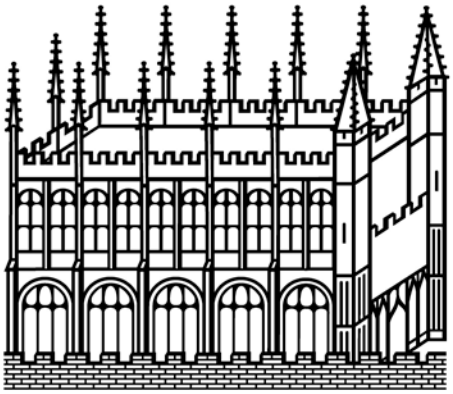


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.

600044183Q

407 — Bord — 13.

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. **Bruch**, Dr. **Diestel**, Dr. **Dillmann**, Dr. **Fritzsche**, **K. Furrer**, Dr. **Gaß**, Dr. **Hausrath**, Dr. **Hitzig**, Dr. **Holtzmann**, Dr. **Keim**, Dr. **Lipsius**, Dr. **Mangold**, Dr. **Merx**, Dr. **Nöldeke**, Dr. **Reuß**, Dr. **Roskoff**, Dr. **Schrader**, Dr. **C. Schwarz**, Dr. **A. Schweizer**, Dr. **Stark**, Dr. **Steiner** und andern der namhaftesten Bibelforscher

herausgegeben

von

Kirchenrath Professor Dr. Daniel Schenkel.

In fünf Bänden.

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzschnitt.

Neue Ausgabe.

Erster Halbband.

BODLEIAN LIBRARY
12.A. 32
OXFORD

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1875.

108

Prospect.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Vollständig liegt seit kurzem vor:

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. **Bruch**, Dr. **Dieſtel**, Dr. **Dillmann**, Dr. **Fritzſche**, K. **Furrer**, Dr. **Gaß**, Dr. **Hausrath**, Dr. **Hitzig**, Dr. **Holtzmann**, Dr. **Keim**, Dr. **Lipſius**, Dr. **Mangold**, Dr. **Merx**, Dr. **Nöldeke**, Dr. **Reuß**, Dr. **Roskoff**, Dr. **Schrader**, Dr. **C. Schwarz**, Dr. **A. Schweizer**, Dr. **Stark**, Dr. **Steiner** und andern der namhafteſten Bibelforſcher

herausgegeben von

Kirchenrath Profeſſor Dr. **Daniel Schenkel.**

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzſchnitt.

In 5 Bänden. 8. Geh. 40 Mark. Geb. 45 Mark.

Auch in einer Neuen Ausgabe in 5 Bänden nach und nach zu beziehen; jeder Band geheftet 8 Mark, gebunden 9 Mark.

Dieſes von einem der hervorragendſten theologiſchen Schriftſteller der Gegenwart, Kirchenrath Profeſſor Dr. Daniel Schenkel in Heidelberg, unter Mitwirkung der im Titel genannten und anderer der namhafteſten Bibelforſcher herausgegebene Werk hat den Zweck: den geſammten bibliſchen Stoff auf ebenſo gemeinverſtändliche als wiſſenſchaftlich gründliche Weiſe einem größern Leſerkreiſe zum Verſtändniß zu bringen. Daſſelbe wurde ſoeben abgeſchloſſen und liegt nun vollſtändig vor.

Das Unternehmen iſt das erſte und einzige dieſer Art in Deutſchland. Die bisher vorhandenen größern deutſchen Bibel-Wörterbücher dienen ausſchließlich entweder nur gelehrten oder nur erbaulichen Zwecken und ſind ſomit, theils wegen der Behandlungsweiſe, theils wegen ihres hohen Preiſes, weitern Kreiſen unzugänglich; die Werke geringern Umfangs aber bieten kaum mehr, als was in einem Converſations-Lexikon über die behandelten Gegenſtände zu finden iſt, oder beſchränken ſich im weſentlichen auf den archäologiſchen Stoff. In England gibt es ſchon längſt Bibel-Wörterbücher, welche die Reſultate der Bibelforſchung gleichmäßig der Geiſtlichkeit und der Gemeinde darbieten und ſich dort der weiteſten Verbreitung erfreuen. Ihnen tritt mit dem „Bibel-Lexikon“ ein deutſches Werk zur Seite, deſſen Herausgeber und Bearbeiter die ſchwierige Aufgabe glücklich gelöſt haben, dem Bedürfniß der Geiſtlichen und zugleich dem der gebildeten Laien in zweckmäßigſter Form auf Grund der neueſten wiſſenſchaftlichen Forſchungen zu genügen.

Der Herausgeber, Kirchenrath Schenkel, spricht sich folgendermaßen über das Unternehmen aus:

Die evangelisch-protestantische Kirche ruht auf der Bibel. Jeder Rückschritt und jeder Fortschritt innerhalb derselben ist durch ihre Stellung zur Bibel bedingt. Ohne ein richtiges und gründliches Verständniß der biblischen Begriffe und Ausdrücke, ohne eine genaue Kenntniß des welt- und völkergeschichtlichen, geographischen, archäologischen und sprachlichen Bodens, auf welchem die biblischen Bücher erwachsen sind, ist es ganz unmöglich, aus der Bibel den wahren und vollen Nutzen zu ziehen und für unsere gegenwärtigen kirchlichen Zustände einen zweckmäßigen und wahrhaft ersprießlichen Gebrauch von ihr zu machen. Manche Geistliche sind deshalb dem Culturleben der Gegenwart entfremdet, weil sie die Bibel nicht mit denjenigen Mitteln verstehen, welche uns die neuere Wissenschaft zur Erklärung derselben darbietet. Viele Gemeindeglieder haben sich nur deshalb von der Kirche, ja von dem Christenthum selbst abgewendet, weil ihnen der Schlüssel fehlt, der ihnen das rechte Verständniß der Bibel öffnet. Nur mit einem biblischen Wörterbuche an der Hand, welches sämmtliche in der Bibel vorkommenden schwierigen Wörter, Begriffe und Sachen gründlich und lichtvoll erläutert, ist es möglich, die Schätze der biblischen Wahrheit, Weisheit und Erkenntniß unserm Volke nach ihrem ganzen Reichthum aufzuschließen und zugleich das, was einer vergangenen Zeit und einem überwundenen religiösen und sittlichen Standpunkt angehört, von dem unterscheiden zu lernen, was in dem Buche der Bücher für alle Zeiten als unvergänglicher Gewinn gesichert ist.

Indem wir mit unserm Werke der evangelischen Kirche zu dienen wünschen, stellen wir uns auf den Boden der freien Wissenschaft, schon deshalb, weil es ohne sie keine Erkenntniß der Wahrheit gibt. Dagegen arbeiten wir nicht im Dienste einer zerstörenden Kritik. Das Feuer der echten Kritik verzehrt nur, was im Zerfalle begriffen und unhaltbar geworden ist; die Wissenschaft selbst zerstört niemals, sie erneuert und baut weiter.

Wie es die für ein solches Werk allein geeignete lexikalische Form bedingt, wurde der gesammte Stoff alphabetisch geordnet; gleichwol wird man nirgends den innern Zusammenhang der einzelnen Artikel untereinander vermissen.

In den Text gedruckte Abbildungen machen, wo es nöthig erscheint, das Gesagte anschaulich, beigegebene Karten erleichtern die Orientirung.

Möchte es uns gelungen sein, zur Erweckung und Läuterung des christlichen Geistes, zur Erneuerung und Förderung des christlichen Lebens unter der Geistlichkeit und besonders auch in den Kreisen theilnehmender Gemeindeglieder durch unser „Bibel-Lexikon" beigetragen und in weitern Kreisen für das Verständniß des „Buches der Bücher" auf die Dauer eine lebendige Theilnahme angeregt zu haben!

Um auch nach der Vollendung des Werks wieder zu dessen allmählicher Anschaffung Gelegenheit zu bieten, veranstaltet die Verlagshandlung eine

neue unveränderte Ausgabe von Schenkel's „Bibel-Lexikon".

Diese neue Ausgabe erscheint in fünf Bänden, die sich in etwa zweimonatlichen Zwischenräumen folgen werden.

Jeder Band kostet geheftet 8 Mark. Der Erste Band wird in zwei Halbbänden zu je 4 Mark ausgegeben.

Das Werk ist fortwährend auch auf einmal vollständig zu beziehen. Preis: geheftet 40 Mark, in 5 Leinwandbänden 45 Mark.

Alle Buchhandlungen nehmen Subscriptionen auf die Neue Ausgabe sowie Bestellungen auf vollständige Exemplare an und liefern das Gewünschte, falls es nicht vorräthig, in kürzester Zeit.

Leipzig, im April 1875.

F. A. Brockhaus.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Bibel-Lexikon.

Erster Band.

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. **Bruch**, Dr. **Dieſtel**, Dr. **Dillmann**, Dr. **Fritzſche**, Dr. **Gaß**, Dr. **Graf**, Lic. **Hausrath**, Dr. **Hitzig**, Dr. **Holtzmann**, Dr. **Keim**, Dr. **Lipſius**, Dr. **Mangold**, Dr. **Merx**, Dr. **Nöldeke**, Dr. **Reuß**, Dr. **Roskoff**, Dr. **Schrader**, Dr. **C. Schwarz**, Dr. **A. Schweizer** und andern der namhafteſten Bibelforſcher

herausgegeben

von

Kirchenrath Prof. **Dr. Daniel Schenkel.**

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzſchnitt.

Erſter Band.

A und O — Dichtkunſt.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1869.

Vorwort.

Das „Bibel-Lexikon", deſſen erſten Band wir hiermit der Oeffentlichkeit übergeben, hofft einem im Kreiſe der Geiſtlichkeit wie der Gemeindeglieder längſt und tief gefühlten Bedürfniß nach Kräften entgegenzukommen. Je größer unſere Ehrfurcht vor der Bibel als dem Buch der Bücher iſt, deſto mehr muß uns auch daran liegen, ſie nach Form und Inhalt genau und gründlich zu verſtehen, deſto weniger können wir uns mit einzelnen abgeriſſenen Notizen oder oberflächlichen Vorſtellungen über dieſelbe begnügen. Um ein vollſtändiges geſchichtliches Bild von ihr zu gewinnen, dazu bedarf es des unermüdlichen Eindringens in ihre Ideenwelt; um die in ihr enthaltenen Vorſtellungen, Begriffe und Thatſachen richtig aufzufaſſen, dazu iſt eine Reihe von welt- und völkergeſchichtlichen, geographiſchen, archäologiſchen und culturhiſtoriſchen Kenntniſſen nöthig, welche aus einer Menge von Büchern nur mit äußerſter Mühe zu erwerben und darum in der Regel lediglich dem Gelehrten vom Fach zugänglich ſind. Nun fordert aber die Gegenwart mit Recht, daß die Frucht der Arbeit auf dem Gebiet der bibliſchen Wiſſenſchaft nicht blos einigen Privilegirten, ſondern daß ſie der großen chriſtlichen Gemeinſchaft ſelbſt in allen ihren Theilen zugute komme. Das Buch der Bücher kann eben nur dadurch zu einem geiſtigen Gemeingut aller Gebildeten, einem chriſtlichen Volksbuch im edelſten Sinn des Wortes werden, daß der Schlüſſel, welcher das Heiligthum aufſchließt, jedermann zugänglich gemacht wird.

Die Form eines bibliſchen Lexikons hat ſich längſt als die geeignetſte erwieſen, um das in einer Unzahl von Schriftwerken zerſtreute und vergrabene bibliſche Material in gedrängter Kürze zuſammenzufaſſen, überſichtlich zu ordnen und zu dem unmittelbar praktiſchen Zweck des Nachſchlagens für Bibelforſcher und Bibelleſer zu verarbeiten. Wir glauben uns gegen unſere Vorgänger keiner Unbilligkeit ſchuldig zu machen, wenn wir behaupten, daß keines der ſeither gebräuchlichen bibliſchen Wörterbücher den Anforderungen und Bedürfniſſen der Gegenwart in völlig genügender Weiſe entſprochen hat. Das in ſeiner Art ganz vortreffliche „Bibliſche Realwörterbuch" von G. B. Winer hat ſich faſt ausſchließlich auf archäologiſche und geographiſche Unterſuchungen beſchränkt; ſeit 20 Jahren iſt keine neue Auflage deſſelben erſchienen. Der heilsgeſchichtliche und religiös-ſittliche Inhalt der Bibel, welcher Predigern und gebildeten Gemeindegliedern die meiſten Räthſel aufgibt und die umfaſſendſten Probleme in ſich ſchließt, iſt darin gänzlich unberückſichtigt geblieben. Ueberdies iſt infolge ſeiner ſtreng gelehrten Darſtellungsweiſe der Gebrauch dieſes Werkes nur theologiſch gebildeten Leſern ermöglicht. Andere für den Volksgebrauch beſtimmte bibliſche Wörterbücher ermangeln der ſo unentbehrlichen wiſſenſchaftlichen Grundlage, nehmen zu den bewährteſten Ergebniſſen der neuern Wiſſenſchaft eine ablehnende oder gar feindſelige Stellung ein, dienen blos vorübergehenden Parteizwecken und helfen in dieſem Fall eher dazu, das Verſtändniß der Bibel zu erſchweren und zu verdunkeln, als es zu erleichtern und zu befördern.

Wir haben uns in unſerm „Bibel-Lexikon" die Aufgabe geſtellt, *Geiſtlichen und gebildeten Mitgliedern der Gemeinde* ein bibliſches Wörterbuch in die Hand zu geben, welches *ſämmtliche* in der Bibel vorkommende, der Erklärung bedürftige Wörter, Begriffe und Sachen, den ganzen Schatz deſſen, was in der Bibel wiſſenswerth iſt, mit Zuhülfenahme aller erprobten und bewährten Ergebniſſe neuerer Wiſſenſchaft, gründlich

und lichtvoll, in einer allen Gebildeten verständlichen Darstellungsweise und Sprache, erklärt und erläutert. Auf gelehrten Prunk haben wir dabei verzichtet, in Citaten Maß gehalten, dagegen, mit umsichtiger Benutzung des vorhandenen gelehrten Materials, durchweg auf selbständige, ursprüngliche, quellenmäßige Behandlung gesehen. Deshalb steht auch jeder Mitarbeiter, neben der allgemeinen Verantwortlichkeit des Herausgebers, noch insbesondere mit seinem Namen für die Gediegenheit seiner Arbeit ein. Eine Reihe der namhaftesten Bibelforscher hat mit anerkennenswerther Bereitwilligkeit und rühmlichstem Eifer sich unserm Unternehmen angeschlossen. Keine Parteizwecke irgendeiner Art werden in demselben verfolgt. Unser Wahlspruch ist: Wahrheit in Aufrichtigkeit und Liebe. Männer von verschiedener Richtung haben sich hier unter derselben Fahne eines ernsten wissenschaftlichen Strebens, welches mit dem Höchsten, was Gott der deutschen Christenheit geschenkt, mit der aus dem Schutt der Ueberlieferung wieder hervorgegrabenen Bibel, der Gemeinde und der Menschheit dienen will, zu einträchtigem Zusammenwirken gesammelt. Der Herausgeber hat den Grundsatz befolgt, der Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit der Mitarbeiter nirgends zu nahe zu treten. Die Mannichfaltigkeit des Strebens und Forschens ist der Unterordnung unter eine höhere Einheit keineswegs hinderlich, und die Freiheit der wissenschaftlichen Bewegung ist der mächtige Hebel der Wahrheitserkenntniß. Daneben hat der Herausgeber auch nichts versäumt, um, bei aller Freigebung der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit der Einzelnen, die Einheit des Werkes im Ganzen unverwandt im Auge zu behalten, und er ist den Herren Mitarbeitern für das freundliche Entgegenkommen, womit sie ihn nicht nur überhaupt, sondern auch in diesem seinem Bestreben unterstützt haben, zu ausdrücklichem Dank verpflichtet.

Was die Vollständigkeit der erläuterten biblischen Artikel betrifft, so läßt dieselbe nichts zu wünschen übrig; nur solche Namen und Dinge sind übergangen, über die lediglich nichts Erkleckliches zu sagen ist. Da das „Bibel-Lexikon" nicht nur für theologische Leser und Fachgelehrte, sondern insbesondere auch für solche Gemeindeglieder, welche der Entwickelung der theologischen Wissenschaft und dem Fortbau des kirchlichen Lebens ihre Theilnahme zuwenden, bestimmt ist, so sind unverständlichere Ausdrücke thunlichst vermieden, und bei biblischen Fremdwörtern ist die der Gemeinde geläufige Form und Schreibweise insbesondere der Luther'schen Bibelübersetzung meist beibehalten worden. Um jedoch zugleich auch den Ansprüchen der Fachwissenschaft zu genügen, so haben wir eine möglichst einheitliche Umschreibung der semitischen (hebräischen, arabischen, syrischen, äthiopischen) Fremdwörter in lateinischer Schrift angestrebt.

Unter diesen Umständen hoffen wir mit unserm „Bibel-Lexikon" zur Erweckung und Läuterung des christlichen Geistes, zur Erneuerung und Förderung des kirchlichen Lebens unter der Geistlichkeit, und besonders auch in den Kreisen theilnehmender Gemeindeglieder, keinen unwesentlichen Beitrag zu liefern.

Die Verlagshandlung hat ihrerseits nichts unterlassen, um dem Werk durch treffliche Ausstattung sowie durch Beigabe von Karten und Illustrationen noch einen besondern Werth und eine erhöhte Brauchbarkeit zu verleihen.

Heidelberg, im November 1868.

Kirchenrath Dr. **Schenkel.**

A.

A und **O**, der erſte und der letzte Buchſtabe des griechiſchen Alphabets. In der Offenbarung des Johannes (1, 8) bezeichnet ſich zunächſt Gott ſelbſt mit dieſen beiden Buchſtaben, ohne Zweifel nach dem Vorgang des zweiten Jeſaja (Kap. 40—66), wo Jahve (ſ. d.) als Schöpfer der Welt und Erlöſer Iſraels, als wahrer und lebendiger Gott im Unterſchied von den falſchen und todten Göttern der Heiden, ſich ebenfalls ſelbſt die Bezeichnung „Der erſte und der letzte" beilegt (Jeſ. 41, 4; 44, 6; 48, 12). Eigenthümlich iſt, daß in der Offenbarung des Johannes an den meiſten Stellen, an denen jene Bezeichnung vorkommt, Chriſtus dieſelbe auf ſeine Perſon anwendet (1, 17; 2, 8; 22, 13). Nur 21, 6 gebraucht Gott dieſelbe von ſich. Chriſtus wird damit zwar nicht ohne weiteres mit Beziehung auf Weſen und Würde Gott gleichgeſetzt; allein als der Meſſias iſt er doch als der Stellvertreter Gottes vorgeſtellt und nimmt darum an den Eigenſchaften des wahren und lebendigen Gottes theil. Er erſcheint dem Verfaſſer des Offenbarungsbuchs als ewig wie Gott ſelbſt und richtet im Auftrag und Namen Gottes die Welt (ſ. Offenb. Joh. 1, 18). Die deutſche Bezeichnung A und O in der Luther'ſchen Bibelüberſetzung iſt eigentlich unverſtändlich, weil O nicht der letzte Buchſtabe im deutſchen Alphabet iſt. Schenkel.

Aaron, eigentlich **Aharon**, der um drei Jahre ältere Bruder Moſe's (ſ. d.), nimmt neben ſeinem gewaltigen Bruder die erſte Stelle unter den Begründern des iſraelitiſchen Volksthums ein. Die Aeltern der beiden Brüder, Amram und Jochebed, gehörten dem Stamme Levi an (2 Moſ. 6, 16 fg.); durch ſie gewann dieſer Stamm ſeine bevorzugte Stellung. Die Jugendgeſchichte Aaron's iſt in Dunkel gehüllt. Wie weit er in die Plane ſeines Bruders nach deſſen Flucht aus Aegypten eingeweiht war, wiſſen wir nicht mit auch nur einiger Sicherheit. Fremd ſcheint er ihnen aber nicht geblieben zu ſein, da er ſeinem aus der Arabiſchen Wüſte (Midjan) heimkehrenden Bruder, wol nach vorgängiger Benachrichtigung, entgegeneilte, mit ihm die weitern Verabredungen traf und von jetzt an ſtets im Einverſtändniſſe mit demſelben handelte (2 Moſ. 4, 27). Die Begabung der beiden war allerdings verſchieden. Der eigentliche religiös-ſittliche Genius, der Retter und Erlöſer des Volks war Moſe. In allem, was er denkt, anordnet, ſchafft, iſt ſchöpferiſche Kraft. Aaron dagegen erſcheint ſeinem Bruder gegenüber lediglich in untergeordneter Stellung, und wo er es verſucht, ſeine Selbſtändigkeit geltend zu machen, geräth es ihm übel. Moſe iſt der begeiſterte Prophet, der Begründer und Träger einer neuen Zukunft ſeines gemishandelten und zertretenen Volks. Aaron erſcheint als ein bloſer Dolmetſcher, ein wohlberedter Mann, der ſeine Gedanken auch Vornehmen gegenüber angemeſſen zu ſetzen weiß und der leicht bereit iſt auszuführen, was der tiefſinnige Bruder unter ſchweren Kämpfen und mit zaghaftem Herzen, ſeiner Verantwortung wohlbewußt, beſchloſſen hat. Treffend wird er in dieſer Beziehung als der „Mund Moſe's" bezeichnet (2 Moſ. 4, 10 fg.; 7, 1 fg.), und er ſcheint die Verhandlungen, welche zwiſchen den Häuptlingen ſeines Volks und dem ägyptiſchen König geführt wurden, hauptſächlich betrieben zu haben. Während dem Wüſtenzug behauptete er neben Moſe ebenfalls eine hervorragende Stellung. Zur Zeit der Entſcheidungsſchlacht bei Rephidim in der Sinaiwüſte gegen die Amalekiter blieb er in der nächſten Umgebung Moſe's (2 Moſ. 17, 8 fg.) und in Abweſenheit ſeines Bruders verwaltete er gemeinſchaftlich mit einem andern Vertrauten deſſelben das oberſte Richteramt (2 Moſ. 24, 14). Allein ſein Charakter zeigt einige Schwächen und er verdiente nicht ganz das Vertrauen, das ihm von ſeinem Bruder geſchenkt ward. Das Volk benutzte während der Stiftungsperiode der Geſetzgebung, als Moſe längere Zeit in ſtiller Zurückgezogenheit über ſein großes Werk nachſinnend verſchwunden ſchien, die Abweſenheit des Gotteshelden, um der aus Aegypten ſtammenden Neigung zum Götter- und Bilderdienſt aufs neue zu fröhnen. Aaron kam ſeinen polytheiſtiſchen Wünſchen nur allzu willig entgegen und gab die Verfertigung eines goldenen Stiers oder Kalbes zu, unter deſſen

Geſtalt Jahve verehrt werden ſollte. Iſt dieſer Vorfall auch nicht als ein völliger Abfall von Jahve aufzufaſſen, ſo zeigt ſich doch darin eine von vornherein bedenkliche Verdunkelung des reinen geiſtigen Jahvedienſtes, und er dient, ſoweit der ſpätern Sage Geſchichtliches wirklich zu Grunde liegt, zum Beweiſe, daß Aaron nicht auf der ganzen geiſtigen und ſittlichen Höhe ſeines Bruders ſtand, und insbeſondere auch, daß er nicht die Kraft beſaß, den Vorurtheilen und Leidenſchaften der ſinnlichen Volksmaſſe erfolgreichen Widerſtand zu leiſten (2 Moſ. 32, 1 fg.).

Gleichwol ſoll, nach der ſpätern Ueberlieferung, Moſe ihm das wichtige Amt des ſtändigen Prieſterthums (ſ. Prieſter) in der neubegründeten iſraelitiſchen Gemeinde übertragen haben, das ſich dann auf ſeine Familie vererbte (2 Moſ. 29, 4 fg.). Aller Wahrſcheinlichkeit nach hat jedoch Moſe noch gar kein ſtändiges Prieſterthum eingeſetzt; zu ſeiner Zeit übte noch jeder Hausvater in der Gemeinde prieſterliche Rechte. Von den Hausvätern wurden auch Söhne zu Hausprieſtern erwählt (2 Moſ. 24, 5); auch die Stämme wählten urſprünglich ihre Prieſter ſelbſt. Daß Aaron im Stamme Levi eine ſolche bevorzugte, immer aber noch auf freier Wahl und Anerkennung beruhende Stellung einnahm, iſt ſehr wahrſcheinlich; auf dieſem Wege bildete ſich dann das ſpätere erbliche Prieſterthum ſeines Geſchlechts aus. Allein gerade dieſe Stellung erforderte nicht ſowol eine hervorragende that- und charakterkräftige Perſönlichkeit, als die Gabe eines würdigen Benehmens, einer vornehmen und feierlichen Haltung, durch welche Aaron ſchon den ägyptiſchen König beeinflußt hatte. Was von den ganz außerordentlichen Feierlichkeiten bei der angeblichen Weihe Aaron's und ſeiner Söhne zum Prieſteramt erzählt wird (3 Moſ. 8, 1 fg.), beruht auf ſpäterer Sage; denn der ſpätern Zeit galt nun einmal Aaron als prieſterliches Vorbild für immer. Uebrigens verlief ſein Leben in ſeiner hohen und einflußreichen Stellung als Häuptling des Stammes Levi nicht ungetrübt. Von ſeinen vier Söhnen, mit denen er ſeine Stammesherrſchaft ausübte (Nadab, Abihu, Eleaſar und Ithamar [2 Moſ. 6, 23]), bereiteten ihm die beiden älteſten, Nadab und Abihu, dadurch ſchwere Sorge, daß ſie (nach der Erzählung 3 Moſ. 10, 1 fg.) ungeſetzliche, d. h. unbefugte und unberufene Rauchopfer darbrachten. Sie brachten nämlich ihr Opfer zur Unzeit, nicht als übliches Morgen- oder Abendopfer; ſie nahmen auf ihre Pfannen nicht von dem üblichen Rauchwerk, welches der zum Opfer beſtellte Prieſter anzuzünden hatte, und ſie opferten es nicht an heiliger Stätte, ſondern vor derſelben. Dafür, daß ſie „fremdes Feuer" vor Jahve brachten, traf ſie — nach der Erzählung — das göttliche Strafgericht, d. h. ſie verloren bei dieſer Veranlaſſung das Leben. Aus dem Umſtand, daß Moſe ſich tadelnd gegen Aaron wendet (3 Moſ. 10, 3), geht hervor, daß dieſer bei der Selbſtüberhebung ſeiner Söhne nicht ohne Schuld war, aus ſeinem Schweigen auf den Tadel des Bruders, daß er ſich auch nicht ſchuldlos fühlte.

Von ernſtern Folgen für ſeine Stellung als Stammeshäuptling und Prieſterfürſt hätte die Erhebung werden können, welche von dem Leviten Korah (ſ. d.) und ſeinen Verbündeten gegen ihn und ſein Haus beabſichtigt war, und die nichts Geringeres als den Umſturz ſeiner Hausmacht und die volle Gleichberechtigung aller Gemeindeglieder bezweckte (4 Moſ. 16. 17). Mit der letztern Forderung war es ihnen wol nicht ſo recht Ernſt; ſie wünſchten wahrſcheinlich lediglich die bevorzugte Stellung Aaron's und die Vorzugsrechte ſeiner Familie innerhalb des Stammes und der Gemeinde beſeitigt und die Theilnahme an der Stammesleitung auch auf ihre Perſonen und Familien ausgedehnt. Inwieweit Aaron und ſeine Söhne durch Selbſtüberhebung zu der Verſchwörung gegen ihre Macht und ihr Anſehen Veranlaſſung gegeben, läßt ſich aus der Erzählung nicht mehr mit Sicherheit entnehmen. Der Vorgang mit Nadab und Abihu deutet auf ein übermüthiges und herausforderndes Benehmen jedenfalls der beiden ältern Söhne Aaron's hin. Im Volke ſelbſt ſcheint die Partei der Verſchwörer einen bedeutenden Anhang gefunden zu haben, und Moſe und Aaron wurden durch ſie perſönlich bedroht (4 Moſ. 17, 4). Der Aufſtand wurde jedoch durch Moſe's entſchloſſenes Einſchreiten gewaltſam unterdrückt, und Aaron ſcheint nachher zur Milde gerathen zu haben, da er nach der ſagenhaften Ueberlieferung in feierlichem Amtsaufzuge Sühne ſtiftend unter das Volk getreten ſein ſoll. Zugleich erſchien es Moſe nach dem gefahrbringenden Vorgang unerlaßlich, die Autorität der Aaronitiſchen Stammesführerſchaft höher zu beglaubigen und feſter zu begründen. Es geſchah dies durch ein angebliches Wunder, den „ſproſſenden Stab Aaron's". Zwölf Stäbe, nach der Zahl der zwölf Stämme Iſraels, mit den daraufgezeichneten Namen

der damaligen Stammeshäupter, wurden vor Jahve niedergelegt. Auf dem Stabe des Stammes Levi war der Name Aaron's gezeichnet. Das Stammeshaupt, deſſen Stab ſproſſen, d. h. auf wunderbare Weiſe Blätter, Blüten und Früchte hervorbringen würde, ſollte gotterwählter Träger des Prieſterthums ſein (4 Moſ. 17, 16 fg.). Als die Stäbe am folgenden Tage durch Moſe beſichtigt wurden, hatte Aaron's Stab Sproſſen getrieben und Mandeln gereift. Der eigentliche Vorgang iſt hier von dem Laubgewinde der Sage verdeckt. Es iſt weder an grüne Stäbe zu denken, welche über Nacht geblüht, noch an Mandelzweige, von denen die bereits vorhandenen Knospen des einen über Nacht aufgegangen, noch an die Sitte des Loſes durch Stäbe, wobei der durch das Los getroffene Stab Aaron's mit Knospen, Blüten und Früchten gekrönt worden wäre. Sagen ähnlicher Art finden ſich auch ſonſt in der Alten Welt. Die Keule, welche Herkules an einer Bildſäule des Hermes niedergelegt, grünte ebenfalls wieder, und eine Lanze, die Romulus in die Erde trieb, ſoll ſogar zu einem großen Baume aufgewachſen ſein. Von der großen Terebinthe bei Hebron wurde erzählt, ſie ſei aus einem Stabe, den ein Engel in den Boden geſteckt, gewachſen („Kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zum Alten Teſtament", XIII, 90 fg.). Thatſache iſt, daß Aaron die mit prieſterlicher Würde verbundene Stammesführerſchaft für ſeine Perſon und ſeine Familie durch ſchweren Kampf ſich erſtreiten und erringen mußte. Die ſpätere Sage vom ſproſſenden Stabe verherrlicht ſinnvoll ſeinen Sieg über neidiſche und ehrgeizige Widerſacher. Thatſache iſt wol auch, daß Aaron's Stab, als der auserwählte unter den Stäben der zwölf Stammeshäupter, wie eine heilige Reliquie den Platz ſpäter im Heiligthum vor der Bundeslade fand zur Bezeichnung des hohenprieſterlichen Vorrangs ſeiner Träger (nicht, wie Hebr. 9, 4 annimmt, in der Bundeslade, in welcher nur die Geſetzestafeln niedergelegt waren [1 Kön. 8, 9]). Auch wurden die Vorrechte und Einkünfte des Aaronitiſchen Geſchlechts erſt nach Beſiegung des Korachitiſchen Aufſtandes geregelt und feſtgeſtellt (4 Moſ. 18, 1 fg.), und ſeine beiden übriggebliebenen Söhne Eleaſar und Ithamar blieben, wenn auch durch Volkswahl, Stammhalter der Stammesprieſterwürde.

Mit ſeinem Bruder Moſe ſcheint Aaron ununterbrochen zuſammengewirkt und, wenn er in deſſen Abweſenheit eigene Wege gegangen, ſich ſpäter unverzüglich deſſen Autorität wieder gefügt zu haben. Ein einziges mal kam es, wol auf Veranlaſſung der Schweſter Mirjam (ſ. d.), zu einem ſtärkern Zuſammenſtoß zwiſchen ihm und Moſe. Jene hatte die Verbindung Moſe's mit einem kuſchitiſchen (äthiopiſchen) Weibe benutzt, um aufreizende Reden gegen die Machtſtellung Moſe's zu führen. Daß es ihr damals gelang, Aaron, der ſeinem Bruder ſo viel verdankte, auf ihre Seite zu bringen, iſt ein neuer Beweis, daß es demſelben an Charakterfeſtigkeit mangelte (4 Moſ. 12, 1 fg.). Sein Tod erfolgte vor der Beſitznahme Paläſtinas durch ſein Volk, angeblich auf dem Berge Hor, den das Volk von Kades her erreicht hatte (4 Moſ. 20, 22 fg.). Die ſpätere Ueberlieferung verſteht unter dieſem Berge den in der Nähe von Petra (Wadi Muſa) bis auf den heutigen Tag im Ruf der Heiligkeit ſtehenden Berg Harun's, den anſehnlichſten im Edomitergebirge. Dort wird, auf dem öſtlichen Gipfel, noch heute das „Grab Aaron's" gezeigt (ſ. die Beſchreibung Schubert, „Reiſe in das Morgenland", II, 421). Daſſelbe iſt unverkennbar neuern mohammedaniſchen Urſprungs. Der Berg, auf deſſen Gipfel der Tod Aaron's erfolgt ſein ſoll, kann ſchon deshalb nicht der Berg Harun's bei Wadi Muſa ſein, weil die Iſraeliten jenen mit einem Marſch erreichten, weil ein Marſch derſelben von Kades in dieſer Richtung zuerſt ſüdoſtwärts und dann wieder nordwärts unglaublich iſt, und weil nach dem Lagerverzeichniß (4 Moſ. 33, 41 fg.; 34, 4; Joſ. 15, 3) der Zug von Kades aus nordoſtwärts durch den Wadi Murreh fortgeſetzt wurde. Auf einem der Abhänge, die von Weſten nach der Araba hin ſich ſenken, an der Grenze Edoms (4 Moſ. 20, 23; 33, 37), muß daher die Stätte, woſelbſt Aaron ſtarb, geſucht werden; im Gebirge iſt er wol begraben worden, wie denn die Beduinen heute noch auf Bergeshöhen ihre Grabſtätten ſuchen. Daß die Nachrichten über den Begräbnißplatz Aaron's frühe ſchwankten, zeigt uns die abweichende Ueberlieferung 5 Moſe 10, 6, wonach Aaron bei der uns unbekannten Reiſeſtation Moſer ſeinen Tod gefunden haben ſoll.

Die Flecken, welche an dem Charakter Aaron's hafteten, warfen ihre Schatten auch über ſeinen Grabhügel hinaus, und ſein vor dem Eintritt in das Land der Verheißung erfolgter Tod wurde als eine Strafe insbeſondere dafür betrachtet, daß er, als bei Kades wegen Waſſermangels das Volk ſich auflehnte, nicht genug Muth und Gottvertrauen gezeigt hatte (4 Moſ. 20, 24). Es iſt dieſelbe Charakterſchwäche, die er beim Abfall vom reinen

Jahvedienſt am Sinai gezeigt hatte und die noch der ſpätern Ueberlieferung ſo groß erſchien, daß er, nach ihrer Darſtellung (5 Moſ. 9, 20) ſeine Erhaltung am Leben nur der Fürbitte Moſe's zu verdanken hatte. Spätere Pſalmen (Pſ. 99, 6; 133, 2) feiern ihn dagegen als das ehrwürdige Vorbild der Prieſterwürde. Der Hebräerbrief ſtellt zwiſchen dem vergänglichen Aaronitiſchen Prieſterthum und dem unvergänglichen Chriſti einen für das erſtere ſehr ungünſtigen Vergleich an (Hebr. 5, 1 fg.; 7, 11 fg.; 10, 19 fg.). Die auch verſuchte Vergleichung mit dem griechiſchen Gott Hermes beruht lediglich auf Willkür. Dagegen zählt ihn der Talmud zu den „Gerechten", die das Geſetz vollkommen gehalten (Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum", I, 342), und auch im Koran wird er als ein Offenbarungsträger Gottes ehrenvoll erwähnt (Sure 4, 61). Schenkel.

Aas. Unter den Reinigkeitsvorſchriften des moſaiſchen Geſetzes befindet ſich das Verbot, ein gefallenes Thier zu eſſen (2 Moſ. 22, 31; 3 Moſ. 7, 24; 5 Moſ. 14, 21; Ezech. 44, 31), oder auch nur anzurühren (3 Moſ. 5, 2; 7, 24). Die unverſchuldete Berührung eines todten Thieres verurſachte, wenn daſſelbe ein für unrein erklärtes war, unter allen Umſtänden eine levitiſche Verunreinigung bis zum Sonnenuntergang (3 Moſ. 5, 2; 11, 8 fg.), wenn aber daſſelbe ein reines war, nur in dem Fall, daß es nicht vorſchriftsmäßig abgeſchlachtet war (3 Moſ. 11, 39). Obgleich das Eſſen gefallener Thiere den Iſraeliten verboten war, ſo war es doch geſtattet, ſie an Fremde als Speiſe zu verkaufen (5 Moſ. 14, 21) und ihr Fett ſich zu Nutze zu machen (3 Moſ. 7, 24). Der Ort, wo ein gefallenes Thier lag, wurde dadurch unrein (3 Moſ. 11, 35), nur die zur Ausſaat beſtimmten Saatkörner waren davon ausgenommen (3 Moſ. 11, 37). Bei der großen Hitze gerieth ein Aas ſofort in Fäulniß und konnte das Knochengerüſt ſchon in wenigen Tagen dergeſtalt zu Tage getreten ſein, daß wilde Bienen darin ihren Sitz aufſchlagen konnten (Richt. 14, 8). Röck.

Ab, ſ. Monate.

Abaddon, hebräiſch urſprünglich Untergang; ſodann ein dichteriſcher Name für die Unterwelt, das Todtenreich, Scheol (Hiob 26, 6; 28, 22; Sprw. 15, 11). Die Offenbarung des Johannes faßt den Abaddon als ein perſönliches Weſen. Wie ſie 6, 8 hinter dem Tod den Hades perſönlich herziehen läßt, um die den vier Reitern erliegenden Sterblichen heimzuführen, ſo führt ſie 9, 11 den Abaddon ein als den Engel des Abgrunds, den ſie griechiſch auch Apollyon, den Verderber, nennt. Der Sache nach iſt er dieſelbe Geſtalt wie der Hades, nur daß dieſer als Fürſt, der Abaddon als ein Engel des Abgrunds erſcheint, und zwar iſt er derjenige, der aus dem Brunnen des Abgrunds die hölliſchen Heuſchrecken heraufführt, die Angeſichter wie Menſchen und Schwänze wie Skorpione haben, um die Erdgeborenen zu peinigen. In den rabbiniſchen Sagen wird ſpäter unter Abaddon der tiefſte Abgrund der Hölle verſtanden. Ueber den Zuſammenhang der Stelle Offenb. Joh. 9, 11 vgl. den Artikel Apokalypſe. Hausrath.

Abana, ſ. Amana.

Abarim, ein Gebirge im Oſten von Kanaan, wie auch ſein Name ſchon andeutet: „Gegenhöhen, Gegenübergebirge". Die Iſraeliten gelangten auf ihrem Zug nach Kanaan zu den „Steinhaufen der (an den) Gegenhöhen (Ijje-Abarim) in der Wüſte öſtlich von Moab", bevor ſie den Bach Sared (d. i. nicht der Wadi Kerak, ſondern es-Saideh, ein Nebenfluß des Arnon von Südoſten her) überſchritten (4 Moſ. 21, 11; 33, 44). Und ſpäter berührten ſie dieſes Gebirge abermals, nämlich deſſen nördlichen Theil, an der Nordoſtſeite des Todten Meeres beim „Gefilde Moabs". Dieſer Theil, öſtlich Jericho gegenüberliegend, nach Euſebius ſechs Meilen weſtlich von Hesbon, führte den beſondern Namen Gebirge Pisga, da der Berg Nebo bald als hoher Punkt „der Berge Abarim" (5 Moſ. 32, 49; vgl. 4 Moſ. 27, 11; 33, 47. 48), bald als „das Haupt des Pisga" bezeichnet wird (5 Moſ. 3, 27; 34, 1). (S. Nebo.) Unter dem Abarim-Gebirge werden demnach zu verſtehen ſein die Gebirgsreihen im Oſten des Todten Meeres, welche ſich von der „Oſtgrenze der Moabiter in der Wüſte" ſüdlich vom Bache Saideh an in einem Halbkreis von Süden nach Norden und Nordweſten ziehen; alſo der Gebirgszug, der nach ſeinen einzelnen Theilen heutzutage genannt wird Dſchebel et-Tarfüjeh, Dſchebel el-Ghuweiteh, und deren nordweſtliche Ausläufer. Vgl. auch noch insbeſondere die Stelle Jer. 22, 20. Kneucker.

Abba (aramäiſch = Vater), eine aus den jüdiſchen Gebeten in die chriſtlichen übergegangene Anrede an Gott, welcher ſich auch Jeſus bediente. Sie findet ſich an drei Stellen des Neuen Teſtaments und immer mit beigefügter griechiſcher Ueberſetzung (Mark. 14, 36;

Röm. 8, 15; Gal. 4, 6). Dies erklärt ſich am wahrſcheinlichſten daraus, daß ſie in dem Munde griechiſch redender Chriſten die Natur eines Eigennamens angenommen hatte und die Verbindung „Abba, Vater“ in den Gebeten ſtehend geworden war. Wenn aber dieſe Verbindung (bei Markus a. a. O) ſchon in einem Gebete Jeſu vorkommt, der ſich jedenfalls der Landesſprache bediente, ſo iſt hier die Sitte einer ſpätern Zeit in eine frühere zurückverlegt. Krenkel.

Abdon. 1) Richt. 12, 13—15 einer der zwölf Richter Iſraels vor Eli, Sohn Hillel's, von Pirathon (ſ. Pirathon) im Stamme Ephraim, ein ſehr angeſehener und begüterter Mann, wenn Richt. 12, 14 nicht als eine Wiederholung aus 10, 4 anzuſehen iſt, die eine Verwechſelung Jair's mit Abdon nach ſich gezogen hat. Uebrigens iſt Bedan (1 Sam. 12, 11) mit Abdon einerlei und gehört alſo nach dieſer Stelle mit Gideon, Jephtah und Simſon zu den ausgezeichneten Männern unter den Richtern Iſraels. — 2) Levitenſtadt im Stammgebiete Aſcher, Joſ. 21, 30; 1 Chron. 6, 59; Joſ. 19,28 (wo Abdon ſtatt Ebron zu leſen iſt), iſt wol nicht in dem heutigen Abidat, faſt neun Stunden nördlich von Byblus, ſondern eher in Abadijeh ſüdöſtlich von Beirut zu ſuchen. Kneucker.

Abed Nego = „Diener, d. i. Verehrer des Nego“, (nach gewöhnlicher Annahme = Nebo) iſt ein ſyriſcher Name, welcher dem Azarja, einem Genoſſen Daniel's, in Babylon beigelegt wurde (Dan. 1, 7; 2, 49; 3, 12. 29).

Abel, zu deutſch Aue, Name verſchiedener Ortſchaften Paläſtinas, die durch Anmuth und Fruchtbarkeit ihrer Umgebung ſich auszeichneten.

1) Abel Bethmaacha, d. h. Abel bei Niederhauſen, auch Abel Maim, Waſſeraue, genannt, liegt an der Nordgrenze des Landes, unweit weſtlich von Dan und Cäſarea Philippi, mit dieſen Orten durch die Straße, welche von Sidon her ſüdlich vom eigentlichen Libanon über den Fluß Leontes nach Oſten führt, verbunden. Das Dorf, welches heutzutage den Platz der einſtigen Landſtadt Naphtalis einnimmt, erhebt ſich auf einem deutlich umgrenzten Hügel über dem Denderah, einem kleinen Nebenfluſſe des Jordans. Wegen der fruchtbaren Umgebung wird gegenwärtig daſſelbe bisweilen Abil el-Kamh, Weizenaue, von den Arabern genannt. Hier fand einſt Seba, der rebelliſche Unterthan David's, ſeinen letzten Zufluchtsort, und die feſte Lage des Platzes macht es begreiflich, daß deſſen Bewohner dem Belagerungsheer Joab's eine Zeit lang trotzen konnten (2 Sam. 20, 14 fg.). Als Grenzſtadt war Abel ſpäterhin gleich Dan dem Ungemach des Krieges mit Syrien und Aſſyrien vorzüglich ausgeſetzt (1 Kön. 15, 20; 2 Kön. 15, 29).

2) Abel Keramim, Weinbergaue, ein Ort jenſeit des Jordans in Gilead gelegen, ungefähr eine halbe Stunde vom linken Ufer des Jarmuls entfernt (Richt. 11, 33). Zahlreiche Trümmer von marmornen und granitenen Säulen, von Gewölben und Mauern bedecken jetzt die große Anhöhe, die durch Natur und Kunſt von den umgebenden abgetrennt, dem Orte eine feſte Lage gewährte. Noch im 4. Jahrhundert n. Chr. war dieſes Abel wegen ſeiner Weinberge berühmt.

3) Abel Mehola, Aue des Reigentanzes, etwa drei Stunden ſüdlich von Bethſean im Jordanthal gelegen, zu Iſſaſchar gehörig (Richt. 7, 22; 1 Kön. 4, 12), Heimat des Propheten Eliſa (1 Kön. 19, 16).

4) Abel Mißraim, Aue der Aegypter, von dem Kirchenvater Hieronymus mit Bethhogla identificirt. Etwa eine Stunde nordweſtwärts vom Einfluß des Jordans in das Todte Meer kommt man zu einer von dichtem Weiden- und Rohrgebüſch umgebenen Quelle, deren ſüßes Waſſer mitten in einer traurigen ſonnenverbrannten Gegend eine blühende Oaſe hervorgezaubert hat. Daher mochte dieſe Stätte den Namen ägyptiſche Aue wol empfangen haben, während der Erzähler von 1 Moſ. 50, 11 ihn allerdings „Trauer der Aegypter“ deutet, nach dem Doppelſinn des Wortes Abel.

5) Abel Haſchſchittim, Akazienaue, auch blos Schittim genannt, womit indeß nicht nur dieſer Ort, ſondern die ganze umliegende Gegend mitbezeichnet zu ſein ſcheint (4 Moſ. 33, 49), nach Joſephus ungefähr drei Stunden öſtlich vom Jordan, gegenüber Jericho. Der Ort muß wahrſcheinlich am Ausgang des Thales Hesban geſucht werden, wo auch heute noch Akazienwaldungen ſich finden ſollen (4 Moſ. 33, 49; 25, 1; Joſ. 2, 1; Micha 6, 5. Vgl. Ritter, „Paläſtina“, II, 481 fg.) Furrer.

Abel (Perſonenname). Unter den zwei Berichten, welche wir von den Anfängen des menſchlichen Geſchlechts im erſten Buch Moſe haben, iſt es der zweite, der jüngere, der den Namen Abel (hebräiſch Hêbêl, Hâbêl, d. h. Hauch, Nichtigkeit), dem zweiten Sohne

Adam's beilegt. Dieſer Bericht verfolgt die Tendenz, die Entſtehung der erſten und nothwendigſten Künſte und Fertigkeiten jenen Urmenſchen beizulegen, ſo dem Noah den Weinbau, dem Tubàl die Schmiedekunſt, dem Jubàl die Muſik, und in dieſer Tendenz macht er die beiden erſten Abkömmlinge des erſten Menſchen zu dem, was am allererſten nöthig iſt, den älteſten Kajin zum Ackerbauer, den jüngern Hebel zum Hirten. Ebenſo verfolgt der Erzähler die Abſicht, die religiöſen Zuſtände der Urzeit zu beſchreiben, einen Gegenſtand, den der ältere Berichterſtatter gar nicht berührt, und wie er den Noah opfern läßt, ſo auch ſchon Kajin und Hebel, an deren Opfer eine ganze Reihe von Folgen für die Culturverhältniſſe angelehnt wird. Der Hirtenſtand galt dem Hebräer für den beſſern, Gott genehmern (vgl. Jer. 35 die Rechabiten), da dies Volk gegen das ſeßhafte Leben von Haus aus eine Abneigung hatte, wie denn auch der Ackerbau als Fluch dargeſtellt iſt, und dies ſtellt die Sage dar, indem ſie Jahve auf Abel's Opfer von Erſtlingen und ihrem Fett ſchauen läßt, nicht aber auf das Fruchtopfer Kajin's. Endlich hat es dieſer jüngere, gemeinhin jehoviſtiſch genannte Bericht, auch hauptſächlich mit der ſittlichen und religiöſen Entwickelung der Menſchheit zu thun, und wie in ihm der Sündenfall den Anfang der Urzeit bildet, wie er 1 Moſ. 6, 5—8 das Hereinbrechen der Sündflut ausführlich durch die ſteigende Bosheit der Menſchen begründet, und durch dies Vertilgungsgericht die erſte Periode der Menſchengeſchichte abſchließt, ſo läßt er auch in dem Verhältniß von Abel und Kajin aus Neid den erſten Mord hervorgehen. Dieſer Mord iſt mit Liſt verbunden, denn ſchon die Abſicht des Mordes im Herzen hegend, ſprach Kajin noch (freundlich) mit ſeinem Bruder (1 Moſ. 4, 8), wo nicht nach der ſamaritaniſchen Recenſion zu ergänzen iſt, er ſprach zu ihm: „Wir wollen auf das Feld gehen", und dies iſt ein weſentlicher Zug in der Darſtellung, der daran liegt, das unwahre Weſen des erſten Mörders zu charakteriſiren.

So wird denn der „Hauch", Abel, von dem Bruder gemordet und hieran ſchließt ſich ſowol der Fluch über den Mörder auf der einen Seite, als auch ebenſo die Heiligerklärung des Lebens auf der andern, denn obwol das vergoſſene Blut Rache heiſcht, ſo iſt die Rache doch Gottes Sache oder die Sache eines geordneten Gerichts, und nicht ſoll Kajin tödten jeder der ihn findet. Vielmehr gibt Gott dem Kajin (durch ein nicht weiter genanntes Ereigniß) ein Wahrzeichen, gleichſam als Pfand, um ihn zu überzeugen, daß ſein Leben trotz ſeines Verbrechens geſichert bleibt und daß der Mörder nicht vogelfrei iſt. So ſind die Worte „Gott ſetzte ihm ein Zeichen" richtig zu deuten, ſie beſagen nicht, daß er etwa ein körperliches Abzeichen empfangen habe, ſondern wie Gideon (Richt. 6, 36) in dem Naßwerden des Felles, während alles ringsum trocken bleibt, ein beſtätigendes Zeichen hat, daß Gott ihn berufen, ſo auch Kajin, nur daß hier das Ereigniß, welches als Zeichen dient, nicht angegeben iſt. (Vgl. unten Kain.)

So viel über den Sinn dieſer jehoviſtiſchen Erzählung und ihre Verwandtſchaft mit den zugehörigen Stücken deſſelben Berichts, da der elohiſtiſche Bericht von alledem nichts hat. Den Namen Abel will Julius Oppert nach dem angeblich aſſyriſchen pul als Sohn deuten, aber dieſe Deutung iſt um ſo unmöglicher, als mit p kein b wechſeln kann und außerdem das ſogenannte aſſyriſche pul mehr als zweifelhaft iſt. Von den ſpätern Sagen, wie ſie Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum", I, 462. 832, gibt, ſei die, welche in den Koran (5, 30) gekommen iſt und die ſchon im Targum des Jonathan und im jeruſalemitiſchen vorliegt, erwähnt. Die Frage, warum Abel's Opfer angenommen ſei, das Kajin's aber nicht, führt zu einem dogmatiſchen Streit, in dem Kajin die ſittliche Weltordnung leugnet; bei den darauffolgenden Thätlichkeiten zerſchlägt Kajin die Stirn Abel's mit einem Stein. Da ſandte Gott einen Raben, der auf dem Boden kratzte, um den Kajin zu lehren, wie er den Leichnam begraben ſolle, worauf Kajin mit Wehklagen Buße that. Nach weiterer Sagenausbildung war die Veranlaſſung zum Opferdienſt, daß die Brüder wechſelſeitig ihre Zwillingsſchweſtern heirathen ſollten, wobei Kajin die ſeinige, die ſchöner war, dem Abel nicht laſſen wollte. Adam entſchied, durch das Opfer Gottes Willen zu erkunden, der ſich dem Abel günſtig erwies. (S. d'Herbelot, „Bibl. or." unter „Cabil"; Fabricius, „Cod. pseud.", I, 113; Berešit rabba, paraše 22. u. a.) Merx.

Abendmahl. Wir verſtehen gewöhnlich darunter das letzte Mahl, welches Jeſus vor ſeinem Hingang in den Tod, unmittelbar vor ſeiner gerichtlichen Gefangennehmung, mit ſeinen Jüngern gehalten; in der reformirten Kirche herrſcht die Benennung „Nachtmahl" vor. Ueber dieſes, ſchon durch die Feierlichkeit des Augenblicks, insbeſondere aber

durch die daran geknüpfte Stiftung der Gemeinde Jesu, überaus wichtige Mahl liegen vier neutestamentliche Berichte vor, drei in den drei ersten Evangelien (Mark. 14, 17—25, Matth. 26, 20—29; Luk. 22, 14—38), und einer von dem Apostel Paulus (1 Kor. 11, 23 fg.). Der Bericht des letztern beruft sich auf eine auf Christus selbst zurückführende Ueberlieferung (1 Kor. 11, 23); denn von einer solchen und nicht von einer übernatürlichen Offenbarung ist die Versicherung des Apostels, daß er die Mittheilung von Christus selbst, d. h. von ihm her, empfangen habe, zu verstehen. Dem Apostel lag daran, die Unordnungen und Misbräuche, welche in der Gemeinde zu Korinth sich bei der Feier dieses Mahls eingeschlichen hatten, zu beseitigen, und zu diesem Zweck führte er die Stiftungsworte Jesu an, ohne damit eine Darstellung des Vorganges selbst zu beabsichtigen. Die Evangelisten dagegen wollten den geschichtlichen Hergang erzählen.

Der Hauptsache nach stellen sie denselben in so wesentlicher Uebereinstimmung dar, daß die Annahme, es liege ihrer Darstellung eine gemeinsame Quelle zu Grunde, durchaus gerechtfertigt ist. Die nächste Veranlassung zu dem Mahle gab das bevorstehende Passahfest, welches durch den Genuß des Passahlammes (s. Passah) eingeleitet wurde. Zur Zeit Jesu wurde die Passahmahlzeit nach einem besondern Ritual gefeiert, das im Talmud (Mischna tr. Pesachim, 10) näher beschrieben ist, wenn dasselbe auch von den verschiedenen jüdischen Schulen (des Hillel und des Schammai) nicht ganz gleichförmig beobachtet wird. Gewöhnlich wurden während der Mahlzeit vier Becher Wein herumgereicht und getrunken, zu dem gebratenen Lamm noch ungesäuerte Brotkuchen und bittere Kräuter mit Brühe aufgetragen. Zwischen dem zweiten und dritten Becher wurde die eigentliche Mahlzeit genossen, dazwischen das Hallel (Ps. 113—118) gesungen. Die Anregung zur Feier dieses Mahls war von den Jüngern ausgegangen (Mark. 14, 12; Matth. 26, 17). Die Bereitwilligkeit, womit Jesus auf ihren Wunsch einging, ist aus seiner Absicht zu erklären, diese Veranlassung zu der förmlichen und feierlichen Stiftung einer neuen Bundesgemeinschaft zu benutzen.

Das Mahl nahm seinen Anfang in der gewöhnlichen Abendstunde bei eintretender Dämmerung, als der 14. Nisan (s. Monate) sich zu Ende neigte. Alles hatte sich vereinigt, um den Ernst und die feierliche Stimmung Jesu zu erhöhen. Der gegnerische Anschlag auf sein Leben war vor ihm enthüllt, die Charakterschwäche der Jünger erkannt, und daß einer in ihrer Mitte die Fäden des Verraths gesponnen, fühlte er sich gedrungen auszusprechen, ohne den Schuldigen zu nennen, vielleicht in der Hoffnung, in der letzten Stunde noch sein Gewissen zu erschüttern (Mark. 14, 18; Matth. 26, 21 fg.). Während der Mahlzeit, ohne Zweifel bevor der vierte Becher herumgereicht war, ergriff nun Jesus einen Brotkuchen, sprach die übliche Lobpreisung Gottes und theilte jenen, in kleinere Stücke zerbrochen, den Tischgenossen aus, indem er sie durch ein Nehmet! dazu aufforderte (Mark. 14, 22). Auch darin stimmen alle Berichterstatter überein, daß er hinzufügte: „Das ist mein Leib." Wahrscheinlich hat er (nach dem Bericht des ersten und zweiten Evangelisten) weiter nichts dazu gesprochen. Wenn der dritte Evangelist und Paulus Jesu die Worte in den Mund legt: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben (gebrochen) ist, das thut zu meinem Gedächtniß" (Luk. 22, 19; 1 Kor. 11, 24), so ist diese ausführlichere Formel wahrscheinlich erst später zur Erklärung des räthselhaften Stiftungsworts innerhalb der apostolischen Gemeinde entstanden und bei der apostolischen Gemeindefeier vielleicht schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts in Gebrauch gekommen. Nach der Austheilung des zerbrochenen Brotkuchens ergriff Jesus nun auch den Kelch und ließ ihn nach wiederholter Lobpreisung Gottes im Kreise umgehen, sodaß alle daraus tranken. In Betreff der dazu gesprochenen Worte Jesu sind die Berichte noch weniger übereinstimmend, als hinsichtlich der Austheilung des Brotes. Sie weichen insonderheit darin voneinander ab, daß nach dem einen (Mark. 14, 24; Matth. 26, 28) Jesus sagte: „Das ist mein Bundesblut, das für viele vergossen ist", wobei der erste Evangelist noch den erläuternden Zusatz „zur Sündenvergebung" hat, wogegen nach dem andern (Luk. 22, 20; 1 Kor. 11, 25) Jesus gesagt hätte: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen ist" (so der dritte Evangelist). „Das thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtniß", ist ein Zusatz in der Ueberlieferung des Paulus. Die größere Ursprünglichkeit und Einfachheit des Ausdrucks findet sich auch hier in der Mittheilung der beiden ersten Evangelisten. Die spätere Ueberlieferung scheint Anstoß daran genommen zu haben, daß Jesus den Wein als Bundesblut, überhaupt als Blut bezeichnet haben sollte, und sie beseitigte

den Anſtoß durch eine derartige Veränderung der Stiftungsworte, daß der Kelch als „neuer Bund durch Blut (vermittelt)", d. h. als Sinnbild des durch den Tod Jeſu geſtifteten neuen Bundes, erſchien. Unter allen Umſtänden iſt alſo ſicher, daß Jeſus bei der Austheilung des Brotes daſſelbe „ſeinen Leib", bei der Darreichung des Weins im Becher dieſen „ſein Bundesblut" genannt hat. Dem Bericht der beiden erſten Evangeliſten zufolge knüpfte er an den letztern Vorgang noch die feierliche Verſicherung, daß er vom Gewächs des Weinſtocks nicht mehr trinken werde, bis auf den Zeitpunkt des eingetretenen Gottesreichs, wo er es mit den Seinen „neu", d. h. von einer neuen höhern verklärten Gattung, zu trinken hoffe. Dagegen iſt nicht anzunehmen (mit dem dritten Evangeliſten Luk. 22, 16), daß Jeſus dieſen Ausſpruch ſchon vor dem Beginn des Abendmahls gethan, und daß er die den Verräther betreffenden Worte erſt am Schluß der Mahlzeit geſprochen habe (Luk. 22, 21). Das eigentliche Mahl war jetzt geſchloſſen, und inſofern iſt die Annahme berechtigt, daß die Abendmahlsſtiftung erſt nach dem dritten Becher ihren Anfang genommen und mit der Darbietung des Kelches (dem vierten Becher) ihren Abſchluß gefunden habe.

Bis auf den heutigen Tag ſind die Anſichten getheilt und herrſcht ein tief in das kirchliche Gemeinſchaftsleben eingreifender Meinungsſtreit über die Bedeutung dieſer letzten Stiftung Jeſu und über die Abſicht, welche Jeſus damit verband. Unbeirrt von Vorurtheilen oder Nebenrückſichten irgendeiner Art haben wir lediglich die Quellenberichte ſelbſt ins Auge zu faſſen und die Willensmeinung des Stifters, den Geiſt der Stiftung daraus zu erkennen.

Zweierlei iſt keinem Zweifel unterworfen: erſtens, daß Jeſus mit ſeinen Jüngern das Paſſahmahl nach jüdiſcher Sitte feiern wollte; zweitens, daß dies, nach ſeiner Ueberzeugung, das letzte Paſſahmahl ſein ſollte, das er mit ihnen feierte, und daß er den tragiſchen Ausgang ſeines Lebens in allernächſter Nähe mit voller Sicherheit damals vorausſah. Demzufolge ſah er das Werk ſeines Lebens jetzt als vollendet an und der von ihm nicht geſuchte, aber auch klar und ruhig erwartete Tod ſollte daſſelbe beſiegeln. Mit dem vierten Becher ſchloß in der Regel die Paſſahmahlzeit (denn nur in ſeltenern Fällen wurde noch ein fünfter geweiht), und dieſen Schlußpunkt benutzte Jeſus zu einer neuen Stiftung, zu dem erhabenen Moment, der zugleich der Ausgangspunkt für eine neue Entwickelungsperiode der Menſchheit werden ſollte. Denn die Abendmahlsfeier iſt die eigentliche Stiftungsfeier der chriſtlichen Gemeinde, die an dem darauffolgenden Pfingſttag zum erſten mal an das volle Licht der Oeffentlichkeit hervortrat. Dieſes ſichere Bewußtſein Jeſu, daß mit ſeinem Tode ſeine Gemeinde begründet, ſein Werk abgeſchloſſen, daß ſein Tod eine Kraft des Lebens für die Menſchheit ſei, bildet nun auch den idealen Hintergrund der Abendmahlshandlung und ſchließt uns ihr Verſtändniß auf.

Das Räthſelhafte derſelben liegt in den Stiftungsworten, mit denen das gebrochene Brot den Zwölfen zum Eſſen ausgetheilt und der mit Wein gefüllte Becher zum Trinken dargereicht wurde. Unſtreitig iſt der Geiſt und Charakter der Handlung nur aus dieſen Worten richtig zu begreifen. Zwei Auffaſſungen derſelben ſind möglich. Man kann es verſuchen, ſie buchſtäblich aufzufaſſen, und dann hätte Jeſus bei der Austheilung des Brotes geſagt: „Dieſes Brot, das ich euch jetzt mittheile, damit ihr es genieſſet, iſt mein wahrer und wirklicher Leib, derſelbe Leib, den ihr hier vor euch ſehet"; denn einen andern, z. B. einen himmliſchen oder verklärten Leib Jeſu, gab es damals noch nicht. Und bei der Darreichung des Kelches hätte er geſagt: „Dieſer Wein, den ich euch im Becher darreiche, damit ihr ihn trinket, iſt mein wahrhaftiges und wirkliches Blut, das nach wenigen Stunden am Kreuz vergoſſen werden wird." Dieſe Auffaſſung hat ſich die Kirche angeeignet von der Zeit an, wo das Abendmahl in derſelben an die Stelle der heidniſchen Geheimculte oder Myſterien trat, und die Vorſtellung ſich damit verband, daß ſein Genuß geheimnißvolle Vorgänge und Veränderungen in dem Leibleben des Genießenden bewirke. Folgerichtig mußte dieſelbe zu der Annahme führen, daß die Stiftungsworte Jeſu in der erſten Abendmahlshandlung mit den Elementen des ausgetheilten Brotes und des dargereichten Weines ein Wunder der außerordentlichſten Art, eine Verwandlung des Brotes in den Leib, des Weines in das Blut Chriſti zu Stande gebracht hätten. Dieſe Annahme gab zu der weitern Vorausſetzung Anlaß, daß, was beim erſten Abendmahl durch die wunderbare Einwirkung Jeſu ſich ereignet habe, bei jeder Wiederholung deſſelben in der Kirche Chriſti ſich wieder ereignen werde. Was am Kreuz mit dem Leib und Blut Jeſu ge-

ſchehen war, geſchah hiernach in ununterbrochener Folge im Sakrament der Kirche ſtets aufs neue, der ſinnlichen Wahrnehmung unerreichbar, jedoch mit derſelben Wirkung wieder: ein unblutiges Opfer des wahren und wirklichen, in der Erſcheinung des Brotes und Weines verborgenen, Leibes und Blutes Jeſu Chriſti zur Vergebung der Sünden und Verklärung des Leibes und Blutes der Abendmahlsgenoſſen. Ohne den Einfluß heidniſcher Geheimculte und eines mit jedem Jahrhundert ſich ſteigernden Wunderglaubens wäre eine ſolche Auffaſſung und Anwendung der Stiftungsworte des Abendmahls unbegreiflich. Die Annahme, daß Jeſus bei lebendigem Leibe ſeinen Jüngern die Vorſtellung zugemuthet habe, er theile ihnen dieſen Leib mit dem denſelben beſeelenden Blut in den Brotkuchen und dem Becher der Paſſahmahlzeit aus, iſt ſo unzuläſſig, exegetiſch und hiſtoriſch ſo durchaus unmöglich, daß es nicht nöthig iſt, ein Wort darüber zu verlieren. Iſt aber dieſe Annahme unmöglich, dann ſind auch diejenigen Auffaſſungen, welche ſich im Reformationszeitalter aus der katholiſch-mittelalterlichen herausgebildet haben, hiſtoriſch nicht berechtigter als jene. Luther gab zwar die Vorſtellung einer mit den Elementen des Brotes und Weines im erſten Abendmahl vorgegangenen Verwandlung in den Leib und das Blut Jeſu auf; dagegen nahm er an, daß auf geheimnißvolle Weiſe Jeſus ſeinen wahren Leib und ſein wahres Blut in verklärtem Zuſtande den Elementen des Brotes und des Weines mitgetheilt habe, ſodaß jeder Abendmahlsgenoſſe in und mit dem Brot und Wein ſie durch den Mund in ſich aufnehme, wenn auch nur der Gläubige zum Heil. Wäre dieſe Auffaſſung richtig, ſo hätte Jeſus in der Stiftungsſtunde des Abendmahls einen doppelten, einen natürlichen und einen verklärten, Leib beſeſſen, und es wäre ihm möglich geweſen, den letztern andern Körpern mitzutheilen, eine Annahme, die noch künſtlicher als die katholiſch-mittelalterliche, zugleich nicht wahrſcheinlicher und aus der irrthümlichen Vorausſetzung hervorgegangen iſt, daß zur Ehre der Heiligen Schrift die Stiftungsworte buchſtäblich genommen werden müßten, was jedoch vermittels derſelben nicht einmal geſchieht. Aber auch die Vorſtellung Calvin's, daß vom Himmel her durch eine geheimnißvolle Mittheilung Leib und Blut Chriſti für die gläubigen Abendmahlsgenoſſen ſich mit den Elementen des Brotes und Weines im Genuß verbinden, findet in der Stiftung Jeſu keinen feſtern Stützpunkt, und auch durch ſie wird das Vorgeſtellte ſelbſt, die Verbindung eines überirdiſchen Leibes mit irdiſchen Elementen zum heilſamen Genuß, nicht deutlicher, ſondern entzieht ſich völlig jedem klaren Verſtändniß. Die ſämmtlichen drei erwähnten Auffaſſungen, die von einer buchſtäblichen Auslegung der Stiftungsworte des Abendmahls ausgehen, erlauben ſich außerdem einen Gedankenſprung, indem ſie vorausſetzen, daß bei jeder ſpätern Wiederholung der Abendmahlshandlung daſſelbe Wunder ſich ereignen werde, das durch perſönliche Einwirkung Jeſu ſich bei dem erſten ereignet habe, was erſt noch zu erweiſen wäre.

Vergegenwärtigen wir uns, was Jeſus bei der Stiftung des Abendmahls wirklich beabſichtigte. Nur aus dem Charakter und Geiſt der Handlung ſelbſt werden die Stiftungsworte verſtändlich. Daß er von den Anſchlägen ſeiner Gegner unterrichtet, auf ſeine Gefangennahme und einen marter- und ſchmachvollen Tod vorbereitet war, das leuchtet aus der evangeliſchen Erzählung ein, und es iſt kein ausreichender Grund vorhanden, daran zu zweifeln. Mit den Nachrichten, die eingelaufen waren, den Erkundigungen, die er eingezogen hatte, verband ſich der durchdringende Scharfblick, der in die innerſten Gemüthsfalten des Jüngers, der die Verrätherrolle ſpielte, eingedrungen war. In dieſer ſo beſtimmten Vorausſicht ſeines Todes ſtellte ſich ſeinem Auge das Werk ſeines Lebens als abgeſchloſſen dar, und er zweifelte nicht mehr daran, daß gerade ſein Tod die Bedeutung habe, dieſen Abſchluß zu bilden und die neue Weltperiode, die durch ihn ihren Anfang nehmen ſollte, zu begründen. Der Kampf ſeines Lebens war gegen die Herrſchaft der todten Satzung, gegen das Joch des Buchſtabens und der Formel gerichtet geweſen, in welchen der lebendige Geiſt der altteſtamentlichen Religion mehr und mehr erſtickt war. Hatte er das Paſſah gefeiert, die hohen Feſte vorſchriftsgemäß beſucht, einen offenen Bruch mit den Kirchenbehörden vermieden, ſo hatte er doch niemals an dem Opferweſen ſich betheiligt; denn gerade dieſes war, indem es die Satzungsgerechtigkeit auf jede Weiſe begünſtigte, zu einer Quelle religiöſer Verödung und ſittlicher Verkümmerung geworden. Als der Stifter einer Religion des Geiſtes, als der Träger der höchſten Einheit mit Gott, als ein perſönlicher Quellpunkt ſeliger Gottesgemeinſchaft trug er in ſich das Bewußtſein, der Menſchheit ein ganz neues unmittelbares, und eben darum wahrhaft befriedigendes,

Verhältniß zu Gott aufzuſchließen. Wie hätte es da noch des Umwegs der Opferbringung bedürfen ſollen, die doch immer nur einen mittelbaren Verkehr zwiſchen dem Menſchen und Gott bedingte? Sein ganzes Berufsleben war ein echtes Opfer geweſen, wie ſchon die erleuchtetern Propheten es von den wahren Gottesverehrern gefordert hatten (Pſ. 50, 23; Pſ. 51, 19; Jeſ. 1, 11—17; Amos 5, 14 fg.; Micha 6, 6 fg.), ein Opfer ſelbſtverleugnender Hingabe an die Wahrheit und für die Gerechtigkeit zum beſten ſeines in Sünde, Schuld und Noth mannichfacher Art daniedergedrückten Volks und im weitern der Menſchheit ſelbſt. Solche Opfer hatte er auch von den Seinen gefordert, und bezeichnend genug fällt in den letzten Zeitpunkt ſeines Lebens die Gleichnißrede von dem Endgericht, in welcher er die Aufnahme in das Reich der Herrlichkeit lediglich davon abhängig macht, daß einem der geringſten unter den Brüdern ein Dienſt opferwilliger Liebe erwieſen worden ſei (Matth. 25, 40. 45).

Auf dieſer Höhe der ſittlichen Lebensvollendung hatten die überlieferten Opfereinrichtungen für ihn und die Seinen nicht nur keinen Werth mehr, ſondern ſie ſchloſſen die größten Gefahren in ſich. Es gab jetzt nur noch ein Gott wohlgefälliges und menſchenwürdiges Opfer: die volle ungetheilte Hingabe für die Sache des himmliſchen Vaters und der Menſchheit. Dieſes Opfer in der vollendetſten Bedeutung des Wortes war er jetzt zu bringen entſchloſſen. Es ſollte das Ende aller bisherigen blos prieſterlichen Opfer werden. Die neue Gemeinſchaft, die er mit ſeinem Herzblut beſiegeln ſollte, forderte von ihren Mitgliedern die Opfer der Demuth, der Selbſtverleugnung, der Geduld, der Verſöhnlichkeit, der Sanftmuth, Güte, Barmherzigkeit, Liebe, d. h. des Geiſtes und Herzens. In dem Augenblick, in welchem Jeſus beim letzten Paſſahmahl das gebrochene Brot austheilte und den mit Wein gefüllten Becher den Jüngern reichte, ſchwebte ihm daher ſein Opfertod vor, ſein eigener Leib, deſſen Glieder gewaltſam bei der Kreuzigung durchbohrt und zerſchlagen werden; ſein eigenes Blut, das aus martervollen Wunden ſtrömen ſollte. Er empfand die ganze unendliche Bedeutung dieſes Todes. Das Brot in ſeiner Hand wird ihm zum Sinnbild dieſes zerſchlagenen Leibes, der Wein im Becher zum Sinnbild des vergoſſenen Blutes. Er hatte ſeine Jünger zu öftern malen auf einen ſolchen Ausgang ſeines Lebens vorzubereiten geſucht (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28); ſie hatten ihn nicht verſtanden, oder nicht verſtehen wollen (Mark. 8, 31 fg.; Matth. 16, 20 fg.; Luk. 9, 23). Vielleicht ahnten ſie jetzt wenigſtens den tiefern Sinn aus dem Räthſelwort, und jedenfalls mußte der Ernſt der Stunde daſſelbe ſo unauslöſchlich ihrem Gedächtniß einprägen, daß es in der Folge eine ganz überwältigende Wirkung ausübte. Der Gedanke Jeſu iſt der: Was hier mit dem Brot und dem Wein, die ich euch zum Genuß austheile und darreiche, geſchieht, das wird in kurzem mit meinem Leib und Blut geſchehen, und wie dieſe irdiſchen Elemente zur Belebung euers Leibes, ſo wird mein zerſchlagener Leib, mein vergoſſenes Blut zur Belebung euers geiſtigen und religiös-ſittlichen Menſchen dienen. Dadurch, daß Jeſus ſelbſt dieſe Sinnbilder ſeines Todes austheilt, zeigt er an, daß er den Tod freiwillig zum beſten der Menſchheit auf ſich nimmt. Indem er den dargereichten Wein als Bundesblut bezeichnet, will er ſagen, daß mit ſeinem Tod der alte Bund als aufgehoben und ein neuer als geſtiftet zu betrachten iſt. Wenn er fordert, daß die Jünger jene Elemente genießen, ſo will er damit ausdrücken, daß die Bedeutung ſeines Todes ſittlich angeeignet werden muß, damit die belebende Wirkung von ihm ausgehe. Unter allen Umſtänden verbindet er mit ſeinem bevorſtehenden Tod eine zweifache Vorſtellung: 1) daß derſelbe die durch ihn mit Gott geſtiftete neue Gemeinſchaft weihen und beſiegeln, und 2) daß er eine Quelle des Troſtes und der Stärkung für die Seinen werden ſolle. Ob er mit den Stiftungsworten auch noch die dritte Vorſtellung verbunden habe, daß ſein Tod ein Sühnopfer zum Zweck der Sündenvergebung für die Seinen ſein werde, das iſt allerdings fraglich. Die Zuſätze beim dritten Evangeliſten (Luk. 22, 19) und im Bericht des Paulus (1 Kor. 11, 24) zum erſten Stiftungswort und namentlich die Erweiterung des zweiten (Matth. 26, 28), daß das Blut zur Vergebung der Sünden vergoſſen ſei, beweiſen, daß die ſpätere Ueberlieferung die Abendmahlsſtiftung ſo ausdeutete. Allein in den urſprünglichen Stiftungsworten findet dieſe Ausdeutung keine hinreichende Stütze. Der Ausdruck Bundesblut gewährt vielmehr einen ſichern Anhaltspunkt, daß Jeſus ſeinen Tod als ein Bundesopfer auffaßte, wofür ihn auch der Hebräerbrief (9, 14 fg.) anſieht. Im Bundesopfer hat aber die Blutvergießung nicht vorzugsweiſe die Bedeutung einer Sühne der Sünden der Verbündeten, ſondern iſt ein Sinnbild ihrer Gemeinſchaft, ein Siegel

ihrer freundschaftlichen und innigen Verbindung (1 Mos. 15, 10; 2 Mos. 24, 6 fg.; s. Bundesopfer). Das Abendmahl ist daher nicht ein Stiftungsact der Sündenvergebung, sondern ein Stiftungsact der Gemeinschaft der an Jesum Glaubenden, sowol ihrer Gemeinschaft mit Jesus als ihrer Gemeinschaft untereinander. Es war die Todesweihe der Lebensgemeinschaft der Jünger mit ihrem Meister.

Ob Jesus seinen Jüngern die öftere oder regelmäßige Wiederholung dieses Mahls anbefohlen habe, ist ebenfalls fraglich. Die ursprüngliche Ueberlieferung (Mark. 14, 22 fg.; Matth. 26, 26 fg.) enthält einen solchen Befehl nicht, sondern setzt vielmehr voraus, daß Jesus selbst, nach der Stiftung der neuen Aera des Gottesreichs, dasselbe in „neuer" (erhöhter, verklärter) Weise mit ihnen zu genießen hoffte (Mark. 14, 25; Matth. 26, 29). Dagegen wird in der Ueberlieferung, welcher Paulus und der paulinische Quellen benutzende Lukas folgt (Luk. 22, 19; 1. Kor. 11, 24 fg.), die Aufforderung, dies zu seinem Gedächtniß (öfter) zu thun, Jesu in den Mund gelegt. Diese Ueberlieferung hat sodann das Wort Jesu, daß er erst im Gottesreich wieder (das Passah essen und) Wein mit seinen Jüngern trinken werde, entweder in anderm Zusammenhang (Luk. 22, 16 fg.) oder, wie Paulus, gar nicht. Ob Jesus die Wiederholung befohlen hat oder nicht, läßt sich somit aus den Urkunden nicht mehr mit Sicherheit ermitteln; aus dem Zusatz, daß er erst im Gottesreich mit seinen Jüngern wieder Wein trinken werde, ließe sich mit größerer Wahrscheinlichkeit folgern, daß er die Abendmahlshandlung als eine in sich abgeschlossene betrachtet habe. Gleichwol müssen die Apostel sehr bald die Abendmahlsfeier eingeführt haben, und sie hätten dies sicherlich nicht gethan, wenn Jesus bei der Stiftung sich in einem Sinne geäußert hätte, der einer solchen Wiederholung ungünstig gewesen wäre. Daraus aber, daß sie annahmen, Jesus habe ein Gedächtnißmahl an seinen Tod stiften wollen, geht hervor, daß sie ursprünglich nicht die Vorstellung einer Sühnopfermahlzeit damit verbanden. Die Gemeinde sollte bei dieser Veranlassung sich den Tod Jesu durch den Genuß der Sinnbilder desselben vergegenwärtigen, ihn in unauslöschlich frischer Erinnerung festhalten, ihren Glauben an seine herrliche Zukunft dabei stärken, die Gemeinschaft mit ihm und den Seinen aufs neue befestigen „bis er kommt" (1 Kor. 11, 26), d. h. bis zu der in nächster Zeit erwarteten Gründung seiner herrlichen Weltherrschaft auf Erden.

Ueber die Feier des Abendmahls im apostolischen Zeitalter liegen insbesondere Nachrichten aus Korinth vor. Demzufolge wurde das Abendmahl am Schluß eines gemeinschaftlichen Essens der Gemeindegenossen abgehalten und hieß „des Herrn Mahl" (1 Kor. 11, 20), wie der Tisch, an dem es genossen wurde, „des Herrn Tisch" (1 Kor. 10, 21) und der Kelch, der dabei dargereicht wurde, „des Herrn Kelch" (1 Kor. 10, 21). Es war nämlich Mahl, Tisch, Kelch u. s. w. dem Gedächtniß Jesu als „des Herrn der Gemeinde" geweiht. Das Essen, welches der Austheilung des Brotes und Darreichung des Kelches „zur Erinnerung an den Tod des Herrn" voranging, hatte einen höhern socialen Charakter, indem es die Armen und Niedriggestellten in der Gemeinde mit den reichern und vornehmern Mitgliedern im Geist der christlichen Gleichheit und Brüderlichkeit vereinigen und den letztern Veranlassung bieten sollte, ihre Mildthätigkeit und Opferwilligkeit auf eine zarte Weise gegen die erstern zu bethätigen. Dieser Zweck wurde nun gerade in Korinth nicht erreicht; denn es waren bei diesen Zusammenkünften ärgerliche Unordnungen und Misbräuche eingerissen. Die Reichern nahmen ihre Beiträge zur Mahlzeit vorweg und genossen sie für sich, während die Dürftigern, deren Beiträge für ihre Person nicht ausreichten, Mangel litten, und Streit und Erbitterung, statt edler geselliger Freude, war davon die Folge. Ein in solcher Stimmung gefeiertes Abendmahl konnte nicht nur keinen Segen, sondern mußte Schaden stiften (1 Kor. 11, 17 fg.). Daher die Warnung des Apostels, nicht „unwürdig" von dem Brot und Kelch zu genießen (1 Kor. 11, 27 fg.). Der Genuß selbst war übrigens an keine besondern Bedingungen geknüpft. Die Gemeindeältesten übten in dieser Beziehung keine Ueberwachung aus, sondern der Apostel empfahl jedem Gemeindegliede sittliche Selbstprüfung und bedrohte die Unwürdigen mit dem göttlichen Strafgericht, indem er die damals unter den Gemeindegliedern häufig vorkommenden Erkrankungen und Todesfälle als ein solches für unwürdigen Abendmahlsgenuß betrachtete (1 Kor. 11, 29 fg.). Die Feier selbst verlief damals so, daß am Schluß des Liebesmahls (s. Agape) das Brot gebrochen und über einen Becher mit Wein ein Segensspruch gesprochen wurde, wahrscheinlich von einem der Aeltesten, worauf die Austheilung

des Brotes und Darreichung des Kelchs unter die Verſammelten ſtattfand. Vermuthlich wurden die Stiftungsworte Jeſu der Ueberlieferung gemäß dabei wiederholt. Im allgemeinen war der urſprüngliche Stiftungsgedanke Jeſu noch lebendig; die Feier wurde als eine das religiös-ſittliche Leben und den Geiſt brüderlicher Gemeinſchaft anregende Gedächtnißfeier begangen (1 Kor. 11, 26). Wenn Paulus den korinthiſchen Chriſten die Theilnahme an den heidniſchen Opfermahlzeiten, mit Hinweiſung auf ihre Theilnahme am Abendmahl, verbot (1 Kor. 8, 1 fg.; 10, 15 fg.), ſo war ſeine Meinung dabei nicht die, daß der Genuß des Abendmahls eine geheimnißvolle reale oder gar ſubſtantielle Gemeinſchaft mit dem Leib und Blut Jeſu vermittele. So wenig die „Gemeinſchaft mit dem Götzenaltar", die er den Theilnehmern an den Opfermahlzeiten zum Vorwurf machte, von ihm als eine real-ſubſtantielle gedacht wurde (1 Kor. 10, 18), ſo wenig denkt er an eine ſolche Gemeinſchaft in den Worten, in welchen er den geſegneten Kelch als die Gemeinſchaft mit dem Blute Chriſti, das gebrochene Brot als die „Gemeinſchaft mit dem Leibe Chriſti" bezeichnet (1 Kor. 10, 16). Dagegen tadelt er an den chriſtlichen Theilnehmern bei den Opfermahlzeiten, daß ſie durch ihr Verhalten den heidniſchen Götzen eine Huldigung darbringen, wie umgekehrt die Theilnahme am Abendmahl eine Handlung tiefer Verehrung gegen Chriſtus iſt, den Sohn des einen lebendigen Gottes, und daher allen gröbern oder feinern Götzendienſt ſchlechthin ausſchließt (1 Kor. 10, 20 fg.).

Wie oft das Abendmahl im apoſtoliſchen Zeitalter, und ob es zu beſtimmten Zeiten und bei beſondern Veranlaſſungen gefeiert wurde, darüber wiſſen wir aus Mangel an Nachrichten nichts Beſtimmtes. Dem Bericht der Apoſtelgeſchichte (2, 42) gemäß ſcheinen die gemeinſchaftlichen Mahlzeiten mit dem Abendmahl am Schluß anfänglich in der Gemeinde zu Jeruſalem ſehr häufig gehalten worden zu ſein. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß allmählich die regelmäßige Feier der Liebesmahle und des Abendmahls auf den Sonntag, den ſogenannten „Tag des Herrn" (Apok. 1, 10), verlegt wurde, was aus Apoſtelg. 20, 7 hervorzugehen ſcheint. Unter allen Umſtänden war dieſe Feier ein weſentliches Förderungsmittel des chriſtlichen Gemeindelebens; die chriſtliche Geſelligkeit erhielt durch ſie eine höhere Weihe und der Unterſchied der Stände und Geſellſchaftsklaſſen wurde durch ſie gemildert. Die Vorſtellung, daß durch den Abendmahlsgenuß eine geheimnißvolle Gemeinſchaft mit Chriſtus vermittelt werde, woraus das ſpätere kirchliche Abendmahlsdogma mit ſeinen magiſchen Vorſtellungen entſprungen iſt, war urſprünglich noch nicht vorhanden, konnte aber, im Anſchluß an den Wunderglauben der Zeit und die allmählich ſich bildende Anſchauung von der Uebermenſchlichkeit der Perſönlichkeit Jeſu Chriſti, ſich ohne Schwierigkeit bilden, und die Ausdrucksweiſe des Paulus (1 Kor. 10, 16) von der „Gemeinſchaft mit dem Leibe und Blute Chriſti" im Abendmahl ließ wenigſtens die Möglichkeit einer myſteriöſen Auffaſſung zu.

Es darf nun auch die auffallende Thatſache nicht unerwähnt bleiben, daß das vierte Evangelium von der Abendmahlsſtiftung nichts berichtet. Daß der Verfaſſer ſie gekannt hat, iſt ſelbſtverſtändlich. Wenn er ſie übergeht, ſo hat er dies entweder abſichtlich, weil ſie zu dem Zweck ſeines Evangeliums nicht paßte, gethan, oder ohne beſtimmte Abſicht, weil in ſeinen eigenen ſchriftlichen Urkunden ſich kein Bericht darüber fand. Ein Uebergehen aus dem erſtern Grunde hätte keinen rechten Sinn, denn der Abendmahlsgenuß war zur Zeit der Entſtehung des vierten Evangeliums bereits zur regelmäßigen Gemeindeſitte geworden; um ſo mehr Wahrſcheinlichkeit hat die letztere Annahme für ſich. Für den Fall, daß der Apoſtel Johannes, ein Augenzeuge, Verfaſſer des vierten Evangeliums wäre, ließe ſich die Nichterwähnung der Abendmahlsſtiftung allerdings nicht erklären. Die Bemerkung, daß die ganze Darſtellung des vierten Evangeliſten auf das Abendmahl keinen Bezug nimmt und ſo zuſammenhängt, daß ein Platz zur Einfügung deſſelben nirgends nachzuweiſen war, iſt richtig. Hätten wir uns vorzugsweiſe an die Mittheilungen des vierten Evangeliſten zu halten, ſo wäre der Bericht der drei erſten über die Abendmahlsſtiftung, dem wir gefolgt ſind, nicht zuverläſſig, und namentlich irrthümlich, daß Jeſus während des Paſſahmahls das Abendmahl geſtiftet habe. Nach dem vierten Evangelium hat Jeſus überhaupt keine Paſſahmahlzeit mit ſeinen Jüngern halten können, da das Mahl, welches er demſelben zufolge am Abend ſeiner Verhaftung mit ſeinen Jüngern gehalten hat, vor dem Paſſahfeſt (Joh. 13, 1), vom 13. auf den 14. und nicht vom 14. auf den 15. Niſan, abgehalten wurde. Die Stellen Joh. 18, 28, nach welcher die Paſſahmahlzeit nach der Gefangennahme Jeſu erſt noch bevorſtand, und Joh. 19, 14, wonach der

Tag der Kreuzigung der „Zurüſtungstag auf das Paſſah", d. h. der Tag war, an deſſen Schluß die Paſſahmahlzeit gefeiert werden ſollte, ſind in dieſer Beziehung entſcheidend (ſ. Todestag Jeſu).

Alle Verſuche, den Bericht der drei erſten Evangelien mit dem Bericht des vierten über das letzte Mahl Jeſu auszugleichen, ſind deshalb bisjetzt geſcheitert. Man hat in dieſer Beziehung angenommen, Jeſus habe in der Vorausſicht ſeines Todes am 14. Niſan das Paſſahmahl einen Tag früher, als nach geſetzlicher Vorſchrift beſtimmt war, d. h. am Abend des 13. Niſan gehalten; er habe nicht das gewöhnliche, ſondern das ſogenannte „Gedächtnißpaſſah" mit ſeinen Jüngern gefeiert (wie z. B. Grotius in ſeinen Anmerkungen zu Matth. 26, 18). Allein dieſes „Gedächtnißpaſſah" (Pascha mnemoneuticon im Unterſchied vom gewöhnlichen P. thysimon) kam erweislich erſt ſeit der Zerſtörung des Tempels, in deſſen Umfriedigung das Paſſahlamm (5 Moſ. 16, 6) hatte geſchlachtet werden müſſen, in Uebung, und es wurde ein Lamm dabei weder geſchlachtet noch gegeſſen. Ebenſo wenig iſt nachweislich (wie Weitzel, „Die chriſtliche Paſſahfeier der drei erſten Jahrhunderte", und Kahnis, „Lehre vom Abendmahl", angenommen haben), daß Jeſus ohne alle Rückſicht auf die geſetzliche Vorſchrift willkürlich die Paſſahfeier einen Tag früher verlegt habe; eine ſolche Feier wäre eben keine Paſſahfeier mehr geweſen. Endlich lautet der Bericht der drei erſten Evangeliſten ganz beſtimmt dahin, daß Jeſus die Paſſahmahlzeit an dem Tage, an welchem die Juden nach Geſetz und Vorſchrift dieſelbe hielten, mit ſeinen Jüngern gefeiert habe (Mark. 14, 12; Luk. 22, 7).

Auch die Annahme, daß eine doppelte Paſſahfeier in Uebung geweſen, infolge einer zwieſpaltigen Beſtimmung des Neumonds durch die Sadducäer und Karäer (von K. Iken), und daß Jeſus ſich der ſadducäiſchen Uebung angeſchloſſen, die das Paſſahmahl einen Tag früher gefeiert, iſt ſchon deshalb hinfällig, weil ſich in der Zeit vor der Zerſtörung Jeruſalems ein ſolcher angeblicher Zwieſpalt nicht nachweiſen läßt. Ebenſo hat man ſich umſonſt auf eine Bemerkung des Chronologen Ideler („Handbuch der Chronologie", I, 519) berufen, wonach der heutige jüdiſche Feſtkalender die Feier des 14. Niſan an einem Freitag nicht zuläßt, eine Beſtimmung, deren höheres Alter nicht erwieſen iſt. Wenn endlich vorausgeſetzt wurde (wie von Serno, „Der Tag des letzten Paſſahmahls Jeſu"), daß die galiläiſchen und die judäiſchen Juden an zwei verſchiedenen Tagen, nach verſchiedenartiger Beſtimmung des Neumonds die Paſſahmahlzeit genoſſen, und daß Jeſus dieſelbe mit den Galiläern am 13. Niſan gefeiert, ſo iſt — auch unter der Annahme der Richtigkeit jener Vorausſetzung — ganz unwahrſcheinlich, daß in Jeruſalem ſelbſt, am Sitz der jüdiſchen Hierarchie, eine ſolche Doppelfeier zugelaſſen worden wäre. Und wenn auch, der Angabe des Joſephus („Jüdiſcher Krieg", VI, 9. 3) zufolge, die Anzahl von 250000 Paſſahlämmern unmöglich an einem Abend beim Tempel geſchlachtet werden konnte, ſo folgt aus dem Umſtand, daß die Schlachtung vor dem 14. Niſan vorgenommen werden mußte, nicht eine frühere Feier des Paſſahmahls ſelbſt. Nehmen wir hinzu, daß der vierte Evangeliſt, wenn er auch über das letzte Mahl Jeſu mit ſeinen Jüngern berichten will, dieſes jedoch unverkennbar als eine gewöhnliche Mahlzeit und nicht als das geſetzlich vorgeſchriebene Paſſahmahl ſchildert (Joh. 13, 1 fg.), ſo ſteht nichts feſter, als daß die Berichte der drei erſten und der des vierten Evangeliſten ſich gegenſeitig ausſchließen und daß wir uns entweder für die einen oder für den andern entſcheiden müſſen.

Wäre der vierte Evangeliſt unzweifelhaft ein Augenzeuge geweſen, ſo wäre die Streitfrage erledigt. In dieſem Fall läge der Irrthum auf ſeiten der drei erſten Evangeliſten, der um ſo ſchwerer ins Gewicht fiele, als dann die Abendmahlsſtiftung jedenfalls in keinem Zuſammenhang mit der Paſſahmahlzeit ſtünde, ja eher in entſchiedenem Gegenſatz zu derſelben entſtanden ſein müßte. Um die Zuverläſſigkeit des Berichts der drei erſten Evangeliſten zu entkräften, hat man namentlich zwei Punkte hervorgehoben: 1) daß ſie ſelbſt — im Widerſpruche mit ihren eigenen Angaben — anzudeuten ſcheinen, das Paſſahmahl ſei nicht am Abend vor dem Hauptfeſttag gefeiert und Jeſus nicht an dem letztern gekreuzigt worden; und 2) daß die Verurtheilung und Hinrichtung Jeſu an dem Hauptfeſttag der Paſſahwoche gegen alle Geſetzesvorſchriften und alle jüdiſche Obſervanz verſtoße. Bei näherer Erwägung erſcheinen dieſe Einwürfe wol als erheblich, aber nicht als unwiderleglich.

Wird der Todestag Jeſu von den drei erſten Evangeliſten übereinſtimmend als „Rüſttag" oder als „Vorſabbat" bezeichnet (Mark. 15, 42; Matth. 27, 62; Luk. 23, 54), ſo war dieſe Bezeichnung ganz unmisverſtändlich, ſofern der 14. Niſan von ihnen ſchon früher

aufs deutlichſte als der Tag, an welchem Jeſus das Paſſahmahl genoſſen, bezeichnet worden war (Mark. 14, 12; Luk. 22, 7). Wir entnehmen daraus nur, daß der Sabbat ſelbſt doch immer als höchſter, als der nach 1 Moſ. 2, 3 ganz ausdrücklich auf göttlicher Stiftung beruhende Feiertag galt, dem alle andern an Würde nachſtanden. Ueberdies iſt bekannt, daß die Bezeichnung des Todestages Chriſti als des „Rüſttages" ſehr früh in den chriſtlichen Sprachgebrauch übergegangen war. Die Beſtimmung 2 Moſ. 12, 22, daß in der Paſſahnacht kein Hebräer ſein Haus verlaſſen ſollte, war längſt auf die Einfriedigung der Stadt erweitert. Wenn nun Jeſus (Mark. 14, 26; Matth. 26, 30; Luk. 22, 39) nach der Paſſahmahlzeit den Gang auf den Oelberg unternahm, ſo hatte er, abgeſehen von der Frage, ob es mit jener Beſtimmung überhaupt ſo genau genommen wurde, auch hinſichtlich der noch wichtigern Sabbatsvorſchriften ſich früher ſchon eine freiere Behandlung erlaubt. Der Umſtand, daß Simon von Kyrene (Luk. 23, 26) vom Felde kam, als Jeſus auf den Richtplatz geführt wurde, beweiſt nicht, daß er vorher Feldarbeit verrichtet hatte, und wenn die Frauen ſchon am Freitag Abend Spezereien für das Begräbniß Jeſu zubereitet haben ſollen (Luk. 23, 56), ſo hat der urſprünglichere zweite Evangeliſt (Mark. 16, 1) das Richtige und allein Wahrſcheinliche, daß die Einkäufe erſt am Samstag Abend nach dem Schluß des Sabbats beſorgt wurden. Wenn die gegneriſche Prieſterpartei die Verhaftung Jeſu vor dem Feſt zu bewirken wünſchte (Mark. 14, 2; Matth. 26, 5), ſo iſt ihr das eben nicht gelungen. Hat gar aus der Freigebung des Barabbas geſchloſſen werden wollen, dieſe Sitte, einen Gefangenen am Oſterfeſt (Matth. 27, 15) loszugeben, habe eine „unverkennbare" Beziehung auf die Bedeutung dieſes Feſtes als des Feſtes der Verſöhnung und einen rechten Sinn nur, wenn dem Gefangenen erſt die Möglichkeit gewährt wurde, mit den Seinen das Paſſah zu genießen: ſo iſt uns vielmehr über Alter und Urſprung jener ſonſt weiter nicht bezeugten Uebung nicht das Geringſte bekannt, und ſchon die Bemerkung der Evangeliſten (Matth. 27, 15; Mark. 15, 6), daß man am Feſt (nicht vor dem Feſt) einen Gefangenen loszugeben pflegte, legt gerade für den 15. Niſan als Todestag Jeſu ein Zeugniß ab.

Die Verurtheilung und Hinrichtung Jeſu am erſten Feſttag der Paſſahwoche ſoll, behauptet man, gegen alle jüdiſche Geſetzesobſervanz verſtoßen! Man bildet ſich das ein, weil man gewohnt iſt, die ſpätern ängſtlichen rabbiniſchen und talmudiſchen Beſtimmungen als ſchon zur Zeit Jeſu gültig vorauszuſetzen. Man überſieht, daß zur Zeit Jeſu die ſtrengere Schule Schammai's über die mildere Hillel's noch nicht die Oberhand gewonnen hatte. Der Wochenſabbat wurde ſtets ſtrenger als die übrigen Feſttage gefeiert, und doch führten die Synagogenvorſteher am Wochenſabbat eine Gerichtshandlung gegen Jeſu aus (Luk. 4, 29), und am Feſtſabbat des Laubhüttenfeſtes wurde eine gerichtliche Verhaftung Jeſu beſchloſſen (Joh. 7, 32). Auch infolge der Blindenheilung fand an einem Sabbat ein gerichtliches Verhör mit dem Blinden ſtatt (Joh. 9, 13 fg.), und der Bann wurde an demſelben Tage gegen ihn ausgeſprochen (Joh. 9, 34). Auch an dem beſonders ausgezeichneten und einem Wochenſabbat gleich gefeierten Schlußtag des Laubhüttenfeſtes wurde eine Gerichtsſitzung gegen Jeſus abgehalten und ſeine Verhaftung war an dieſem Tag beſchloſſen worden (Joh. 7, 44 fg.). Ein Gleiches hätte am Feſt der Tempelweihe geſchehen ſollen (Joh. 10, 39). Nach einer Nachricht der drei erſten Evangeliſten war gleich beim Beginn der öffentlichen Thätigkeit Jeſu infolge einer Sabbatheilung eine geheime Gerichtsſitzung gegen ihn abgehalten worden in der Abſicht, ihn aus dem Wege zu ſchaffen (Mark. 3, 6; Matth. 12, 14; Luk. 6, 11). Wenn auch nach einer ſpätern talmudiſchen Beſtimmung das Abhalten von Gerichtsſitzungen am Sabbat und an Feiertagen unterſagt war (Miſchna, tr. Beßa 5, 2), ſo war doch auch nach dieſer Stelle nicht alles Gericht, ſondern nur das unbeſchränkte Gerichthalten verboten, und auch nach einer andern Ueberlieferung (Miſchna, tr. Sanhedrin 11, 4) war eine Ausnahme für Gerichtsſitzungen wegen Vergehen gegen die Religion geſtattet, indem die Todesſtrafe infolge ſolcher (5 Moſ. 17, 13) gerade vor allem Volk am Feſt mit feierlichem Gepränge vollzogen werden ſollte: eine Beſtimmung, die auf den zur Zeit des Kaiſers Hadrian lebenden Rabbi Akiba zurückgeführt wird und welcher der Rabbi Juda nicht wegen eines geſetzlichen Hinderniſſes, ſondern nur im allgemeinen widerſpricht. Neuern Berechnungen zufolge würde auch die Hinrichtung des Theudas durch Herodes den Großen auf das Purimfeſt im Jahre 750 nach Erbauung Roms gefallen ſein (Joſephus, „Alterthümer", 17, 6, 4, Wieſeler, „Chronologie der Evangelien", S. 56. 362). Die Berufung auf Philo (De migr. Abrahami Mang., I,

450), der Anklagen und Richten zu den am Sabbat verbotenen Dingen rechnet, hat hier kein entſcheidendes Gewicht, weil Philo an jener Stelle nur die Regel des moſaiſchen Sabbatgebotes, nicht die zu Gottes Ehre bei religiöſen Proceſſen geſtattete Ausnahme im Auge hat, wozu noch kommt, daß Philo nur von der Beobachtung der Sabbate, nicht der Feiertage ſpricht. Wenn Herodes Agrippa den Petrus nach dem Paſſah hinzurichten beabſichtigte, ſo hindert die Bemerkung, daß der Zeitpunkt der ungeſäuerten Brote eingetreten war (Apoſtelgeſch. 12, 3 fg.), keineswegs, das Paſſah von der Paſſahmahlzeit und als den zur Hinrichtung beſtimmten Tag den 15. oder 16. Niſan anzunehmen, zumal weder ein geſetzlicher noch ein vernünftiger Grund vorhanden war, die Hinrichtung ſo lange aufzuſchieben. Daß Jakobus der Gerechte, nach Hegeſippus (Euſebius, „Kirchengeſchichte", II, 23) am erſten Paſſahtag tumultuariſch durch Steinigung getödtet wurde, iſt ein Beweis mehr, wie geneigt der Fanatismus der jüdiſchen Menge war, an dieſem Tag Ketzerblut fließen zu ſehen.

Aus den vorhin angeführten neuteſtamentlichen Stellen geht jedenfalls mit Sicherheit hervor, daß zur Zeit Jeſu Gerichtsſitzungen und Verurtheilungen wegen religiöſer Vergehen an Sabbattagen und Wochenfeiertagen ſtattfanden. Und wenn es ſich damit anders verhalten hätte: wie hätten denn gerade die Vertreter der paläſtinenſiſchen evangeliſchen Ueberlieferung auf den Gedanken kommen können, die Verurtheilung und Hinrichtung Jeſu auf den 15. Niſan zu verlegen? Es ſoll ſich infolge der Beziehung, welche Jeſus bei der Einſetzung des Abendmahls auf das altteſtamentliche Paſſahlamm genommen, die Vorausſetzung leicht haben bilden können, daß er dieſes Mahl am Abend des 14. Niſan mit den übrigen Volksgenoſſen gehalten. Uns ſcheint im Gegentheil wahrſcheinlicher, daß, je mehr in der Folge der Tod Jeſu am Kreuz mit dem Sterben des Paſſahlammes verglichen wurde, deſto leichter die Vorſtellung entſtand: Jeſus ſei am 14. Niſan als das wahre und eigentliche Paſſahlamm geſtorben, wie ſich dieſelbe ſchon bei Paulus (1 Kor. 5, 7) und ſpäter in der Paſſahchronik des Apollinaris von Hierapolis findet. Von dieſem Standpunkt aus konnte Jeſus, wenn er das neuteſtamentliche Paſſahlamm in eigener Perſon war, nicht mehr das altteſtamentliche mit ſeinen Jüngern gegeſſen haben. Und wenn auch der vierte Evangeliſt ſicherlich an der geſchichtlichen Thatſächlichkeit der Abendmahlsſtiftung durch Jeſus nicht zweifelte — höher als dieſer äußere Gebrauch ſtanden ihm Blut und Waſſer, die beiden wahren Gnadenmittel des neuen Bundes; denn wer das Fleiſch des Menſchenſohnes iſſet und ſein Blut trinket, der hat ihm zufolge das ewige Leben (Joh. 6, 54) und wer von dem Waſſer, das er ſpendet, getrunken hat, der wird in Ewigkeit nicht dürſten (Joh. 4, 14). Blut und Waſſer floß deshalb auch aus der Wunde, welche der Lanzenſtich am Leichnam Jeſu verurſachte (Joh. 19, 34).

Unter dieſen Umſtänden ſind ganz entſcheidende Gründe dafür vorhanden, die Darſtellung der drei erſten Evangelien über die Abendmahlsſtiftung derjenigen des vierten vorzuziehen. Im übrigen ſind zur Sache die Commentare zu den betreffenden Schriftſtellen, inſonderheit auch Bunſen „Vollſtändiges Bibelwerk", IV, VIII, 305 fg., und die Hauptſchriften von David Schulz (1824), Ebrard (2 Bde., 1845), Kahnis (1851), Rückert (1856) über das Abendmahl zu vergleichen. Die Werke von Ebrard und Kahnis ſind confeſſionelle Parteiſchriften, jene vom reformirt-, dieſe vom Lutheriſch-orthodoxen Standpunkt aus. Kahnis hat übrigens in ſeiner „Dogmatik" (1861) ſeine frühere Anſicht weſentlich geändert und ſich der ſinnbildlichen Auffaſſung der Stiftungsworte entſchieden genähert.

Schenkel.

Abendopfer, ſ. Opfer.

Aberglaube. In dem, was der moderne Sprachgebrauch mit dieſem Wort bezeichnet, liegt nach Tholuck's richtiger Bemerkung ein Dreifaches: 1) Vorſtellungen in Betreff übermenſchlicher und übernatürlicher Wirkungen, die, wie vorausgeſetzt wird, auf bloſer Einbildung beruhen; 2) ein Handeln gemäß jenem Glauben, Hexerei, Geiſtercitation, Gebrauch von Amuleten u. ſ. w.; 3) ein Leiden unter jenem Glauben, Furcht vor omina, Geſpenſtern, Hexen. Bei Behandlung des in der Bibel erwähnten Aberglaubens folgen wir dieſer Eintheilung, doch ſo, daß wir der Ueberſichtlichkeit wegen die beiden letztern Punkte zuſammenfaſſen.

Bei den Hebräern war der ſtrenge Monotheismus der Ausbildung phantaſtiſcher Vorſtellungen von übernatürlichen Weſen nicht günſtig. Doch kommen im Alten Teſtament ſchon mehrere Geſtalten des Volksaberglaubens vor, ſo namentlich: 1) Aſaſel, der ſogar

im Cultus Berückſichtigung fand, indem am großen Verſöhnungstag ein Bock, mit den Sünden des Volks beladen, ihm geweiht und in die Wüſte geſchickt wurde (3 Moſ. 16, 8. 10. 26). Die Anſichten über die Bedeutung dieſes Namens gehen ſehr auseinander, ſo viel ergibt ſich indeſſen aus den angeführten Stellen, daß Aſaſel ein in Wüſten hauſender böſer Dämon geweſen ſein muß; 2) die Waldteufel (sệirím, daſſelbe Wort bezeichnet auch den Ziegenbock), bocksgeſtaltige, zottige Dämonen, die ſich an wüſten Orten aufhalten (Jeſ. 13, 21; 34, 14). Zu vergleichen ſind die griechiſchen Satyrn und ähnliche Geſtalten des arabiſchen Volksglaubens; 3) das Nachtgeſpenſt, das in Verbindung mit den vorigen genannt wird (Jeſ. 34, 14), nach den Rabbinen ein weiblicher Dämon, der in ſchönem Putz herumgeht, den Kindern nachſtellt, ſie tödtet und andern Unfug verübt. Dergleichen Unholdinnen kennen auch die Araber, Griechen und Römer; 4) die Aluḳá iſt nach der Etymologie (von ʒaláḳ, arabiſch ʒaliḳa, wovon das arabiſche Wort für „Blutegel") ein blutſaugendes Ungeheuer, wie im Abendland der Vampyr, alſo mit den vorhergehenden verwandt; 5) Asmodi (Asmodäus) erſcheint in der Geſchichte des Tobias (3, 8. 17; 6, 7. 14; 8, 3) als ein böſer Geiſt, welcher in Sara, Raguel's Tochter, verliebt war und derſelben hintereinander ſieben Männer getödtet hatte, aber von dem jungen Tobias mittels Räucherung vertrieben wurde.

Der Glaube an Dämonen erhielt neue Nahrung, als das Judenthum mit der Lehre Zoroaſter's in Berührung gekommen war und aus derſelben ſich die ihm urſprünglich fremde Satansvorſtellung angeeignet hatte (ſ. Satan). Noch im Buche Hiob erſcheint Satan als einzelner unter den Söhnen Gottes in durchaus abhängiger und unſelbſtändiger Stellung, dem ſpätern Glauben gilt er als Herr eines Reichs, des Dämonenreichs, und in dieſer Eigenſchaft heißt er Beelzebul (nicht Beelzebub), d. h. Hausherr (Matth. 10, 25; 12, 24), die Dämonen ſind ſeine Hausgenoſſen, ſeine Diener. Während die heidniſchen Götzen dem jüdiſchen Bewußtſein früh als völlig nichtig gelten, bildet ſich nun die Meinung, daß ſie in Wahrheit Dämonen ſeien, welche unter dieſer Hülle die von den Heiden vermeintlich ihren Göttern gebrachten Ehren und Opfer ſich aneignen (1 Kor. 10, 20). Wüſte Stätten werden als Lieblingsaufenthalt der Dämonen betrachtet (Baruch 4, 35; Tob. 8, 3; Matth. 12, 43; Luk. 11, 24; Offenb. 18, 2). Der Glaube an böſe Geiſter gewinnt nun beſonders dadurch große praktiſche Bedeutung, daß ihnen die Fähigkeit zugeſchrieben wird, Menſchen- und Thierkörper in Beſitz zu nehmen und nach Willkür mit ihnen zu ſchalten, ja ſelbſt der Fall wird nicht für unmöglich gehalten, daß eine große Anzahl von Dämonen zugleich in einem einzigen Menſchen hauſt (Mark. 5, 9). Namentlich werden ihnen räthſelhafte, unheimliche Krankheiten zugeſchrieben, bei denen der Kranke von einer höhern, feindlichen Macht überwältigt ſcheint, ſo Epilepſie (Matth. 17, 15; Luk. 9, 39), Verkrümmung (Luk. 13, 11. 16), Stummheit (Matth. 9, 32, verbunden mit Blindheit 12, 22), Wahnſinn und Tobſucht (Matth. 8, 28; Mark. 5, 2 fg.; Luk. 8, 27 fg.). Die Aeußerungen derartiger Kranken werden als Reden des in ihnen wohnenden Dämons betrachtet (Matth. 8, 29 fg.; Mark. 1, 23 fg.). Nur ungern und gezwungen verlaſſen die Dämonen einen von ihnen Beſeſſenen, weil ſie dann ruhelos umherwandern (Matth. 12, 43) oder in den Abgrund der Hölle fahren müſſen (Luk. 8, 31).

Wenden wir uns nun zu dem zweiten Punkt, dem aus abergläubiſchen Vorſtellungen fließenden Handeln und Leiden, ſo können wir uns des Eingehens in alle Einzelheiten um ſo mehr enthalten, als den wichtigſten hier zu berückſichtigenden Erſcheinungen beſondere Artikel gewidmet ſind. Der Götzendienſt, dem die Iſraeliten von Zeit zu Zeit verfielen, hatte viele abergläubiſche Handlungen im Gefolge und hauptſächlich wegen dieſes Zuſammenhangs unterlagen auch die letztern dem ſchärfſten Verdammungsurtheil des moſaiſchen Geſetzes. Zauberei und Wahrſagerei war ſtreng verboten (3 Moſ. 19, 26), Todtenbeſchwörer und ſogenannte „kluge Männer" ſollten nicht befragt werden (V. 31); denen, die ſich an ſie wandten, war der Tod gedroht (3 Moſ. 20, 6). Allein wie der Götzendienſt nicht ſo völlig verdrängt wurde, daß nicht die bis in die Patriarchenzeit zurückreichenden Hausgötter (Teraphím) ſelbſt unter treuen Bekennern der Jahvereligion ihre Verehrer gehabt hätten (1 Moſ. 31, 19. 34; Richt. 17, 5. 18, 14 fg.; 1. Sam. 19, 13. 16; 2 Kön. 23, 24; Zach. 10, 2), ſo fanden auch Wahrſager und Zauberer fortwährend viele Gläubige und erlangten namentlich unter der Regierung abgöttiſcher Fürſten großen Einfluß (2 Kön. 21, 6; 23, 24; Jeſ. 8, 19; Jer. 29, 8; Micha 3, 11). Die Wahrſagerei äußerte ſich namentlich auf dreifache Weiſe, als Zeichendeuterei, Todtenbeſchwörung und Mittheilung angeblich erhaltener Offenbarungen. Unter den Zeichen nehmen eine hervorragende Stelle die Träume ein,

durch welche man Belehrung über die Zukunft erhalten zu können glaubte (1 Mos. 37, 5 fg., 40, 5 fg., 41, 1 fg.; Richt. 7, 13 fg.; Weish. 18, 19; Matth. 27, 19). Traumdeuter waren sehr gesucht (1 Mos. 41, 1 fg.; Dan. 5, 12) und besonders die chaldäischen standen in hohem Ansehen (Dan. 2, 2 fg., 4, 3 fg., 5, 12). Andere Arten der Zeichendeuterei waren das Wahrsagen aus dem Fall gerade aufgestellter oder geworfener Stäbe (Rhabdomantie Hos. 4, 12), statt deren bisweilen auch Pfeile angewendet wurden (Belomantie Ez. 21, 21), aus dem Wasser im Becher (Hydromantie 1 Mos. 44, 5), aus den Eingeweiden der Opferthiere (Ez. 21, 21). Ob man auch aus den Bewegungen der Schlangen Vorbedeutungen entnahm, muß dahingestellt bleiben, da das Wort, welches man davon hat verstehen wollen (nihéš, verwechselt mit naḥáš, Schlange) an vielen Stellen unstreitig in der allgemeinen Bedeutung des Wahrsagens vorkommt. Die Todtenbeschwörung ist aus der Geschichte von Saul's Besuch bei der Hexe von Endor (1 Sam. 28, 7 fg.) allbekannt. Die Todtenbeschwörer ließen die von ihnen citirten Geister mit flüsternder, murmelnder Stimme ihre Aussprüche ertheilen (Jes. 8, 19. 29, 4), daher sie auch „Leiseredner" heißen (Jes. 19, 3). Das hebr. 'öb (eigentlich „zurückkehrend") bezeichnet sowol den vermeintlich auf das Gebet der Beschwörer zurückkehrenden Geist eines Abgeschiedenen, als auch den Beschwörer selbst. Die Septuaginta, welche es an den meisten Stellen durch „Bauchredner" übersetzen, geben damit eine Erklärung der Todtenbeschwörung, die freilich nicht näher begründet werden kann, aber doch Wahrscheinlichkeit hat. Das Wahrsagen aus vermeintlicher Eingebung, oder concreter ausgedrückt, vermittels eines im Menschen wohnenden Wahrsagergeistes, war im Alterthum sehr gewöhnlich, in der Bibel kommt es z. B. Apg. 16, 16 fg. vor. Eng mit der Wahrsagerei war die Zauberei verbunden, daher sie auch unter das gleiche Verwerfungsurtheil des Gesetzes fiel. Aber auch sie fand unter den Juden zahlreiche Anhänger, wenn diese auch nicht dieselbe Stellung einnahmen wie in Aegypten und Babylonien, wo die Zauberer unter die Priester- und Magierkaste gehörten (2 Mos. 7, 11; Dan. 2, 2; Jes. 47, 9. 12). Ein ausführliches Verzeichniß von Arten der Zauberei findet sich 5 Mos. 18, 10 fg., doch gehen über die verschiedenen Benennungen die Meinungen sehr auseinander und manches wird hier wol immer unausgemacht bleiben müssen. Man legte den Zauberern große Macht bei und glaubte z. B., daß sie, wie sie die Schlangen durch ihre Künste sich dienstbar zu machen wußten, so auch den himmlischen Drachen, der nach orientalischer Anschauung Sonne und Mond umstrickte und dadurch Verfinsterungen bewirkte, durch ihre Bannsprüche nach ihrem Willen lenken könnten (Hiob 3, 8). In späterer Zeit zogen viele Zauberer umher, meistentheils Juden, die ihre Kunst auf den König Salomo zurückführten, trieben ein einträgliches Gewerbe und fanden auch bei Hochgestellten Zugang (Apg. 8, 9. 13, 6. 8). Der zu Zeiten Jesu und der App. so allgemein verbreitete Glaube an Besessene eröffnete den Beschwörern (Exorcisten) ein weites Feld ihrer Thätigkeit (Matth. 17, 27; Mark. 9, 38; Apg. 19, 13). Beten und Fasten galten als kräftige Mittel zur Austreibung der Dämonen, auch Räucherungen wurden angewendet. Der Hauptsitz der Magie in Kleinasien war Ephesus und die ephesischen Zauberformeln erfreuten sich eines Weltrufs. In welchem Grade dort magische Künste gepflegt wurden, erhellt aus der Angabe der Apostelgeschichte, daß während der Wirksamkeit des Ap.s Paulus in dieser Stadt Zauberbücher im Werth von 50000 Drachmen (über 20000 Fl.) verbrannt wurden (Apg. 19, 19). Auch unter den ältesten Christen machte sich bald hier und da der Glaube geltend, daß man durch Verbindung mit höhern Geistern übernatürliche Wirkungen ausüben könnte und man erstrebte diese Verbindung hauptsächlich durch Kasteiung des Körpers (2 Kol. 2, 20 fg.; 2 Tim. 3, 13).

Der Gebrauch von Amuleten, durch die man sich gegen schädliche Einflüsse zu schützen suchte, geht bis in die ältesten Zeiten zurück. Schon 1 Mos. 35, 4 erscheinen sie in Gestalt von Ohrringen und auch später bildeten sie einen Theil des weiblichen Putzes (Jes. 3, 20). Die im Gesetz verordneten Gebetszettel (2 Mos. 13, 9; 5 Mos. 11, 18) wurden zugleich als Amulete betrachtet.

Die Furcht vor Gespenstern scheint unter den spätern Juden groß und allgemein gewesen zu sein (Matth. 14, 26). Weniger kann dies von der bei griech. und röm. Schriftstellern oft erwähnten Unterscheidung glücklicher und unglücklicher Tage behauptet werden, denn das hebr. meʿonén, welches Luther mit „Tagwähler" übersetzt, bezeichnet vielmehr den, der geheimnißvolle Künste treibt (= Zauberer) und auch in der Stelle

Gal. 4, 10 ist nicht von abergläubischer Auswahl der Tage, sondern von der Beobachtung jüdischer Festtage die Rede. Krenkel.

Abfall, s. Abgötterei.

Abgaben bei den Hebräern. Dieselben waren in der ältesten Zeit ausschließlich solche, die wir etwa als kirchliche bezeichnen würden. Sie bestanden in der Darbringung des Zehnten und der Erstlinge (s. d.) von den Erzeugnissen des Bodens und vom Hausvieh, welche zum Unterhalt der Priester und zur Bestreitung der Anforderungen des Cultus verwandt wurden. Eine Geldsteuer ward in der ältern Zeit nicht erhoben. Denn der (2 Mos. 30, 11—16) von Mose zur Bestreitung der Kosten des Baues der Stiftungshütte eingeforderte halbe Silberseckel (halbes „Pfund" Silber) scheint nur eine einmal entrichtete Abgabe gewesen zu sein. Das Bedürfniß, Staatsabgaben zu erheben, machte sich geltend erst mit der Einführung des Königthums (1 Sam. 8, 10—18). Doch scheinen auch unter den beiden ersten Königen Saul und David, wenigstens von den Israeliten selber, eigentliche Steuern, zum Zweck der Bestreitung der Kosten der Hofhaltung und der Unterhaltung der Leibgarde (unter David) noch nicht eingefordert zu sein. Man begnügte sich gemäß einer noch jetzt im Morgenland herrschenden, doch auch sonst z. B. bei den alten Norwegern sich findenden Sitte, dem König dafür, daß er dem Volke Schutz und Schirm gewährte, freiwillige Geschenke darzubringen (1 Sam. 10, 27. 16, 20); wo diese neben den Einkünften aus ihrem Hausbesitz (domanium) nicht zureichten, werden die Könige, namentlich David, die unterworfenen Völker zu außerordentlichen Leistungen herangezogen haben. Dies aber änderte sich, als seit Salomo eine kostspieligere Hofhaltung, Luxusbauten und die Unterhaltung eines bedeutenden Söldnerheeres größern Aufwand an Geldmitteln erheischten. Schon Salomo selber verlangte so von den Unterthanen (und zwar, wie es scheint, ohne Unterschied, ob dieselben Israeliten waren oder nicht) bedeutende Naturallieferungen, mit deren regelmäßiger Einforderung er zwölf Amtleute beauftragt hatte (1 Kön. 4, 7 fg.). Nicht minder erhob er Zölle von Krämern und Kaufleuten (1 Kön. 10, 25), nahm theilweise den Handel auch selber in die Hand und machte ihn so zu einem Regale (1 Kön. 9, 26. 27); insonderheit war der Pferdehandel königliches Monopol (1 Kön. 10, 28. 29). Daß er auch Israeliten zur Leistung von Frondiensten heranzog, erhellt aus 1 Kön. 11, 28. 12, 4 (gegen 1 Kön. 9, 22) unzweifelhaft. In späterer Zeit bildete sich dies alles noch weiter und fester aus. Aus Am. 7, 1 ersehen wir, daß im nördlichen Reiche der erste Schnitt des Grases ein Regale war; aus 1 Sam. 8, 15, daß (wol in beiden Reichen) wie den Priestern, so auch dem König der Zehnt des Ertrags zufiel; aus Kap. 23, 12. 16, daß die Israeliten zu Frondiensten herangezogen wurden. Gegen Geld- oder Kopfsteuern dagegen scheinen die Israeliten von jeher eine unüberwindliche Abneigung gehabt zu haben. Nur in ganz außergewöhnlichen Fällen schritten die Könige zur Erhebung einer solchen und zwar theils in der Weise, daß auf alle eine gleiche Steuer gelegt wurde (so in dem 2 Kön. 15, 20 berichteten Falle, wo der König Menahem von Nordisrael, um die dem König Phul von Assur zu zahlenden 1000 Talente zusammenzubringen, von jedem vermöglichen Manne 50 Seckel Silbers erhob); theils in der Weise, daß zum Zweck der Steuerhebung das Land abgeschätzt wurde, wie solches von dem judäischen König Jojakim geschah (2 Kön. 23, 35). Nach Verlust ihrer staatlichen Selbständigkeit mußten sich nun freilich die Judäer auch hierin den Anordnungen ihrer Beherrscher fügen. Die Perser verlangten von ihnen Weggeld (halâch), Accise (belô) und außerdem noch eine als midda bezeichnete Abgabe (Esra 4, 13. 20. 7, 24), Steuern, von denen mithin die Priester laut der letztern Stelle frei waren. Daneben waren sie auch noch den Erpressungen seitens der Pechas oder Landpfleger ausgesetzt, welche oft sehr drückend wurden (Neh. 5, 15. 9, 37). Während dieser persischen Epoche, näher zur Zeit Nehemia's, ward auch eine regelmäßige Kirchensteuer im Betrag von einem Drittel Seckel Silbers zur Bestreitung der Unkosten des Tempeldienstes eingeführt (Neh. 10, 33 fg.), welche später auf einen halben Seckel erhöht ward und in diesem Betrag noch zu Christi Zeit bestand (Matth. 17, 24). Gemäß Josephus, „Alterthümer", 18, 9 hatten diese Steuer auch alle außerhalb Palästinas wohnenden Israeliten zu entrichten. Es war dies dieselbe Steuer, welche nach einer Verfügung Vespasian's (Josephus, „Jüdischer Krieg", 7, 6. 8; Dio Cass. 66, 7) jährlich an den Jupiter Capitolinus entrichtet werden sollte und welche dann später namentlich von Domitian auf das rücksichtsloseste eingetrieben ward („Suet. Domit.", 12). Während der griech.-ägyptischen Zeit kam das System der Verpachtung der Steuern mehrfach in Anwendung. Die Pachtlustigen, die geneigt waren, die Ein-

treibung der Steuern und die Erhebung der Zölle gegen eine zu zahlende Pauschsumme zu übernehmen, begaben sich alljährlich zum König nach Alexandria, um ihre Angebote zu machen, und pflegte der König alsdann dem Meistbietenden zuzuschlagen. Selbstverständlich konnte ein solches Verfahren für die Steuerzahlenden nicht ohne die größten Unzukömmlichkeiten und Ungerechtigkeiten bleiben, dies um so weniger, als für gewöhnlich auch die confiscirten Güter der wegen Verbrechen gegen die Majestät des Königs Bestraften den Zollpächtern mit zufielen. Wie beträchtlich aber diese Steuern waren, erhellt aus der Angabe des Josephus in den „Alterthümern", 12, 4. 4, daß die Pächter dem König Antiochus für die Zölle von Cölesyrien, Phönizien, Judäa und Samarien 8000 Talente, d. i. (sind auch nur syrische Talente gemeint) die enorme Summe von 3 Mill. Thlrn. boten, ein Gebot, das aber nicht acceptirt ward, weil ein anderer das Doppelte in Aussicht stellte! Den syrischen Königen hatten die Judäer theils, und zwar sehr bedeutende, Naturalzinsen zu leisten (das Drittel der Saat und die Hälfte der Baumfrüchte), theils eine Abgabe vom Salz zu entrichten, theils eine Kopfsteuer, theils endlich mußten sie bei besondern Gelegenheiten Geld zusammenschießen, um dem König oder einer sonstigen hochstehenden Persönlichkeit eine kostbare Krone zu stiften. Aus 1 Makk. 11, 28, wo berichtet wird, daß der syrische König Demetrius dem Makkabäer Jonathan gegen das Versprechen der Erlegung einer Summe von 300 Talenten für Judäa Steuerfreiheit zusicherte, dürfte unter Vergleich von Kap. 13, 15 erhellen, daß auch während jener Zeit Verpachtung der Steuern mehrfach vorkam. Die Römer, denen Jerusalem und wol auch das übrige Judäa seit Pompejus tributpflichtig ward, überließen die Erhebung der Steuern zunächst den einheimischen Fürsten, die wol ihrerseits dafür einen jährlichen Tribut nach Rom zu schicken hatten. Geordnet ward das ganze Steuerwesen in Paläſtina, und zwar im Interesse des Landes, auf Antipater's Ansuchen durch Cäsar in mehrern Decreten, welche uns Josephus in den „Alterthümern", 14, 10. 5 fg., erhalten hat und von denen namentlich das Kap. 6 mitgetheilte für Judäa sehr bedeutende Vergünstigungen enthielt. Mit Umwandlung Judäas in eine röm. Provinz ward auch die röm. Vermögens-(Kopf- und Grund-)steuer, der sogenannte Census, in Judäa eingeführt (Matth. 17, 25; 22, 17. 19), woneben noch von früher her Abgaben von Häusern, von Marktfrüchten und verschiedene Zölle fortbestanden. Von diesen Abgaben wurden die Steuern durch Schätzung und gemäß einem angefertigten Steuerkataster erhoben; die Zölle dagegen pflegten an röm. Ritter auf kürzere oder längere Zeit verpachtet zu werden, die dieselben ihrerseits durch Unterbeamte erheben ließen, welche letztere dieses wiederum nicht thaten, ohne sich mancherlei Willkürlichkeiten und Erpressungen gegen die Steuerpflichtigen zu Schulden kommen zu lassen. Vgl. J. D. Michaelis, „Mosaisches Recht", 2. Aufl., I, 337 fg., III, 200 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel", 2. Aufl., II, Anhang (Alterthümer), S. 349 fg., III, 373 fg., IV, 188. 458, V, 17. 24 fg., VI, 320. 748, VII, 32 fg.; Bertheau, „Zur Geschichte der Israeliten", (1842), S. 318. 319; Jost, „Geschichte der Israeliten", I, Anhang, S. 49 fg.; Herzfeld, „Geschichte Israels", I, 258, II, 181 fg., 187 fg., 198. 221 fg. Eb. Schrader.

Abgötterei. Seit man bei uns daheim angefangen hat, die Sitten, Sprüche und Aberglauben des Volks zu sammeln und zu untersuchen, hat man sich rasch überzeugt, daß in diesen scheinbaren Thorheiten nichts anderes zu erkennen ist als ein jetzt unverstandener Nachhall aus uralten Zeiten, mit einem Wort, daß der Aberglaube, historisch angesehen, ein Rest des vorgängigen Heidenthums ist. Wird nun ein solcher Aberglaube, d. h. ein conservativer Ueberglaube über das hinaus, was die Durchschnittsüberzeugung des Zeitalters ist, in einzelnen Thaten, d. i. in diesem Falle Verehrungsarten oder Beschwörungsweisen, ausgedrückt, versinnbildlicht und sichtbar gemacht, so entsteht ein Cultus, der von demjenigen, welcher dem zeitlichen Gemeinbewußtsein entspricht, abweicht. Da das Gemeinbewußtsein für sich mit Nothwendigkeit das Präjudiz der Richtigkeit, gegenüber den Privatirrthümern des einzelnen, in Anspruch nehmen muß, so betrachtet es seinen Gottesdienst als den rechten, den abergläubigen aber als falschen, der auf verehrungsunwürdige Gegenstände sich richtet, der also vom wahren Gottesdienst abweicht und zur Abgötterei wird, d. h. eben zur göttlichen Verehrung unwürdiger, ungöttlicher Gegenstände. Umgekehrt werfen dann die Anhänger der ältern Lehre den übrigen den Unglauben vor.

Das Verhältniß, aus dem nach dem Bisherigen Unglaube und Aberglaube entspringen, ist also ein historisches, dies kommt für uns in Betracht; auf die namentlich für die Beurtheilung des Aberglaubens hochwichtige Eigenschaft des menschlichen Geistes, gern unbe-

kannte Causalitäten spielen zu lassen und mit Hülfe dunkler Mächte dasjenige anzustreben oder zu erläutern, was man mit Hülfe des Wissens nicht erlangen und erklären kann, wie der Roué am Spieltisch die Karte setzt, die er geträumt hat, können wir hier um so weniger eingehen, als diese nur die Fähigkeit für den Aberglauben bedingt, nicht aber diesen selbst, und mit letzterm haben wir es doch zu thun. Ueberdies fehlen die Anhaltspunkte, um für den Aberglauben im A. T., d. i. für den Götzendienst im einzelnen, eine psychologische Behandlung zu ermöglichen, wir müssen uns mit der historischen begnügen.

Aber was sollen hier diese Erörterungen? so fragt der Leser, der über den Götzendienst des jüd. Volks Auskunft sucht, und enttäuscht die Zeilen überfliegt, die gar bekannte Dinge enthalten. Was soll die Anrufung des deutschen Volksaberglaubens, von dem ich wohl weiß, daß in ihm die alten Götter spuken, wie ich ja auch umgekehrt die Connivenz der Kirche kenne, die manches mythische Stück der Germanen in ihre Legenden aufgenommen hat? Soll diese Anrufung eine erklärende Analogie geben?

Ja und nein, sie soll als Analogie dienen, so weit sie wirklich eine solche bietet, wo sie aber aufhört, analog zu sein, soll sie den Unterschied des germanischen Aberglaubens und der hebr. Abgötterei hervortreten lassen und so die letztere in dieser Besonderheit um so schärfer erkennen lehren. Die Analogie beider liegt wesentlich darin, daß in beiden der Aberglaube das Residuum eines frühern Zustandes ist, nicht aber ein willkürliches Product verdorbener religiöser Erkenntniß; ihr großer Unterschied besteht in der verschiedenen Art, wie die Abgestaltung jenes frühern Zustandes herbeigeführt ist. Um aber dem ganzen wichtigen Stoff gerecht zu werden, müssen wir auch über die Methode, durch die wir zur Erkenntniß gelangen, zuvor noch reden.

Diese Methode aber ist abhängig von der Art, wie man sich die Entwickelung der hebr. Religion im allgemeinen vorstellt, wobei wiederum das Verhältniß des Christenthums in Deutschland ein Gegenbild liefert. In unserm Lande wurde zu den altheidnischen Vorstellungen ein gänzlich Neues und Unbekanntes durch die christl. Glaubensboten hinzugebracht. Die neue Religion nahm Schritt für Schritt die Stelle der alten ein, nur daß sie bei der Gelegenheit auch manches Altheidnische mit den nöthigen Umgestaltungen in sich aufnahm, wenn es nicht schädlich wirkte. Aehnlich verhält es sich auch mit den Anfängen des Hebräerthums. Die Wanderstämme, welche aus der Wüste unter Josua's Führung in das Land Kanaan einbrachen, besaßen einen Monotheismus, auf den eine große Reihe von Sitten und Gebräuchen basirt war, wie sich aus 2 Mos. 20—23 ergibt. In diesem Besitz traten sie in Verbindung mit den ältern Einwohnern des Landes, von denen manche, wie die Gibeoniten, Keniter, Kenizziter, in ihnen aufgegangen sind, andere aber ununterworfen blieben und zu Stacheln für die Israeliten dienten, wie es Richt. 3, 4 heißt. Begreiflich ist es nun, daß die heidnischen Kanaaniter nicht ohne weiteres alle ihre auf heidnischem Boden erwachsenen Sitten und Anschauungen aufgaben, und so gelangte durch die Landeseinnahme selbst ein bedeutender Theil von Heidenthum in das israelitische Volk hinein, und dieser bewirkte eine Mischung des monotheistischen und polytheistischen Wesens. Berücksichtigt man hierbei auch, daß einerseits in den Gemüthern der Wüstenwanderstämme Israels das monotheistische Princip schwerlich schon völlig zur Klarheit durchgedrungen, sicherlich aber noch nicht in seine Consequenzen verfolgt und praktisch dargestellt war, andererseits, daß die heidnischen Kanaaniterculte durch die grobe Sinnlichkeit, an die sie appellirten, wie wir sehen werden, auf die rohsinnliche Natur des „steifnackigen" Hebräervolks sehr anziehend wirken mußten, so leuchtet ein, daß unter diesen, im allgemeinen skizzirten Verhältnissen ein Gemisch von heidnischen und monotheistischen Vorstellungen entstehen konnte, wie wir es nach der spätern Geschichte der jüd. Abgötterei voraussetzen müssen. So weit nun reicht die Analogie der germanischen und hebr. Verhältnisse, in beiden war am Anfang eine unbestimmte Mischung zweier Vorstellungskreise, die weitere Entwickelung brachte eine Ausscheidung der falschen Vorstellungen mit sich.

In der Art aber, wie diese Ausscheidung vorgenommen wurde, liegt der große Unterschied der christl.-germanischen und der hebr. Geschichte, und von diesem Unterschied hängt die Methode ab, durch die wir zur Erkenntniß des hebräischen Aberglaubens gelangen.

Als das Christenthum den Germanen gebracht wurde, hatte es bereits eine Geschichte hinter sich, und in der griech.-röm. Welt war es zu einem weitausgebauten System

von Lehren und Geſetzen geworden. Dem Germanen trat es als reif entwickeltes Ganzes fertig entgegen, er hatte weſentlich die Aufgabe, ſich daſſelbe anzueignen und ſich davon durchdringen zu laſſen. Sobald der Sauerteig den Teig durchſäuert hatte, fiel es dem vergleichenden Blick nicht ſchwer, zu erkennen, dieſe Vorſtellung ſei chriſtlich, jene heidniſch, man verbot es, die heidniſchen Lieder auf Weg und Steg oder auf den Kirchhöfen abzuſingen. Daß das Chriſtenthum nicht germaniſch ſei, daß es kein Product der Entwickelung auf deutſchem Boden ſei, das wußte man, ſagten es doch ſchon die fremdländiſchen Namen des Meſſias und der Heiligen ſowie die röm. Kirchenſprache, und ſo konnte man zwar nicht zweifelhaft ſein, daß man Hexerei, Aberglauben, Abgötterei für unchriſtlich, teufliſch, erklären müſſe, aber für einen Abfall zum Heidenthum, das nicht mehr vorhanden war, konnte man es nicht ausgeben. Noch weniger war die Einſicht zu erwarten, daß hierin ſich die Reſte des Heidenthums verbargen. Ein deutſcher Kleriker, der ſich dieſe Fragen vorlegte, mußte antworten: „Es iſt Teufelswerk.“ An Abfall zum Heidenthum konnte er nicht denken, denn nichts vergeſſen Menſchen und Völker leichter als ihre eigene Entwickelung.

Ganz anders lag die Sache bei den Hebräern. Der Vorſtellungskreis der Volksmenge war, wie wir oben bemerkten, gemiſcht; Monotheismus und Polytheismus oder Moſaismus und Heidenthum lagen nebeneinander, ein Gärungsproceß, befördert durch mannichfaches Umſchütteln infolge der äußern politiſchen Verhältniſſe, ſollte erſt dazu dienen, den lautern Wein des Moſaismus von der trüben Hefe der Abgötterei zu ſondern. Die wirkenden Kräfte, die dieſen Proceß herbeiführten, waren doppelte, einmal und vornehmlich die Propheten, deren Werk die immer einheitlichere Auswickelung des Monotheismus war, dann aber auch die Prieſter, welche, ihrem Amte entſprechend, conſervativer waren, aber im Cultus allmählich dem prophet. Gedanken ſeinen ſymboliſchen Ausdruck verliehen. Dieſe beiden Stände waren es aber auch zugleich, welche die nach Art der Zeit wiſſenſchaftliche hiſtoriſche Literatur pflegten, an die wir rückſichtlich der Nachrichten über die jüdiſche Abgötterei gewieſen ſind. Um den Werth und wahren Sinn dieſer Nachrichten abſchätzen zu können, ſind wir daher gezwungen, die Stellung der ſpätern ſchriftſtellernden Periode zur frühern unliterariſchen zu ermeſſen. Dieſe Frage beantwortet ſich auf Grund von zwei Eigenthümlichkeiten, die ſich durch die ganze hiſtoriſche Literatur der Hebräer verfolgen laſſen. In ihr wie in jeder Geſchichtſchreibung ſind nämlich zwei Beſtandtheile verknüpft, einmal die den Quellen, mögen ſie nun ſchriftliche ſein oder mündliche, und beide Arten liegen der hebr. Geſchichtſchreibung zu Grunde, entlehnten Thatſachen, dann aber auch die Verknüpfung und das Urtheil des prophet. oder prieſterlichen Geſchichtſchreibers. Verfolgt man das letztere, ſo findet man leicht, daß es meiſt ungünſtig über die religiöſen Zuſtände des Alterthums ausfällt, beſonders in der Chronik; betrachtet man aber die Stücke, die in unſern heutigen hiſtoriſchen Büchern aus ältern und zwar natürlich gleichfalls von prophet. oder prieſterlichen Schriftſtellern redigirten Quellen entlehnt ſind, ſo berichten dieſe ohne Anſtand Dinge, die dem ſpätern Standpunkt ſehr anſtößig ſein mußten. So ſchafft David die Bundeslade in das Haus des Gathiters Obed-Edom, da ſie doch im Bundeszelt unter der Obhut der Leviten ſein ſollte u. ſ. w. Die verſchiedene Beurtheilung derſelben Thatſachen, wie ſie ſich in den verſchiedenen Berichten ausſpricht, führt mit Nothwendigkeit zu der Annahme, daß der Standpunkt der Beurtheiler ſich im Laufe der Zeit geändert hat. Wir erinnern daran, daß z. B. das Buch 2 Sam. 8, 17 David's Söhne „Prieſter“ nennt, was ſie nach ihrer Abſtammung nicht ſein konnten, und die jüngere Chronik (1 Chron. 18, 17) dafür einſetzt „die erſten zur Seite des Königs“, worin kein dogmat. Anſtoß lag. Vieles andere der Art, was vorliegt, können wir hier nicht aufzählen.

Sobald man überhaupt der prophet. und prieſterlichen Thätigkeit einen Einfluß zuſchreibt, wie man dies nicht anders kann, ſo muß man die Weiterbildung der monotheiſtiſchen Idee als ihr Werk anſehen, ſie waren es, durch deren Thätigkeit gerade der Standpunkt der Beurtheilung verſchoben wurde. Den Beweis liefert die dem perſiſchen Zeitalter angehörige Chronik, die deutlich zeigt, wie ſehr anders die jüngere nachexiliſche Periode der Hebräer die Geſchichte auffaßte, als die ſelbſt freilich ſchon im Exil redigirten Bücher der Könige. Je weiter man nun zurückgeht, um ſo bedeutender muß die Differenz der Anſchauung werden, wie dies aus dem weit ältern Richterbuche auch klar hervorgeht. Von einem kritiſchen Bewußtſein über die bezeichnete allmähliche Verſchiebung des Standpunkts für die Beurtheilung der ältern Cultusformen kann natürlich nicht die Rede

ſein, jene ſpätern Schriftſteller lebten wie der Chroniſt in der naiven Ueberzeugung, daß es zu jeder Zeit ebenſo geweſen ſei oder hätte ſein ſollen, wie es zu ihrer Zeit war, woraus ſich dann mit Nothwendigkeit für ſie ergab, daß alles, was von den Gebräuchen, Ueberzeugungen und Cultusformen ihrer Zeit abwich, Abfall, Abgötterei ſein mußte. Hierdurch verwandelte ſich die ganze jüd. Geſchichte, die doch notoriſch poſitive Reſultate in Betreff der religiöſen Ueberzeugungen gehabt hat, in einen immerwährenden Abfall, gegen den einzelne, aber bis auf das Exil hin (Joſia) immer erfolgloſe, Oppoſitionsverſuche gemacht werden, wobei ſchließlich nichts herauskommt, als das große Räthſel, wodurch in aller Welt die religiöſen Fortſchritte haben hervorgerufen werden können.

Dies genügt, um für die Beurtheilung der Nachrichten über Abgötterei den hiſtoriſch richtigen Blick zu gewinnen. Ein bedeutender Theil der abgöttiſchen Gebräuche ſtellt uralte kanaanitiſches Heidenthum dar, das erſt allmählich ausgeſchieden wurde; man hat ſich dabei weniger einen aus reinem Monotheismus heraus gemachten Rückſchritt in den Polytheismus vorzuſtellen, als vielmehr die ſpätere Auffaſſung der Hiſtoriker zu berückſichtigen, welche das allmähliche Losringen von den polytheiſtiſchen Elementen, die in das Volk des Moſe bei ſeinem Eintritt in Kanaan durch die Aſſimilation der kanaanitiſchen Völkerſchaften eindrangen, unter dem falſchen Sehwinkel des Abfalls anſchauten. Neben dieſer volksthümlichen Abgötterei hat die Einſchleppung fremder Culte durch einzelne Könige nur geringe Bedeutung, und dies um ſo mehr, als dieſe importirten Culte doch im Grunde jenem volksthümlichen abgöttiſchen Weſen faſt immer homogen (z. B. phöniziſchen Urſprungs) waren, ſodaß ſie nur vielen Wünſchen entſprachen, die verbreitete Richtung ſtützten, darum aber dann einen um ſo mächtigern Anſtoß für die prophet. Thätigkeit bildeten.

Eine Beſchreibung der hebr. Abgötterei iſt alſo nach dem Vorhergehenden ſo gut wie gleichbedeutend mit einer Schilderung des kanaanitiſchen Heidenthums, deſſen umfangreichſte und gediegenſte, aber jetzt wegen der unkritiſchen Beimiſchung von ägyptiſchen Theologumenen ſchon etwas veraltete Darſtellung von dem trefflichen Movers in ſeinen „Phöniziern“ (Bd. 1) gegeben iſt.

Der Grundcharakter dieſes Heidenthums iſt eine Naturvergötterung, in welcher die ſchaffenden und zerſtörenden Kräfte verehrt und in der Geſtalt der Sonne, des Mondes, der Feuchtigkeit, der Dürre, des Stieres, der Kuh u. ſ. w. angeſchaut und perſonificirt werden. Den geraden Gegenſatz dazu bildet das Jahvethum, deſſen Gott alle Mächte in ſich vereint, welche in dieſem Heidenthum getheilt und an verſchiedene göttliche Perſönlichkeiten angeſchloſſen werden. Das Verhältniß des auserwählten Volks zu Jahve wird häufig unter dem Bilde einer Ehe dargeſtellt (ſ. beſonders Hoſ. 1—3), ſodaß für den Dienſt der Götzen naturgemäß der Ausdruck des Ehebrechens oder des Hurens entſteht, den wir häufig für den Abfall verwendet finden. Dieſer Ausdruck iſt um ſo bezeichnender, als in den Götzencults mannichfache Lascivitäten vorkommen, die für die Jahveanhänger „Greuel“ waren (ſ. Aſchera).

Die Naturbetrachtung wies aber zunächſt zwei Seiten auf, die hervorbringende und die zerſtörende, und jede der beiden göttlichen Potenzen, die ihnen vorſtehend gedacht wurde, ſtellte man nach menſchlicher Weiſe, geſchlechtlich getheilt in einem Eheverhältniß dar, wie ſich dies dadurch ausdrückt, daß man die zuſammengehörigen Paare an demſelben Altar verehrte. Die hervorbringende Seite der Natur wird durch Baal und ſeine weibliche Ergänzung die Aſchera dargeſtellt, die zerſtörende durch Moloch und die ihm beizuordnende Aſtaroth (ſ. d.). Die Hauptform des Cultus war das Schlachtopfer, welches auf einem Stein, der zugleich als Götzenbild (Idol) und als Altar diente, dargebracht wurde. Dieſe uralte ſemitiſche Mythologie wurde ſpäterhin philoſophiſch umgedeutet und in der der aramäiſchen Religionsphiloſophie entſtammenden ſyriſchen Gnoſis ſpielen daher die paarweiſen Verbindungen und Emanationen, die Syzygien eine ſo große Rolle.

Unſere Abbildung (Fig. 1) zeigt einen ſolchen Stein, der als Gelübde errichtet worden und in Karthago gefunden iſt. Man ſieht darauf unten eine Hand, die im heidniſchen Cultus eine bisjetzt unbekannte Rolle geſpielt haben muß, was aus Jeſ. 57, 8 hervorgeht. Die Granatblüten des Frieſes mag man als Symbol der Fruchtbarkeit faſſen. Der Giebel zeigt in der Mitte ein alterthümliches Baalsbild, deſſen Kopf zugleich die Sonnenſcheibe darſtellt, während die Arme auf beiden Seiten die Hörner der Aſtarte (Tanit) und Mondſcheiben darſtellen. Dieſer Vereinigung der beiden Götter entſpricht auch die Inſchrift, ſie lautet: „Der Herrin der Tanit und unſerm Baal, dem Herrn, dem Baal Hamman

(dem Sonnengott). Der es weiht, iſt Abd-Melkart, der Richter (Suffet), der Sohn des Bomilkar, des Sohnes des Hanno."

Der zweite Stein (Fig. 2) trägt gleichfalls eine Weihinſchrift an den Baal Hamman, und wir bilden ihn ab wegen der Attribute der Fruchtbarkeit, die er trägt. Sonne und Mond,

Fig. 1.

Fig. 2.

Blätter und Blüten, Tauben und Fiſche ebenſo wie der Fruchtkorb bezeichnen den Charakter dieſer Form des Baal- und ſeiner Mitgöttin Aſchera, der Fiſche und Tauben geweiht waren, auf das unzweideutigſte.

Natürlich waren in alter Zeit dieſe Säulen oder Steine roher, wie ſie auch bei den Wüſtenarabern ganz rohe Blöcke waren; ſo gebrauchte Jakob (1 Moſ. 28, 18) einen gewöhnlichen Feldſtein als Säule, und nannte ſie Bet-él, Gotteshaus, wie man ſie allgemein nannte, wovon die griech. Bezeichnung dieſer Idol- und Altarſteine, Baitylien, entlehnt worden. Dieſe Steine nannte man auch einfach maṣṣēbēt, Säule, man errichtete ſie an jedem Orte, und oft mochten ſich an berühmten Opferſtellen, deren Prieſter ſich durch beſondere techniſche Fertigkeit auszeichneten, weitere Baulichkeiten daranſchließen, ſodaß eine große Cultusſtätte, eine bamá entſtand, die deutſch gewöhnlich durch Höhe überſetzt wird (1 Kön. 12, 31; 2. Kön. 17, 29). Da es nun ferner in der Natur des Cultus begründet liegt, daß die ihn Ausübenden danach ſtreben, ſich dem verehrten Weſen ähnlich zu machen, ſo begreift man, wie die Kanaaniter ſammt den ihnen nacheifernden Hebräern dazu kamen, die Göttin der Fruchtbarkeit durch geſchlechtliche Ausſchweifung (Huren), und umgekehrt den zornigen Gott der Vernichtung, Moloch, durch Menſchenopfer zu verehren; beide Handlungen ſind ein Verſuch, das Weſen des Gottes im menſchlichen Leben nachzubilden. Der Gebrauch der Bama, der, ſobald die Cultuseinheit durchgeführt war, für Abgötterei gelten mußte, hatte in der alten Zeit nichts Anſtößiges, ſelbſt Samuel opfert (1 Sam. 9, 12) auf der Bama zu Rama, und noch Abſalom erhält vom theokratiſchen König David die Erlaubniß, ſeine Gelübde in Gibeon, wo eine große Bama war, zu

bezahlen. Erſt Joſia beſeitigte dieſe „Höhen“ völlig, und aus ihrem Gebrauch erſieht man, daß ſie damals noch nicht für Abgötterei galten, wie denn auch das alte Geſetz das Erbauen eines Altars (Mizbeah), ſobald er nur aus unbehauenen Steinen oder Erde beſteht, überall geſtattet (2 Moſ. 20, 24), und gerade an dem Urtheil über die Höhen erkennen wir am deutlichſten die obenbeſprochene große Veränderung in der religiöſen Anſchauung der Geſchichtſchreiber.

Mit dem Opfercultus auf den Bamoth (Plural von bamá) verknüpfte ſich natürlich Wahrſagerei, Zauberei, Amuletenweihung u. ſ. w. So ſehen wir Saul mit ſeinem Knecht zu Samuel gehen (1 Sam. 9, 6), um für Geld ſich weiſſagen zu laſſen. Dieſe Weiſſagung iſt zwar im Namen Jahve's gegeben und daher nicht abgöttiſch, aber die mit Götzennamen beſchwörenden und zaubernden Abtrünnigen waren nicht ſelten (2 Kön. 23, 24; 5 Moſ. 13; 2 Moſ. 22, 18), und ihr Treiben wird mit dem Tode beſtraft. Bilderchen von Götzen in Steinen eingeſchnitten dienten im alten Orient wie Koranverſe heute als kräftige Zaubermittel, um vor böſem Blick, Krankheiten u. ſ. w. zu ſchützen, zierlich gefaßt trugen die Frauen ſie als Schmuck (1 Moſ. 35, 4; Jeſ. 3, 20), und der Ohrring heißt im Aramäiſchen an und für ſich das Amulet, ḳedâšâ. In Ermangelung eines hebr. Originalamulets bilden wir (Fig. 3) ein aſſyriſches ab.

Fig. 3.

Die Hauptfigur richtet die Hand nach oben zu einem geflügelten Bilde, über dem ſieben Kreiſe die Planeten darſtellen, zwei geflügelte Figuren ſchließen die Scene ein, und die Inſchrift ſagt: „Durch meine (des geweihten Steines) Hülfe heile, heile (o Gott) meine Beſitzerin.“

Die Götzen ſelbſt wurden neben der Darſtellung in den Baitylien auch in Bildern dargeſtellt, theils in Guß (masseká), theils als Schnitzwerk (pĕsël), daher ſie bald zerſchlagen, bald abgehauen werden ſollen, und Plätze, wo man ſich ihrem Cultus ergab, waren Gärten und grüne Bäume (Jeſ. 1, 29), aber auch Berge, glatte Thäler und Felſenhöhlen und Dächer, ſelbſt das Tempeldach (5 Moſ. 12, 2; Jeſ. 57, 5; 65, 3; Jer. 19, 13). Die Bilder ſelbſt waren bei dem mangelnden Kunſtſinn roh, neben der einfachen Spitzſäule auch jene menſchenähnliche Figur, die wir oben beſchrieben, oder man ſtellte gar die Götzen in Thiergeſtalt dar, wie hier (Fig. 4) der Baal in der Form des Stiers (Kalb, goldenes Kalb) und (Fig. 5) die Aſchera (die Inſchrift nennt den arabiſchen Namen ʿUzza) in der Form der Kuh repräſentirt wird.

Fig. 4.

Fig. 5.

Später, unter griech. Einfluß, veredelten ſie ſich indeſſen, und aus der Seleucidenzeit, in der Antiochus Epiphanes 175—164 den Cultus des Juppiter Capitolinus in Judäa einzuführen gedachte, zeigen die Abbildungen (Fig. 6) einen Baal von Tarſus ähnlich wie den Zeus gebildet, auf dem Throne ſitzend, von dem Adler begleitet,

und (Fig. 7) eine Aſtaroth mit dem ernſten von einer Mauerkrone geſchmückten Haupte einer ſchönen Frau.

Fig. 6.

Fig. 7.

In der Bekämpfung dieſes Bilderdienſtes zeigten die Propheten ihre ganze Kraft, und Reden wie Jeſ. 44, 9 ſind erfüllt, ebenſo von männlichem Zorn als von beißender Ironie über die Verwechſelung Gottes und des Spottgebildes der Menſchenhand.

Das ſind die allgemeinen Züge des kanaanitiſchen Götzendienſtes, der von Hebräern betrieben zur Abgötterei wurde. Da es nun pſychologiſch unmöglich iſt, daß ein Menſch von der einfachen Größe des Monotheismus zurückfällt in die in der That lächerlichen Formen eines Fetiſchdienſtes, ſo muß man, wie ſchon oben angedeutet iſt, in dem fortwährenden abgöttiſchen Cult der Iſraeliten (Richt. 2, 6; 3, 11 u. ſ. w. bis Joſia; 2 Kön. 24 und darüber hinaus; Ez. 8, 7; 16, 15 u. ſ. w.), der dem emporwachſenden Jahvedienſt den Platz ſtreitig macht, das noch unüberwundene Heidenthum erkennen, wie es ſchon der Stammvater Jakob typiſch vorher anzeigt, der die Hausgötzen (Teraphim) des Aramäers Laban eine Zeit lang in ſeinem Zelte duldet (1 Moſ. 31, 30 fg.).

Neben dieſem volksthümlichen Götzendienſt, der an verſchiedenen Orten localiſirt war, und bei der eintretenden Bezeichnung der Götter von ihren, an dieſen Cultusſtätten beſonders hervorgehobenen, verſchiedenen Eigenſchaften, eine immer reichere Figurenzahl wie Baal Berith, Baal Hamman u. ſ. w., hervorbrachte, ſind nur von geringer Bedeutung die Handlungen einzelner Könige, die wie Salomo (1 Kön. 11, 5) ſidoniſche, ammonitiſche, moabitiſche Culte einführten oder wie andere den Geſtirndienſt pflegten und heilige Sonnenroſſe weihten (2 Kön. 23, 11). So that auch Ahab und Iſebel im Reiche Iſrael (1 Kön. 16, 31), wo der Baalsdienſt mit großartigem Pomp gefeiert wurde und zahlloſe Baalspfaffen ihre Heimat hatten (1 Kön. 19), während der in dieſem Reiche ſolenne Kalbsdienſt, von Jerobeam eingeführt (1 Kön. 12, 28), keine eigentliche Abgötterei war, ſondern der unreine und unfertige Jahvecult, denn von ſeinen Kalsbildern ſagte der König: „Siehe, das ſind deine Götter (Elohim) Iſrael, die dich aus Aegyptenland geführt haben.“

Gegenüber dieſem ganzen, theils nur von einem Halbdunkel beleuchteten, theils ganz von der Nacht des Wahns umhüllten Treiben aber ſtrahlt durch die ganze geſchichtliche Entwickelung hin ein Licht, das Licht der Prophetie; aus der Tiefe, nicht des Verfalls, denn Beſſeres war auch in der Urzeit nicht vorhanden (Am. 5, 25), nein aus der Tiefe der allgemeinen Erkenntniß, die unentwickelt war, arbeiteten ein Elia, ein Eliſa, ein Jeſaja und Ezechiel ihr Volk empor und flößten ihm das Gottesbewußtſein ein, das in ihrer eigenen Bruſt urſprünglich erquoll. Der Kampf gegen die „Nichtigen“, die ʾĕlilim, die Götzen, je heftiger er war, um ſo mehr ſtählte er ihre Kraft, denn das iſt das Tröſtliche in der Leitung der Menſchheit durch Gott, daß auch das Thörichte und Böſe zuletzt dem erhabenen Ziel reiner Gottesverehrung dienen muß. Merx.

Abia, auch **Abiam.** 1) König von Juda, Sohn des Rehabeam. Er regierte noch gleichzeitig mit Jerobeam, König von Iſrael, und zwar nur drei Jahre, von 957—955 v. Chr. Ueber dieſen König liegen zwei widerſprechende Berichte vor, der eine 1 Kön. 15, 1—8, der andere 2 Chron. 13. Das Gemeinſame in beiden iſt nur die Nachricht, daß er mit Jerobeam in Fehde gelegen ſei. Sonſt aber ſtellt der Verfaſſer des erſtgenannten Berichts den Abia als einen in allen Sünden ſeines Vaters wandelnden König dar, deſſen Herz Jahve nicht ganz ergeben geweſen ſei und dem Gott nur aus Rückſicht auf den Stammvater David einen Nachfolger geſchenkt habe. Der Chroniſt dagegen läßt den Abia eine ſehr fromme Rede halten, in welcher er ſein und ſeines Volks treues Feſthalten am Geſetz hervorhebt. Es iſt anzunehmen, daß der letztere Bericht nach Gewohnheit ſeines Verfaſſers ins Schöne gemalt iſt; denn an vielen andern Stellen läßt ſich das Beſtreben deſſelben

erkennen, den Staat Juda als möglichſt rein von allem Götzendienſt zu ſchildern. Die Angabe von der Stärke der beiderſeitigen Heere iſt offenbar weit übertrieben. — 2) Ein Sohn Samuel's, Richter in Iſrael (1 Sam. 8, 2 fg.). — 3) Ein Sohn Jerobeam's, deſſen Krankheit für den Propheten Ahia Veranlaſſung zu einer Weiſſagung gegen Jerobeam wurde (1 Kön. 14, 1 fg.). — 4) Einer von den vierundzwanzig oberſten Prieſtern (1 Chron. 24, 10); zu der nach ſeinem Namen genannten Prieſterordnung gehörte auch Zacharias, der Vater des Johannes des Täufers (Luk. 1, 5). — 5) Ein Prieſter zur Zeit Nehemia's (Neh. 10, 7 fg.). — 6) Name zweier Frauen (1 Chron. 2, 24; 2 Chron. 29, 1).

Röck.

Abiasaph, ſ. Korah.

Abjathar, hebr. Ebjathar, ein Sohn des Oberprieſters Ahimelech (ſ. d.), welcher der Rache Saul's entrann, ſich David anſchloß und von dieſem gegen Saul geſchützt wurde (1 Sam. 22, 20 fg., 23, 9 fg.). Er ward unter David ebenfalls Oberprieſter (2 Sam. 15, 24), büßte jedoch ſeine angeſehene Stellung und ſein Amt, weil er die Anſprüche Adonia's auf die Krone Salomo's unterſtützt hatte, unter Salomo ein (1 Kön. 1, 25. 2, 22 fg.). Nur ſeiner Anhänglichkeit an das Davidiſche Haus hatte er es zu verdanken, daß er nicht hingerichtet ward (1 Kön. 2, 26). Ueber die Verwechſelung Abjathar's mit Ahimelech im 2. Ev. (Mark. 2, 26) ſ. Ahimelech.

Schenkel.

Abib, ſ. Monate.

Abidan, erſtgeborener Sohn eines Gideoni, von Moſe aufgeſtellter Hauptmann und Vertreter des Stammes Benjamin (4 Moſ. 1, 11. 2, 22).

Abigail. 1) Die ſchöne und kluge Frau eines reichen Heerdenbeſitzers, Nabal, welche dem damals freibeuteriſch umherziehenden David ſo zu gefallen verſtand (1 Sam. 25, 14 fg.), daß er ſie, nachdem ihr Mann geſtorben war, ſpäter in ſein Harem aufnahm (1 Sam. 25, 40), wo ſie ihm den Chileab gebar (2 Sam. 3, 3), der aber 1 Chron. 3, 1 Daniel genannt wird. — 2) Eine Schweſter David's (1 Chron. 2, 16), welche dem Ismaeliten Jether den Amaſa (ſ. d.) gebar (2 Sam. 17, 25; 1 Chron. 2, 17).

Röck.

Abihail, Männer- und Frauenname. 1) 4 Moſ. 3, 35; 2) 1 Chron. 5, 14; 3) Vater der Eſther (Eſth. 2, 15. 9, 29); 4) Schwiegermutter des Rehabeam (2 Chron. 11, 18); 5) 1 Chron. 2, 29.

Abihu. Der zweite Sohn Aaron's (2 Moſ. 6, 23), welcher in Begleitung ſeines Vaters und Bruders mit Moſe den Sinai beſteigen durfte (2 Moſ. 24, 1). Als ſpäter der Opferdienſt eingerichtet und Abihu mit ſeinem Bruder Nadab Prieſter geworden waren, begingen dieſe den Fehler, zu einem Opfer nicht Kohlen vom heiligen Brandopferaltar, ſondern profane Kohlen zu verwenden. Dies war aber ebenſo ſtreng unterſagt, als profanes Räucherwerk im Heiligthum zu verbrennen. Beide Brüder wurden dafür nach der ſpätern Sage vom Feuer verzehrt (3 Moſ. 10, 1 fg.).

Abilene (Luk. 3, 1) war eine Landſchaft in der Gegend des Libanon, ſo genannt von der Hauptſtadt Abila am jetzigen Fluſſe Baradâ im Oſten vom Antilibanon, etwa vier Meilen nordweſtlich von Damaskus, wo ſich noch jetzt Trümmer unter dem Namen Nebi Abel finden.

Die Geſchichte des Gebiets von Abila iſt ziemlich dunkel. Auch anderwärts finden wir Abila — und deſſen Gebiet — in Verbindung mit einem Lyſanias genannt, und auch noch in etwas ſpäterer Zeit, als von welcher in der Stelle bei Lukas die Rede iſt, wird es bezeichnet als „Abila des Lyſanias" und wird geredet von der geweſenen „Tetrarchie (Vierfürſtenthum) des Lyſanias" oder von der ſogenannten „Herrſchaft des Lyſanias" (Joſephus, „Alterthümer", 20, 7, 1). So bei Joſephus an verſchiedenen Stellen, wo er von den Ländern ſpricht, welche Agrippa I. und II. durch die röm. Kaiſer Caligula und Claudius erhalten hatten. — So heißt es 1) „Alterthümer", 19, 5, 1: Claudius habe dem Agrippa das Reich ſeines Großvaters Herodes des Großen wiederhergeſtellt und noch dazu von dem Seinigen hinzugefügt das Abila des Lyſanias nebſt andern Gebieten am Libanon. — 2) Die Parallelſtelle in „Jüdiſcher Krieg", 2, 11, 5, ſagt: Claudius habe dem Agrippa (I.) ſein ganzes väterliches Reich gegeben, außerdem die von Auguſtus dem Herodes geſchenkten Länder Trachonitis und Auranitis, außer dieſen aber noch eine andere Herrſchaft, die ſogenannte des Lyſanias; wo nach Vergleichung der erſtern Stelle dieſes nur von Abila mit ſeinem Gebiet verſtanden werden kann. — Ebenſo 3) „Alterthümer", 18, 6, 10, heißt es von Caligula, er habe den Agrippa zum König

über die Tetrarchie des Philippus gemacht, indem er ihm auch die Tetrarchie des Lysanias schenkte; auch dabei haben wir ohne Zweifel an Abila zu denken. Zugleich läßt sich aus diesen Stellen folgern, daß Claudius die Schenkung des Caligula nur erneuerte und bestätigte. — 4) „Alterthümer", 20, 7, 1, heißt es: Claudius habe dem Agrippa (II.) statt Chalcis, was er bisher besaß, geschenkt: die Tetrarchie des Philippus und Batanäa, ihm hinzufügend Trachonitis mit Abila; dieses aber war (gewesen) des Lysanias Tetrarchie. — 5) „Jüdischer Krieg", 2, 12, 8, heißt es: Claudius habe den Agrippa (II.) von Chalcis über ein größeres Reich versetzt, indem er ihm die (ehemalige) Tetrarchie des Philippus gab und hinzufügte die Herrschaft des Lysanias. (Dazu vgl. Ptolemäus 5, 18: Abila zubenannt des Lysanias.) — Es fragt sich nun, wer ist dieser Lysanias und wann lebte er, nach welchem auf solche Weise Abila und sein Gebiet benannt wurde als dessen Reich oder Tetrarchie? Hier werden wir nun durch die Stelle des Lukas veranlaßt, an einen Lysanias zu denken, der zu der daselbst bezeichneten Zeit — im 15. Jahre des Kaisers Tiberius — 28—29 n. Chr. — über Abilene als Tetrarch herrschte, der also damals als Agrippa I. dieses Gebiet geschenkt erhielt, höchstens etwa zehn Jahre vorher könnte gestorben sein. Dem ist nun entgegen, daß weder Josephus noch ein anderer Schriftsteller einen damals regierenden Fürsten Lysanias erwähnt. Man hat daher angenommen, daß unter diesem Lysanias, den Josephus anführt, der Sohn des Ptolemäus, Sohnes des Mennäus, durch Verschwägerung mit den makkabäischen Fürsten verwandt, zu verstehen sei, welch letzterer als Fürst von Chalcis am Libanongebirge erscheint und um 39 oder 40 v. Chr. starb. Lysanias folgte ihm in der Regierung seines Landes, wurde aber 34 v. Chr. auf Anstiften der Kleopatra von Antonius ermordet, und Kleopatra erhielt einen großen Theil seiner Besitzungen (Josephus, „Alterthümer", 14, 7, 4; „Jüdischer Krieg", 1, 13, 1; „Alterthümer", 15, 4, 1; Dio Cassius, 49, 32). Und ebenso haben nun manche in der Stelle bei Lukas denselben alten Lysanias finden wollen, indem die einen (Strauß, Weisse, Gfrörer, B. Bauer, Hilgenfeld, De Wette) einen Anachronismus annahmen, als ob der Evangelist jenen Lysanias als damaligen Herrscher über Abilene nur durch einen Irrthum oder auf ganz willkürliche Weise anführe; andere dagegen meinten, der Stelle durch eine Textverbesserung helfen zu müssen und wollten dann erklären: „Als Philippus Tetrarch war über Ituräa, Trachonitis und über das Abilene des Lysanias" (Michaelis, Paulus, Schneckenburger, Rinck). — Aber, von allem andern abgesehen, was dieser Erklärung sonst noch entgegensteht, ist uns gar nichts darüber bekannt, daß der Tetrarch Philippus damals auch Abilene oder das ehemalige Gebiet jenes ältern Lysanias beherrschte. Was uns Josephus meldet, ist dieses: Bald nach dem Tode des Lysanias pachtete ein gewisser Zenodorus dessen Besitzthum (das Haus des Lysanias, „Alterthümer", 15, 10, 1; „Jüdischer Krieg", 1, 20, 4). Diesen aber, weil er Räubereien trieb, zwang Augustus (23 v. Chr.), den größten Theil seiner Besitzungen an König Herodes den Großen abzutreten, nämlich Trachonitis, Auranitis (und Batanäa); und nach dessen Tode zu Antiochien in Syrien (19 v. Chr.) erhielt Herodes auch noch den Rest (wenigstens einen bedeutenden Theil davon) („Alterthümer", 15, 10, 1, 3; 17, 11, 4; „Jüdischer Krieg", 2, 6, 3). Nach dem Tode des Herodes erhielt Philippus zu seinem Antheil außer Trachonitis, Batanäa und Auranitis auch einen Theil der eigenthümlichen Besitzung des Zenodorus; daß er aber darunter auch das ehemalige Besitzthum jenes Lysanias (= Pacht des Hauses des Lysanias) erhalten habe, davon sagt Josephus nichts. Ja es läßt sich sogar nachweisen, daß Abilene weder unter den dem Zenodorus eigenthümlichen Provinzen, noch unter dem von ihm gepachteten Hausgut des Lysanias (mit-) begriffen war. Abilene konnte nicht zu den dem Zenodorus eigenthümlichen und nach des Herodes Tode an Philippus gekommenen Provinzen gehören, da ja Josephus ausdrücklich meldet, daß Agrippa I., nachdem er des Philippus Land schon (34 n. Chr.) erhalten, von Caligula und Claudius erst noch dazu Abilene als Geschenk erhalten habe (zwischen 37—41 n. Chr.), sodaß diese Provinz damals also unmittelbares Eigenthum der röm. Kaiser gewesen wäre, welche sie möglicherweise den Nachkommen jenes ermordeten Lysanias zurückgegeben, etwa vorher auch schon in deren Interesse (an Zenodorus) verpachtet hätten (Winer, Süskind). Dies wäre anzunehmen, sobald man voraussetzt, daß Abilene mit zu dem „Hausgut des Lysanias", also mit zur Herrschaft jenes ältern Lysanias gehört habe. Allein diese Voraussetzung entbehrt des Beweises, da nirgends von jenem Lysanias und seinem Vater Ptolemäus gesagt wird, daß sie über Abilene geherrscht haben, vielmehr Josephus ihr Reich

als Chalcis (Dio Caſſius als Ituräa) bezeichnet, und Abila als Reich und Tetrarchie eines (andern, jedenfalls ſpätern) Lyſanias, welches Caligula und Claudius dem Agrippa I. ſchenkten, ausdrücklich vom chalcidiſchen Gebiet unterſcheidet. Da nun aber Abila erſt als zur Tetrarchie dieſes ſpätern Lyſanias gehörig genannt und nirgends das Reich des ältern Lyſanias als Tetrarchie erwähnt wird, wohl aber das Gebiet des jüngern, ſo iſt nicht anzunehmen, daß Joſephus, wenn er „Abila des Lyſanias" erwähnt und von einer Tetrarchie des Lyſanias redet, das betreffende Gebiet (noch) nach jenem ältern Lyſanias bezeichne, ſondern daß vor 37 n. Chr., wo Caligula Kaiſer wurde, eine Tetrarchie eines ſpätern Lyſanias beſtand, zu welcher Abila, ohne Zweifel als Reſidenz derſelben, gehörte, wobei auf ſich beruht, ob dieſer Lyſanias ein Nachkomme (Sohn oder Enkel) oder Verwandter jenes ältern geweſen ſei. — Hug hat ferner, unter ſorgfältiger Berückſichtigung des Sprachgebrauchs, den Joſephus in allen dieſe Sache betreffenden Stücken einhält, treffend dargethan, daß die Tetrarchie des Lyſanias erſt mit dem Tode Herodes des Großen (4 v. Chr.) entſtanden ſein könne, indem die Römer die Verlaſſenſchaft deſſelben in drei Theile theilten (für Archelaus, Antipas und Philippus) und wegen der Vierzahl, wie auch ſonſt (z. B. bei Galatien, zu deſſen drei Theilen als vierter ein Stück von Lykaonien zugezogen wurde), Abilene unter der neuen Benennung „Tetrarchie von Abilene" herbeizogen, ein Factum, aus welchem ſich dann auch die Erwähnung dieſer Tetrarchie neben den übrigen bei Lukas am beſten erklären dürfte. So hindert denn nichts, wohl aber ſpricht ſo manches dafür, anzunehmen, daß ein (anderer) Lyſanias zu der bei Lukas bezeichneten Zeit — im 15. Jahre des Kaiſers Tiberius (782 nach Roms Erbauung = 28 — 29 n. Chr.) — über Abilene regiert habe unter dem Titel eines Tetrarchen, ſodaß wir alſo keine Veranlaſſung haben, bei Lukas einen Anachronismus anzunehmen. An dieſen Lyſanias haben wir nun ohne Zweifel auch in der Stelle des Ptolemäus zu denken und in dieſen Zeitraum, nach des Herodes Tod, fällt auch die Aufſchrift einer Münze und die Inſchrift in einem doriſchen Tempel auf der Höhe von Nebi Abel, welche beide einen Lyſanias als Tetrarchen erwähnen.

Von der Geſchichte dieſes Lyſanias iſt freilich nichts Weiteres bekannt; auf keinen Fall war er ein Sohn Herodes' des Großen, wie Euſebius meint („Kirchengeſchichte", 1, 9; „Chronik zu Olymp." 196), eine Andeutung übrigens, welche auch mit zum Beweiſe dienen mag, daß Lyſanias unmittelbar nach des Herodes Tode, zugleich mit Archelaus, Antipas und Philippus, Tetrarch geworden iſt, was aber noch kein entſcheidender Grund gegen die Annahme deſſelben iſt, da auch Joſephus von dem durch ihn beherrſchten, übrigens unbedeutenden Gebiet nur gelegentlich handelt. Es iſt alſo, weit entfernt, des Lukas Angabe als eine „hiſtoriſche Fiction" zu verwerfen, vielmehr aus dem Evangeliſten und aus den gelegentlichen Andeutungen des Joſephus (und Euſebius) die Geſchichte zu ergänzen; und ein Widerſpruch gegen die directe Angabe des Lukas müßte erſt aus Joſephus unmittelbar begründet werden.

Nach dem Tode dieſes Lyſanias mag ſeine Tetrarchie Abilene zur ſyriſchen Provinz geſchlagen worden ſein, oder ſie wurde unmittelbar vom Kaiſer Caligula ſeinem Günſtling, dem ältern Agrippa, mit der Tetrarchie des Philippus, welche erledigt war, geſchenkt. Claudius beſtätigte die Schenkung von „Abila des Lyſanias" und fügte derſelben alle Länder, welche Herodes der Vater beſeſſen hatte, hinzu. Nach dem Tode Agrippa's I. warf Claudius einige Länder zuſammen zu einem Königreich für Agrippa II.; unter dieſen befand ſich auch „Abila, welches die Tetrarchie des Lyſanias geweſen war".

Man vgl. noch: Burckhardt, „Reiſen", I, 425. 537; Pococke, „Morgenland", II, §. 177; Strauß, „Leben Jeſu", I, 375; Hug, „Zeitſchrift für Theologie", 1839, II, 1, S. 3 fg.; Paulus, „Exegetiſches Handbuch", I, 312 fg.; Schneckenburger, „Studien und Kritiken", 1833, IV, 1057 fg.; Süskind, „Studien und Kritiken", 1836, II, 431 fg.; Wieſeler, „Chronologiſche Synopſe", S. 174 fg.; Herzog, „Real-Encyklopädie", I, 64 fg.; Bleek, „Synoptiſche Erklärung der drei erſten Evangelien", S. 154 fg.; Winer, „Bibliſches Realwörterbuch", I, 7 fg. Kneucker.

Abimael. Ein Sohn Joktan's (1 Moſ. 10, 28; 1 Chron. 1, 22), von welchem eine arabiſche Völkerſchaft abſtammt.

Abimelech. 1) Name der Philiſterkönige in Gerar, welche mit Abraham (1 Moſ. 20, 2 fg., 21, 22) und Iſaak (1 Moſ. 26) in Verbindung traten. Dem erſtern nahm ein ſolcher ſein Weib Sara, um ſie dem Harem einzuverleiben — ein Recht, welches den Macht-

habern des Orients zuſtand. Allein infolge eines wunderbaren Traums entließ er ſie wieder (1 Moſ. 20, 2 fg.). Eine ähnliche Erzählung findet ſich auch von Iſaak (1 Moſ. 26, 1 fg.). 2) Ein unehelicher Sohn des Gideon (Richt. 8, 31), der ſich von den Einwohnern Sichems zum König wählen ließ, nachdem er ſeine Brüder (70 an der Zahl) mit Ausnahme eines einzigen, Jotham, der ſich verſteckt hielt, erwürgt hatte (Richt. 9, 1 fg.). In ſeinem dritten Regierungsjahre, als er eben abweſend war, wurden jedoch ſeine Unterthanen ſeiner überdrüßig, empörten ſich, wurden aber von ihm nach Wiedereroberung der Stadt hart gezüchtigt. Als Abimelech hierauf die Stadt Tebeß belagerte, wurde er durch einen Steinwurf von Weibeshand getödtet, was im Alterthum für entehrend angeſehen wurde (Richt. 9, 23 fg.).

Abiram, ſ. Korah.

Abiſag, ſ. David.

Abiſai. Ein Sohn der Zeruja, einer Schweſter David's, Bruder Joab's. Er war ein trefflicher Kriegsheld, welcher dem David ſehr viel nützte. Von ſeiner Kühnheit iſt erzählt 1 Sam. 26, 7 fg.; 2 Sam. 2, 24. 3, 30. 16, 9. 20, 20. 21, 16. 17. 23, 18. 19; 1 Chron. 19, 12.

Ablobung, ſ. Gelübde.

Abner. Ein Sohn des Ner, Verwandter Saul's und ſein Feldherr (1 Sam. 14, 50 fg.). In letzterer Eigenſchaft machte er mehrere Kriegszüge (1 Sam. 17, 55. 26, 5 fg.) und erhob nach dem Tode Saul's deſſen Sohn, Iſboſeth, zum König über Iſrael mit Ausnahme des Stammes Juda (2 Sam. 2, 8). Eine dem Heere David's gelieferte Schlacht war für ihn unglücklich (2 Sam. 2, 12 fg.). Auch das Vertrauen Iſboſeth's verſcherzte er, weil er ſich mit Saul's Nebenweib verging (2 Sam. 3, 6 fg.). Hierauf trat er zu David über, wurde jedoch von Joab, weil er deſſen Bruder ermordet hatte, der Blutrache gemäß getödtet (2 Sam. 3, 27 fg.). David ſcheint den Abner in hohem Grade geachtet zu haben, denn er ließ eine große Todtenklage über ihn anſtellen. Röck.

Abraham. Der Stammvater des Volkes Iſrael, deſſen Bild in den bibliſchen Urkunden mit beſonderer Vorliebe behandelt iſt und das, wenn auch von dem Laubgewinde der Sage umſponnen, noch immer ausreichend viel geſchichtlich zuverläſſige Züge darbietet, um ſcharf und beſtimmt hervorzutreten.

Als ſein Vater wird Terah, in der griech. Ueberſetzung der Siebenzig Tarah, genannt (1 Moſ. 11, 24 fg.). Dieſer war ein Nachkomme Sem's, des Erſtgeborenen Noah's (1 Moſ. 10, 21), des nach alter Ueberlieferung Geſegneten Jahve's (1 Moſ. 9, 26). Ebenſo wird Abraham als der Erſtgeborene Terah's erwähnt (1 Moſ. 11, 27). Obwol Semite war Terah, nach den bibliſchen Nachrichten (1 Moſ. 31, 53), aus einer götzendieneriſchen Familie entſprungen, wie ſich denn auch der Götzendienſt bei den Nachkommen Abraham's erhielt (1 Moſ. 31, 19, 32. 35, 2 fg.), und noch in ſpäterer Zeit galt der Großvater (Nahor) und der Vater Abraham's als einer, der „fremden Göttern gedient" (Joſ. 24, 2). Es iſt kein Grund vorhanden, die Glaubwürdigkeit dieſer Ueberlieferung zu bezweifeln, wenn ſie auch dazu diente, die ſittliche Hoheit Abraham's, als eines Verehrers des einen wahren Gottes, in ein glänzenderes Licht zu ſtellen. Der Wohnſitz Terah's war in Ur-Kasdim, d. h. im Chaldäergebirge, im Nordoſten Meſopotamiens (1 Moſ. 11, 28. 15, 7). Dort brachte Abraham ſeine Jugend und ſein kräftigſtes Mannesalter zu. Er verheirathete ſich mit ſeiner um zehn Jahre jüngern (1 Moſ. 17, 17) Vaterſchweſter Sarai (1 Moſ. 11, 31. 20, 12), ein Verhältniß, welches die ſpätere Geſetzgebung als Blutſchande verworfen (3 Moſ. 18, 9) und mit dem Tode beſtraft hat (3 Moſ. 20, 17; 5 Moſ. 27, 22), das aber in jener vorgeſchichtlichen Zeit nicht als anſtößig gegolten zu haben ſcheint. Während ſeines Aufenthalts in Meſopotamien ſchloß er ſich auch wol an den väterlichen Cultus an und erſt infolge ſeiner Auswanderung nach dem Weſten und Süden erlebte er in ſeinem Innern jenen gewaltigen ſittlichen Umſchwung, infolge deſſen er in der Bibel als einer der älteſten und erhabenſten Träger der reinen Gottesidee dargeſtellt wird.

Der Gedanke an die Auswanderung nach dem Weſten ſcheint in Terah erwacht zu ſein, indem derſelbe mit ſeinem älteſten Sohne und ſeinem Enkel Lot (ſ. d.) ſich nach Haran wandte, wo er ſich bis an ſeinen, in einem Alter von 205 Jahren erfolgten Tod (1 Moſ. 11, 32) niederließ. Nach der ſpätern Ueberlieferung wäre Abraham erſt nach dem Tode ſeines Vaters weiter gezogen (Apg. 7, 4; ſo auch Philo, „De migr. Abr.", I, 415), eine Annahme, die ſich aus der Abſicht erklärt, den Abraham alle Pflichten der

Pietät gegen seinen Vater bis an dessen Lebensende erfüllen zu lassen. Den ältern Nachrichten gemäß verließ Abraham in Gesellschaft von Lot 60 Jahre vor dem Tode seines Vaters in einem Alter von 75 Jahren (1 Mos. 12, 4) mit seinen sämmtlichen Besitzthümern Haran, wanderte durch Syrien (1 Mos. 15, 2), wo er seinen Oberknecht Elieser wahrscheinlich erwarb, südwestwärts, gelangte so nach Kanaan und nahm bei einem heiligen Eichenhaine (5 Mos. 5, 30) in der Nähe von Sichem, in einer bereits angebauten und bewohnten Umgebung sein erstes Standquartier (1 Mos. 12, 6).

Folgen wir der biblischen Zeitrechnung, wonach von Abraham's Einwanderung in Kanaan bis zur Uebersiedelung Jakob's nach Aegypten 215 Jahre verflossen sind und der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten 430 Jahre gedauert hat (2 Mos. 12, 40; während sonst auch nur die runde Zahl 400 vorkommt 1 Mos. 15, 13; Apg. 7, 6; Josephus, „Alterthümer", 2, 9, 1; „Jüdischer Krieg", 5, 9, 4) und zwischen dem Auszug aus Aegypten und dem vierten Regierungsjahre Salomo's 480 Jahre in der Mitte liegen (1 Kön. 6, 1), so würde Abraham zwischen 2130—2140 v. Chr. in Kanaan eingetroffen sein. Dieser Zeitpunkt ist nicht etwa mit Bunsen („Bibelwerk", 9. Halbband, S. 94) bis ins Jahr 2866 zurückzuversetzen, und ebenso wenig mit Lepsius („Chronologie der Aegypter", I, 380 fg.) auf das Jahr 1700—1730 herunterzurücken. Nach der erstern Berechnung würde der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten viel zu lang, nach der letztern unverhältnißmäßig kurz erscheinen.

Was hat nun Abraham bewogen, den Wohnsitz seiner Väter zu verlassen und nach Kanaan überzusiedeln? Der spätere Erzähler nimmt an, er sei infolge einer besondern Gottesoffenbarung von Haran aufgebrochen, von Jahve selbst geführt und dessen Leitung unbedingt sich überlassend in das ihm und seinen Nachkommen verheißene Kanaan gezogen (1 Mos. 12, 1 fg.). Demzufolge hätte Abraham schon in Mesopotamien von den götzendienerischen Ueberlieferungen seines Stammhauses sich freigemacht und zur Verehrung des einigen wahren Gottes, dessen Führung und Schutz innig vertrauend, sich entschlossen. In diesem Lichte erschien er den spätern Geschlechtern, welche sich die Beweggründe, die Abraham's Auswanderung aus seinem Heimatlande veranlaßten, noch besonders aus religiösen Motiven zu erklären suchten. Eine Gotteserscheinung sollte ihn zur Abreise gemahnt haben (Apg. 7, 2), nachdem er zuerst wegen seines reinen Gottesglaubens von den götzendienerischen Chaldäern Verfolgung erlitten (Judith 5, 6 fg.) und eine Zeit lang als Fürst zu Damaskus residirt hätte (Josephus, „Alterthümer", I, 7, 1 und 2, nach Nikolaus von Damaskus). Die ältesten Nachrichten der biblischen Grundschrift wissen von dem allem nichts. Als Nomade hat ihn die Wanderlust ergriffen; sind auch nicht größere Massen mit ihm gewandert (s. Bertheau, „Israelitische Geschichte", S. 217 fg.), so erscheint er doch als hervorragender Stammeshäuptling, der, in seiner herkömmlichen Umgebung unbefriedigt, sich bequemere Wohnsitze suchte und gleichzeitig einem tiefern culturgeschichtlichen Zuge folgte, einem Drange nach höherer Gotteserkenntniß und reinerer Sitte, als er sie unter seinen Stammesgenossen fand.

Nicht lange scheint er in dem heiligen Haine seine Lagerstätte genommen zu haben. Der Zug nach Süden führte ihn weiter, in langsamen Tagemärschen rückte er vor bis an die Sinaiwüste und von hier scheint Mangel an Lebensmitteln ihn nach dem fruchtbaren Aegypten gedrängt zu haben (1 Mos. 12, 10). Der Umstand, daß (1 Mos. 16, 1) sich später eine ägyptische Sklavin in seiner Nähe findet, macht seinen Aufenthalt in Aegypten glaubwürdig. Auch der Erzählung von dem Anschlag, den der König von Aegypten auf Sarai machte und der Sage von ihrer Aufnahme in das königliche Harem (1 Mos. 12, 11 fg.) scheint eine alte Ueberlieferung zu Grunde zu liegen. Nur scheint der Vorfall nicht in Aegypten, sondern auf dem Zuge durch das Südland an der Südgrenze Palästinas in Gerar sich ereignet zu haben, und der philistäische König von Gerar, Abimelech, hätte sich die Gattin Abraham's angeeignet (1 Mos. 20, 1 fg.). Denn unzweifelhaft wollen die beiden Berichte einen und denselben Vorgang mittheilen. Unwahrscheinlich bleibt es freilich immer, daß Sarai in einem Alter von mehr als 65 Jahren das lüsterne Auge eines orientalischen Wüstlings auf sich gezogen habe; die Grundschrift weiß auch von dem Attentat nichts. Um so wahrscheinlicher ist es, daß die spätere Sage die Stammutter Israels aus schwerer Versuchung durch göttliche Leitung und wunderbare Bewahrung unbefleckt hervorgehen ließ; denn erst auf diesem Wege war der verheißene Erbe nicht nur geschlechtlich, sondern auch sittlich errungen.

Der Aufenthalt in Aegypten war für Abraham ohne Zweifel folgenreich. Der wanderluſtige Nomade fand, wenn ſeine Wanderung nach Aegypten noch vor dem Einbruch der Hykſos (Hirtenkönige) ſtattfand, hier eine hochentwickelte Cultur vor, und auch unter den Hykſos erhielt ſich noch ein Theil derſelben. Nicht nur benutzte er die Gelegenheit zur Vermehrung ſeines Beſitzſtandes und zur Vergrößerung ſeiner Hausmacht, ſondern auch die Religion der Aegypter ſcheint einen Umſchwung in ſeinen eigenen urſprünglichen religiöſen Anſchauungen bewirkt zu haben. Im Verkehr mit ihnen lernte er wol den Sonnen- und Geſtirndienſt kennen, die Ahnung eines über den niedern Götzendynaſtien waltenden erhabenen Lichtweſens ging ihm unter dieſen großen Eindrücken auf, und daß er den Beſchneidungscultus dort vorfand, ſollte er auch noch nicht allgemein eingeführt geweſen ſein, iſt vielfach bezeugt (Herodot, II, 36, 104; Diodorus Siculus, I, 28; Philo, II, 210; Joſephus, „Alterthümer", 8, 10, 3; contr. Apion. 1, 22). Die ſpätere Ueberlieferung kehrte dann das richtige Verhältniß um und ließ den Abraham als einen Lehrer der Weisheit in die Mitte der Aegypter treten und ihnen Unterricht in der Rechenkunſt und Sternkunde ertheilen, die er ſchon in Chaldäa erlernt haben ſollte (Joſephus, „Alterthümer", 1, 8, 2; Philo, II, 13; Euſebius, „Praep. evang.", 9, 17 fg.).

Bereichert nach außen und innen und entſchloſſen, ſich nunmehr einen feſten Wohnſitz zu wählen, wozu ihn ſchon die Zunahme ſeines Heerdenbeſitzes und die Vermehrung ſeiner Sklaven und Sklavinnen nöthigte, kehrte er aus Aegypten nach ſeiner frühern Lagerſtätte im Süden Paläſtinas zurück. Bisjetzt war er mit ſeinem Neffen Lot gemeinſam gewandert, wie es ſcheint, in freundlichem Einvernehmen. Der vergrößerte Viehſtand gab nun aber wegen Mangels an Weideplätzen und Quellen Veranlaſſung zu Reibereien zwiſchen den beiderſeitigen Hirten, und Abraham ſchlug dem Lot eine Trennung vor, wobei er edelmüthig dem jüngern Verwandten die Wahl der Lagerſtätte überließ. Nachdem ſich Lot gegen das ſüdweſtliche Ende des jetzigen Todten Meeres gezogen hatte, blieb Abraham — nicht vermöge eigener Entſchließung, worauf der ſpätere Erzähler großes Gewicht legt — allein im Beſitze Kanaans zurück (1 Moſ. 13, 5—12). Daß Abraham das Land nun in die Länge und Breite wirklich durchzogen habe, um es auf dieſem Wege für ſich in Beſitz zu nehmen, wie der ſpätere Erzähler infolge eines Gottesbefehls vorausſetzt (1 Moſ. 13, 17), iſt nach der Grundſchrift (1 Moſ. 13, 18) ganz unwahrſcheinlich. Vielmehr ließ er ſich in dem Eichenhaine des Amoriters Mamre (1 Moſ. 14, 13), mit dem er vorher ein Bündniß abgeſchloſſen hatte, in der Nähe von Hebron nieder. Friedlich, geachtet von den Häuptlingen des Landes, reich begütert, vom Schickſal geſegnet, ſtand er ſo auf der Höhe ſeines Lebensglücks.

Bereits war er in die Lage verſetzt, andere ſchützen zu können, während er Gunſt und Schutz nicht mehr für ſich bedurfte. Die öſtlich wohnenden Könige von Elam, Sinear, Ellaſar und die „Heidenkönige", d. h. wol die Fürſten von Suſiana, Babylonien und Artemita, wahrſcheinlich unter der Oberherrſchaft Aſſyriens ſtehende Unterkönige, hatten unter Kedarlaomer einen Kriegszug gegen die fünf tributpflichtigen Könige von Siddim unternommen, nachdem dieſelben den Tribut zu verweigern gewagt hatten. Die fünf Könige wurden geſchlagen, ihre Städte geplündert, ein Theil der Einwohner, darunter auch Lot, der ſeinen Wohnſitz in Sodom genommen, als Gefangene abgeführt. Obwol Abraham nicht in ſeinem Beſitz geſtört worden war, ſo fühlte er ſich gleichwol durch ſeinen Edelmuth bewogen, alles für ſeinen gefangen genommenen Neffen zu wagen. Mit 318 Knechten jagte er den abziehenden ſiegreichen Kriegern nach und entriß ihnen bei Hoba in der Nähe von Damaskus ihre Beute und Gefangenen wieder. Auf ſeinem Heimzug durch das Oſtjordanthal kam er in die Nähe von Salem (das ſpätere Jeruſalem), wo ihn der Prieſterkönig dieſer Stadt, Malkißedek, glückwünſchend empfing. Sowol dieſem als dem Könige von Sodom gegenüber bewies Abraham, der tapfere Held, der eben vier Könige geſchlagen, aufs neue ſeinen Edelmuth. Dem Malkißedek, der ihm Lebensmittel für ſeine ermüdeten Leute gebracht und Heil von ſeiten Gottes gewünſcht, gab er willig den zehnten Theil der Beute. Die Beute und die Geſchenke dagegen, welche der König von Sodom ihm anbot, lehnte er, nicht ohne Empfindlichkeit darüber, daß der König ihm eigennützige Abſichten zugetraut, für ſeine Perſon unbedingt ab und er erbat nur den entſprechenden Antheil für ſeine Verbündeten (1 Moſ. 14, 1—24).

Damit hatte ſich Abraham auch eine achtunggebietende äußere Stellung erworben, als Kriegsführer ſich ausländiſchen Kriegern überlegen gezeigt, durch Edelmuth zweifel-

hafte Freunde beſchämt und aufrichtige gewonnen. Die alte, hin und wieder interpolirte Nachricht (1 Moſ. 14) gewährt uns nun auch einen Einblick in ſeine religiöſe Bedeutung und Stellung. Wenn der ſpätere Erzähler ihn bereits als einen Verehrer Jahve's darzuſtellen bemüht iſt, der in Kanaan durchgängig den Jahvecultus einführte (1 Moſ. 12, 7. 8, 13, 4. 18), ſo ergibt ſich die Unglaubwürdigkeit dieſer Darſtellung ſchon aus der ſpätern Mittheilung, nach welcher der Name Jahve den Patriarchen noch unbekannt war (2 Moſ. 6, 2) und durch beſondere Offenbarung zuerſt dem Moſe mitgetheilt ward (2 Moſ. 3, 14). Daraus folgt der ſichere Schluß, daß alles, was von dem ſpätern Erzähler über einen vertrauten Verkehr zwiſchen Jahve und Abraham berichtet wird, der ſpätern Sagenbildung ſeine Entſtehung verdankt und nur für die Thatſache Zeugniß ablegt, daß die Ueberlieferung es ſich angelegen ſein ließ, die Stiftung der Jahvereligion auf Abraham zurückzuführen. Von dieſen Mittheilungen weiß auch weder die Grundſchrift noch die alte Erzählung Kap. 14 etwas. Hier findet ſich in der Hauptſache wirkliche, wenn auch mit ſagenhaften Beſtandtheilen gemiſchte geſchichtliche Erinnerung, und an ſie haben wir uns daher auch bei der Entwerfung eines Charakterbildes von Abraham vorzugsweiſe zu halten.

Wenn, nach Kap. 14, Malkißedek den Abraham im Namen des „höchſten Gottes" beglückwünſcht, der ihm ſeine Feinde in ſeine Hand gegeben habe (1 Moſ. 14, 19 fg.), ſo liegt die Vermuthung nahe, daß jener König damit dem „Gott Abraham's" gehuldigt habe, der ſich als wahrer Gott durch die Hülfe und den Schutz, den er ſeinem Verehrer gewährt, geoffenbart hatte. Die ſittliche Güte, der reine Charakter Abraham's ruht ſomit auf einer geläuterten Frömmigkeit. Er hatte aus der Religion der Aegypter nur den mit Zoroaſter's Ideen verwandten Licht- und Sonnencultus entnommen, nicht die zur Vielgötterei und ſelbſt zum Thierdienſt entwickelte Symbolik; ſein geiſtiges Auge war zur erhabenen ſittlichen Idee der Einheit Gottes hindurchgedrungen, wenn ſich auch mit ſeiner Vorſtellung von dem „höchſten Gott" noch die Meinung verbunden haben mag, daß unter demſelben eine Reihe niederer Götter ſtehe. Dieſem Dienſt des „Höchſten" lebte Abraham mit ſeinen Untergebenen im Hain zu Mamre, ohne Prieſter und ohne Opfer, mit dem einfachen Cultus des Gewiſſens und Herzens: eine der erhebendſten und erquickendſten Erſcheinungen des Alterthums.

Von allen Seiten lächelte ihm das Glück; nur Ein Kummer beſchwerte ſein Herz und das ſeiner Gattin, daß er kinderlos blieb (1 Moſ. 16, 1 Grundſchrift). Wie Abraham keinen Anſtoß darin gefunden, ſich mit ſeiner Halbſchweſter zu ehelichen, ſo fand Sarai nichts Anſtößiges darin, um den Schmerz und die Schmach der Kinderloſigkeit von ihrem Stamme abzuwälzen, ihrem Manne eine wahrſcheinlich in Aegypten erworbene Sklavin, die Hagar, als Beiſchläferin zu überlaſſen, mit der Abſicht, den Sprößling dieſer Verbindung an Kindes Stelle anzunehmen. Aus derſelben entſprang wirklich ein Sohn Ismael im 86. Lebensjahre Abraham's (1 Moſ. 16, 2 fg., 15 fg.). Seit dieſer Zeit mag wol das Verhältniß zwiſchen den beiden Frauen im Hauſe Abraham's ein geſtörtes geweſen ſein. Das mußte ſich aber von dem Augenblick an ändern, in welchem Abraham's heißeſter Wunſch, einen Sohn von Sarai zu erhalten, Erhörung fand. 99 Jahre alt war er geworden, ſein Wunſch noch nicht erfüllt. Wie oft mag er den „Höchſten" um Erfüllung angefleht haben. Da wird ihm eine Offenbarung des „Allmächtigen" (2 Moſ. 6, 3) zutheil, ein noch innigeres Verhältniß zwiſchen der Gottheit und ihm bildet ſich, und infolge höherer Mittheilung gewinnt er die Gewißheit, daß Gott einen „Bund" mit ihm geſchloſſen hat, bei welchem ihm die Verbindlichkeit obliegt, vor Gott unſträflich zu wandeln (1 Moſ. 17, 1), wogegen Gott die Verpflichtung übernimmt, ihn zum Stammvater einer Menge von Völkern zu machen und Könige aus ſeinem Schoſe hervorgehen zu laſſen (1 Moſ. 17, 4. 6). Dieſer Bund ſoll auch ſeine Nachkommen umfaſſen, er ſoll ein „ewiger" ſein, d. h. Gott wird niemals aufhören, der Gott der Abrahamiden zu ſein. Sein Wohlwollen bewährt Gott ſofort dadurch, daß er ihm und ſeinen Nachkommen das Land Kanaan als „ewiges Eigenthum" zuſichert. Als Bundeszeichen wird von Gott die Beſchneidung, und zwar bei Todesſtrafe, angeordnet (1 Moſ. 17, 10 fg.). Abgeſehen von der Einkleidung, daß Gott unmittelbar mit Abraham verkehrend vorgeſtellt wird, iſt hier ohne Zweifel geſchichtlicher Boden. Abraham, obwol kinderlos, fühlt ſich als ein Mann der göttlichen Vorſehung und glaubt an ſeine weltgeſchichtliche Beſtimmung. Je freier ſein Herz von Selbſtſucht wird, deſto fröhlicher ſein Vertrauen auf Gott. Er ſieht im Geiſte ſeine Nachkommen als Beſitzer Kanaans, als Träger und Verbreiter der reinen Verehrung des höchſten Gottes;

ein Culturvolk geht aus dieſer höhern Gotteserkenntniß hervor, das mit der Kraft und Innigkeit ſeines Glaubens und ſeiner Sitte zuletzt auch die übrigen Völker überwindet. Hatte Abraham in Aegypten den Beſchneidungscultus kennen gelernt, ſo war es wenigſtens möglich, daß er denſelben auf ſeinen Stamm übertrug. Sie war das einzige Symbol, das er in ſeine Gottesverehrung aufnahm: zunächſt ein Unterſcheidungszeichen der echten Gottesverehrer von den abgöttiſchen Kanaanitern (1 Moſ. 17, 11. 14), dann vielleicht auch ein Sinnbild, daß das Fleiſch, die Sinnlichkeit am Menſchen beſchnitten, unter die Zucht des Geiſtes geſtellt werden muß. Die Todesſtrafe für Unterlaſſung der Beſchneidung, ſchon an ſich dem humanen Charakter Abraham's nicht angemeſſen, ließe ſich zur Noth aus ſeiner heiligen Scheu vor dem „Höchſten", dem „Allmächtigen", erklären, inſofern die Beſchneidung von ihm als eine göttliche Vorſchrift aufgefaßt worden wäre. Viel wahrſcheinlicher jedoch iſt die Annahme, daß die ſpätern harten Beſtimmungen der levitiſchen Geſetzgebung auf den Stammvater Iſraels willkürlich zurückgeführt wurden.

Die Einführung des Beſchneidungscultus in der Colonie bei Mamre als Hausſitte war die entſcheidende That, wodurch er mit den kanaanitiſchen Naturreligionen brach und ſich als den Bekenner des weſentlich ſittlichen monotheiſtiſchen Gottesglaubens, als den Träger einer höhern Religionsſtufe ankündigte. Er taſtete übrigens den herrſchenden Volksglauben nicht an; er machte keinen Verſuch, die kanaanitiſchen Stämme gewaltſam zu ſeiner Religion zu bekehren, und bewährte damit nicht nur ſeine Klugheit, ſondern auch ſeine Humanität; er ſchützte ſeinen Cultus nur in ſeiner Familie und bei ſeinen Dienſtleuten. Die Bedeutung jenes Augenblicks neuer Religionsſtiftung wird von der Grundſchrift dadurch hervorgehoben, daß ſie für Abraham und ſeine Gattin einen Namenswechſel von daher datirt. Hieß er bisjetzt Abram (nach einigen Abiram, „erhabener Vater"), ſo ſoll er von nun an Abraham, d. h. Vater der Menge, heißen, und Sarai (Kämpferin, Heldin) heißt jetzt Sara (Fürſtin). Schwerlich iſt bei dem Namen Abram an Brahma, bei Sara an Sarasvati, dieſe indiſchen Gottheiten, zu denken, da der ſemitiſche Urſprung jener Namen feſtſteht. Die Namensänderung (vielleicht hier auch nur die vollere Ausſprache, wie Ewald vermuthet) bezeichnet in der Bibel öfters die religiöſe Sinnesänderung (z. B. die Umänderung des Namens Jakob in Iſrael [1 Moſ. 35, 10], des Saulus in Paulus [Apg. 13, 9]). Nach der Vorſtellung des Erzählers ſtand ſie wahrſcheinlich mit der Einführung der Beſchneidung im Zuſammenhang, da mit dieſer die Namengebung verbunden war (1 Moſ. 21, 3 fg.; Luk. 1, 59. 2, 21).

Von beſonderer Wichtigkeit war aber, eben jetzt nach der Stiftung eines religiöſen Cultus, daß ein legitimer Stammhalter die Colonie Abraham's in Zukunft zuſammenhielt und, nach herkömmlicher Vorſtellung, den Segen des Stifters auf die Nachkommenſchaft vererbte. Um die Geburt eines ſolchen Sprößlings, des Iſaak, dreht ſich nun auch das weitere Schickſal Abraham's. Wie bedeutungsvoll der Ueberlieferung gerade dieſer Punkt im Leben Abraham's erſchien, beweiſt uns der Umſtand, daß die Erzählung von der göttlichen Verheißung des Iſaak in dreifacher Geſtalt vorliegt (1 Moſ. 17, 15 fg., 15, 1 fg., 18, 1 fg.).

Nach dem erſten Erzähler verheißt Gott, ohne beſondere äußere Kundgebung, der Sara einen Sohn, aus dem Völker und Könige entſpringen ſollen. Abraham lacht über die Verheißung wegen ſeines und ſeiner Gattin hohen Alters und gibt ſich mit dem Gedeihen Ismael's zufrieden. Allein Gott wiederholt ſeine Zuſage, verſpricht aber auch dem Ismael königliche Nachkommenſchaft und Ausbreitung zu einem großen Volk. Zugleich erklärt Gott, nur mit Iſaak in ein Bundesverhältniß treten zu wollen (1 Moſ. 17, 16—21). Dem zweiten Erzähler zufolge hat Abraham eine Gotteserſcheinung (Theophanie). Die Unterredung mit Gott verläuft nicht ſo einfach wie beim erſten. Abraham iſt unzufrieden (während beim erſten durch Ismael zufrieden geſtellt) und beſchwert ſich bei Jahve, ohne einen Leibeserben ſterben zu müſſen. Nun verſichert ihn Gott, daß ihm (nicht der Sara, wie beim erſten Erzähler) noch ein legitimer Leibeserbe geſchenkt werden ſolle. Nachdem ihm die Verheißung einer zahlloſen Nachkommenſchaft zutheil geworden, verwandelt ſich ſeine verzagte Stimmung in eine vertrauensvolle („Glauben"), und Gott rechnet ihm ſein Vertrauen als „Gerechtigkeit" an (1 Moſ. 15, 2—6). Eigenthümlich iſt dabei, daß Abraham trotz ſeines Glaubens auf die weitere Zuſicherung Jahve's hin, daß Kanaan ſein Eigenthum ſein ſoll (das ihm doch nach 1 Moſ. 13, 17 bereits zugeſichert war), neue Zweifel ausſpricht, worauf ihm in einem Traumgeſicht göttliche Eröffnungen über die bevor-

ſtehende ägyptiſche Knechtſchaft ſeiner Nachkommen und die Beſitznahme des Landes durch dieſelben gemacht werden. Gleichzeitig ward der Bund mit Jahve durch eine Opferceremonie abgeſchloſſen, während der erſte Erzähler ihn, ohne jede Ceremonie, nur von Gott angekündigt werden läßt. Der dritte Erzähler hat die Gotteserſcheinung zu einem von Jahve in Begleitung von zwei Engeln dem Abraham im Eichenhain von Mamre abgeſtatteten Beſuch fortgebildet. Jahve wird (ähnlich wie in der heidniſchen Mythologie Jupiter und Merkur von Philemon und Baucis, Ovid. Metamorph., 8, 626 fg.) von Abraham gaſtlich und reichlich bewirthet, und nimmt wirklich mit ſeinen himmliſchen Begleitern (1 Moſ. 18, 1—8) irdiſche Speiſe zu ſich. Nach der Mahlzeit verheißt Jahve dem Abraham für das nächſte Jahr um dieſelbe Zeit einen Sohn von der Sara. Sara, die hinter der Thür des Zeltes die Eröffnung behorchte, lacht und zweifelt, während beim erſten Erzähler Abraham lacht; ja, ſie leugnet ſogar, von Jahve zur Rede geſtellt, daß ſie gelacht habe. Auf dem Wege nach Sodom, welchem das Strafgericht zugedacht iſt, wird dem Abraham noch weiter von Jahve eröffnet, daß ein großes und ſtarkes Volk von ihm entſpringen, daß alle Völker der Erde ſich mit demſelben ſegnen werden, daß er ein Gotterwählter ſei, daß jedoch der verheißene Gottesſegen bedingt ſei durch den Gott wohlgefälligen Wandel in der Gerechtigkeit (1 Moſ. 18, 16—19).

Alle drei Erzähler geben eine Sage wieder, die im Laufe der Zeit von ihren erſten einfachen Grundzügen zum mythologiſchen Drama ausgeſchmückt worden iſt. Der älteſte Erzähler verlegt den Zweifel noch in die Seele Abraham's (1 Moſ. 17, 17), einer treuen Urüberlieferung gemäß, wonach Abraham lange umſonſt auf einen legitimen Leibeserben gehofft, und als die Hoffnung ſich endlich erfüllen wollte, an ihre Verwirklichung nicht glauben konnte. Auch der Umſtand, daß der edelſinnige Mann nur ungern dem Ismael die ihm bereits zugeſtandenen Erb- und Hausrechte wieder entzog, verräth einen echt geſchichtlichen Zug. Der Sage gehört das hohe Alter des Abraham und der Sara an. Der Volksglaube führte den Urſprung Iſraels auf ein übernatürliches Wunder zurück. Dieſes Wunder in ſeiner einfachſten Geſtalt beſtand darin, daß Iſaak in einem Alter gezeugt und geboren wurde, in welchem die Zeugungsfähigkeit beider Aeltern bereits erloſchen war. Bezeichnend iſt, daß der ſpäteſte Erzähler die Schuld des Zweifels von Abraham auf die Sara wälzt (1 Moſ. 18, 12 fg.), ähnlich wie die Schuld der erſten Sünde ſtatt dem Manne vorzugsweiſe der Frau zugemeſſen wurde (1 Moſ. 3, 6). Schon der zweite Erzähler, der den Abraham nicht als einen Zweifler, ſondern als einen Geprüften darſtellt (1 Moſ. 15, 2 fg.), legt deutlich die Abſicht an den Tag, das Gedächtniß des Abraham gegen die Anklage des Unglaubens in Schutz zu nehmen und ihm den Ruhm eines vor Gott Gerechten zu ſichern. Denſelben Zweck erreicht, nur auf umſtändlicherm Wege, der dritte Erzähler, wenn er in der Unterredung mit Jahve, welche der Strafvollſtreckung über die Städte im Thal Siddim voranging, als Schutzredner der vermuthlich unter der Menge der Sünder noch zurückgebliebenen „Gerechten" auftritt, wobei ſich freilich ſchließlich zeigte, daß nicht einmal zehn Gerechte daſelbſt ſich noch vorfanden (1 Moſ. 18, 23 fg.). Dieſe letztere Erzählung iſt wol nur die ſpätere Umbildung der einfachen Mittheilung der Grundſchrift, wonach mit Rückſicht auf das Wohlgefallen, welches Gott an Lot, ſeinem Neffen, hatte, deſſen Rettung veranſtaltet wurde.

Ein älterer Erzähler (jedoch ſpäter als der Verfaſſer der Grundſchrift) läßt vor dem Eintritt des glückverheißenden Ereigniſſes der Geburt des Auserwählten den Abraham und die Sara neuen Prüfungen entgegengehen (1 Moſ. 20, 1 fg.). Abraham ſoll nach dem Südlande aufgebrochen ſein und ſeinen Wohnſitz in Philiſtäa zu Gerar genommen haben. Dieſe Erzählung ſcheint ihre geſchichtliche Veranlaſſung an dem frühern Aufenthalte Abraham's in Aegypten genommen zu haben, und es wiederholt ſich mit Abimelech, dem Könige von Gerar, was ſich in Aegypten mit Pharao zugetragen haben ſollte (1 Moſ. 20, 2 fg.; 1 Moſ. 12, 14 fg.), nur mit dem Unterſchied, daß die Erwerbung Sara's in das fürſtliche Harem von dieſem Erzähler noch farbenreicher ausgemalt und Abimelech durch ein Traumgeſicht vor der Berührung einer rechtmäßigen Ehefrau gewarnt wird (1 Moſ. 20, 3 fg., 6 fg.), während, nach dem andern Erzähler, das göttliche Strafgericht den Pharao an ſeine Verſchuldung erinnert. Die größere Unwahrſcheinlichkeit der Vorfälle in Gerar erhellt ſchon aus dem höhern Alter Sara's; denn war es ein Wunder, daß die Neunzigjährige ihrem Manne einen Erben ſchenkte, ſo wäre das Wunder noch größer geweſen, wenn ſie das lüſterne Auge des Abimelech zu feſſeln vermocht hätte. Da nun, der Grundſchrift

zufolge (1 Mos. 23, 1 fg.), Abraham die Gegend von Hebron, d. h. seine erste Niederlassung, gar nie verlassen hatte: so ergibt sich die Unglaubwürdigkeit der Kap. 20 erzählten Episode von selbst und ihre Einfügung an der betreffenden Stelle ist lediglich aus der Absicht des letzten Darstellers zu erklären, Abraham und namentlich Sara (1 Mos. 20, 18) vor der Geburt des Isaak nochmals eine schwere Prüfung und große Gefahr bestehen zu lassen, aus welcher die göttliche Allmacht sie wunderbar errettete.

Nicht in Philistäa, sondern auf seiner alten Colonie bei Hebron wurde dem Abraham der ersehnte Erbe geboren (1 Mos. 21, 2). Er war ein Sohn der Freude, welcher der glücklichen Mutter ein Lachen der Leute bereitete (1 Mos. 21, 6), das — mochte es auch Spott sein — der Mutter nur wohlthun konnte. Scheint sich doch ein altes Volkslied auf das freudenreiche Ereigniß erhalten zu haben:

Wer sagt' es dem Abraham?
Söhne säuget Sara;
Denn einen Sohn seines Alters
Hab' ich geboren (1 Mos. 21, 7).

Nach der ältesten Nachricht wäre der Name Isaak aus dem zweifelnden Lachen des Vaters (1 Mos. 17, 17), nach einer spätern aus dem ungläubigen Lachen der Mutter (1 Mos. 18, 12 fg.) zu erklären: drei verschiedene Erklärungen des gesegneten Namens, die darin übereinstimmen, daß durch die Geburt des rechtmäßigen Leibeserben allen Betheiligten eine große Ueberraschung bereitet wurde.

Von dem Augenblick, wo ein rechtmäßiger Erbe im Hause Abraham's sich eingefunden, war die Stellung Ismael's eine durchaus veränderte geworden. Er war ursprünglich zum Erben erkoren (1 Mos. 16, 1 Grundschrift), und jetzt mußte er dem legitimen Erben weichen. Die Sage hat sich des häuslichen Zwistes, der sich hieraus entspann, in verschiedener Weise bemächtigt. In ihrer spätern Form läßt sie die Eifersucht Sara's schon während der Schwangerschaft Hagar's, welche das Selbstgefühl der letztern steigert, bis zur heftigen Leidenschaft erwachen; die schwangere Beischläferin wird, bei unbegreiflicher Nachgiebigkeit Abraham's, aus dem Hause verstoßen und wäre elend in der Wüste verschmachtet, wenn der Engel Jahve's sie nicht in Abraham's Haus zurückgeführt hätte (1 Mos. 16, 7—14). Diese Erzählung ist schon deshalb in hohem Grade unwahrscheinlich, weil die gegen das schwangere Weib ausgeübte Härte dem großmüthigen Charakter Abraham's widerspricht, die einsame Flucht Hagar's in die südländische Wüste, deren Unwegsamkeit sie als Aegypterin kennen mußte, zu der Situation nicht paßt und die ohne jede Schwierigkeit vollzogene Wiederaufnahme im Hause Abraham's unerklärt bleibt. Wahrscheinlich ist, daß die Reibungen zwischen den beiden Frauen nach der Geburt des Isaak ihren Anfang nahmen, und daß Sara im Interesse ihres rechtmäßigen Sohnes die Vertreibung des halbblütigen aus dem Hause forderte (1 Mos. 21, 10). Auch das Widerstreben Abraham's gegen die harte Forderung der Sara ist seinem humanen Charakter ganz angemessen (1 Mos. 21, 11) und in Uebereinstimmung mit der liebevollen Gesinnung, die er schon früher für Ismael geäußert hatte (1 Mos. 17, 18). Erst nachdem er versichert ist, daß der göttliche Segen auch auf Ismael ruhen soll (1 Mos. 21, 13), läßt er sich die Entfernung Hagar's gefallen, aber nicht ohne daß er Fürsorge für die Verstoßenen getroffen hätte (1 Mos. 21, 14 fg.). Im übrigen lebte Abraham seiner friedlichen Gesinnung gemäß in wohlwollendem Verkehr mit mächtigen Nachbarn. Er schloß mit dem Philistäer Abimelech einen Vertrag, da seine Besitzungen an dessen Gebiet grenzten, was zu der Vorstellung Veranlassung gab, daß Abraham selbst sich unter den Philistäern aufgehalten habe (1 Mos. 21, 34), wovon der älteste Erzähler nichts weiß.

Abraham alterte, aber es war ihm vor seinem Hingang noch die größte Prüfung seines Lebens aufbehalten. Den Stolz und die Freude seines Alters, seinen rechtmäßigen Sohn Isaak, sollte er auf Gottes Befehl opfern, d. h. Gott stellte ihn, nach der Erzählung (1 Mos. 22), auf die Probe, ob sein Gehorsam so unbedingt sei, daß er auch den Sohn der Verheißung um Gottes willen in den Tod zu geben willig sei? Die Erzählung ist kein bloser Mythus, sondern hat geschichtliche Wurzeln. Denn wie wäre die spätere, den Abraham so verherrlichende Sage ohne bestimmte Veranlassung darauf verfallen, in der Seele des Gotteshelden den Gedanken an ein Kindesopfer entstehen zu lassen, welches das mosaische Gesetz bei Todesstrafe als einen Greuel verbot (3 Mos. 18, 21. 20, 2; 5 Mos. 12, 31) und welches die Propheten so ernstlich bekämpften (Jer. 7, 31.

19, 5; Ez. 16, 20 fg.; Mich. 6, 7)? Unter den Völkern, in deren Mitte Abraham wohnte, waren Menſchenopfer etwas Gewöhnliches. Sie fanden ſich auch bei den Phöniziern, den Karthagern, den Aegyptern, den mit Iſrael verwandten Moabitern und Ammonitern, kamen auch bei aramäiſchen und arabiſchen Völkern vor und ſelbſt im griech. Cultus begegnen wir ihnen bis in die geſchichtliche Zeit hinein (vgl. von Bohlen, „Indien", I, 305; Prichard, „Aegyptiſche Mythologie", S. 301; Hermann, „Lehrbuch der griechiſchen Antiquitäten", II, 20, §. 27; Knobel, „Geneſis", S. 189; Euſebius, „Praep. evang.", IV, 16). Abraham, der Verehrer des „höchſten" Gottes, des „Allmächtigen", der ſich ihm in Kundgebungen der Liebe und Gnade offenbarte, konnte unmöglich einer ſo grauſamen Sitte huldigen, die einen Gott des Zorns und der Rache vorausſetzt. Dagegen iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er von den Landeseinwohnern wegen ſeiner Abneigung gegen das Menſchenopfer angefeindet war und daß ſie ihn aufforderten, zu Ehren ſeines „höchſten" Gottes dieſem auch das höchſte Opfer darzubringen und ſeines rechtmäßigen Sohnes nicht zu verſchonen. Da mögen wol trübe Gedanken in ſeinem Innern aufgeſtiegen, Zweifel ſich erhoben haben, ob er ſeinem Gott nicht ein ſo großes Opfer bringen und ihn dadurch bei den Kanaanitern verherrlichen ſollte? Daß er dieſe Gedanken und Zweifel niederkämpfte, daß ſein reiner Gottesglaube geläutert aus der Anfechtung hervorging: das iſt der Kern in der ſagenhaften Hülle der Ueberlieferung. Unſere Erzählung, die, obwol ſie den alten Gottesnamen „Elohim" öfters von Gott gebraucht, doch dem ſpäteſten Erzähler (mit Ausnahme des Sammlers) angehört, was ihr legendenartiger Charakter und die Engelserſcheinung beweiſt (1 Moſ. 22, 11. 15), hat die Abſicht darzulegen, wie Abraham durch Jahve, den Bundesgott Iſraels, verhindert wurde, das Sohnesopfer zu vollziehen, zu deſſen Vollzug Elohim, allerdings nur zur Erprobung ſeines unwandelbaren Gehorſams, ihn aufgefordert hatte. Die Erzählung bezweckt, theils die Anordnung des Thieropfers durch eine göttliche Stiftung zu begründen (1 Moſ. 22, 13), theils, die Uebertragung des göttlichen Segens auf Iſaak als einen Lohn für den Gehorſam Abraham's darzuſtellen (1 Moſ. 22, 16). Gerade der letztere Umſtand läßt aber den ſpätern Urſprung der Erzählung erkennen. Nach 1 Moſ. 17, 1 fg. iſt Abraham überhaupt von Gott als Stammhalter von Völkern und Fürſten auserkoren, ſofern er vor Gott wandelt und fromm iſt. Nach 1 Moſ. 15, 6 iſt ihm ſein Glaube an die Wahrheit jener göttlichen Verheißung als Gerechtigkeit angerechnet worden. Nach 1 Moſ. 18, 18 hat ihn Gott zum Stammhalter eines großen, allen Völkern der Erde Segen bringenden Volkes erwählt, damit er die Völker zur Gerechtigkeit erziehe. Nach unſerer Erzählung dagegen wird die göttliche Verheißung in Betreff Iſaak's dem Abraham erſt infolge ſeiner Bereitwilligkeit, den rechtmäßigen Sohn Gott zu opfern, ertheilt. Darin ſtimmen jedoch die verſchiedenen Berichterſtatter überein, daß die äußere Rechtmäßigkeit der Geburt dem Iſaak noch nicht das Anrecht auf ſeine bevorzugte heilsgeſchichtliche Stellung gab, daß ihm dieſe erſt infolge ſittlicher Hingabe an den göttlichen Heilsplan, durch Gehorſam und Ergebung, errungen werden mußte, und ſämmtliche Erzähler bleiben ſich darin treu, daß Abraham im Lichte ihrer Darſtellung ebenſo demüthig als thatkräftig, ebenſo mild als feſt, ebenſo innig fromm als ſittlich ernſt erſcheint: ein echter Patriarch des aus der Urzeit zum Culturleben hindurchdringenden Menſchengeſchlechts.

Dem Patriarchen ging ſeine Gattin im Tode voran und wurde in einem Familienbegräbniß in der Höhle Machpela bei Hebron, ohne Zweifel in der Abrahamitiſchen Colonie im Eichenhain zu Mamre, auf einem käuflich von der Ortsgemeinde erworbenen Grundſtück beigeſetzt (1 Moſ. 23, 1 fg.). Eine Verwechſelung dieſes Kaufs mit dem ähnlichen Kaufe Jakob's (1 Moſ. 33, 19) ſ. Apg. 7, 16. Noch zur Zeit des Joſephus waren die Denkmäler der Patriarchen dort zu ſehen, ſowie eine Eiche, deren Alter der Volksglaube bis an den Weltanfang hinaufrückte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 9, 7). Wenn ihn die Sage (1 Moſ. 25, 1) nach dem Tode Sara's in einem Alter von mehr als 137 Jahren in eine zweite Ehe mit Ketura treten und mit dieſer noch ſechs Söhne, die künftigen Stammväter arabiſcher Stämme, zeugen läßt, ſo iſt die Unglaubwürdigkeit dieſer Angabe mit Händen zu greifen. War — nach der frühern Erzählung — ſchon die Erzeugung Iſaak's im 100. Altersjahre des Patriarchen nur durch ein Wunder zu erklären, ſo wäre die Erzeugung von ſechs weitern Söhnen in einem noch viel höhern Alter auch noch viel wunderbarer geweſen. Wir haben daher hier lediglich einen Verſuch der Volksſage vor uns, die Ausbreitung Abrahamitiſcher Nachkommen in Arabien zu erklären und zu begründen, und Ketura hatte wahrſcheinlich wie Hagar ſchon früher dem Abraham in

illegitimer Ehe Söhne geboren. (Als Kebsweib betrachtet sie richtig 1 Chron. 1, 32.) Dagegen schied er nicht ab, bevor er noch Sorge getragen, daß sein Leibeserbe sich mit einer Gattin aus seiner Verwandtschaft ehelich verband (1 Mos. 24, 2 fg.). Erst nachdem er sich dessen versichert hatte, setzte er ihn zum Haupterben ein (1 Mos. 25, 5, unrichtig 1 Mos. 24, 36, wonach diese letzte Verfügung Abraham's schon früher getroffen worden wäre); die Söhne der Hagar und Ketura wurden mit Geschenken abgefunden (1 Mos. 25, 6), und auch die der Ketura, wie früher Ismael, noch bei Lebzeiten Abraham's aus dessen Nähe entfernt. Nach dem Erzähler starb Abraham in einem Alter von 175 Jahren und ward neben seiner rechtmäßigen Gattin Sara im Familienbegräbniß zu Mamre in der Höhle Machpela bestattet (1 Mos. 23, 9. 19). Angeblich an dieser Stelle erhebt sich heute am Ostrande der Stadt Hebron die weltberühmte Moschee Abraham's, in der die Mohammedaner die Ueberreste der Patriarchen verborgen glauben (Furrer, „Wanderungen durch Palästina", S. 86). Daß er aller Wahrscheinlichkeit nach kein so hohes Alter erreichte, wie es ihm, und überhaupt allen Patriarchen, die Sage zur größern Verherrlichung beilegte, haben wir schon früher bemerkt.

Abraham's Name, von dem, nach den biblischen Nachrichten, außer den zwölf Stämmen der Israeliten, noch die ismaelitischen Araber, die Bewohner des nordöstlichen Arabien und die Edomiter ihre Abstammung herleiten, blieb im Morgenlande hochgefeiert. Auch der Koran preist ihn als „Freund Gottes" (Michaelis, „Orientalische Bibliothek", IV, 167). Die Araber versetzten ihn sogar als ihren Stammvater nach Mekka, schrieben ihm die Erbauung der Kaaba zu und zeigten in dieser das Zeichen seiner auf dem schwarzen Stein eingedrückten Fußspur. Die griech. Sage machte ihn zum vierten König von Damaskus (nach Nikolaus von Damaskus bei Josephus, „Alterthümer", I, 7). Die rabbinische Weisheit ließ ihn schon im dritten Lebensjahre zur reinen Gotteserkenntniß gelangen (Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum", I, 321), und er soll im Geiste den Bau, die Zerstörung und den Wiederaufbau des Tempels, also die messianische Zeit geschaut haben („Berešit rabba", par. 56; Fabricius, „Cod. pseudepigr. Vet. Test.", S. 423). Schon die alte hebr. Ueberlieferung legte ihm die Würde eines „Propheten" bei (1 Mos. 20, 7). Im 47. Psalm heißt Israel „das Volk des Gottes Abraham's" (V. 10), dem Propheten Micha gilt er als Repräsentant des Volkes (7, 20). In der chaldäischen Periode beruft sich mehreremal der zweite Jesaja auf ihn; Israel heißt „Same Abraham's", Abraham der „Freund Gottes" (Jes. 41, 8; vgl. auch Jer. 33, 26; Jak. 2, 23). Auf ihn, ihren Vater, und Sara, ihre Mutter, werden die Hoffnungen der Israeliten verwiesen (Jes. 5, 2). Doch verweist derselbe Prophet zugleich auf Jahve als den einen rechten Vater, während er zugibt, daß Abraham und Jakob sich um ihre Kinder nicht mehr kümmern können (63, 16). Ezechiel beruft sich auf ihn als den „Einen", dem Gott das ganze Land zum Eigenthum verliehen (33, 14), und Maleachi preist ihn als den „Einzigen", der wol die Aegypterin Hagar, aber nicht die rechtmäßige Gattin Sara, und jene nur deshalb verstoßen habe, weil er den Gotterzeugten, das Wunderkind Isaak, zu gewinnen suchte (Mal. 2, 14 fg.). In noch höherm Glanze erscheint Abraham im Buche Sirach, wo er als ein „großer Vater vieler Völker" geschildert wird, dem keiner an Ruhm gleichkam (44, 19). Seinen erprobten Glauben hebt auch das erste Buch der Makkabäer hervor (2, 52). Eine neue Auffassung des Patriarchen findet sich in den neutest. Schriften. Schon der Täufer Johannes bekämpfte den Wahn, daß die Abstammung von Abraham ein Verdienst vor Gott begründe (Matth. 3, 9; Luk. 3, 8). Christus faßte ihn als den Träger des menschheitlichen Heils auf, was in seinem Ausspruch liegt, daß Menschen von allen Weltgegenden her, also auch Heiden, im messianischen Reich mit den Patriarchen zu Tische liegen werden (Matth. 8, 11). Noch bedeutungsvoller ist es, wenn er „auch" den Heiden Zachäus einen Sohn Abraham's nennt, d. h. Heiden und Juden nur nach der gläubigen Gesinnung, nicht nach der religiösen Abstammung beurtheilt (Luk. 19, 9). Im 4. Ev. ist Abraham als ein Freund der Wahrheit geschildert (Joh. 8, 39), und sein Lachen bei der Verheißung des Isaak nach einer ähnlichen Deutung Philo's („De mutat. nominum", S. 598) als Freude über das Kommen Christi gedeutet. Christus scheint ihn als den darzustellen, der aus seliger Verklärung sein Wirken auf Erden theilnehmend betrachtet (Joh. 8, 56; vgl. Luk. 16, 22). In den apostolischen Briefen erscheint Abraham bald als ein Vorbild in tugendhaften Werken, bald als ein Urbild des Glaubens, je nach dem religiösen Standpunkt, den die Darsteller einnehmen. Als ein Urbild des

Glaubens ist er im Hebräerbrief und von dem Ap. Paulus dargestellt. Nur hat der Hebräerbrief einen andern Glaubensbegriff als Paulus. Jener stellt den Glauben Abraham's als zuversichtliche Ueberzeugung von dem sichern Eintreffen verheißener Güter und Segnungen dar, als unerschütterlichen Gehorsam unter den vorsehungsvollen Allmachtswillen Gottes (Hebr. 11, 8—19). Paulus dagegen faßt den Glauben Abraham's als unbedingte Verzichtleistung auf alles gesetzliche Verdienst und Werk, als schrankenlose Hingebung an die sündenvergebende Macht und Gnade Gottes (Röm. 4; Gal. 3, 6—14). Dem Verfasser des Hebräerbriefs ist der Glaube eine Tugend, dem Ap. Paulus eine Gesinnung. So bildet jener die Mitte zwischen Paulus und Jakobus, der den Abraham gerade durch Werke, insonderheit durch das Werk der Hingabe seines rechtmäßigen Erben in den Opfertod, den Ruhm des Gerechten vor Gott erwerben läßt, sodaß ihm der Glaube als ein Werk erscheint (Jak. 2, 21—27). Daher ist für den Standpunkt der neutest. Schriftsteller die unbefangene geschichtliche Auffassung Abraham's nicht mehr vorhanden. Abraham ist ihnen das altest. Ur- und Vorbild der wahren Religiosität, und je nachdem diese überwiegend als Frömmigkeit, Sittlichkeit oder Gesetzlichkeit gefaßt wird, wird der Schwerpunkt seiner Bedeutung in den Glauben, in die Tugend oder in den Gesetzesgehorsam verlegt. Darin aber stimmen die neutest. Beurtheilungen Abraham's überein, daß er in ihnen als Stifter und Träger nicht blos der israelitischen Bundesreligion, sondern der Weltreligion überhaupt erscheint, und insofern ist das Christenthum die Erfüllung der in ihm zum ersten mal mit Bewußtsein und schöpferischer Kraft weltgeschichtlich gewordenen Idee der Einheit und Ueberweltlichkeit Gottes. Ueber Abraham ist im besondern noch zu vergleichen: Ewald, „Geschichte des Volkes Israel", 2. Aufl., I, 409—439; Bertheau, „Zur Geschichte der Israeliten", S. 206 fg.; Tuch, „Commentar über die Genesis", S. 285 fg.; Knobel, „Genesis" (kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, 2. Aufl.), S. 132 fg. Auf dem Standpunkt eines strengen Inspirationsglaubens steht Kurz, „Geschichte des Alten Bundes", 2. Aufl., I, 160 fg.; Delitzsch, „Commentar zur Genesis", zu Kap. 12—25. Gegen die geschichtliche Existenz Abraham's s. von Bohlen, „Genesis", S. 195 fg. Ein Charakterbild, jedoch ohne Anwendung der nöthigen historischen Kritik, hat Niemeyer von Abraham entworfen, „Charakteristik der Bibel", II, 81 fg. Schenkel.

Abrahamiden, s. Völkertafel.

Abraham's Schos. Dieser Ausdruck kommt nur an einer Stelle der Bibel (Luk. 16, 22) vor. Als der Aufenthaltsort der Verstorbenen ist nach der jüd. Anschauung der Scheol oder Hades zu denken, und zwar sowol für die Frommen wie für die Gottlosen, jedoch so, daß beide schon hier geschieden, die einen der Seligkeit, die andern der Qual theilhaftig sind. Der Aufenthalt der erstern ist das „Paradies" (Luk. 23, 43) oder „Eden". Dieses wird natürlich auch als Aufenthaltsort der Patriarchen betrachtet, namentlich des Abraham, des Stammvaters des israelitischen Volks. So heißt es in dem apokryphischen vierten Makkabäerbuche Kap. 13, 16: „Wenn wir gestorben sind, so werden Abraham, Isaak und Jakob uns in ihren Schos aufnehmen." Namentlich bei den Rabbinen kommt der Ausdruck „Abraham's Schos (Busen)" häufig vor zur Bezeichnung des Aufenthaltsortes der Frommen im Paradiese. Wenn also Luk. 16, 22 Lazarus „getragen wird in Abraham's Schos", so ist dies gleichbedeutend mit: er ist der höchsten Seligkeit theilhaftig geworden. Man bemerke, wie Jesus sich der ihm und seinem Volke geläufigen Zeitvorstellungen bedient, um die höhern Wahrheiten, welche er verkündigen sollte, in sie einzukleiden. Röck.

Abram, s. Abraham.

Abrona (4 Mos. 33, 34), eine Lagerstätte der Israeliten auf dem Zuge durch die Arabische Wüste, angeblich unweit Eßjongeber, wird daher von manchen an die Küste des Rothen Meeres, in den heutigen Wadi el-Araba verlegt, ist aber wahrscheinlicher in oder bei dem heutigen Dschebel Moyle, an dessen Nordseite ein Kades (s. d.) gelegen haben muß, zu suchen. Kneuker.

Abronas, angeblich Eigenname eines Baches in Mesopotamien, den einige fälschlich für den Chaboras halten. Es liegt vielmehr dem griech. Text der Stelle Judith 2, 24 ein Fehler des griech. Uebersetzers zu Grunde, welcher zèbre des ursprünglichen hebr. Textes (bezèbrè [oder bezébër] hannahár) für den Eigennamen des Flusses hielt und ihm eine griech. Endung anfügte. Es ist also an besagter Stelle nicht „am Bache Abronas" zu übersetzen, sondern vielmehr (im Lande) „jenseit des Flusses", nämlich

des Euphrat, der unmittelbar vorher erwähnt worden iſt. (Movers, in der „Bonner Zeitſchrift“, XIII, 38; G. Volkmar, „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen“, I, 1, 190 fg.) Kneuker.

Abſalom, nach der lateiniſchen Bibel Abſalon, wörtlich Vater des Friedens. Den Charakter und die Schickſale dieſes merkwürdigen Mannes zu begreifen, erfordert eine Ueberſchau der allgemeinen Verhältniſſe ſeiner Zeit, in welche er durch eine gewaltige Revolution eingriff. — Nach dem Tode Saul's, gegen welchen durch ſeine in ihrer Zeitdauer unbekannte Regierung hindurch eine Stammopposition, an deren Spitze David ſtand, durchgeführt war, da eine Partei des Volks, in unſern Geſchichtsdarſtellungen „loſe Leute“ genannt, ſich ſeinem Zwange nicht fügen wollten, war ein Theil der Stämme an David angeſchloſſen, der ſieben und ein halbes Jahr im Süden herrſchte und zu Hebron reſidirte. Gleichzeitig behauptete ſich der Sohn Saul's, Iſboſeth, im Norden, und zwiſchen beiden Parteien war ein langdauernder Krieg, in dem beſonders Abner und die Benjaminiten ihre Stammgenoſſen, Saul's Familie, ſtützten (2 Sam. 3, 19. 4, 2), freilich aber ſo, daß der Schützer Abner ſeinen Schützling unterdrückte (2 Sam. 3, 6 fg.). In dieſe erſte unruhigſte Zeit der Regierung David's fiel die Geburt Abſalom's, deſſen Mutter Maacha nicht einmal Iſraelitin war, ſondern die Tochter des Talmai, des Königs von Geſur (ſ. d.). Nachdem ſich nun inzwiſchen durch Abner's Verrath das Volk zu David gewandt und ihm gehuldigt hatte, nachdem ſich auch in Jeruſalem, das David den Jebuſitern abgenommen, ein politiſch-religiöſer Mittelpunkt für alle Stämme zu bilden begonnen, finden wir den Abſalom wie die übrigen Prinzen in der Hauptſtadt in ſeinem eigenen Palaſte mit eigenem Hofſtaat und einem Privatbeſitz von Landgütern (2 Sam. 13, 23) in Baal Haßor, in einem völlig geordneten Hofleben, deſſen Etikettenzwang vom Könige ſelbſt aufrecht erhalten wird.

Hier nun trug es ſich zu, daß ein älterer Halbbruder, David's erſtgeborener Sohn von einer andern Mutter (2 Sam. 3, 2), Amnon, von leidenſchaftlicher Liebe zu der Tamar, der rechten Schweſter Abſalom's, erfaßt wurde. Auf eines Freundes Rath wendet er Krankheit vor und bittet den König David, ihm die Tamar zur Pflegerin zu geben, und als ihm dieſe die Speiſe reichte, verſuchte er erſt ſeine Ueberredungsgabe, dann aber ſeine Gewalt. Das Mädchen unterlag ihm; raſch wandelte ſich darauf ſeine Liebe in einen ebenſo heftigen Haß, und da ſie auf ſeinen Befehl, ſich zu entfernen, ihm vorſtellte, die Schmach, ſie nun fortzujagen, ſei größer noch als die erſte, die er ihr angethan, da ließ er ſie durch ſeine Diener entfernen und die Thür verriegeln. — Der natürliche Anwalt der unglücklichen Tamar, David, ergrimmte zwar ſehr, aber Amnon war ſein erſtgeborener Sohn, und es erfolgte nichts trotz 3 Moſ. 18, 9, ſodaß der Bruder ſich der entehrten Schweſter annahm und ſie in ſeinem Palaſt wohnen ließ. Bei ſeinem melancholiſch-ſanguiniſchen Temperament entwickelte ſich nun in Abſalom ein unauslöſchlicher Haß gegen den verbrecheriſchen Amnon, und nach Verlauf von zwei Jahren, in denen er ihn beharrlich gemieden hatte, war der Plan in Abſalom gereift, ihn vor den Augen des ganzen königlichen Hauſes bei einer Feſtlichkeit zu tödten. Man begreift, daß es dabei außerdem auf eine Lection für den pflichtvergeſſenen David abgeſehen war, der durch ſeine Unthätigkeit die Achtung und Liebe ſeines Sohnes Abſalom völlig verſcherzen mußte. So legt die prinzliche Sittenloſigkeit, die zum ſchweren Verbrechen ausartet, im Verein mit der königlichen Schwäche und Charakterloſigkeit, den Keim zu einer großen Tragödie; Abſalom greift zur Selbſthülfe und unſer Intereſſe iſt ihm ſicher durch den Gehalt von gutem Recht, der ſeine Handlungen hervortreibt, wiewol eben dieſe Handlungen ſelbſt als Ausbrüche ſeiner Leidenſchaft keine Rechtfertigung erlangen können. Das aber iſt echte Tragik. Er gibt ein Feſt zur Schafſchur auf ſeinem Landgut in Baal Haßor, ladet den König mit ſeinem ganzen Hofſtaat ein (2 Sam. 13, 24), und als dieſer ablehnt, ſetzt Abſalom wenigſtens das durch, daß die übrigen Prinzen, auch Amnon unter ihnen, die Erlaubniß des Königs erhalten, ſein Feſt zu beſuchen. David mochte vielleicht merken, daß Abſalom's Gedanken keine guten waren, er fragt: „Was ſoll auch Amnon mitgehen?“ Jedenfalls bleibt es zweideutig, daß er ihm trotz dieſer beſorgten Frage theilzunehmen erlaubt. Wünſchte er Amnon beſtraft oder gar beſeitigt zu ſehen, ſollte der Erſtgeborene dem Salomo weichen und hatte er nur nicht den Muth, ſelbſt zu handeln? Wir können es jetzt nicht mehr entſcheiden, aber den Uria ſelbſt zu tödten, hatte er auch nicht den Muth, er gebrauchte ein Werkzeug. Das Feſt Abſalom's hatte ſeinen Verlauf, und als der Wein ſeine Wirkungen

äußerte, da erſchlugen die Pagen den Amnon, wie ihnen befohlen war. Allgemeiner Aufbruch, entſetzte Furcht der Prinzen, die zum König nach Jeruſalem fliehen, in der Stadt das Gerücht, alle Glieder des königlichen Hauſes ſeien gemordet, der König im zerriſſenen Gewande auf dem Boden liegend, Troſtworte der Hofbeamten, — da ruft der Wächter vom Thurme, daß zahllos Volk der Stadt nahe, und zum König treten die Prinzen herein weinend und mit lauten Klagen. — Abſalom aber war zum mütterlichen Großvater entflohen, zu Talmai nach Geſur, bei dem er drei Jahre blieb.

Was hier geplant und bedacht ſein mag, davon ſchweigt unſere Erzählung, daß aber David's nicht mit Liebe gedacht wurde, iſt zu ſelbſtverſtändlich; Talmai's Enkelin war geſchändet, ohne von David gerochen zu ſein, ſein Enkel hatte die Ehre durch den Mord gewahrt und war verbannt. Wir gehen gewiß nicht fehl bei der Annahme, daß ſchon hier in Abſalom's Gedanken ſich das vorbereitete, was er ſpäter ausführte, und wieder ſind es verhängnißvolle Fehler in David's kraftloſem Benehmen, die Abſalom's Gedanken zu Thaten werden laſſen. David iſt weit überwiegend von ſeinen Empfindungen beherrſcht, ſeine ſittliche Kraft war nicht groß und ſein Verſtand äußert ſich eher in Liſten und Intriguen als in großen Conceptionen. So weiß denn auch ſein Feldhauptmann Joab, daß ſein Herz noch immer an dem ſchönen und ſtattlichen Abſalom hängt und durch eine ganz morgenländiſche Parabel, die man 2 Sam. 14 nachleſen mag, erreicht er leicht, daß dem Flüchtling die Erlaubniß zur Heimkehr gegeben wird und er den Auftrag erhält, ihn zurückzuführen. Vielleicht wirkte hierbei Joab's Antipathie gegen Salomo, ſodaß er den Abſalom hier ebenſo begünſtigte, wie ſpäter den legitimen Thronfolger Adonija (1 Kön. 1, 8), denn daß Salomo ihn morden ließ (1 Kön. 2, 30), mag noch andere Gründe haben als den angegebenen.

Anſtatt nun den Sohn wieder zu ſich zu nehmen, geſtattet ihm David nicht, vor ſein Angeſicht zu kommen, ſondern er überläßt ihn ſich ſelbſt, ſodaß er fern vom Hofe im eigenen Hauſe weilt. Zwei Jahre ſolchen Lebens konnten den heftigen Mann nur verbittern, und wennſchon Talmai in ihm die Gedanken der Revolution, bei der er als nördlicher Grenznachbar nur gewinnen konnte, angeregt haben mochte, ſo gediehen ſie unter dieſen Verhältniſſen nothwendig zur Reife. Bevor er aber an die Ausführung ging, erzwang er noch eine wenigſtens ſcheinbare Ausſöhnung mit ſeinem Vater. Zwar weigerte ſich Joab, deſſen Vermittelung er in Anſpruch nahm, zuerſt ihn überhaupt nur zu beſuchen, ſodaß Abſalom ſich mit Recht fragte, wozu er denn zurückgekommen ſei, dann aber vermittelte er nothgedrungen, da ihn Abſalom durch das Niederbrennen ſeiner Saaten dazu zwang.

Sobald er den königlichen Verſöhnungskuß empfangen hatte, entpuppte er ſich als Demagog, auf Wegen und in den Thoren redete er die Fremden an, die von David Recht geſprochen haben wollten; er würde ihre gerechte Sache vertreten, ließ er ſich hören, wenn er König wäre, auch duldete er die ſklaviſche Verehrung des Niederfallens vor ihm nicht, vielmehr drückte er wie ein Parteicandidat ſeinen Biedermännern die Hände und küßte ſie. Dieſe Thätigkeit hatte guten Erfolg, denn — David ſaß auf dem Throne ſelbſt nicht feſt. Die Anhänger Saul's waren nicht ausgeſtorben (2 Sam. 16, 3—9) und in Juda ſelbſt war mehr Oppoſition, als David lieb ſein konnte. So begab ſich denn Abſolom, nachdem ein Aufſtand über das ganze Land hin in vier Jahren (Text falſch vierzig) organiſirt war, in den Vorort von Juda, Hebron, angeblich um am dortigen Heiligthume ſein Gelübde zu erſtatten (auf die zahlloſen Züge, aus denen hervorgeht, daß in der ganzen Königszeit das moſaiſche Geſetz nicht gehandhabt iſt, zu denen auch der obige gehört, weiſen wir nicht hin, wir würden ſonſt kein Ende finden), und auf ſeine Weiſung hin ſtand mit einem Schlage das ganze Land in Flammen. Ahithophel wurde Miniſter des Uſurpators, David mit ſeiner Leibgarde floh, nur ſeine Kebsweiber blieben in Jeruſalem, um ſeinen Palaſt zu bewachen. Die Prieſterſchaft, welche die Bundeslade mitführen wollte, ſandte David zurück, in ihnen, beſonders in Sadok und Ebjathar, hatte er ſeine Kundſchafter in der Stadt, und ſeinen getreuen Huſai ſandte er überdies mit dem Befehl, ſich ſcheinbar zu Abſalom's Partei zu halten, in die Stadt, damit er gegen den Ahithophel und ſeine Abſichten arbeiten möge. So organiſirte er noch im letzten Augenblick ein volles Spionirſyſtem um Abſalom, und dieſem dankte er ſeine Rettung. Statt nach Ahithophel's Rath den faſſungsloſen König raſch anzugreifen und ſeine Leibwache zu zerſprengen, zögerte er und ließ dem David Zeit, ſein Heer zu disciplíniren, doch ſtand es ſo ſchwach mit

David, daß er ſich ganz in den Willen des Heeres ergab oder doch zu ergeben ſchien (2 Sam. 17, 4). So gelangte er bis nach Mahanajim in Gilead, Abſalom folgte, aber ſchon ohne den klugen Ahithophel, der es erkannte, daß das Unternehmen von vornherein verfehlt ſei, und ſich erhing. Es ſcheint zu einer Belagerung von Mahanajim gekommen zu ſein, dann zu einer Schlacht, in der Iſrael, d. h. Abſalom's Stammeinigung, geſchlagen wurde. Auf der Flucht blieb Abſalom's Kopf (nicht die Haare [2 Sam. 18, 9]) an einer Terebinthe (wahrſcheinlich aufgeſpießt am Halſe) hängen; gegen David's ausdrücklichen Befehl tödtete ihn Joab, obwol er ſchon todwund war, wie das „noch lebend, zodĕnnu haj" (V. 14) lehrt, und die zurückkehrenden Krieger errichteten einen Steinhaufen als Denkmal über ſeiner Leiche. Das angebliche Denkmal Abſalom's im Joſaphatthal bei Jeruſalem iſt unecht. Dies war das Ende des Mannes, deſſen Geſchick wir hier nicht verdammen, ſondern begreiflich machen wollten. David betrauerte ihn, dennoch trug er die Schuld zum großen Theile mit durch ſeine verkehrten Handlungen, da nach morgenländiſchen Begriffen Abſalom's That gegen Amnon eine gerechte war (vgl. z. B. Jaba, „Recueil de récits et notices Kourdes", S. 90; 1 Moſ. 34, 13, ebenſo ſein Thun im königlichen Harem). Sein Leben iſt ein großer tragiſcher Stoff, deſſen Gewalt man zerſtört, wenn man, wie Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael", III, 217, um David's Heiligenſchein glänzender zu machen, dem Abſalom die pſychologiſch gerechte Würdigung verſagt. Merx.

Abwaſchungen. Solange man die Anſchauungen des alterthümlichen Geiſtes vom grundverſchiedenen Geſichtspunkte der Gegenwart betrachtete, fand man in den geſetzlich beſtimmten Abwaſchungen der Hebräer zweckmäßige Maßregeln einer tiefen mediciniſchen, diätetiſchen und polizeilichen Klugheit mit Beziehung auf klimatiſche oder andere Verhältniſſe. Bei aller Bewunderung einer ſolchen geſetzgeberiſchen Umſicht wird aber die Einſicht in das eigentliche Weſen des hebr. Volks, um die es der denkenden Betrachtung doch vornehmlich zu thun iſt, nicht erſchloſſen. Man hatte die Entſtehung moderner Einrichtungen im Auge, die gewöhnlich von complicirten Combinationen des reflectirenden Verſtandes ausgehen, während jene Erſcheinungen im Alterthum als unmittelbare Aeußerungen des innern Bedürfniſſes auftreten; man betrachtete deſſen Gebräuche in ihrer Abgeriſſenheit als etwas Fertiges, Todtes, während ſie doch als organiſche Gebilde nur im Zuſammenhang mit dem ganzen Organismus, dem Weſen des Volks zu begreifen ſind. Es liegt in der menſchlichen Natur, daß die Innerlichkeit zum Ausdruck gelange und die Zuſtände des Gemüths in entſprechenden, ſinnlich wahrnehmbaren Formen ſich unmittelbar darlegen. Der Menſch des Alterthums (ſowie der Orientale) kennzeichnet ſich außer anderm auch dadurch, daß er die Lebendigkeit ſeiner Gemüthsregungen durch äußere Handlungen vermittelt, wodurch er jene zur Anſchauung bringt. Indem er auf ſinnliche Weiſe anſchaulich macht, was in ſeinem Gemüthe vorgeht, ſymboliſirt er, und darin hat das Symboliſche des Alterthums und des Orients ſeine Bedeutung. Das Verlangen, die von Schuld befleckte Seele zu reinigen, äußert das Volksbewußtſein im Alterthum auf ſinnliche Weiſe durch Abwaſchungen. Dies iſt der Urſprung der Luſtrationen, die bei Aegyptern, Perſern, Indiern, Griechen, Römern und auch bei den Hebräern üblich waren. Dieſe Abwaſchungen ſind nur unter religiöſem Geſichtspunkt zu faſſen und zu begreifen, und wenn dieſer Gebrauch im Verlauf der Zeit zu leerem Formelweſen geworden, ſo kann dies niemand befremden, der die Wahrnehmung gemacht hat, daß überhaupt alle ſymboliſchen Handlungen zu reinen Aeußerlichkeiten ſich aushöhlen, wenn ihr bedeutſamer Kern ſich ausgelebt hat und abhanden gekommen iſt. Bei den Phariſäern, die im N. T. als die eifrigen Vertreter des todten Formelweſens erſcheinen, finden wir die Abwaſchungen nur von der äußern Seite aufgefaßt und ins Kleinliche vervielfältigt. Die Jünger Jeſu galten daher wegen der Nichtbeachtung ſolcher Aeußerlichkeiten für ungläubig und wurden von ihnen verketzert, da ſie ohne vorangegangene Abwaſchung aßen, während die Phariſäer ihre Orthodoxie darein ſetzten, daß ſie vor dem Eſſen Abwaſchungen vornahmen (Mark. 7, 2 fg.). Es iſt dies eine Erſcheinung, die zu allen Zeiten wiederkehrt, da mit der Beſchränktheit des Geſichtskreiſes ſtets Ausſchließlichkeit, Hochmuth und Verketzerungsſucht Hand in Hand geht. Bekanntlich werden die Phariſäer wegen ihres ängſtlichen Anklammerns an äußere Formeln vom Stifter der chriſtl. Religion hart angelaſſen, als ſolche, die Gott mit den Lippen ehren, während ihr Herz fern von ihm iſt, die das Aeußere des Bechers und der Schüſſel reinigen, innerlich aber voll von Raub und Unenthaltſamkeit ſind (Matth. 24, 25).

Von dem Gottesbegriff, der im Bewußtſein eines Volks lebt, iſt deſſen ethiſche An-

ſchauung abhängig, und die ſittliche Aufgabe, zu der es ſich beſtimmt weiß, iſt mit ſeinem religiöſen Glaubenskreis aufs innigſte verflochten. Im Gottesbegriff der Hebräer liegt das Moment der abſoluten Reinheit und das Hebräervolk weiß ſich daher beſtimmt, ein reines Volk zu ſein. Wer ſich der Gottheit nähern, mit ihr in Gemeinſchaft treten will, muß ſich vorher reinigen, was durch die ſymboliſche Handlung der Abwaſchung geſchieht. Als das Volk Iſrael das Geſetz empfangen ſoll, befiehlt ihm Moſe, ſich durch Abwaſchungen zu reinigen, d. h. ſich in einen dem bevorſtehenden Acte würdigen Zuſtand zu verſetzen (2 Moſ. 19, 10). Die äußere Reinheit iſt Sinnbild der innern, iſt alſo nicht gleichbedeutend mit der gewöhnlichen Reinheit des Leibes, ſo wenig, als unter der ſogenannten levitiſchen Unreinheit der Schmuz im gewöhnlichen Sinne gemeint iſt.

Abwaſchungen waren geſetzlich vorgeſchrieben: 1) Wenn der Hebräer im Tempel erſcheinen wollte, um ſein Gebet oder Opfer darzubringen (1 Sam. 16, 5; Joh. 3, 5; 2 Chron. 30, 17; vgl. 2 Moſ. 19, 10); — 2) den Prieſtern und Leviten beim Antritt ihres Amts (2 Moſ. 29, 4. 40, 12; 3 Moſ. 8, 6; 4 Moſ. 8, 7), und dieſe mußten ſich auch während der Dienſtleiſtung der Reinheit befleißigen, daher im Vorhof des Tempels beſondere Waſſerbecken zu dieſem Zweck aufgeſtellt waren (2 Moſ. 30, 18 fg.); — 3) überhaupt nach jeder levitiſchen Verunreinigung. Bei höhern Graden der Verunreinigung waren die Abwaſchungen mit Opfern und andern Reinigungsgebräuchen in Verbindung, wogegen die weniger haftende Verunreinigung durch die einfache Abwaſchung zu beſeitigen war. Bei niedern Graden der Unreinheit betrafen die Abwaſchungen bisweilen nur den Leib, und zwar nach erfolgter Verunreinigung durch Samenergießung (3 Moſ. 15, 16. 18). In manchen Fällen genügte die Waſchung der Kleider. So wird den Iſraeliten nach dem Siege über die Midjaniter geboten, die Kleider zu waſchen (4 Moſ. 31, 24). Wer ſich dadurch verunreinigte, daß er mit einem Aas in Berührung gekommen war, erlangte die Reinheit durch Waſchen der Kleidung (3 Moſ. 11, 25. 28, 40). Die Verunreinigung durch Hinausführen des Sündenbocks, Hinaustragen und Verbrennen der Fleiſchſtücke von den beiden Sündopfern am großen Verſöhnungstage, verſchwand durch Waſchen der Kleider (3 Moſ. 16, 26 fg.). — Bei gewiſſen Verunreinigungen erſtreckten ſich aber die Abwaſchungen auf den Leib und die Kleider. Solchen Abwaſchungen hatte ſich zu unterziehen, wer mit einer menſtruirenden Frau oder mit dem worauf ſie lag oder ſaß (1 Moſ. 15, 21. 22. 23) oder mit einer Blutflüſſigen (V. 27) in Berührung gekommen war; ebenſo wer mit dem Ausſatz behaftet geweſen und für rein erklärt worden (3 Moſ. 14, 8 fg.), wer das Lager oder Geräth eines „flüſſigen Mannes“ oder dieſen ſelbſt berührt (3 Moſ. 15, 5 fg.), wer einen durch den Tod Verunreinigten mit dem Sprengwaſſer gereinigt hatte (4 Moſ. 19, 19), wogegen (V. 21) nur die Kleider zu waſchen geboten wird.

Reinheit als Vorſtufe zur Heiligkeit ſteht mit dem Begriff Leben im Zuſammenhang und darum ſollten die Abwaſchungen mit „lebendigem Waſſer“ geſchehen, worunter nach Joſephus Quellwaſſer, nach andern „fließendes Waſſer“ verſtanden wird. Roskoff.

Acacia, gew. Akazie, hebr. šiṭṭa (aus šinṭa entſtanden, arabiſch sanṭ). Dieſer den Mimoſen nahe verwandte Baum (daher von Linné geradezu Mimosa nilotica genannt) hält in ſehr trockenem Klima aus und iſt daher der einzige Baum, welcher auf der waſſerarmen Sinaihalbinſel in größerer Menge vorkommt. Durch die ſchlechte Wirthſchaft der Beduinen, welche für den Handel aus der Akazie Kohlen brennen, hat ſich die letztere daſelbſt ſehr vermindert; doch finden ſich an einzelnen Stellen immer noch Bäume von ſtattlicher Dicke und Höhe, namentlich auf der Oſtſeite der Halbinſel. Eine Fülle ſchöner Akazien trafen wir in der Nähe von Kairo; aber ſie wachſen auch in Südpaläſtina bei Gaza und nördlich vom Todten Meer.

Der Baum hat keine Krone von dicht ineinandergewachſenen Aeſten, Zweigen und Blättern, ſondern alles iſt ziemlich weit auseinandergelöſt. An den Zweigen ſpärlicher Blattwuchs. Jedes Hauptblatt, rechts und links von einem Dorn geſtützt, entfaltet ſich ungemein zierlich zu ſechs bis zehn paarweis einander gegenüberſtehenden doppeltgefiederten Seitenblättern. Dieſer dünne Blätterſchmuck vermag nicht viel Schatten zu ſpenden; daher bei den Arabern die Schattenarmuth der Akazie ſprichwörtlich iſt. Auf den Blattachſeln erheben ſich auf eigenem Stiel die kugeligen unſcheinbaren Blütenkätzchen, aus denen längliche, mit filziger Haut überzogene Schotenfrüchte ſich bilden. Ein farbloſes Harz, das bekannte Gummi-arabicum, tropft aus der rothbraunen Rinde des Stammes, ſowie aus den Winkeln der Zweige, von einem Baume jährlich bis auf 15 Pfund.

Das Holz der Akazie gilt für ebenso stark als leicht und unverweslich und soll im Alter fast so schwarz werden wie Ebenholz. (Aus solchen Bäumen kommt wol das schwärzliche Gummi, von dem Lapanouse erzählt; vgl. Ritter, „Erdkunde", XIV, 3, 340). Akazienholz war es, welches die auf der Sinaihalbinsel weilenden Israeliten bei Erbauung ihrer Heiligthümer reichlich benutzten. Die Bundeslade, der Schaubrottisch, der Räucher- und Brandopferaltar nebst den an diesen Geräthen befindlichen Stangen, die Breter der Stiftshütte nebst ihren Riegeln, die Säulen zum Vorhang des Eingangs der Stiftshütte, vielleicht auch die Säulen zu den Umhängen des Vorhofs, alles das wurde aus Akazienholz angefertigt (2 Mos. 25).

Die genaue Unterscheidung, die man heutzutage zwischen den verschiedenen einander sehr ähnlich sehenden Arten der Akazien macht, hat im Alterthum kaum bestanden, indem das ursprünglich ägyptische Wort sant, woraus hebr. šiṭṭa, sie alle unter sich begreift (vgl. Ritter, „Erdkunde", XIV, 3, 335 fg.). Nur mit der seit etwa 200 Jahren bei uns eingebürgerten Robinia pseudoacacia, deren Heimat Amerika ist, darf man die arabische Akazie nicht verwechseln. K. Furrer.

Accad, ein Ort im Lande Sinear, zur Herrschaft Nimrod's gehörend, von den Griechen Akkete genannt, nach Knobel eine Strecke nördlich von Babylon gelegen (1 Mos. 10, 10). K. Furrer.

Accaron, s. Ekron.

Acco, s. Akko.

Aceldama, s. Blutacker.

Achaja (Apg. 18, 12; 19, 21; Röm. 15, 26; 2 Kor. 9, 2; 1 Thess. 1, 7. 8), früher die nördlichste Landschaft des Peloponnes, war seit der Unterwerfung Griechenlands durch die Römer (146 n. Chr.) röm. Provinz, welche Hellas und den Peloponnes umfaßte und mit Macedonien, mit welchem es verbunden vorkommt (Röm. 15, 26; 2 Kor. 9, 2; 1 Thess. 1, 8), das ganze damalige griech. Gebiet ausmacht. Zuerst war es Senatsprovinz unter Proconsularen, wurde dann auf Bitten der Einwohner, welche eine Erleichterung der Steuerlast wünschten, von Tiberius in eine kaiserliche Provinz unter Procuratoren verwandelt (15 n. Chr.), aber später unter Claudius dem Senat zurückgegeben. Unter die nun folgenden Proconsuln gehört Gallio. Von Städten Achajas werden im N. T. nur Korinth, die Hauptstadt und der Sitz des Proconsuls, und Athen erwähnt. Die ersten Christengemeinden in Achaja wurden von dem Ap. Paulus auf seiner zweiten Missionsreise gestiftet. Krenkel.

Achaikus. Nach der unechten Unterschrift des ersten Korintherbriefs hätte dieser Freund des Ap.s Paulus dieses Rundschreiben mit Stephanas, Fortunatus und Timotheus überbracht. Daß er ein Glied der Familie des Stephanas in Ephesus gewesen, ist lediglich Vermuthung.

Achan (auch Achar 1 Chron. 2, 7). Ein Sohn Charmi's (Jos. 7, 1), welcher Israel ins Unglück stürzte, weil er bei der Eroberung von Jericho, das der vollständigen Vertilgung anheimgegeben werden sollte, etwas auf die Seite geschafft hatte. Um den Missethäter zu ermitteln, wurde das heilige Los angewendet. Zur Strafe wurde Achan gesteinigt. Zur Erinnerung daran soll das Thal „Achor" seinen Namen tragen (Jos. 7). Röck.

Achas, s. Ahas.

Achat, s. Edelsteine.

Achbor, s. Josia.

Achior, nach hebr. Bedeutung Bruder, Freund des Lichts, findet sich als Eigenname, abgesehen von 4 Mos. 34, 27. LXX, wo aber im Hebräischen Ahihud steht, nur im romanhaften Buche Judith 5, 22. 6, 1 fg., 11, 9. 14, 5—10. So heißt hier ein ammonitischer Feldherr, der dem gegen die Juden ziehenden Holophernes von diesen erzählt, daß sie unter dem besondern Schutze Gottes ständen, solange sie nicht sündigten, und daher räth, sie nur dann anzugreifen, wenn man Sünde an ihnen entdecke. Holophernes, hierüber entrüstet, läßt ihn gebunden in die Hände der Juden fallen, um ihn später umzubringen. Achior erzählt das Geschehene und wird von den Juden gut aufgenommen; als die That der Judith das Volk gerettet hat, wird er Israelit. Achior war keine geschichtliche Persönlichkeit, vielmehr erscheint er hier in der Dichtung im Reflex des eben zagenden jüd. Volks, obschon Fremder, als vertrauend auf den bewährten Gott der Juden und wird so

Proſelyt. Nach dem wunderlichen O. Wolff, „Das Buch Judith", S. 189 fg., verfaßte Achior das Buch Judith. Fritzſche.

Achis, Philiſtäerkönig zu Gath, bei welchem David auf ſeiner Flucht vor Saul zweimal Schutz fand (1 Sam. 21, 10—16. 27, 2—7). Das erſte mal gebrauchte David, der Goliath getödtet hatte und deswegen Rache fürchtete, die Liſt, ſich als verrückt und darum politiſch ungefährlich zu ſtellen. Er erhielt von Achis die Stadt Ziklag zum Geſchenk und ſollte als deſſen Vaſall gegen Saul mit in den Krieg ziehen. Die Heerführer der Philiſtäer waren aber mistrauiſch, weshalb Achis den David wieder entließ (1 Sam. 28, 1. 2, 29, 2 fg.). Röck.

Achmetha, ſ. Ekbatana.

Achor, ein Thal in Paläſtina, wohin man den Achan von Gilgal hinaufbrachte zur Steinigung, angeblich auch von dieſem Factum her benannt Achorthal, d. h. „Thal der Betrübniß", nördlich von Jericho gegen Ai hin gelegen (Joſ. 7, 24. 26. 15, 7; Jeſ. 65, 10; Hoſ. 2, 17).

Achſa, Tochter des Kaleb, von der die Stellen Joſ. 15, 15—19 und Richt. 1, 11—15 in faſt wörtlicher Uebereinſtimmung berichten. Nach dieſer Erzählung verſprach ihr Vater ſie demjenigen zum Weibe, der die Stadt Debir ſchlagen und einnehmen würde, worauf ſein Neffe Othniel dieſe That vollbrachte und ſie erhielt. Sie veranlaßte ihren Gatten, der durch die Einnahme von Debir Beſitzer dieſer Stadt geworden war, auch das dazugehörige Feld von ihrem Vater zu verlangen. Sie ſelbſt unterſtützte ihn, indem ſie, von ihrem frühern Wohnort Hebron nach Debir gekommen, ſich ihrem Vater demüthig zu Füßen warf und ihn um einen „Segen", d. h. ein Begrüßungsgeſchenk bat, das nach ihrem Wunſche in „Waſſerbehältern" beſtehen ſollte, worunter im Gegenſatz zu den unfruchtbaren Weideplätzen des Südlandes jedenfalls Felder zu verſtehen ſind, die ſich nur da finden, wo es Waſſer gibt. Sie erhielt hierauf „obere und untere Waſſerbehälter" d. h. Felder, die in höherer und niederer Gegend lagen. Krenkel.

Achſaph, eine Stadt an der Grenze des Stammes Aſcher (Joſ. 19, 25), früher kanaanitiſche Königsſtadt (Joſ. 11, 1. 12, 20). Irrthümlich glaubt man in Achſaph die Stadt Acco an der Küſte des Mittelländiſchen Meeres wiederzufinden, es iſt vielmehr in den jetzigen Trümmern von Keſaf zu ſuchen, vier Stunden nördlich von Kedes und anderthalb Stunde öſtlich vom Wadi Hujeir. Kneuker.

Achſib. 1) Eine Stadt in der Ebene des Stammes Juda (Joſ. 15, 44; Mich. 1, 14; vielleicht auch Keſib 1 Moſ. 38, 5). 2) Eine Seeſtadt in Galiläa, dem Stamme Aſcher zugehörig (Joſ. 19, 29); ſie wurde aber niemals von den Iſraeliten erobert (Richt. 1, 31). Später hieß die Stadt Ekdippa, jetzt heißt ſie Zib.

Ackerbau und Beſitz. Der Ackerbau galt den Hebräern als eine göttliche Anordnung (1 Moſ. 3, 17; Jeſ. 28, 26. 29; Sir. 7, 16), aber zugleich als eine ſchwere Laſt (1 Sam. 8, 12; Sach. 13, 5; Sir. a. a. O.). In der älteſten Zeit trat er merklich hinter der Viehzucht zurück und war wenig beliebt, wie ſich dies ſchon in der Sage zeigt, daß er dem Adam als Strafe ſeines Ungehorſams auferlegt (1 Moſ. a. a. O.) und daß im Gegenſatz zu dem angenehmen Opfer des Viehzüchters Abel das des Ackerbauers Kain von Jahve ungnädig angeſehen wird (1 Moſ. 4, 4). Auch wird nirgends von Abraham, ſondern erſt von Iſaak und Jakob neben der Viehzucht der Betrieb des Ackerbaues berichtet (1 Moſ. 26, 12. 37, 7). Die Geſetzgebung erkannte richtig die hohe Bedeutung dieſes Nahrungszweiges für das durch Fruchtbarkeit ausgezeichnete Paläſtina, in welchem ſelbſt hundertfältige Ernten vorkamen (1 Moſ. 26, 12; Matth. 13, 8), wenn auch die Saaten durch Hagel, Brand, Vergelben, Trockenheit, ſowie durch Mäuſe und Heuſchrecken oft großen Schaden erlitten. Namentlich durch die ihm vom Geſetz gewidmete Sorgfalt hob ſich allmählich der Ackerbau. Saul betrieb ihn als König (1 Sam. 11, 5), David hatte einen beſondern Beamten über die Feldarbeiter (1 Chron. 28, 26), Uſia war ihm mit Vorliebe ergeben (2 Chron. 26, 10) und der vermögende Grundbeſitzer Eliſa, der zwölf Joch Ochſen hatte, pflügte eigenhändig (1 Kön. 19, 19). Die Producte, welche man in Paläſtina vorzugsweiſe erzielte, waren: Weizen, ſo reichlich, daß Salomo ſeinem Verbündeten Hiram ein jährliches Geſchenk von 20000 Kor (= 38250 dresdener Scheffel) ſchicken konnte (1 Kön. 5, 11) und auch ſpäter noch eine bedeutende Ausfuhr dieſer Frucht nach Tyrus ſtattfand (Ez. 27, 17), ferner Spelt, Gerſte, Flachs, Linſen, Knoblauch, Kümmel, Bohnen, Gurken. Die urbaren Flächen vermehrte man durch Hinzuziehung von

abgetriebenen Waldſtrecken (Jer. 4, 3), auch Berge wurden angebaut (2 Chron. 26, 10). Die Felder waren bisweilen am Rande mit einer andern Getreideart beſäet (Jeſ. 28, 25), mit Dornenhecken umfriedigt (Jeſ. 5, 5; Sir. 28, 28) oder mit Obſtbäumen eingefaßt (2 Moſ. 9, 25. 10, 5; 3 Moſ. 26, 4). Lagen ſie an Bächen, ſo bewäſſerte man ſie durch Kanäle (Pſ. 1, 3). Gedüngt wurden ſie mit Miſt (2 Kön. 9, 37; Jer. 8, 2) oder mit der Aſche von Stroh und Stoppeln, die man im Freien verbrannte (Jeſ. 5, 24. 47, 14; Joel 2, 5). Zum Aufreißen der Furchen benutzte man Pflüge, zum Brechen der Schollen Eggen, die mit Rindern (Richt. 14, 18; 1 Kön. 19, 19; Hiob 1, 14; Am. 6, 12) oder Eſeln (Jeſ. 30, 24), doch nach 5 Moſ. 22, 10 nicht mit Rind und Eſel zugleich, beſpannt waren. Der Same wurde mit der Hand ausgeſtreut, bei beſonders geſchätzten Producten aber auch in die Furchen geſteckt (Jeſ. 28, 25), eine Mühe, die ſich durch größere Fruchtbarkeit lohnte. Die Ausſaat der Winterfrucht geſchah im October und November, die der Sommerfrucht im Januar und Februar. Die Ernte, mit welcher bei der am früheſten reifenden Gerſte der Anfang gemacht wurde (2 Sam. 21, 9), begann um Mitte April und dauerte bis Pfingſten. Das Getreide wurde mit der Sichel abgeſchnitten, in Garben gebunden (1 Moſ. 37, 7) und dieſe dann in Haufen geſtellt (2 Moſ. 22, 6; Richt. 15, 5; Hiob 5, 26). Das Dreſchen geſchah auf dreifache Weiſe; entweder durch Ausklopfen mit Stöcken (Richt. 6, 11; Ruth 2, 17; Jeſ. 28, 27), was vorzüglich in früheſter Zeit, ſpäter mehr bei Hülſenfrüchten als bei dem eigentlichen Getreide üblich war, oder durch Rinder, die über die Aehren hingetrieben wurden und mit ihren Hufen die Körner austraten (Jeſ. 28, 28; Jer. 50, 11; Hoſ. 10, 11), oder endlich durch beſondere Dreſchmaſchinen (Dreſchſchlitten, Jeſ. 28, 27. 41, 15; Hiob 41, 22 u. ſ. w.).

Das Geſetz unterſagte jede Verrückung der die Ackergrenzen bezeichnenden Grenzſteine (5 Moſ. 19, 14. 27, 17; Spr. 22, 28), ohne jedoch eine beſtimmte Strafe für Uebertretungen auszuſprechen, an denen es nicht fehlte (Hoſ. 5, 10; Hiob 24, 2); Beſchädigungen berückſichtigte es inſoweit, als derjenige, welcher ſein Vieh auf dem Beſitzthum eines andern weiden ließ, den beſten Ertrag ſeines Ackers als Entſchädigung erſtatten, und ebenſo, wenn ein auf freiem Felde (zur Verbrennung von Stoppeln u. ſ. w.) angezündetes Feuer die Saat oder die Garben ergriff, derjenige, der es angebrannt, Erſatz leiſten mußte (2 Moſ. 22, 5. 6). Dagegen war es erlaubt, auf fremden Aeckern zur Stillung des Hungers Aehren auszuraufen, nur nicht, ſie mit der Sichel abzuſchneiden (5 Moſ. 23, 25; Matth. 12, 1; Luk. 6, 1). Die gleiche Humanität gegen Arme und Fremdlinge, von welcher erſtere Beſtimmung ausging, zeigt ſich auch in dem Verbot, den Rand der Felder abzuernten, die zerſtreuten Halme und Aehren aufzuleſen (3 Moſ. 19, 9. 23, 22), eine etwa vergeſſene Garbe nachträglich abzuholen (5 Moſ. 24, 19).

Eine eigenthümliche hebr. Einrichtung war das ſogenannte Sabbatjahr (ſ. d.). Wie der Menſch am ſiebenten Tage, ſo ſollte das Land in jedem ſiebenten Jahre ſeinen Sabbat feiern (2 Moſ. 23, 11 fg.; 3 Moſ. 25, 4 fg., 26, 34 fg.). Ausſaat und Ernte ruhte alsdann, was von ſelbſt auf dem Felde wuchs, kam nach der einen Geſetzesbeſtimmung (2 Moſ. 23, 11) den Armen und dem Wilde, nach einer andern (3 Moſ. 25, 6. 7) dem Beſitzer und ſeinen Angehörigen zugute, doch ſollte nichts eingeheimſt, ſondern der jedesmalige Bedarf vom Felde entnommen werden (V. 12). Jedes 50. Jahr ſollte ein Jubeljahr (richtiger Jobeljahr) ſein (ſ. d.). Doch können dieſe Geſetze vor der Wegführung des Volks nicht ſtreng befolgt worden ſein, da das Brachliegen der Aecker während des Exils als Nachholung der Sabbatjahre betrachtet wird (3 Moſ. 26, 34. 35. 43; 2 Chron. 36, 21). Zu Nehemia's Zeit verpflichtete man ſich zur Beobachtung des Sabbatjahres (Neh. 10, 32), ebenſo wurde es zur Makkabäerzeit gefeiert (1 Makk. 6, 49. 53) und Joſephus und Tacitus erwähnen gleichfalls dieſe Einrichtung als eine noch beſtehende. Sie wurde durch die Fruchtbarkeit Paläſtinas ermöglicht und konnte inſofern wohlthätig wirken, als durch die vorhergehende Brache die Ergiebigkeit der ſechs folgenden Jahre gemeinhin erhöht wurde, indeſſen iſt ſie auch mitunter Veranlaſſung von Hungersnoth geworden.

Noch zwei andere Geſetzesbeſtimmungen ſind kurz zu erwähnen. Nach der einen ſollten nicht verſchiedene Getreidearten auf demſelben Acker zuſammengepflanzt werden, widrigenfalls der Ertrag dem Heiligthume gehörte (3 Moſ. 19, 19; 5 Moſ. 22, 9). Doch wurde es damit nicht ſo ſtreng gehalten, daß man es bedenklich gefunden hätte, Gerſtenfelder mit Spelt einzufaſſen (Jeſ. 28, 25). Eine andere ſetzte feſt, daß trockener Same,

auf den ein Aas fiel, für rein, feuchter hingegen für unrein gelten ſollte, wahrſcheinlich weil letzterer Unreinigkeiten leichter annimmt (3 Moſ. 11, 37. 38).

Der Beſitz beſtand natürlich vorzugsweiſe in Grundbeſitz. Alle nicht zum Stamme Levi gehörigen Iſraeliten hatten Antheil an dem Boden des Heiligen Landes, ſollten ſich aber als Fremdlinge und Beiſaſſen betrachten, denen Jahve, der wahre Herr dieſes Landes, ſein Eigenthum zur Benutzung überlaſſen (3 Moſ. 25, 23). Zur fortwährenden Erinnerung an dieſes Verhältniß war die Abgabe des Zehnten und der Erſtlinge (ſ. d.) angeordnet. Aus der gleichen Anſchauung floß die Beſtimmung, daß kein Grundſtück verkauft werden durfte „zur Bindung", d. h. ſo, daß es an den Käufer gebunden blieb (3 Moſ. a. a. O.). Gerieth ein Iſraelit in Armuth, ſo konnte er zwar ſein Beſitzthum veräußern, behielt aber das Recht des Rückkaufs zu jeder Zeit (V. 24). Wenn er arm blieb, ſo lag den Verwandten in beſtimmter Reihenfolge die Pflicht ob, für ihn als „Löſer" einzutreten (V. 25. 48 fg.), kam er wieder zu Vermögen, ſo ſollte er einen Betrag, der zu der Kaufſumme in demſelben Verhältniß ſtünde, wie die Zahl der Jahre von der Löſung an bis zum nächſten Jubeljahr zu der Zahl der Jahre vom Verkauf an bis zu ebendieſem Termin, dem Käufer erſtatten und dafür ſein Eigenthum zurückerhalten (V. 26—28). Im Jubeljahre fielen alle Grundſtücke unentgeltlich an die frühern Beſitzer zurück (a. a. O.). Dieſes Geſetz ſicherte den Familien ihr Grundeigenthum und damit ihre Exiſtenz, wirkte in gleicher Weiſe der Entſtehung einer Beſitzariſtokratie wie eines Proletariats entgegen, begünſtigte die Erhaltung bürgerlicher Gleichheit und trug dazu bei, den Fleiß des Landwirths und ſeine Anhänglichkeit an den ererbten Boden zu erhöhen. Freilich wurden ſeine wohlthätigen Folgen zum Theil wieder durch das Erbgeſetz aufgehoben, welches dem Erſtgeborenen zwei Drittel des väterlichen Beſitzes zuſprach (5 Moſ. 21, 17). Auch ſcheint es nie zu einer ſtrengen Durchführung deſſelben gekommen zu ſein. Die Jubeljahre wurden wol nicht regelmäßiger gefeiert als die Sabbatjahre. Die Reichen häuften Beſitz auf Beſitz (Jeſ. 5, 8; Micha 2, 2) und ſelbſt die Könige riſſen unrechtmäßig fremdes Gut an ſich (1 Kön. 21, 16; Ez. 45, 8 fg., 46, 18) oder verſchenkten es willig an andere (1 Sam. 16, 4). Doch weiſen deutliche Spuren aus exiliſcher Zeit darauf hin, daß das Jubeljahr nicht blos in der Geſetzesvorſchrift exiſtirte (Jeſ. 61, 11; Ez. 7, 12. 46, 17).

Krenkel.

Ada, ſ. Eſau und Lamech.

Adam, der Irdiſche, d. h. der von der Erde Genommene, der Menſch. So heißt in der hebr. Bibel der erſte Menſch, der Mann, der nach der Vorſtellung der älteſten bibliſchen Urkunden Stammvater der geſammten Menſchheit war. Der Ausdruck bedeutet eigentlich ſoviel als der Röthliche, von der rothen Farbe des paläſtinenſiſchen Bodens, die dem Hebräer als die Farbe der Schönheit galt. Die Vermuthung, der Menſch werde mit Rückſicht auf ſeine ihn vor allen übrigen Geſchöpfen auszeichnende Hautfarbe durch jenen Ausdruck als der vorzugsweiſe Schöne bezeichnet, liegt allerdings ziemlich nahe (vgl. Tuch, „Commentar über die Geneſis", S. 67; Ludolf, „Hist. aethiop.", I, 15; Hupfeld in der „Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes", III, 407). Der jüd. Geſchichtſchreiber Joſephus iſt freilich der Meinung, die Hautfarbe des erſten Menſchen ſei das ideale Roth der noch jungfräulichen Erde geweſen („Alterth.", I, 1, 2) und mit der urſprünglichen Unſchuld verſchwunden. Dabei iſt mit Recht aufgefallen, daß die Bibel mit dem Begriff „Adam" den Menſchen lediglich nach ſeiner ſinnlichen und irdiſchen Seite zeichnet (vgl. homo und humus); es liegt hierin die Andeutung, daß ſein höheres Leben ihm nicht von Natur innewohnt, ſondern durch außerordentliche Mittheilung (Offenbarung) von Gott geſchenkt iſt. Adam iſt keine geſchichtliche Perſon. Die Erzählung von ſeiner Erſchaffung iſt ein Verſuch, im mythiſchen Gewande die Entſtehung des Menſchengeſchlechts auf eine das fromme Gefühl möglichſt befriedigende Weiſe vorſtellig zu machen. Solche Erzählungen ſind (nach Buttmann's richtiger Bemerkung „Mythologus", I, 48) überhaupt nicht das Product einzelner, von denen im Zeitraum weniger Jahrhunderte einer den Faden des andern aufgefaßt hätte, ſondern Tauſende haben im Laufe der Zeiten daran gearbeitet. Die bibliſche Erzählung von Adam weiſt auf eine über die vorderaſiatiſchen Länder weitverbreitete Urſage zurück. Auch die Zendſage läßt das Menſchengeſchlecht von einem Stammvater und Menſchenpaare, dem Meſhja und der Meſhjane, ausgehen (Zendaveſta, II, 200; III, 84 fg.). Nach der griech. Prometheusſage iſt daſſelbe von zwei Brüdern, dem Prometheus (Vorſicht) und dem Epimetheus (Nachdenken) entſprungen (Heſiod, „Theogonie",

V. 535 fg.; Buttmann a. a. O., S. 50 fg.). Auch darin ſtimmen die verſchiedenen, auf die Entſtehung des Menſchengeſchlechts bezüglichen alten Ueberlieferungen überein, daß der erſte Menſch in leidenſchafts- und begierdeloſer Unſchuld lebte. Sie ſtellen ihn als den Idealmenſchen dar, der erſt infolge ſeiner Berührungen mit der ſinnlichen Welt und der Geſchlechtsverbindung mit dem Weibe (ſ. Eva) ſeiner anerſchaffenen Unſchuld beraubt wurde.

Die Erſchaffung des erſten Menſchen iſt in zwei Urkunden, einer ältern (1 Moſ. 1—2, 3) und einer jüngern (1 Moſ. 2—3) erzählt. Beide gehen von verſchiedenen Vorausſetzungen aus. Nach der ältern iſt der Menſch der Schlußſtein der geſammten Schöpfung. Mann und Weib ſind gleichzeitig geſchaffen. Der erſte Erzähler hat alſo weniger das Individuum als die Gattung im Auge. Von der Würde des Menſchen hat er eine ſehr hohe Vorſtellung; derſelbe iſt nach dem Bilde Gottes und gottähnlich geſchaffen (ſ. „Ebenbild Gottes“) und zur Herrſchaft über die Erde und alle ihre Bewohner berufen (1 Moſ. 1, 27—30). Der jüngern Urkunde zufolge wird zuerſt der Mann (1 Moſ. 2, 7) und erſt ſpäter das Weib (1 Moſ. 2, 21) geſchaffen, und zwar bildete Jahve den Mann aus Erdſtaub; dieſem an ſich ſeelenloſen Gebilde hauchte er ſodann Lebensodem ein; erſt durch den göttlichen Lebenshauch ward der Mann ein beſeeltes Weſen. Nachher bildete Gott aus dem Erdſtoffe auch die Thiere, jedoch ohne ſie mit ſeinem Lebenshauch zu beſeelen; denn er ſetzt die Lebenskraft der Erde in denſelben als Lebensprincip voraus. Während der erſte Erzähler auf den göttlichen Urſprung und die Gottverwandtſchaft des Menſchen ein ſtarkes Gewicht legt, hebt der zweite dagegen die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit deſſelben nachdrücklich hervor. Die Perſönlichkeit des Menſchen beruht ihm nicht auf der Idee der urſprünglichen Einheit mit Gott, nicht auf ſeiner Geiſtigkeit, ſondern auf der Thatſache der ſeeliſchen Lebendigkeit, auf ſeiner Sinnlichkeit. Auch die Zuſammengehörigkeit des Weibes und des Mannes iſt ihm lediglich ſinnlich vermittelt; das Weib iſt aus einer Rippe des Mannes gebaut, Bein von ſeinen Beinen, Fleiſch von ſeinem Fleiſch (ſ. Eva). Unſtreitig geht der ſpätere Verfaſſer von dem ſittlich geſunkenen Zuſtand ſeiner Zeit- und Volksgenoſſen aus; ſeine Weltbetrachtung iſt eine trübe. Der ältere Verfaſſer ſchildert dagegen die Freude Gottes an ſeiner Schöpfung, auch an dem neugeſchaffenen Menſchen (1 Moſ. 1, 31); von ſolcher göttlicher Schöpferfreude weiß der jüngere nichts mehr. Ihm ſchwebt bei ſeiner Schilderung der Menſchenſchöpfung bereits der Sündenfall (ſ. d.) vor Augen; ja, ein ſo ſinnlich angelegtes, ſittlich unentſchiedenes Weſen, wie der erſte Menſch nach ſeiner Darſtellung war, mußte der Verſuchung zum Böſen unterliegen. Die Unſchuld des Neugeſchaffenen war die bewußt- und ſorgloſe des unmündigen Kindes, welche die Gefahren nicht kennt, die allerſeits auf ſie lauern. Die erſten Menſchen waren nackt und ſchämten ſich nicht (1 Moſ. 2, 25). Ihr ſittliches Gefühl war noch unentwickelt, der Sinn für Anſtand und Zucht, das Culturbedürfniß in ihnen noch gar nicht erwacht.

Daher erklärt ſich nun die an ſich überraſchende Thatſache, daß durch die altteſt. Schriften eine Doppelanſchauung vom Menſchen ſich hindurchzieht. Die ideale findet ihren ſchärfſten Ausdruck im 8. Pſalm, nach dem Vorbild des erſten Erzählers. Dem Menſchen fehlt nach der Vorſtellung des Pſalmiſten nur wenig, um Gott zu ſein (Pſ. 8, 6), er iſt mit Ehre und Würde gekrönt, unter Gottes allwaltender Regierung iſt er der Herr der irdiſchen Schöpfung. An dieſe Anſchauung lehnt ſich auch die Schilderung des Sirach 17, 1 fg. an. Die entgegengeſetzte Vorſtellung findet ſich im „Prediger“ (ſ. Kohelet). Hier geht es dem Menſchen wie dem Thier; beide haben daſſelbe Schickſal. Dieſe Stimme der Verzweiflung an der höhern Menſchenwürde ſcheint ſich auf 1 Moſ. 2, 7 (vgl. mit 2, 19) zurückzubeziehen, wonach derſelbe Lebenshauch den Menſchen und das Thier geſchaffen hat, weshalb auf einen gleichen Ausgang beider zu ſchließen iſt (Pred. 3, 18 fg.).

Auch in das N. T. hat ſich dieſe Doppelanſchauung fortgepflanzt, jedoch in der Art, daß die Vorſtellung von einem erſten und einem zweiten Adam daraus hervorgegangen iſt. Der erſte Adam iſt nach dem zweiten Erzähler ſeinem Weſen nach aus irdiſchen Stoffen gebildet, vorherrſchend ſinnlich geſchildert (1 Kor. 15, 45 fg.). Daher erſcheint derſelbe dem Ap. Paulus als der Urheber der Sünde, der Vermittler des Uebels für das ganze Menſchengeſchlecht, und darum auch als der Verurſacher des Todes (Röm. 5, 12 fg.). Hieraus erklärt ſich der Ausdruck der „alte Menſch“ (Röm. 6, 6; Eph. 4, 22; Kol. 3, 9), welcher den Menſchen als ein vorzugsweiſe durch ſinnliche Motive

geleitetes Weſen zeichnet. Die Idee des Menſchen, wie ſie von dem erſten Erzähler aufgefaßt und durch die Sünde verdunkelt iſt, denkt ſich Paulus durch den zweiten Adam, nämlich Chriſtus, wiederhergeſtellt (Röm. 5, 16 fg.). In dieſem iſt das ſinnliche Princip überwunden und der Geiſt zu der ihm gebührenden Herrſchergewalt gelangt; er iſt der gottverwandte himmliſche Menſch (1 Kor. 15, 47). Die ſittliche Aufgabe des Menſchen geſtaltet ſich demgemäß ſo, daß, was in dem erſten und zweiten Adam vorgebildet iſt, in jedem Menſchen ſich vollziehen muß. Jeder Menſch hat beides in ſich, ſeine ewige Idee und das ſinnliche Gegenbild derſelben. Der „alte Adam" muß daher in jedem abgelegt und ein „neuer Adam" angezogen werden. Das heißt: die Beſtimmung des Menſchen findet ihre Erfüllung erſt in der Ueberwindung der ſinnlichen Motive durch die Kraft des von Gott ſtammenden Geiſtes, erſt in der Verklärung der Naturelemente durch das ſittliche Ideal.

Die Bibel ſtellt Einen Menſchen an die Spitze des Menſchengeſchlechts und läßt aus Einem Menſchenpaare die Menſchheit entſpringen. Man darf nicht leugnen, daß dieſe Vorausſetzung die bibliſchen Vorſtellungen von der Entſtehung der Sünde und von der Erlöſung bedingt, und daß, wenn ſie ſich nicht bewähren ſollte, auch jene Vorſtellungen dadurch erſchüttert würden. Namentlich der Ap. Paulus gründet ſeine Erörterungen über die Folgen der Sünde des erſten Adam und über die Wirkungen der Gerechtigkeit Chriſti auf die Annahme der urſprünglichen Einheit des Menſchengeſchlechts. Gleichwol kann dieſe Frage nicht durch einen theologiſchen Machtſpruch entſchieden werden, und es ſtünde ſchlimm um den chriſtl. Glauben, wenn er in ſeinem innerſten Punkte abhängig wäre von einem wiſſenſchaftlich zweifelhaften, noch ungelöſten und mit voller Sicherheit kaum je zu löſenden Problem. Der Hohn, mit welchem neuere Forſcher, insbeſondere K. Vogt, „Köhlerglaube und Wiſſenſchaft", „Vorleſungen über den Menſchen", die Theologen überſchütten, die den Glauben an die Einheit des Menſchengeſchlechts feſthalten, iſt ebenſo unwürdig, als die Angſt, mit welcher manche Theologen ſich an den Buchſtaben des bibliſchen Schöpfungsberichts anklammern und das Chriſtenthum für in ſeinen Grundfeſten gefährdet halten, wenn jener Glaube aufgegeben werden müßte. Der naturwiſſenſchaftlichen Unterſuchung darf kein theologiſches Urtheil oder Vorurtheil Schranken ſetzen, und die chriſtl. Glaubenslehre muß ſich darauf einrichten, daß die überwiegende Mehrheit der Naturforſcher ſich für den Urſprung der verſchiedenen Menſchenraſſen aus verſchiedenen Uranfängen entſcheidet. Zwar ſtehen Naturforſcher wie Blumenbach, Cuvier, A. v. Humboldt („Kosmos", I, 378 fg.), Joh. Müller („Phyſiologie des Menſchen", II, 768 fg.), R. Wagner, A. Wagner („Geſchichte der Urwelt", S. 407 fg.), Pfaff („Schöpfungsgeſchichte mit beſonderer Berückſichtigung des bibliſchen Schöpfungsberichts") und Denker wie Kant überwiegend auf ſeiten der bibliſchen Anſchauung, wenn auch A. Wagner und Pfaff u. a. nicht mit der wünſchenswerthen Unbefangenheit (vgl. dagegen Burmeiſter, „Geſchichte der Schöpfung", S. 471 fg.). Die Vertheidiger der Einheit des Menſchengeſchlechts berufen ſich namentlich auf folgende Thatſachen: 1) daß im weſentlichen die Organiſation und geſammte Lebenserſcheinung aller Menſchen die gleiche iſt; 2) daß die Raſſenverſchiedenheit nur die Hautfarbe, die Haare und die Schädelform betrifft; 3) daß kein Merkmal einer einzigen Raſſe ausſchließlich eignet; 4) daß die Merkmale der Raſſenunterſchiede nicht erheblicher ſind, als die Varietäten unſerer entſchieden zu derſelben Art gehörenden Hausthiere; 5) daß die Raſſenverſchiedenheiten nachweisbare Uebergänge aufzeigen und auch durch Veränderung der Wohnſitze und der Lebensweiſe bedingt ſind; 6) daß die verſchiedenen Raſſen ſich untereinandermiſchen und Nachkommenſchaft erzeugen, was bei Thieren erfahrungsgemäß nur zu einer Art gehörige Individuen vermögen. (In letzterer Beziehung ſind wiederholte Unterſuchungen angeſtellt und die Fortpflanzungsfähigkeit gemiſchter Paare in einer Reihe von Generationen hat auch hervorragende Beſtreiter gefunden.) Uebrigens gelangt ſelbſt der eifrigſte Vertheidiger der Einheit des Menſchengeſchlechts, A. Wagner, zu keinem andern Schlußreſultat (a. a. O., S. 420), als daß „die Naturwiſſenſchaft ſich außer Stand befindet, einen ſichern Schluß über die Art und Weiſe der Entſtehung des Menſchengeſchlechts, die Anzahl der Stammpaare und die Motive der Raſſenbildung zu gewähren", und daß ſie „berechtigt" iſt, „aus der Betrachtung der Raſſenverhältniſſe, wie ſie uns gegenwärtig aufgeſchloſſen vorliegen, auf eine Stammeinheit des Menſchengeſchlechts zu ſchließen". Noch beſcheidener folgert Pfaff (a. a. O., S. 640), daß „möglicherweiſe" ſämmtliche Menſchen von Einem Paare abſtammen können.

Wichtiger noch für die Interessen der Frömmigkeit ist die Frage nach der Art des Vorganges der ersten Menschenschöpfung (s. Schöpfung). Der zweite biblische Erzähler läßt den Adam unmittelbar durch Gott aus Staub gebildet werden, eine Vorstellung, welche der reinen Gottesidee des N. T.s (Joh. 4, 24; 1 Joh. 1, 5; Jak. 1, 17) widerspricht. Andererseits ist die Vorstellung von sogenannten Autochthonen, oder von der Entstehung des Menschen aus den elementaren Stoffen und Kräften der Erde, die auf generatio aequivoca, den zeugungslosen Ursprung lediglich durch Schöpferkraft der Natur zurückführt, von den erheblichsten naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten umgeben. Die Annahme einer ursprünglichen „überschwenglichen Bildungskraft" unsers Planeten, welche jetzt, im Umfang ihrer Aeußerungen beschränkt, die Fortdauer höherer organischer Formen lediglich durch Fortpflanzung vermittle (D. F. Strauß, „Die christliche Glaubenslehre", I, 682), beruht gleichermaßen auf bloser Vermuthung wie die Voraussetzung einer unmittelbaren Schöpferwirksamkeit Gottes. Die Versuche Schelver's (Wiedemann, „Archiv für Zoologie und Zootomie", III, 167), Oken's („Isis", II, 1127), Rittgen's („Probefragment einer Physiologie des Menschen"), das Unerklärliche anschaulich zu machen und den ersten Menschen im Mutterschos des Meeres oder im Kelch einer Riesenblume voll Neckarwein mit süßem Milchsaft entstehen zu lassen, können nur Lächeln erregen und erreichen nicht von fern die Gedankenhöhe und Gemüthstiefe der biblischen Schöpfungsurkunden. Die Darwin'sche Transformations-Hypothese („On the origin of species by means of natural selection", übersetzt von Bronn), nach welcher die verschiedenen Arten von Pflanzen und Thieren aus gemeinsamen Urformen hervorgegangen sein sollen, hat die große Erfahrungsthatsache noch keineswegs umgestoßen, daß die einmal typisch festgestellten Arten beinahe keine Veränderungen mehr erleiden. K. Vogt stellt wol den Satz auf, daß der Mensch ganz so wie ein anderes Säugethier zu betrachten sei („Vorlesungen über den Menschen", I, 12 fg.), und daß zwischen dem Affen und jenem eine enge Verwandtschaft bestehe (a. a. O., I, 215); allein jene Verwandtschaft läßt sich jedenfalls nur auf organischem, nicht auf geistigem und sittlichem Gebiete nachweisen. Der Rath von Carus („System der Physiologie", I, 113) ist gewiß beachtenswerth „in allen solchen Dingen, zu deren wahrhafter Erkenntniß wir nun einmal unsere absolute Unzulänglichkeit zugestehen müssen, uns mit der allgemeinen Ahnung begnügen zu lassen". In den biblischen Urkunden ist aber 1) vom Menschen als solchem die Ahnung ausgesprochen, daß er, wenn auch seinem leiblichen Organismus nach irdisch und sinnlich, doch als persönliches Geistwesen gottverwandt und himmlisch sei, von Gott unmittelbar ebenso abhängig als in ursprünglicher Gemeinschaft mit ihm stehend; 2) von der Menschheit als solcher die Ueberzeugung niedergelegt, daß sie ein untheilbares Ganzes, einen organisch-sittlichen Organismus bildet, ein Volk von Brüdern mit einem Stammvater an der Spitze. In jener Ahnung ist alle Religion, in dieser Ueberzeugung alle Humanität beschlossen. Die biblische Vorstellung von Adam schließt daher die Grundvoraussetzung aller Religion und aller Humanität in sich, und darin liegt die Ursache, weshalb sie ihrer mythischen Einkleidung ungeachtet einen unvergänglichen Ideengehalt und eine unerschöpfliche Gedankentiefe in sich schließt. Insofern hat sie den Ergebnissen der Naturwissenschaft gegenüber eine dauernde innere Berechtigung. Schenkel.

Adama (Jos. 19, 36) bedeutet „roth" und ist eine Stadt im Stammgebiete Naphtali, vielleicht der Ort Ras-el-Ahmar, d. i. „Rothkopf", nordwärts von Safed.

Adami-Nekeb, d. h. „Adami des Passes, Adami an der Paßstraße", war eine Stadt zum Stammgebiete Naphtali gehörig (Jos. 19, 33). Der Name bedeutet „röthlich" und ist dessen Stätte vermuthlich zu suchen in dem heutigen Deir el-Ahmar (d. i. „das rothe Kloster"), einem von maronitischen Christen bewohnten Ort, drei Stunden nordwestlich von Baalbek, am Rande der hier etwa vier Stunden breiten Thalebene und am östlichen Gehänge des Makmel (Libanon) gelegen. Kneuker.

Adar, s. Monate.

Adasa, nach Josephus („Jüdische Alterthümer", XII, 10, 5) ein Flecken, 30 Stadien (dreiviertel deutsche Meile) von Bethoron gelegen, nördlich von Jerusalem (s. Robinson „Palästina", III, 870), der Bedeutung nach die Myrthe (Esth. 2, 7) oder die Reue. Hier lagerte Judas der Makkabäer und schlug den 13. Adar 161 v. Chr. den syrischen Feldherrn Nikanor, welcher letztere selbst fiel (1 Makk. 7, 40. 45; Josephus, a. a. O.). Von

dieſem Adaſa iſt wohl zu unterſcheiden Chadaſa (Joſ. 15, 37), das auch im Stamme Juda lag und nach Miſchna Erubin 5, 6 blos 50 Wohnungen zählte. Fritzſche.

Addar, ſ. Hazar.

Addus, ſ. Adida.

Adida, eine Stadt in der Niederung (šephela) Judas, die Simon Makkabäus befeſtigte (1 Makk. 12, 38; 13, 13); an dieſer Stelle hat Luther nach der Vulgata: Addus. Sie lag auf einem Berge, unterhalb lag das Tiefland (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 6. 5). Als Veſpaſian Jeruſalem von allen Seiten umzingeln wollte, verſchanzte er Jericho und Adida und legte Beſatzungen hinein (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 9, 1). Man ſieht, der Ort war ſtrategiſch wichtig; gegenwärtig heißt er el-Haditheh. Gleichbedeutend wird ſein das Eſra 2, 33; Neh. 7, 37 erwähnte Hadid in der Nähe von Lod (Lydda, el-Ludd) und Ono (Kefr ʿAna? Robinſon, III, 869) gelegen, nach Neh. 11, 34 von Benjaminiten bewohnt. Ewald hält dagegen das uns ſonſt völlig unbekannte Adithajim (Joſ. 15, 36) für gleichbedeutend. Fritzſche.

Adler (nēšer). Dieſer durch ſeine ſtolze Haltung wie durch ſeine gewaltige Kraft imponirende Raubvogel kommt in Paläſtina zahlreich vor; ſahen wir doch in der Felsſchlucht des Leontes bei Kulat eſch-Schukif neun ſeines Geſchlechts miteinander auf- und niederſchweben. Wie den Arabern und den Griechen galt der Adler auch den Iſraeliten als königlicher Vogel, daher die zeitgenöſſiſchen Propheten ihn zum Sinnbild Nebukadnezar's machten, des großen Kriegsfürſten (Ez. 17, 3; Jer. 48, 40. 49, 22). Die ſinnigen und mit tiefem Naturgefühl begabten hebräiſchen Dichter reden oft vom Adler in ihrer hochpoetiſchen Bilderſprache. „Schneller als die Adler waren Saul und Jonathan", klagt David, und „ſchneller als die Adler des Himmels unſere Verfolger", ruft Jeremias 2 Sam. 2, 23; KL. 4, 19). „Meine Tage ſind vorbeigefahren gleich dem Adler, der auf Raub ſchießt", ſeufzt Hiob (9, 26). „Wenn der Adler", ſagt der Naturforſcher F. von Tſchudi, „ſich ſeiner Beute genähert hat, dann ſtößt er blitzſchnell in ſchiefer Linie auf dieſelbe und den Vierfüßer rettet nicht der flüchtigſte Lauf vor den Krallen des Thieres." Der Dichter Hiob's und die Propheten wiſſen, daß der Adler an hohen und unzugänglichen Felswänden ſein Neſt baut, wie wir es ſahen bei jener 1500 F. ſenkrecht zum Leontes abſtürzenden Felswand (Hiob 39, 27; Jer. 49, 16; Ob. 4). „Stundenlang ſcheint der Adler hoch über den erhabenſten Gipfeln der Alpen am blauen Himmel zu hangen und ohne Flügelſchlag in weiten Kreiſen dahinzuſchweben." Darum redet der Spruchdichter vom Adler, der ſich gen Himmel ſchwingt, und dem Weibe in der Offenbarung werden die ſtarken, lang ausdauernden Adlerflügel zur Flucht in die Wüſte gegeben (Spr. 23, 5. 30, 19; Offb. 12, 14). Seiner Beute hackt der Adler zuerſt die Augen aus (Tſchudi, „Thierleben der Alpenwelt", S. 337), daher die Drohung gegen den, welcher ſeinen Vater verſpottet, daß ihm die jungen Adler das Auge zerreißen werden.

Das grimmige Raubthier beweiſt aber doch eine zärtliche Sorge für ſeine Jungen. Es bot ſich uns dort am Leontes ein anmuthiges Schauſpiel dar, wie die alten Adler, gewaltige Thiere, die Jungen von den Felszacken weglockten, dann, wenn ſich dieſe in den Abgrund hinausgewagt hatten, bald über, bald unter ihnen ſchwebten und ſie immer aufs neue zum Spiel lockten, ſo oft die letztern ſich müde auf die Felsſpitzen ſetzen wollten. Danach deutet ſich jene Stelle im Liede des Moſes: „Wie ein Adler ſein Neſt aufweckt und über ſeinen Jungen ſchwebt, alſo breitete Jahve ſeine Flügel aus über Iſrael, nahm es und trug es auf ſeinen Flügeln" (5 Moſ. 32, 11).

Der Adler klaftert mit ſeinen Flügeln gegen acht Fuß, darum redet Daniel von Haaren ſo lang als Adlerfedern (Dan. 4, 30; Ez. 17, 3). Bei der Mauſerung im Frühling verliert der Adler den größten Theil ſeiner Federn, um bald in neuem Kleide zu erſcheinen, welches gleich dem alten auch die Beine reich umhüllt zum Unterſchiede von ähnlichen Vogelarten. Durch dieſe Mauſerung ſcheint er ſich immer von neuem zu verjüngen, dem Wandel des Irdiſchen weniger als andere Geſchöpfe unterworfen, indem er ſelbſt in der Gefangenſchaft über 100 Jahre alt werden kann. So erklärt ſich Pſalm 103, 4: „Deine Jugend erneuert ſich wie eines Adlers." Als Symbol ewiger Jugend erſcheint der letztere auch bei Ezechiel, wenn dieſer jenen Cheruben vor dem Wagenthrone Jahve's neben drei andern noch ein Adlerangeſicht beigibt (Ez. 1, 10; Offb. 4, 7).

Hat ſich der Adler auf flachen Boden geſetzt, ſo wird es ihm ziemlich ſchwer, ſich zu erheben. Aber einmal in den Lüften, ſteigt er mit Secundenſchnelle himmelwärts.

Wie tief und ſchön darum das prophetiſche Wort: „Die auf den Herren hoffen, empfangen neue Kraft, daß ſie auffahren wie die Adler“ (Jeſ. 40, 31).

Gleich dem Lämmergeier, dieſer Uebergangsart von Geier und Adler, verſchmäht letzterer weder bei uns noch im Morgenland das Aas zu ſeiner Speiſe. Unſere Jäger locken ihn mit Stücken rohen, ſelbſt gebratenen Fleiſches. Daher das Sprichwort: „Wo das Aas iſt, da verſammeln ſich die Geier“ (Matth. 24, 28). Doch iſt hierbei allerdings zu erinnern, daß die Hebräer unter nēšer bisweilen alle Raubvögel begriffen, ſo z. B. ganz deutlich den glatzköpfigen Geier (Mich. 1, 16). — Gleich ſeinen verwandten Geſchlechtern zählt der Adler zu den unreinen Thieren des moſaiſchen Geſetzes (3 Moſ. 11, 13).

Furrer.

Adma, eine von den „fünf Städten“ im vulkaniſchen Thale Siddim, welche ihre eigenen Könige hatten und, Zoar ausgenommen, ins Todte Meer verſanken (1 Moſ. 10, 19, 14, 2, 19, 24; Hoſ. 11, 8; Weish. 10, 6).

Admatha, ſ. Ahasverus.

Adonia. 1) Ein Sohn David's (2 Sam. 3, 4 fg.), welcher ſich zum Kronprätendenten aufwarf (1 Kön. 1, 5 fg.), jedoch ohne Erfolg. Auch ſpäter verfolgte er ehrgeizige Plane, indem er von Salomo ſich David's Concubine Abiſag zum Weibe ausbitten ließ. Salomo ließ ihn deswegen tödten (1 Kön. 2, 13 fg.). — 2) Ein Levit (2 Chron. 17, 8). — 3) Ein Oberſter Iſraels zur Zeit Nehemia's (Neh. 10, 16).

Adonißedek, „Herr der Gerechtigkeit“ (Joſ. 10, 1. 3), ein kanaanitiſcher König von Jeruſalem.

Ador, ſ. Adoraim.

Adoraim wird 2 Chron. 11, 9 unter den Feſtungen genannt, welche Rehabeam in Juda zur Sicherung des Landes erbaute. Wahrſcheinlich iſt es derſelbe Ort, der 1 Makk. 13, 20 und bei Joſephus unter dem Namen Adora vorkommt. Daß letzterer ihn als eine idumäiſche Stadt bezeichnet, ſtreitet damit nicht, da nach dem Exil mehrere Städte Südpaläſtinas an Idumäer übergegangen waren. Robinſon glaubt den Ort in dem großen Dorfe Dura, weſtlich von Hebron, wiedergefunden zu haben.

Krenkel.

Adoram. So heißt der Oberfronaufſeher David's (2 Sam. 20, 24) im maſorethiſchen Text, **Adoniram** dagegen (1 Kön. 4, 6) derſelbe hohe Beamte in Salomo's Hofdienſt. Der 1 Kön. 12, 18 genannte Adoram, der unter Rehabeam als Oberfrohnaufſeher, in einem Aufſtand während des Verſuchs die tobende Menge zu beſchwichtigen, das Leben verlor, ſcheint, nach der Vermuthung von O. Thenius, ein Sohn des erſtgenannten geweſen zu ſein.

Schenkel.

Adrammelech. 1) Die Völkerſchaften, welche nach der Wegführung der Bewohner des nördlichen Reiches Iſrael von Eſarhaddon in das entleerte Land geſandt wurden, verpflanzten ihre heimiſchen Localculte dorthin (2 Kön. 17, 24 fg.; Eſra 4, 2). Unter ihnen war das Volk von Sepharvajim, dem die Verehrung des Adrammelech eigen war. Aus der Angabe des Textes, daß ſeine Feſte mit der Verbrennung von Kindern gefeiert werden, geht hervor, daß er im weſentlichen nichts anderes iſt als eine Localform des allgemeinen ſemitiſchen Moloch, worauf auch der zweite Theil des Namens, mélech, König, führt. Schwieriger iſt die Deutung des erſten Theils der Zuſammenſetzung, die ſogar aus dem Neuperſiſchen 'adher, Feuer, abzuleiten verſucht iſt, ſodaß es hieße: das Feuer des Königs oder das königliche Feuer. Da indeſſen ſein ſepharvaiſcher Mitgott, der Anammelech, ſemitiſchen Namen trägt, ʿanam-melech (dies iſt vielleicht ganam-melech, d. i. die königliche Heerde, wonach Hyde den Gott als das Sternbild des Cepheus aufgefaßt hat, der von den Orientalen 'er râʿî wal ganam, Hirt und Heerde, oder kawákib 'el firk, die Sterne der Heerde, genannt wird), ſo iſt zwar hier die Herbeiziehung des Perſiſchen abzuweiſen, aber auch nicht auf 'adár, weit, erhaben ſein, zurückzugehen und mit Geſenius zu deuten „die Erhabenheit des Königs“, einmal weil hierdurch nicht der Specialcharakter dieſes Moloch bezeichnet wird, dann auch, weil ſo das doppelte m ſprachlich unerklärt bleibt. Die Wurzel des erſten Theils iſt darama, das aramäiſch ſchlau, verſchlagen hieß und arabiſch glatt ſein und ſchleichen bedeutet. Danach hieße 'adram ſchlau, klug, und 'Adram-mélech wäre die Bezeichnung des Moloch als des vielgewandten; denn da Sepharvajim oder Sipphara am Euphrat im aramäiſchen Sprachgebiet lag, ſo leuchtet ein, daß die aramäiſche Bedeutung anzuwenden iſt und nicht die arabiſche.

2) Die Sitte alter Völker war es, die Menſchen auch unmittelbar mit Götternamen zu belegen, wie denn ein tyriſcher König einfach Baal hieß. So findet ſich auch Adrammelech als Eigenname des Sohnes des Königs Sanherib, der den Vater ermordete (2 Kön. 19, 37; Jeſ. 37, 38). Der Name iſt armeniſch, bei Moſes von Chorene in Adramelus verſtümmelt. Merx.

Adramyttium, eine Stadt Kleinaſiens, im innerſten Winkel des nach ihr benannten Meerbuſens gelegen, der Inſel Lesbos gegenüber. Wahrſcheinlich eine Colonie der Athener, gewann die Stadt beſonders ſeit Gründung des pergameniſchen Reichs im 3. Jahrh. v. Chr. als Hafenplatz große Bedeutung, weshalb ſie ſpäter von den Römern zur Gerichtsſtadt erhoben wurde. Die Apoſtelgeſchichte 27, 2 erwähnt ein adramytteniſches Schiff. Furrer.

Adria, ſ. Adriatiſches Meer.

Adriatiſches Meer. Daſſelbe begriff im Alterthum nicht blos den Golfo di Venezia, ſondern alles Meer, welches zwiſchen Italien und Sicilien einerſeits und Dalmatien, Griechenland bis zur Südſpitze des Peloponnes andererſeits ſich ausdehnt. Es ſoll nach Liv. 5, 33 ſeinen Namen von der nahe der Pomündung gelegenen Stadt Hadria (Atri) empfangen haben. Seine Südhälfte trug auch den Namen Joniſches Meer. Hier wurde das Schiff, das den Paulus gefangen nach Rom bringen ſollte, vom Sturm umhergetrieben (Apg. 27, 27). Furrer.

Adullam, eine ſchon 1 Moſ. 38, 1. 12. 20 erwähnte Stadt, in der Ebene (šephela) Judas gelegen (Joſ. 15, 35). Sie war in alter Zeit der Sitz eines kanaanitiſchen Königs (Joſ. 12, 15); nach 2 Chron. 11, 7 und Joſephus, „Alterthümer", VIII, 10, 1 befeſtigte ſie König Rehabeam (Mich. 1, 15). Später wird ſie noch genannt Neh. 11, 30; 2 Makk. 12, 38. In eine in der Nähe befindliche Höhle flüchtete David (1 Sam. 22, 1), die auch 2 Sam. 23, 13; 1 Chron. 11, 15 und zur Zeit der Kreuzzüge (Wilh. Tyrius, „De bello sacro", XV, 6) erwähnt wird. Die klöſterliche Ueberlieferung erkennt darin die beim Dorfe Khureitun zwiſchen Bethlehem und dem Todten Meere, wogegen aber die obige Beſtimmung der Lage Adullams ſpricht (Robinſon, „Paläſtina", II, 399). Nach Euſebius und Hieronymus lag die Stadt zwölf römiſche Meilen öſtlich von Eleutheropolis, aber freilich liegt dabei der Irrthum zu Grunde, daß Adullam mit Eglon identiſch ſei (Robinſon, II, 657). Fritzſche.

Adummim, Steige von (nach Hieronymus als „Rothenſteige" zu erklären wegen des vielen Blutes, das hier von Räubern vergoſſen wurde), eine Anhöhe unweit nördlich von der Straße gelegen, die von Jeruſalem nach Jericho führt, etwa drei Stunden von erſterer Stadt entfernt, mitten in jener traurigen, durch das Gleichniß vom barmherzigen Samariter wohlbekannten Gebirgswüſte. Dieſe Höhe war einer der ſüdlichen Grenzpunkte des Benjaminlandes, im 4. Jahrh. n. Chr. mit einem Caſtell bewehrt, deſſen Ruinen die Araber Kalaat ed-Dem benennen (Joſ. 15, 7, 18, 17). Furrer.

Affen wurden neben Pfauen von der Handelsflotte Salomo's aus dem ſüdlichen Arabien nach Paläſtina gebracht (1 Kön. 10, 22; 2 Chron. 9, 21). Der hebräiſche Name für Affe, Koph, in der Form Kepos auch bei den Griechen gebräuchlich, bezeichnet nach Ariſtoteles ſpeciell die Meerkatze. Die Affen dieſer Art haben einen langen behaarten Schwanz, kahles Geſicht, nach vorn geöffnete Naſenlöcher, Backentaſchen und Geſäßſchwielen und leben truppweiſe zuſammen. Zu dieſer Art rechnete man im Alterthum auch die in Indien einheimiſchen ebenfalls langgeſchwänzten Schlankaffen, die einen Daumen beſitzen und durch ihren ſanften und intelligenten Charakter beſonders zum Dienſt der Menſchen ſich eignen. Furrer.

Afterſabbat, ſ. Sabbat.

Agabus, ein chriſtlicher Prophet, der von Jeruſalem mit andern Propheten nach Antiochien kam und eine allgemeine Hungersnoth weiſſagte (Apg. 11, 27 fg.), welche, allerdings ſich auf Judäa und die Nachbarländer beſchränkend, im vierten Regierungsjahr des Kaiſers Claudius (44 u. Z.) wirklich eintrat und namentlich in Judäa ſo hart war, daß viele Menſchen aus Mangel an Nahrungsmitteln ſtarben. Derſelbe traf ſpäter bei dem Evangeliſten Philippus in Cäſarea mit dem auf der Reiſe nach Jeruſalem begriffenen Ap. Paulus zuſammen und kündigte dieſem die ihm in der Hauptſtadt bevorſtehende Gefangennehmung an (Apg. 21, 10 fg.). Daß er zu den 70 Jüngern gehört habe und noch ſpäter als Prophet und Bekämpfer des Heidenthums thätig geweſen ſei, berichten nur unverbürgte Sagen. Krenkel.

Agag, ein König der Amalekiter, welchen Saul beſiegte und lebendig gefangen nahm,

Samuel mit eigener Hand tödtete (1 Sam. 15). „Agag" kann nicht wol wegen 4 Moſ. 24, 7 als der gemeinſchaftliche Würdename der amalekitiſchen Könige angeſehen werden, ähnlich wie Abimelech bei den Philiſtäern und Pharao bei den Aegyptern, ſondern jene Stelle nimmt augenſcheinlich auf die Geſchichte 1 Sam. 15 Bezug, ebenſo wie V. 24 daſelbſt auf die beſtimmte Einzelthatſache des Einfalls der Griechen in Cilicien gegen Sanherib. Wol aber wird der Beiname des Haman „Agagiter" in Eſth. 3, 1. 10; 8, 3. 5 ſymboliſche Bedeutung haben, in Beziehung auf 1 Sam. 15, wie der jüdiſche Geſchichtſchreiber Joſephus („Alterthümer", XI, 6, 5) ihn ja auch durch „Amalekiter" erklärt. Kneucker.

Agape bezeichnet in der alten Kirche mit dem griech. Worte, welches im N. T. der Ausdruck für die chriſtl. Bruderliebe iſt, ein mit der Feier des Abendmahls verbundenes gemeinſchaftliches Mahl, das Liebesmahl, durch welches die chriſtl. Gemeinde die ſie beſeelende Bruderliebe in wirkſamer Bethätigung derſelben zur Darſtellung bringen wollte. Der Name findet ſich im N. T. nur im Briefe des Judas V. 12, vielleicht auch nach einer freilich kritiſch nicht ganz geſicherten Lesart 2 Petr. 2, 13; von der Sache berichten auch Apg. 2, 42. 46; 20, 7 und der Ap. Paulus 1 Kor. 11, 20 fg. Chriſtus hatte das Abendmahl eingeſetzt als neuen Ritus, den er mit dem Paſſahmahl verbunden hatte (Luk. 22, 19), als den Schlußact des letzten gemeinſchaftlichen Mahls, das er mit ſeinen Jüngern eingenommen; die Agape mit ihrer Abendmahlsfeier hielt alſo in der Verbindung von gemeinſchaftlichem Mahl und Abendmahl die Weiſe der Einſetzung des Abendmahls feſt. Schon das verbürgt ihren chriſtl. Urſprung und läßt ſie nicht als Nachbildung eſſeniſcher oder therapeutiſcher Mahle und noch weniger irgendeines aus heidniſchen Kreiſen entlehnten Vorbilds erſcheinen. In der Muttergemeinde in Jeruſalem feierte man die Agape urſprünglich täglich, wenn man das Brotbrechen, von dem in den angegebenen Stellen der Apoſtelgeſchichte die Rede iſt, mit Recht auf das mit der Feier des Abendmahls verbundene Liebesmahl beziehen muß; aber eine ſolche Einrichtung konnte nur Beſtand haben, ſolange die Gemeinde klein und die zur freiwilligen Gütergemeinſchaft drängende Bruderliebe mit ihren Verſuchen, eine ideale Form des Gemeindelebens zur Darſtellung zu bringen, noch nicht an der ſpröden Wirklichkeit erlahmt war. Schon im J. 104 berichtet der jüngere Plinius als Statthalter von Bithynien in ſeinem berühmten Briefe (Epp. lib. X, ep. 96) an den Kaiſer Trajan über die Zuſtände der Chriſten in ſeiner Provinz nur noch, daß die Gemeinde „an einem beſtimmten Tag zuſammengekommen ſei" — wol am Sonntag — „um Speiſe zu genießen, jedoch gewöhnliche und unſchuldige". Die Agape mag alſo ſehr bald ſchon nur an den Sonntagen gefeiert ſein, und zwar beging man ihre Feier am Abend; denn gegen Abend wurde bei Griechen und Römern die Hauptmahlzeit eingenommen. Auch macht die Anlehnung der Agape an das erſte Herrnmahl eine abendliche Feier derſelben wahrſcheinlich (Matth. 26, 20), ganz abgeſehen davon, daß dieſe Apg. 20, 7 ausdrücklich wenigſtens für eine in Troas gehaltene Agape bezeugt wird, wie auch Plinius a. a. O. die Feier des gemeinſchaftlichen Mahls auf eine ſpätere Zeit als die der gottesdienſtlichen Verſammlung verlegt.

Solange die Agape in der urſprünglichen Form ihrer Einrichtung in der Kirche in Gebrauch war, bildete das Abendmahl ſelbſtverſtändlich keinen Beſtandtheil des eigentlichen Gottesdienſtes; aber ſchon früh machten ſich in der Kirche Erwägungen geltend, welche zu Aenderungen drängten. Schon Paulus muß Unordnungen rügen, die bei den Agapen der korinthiſchen Gemeinde eingeriſſen waren; der Geiſt der Bruderliebe, welcher die Agapen geſchaffen hatte, wurde bei denſelben vielfach verletzt (1 Kor. 11, 21. 22), und der religiöſe Charakter der Feier wurde ſo ſehr verwiſcht (1 Kor. 11, 28. 29), daß das gemeinſchaftliche Mahl in ein weltliches Freudenfeſt ausartete und die mit ihm verbundene Feier des Abendmahls, in der die Idee der Gemeinſchaft der Gemeindeglieder untereinander und mit dem Herrn ihren höchſten Ausdruck finden ſollte, kaum noch würdige Feſtgenoſſen fand. Dazu kam, daß die Agapen nicht blos den römiſchen Magiſtraten die erwünſchte Gelegenheit boten, die Geſetze wider die verbotenen Hetärien — Hetärien ſind urſprünglich Zünfte, oder Kunſt- und Handwerksverbindungen, dann auch religiöſe Brüderſchaften, deren Mitglieder ebenfalls zu regelmäßigen gemeinſchaftlichen Gaſtmählern zuſammentraten, die aber in der Kaiſerzeit politiſch verdächtig waren — auf die chriſtl. Gemeinden anzuwenden, ſondern auch bei ihrer nächtlichen Feier der heidniſchen Bevölkerung die Veranlaſſung gaben, den Vorwurf lichtſcheuer Unſittlichkeiten und Verbrechen gegen die Gläubigen zu erheben. Bekannt ſind die Beſchuldigungen der ödipodeiſchen Vermiſchungen und thyeſteiſchen Mahle —

Oedipus hatte, ohne ſie als ſolche zu kennen, ſeine Mutter zum Weibe, und Thyeſt hatte, durch Argliſt getäuſcht, das Fleiſch ſeiner eigenen Söhne verzehrt — unter denen die alten Chriſten ſo ſchwer zu leiden hatten. An dem Bruderkuß, mit dem man ſich bei der Agape begrüßte, an dem unverſtandenen Gerücht von dem Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn, an dem Dunkel und der Stille der Nacht, welche die Feier des Liebesmahls dem Auge und dem Ohr der Nichtchriſten entzog, fanden derartige feindſelige Misverſtändniſſe eine mit Leidenſchaft aufgegriffene Beſtätigung. Von Plinius verhört, betonten deshalb die bithyniſchen Chriſten ausdrücklich, daß bei ihren gemeinſchaftlichen Mahlen nur gewöhnliche und unſchuldige Speiſe genoſſen würde.

Wollte man alſo, je mehr die ſchon von Paulus gerügten Misbräuche der Liebesmahle im Lauf der Zeit eher im Zunehmen als im Abnehmen begriffen waren, dem Abendmahl ſeine würdige Feier bewahren, ſo mußte man es von der Agape trennen und in den am Morgen ſtattfindenden eigentlichen Gottesdienſt verlegen. Und das geſchah noch in der erſten Hälfte des 2. Jahrh., wie Juſtin der Märtyrer in ſeiner um 140 geſchriebenen erſten Apologie bezeugt, welche (I, 61—67) eine Schilderung des chriſtlichen Gottesdienſtes gibt, die das Abendmahl, ohne es mit der Agape in Verbindung zu bringen, als die Spitze deſſelben feiert. Zugleich durfte man hoffen, bei dieſer Einrichtung das Abendmahl auch dann regelmäßig feiern zu können, wenn der rege Argwohn der heidniſchen Obrigkeiten gegen die Agapen auch einmal deren Abhaltung nicht räthlich erſcheinen ließ.

Die Trennung der beiden urſprünglich zuſammengehörigen Handlungen war übrigens für beide folgenreich, aber in entgegengeſetzter Weiſe: das Abendmahl wuchs an Bedeutung für den chriſtl. Gottesdienſt und das chriſtl. Leben, entſprechend der hohen Würde, die ihm als ſakramentale Stiftung Chriſti innewohnte; die Agape dagegen als reines Liebesmahl ohne das Herrnmahl als höchſten Gegenſtand ihrer Feier verlor im Lauf der Zeiten immer mehr den Boden im Gemeindeleben. Zwar findet die Agape auch als reine Bethätigung der chriſtl. Bruderliebe noch ihre begeiſterten Lobredner; Tertullian (geſt. 220) in ſeiner vormontaniſtiſchen Periode (Apologeticum, c. 39) weiß kaum Worte genug zu finden, ihre Herrlichkeit und ihre erbaulichen Wirkungen zu preiſen, und noch über ein Jahrhundert ſpäter empfiehlt Julian, der Abtrünnige (geſt. 363), die Agape als eine nachahmungswürdige Einrichtung der gottloſen Galiläer, um das Volk dem Hellenismus treu zu erhalten (Opp. ed. Spanhem., p. 305). Aber Stimmen, welche ſich gegen die Agape ausſprachen, wurden doch auch gehört; theils nahm der immer mächtiger ſich regende aſcetiſche Geiſt der alten Kirche Anſtoß an der ganzen Art dieſer Feier, theils wurde der Geiſt der Bruderliebe mannichfach bei den Agapen verletzt, wie denn die apoſtoliſchen Conſtitutionen beſtimmen, daß die Geiſtlichen bei den Liebesmahlen eine doppelte Portion erhalten ſollen (II, c. 28; Tertullian de jejun., c. 17), theils, und das war das am ſchwerſten wiegende Bedenken, artete die Feier nicht ſelten in ſchwelgende Unmäßigkeit aus. Tertullian mag in einer ſpätern Schrift, in der er in leidenſchaftlicher Erregung ſeine montaniſtiſche Verachtung der laxen Disciplin der kathol. Kirche ausſpricht, die Vorwürfe gegen die Agapen allerdings bedeutend übertrieben haben (de jejun., c. 17); aber Klemens von Alexandrien (Paed., II, c. 1), Chryſoſtomus (Hom., XXVII in I. Cor., XI), Auguſtin (ep. 64) und noch manche andere Väter bezeugen, daß dieſe Vorwürfe des Grundes nicht entbehren. So kam es dahin, daß Biſchöfe, denen es um den Ernſt der kirchl. Sitte zu thun war, wie Ambroſius von Mailand (geſt. 397), zwar nicht die Feier der Agapen überhaupt, wol aber die Abhaltung derſelben in den Kirchen verboten, was ſchon vor ihm das Concil von Laodicea gethan hatte, deſſen Beſchlüſſe ſpäter von einer Reihe von Synoden wiederholt wurden. Waren die Agapen doch auch immer mehr Privatangelegenheiten einzelner reichen Gemeindeglieder geworden, welche durch ſie eine gutgemeinte (August. contr. Faustum, XX, 20), bisweilen auch eine prahleriſche (Hieronym. Ep. 22 ad Eustochium) Wohlthätigkeit gegen die Armen zu üben verſuchten. Mit dem Anfang des 5. Jahrh. verſchwinden die Agapen; man fand bei der Vergrößerung der Gemeinden andere Mittel zur Bethätigung der Bruderliebe wirkſamer; vielleicht mag ſich in der bis heute in manchen Ländern gepflegten Ceremonie der Armenſpeiſung am Gründonnerstag noch eine Erinnerung an die Agape erhalten haben.

Das Buch von A. Keſtner: „Die Agape“ (Jena 1819), iſt durchaus verfehlt; es behandelt die alte Kirche unter dem Geſichtspunkt eines Geheimbundes und die Agapen etwa als Tafellogen dieſes Bundes, aus dem er auch den Freimaurerorden hervor-

gehen läßt. Zuletzt hat Dreſcher, „De vett. Christianorum Agapis“ (Gießen 1824) unſern Gegenſtand monographiſch behandelt. Mangold.

Agrippa, ſ. Herodes.

Agur, Sohn des Jake, ein im übrigen unbekannter iſraelitiſcher Weiſer, dem das 30. Kapitel der Sprichwörter zugeſchrieben wird (Spr. 30, 1). Daß Agur (von agár, ſammeln) nur ein ſymboliſcher Name für den König Salomo ſei, der durch ihn als Sammler der Sprüche bezeichnet werde, wie Hieronymus, jüdiſche und chriſtl. Ausleger wollen, iſt ganz unwahrſcheinlich, da Salomo immer, auch wo er unter dem Namen Koheleth erſcheint, Sohn des David genannt wird. Auch Hitzig's Erklärung, nach welcher Agur Sohn einer Königin von Maſſa und Bruder des Spr. 31, 1 genannten Lemuel ſein ſoll, läßt ſich aus Mangel anderweitiger Anhaltspunkte nicht begründen. Krenkel.

Aegypten. Das uralte und hochentwickelte Culturland Aegypten war für das benachbarte Hebräervolk von ſo hoher Bedeutung, daß ſich durch die ganze hebräiſche Geſchichte eine faſt ununterbrochene Reihe von Berührungen mit ihm hindurchzieht, ſodaß eine allgemeine Bekanntſchaft mit den ägyptiſchen Verhältniſſen für das Verſtändniß insbeſondere des A. T.s unumgänglich nöthig iſt. Um aber hier eine wirkliche Ueberſicht möglich zu machen, dürfen wir nicht die ſporadiſchen Erwähnungen der Schrift zuſammenfaſſen, die, abgeriſſen wie ſie ſind, eben nur durch zuſammenhängende Erkenntniß der ägyptiſchen Entwickelung deutlich werden, wir müſſen vielmehr die Ergebniſſe der ägyptologiſchen Forſchung zuſammenſtellen, und die einſchlagenden bibliſchen Erzählungen an ihrer Stelle behandeln. So beginnen wir mit den Quellen der ägyptologiſchen Forſchung, wobei ſich die Erklärung der Schrift, Sprache, Abſtammung und Geſchichte des Volks von ſelbſt anſchließt.

Abgeſehen von den bibliſchen Nachrichten, die unten einzeln behandelt werden, haben wir aus der relativ ältern Periode der ägyptiſchen Geſchichte keine gleichzeitigen Nachrichten bei fremden Völkern, denn die Schriften der Griechen gehören einer weſentlich jüngern Periode an. Die verlorenen Schriften abgerechnet, wie die des Joniers Demokrit (c. 460 v. Chr.), der über die heiligen Schriftzeichen in Meroe gehandelt hat, finden wir die erſten Nachrichten bei dem trefflichen Beobachter Herodot (456), der aber das Aegypten ſeiner Zeit ſchildert und rückſichtlich des ältern auf mündliche, vielleicht oft misverſtandene oder vom ägyptiſchen Berichterſtatter abſichtlich gefälſchte Belehrung angewieſen war. Aus der Ptolemäerzeit haben wir dann die Königsliſte des Eratoſthenes, die er auf königlichen Befehl arbeitete, und aus denſelben archivaliſchen Quellen ſchöpfte der Sebennit Manethos, ein Prieſter, unter Ptolemäus Soter (c. 280), der Verfaſſer von drei Büchern ägyptiſcher Geſchichte in griech. Sprache. Ungefähr 58 v. Chr. bereiſte der Sicilier Diodor Aegypten und ſtellte die ganze ägyptiſche Geſchichte, aber urtheilslos, dar, ſodaß ſeine Berichte eine große Verwirrung hervorriefen, wie auch die des Herodot. Bedeutende Kenntniß Aegyptens beſaß indeſſen Plutarch, deſſen Schrift über Iſis und Oſiris eine Hauptquelle für die Religion der Aegypter ausmacht. Bei dem wiſſenſchaftlicher Intereſſen baren Römervolk, das nicht einmal ſeine eigene Geſchichte pflegte, finden ſich nur in Plinius und Tacitus vereinzelte Nachrichten über Aegypten, und erſt chriſtl. gelehrte Forſcher nahmen im Intereſſe der bibliſchen Chronologie das Studium ägyptiſcher Geſchichte da auf, wo Eratoſthenes und Manethos es gelaſſen hatten. Als ihr, aber noch kein chronologiſches Syſtem erſtrebender, Vorgänger iſt der jüdiſche Joſephus anzuſehen, der an verſchiedenen Stellen ſich auf Manethos beruft, während die griech. Ueberſetzung der Bibel durch die Siebzig ſchon früher chronologiſche Verſuche gemacht hat. Die ältern Apologeten, wie Tatian (180 n. Chr.) und Klemens von Alexandrien (190) geben nur wenig Bedeutendes, wozu aber des letztern Beſchreibung der Hieroglyphenſchrift gehört (Strom. V, 237), die von Champollion („Précis du système hiéroglyphique“) eingehend behandelt iſt; erſt Julius Africanus (c. 280), Biſchof von Nikopolis in Paläſtina, ſchrieb ein chronologiſches Werk, worin er den Manethos auszog (Fragmente bei Routh, „Reliquiae sacr.“, III, 360) und ihn hat Euſebius von Cäſarea (c. 320) neben andern Quellen gewiß ausgeſchrieben in ſeiner Chronik, die armeniſch erhalten iſt, und lateiniſch von Hieronymus (geſt. 420) bearbeitet wurde. In der armeniſchen Chronik ſind die manethoniſchen Verzeichniſſe der Könige erhalten, aber in der Bearbeitung des Africanus. Weit ſpäter hat Georgus, der Syncellus, d. h. Zimmergenoſſe des konſtantinopolitaniſchen Patriarchen, ſelbſt Vicepatriarch (c. 800), noch einmal die Königsliſten gegeben, in denen er den Africanus und den Euſebius confrontirt. Dieſe aus dem echten Manethos und ſomit aus ägyptiſchen Archiven ſtammenden

Verzeichniſſe ſind zwar vielfach unſicher und verdorben, aber nichtsdeſtoweniger die einzige brauchbare Unterlage für die Chronologie, die ihr Correctiv in den Monumenten ſelbſt findet, welche hiſtoriſche Nachrichten, Königsverzeichniſſe u. dgl. geben.

Dieſe Denkmäler aber müſſen erſt erklärt werden, d. h. ihre Schrift und Sprache iſt zu entziffern, damit ſo die Steine reden lernen. Aegyptiſche Schrift nun gibt es drei Arten. Die älteſte iſt die Hieroglyphen-, d. h. die heilige Bilderſchrift, die zweite iſt die hieratiſche, eine aus der erſten curſiv gemachte Abwandlung, die vorzüglich für die Schreibung auf Papyrus gebraucht wird und mit der fünften Dynaſtie beginnt, ſodaß hieratiſche Rollen wol die Hauptmaſſe der Bibliothek Rameſſes' II. (Oſymandias) ausgemacht haben werden, wie ſich religiöſe und hiſtoriſche Schriften, ja auch ein Brief mit Adreſſe auf der Rückſeite hieratiſch gefunden haben (hieratiſche Papyrus enthalten Proceßacten, Geſchichte, politiſche Verhandlungen, öffentliche Arbeiten, Kalender mit aſtrologiſchen Regeln, Romane, Märchen, Poeſie und Hymnen, Medicin); die dritte Schriftart, die demotiſche oder euchoriſche, iſt noch mehr verkürzt als die hieratiſche und die Sprachformen ſind jüngere, dem gewöhnlichen Volksdialekt angehörige, während die heilige Schrift auch die ältere Sprache bewahrte. Sie beginnt mit der Pſammetichen Zeit (c. 660) und reicht bis in das 3. Jahrh. n. Chr., wo ſie endlich der griech. Schrift Platz machte, in der man fortan die ägyptiſche (koptiſche) Volksſprache aufzeichnete. Oeffentliche Documente, wie der Stein von Roſette (Raſid) ſind ſelten demotiſch geſchrieben, die Schrift iſt nicht für Contracte, Quittungen u. ſ. w. im bürgerlichen Leben benutzt, doch findet ſie ſich auch in Grabſchriften und im Todtenritual angewendet. Iſt nun das Koptiſche die ſeit dem 16. Jahrh. ausgeſtorbene neuägyptiſche Sprache, die hieroglyphiſche aber die älteſte, ſo iſt der Dialekt der demotiſchen Urkunden ein Verbindungsglied, alſo mittelägyptiſch.

In älterer Zeit wurden Entzifferungsverſuche beſonders umfangreich vom Jeſuiten Athanaſius Kircher (1650) angeſtellt, der in der ererbten Meinung, die Hieroglyphen drückten ſtets Ideen aus, eine Gruppe, die zuſammen Autokrator lautet, ſo deutete: „Der Urheber der Fruchtbarkeit und alles Wachsthums iſt Oſiris, deſſen Schöpferkraft in ſeinem außerhimmliſchen Königreich hervorgebracht iſt durch den heiligen Mophta." Solchen Thorheiten konnte natürlich kein Werth innewohnen, aber der Mangel an zuverläſſigen Zeichnungen vereitelte alle Mühen, bis in den Anfang unſers Jahrhunderts, angeregt durch den Fund der dreiſprachigen (griechiſch, hieroglyphiſch, demotiſch) Inſchrift von Roſette (1799), Akerblad, Young und de Sacy die Analyſe zunächſt des Demotiſchen begannen. Mit Uebergehung der verunglückten Verſuche anderer bemerken wir, daß zuerſt Young den Gedanken, daß die Hieroglyphen wirklich Buchſtaben enthalten, nicht blos Bilder, verfolgte und fünf Zeichen richtig beſtimmte. Das Hauptverdienſt der Entzifferung gebührt aber Champollion dem Jüngern, der zuerſt das Alphabet entzifferte und bei ſeinem Tod eine völlige Grammatik der hieroglyphiſchen Sprache hergeſtellt hatte. Der Weg dieſer wie jeder Entzifferung war die Analyſe der Eigennamen. Der Stein von Roſette zeigte, daß die Gruppe, die vom Schild eingeſchloſſen iſt, den Königsnamen enthielt, daß alſo die Zeichen den Namen Ptolemäus enthalten müſſen. So beſtimmte er von rechts nach links gehend □ = *p*, = *t*, = *o* (*u*) = *l*, = *m*, = *i*, = *s*, was alles richtig war; durch weitere Auflöſung von Eigennamen, wie Berenike, Arſinoe, Cäſar, Autokrator, Kleopatra u. ſ. w. gelangte er zu immer mehr Zeichen, und wenn z. B. Kleopatra hieß, ſo konnte er an dem □ *p*, *l*, *o*, ſowie an dem doppelten *a* erkennen, daß er auf dem rechten Wege war. Die Richtung der Thierköpfe, gegen die man leſen muß, zeigte die Leſung von links nach rechts und umgekehrt an, und ſo war ſchon durch dieſe Namen viel gewonnen. Champollion zeigte, daß es eine Anzahl Hieroglyphen gebe, die reine Zeichenſchrift ſind, alſo ein Alphabet ausmachen (phonetiſche), ferner daß andere ganze Gegenſtände direct abbilden, z. B. die Pyramide, die ſtrahlende Sonne (chu), alſo Ideen ausdrücken (ideographiſche), endlich, daß eine dritte Art, die figurativen, mittels einer Ideenverbindung dazu kommen, Gegenſtände nur uneigentlich und figürlich auszudrücken. So iſt z. B. das Bild (der Palm-

zweig) figürliche Bezeichnung des Jahres (rompe heißt Jahr, und Palmzweig), der Finger (teb) ſolche für zehntauſend (denn teb heißt ſowol Finger als zehntauſend), wobei der Gleichklang die Verwendung von für Jahr und die von für zehntauſend herbeigeführt hat. Endlich fand er eine Zahl von Determinativzeichen, die nach einer Gruppe geſtellt andeuten, in welche Klaſſe von Gegenſtänden das durch dieſe Gruppe bezeichnete Wort gehört, oder gar den Gegenſtand ganz abbilden. So tritt z. B. das Bild der Sonne, ⊙, determinirend zum Wort für Jahr, und würde heißen renpe-ṭ IX im J. IX, wobei das ⊙ den Begriff der Zeit, der in liegt, näher verdeutlicht; der verkürzte Stadtplan ⊗ ſteht nach Ortsnamen wie = kemt (= k = m = t), Kemi, Aegypten, in beiden Fällen wird das Determinativ ⊙ und ⊗ nicht geleſen, aber wie wichtig es dem Entzifferer iſt, braucht nicht geſagt zu werden.

Wie die Geſetze der Schrift, ſo enthüllte der unſterbliche Champollion auch die der Sprache, er wies die Nominal- und Verbalformen ſowie die Partikeln nach, wobei es klar wurde, daß die hieroglyphiſche Sprache die Mutter des heutigen Koptiſchen ſei und daß man das Koptiſche ſo zur Erklärung des Hieroglyphiſchen gebrauchen müſſe, wie etwa das Italieniſche zur Aufklärung des Lateiniſchen, wenn es verloren wäre.

So ſchwierig und verwickelt uns das Schriftſyſtem erſcheinen mag, ſo iſt es doch für die ägyptiſche Sprache durchaus rationell entwickelt und angewendet, überdies aber für den Zweck, auf koloſſalen Steinmonumenten gebraucht zu werden, ſo ſchön als kein anderes, denn die Schriftzeichen ſind zugleich der Schmuck der Wände, und die lebhaften Farben, roth, grün, blau, gelb, weiß, in denen die Bilder ausgeführt ſind, verleihen dem Ganzen einen wohlthuenden Eindruck. In dem Papyrus ſind natürlich ſtatt der vollen Auszeichnung nur einfache charakteriſtiſche Linien, ſogenannte Linearhieroglyphen, angewendet, in denen man die ſtilvolle Sicherheit der Zeichner nicht genug bewundern kann. Eine ausgeführte Hieroglyphe wäre z. B. , die ſich linear ſo geſtaltet .

Von Unſicherheit der Principien der Analyſe, obwol auch noch heute vieles der Löſung harrt, kann jetzt nicht mehr die Rede ſein, ſeit das neuaufgefundene Decret von Kanopus, griechiſch und hieroglyphiſch vorhanden, die Möglichkeit gegeben hat, die frühern Reſultate an der griech. Ueberſetzung zu prüfen; in der That ſtimmt die Ueberſetzung, wie ſie griechiſch vorliegt, überein mit dem, was nach den bisherigen Ermittelungen die Hieroglyphen bedeuten.

Somit wenden wir uns zum Volk und fragen zuerſt, in welchen größern Kreis es gehört. Die Antwort gibt uns die Sprache, das ſicherſte Mittel zur Beſtimmung der Völkerverwandtſchaft, und über dieſe Sprache iſt die vielfach verbreitete Anſicht die, daß ſie ſich zwar vorzugsweiſe den ſemitiſchen Sprachen annähert, im ganzen aber eine ältere Bildung als die der Indogermanen und die der Semiten zeigt, vielleicht gar ein Bindeglied beider. So Bunſen, „Aegyptens Stelle", V, 1, 114. Dieſe Anſicht beruht aber mehr auf Wünſchen im Intereſſe einer Geſchichtsphiloſophie, als auf wirklicher Analyſe der Sprachen; was Bunſen derartiges gibt, iſt ſo gut wie durchgehends unbrauchbar, und ſelbſt wenn es richtig ſein ſollte, unbewieſen, für die Forſchung alſo nicht vorhanden. Bei ſtrengen ſprachwiſſenſchaftlichen Grundſätzen iſt eine Vergleichung des Aegyptiſchen (Koptiſchen) mit dem Semitiſchen und Indogermaniſchen unmöglich, ſodaß bei dem heutigen Standpunkt der Sprachforſchung eine erwieſene ethnologiſche Verwandtſchaft der Aegypter mit einer der beiden Völkerfamilien, oder gar mit beiden, nicht zugegeben werden kann. Beweiſe können an dieſem Ort nicht geliefert werden, aber die Sache liegt thatſächlich ſo und nicht anders, wie ſchon daraus hervorgeht, daß man, anſtatt den grammatiſchen Bau ins Auge zu faſſen, immer gleich die „Wurzeln" zuſammenſtellt, ein Verfahren, deſſen unwiſſenſchaftlicher Leichtſinn, der jeder Selbſttäuſchung Thür und Thor öffnet, nicht genug gerügt werden kann. Wir haben daher in dem altägyptiſchen Volk einen Repräſentanten einer beſondern Völkerfamilie, deren übrige Glieder vielleicht überhaupt ausgeſtorben ſind, vielleicht aber auch durch Sprachforſchung noch irgendwo in Afrika gefunden werden können.

Das Volk nun hatte ſeit uralten Zeiten das untere Nilthal inne, woher es gekommen ſei, wiſſen wir nicht. Sein Land iſt der ſchmale Streifen, den die Ueberſchwemmungen

des Nil treffen, und es zerfällt in zwei Theile, einmal das ſchmale Flußthal des Nil (hebr. Jeor) von Syene (Aſſuan) bis zur Theilung des Fluſſes in viele Arme, Oberägypten, Thebais, dann das Land, das vom getheilten Fluſſe urſprünglich angeſchwemmt und jetzt durchſtrömt wird, Unterägypten, das Delta. Aegyptiſch hieß es Kemi, Schwarzland, hebr. Miſrajim; letzterer Name iſt bisher unerklärt, ſelbſt daß er eine Dualform ſei und auf die alte Zweitheilung hinweiſe, iſt nicht ſicher. Das Klima des Landes iſt trocken und heiß, und dieſer Eigenthümlichkeit iſt es beſonders zuzuſchreiben, daß ſeine Monumente, die nach dem Norden transportirt, bald ihre Friſche verlieren, ſo ausgezeichnet erhalten ſind. Seine Fruchtbarkeit verdankt der Boden den regelmäßigen Nilüberſchwemmungen, die im Auguſt, September und October das ganze Land in eine einzige Waſſerfläche verwandeln, die bei ihrem Abnehmen einen ſchwarzen, fruchtbaren Schlamm zurückläßt, der beſäet einen reichlichen Ertrag gibt. Das Steigen wird von Mitte Juni an verurſacht durch das Schneeſchmelzen und den Regen der ſüdlich vom Aequator liegenden Alpenländer, aus deren Seen der Nil ſeine Hauptwaſſermaſſe zieht. Außerdem iſt durch zahlloſe Kanäle für die Bewäſſerung geſorgt, aus denen die erquickende Flüſſigkeit mit Waſſerrädern (arab. sâqiye) oder noch einfacher vermittels des šaduf, der ſchon auf den alten Monumenten abgebildet iſt, den Feldern zugeführt wird. Ein ſolcher šaduf beſteht aus zwei Pfoſten, die durch ein Querholz verbunden ſind, an dem ein Hebebaum, mit ſchwerem Gewicht belaſtet, ſich dreht. An dem unbelaſteten Ende des Hebebaums befeſtigt man die Stange, an der das Schöpfgefäß hängt, das durch das Gegengewicht balancirt, leichter zu dirigiren iſt. Wie noch jetzt, ſo war es ſchon bei den Alten in Gebrauch.

Seit der Urzeit finden wir ſchon die Bevölkerung Aegyptens mit dem Ackerbau beſchäftigt, die Hirten waren ihnen ein Greuel (1 Moſ. 46, 34), die Vorſtufen des ſeßhaften Lebens ſind überwunden und die Culturentwickelung des Volks reicht in das graueſte Alterthum hinein. So ſehen wir ſchon Abraham nach Aegypten ziehen, um der Hungersnoth Kanaans zu entgehen, daſſelbe thaten die Söhne Jakob's und bis in die ſpäte Zeit hinein blieb das Land die Kornkammer der weniger begünſtigten Nachbarländer. Eng verknüpft mit dieſer ſeßhaften Lebensweiſe iſt die frühe Entwickelung der Kunſt und der Handwerke. Schon die Gräber aus der 4. und 5. Dynaſtie bei Memphis zeigen aller Art Ackerbauwerkzeuge, die ihrerſeits die Kenntniß des Bergbaues, der Metallbearbeitung, der Tiſchlerei u. ſ. w. vorausſetzen, und das Vorhandenſein ſolcher Bauten, wie die Pyramiden ſind, würde allein ſchon beweiſen, daß die Culturentwickelung einen hohen Grad erreicht hat. Bei dem Wohlleben, das dadurch entſtand, wurde der Volkscharakter leichtlebig und keineswegs ſo ernſt und düſter, als man ihn ſich gern vorſtellt, verführt durch den Glauben, daß, weil wir das alte Aegypten vorzüglich aus Gräbern und Tempeln kennen, auch die alten Aegypter ſich nur mit Gräbern und Tempeln zu ſchaffen machten. Abraham's und Joſeph's Erlebniſſe (1 Moſ. 12, 11; 39, 7), ſowie eine Erzählung Herodot's beweiſen das Gegentheil, wozu die Monumente ſtimmen, nicht nur, daß Spiel und Tanz, Gaukler, Sänger und Tänzerinnen oft genug dargeſtellt wurden, nein, Aegypten hatte auch ſeine Caricaturen und Spottmalereien, ſelbſt der lautenſchlagende Eſel hat dort ſeine Heimat.

Dabei war aber zugleich eine zum ſachlichen Ernſt geneigte Seite des Volkscharakters vorhanden; ihr iſt es beizumeſſen, daß die Hellenen den ſtrengern Aegyptern immer leichtſinnig und ſpielend wie Kinder erſchienen, und dieſe äußerte ſich einmal in dem religiöſen Triebe des Volks, dann aber auch in ſeinem wiſſenſchaftlichen Streben, das dem Anſchein nach vorzüglich auf die Erwerbung praktiſch brauchbarer Kenntniſſe gerichtet war. Gleichſam ein Compendium über den Wiſſensumfang der Aegypter bildeten die 42 hermetiſchen Bücher, welche Klemens von Alexandrien (Strom., VI, 260 ed. Sylburg) beſchreibt. Die erſten 10 Bücher waren die vornehmſten und höchſt geachteten, ſie handelten von den Geſetzen und den Göttern, umſpannten alſo auch das mit der Religion zuſammenhängende Rechtsweſen und dasjenige, welches Klemens Philoſophie nennt. Hieran ſchloſſen ſich abermals 10 Bücher der Stoliſten, welche ſich auf den Cultus bezogen und demgemäß die Vorſchriften über Opfer und Erſtlinge, Gebete, Aufzüge, Feſte u. ſ. w. enthielten. Die zweite Abtheilung dieſer Schriften behandelt in ihren erſten 10 Büchern die Wiſſenſchaft der Hierogrammaten, der heiligen Schreiber, und zu dieſer gehörte ſowol das große Gebiet der Schrift- und Sprachkunde, als auch die Geſetze der Geometrie und Meßkunſt, welche bei den jährlichen Nilüberſchwemmungen, die die Grenzen leicht verrücken konnten, allein ſchon zur Sicherung des Eigenthums nöthig war. So umfaßten dieſe Schriften die Landeskunde

Aegyptens, das Verzeichniß der Tempelgrundstücke, eine Beschreibung der Tempelgeräthe u. dgl., denn daß dies alles von der schreiblustigsten Nation der Erde, auf deren Monumenten der Schreiber, sah genannt, eine so große Rolle spielt, aufgezeichnet war, kann nicht bezweifelt werden. Weiter folgten 4 Bücher astronomischen Inhalts, welche alles enthielten, was für die Zeitmessung von Bedeutung war, also die Sternbilder, die Fixsterne, die Planetenbewegung u. s. w. behufs der Kalenderberechnung beschrieben, und an die strenge Wissenschaft schlossen sich 2 Bücher der Sänger, die von der Leitung und Einrichtung der Tempelgesänge gehandelt haben müssen. Zu diesen 36 Schriften gesellten sich schließlich noch sechs medicinische, die aber nur uneigentlich zu den priesterlichen Büchern gerechnet zu sein scheinen. Ob die noch vorhandenen Hymnen an einzelne Götter diesen Büchern entstammen, läßt sich natürlich nicht ausmachen; daß das sogenannte Todtenbuch, eine Geschichte der Seele und ihrer Wanderungen nach dem Tode, dazu gehöre, ist nach Lepsius unwahrscheinlich.

Abgesehen nun von diesem religiösen und wissenschaftlichen Literaturzweige besaßen die Aegypter auch eine Geschichtschreibung, die theilweise freilich nur in der Form von Inschriften die Wände der Tempel und Paläste bedeckte, die aber auch auf Papyrus geschrieben, in wirklicher Buchform vorhanden war. Schon Champollion erkannte in dem Papyrus Sallier eine Geschichte des Feldzugs Rameses' II. gegen die Cheta (Hetiter), und die Papyrus Anastasi neben andern Resten enthalten ebenfalls wirkliche Geschichtschreibung. Hierher gehört auch der berühmte turiner Königspapyrus, der ein freilich verstümmeltes Verzeichniß der ältesten Herrscher gibt. Papyrus dieser Art reichen bis in das alte Reich zurück, denn sie besprechen die ersten Könige der 12. Dynastie, Amenhema I. und Usurtesen I. Der Papyrus Prisse gehört sogar in die 10. Dynastie. Selbst schönwissenschaftliche Literatur und Reisebeschreibungen fehlen nicht, und wenn schon früher die Diebsgeschichte Rhampsinit's für eine Novelle erachtet ist, so bestätigt das von Brugsch besprochene Märchen und die von Chabas übersetzte Reise eines Aegypters in Syrien nunmehr diese Meinung auch urkundlich.

Was nun die Geschichte der Aegypter betrifft, so hat ihr Manethos, der sein Werk in drei Bücher theilte, für alle Zeit die Periodentheilung vorgeschrieben. Innerhalb jeder Periode rechnete er die Folge der Dynastien auf und zwar so, daß er im ganzen dreißig Dynastien vorführt. Hiernach möchte es nun scheinen, als ob die Gewinnung einer chronologischen Reihe der Herrscher eine leichte Sache sei, da man nur rückwärts zu zählen braucht, um auf den Anfangspunkt der 1. Dynastie zu kommen; dem ist aber nicht so, denn abgesehen davon, daß man zunächst nicht weiß, ob bei etwaigen Reichstheilungen und Doppelherrschaften Manethos nur die Hauptreihe fortgeführt hat, oder ob er auch die Nebendynastie erwähnte, so stimmen auch die Zahlangaben über die Dauer der Dynastien in den verschiedenen Berichten, die aus Manethos ausgezogen sind, nicht überein, zwei Umstände, die die ganze Arbeit zu einer äußerst verwirrten machen, die nur allmählich mit Hülfe der Monumente gelöst werden kann. Hiernach wird es begreiflich, wenn Böckh den Anfang der 1. Dynastie auf 5702 v. Chr. setzen konnte, während ihn Lepsius auf 3892, Bunsen auf 3623, Brugsch auf 4455, Lauth auf 4157 fixirt. Die ganze Urzeit der ägyptischen Geschichte ist für das A. T. von keiner unmittelbaren Bedeutung, sie liegt vor der Periode des Abraham, da aber schon in dieser Periode die eigentlich ägyptische Cultur ihre geschlossene Ausbildung erlangt hat, so fügen wir ihre allgemeinen Umrisse nach Bunsen („Aegypten", III, 6) hier ein.

Die erste Nachricht nennt als Gründer eines ganz Aegypten als die Einheit der „zwei Länder" Ober- und Unterägypten umspannenden Reichs den Menes aus This, der den Nil ableitete und Memphis, d. h. den Ort der Lieblichkeit, baute. Vielleicht führte schon er den westlichen Nilarm nach dem Fayum. Die zuvor noch nicht staatlich geeinten, in lockerm gesellschaftlichen Bande lebenden Stämme muß er mit starker Hand zusammengebracht haben und seine Nachfolger vermochten das Errungene zu behaupten.

Weitere 190 Jahre nach Gründung der Reichseinheit theilte sich das Reich wieder, indem eine 2. Dynastie vom Stammort This aus einen Theil des Landes beherrschte, während die sogenannte 3. Dynastie, aus Memphis stammend, die Hauptreihe fortführt. Schon unter diesem Herrschergeschlecht begegnen wir den drei vorzugsweise für Aegypten charakteristischen Culturerscheinungen, dem Thierdienst, der Entwickelung der Schrift und der festen Kastentheilung, während zugleich die Baukunst in dieser frühen Periode so weit

entwickelt war, daß Pyramiden hergeſtellt werden konnten. Die drei größten Werke dieſer Art werden aber den Königen der folgenden Dynaſtie zugeſchrieben, deren Namen in der That auf den Wänden der Grabkammern, über denen dieſe bis gegen 500 F. ſich erhebenden Steingebirge aufgethürmt ſind, geſchrieben ſtehen. Das Zeitalter dieſer Pyramidenkönige beginnt 3229 (Bunſen), 3124 (Lepſius), 3686 (Brugſch), 3450 (Lauth), 4933 (Böckh). Der erſte derſelben, Chufu, baute ſich die zweitgrößte Pyramide zum Grabmal, ſein jüngerer Bruder von gleichem Namen die größte, welche ſpäter von Schafra vollendet wurde, während der milde, vom Volk geliebte Men-ke-ra (Mykerinus), dem die kleinſte der drei Hauptpyramiden zugehört, das unter den Vorgängern bis zum Unerträglichen drückend gewordene Joch der Fronen erleichterte. Eine Vorſtellung von der Größe dieſer Werke kann man ſich bilden, wenn man bedenkt, daß die Grundlinie der Schafrapyramide urſprünglich 760 F. und ihre ſenkrechte Höhe 480 F. betrug, ſodaß im ganzen über 89 Millionen Kubikfuß Mauerwerk hergeſtellt werden mußten, und dies alles, um zwei Grabkammern zu ſchützen, eine in der Pyramide ſelbſt, die andere unter ihrer Grundlinie, in die man durch einen langen Stollen gelangt, und in denen doch beim Eröffnen die Leichen der beigeſetzten Könige nicht mehr gefunden wurden.

Nach der Zeit dieſer Pyramidenkönige ſpaltet ſich das Reich von neuem, und während durch die 12. Dynaſtie auf kürzere Zeit (147 Jahre) die Reichseinheit erſt wiederhergeſtellt wurde, regierten als Hauptlinie die 6., 7. und 8. Dynaſtie, neben die ſich als gleichzeitige die 5., 9., 10. (beide aus Herakleopolis) und 11. ſtellen.

Der vierte König der 12. Dynaſtie iſt der von den Griechen Moeris genannte Herrſcher, der ägyptiſch Amenemes-Mares hieß, der Erbauer des Labyrinths und des nach ihm benannten Sees, der ein gewaltiger Behälter für das Waſſer des Nils im obern Fayum war. Nach ihm begann die 13. Dynaſtie, von der aber nur drei Könige 87 Jahre hindurch ſelbſtändige Beherrſcher von ganz Aegypten waren, mit denen die erſte Periode der ägyptiſchen Geſchichte zu Ende geht. Sie verloren die Oberherrſchaft und es folgte eine lange Zeit der Zinsbarkeit gegen fremde, von Norden her einfallende Stämme.

Nach Ausſcheidung der Nebendynaſtien hat dies ſogenannte alte Reich, wie Eratoſthenes angibt, 38 Könige und es erſtreckt ſich über eine Zeitdauer von 1076 Jahren, alſo nach Bunſen's Anſatz von 3623—2548 v. Chr., nach Lepſius bis 2109, nach Brugſch 2115, nach Böckh 2607.

Die folgende Epoche der ägyptiſchen Geſchichte, das ſogenannte mittlere Reich, iſt eine Periode der Noth. Manethos bei Joſephus (Contra Ap., I, 14) berichtet darüber, daß unter einem König Timaus (Bunſen verbeſſert es in Ammentimaus, den er mit dem dritten König der 13. Dynaſtie identificirt), die Gottheit feindlich gegen Aegypten war, ſodaß Leute von ruhmloſem Stamm aus den öſtlichen Gegenden in das Land einbrachen. Sie eroberten es ohne Mühe, verbrannten die Städte und zerſtörten die Tempel, während die Bewohner vieles erdulden mußten. Später machten ſie einen ihres Stammes, Namens Salatis, zum Herrſcher, der ſeine Reſidenz in Memphis aufſchlug, aus Ober- und Unterägypten Zins forderte und in paſſende Ortſchaften Beſatzung legte, vorzüglich nach Avaris, wo er 240000 Mann Schwerbewaffnete hielt. Von ſeinen Nachfolgern werden noch fünf Namen genannt, darunter der eine Aſſis lautet. Dieſe ſechs waren ihre „erſten Herrſcher", die Aegypten von der Wurzel an zu verderben ſuchten. Man nannte ſie ägyptiſch Hyk-ſos, denn Hyk heißt im heiligen (hieroglyphiſchen) Dialekt der König, sos aber Hirt im Singular, wogegen es im gemeinen Dialekt die Pluralbedeutung Hirten hat. Hykſos bedeutet alſo König-Hirt oder königlicher Hirt. Einige erklären ſie für Araber. Sie herrſchten über Aegypten 511 Jahre und wurden von den Nachfolgern der einheimiſchen Könige, welche ſich in Oberägypten (als Zinspflichtige) behauptet hatten, vertrieben. Zuletzt hielten ſie ſich in Avaris, das ſie ſtark befeſtigt hatten, doch gaben ſie es endlich infolge eines Vertrags auf.

So weit Manethos, deſſen Angaben nicht beanſtandet werden können. Aus ihnen aber ergibt ſich, daß neben den ſechs genannten Herrſchern noch andere Hykſoskönige aufgezählt wurden, und daß wir neben dieſer Dynaſtie noch andere anzunehmen haben. Ebenſo iſt deutlich, daß dieſe Völkerſtämme Semiten waren, daß aber der Name „Araber" nicht in dem geographiſch abgegrenzten Sinn genommen werden darf, den wir heute damit ver-

binden, weil in jener Urzeit eine ſolche Abſcheidung noch nicht vorhanden war und weil die Erwähnung des Hirten Phylitis bei Herodot deutlich auf Philiſtäa und Paläſtina hinzeigt. Dies belegen die Namen *Salatis*, d. i. Herrſcher, (*Sultan*) und Aſſis, das wegen der Natur des S-Lautes nicht mit dem arabiſchen Namen ʒazîz, der Starke, zuſammengeſtellt werden kann, ſondern mit ʒasás, zertreten, wovon ʒassis der Zertreter hieße. Beide Namen ſind ſemitiſch, wogegen die vier übrigen Namen ägyptiſch erſcheinen, was auch Aſſis iſt, falls die andere Lesart Aſeth-Ra großer Seth, Typhon, die echte iſt.

Ueber die Dauer dieſer Hykſosherrſchaft, welche das alte Reich mit dem neuen verbindet, deſſen Chronologie feſtſteht, machen ſich zwei Meinungen geltend, die um mehr als 400 Jahre differiren, und gerade dieſer Unterſchied muß je nachdem ein ebenſo großes Hinauf- als Hinabrücken des alten Reichs hervorrufen. Die Anſicht des Joſephus übrigens, der dieſelben für Hebräer anſah, jedenfalls um ſeinem Volk in den Augen der Alexandriner eine unverdiente Bedeutung zu ſchaffen, darf als verfehlt angeſehen werden, allein ſchon darum, weil die Annalen der Hebräer ſelbſt eine ſo glänzende Periode ihrer Urgeſchichte, in der ſie Aegypten dann unterworfen hätten, nicht ſo abgeändert haben würden, daß ihr Volk zuerſt als nur geduldet, dann aber gar als unterdrückt erſchiene.

Bunſen läßt die 13., 14. und 17. Dynaſtie als zwar unterworfene, aber doch gezählte Könige Oberägyptens parallel gehen mit der 15., 16. und der folgenden Dynaſtie, die aber wieder mit der ſchon zuvor gerechneten 17. identiſch iſt, und erhält daher folgende Reihe und Summe:

XIII. Dyn. 60 Könige ungefähr	350 Jahre	XV. Dyn. Hykſos I. mit 6 Königen	260 Jahre
XIV. Dyn. 76 Könige, Xoithen	484 "	XVI. Dyn. Hykſos II. " 32 "	511 "
XVII. Dyn. Thebaner 43 Könige	151 "	Dann noch in Memphis 43 "	151 "
XIII—XVII.	985 Jahre	XV.—XVI. 2547—1626 v. Chr.	922 Jahre

Aber man ſieht leicht, daß die 17. Dynaſtie mit 43 Königen und 151 Jahren nur noch einmal, in der dritten Hykſosdynaſtie, wiederholt iſt, und dadurch wird das ſonſt ſcheinbar glatte Arrangement dieſer Zahlen ſehr unwahrſcheinlich. So reicht nach ihm das mittlere Reich von 2547—1626.

Lepſius auf der andern Seite läßt auch die 14. Dynaſtie mit der 13. und beide mit den Hykſos parallel regieren und bei ihm geſtaltet ſich das mittlere Reich ſo:

XIII. Dyn. 2136—1684	XIV. Dyn. 2167—1684	XV. Dyn. 2101—1842
		XVI. " 1842—1594
		XVII. " —1591

Hierbei iſt jedenfalls die Wahrſcheinlichkeit für Lepſius' Annahme größer, da er die directe Angabe des Manethos, die Geſammtherrſchaft ſowol der aufgezählten als der nicht genannten Hykſoskönige habe 511 Jahre betragen, zur Grundlage macht. Für die Annahme einer mehrfachen Regentenlinie in dem zinsbaren Aegypten ſprechen ſelbſt die eigenen Worte des Manethos, der neben den Königen der Thebais noch andere erwähnt. Andererſeits nähert ſich Reiniſch wieder den Bunſen'ſchen Anſätzen, wenn er das alte Reich zwar wie Lepſius beginnt, aber anders ſchließt und ſo beſtimmt: 3892—2813, und dann die Hykſosherrſchaft von 2813 (2817) bis 1726 reichen läßt.

Nach dieſen Bemerkungen wird der Leſer ſich überzeugen, daß zwar die allgemeine Folge der verſchiedenen Herrſchaften bis auf einen gewiſſen Grad beſtimmt iſt, zugleich aber auch, daß von einer unantaſtbaren Chronologie bisjetzt noch nicht die Rede iſt; der Gewinn der bisherigen Unterſuchungen über Aegyptens Urzeit iſt mehr der, daß man ſich genöthigt ſieht, die menſchliche Entwickelung von der Urzeit an nach ganz andern Zeiträumen zu bemeſſen, als die waren, die von der chriſtl. Chronologie an der Hand der altteſt. Tradition berechnet waren.

Weſentlich leichter und ſicherer wird die Herſtellung der Zeitreihe in dem neuen Reich, wo einmal die manethoniſchen Liſten in ihren verſchiedenen Redactionen ſich näher ſtehen und die Schwierigkeit, Paralleldynaſtien auszuſcheiden, ganz fortfällt, ſodaß man durch eine Rückwärtszählung vom letzten König der 30. Dynaſtie, Nectanebus (340/339), den Anfang der 18. Dynaſtie, der erſten des neuen Reichs, mit ungefährer Genauigkeit beſtimmen kann. Die Differenz der verſchiedenen Syſteme beträgt aber noch über 100 Jahre, indem Brugſch den Anfang der Dynaſtie auf 1706, Lepſius auf 1684, Böckh auf 1655, endlich Bunſen auf 1625 feſtſetzt, wogegen ihr Anfang nach Reiniſch 1726 und nach

Unger gar 1796 fällt. Die Befreiung Aegyptens von dem fremden Joch und die daran ſich anſchließenden Kämpfe der erſten Pharaonen gegen Aſien bilden die glänzende Eröffnung des neuen Reichs, das ſein eigentliches Ende mit der perſiſchen Eroberung durch Kambyſes (525) erreicht.

Wir faſſen die dem Leſer vorgeführten allgemeinen Züge der ägyptiſchen Zeitrechnung, ſo wie ſie uns am wenigſten unwahrſcheinlich dünken, in folgenden Zahlen zuſammen:

Altes Reich 3892—2100 rund.
Mittleres Reich 2100—1700 rund.
Neues Reich 1700—525.

Nach dieſer allgemeinen Vorbereitung können wir, natürlich wieder mit dem Vorbehalt nur annähernder Beſtimmung, den Verſuch machen, die paläſtiniſch-ägyptiſchen Berührungen vorzuführen, wozu wir wieder einen innerhalb einer relativ ſichern Periode liegenden Coincidenzpunkt der beiderſeitigen Zeitrechnungen bedürfen. Steigen wir von dem Ende, als dem geſichertern, nach dem Anfang auf, ſo haben wir folgende Gleichzeitigkeiten:

Jüdiſche Ereigniſſe.	Aegyptiſche Könige.
Die Zerſtörung Jeruſalems	Dyn. 26 Hophra (Apries) Jer. 44, 30.
Der Tod Joſia's	Dyn. 25 Necho II. 2 Kön. 23, 29.
Hiskia	Dyn. 25 Tirhaka 2 Kön. 19, 9; Jeſ. 37, 9.
Rehabeam	Dyn. 22 Siſak (Seſenk) 1 Kön. 14, 25.
Auszug unter Moſes	?
Einzug unter Jakob	?
Abraham	?

Die ägyptiſchen Gleichzeitigkeiten für die letzten Ereigniſſe können natürlich nur durch eine unabhängige Berechnung beider Seiten gewonnen werden, wofür auf der jüdiſchen Seite die Grundlage der ſalomoniſche Tempelbau abgibt, nach dem der Auszug (1 Kön. 6, 1) beſtimmt werden kann; wiſſen wir doch, daß Rehabeam's Vorgänger Salomo 40 Jahre regierte, im vierten Jahre den Tempelbau begann, und daß im fünften Jahre Rehabeam's, alſo 41 Jahre nach dem Beginn des Tempelbaues Siſak (Suſak, Seſenk) in Paläſtina einfiel. Der Tempelbau fand 480 Jahre nach dem Auszug ſtatt. Von Siſak's Kriege bis zum Auszug müſſen daher 521 Jahre vergangen ſein. Da nun Siſak's Zug, wie wir ſehen werden, ſicher hiſtoriſch berechenbar iſt, ſo mußte man die Zahl 480 verwerfen, wenn man unſern Conſequenzen entgehen wollte, was allerdings geſchehen iſt. Bunſen reducirt die Zahl unter Annahme von mehrern gleichzeitigen Richtern auf 300 Jahre, ſetzt ſich aber mit Richt. 11, 26 in Widerſpruch, wo ſchon Jephta ſagt, das Volk ſei 300 Jahre aus Aegypten fort, denn nach Bunſen's Aufſtellung muß vom Auszug bis Jephta nur ein Zeitraum von 160 Jahren vergangen ſein (Bunſen, a. a. O., IV, 303). Folgen wir Bunſen's eigener Weiterrechnung von Jephta bis zum Tempelbau, ſo beträgt ſie 106 Jahre, wobei Saul ohne urkundlichen Grund nur mit 22 Jahren angeſetzt iſt. Es iſt dann aber 300 + 106 vom Auszug bis zum Tempelbau = 406, was zwar bei der Unſicherheit über Saul's Regierung und Samuel's Amtszeit der Angabe (1 Kön., 6, 1) ſo ſehr nahe kommt, als man für jene Zeit und unſere Quellen nur irgend verlangen kann. Ueberhaupt hat jene allerdings runde Zahl 480 bei weitem die beſte Gewähr, und die Verſuche, aus den Angaben des Richterbuchs eine ſichere Chronologie zu gewinnen, müſſen immer fehlſchlagen, da das Buch mit runden Perioden von 40 Jahren rechnet, und überdies keine vollſtändige und ununterbrochene Geſchichtsreihe gibt, wie daraus hervorgeht, daß 1 Sam. 12, 11 ein im Richterbuch fehlender Richter Bedan zwiſchen Gideon und Jephta genannt wird, endlich auch weil die Aufſtellung der Gleichzeitigkeiten immer willkürlich bleiben muß. — So bleiben wir alſo bei der Zahl 480, für deren nähere Würdigung wir noch bemerken, daß ſie eine allgemeine nach den Generationen berechnete iſt; ſie iſt = 12×40, d. h. ſie bezeichnet zwölf Generationen, und ſo viele zählt auch 1 Chron. 6, 35 von Aharon in der Zeit des Auszugs bis zu David und Salomo, daher können wir in ihr nur eine runde Zeitbeſtimmung anerkennen. Zweitens aber, und dies pflegt überſehen zu werden, gehört die Erzählung von dem Auszug Iſraels aus Aegypten in einer Nacht zur epiſchen Ausſchmückung der Erzählung, Völkerwanderungen nehmen Jahre in Anſpruch und nicht blos Stunden, daher iſt der Termin des Auszugs nicht auf ein beſtimmtes Jahr zu fixiren, ſondern auf einen größern Zeitraum, was wiederum der runden Zahl Werth gibt, gegen eine genauere aber Mistrauen erwecken müßte. Sonach ſind wir berechtigt, die Periode

des Auszugs rund 520 Jahre vor Rehabeam's und Siſak's Kampf anzuſetzen, wobei die Probe auf die Richtigkeit des Exempels die iſt, daß ein König mit Namen Rameſſes unmittelbar vor dem Auszug voraufgeht, und der König des Auszugs Amenophis hieß, wie bei Joſephus Manethos angibt.

Salomo's Tod fällt in das Jahr 967 v. Chr. (ſ. Chronologie), fünf Jahre ſpäter, alſo 962, der Zug des Siſak, des erſten Königs der 22. Dynaſtie; der Auszug muß alſo fallen 1482, und vorher muß ein Rameſſes regiert haben. Nun vergleiche man die correſpondirende ägyptiſche Reihe:

Manethos nach Euſebius	nach Africanus.
21. Dynaſtie 130 Jahre	130 Jahre.
20. " 178 "	135 "
19. " 194 "	209 "
Amenophis III., der Nachfolger des Rameſſes II., der letzte König der 18. Dynaſtie, 40 Jahre	19 "
Siſak bis zum König, unter dem der Auszug ſtattfand, 542 Jahre. .	513 Jahre.

Es differirt die bibliſche Rechnung von Africanus um 8 Jahre und von Euſebius, der dem Amenophis um 21 Jahre zu viel gibt, 542—21 = 521 gar nicht und Amenophis war der Pharao des Auszugs nach Manethos (Joſephus, contra Ap., 1, 26) ſowie Rameſſes Mi-Amon deſſen Vorgänger. Es liegt ſonach kein Grund vor, von der bibliſchen Zahl abzuweichen. Joſephus freilich, der abſichtlich die Juden mit den Hykſos verwirrt, mußte den Namen des Amenophis als einen gefälſchten bezeichnen, doch wird er durch die Chronologie der Bibel völlig gerechtfertigt. Die Dauer des Aufenthalts in Aegypten wird 2 Moſ. 12, 40 auf 430 Jahre angegeben, wir würden alſo den Einzug Jakob's auf 1912 zu fixiren haben, wogegen ſich vom Boden der ägyptiſchen Chronologie aus kein Einſpruch wird erheben laſſen. Abraham's Einwanderung endlich fällt nach 1 Moſ. 12, 4; 21, 5; 25, 26; 47, 9 etwa 215 Jahre vor Jakob, alſo rund um 2120.

Nach dieſer grundlegenden Betrachtung überblicken wir nunmehr die chronologiſch geſicherte Geſchichtsreihe.

Um die Zeit, in der die mächtige Uſurteſendynaſtie einer ſchwächern, der 13. Platz gemacht hatte, unter welcher ſich die Hykſos, d. h. ſemitiſche Nordſtämme, bemerklich zu machen anfingen, ſehen wir den mächtigen, ſemitiſchen Hausfürſten (Emir) Abram infolge einer Hungersnoth in Aegypten ſeine Zuflucht ſuchen. Betrachten wir dabei daß Völkerſtrömungen wie die der Hykſos Gründe haben müſſen, dann werden wir aus der Notiz 1 Moſ. 12, 5 fg. einen Erklärungsgrund für die Hykſoswanderung entnehmen müſſen. Der heerdenreiche Abram konnte den Aegyptern nur als ein hyk sos, König der Hirten, königlicher Hirt erſcheinen, der zeitweilig in Unterägypten eindrang, aber nicht blieb wie die ſpätern Nachfolger; daß aber zur Zeit Abram's die ägyptiſche Dynaſtie noch feſtſtand, zeigt ſeine Furcht vor ihren Uebergriffen, die abzuhalten ſeine Heeresmacht nicht genügte. So fällt alſo Abram's Zug in das Ende des alten Reichs.

Wiederum iſt es Hungersnoth, die Jakob treibt, ſeine Söhne um Getreide zu kaufen nach Aegypten zu ſchicken; diesmal iſt die alte Königsreihe der Aegypter gebrochen, fremde Eindringlinge haben den Thron von Unterägypten in Beſitz genommen. Einer aus Jakob's Stamme, Joſeph, iſt durch eine Verknüpfung ſeltſamer Umſtände, nach einem Bericht war er geraubt (1 Moſ. 40, 15), nach dem andern von ſeinen Brüdern an Ismaeliten (1 Moſ. 37, 28) verkauft, hochangeſehener Reichspfleger geworden; er bewirkt, daß ſeine Verwandten aus dem mittlern Paläſtina bei Sichem nach dem nordöſtlichen Theile Unterägyptens, Goſen, überſiedeln und dort ihre Heerden weiden. Der Chronologie nach fällt dies Ereigniß in die Mitte der Hykſoszeit um 1912, und der gegen dieſe Conſequenz der Rechnung geltend gemachte Grund, daß nämlich durchaus ägyptiſch geartete Verhältniſſe zur Zeit Joſeph's geſchildert würden, wie ſie für die Hykſos nicht paſſend wären, iſt ein ſehr ſchwacher. — Als Alexander Perſien erobert hatte, nahm er ſchnell die perſiſche Hofſitte an und das beſiegte Griechenland unterwarf das ſiegreiche Rom ſeiner höhern Bildung, iſt es da wunderbar, daß die Herrſcher der ungebildeten wilden Hirten vielfach in ihrem Hofleben und Staatsmaximen ſich der ägyptiſchen Sitte anbequemten? Und was lehren die moſaiſchen Berichte weiter als dies? Nur die Religion behielten ſie feſt, der Hykſoskönig Apophis (Papyrus Sallier A-pe-pi) diente allein dem Gotte Sutech, nicht aber dem ägyptiſchen Ammon, Phthah oder Ra, und man begreift, warum in der Geſchichte Joſeph's die Reli-

gionsverſchiedenheit der Abrahamiden und der Herren von Aegypten nie berührt wird, Hykſos und Abrahamiden waren ja Stammverwandte.

Obwol nun Joſeph ſelbſt durch ſeine klugen Magazineinrichtungen und dadurch, daß er den König zum wahren Grundbeſitzer machte, von dem alle übrigen nur Lehen trugen (1 Moſ. 47, 20), ausgenommen die Prieſter (Herod. 2, 109, 141, 168), eine feſte Stellung am Hofe und Verbindung mit der Prieſterſchaft durch ſeine Heirath mit der Aſnat, der Tochter des Potiphar, Prieſters in Heliopolis (1 Moſ. 41, 45) gewann, ſo blieb doch dies auf die Lebensweiſe ſeiner Stammgenoſſen allem Anſchein nach ohne Einfluß. Andererſeits aber kann man ſich dem Gedanken ſchwer verſchließen, daß ein mehr als vierhundertjähriger Aufenthalt dazu dienen mußte, die nomadiſirenden Hebräer mit mancherlei ägyptiſchen Künſten bekannt zu machen, und es iſt insbeſondere die Schrift, die man die Hebräer in Aegypten hat lernen laſſen wollen. Nun daß ſie dieſe und jene Hieroglyphen ſchreiben und leſen lernten, iſt ſehr wahrſcheinlich, daß aber das hebräiſche Alphabet unter ägyptiſchen Einflüſſen gebildet ſei, mehr als unwahrſcheinlich, es iſt eine ſemitiſche Erfindung. Entlehnung religiöſer Vorſtellungen dünkt den Verfaſſer noch weit unglaublicher, und ſelbſt wenn ein ägyptiſcher Gott von ſich ſagt: anuk pu anuk, ich bin ich, wie Jahve ſagt, ich bin der ich bin, ſo beweiſt ein ſolches Zuſammentreffen noch keine Entlehnung. Auch ein Pythagoräer ſagt von Gott (Philo, De opif. mund., 33): „er iſt ſich gleich, von den andern Dingen verſchieden"; muß er dies nothwendig in Aegypten gelernt haben, wo man Götter auch in Thiergeſtalt zu verehren vermochte? Man mag dieſes Fernbleiben der Hebräer von ägyptiſchen Sitten, wie es ſich unter Moſes zeigt, vom modernen Standpunkt aus unbegreiflich finden, aber die Lebensweiſe auch anderer ſemitiſcher Nomaden bietet dazu eine vollkommene Analogie. Wenige Meilen von großen Städten, wie Damaskus, Bagdad u. ſ. w., die die Hauptſtädte der mohammedaniſchen Cultur ſind, treiben die Beduinen ihr von Cultur ganz unbelecktes Weſen, Jahrhunderte haben es nicht vermocht, ihre beſondern Neigungen zu unterdrücken.

Während des Aufenthalts der Hebräer in Aegypten gewannen die einheimiſchen Herrſcher, die von den Hykſos nach dem Süden zurückgedrängt waren, allmählich ihr Land wieder; die 18. Dynaſtie der Tuthmoſen zwang die Hirten Avaris (Tanis) zu verlaſſen, die Hebräer, in nur lockerm Zuſammenhang mit dieſen, blieben. Mochten nun wichtigere Züge nach Aſien, wie ſie Tuthmoſis III. ausführte, die Aufmerkſamkeit von dem kleinen Volk ablenken, oder mochten Gründe vorliegen, daſſelbe zu ſchonen, um nicht den Hykſos Gelegenheit zu geben, aus dem innern Kriege in Aegypten Nutzen zu ziehen, es dauerte geraume Zeit, ehe die Pharaonen es verſuchten, die Goſenbewohner zu hörigen Leuten zu machen. Endlich aber erſchien ihnen das gewachſene Volk, das immerhin mit ſeinen Verwandten in Aſien conſpiriren konnte, gefährlich, und da ſprach der Pharao, der von Joſeph nichts wußte, alſo einer andern Geſchichtsperiode angehörte: „Wohlan, wir wollen berathen, daß es nicht zunehme und ſich zu unſern Feinden ſchlage, wenn uns ein Krieg trifft, und wider uns kämpft und aus dem Lande zieht" (2 Moſ. 1, 10).

Die eingeſchlagenen Maßregeln, durch harte Fronarbeit die Volkskraft zu brechen, erwieſen ſich als ungenügend, auch heute noch vermehren ſich Arbeiterfamilien in hohen Proportionen, und da der König Rameſſes II. (Mri-Amon, 1524—1463) gleichzeitig ihre Kraft brechen und dennoch für ſeine Zwecke erhalten wollte, ſo erſtrebte er Unmögliches, daß er es aber war, der den Hauptdruck auf die Hebräer legte, zeigen die Magazinſtädte, an denen ſie bauten, Pithom und Raamſes, der letztere Name verräth den König. Unter ſeiner langen Herrſchaft zogen die Fremdlinge zwar noch nicht aus, ſie waren vielmehr, wie beiſtehende Bilder, Fig. 1 und 2 zeigen, eifrig beſchäftigt, ihre eigenen Zwingburgen zu bauen, und Steine aus Schlamm zu bilden. Aber unter ſeinem Nachfolger Amenophis III. (1463—1444) begann die Wanderung. Die hier gegebene Zahl differirt von der oben berechneten um 40 Jahre, d. i. um ein Geſchlecht, wenn man aber bedenkt, daß das Geſchlecht des Auszugs ſelbſt in die zwölf Geſchlechter mit eingerechnet war, aus denen die Summe von 480 gewonnen war, ſo löſt ſich dieſe Differenz von ſelbſt.

Die Geſchichte des Auszugs hat der Art. Moſes zu behandeln, für uns genügt es, ſeine Stelle in der ägyptiſchen Geſchichte, ſowie die unmöglichen Wünſche der ägyptiſchen Staatslenker gegenüber den Hebräern vorgeführt zu haben. Da nun von hier bis in die Königszeit Aegypten außerhalb der hebräiſchen Intereſſen und Entwickelungen lag, ſo gelangen wir mit einem Sprung in die Zeit Salomo's.

Salomo hatte eine ägyptiſche Prinzeſſin, wol die Tochter eines der Vorgänger Siſak's als Hauptgemahlin (1 Kön., 9, 16); mit ihr erhielt er als Mitgift die damals von den Aegyptern eroberte Ortſchaft Gazer, aber die Verwandtſchaft hinderte nicht, daß Salomo's

Fig. 1.

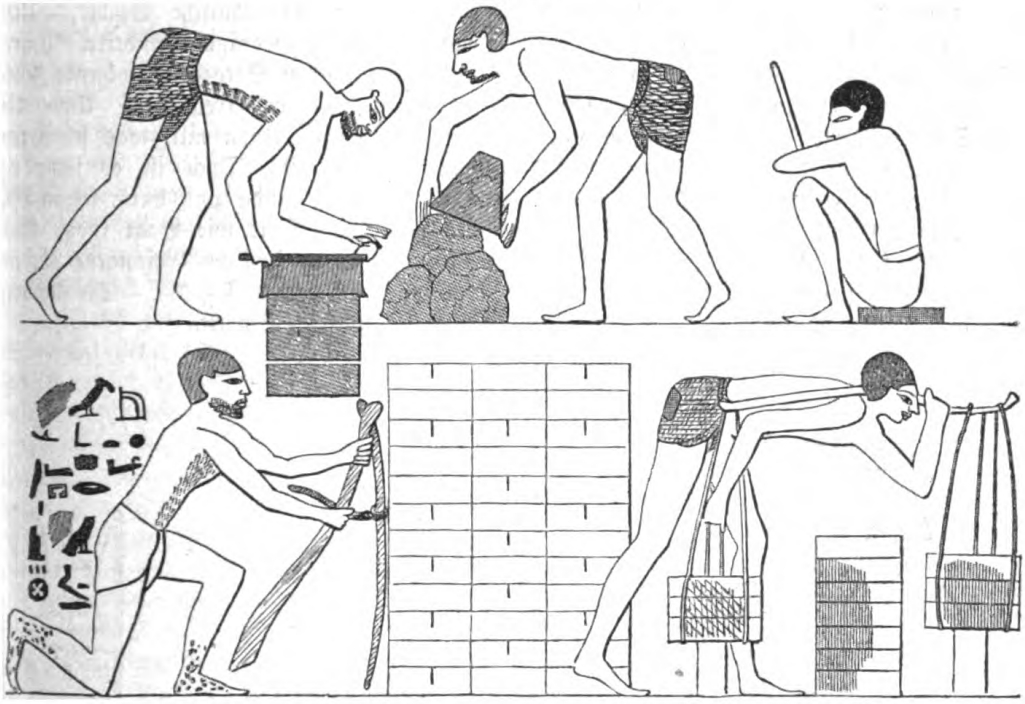
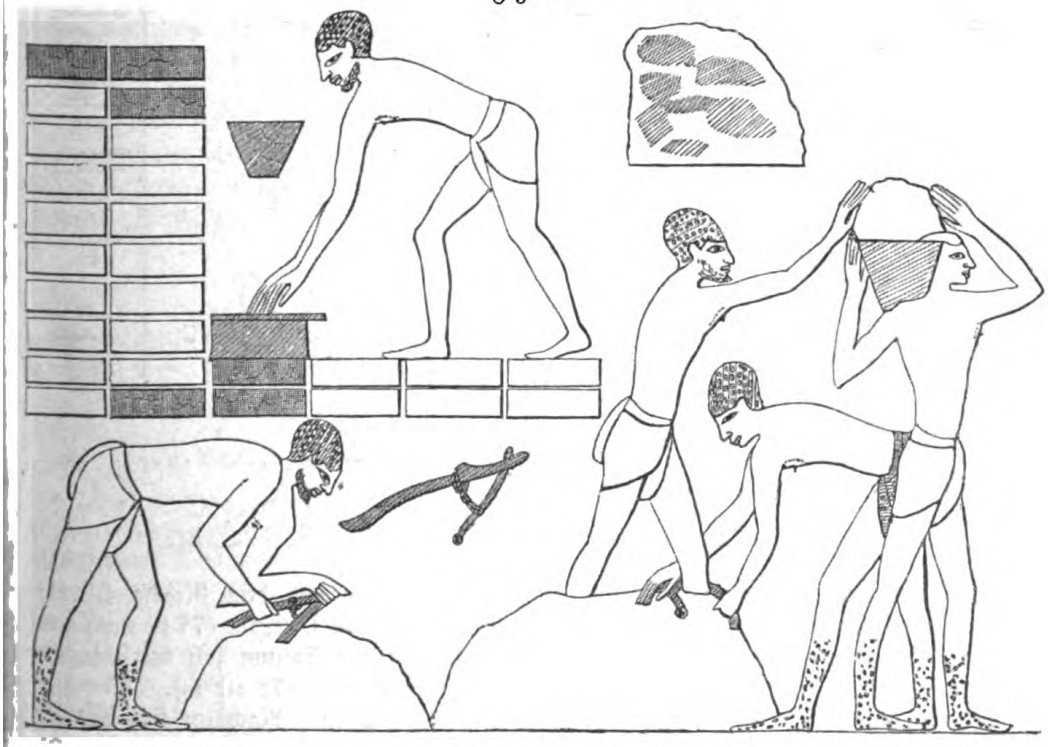


Fig. 2.



Gegner am ägyptiſchen Hofe ihre Zuflucht ſuchten. So vor allem Jerobeam, der bei Siſak (Seſenk) ſeinen Aufenthalt nahm, als ihn Salomo tödten wollte, wobei die Möglichkeit nahe liegt, daß Siſak, der erſte König der 22. Dynaſtie, die Salomo

und ſeinem Reiche freundliche Politik ſeiner Vorgänger änderte. So unterſtützte er dann auch weiter den Jerobeam gegen Salomo's Sohn Rehabeam, indem er (962) einen Einfall in deſſen Gebiet machte, und nach ſeinem eigenen Berichte auf der Karnaktafel (ſ. Brugſch, „Geograph. Inſchr.", II, 56, und Blau in der „Zeitſchrift der Deutſchen morgenländiſchen Geſellſchaft", XV, 233) eroberte er mit ſeinem Heere, das (2 Chron. 12, 3) aus 1200 Wagen und 6000 Reitern beſtand, mehr als 70 judäiſche Städte, endlich Jeruſalem ſelbſt, in dem er die Schätze des Tempels und des Königs plünderte. Unſere Berichte melden nichts über die unzweifelhafte auf einen ſolchen Siegeszug folgende Zinsbarkeit Judas, ebenſo wenig erfahren wir, wie es ſich wieder befreit hat. Unter den von Siſak eroberten Städten befindet ſich eine mit dem Namen Juda mlk, was ſchon von Champollion auf den Judenkönig (Melek Jehuda) gedeutet iſt. Doch iſt es ſicher ein Ortsname, der etwa Juda Molok zu leſen iſt, der Ort hieß Juda und hatte ſeinen Beinamen vom Gotte Moloch, wie etwa andererſeits von Baal Orte wie Baal Gad, Baal Hermon u. ſ. w. Wir bilden bei dieſer Gelegenheit vornehme ſyriſche Gefangene ab, um eine Vorſtellung von ihren Phyſiognomien und Kleidungen zu geben (Fig. 3). Sie ſtammen aus dem Lande Retenu, d. i., wie wir nunmehr ſicher wiſſen, Syrien.

Fig. 3.

Eine weitere politiſche Berührung zwiſchen Aegypten und dem Reiche Iſrael im Norden Judas fand in den verwirrten Zeiten nach Jerobeam's II. Tode (774, nach anderer Rechnung 784) ſtatt, wo nach der vierzehnjährigen Anarchie Sallum ſich mit ägyptiſcher Hülfe zu behaupten ſuchte, was ihm jedoch nicht gelang (Hoſ. 7, 11, 16). Verſchiedene nur vermuthungsweiſe zu erkennende Wechſel der Politik folgten. Nachdem ſich das Nordreich Aſſyrien in die Arme geworfen hatte, ſuchte es mit ägyptiſcher Hülfe wieder loszukommen, was Hoſea (9, 3. 6) misbilligt, und das Hoſ. 12, 2 angedeutete Doppelſpiel der Politik ſollte bald die Veranlaſſung des Untergangs des nördlichen Reichs geben, denn das Aegypten jener Zeit war dem wachſenden Aſſyrien gegenüber im Sinken begriffen.

Bis zum letzten Augenblick des nördlichen Reichs wurde dies schon bei der Gründung sichtbare Liebäugeln mit Aegypten durchgeführt, der letzte König Hosea (719—710, gewöhnlich 730—721) erlangte ein Bündniß mit dem zweiten König der 25. Dynastie, Sevichos, 2 Kön. 17, 4 So' genannt, wofür Seve zu lesen ist, der 719—705 regierte. Natürlich eilte der assyrische König Salmanasar herbei, belagerte Samarien und eroberte es, womit das Ende des Nordreichs besiegelt wurde.

Als nächste Beute Assyriens lag nun Juda dicht an der Grenze Aegyptens; so finden wir denn unter dem gleichzeitigen König von Judäa, Hiskia (715—687, andere 725—697), eine starke Partei, die ägyptische Hülfe in Anspruch zu nehmen geneigt ist (Jes. 30, 2), deren Treiben vom Propheten gemisbilligt wird, dessen Politik die des Gottvertrauens war (31, 1), der aber democh mit sichtbarem Wohlgefallen auf die zur Zeit in Aegypten herrschende äthiopische Dynastie schaut, zu der Tirhaka (705—687) gehörte. Dieser zog dem assyrischen Sanherib entgegen (2 Kön. 19, 9), doch kam es nicht zum Kampf, sondern, wie die Bibel sagt, der Engel des Herrn schlug das Heer Assur's (2 Kön. 19, 34), oder, wie Herodot, der aber einen falschen Königsnamen angibt (II, 141), Mäuse zerfraßen alles Lederzeug an den Rüstungen, sodaß Sanherib eilig nach Ninive flüchten mußte. Auf dies Ereigniß, das nach 702 (713) fällt, beziehen sich die dunkeln Worte des Jesaja (17, 12—18, 7). Das Ganze zerfällt in vier Scenen, deren erste drei jedesmal drei viergliederige Strophen haben; in der ersten schildert er die völlige Ueberschwemmung Judas von assyrischen Scharen:

I.

1. O über das Brausen der großen Scharen (Assur's),
   Die wie die Donner des Meeres donnern,
   O über das Gedröhne der Völker,
   Die wie die großen Wasser dröhnen!

2. Die Völker dröhnen wie das Gedröhne der großen Wasser,
   Doch Er bedreut es und es flieht weithin,
   Es wird verweht wie die Spreu (auf den Bergtennen) vor dem Winde
   Und wie ein Staubwirbel vor der Windsbraut.

3. Am Abend, siehe da ist Schrecken
   Und ehe der Morgen kommt ist's aus.
   Dies ist das Theil unserer Dränger
   Und dies das Los für unsere Plündrer.

Die zweite Strophe ist dem ägyptischen König Tirhaka in den Mund zu legen, der seine kuschitischen, d. i. abyssinischen Stammgenossen anredet, Boten sendet und ihre Hülfe in Anspruch nehmen will:

II.

1. Wohlan du Land der klirrenden Heerflügel,
   Das jenseit der kuschitischen Ströme liegt,
   Das auf dem Nil (uns seine) Boten sendet
   Und in Papyrusschiffen auf der Wasserfläche, —

2. Geht hin ihr schnellen Gesandten zu (diesem) langgewachsenen (oder langlebigen), glattgeschorenen Volke,
   Zum Volk das man fürchtet von hier bis weithin,
   Dem starken, dem zermalmenden Volk,
   Des Land Ströme durchfurchen (sprecht:)

3. „All' ihr Bewohner der Welt, Bewohner der Erde,
   Sobald ihr ein Panier auf den Bergen erhoben seht,
   Sobald ihr hört den Stoß der Posaune
   (Fehlt ein Glied, etwa des Sinnes „Eilt herbei zu meiner Hülfe").

Die dritte Scene stellt Jahve's Verhalten dabei dar, der in ruhiger Erhabenheit von seinem Thron auf all dies Treiben herabblickt und dem assyrischen Kriegszug ein sicheres Ende bereitet, dessen Schnelligkeit schon in der ersten Scene angedeutet ist. Hier spricht der Prophet wieder selbst:

III.

1. Ja alſo ſpricht Jahve zu mir:
„Ruhig ſchaue ich auf meinem Throne zu,
Mag heitere Wärme ſein beim Sonnenſcheine,
Mag Thaugewölk zur Zeit der Ernteglut ſein.“

2. Denn vor der Ernte, wenn die Blüte welkt,
Und zur reifenden Traube wird die Blume,
Da ſchneidet er die Ranken ab mit Meſſern,
Entfernt die Reben und zerbricht ſie.

3. Der Berge Raubvögel werden ſie überlaſſen
Und den Thieren des Feldes.
Im Sommer freſſen daran die Raubvögel
Und im Herbſte das Gethier des Feldes. [1])

Den Schluß endlich bildet die prophetiſche Hoffnung des Jeſaja, daß jene Kuſchiten dem Jahve ihre Dankopfer bringen werden; das wörtliche Aufnehmen der zweiten Scene verleiht dem Ganzen eine künſtleriſche Abrundung:

IV.

Zu jener Zeit wird Jahve ein Tribut gebracht
Von dem langlebigen und glattgeſchornen Volke,
Dem ſtarken, dem zermalmenden Volke,
Des Land Ströme durchfurchen. [2])
(Zum Wohnſitz des Namens Jahve's der Heerſcharen, dem Berge Zions).

Dies die Worte des Jeſaja über jenes die aſſyriſche Macht tief erſchütternde Ereigniß, deſſen dunkle und mythologiſch gefärbte Kunde ſelbſt bis zu den Griechen drang; ihr Bericht von den Mäuſen enthält freilich nicht die hiſtoriſche Wahrheit, die die Bibel gibt, wenn ſie vom Engel des Herrn, d. i. von einer gewaltigen Seuche redet.

War nun ſo die aſſyriſche Macht erſchüttert, ſo waren doch auch nach Tirhaka's Tode die ägyptiſchen Verhältniſſe keineswegs glücklich, es folgte vielmehr nach Tirhaka, den Herodot (II, 141) falſch Sethon nennt, eine Vielherrſchaft, die nach Herodot (II, 147) als Herrſchaft von zwölf Königen, Dodekarchie bezeichnet wird. Wiewol nun Herodot ſagt, ſie hätten ſich gegenſeitig verpflichtet, Frieden zu halten, ſo berichtet er doch weiter, als Pſammetich, einer der zwölf, ſeine Libation aus ſeinem Helm dargebracht habe, was nach einem Orakel der thun ſollte, der die Alleinherrſchaft erlangen würde, da hätten die übrigen ihm nachgeſtellt. Hierauf nun habe Pſammetich, dem auch die Vertreibung der äthiopiſchen Dynaſtie (II, 152) beigemeſſen wird, ioniſche und kariſche Truppen in Sold genommen und dadurch Aegypten erobert, in das von da an Griechen freien Zutritt gewonnen hätten. Dieſe ganze in Herodot's Bericht mit Fabeln verſetzte Reihe von Ereigniſſen iſt richtig, nur war die ägyptiſche Verwirrung weit größer, als ſie bei dem griech. Hiſtoriker erſcheint; den Beweis liefert der Zeitgenoſſe Tirhaka's und der Dodekarchie Jeſaja (19, 1—16), der mit klaren Worten die ganze Periode der innern Kriege ſchildert:

Ich (Jahve) verwickele Aegypten mit Aegypten,
Sie kämpfen der Mann gegen ſeinen Bruder und ſeinen Freund,
Stadt gegen Stadt und Königreich wider Königreich, ...
Ich übergebe Aegypten in die Hand eines harten Herrn,
Und ein ſtrenger König ſoll darüber herrſchen, ſpricht der Herr Jahve der Heerſcharen.

Alles dies ſtimmt zu Herodot, ſelbſt das Orakelfragen deutet der Prophet an, ſowie die gänzliche Rathloſigkeit der Fürſten und die zitternde Angſt des Volks.

---

[1]) D. h. es werden ſo viele Leichen ſein, daß auf lange Zeit hin die Aasfreſſer ſich daran nähren werden. — In Strophe 1 faſſe ich das doppelte ke-ke temporal wie in kajjôm und überſetze: „Zur Zeit der heitern Wärme“ und „zur Zeit des Thaugewölks“. Dies kommt dann auf den oben ausgedrückten Sinn hinaus, mögen die Erntebedingungen, d. h. die Ausſicht auf Erfolg noch ſo günſtig für Sanherib ſein, die Ernte erreicht er nicht.

[2]) Rückſichten auf die Kunſtform laſſen das fünfte Glied der Strophe, das ohnehin nur das wiederholt, was Zeile 1 geſagt hat, verdächtig erſcheinen, zumal es auch in der Conſtruction lahmt. Es iſt als Randbemerkung zum erſten Glied hinzugefügt.

Psammetich's, des strengen Königs, vierundfunfzigjährige Regierung (666—612) verlieh dem Lande wieder Ruhe und ließ es Kraft gewinnen, sodaß sein Sohn Necho (612—596) den Kampf gegen die nach der Auflösung der assyrischen Monarchie an ihre Stelle tretenden Babylonier wieder versuchen konnte, und deshalb einen Einfall in Palästina machte. Der jüdische König Josia trat ihm entgegen (609 [2 Kön. 23, 29]), wurde aber geschlagen und fiel im Kampfe bei Megiddo (Magdol, Herodot, II, 159), von Jeremia beklagt (2 Chron. 35, 25), und dies Ereigniß war es, welches das Ende des jüdischen Königthums in seinen Folgen herbeizog; Juda wurde eine ägyptische Provinz. Zwar setzte das Volk den Joahas zum König ein (2 Kön. 23, 30), statt dessen Jeremia (22, 11) den Namen Sallum nennt, aber Necho legte dem Lande Zins auf, führte den König nach Aegypten gefangen und verlieh die Unterherrschaft dem Eljakim, den er Jehojakim nannte. So mochte Jeremia recht haben zu klagen (22, 10):

> Beweinet nicht den Todten (Josia) und beklagt ihn nicht,
> Weinet um den, der fortgeht (Sallum oder Joahas), denn er kehrt nicht wieder
> Und schauet nicht mehr das Land seiner Heimat.

Auf Jojakim konnte indessen Necho nicht zählen, nachdem er selbst bei einem zweiten Kriegszug gegen den babylonischen König Nabopolassar von dessen Sohn und Thronfolger Nebukadnezar in der Nähe von Karchemisch oder Circesium geschlagen war (606—605). Er selbst war zu schwach, um den Krieg fortzusetzen, und verließ sein Land nicht wieder; Jojakim aber wurde drei Jahre lang, also 601—598, von Nebukadnezar unterworfen, der inzwischen seit 605 seinem Vater gefolgt war.

Selbst der letzte König von Juda, Zedekia, versuchte im Bund mit dem Pharao Hophra (Waphres, Apries) sein babylonisches Joch abzuschütteln, was jedoch nur den Untergang des Reichs beschleunigte (Jer. 37, 5; Ez. 17, 15).

Mit diesem vorläufigen Ende der politischen Existenz der Juden waren aber ihre Beziehungen zu Aegypten keineswegs zu Ende, vielmehr beginnen diese erst jetzt einen wahrhaft weltgeschichtlichen Charakter anzunehmen. Zwar blieb der erste Versuch einer jüdischen Colonie anscheinend erfolglos, wir erfahren wenigstens nirgends, was aus der Colonie geworden ist, die Johanan, der Führer jüdischer Truppen, welche nach der Zerstörung Jerusalems (587) ihren Frieden mit den Chaldäern gemacht hatten, nach Tahpanhes (wahrscheinlich Daphne bei Pelusium) führte, und der sich anzuschließen auch Jeremia gezwungen wurde (Jer. 42—44). Aber daß eine bedeutende Zahl von Juden schon damals selbst in Oberägypten (Pathros) lebte, geht aus Jer. 44, 1 hervor, und nach 44, 27 scheint es, als ob es ihr übel ergangen wäre, wiewol von dem 43, 10 angedrohten Kriegszuge Nebukadnezar's gegen Aegypten und den damit verknüpften Leiden der Juden außer bei Berosus und Megasthenes (Josephus, Contra Ap., 1, 19. 20) und Ez. 29, 18 sich keine Nachricht findet, wie denn des letztern ägyptische Rede (Kap. 29) sich sehr im Allgemeinen hält und mit ihren wiederholten Drohungen von großem Unglück schlecht zu Herodot's mehrfacher Versicherung stimmt, daß gerade in jener Zeit Aegypten äußerst glücklich gewesen sei.

Uebrigens ging Aegypten nun selbst dem Ende seiner Selbständigkeit entgegen; jener Hophra wurde nach glücklicher Regierung 570 entthront, als er ein Heer durch die Wüste nach Cyrene zu schicken begann, an dessen Spitze, als es zu meutern versuchte, Amasis sich setzte, der den rechtmäßigen König bei Momemphis schlug und entthronte (Herodot, II, 169). Sein Betrug an Kambyses, dem er statt seiner eigenen Tochter die des entthronten Hophra sandte, die Nitetis, mag nur ein Vorwand für den Perser gewesen sein, Aegypten anzugreifen, denn erst nach des schuldigen Amasis Tod kam es zum Krieg, der durch die Schlacht von Pelusium mit der Eroberung des ganzen Landes endete (525). Fortan konnte zwischen Aegypten und Judäa, die beide persische Provinzen waren, nur noch ein nachbarlicher, aber unpolitischer Verkehr stattfinden.

So blieben die Verhältnisse, bis auch dem persischen Reich durch Alexander d. Gr. ein Ende gemacht wurde, der nach Besiegung des Darius Kodomannus im J. 332 nach Gaza ging und von dort aus Aegypten besuchte, wo er durch die Gründung Alexandrias den Boden für ganz neue Ereignisse vorbereitete und von den des persischen Druckes müden Aegyptern freudig empfangen wurde. Die nach seinem Tode sich in Aegypten festsetzende Ptolemäerdynastie seit 322 gab Aegypten eine neue Selbständigkeit und damit auch wieder eigenthümliche, höchst folgenreiche Beziehungen zu Judäa und seinen aus dem Exil heim-

gekehrten Bewohnern, deren auch die Bibel noch Erwähnung thut (Dan. 11 u. Jeſ. 19, 17 fg.), und denen wir daher ſchließlich noch unſere Aufmerkſamkeit zuzuwenden haben.

Nachdem der erſte Ptolemäer, der Sohn des Lagus (322—285) etwa um 312 Paläſtina erobert und auch die Stadt Jeruſalem mit Liſt beſetzt hatte, führte er eine große Zahl von Juden mit nach Aegypten, nach dem einen Bericht mit Gewalt, nach dem andern aber folgten ſie ihm gern, während Judäa ſelbſt bis um 245 einer glücklichen Ruhe genoß. Dies iſt die Zeit, in der die große in der Vorbereitung des Chriſtenthums ſo hochwichtige Veränderung mit den Juden vorgegangen iſt, deren Reſultat der jüdiſche Alexandrinismus (ſ. Alex. Phil.) war. Allüberall hin verbreiteten ſich die Juden, in Antiochien, in Kleinaſien, in Cypern, Euboä, Kreta und Korinth machten ſie ſich heimiſch, vor allem aber hatten ſie ihren Sitz in Alexandrien, ja in Aegypten ſchätzte man ihre Zahl auf eine Million. Bis Cyrene und bis Abyſſinien drangen ſie vor, ſpäter occupirten ſie auch Rom.

In Aegypten war ihnen ſchon um ihrer Gemeindeverhältniſſe willen eine große Selbſtändigkeit verliehen, ſie bildeten eine Gemeinde in der Gemeinde und lebten nach ihrem eigenen Geſetze. Wiewol nun der jeruſalemiſche Tempel ihr religiöſer Mittelpunkt blieb, an den ſie jährliche Abgaben zahlten, ſo hatten ſie doch in ihrem jeweiligen Wohnſitze ihre eigenen Bethäuſer, Synagogen, die ſpäter Vorbilder des erſten chriſtl. Gottesdienſtes bilden ſollten. Ihr ſteter Verkehr mit Griechen zwang ſie auch, neben ihrer alten Sprache die Landesſprache der Griechen anzunehmen, und bald verſtanden ſie in Aegypten nur dieſe allein, das Hebräiſche wurde vergeſſen. Hieraus entſtand das Bedürfniß, ihre alten heiligen Bücher ſich in das Griechiſche zu überſetzen, und ſo wurde ihr ägyptiſches Leben die Veranlaſſung für die Schöpfung einer griech. Bibelüberſetzung. Dieſe alexandriniſche Bibelüberſetzung, die der Siebzig Dolmetſcher (Septuaginta) wird neuerdings für ein Werk erachtet, das durch das allgemeine Bedürfniß hervorgegangen ſei; die alten Berichte laſſen es auf Befehl des Ptolemäus Philadelphus (c. 280) von ſiebzig Ueberſetzern gemacht ſein, die einzeln abgeſperrt in ſiebzig Tagen alle übereinſtimmend das Geſetz, denn nur von den moſaiſchen Schriften berichtet der Brief des Ariſteas, der die Sache zuerſt erzählt, ins Griechiſche übertragen. Mag nun dies auch Dichtung ſein, gewiß iſt, daß 133 v. Chr. das ganze A. T. griechiſch vorhanden war, wie die Vorrede des Buchs Sirach beweiſt. Die Folgen dieſer Arbeit ſind unabſehbar und von der weitgreifendſten Bedeutung, haben doch jene alexandriniſchen Juden ſo dem Chriſtenthume ſeine Sprache geſchaffen, und unbewußt ſogar der lateiniſchen Kirchenſprache ihren Typus angewieſen, ja bis heute gilt einzig dieſe Ueberſetzung in dem weiten Gebiet der morgenländiſch-griech. Kirche. Ebenſo iſt der Urſprung mehrerer apokrypher Schriften, wie der Weisheit Salomo's, des Sirach und anderer ebenſo aus dieſen Verhältniſſen zu erklären, wie von weitreichender Bedeutung.

Doch nicht auf dieſe bibliſche Literatur allein beſchränkte ſich die Thätigkeit der ägyptiſchen Juden; Ezechiel, ein Dichter, behandelte den Auszug aus Aegypten in dramatiſcher Form, Philo ſchilderte in poetiſcher Form Jeruſalem und der Samaritaner Theodotus lieferte ein Gegenſtück in einer Beſchreibung Sichems. Mehr noch indeſſen als alles dies verdient es Erwähnung, daß Alexandria die Heimat der Allegorie und allegoriſchen Auslegung iſt, jener methodiſch entwickelten Phantaſie, die, wo die Worte des Textes dem augenblicklichen Zeitbewußtſein zu enge werden, in kühnem Fluge die öden Texte verläßt und eigene Gedanken an ihre Stelle ſetzt, um dieſe dann als mit der göttlichen Autorität des Textes bekleidet, für heilige und unantaſtbare Wahrheit anſehen zu können. Als der erſten einer, der ſie handhabte, gilt Ariſtobulus, der Lehrer des Ptolemäus Philometor (c. 184). Weiter entwickelte ſie Philo (c. 30 n. Chr.) und ſolchen Vorgängern folgte ein Origenes. Welche Macht aber dieſe allegoriſche Exegeſe übte, iſt nicht nöthig anzuführen (ſ. Allegorie); noch das Mittelalter ſagte ja:

Littera gesta docet, quid credas, allegoria.

Die Vertreter des paläſtinenſiſchen Judenthums haben freilich ſpäter dieſem alexandriniſchen Treiben gegenüber ſich ablehnend verhalten, doch nahmen ſie die Allegorie ſelbſt an, und daß auch unter ihnen anfangs Verehrer der freien helleniſchen Bildung waren, läßt ſich nach vielen Anzeichen nicht leugnen. Dahin gehört z. B. der freundſchaftliche Brief der Paläſtinenſer an die ägyptiſchen Juden (2 Makk. 1).

Hatte ſo Aegypten auf die geiſtige Entwickelung des Judenthums, das es univerſell

zu machen begann, einen entscheidenden Einfluß, wobei wir hier nicht verfolgen können, inwieweit dies auch auf die neutest. Literatur (Hebräer-Brief, Johannes) gewirkt hat, so war auch die politische Entwickelung der jüdischen Geschichte wesentlich mit durch Aegypten bedingt. Seit 246 wurde das palästinensische Gebiet der Zankapfel der ägyptischen Ptolemäer und der syrischen Seleuciden. Alle diese Kämpfe werden detaillirt im Buche Daniel (Kap. 11) aufgeführt. Wir erwähnen davon nur (s. Antiochus Epiphanes), daß nach verschiedenem Besitzwechsel Antiochus IV. Epiphanes dem Ptolemäus VI. Philometor Palästina abnahm, Jerusalem eroberte, den Tempel profanirte und dort den „Greuel der Verwüstung", d. h. einen heidnischen Altar auf dem Brandopferaltar der Juden aufrichtete, was die unmittelbare Veranlassung zur makkabäischen Erhebung darbot, die ihrerseits in der Folge die röm. Einmischung herbeiführte. So waren die ägyptischen Verhältnisse der Diadochenzeit die mittelbare Veranlassung für die schließliche Gestaltung der Lage Palästinas zur Zeit Jesu.

Von geringer nachweisbarer Bedeutung war endlich noch ein Ereigniß, das ebenfalls durch die besondern Verhältnisse der Juden bedingt war, und das wir erwähnen, um Jes. 19, 17 fg. verständlich zu machen.

Nach dem Tode des Antiochus Epiphanes (164) suchte dessen Feldherr Lysias den jungen Thronfolger Antiochus V. Eupator (164—162) unter seiner Gewalt zu behalten, während der verstorbene König den Philippus zum Vormund eingesetzt hatte. Bei einer treulosen Besetzung Jerusalems führte er den Hohepriester Onias gefangen fort und ließ ihn tödten. Der Nachfolger desselben, Alkimos oder hebräisch Jakim geheißen, hielt es mit dem folgenden König Demetrius I. Soter und ließ die treuen Frommen in Jerusalem tödten. Der Sohn jenes Onias nun, als er sah, daß durch königliche Willkür ein Hoheprieſter eingesetzt sei, der nicht einmal aus priesterlichem Geschlecht stammte, floh zu Ptolemäus Philometor (181—146) in den Jahren 163—159. Hier bat er, „um sich ewigen Namen und Andenken zu schaffen", um die Erlaubniß, nach dem Muster des jerusalemischen Tempels einen neuen Tempel der Juden in Aegypten erbauen zu dürfen, ein Gesuch, das er mit Berufung auf Jesaja stützte. Der König gestattete ihm, einen zerstörten Tempel der wilden Bubastis herzustellen, der in Leontopolis im heliopolitanischen Gau lag. Wo aber fand Onias eine Jesajastelle, die er für sein Unternehmen anführen konnte, das doch so offenbar die Einheit des Cultus zerbrach? Daß er sie fand, ist höchst unwahrscheinlich, daß er sie selbst machte und einsetzte oder einsetzen ließ, erscheint uns glaublicher. In seinem Interesse ist an Jes. 19, 1—16 der Schluß 17—25 angehängt, und natürlich schnell in die LXX aufgenommen, da es im Interesse der ägyptischen Juden lag, eine solche Stelle zu haben. Die Tendenz ist einmal, den Tempel durch die Weissagung als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, dann aber auch den Frieden zwischen den drei damaligen rivalisirenden Mächten zu empfehlen, Syrien mit seinen Seleuciden, hier natürlich zweckmäßig Assyrien genannt, Judäa unter seinen Makkabäern und Aegypten unter den Ptolemäern. Der Name der erwähnten Stadt ʿîr haḥĕres selbst heißt nichts als Sonnenstadt, Heliopolis, in deren Gau der Tempel lag. Dies ist abgesehen von der Flucht nach Aegypten (Matth. 2, 14) der letzte directe Bezug der Bibel auf Aegypten.

Ueberblicken wir zum Schluß die ganze zwei Jahrtausende umspannende Reihe von Berührungen der Hebräer mit Aegypten und fragen wir, welche Bedeutung hat das schwarze Land des Nil für die Entwickelung der Religion der Menschheit, des Christenthums, wie für dessen jüdische Vorbereitung? Wir antworten, Aegypten war ein Schmelzofen für die Hebräer, in dem die trägen Massen in Fluß kamen, und durch dessen Drangsalsglut das edle Metall von den Schlacken geschieden wurde. Mag man annehmen, daß in diesem Schmelzproceß befördernde Culturzusätze den Hebräern von den Aegyptern zutheil geworden sind, so ist das doch sehr unwesentlich, und die principielle Verschiedenheit beider Culturen zwingt dies alles höchstens auf Aeußerlichkeiten zu beschränken, da sie in ihrer Tiefe überaus verschieden geartet sind. So war es Aegypten, das die mit ihren Stammgenossen noch in naiver Eintracht lebenden Hebräer der Patriarchenzeit durch seine nationale Verschiedenheit zum Bewußtsein ihrer Besonderheit und ihrer theokratischen Aufgabe in vierhundertjährigem Aufenthalte erzog; es war Aegypten, das in durchgehender Verbindung mit dem nördlichen Reiche Israel, das südliche Reich Juda, den eigentlichen Träger des theokratischen Gedankens zwang, alle seine materiellen und geistigen Kräfte zusammenzunehmen, um seine Selbständigkeit zu behaupten, und das so indirect der Entwickelung der Propheten

einen mächtigen Anſtoß verlieh; es war endlich Aegypten der Rohrſtock, der brach und die Hand durchſtach, wenn man ſich auf ihn ſtützte, das durch ſeine Lockungen den Untergang beider Hebräerreiche herbeiführte und die Zerſtreuung der Juden verurſachte. Dieſe Zerſtreuung ſelbſt aber war wiederum nur ein Mittel, durch welches die welthiſtoriſche Bedeutung des hebräiſchen Volks zur Vollendung kam. Gaſtlich gewährte Aegypten den Juden auf ſeinem Boden ein Heimatsrecht, und hier vollzog das Judenthum ſeine freieſte und darum höchſte Aufgabe. So zahlte Aegypten reichlich die Schuld ab, die es ſich in vergangenen Zeiten zugezogen hatte. Das Aegypten der Ptolemäer war ein neutraler kosmopolitiſcher Boden, altägyptiſche Kultur würzte ſich hier mit helleniſcher Wiſſenſchaft, jüdiſcher Glaube verband ſich mit beiden. So zeigt es noch heute der Stein von Karpentras, auf dem ein ägyptiſches Theologumenon dargeſtellt iſt von der Hand eines griechiſch beeinflußten Künſtlers, und mit einer Unterſchrift in jüdiſcher Sprache verſehen. Hier mochte ſich jene äußerlich gebundene und innerlich doch unbewußt freie religiöſe Denkweiſe erzeugen, der die Allegorie entſtammt, in der ein Philo lebt; hier mochte ſich jene religiöſe Univerſalſprache der LXX entwickeln, die in ihrem Herzen hebräiſch, in ihrem Gewande griechiſch iſt, und wenn die Hebräer in ihrer Eigenthümlichkeit einer Pflanze glichen, die köſtliche Früchte brachte, ſo war es Aegypten, das durch Wind und Regen, durch Sonne und Kälte ihr Wachsthum förderte, die Frucht zeitigte und das gereifte Product der ſtaunenden Welt vermittelte. Merx.

Ahab. 1) König von Iſrael, beſtieg im 38. Jahre Aſa's (918 v. Chr.) den Thron und regierte zu Samaria 22 Jahre lang (1 Kön. 16, 29). Sein Vater Omri hatte im Heere gedient und war (ohne prophetiſche Mitwirkung!) vom Heer zur Herrſchaft berufen worden. Dies müſſen wir auch hier im Auge behalten. Nach den vorangegangenen Umwälzungen war die dringendſte Aufgabe nunmehr die: des nördlichen Reichs politiſche Einheit und Feſtigkeit zu ſichern, ihm Ruhe zu ſchaffen vor ſeinen Nachbarn, hauptſächlich vor Juda, mit dem die zwei erſten Dynaſtien in ſteter Fehde gelebt hatten. Ahab führte dieſe Aufgabe nicht ohne Erfolg durch. Durch ſeine Heirath mit Iſebel, der Tochter des ſidoniſchen Königs Ethbaal (= Ithobal von Tyrus bei Menander, ſ. Joſephus, Contra Ap., I, 18) ſtellte er ſich in freundſchaftliche Beziehungen zu den nördlichen Nachbarn. Die großen Reichthümer, die es ihm möglich machten, einen elfenbeinernen Palaſt zu bauen und neue Städte anzulegen (1 Kön. 22, 39), mögen ihm hauptſächlich durch den infolge jener Heirath neu aufblühenden Handel mit Phönizien zugefloſſen ſein. Kein Wunder daher, daß ein ſolches Ereigniß anfangs freudig begrüßt und dichteriſch beſungen wurde. Der 45. Pſalm verdankt ihm ſeine Entſtehung. Allein ebendieſe Heirath hatte in anderer Beziehung die ſchlimmſten Folgen. Nicht genug, daß Ahab in den Sünden Jerobeam's wandelte, d. h. den auf die einheimiſche Religion übertragenen ägyptiſchen Stierdienſt fortbeſtehen ließ — ſeiner Gemahlin zu Liebe führte er auch noch den phöniziſchen Cultus des Baal und der Aſtarte ein; er baute dem Baal einen Tempel mit Altar und Säule (1 Kön. 16, 31 fg.; 2 Kön. 3, 2) und es wird berichtet, 450 Propheten und Prieſter des Baal, 400 der Aſtarte hätten damals ihr Unweſen in Iſrael getrieben (1 Kön. 18, 19). Iſebel wüthete gegen die Propheten des Herrn (1 Kön. 18, 4. 13; 19, 10), aber dem Gewaltigſten unter ihnen, Elia, vermochte ſie nichts anzuhaben. Siegreich ging das Prophetenthum Jahve's aus jenem Kampfe hervor (ſ. Elia). Rühmlicher als dieſe gefährliche Freundſchaft mit Phönizien war, was Ahab in anderer Hinſicht für die Ruhe und Feſtigkeit des Reichs that. Zweimal beſiegte er die mit großer Heeresmacht anrückenden Syrer und ſchloß unter günſtigen Bedingungen Frieden mit Benhadad (1 Kön. 20, 1—30. 34). Die Moabiter zahlten ihm jährlich einen ſehr bedeutenden Tribut (2 Kön. 3, 4). Der Krieg mit Juda hörte auf, ja es kam zu einer förmlichen Bundesgenoſſenſchaft, zu einem gemeinſamen Feldzuge Ahab's und Joſaphat's gegen die Syrer, der freilich für Ahab verhängnißvoll ausfiel. Bei Ramoth Gilead auf dem Schlachtfelde fand er ſeinen Tod, heldenmüthig kämpfend auch nach ſchwerer Verwundung (1 Kön. 22, 1—37). Von politiſchem Geſichtspunkt aus betrachtet erſcheint die Regierung Ahab's ohne Zweifel in günſtigerm Lichte, als ſie von der ſpätern theokratiſchen Geſchichtſchreibung dargeſtellt wird (1 Kön. 16, 30. 33). Manches, was die Propheten misbilligten, war durch die politiſche Klugheit geboten (1 Kön. 20, 34 fg.). Zudem gab es unter den Jahvepropheten viele (1 Kön. 22, 6 fg., wo von 400 die Rede iſt), die ihm zu Willen redeten und ihm nicht große Achtung vor dieſem Stand einflößen mochten, ſo ſehr er auch Männer wie Elia

und Micha fürchtete. Ein verhärteter Böſewicht war Ahab nicht. Die an Naboth begangene Grauſamkeit (1 Kön. 21) bereute er (V. 27 fg.) und auf dem Schlachtfelde bewies er männlichen Muth. Aber dem Weib gegenüber war er ſchwach, wie mancher orientaliſche Herrſcher vor und nach ihm. Sein Hauptfehler war der, daß er den verführeriſchen Einflüſſen der gottloſen Iſebel zu ſehr nachgab.

2) Ein ſittenloſer Lügenprophet zur Zeit des babyloniſchen Exils, nur dadurch bekannt, daß ihm und einem gewiſſen Zedekia von Jeremia ſchreckliche Beſtrafung angedroht wurde (Jer. 29, 21 fg.). Steiner.

Ahaliab, ſ. Oholiab.

Ahas, König von Juda, Sohn und Nachfolger Jotham's, regierte 16 Jahre, 741—725 v. Chr. (2 Kön. 16, 2). Er ſoll in ſeinem 20. Jahre König geworden ſein, dann wäre ihm nach 2 Kön. 18, 2 ſchon in ſeinem 11. Jahre ſein Sohn und Nachfolger Hiskia geboren worden. Dieſe Angaben laſſen ſich nicht vereinigen. Nach 2 Chron. 28, 1 (LXX) war Ahas 25 Jahre alt, als er König wurde, 16 Jahre alſo bei der Geburt Hiskia's und ebenfalls im 16. Lebensjahre hätte dann Jotham ihn gezeugt. Bei der geſchlechtlichen Frühreife der Orientalen iſt dies nicht unmöglich. Durch jene Verbeſſerung nach den LXX gleicht ſich die Differenz am einfachſten aus, ohne daß die Angaben über Beginn und Dauer der Herrſchaft des Ahas, die durch 2 Kön. 17, 1; 18, 1 beſtätigt werden, verändert zu werden brauchen. Ueber die Möglichkeit eines noch größern durchgreifenden Zahlenirrthums von 2 Kön. 15, 30 an bis 17, 1 vgl. indeſſen F. Hitzig, „Der Prophet Jeſaja", S. 72 fg. Seine Regierungszeit wird von der nationalen Geſchichtſchreibung in ſehr düſtern Farben geſchildert und wir wiſſen aus dem gleichzeitigen Zeugniſſe Jeſaja's, daß jene Schilderungen nicht übertrieben ſind. Ahas war ein ſchwacher Fürſt, abgöttiſch und eigenſinnig. Wie ein tändelnder Knabe (Jeſ. 3, 12) handelte er nach den Eingebungen des Augenblicks, ohne religiöſen Ernſt und ohne nationales Ehrgefühl. Nur die ſchlimmen Nachwirkungen der vorangegangenen Glanzperiode, Ueberhandnehmen des Luxus, Eindringen ausländiſcher Sitte und damit auch heidniſchen Aberglaubens und Götzendienſtes blieben (Jeſ. 2, 6 fg.); der kriegstüchtige männliche Geiſt eines Uſia war verſchwunden, die Machtſtellung von damals ging verloren, ja als ein Stoß von Norden das Reich erſchütterte, als die verbündeten Könige Syriens und Iſraels nach Verheerung des Landes Juda zur Belagerung Jeruſalems ſchritten (2 Kön. 16, 5 fg.; 2 Chron. 28, 5 fg.), da war das Vertrauen auf die eigene Kraft und auf die Hülfe Jahve's ſo tief geſunken, daß die ermunternden Worte Jeſaja's (der jene zwei Könige mit unſchädlichen, bald verlöſchenden Stummeln rauchender Feuerbrände vergleicht [Jeſ. 7, 4 fg.]), ſeine zuverſichtlichen Weiſſagungen vom Mislingen jener feindlichen Unternehmung (Jeſ. 7, 7. 16) wirkungslos verhallten und man zu dem gefährlichen verhängnißvollen Rettungsmittel der ausländiſchen Hülfe griff. Ahas ſandte Boten an den aſſyriſchen König Tiglath-Pileſer, mit dem Silber und Gold aus dem Tempel und den Schatzkammern des königlichen Hauſes wurde des fremden Herrſchers Freundſchaftsdienſt, der zunächſt in der Eroberung von Damaskus beſtand, erkauft (2 Kön. 16, 7—9). Von jenen zwei Königen hatte Juda nun nichts mehr zu fürchten, dafür aber war es ein aſſyriſcher Vaſallenſtaat geworden (über den unvollſtändigen, ungenauen Bericht 2 Chron. 28, 20 fg. vgl. Thenius zu 2 Kön. 16, 10). Jeſaja verkündet mit drohenden, vernichtenden Worten die unſeligen Folgen dieſer Lage (Jeſ. 7, 17 fg.; 8, 7 fg.). Auch den alten Feinden Edom und Philiſtäa gegenüber war Juda nicht mehr ſtark genug. Die von Uſia eroberte Hafenſtadt Elath kam wieder in den Beſitz der Edomiter. Dieſe fielen in Juda ein. Von Weſten her drängten die Philiſtäer und eroberten mehrere Grenzſtädte (2 Kön. 16, 6; 2 Chron. 28, 17 fg.). Mit dem Staatsleben gerieth auch der Gottesdienſt immer mehr in Verfall. „Ahas opferte und räucherte auf den Höhen und auf den Hügeln und unter allen grünen Bäumen." Er hing dem Baalsdienſte an, ja ſelbſt dem ſcheußlichen Moloch opferte er einen ſeiner eigenen Söhne (2 Kön. 16, 3 fg.; 2 Chron. 28, 1 fg.). Im Tempel führte er allerlei willkürliche Neuerungen ein, ließ nach einem Modell, das er in Damaskus bei einem Beſuch Tiglath-Pileſer's geſehen hatte, einen neuen Altar in Jeruſalem bauen, opferte darauf und ſetzte ihn an die Stelle des alten ehernen Altars, der nunmehr an die Nordſeite des Vorhofs gerückt wurde (2 Kön. 16, 10—16). Mancherlei koſtbaren Tempelſchmuck beſchnitt und veränderte er um des aſſyriſchen Königs willen, d. h. um dieſem die erforderlichen Geſchenke darbringen zu können (2 Kön. 16, 17 fg.).

So deutet unter dieſem König alles auf den beginnenden Verfall des jüdiſchen Reichs.

Eins aber hielt ihn noch auf, die gerade ſolchem Unweſen gegenüber ſich kräftigende ſittliche Begeiſterung der edeln Männer im Volk, die nur vom Geiſt der Wahrheit, des Rechts getrieben auch dem König gegenüber keine Furcht kannten. Eben jene Zeit erzählt uns auch von dem gewaltigen Wirken eines Jeſaja und vor allem dem Einfluß dieſes Propheten iſt es wol zuzuſchreiben, daß der Sohn eines Ahas ſo wurde, wie Hiskia war.

Ahasja. 1) König von Iſrael, in den Jahren 897 und 896 v. Chr., Sohn und Nachfolger Ahab's, deſſen götzendieneriſches Treiben er fortſetzte. Mit Juda ſuchte er ſich auf freundſchaftlichem Fuße zu erhalten. Als Joſaphat's Verſuch, die Schiffahrt nach Ophir wieder zu eröffnen, geſcheitert war (ein Sturm zerſchellte die hierfür gebauten Schiffe ſchon im Hafen von Eßjongeber), bot Ahasja die Hülfe ſeiner iſraelitiſchen Schiffsleute an. Joſaphat aber lehnte dieſen Vorſchlag ab (1 Kön. 22, 49 fg.). Der unglückliche Ausgang der kurz vorher mit Ahab gemeinſchaftlich unternommenen Expedition mochte ihm noch in zu lebhafter Erinnerung ſein. Der Bericht 2 Chron. 20, 36 fg., nach welchem die Schiffe gemeinſam gebaut wurden und der Schiffbruch erſt hernach erfolgte, gemäß einer Weiſſagung Elieſer's, zur Strafe für das Bündniß des judäiſchen Königs mit dem gottloſen iſraelitiſchen, iſt offenbar erſt eine ſpätere tendenziöſe Umbildung der urſprünglichen Erzählung. Eine nicht geringe Einbuße erlitt das nördliche Reich gleich nach Ahab's Tod durch den Abfall der Moabiter (2 Kön. 3, 5). Ahasja mußte die Züchtigung der Abtrünnigen ſeinem Nachfolger Joram überlaſſen. Ein unglücklicher Sturz durch das Gitter im Obergemach ſeines Palaſtes zu Samarien hatte eine ſchwere Verwundung zur Folge. In der Angſt um ſein Leben wandte er ſich an das heidniſche Orakel, nämlich an den philiſtäiſchen Fliegengott (Baal-Zebub) in Ekron. Elia aber, die Boten aufhaltend und zurückſchickend, gab höhern Beſcheid, und wie er es verkündete ſo geſchah es: Ahasja ſtarb bald darauf an ſeinen Wunden (2 Kön. 1).

2) König von Juda, Sohn und Nachfolger Joram's, nicht beſſer als das Haus Ahab's, von dem er mütterlicherſeits abſtammte. (Joahas [2 Chron. 21, 17] iſt eine Nebenform des Namens Ahasja, Aſarja dagegen [2 Chron. 22, 6] iſt Schreibfehler für Ahasja. Ebenſo iſt die Zahl 42 [2 Chron. 22, 2] durch Verwechſelung der betreffenden hebräiſchen Zahlzeichen aus 22 [2 Kön. 8, 26] entſtanden, und nicht ganz genau wird Athalja, die Mutter Ahasja's, eine Tochter Omri's genannt [2 Chron. 22, 2; 2 Kön. 8, 26], ſie war deſſen Enkelin, eine Tochter Ahab's [2 Kön. 8, 18]). Der von Elia (1 Kön. 21, 21 fg.) geweiſſagte Untergang des abgöttiſchen Königshauſes traf auch ihn, unmittelbar nach ſeinem mütterlichen Oheim, dem König Joram von Iſrael. Ein Jahr (885 v. Chr.) hatte er zu Jeruſalem regiert, da zog er mit Joram in den Streit wider Haſael, den König von Syrien, zunächſt um Ramoth-Gilead zu erobern (2 Kön. 8, 28; 2 Chron. 22, 5). Joram wurde verwundet und ging nach Jesreel zurück, um ſeine Geneſung abzuwarten. Dahin begab ſich auch Ahasja zum Beſuch des kranken Königs. Inzwiſchen war in Jehu der Rächer für das von Ahab und Iſebel vergoſſene unſchuldige Blut der Propheten und Jahvediener aufgeſtanden; durch einen Prophetenjünger Eliſa's geſalbt und im Lager bei Ramoth-Gilead vom Volk als König ausgerufen, eilte er alsbald nach Jesreel, die ihm aufgetragene Rache zu vollziehen. Joram fiel durch Jehu's eigene Hand bei der erſten Begegnung. Ahasja floh nach Weſten, wurde aber von den Leuten Jehu's raſch eingeholt und tödlich verwundet. Er ſtarb in Megiddo. Sein Leichnam wurde nach Jeruſalem gebracht und in der Davidsſtadt begraben (2 Kön. 9, 1—28). Bald darauf, nachdem bereits Iſebel ihren verdienten Tod gefunden hatte, erlagen auch alle ſeine männlichen Verwandten, 42 an der Zahl, dem Blutbefehl Jehu's (2 Kön. 10, 13 fg.). Der Bericht 2 Chron. 22, 6—9, der im einzelnen abweicht, iſt ſummariſch und ungenau. Steiner.

Ahasverus, in hebräiſcher Rechtſchreibung 'Ahaśweroš, iſt ein perſiſcher Königsname, der an verſchiedenen Stellen der ſpätern Bücher des A. T. vorkommt und über deſſen wahres Verhältniß zu den von griech. Schriftſtellern uns überlieferten Namen und Perſonen die Meinungen der Gelehrten noch getheilt ſind. Zwar über die urſprüngliche Form des Namens iſt man ſeit der mehr oder weniger gelungenen Entzifferung der ſogenannten Keilſchrift auf oberaſiatiſchen Monumenten ſo ziemlich einverſtanden. Die muthmaßlich entſprechenden Zeichen las zuerſt Grotefend Kh. sch. h. ê. r. sch. ê.; ſpäter Laſſen u. a. Ks'harsa, Khschyarscha, Formen, in denen ſich unſchwer die verderbte griech. Xerxes erkennen ließ, mit welcher wol heutzutage die bibliſche allgemein identificirt wird. Einige ſind noch weiter gegangen und haben auch den in der mediſchen Geſchichte vorkommenden

Namen Kyaxares damit zusammenstellen wollen, was bei dem Unvermögen der Griechen, orientalische Laute in ihrer Schrift einfach wiederzugeben, und bei der ebenso großen Ungenauigkeit in der Auffassung derselben mit dem Ohre, wenigstens nicht von vornherein unmöglich wäre. Es fragt sich aber immer noch, auf welche der aus der griech. Ueberlieferung bekannten Persönlichkeiten, ja ob überhaupt auf mehrere verschiedene die biblischen Stellen sich beziehen mögen.

1) Die anscheinend klarste Stelle, zugleich die allein einem wirklichen Geschichtsbuch angehörige (Esra, 4, 6), nennt einen Perserkönig Ahasverus, unter dessen Regierung die aus dem Exil heimgekehrten Juden von ihren feindlich gesinnten Nachbarn bei Hofe verklagt worden sein sollen. Da unmittelbar vorher gesagt war, daß ähnliche Intriguen schon unter Cyrus, dem Stifter der persischen Monarchie, welcher den Juden die Erlaubniß zur Rückkehr und zum Tempelbau gegeben, angezettelt worden seien und fortgedauert haben bis zur Regierung des Königs Darjawesch (Darius), so entsteht die Frage, ob jene den König Ahasverus betreffende Notiz auf ein Ereigniß vor oder nach Darius zu beziehen sei. Die früher allgemein verbreitete Meinung war, daß der hier erwähnte Ahasverus des Cyrus unmittelbarer Nachfolger, also der von den Griechen Kambyses genannte König müsse gewesen sein; insofern die Regierung des Darius als der späteste Zeitpunkt genannt werde, bis zu welchem überhaupt die Juden bei dem Wiederaufbau von Stadt und Tempel auf Hindernisse stießen. Neuerdings haben aber einige Gelehrte, unter ihnen namentlich Bertheau, der Verfasser eines gründlichen Commentars über das Buch Esra, ihre Meinung dahin geändert, daß keine zwingende Ursache vorliege, unter diesem Ahasverus eine andere Person zu verstehen als den in der Geschichte vielgenannten Xerxes. Es seien eben hier neue Verleumdungen der Juden gemeint, und die Erzählung in der besagten Stelle (4, 7—23) beziehe sich auf die Zeit nach Darius, speciell auf Ereignisse, wie sie Neh. 1, 3 angedeutet seien. Eine glänzende Bestätigung dieser Combination findet man in dem Umstand, daß ebendaselbst nach Ahasverus ein König 'Artaḫšašta genannt wird, den man natürlich für den Artaxerxes der Griechen, den Nachfolger des Xerxes erklärte, während man sonst gezwungen gewesen wäre, ihn mit dem nur kurz auf dem Thron gewesenen falschen Smerdis der Griechen zu combiniren. Es läßt sich nun nicht leugnen, daß die hier vorgeschlagene Parallelisirung sich auf den ersten Blick sehr empfiehlt: die Namen treffen zu und bei unserer Unkenntniß der Verhältnisse können wir nicht behaupten, daß unter jenen spätern Königen nichts gegen die Juden von Jerusalem bei Hofe unternommen worden sei; im Gegentheil scheint die Einleitung zur Geschichte des Nehemia die Sache zu bestätigen. Nichtsdestoweniger zweifeln wir, daß der Verfasser des Buchs Esra an der angeführten Stelle diese Auffassung direct begünstige, daß sie ihm vorgeschwebt habe. Denn nicht nur kann man den fünften Vers als einen Ueberblick des nachher ausführlicher erzählten betrachten: „Von Cyrus bis Darius, nämlich unter Ahasverus und Artahsasta" — sondern der Schluß der Erzählung V. 24 und Kap. 5, 1, zeigt unwidersprechlich, daß der Verfasser seinen Artahsasta *vor* den Darius setzte; denn er sagt am letztern Orte: *hierauf* wurde der Tempelbau unterbrochen, *bis* zum zweiten Regierungsjahr des Darius, als Haggai und Sacharja zu Jerusalem als Propheten wirkten. Von diesen aber wissen wir, daß sie 18 Jahre nach der ersten Rückkehr weissagten, unter Darius Hystaspis, also lange Jahrzehnte vor Xerxes und Artaxerxes. Es bleibt also nur anzunehmen übrig, daß die Namen Ahasverus und Artahsasta nicht sowol Eigennamen einzelner Personen als königliche Titel gewesen seien, welche im Volksmunde füglich jene verdrängen konnten.

2) Am meisten bekannt aus der biblischen Geschichte ist derjenige König Ahasverus, welcher in dem Buch Esther eine der Hauptrollen spielt. Er wird heute von den meisten mit dem bekannten Xerxes identificirt. Doch verweisen wir seinethalben der Kürze wegen auf den Artikel *Esther*.

3) Am Schluß des Buchs Tobias (14, 15) wird gesagt, daß der Held dieser Erzählung (der junge Tobias) in hohem Alter starb und vor seinem Ende noch erfuhr, daß die Könige Nabuchodonosor und Asuerus Ninive erobert und zerstört hätten. Da man nun dieses Ereigniß ins letzte Viertel des 7. Jahrh. v. Chr. zu setzen hat (zwischen 625 und 605), so paßt jene Bemerkung ganz wohl zu dem in dem Buche angenommenen historischen Rahmen, nach welchem Tobias spätestens um 715—710 v. Chr. geboren sein soll (1, 20). Die Vernichtung des assyrischen Reichs wird nach den Ueberlieferungen der Alten am füglichsten einer Verbindung übermächtiger und sich unabhängig machender

Satrapen zugeschrieben, sodaß jene zwei Könige ebenfalls als historische Personen können betrachtet werden. Indessen machen die Namen Schwierigkeit. Nabuchodonosor muß Nebukadnezar sein, und dieser regierte noch nicht als Ninive erobert wurde, vielmehr war sein Vater Nabopolassar der Gründer des neuen chaldäischen Reichs, und man dürfte wol annehmen, daß der berühmtere Name des Sohnes bei spätern Geschlechtern und im Munde eines fremden Volks den in diesem Kreise nicht weiter bekannten verdrängt habe. Da aber die Geschichte von einer Betheiligung eines persischen Machthabers bei jener Revolution nichts weiß, so ist man geneigt, unter Asuerus (Ahasverus) einen medischen Fürsten zu verstehen, und zwar den von den Griechen (Herodot, I, 103 fg.) Kyaxares genannten. Es bleibt aber die Möglichkeit offen, daß der jüdische Romanschreiber überhaupt nur im allgemeinen mit der ältern Geschichte bekannt, aufs gerathewohl sonst genannte orientalische Königsnamen hier zusammengestellt hätte, welche somit für die wirkliche Historie keinen Werth hätten.

4) Endlich wird noch im Buch Daniel (9, 1) ein Ahasverus genannt, als Vater eines Königs Darjawesch (Darius), eines Meders, welcher anderwärts (6, 1, vgl. 11, 1) als der Zerstörer des von Nabopolassar gegründeten chaldäischen Reichs, folglich als der Eroberer Babylons erwähnt wird. Da nun nach der beglaubigten, wenigstens allgemein angenommenen Vorstellung der Untergang des chaldäisch-babylonischen Reichs durch den Perser Cyrus herbeigeführt wird, so entsteht die Aufgabe, diese Annahmen mit jener Notiz im Buch Daniel zu vermitteln. Daraus hat sich folgende Combination entwickelt, welche von vielen als zu diesem Zwecke ausreichend betrachtet wird: Unser Ahasverus ist niemand anders als der Astyages der griech. Ueberlieferung; dieser hatte eine Tochter Mandane, welche Mutter des Cyrus wurde; er hatte aber auch einen Sohn Kyaxares II. (Darius den Meder), welcher im Bunde mit seinem Neffen Eroberungen ausgeführt hat. Allein diese Combination unterliegt gewichtigen Zweifeln. Erstens ist die Darstellung in den Geschichtsbüchern des A. T. überall von der Art, daß Cyrus allein als Eroberer Babylons genannt wird, während er im Buch Daniel (6, 1) mit Stillschweigen übergangen ist. Sodann ist es doch sonderbar, daß hier die Namen Kyaxares und Darius identificirt werden sollen, während man sich allenfalls die Vergleichung des erstern mit Ahasverus gefallen lassen könnte, während Darius (Darjawesch) in den echt historischen Berichten (Haggai, Sacharja, Esra) als ein eigener, hinlänglich bekannter Name unterschieden wird. Zieht man nun in Betracht, wie die viel neuere Geschichte des persischen Reichs dem nach dem J. 167 v. Chr. schreibenden Verfasser des Buchs Daniel ganz unklar und falsch vorliegt, indem er Kap. 11, 1 fg. zwischen seinem Darius dem Meder, statt dessen die griech. Uebersetzung an dieser Stelle Cyrus nennt, und dem letzten von Alexander besiegten König nur drei persische Regenten kennt, so wird es wol dem einsichtigen Leser ganz überflüssig scheinen, mühsam die obengesuchte Harmonie herzustellen; er wird sich einfach bei der Vorstellung beruhigen, daß alle jene alten orientalischen Königsnamen hier willkürlich verwendet sind, um den Rahmen einer phantastischen Geschichte zu zieren, welche zu ganz außerhalb ihrem Kreise liegenden Zwecken erdichtet worden ist (s. Daniel). Reuß.

Ahava. Mit diesem Namen wird eine Gegend und ein Fluß in der Nähe Babylons bezeichnet, wohin Esra die im babylonischen Gebiet zerstreuten Juden zusammenberief, um mit ihnen nach Jerusalem aufzubrechen (Esra 8, 15. 21. 31). Furrer.

Aheva, s. Ahava.

Ahia (Ahijja oder Ahijjahu, d. h. Bruder = Freund Gottes). Unter den Namen, welche bei der Trennung des Reichs Salomo's in zwei Theile eine Rolle spielen, ist der des Ahijja vorzüglich bedeutend. Noch bei Lebzeiten Salomo's, als dieser den spätern Usurpator (Jerobeam) zum Oberaufseher aller öffentlichen Arbeiten im Gebiet der nördlichen Stämme, dem Hause Joseph's, dem der Ephraimit Jerobeam selbst angehörte, gemacht hatte, verhieß ihm Ahijja das Reich Salomo's. Die Art der Verheißung war eine symbolische Handlung in der Weise der ältern Propheten, er nahm dem Jerobeam seinen neuen Mantel von der Schulter, als beide allein auf dem Felde waren, zerriß ihn in zwölf Theile und ließ den Jerobeam zehn davon nehmen, so andeutend, er werde über zehn Stämme herrschen, und nur einer werde Salomo's Geschlecht verbleiben wegen der Abgötterei dieses Königs (1 Kön. 11, 27 fg.; 2 Chron. 10, 15). Der Prophet hatte seinen Wohnsitz in Silo und erreichte ein hohes Alter, sodaß er dadurch erblindete. Als Jerobeam's Sohn Abijja erkrankte, schickte der König seine Gattin in Verkleidung zum Ahijja

nach Silo, um zu erkunden, wie es dem Kranken ergehen würde. Er verkündigte ihr, nachdem er ſie ſofort erkannt hatte, auch Jerobeam's Sünde werde ihre Strafe durch Vertilgung ſeines Geſchlechts finden, und nur der kranke Knabe werde ein ehrliches Begräbniß finden; dieſe Gnade werde ihm zutheil werden, weil er allein gottesfürchtig geweſen ſei (1 Kön. 14, 1 fg.). Bei ihrer Heimkehr fand ſie den Knaben todt, und wie Ahijja bei der Gründung des Nordreichs thätig geweſen war, ſo verkündigte er auch Untergang und Exil. Sonſt finden ſich Perſonen dieſes Namens noch 1 Chron. 2, 25; 8, 7; 11, 36; 26, 20; Neh. 10, 27; 1 Sam. 14, 3; 22, 9; 1 Kön. 4, 2; 15, 27; 21, 22. Merx.

Ahieſer („Bruder der Hülfe"). 1) Stammfürſt der Daniten (4 Moſ. 1, 12; 2, 25; 7, 66). 2) 1 Chron. 12, 3.

Ahikam, Sohn Saphan's, ein angeſehener Beamter unter den Königen Joſia (2 Kön. 22, 12. 14) und Jojakim (Jer. 26, 24), welcher gegen den Propheten Jeremia günſtig geſinnt war. Sein Sohn Gedalja wurde nach der Zerſtörung Jeruſalems chaldäiſcher Statthalter über die im Lande zurückgebliebenen Juden (2 Kön. 25, 22; Jer. 40, 5).

Ahimaaß. 1) Vater der Ahinoam, welche Saul's Frau war (1 Sam. 14, 50). — 2) Sohn des Hohenprieſters Zadok, welcher in dem durch Abſalom hervorgerufenen Aufſtande treu zu David hielt und dieſen mit den Rathſchlägen Abſalom's ſtets bekannt machte, auch der erſte Siegesbote für David war (2 Sam. 15, 27. 36; 17, 17 fg.; 18, 19 fg.). 3) Einer der zwölf Amtleute Salomo's, welcher Basmath, Salomo's Tochter, zum Weib nahm (1 Kön. 4, 15). Röck.

Ahiman. 1) Name eines Enakiten oder vielmehr eines Stamms der Enakiten (4 Moſ. 13, 22; Joſ. 15, 14; Richt. 1, 10). — 2) 1 Chron. 9, 17.

Ahimelech, ſonſt auch Ahija genannt (1 Sam. 14, 3. 18 [ſ. Ahia]), Sohn Ahitob's (1 Sam. 22, 9), Vater des Abjathar (1 Sam. 22, 20; 30, 7; 2 Sam. 8, 17; 1 Chron. 24, 6; 18, 16; die falſche Lesart iſt durch Umſetzung alſo zu verbeſſern: „Abjathar, Sohn des Ahimelech"), war iſraelitiſcher Prieſter bei der Stiftshütte zu Nob im Stammgebiet Benjamin, nahm den flüchtigen David freundlich auf, ſtillte ſeinen Hunger mit den Schaubroten (1 Sam. 21, 1 fg. [Mark. 2, 26 wird irrthümlich der Sohn, Abjathar, mit dem Vater, Ahimelech, verwechſelt]) und übergab ihm auch auf ſein Verlangen das Schwert Goliath's, wurde aber deshalb mit 85 andern Prieſtern auf Saul's Befehl von Doeg hingerichtet (1 Sam. 22, 9 fg.). Kneucker.

Ahinoam, ſ. David.

Ahio, ſ. Uſa.

Ahiſar, ſ. Salomo.

Ahithophel. Ein Gilonite (2 Sam. 23, 34) und kluger (16, 23), aber treuloſer Rathgeber David's, von dem er abfiel (15, 12), um Abſalom ebenſo ſchlecht zu berathen (16, 20) und, als dieſer ihm ſeine Gunſt entzog, mit Selbſtmord zu enden (17, 23).

Ahmetha, ſ. Ekbatana.

Aholibama, ſ. Eſau.

Ahorn (acer pseudoplatanus), ſo wird das hebräiſche Armon überſetzt (1 Moſ. 30, 37; Ez. 31, 8). Es bezeichnet dieſes Wort vielmehr den dem Ahorn in der Blattform allerdings ſehr ähnlichen Platanus orientalis, welcher heute noch in den Thälern dies- und jenſeit des Jordans angetroffen wird (ſ. Platane). Ganz unrichtig hat die luther. und züricher Bibelüberſetzung 1 Moſ. 30, 37 für Armon Kaſtanien, erſtere ebenfalls ſo Ez. 31, 8. Furrer.

Aehrenleſen, ſ. Ernte.

Ai, auch Aija (Neh. 11, 31; 1 Chron. 7, 28) und Aijath (Jeſ. 10, 28) geheißen, war eine kanaanitiſche Königsſtadt (Joſ. 8, 1 fg.; 10, 1 fg.; 12, 9) auf der ſpätern Nordgrenze des Stammgebiets Benjamin und des Reichs Juda, öſtlich von Bethel (1 Moſ. 12, 8; Joſ. 7, 2. 8. 11), nördlich von Michmas (Jeſ. 10, 28), an der Südſeite eines Tiefthals gelegen (Joſ. 8, 11), wurde von Joſua erobert und zerſtört (Joſ. 7, 2 fg.; 8, 1 fg.), aber, wie es ſcheint, ſpäter wieder aufgebaut und auch nach dem babyloniſchen Exil von Benjaminiten bewohnt (Neh. 11, 31; 7, 32; Eſra 2, 28). Zur Zeit des Kirchenlehrers Hieronymus waren nur unbedeutende Trümmer übrig. Der Name bedeutet „Steinhaufen", und nach alledem ſind deſſen Spuren wahrſcheinlich in der Ruinenſtelle des heutigen Tell el-Hadſchar, d. i. „Steinhügel", ſüdlich von Deir Diwan, eine Stunde ſüdoſtwärts von Beitin (d. i. Bethel) zu ſuchen, wo in der Nähe, nach Norden hin, der tiefe und ſteil abfallende Wadi el-Mutjah von Weſten nach Oſten läuft. Dagegen will Thenius, welcher

gegen alle Wahrſcheinlichkeit das allzuweit nördlich gelegene Sindſchil, ſüdweſtlich nahe bei Seilun (d. i. Silo), für Bethel hält, in dem heutigen, auf einer flachen felſigen Erhöhung im ebenen Thale gelegenen Turmus Aja, öſtlich von Sindſchil und ſüdlich von Seilun, das alte Ai finden. Ein anderes Ai, Stadt der Ammoniter, lag (Jer. 49, 3) weſtlich oder nördlich von Hesbon. Kneucker.

Ain, d. h. Quelle, wird 1) 4 Moſ. 34, 11 in der Beſtimmung der Nordoſtgrenze des Gelobten Landes als weſtlich von Ribla gelegen genannt und dennoch meiſtens für die Quelle des Jordans bei Paneas gehalten, kann aber kaum etwas anderes ſein, als die des Orontesfluſſes, welcher ſüdweſtwärts von Ribleh (d. i. Ribla) in der Nähe von Kamua el-Harmul entſpringt; vielleicht galt auch das nahe Harmul ſelbſt mit ſeinen zwölf ſtarken Quellflüſſen als Ort ſeines Urſprungs. Das heutige Dörfchen Ain, in welchem nichts auf hohes Alterthum deutet, das auch zu weit ſüdlich, ungefähr in der Mitte zwiſchen Ribla und Baalbek, liegt, kann unſer Ain nicht ſein.

2) Auch das „Ajin bei Jesreel" (1 Sam. 29, 1) kann nicht für eine Stadt gehalten werden, von welcher dort dieſes Namens keine Spur vorkommt; denn auch En-Dor darf nicht, wie die LXX wollen, für das verkürzte Ajin gelten, weil jenes durch den ganzen kleinen Hermon von Jesreel getrennt iſt, alſo gar nicht „bei Jesreel" liegt. „Ajin bei Jesreel" iſt vielmehr als aus dem jetzigen Ain Dſchalud verkürzt anzunehmen, einer ſehr großen Quelle mit vortrefflichem Waſſer, gerade am Fuß des Gilboagebirgs (1 Sam. 28, 4; 31, 1 fg.; 2 Sam. 1, 21), eine halbe Stunde öſtlich von dem hochgelegenen Dorf Zerin, d. i. Jesreel. Bei dieſer Quelle, deren Waſſer, aus Felsſpalten hervorkommend, ſich auf einmal in einen ſchönen klaren Teich von 40—50 F. im Durchmeſſer ausbreitet und aus dieſem Waſſerbehälter als Bach öſtlich das Thal hinunter dem Jordan zufließt, lagerten, wie einſt Saul und Jonathan vor ihrer letzten unglücklichen Schlacht, ſo auch in den Tagen der Kreuzzüge Saladin (1183) und die Chriſten nacheinander. Damals nannten die Chriſten die Quelle Tubania, aber unter den Arabern hieß ſie ſchon Ain Dſchalud, d. h. „Quelle des Goliath", vermuthlich weil die Ueberlieferung den Kampf David's mit dem Rieſen ſchon in früher Zeit hierher verlegt hatte.

3) Das Ajin (Joſ. 21, 16), angeblich eine Levitenſtadt im Stammgebiet Simeon, will Robinſon mit dem heutigen in Ruinen liegenden Dorfe El-Ghuwein, etwa $2^1/_2$ Meilen ſüdlich von Hebron, zuſammenbringen; es iſt aber daſelbſt ſtatt des verdorbenen Texts vielmehr „Aſan" zu leſen.

4) Ajin (Joſ. 15, 32; 19, 7; 1 Chron. 4, 32; Neh. 11, 29), ſ. Ajin-Rimmon. Kneucker.

Ajin-Rimmon. Dieſe beiden Namen kommen (Joſ. 15, 32; 19, 7; 1 Chron. 4, 32; Neh. 11, 29) ſtets zuſammen vor, müſſen daher entweder einander ſehr nahe gelegene Plätze oder vielmehr eine Stadt Ajin-Rimmon (En-Rimmon) bezeichnet haben (ſ. Rimmon). Dieſe Stadt, zu dem Stammgebiet Judas gehörig, dann von Simeoniten und nach der babyloniſchen Gefangenſchaft von Juden bewohnt, iſt jedenfalls bei der Ruinenſtelle Um er-Rumamin (d. i. Rimmon) zu ſuchen, drei Stunden nördlich von Beer-Seba (Bir es-Seba), bei welcher, 30 Minuten ſüdlich, ſich der Brunnen el-Chuweilifeh mit Baureſten einer Feſtung in einem Wadi gleichen Namens findet, eine wichtige Tränkſtelle der Beduinen an der Straße von Hebron über edh-Dhoherijeh nach Gaza, an der Grenze der Hügellandſchaft nach der weſtlichen Ebene (Sephela) hin. Kneucker.

Aja, ſ. Ai.

Ajalon, auf deutſch etwa Hirſchau, Hirſchfeld, war eine Levitenſtadt im Stammgebiet Dan (Joſ. 19, 42; 21, 24; 1 Chron. 6, 69), unweit Beth-Semes (2 Chron. 28, 18), wurde von Rehabeam befeſtigt (2 Chron. 11, 10), aber unter Ahas von den Philiſtäern erobert (2 Chron. 28, 18). Nach der Angabe des KV. Hieronymus lag dieſe Stadt zwei röm. Meilen öſtlich von Nikopolis (ſ. Emmaus), wo heute ein Dorf Jalo in fruchtbarer Gegend liegt auf der Nordſeite eines Bergrückens, mit einer herrlichen Ausſicht über das ſich nördlich hinziehende weite und „wieſenhafte" Becken Merdſch Ibn Omeir, das berühmte „Thal Ajalon", wo Joſua dem Mond Halt geboten haben ſoll (Joſ. 10, 12). Eine andere, aber nicht weiter bekannte Stadt Ajalon wird als im Stammgebiet Sebulon gelegen angeführt (Richt. 12, 12). Kneucker.

Ajath, ſ. Ai.

Ajephim, ſ. David.

Akaron, ſ. Ekron.

Akazie, ſ. Acacia.

Akeldama, ſ. Blutacker.

Akko, zuweilen auch Ake, Ace, gewöhnlich aber Ptolemais (wahrſcheinlich von Ptolemäus Laturus) genannt, iſt eine große Stadt, welche ihren urſprünglichen Namen Akko, Ake (= Ankon, anke, d. h. Einbiegung, Meerbuſen, Bucht) erhalten hat von ihrer Lage an dem über eine Meile langen, wichtigſten Buſen des Mittelländiſchen Meers an der paläſtinenſiſchen Küſte, in der Nordweſtecke, hart an der „Einbiegung" ſelbſt (es iſt derſelbe Name mit der doriſchen Colonie Ankon, Ankona, an einem Buſen des Adriatiſchen Meers, welche nach ausdrücklicher Angabe von ihrer Lage den Namen hat), 250 Schritte nördlich von der Mündung des kleinen Fluſſes Belus (ſ. d.), dem Vorgebirge Karmel (im Süden der Bucht) gegenüber, $10\frac{1}{2}$ Stunden von Tyrus entfernt. Akko iſt ihrem Urſprunge nach eine philiſtäiſche Stadt und gehörte zu einem zweiten „Fünfſtädtebund" (Pentapolis) einer ſpätern (der dritten) philiſtäiſchen Einwanderung (etwa ſeit 1174 v. Chr.; ſ. Philiſter). Die Iſraeliten ſcheinen ſie niemals beſeſſen zu haben (Richt. 1, 31; Mich. 1, 10); doch erſtreckte ſich Iſraels Gebiet bis dorthin, und der benachbarte Karmel namentlich gehörte noch den Hebräern. Heiden (Griechen und Phönizier) waren in allen Zeiten ihre Bewohner, wie denn Ptolemais auch von den Griechen zu Phönizien gerechnet wurde. Doch gab es im Zeitalter nach der babyloniſchen Gefangenſchaft dort auch eine jüdiſche Colonie (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 5). Kaiſer Claudius ſchenkte ihr das röm. Bürgerrecht; daher wird ſie von röm. Schriftſtellern und auf Münzen auch als „Colonie des Kaiſers Claudius" angeführt. Beſonders berühmt wurde die Stadt ſeit den Kreuzzügen. Seit der Zeit, wo die Johanniterritter zu Jeruſalem dieſelbe in Beſitz hatten, heißt ſie St.-Jean-d'Acre, bei den Arabern übrigens noch wie ehemals Akka. Sie war der beſte Hafenort der ſyriſchen Küſte, der Hafen ſelbſt zwar klein, aber militäriſch von großer Wichtigkeit und in den Kreuzzügen der gewöhnliche Landungsplatz der Franken, der Schlüſſel Syriens und Endpunkt der Handelsſtraße, welche von Damaskus zum Meer führt. Gegenwärtig hat die Stadt, die wenig mehr als eine Seefeſtung iſt, etwa eine Meile im Umfang, mit nur 5000 Einwohnern; ſie ſcheint auf dem Platz der Altſtadt zu ſtehen, auf dem ſüdweſtlichen Vorland, ſodaß die See die Süd- und Weſtſeite derſelben beſpült. Von dem ſüdweſtlichen Ende dieſes dreieckigen Vorlandes laufen die Ueberreſte eines ehemaligen Dammes nach der Küſte zu, und hier war einſt der Hafen: einſt, denn jetzt iſt er ſeicht und unſicher, und die Schiffe bleiben gewöhnlich auf der Rhede von Haifa gegenüberliegen, unter Karmel. Nach den vielen Zerſtörungen und Herſtellungen, denen die Stadt unterworfen geweſen iſt, ſind die Ueberreſte der Gebäude aus den Zeiten der Kreuzzüge immer weniger unterſcheidbar geworden; von der Geſtalt des alten Akko oder Ptolemais gar nicht zu reden. Knencker.

Akrabattine in Idumäa (1 Makk. 5, 3), ein Landbezirk, benannt nach der Steige von Akrabbim, Grenzpunkt des Stammes Juda, nach Knobel (zu Joſ. 15, 3) der Paß es-Safah ſüdweſtlich vom Todten Meere, der vom Thal Fikreh aus ſehr ſteil an einem nackten Kalkgebirge zu einer Hochebene ſich hinaufzieht. Die Stufen, durch welche jetzt noch der Paß gangbar wird, ſcheinen aus ſehr alter Zeit zu ſtammen. Safah iſt identiſch mit dem hebräiſchen Zephath, und das Buch der Richter bemerkt ausdrücklich, daß der Stamm Juda bis zu dieſem Ort ſeine Eroberungen ausgedehnt habe (Richt. 1, 17). Steige Akrabbim kann als Steige der Unglücksfälle gedeutet werden (gewöhnlich Skorpionenſteige) und es enthielte ſo der Name vielleicht eine dunkle Erinnerung an die Niederlage, welche die Iſraeliten hier zur Zeit des Moſes erlitten (4 Moſ. 14, 45; ſ. Horma). Furrer.

Alabaſter, von den Mineralogen zur Sippſchaft des Gipſes gerechnet, iſt ſeiner Grundfarbe nach ſchneeweiß, zuweilen ins Blaßrothe oder Graue übergehend, feinkörnig und durchſcheinend. Da er weich genug iſt, um ohne beſondere Schwierigkeit bearbeitet zu werden, aber doch ſo viel Härte hat, um polirfähig zu ſein und daher eine ſchöne Glätte annimmt, bietet er zu kleinern Bildhauerarbeiten ein geeignetes Material. Dieſe Eigenthümlichkeit des Alabaſters war ſchon dem hohen Alterthum wohlbekannt und willkommen, daher wir ihn bei Griechen und Römern zu Vaſen, Urnen, Schalen, Riechgefäßen u. dgl. vielfach verarbeitet finden. Beſonders beliebt waren Fläſchchen ohne Henkel mit langem, ſich verengendem Halſe, die zur Aufbewahrung wohlriechender Oele und köſtlicher Salben

ſehr häufig von Alabaſter gemacht wurden, ſodaß der Name Alabaſter, Alabaſtron, als übliche Bezeichnung ſolcher Salbölfläſchchen in Gebrauch kam. Der Luxus mit würzigen Oelen und duftigen Salben iſt ſeit uralten Zeiten bei den Morgenländern als einheimiſch bekannt und es kann alſo nicht befremden, auch unter den Hebräern ſolche Alabaſterfläſchchen anzutreffen, von deren Gebrauch die evangeliſche Geſchichte den Beweis liefert (Matth. 26, 7; Mark. 14, 3; Luk. 7, 37). Um das Verduften des Wohlgeruchs zu verhüten, wurde die Mündung des Halſes am Salb- oder Riechfläſchchen mit Wachs oder Thon verſtopft oder verpicht, ſodaß, um den Inhalt zu benutzen, die ſchützende Kruſte zerbrochen werden mußte, worauf die aus dem Markus-Ev. angeführte Stelle hindeutet. Da der Alabaſter am Libanon, in Karmanien ſehr häufig auftritt, in Oberägypten in dem Gebirge unweit der Stadt Alabaſtron, woher man auch den Namen ableitet, ſchon im Alterthum in großer Menge gebrochen wurde, ſo erklärt ſich aus der Nähe und dem bekannten Verkehr dieſer Länder mit Paläſtina die allgemeine Verbreitung des Alabaſters unter den Hebräern. Daß bei dieſen ſchon lange vor Jeſu Zeit Alabaſtergefäße in Gebrauch geweſen ſeien, hat man durch die alexandriniſche Ueberſetzung der Stelle 2 Kön. 21, 13 beſtätigt gefunden, wo das hebräiſche Wort, das Schüſſel oder Schale bedeutet, durch Alabaſtron ausgedrückt wird. Ob die zu Nimrud ausgegrabenen Vaſen von Alabaſter ſeien, ſcheint Layard zu bezweifeln und Birch betrachtet ſie als von Aegypten dahin gebracht. In jedem Falle bezeugen ſie den im hohen Alterthum weitverbreiteten Gebrauch des Alabaſters zur Anfertigung von Gefäßen. Roskoff.

Alcimus, ein jüdiſcher Prieſter, ward (nach 2 Makk. 14, 3. 7) Hoheprieſter, aber weil er ſich nicht geſetzestreu hielt, von den Juden beſeitigt. Hiermit ſtimmt Joſephus („Jüd. Alterthümer", XII, 9. 7; XX, 10. 3), nur erzählt dieſer näher, daß König Antiochus V. Eupator nach der Hinrichtung des Hohenprieſters Menelaus 162 v. Chr. auf Betrieb des Lyſias ihn zum Hohenprieſter beſtellt habe, was (trotz 1 Makk. 6, 59. 61) nicht unwahrſcheinlich iſt, und um ſo weniger, als Joſephus bemerkt, daß er zwar dem Geſchlecht Aaron's, aber nicht dem hohenprieſterlichen Hauſe des Menelaus angehört habe: er wird alſo als ein dienliches Werkzeug vom König hervorgezogen worden ſein. Das erſte Buch der Makkabäer weiß von dieſem erſten Hohenprieſterthum des Alcimus allerdings nichts, und es mit Grimm hineinzudeuten, iſt unzuläſſig. Noch im gleichen Jahre erfolgte ein Thronwechſel, indem Demetrius I. Soter, bisher in Rom als Geiſel, flüchtete und ſich ſchnell der Herrſchaft Syriens bemächtigte. Alcimus, nun wol beſeitigt, begab ſich mit ſeinem Anhang zum neuen König, verleumdete die Patrioten und, von einem ſyriſchen Heer unter Bacchides unterſtützt, gelangte er (wieder) zur hohenprieſterlichen Würde (1 Makk. 7, 4—11). Anfangs fielen ihm in Judäa nicht wenige zu, aber er zeigte ſich falſch und ließ an einem Tage 60 Männer tödten. Nach ſeinem Abzug von Jeruſalem übergab ihm Bacchides die Regierung und Kriegsmacht. Alcimus beſiegte zunächſt die Oppoſition, aber bald gewann Judas Makkabäus die Oberhand. Alcimus ging wieder zum König und dieſer ſchickte nun den Nikanor mit großer Kriegsmacht (1 Makk. 7, 12—27). Nach der Niederlage des Nikanor erſchienen Bacchides und Alcimus wieder in Judäa, Judas fiel und unter ſyriſchem Schutz behauptete Alcimus die hoheprieſterliche Würde. Plötzlich gelähmt, ſtarb er ſchon 159 (1 Makk. 9, 1—56; Joſephus, a. a. O., XII, 10. 6; XX, 10. 3). Den Patrioten konnte Alcimus nur im übelſten Licht erſcheinen, und ſein ſchneller Tod wird denn auch pragmatiſch, weil er im Tempel eine Veränderung vorgenommen, als göttliches Strafgericht hingeſtellt: bei mehr Quellen würde auf einem freiern Standpunkte das Urtheil über ihn vielleicht weniger ungünſtig ausfallen. Der Name Alcimus bedeutet im Griechiſchen „ſtark", wenn nun Joſephus (a. a. O., XII, 9. 7) bemerkt, daß Alcimus auch Jakim (1 Chron. 8, 19) geheißen habe, ſo wird letzteres ſein eigentlicher Name geweſen ſein, den er als Griechenfreund in einen ähnlich lautenden griechiſchen umwandelte. Fritzſche.

Alema wird als feſte und große gileadiſche Stadt neben mehrern andern nur 1 Makk. 5, 26 genannt. Grimm erinnert an Beer Elim im Oſten von Moab (Jeſ. 15, 8 und Geſenius zu d. St.); es läßt ſich auch an Almon Diblathaim denken (4 Moſ. 33, 46). Fritzſche.

Aleppo, von vielen für das bibliſche Helbon gehalten (Ez. 27, 18), das aber mit größerm Recht in dem heutigen Flecken Helbon, etwa fünf Stunden nordwärts von Damaskus, geſucht wird (ſ. Helbon). Furrer.

Alexander der Große. Dieſer größte unter den Weltſtürmern des Alterthums hat für die bibliſche Geſchichte nicht etwa blos inſofern eine Bedeutung, als er in den Viſionen

des Buchs Daniel (2, 7. 8) eine Rolle spielt, oder als das erste Buch der Makkabäer (1, 1—8; 6, 2) seine Geschichtserzählung mit einem Rückblick auf ihn und auf sein Reich einleitet, sondern er nimmt in der Entwickelung der Menschheit überhaupt eine so bedeutsame Stellung ein, daß auch die Zerstreuung des Judenthums über die ganze Alte Welt, die sogenannte Diaspora auf der einen, die Verbreitung des hellenischen Geistes im Orient auf der andern Seite, also die beiden bedeutendsten Vorbedingungen für die spätern Erfolge des Christenthums ohne ihn und sein Werk nimmermehr ins Dasein getreten wären. Denn der größte Umschwung, dessen die Weltgeschichte gedenkt, ist unleugbar als Resultat des Zusammentreffens dieser zwei bedeutendsten Formen zu erklären, in welchen der Geist der Menschheit in der alten Geschichte sich dargestellt und ausgeprägt hatte. Ein solches Zusammentreffen hellenischen und semitischen Wesens war zunächst dadurch eingeleitet, daß aus dem Orient über Kleinasien und Aegypten sich Samenkörner der Cultur durch ganz Griechenland verbreiteten und diesen Boden befruchteten. Nachdem sich aber hier im Laufe vieler Jahrhunderte die eigenthümlichste, gehaltreichste und hochstrebendste aller volksthümlichen Gestaltungen, welche die antike Menschheit hervorgebracht hat, ausgebildet, bemächtigt sich plötzlich dieses beweglichen und freien Geistes der Griechen als ein Rückschlag auf die Perserkriege ein wunderbarer Drang, welcher sie herüber nach Asien nicht blos, sondern auch mitten in die bisher unzugänglichen Heiligthümer des Orients hineintreibt. Typen dieser Bewegung sind z. B. Agesilaus und Xenophon, ganz besonders aber Alexander der Große, in welchem sie ihren Schlußpunkt findet.

Schon eine ganze Reihe von Zeitgenossen Alexander's hat sich an die Aufgabe gewagt, sein, das Maß des Gewöhnlichen nach allen Richtungen überragendes, Lebensbild darzustellen. Aber schon diese Zeichnungen sind, zum deutlichen Beweis des wunderbaren Eindrucks, welchen seine Thaten sofort hinterließen, voll pomphafter Uebertreibungen und sagenhafter Berichte. Die Wirklichkeit hatte durch Alexander so kolossale Dimensionen angenommen, daß sogar die Reisebegleiter, um nicht hinter dem imponirenden Eindruck des Selbsterlebten zurückzubleiben, in ihren Berichten vielfach ins Schrankenlose und Phantastische ausschweiften. Der Lagide Ptolemäus erzählte in seinen Denkwürdigkeiten, das macedonische Heer sei auf dem Zuge zur Ammonsoase durch zwei mit Stimmen begabte Schlangen geführt und zurechtgewiesen worden. Kalliſthenes, des Aristoteles Neffe und Alexander's philosophischer Begleiter, meldet, wie auf der lycischen Küste die Meereswogen zurückgewichen sind, weil sonst Alexander's Heer nicht hätte durchziehen können. So erfüllte der Zauber eines Jugendlebens voll der großartigsten Thaten und maßlosen Unternehmungen die Phantasie der Mit- und Nachwelt mit Staunen und Bewunderung. Je rascher das glänzende Gestirn vorübergegangen und in je umfassendern Kreisen seine Nachwirkungen zu verspüren waren, desto reichere und üppigere Kränze wanden Dichtung und Sage im Morgen- und Abendland um die unvergleichliche Heldengestalt. Erst der Grieche Arrian aus Nikomedien hat zur Zeit der Antonine einen ernsthaften Versuch gemacht, die glaubwürdigen Berichte aus einer unzählbaren Menge von Anekdoten und Märchen auszuscheiden, und in neuerer Zeit haben der Franzose St.-Croix in seinem „Examen critique des anciens historiens d'Alexandre" (2. Aufl., 1804) und der deutsche Gelehrte Droysen in der „Geschichte Alexander's des Großen" (1833) auch auf diesem Gebiet die Forschung auf Bahnen geführt, wie sie dem Geist der modernen Wissenschaft entsprechen.

Von Aristoteles erzogen und in die griech. Bildung, welcher er sein ganzes Leben lang treu blieb, eingeführt, bestieg Alexander nach dem Tode seines Vaters Philippus (336) in einem Alter von 21 Jahren den macedonischen Thron. Sofort rief ihn der Widerstand roher Gebirgsvölker nach der untern Donau und nach Illyrien, der Aufstand der Griechen gegen Theben (335). Nachdem alle Feinde rasch niedergeworfen waren, trat der Sieger den Zug gegen Persien an; unmittelbar aufeinander folgen sich jetzt die großen Schläge, die er am Granikus (334) und bei Issus (333) gegen die Heere des Perserkönigs Darius Kodomannus führt. Nach der Einnahme von Tyrus betrat er die jüdische Grenze (332). In dem Jahrhundert, welches zwischen Nehemia und Alexander lag, war der jüdische Staat so weit erstarkt, daß er den herannahenden Weltsturm glücklich überwinden konnte. Zwar drohte eine gewisse Gefahr infolge des Umstandes, daß, während die Samariter rasch von den Persern zu den Macedoniern übergingen, die der persischen Herrschaft sehr ergebenen Juden sich für Alexander erst entschieden, als sein Glück auch in Phönizien zweifellos geworden war. Dafür hielten sie sich später um so ruhiger, während die Sa-

mariter den von Alexander über ganz Syrien gesetzten Statthalter Andromachus ermordeten. Derselbe wurde daher durch Memnon ersetzt. So weit die beglaubigte Geschichte. Josephus freilich erzählt speciell („Alterthümer", II, 8. 4. 5), daß, als Alexander, von der Eroberung Gazas kommend, Jerusalem sich näherte, eine Priesterprocession in heiligem Schmuck entgegengezogen sei; Alexander aber habe, weil er sich an einen frühern Sieg verheißenden Traum erinnerte, dem Judengott im Tempel ein feierliches Opfer dargebracht und sich dem Volk überhaupt sehr günstig erwiesen. Die Fabelhaftigkeit des ganzen Berichts ist zwar schon dadurch hinreichend erwiesen, daß Josephus von der Freude berichtet, welche Alexander darüber empfunden habe, daß auf ihn, als auf den Zerstörer des Perserreichs, schon im Buch Daniel geweissagt sei. Gewiß aber ist, daß sich viele Juden seinem Heer anschlossen. Dafür erhielten sie in allen neugegründeten Städten das Bürgerrecht mit Griechen und Macedoniern, freie Religionsübung und Abgabenfreiheit in jedem Sabbatjahr.

Diese Begünstigungen stehen im Zusammenhang mit jener, von Alexander zum großen Misvergnügen seiner macedonischen Landsleute consequent befolgten Politik, aus Siegern und Besiegten eine neue, einheitliche Reichsbürgerschaft zu bilden. Nachdem er Aegypten unterworfen (332) und das persische Reich eingenommen (331), unternahm er jene zwei, die bisherigen Leistungen noch weit überbietenden Riesenzüge durch die Gebirgsländer im Südosten des Kaspischen Meers (329 und 328) und nach dem indischen Fünfstromland (327—325), auf welchen seine Absicht, als persischer Großkönig aufzutreten und den alten Streit zwischen Europa und Asien für immer beizulegen, deutlich hervortrat. Jenes fünftägige Vermählungsfest, welches er nach seiner Rückkehr zu Susa feierte, woselbst er mit der Tochter des Darius und 10000 Macedonier mit Perserinnen Ehen schlossen, sollte das Symbol und der Schlußstein dieses großen Einigungs- und Verschmelzungsplans bilden.

Während es aber, um einen solchen Gedanken auch nur einigermaßen sicherzustellen, einer ungewöhnlich langen Regierungsperiode bedurft hätte, starb Alexander schon in seinem 34. Lebensjahre (323). Zwar setzt das erste Makkabäerbuch voraus, er habe zuvor ein Testament gemacht und das Reich unter seine Feldherren vertheilt (1, 6). Aber schon Curtius weist diese Sage ganz bestimmt zurück (X, 5). In der That aber war keinerlei genaue Bestimmung hinsichtlich der Nachfolge getroffen, und das ungeheuere Weltreich, welches der Verstorbene auf seinem wunderbaren Dionysuszuge gestiftet hatte, zerfiel in mehrere Theile, deren sich die einzelnen Feldherren Alexander's bemächtigten.

Dauernd aber waren die geistigen Nachwirkungen dieses kurzen Lebens. Glänzend und rasch vorübergehend, wie die Pracht eines sommerlichen Gewitters, war die Zeit der macedonischen Eroberung gleich diesem von wunderbarer Fruchtbarkeit. Ueber den ganzen Osten bis an die Ufer der altgeheimnißvollen Ströme, auf der einen Seite des Nil, auf der andern des Indus, ward der griech. Geist verbreitet, und über die endlosen Strecken dieser unbeweglichen und gleichförmigen Welt wurden wie aus einem Füllhorn die Schätze der Weisheit und Kunst, die Feinheiten der Sprache und des Umgangs ausgeschüttet. Denn die besiegten Völker sollten für den Verlust ihrer Freiheit und Nationalität geistige Reichthümer austauschen, und immer eifriger hatte Alexander den Plan verfolgt, die Ueberwundenen den Ueberwindern zu nähern und aus den Nationen eine einzige Nation mit griech. Bildung zu machen. Gelang ihm dies auch nur in sehr beschränktem Maße, lebte meist unter blendender Hülle die ganze Härte und Roheit der barbarischen Staaten und Völker unveredelt fort, so war doch diese schwerfällige Völkermenge an einzelnen Orten in eine lange nachschwingende Bewegung versetzt, und an besonders begünstigten Punkten, wie namentlich in der ersten der vielen neugegründeten und nach Alexander's Namen genannten Städte, im ägyptischen Alexandria, wuchs der gelegte Keim zu einem wirklichen hellenischen Bildungswesen heran, dessen Tragweite für die herannahende Verbindung jüdischer und griech. Weltanschauung unberechenbar werden sollte.

Hat so Alexander, indem er das griech. Lebenselement in das Morgenland trug und damit alle altgewohnten Verhältnisse auseinanderwarf, den Egoismus der verfestigten Volksgeister bewältigt und als eine Art Vorläufer für das Christenthum zuerst eine Ausgleichung der großen Gegensätze des orientalischen und griech. Weltbewußtseins herbeigeführt, so erscheint er doch zugleich andererseits, namentlich seitdem er sich auf der Ammonsoase für den Sohn des Zeus ausgeben und die abgöttische Verehrung der Perser gefallen lassen hatte, als der erste und vornehmste Typus jenes widergöttlichen Reichs, jener sich selbst zur Gottheit machenden und Anbetung fordernden Weltmacht, in welcher

jüdiſche und chriſtl. Apokalypſen die eingefleiſchte Erſcheinung dämoniſcher Mächte mit ſo großer Animoſität und Glaubensenergie bekämpft haben. Holtzmann.

Alexander Balas. Alexander mit dem Beinamen Balas war nach Juſtin (XXXV, 1) niederer Herkunft und wurde von Ptolemäus Philometor von Aegypten, Ariarathes von Kappadocien und Attalus von Pergamus gegen den ſyriſchen König Demetrius I. Soter als Kronprätendent aufgeſtellt und von Heraklides, dem Schatzmeiſter des Antiochus IV., nach Rom gebracht. Dort gab er ſich für den von Demetrius ermordeten Antiochus V. aus, mit welchem er Aehnlichkeit hatte. Gleich ſeinem angeblichen Vater Antiochus IV. führte auch er auf Münzen und in der Stelle 1 Makk. 10, 1, falls dieſelbe nicht corrupt iſt und der Beiname dem dort als Vater genannten Antiochus gebührt, den Titel Epiphanes. Nachdem er mit Billigung des röm. Senats im J. 160 nach ſyriſcher, 152 nach gewöhnlicher Zeitrechnung zu Ptolemais aufgetreten, war ſeine erſte Regierungshandlung, daß er dem Makkabäer Jonathan einen freundlichen Brief ſammt Purpurmantel und Krone überſandte, ihn zum Hohenprieſter ernannte und durch dieſe, die Verſprechungen des Demetrius I. überbietende Zuvorkommenheit für ſich gewann. Nach Appian (Syr., 67; 1 Makk. 10, 48—50; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 2, 4), brachte Alexander viele Kriegsvölker zuſammen und lagerte ſich mit ihnen dem Demetrius gegenüber. Es erfolgten zwei Schlachten; Demetrius ſiegte in der einen, in der andern dagegen ward ſein rechter Flügel, auf welchem er focht, geſchlagen, er ſelbſt getödtet. Siegreich zog nun Alexander in Antiochia ein. Schon vorher ſcheint feſtgeſetzt geweſen zu ſein, daß der neue König die Kleopatra heirathen ſollte, die Tochter des Königs Ptolemäus II. Philometor von Aegypten, welcher daher ſeinerſeits den zukünftigen Schwiegerſohn gegen Demetrius unterſtützt hatte und dabei von der Hoffnung getragen war, die Verwirrung im ſyriſchen Reich zum Wiedererwerb von Hohlſyrien und Phönizien benutzen zu können. Auf die, unter Umſtänden blos als formell anzuſehende Werbung, die 1 Makk. 10, 52—54 mitgetheilt wird, lud Ptolemäus den Alexander zu einer Zuſammenkunft in Ptolemais ein, wo die Hochzeit mit großem Gepränge begangen und Jonathan zum Feldherrn von Judäa ernannt wurde.

Aber lange ſollte das Glück nicht währen. Nach Diodor („Fragmente", 33) und Livius (Epit., 50) geſtaltete ſich der weitere Fortgang folgendermaßen. Demetrius I. hatte zu Anfang des Kriegs mit Alexander ſeine beiden Söhne mit vielen Schätzen bei einem Freund zu Knidus in Karien in Sicherheit gebracht. Als der ältere von ihnen, nachmals Demetrius II. Nikator, von der Misſtimmung der Syrer gegen den ſchwachen, trägen und liederlichen Alexander hörte (Athenäus, V, 211), den ſein Günſtling Ammonius täglich verhaßter machte, landete er mit einem von dem Kreter Laſthenes geworbenen Heer in Cilicien und fand großen Anhang (Juſtin, Hist., XXXV, 2). Alexander, der wenigſtens nach 1 Makk. 10, 68 ſeit ſeiner Hochzeit in Ptolemais geblieben wäre, kehrte jetzt nach Antiochia zurück, um ſich zur Gegenwehr zu rüſten (165 nach ſyriſcher, 147 nach gewöhnlicher Zeitrechnung). Aber ſchon war Apollonius, der Statthalter von Hohlſyrien, zu Demetrius abgefallen. Zwar wurde der Treuloſe von Alexander's Verbündetem Jonathan glücklich bekämpft, was dem letztern neue Auszeichnungen und Ehren eintrug (1 Makk. 10, 67—89); um ſo verderblicher aber war für Alexander der Ehrgeiz ſeines ägyptiſchen Schwiegervaters, welcher, während Alexander in Cilicien den Krieg führte, ein großes Heer geſammelt hatte und damit nach Syrien, angeblich dem Alexander zu Hülfe, zog. Nach 1 Makk. 11, 1 hätte er freilich von Anfang an die Abſicht gehabt, dieſes Land zu ſeinem eigenen Reich zu ſchlagen. Zunächſt beſetzte er unter Betheuerung ſeiner friedlichen Abſichten die ſüdlichen Küſtenſtädte, gleichſam um dieſelben in den ausbrechenden Thronwirren dem Schwiegerſohn zu ſichern (1 Makk. 11, 2). So kam er bis nach Seleucia, nördlich von der Mündung des Orontes. Daſelbſt warf er die Maske ab, indem er dem Demetrius ſowol das Reich, als auch ſeine Tochter, Alexander's Weib, anbot, nach 1 Makk. 11, 10, weil dieſer einen Anſchlag auf ſein Leben gemacht habe. Nach Joſephus („Alterthümer", XIII, 4, 6) hatte allerdings Ammonius zu Ptolemais dem ägyptiſchen König nachgeſtellt; dieſer forderte ſeine Auslieferung, welche Alexander verweigerte und ſich ſo den Schein zuzog, als ſei er Anſtifter des Mordanſchlags geweſen. Nach Diodor endlich war alles nur Vorwand, da Ptolemäus ſich vielmehr von der unbedingten Schwäche Alexander's überzeugt hatte und den Demetrius an ſeine Stelle zu ſetzen ſuchte. Dieſer Pragmatismus iſt nun freilich ſehr unwahrſcheinlich. Denn ein ſchwacher König in Syrien mußte dem Ptolemäus lieber ſein als ein energiſcher. Wahrſcheinlich hatte daher Ptolemäus von Anfang an die Abſicht,

unter dem Schein zu leistender Bundeshülfe Hohlsyrien an sich zu bringen. Der Mordversuch, wenn er geschichtlich ist, erklärt sich dann daraus, daß Alexander den Plan durchschaute, und darauf hin trat Ptolemäus offen hervor und nahm zunächst, nach Diodor, Hohlsyrien weg. Hierauf hätte er nach Josephus mit Mühe die Einwohner von Antiochia zur Anerkennung des Demetrius II. gebracht; andere lassen den Alexander durch einen Aufruhr aus seiner Heimat vertrieben und den Ptolemäus zum König daselbst ausgerufen werden. Jedenfalls ist nach 1 Makk. 11, 13 Ptolemäus in Antiochia eingezogen und hat sich dort die Kronen von Aegypten und Syrien aufgesetzt. Alexander Balas aber kehrte auf diese Nachricht aus Cilicien zurück, ward aber von Ptolemäus geschlagen und floh nach Arabien, um Schutz zu suchen. Nach Diodor („Fragmente", 32) wurde er auf der Flucht von zwei Offizieren ermordet; nach 1 Makk. 11, 17 hieb ihm ein arabischer Häuptling Namens Sabdiel den Kopf ab und sandte ihn an Ptolemäus. Dieser aber überlebte den Tod seines ehemaligen Freundes nicht lange. Er war in der Schlacht von seinem Pferd abgeworfen und so schwer verwundet worden, daß er schon nach sieben bis acht Tagen, drei Tage nachdem er Alexander's Kopf gesehen hatte, starb. Es geschah dies im J. 167 nach syrischer, 145 nach gewöhnlicher Zählung. Alexander hat somit, wie auch Josephus („Alterthümer", XIII, 4, 8) und die armenische Chronik des Eusebius annehmen, fünf Jahre lang geherrscht. Holtzmann.

Alexander (im N. T.). Vier Personen dieses Namens kommen im N. T. vor: 1) Ein Sohn des Simon von Cyrene, der gleich seinem Bruder Rufus unter den ersten Christen bekannt und angesehen gewesen zu sein scheint (Mark. 15, 21). Eine unbeglaubigte Sage läßt beide als Gefährten des Petrus in Rom auftreten. 2) Ein im übrigen unbekannter Mann aus hohenpriesterlichem Geschlecht (Apg. 4, 6). Daß er derselbe Alexander sei, den Josephus als Bruder des Philo und Zollbeamten (Alabarch) in Alexandria erwähnt, ist nur unsichere Vermuthung. 3) Ein Epheser, der bei dem Aufstand des Demetrius, von den Juden aus der Volksmenge vorgedrängt, den vergeblichen Versuch einer Vertheidigungsrede machte (Apg. 19, 33 fg.). Aus dem Zusammenhang der Stelle geht nicht klar hervor, ob er ein Jude war, der seine Glaubensgenossen vertheidigen wollte, oder ein Judenchrist, auf den die Juden die Volkswuth zu lenken suchten. 4) Ein Christ zu Ephesus, seines Gewerbs ein Erzarbeiter (Schmied), der vom Glauben abgekommen war und dem Apostel Paulus aufs feindlichste entgegentrat (1 Tim. 1, 20; 2 Tim. 4, 14). Daß er eine Person mit dem unter 3) Genannten sei, läßt sich nicht beweisen. Krenkel.

Alexandria, eine der größten Handelsstädte der Alten Welt, gegründet von Alexander dem Großen auf der Landzunge, die an der Nordgrenze Aegyptens zwischen dem Mittelmeer und dem Mareotischen See sich hinstreckt. Fächerartig breitete sich die Stadt um die weite Bucht aus, auf deren Nordwestspitze (der durch einen Damm mit dem Festland verbundenen Insel Pharus) der berühmte marmorne Leuchtthurm mehr als 350 Fuß über dem Meeresspiegel sich erhob. Westlich vom Damm bildete eine zweite Bucht den sogenannten Hafen der glücklichen Ankunft. Durch Natur und Kunst war die Stadt wohl befestigt und soll einen Umfang von 4½ Stunden gehabt haben. Zwei über 100 Fuß breite Hauptstraßen, ihrer ganzen Länge nach mit schattigen Arcaden und Säulengängen geziert, durchschnitten dieselbe rechtwinkelig. Das kunstsinnige Herrscherhaus der Ptolemäer, das seit Alexander's Tod bis zur Zeit des Kaisers Augustus hier regierte, war unermüdlich, durch großartige Prachtbauten den Ruhm seiner Residenz zu vermehren. Wir erwähnen neben dem Leuchtthurm die längliche Burg, die mit allen ihr zugehörenden Gebäuden, dem Museum, dem Alexandergrab u. s. w. den fünften Theil der Stadt einnahm, ferner den Serapistempel, von dessen Herrlichkeit die sogenannte Pompejussäule, heutzutage einsam thronend in trauriger Umgebung, uns Zeugniß gibt.

Wie durch seinen Handel und seine Bauten, so glänzte Alexandria als Sitz der Wissenschaft. Astronomie und Mathematik gelangten hier zu besonders hoher Blüte, doch zeigte sich auf allen Gebieten des Wissens ein reges Streben und große Denker verschiedener Nationen begegneten sich hier im freien geistigen Verkehr. Als warme Freunde der Wissenschaft hatten die Ptolemäer nach und nach einen Schatz von mehrern hunderttausend Buchrollen gesammelt, der leider wie die später auf Veranlassung der Kleopatra hierher verpflanzte pergamenische Bibliothek im Sturm der Zeit gänzlich untergegangen ist.

In seiner größten Blüte soll Alexandria wol 900000 Einwohner gezählt haben, ein buntes Volksgemenge, das der Welthandel hierher gezogen. Darunter waren auch die

Juden zahlreich vertreten. Schon Alexander der Große hatte sie zur Ansiedelung sehr ermuthigt, indem er ihnen dieselben Stadtrechte wie den Macedoniern verlieh. Von den Ptolemäern wurde ihnen, damit sie, wie Josephus sagt, desto reiner leben könnten, ein eigenes Quartier zugetheilt (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 7). Auch Cäsar schützte dieselben. Einzelne von ihnen erwarben sich durch Bankiergeschäfte außerordentlichen Reichthum; konnte doch der Neffe des Hohenpriesters Onias den Zoll von Syrien, Palästina und Phönizien um 16000 Talente pachten. Aehnlichen Reichthum besaß der Bruder des berühmten Philo. Der Talmud preist die herrliche Synagoge Alexandrias, in der jede Handwerkerzunft ihren eigenen Platz hatte. Im Chor dieses einer Basilika ähnlichen Gotteshauses standen 70 mit Gold und Edelsteinen belegte Stühle, nach der Zahl der Mitglieder vom hohen Synedrium.

Der große Krieg der Juden gegen die Römer in den 60er Jahren n. Chr. wurde auch den Juden in Alexandria verhängnißvoll, indem ihrer bei 50000 in einem durch die Griechen provocirten Aufstand das Leben einbüßten.

Aegypten war eine Hauptkornkammer für Italien zur Zeit der Römerherrschaft und von dem Stapelplatz Alexandria fuhren die großen Kornschiffe gewöhnlich directen Wegs nach Puteoli in Unteritalien. Bei ungünstigem Wetter indeß suchten sie, wie es scheint, den Schutz der kleinasiatischen Küste und steuerten durch das Griechische Meer westwärts. Auf einem solchen Schiffe machte der gefangene Paulus einen Theil seiner Reise nach Rom. Es muß dasselbe von bedeutender Größe gewesen sein, wenn es außer der Fracht noch für 276 Personen Raum hatte (Apg. 27, 5 fg.; 27, 37; 28, 11. 13; Pauly, „Realencyklopädie" unter „Alexandrien", und Sepp, „Jerusalem", II, 545 fg.). Furrer.

Alexandrinische Religionsphilosophie. Seit dem Zeitalter Alexander's des Großen waren auch die Juden mit der griech. Bildung in Berührung gekommen. Bei aller Zähigkeit des jüdischen Nationalgefühls, deren tiefster Grund in der religiösen Sonderstellung Israels lag, mußte schon die äußere Ausbreitung der Juden über alle Theile der gebildeten Welt einer unbedingten Absperrung des jüdischen Geistes gegen fremde Elemente in den Weg treten. Es ist merkwürdig, daß gerade das am stärksten particularistisch gefärbte Volk des Orients zugleich an Expansionskraft mit den kosmopolitischen Griechen wetteiferte. Ueberall, wo in der Diadochenzeit griech. Pflanzstädte entstanden, siedelten jüdische Colonisten, Kaufleute und Gewerbtreibende sich an oder wurden zum Theil durch die hellenischen Herrscher geflissentlich dahin versetzt. Wie die Euphratländer seit den Zeiten des assyrischen und babylonischen Exils eine zahlreiche jüdische Bevölkerung erhalten hatten, die auch, als die Rückkehr nach Palästina wieder freistand, es vorzog, in der neuen Heimat zu bleiben, so sehen wir ein paar Jahrhunderte später die Juden auch anderwärts überall im Vordringen begriffen. In allen wichtigern Städten Syriens, Kleinasiens, Macedoniens, Griechenlands, Italiens finden wir sie; meist ziehen sie die großen Handels- und Verkehrsstraßen entlang und fassen mitten unter einer fremden Bevölkerung festen Fuß. Wie eifersüchtig sie auch „in der Zerstreuung" über ihren nationalen Eigenthümlichkeiten wachten, so konnte es doch nicht fehlen, daß sie im fremden Land auch fremde Sitten und Anschauungen sich aneigneten. Man darf es nicht wol verkennen, daß in dieser Wanderlust der exclusivsten unter den Orientalen eine höhere Nothwendigkeit waltete, welche auch den sprödesten Particularismus allmählich erweichte und für den universalistischen Zug der Zeit zugänglich machte. In einer Zeit, welche überall die nationalen Sonderexistenzen durchriß und die fremdartigsten Elemente durcheinanderwarf, mußte selbst die so tief in der eigenthümlichen Entwickelung Israels begründete Ausschließlichkeit gegen alles Fremde nothgedrungen einer unwillkürlichen Empfänglichkeit für die Güter der griech. Cultur Raum geben. Der erste Schritt hierzu war die Aneignung der griech. Sprache, welche sich in den letzten zwei Jahrhunderten v. Chr. bei den Juden in der westlichen Diaspora durchgängig vollzogen hatte. Was anfangs durch das Interesse des Handelsverkehrs und der tausend Beziehungen des täglichen Lebens, also durch äußere Verhältnisse geboten erschien, wurde bald aus bloser Anbequemung zur allgemeinen Sitte. Hatte schon in Palästina selbst das Hebräische im Volksmund immer mehr der aramäischen Landessprache Platz gemacht, so konnte es in der Diaspora um so leichter aus dem täglichen Gebrauch verschwinden und der allgemeinen Weltsprache des Zeitalters, dem Griechischen, weichen. Bald gewöhnte man sich, das Griechische nicht blos im gewöhnlichen Leben, sondern auch in der Literatur zu gebrauchen. Hierdurch aber war ein weiterer Schritt zur Befreundung

des jüdischen Geistes mit griech. Bildungselementen gethan. Unmerklich drangen mit der griech. Sprache auch zahlreiche Elemente hellenischer Cultur bei den auswärtigen Juden ein. Sie fingen an, neben den heimischen Namen griech. Namen zu führen: auch in der äußern Lebenssitte accommodirten sie sich. Selbst in Palästina blieb man davon nicht unberührt; obwol seit der Hasmonäerzeit eine heftige Reaction gegen alles fremdländische Wesen hervorgetreten war, so konnte man sich doch selbst hier dem Einfluß griech. Sitte nicht völlig entziehen. Von ungleich folgenreicherer Bedeutung aber war die Bekanntschaft mit der hellenischen Literatur, die sich den Juden in demselben Maße erschloß, als die hellenische Sprache sich bei ihnen einbürgerte. Bei aller geflissentlichen Absonderung von den Fremden, welche sie auch im Ausland charakterisirte, war diese geistige Berührung ganz unvermeidlich und vollzog sich um so unaufhaltsamer, je unwillkürlicher sie geschah. Zur Zeit von Christi Geburt wurden diese griechisch redenden und griech. gebildeten Juden im Unterschied von den Palästinensern mit einem eignen Namen, als Hellenisten, bezeichnet. Wenn man neuerdings das Wort Hellenismus vielfach in einem erweiterten Sinn gebraucht und überhaupt auf die Mischung griech. und orientalischen Wesens bezogen hat, so beruht dies auf dem völlig berechtigten Streben, das einzelne in einem größern geschichtlichen Zusammenhange aufzufassen. Der jüdische Hellenismus ist nur eine besondere Erscheinungsform jener Berührung und Durchdringung hellenischer Bildungselemente mit orientalischem Wesen, welche überhaupt der Zeit nach Alexander ihr charakteristisches Gepräge gibt. Er ist die geschichtliche Gestalt, in welcher griech. und hebr. Geist sich miteinander vermählten.

Man hat neuerdings die Einwirkungen des Griechenthums auf den Orient vielfach überschätzt. Namentlich auf religiösem Gebiet widerstand der semitische Volksgeist dem Eindringen hellenischen Wesens mit äußerster Zähigkeit und bei dem thatsächlich überall sich vollziehenden Austausch griech. und orientalischer Vorstellungsformen haben die Griechen insgemein ungleich mehr empfangen als zurückgegeben. Auch der noch so sehr mit griech. Sitte befreundete Jude hätte um alles in der Welt nicht seinen Gottesglauben für die griech. Volksreligion, sein Gesetz für die Göttermythen dahingegeben. Aber einer völligen Absperrung des religiösen Volksglaubens gegen griech. Bildungselemente stand doch schon der innere Zusammenhang der Religion mit andern Geistesgebieten entgegen. Man konnte unmöglich mit der hellenischen Weltanschauung in Berührung treten, ohne Bekanntschaft zu machen mit den Resultaten der griech. Philosophie: mochten dieselben immerhin zuerst nur in der Weise einer populären Durchschnittsbildung an den Morgenländer herankommen, früher oder später mußte die Lust auch an einem strengern philosophischen Nachdenken erwachen. Und eben hiermit war ein Umbildungsproceß des gesammten altväterlichen Vorstellungskreises eingeleitet, welcher nothwendig auch das religiöse Bewußtsein in seinen Bereich zog. So empfänglich die Griechen sich für die Ideen und Phantasiegebilde der Orientalen, auch für die abenteuerlichsten und bizarrsten, erwiesen, in der Philosophie sind *sie* die Gebenden und jene die Empfangenden gewesen. Das Gerede von einer vermeintlichen „orientalischen Philosophie", deren Mischung mit der Platonischen die religionsphilosophischen Systeme im Zeitalter des Hellenismus erzeugt haben soll, darf wol dermalen als abgethan angesehen werden. Die beiden geistigen Ströme, aus deren Vereinigung die neue griech.-orientalische Weltanschauung hervorging, heißen weder griechische und orientalische Philosophie, noch griech. und orientalische Religion, sondern orientalische Religion und griech. Philosophie. Auf dem eigentlich philosophischen Gebiet hatte sich der Orient bisher ebenso unproductiv erwiesen, wie umgekehrt das Griechenthum im Bereich der specifisch religiösen Weltbetrachtung. Die Ausbildung philosophischer Systeme unter den Griechen ging mit dem fortschreitenden Verfall der alten Volksreligion Hand in Hand; ihre Philosophie war zunächst reflectirende Betrachtung der Erscheinungswelt, die nur ein abstractes Göttliche übrigließ. Dagegen stellten die Orientalen die philosophische Weltbetrachtung der Griechen, sobald sie deren Bekanntschaft machten, unter die religiöse Idee und räumten ihr nur unter dem Vorbehalt bei sich Bürgerrecht ein, daß sie sich vor dem heimischen Offenbarungsglauben und seinen traditionellen Autoritäten zu legitimiren vermöge. Als den Griechen ihre bisherige Wissenschaft keine Genüge mehr bot, fielen sie entweder dem Skepticismus anheim oder suchten das immer mächtiger sich regende Bedürfniß des praktisch-sittlichen Lebens durch ein unruhiges Herumsuchen nach immer neuem geistigem Nahrungsstoff zu befriedigen. Die Orientalen und unter diesen wieder

die Juden obenan, erstrebten nur für ihren religiösen Bewußtseinsinhalt die wissenschaftliche Form und fanden sie in demselben Maß, als sie aus der Enge ihres bisherigen abgeschlossenen Gesichtskreises heraustraten. Aus dem Zusammentreffen dieser doppelten Bewegung ging die griech.-orientalische Philosophie hervor, die ihrem Grundcharakter nach Religionsphilosophie ist. Als der Knotenpunkt, in welchem zwei bisher getrennte Entwickelungsreihen zusammenlaufen, bezeichnet sie ebenso gut in der Geschichte der griech. Philosophie wie in der Religionsgeschichte des Morgenlands eine neue Epoche. Von den bisherigen Schulsystemen der Griechen unterscheidet sich diese Religionsphilosophie nicht blos durch ihre eminent praktische Tendenz, hinter welcher der Ueberdruß an leeren Abstractionen und todtem Wissensformalismus sich verbirgt, sondern auch durch ihr Wiederanknüpfen an alle möglichen religiösen Traditionen der Vorzeit und an eine unmittelbare göttliche Offenbarung, die dem an seiner eigenen Befähigung irre gewordenen Denken eine äußere Stütze bietet. Von der naiven Religiosität des alten Orients dagegen unterscheidet sie einmal ihr speculativer und sodann ihr universalistischer Zug, das Bedürfniß, den überlieferungsmäßigen Glaubensgehalt auch vor dem unter griech. Einfluß umgebildeten Weltbewußtsein zu rechtfertigen und zugleich die religiöse Wahrheit, in deren ausschließlichem Besitz man sich weiß, mit den neugewonnenen Mitteln griech. Wissenschaft als die eine und absolute, für die gesammte Menschheit gültige Wahrheit zu deduciren.

Auf dem Boden der jüdischen Welt hat sich nun diese Verschmelzung orientalischer und hellenischer Geistesart vornehmlich in der alexandrinischen Religionsphilosophie vollzogen. Alexandria, die berühmte Stiftung Alexander's des Großen, in der Ptolemäerzeit der erste Handelsplatz der Welt und zugleich die Metropole griech. Kunst und Wissenschaft, war schon durch seine Lage dazu geschaffen, die Brücke zwischen abendländischer und morgenländischer Cultur zu bilden. Es ist bezeichnend, daß sich gerade hier durch die Mischung griech. und ägyptischer Mythen eine Art von officiellem Cultus entwickelte, die den Athener oder Korinthier noch weit fremdartiger anmuthen mußte als die syrischen Embleme der national-griech. Gottheiten in der Hauptstadt des Seleucidenreichs. Die ganze geistige Atmosphäre athmete hier einen halborientalischen Hauch. Während die Verwaltung, die Finanzen, das Kriegswesen nach macedonischem Muster organisirt waren, erinnerten die Pracht des Hofes, die verfeinerten Gewerbe, die großartigen Bauten, die Künste des höhern Luxus an die alten Königsstädte der Assyrer, Babylonier und Perser. Auch die wissenschaftliche Bildung, in deren Emporblühen die Ptolemäischen Herrscher einen edeln Stolz setzten, konnte sich dem Einfluß dieser im behaglichen Genuß des Erworbenen schwelgenden Umgebung nicht entziehen. Statt auf Production einer neuen Gedankenwelt war die alexandrinische Wissenschaft vielmehr auf planmäßige Aufspeicherung, gelehrte Sichtung und sorgfältige Weiterpflanzung der bereits gesammelten Geistesschätze bedacht. Die morgenländische Pietät gegen das Traditionelle trug sich hier auch auf das griech. Gelehrtenthum über. Nirgends in der Welt war ein so günstiger Boden für die Befreundung der Juden mit der griech. Bildung als hier, wo diese dem Orientalen selbst im heimischen Gewande entgegentrat. Von Erbauung der Stadt an aber hatte das jüdische Element in Alexandria eine bevorzugte Stellung. Schon Alexander hatte außer zahlreichen griech. Colonisten auch jüdische herbeigezogen und ihnen gleiche bürgerliche Rechte mit den Griechen gewährt. Die Ptolemäer folgten diesem Beispiel: bald lockten die günstigen Verhältnisse der alexandrinischen Juden weitere Einwanderer an. Die Zahl der ägyptischen Juden berechnet Philo zu seiner Zeit auf eine Million: in Alexandria waren zwei von den fünf Stadttheilen allein von Juden bewohnt. Früher, so scheint es, als anderwärts, war das Griechische den dortigen Juden zur Muttersprache geworden. Schon unter dem zweiten Ptolemäer soll die Bibel in Alexandria ins Griechische übersetzt worden sein: und wenigstens die Anfänge jener Uebersetzung, die unter dem Namen der Septuaginta bekannt ist, gehen sicher in sehr frühe Zeiten hinauf. Allmählich wurde die ganze religiöse Literatur, so weit sie von allgemeiner Bedeutung war, ins Griechische übersetzt: nicht blos die Schriften, welche gegenwärtig in unserm Kanon stehen, sondern noch manche andere, die sich zum Theil nur noch in dieser alexandrinischen Uebersetzung erhalten haben. Andere Bücher wurden von den alexandrinischen Juden vielfach umgestaltet, überarbeitet, mit neuen Zusätzen vermehrt. Ja schon im 2. Jahrh. v. Chr. entstand hier eine neue, alexandrinisch-jüdische Literatur, durchgängig in griech. Sprache. Wir finden, daß die geistige Productivität, welche bei den Juden in Palästina fast zu erlöschen drohte, hier in der

Wechſelberührung mit griech. Geiſt aufs neue befruchtet wurde. Man wetteiferte mit griech. Dichtern und verherrlichte in der Nachahmung helleniſcher Muſter Gegenſtände der heiligen Geſchichte und Religion. So brachte ein Ezechiel den Auszug aus Aegypten in ein griech. Drama; ein Philo beſang in epiſchen Zeilen Jeruſalem; ein Theodotus beſchrieb die Geſchichte des alten Sichem in einem epiſchen Gedicht. Um dieſelbe Zeit beginnen die Verſuche, unter dem Namen der alten griechiſchen Dichter und Seher die Wahrheiten der heiligen Bücher zu lehren oder auch alte Worte berühmter Griechen im Sinn des jüdiſchen Offenbarungsglaubens zu verändern. In eine Stelle des Homer (Odyſſee", 5, 262), wo von der Vollendung des Floßes die Rede iſt, welches den Odyſſeus von der Nymphe Kalypſo hinwegführen ſoll, brachten die Juden durch leichte Textänderung ihre Lehre hinein, daß Gott in ſieben Tagen die Welt vollendet. Aehnlicher Art ſind noch zahlreiche Aenderungen, beſonders in den orphiſchen Hymnen und den ſibylliniſchen Weiſſagungen. Die uns erhaltenen Sibyllinen ſind großentheils jüdiſchen Urſprungs: ſie bilden einen eigenen Zweig der jüdiſchen Apokalyptik und berühren ſich zugleich mit den neuern in Alexandria ausgebildeten religionsphiloſophiſchen Ideen. Aber auch die Geſchichtſchreibung ward unter den alexandriniſchen Juden im griech. Geiſt gepflegt. Von einem dieſer alexandriniſchen Hiſtoriker, Eupolemus, ſind uns durch Alexander Polyhiſtor Bruchſtücke aufbewahrt. Auch Joſephus, obwol Paläſtinenſer, ſteht in ſeiner ganzen Schriftſtellerei ſichtlich unter alexandriniſchen Einflüſſen.

War es ein Wunder, wenn in dieſer Umgebung auch die Syſteme der Platoniſchen, Pythagoräiſchen und ſtoiſchen Schule unter den gelehrten Juden Bewunderung und Nachahmung fanden? Einflüſſe, die anderwärts nur ſehr mittelbar und durch eine kräftige Gegenſtrömung gehemmt nur ſporadiſch ſich geltend machen konnten, wirkten hier auf den Geiſt der jüdiſchen Schriftgelehrten mit faſt unwiderſtehlicher Anziehungskraft. Ehe man es ahnte, war hier die ganze Weltanſchauung eine andere geworden; und während man immer noch im guten Glauben vermeinte, das Offenbarungsbewußtſein des A. T.s in ſeiner ganzen Integrität zu bewahren, bemächtigte ſich der Geiſter eine völlig neue Ideenwelt, die man künſtlich in die heiligen Schriften hineinlegte. Von kluger Abſichtlichkeit und betrügeriſcher Deutelei darf hierbei ſchlechterdings keine Rede ſein: ganz unwillkürlich vollzog ſich im jüdiſchen Bewußtſein ein ebenſo großartiger als folgenreicher Umbildungsproceß, und man wurde es ſelbſt gar nicht gewahr, was für heterogene Elemente man hier zu einer, objectiv betrachtet, freilich ſehr künſtlichen und willkürlich zurechtgemachten Einheit zuſammenfügte.

Die erſten Anfänge dieſer jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie begegnen uns bereits in der Septuaginta. Obwol die einzelnen Beſtandtheile derſelben aus ſehr verſchiedenen Zeiten herrühren, ſo geht doch die Ueberſetzung des Pentateuch vielleicht ſchon bis Ptolemäus Philadelphus (284—247 v. Chr.) hinauf. Und ſchon in den unzweifelhaft älteſten Beſtandtheilen der Ueberſetzung finden ſich ganz ähnliche Erſcheinungen, wie in den nachweislich weit ſpäter übertragenen Büchern. Am bemerkenswertheſten ſind ſolche Textänderungen, durch welche an Stellen, welche von der Sichtbarkeit Gottes reden, andere Ausdrücke ſubſtituirt, oder ſonſtige Anthropopathismen, wie die Reue Gottes, beſeitigt werden (1 Moſ. 15, 3; 19, 3; 24, 9—11; 4 Moſ. 12, 8; 2 Moſ. 6, 6 fg. u. ö.) Auch die Vorſtellungen von göttlichen Kräften und Engeln, von dem göttlichen Lichtglanz (δόξα) u. a. dienen in ihrer weitern Ausbildung der Idee, daß Gott ſelbſt mit der ſichtbaren Welt nicht in unmittelbare Berührung treten könne. Allerdings gehen dieſe und ähnliche Aenderungen noch nicht über den Gedankenkreis des ſpätern Judenthums überhaupt hinaus: aber ſchon hierin liegt jedenfalls ein Mittelglied zwiſchen dem ältern Hebraismus und der ausgebildeten jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie, welches Beachtung verdient. Beſtimmtere Geſtalt nehmen aber die alexandriniſchen Ideen erſt in den griech. Apokryphen des A. T.s an. Ein Theil derſelben, wie der griech. Sirach, ſtammt noch aus dem 2. Jahrh. v. Chr.; andere ſind nicht viel älter als das Chriſtenthum, einige nach der Anſicht mancher Neuern ſogar noch jünger. Bei Sirach erſcheint das Theologumenon von der göttlichen Weisheit, deſſen Anfänge uns noch innerhalb des hebräiſchen A. T.s in den Sprüchen Salomo's begegnen (Kap. 8), bereits ſelbſtändiger ausgebildet; im Buch Baruch und noch beſtimmter im Buch der Weisheit, das nach einigen freilich ſchon nachchriſtlichen, wo nicht gar chriſtl. Urſprungs iſt, findet ſich die alexandriniſche Speculation bereits in einem ſehr entwickelten Stadium. Von den jüdiſchen Sibyllinen gehören

namentlich die bei Theophilus von Antiochien (Ad Autol., II, 36) aufbewahrten Fragmente (das sogenannte Proömium), der Schluß des zweiten und der größte Theil des dritten Buchs der gegenwärtigen Sammlung hierher — Abschnitte, die, wie es scheint, ursprünglich ein abgeschlossenes Ganzes gebildet haben. Die alexandrinischen Anschauungen des auch sonst vielfach durch hellenische Bildung berührten Dichters zeigen sich besonders in dem Streben, alle menschenähnlichen Vorstellungen von Gott fern zu halten, und in der Erwartung, daß das Judenthum berufen sei, dereinst allgemeine Weltreligion zu werden. Entstanden ist diese älteste Sammlung jüdischer Sibyllinen wol schon um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. Weit höher hinauf, nämlich in die Zeit des Ptolemäus Philadelphus, würde uns der angebliche Brief des Aristeas an Philokrates führen, worin die wunderbare Abfassung der griech. Uebersetzung des A. T.s durch die angeblichen 70 Dolmetscher berichtet wird. Doch unterliegt die Unechtheit desselben keinem Zweifel. Schwerlich ist dieses Schriftstück, welches die Septuaginta schon auf göttliche Eingebung zurückführt und die allegorische Schrifterklärung im ausgedehntesten Maße handhabt, früher als zu Anfang des 2. Jahrh. v. Chr. verfaßt. Der erste namhafte Vertreter der alexandrinischen Religionsphilosophie ist Aristobulus, der als Peripatetiker bezeichnet wird und wahrscheinlich unter Ptolemäus Philometor (181—145 v. Chr.) schrieb. Von seiner Erklärung des Pentateuch haben uns Klemens von Alexandrien (Strom., I, 15. 22; V, 14; VI, 13) und Eusebius von Cäsarea (Praep. evang., VII, 13, 14; VIII, 6, 10; IX, 6; XIII, 12) Fragmente erhalten. Den Geist seiner Speculation veranschaulicht in charakteristischer Weise die Art, in welcher er ein unter dem Namen des Orpheus verbreitetes Gedicht (ἱερὸς λόγος) für seine Zwecke zurechtstutzte. Das Gedicht ist uns auch anderweit aufbewahrt (bei Pseudojustinus, De monarch., Kap. 2; Cohortat. ad gent., Kap. 15), sodaß wir die Aenderungen, welche Aristobulus sich erlaubte, genau controliren können. Die Umgestaltungen enthalten theils Beziehungen auf das mosaische Gesetz (V. 2. 9. 21. 36 fg.) und auf Abraham (V. 23 fg.), theils charakterisiren sie sich als Ausflüsse der eigenthümlichen alexandrinischen Theologie. Die im Original schon behauptete Unsichtbarkeit Gottes (V. 9 fg.; 14—16) erscheint hier zu absoluter Unbegreiflichkeit gesteigert (V. 10 fg.). Keine der menschlichen Seelen, sondern nur die reine Intelligenz vermag ihn zu schauen: sichtbar ist nicht er selbst, sondern nur seine Erscheinungsform. Wenn das Original alles Geschehene, Gutes und Böses, von der Gottheit ableitet, so findet sich bei Aristobulus gerade das Gegentheil: nur das Gute stammt von Gott, alles Böse allein von seinen Dienern (V. 13 fg.).

Was wir sonst aus den Aristobulischen Bruchstücken entnehmen können, läßt auf eine ziemlich eingehende Bekanntschaft nicht blos mit den griech. Dichtern, sondern auch mit den griech. Philosophen schließen. Mit welchem Recht er Aristoteliker heißt, mag dahingestellt bleiben; dagegen steht Plato hoch bei ihm in Ehren. Aber sein jüdisches Herz kann in das Lob des heidnischen Weisen nicht einstimmen, ohne auch hier der altt. Offenbarung die Ehre zu geben: Plato, behauptet er, hat die mosaische Gesetzgebung in ihrem vollen Umfang gekannt und zum Muster genommen. Derselbe Gedanke, daß Plato und die griech. Philosophie überhaupt alle ihre Weisheit aus dem A. T. geschöpft, begegnet uns bei den alexandrinischen Juden immer aufs neue und ging von ihnen auch zu den Christen über. Die jüdische Frömmigkeit beruhigte sich nicht eher über das Naschen von vielleicht doch verbotener Frucht, als bis sie diese freilich sehr ungeschichtliche Auskunft gefunden hatte. Jetzt durfte man gläubiger Jude und zugleich Philosoph sein. Schon Aristobulus hat einen vollen Zug aus dem Becher griech. Weisheit gethan. Von der Gottheit an sich, der schlechthin unbegreiflichen, wird ihre alles durchwaltende Kraft unterschieden; diese allein erkennen wir in der Welt, in der sie erscheint, der sie gegenwärtig innewohnt. Gott ist nicht der Schöpfer, aber der Bildner der Welt, genauer aber ist die göttliche Weisheit die Bildnerin; denn „alles Licht" — die ganze Licht- oder Idealwelt — stammt von ihr. Mit Aristoteles will Aristobulus von ihr sagen, sie nehme die Stelle eines Leuchters ein: aber schöner und deutlicher noch habe Salomo sich ausgedrückt, wenn er sie für älter erklärt als Himmel und Erde (Eusebius, Praep. evang., XIII, 12). Es war nur eine Consequenz dieser Anschauungsweise, wenn Aristobulus verlangt, alle Stellen des A. T.s, in denen von Gottes Händen, Armen und Füßen, seinem Angesicht, seinem Wandeln auf Erden die Rede sei, in „Gottes würdiger" Weise, also allegorisch zu erklären. So sind die Hände Gottes, sein Herabsteigen vom Himmel, die

Feuererſcheinung auf Sinai von den göttlichen Kräften zu verſtehen; das „Stehen Gottes“ bezieht ſich auf den Beſtand der Welt, auf die feſte Ordnung, in welcher ein jedes Ding Stand und Weſen behauptet (Euſebius, Praep. evang., VIII, 10).

Ihren Höhepunkt aber hat die alexandriniſche Religionsphiloſophie erſt mit Philo erreicht, einem ältern Zeitgenoſſen Jeſu Chriſti. Ein vornehmer, reichbegüterter, in Alexandria wie am Herodäiſchen Königshof angeſehener Mann, griff er gelegentlich auch in die politiſchen Händel ein und reiſte noch als Greis an der Spitze einer Geſandtſchaft nach Rom, um vor dem Thron Caligula's die Sache ſeiner gemishandelten Landsleute zu führen (39 n. Chr.; den Erfolg dieſer Geſandtſchaft hat er in einer eigenen Schrift [Legatio ad Cajum“] beſchrieben). Aber höhern Ruhm als ſein öffentliches Wirken haben ihm ſeine zahlreichen Schriften gebracht, durch welche er, ein Aufklärer im edelſten Sinn des Worts, das Judenthum über ſich ſelbſt hinausgehoben und, ohne von Jeſus zu wiſſen, einer chriſtl. Philoſophie die Wege geebnet hat. Obwol kein ſchöpferiſcher Geiſt und oft durch ſeine Breite und ewige Wiederholungen ermüdend, verſtand er es doch, den Ideen, welche die Gebildetſten ſeiner Zeit- und Volksgenoſſen beherrſchten, beſtimmten Ausdruck und allgemeine Verbreitung zu geben, in einer Sprache, die den Philoſophen genügen konnte und durch die pietätvolle Verehrung für die heiligen Ueberlieferungen ſeiner Nation auch ein ſtreng am Alten hangendes jüdiſches Herz wohlthätig berührte. Seine allegoriſchen Deutungen der heiligen Urkunden, wie willkürlich ſie uns auch erſcheinen mögen, verdanken ihren Urſprung keineswegs, wie manche geurtheilt haben, jener zweideutigen Klugheit, die, des Zerwürfniſſes ihrer Ueberzeugungen mit dem alten Volksglauben vollkommen bewußt, die gähnende Kluft durch trügeriſchen Schein und hinterhaltige Anbequemung an ehrwürdige Autoritäten zu verdecken ſucht. Sie waren nur der Ausdruck einer allgemeinen, die Geiſter beherrſchenden Nothwendigkeit, die unentbehrliche Form, in welcher der neue, nach beſtimmterm Ausdruck ringende Bewußtſeinsgehalt ſich unwillkürlich hineinlegte, weil das die Gemüther an die altteſt. Offenbarung knüpfende Band noch nicht zerriſſen war. Zu allen Zeiten hat ſich die Auslegung der H. Schrift nach den Ideen beſtimmt, welche die Ausleger und ihre Zeitgenoſſen erfüllten. Jede neue Weltanſchauung hat auch eine neue Exegeſe erzeugt; auch die chriſtl. Dogmatik, von den Kirchenvätern an bis herab auf die Gegenwart, las aus ihrer Bibel was ſie in ihr finden zu müſſen glaubte heraus, mit keiner geringern Gewaltſamkeit oft, und keiner ſtärkern Glaubensgewißheit. Wenn Philo den tiefern geiſtigen Sinn der heiligen Urkunden ans Licht ſtellen wollte, ſo trieb ihn gerade die unbegrenzte Ehrfurcht vor ihrer göttlichen Wahrheit, die neue Gedankenwelt, in der er ſich heimiſch fühlte, durch ihr Anſehen beſtätigt zu finden. Keinem Zeitgenoſſen kam dabei auch nur von fern der Verdacht unredlicher Kunſt: nicht blos die alexandriniſchen, auch die paläſtinenſiſchen Juden waren von lange her an dieſe Schriftbehandlung gewöhnt: als Kinder ihrer Zeit mußten ſie allegoriſiren.

Die Gefahr, ſtatt des vom göttlichen Urheber beabſichtigten Sinns beliebige Einfälle in die bibliſchen Schriften hereinzutragen, lag bei der allegoriſchen Auslegung freilich ſo nahe, daß ſie auch den Alexandrinern nicht entging. Aber etwaiger Misbrauch mahnte nur zur Vorſicht, nicht zur Enthaltung. Philo ſtellte eine Reihe von Regeln für die allegoriſche Auslegung („leges allegoriae“) auf (De somn., I, 631 u. ö.). (Die Citate aus Philo ſind hier wie anderwärts ſtets nach der Ausgabe von Thom. Mangey [2 Bde., London 1742, Fol.] angegeben.) Wörter, die auch ſonſt im übertragenen Sinn gebräuchlich ſind, können allegoriſch verſtanden werden, ſobald der Uebergang von dem wörtlichen zu dem bildlichen Sinn ſich nachweiſen läßt: ſo bezeichnet „Quelle“ allegoriſch unſern Verſtand und ſeine bald gute, bald böſe Beſchaffenheit, aber auch den Bildner und Urheber des All; ſo kann der Ausdruck „Ort“ bald ſinnlich, bald geiſtig genommen werden; in letzterer Bedeutung bezeichnet er entweder den göttlichen Logos, der die Fülle unkörperlicher Kräfte oder Ideen, die unſichtbare, vorbildliche Welt in ſich befaßt, oder auch Gott ſelbſt, ſofern das Weltall von ihm befaßt und getragen wird (Dähne, „Geſchichtl. Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie“, I, 71 fg.; De profug., S. 572; De somn., S. 630). In welchem Sinn ein Wort zu verſtehen ſei, entſcheidet der Zuſammenhang. Eine andere Stütze für allegoriſche Deutungen bietet die Etymologie, wobei es weit weniger um grammatiſche Genauigkeit, als um den ähnlichen Klang verſchiedener griech. Worte ſich handelt.

Der göttliche Urheber, meint Philo, wolle durch ſolchen Gleichklang uns aufmerkſam machen, um hinter dem Wortlaut den wirklich gemeinten Sinn zu entdecken.

Es liegt auf der Hand, daß auch dieſe Regeln der ſpielenden Willkür noch große Freiheit gewährten. Das Recht einer allegoriſchen Deutung ſchien ſichergeſtellt, ſobald man nur deren Wahrſcheinlichkeit nachwies. Doch ruht ſchon die Philoniſche Exegeſe auf einer feſten Tradition, in deren Gleis ſich auch ſeine eigenen Deutungsverſuche bewegen mußten. Der Scharfſinn des einzelnen, wie frei er ſich immer ergehen mochte, hatte ſeine Schranke an dem allgemeinen Gedankenkreiſe ſeiner Zeit, in deren Dienſt er ſich ſtellte, und wurde durch die gelehrte Ueberlieferung auf ein nicht minder enges Gebiet begrenzt als bei einem modernen Interpreten durch die Geſetze grammatiſch-hiſtoriſcher Forſchung. Als ausgemacht galt, daß die heiligen Urkunden nichts Gottes Unwürdiges ausſagen wollten (ſ. z. B. Q. deus sit imm., S. 280). Wo alſo der Wortlaut irgend Anſtoß erregte, menſchenähnliche Vorſtellungen auf Gott übertrug, ſittlich bedenkliche Dinge erzählte, wol auch gegen die ſonſtigen Geſetze der Sprache verſtieß, war die allegoriſche Deutung eine Sache der Pietät. Um die Nothwendigkeit ſeines Verfahrens einleuchtend zu machen, verſpottet wol Philo den Wortſinn als ungereimt, und zeiht die an ihm feſthalten wollen der abergläubiſchen Thorheit. Geſchichten wie die Weltſchöpfung in ſechs Tagen, die Bildung des Weibes aus der Rippe des Mannes, das Herabſteigen Gottes, um den babyloniſchen Thurmbau zu beſehen, dünkten ihm ſo unvernünftig, daß er hier die ſchneidendſte Kritik für berechtigt achtete (Leg. alleg., I, 14; II, 70; De conf. ling., S. 425). Andern, deren Denken im Buchſtabenglauben befangen liegt, mögen manche ſeiner Aeußerungen frivol erſcheinen: aber ſein Spott will ja nicht das Heilige treffen, er richtet ſich nur gegen menſchlichen Misverſtand, der für heilig hält, was der einſichtsvollere Philoſoph als niedrig, abgeſchmackt oder geradezu als unfromm verwerfen muß. Ja, ſo wenig iſt ſeine Allegoriſtik eine Auflehnung gegen die Autorität der altteſt. Urkunden, daß er gerade die göttliche Eingebung der letztern nur um ſo ſtrenger faßt. Je ſorgfältiger er bei Ausmittelung des geiſtigen Sinns auf den Klang, den Zuſammenhang, die Wortſtellung, die ſcheinbaren Verſtöße gegen die Grammatik zu achten gebietet, deſto entſchiedener muß er die Inſpiration nicht blos auf den Inhalt der bibliſchen Bücher, ſondern auch auf ihre Form, die Wörter und Buchſtaben beziehen. Allegoriſche Schrifterklärung und mechaniſcher Inſpirationsglaube gehen jederzeit Hand in Hand.

Die Frage iſt nur, wo Philo die Grenze zog zwiſchen dem unzuläſſigen und dem berechtigten Sinn. Nicht überall verwirft er den Wortſinn: die Geſchichte der Patriarchen, des Moſe, des Volks in der Wüſte u. ſ. w. ſind ihm wirkliche Geſchichte, die er von fern nicht antaſten will; ebenſo wenig kommt ihm ein Angriff auf die Vorſchriften des Geſetzes in den Sinn. Allerdings haben jene Geſchichten und dieſe Gebote neben dem buchſtäblichen auch einen geiſtig-ſittlichen Verſtand, mit deſſen Erkenntniß der Weiſe beſchäftigt iſt: die Ceremonialgebote wollen unter ſinnlicher Hülle Tugenden lehren, die Speiſeunterſchiede den Unterſchied von andächtiger Sammlung und zwieſpältigen Gedanken u. ſ. w., die Sabbatfeier die Erhebung zu der ewigen Kraft, in der alles Geſchaffene ruht, die Beſchneidung die Abwendung des Herzens von wollüſtigem Denken und Thun. Die Bilder der Erzväter ſtellen nicht blos Einzelperſonen, ſondern typiſche Charaktere und Seelenzuſtände dar, Enos die Hoffnung, Henoch die Reue, Noah die Gerechtigkeit; Abraham, der aus dem Chaldäerlande auszog, bezeichnet den Fortgang von heidniſcher Unwiſſenheit zum Verlangen nach göttlicher Belehrung; Iſaak, der „Lachende", die Freude an der göttlichen Wahrheit; Iſrael, „der Mann, welcher Gott ſchaut", den vollkommenen Aſceten, der ſein Herz von allen Banden an die Welt der Sinne befreit hat. (Ueber die Philoniſchen „geiſtigen Deutungen" ſ. die Schriften „De Abrahamo" und „De praemiis et poenis".) Aber wie hoch auch Philo dieſe geiſtigen Deutungen hält, ſo zeiht er doch jene der Leichtfertigkeit, die, ſich über die hergebrachten Ordnungen hinwegſetzend, nur an den Geheimſinn ſich halten wollen und die äußern Gebräuche des Sabbats, der Feſtfeiern, der Beſchneidung u. ſ. w. verachten (De migr. Abr., S. 450). Es iſt doch ſchwerlich, wie es gelegentlich ſcheinen möchte, nur die Sorge für einen „guten Ruf", die Anbequemung an die nationale Gemeinſchaft oder die Pietät gegen die Ordnungen heiliger Männer geweſen, was ihn zurückhielt, jenen conſequenten Pneumatikern zuzufallen. Wenn auch das Ceremonielle am Geſetz als ſolches ihm keine Genüge mehr bietet, ſo bleibt doch ſein Denken an die religiöſe Autorität der heiligen Urkunden ſeines Volks gebunden. Er hätte

aufhören müſſen, Jude zu ſein, wenn er jene Bräuche auch nur für gleichgültig erklärt hätte. Der geheime und der wörtliche Sinn der Geſetze gehören ihm daher zuſammen wie Seele und Leib. Die Stellung, welche Philo zu den bibliſchen Urkunden einnimmt, bezeichnet nur in beſonders charakteriſtiſcher Weiſe den Standpunkt des ganzen ſpätern Judenthums, ſo weit es eine gelehrte Bildung in Anſpruch nahm. Auch die phariſäiſchen Rabbinen Paläſtinas, bei denen ein Paulus in die Schule ging, verfuhren nicht anders, und die älteſten Nazaräer machten von dieſer pneumatiſchen Auslegungskunſt einen womöglich noch ausgedehntern Gebrauch. Aber der Sturm der Entrüſtung, der ſich gegen Paulus erhob, als dieſer aus dem Geſetz ſelbſt deſſen Aufhebung nachwies, bezeugt, wie wenig man die letzten Conſequenzen dieſer Schriftbehandlung bedachte. Bei aller Freiheit dem Schriftbuchſtaben gegenüber wollten auch die alexandriniſchen Philoſophen offenbarungsgläubige Juden bleiben. Auch Philo kann es ſich ebenſo wenig einreden wie Ariſtobulus, daß die helleniſche Weisheit, aus deren Quellen er ſchöpft, bei den Griechen urſprünglich heimiſch geweſen. Die Philoſophen haben auch nach ihm alle Wahrheit erſt von den Juden erborgt: alles Herrliche, was er an Sokrates, Plato, Zeno bewundert, ſtammt ihm mittelbar oder unmittelbar aus dem A. T. (Dähne, I, 78 fg.).

So wunderlich dieſe Vorſtellung uns dünken mag, ſie iſt dennoch gewiſſermaßen die Zollſtelle geweſen, über welche die maſſenhafte Einfuhr griech. Ideen von ſtatten ging.

Die Grundgedanken dieſer helleniſch-jüdiſchen Philoſophie laſſen ſich in wenig Sätzen zuſammendrängen. Ihre Wurzeln liegen ebenſo ſehr in der innern Entwickelung des nachexiliſchen Judenthums als in dem geiſtigen Tauſchverkehr mit den doch ſelbſt für Orientaliſches ſtark empfänglichen Griechen. Einfach entlehnt wurde letztern nichts, was nicht einem mehr oder minder lebhaft gefühlten Bedürfniß des denkenden Juden entgegenkam. Die Geiſtigkeit und Unſichtbarkeit Gottes, des in unnahbarem Glanz jenſeit aller Welten thronenden Schöpfers und Herrſchers des All, war ſeit dem Exil allgemeines Glaubensbekenntniß der Juden; die Berührung mit perſiſchen Lehren hatte den Gegenſatz zwiſchen göttlichem und ungöttlichem Weſen zugleich zu einem Gegenſatz von Licht und Finſterniß geſchärft. Die griech. Speculation, wie Philo ſie kennen lernte, brachte nur, ſo ſchien es, den beſtimmtern wiſſenſchaftlichen Ausdruck hinzu, wenn ſie das eine göttliche Sein nicht blos über jede Sichtbarkeit für das ſinnliche Auge, ſondern auch über jede Erkennbarkeit durch den menſchlichen Verſtand, über alle dem endlichen Daſein entnommenen Prädicate oder Qualitäten hinauslegte. Dennoch waren es zwei von Grund aus verſchiedene Gedankenreihen, die man im guten Glauben an ihre völlige Einheit zuſammenbrachte. Der Monotheismus der Hebräer beruht auf religiöſer Erfahrung: das Ergebniß einer langen, an harten innern Kämpfen reichen Entwickelung war der Glaube an den einigen Bundesgott der Nation, der als alles durchwaltender, perſönlicher Wille die Geſchicke des Volks und der ganzen Menſchheit regiert. Der griech. Monotheismus ſtand im ſcharfen Gegenſatz zur Volksreligion: von Anfang an nur ein Erzeugniß philoſophiſcher Abſtraction, iſt er immer das Eigenthum weniger geblieben, die mit der Luſt an ſchärferm Denken das Vermögen verbanden, von allem beſondern wirklichen Daſein zu dem höchſten Allgemeinen, dem reinen Sein als dem letzten Grund des bunten Lebens emporzuſteigen. Der perſönliche Gott der Religion und das einfach Eine, unendliche Sein der Philoſophie ſind alſo zwei Gedanken von grundverſchiedenem Werth. Indem die Philoniſche Speculation beide unbedenklich in Eins ſetzte, warf ſie religiöſe Vorſtellungen und philoſophiſche Begriffe in bunter Miſchung zuſammen und erzeugte eine unentwirrbare Kette von Widerſprüchen, an deren Löſung alle Mühe zu Schanden wird. Die ganze ſpätere Theologie, ſo weit ſie unter Platoniſchem Einfluß ſtehend das Intereſſe des Denkens und des frommen Glaubens vereinigen will, liefert den Beweis der Unmöglichkeit, auf dem betretenen Weg zum Ziel zu kommen.

Wenn Plato Gott als die „Idee des Guten" bezeichnet, in welchem die Fülle urbildlicher Ideen ſich zur höchſten lebendig wirkſamen Einheit zuſammenfaßt, ſo geht Philo in den Spuren des ſpätern Platonismus einher, der ſelbſt „das Gute" als eine beſondere Beſtimmtheit von Gott noch fern halten will: er iſt beſſer als die Tugend, beſſer als das Wiſſen, beſſer als das Gute und Schöne ſelbſt, über jedes Lob und jede Benennung erhaben, das ſchlechthin einfache, unveränderliche, ewige Eine, für das ſelbſt der Name des einfach Einen nicht angemeſſen iſt, gleichſam der äußerſte Grenzpunkt der Reflexion, den man nicht im Denken erfaſſen kann, ohne ihn in die Welt der Gegenſätze herabzuziehen. Die Unerkennbarkeit des göttlichen Weſens ergab ſich auf dieſem Standpunkt von ſelbſt.

Der Schluß, den das Denken von den Werken auf den Werkmeister zieht, macht uns nur sein Dasein, nicht sein Wesen selbst (De praem. et poen., S. 415) offenbar; höher hinauf führt die Betrachtung Gottes an sich, die mystische Contemplation, die ein Schauen des Seienden heißt; aber auch sie muß sich bescheiden, vor dem Gedanken des reinen Seins, der einfachen Einheit andächtig stillzustehen. Dies ist sein Name, zu dem wir herankommen mögen, das reine Sein oder der Seiende selbst, wie er ausgedrückt ist in den vier heiligen Buchstaben Jhvh, unbegreiflich und unaussprechlich für alle, deren Ohren und Zunge nicht durch Weisheit gereinigt sind, ein Name, der doch auch den Weisesten, die ihn im Heiligthum aussprechen, das Geheimniß seines Wesens noch nicht enthüllt (Hauptstellen De praem. et poen., S. 414; De opif. mund., 2 fg., Leg. alleg., I, 50, 53; II, 66; III, 96; Q. deus sit imm., S. 274. 280; Mut. nom., S. 606 u. ö.; über doppelte Gotteserkenntniß und Name Gottes s. Dähne, I, 144 fg., 148 fg.).

Unwillkürlich mischen sich doch schon hier in die erborgten Sätze hellenischer Speculation lebendigere Aussagen hebräischer Frömmigkeit. Es ist nicht gleichbedeutend, wenn man Gott „das Sein" oder „den Seienden" nennt, ihn als Abstractum faßt oder als lebendiges Subject; es stimmt auch schlecht zu der bestimmungslosen einfachen Einheit, wenn Philo ihm wieder die höchste Freiheit und Seligkeit zuschreibt (De somn., S. 692; De cherub., S. 154; De septen., S. 280); aber was selbst die hellenischen Jünger des Plato sich nicht versagen mochten, war dem offenbarungsgläubigen Juden ein Herzensbedürfniß. Es leuchtet ein, daß mit jenem abstracten Gottesbegriff die Brücken abgebrochen sind, die zum wirklichen Dasein hinüberleiten. Dieser Gott ist in ewiger Flucht vor der Welt: selbst die fernste Berührung mit ihr verunreinigt ihn schon. Dennoch war man gezwungen, die Welt aus Gott zu erklären. Wenn die Reflexion nicht ruhte, bis sie zur äußersten Grenze ihrer selbst, wo alle Gedanken schwinden, gelangt war, woher doch dieser Zug zur alles Lebendige tödtenden Abstraction, als aus dem Bedürfniß, zum ersten Anfang und tiefsten Grund alles Daseins zurückzudringen? Nicht blos Philo in seiner Mittlerstellung zwischen Philosophie und Religion, nein die ganze Zeitphilosophie hat sich abgemüht, das uralte Räthsel des Lebens durch zwei entgegengesetzte Gedankenreihen, die sie doch nebeneinander stehen lassen mußte, zu lösen. Wenn der Weg von unten nach oben zum Erlöschen alles wirklichen Denkens führt, so führt der Weg von oben nach unten in die ganze reiche Fülle des concreten Lebens hinein. Auch der spätere Platonismus — und er nicht allein — läßt sich durchweg auf dieser doppelten Buchführung betreten: es fehlt also das Recht, dem jüdischen Philosophen zur Last zu schreiben, was die verwundbarste Stelle in allen jenen Systemen bildet. Neben die Aussagen von Gottes einfacher, qualitätloser Einheit, neben diese Reihe von Negationen, von denen jede immer wieder sich selbst überbietet, treten unvermittelt zahlreiche Sätze, welche die lebendige Gegenwart Gottes in seiner Welt beschreiben. Seinem Wesen nach schlechthin erhaben über die Welt, erfüllt er doch alles mit seinem Wirken, in das sich der volle Reichthum seines Wesens hineinlegt (De conf. ling., S. 425, u. ö.). Besonders bezeichnend ist die Stelle De migr. Abrah., S. 464; wenn es in der Schrift heißt, Gott ist oben im Himmel und unten auf der Erde, so ist dies von Gott nicht nach seinem Wesen, sondern von seinem Wirken gesagt. Er geht durch alles hindurch, jetzt ordnend und sondernd, jetzt verknüpfend und bindend, er faßt alles zusammen in sich als der Ort von allem, ist überall und doch wieder nirgends, da ihn selbst nichts zu umfassen vermag; gleichwie im Kreis umschließt er alles, setzt jedem Ding seine Grenzen, und bestimmt als Wagenlenker und Steuermann seinen Verlauf; und wiederum dehnt er sich aus zur Fülle alles besondern Lebens, als die einzig wahre Substanz von allem, außer welcher es nur ein Scheinsein gibt, er selbst einer „und alles zumal". Die Welt, das Haus Gottes, gehört nothwendig zu ihm, wie die Erscheinung zum Wesen, ihr Untergang wäre sein eigener Tod (Leg. alleg., I, 51; III, 88; De conf. ling., S. 425; De migr. Abrah., S. 464; Poster. Cain., S. 227, 229; Plantat. Noe., S. 337, 341; Q. det. pot. insid., S. 209; De somn., I, 638; De praem. et poen., S. 414; Mundi incorrupt., S. 503, 508). Es ist schwer zu sagen, welche Seite der Betrachtung bei Philo überwiegt, die Jenseitigkeit oder die Allgegenwart Gottes. Und noch weit schwerer möchte sich ausmachen lassen, was bei der Schilderung des lebendigen Wirkens Gottes stärker ins Gewicht fällt, das Interesse der Frömmigkeit oder die Philosophie. Die scharfe Scheidung von Gottes

Weſen und Wirken ſcheint aus dem religiöſen Bedürfniß eines lebendigen Gottes entſprungen zu ſein: doch war ſie zugleich die allgemeine Auskunft einer Speculation, die den Rückweg von Gott zu der Welt nicht anders zu finden wußte. Neben dem Glauben an den ſelbſtherrſchenden Baumeiſter der Welt, der doch, um hier zu bleiben, von ihr geſchieden ſein muß, ſteht unvermittelt der pantheiſtiſche Satz von der Immanenz des unendlichen Seins in der Fülle ſeiner Erſcheinungen, die nothwendig wie die Lichtſtrahlen dem Urlicht entquellen. Am ſtärkſten macht ſich Platoniſcher Einfluß in der Lehre von der Materie geltend. Philo weiß noch nichts von jener dualiſtiſchen Schärfung der Gegenſätze, welche dem vollkommenen Gott ein urſprünglich böſes Princip wirkend und kämpfend gegenüberſtellt. Die Materie iſt ihm ebenſo wie dem Plato nur das Nichtſein am Sein, das Moment der Endlichkeit, der Negation, der Unvollkommenheit, welches allem Gewordenen anhaftet, das in ſich ſelbſt Todte und Leere, Unbeſeelte, Ungeordnete, Formloſe, Qualitätloſe, daher ſchlechthin Paſſive (De opif. mund., S. 5, Q. rer. div. haer., S. 465 u. ö.) Liegt auch in der Materie der Grund aller Mängel und Uebel, jeder Verderbniß, Trübung, Verunreinigung in der Welt, ſo drückt dies doch nur in myſtiſcher Hülle den Gedanken aus, daß das lautere Gold der Idee ſich mit immer gröbern Schlacken verſetzt, je tiefer es in die harte, ſinnenfällige Wirklichkeit eindringt. Dieſe Nothwendigkeit, ſo unbegriffen als unabweisbar, ergab der reinen Vollkommenheit des göttlichen Seins gegenüber, mit der ſie im räthſelhaften Contraſte ſteht, ein fremdes und doch wieder weſenloſes Princip, gleichſam den dunkeln, das göttliche Licht, überall wo es aufglänzte, begleitenden Schatten. So iſt denn Gott auch nur der Bildner (Demiurg), nicht der Schöpfer der Welt, weil die Materie, ſein düſteres Widerſpiel, nicht von ihm herſtammen kann: rings im Kreiſe um ſich herleuchtend, verdrängt er das unheimliche Dunkel, ohne es jemals völlig verſcheuchen zu können. Aber die Welt, wie ſie iſt, trägt dennoch als ſein Gebilde den Stempel ſeiner Vollkommenheit, iſt belebt, vernünftig, ungeboren, unvergänglich wie Gott, allezeit ſchön und gut an Seele und Leib (De mundo, S. 616; De opif. mund., S. 2 fg., 28 fg.; Mundi incorrupt., S. 495 fg.). Alle dem einzelnen anklebenden Mängel ſind im Weltall verſöhnt, dem wahrhaftigen Parakleten und Sohne Gottes (Vita Mos., III, 155; Q. deus sit imm., S. 277 u. ö.). Der Adel ſeiner Geburt gibt Bürgſchaft für ſeine Güte, da von dem Ewig-Guten nur Gutes ſtammt. Im leiſen, faſt unmerklichen Umgang fügt ſich an dieſe pantheiſtiſche Lehre der Gedanke des A. T.s von Gottes Güte und Gnade, als der Urſache ſeines Schaffens und Wohlthuns (De migr. Abrah., S. 464; Leg. alleg., III, 102).

Zwiſchen den beiden Sätzen von der Materie als der Wurzel alles Unvollkommenen und Schlechten und der aus dem Nichtſein gewordenen, dennoch vollkommenen Welt ſteht Platon's Ideenlehre. Alle wirklichen Dinge ſind überſinnlichen Urbildern nachgeſtaltet, die der göttliche Bildner der ungeformten, aber empfänglichen Materie eingeprägt hat. Weil dieſe ſinnliche Welt die Typen der ewigen Idealwelt trägt, darum iſt ſie vollkommen. Auch dieſe Ideenlehre hat Philo herübergenommen. Die ſichtbare Welt iſt ihm eine wohleingerichtete Stadt, denn ſie iſt nach dem Bauriß der himmliſchen Metropole, der ewigen Welt der Ideen „der Vernunftwelt", geſtaltet. Die Ideen ſind nicht blos „Vorbilder", ſondern wirkſame „Kräfte Gottes"; indem ſie die Materie formen wie Wachs, laſſen ſie ihre Abdrücke oder Nachbilder in ihr zurück (De opif. mund., S. 3 fg.; De monarch. I, 218 fg.; Leg. alleg., I, 47 u. ö.). Auch darin ſchließt Philo noch an Plato ſich an, daß er jene Ideenwelt zu einer geiſtigen Einheit, „der Idee der Ideen", zuſammenfaßt. Aber dieſe „Idee der Ideen" iſt ihm nicht Gott, ſondern mit einem der Stoa entlehnten Ausdruck der göttliche Logos.

Schon bei Plato ſelbſt, noch ſtärker in einem Theil ſeiner Schule, macht ſich ein Zug zum phantaſtiſchen Hypoſtaſiren idealer Begriffe bemerklich, dem die ſymboliſch-mythiſche Darſtellung mancher Dialoge des Meiſters Vorſchub leiſtet. Die Berührung helleniſcher Speculation mit den mythologiſchen Vorſtellungsformen des Orients mußte für dieſe Neigung den Ausſchlag geben. So ſchiebt ſich bei Philo in die echte Ideenlehre des Plato eine zweite auf einem ganz andern Boden gewachſene Vorſtellungsreihe hinein. Indem er den religiöſen Monotheismus des A. T.s hinzubringt, verwandeln ſich ihm die Platoniſchen Ideen zu lebendigen Gedanken, Kräften und Eigenſchaften des perſönlichen Gottes, die zwiſchen poetiſcher Perſonification und dogmatiſchen Hypoſtaſen hin- und herſchwanken. Auch die ausgebildete Engellehre des ſpätern Judenthums fand in dieſem mythiſchen Hell-

dunkel eine Stätte. Die Engel und dienenden Geister, die vom Himmel auf die Erde und von der Erde wieder zum Himmel stiegen, fließen unvermerkt mit den Ideen und Kräften Gottes zusammen, die den höchsten König wie ein himmlischer Hofstaat umgeben. (De conf. ling., S. 409, 431; De migr. Abrah., 463; De somn., I, 638, 641 fg. u. ö.) Es bleibt ein Misgriff, wenn man die bunte Fülle von Mittelwesen, welche die Kluft ausfüllen zwischen Gott und der Welt, aus einem Bedürfnisse philosophischer Speculation zu erklären sucht. Sie stammen ebenso wenig daher, wie die Himmelsleiter, die Jakob nach der hebräischen Sage im Traum schaute. Ihre Heimat ist der phantastische Orient, der sich diesen Reichthum göttlichen Lebens und Wirkens in der sichtbaren Welt durch farbige Bilder veranschaulichen will; hier festumgrenzte Begriffe zu suchen, wäre vergebene Mühe. Dennoch waltet in jener bunten Gestaltenwelt eine unbewußte Logik, und mitten in die üppigen Phantasien mischt sich in wunderbarem Wechsel oft die schärfste nüchternste Reflexion: plötzlich wie aus einem Traume erwachend, möchte der Geist sich des Gedankens in jenen Gestalten bemächtigen, ohne daß es ihm doch jemals gelingt, die begonnene Verstandesarbeit zu Ende zu führen.

Schon die Sprüche Salomo's schildern die göttliche Weisheit in Bildern, die ihr eine Art von persönlicher Selbständigkeit zu verleihen scheinen. Die Reflexion über den Inhalt des göttlichen Willens als der höchsten Intelligenz kleidet in eine poetische Darstellung sich ein, welche die Weisheit als Rathgeberin und Werkmeisterin Gottes, die vor der Welt bei ihm wohnte und allezeit vor ihm spielte, personificirt. Durch häufige Wiederholung verfestigte sich das dichterische Bild zur mythischen Figur, in welcher man die der Welt zugekehrte Offenbarungsseite des göttlichen Wesens sich ausmalte. Wie bei Sirach, so wird sie auch im Buch der Weisheit in Beziehung zu dem schöpferischen „Wort" Gottes gesetzt, das den persönlichen Willen des Höchsten ebenso nach der Seite seiner Macht bezeichnen soll wie die Weisheit nach der Seite seiner Intelligenz. Auch dieses „Wort" (mēmra) wird im spätern Judenthum ebenso wie die „Herrlichkeit" oder der „Lichtglanz" (šekina) gegen Gott mythologisch verselbständigt. Man sieht, daß alle diese mythischen Gestalten die Auseinanderlegung der göttlichen Wesensfülle versinnlichen, die Seite, nach welcher der an sich verborgene Gott sein ewiges Sein aufschließt und offenbart. Bei Philo nehmen diese Stelle die göttlichen „Kräfte" ein, aus denen die körperlose und urbildliche Welt, das Vorbild der sichtbaren, geformt ist. Obenan stehen zwei, Güte und Herrschermacht, auch die schöpferische und die königliche Kraft genannt (De cherub., S. 143 fg.; De profug., S. 560; Quaest. in Genes., §. 1, S. 57 u. ö.). Nach außen hin persönlich hervortretend heißt die eine Gott ('ĕlohim), die andere Herr ('adonai [Q. rer. div. haer., S. 295 u. ö.]). Neben oder auch über diesen beiden hebt sich die göttliche Weisheit hinaus, die geistige Burg und Wohnung des höchsten Königs, die Mutter des All, älter als die Welt, die Heimat der Frommen, die Quelle aller Erkenntniß, der Fels, aus welchem geistiges Wasser strömt, die Seelen zu tränken (Congr. erud. grat., S. 536; De ebriet., S. 361 fg.; De carit., S. 385; Leg. alleg., II, 75, 82; III, 96; De profug., S. 553; Q. det. pot. insid., S. 213). Nach außen hervortretend gestaltet sich die Weisheit zum Logos (das Verhältniß beider wie Quelle und Strom, De somn., II, 690, vgl. De profug., S. 557; Mutter und Sohn De profug., S. 562; dagegen beide identificirt I, 56), in welchem sich die wirksame Welt der Ideen zu einem Begriff zusammenschließt. Der Name des Logos stammt, wie schon bemerkt, aus der stoischen Philosophie. Er bedeutet dort die überall ausgegossene Vernunft, die bewußte alles durchdringende Seele der Welt, die einfach mit der Gottheit zusammenfällt. Anders bei Philo. Indem er den Pantheismus der Stoa mit der Jenseitigkeit des Platonischen Gottes vermählt, rückt er den Logos in die zweite Stelle herab. Er ist ihm nicht Gott an sich, sondern das Mittelglied Gottes und der Welt, das Abbild des göttlichen Wesens und das Urbild des All, in welchem, als dem ewigen Hohenpriester, Gott und Welt ewig miteinander versöhnt sind (Leg. alleg. III, 106; De monarch., II, 225; „Hoherpriester", De somn., II, 683; De profug., S. 563).

Durch die Aufnahme der Logoslehre vollzieht sich eine ebenso merkwürdige Fortbildung der jüdisch-alexandrinischen Speculation (vgl. auch die Darstellung von Zeller, „Philosophie der Griechen" [1. Aufl.], III, 2, 608 fg.). Die mannichfaltigen Beziehungen, in welche Philo den Logos setzt, zur göttlichen Weisheit, zu den göttlichen Kräften, Ideen und Engeln, zur übersinnlichen und zur sichtbaren Welt, zu Gottes Denken, Sprechen, Schaffen und

wieder zum Menſchengeiſt, deſſen himmliſches Urbild er heißt, erſchweren die Ueberſicht und machen eine völlig klare in ſich zuſammenſtimmende Auffaſſung dieſer mythiſchen Figur faſt zur Unmöglichkeit. Wie anderwärts ſchwankt Philo auch hier zwiſchen ſpeculativen Gedanken und mythologiſcher Vorſtellung. Die neuerdings vielverhandelte Frage, ob der Philoniſche Logos Perſon ſei oder bloſe Perſonification, und das durch die Johanneiſche Logoslehre geweckte dogmatiſche Intereſſe der Ausleger haben die Unterſuchung noch mehr in Verwirrung gebracht. Der urſprüngliche Sinn auch der Philoniſchen Logosidee iſt der Stoa zu entnehmen. Aber der ſtoiſche Begriff der göttlichen, dem Weltall innewohnenden Vernunft wird auf den Boden des bibliſchen Theismus verpflanzt, und verkündet ſich hier mit dem ſchon früher im Judenthum heimiſchen Gedanken des göttlichen „Worts", des nach außen hervortretenden Schöpferwillens. So gewinnt der Logos im Zuſammenhang des Philoniſchen Syſtems eine Doppelbeziehung („der Logos iſt doppelt", Vita Mos., III, 154); zwiſchen Gott und der Mitte ſtehend, erſcheint er bald als Gottes Denken, bald als Gottes Gedanke, bald als die ſchöpferiſche Intelligenz, in welcher die Weltidee urbildlich enthalten iſt, bald wieder als das wirkſam nach außen hervortretende „Organ" oder Princip, welches die Idealwelt in die formloſe Materie herunterbringt. Nach der einen Seite fällt der Logos geradezu mit der göttlichen Weisheit zuſammen, als die den Weltgedanken ewig ſetzende Vernunft, deren ewiger Inhalt die unkörperlichen und vorbildlichen Ideen ſind; inſofern heißt er das Haus, die Feuerſtätte der göttlichen Intelligenz, der „Ort der Ideenwelt" (De Migr. Abrah., S. 437.; De opif. mund., S. 4 fg. u. ö.). Aber Gottes Denken iſt dem Philo wie den Stoikern nur ein Denken der Welt, kein Denken ſeiner ſelbſt. Nur die Reflexion über die Vernunft in der Welt erzeugt den Begriff einer innergöttlichen Vernunft, deren unmittelbarer Gehalt mit der vernünftigen Weltordnung zuſammenfällt. So iſt denn der Logos nicht nur der Ort der Ideenwelt, ſondern zugleich dieſe ſelbſt, die ideale Stadt im Geiſte des Baumeiſters, die von dieſem ſelbſt nicht verſchieden iſt, die „Idee der Ideen", wie Plato ſich ausdrückt, der Urgedanke oder die höchſte Allgemeinheit, in welcher die Fülle aller beſondern Ideen einheitlich befaßt iſt (De opif. mund., S. 5; De conf. ling., S. 419; Leg. alleg., II, 121; III, 106; Q. det. pot. insid., S. 214; De profug., S. 560 fg.).

Nun denkt aber Philo ſeine „Ideen" als wirkſame Potenzen und Kräfte, daher was von ihnen gilt, auch auf den Logos ſich überträgt. Die Weltidee iſt ihm kein leeres, vom göttlichen Verſtande zum müßigen Beſchauen entworfenes Ideal, ſondern prägt ſich als ein Siegel der wirklichen Welt ein. Dieſes Siegel iſt der Logos, er bildet ohne Anfang und Ende die ſinnenfällige Welt und bildet ſich ſelbſt in ſie hinein als das Maß, das Band, das Geſetz, das ſcheidende, ordnende, geſtaltende Princip aller Dinge, er umkleidet ſich mit der Welt als mit ſeinem Gewand, und hält ihre Theile als Seele zuſammen. Als Idealwelt im Unterſchied von der Sinnenwelt heißt er Gottes älterer, jene deſſen jüngerer Sohn, wie er Gottes Ebenbild iſt, iſt die Welt das ſeine („Siegel", De profug., S. 547; De migr. Abrah., S. 452; „Werkmeiſter", Q. rer. div. haer., S. 491 fg.; „Band", De profug., S. 562; Q. rer. div. haer., S. 499; „Geſetz", Plantat., S. 330; die Welt ſein „Kleid", De profug., S. 562; De somn., I, 636; De monarch., II, 225; „älterer und jüngerer Sohn", Q. deus sit imm., S. 277; De conf. ling., S. 414). Mit jedem weitern Schritt verdichtet ſich der philoſophiſche Gedanke zur mythologiſchen Geſtalt, die als Perſon angeſchaut wird, obwol ſie im Grunde nur ein hypoſtaſirter Begriff war. Wie die Kräfte zu Engeln werden, ſo wird der Logos zum Erzengel. Er tritt an die Spitze einer lichten Welt idealer Geſtalten, die von ihm ihren Urſprung nehmen wie Colonialſtädte von der Mutterſtadt. Eine himmliſche Hierarchie, von den beiden oberſten Kräften, dem „Gott" und dem „Herrn" herunterſteigend zu dem heiligen Chor körperloſer Seelen in der Luft und den mächtigen, intelligenten Geiſtern der Sterne. Dieſe unendlich wohlgeordnete Heerſchar himmliſcher Mächte folgt ihm, dem erſtgeborenen Logos, dem Unterregenten des großen Königs, als ihrem Führer und Wagenlenker („Erzengel", Q. rer. div. haer., S. 501; De conf. ling., S. 427; „Mutterſtadt", „Haus", De profug., S. 560 fg.; „Unterregent", Agric., S. 308; De somn., I, 656; ſehr häufig auch „Werkzeug" Gottes, De cherub., S. 162; De migr. Abrah., S. 437 u. ö.). Hier athmen wir ganz in jener phantaſtiſchen Mythenwelt, deren Schos den Demiurgen, das Pleroma und die Aeonen der Gnoſis geboren hat. Mit geringer Nachhülfe ließen ſich die Philoniſchen „Kräfte" zu einem fertig ausgeprägten Syſtem himmliſcher Licht-

geister gestalten, ganz ähnlich denen der christl. Gnostiker: obenan der namenlose, unbegreifliche Vater und seine Genossin, die ewige Weisheit (der „erste Gott", Leg. alleg., III, 128; De migr. Abrah., S. 464; Decal., S. 190; die „Weisheit" als Gattin des Demiurgen, er der Vater, sie die Mutter des All, De ebriet., S. 361 fg.; Leg. alleg., II, 75; der „Allvater", der Vater, die „Weisheit", die Mutter des „ältesten wirklichen Logos", De profug., S. 562; letzterer der „Erstgeborene, älteste Sohn, den der Vater der Welt entstehen ließ", De conf. ling., S. 414), mit den beiden lichten Töchtern, der Güte und der Macht; dennoch aus der Verborgenheit des innergöttlichen Lebens hervortretend, als Sohn und Erstgeborener, der Logos, unter ihm der „Gott", und der „Herr", Elohim und Adonai, die zur Activität sich hervorstreckende männlich gewordene Güte und Macht, und die Himmelsleiter, noch weiter herab die übrigen Mächte, die Engel und die Planetengeister. Aber diese weitere Vergrößerung der Philonischen Mythologie, so nahe sie liegt, wird dennoch verboten durch den ganzen Geist seines Systems. Für einen ausgeprägten Gnosticismus ist Philo zu sehr Philosoph, der hellenische Geist in seinem Denken zu mächtig. Immer wieder lenkt er den Blick von den phantastischen Gestalten der Mythe zu der lichtern Sphäre des Platonischen Ideenhimmels zurück. Hinzu kommt sein streng am A. T. großgezogener Monotheismus, welcher den Rückfall in halbheidnische Vorstellungen wehrt. Die Kunst war noch nicht erfunden, die göttliche Monarchie in demselben Athemzuge zu bekennen und zu verleugnen. Obwol die Ansätze zu einem gnostisch-emanatistischen System bei Philo sich finden, so fließen ihm doch die aus dem verborgenen Vater hervorgestrahlten göttlichen Kräfte im Logos immer wieder zur idealen Einheit zusammen und nicht einmal diese erlangt die feste Consistenz einer fertig abgeschlossenen mythischen Person (vgl. besonders die Bezeichnung der Kräfte als „Logoi", die zu dem „urbildlichen Logos" sich wie das Besondere zum Allgemeinen verhalten). Ebenso gehört hierher, daß Philo sehr häufig den Logos da übergeht, wo er das Verhältniß Gottes zu der Welt, den Kräften u. s. w. erörtert, und unmittelbar auf Gott selbst überträgt, was er sonst dem Logos zuschreibt (vgl. De conf. ling., S. 425; Qu. rer. div. haer., S. 496 u. ö.). So auffällig es klingt: die alexandrinische Logosidee, obwol sie auf der Grenze der philosophischen Idee und der gnostischen Mythe liegt, ja da und dort diese Grenze schon überschreitet, sie hat dennoch durch den unerschöpflichen Reichthum ihres idealen Gehalts ein ernstliches Auseinanderfasern der göttlichen Wesensfülle in eine Vielheit gnostischer Aeonen nicht aufkommen lassen. Indem sie dem mythologischen Geist der Zeit auf halbem Wege entgegengeht, errichtet sie doch zugleich eine starke Brustwehr wider das eindringende Heidenthum. Der Unterschied zwischen Gott an sich und dem Logos als seiner Lebendigkeit hebt das Grunddogma des Judenthums, die göttliche Monarchie nicht auf: als die Vernunft, der Gedanke, der Werkmeister Gottes kehrt der Logos immer wieder in das eine göttliche Wesen zurück, wird zur bloßen Relation ohne inhaltlichen Unterschied, oder ordnet sich dienend Gott unter zur Ausrichtung seines Willens in der Welt. Daß die Ableitung dieses höchsten Offenbarungsprincips aus dem reinen göttlichen Sein nicht gelingen kann, darf nicht wundernehmen: die gesammte Zeitphilosophie stellt Gottes Wesen und Wirken unmittelbar nebeneinander. Der Schwerpunkt der Philonischen Logoslehre liegt aber gar nicht auf metaphysischem, sondern auf ethischem Gebiet. Auf der Hochwacht stehend zwischen Schöpfer und Geschöpf, ist der Logos der ewige Fürsprecher der Sterblichen bei den Unsterblichen und der göttliche Gesandte, der die Befehle des Herrschers den Menschen vermittelt. So ist er der Hohepriester und Mittler, weder ungezeugt wie Gott, noch gezeugt wie wir, und dennoch beiden Theilen wesensverwandt (vgl. Qs. rer. div. haer., S. 501 fg.; Vita Mos., III, 155; De monarch., II, 230). Wie die Welt überhaupt, so ist vor allem der Mensch nach seinem Bilde geschaffen, daher er auch unser aller unsterblicher Vater, „der Mensch Gottes" oder das Urbild der Menschheit heißt („De conf. ling.", S. 411, 427; doch wird De somn., I, 653 der ideale Mensch noch ausdrücklich vom Logos geschieden). In ihm haben die Seelen ihr Vaterland, er ist ihr Steuermann und Regent, ihre Speise und Trank, der himmlische Mundschenk, der wasserspendende Fels und das Manna der Wüste. Dieselbe göttliche Vernunft, welche dies All erfüllt, wohnt auch in den Menschen, erleuchtet ihre Herzen, kündigt in ihren Geistern sich an, und macht sie dadurch zum Einheitspunkt, zum Mikrokosmos in der sichtbaren Welt (De migr. Abrah., S. 440, 446; De somn., II, 690 fg., überhaupt der ganze Abschnitt S. 683—692; De profug.,

S. 562 fg., 566; Leg. alleg., III, 120 fg.; Q. det. pot. insid., S. 219; De opif mund., S. 34 fg.).

Auf dieſe Gedanken, die der Stoa gehören, baut eine philoſophiſche Sittenlehre ſich auf, deren höchſtes Ideal das Bild des vollkommenen Weiſen iſt. Zur Verwirklichung dieſes Ideals, das alle erreichen können, gibt es einen doppelten Weg: zunächſt die Praxis, die vollkommene Aſceſe, die Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit, danach noch höher hinauf die Contemplation, die ihre Richtſchnur im Himmel ſucht, der Aufſchwung der Gedanken zur obern Welt, das ſelige, in trunkener Wonne verlorene Anſchauen der ewigen Ideen, ja des Allvaters ſelbſt. So viele dieſe höchſte Stufe der Vollendung erklommen haben, kehren aus dem Kerker des Körpers zurück zu den ſeligen Luftregionen, wo ihre urſprüngliche Heimat iſt; die andern müſſen nach dem Tode neue Körper durchwandeln ſo lange, bis auch ſie die Feſſeln der Sinnlichkeit im Geiſte durchbrechen (Dähne, I, 341 fg.; Zeller, III, 2, 645 fg.).

Nur loſe Bande verknüpfen dieſe aus ſtoiſchen und Platoniſchen Fäden gewobene Ethik noch mit der Religion des A. T. Wol werden Moſe und die Propheten als vollkommene Weiſe geprieſen, Iſrael als der Adel der Menſchheit, als das Löſegeld für die Welt, in welchem ſie verſöhnt iſt mit Gott. Aber durch dieſe ganze Weltanſchauung geht ein alles Jüdiſche bedrohender univerſaliſtiſcher Zug, der Geſetzesfromme erweitert ſich zum ſtoiſchen Weiſen, der Genoſſe des Bundesvolks zum Weltbürger, die nationale Theokratie zum Weltſtaat, die poſitive Geſetzgebung auf Sinai zu den ewigen Geſetzen der göttlichen Vernunft. Philo kennt eine Offenbarung Gottes in der Welt, in der Menſchheit, in den Frommen und Weiſen aller Zeiten, aber keine Offenbarung in der Geſchichte; Iſrael, ſeine Erzväter und Propheten, ſein Geſetz, ſein Prieſterthum, ſein nationaler Beruf, verflüchtigt ſich zum bloſen Symbol in ewigen Wahrheiten, wenn auch das pietätvolle Herz dieſe Unterhöhlung des nationalen Bodens ſich nicht geſteht. Auch die meſſianiſche Hoffnung iſt in dieſer Speculation zur „todten Kohle" zuſammengebrannt (Dorner, „Entwickelungsgeſchichte", I, 49). Die Welt hat ihren ewigen Hohenprieſter und Verſöhner im göttlichen Logos, der irdiſche, ſinnliche, ſterbliche Menſch in dem himmliſchen Menſchen, der nach dem Ebenbild Gottes geſchaffen als der wahrhaftige Idealmenſch ewig bei Gott, in der unſichtbaren Ideenwelt lebt (der „Idealmenſch" De somn., I, 653; De opif. mund., S. 32; Leg. alleg., I, 49. 62). Daneben ſteht unvermittelt die Platoniſche Lehre vom Seelenfall De somn., I, 641 fg.; „Gigant.", S. 263). Für eine Menſchwerdung des Logos oder des himmliſchen Menſchen bietet das Syſtem ebenſo wenig Raum, als für die prophetiſche Sehnſucht nach Erneuerung und Vollendung der volksthümlichen Theokratie durch einen davidiſchen König.

Dieſen idealiſtiſchen, eine geſchichtliche Erlöſung ausſchließenden Charakter der Philoniſchen Lehre hat man neuerdings ſtark betont, um ihren Zuſammenhang mit dem Johannesevangelium abzuweiſen. Der Unterſchied liegt auf der Hand, trifft aber nicht die theologiſche Seite der Johanneiſchen Logosidee, die nirgends anderwärtsher als aus Alexandria ſtammt, ſondern die große Thatſache der Geſchichte, die zwiſchen Philo und dem Evangeliſten mitteninne lag. Indem man die geſchichtliche Perſon Jeſu Chriſti, als des Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen verſtehen will, greift man zu den Vorſtellungsformen der damaligen Zeitphiloſophie, die im lebendigen Austauſch der Ideen auch der chriſtl. Gemeinde ſich darboten. Es mag dahingeſtellt bleiben, wie weit bereits zur Zeit Jeſu das Judenthum Paläſtinas von alexandriniſchen Gedanken befruchtet war. Was hier zunächſt in Betracht kommt, das ſind weit weniger die einzelnen Lehrmeinungen der Schule, als die geſammte geiſtige Atmoſphäre, in welcher jene Philoſophie ſich bewegt. Aber die paläſtinenſiſche Theologie, welcher ein Paulus ſeine gelehrte Bildung verdankte, ſtand zu der alexandriniſchen gewiß ſchon vor Chriſti Geburt in einem Verhältniß des Gebens und Nehmens. Wo Paulus ſich mit Philo berührt, liegt ſchwerlich zwar eine directe Entlehnung, aber ein Ideenkreis vor, der zum Gemeingut beider Theologien gehörte. So die Lehre von einer doppelten Menſchenſchöpfung, von dem irdiſchen, ſtaubgeborenen Adam, welcher den Stempel der Vergänglichkeit trägt, und dem himmliſchen Menſchen, dem Ebenbild Gottes, deſſen Urſprung die Ewigkeit, deſſen Weſen Geiſt und lauteres Licht iſt (1 Kor. 15, 45—47). Beſtimmter läßt ſich eine Bekanntſchaft des Hebräer-Briefs mit alexandriniſchen Ideen behaupten. Aber die Logoslehre in ihrer Philoniſchen, von dem hebräiſchen „Schöpferwort" wohl zu unterſcheidenden Form hat auf chriſtl. Kreiſe ziemlich ſpäten,

dann freilich auch um so tiefern Einfluß gewonnen. Sie wirkte auf das christl. Denken erst ein, als das Bedürfniß erwachte, das Heilsprincip des Christenthums zum Weltprincip zu erweitern, ein Fortschritt, der nachweislich durch die zunehmende Befreundung mit der Philosophie der Griechen bedingt war. Gegen die Mitte des 2. Jahrh. begegnen uns immer zahlreichere Denkmale dieser idealen und doch wieder vom Geist des Orients getränkten Betrachtung des Christenthums, einer geistigen Bewegung, welche im weitern Verlauf immer bestimmter in zwei Ströme sich theilt. Der eine leitet durch die christl. Apologetik hindurch in den Alexandrinern Klemens und Origenes zu den Höhen einer Gnosis, die eine christl. Erneuerung der Philonischen Speculation, die Platonische und stoische Weisheit mit dem frommen Gemeinglauben und der geschichtlichen Tradition der Kirche zu versöhnen, sucht. Der andere, von den hereinstürzenden Wildbächen orientalischer Mythologie immer tiefer abwärts getragen, ob auch in einem Valentin, Basilides, den Naassenern und Peraten nicht ohne edlern Gehalt, verliert sich zuletzt ganz in der grotesken Wildniß verworrener Phantasien. An der Stelle, wo beide Ströme auseinandergehen, steht das tiefsinnige Räthselbuch des N. T., das Ev. Johannis.

Literatur. Großmann, „Quaestiones Philoneae“ (1829); Gfrörer, „Philo und die alexandrinische Theosophie“ (1831); Dähne, „Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie“ (2 Bde., 1834); Georgii, „Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie“ in der „Zeitschrift für historische Theologie“ (1839, Heft 3 u. 4); Baur, „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit“, S. 56 fg.; Zeller, „Philosophie der Griechen“ (1. Aufl.), III, 2, 594 fg.; Riedner, „De subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Philonem Judaeum et Joannem apostolum tributa“ in der „Zeitschrift für historische Theologie“ (1849, Heft 3); J. G. Müller „Philo“ in Herzog's „Realencyklopädie“, I, 235 f.; XI, 578 fg; Dorner, „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“, I, 21 fg.; Keim, „Geschichte Jesu von Nazara“, I, 208 fg.

Lipsius.

All, s. Welt.

Allegorie, nach der Bedeutung des griech. Ausdrucks eine Rede, in welcher man etwas anderes spricht, etwas anderes denkt, bezeichnet eine in das Gebiet der Vertauschungen (Tropen) gehörige rhetorische Figur. Während aber das einfache Bild, die Metapher, sich nur auf einen Satztheil beschränkt, ist in der Allegorie der ganze Satz bildlich, d. h. es ist ein ganzer bis zu Ende durchgeführter Gedanke, dessen Verlauf die Allegorie mit einer Kette entsprechender und unter sich zusammenhängender sinnlicher Begriffe, also durch ein sich bewegendes und fortschreitendes Bild ersetzt. Sie versinnlicht sonach das Subject, Object und Prädicat so ins Bildliche, daß die Verbindung derselben nur insofern Sinn hat, als jedes einzelne in ein anderes verwandelt, unter jedem einzelnen ein anderes gedacht wird. Dabei ist aber die Allegorie wieder zu unterscheiden von der Parabel. Diese schließt immer einen wirklichen Vorgang in sich, sie beruht auf der Erzählung eines erdichteten, jedoch dem Bereich natürlicher Vorgänge angehörenden Ereignisses, wodurch ein Gedanke veranschaulicht werden soll. So ist z. B. eine Parabel, was Nathan (2 Sam. 12, 1—4) dem David erzählt von dem reichen Mann, der viele Schafe und Rinder hatte, bei Gelegenheit eines Besuchs aber dem Armen, welcher nur ein einziges Schäflein besaß, das von seinem Bissen aß und aus seinem Becher trank, dasselbe raubte und für seinen Gast zurichten ließ. Eine wirkliche Allegorie dagegen führt der 80. Psalm aus, wenn daselbst (V. 8—16) Israel einem Weinstock verglichen wird, den Gott aus Aegypten nach Kanaan verpflanzte, wo derselbe, nachdem das Unkraut vor ihm ausgegätet war, seine Wurzeln über das ganze Land bis an den Euphrat und das Westmeer ausbreitete, die Berge bedeckte und selbst an den Cedern Libanons sich hinaufrankte, bis später die Mauern des Weinbergs durchbrochen wurden, sodaß das Schwein des Waldes ihn jetzt zernagt, des Feldes Wild ihn abweidet und des Wanderers Hand ihn zerpflückt. Der Unterschied zwischen Gleichniß und Allegorie springt am meisten dadurch in die Augen, daß besonders von der mittelalterlichen Auslegung die Gleichnisse selbst wieder als Allegorien behandelt werden konnten. So findet beispielsweise die Forderung allgemeinster, durch keinerlei nationale oder politische Schranken bedingter Menschenliebe, der Satz, daß jeder Mensch mein Nächster ist, sobald ich im Fall bin, ihm helfen zu können, seine Illustration im Gleichniß vom barmherzigen Samariter. Von diesem Gleichniß selbst aber kennt wieder Theophylakt eine allegorische Deutung, der zufolge der Reisende der Mensch, Jerusalem das ruhige, Jericho

das bewegte Leben iſt; Prieſter und Levit bedeuten Geſetz und Propheten, die Räuber die Dämonen, der Samariter Chriſtus, die Herberge die Kirche u. ſ. w.

Im A. T. ſpielt die Allegorie neben der ſymboliſchen Handlung und dem ſogenannten Zeichen eine wichtige Rolle im prophetiſchen Thun. Während die ſymboliſche Handlung, z. B. das Nackt- und Barfußgehen (Jeſ. 20) wirklich vorgenommen wird, beruht die Allegorie, davon ſich übrigens bei Jeſaja kein einziger Fall darbietet, auf einem fingirten Thun und iſt an der Undenkbarkeit der Sache ſofort zu erkennen. So vor allem die Zumuthung, welche (Hoſ. 1, 2 fg.; 3, 1 fg.) an Hoſea ergeht, von welcher ſicherlich Hitzig's Wort gilt: „Dieſe Ehe des Propheten iſt eine Scheinehe, ihre Früchte ſind bloſe Namen und das wie wirklich Hingeſtellte iſt Fiction" („Die kleinen Propheten" [3. Aufl.]; S. 8). Offenbar bedeutet das Thun des Propheten nur ein Thun Gottes, welches durch das im ganzen A. T. ſo häufige Bild einer Ehe motivirt iſt, die von Iſrael gebrochen wird. Ganz ebenſo iſt es zu beurtheilen, wenn Jeremia aus der Hand Gottes einen Taumelbecher nimmt und daraus die Völker trinken läßt, bis ſie raſen (25, 15—17), oder was (Sach. 11, 4—17) von den guten und böſen Hirten und von den Stäben „Huld" und „Eintracht" erzählt wird.

Gehen wir nun zum N. T. über, ſo iſt es beſonders das vierte Ev., das im Gegenſatz zu den drei erſten die Allegorie liebt, während es keine Parabel enthält. Denn, um hier ganz abzuſehen von der Frage, ob z. B. die Hochzeit zu Kana Geſchichte oder Allegorie iſt (ſ. Scholten, „Het evangelie naar Iohannes" [1864], S. 175 fg.), wenigſtens die Bilder von der Thür zum Schafſtall (10, 1—10), vom guten Hirten (10, 10—16. 26—28), vom Weinſtock (15, 1—8), ſind der gegebenen Begriffsbeſtimmung zufolge Allegorien, nicht aber Parabeln, wie Wilke meint („Neuteſtamentliche Rhetorik", S. 112). Selbſt der Name „Gleichniß" findet ſich in dieſem Evangelium nicht; an die Stelle des ſynoptiſchen Wortes „Parabel" tritt bei ihm vielmehr ein anderer Ausdruck (Paroimia [10, 6; 16, 25. 29]), der allerdings ebenfalls Ueberſetzung des hebr. Worts Mašal ſein will, ſeiner Wortbedeutung nach aber eine vom gewöhnlichen Weg abweichende Rede, der Sache nach alſo daſſelbe wie das Wort „Allegorie" bedeutet.

Selbſt das Wort „allegoriſch" kommt im N. T. vor (Gal. 4, 24), wo Paulus ſagt, er wolle eine allegoriſche Auslegung vortragen. Allegoriſch iſt nämlich diejenige Auslegung, bei welcher vorausgeſetzt wird, daß der Urheber der auszulegenden Schrift, ſei es nun der Geiſt Gottes oder der ihm als Werkzeug dienende Menſch, etwas anderes, gewöhnlich etwas Geiſtigeres, gedacht und angedeutet habe als das, was der Wortſinn ſeiner Rede unmittelbar ausſpricht; und wie an der eben berührten Stelle (Gal. 4, 22—28), ſo finden ſich unleugbare Spuren des Allegoriſirens auch ſonſt in den Pauliniſchen Schriften, namentlich Röm. 7, 1—5; 10, 7; 15, 16; 1 Kor. 5, 7; Eph. 5, 32 und ganz beſonders im Hebräer-Brief (3, 6; 9, 8; 9, 23; 13, 10).

Fragen wir nun nach den geſchichtlichen Zuſammenhängen einer ſo eigenthümlichen Auslegungsweiſe, ſo iſt dieſelbe im Grund uralt und findet, wo ſie uns begegnet, Anwendung auf heilige Schriften, deren Widerſpruch mit einer veränderten religiöſen Ueberzeugung ſie auszugleichen berufen iſt. Schon bei den Indiern findet ſich Aehnliches, und unter den griech. Schulen war beſonders die Stoa befliſſen, die Mythen des Volksglaubens auf dem Wege einer allegoriſchen Auslegung dem gereiftern Bewußtſein der Zeitgenoſſen zugänglich zu machen. So haben die Stoiker, indem ſie die Mythologie des Homer und Heſiod auf naturphiloſophiſche Ideen ausdeuteten, der ſpätern alexandriniſchen und chriſtl. Schrifterklärung den Weg gebahnt. Als nämlich die alexandriniſchen Juden mit griech. Philoſophie ſich zu befaſſen anfingen, lag es im Intereſſe ihres Offenbarungsglaubens, diejenigen Elemente derſelben, deren imponirendem Eindruck ſie ſich unter keinen Umſtänden zu entziehen wußten, als eigenſtes Eigenthum in Anſpruch zu nehmen und für uralte jüdiſche Weisheit auszugeben. Einer unbewußten Selbſttäuſchung folgend, glaubten ſie nur den innerſten Sinn des Pentateuch in alledem anzutreffen, was ihnen an der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Gotteslehre oder an der ſtoiſchen Sittenlehre groß und wahr erſchien. Das Haupt dieſer ganzen Richtung, der um 160 v. Chr. lebende alexandriniſche Jude Ariſtobulus, hat daher zuerſt die nachher vielgehörte und auch von den Kirchenvätern wiederholte Behauptung ausgeſprochen, die griech. Dichter hätten ihre Weisheit lediglich einer uralten Ueberſetzung des Pentateuchs entnommen. Fragt man aber, wie denn dieſem die Griechen Sätze entlehnen konnten, die er ſelbſt gar nicht bietet,

so greift schon Aristobulus zu dem folgenreichen und verhängnißvollen Auskunftsmittel der allegorischen Interpretation. In ihr glaubte man das geheimnißvolle, kunstreiche Band gefunden zu haben, welches jene beiden heterogenen Elemente, an denen das alexandrinische Judenthum sich zerarbeitete, zur Einheit verknüpfen sollte. Man muß, um den geistigen Gottesbegriff in der Bibel zu finden, den Worten einen geheimen Sinn unterlegen und z. B. wie Aristobulus den König Ptolemäus Philometor in seinem Widmungsschreiben belehrt, unter der „Hand Gottes" seine Macht, unter dem „Stehen Gottes" den Bestand der Weltordnung verstehen. Diese Methode ward nunmehr mit einem Scharfsinn und einer Genialität ohnegleichen auf das A. T., vor allem auf die Mosesbücher übertragen, um auf diese Weise die neuen Ideen sammt und sonders im A. T. unterzubringen. Dem Buchstaben desselben hauchte man so einen neuen Geist ein; seinen Inhalt faßte man als bloße Form für einen neuen, von ihm verschiedenen Inhalt. Nicht blos hinter jedem wirklich dunkeln Ausdruck suchte man eine versteckte höhere Bedeutung, man setzte auch die einfachsten geschichtlichen Thatsachen, die einleuchtendsten Gesetze in Allegorien, in schwerfällige Hüllen philosophischer Gemeinplätze um. In der That findet nun Aristobulus, daß die heiligen Schriften, recht verstanden, das Gegentheil von dem aussagen, was ein am Buchstaben haftendes Auge daraus herausliest. Sie verkündigen einen Gott, der im Himmel thront, während der materielle Stoff von Ewigkeit her von ihm geschieden ist. Aber ehe er gestaltend auf ihn einwirkte, läßt er aus sich ein Mittelwesen hervorgehen, die Weisheit, der nun die Aufgabe zufällt, alle Beziehungen zwischen Geist und Fleisch, zwischen Gott und Welt einzuleiten und zu vermitteln. Kurz, was auf diesem Wege der Auslegung aus den Schriften des A. Bundes herausgearbeitet wird, das ist jene eigenthümliche Gottes- und Weltanschauung, welche unter dem Namen der alexandrinischen Religionsphilosophie (s. d.) bekannt geworden ist. Ihr bedeutendster Vertreter, Philo, ist zugleich der geistreichste Allegorist des Judenthums.

„Wie kann ein vernünftiger Mensch meinen", sagt Philo, „ein Gesetzgeber wie Mose habe von einfachen Geschlechtsregistern berichten wollen, man solle aus ihm wie aus einem Geschichtschreiber Kriege und Schlachten lernen! Das wäre absurd. Jene äußerliche Erzählung also ist nur das Gewand eines tiefern geheimnißvollen Sinnes." Nur dem Gesetz bleibt daneben noch sein buchstäblicher Werth, insofern Philo wenigstens ganz entschieden gegen diejenigen seiner Landsleute sich erklärt, welche sich von der Beobachtung des Gesetzes dispensirten, weil sie, nachdem der süße Kern des allegorischen Sinnes gewonnen war, die Schale glaubten ohne Leichtsinn fallen lassen zu dürfen. Dagegen besitzt die Erzählung in der Regel nur einen geistigen Sinn; denn der Philosoph erkennt, daß die vier Flüsse des Paradieses die vier Haupttugenden sind, deren Namen aus Plato entlehnt werden. Er erkennt, daß Esau die sinnliche Begier, Abraham das eifrige Sinnen, Ismael der ungeordnete Trieb ist; Abraham's Geburtsland ist der Körper, daraus er auswandert, Jakob's Heimat das heilige Wort, wohin er wieder zurückgewiesen wird; die ganze Patriarchenepoche ist eine großartige Geschichte des Geistes, der Gott sucht. Die Sabbatruhe ist nichts anderes als der reinste Seelenfriede. Dabei kommt es ihm nicht darauf an, gelegentlich auch aus einer und derselben Stelle Verschiedenes und Entgegengesetztes herauszudeuten, hebr. Wörter aus dem Griechischen zu erklären, und was derartige Willkürlichkeit einer geschraubten Allegorik mehr ist. So war es freilich leicht, alles aus der Schrift zu entfernen, was etwa auf niedrigere und sinnlichere Weise von Gott gesagt ist, sodaß der ganze Pentateuch nur als eine Hülle für die Philonische Gotteslehre erscheint, eine merkwürdige, aber unhaltbare Vermischung jüdischer und Platonischer Elemente.

Zunächst verbreitete sich nun diese Auslegung von Alexandria nach Palästina, wo ihr nach Philo die Essäer, nach Josephus auch die Pharisäer zugethan waren. Durch Gamaliel, welcher überhaupt für hellenistische Einflüsse nicht unzugänglich war, wurde Paulus damit bekannt. Endlich aber ging die Allegorik von dem alexandrinischen Judenthum unmittelbar in das alexandrinische Christenthum über, dessen Häupter, besonders Origenes, sie mit ebenso viel Geschmack und Geist, wie Philo, aber ebenso wenig nach festen Grundsätzen ausübten. Das Weitere s. „Auslegung". Holtzmann.

Alleluja, s. Halleluja.

Allerheiligstes, s. Stiftshütte und Tempel.

Allgegenwart (Gottes), s. Eigenschaften Gottes.

Allmacht (Gottes), s. Eigenschaften Gottes.

Allwissenheit, s. Eigenschaften Gottes.

Almodad (1 Moſ. 10, 26) eine arabiſche Völkerſchaft vom Stamm der Joktaniden in Jemen. Der arab. Name bedeutet „die befreundeten Stämme“ (über die Bedeutung von Ben-Ammi ſ. Ammoniter), und hat man ihn ſchon bezogen auf die Allumäoten (Ptolemäus 6, 7) im Glücklichen Arabien ſüdlich von den Gerrhäern; ferner auf den Namen der Dſchorhom, welcher von Kachtân (d. i. Joktan) abgeleitet wird, der anfangs im Innern wohnte, dann nach Hedſchaz zog und ſich hier im Thal von Mekka und in Tehama niederließ, da bei den Fürſten dieſes Stammes ſich der Name Modhadh, al-Modhadh zum öftern findet, und alſo ein Almodad als Stammvater der Dſchorhomiten nicht unpaſſend erſcheint. Auch hat man al-Matat einen Sohn des Saba und Bruder des Himjar, und die Mathathäer (Plinius, „Naturgeſchichte“, 6, 32) im Glücklichen Arabien verglichen, während man auch ſchon in Almodad einen Schreibfehler hat finden wollen, ſtatt Almorad, d. i. Murad, ein Enkel Saba's, der mit ſeinem Stamm die Gebirge Jemens bewohnte. So Bochart, Knobel, Tuch. Sicheres iſt noch nichts entſchieden. Kneucker.

Almon, Prieſterſtadt im Stammgebiet Benjamin (Joſ. 21, 18), in der Parallelſtelle 1 Chron. 6, 45 [60] Allemet genannt, zwiſchen Geba und Anathoth gelegen, heute Ruinenſtelle Almit, eine kleine Strecke nordoſtwärts von Anata (d. i. Anathoth), ſüdlich von Hizmeh.

Almon-Diblathaima, eine Lagerſtätte der Iſraeliten (4 Moſ. 33, 46), gewiß einerlei mit Beth-Diblathajim (Jer. 48, 22), einer Stadt der Moabiter, die noch zu des Hieronymus Zeiten vorhanden war und in der Ebene Moabs nördlich nahe bei Dhiban (d. i. Dibon) zu ſuchen iſt. Kneucker.

Almoſen, ſ. Arme.

Aloë. Dieſe in verſchiedenen Arten erſcheinende Pflanze wächſt in feuchter ſchwarzer Erde und iſt auch in Paläſtina und Arabien einheimiſch, wie noch in manch anderm warmen Lande. So wurde ſie von Seetzen bei Bethſaida Julias und von engliſchen Reiſenden am waſſerreichen Bache bei Petra getroffen. Die bekannteſte aus Arabien ſtammende Aloeart, die Aloë succotrina (von der arabiſchen Inſel Socotara), treibt gewöhnlich mehrere Roſetten von ſehr fleiſchigen, langen, lanzettförmigen, am Rande mit pergamentartigen Dornen gezähnten hellgrünen Blättern hervor. Die ſeitlichen Roſetten bilden mit der gipfelſtändigen eine ſtattliche Krone, welche zumal dann eine Zierde des Gartens iſt, wenn aus der Mitte jeder Roſette auf langem eigenen Stengel eine Traube orangengelber Blüten ſich entwickelt hat. So waren jene Aloën bei Petra mit einem reichen Schmucke ſcharlachrother und orangengelber Blüten überkleidet. (Von der ſchimmernden Blütenkrone ſtammt vielleicht der hebr. Aloënname Ahal der mit dem Zeitwort ahal, glänzen, ſich berührt.) Von der Aloë succotrina zieht man einen Saft, welcher einen myrrhenähnlichen Geruch und einen gewürzhaft bittern Geſchmack beſitzt und, an der Luft hart werdend, eine dunkelbraunrothe Farbe erhält.

Die alſo durch Blüte und Saft ausgezeichnete Pflanze erwähnt Bileam (4 Moſ. 24, 6) und der Sänger des Hohenliedes, indem er einen Prachtgarten beſchreibt (4, 14). In Verbindung mit Myrrhen wurde Aloë, d. h. der hart gewordene Saft aus derſelben zur Räucherung von Kleidern und Betten verwendet (Pſ. 45, 9; Spr. 7, 17), oder auch in reichlicher Menge den Leichen beigegeben als Mittel gegen die Verweſung (Joh. 19, 39).

Gewöhnlich verſteht man indeß unter der bibliſchen Aloë nicht die eigentlich alſo bezeichnete Pflanze, ſondern das ſogenannte Adlerholz, das in Hinterindien ſeine Heimat hat, ein gelbgrünes, faſeriges, harziges Holz von biſamähnlichem Geruch, das allerdings ſchon den Griechen unter dem Namen agallochon bekannt war. Doch von ihren Schriftſtellern wird daſſelbe erſt ſeit dem 6. Jahrh. n. Chr. als Holzaloë bezeichnet, ohne Zweifel weil man eine gewiſſe Verwandtſchaft zwiſchen ſeinem Geruch und demjenigen der wirklichen Aloë entdeckt hatte. Wir finden darum keinen Grund, ſchon für das bibliſche Aloë an dieſes agallochon zu denken. Furrer.

Aloth, ſ. Salomo.

Alphäus heißt bei den Synoptikern (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Apg. 1, 13) der Vater des zweiten im Apoſtelkatalog genannten Jakobus. Als Mutter dieſes „kleinen Jakobus“ wird Mark. 15, 14 eine Maria genannt, die Joh. 19, 25 Weib des Klopas (Kleopas) heißt. Alphäus und Kleopas ſind aber dieſelben Namen, nämlich beide Gräciſirungen des aramäiſchen Chaliphai, nur daß die eine Form das ch abwirft, die andere es zum K verſtärkt. Aus Joh. 19, 25 hat man folgern wollen, das Weib des Kleopas ſei die Schweſter der Maria, der Mutter Jeſu, ſodaß Alphäus der Schwager des Zimmermanns Joſeph geweſen wäre. Zwei Schweſtern können aber nicht wol beide

Maria heißen. Der angezogene Vers dürfte vielmehr folgendermaßen zu übersetzen sein: „Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter und seiner Mutter Schwester, Maria, des Kleopas Weib und Maria von Magdala.“ Dann haben wir am Kreuze Jesu vier Frauen und von diesen ist die „der Mutter Schwester“ genannte Salome die Frau des Zebedäus, welche auch Matth. 27, 56 und Mark. 15, 40 am Kreuz erwähnt wird.

Verschieden von diesem Alphäus ist der gleichnamige Vater des Levi (Luk. 5, 27; Mark. 2, 14). Ferner kommt Luk. 24, 18 ein Kleopas vor, der einer dieser beiden oder ein dritter sein kann, da der Name ein sehr gewöhnlicher ist und sich auch im Talmud häufig findet (Lightfoot zu Apg. 1, 13). Hausrath.

Alraune (Atropa Mandragora L., mit der Tollkirsche verwandt), so heißt die 1 Mos. 30, 14 und HL. 7, 14 unter dem Namen Dudaim (Liebesäpfel) erwähnte krautartige stengellose Pflanze. Ihre dicke, fleischige, spindelförmige und nach unten in zwei Enden auseinandergehende Wurzel, die überall der Volksphantasie wie ein monströser Menschenleib erschienen ist, setzt große eiförmig sich ausbauchende, aber spitz zulaufende lebhaft grüne, krause Blätter an. Die im Kalkgebirge Palästinas allerorts ziemlich häufige Art (Mandragora vernalis) treibt im Anfang des Frühlings auf ziemlich langen Stielen trichterförmige gelbgrüne Blüten, aus denen sich schon im Mai zolldicke, nach Moschus riechende, hochgelbe, einfächerige Beeren gestalten, eben die sogenannten Liebesäpfel. Der Genuß der letztern macht nach übereinstimmendem Zeugniß schläfrig, soll aber nach morgenländischer Ansicht auch zur Wollust reizen und der Kindererzeugung förderlich sein. Im deutschen Aberglauben galt die Wurzel, die man durch Eindrücken von zwei schwarzen Kernen als Augen noch etwas menschenähnlicher zu machen suchte, für einen heilbringenden Fetisch. Sie hat einen betäubenden Geruch und bitterscharfen Geschmack. Die Wurzel ist sehr giftig und kann jedenfalls nicht genossen werden. Furrer.

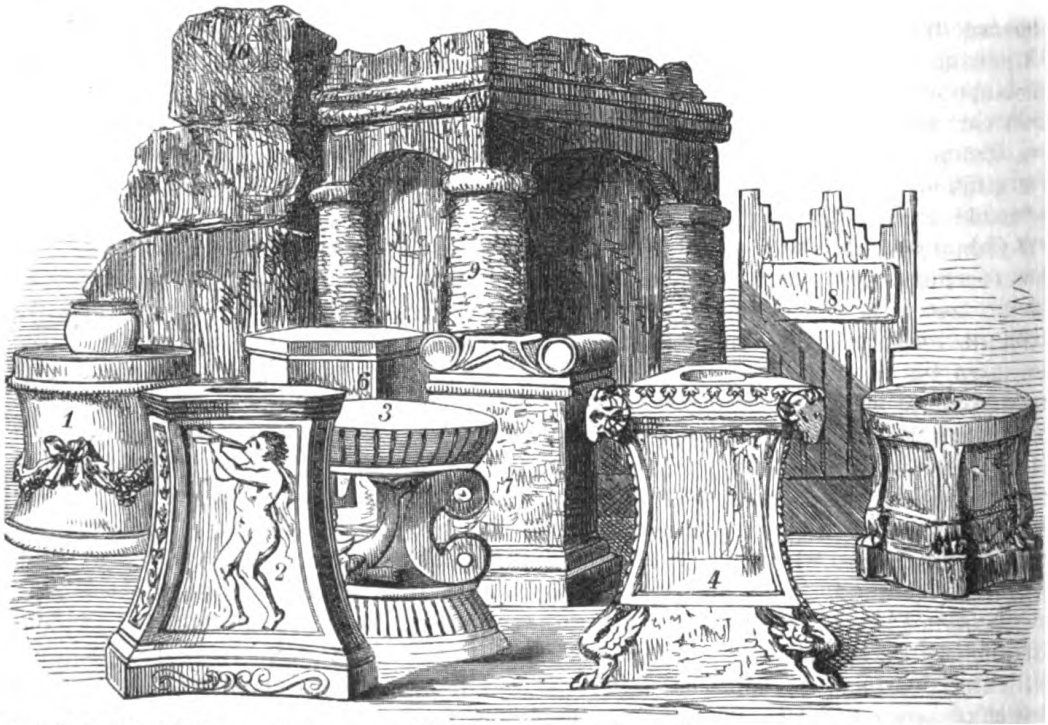
Alt, s. Alter.

Altar (vom Lateinischen altaria) ist in allgemeinstem Sinne ein erhöhter, für gottesdienstliche Zwecke bestimmter Platz, in besonderm eine zur Darbringung von Opfern errichtete Erhöhung, ein Opferherd, daher im Hebräischen mizbeaḥ, von zabaḥ, opfern. Zum Opferdienst gehört nothwendig ein Altar. Dieser fehlt daher in keiner irgendwie ausgebildeten Religion des Alterthums. Wir finden ihn in den verschiedensten Formen und Größen, bald rund, bald länglich, bald vier-, drei- oder vieleckig, bald niedrig, kaum von der Höhe eines Fußes, bald bis zur Höhe von 20 und mehr Fuß ansteigend (gewöhnlich jedoch in der mittlern Höhe von ca. 3 Fuß). Was die Menschen ganz verschiedener Religion und Bildungsstufe zur Erbauung von Altären trieb, war indessen nicht nur das äußere Bedürfniß nach einer passenden Vorrichtung für das darzubringende Opfer, für das anzuzündende Feuer, für Aufnahme des Opferthieres, des Blutes, der Asche u. s. w., es war auch ein gemeinsames religiöses Gefühl. Eine heilige Scheu hielt den Menschen ab, das der Gottheit Geweihte auf den gewöhnlichen Erdboden zu legen, an einen beliebigen Ort, der gleich darauf wieder von Füßen zertreten, zu den niedrigsten Verrichtungen des Lebens gebraucht werden konnte. Zugleich entsprach die Erhöhung über den Erdboden der Richtung des Gemüths nach oben, dem von der niedern Welt sich abwendenden, auf einen Gedanken sich concentrirenden religiösen Sinn. Die künstliche Vorrichtung ahmte nach, was die Natur dem Menschen anzudeuten schien: daß das Hohe, Aufstrebende dem Wohnsitz der Gottheit näher liege (s. Höhen). Wo es an natürlichen, für sich abgeschlossenen Erhöhungen des Erdbodens fehlte, suchte man sie künstlich zu ersetzen, am einfachsten durch einen Aufwurf von Erde oder durch zusammengelegte unbehauene Steine (2 Mos. 20, 24 fg.). Schon die Erzväter, schon Noah sollen nach den biblischen Urkunden Altäre gebaut haben (1 Mos. 8, 20; 12, 7; 13, 4. 18; 22, 9; 35, 1 fg. 7). Aus der allgemeinen symbolischen Bedeutung, welche das religiöse Gefühl diesen Erhöhungen beilegte, erklärt es sich, daß dieselben auch wo es sich nicht gerade um Darbringung von Opfern handelte, etwa errichtet wurden, um überhaupt als sichtbare Zeichen der göttlichen Nähe, der in besonderm Maß erfahrenen göttlichen Gnade und Fürsorge zu dienen, oder zur Erinnerung an ein heiliges Versprechen, Gelübde oder Bündniß (1 Mos. 28, 10—22; 31, 45 fg.; 35, 14; 2 Mos. 17, 15 fg.). Ebenso galt der eigentliche Altar auch nach vollzogenem Opfer noch als heiliger Ort, als bleibendes Denkmal der durch das Opfer vermittelten und stets sich erneuernden Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen. Seine Nähe verbürgte den unmittelbaren Schutz der Gottheit. Zum Altar flüchtete, wer sich der menschlichen Obergewalt, die ihm Strafe oder Tod drohte, entziehen wollte (1 Kön. 1, 50 fg.; 2, 28 fg.; 2 Mos. 21, 14;

1 Makk. 10, 43; vgl. auch Nep. Paus., Kap. 4; Cic. de nat. deor., III, 10). Er galt für ſo heilig, daß man bei ihm zu ſchwören pflegte (Matth. 23, 18).

Die alten Völker bedienten ſich für ihre Altäre verſchiedenen Materials. Das nächſtliegende waren Steine und Erde, kunſtlos gehäuft und durch Aſche und Blut der Opferthiere allmählich zuſammengekittet. Später kam die Kunſt zu Hülfe, gab dem Bau größere Feſtigkeit, regelmäßigere Form und ſchmückte ihn je nach Begabung und religiöſer Denkweiſe der einzelnen Völker mit plaſtiſchem Bildwerk und andern Verzierungen. Das gewöhnliche Material blieb auch in der ſpätern Zeit der Stein. Daneben kam das Erz am häufigſten zur Anwendung. Wo größere Pracht entfaltet werden konnte, wählte man Marmor oder edle Metalle. So berichtet z. B. Herodot (I, 183) von einem goldenen Altar in einem Tempel Babylons. Auch Altäre aus Holz werden erwähnt. Der des olympiſchen Zeus, der olympiſchen und ſamiſchen Here ſoll aus der Aſche der geopferten Thiere beſtanden haben, ein anderer, zu Epheſus, aus deren Hörnern. Oder man begnügte ſich mit einer äußern feſten Wand aus Steinen oder Erz, deren Innenraum mit Erde ausgefüllt wurde. Die obere Fläche wurde meiſtens entweder mit einem Rande eingefaßt oder in der Mitte mit einer Vertiefung verſehen. Griechen und Römer ſchmückten ihre Altäre oft mit Bildwerken der betreffenden Gottheit oder mit andern ihrer Beſtimmung entſprechenden allegoriſchen Figuren, an feſtlichen Tagen auch mit Kränzen und Blumen. In ihren Tempeln ſelbſt ſtellten ſie übrigens nur kleinere Altäre auf für allerlei unblutige Spenden. Der Brandaltar ſtand vor dem Tempel, doch ſo, daß das Bild der Gottheit durch die geöffnete Tempelpforte vom Opfernden erblickt werden konnte.

Wie die Form und der Stoff, ſo war auch die Höhe der Altäre ſehr verſchieden. Auf den alten Bildwerken finden wir ſolche, die dem Opfernden kaum bis an die Knie reichen, die meiſten haben etwa die halbe Höhe des menſchlichen Leibes. Andere waren in großartigen Dimenſionen erbaut, ſo der des olympiſchen Zeus, von der Baſis des Unterbaues (Prothyſis) aus 22 Fuß hoch, daher auf einer Seite mit ſteinernen Stufen verſehen. Auch die Feueraltäre der alten Perſer hatten eine beträchtliche Höhe (10 Fuß und darüber) und ebenſo die celtiſchen Steinhügel, die theilweiſe ebenfalls zum Opferdienſt beſtimmt waren und noch jetzt vom Volksmund vielfach geradezu „Altäre“ genannt werden. Wir geben hier auf einem Bild zuſammengeſtellt einige der wichtigſten Formen der alten Altäre, es ſind



1 und 6 griechiſche, 2, 3, 4, 7 römiſche, 5, 8 aſſyriſche Altäre, 9 ein perſiſcher Feueraltar, 10 ein celtiſcher Steinhügel.

Die Hebräer mochten ſich meiſtens an die der menſchlichen Größe entſprechende Höhe gehalten haben. Im Salomoniſchen Tempel jedoch waren, der Beſtimmung für das ganze Volk gemäß, größere Verhältniſſe geboten und die feſte Bauart machte ſie möglich. Zehn Ellen betrug die Höhe des Brandopferaltars. Dieſer ſollte der Idee nach, mit Ausſchluß aller übrigen Altäre, Mittelpunkt des Opferdienſtes im ganzen Volke ſein (3 Moſ. 17, 8 fg.; 5 Moſ. 12, 13 fg.). Allein wir wiſſen aus ſichern geſchichtlichen Zeugniſſen, daß es lange Zeit brauchte, ehe die Einheit des Cultus auch in dieſer Beziehung durchgeführt war. In der Richterzeit wurden bald da, bald dort Altäre gebaut, ohne daß der Berichterſtatter daran Anſtoß nimmt (Richt. 6, 24. 26; 21, 4); unter Samuel waren Rama, Gilgal, Bethel und Mißpa vielbeſuchte Anbetungsſtätten, an denen geopfert wurde (1 Sam. 7, 17; 9, 13; 11, 15; 13, 8 fg.; 15, 21; 10, 3; 7, 5 fg. 16). Saul baute einen Altar und wagte es, ſelbſt zu opfern (1 Sam. 14, 35; 13, 9 fg.). Für letzteres wird er nun freilich von Samuel ſtreng zurechtgewieſen, ſonſt aber ſpricht der Berichterſtatter ganz unbefangen von dieſem Opferdienſt außerhalb der Stiftshütte, ebenſo von dem Altar, den David in der Tenne Aravna's errichtete (2 Sam. 24, 18 fg.). Auch die Höhen und die grünen Bäume blieben ja bis ſpät in die Königszeit hinein Anbetungsſtätten des Volks und vieler Könige (1 Kön. 3, 1 fg.; 14, 23; 15, 14; 22, 44; 2 Kön. 16, 4; 17, 10). Erſt durch Hiskia (ſ. d.) und Joſia (ſ. d.) wurde die Einheit des Gottesdienſtes wirklich durchgeführt.

Verſchieden waren die Altäre endlich auch je nach dem beſondern Zweck, dem ſie dienten, d. h. je nachdem Opferthiere darauf verbrannt oder blos Räucherwerk angezündet oder endlich nur unblutige Gaben ausgebreitet werden ſollten. Wie ſich dies im einzelnen bei den Hebräern geſtaltete, darüber geben die Artikel Brandopferaltar, Räucheraltar und Schaubrottiſch Aufſchluß. Steiner.

Alter. Die Achtung, die dem Alter gezollt wird, iſt der menſchlichen Natur tief eingepflanzt; ſie beruht im allgemeinen auf der Thatſache, daß das nachgeborene Geſchlecht ſich ſeiner Abhängigkeit von dem vorangehenden bewußt iſt, demſelben ſein irdiſches Daſein, ſeine Erziehung und Bildung, ſeine Ueberlieferungen, ſeinen Wohlſtand u. ſ. w. verdankt. Ueberdies lernt der Einzelne mit dem vorrückenden Alter; die Erfahrung bereichert ſich; das Urtheil wird erſt in ſpätern Jahren völlig reif, der Charakter vollendet. Unſtreitig ſtanden die Alten unter den vorchriſtl. Völkern in noch höherm Anſehen, noch mehr Ehrerbietung wurde ihnen erwieſen, eine noch bevorzugtere Stelle eingeräumt, als in unſerer Zeit. Auch iſt die Wahrnehmung gemacht worden, daß infolge der verallgemeinerten Bildung und der frühern Reife der Jugend ſich allmählich die Achtung gegen das höhere Alter vermindert habe. Nicht nur bei den Hebräern und den übrigen vorchriſtlichen Völkern des Morgenlandes, auch bei den Griechen und Römern war das Alter hoch geehrt. Nach einem Ausſpruch Homer's („Ilias", 23, 787 fg.) ſind die Götter den Alten geneigter als den Jüngern und die Erinnyen rächen die Beleidigungen, welche jüngere Geſchwiſter ältern zufügen („Ilias", 15, 214). Juvenal bezeichnet es als ein charakteriſtiſches Merkmal des goldenen Zeitalters bei den italiſchen Völkerſchaften, daß es während deſſelben als ein todeswürdiges Verbrechen galt, wenn ein Jüngerer vor einem Aeltern ſich nicht erhob, ſelbſt wenn der Jüngere reicher und vornehmer war (Sat., 13, 54—60). Eine ähnliche Anſchauung lag auch der Lykurgiſchen Geſetzgebung zu Grunde; nicht die Reichen und Mächtigen, ſondern die Aelteſten ſollten den Vorrang im Staate einnehmen (Iustin. hist., III, 3). Insbeſondere aber zeichneten ſich die morgenländiſchen Völker durch ihre Hochachtung vor dem Alter aus. Von den Aegyptern erzählt Herodot, daß wenn ein Jüngerer einen Aeltern auf der Straße traf, er ihm aus dem Wege zu gehen pflegte (Hist., II, 80), während freilich die Indier die ihnen zur Laſt fallenden arbeitsunfähigen Alten zu tödten pflegten (Hist., VII, 99). Dagegen zeigen auch die Chineſen eine hohe Ehrerbietung gegen das Alter. Der Kaiſer geht ſeinen Unterthanen mit ſeinem Beiſpiele in der Achtungsbezeugung gegen hochbetagte Perſonen ſelbſt voran (Roſenmüller, „Altes und Neues Morgenland", II, 208 fg.). Bei keinem Volk des Morgenlandes ſtand jedoch das Alter in höherm Anſehen als bei den Hebräern, was mit dem Geiſt der altteſt. Religion aufs innigſte zuſammenhängt. Der Geſichtskreis der hebr. Weltbetrachtung dehnt ſich im allgemeinen nicht über das Dieſſeits aus. Die Begriffe ewig und ewiges Leben (ſ. d.) ſind im Sinne einer jenſeitigen überirdiſchen Weltordnung dem A. T. faſt gänzlich unbekannt; in demſelben Maße aber als ein überzeitliches Leben noch nicht in Ausſicht genommen wird, erhält das zeitliche höhern Werth und größere Bedeutung. Ein langes Leben iſt dem Hebräer nicht nur an ſich ein

Glück, es ist auch das Zeichen eines göttlichen Segens; es ist nicht nur ein Genuß, es ist auch ein Lohn von seiten der Gottheit für den ihren Satzungen bewährten Gehorsam. Daher das lange Alter von mehr als 900 Jahren, welches den Stammältern des Menschengeschlechts (s. Patriarchen) von der Sage zugeschrieben wird. In je höherm Ansehen sie bei Gott standen und je mehr sie als die ursprünglichen Träger des heilsgeschichtlichen Volks erschienen, einer desto längern Lebensdauer mußten sie sich erfreut haben. Ein langes Leben ist dem Kinde, das die Aeltern ehrt, auch im Dekalog (2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 5, 16) verheißen. Ueberhaupt, wer Jahve's Gebote und Satzungen treu befolgt, darf auf eine lange Lebensdauer hoffen (5 Mos. 5, 33; 6, 2). Die Tage dessen, der ihm dient, will der Herr voll machen (2 Mos. 23, 26). Es war ein alter Weisheitsspruch: „Furcht Gottes mehrt die Lebenstage; aber die Tage der Frevler haben kurze Dauer" (Spr. 10, 27). Die Weisheit selbst erschien nach dieser Lebensansicht als eine Verlängerin des Lebens (Spr. 3, 16; 9, 11), wie denn auch ein tugendhafter Wandel als Mittel zur Lebensverlängerung galt (Spr. 3, 21; 1 Kön. 3, 14). Erst die bittern Erfahrungen der Zeiten der Noth und Verbannung erschütterten den Glauben an das lange Leben der Gerechten. Hiob z. B. betrachtet das lange Leben nicht als ein Glück, sondern als einen „Kriegsdienst", eine Last (Hiob 7, 17), und Koheleth ist von dem Gefühl der Nichtigkeit des Lebens aufs tiefste durchdrungen (2, 16).

Eine ganz andere Anschauung von dem Werth des irdischen Lebens hat Christus zur Geltung gebracht, wenn er sagt: „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, und wer es um meinet- und des Evangeliums willen verlieren will, der wird es erhalten" (Mark. 8, 35; Matth. 10, 39; Luk. 17, 33). Mit diesem Ausspruch war dem Leben, und auch dem Alter nur so viel Werth und Bedeutung beigemessen, als es sittlichen Gehalt hat, wie denn Christus selbst das Leben ebendadurch gewonnen, daß er es in frühem Tode der Wahrheit und Gerechtigkeit geweiht hat. Seine Apostel und Gehülfen waren nicht ehrwürdige Greise, sondern Männer in voller Jugendkraft, die zur Ertragung großer Beschwerden, zur Ausführung weiter Reisen, zum Widerstand gegen Misgeschick und Verfolgung auch die erforderliche körperliche Ausdauer besaßen. Nicht mehr ein langes irdisches, sondern das „ewige" Leben erschien von diesem Standpunkt aus als der höchste göttliche Lohn (Matth. 5, 12; 25, 34; 1 Petr. 1, 9; 5, 4).

Im A. T. wird die Ehrerbietung gegen das Alter den Jüngern aufs ernstlichste eingeschärft. Die mosaische Gesetzgebung stellt dieselbe auf Eine Linie mit der „Gottesfurcht". Der Jüngere soll sich vor dem Ergrauten erheben (3 Mos. 19, 32). Mangel an Hochachtung vor dem Alter gilt für ein Zeichen tiefen sittlichen Verfalls (5 Mos. 28, 50). Selbst Hiob noch nimmt an, daß ein hohes Alter in der Regel von Weisheit und Verstand begleitet sei (Hiob 12, 12). Daher wird ein graues Haupt als eine auf dem Wege der Gerechtigkeit errungene Ehrenkrone (Spr. 16, 31) betrachtet, und wer dasselbe verachtet, ist ein Frevler (Weish. 2, 10). Zumal der Siracide hält das Alter hoch und empfiehlt den Jungen von den Alten zu lernen (6, 35; 8, 9); den Aeltesten kommt es zu, unter Jüngern zu reden (32, 4), wogegen der Jüngling nur, wenn er gefragt wird, und kaum zwei Worte reden soll (32, 10). Ein eigentlicher Cultus wurde mit dem Alter von den Essenern getrieben. Sie verehrten ihre Alten wie Väter und sorgten dafür, daß sie nicht nur keinen Mangel litten, sondern in möglichstem Ueberflusse und Behagen ihre letzten Lebenstage verbringen konnten (Philo, ed. Mangey, II, 459, 633). Das N. T. hat die Ehrerbietung gegen die Alten auf ihr richtiges Maß zurückgeführt. Es kennt schonende Rücksicht gegen ältere Personen, wenn sie fehlen (1 Tim. 5, 1), empfiehlt ihnen aber auch, zumal den alten Frauen, daß sie kein Aergerniß, sondern vielmehr ein gutes Beispiel geben sollen (Tit. 2, 2 fg.). Wenn Eph. 6, 1 fg. die altteſt. Verheißung eines langen Lebens noch als in Kraft stehend angeführt wird (denn es ist keine Berechtigung vorhanden, sie allegorisch umzudeuten), so ragt an dieser Stelle noch die alte jüd. Weltordnung in das christl. Bewußtsein des Apostels hinein. Inwieweit aber in den apostolischen Gemeinden das Alter geehrt und bevorzugt wurde, zeigt uns das Institut der Aeltesten (s. d.). Schenkel.

Aeltern. Auf der Achtung, welche die Hebräer vor dem Alter hatten, beruht das Gefühl der Ehrerbietung, welches den Aeltern von den Kindern gewidmet wurde. Das mosaische Gesetz hatte dieses Gefühl nur geheiligt (2 Mos. 20, 12; 3 Mos. 19, 3; 5 Mos. 5, 16), nicht erst hervorgerufen. Ohne Zweifel galten die Aeltern, worauf schon die Stellung des betreffenden Gebots auf der ersten Tafel des Dekalogs hindeutet, als die nächsten

Stellvertreter Gottes ſelbſt auf Erden; darum gebührte ihnen auch ähnliche Ehrfurcht wie dem Oberhaupt der Welt. Die letztere Vorſtellung iſt im Alterthum weit verbreitet. Auch Ariſtoteles iſt der Anſicht, daß den Aeltern gleiche Ehrerbietung wie den Göttern zu erweiſen ſei (Eth. 9, 2); Pythagoras und Plato ſtellen denſelben Grundſatz auf. In den „Geſetzen" (De legibus, 717 fg.) ſpricht Plato ihn dahin aus, daß nach den Göttern die Aeltern am meiſten zu ehren ſeien, ſowol während ihres Lebens als auch noch nach ihrem Tode. Beſondere Verehrung widmen die Araber heute noch den Aeltern. Kinder, welche ihre Pietätspflichten gegen die Aeltern treu erfüllen, haben nach der bibliſchen Verheißung auch auf ein hohes Alter als Belohnung zu hoffen (2 Moſ. 20, 12; 5 Moſ. 5, 16, 33), wogegen ſolche, welche jene kindlichen Pflichten verletzen, mit ſchweren Strafen bedroht werden (Spr. 20, 20; 30, 17). Hieraus erklärt ſich, daß den Aeltern, inſonderheit dem Vater, durch das moſaiſche Geſetz eine ſehr große Gewalt über die Kinder eingeräumt war. Die Befugniß, Söhne und Töchter zu verheirathen, hatte ſich noch aus der Patriarchenzeit vererbt (1 Moſ. 24, 2 fg.; 29, 16 fg.), ſcheint aber erſt ſpäter durch eine geſetzliche Beſtimmung feſtgeſtellt worden zu ſein (2 Moſ. 21, 9 fg.; Richt. 14, 2 fg.). Daß der Vater die Tochter auch als Leibeigene verkaufen durfte (2 Moſ. 21, 7), dieſe an ſich inhumane Beſtimmung erklärt ſich aus der untergeordneten, ja unfreien Stellung, welche das Weib im iſraelitiſchen Familienleben überhaupt einnahm (ſ. Frauen). Daß von Töchtern ohne Vorwiſſen des Vaters und wider deſſen Willen übernommene Gelübde von demſelben für ungültig erklärt werden durften (4 Moſ. 30, 6), war ohne Zweifel eine ſehr zweckmäßige Beſtimmung, die ſich übrigens nur auf unverheirathete Töchter bezog (4 Moſ. 30, 7 fg.). Schwere Verletzungen der den Aeltern ſchuldigen Ehrerbietung, namentlich die Verfluchung und die thätliche Mishandlung der Aeltern (2 Moſ. 21, 17; 3 Moſ. 20, 9; 5 Moſ. 27, 16; 2 Moſ. 21, 15), wurden mit dem Tode beſtraft. In der älteſten Zeit ſprach der Hausvater wie bei den Römern ſelbſt das Urtheil (1 Moſ. 38, 24). Später hatten die Aeltern Kindern gegenüber nur das Züchtigungsrecht (Spr. 19, 18). Dagegen hat die ſpätere Geſetzgebung die Anwendung der Todesſtrafe auch auf beharrlich ungehorſame und widerſpenſtige Söhne ausgedehnt, wiewol nur für den Fall, wenn der Strafbare auf gemeinſchaftliche Anklage beider Aeltern vor dem Aelteſtengericht überwieſen wurde (5 Moſ. 21, 18 fg.). In dieſem Falle wurde die Strafe der Steinigung über ihn verhängt. Das Verbrechen des Aeltermordes war in der moſaiſchen Geſetzgebung ebenſo wenig als in der ſoloniſchen und in der altrömiſchen vorgeſehen. Namentlich in der älteſten Zeit wurde dem väterlichen Segen eine große Kraft zugeſchrieben (1 Moſ. 27, 12 fg, 28 fg.). Der ſterbende ſegnende (oder fluchende) Vater erſchien den Kindern als ein Vorherverkünder ihrer Schickſale (1 Moſ. 49, 1 fg.). Vaterſegen wurde übrigens auch noch in ſpätern Zeiten als ein großes Glück, Mutterfluch als ein ſchweres Unglück betrachtet (Sir. 3, 11). Die Pflicht, ihre Kinder (ſ. d.) in der Gottesfurcht zu erziehen, wird im A. und N. T. den Aeltern vielfach eingeſchärft (Spr. 13, 24; 19, 18; 22, 15; 23, 13 fg.). Das N. T. hat das altteſt. Gebot der Aelternliebe ausdrücklich beſtätigt (Mark. 7, 9 fg.; Matth. 15, 3 fg.), und der Ap. Paulus das betreffende Gebot im Dekalog als das erſte, welches von einer Verheißung begleitet ſei, hervorgehoben (Eph. 6, 2 fg.). Jeſus hat aber dieſes Gebot nicht mehr unter den Schutz der theokratiſchen Strafen, ſondern unter die Autorität des die Familie erfüllenden ſittlichen Geiſtes geſtellt. Die Gehorſamspflicht der Kinder ſoll geheiligt ſein durch ihr Verhältniß zum Herrn (Eph. 6, 1; Kol. 3, 20), und die Aeltern werden insbeſondere ermahnt, die Kinder nicht durch ein leidenſchaftliches Verhalten zum Ungehorſam zu reizen. Der Geiſt des Herrn, als ein Geiſt der Sanftmuth, Geduld und vergebenden Liebe, ſoll auch die Erziehungsgrundſätze beſtimmen (Eph. 6, 4; Kol. 3, 21). Jeſus ſelbſt wird von dem dritten Evangeliſten als ein Vorbild des kindlichen Gehorſams dargeſtellt (Luk. 2, 51); gleichzeitig wird aber auch die Unabhängigkeit ſeines religiöſen Bewußtſeins von der älterlichen Bevormundung, und damit die relative Selbſtändigkeit des noch unmündigen kindlichen Gewiſſens nicht ohne Abſicht hervorgehoben.

Schenkel.

Aelteſte. In engem Zuſammenhange mit der Ehrerbietung, welche die morgenländiſchen Völker dem Alter widmeten, ſtand die Einrichtung, daß die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten bei denſelben vorzugsweiſe in die Hände der Alten gelegt war (ſ. Alter). Daher findet ſich in der Bibel die Angabe, daß bei den Aegyptern, Moabitern, Midianitern, Kanaanitern „Aelteſte" die Geſchäfte beſorgten (1 Moſ. 50, 7; 4 Moſ. 22, 7;

Joſ. 9, 11). Insbeſondere bei den Hebräern hat das Inſtitut der Aelteſten eine hohe Ausbildung und Bedeutung erlangt. Daſſelbe reicht bei denſelben ohne Zweifel in das graue Alterthum hinauf. Iſrael gliederte ſich als Volk in die vier Abſtufungen der Familie, des Geſchlechts, des Stammes und der Landesgemeinde, allen vieren lag der Begriff des Hauſes und der häuslichen Gemeinſchaft zu Grunde, worauf auch der ſtehende Ausdruck „Haus Iſrael" hindeutet (2 Moſ. 16, 1 fg.; 4 Moſ. 20, 29). Den verſchiedenen (engern und weitern) Häuſern ſtanden „Aelteſte" oder „Väter" vor, und alles Regiment war als ein väterliches, als eine Regierung des Volks durch ſeine Erfahrenſten und Weiſeſten betrachtet. Hieraus erklären ſich auch die Vorzugsrechte der Erſtgeborenen, denn ſie waren die älteſten unter den Nachgeborenen der Familie (ſ. Erſtgeburt). Demzufolge findet ſich im A. T. die Bezeichnung „Aelteſte" bald von den Vorgeſetzten einzelner Ortſchaften und Städte, bald von Stammesrichtern und Fürſten, bald von den Vorſtehern der ganzen Volksgemeinde. Was das Inſtitut der Ortsälteſten betrifft, ſo waren (5 Moſ. 16, 18 fg.) in allen Ortſchaften „Richter" und „Aufſeher" beſtellt, denen die Rechtspflege anvertraut und auch die örtlichen Verwaltungsangelegenheiten übertragen waren. Ob dieſe Aelteſten-Ortsgerichte Recht und Verwaltung in getrennten Abtheilungen oder gemeinſam behandelten, läßt ſich nicht mehr ausmitteln; das erſtere iſt aber wahrſcheinlicher. Sie erſcheinen überhaupt als Volkshäuptlinge (4 Moſ. 25, 4) und die Grundlage ihres Anſehens und ihrer Macht iſt durchaus volksthümlich. Anfänglich waren die Aelteſten wol ſelbſtverſtändlich die Führer der Gemeinde; eine förmliche und feierliche Beſtellung zu ihrem Amte ſcheint erſt in ſpäterer Zeit ſtattgefunden zu haben; denn von dem König Joſaphat (914 — 889 v. Chr.) wird insbeſondere erzählt, daß er in allen Städten Judas Richter eingeſetzt und ihnen unparteiiſche Gerechtigkeitspflege eingeſchärft habe (2 Chron. 19, 5 fg.). Schwerlich waren dieſe in älterer Zeit ſchon aus den bevorzugten Ständen und Stämmen, den Leviten und Prieſtern genommen; nach einer ältern Urkunde wurden urſprünglich überhaupt gottesfürchtige, erfahrene, ſittlich tüchtige Männer aus dem Volk zu Vorſtehern erwählt (2 Moſ. 18, 21 fg.). Dagegen ſcheint ſchon David (1 Chron. 23, 4) für die Verwaltung der Rechtspflege Leviten verwendet zu haben (1 Chron. 23, 4). Daß die Aelteſten oder Vorſteher der Ortſchaften oder Städte aus den Ortsgemeinden hervorzugehen pflegten und als deren Vertreter betrachtet wurden, darüber belehrt uns eine der älteſten Urkunden (4 Moſ. 35, 12. 24), worin die Gemeinde ſelbſt als Verwalterin der örtlichen Rechtspflege dargeſtellt iſt. — Neben den Orts- und Städteälteſten werden nun aber auch Stammesälteſte erwähnt (5 Moſ. 29, 10; 31, 28). Dieſe bildeten die Vertretung des Stammes; den Aelteſten vom Stamme Juda lag nach der mislungenen Empörung Abſalom's die Pflicht ob, im Namen der Stammesgemeinde den vertriebenen David in die Hauptſtadt Judas zurückzubegleiten (2 Sam. 19, 11 fg.). Dieſelben vertraten die Stammesgemeinde auch in dem feierlichen Augenblick, als der König Joſia das Geſetzbuch promulgirte, und ſie werden von den Prieſtern und Leviten ganz beſtimmt unterſchieden (2 Chron. 34, 29 fg.). Sie bildeten in Zeiten der Gefahr und Noth den Volksrath der Könige, wurden von ihnen um ihre Meinung befragt, nahmen theil an den öffentlichen, namentlich den gottesdienſtlichen Feierlichkeiten und beſchränkten dadurch die ſonſt unbegrenzte königliche Machtvollkommenheit. So hatte ſich Salomo mit einem Gefolge von Aelteſten bei der Einweihung des Tempels umgeben (1 Kön. 8, 1 fg.), und Ahab hatte ſie vor dem Ausbruch des ſyriſchen Kriegs zu einer Rathsverſammlung einberufen (1 Kön. 20, 7). Durch ſie drang die Stimme des Volks in das Ohr der Könige, und ohne ſie wurden von den letztern ſchwerlich wichtige Beſchlüſſe gefaßt. — Ueber die mit ihrer Wirkſamkeit auf engere Gebiete und Kreiſe beſchränkten Orts- und Stammesälteſten erhob ſich ebendeshalb eine umfaſſendere Vertretung der geſammten Gemeinde, ein allgemeiner Landesälteſten-Ausſchuß. Eine Volksvertretung der Art beſaß Iſrael ſchon zur Zeit der ägyptiſchen Dienſtbarkeit. Moſe trifft keine wichtigen Entſcheidungen, ohne die „Aelteſten" zu hören. Sie begleiten ihn zu Pharao (2 Moſ. 3, 16. 18); ſie ertheilen ihm Aufträge; an ſie erſtatten Moſe und Aaron Bericht (2 Moſ. 4, 27 fg.). Durch ſie ward die Stiftung des Paſſah dem Volke vermittelt (2 Moſ. 12, 21) und auch die ſinaitiſche Geſetzgebung (2 Moſ. 19, 7) bekräftigt. Dieſe urſprünglichen Landesälteſten waren wol ſämmtlich Häupter der Familien und Geſchlechter, und aus dieſen wurde ſpäter von Moſe ein förmlicher engerer Ausſchuß von ungefähr 70 erwählt. Allerdings ſind die Nachrichten hierüber nicht ganz ſicher. Der ſpätere Erzähler (4 Moſ. 11, 14 fg.) ſtellt die Anordnung

als einen Nothbehelf des von Geſchäftslaſt beinahe erdrückten und mismuthig gewordenen Moſe dar. Seine Darſtellung iſt ſagenhaft. Jahve trägt dem Moſe auf, 70 Männer aus den Aelteſten auszuwählen und nimmt dann, auf der Wolke ſich herablaſſend, von dem auf Moſe ruhenden Geiſt, um die 70 damit auszurüſten, welche infolge deſſen von prophetiſcher Begeiſterung ergriffen werden. Die ältere Erzählung (2 Moſ. 18, 13 fg.) berichtet ohne allen Wunderſchmuck, daß Moſe, von der Laſt ſeines Amts zu Boden gedrückt, auf den Rath ſeines Schwiegervaters Jethro einen Ausſchuß aus der Volksgemeinde beſtellt habe: tüchtige, gottesfürchtige, gerechte, uneigennützige Männer, welche die untergerichtliche Inſtanz gebildet, während Moſe als oberſter Richter ſich den letzten Entſcheid in allen Rechtshändeln vorbehalten. Der Aelteſtenausſchuß der Volksgemeinde war mithin in ſeiner urſprünglichen Geſtalt ein Volksgericht (5 Moſ. 1, 9—18).

Dieſer Aelteſtenausſchuß beſtand nach Moſe's Tode unter Joſua fort (Joſ. 23, 2; 24, 1). Auch zur Zeit Samuel's finden ſich „Aelteſte Iſraels" (1 Sam. 4, 3; 8, 4). Der Aelteſtenrath vermittelte David's Thronbeſteigung (2 Sam. 3, 17), und erſt nachdem jener ſich mit dieſem verſtändigt, wurde er zum König geſalbt (2 Sam. 5, 3). Die Erhebung Abſalom's gegen ſeinen königlichen Vater und Herrn geſchah im Einverſtändniß mit dem Aelteſtencollegium (2 Sam. 17, 4), weshalb daſſelbe ſich auch nach dem Mislingen des Anſchlags zu dem demüthigenden Schritte, den ſiegreichen König um die Rückkehr nach Jeruſalem zu bitten, ungern genug entſchloß (2 Sam. 19, 11). Mitglieder dieſes Landesausſchuſſes ſcheinen auch den Ritus der Handauflegung bei Sühnopfern für Landesvergehungen beſorgt zu haben (3 Moſ. 4, 13 fg.; 9, 1). Eigenthümlicherweiſe wird in ſpätern altteſt. Büchern zwiſchen Volksälteſten und Prieſterälteſten unterſchieden (2 Kön. 19, 2; Jer. 19, 1). Es liegt in dieſer Unterſcheidung der Nachklang einer Zeit, in welcher die prieſterliche Hierarchie ſich noch nicht ausgebildet hatte. Seit den Tagen der Prieſterherrſchaft ſtand der einfache Prieſter dem Volksälteſten an Rang gleich (LXX zu Jer. 19, 1). Im übrigen hatte das Aelteſteninſtitut ſo tiefe Wurzeln geſchlagen, daß es auch während des Exils ſich erhielt (Jer. 29, 1; Ez. 14, 1; 20, 1), und nach der Rückkehr der Patrioten aus dem Exil zur Stärkung und Befeſtigung des reſtaurirten Gemeindelebens weſentlich beitrug. Der Aelteſtenausſchuß beförderte namentlich den Bau des zweiten Tempels (Eſra 5, 5 fg.; 6. 7, 14). Die Aelteſten übten von jetzt an die Sittenpolizei aus und reinigten in Verbindung mit dem Prieſtercollegium die neue Colonie von den heidniſchen Weibern (Eſra 10, 8 fg.). Zur Zeit der Verſchärfung der Theokratie, unter der Schriftgelehrtenherrſchaft in Iſrael, bildeten ſie als mäßigendes volksthümliches Element, als Aelteſtenrath des Volks (Geruſie, Volksſenat [1Makk. 12, 6; 14, 9; Judith 4, 8; 11, 14]) eine Art von Gegengewicht gegen die hierarchiſche Gewalt.

Aus dieſem, jahrhundertelang unter allen Stürmen und Nöthen erhalten gebliebenen Volksſenat iſt das Synedrium (ſ. d.) hervorgegangen mit ſeinen 70 Mitgliedern und einem Vorſitzenden. Allerdings beſtand daſſelbe nur theilweiſe aus Aelteſten; das Aelteſtencollegium war eine Behörde für ſich, ein Volksrath, welcher zur Zeit Chriſti und der Apoſtel bei wichtigen Verhandlungen zur Bildung des großen Landesausſchuſſes den Sitzungen des Synedriums, als des engern Ausſchuſſes, beigezogen wurde (Apg. 4, 5; 5, 21; 23, 14; 24, 1; 25, 15). Dieſer Volksausſchuß wirkte auch bei dem Verfahren des Synedriums gegen Jeſus mit (Mark. 14, 43; 15, 1; Matth. 26, 3. 47; 27, 1 fg.), da dem Synedrium, bei der Anhänglichkeit insbeſondere der galiläiſchen Feſtbeſucher an die Perſon Jeſu, viel daran gelegen ſein mußte, ſeine weitgehenden Beſchlüſſe durch die Autorität der Volksvertretung zu decken. Irrthümlich dagegen iſt es, die „Satzungen der Aelteſten" (Matth. 15, 2), wie gewöhnlich überſetzt wird, als von den „Aelteſten" herrührende Lehrbeſtimmungen zu betrachten. Es ſind damit vielmehr die Satzungen „der Alten", d. h. die von alters, von den Vorfahren her überlieferten Vorſchriften gemeint.

Dieſe altteſt., nach Urſprung und Charakter echt gemeindliche Einrichtung ſchwebte ohne Zweifel den Apoſteln bei der Stiftung und Gründung der chriſtl. Gemeinden vor. An eine Nachahmung des iſraelitiſchen Landesälteſtencollegiums, eine gemeinſame Regierung ſämmtlicher chriſtl. Gemeinden dachten ſie noch nicht. Sie ſorgten zunächſt für die Bedürfniſſe der einzelnen Gemeinden. In der Muttergemeinde Jeruſalem ſcheinen anfänglich die Apoſtel ſelbſt die Stelle eines Aelteſtencollegiums vertreten zu haben, jedoch ſo, daß ſie nur im Einverſtändniß mit der geſammten Gemeinde wichtigere Beſchlüſſe faßten (Apg. 6, 2 fg.). Später (ſchon um das J. 50 n. Chr.) finden wie

daſelbſt bereits neben den Apoſteln einen Aelteſtenrath (15, 2. 4; 22 fg.). Vielleicht früher ſchon war die Einrichtung durch Barnabas in Antiochien, einer Gemeinde mit vorwiegend heidenchriſtl. Charakter, eingeführt worden (Apg. 11, 30). Daß ſie ſich von dieſen beiden Mittelpunkten (Jeruſalem und Antiochien) aus weiter verbreitete, lag in der Natur der Sache. Insbeſondere durch die Miſſionsthätigkeit des Barnabas und Paulus wurde ſie weiter verpflanzt. Daß die Apoſtel in den Gemeinden aus eigener Machtvollkommenheit Aelteſte beſtellt haben ſollten, iſt ſchon nach dem Vorgange der ſogenannten Diakonenwahl (Apg. 6, 2 fg.) nicht wahrſcheinlich. Aus der maßgebenden Stelle Apg. 14, 23 geht hervor, daß ſie in den neuconſtituirten Gemeinden die Aelteſtenwahl, welche den Gemeinden ſelbſt überlaſſen blieb, leiteten (dies iſt der richtige Sinn des betreffenden griech. Ausdrucks) und eine Gemeinde erſt dann wieder verließen, wenn ihre Einrichtungen unter der Leitung eines ſtändigen Collegiums geordnet waren. In vorherrſchend judenchriſtl. Gemeinden hatte dieſes Collegium eine hervorragendere Autorität als in vorherrſchend heidenchriſtlichen. In den von Paulus geſtifteten Gemeinden, z. B. zu Korinth, trat ſeine Autorität ſehr in den Hintergrund, dagegen die freie, von dem chriſtl. Gemeingeiſte getragene Selbſtthätigkeit der Gemeindeglieder in den Vordergrund. Das „Amt“ fließt, nach der Anſchauung des Apoſtels, aus der göttlichen Gnadengabe, und nicht erſcheint ihm die letztere als ein Ausfluß des Amtes (1 Kor. 12, 4 fg., 12, 28 fg.). Ja, der Begriff des Amts in ſeiner modernen Bedeutung iſt dem Apoſtel gänzlich fremd, daſſelbe iſt ihm weſentlich ein „Dienſt“ an der Gemeinde (1 Kor. 12, 5), und ſo zählt er denn eine Reihe von chriſtl. Dienſtleiſtungen auf, die ſich mit geordneten Amtsverrichtungen nicht decken (1 Kor. 12, 28 fg.; Eph. 4, 11; Röm. 12, 6 fg.). Dafür, daß in den von Paulus geſtifteten Gemeinden das Aelteſtencollegium eine geringere Autorität beſaß, liegt auch ein Beweis in dem Umſtande, daß der Apoſtel daſſelbe niemals ausdrücklich erwähnt, ſeine Briefe niemals an daſſelbe adreſſirt und nur Phil. 1, 1 der „Biſchöfe (Aufſeher) und Helfer“ neben den Gemeindegliedern in der Adreſſe beiläufig gedenkt; wogegen allerdings in mehrern Stellen ſeiner Briefe die Thatſache, daß eine amtliche Gemeindeleitung vorhanden war, beſtätigt wird (1 Theſſ. 5, 12; 1 Kor. 12, 28; Röm. 12, 8). Das Aelteſtencollegium hatte, wie es ſcheint, im allgemeinen die gottesdienſtlichen Verſammlungen zu leiten, über die ſittliche Führung der Gemeindeglieder zu wachen, für die Bedürfniſſe der Armen und Kranken Sorge zu tragen, Streitigkeiten in der Gemeinde beizulegen, jedoch unter möglichſt geringer Beſchränkung der freien individuellen Thätigkeit der Gemeindeglieder (Apg. 20, 28 fg.), und ſo, daß die verſchiedenen Dienſtverrichtungen unter möglichſt viele Mitglieder vertheilt waren.

Meiſt kommt die Bezeichnung „Aelteſte“ (Apg. 20, 17) vor; nach ihrem beſondern und wichtigſten Auftrage heißen die Aelteſten auch „Aufſeher“ (Apg. 20, 28). Die beiden angeführten Stellen ſind nämlich entſcheidend für die Thatſache, daß die Bezeichnungen „Aelteſte“ und „Aufſeher“ (Biſchöfe) in der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. daſſelbe bedeuten und daß die Leitung der Gemeinde durch einen Biſchof, wie ſie in den Ignatianiſchen Briefen vorausgeſetzt iſt, erſt einer ſpätern Zeit angehört, in welcher die wachſenden Gefahren eine ſtraffere einheitliche (monarchiſche) Regierung und die Wiederherſtellung des Prieſterthums im chriſtl. Vorſtellungskreiſe, überhaupt die Bildung eines neuen „geiſtlichen“ oder prieſterlichen herrſchenden Standes empfahlen. Selbſt in den ſogenannten „Paſtoralbriefen“ (ſ. d.), in welchen das Inſtitut der Gemeindevorſteher viel entwickelter als in den anerkannt Pauliniſchen Briefen erſcheint, bedeuten beide Ausdrücke noch daſſelbe (1 Tim. 5, 17 fg.; 3, 1 fg.; Tit. 3, 5 fg.). Der eigentliche Amtsname iſt auch dort „Aelteſter“, während mit „Biſchof“ (Aufſeher) der Beruf bezeichnet iſt. Dieſelben Perſonen haben demnach in derſelben Gemeinde dieſelben verſchiedenen Titel. Es iſt daher künſtlich, mit Baur („Die ſogenannten Paſtoralbriefe des Apoſtels Paulus aufs neue kritiſch unterſucht“, 1835) anzunehmen, daß in der Gemeinde jeder Stadt nur Ein Vorſteher mit dem Namen „Biſchof“ geweſen, daß aber die Vorſteher mehrerer Städte zuſammen „Aelteſte“ geheißen hätten. Noch geſuchter iſt die Vermuthung von Kiſt (in Ilgen's „Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie“, II, 2, 47 fg.), daß in den einzelnen Städten verſchiedene Hausgemeinden mit je einem Vorſteher an der Spitze ſich befunden, der „Biſchof“ geheißen, während alle zuſammen das Aelteſtencollegium gebildet. Der an Titus ergehende Auftrag, „in jeder Stadt Aelteſte zu beſtellen“ (Apg. 14, 23), ſchließt keineswegs die Beſtellung nur je eines Gemeindevorſtandes in ſich. Immerhin deuten die ſpeciellen kirchenregimentlichen Ausführungen in den Paſtoralbriefen auf eine Zeit, in welcher das Aelteſteninſtitut bereits eine gewiſſe Ent-

wickelung hinter ſich hatte. Bereits mußten lehrreiche und vielfache Erfahrungen damit gemacht worden ſein. Es mußten an manchen Orten Unwürdige ſich in die Aelteſtencollegien eingedrängt und Aergerniß gegeben haben, ſonſt würde nicht vor der Wahl von Trunkenbolden und Schlägern gewarnt werden (1 Tim. 3, 3; Tit. 1, 7). Auf eine ſpätere Periode deutet auch die Vorausſetzung einer Einweihung zum Gehülfenamt durch Handauflegung des geſammten Collegiums (1 Tim. 4, 14; vgl. den Widerſpruch dieſer Stelle mit 2 Tim. 1, 6), die Anordnung einer ſtändigen Beſoldung der Aelteſten (1 Tim. 5, 17) und deren wahrſcheinliche Bevorzugung, wenn Beſchwerden gegen ſie erhoben wurden (1 Tim. 5, 19). Auf eine vorangegangene Entwickelung des Inſtituts deutet ebenſo die Ermahnung (1 Petr. 5, 1 fg.) hin, nach welcher einzelne aus Gewinn- und Herrſchſucht nach dieſer bevorzugten Stellung zu ſtreben pflegten, und die Uebung, daß die Aelteſten über Kranken zum Zweck ihrer Heilung beteten und im Namen Jeſu ſie mit Oel ſalbten (Jak. 5, 14). Die 24 Aelteſten im Offenbarungsbuche (4, 4 fg.; 5, 6 fg.; 11, 16; 14, 3; 19, 4) ſind ſinnbildlich zu verſtehen von den Repräſentanten der geſammten Gottesgemeinde, welche Gott durch ſie ihre Huldigungen darbringt. Es ſind nicht blos 12, ſondern 24, weil durch Chriſtus die altteſtamentiſche und die neuteſtamentiſche, gleichſam die potenzirte Gemeinde, vereinigt worden iſt. Sie vertreten die erlöſte Menſchheit, ohne daß dabei gerade ſpeciell an die 12 Patriarchen und an die 12 Apoſtel zu denken wäre, denn die letztern werden von den „Aelteſten" ganz beſtimmt unterſchieden (Offb. 21, 14). Schenkel.

Alus, eine Lagerſtätte der Iſraeliten auf dem Zug aus der Wüſte Sin nach dem Sinai (4 Moſ. 33, 13. 14), wahrſcheinlich, da al der arabiſche Artikel ſein kann, der Wadi Deſch, ein Nebenthal, welches von Norden her in das Thal Berah mündet, 20 Minuten nördlich von der Vereinigung des Wadi el-Achdar mit Berah, welches dann ſüdweſtlich in den Wadi eſch-Scheich geht, in dem Daphka (d. i. Dophka) liegt. Kneucker.

Amalek, ſ. Amalekiter.

Amalekiter. In dem etwa 1000 Quadratmeilen großen nördlich vom Sinaigebirge bis in die ſüdlichen Theile Paläſtinas ſich erſtreckenden Gebiete wohnten Wanderſtämme, von denen einige, z. B. die Keniter und Kenizziter ſchon früh in einen friedlichen Verkehr mit den Iſraeliten traten und auch wol in ihrer Mitte ſeßhaft wurden, während andere Jahrhunderte hindurch ihnen gefährliche Nachbarn blieben und in fortwährender Feindſchaft mit ihnen lebten. Zu dieſen letztern gehörten die Amalekiter, ein Volk, welches nach 1 Sam. 27, 8 von alters her (wenn anders der Text an dieſer Stelle richtig iſt) in dem eben bezeichneten Gebiete wohnte und 4 Moſ. 24, 21 der Erſtling über die Völker genannt wird. Gleich nach dem Auszug aus Aegypten hatten die Iſraeliten einen ſchweren Kampf mit dieſem Volke zu beſtehen, bei Rafidim, einem Orte der wenige Meilen in nordweſtlicher Richtung vom Sinai entfernt geſucht werden muß; ſie ſiegten durch das Gebet des Moſe, der beharrlich bis zum Abend ſeine Hände ausſtreckte (vgl. Judith 4, 13, latein. Text), und durch das Schwert des Joſua (2 Moſ. 17, 8—15.) Nach dem alten geſchichtlichen Spruche in V. 15 ſollte fortan Krieg ſein dem Jahve gegen Amalek von Geſchlecht zu Geſchlecht und nach V. 15 gab Jahve die Verheißung, daß er Amalek vertilgen wolle (vgl. 5 Moſ. 25, 17—19). Infolge dieſes Sieges konnten die Iſraeliten ungehindert den Sinai erreichen. Als ſie dann nach der Ertheilung des Geſetzes vom Sinai aufbrachen und nordwärts zogen in der Abſicht vom Süden her in das Land Paläſtina einzudringen, ſchickten ſie während ihres Aufenthalts von der Südgrenze des Landes Kundſchafter aus, welche berichteten, daß die Amalekiter im Süden, d. i. in den ſüdlichen Theilen des ſpätern Stammlandes Juda, und weiter nördlich nach dem Gebirge die Chititer, Jebuſiter und Amoriter, drei kanaanitiſche Völker, wohnten (4 Moſ. 13, 30; 14, 25). Es gelang den Iſraeliten nicht die Macht dieſer kriegeriſchen Völker zu brechen; von ihnen beſiegt wurden ſie bis Horma (einem Orte, der Joſua 19, 4 zu Simeon, 15, 30 zu Juda gerechnet wird) zurückgeſchlagen (4 Moſ. 14, 45), wo neben den Kanaanitern ausdrücklich die Amalekiter genannt werden, während in dem längern Berichte 5 Moſ. 1, 44 nur die Amalekiter, d. h. die in dieſer Gegend wohnenden Kanaaniter erwähnt ſind. Im Buch der Richter werden die Amalekiter 13, 13, neben Ammonitern 6, 3, 33; 7, 12 zugleich mit den Söhnen des Oſtens neben den Midianitern als Feinde Iſraels genannt; 10, 12 werden ſie unter den von Iſrael beſiegten Völkern aufgezählt. Nach genauern Berichten über die Kämpfe mit den Amalekitern, dem räuberiſchen Wandervolke, welches ernten wollte, wo Iſrael geſäet hatte (Richt. 6, 3), ſehen wir uns vergeblich um. Da im Liede der Deborah (Richt. 5, 14)

von Ephraimiten geredet wird, deren Wurzel in Amalek iſt, und (12, 15) Abdon, der Sohn Hillel's, in Piraton (jetzt Ferata, etwa drei Stunden weſtſüdweſtlich von Nablus, dem alten Sichem) auf dem Gebirge der Amalekiter begraben wird, ſo müſſen wir annehmen, daß in der Richterzeit Amalekiter aus der ſüdlichen Wüſte nach Norden vorgedrungen waren und vom Gebirge Ephraim oder einem Theil deſſelben Beſitz genommen hatten. Allerdings könnte man auch geneigt ſein, aus dieſen Stellen zu ſchließen, daß das Gebirge Ephraim die urſprüngliche Heimat der Amalekiter geweſen ſei, und daß ſie ſchon in der Zeit vor Moſe, etwa bei der Ausbreitung der Kanaaniter, von dieſen nach Süden gedrängt, in der großen Wüſte ſüdlich von Paläſtina eine neue Heimat gefunden hätten, aber wahrſcheinlicher iſt doch, daß ſie in der Zeit nach Joſua, wo den nicht geeinigten Iſraeliten nicht ſelten die Macht fehlte, ihr Gebiet vor den Einfällen der benachbarten Wandervölker zu ſchützen, aus ihren urſprünglichen Wohnſitzen in der ſüdlichen Wüſte vorgedrungen, erobernd in das Land Paläſtina eingefallen ſind, das Gebirge Ephraim in Beſitz genommen und dort vielleicht während eines etwas längern Zeitraums gewohnt haben. Die Iſraeliten müſſen aber noch in der Richterzeit die Amalekiter vom Gebirge Ephraim vertrieben und in ihre ſüdliche Wüſte zurückgedrängt haben, denn hier treffen wir ſie wieder an in den Tagen des Saul, der bald nach ſeinem Regierungsantritt einen Vernichtungszug gegen ſie unternahm, ſie in einer entſcheidenden Schlacht beſiegte und ihren König Agag gefangen fortführte (1 Sam. 15, 3—9; 4 Moſ. 24, 7, wo der Name Agag ebenfalls vorkommt). Saul hatte dieſen Sieg in der Nähe des Karmel (jetzt Karmul, drei Stunden ſüdlich von Hebron) erkämpft, wie daraus hervorgeht, daß er an dieſem Ort, ohne Zweifel zur Erinnerung an ſeinen Sieg, ein Denkzeichen errichtete (V. 12). Aus der Erwähnung der Stadt Amaleks (V. 5) und der Rinder (V. 3. 9. 15), die jetzt und auch wol im Alterthum in dieſen Gegenden nur da, wo Ackerbau getrieben wird, gehalten werden können, erhellt noch, daß der hier wohnende Theil der Amalekiter ſich zu einem ſeßhaften Leben verſtanden hatte. Wenn aber V. 7 geſagt wird, Saul habe die Amalekiter geſchlagen von Chavila bis nach Sur, ſo iſt damit gemeint, daß er die Macht des großen Wandervolks, welches von der Grenze Aegyptens an, wo Sur lag, bis weithin nach Oſten ſeine Wanderungen ausdehnte, gebrochen hat (1 Sam. 14, 48). Doch ward Amalek damals nicht vertilgt und das gereicht dem Saul zum Vorwurf (1 Sam. 28, 18). Ehe David König ward, hatte er ſich in den Kriegen mit den Amalekitern Ruhm erworben. Als er im Lande der Philiſter ſich aufhielt, machte er von Ziklag aus Einfälle in das Gebiet der benachbarten Amalekiter, die mit zwei andern, uns ſonſt unbekannten Völkern in der Wüſte zwiſchen Paläſtina und Aegypten wohnten, tödtete Männer und Frauen und ſchleppte als Beute fort, was er vorfand (1 Sam. 27). Es wird ſodann 1 Sam. 30 berichtet, daß, als die Amalekiter in die ſüdlichen Theile des Landes Paläſtina und des Gebiets der Philiſter (V. 14) plündernd und verheerend eingefallen waren und Gefangene und reiche Beute fortgeführt hatten, David an der Spitze von 600 Mann ſie verfolgte, mit nur 400 Mann ſie überfiel, alle bis auf 400 junge Männer, die der Schnelligkeit ihrer Kamele die Rettung verdankten, tödtete, die Beute wiedergewann und die Gefangenen, darunter ſeine beiden Frauen, befreite. Ueber die Kriege, die David als König gegen die Amalekiter führte (2 Sam. 8, 12; 1 Chron. 18, 11), werden genauere Angaben nicht mitgetheilt, wir werden aber vermuthen dürfen, daß er, um Iſraels Land vor räuberiſchen Einfällen zu ſchützen und um eine ungeſtörte Verbindung mit Aegypten herzuſtellen, die Wandervölker der ſüdlichen Wüſte und vorzugsweiſe die Amalekiter tief gedemüthigt, ja bis auf geringe Reſte vernichtet hat. Von Kriegen zwiſchen Iſraeliten und Amalekitern in der Zeit nach David wird uns keine Kunde; uns wird nur noch erzählt, daß der Reſt Amaleks, der im Lande Edom eine Zuflucht gefunden hatte, wahrſcheinlich zur Zeit des Königs Hiskia, vertilgt ward von 500 Simeoniten, welche die Wohnſitze dieſes Reſtes in Beſitz nahmen (1 Chron. 4, 42 fg.). So war jene Verheißung 2 Moſ. 16, 14 in Erfüllung gegangen.

Die vereinzelten Berichte über die Kämpfe der Iſraeliten mit den Amalekitern bezeugen eine von alters her beſtehende Feindſchaft zwiſchen den beiden Völkern. Amalek und ſein König Agag ſind die Erbfeinde Iſraels geweſen. Daraus erklärt es ſich, daß Haman (Eſth. 3, 1) ein Agagite genannt wird, denn wir ſind ja überall nicht berechtigt, ihn für einen Nachkommen des alten Königs der Amalekiter zu halten, wol aber konnte er wegen ſeiner Feindſchaft gegen die Juden als ein ſolcher bezeichnet werden, der ſeiner Geſinnung nach zu dem Geſchlecht des Agag gezählt werden dürfe (vgl. meinen Com-

mentar zu Esth. 3, 1; 2, 5). Auch Ps. 83, 8 scheint Amalek nur aus der Erinnerung an die alte Zeit heraus in der Reihe der Feinde der Gemeinde erwähnt zu werden.

Die Amalekiter waren also nach den Angaben des A. T.s heimisch in der Gegend, welche jetzt die Wüste Et-Tih genannt wird, und in den südlichen Theilen des Landes Palästina. Im ganzen und großen wird sich die Beschaffenheit dieser Landstriche nicht verändert haben, und wie sie in unsern Tagen von Beduinen durchzogen werden, so sind auch ihre Bewohner in den Jahrhunderten der israelitischen Geschichte, die hier in Betracht kommen, gewiß nur Wanderstämme gewesen, welche auf weitem Gebiet bald hier bald dort für ihre Heerden Nahrung suchen mußten. Es ist daher nicht auffallend, daß wir die Amalekiter an verschiedenen Stellen antreffen, ganz südlich in der Nähe des Sinai, dann nördlich in den südlichen Theilen des Landes Palästina, und hier sowol östlich in der Nähe des Todten Meers, als auch westlich in der Nähe der Philister; ferner ist ihr Aufenthalt im nordöstlichen Theil der Wüste Et-Tih durch 1 Mos. 14, 7 bezeugt, denn das hier erwähnte Gefilde der Amalekiter entspricht nach dem Zusammenhang der geographischen Angaben in 1 Mos. 14 diesem Theil der ebengenannten Wüste; endlich haben sie auch, wir wissen nicht wie lange, auf dem Gebirge Ephraim gewohnt. — Gelingt es einem Wanderstamm oder Angehörigen desselben, Bezirke einzunehmen, wo Ackerbau getrieben werden kann, so geben sie ihre nomadische Lebensweise auf; so haben Amalekiter zur Zeit des Saul im südöstlichen Palästina wol ein seßhaftes Leben geführt und ohne Zweifel werden auch andere Amalekiter auf Oasen oder in eroberten Gebieten bisweilen den Acker bebaut haben. — Den Wanderstämmen fehlt ein fester Zusammenhang; leicht sondern sich einzelne und ganze Theile von der Hauptmasse ab. Ein Amalekiter, der Sohn eines amalekitischen Mannes, der in Israels Mitte Aufnahme gefunden hatte, war im Heer des Saul (2 Sam. 1, 1—16). Die Keniter, welche, sei es nun in einem engern, sei es in einem losern Verband, zu den Amalekitern gehörten (1 Sam. 15, 6; 4 Mos. 24, 21 fg.), hatten sich zur Zeit des Mose den Israeliten angeschlossen (Richt. 1, 16). Ein Theil derselben war mit den Israeliten ins Land Palästina gekommen und setzte hier die nomadische Lebensweise fort, denn wir treffen einen Keniter als Nomaden (Richt. 4, 11; 5, 24) bei Kedes, nördlich vom See Tiberias, an, und die Rekabiter, welche (nach 1 Chron. 2, 55) zu den Kenitern gehören, waren noch in der chald. Zeit Nomaden (Jer. 35); doch wohnten zur Zeit des David Keniter auch schon in ihren eigenen Städten im südlichen Palästina (1 Sam. 30, 29; 27, 10). Ein anderer Theil der Keniter scheint die alte Verbindung mit Amalek festgehalten zu haben (1 Sam. 15, 6), und aus 4 Mos. 24, 21 fg. darf man wol schließen, daß noch ein anderer Theil der Keniter auf dem Felsengebirge des Landes Edom gewohnt hat. Andere Amalekiter hatten sich, vielleicht schon sehr früh, mit den Edomitern vereinigt, wie aus 1 Mos. 36, 12. 16 hervorgeht, wo neben den zwölf Stämmen und Stammfürsten Edoms als dreizehnter Amalek genannt wird. Wenn hier Amalek als Enkel des Edom und Sohn des Elifas von einem Kebsweib Timna erscheint und diese Timna nach V. 20—22 eine Tochter Seir's des Horiters ist und nach V. 40 der Häuptling eines Stammes Timna heißt (1 Chron. 1, 36 ist Timna Sohn des Elifas), so werden in diesen genealogischen Angaben die Verhältnisse dargestellt, in welchen Amalek nach seiner Verbindung mit den Edomitern zu dem Gesammtverband der edomitischen und horitischen Stämme stand.

Die Amalekiter müssen, nachdem die Simeoniten ihren Rest vertilgt hatten, aus der Reihe der Völker verschwunden sein. In den Büchern des A. T.s werden sie nicht weiter erwähnt. Josephus und die Kirchenväter kennen sie nur aus den Nachrichten des A. T.s Im Koran kommen sie nicht vor. Um so überraschender sind die außerordentlich vielen und scheinbar genauen Angaben über die Amalekiter, welche wir schon bei ältern arab. Geschichtschreibern antreffen. Sie nennen ihren Stammvater und ganze Reihen seiner Vorfahren; sie bringen Amalek in Verbindung mit Lud (1 Mos. 10, 22), oder machen ihn zu einem Bruder des Arphachschad oder leiten ihn von Ham ab; sie berichten von amalekitischen Königen in Aegypten, stellen die Amalekiter mit den Ureinwohnern oder den Riesen Palästinas zusammen, reden von Amalekitern in Mekka u. s. w. Haben die arab. Geschichtschreiber wirklich geschichtliche Ueberlieferungen über Amalek, die möglicherweise im nördlichen Arabien von den ältesten Zeiten her sich hätten erhalten können, vorgefunden? Diese Frage zu verneinen hatte man zunächst keinen Grund. Man glaubte in den arab. Geschichtswerken einen Schatz alter Nachrichten über das alte Volk zu finden. Erst der

ſorgſamen Unterſuchung, welche Nöldeke („Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Iſraeliten", Göttingen 1864) angeſtellt hat, iſt es gelungen nachzuweiſen, daß die meiſten dieſer Nachrichten auf das A. T. zurückgehen und auf Combinationen und Vermuthungen beruhen, zu welchen der Name Amalek, den die Araber als einen Plural auffaßten, ferner die Bezeichnung des Volks als des Erſtlings unter den Völkern, endlich die Angaben über die Kämpfe der Iſraeliten mit dieſem Volk ſchon zur Zeit des Moſe Veranlaſſung darbieten konnten. Nöldeke kommt zu dem Ergebniß, daß die Araber nur da etwas Richtiges über die Amalekiter haben, wo ſie geradezu aus der einzigen geſchichtlichen Quelle über dieſelben, dem A. T., ſchöpfen. Wir ſind überzeugt, daß umfaſſendere Unterſuchungen der arab. Geſchichtswerke dieſes Ergebniß beſtätigen werden. Berthean.

Amam, eine Stadt im ſüdlichen Theil des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 26), welche noch nicht wieder ermittelt worden iſt.

Amana iſt der Name eines Bergs und eines Fluſſes und bezeichnet ſeiner Bedeutung nach jenen als feſtſtehend, feſtgegründet, dieſen als zuverläſſig, d. h. immer fließend, perennirend: 1) Amana heißt nämlich diejenige Gegend des Antilibanon, welche an den großen Hermon ſtößt (HL. 4, 8). — 2) Hier, in der Hochebene, ſüdlich von Zebedani auf dem Antilibanon entſpringt der Fluß Amana, ſtürzt, ein tiefer, breiter, rauſchender Bergſtrom, heute Barada oder Barady geheißen, in ſüdöſtlicher Richtung den Berg hinunter, bis er bei Mezzeh aus ſeiner Schlucht in die Ebene tritt, wo er ſich öſtlich wendet und ſeinen Weg, der Nordmauer von Damaskus entlang, quer über die Ebene weg nach den beiden nördlichen Seen, dem Oſtſee (Bahret eſch-Schurkijeh) und dem Südſee (Bahret el-Kibleh) nimmt. An ſeinen Ufern befinden ſich Ueberreſte alter Gebäude und Höhlen, viele Dörfer, einſt auch Abila (ſ. Abilene). Sein Waſſer iſt ſchön, klar und durchſichtig, daher von den alten Griechen Chryſorrhoas (Goldſtrom) genannt. Einige Kanäle von ganz beträchtlicher Größe verſorgen Damaskus und die „paradieſiſche" Ebene mit ihren Dörfern und Hainen von allerhand Fruchtbäumen. Die Seen liegen ungefähr drei Meilen von Damaskus öſtlich entfernt; in den nördlichen, den Oſtſee, fließt ein Arm und ein Kanal des Barada und im Winter auch der Ueberfluß des andern, des Südſees, in welchen ſich zwei Hauptarme des Barada ausleeren (ſ. Pharphar und Damaskus). Kneucker.

Amarja (Jahve hat geſprochen): 1) Ein Hoherprieſter (1 Chron. 5, 33; 6, 7). — 2) 1 Chron. 5, 37; 2 Chron. 19, 11). — 3) 1 Chron. 23, 19; 24, 23. — 4) 2 Chron. 31, 15. — 5) Neh. 10, 4; 12, 2. 13. — 6) Eſra 10, 42. — 7) Neh. 11, 4. — 8) Zeph. 1, 1; Sohn des jüdiſchen Königs Hiskia und Urgroßvater des Propheten Zephanja. Kneucker.

Amaſa, Sohn der Abigail, der Schweſter David's und des Jithra oder Jether (2 Sam. 17, 25; 1 Chron. 2, 17). Abſalom machte ihn zu ſeinem Heerführer; als ſolcher aber erlitt er eine völlige Niederlage (2 Sam. 17, 25 fg.; 18). David begnadigte ihn jedoch und erhob ihn ſogar an der Stelle Joab's zu ſeinem Oberfeldherrn. In dieſer Eigenſchaft aber bewies er nicht die nöthige Thatkraft (2 Sam. 20, 4 fg.) und wurde bald darauf von Joab ermordet (V. 8 fg.). Vielleicht iſt der unter den Helden David's (1 Chron. 12, 18) genannte Amaſai gleich unſerm Amaſa.

Amaſai. 1) S. Amaſa. 2) Ein Sohn des Elkana (1 Chron. 6, 10. 21 [7, 25. 36]). — 3) Der Vater Mahath's (1 Chron. 6, 20 [7, 35]). — 4) Ein Prieſter (1 Chron. 15, 24). Röck.

Amathitis (1 Makk. 12, 25) iſt jedenfalls nicht die Gegend um die Stadt Amathus jenſeit des Jordans, drei ſtarke Meilen ſüdlich von Pella, ſondern (ſ. 1 Moſ. 10, 18 Hamathiter) ein Diſtrict in Syrien mit der Hauptſtadt Hamath am Orontes (ſ. Hamath). Kneucker.

Amazia, Amaßja. 1) Sohn und Nachfolger des Joas, König von Juda (838—809 v. Chr.). Ueber ſeine Thaten ſ. 2 Kön. 14, 1—20; 2 Chron. 25. Zunächſt wird rühmend von ihm erwähnt, daß er bei der Beſtrafung der Mörder ſeines Vaters mit Milde zu Werke gegangen ſei. Sodann wird ſein Feldzug gegen die Edomiter, welche von Juda abgefallen waren (2 Kön. 8, 20), berichtet, welcher für ihn glücklich ablief. Um ſo unglücklicher war ſein nicht ohne Uebermuth unternommener Krieg gegen Joas, den König von Iſrael. Als Grund ſeines Unglücks wird von dem Chroniſten der Umſtand angegeben, daß er edomitiſche Götter anbetete. Er wurde ſogar Kriegsgefangener des Joas, ſcheint aber unter der Bedingung wieder in Freiheit geſetzt worden zu ſein, daß er die Bewohner Jeruſalems beſtimmte, dem feindlichen Heer die Thore zu öffnen (ſo erzählt wenigſtens Joſephus, „Alterthümer", IX, 9. 3). Nachdem Joas geſtorben war, regierte Amazia noch ungefähr 15 Jahre, aus welchen keine weitern Thatſachen gemeldet ſind. Im J. 809 erlag er einer gegen

ihn (nach dem Chroniſten infolge ſeines Götzendienſtes) geſtifteten Verſchwörung, indem er auf der Flucht zu Lachis ermordet wurde. — 2) Ein Prieſter des goldenen Kalbs zu Bethel, welcher nicht dulden wollte, daß der Prophet Amos daſelbſt weiſſagte (Am. 7, 10). — 3) Ein Sohn Sichri's (2 Chron. 17, 16). Röck.

Ameiſe (nemala, das „ſcharenweis lebende Thier", von namal, ſich zuſammenſcharen). Dieſelbe wird wegen ihrer Emſigkeit, ihrer vorſehenden Klugheit und wegen ihres in ſchönſter Eintracht geordneten Haushalts bewundert (Spr. 6, 6; 30, 25). Furrer.

Amen = gewiß! es ſei oder geſchehe ſo! Dieſe Bedeutung wird am deutlichſten Jer. 28, 6 erkannt, wo Jeremia zu dem falſchen Propheten Hananja ſpricht: Amen! alſo thue Jahve! es erfülle Jahve deine Worte, welche du prophezeiſt! (5 Moſ. 27, 15). In dieſem Sinn wurde das Wort am Schluß eines Geſangs oder Gebets, einfach oder verdoppelt, gebraucht (Pſ. 41, 14; 72, 19; 89, 53) und drückt ſomit den Wunſch aus, das Erbetene möge gewährt werden, verbunden mit der Gewißheit, daß Gott das Gebet erhören werde. So auch im N. T. (Offb. 22, 20). Die Verheißungen Gottes werden 2 Kor. 1, 20 als in Chriſtus Ja und Amen geworden, d. h. in ihm verwirklicht, dargeſtellt. Offb. 3, 14 wird Chriſtus ſelbſt Amen, d. h. der Zuverläſſige, genannt. Röck.

Amethyſt, ſ. Edelſteine.

Ammaus, ſ. Emmaus.

Amme, ſ. Erziehung.

Ammiel. 1) Sohn Gemalli's (4 Moſ. 13, 13). — 2) Vater Machir's (2 Sam. 9, 4; 17, 27). — 3) Vater der Bathſeba, auch umgekehrt Eliam genannt (2 Sam. 11, 3; 23, 34). — 4) Ein Thorhüter Salomo's (1 Chron. 26, 5).

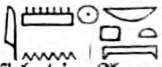
Amminadab. 1) Ein Sohn des Ram und Vater des Nahaſſon (2 Moſ. 6, 23; 4 Moſ. 1, 7; Matth. 1, 4; Luk. 3, 33). — 2) Ein Sohn des Kahath (1 Chron. 6, 22). — 3) Einer von den Söhnen des Uſiel (1 Chron. 15, 10).

Ammon, ſ. Ammoniter.

Ammoniter, die Söhne (Kinder) Ammon's im Oſten von Paläſtina, waren, wie die Moabiter, Araber. Ihr Urſprung von Ben Ammi, einem Sohn Lot's von deſſen jüngſter Tochter, iſt in einen etymologiſchen Mythus gehüllt, von Nationalhaß eingegeben, welcher durch die Geſchichte gerechtfertigt wird (1 Moſ. 19, 38). Uebrigens bedeutet Ben-Ammi „Sohn meines Oheims", d. i. Vetter, was bei Arabern gewöhnliche Bezeichnung der einzelnen Stämme iſt. Die Ammoniter beſaßen anfangs das Land zwiſchen den Flüſſen Arnon und Jabbok bis zum Jordan hin (Richt. 11, 13), von wo ſie die Samſummim, welche als ein Rieſenvolk gleich den Enakim geſchildert werden, verdrängt hatten (5 Moſ. 2, 19—21), mußten aber bald nach dem Oſten hin zurückweichen vor den Amoritern, welche aus dem Weſten herüberkamen und zwiſchen Arnon, Jabbok und Jordan einen neuen amoritiſchen Staat gründeten (ſ. Amoriter). Die Ammoniter wurden von den Iſraeliten auf ihrem Zug nach Kanaan nicht angegriffen (4 Moſ. 21, 24; 5 Moſ. 2, 19; Richt. 11, 15). Nach Joſ. 13, 25 erhält zwar der Stamm Gad das halbe Land der Kinder Ammon, bis Aroer, Jaeſer und an den obern Jabbok, erobert es aber von dem Amoriter Sihon, der es den Ammonitern früher ſchon abgenommen hatte (5 Moſ. 2, 37; 3, 16; Joſ. 12, 2; 4 Moſ. 21, 24. 25, wo mit den LXX Jaeſer zu leſen iſt). Nie konnten es dieſe ſeitdem vergeſſen, daß ſie einſt dieſes Land, welches jetzt von den Amoritern in den Beſitz Iſraels gelangt war, beſeſſen hatten, und dies ſpornte ſie zu unaufhörlicher Feindſeligkeit gegen die Iſraeliten an. So finden wir ſie ſchon im Anfang der Richterzeit mit dem Moabiterkönig Eglon, dem Bedränger Iſraels, verbündet (Richt. 3, 12—14). Ernſtere Anſtrengungen folgten bald und es gelang ihnen, 18 Jahre lang eine ſchwere Geiſel über die oſtjordaniſchen Iſraeliten zu ſchwingen (Richt. 10, 7—18), bis Jephta ſie demüthigte und in ihre Grenzen zurückdrängte (Richt. 11, 12 fg.; 33). Saul's erſte Kriegsthat war die Beſiegung des Ammoniterkönigs Nahas, welcher Jabes in Gilead belagerte und allen Bürgern das rechte Auge auszuſtechen gedroht hatte (1 Sam. 11; 14, 47). David dagegen, welcher, wahrſcheinlich auf ſeiner Flucht vor Saul, von Nahas freundlich behandelt worden war (2 Sam. 10, 2), ſtand fortwährend in gutem Vernehmen mit ihm. Als aber nach Nahas' Tod deſſen Sohn Hanun David's condolirende Geſandtſchaft beſchimpfte, führte David einen Rachekrieg gegen ihn und verhängte über die Beſiegten grauſame Strafen (2 Sam. 10, 1 fg.; 11, 14 fg.; 12, 26 fg.; 1 Chron. 20). Dadurch war ihre Macht, aber nicht ihre feindſelige Geſinnung gebrochen. Unter Joſaphat griffen ſie das Reich Juda

an, wurden aber beſiegt (2 Chron. 20) und waren ſpäter dem Uſia (2 Chron. 26, 8), ſowie ſeinem Sohn Jonathan (2 Chron. 27, 5) tributpflichtig. Auch das Reich Iſrael und deſſen transjordaniſche Provinzen haben ſie beunruhigt (Am. 1, 13 fg.), und bei der Wegführung der zehn Stämme gaben ſie ihre Schadenfreude in Hohn und Spott kund (Zeph. 2, 8) und wanderten, ſie und die Moabiter, in die Stammgebiete von Gad und Ruben ein (Jer. 49; Ez. 21, 35 [V. 30 LXX]). Den verheerenden Eroberungszügen der Babylonier gegen das Reich Juda ſchloſſen ſie ſich gern an und jubelten über die Verwüſtung im Heiligen Lande, haben aber an der Zerſtörung Jeruſalems nicht ſelber theilgenommen (2 Kön. 24, 2; Jer. 27, 3; Ez. 21, 33 fg.; 25, 2 fg.). Nur durch äußerſte Noth gezwungen flüchteten Juden in ihr Land (Jer. 40, 11; 41, 15), und wie ſich unter dem babylon. Statthalter Gedalja wieder eine Anzahl Judäer friedlich anzubauen verſuchte, war es der Ammoniterkönig Baalis, welcher den Ismael zum Meuchelmord des Gedalja reizte (Jer. 40, 14). Nach dem Exil waren auch die Ammoniter bei den Anfeindungen der Samariter gegen die neue iſraelitiſche Colonie betheiligt (Neh. 4), und noch im makkabäiſchen Zeitalter kämpften ſie mit Anſchluß an die Syrer gegen die Juden (1 Makk. 5; Pſ. 83, 6 fg.). Zur Zeit des Makkabäers Hyrkanus herrſchte in Philadelphia — ſo hieß ihre alte Hauptſtadt Rabbah, Rabbath-Ammon (5 Moſ. 3, 11) — ein König Namens Zeno (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 8, 1). Juſtin der Märtyrer erwähnt noch eine große Menge Ammoniter, aber Origenes faßt ſie mit Moabitern und Edomitern unter dem Namen Araber zuſammen; dann verſchwindet ihr Name aus der Geſchichte. — In ihrer Religion haben die Ammoniter den Milkom und Molech verehrt (Jer. 49, 31; 2 Kön. 23, 13; 1 Kön. 11, 7; 3 Moſ. 18, 21; 20, 2 fg.). Kneucker.

Amnon, ſ. Abſalom.

Amon. 1) Gott. Der Name des ägypt. Gottes Amon kommt nur Jer. 46, 25 vor. Er wird von den Griechen mit ihrem Zeus verglichen und hatte auf den Denkmälern theils die Geſtalt eines jugendlichen Mannes, mit einer Mütze und zwei hohen Federn, theils wird er als Widder abgebildet, ſodaß Strabo (XVII, 559) meldet, die Thebäer hätten ein Schaf verehrt. Nach jener griech. Identificirung mit Zeus (Herodot, II, 42; Plut. de Is., 9) ſchien es, als ob dieſer Gott den Kern und die Spitze des ganzen ägypt. Götterſyſtems ausmache; dem iſt aber nicht ſo, er war vielmehr ein Parvenu, gegen den ſogar eine heftige Revolution ausbrach, als Amenophis IV. ſeinen Namen überall vertilgte und den alten reinen Radienſt zu erneuern ſuchte. Urſprünglich ſcheint er nur ein thebaniſcher Localgott geweſen zu ſein, der erſt mit der Erhebung ſeiner heiligen Stadt zur Landesreſidenz in die Höhe kam. Um in das ältere Götterſyſtem, welches die Hauptgeſtalten in drei Reihen vertheilte (Herodot II, 145), aufgenommen zu werden, mußte er einen ältern Gott verdrängen, und ſo iſt er am Ende der 18. Dynaſtie und in der 19. an der Stelle des Mentu als erſter Gott aufgeführt und mit dem Sonnengott „Ra" identificirt, daher ſein Name „Amon Ra", Herr des Himmels,  Seine höchſte Verehrung genoß er in der Glanzzeit des neuen Reichs, wo ſich die Amenophis (Amon-hotep) und Rameſſiden nach ihm benannten (Mri Amon) und ihm die Titel Amon Ra, König der Götter, Herr der Throne der beiden Länder beilegten. Er war jedenfalls ein Sonnengott, ob aber, wie Jablonsky wollte, die Sonne im Zeichen des Widders, iſt ungewiß; die ägypt. Mythologie iſt zur Zeit eine werdende Wiſſenſchaft. Die Bedeutung ſeines Namens iſt verſchieden gefaßt, am nächſten liegt es, mit Champollion nach dem koptiſchen amun, Erhabenheit, zu deuten, doch iſt dies keineswegs ſicher.

Der Hauptſitz der Verehrung war Theben, wo auch eine weibliche Ament neben ihm verehrt wurde (Brugſch, „Geographiſche Inſchriften", III, 24), daher der Name dieſer Stadt auch No Amon (Nah. 3, 7; Ez. 30, 15; Jer. 46, 25) war, was nach den LXX Theil, Beſitz Amon's bedeutet. Wie er hier ſein Orakel hatte, ſo auch in ſpäterer Zeit in der berühmten Oaſe der Libyſchen Wüſte nach Kyrene hin, wo ihm Alexander der Große ſeine Verehrung darbrachte (Arrian, Anab., III, 3). Die Stellen der Alten über ihn gibt Jablonsky, „Pantheon aegypt.", I, 181, ſonſt ſ. Lepſius, „Ueber den erſten ägypt. Götterkreis", in den „Abhandlungen der Berliner Akademie" (1852), S. 196.

2) Amon, der Sohn des Königs Manaſſe, dem er als zweiundzwanzigjähriger Mann in der Regierung folgte (642—640 v. Chr.). Er zählt zu den Fürſten, die dem kanaanäiſchen Cultus am meiſten ergeben waren, wobei er das Volk weſentlich für ſich gehabt zu haben

ſcheint, denn als er von Verſchworenen getödtet war, nahm das Landvolk an dieſen Rache (2 Kön. 21, 19; 2 Chron. 33, 21). Eine Schilderung der religiöſen Zuſtände in ſeiner Zeit läßt ſich aus dem ein wenig ſpäter weiſſagenden Zephanja ableiten, der von den Reſten des Baalsdienſtes zu ſeiner Zeit redet, ſodaß dieſer heidniſche Cultus vorher in Blüte geweſen ſein muß (Zeph. 1, 4 fg.; 3, 2 fg.). Merx.

Amoriter oder **Emoriter.** Da ſie ſowol in der Reihe der elf Nachkommen des Kanaan (1 Moſ. 10, 15—19), als auch in den Aufzählungen der innerhalb der Grenzen des iſraelitiſchen Gebiets wohnenden kanaanitiſchen Völker immer genannt werden (2 Moſ. 23, 23; 5 Moſ. 7, 1; Joſ. 3, 10; 24, 11), ſo muß es uns feſtſtehen, daß ſie zu den Kanaanitern, nicht, wie Knobel in ſeiner Völkertafel nachzuweiſen unternimmt, zu den Abkömmlingen des ſemitiſchen Lud (1 Moſ. 10, 22) gehören. Ueber alles, was gleicherweiſe von ihnen und den andern kanaanitiſchen Völkern gilt, alſo über ihre urſprüngliche Heimat, ihre Sprache, Religion, Lebensweiſe, Beſchäftigung, ihr Zuſammenwohnen mit den Iſraeliten im Lande Paläſtina, ſ. Kanaaniter. Hier haben wir nur die Angaben des A. T.s in Betracht zu ziehen, welche ausſchließlich oder vorzugsweiſe die Amoriter betreffen. — Ihr Name wird nicht ſelten da gebraucht, wo die Kanaaniter im iſraelitiſchen Gebiet überhaupt in Ausſicht genommen ſind (1 Moſ. 15, 16; Joſ. 24, 18; 10, 5; 7, 7; Richt. 6, 10; 1 Kön. 21, 26; 2 Kön. 21, 11; Am. 2, 10); an nicht wenigen Stellen, wo der Name vorkommt, bleibt es ungewiß, ob damit im engern Sinn die Amoriter oder im weitern die Kanaaniter bezeichnet werden ſollen. Will man den Namen erklären, ſo liegt es am nächſten, ihn mit einem hebr. Wort, welches Gipfel bedeutet, zuſammenzuſtellen und an Bewohner von Berggipfeln oder von Burgen auf Bergen zu denken (Jeſ. 17, 9). Andere haben, von derſelben Zuſammenſtellung ausgehend, angenommen, der Name weiſe auf ein hochſtämmiges Volk, auf Rieſen hin, indem ſie ſich auf Am. 2, 9 (4 Moſ. 13, 33) berufen, wo von den Amoritern in ähnlicher Weiſe geredet wird, wie ſonſt von den Rieſenvölkern, den Refaitern und den Söhnen Enak's. — In dem Bericht 1 Moſ. 14, 7. 13 treffen wir Amoriter im ſüdlichen Paläſtina an, in Haßaßon Tamar weſtlich vom Todten Meer und in Hebron; Mamre, der Bundesgenoſſe des Abraham, wird ein Amoriter genannt. Aus 1 Moſ. 48, 22 will man ſchließen, daß ſie in der Zeit der Patriarchen auch im mittlern Paläſtina, in Sichem, gewohnt haben; aber da die hier erwähnte Eroberung Sichems durch Jakob ſchwerlich eine andere ſein kann, als die 1 Moſ. 34 berichtete, wo ausdrücklich die Hivviter, ebenfalls ein kanaanitiſches Volk, als Bewohner Sichems genannt werden, ſo ſind mit den Amoritern ganz ſo wie in den oben aufgezählten Stellen Kanaaniter, beſtimmter das kanaanitiſche Volk der Hivviter gemeint. — Zur Zeit des Moſe wohnten Amoriter auf dem Gebirge an der Südgrenze des Landes Paläſtina (5 Moſ. 1, 7. 19. 20), wo ſie ſich von Sela (d. i. die ſpäter oft genannte Stadt Petra) bis zum weſtlichen Abfall des Gebirgs ausgedehnt hatten (Richt. 1, 36; 4 Moſ. 13, 30) und im oſtjordaniſchen Gebiet in den Gegenden, welche nach 1 Moſ. 14, 5 früher von den Refaitern, Suſitern und Emitern bewohnt waren. Hier hatten ſie zwei mächtige Reiche gegründet, das des Sihon zwiſchen den Flüſſen Arnon und Jabbok mit der Hauptſtadt Hesbon (Richt. 11, 19—22; 4 Moſ. 21, 27; Joſ. 12, 2) und nördlich davon das des Og, des Königs von Baſan, der ſelbſt zwar zu den Refaitern gehörte (5 Moſ. 3, 11; Joſ. 12, 4; 13, 12), aber doch ein König der Amoriter war (5 Moſ. 3, 8; 31, 4; Joſ. 9, 10). Im Lande des Og müſſen alſo die Reſte der frühern Bewohner mit den Amoritern ſich vereinigt haben; das Land, deſſen König ein Refaiter war, wird ein Land der Refaiter genannt (5 Moſ. 3, 13), das Gebiet des Sihon hingegen iſt ein Land der Amoriter (4 Moſ. 21, 31; Richt. 11, 21. 22). Beſonders hervorgehoben werden die feſten Städte der Amoriter, die 60 Feſtungen im Gebiet des Og (5 Moſ. 3, 4; Joſ. 13, 30), die Städte des Sihon (4 Moſ. 21, 25; 5 Moſ. 2, 34) und die Feſtungen an der Südgrenze des Landes Paläſtina (4 Moſ. 13, 29; 5 Moſ. 1, 23). Im Beſitz der feſten Städte im Süden und im oſtjordaniſchen Lande fiel ihnen die Aufgabe zu, dem Andrang der Iſraeliten Widerſtand zu leiſten. Es gelang ihnen, in Verbindung mit andern Kanaanitern und mit den an der Südgrenze Paläſtinas wohnenden Amalekitern, die von Süden her anrückenden Iſraeliten zurückzuſchlagen (4 Moſ. 14, 45; 5 Moſ. 1, 44). Dieſe mußten nun von dem Verſuch, von Süden her in Paläſtina einzudringen, abſtehen; auf weitem Umweg kamen ſie in die Nähe des Gebiets des Sihon, des Königs der Amoriter, welcher ihre Bitte um friedlichen Durchzug durch ſein Land abſchlug, an der Spitze ſeines Heers ihnen entgegenzog und in einer entſcheidenden Schlacht

beſiegt ward (4 Moſ. 21, 21—31; 5 Moſ. 2, 26—37; Richt. 11, 19—22). Sein Land mit den feſten Städten ward von den Iſraeliten eingenommen, welche dann auch den Og, den König von Baſan, beſiegten und ſeine Feſtungen eroberten (4 Moſ. 21, 33—35; 5 Moſ. 3, 1—8; 29, 7; Joſ. 2, 10). Das Gebiet dieſer zwei Könige, welches die Stämme Ruben, Gad und halb Manaſſe enthielt, wird noch 1 Kön. 4, 19 das Land des Sihon und Og genannt. — Die Amoriter im ſüdlichen Paläſtina wurden ſpäter von dem Stamm Juda beſiegt, denn zu den Richt. 1, 9 erwähnten Kanaanitern müſſen die dort wohnenden Amoriter gerechnet werden. — Aus 2 Sam. 21, 2 und Richt. 1, 34 fg. geht hervor, daß auch in der Mitte des Landes Paläſtina Amoriter wohnten, die zwar von den Iſraeliten beſiegt wurden, aber doch noch längere Zeit im Beſitz einiger Städte blieben. — In Samuel's Tagen war Friede zwiſchen Iſrael und den Amoritern (1 Sam. 7, 14). Zur Zeit des Salomo wurden ſie mit den übrigen Kanaanitern zugleich fronpflichtig (1 Kön. 9, 20. 21; 2 Chron. 8, 7). Verbindungen zwiſchen ihnen und den Iſraeliten und Vermiſchungen beider Völker konnten nicht ausbleiben (Ez. 16, 3). Noch Eſra mußte die Heirathen zwiſchen Amoritern und Iſraeliten tadeln (Eſra 9, 1 fg.). Bertheau.

Amos. Die kleine Schrift des Amos bildet einen Theil des Buchs der „Zwölf Propheten". Den Hauptinhalt derſelben machen Strafreden gegen das Reich Iſrael oder Ephraim aus. Wie faſt alle prophet. Schriften zerfällt auch ſie in verſchiedene, mehr oder weniger deutlich geſchiedene Abſchnitte, aber dieſe ſchließen ſich doch zu einem zuſammenhängenden Ganzen. An die Spitze ſtellt der Prophet eine ganz kurze allgemeine Drohung (1, 2); dann folgt eine Reihe von gleichmäßig gebauten kleinen Strafreden an die Nachbarvölker Iſraels: Damascener, Philiſter, Tyrier, Edomiter, Ammoniter, Moabiter. Jedem einzelnen wird wegen ſchwerer Verletzung der Humanität gegen Freunde oder Feinde ohne Gnade Vernichtung durch Feuer und Schwert gedroht. Dann richtet aber Amos auch eine ganz ähnliche Weiſſagung gegen ſein eigenes Volk, die Judäer, weil dieſe Gottes Gebot überhaupt aus den Augen geſetzt haben, wie es ſchon ihre Väter gethan. Und nun geht er endlich zu ſeinem eigentlichen Thema über: wie den vorhergenannten Völkern, ſo prophezeit er nun, aber in ausführlicherer Rede, dem Brudervolke Judas, den Bewohnern des nördlichen Reichs, ein furchtbares Strafgericht, weil bei ihnen Geſetz und Recht verkehrt ſind, die Kleinen von den Großen unbarmherzig gedrückt werden, die größte Unſittlichkeit herrſcht und die Mahnungen verachtet und niedergeſchlagen werden, die aus der frühern Geſchichte Iſraels, den Großthaten Gottes für daſſelbe und aus dem Munde der Gottbegeiſterten erſchallen (Kap. 1 u. 2). — Alle ſpätern Theile des Buchs behandeln im weſentlichen daſſelbe Thema. In den nächſtfolgenden Kapiteln (4—6) haben wir ſo Schilderungen des Frevels und der Unſittlichkeit in Iſrael, welches ſich nicht beſſert, obgleich Gott ſchon wiederholt ſchwere Strafgerichte geſandt hat und harte Drohungen mit Ausmalung der bevorſtehenden Zerſtörung, dazwiſchen Ermahnungen, dies Verhängniß durch wahre Bekehrung abzuwenden, während Gott einen blos äußerlich ihm dargebrachten Cultus durchaus verſchmäht. Dieſe Strafreden treffen namentlich die obern Stände; ſelbſt an die Weiber der Vornehmen wendet ſich Amos drohend, weil ſie, um ihrer Ueppigkeit zu fröhnen, Erpreſſungen veranlaſſen (4, 1—3).

Ein neuer Abſchnitt bringt eine Reihe von Viſionen oder vielmehr Symbolen, welche auf den, Iſrael und ſeinem Königshaus drohenden Untergang hinweiſen. Mehrmals läßt ſich Gott auf Bitte des Propheten bewegen, das ſchon beſchloſſene Unheil wieder abzuwenden, aber zuletzt iſt keine Vergebung mehr ſtatthaft: das Bild von den reifen Früchten bedeutet, daß Iſrael zur Strafe reif iſt. Vor dieſe (die vierte) Viſion iſt die Erzählung von der übeln Behandlung eingeſchoben, welche der Prophet bei der Verkündigung dieſes Strafgerichts in Bethel von ſeiten des dortigen Oberprieſters erfahren hatte. An das Bild von den reifen Früchten ſchließt ſich paſſend eine Strafrede an die, welche das Volk durch Wucher und Betrug im Getreidehandel drücken, und darauf folgen wieder neue Drohungen. Eine letzte Viſion beſtätigt endlich den unwiderruflichen Untergang aller Frevler in Iſrael; aber auch nur dieſe Frevler ſollen beſtraft werden. Gott wird zwar das ganze Volk im Sieb ſchütteln, „aber kein Korn ſoll dabei zur Erde fallen". Darin liegt nun aber ſchon der Uebergang zur meſſianiſchen Verheißung, welche den Schluß des Buchs bildet. Der wahre Kern des Volks ſoll erhalten bleiben und zum höchſten Heil gelangen; aber dies Heil iſt an Juda und das Haus David geknüpft. Die Wiedervereinigung beider

Reiche unter den Nachkommen des größten Königs ist darin ausgesprochen. Juda wird sich dann an seinen frevelhaften Feinden rächen und im ruhigen Besitz seines Landes bleiben.

Von der Person des Mannes, dem wir diese Schrift verdanken, wissen wir nichts, als was aus derselben selbst zu sehen ist; doch reichen für uns die sich so ergebenden Züge, namentlich die in der Ueberschrift und in der eingeschalteten Erzählung über sein Erlebniß in Bethel, hin, um die Verhältnisse, auf welche jene sich bezieht, im allgemeinen zu erkennen und so ein Verständniß dieser Prophetie im ganzen und großen zu gewinnen. Nach der Ueberschrift war Amos ein Schafhirt von Tekoa (zwei Meilen südlich von Jerusalem) und diese Angabe bestätigt er selbst in der unten anzuführenden Stelle. Nach der Ueberschrift „sah er sein Gesicht", d. h. weissagte er, als Usia König von Juda und Jerobeam König von Israel war. Zwar wissen wir nicht sicher, wie lange diese beiden Fürsten gleichzeitig regierten, da die betreffenden chronologischen Angaben im zweiten Buch der Könige miteinander in Widerspruch stehen (nach 2 Kön. 15, 1 kam Usia im 27. Jahre Jerobeam's zur Regierung, während sich aus 2 Kön. 14, 1 das 15. Jahr Jerobeam's als das von Usia's Thronbesteigung ergibt), aber die ungefähre Zeit des Propheten ist doch damit gesichert. Sein Wirken fällt etwa um 800 oder 790 v. Chr. Die genaue Angabe der Ueberschrift, wonach er „zwei Jahre vor dem Erdbeben" aufgetreten, hilft uns freilich auch nichts; denn wir kennen eben das Jahr dieses Erdbebens nicht, obwol dessen Schrecken einen so tiefen Eindruck auf das Volk gemacht hatten, daß noch fast 200 Jahre später ein Prophet sich auf „das Erdbeben in den Tagen Usia's, des Königs von Juda" als eine ganz bekannte Begebenheit berufen konnte (Sach. 14, 5).

Daß Amos unter der Regierung Jerobeam's II. von Israel wirkte, wissen wir aber nicht blos aus der Ueberschrift, sondern auch aus der ausdrücklichen Erwähnung desselben im Buch selbst. Sagt doch der Prophet geradezu: „Und ich werde aufstehen wider das Haus Jerobeam's mit dem Schwert" (7, 9). Die ganzen Umstände, unter denen Amos wirkte, werden aber ins klarste Licht gestellt durch die schon erwähnte erzählende Stelle, welche wir hier wörtlich wiedergeben wollen (7, 10 fg.): „Da schickte Amazia, der Priester von Bethel, an Jerobeam, den König von Israel, die Meldung: „Eine Verschwörung hat wider dich Amos angezettelt mitten im Hause Israel, die Erde vermag nicht all seine Worte zu fassen; denn also hat Amos gesprochen: «Durchs Schwert wird Jerobeam umkommen und Israel wird aus seinem Land fortgeführt werden.» Da sprach Amazia zum Amos: «Seher, fliehe rasch ins Land Juda und iß da dein Brot und da magst du den Propheten spielen; aber in Bethel sollst du das nicht weiter thun, denn es ist ein Königsheiligthum und ein Sitz der Herrschaft.» Da antwortete Amos und sprach zum Amazia: «Ich bin kein Prophet noch ein Prophetensohn, sondern ein Hirt und Sykomorenzüchter; aber Jahve nahm mich hinter dem Kleinvieh weg und es sprach zu mir Jahve: Geh, tritt als Prophet auf für mein Volk Israel.» Und nun höre" u. s. w., (es folgt eine Drohung gegen den Priester, weil er den Geist hat dämpfen wollen, welche wieder mit den allgemeinen Worten schließt: „Und Israel wird aus seinem Lande fortgeführt werden").

Vergegenwärtigen wir uns nun die Verhältnisse des Reichs Israel in der Zeit des Amos. Das nördliche Reich, dem südlichen immer an Macht bedeutend überlegen, stand damals in seiner größten Blüte. Nicht blos das eigentliche Gebiet der alten zwölf Stämme mit Ausnahme der zu Juda gehörenden Landestheile war damals unter der kräftigen Herrschaft Jerobeam's vereint, sondern dieser war weit und breit hin als glücklicher Eroberer aufgetreten. Von der Gegend der altkanaanitischen Stadt Hamath im mittlern Syrien, welche auch Grenze des David'schen Reichs geblieben war, bis zum Todten Meer hatte er nach 2 Kön. 14, 25 sein Reich ausgedehnt, und dazu stimmt eine Stelle bei Amos, welche die Gegend von Hamath einerseits und den „Steppenbach" (im Süden des Todten Meers) andererseits als Grenzen des Volks bezeichnet. Wenn 2 Kön. 14, 28 (wo der Text übrigens etwas corrumpirt sein muß) nicht blos Hamath selbst, sondern auch Damaskus als Eroberungen dieses Königs angegeben werden, so stimmt das nicht zu der Stelle des Amos (1, 3—5), welche Damaskus, den langjährigen erbitterten Feind des nördlichen Reichs, unzweifelhaft als selbständigen Staat voraussetzt. Vielleicht hat der König aber sein Reich noch nach dem Auftreten des Amos erweitert. Unter allen Umständen war Israel damals auf einer höhern Stufe der Macht als seit Jahrhunderten. Aber leider war der Zustand des Volks im Innern kein erfreulicher. Gerade das Buch

unſers Propheten läßt uns einen tiefen Blick thun in die ſittliche Fäulniß, welche den äußern Glanz begleitete. Müſſen wir uns auch immer vergegenwärtigen, daß ſelbſt in den beſtgeordneten morgenländ. Staaten ein ungleich geringerer Rechtsſchutz, eine viel größere Ausbeutung der untern Klaſſen durch die obern herrſcht, als in einem nur leidlich regierten europäiſchen, und müſſen wir ferner auch bedenken, daß ein ſcharfer Sittenprediger wie unſer Prophet die Farben leicht etwas zu ſtark aufträgt, ſo geht doch aus ſeiner ganzen Schilderung ein ungewöhnlich hoher Grad von Sittenloſigkeit in Iſrael hervor. Namentlich die gewaltſame Unterdrückung der Armen und eine übertriebene Ueppigkeit erregen immer wieder den Eifer des gotterfüllten, rauhen Hirten von Tekoa. Die Herrſchaft des Hauſes Jehu, durch Ströme von Blut gegründet, wird nie den Charakter der Gewaltſamkeit verloren haben, am wenigſten unter dem großen Eroberer. Aus dem Gemälde, welches Amos von den innern Zuſtänden Iſraels entwirft, wird es uns einigermaßen begreiflich, wie unmittelbar nach Jerobeam's Tod ſeine Dynaſtie geſtürzt und damit die letzte Periode dieſes Reichs eröffnet werden konnte, deren Schrecken uns Propheten wie Hoſea und noch eindringlicher die kurzen, trockenen Notizen des zweiten Königsbuchs über ermordete Könige und unaufhörlichen Wechſel der Dynaſtien ſchildern. Sah Amos jene Zuſtände, ſo konnte er die traurige Vorausſicht nicht mehr unterdrücken, daß einer ſolchen Herrſchaft der Gewalt und nicht der Gerechtigkeit ein Ende mit Schrecken bevorſtehe. Einige Stellen machen es wahrſcheinlich, daß er ſich als Vollſtrecker des göttlichen Strafurtheils ſchon das Volk dachte, welches daſſelbe ſpäter wirklich vollzog, die Aſſyrer, die ſchon ſeit lange die einzige Großmacht in Vorderaſien bildeten.

Amos ſpricht nur vom nördlichen Reich, obwol er ein Bürger des ſüdlichen war. Nennt er Iſrael, ſo meint er damit immer zunächſt nicht das ideale Geſammtvolk, ſondern das Reich, welches dieſen Namen im Gegenſatz zu Juda als officiellen führte; Bezeichnungen wie Joſeph (5, 6. 15; 6, 6) und Iſaak (7, 9) für denſelben Staat ſind mehr als poetiſch anzuſehen. Daß er das nördliche Reich ſo vorzugsweiſe berückſichtigt, erklärt ſich einfach daraus, daß er in demſelben wirkte und uns ſein Buch die zu ſeinen Bewohnern gehaltenen Reden wiedergibt. Juda wird in den Strafreden nur an einer Stelle ausführlicher berückſichtigt, nämlich da, wo er von den Freveln der fremden Völker zu den ſchlimmſten Freveln, denen Iſraels, übergehen will. Wäre hier Juda nicht genannt, ſo hätte die Auffaſſung nahe gelegen, daß der Prophet das Volk ſeines Heimatlandes für weit ſündenreiner und der Strafrede weniger bedürftig gehalten hätte als die andern, während er doch leider auch Juda nicht aus der allgemeinen Verdammniß ausnehmen kann. Sonſt wird in den Strafreden nur noch ein einziges mal Zion gegenüber Samaria erwähnt (6, 1), und man ſollte faſt vermuthen, daß jenes nur durch eine Entſtellung des urſprünglichen Wortlauts in den Text gekommen ſei. Dagegen kann ſich der patriotiſche Judäer ohne Schaden der prophet. Strenge und Wahrhaftigkeit bei den meſſianiſchen Ausſichten am Schluß zeigen. Jetzt freilich iſt das Haus David's nur eine „umgeſtürzte Hütte" (9, 11): das kleine Reich, deſſen Hauptſtadt der Vater des regierenden Königs von Iſrael eingenommen hatte (2 Kön. 14, 13 fg.), ward von den Nachbarvölkern aufs frechſte verhöhnt und geſchädigt (Joel 4, 2 fg.; Am. 1, 6); aber an dieſem Reich haftet doch eine höhere Weihe, es iſt der Erbe alles Segens, der über das Geſammtvolk geſprochen iſt, und wenn, wie das unſer Prophet durchaus erwartet, die ideale Einheit des ganzen Volks auch thatſächlich wieder aufgerichtet wird, ſo kann das nur durch Herſtellung des David'ſchen Reichs und Anſchluß Iſraels an Juda geſchehen.

Strenger Ernſt iſt des Amos Grundcharakter. Er tritt hauptſächlich als Sitten- und Strafprediger auf. Was ihn in Eifer bringt, iſt die ſittliche Verſunkenheit des Reichs Iſrael. Dabei redet er natürlich auch gegen die hier übliche Form des Cultus, aber doch nicht ſo vorzugsweiſe und ſo ſcharf, wie man es vielleicht von einem Propheten Jahve's am Hauptort des Stierdienſtes erwarten ſollte. Der Grund iſt, daß Amos die Reichsreligion mit Recht nicht als Götzendienſt im eigentlichen Sinn anſah. Hätte man, wie zur Zeit Ahab's, neben Jahve oder gar ſtatt ſeiner den Baal und die Aſtarte verehrt, ſo würde Amos gewiß in erſter Linie für die Einheit Gottes gegen die Götzen geſtritten haben. Nun hatte aber König Jehu den kanaanitiſchen Götterdienſt mit der wildeſten Strenge ausgerottet und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß ſeine Nachkommen ihn wieder zugelaſſen hätten. Der Gott, zu dem ihre Unterthanen beteten, war Jahve, aber freilich verehrte man ihn nach alter Weiſe unter dem Bild eines Stiers. Der

Prophet verdammt nun zwar entſchieden dieſen Dienſt wie die abergläubiſche Feier in den zum Theil uralt heiligen Orten Bethel, Dan, Gilgal, Beerſeba (letzteres, zu Juda gehörig, muß eine Art Wallfahrtsort geweſen ſein, wie es denn auch in der mythiſchen Geſchichte des Elia vorkommt [1 Kön. 19, 3]), aber er ſieht doch überall die Iſraeliten als Verehrer Jahve's an, welche ihn jedoch nur äußerlich, nicht mit dem Herzen verehren.

Das Prophetenthum wurde bei den alten Iſraeliten nicht ſelten ſehr oberflächlich aufgefaßt. Man bildete ſich durch eine gewiſſe äußere Zucht zum Propheten aus, zeigte ſeinen Stand durch eine grobe Kleidung, und ſo vererbte ſich denn wol auch dieſes Amt von einem Geſchlecht auf das andere. Ganz anders bei Amos. Er erklärt in der oben angeführten Stelle, er ſei weder ein Prophet noch Prophetenſohn, d. h. er habe ſeinen Beruf nicht von Standes und Familien wegen; aber dafür hat er die wahre Weihe des Propheten. Die innere Stimme hat dem ſchlichten Landmann keine Ruhe gelaſſen, bis er hinüber nach Iſrael ging, um an dem Hauptort der Götterverehrung, im uralten „Königsheiligthum", als Bote des Herrn aufzutreten. Ohne Menſchenfurcht greift er hier die Großen und ſelbſt den König an und droht ihnen als gerechte Strafe jähes Verderben. Natürlich erregt er dadurch viel Aergerniß: der Oberprieſter in Bethel ſelbſt verklagt den läſtigen Mahner und Unglücksverkünder beim König und heißt ihn (vielleicht weil der König aus Scheu oder aus Geringſchätzung dem heiligen Mann kein Leid thun will) höhniſch, die Grenzen des Reichs meiden und in ſeiner Heimat die übernommene Rolle weiter ſpielen. Vermuthlich iſt Amos der Gewalt gewichen.

Die ſtrengen Drohungen des Propheten haben übrigens nicht blos ſeinen Zeitgenoſſen, ſondern ſtellenweiſe noch einer viel ſpätern Zeit Anſtoß gegeben. Eine jüd. Tradition (Koh. R., Einleitung) tadelt den Amos, Jeremia und den Prediger Salomo wegen ihrer mürriſchen Reden und meint, deshalb ſei ihren Schriften auch nicht die Ehre widerfahren, in den Ueberſchriften als Worte Gottes bezeichnet zu ſein, ſondern ſie heißen einfach Worte jener Männer ſelbſt.

Amos hat ſein Buch gewiß erſt einige Zeit nach jenem Ereigniß in Bethel niedergeſchrieben. Durchgängig haben wir in den Schriften der altteſt. Propheten freie, wohlausgearbeitete Reproductionen der mündlichen Reden und ſo iſt das Verhältniß auch ſicher bei Amos. Rührt die Ueberſchrift von ihm ſelbſt her, ſo muß zwiſchen dem Halten der Reden und der Abfaſſung mindeſtens ein Zeitraum von zwei Jahren liegen, da natürlich eine Datirung „zwei Jahre vor dem Erdbeben" nicht möglich iſt, ehe das Erdbeben ſtattgefunden. Doch geht auch aus der Erzählung über das Ereigniß in Bethel hervor, daß der Prophet nicht unmittelbar die Reden niederſchrieb. Dieſe Erzählungen ſind unvermittelt in die prophet. Reden eingeſchoben; man ſieht aber deutlich, daß das darin Berichtete durch die Worte des Amos veranlaßt wurde, welche wir unmittelbar vorher leſen. Da die Ueberſchrift die ganze Prophetie auf ein beſtimmtes Jahr beſchränkt, ſo haben wir anzunehmen, daß die Wirkſamkeit des Propheten, welche ſich in dieſem Buch abſpiegelt, nicht lange gedauert hat. Es iſt auch ganz dem Charakter der alten Prophetie entſprechend, daß ein frommer Mann plötzlich, vom Geiſt Gottes ergriffen, auftritt, um nachher wieder zum bürgerlichen Leben zurückzukehren. Auch die ſchriftliche Reproduction der Reden in der uns vorliegenden Schrift ſcheint raſch hinter einander gemacht worden zu ſein. Unzweifelhaft iſt dieſe Abfaſſung dem Amos ſelbſt zuzuſchreiben, wie denn gegen die Authentie des Buchs nie ein Zweifel laut werden konnte. Daß er in jener Erzählung in dritter Perſon von ſich ſpricht, hat zahlreiche Analogien. Höchſtens die Ueberſchrift kann von einem andern herrühren; doch müſſen dieſem dann gute Notizen zu Gebote geſtanden haben, denn die ſpeciellen Orts- und Zeitangaben darin ſind durchaus unverdächtig.

Was den ſchriftſtelleriſchen Charakter des Buchs anbetrifft, ſo zeigt ſich Amos als würdigen Sohn der beſten Periode hebr. Rede. Freilich iſt er nicht ſo ſchwungvoll und reich wie Joel, auch ſchließen ſich die einzelnen Theile der Rede nicht ſo eng zu einem Ganzen zuſammen wie bei dieſem, aber er iſt doch voll Kraft und Hoheit, ihm ſteht eine Fülle von Bildern zu Gebote, ſeine Rede iſt immer wohl abgerundet und wird zuweilen ſehr lebhaft. Im ganzen iſt ſeine Redeweiſe einfach und daher leicht verſtändlich. Erreicht er, wie geſagt, Joel nicht, ſo ſteht er doch hoch über ſeinem Nachfolger Hoſea, der vor lauter Unruhe nicht zum klaren Ausdruck kommen kann. Eigenthümlich iſt dem Amos das große Streben nach Ebenmaß der Rede, welches ſich einigemal zu einer rein parallelen Gliederung der einzelnen Abſätze erhebt, ſo jedoch, daß der Schluß eine Steigerung

des Ganzen bildet. Die in Form von Visionen ausgedrückten Symbole sind einfach und ihrer Bedeutung nach klar.

Man hat längst bemerkt, daß Amos seine Bilder vorzugsweise gern aus dem Kreise der ihm nächstliegenden Anschauungen des Landlebens nimmt. Eine aufmerksame Beobachtung seiner Sprache müßte, auch ohne die ausdrücklichen Angaben, allein schon dahin führen, in ihm den Landmann zu erkennen. Aber in diesem seinem Stand liegt nicht etwa, daß es ihm an Bildung oder an der Gabe der Rede gefehlt habe. Ein so schroffer Unterschied der Bildung, wie wir ihn heutzutage zwischen den verschiedenen Ständen sehen, bestand damals, wie Ewald mit Recht bemerkt, im Volk Israel noch nicht. Daß Amos eine gewisse literarische Bildung besaß, zeigt seine Schrift deutlich. Der Prophet Joel muß einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht haben: nicht blos beginnt sein Buch mit einem Wort Joel's, sondern Anklänge an diesen kehren mehrfach wieder. Auch den Pentateuch, der damals bis auf das Deuteronomium wol im wesentlichen schon fertig geworden, kennt er gut, wie aus einer Reihe von Anspielungen auf Stellen des Pentateuch hervorgeht. Nun nennt ihn aber eine jüd. Tradition (Koh. R., a. a. O.; Waj. R., sect. 10) als „stammelnd" und will selbst dem Namen Amos diese Bedeutung zuschreiben, und Hieronymus sagt, sicher nach Anleitung seiner jüd. Lehrer, er sei ein ungeschickter Redner (imperitus sermone); allein diese Bezeichnung beruht theils auf dem Vorurtheil einer in der Cultur fortgeschrittenen Zeit gegen die Bildung des Landmanns, theils auf einigen wenigen Abweichungen von der gewöhnlichen Aussprache, welche größtentheils sicher erst durch die Nachlässigkeit späterer Abschreiber in den Text gekommen sind. Vielmehr können wir den Amos auch formell als einen der besten Schriftsteller des A. T.s betrachten.

Das Buch des Amos ist frühzeitig viel benutzt. Schon sein jüngerer Zeitgenosse Hosea wiederholt Stellen daraus, und so finden wir Anklänge daran bei Jesaja, im Buch Hiob u. s. w. Unser hebr. Text ist nicht ohne Fehler. Einige Stellen, welche jetzt sehr dunkel sind, würden wahrscheinlich ebenso verständlich sein wie der größte Theil des Buchs, wenn wir den unversehrten Urtext besäßen. Nöldeke.

Amoß, Amoz, s. Jesaja.

Amphipolis. Indem Paulus von der macedon. Stadt Philippi aus, dem Pangäischen Gebirge entlang, südwestwärts auf der röm. Heerstraße wanderte, gelangte er in einer starken Tagereise nach Amphipolis, der damaligen Hauptstadt des östlichen Macedoniens (Apg. 17, 1). Sie lag etwa eine Stunde oberhalb der Mündung des Strymon und wurde durch zwei Arme dieses Flusses rings umschlossen. Eine Colonie Athens vom J. 437 v. Chr., stand Amphipolis mit der Mutterstadt nie in engem Verband und kam auch wegen fortwährender Störung des innern und äußern Friedens niemals zu dem Glanz und Reichthum, den es sonst wegen seiner ungemein günstigen Lage hätte erreichen müssen. Die Spuren der längst zertrümmerten Stadt sucht man gegenwärtig in Neokhori. Furrer.

Amram. Ein Sohn des Kahath aus dem Stamm Levi (2 Mos. 6, 18; 4 Mos. 3, 19; 1 Chron. 6, 3), Vater des Aaron und Mose (2 Mos. 6, 20; 4 Mos. 26, 59); seine Frau hieß Jochebed.

Amraphel. Ein König von Sinear=Babylonien (1 Mos. 14), welcher zur Zeit Abraham's mit dem König Kedor=Laomer von Elam einen Feldzug bis nach dem südlichen Theil Palästinas machte. Nachdem jedoch die verbündeten Könige den Lot gefangen genommen hatten, wurden sie von dem aus Sklaven bestehenden Heer Abraham's geschlagen. Die babylon. Geschichtsreste erzählen zwar nichts dem Aehnliches; allein der biblische Bericht trägt deutliche Spuren urkundlicher Treue, wenn auch manches vielleicht dem Gebiet der Sage angehören sollte. Röck.

Amri, s. Omri.

Amt, Aemter im A. T. Begriff und Wesen des Amts ist im engsten Zusammenhang mit der Verfassung eines Volks und diese ist wieder der Ausdruck seiner Grundanschauung. Das hebr. Bewußtsein ist auf den festen Glauben gestellt, Gott Jahve habe das Volk Israel aus allen Völkern zu seinem Lieblingsvolk erwählt, um diesem, wie keinem andern, seinen Willen als Gesetz zu offenbaren. Im Volk Israel lebt die Vorstellung: Gott habe einen Bund mit ihm geschlossen mit der Verheißung, ihm Schutzgott zu sein und den Besitz des Landes Kanaan zu verleihen; dagegen ist jenem zur Bedingung gestellt die Anerkennung Jahve's als alleinberechtigten Herrn, als dessen Eigenthum es sich zu betrachten hat (1 Mos. 12, 7; 13, 14. 15; 26, 3; 2 Mos. 19, 5 fg.; 3 Mos. 26, 12; 5 Mos.

29, 12; 1 Sam. 8, 7; Jeſ. 33, 22). Da ſowol die Erwählung, die ſchon auf die Stammältern zurückgeführt wird, von der Gnade Gottes (5 Moſ. 7, 6 fg.; 8, 17 fg.; 9, 4 fg.), als auch die Feſtſetzung der Bedingungen von dieſem ausgeht, ſo liegt hierin die Gebundenheit Iſraels Jahve gegenüber klar angedeutet. Iſrael weiß ſich als Knecht Jahve's und in dem Verhältniß des Knechts zum Herrn drückt das hebr. Bewußtſein ſeine Beziehung zum göttlichen Weſen aus. Dies kennzeichnet den Unterſchied der hebr. religiöſen Anſchauung von der chriſtlichen, wo der Menſch ſein Verhältniß zu Gott als durch Liebe vermittelte Kindſchaft faßt, die Allmacht Gottes durch die ewige Vaterliebe verklärt erblickt, abgeſehen davon, daß bei der altteſt. Vorſtellung vom göttlichen Königthum das Machtverhältniß Gottes auf die beſondere Herrſchaft über das Bundesvolk beſchränkt wird, wogegen die chriſtl. Anſchauung in Gott den Vater aller Menſchen erkennt und deſſen Liebe über die ganze Welt ausdehnt. — Auf den Geſetzesbund gründet ſich die hebr. Staatsverfaſſung: Jahve iſt der eigentliche wahre König, der über ſein Lieblingsvolk herrſcht. Die hebr. Staatsverfaſſung iſt Gottesherrſchaft, Theokratie, der Staat iſt Religionsſtaat, ein theokratiſches Verbrechen iſt gegen Gott und Staat gerichtet, das Recht hat religiöſe Bedeutung, die Polizei iſt Ausdruck des göttlichen Willens. Staat und Religion ſind in unmittelbarer Einheit, es gibt noch keine Kirche neben oder in dem Staat. Jahve, der königliche Herrſcher, in dem ſich alle Gewalten vereinigen, bedient ſich bei deren Ausübung auserwählter Organe, daher ſind die Aemter im Gottesſtaat theokratiſche Aemter und alle Träger der Gewalten der iſraelitiſchen Theokratie ſind nur ſelbſtloſe Mittel Jahve's, in den allein der Zweckbegriff fällt. Die geſetzgebende Gewalt übertrug Jahve an Moſe, durch den er ſeinen Willen im Geſetz offenbarte, und dieſer hat daher zunächſt das Amt des Geſetzgebers. Mit der Geſetzgebung iſt aber der Verkehr zwiſchen Jahve und ſeinem Volk nicht abgebrochen, er wird lebendig erhalten durch das Amt des Propheten (ſ. d.), deſſen weſentliche Bedeutung iſt, Offenbarungsorgan des göttlichen Willens zu ſein. Wie Jahve urſprünglich bei der Geſetzesoffenbarung ſich ſeines Knechts Moſe bedient, durch ihn als Propheten mit ſeinem Volk verkehrt hatte, ſo erweckte er nach deſſen Abtreten Männer, durch die er zu Iſrael redete, ſie mit dem Prophetenamt betraute (5 Moſ. 18, 15). Der Prophet iſt der Sprecher Jahve's, wie ihn der hebr. Ausdruck bezeichnet, Jahve legt ihm ſeine Worte in den Mund, die er auszuſprechen hat, er iſt deſſen Dolmetſch (Jeſ. 43, 27), er hat den Willen Jahve's dem Volk als Bote zu überbringen (Hagg. 1, 13), Jahve ſelbſt nennt ihn ſeinen Knecht (2 Kön. 9, 7). Mit dem göttlichen Geiſt ausgerüſtet iſt der Prophet ein Mann Gottes; als Inhaber einer höhern Anſchauung des göttlichen Willens und dadurch auch der irdiſchen Angelegenheiten iſt er ein Seher (Am. 3, 7 u. a. O). Wie die Erlöſung Iſraels aus Aegypten, der Geſetzesbund, der Verkehr Jahve's durch die Propheten mit ſeinem Volk ein göttlicher Gnadenact iſt (Am. 2, 11; Hoſ. 12, 10 fg.), ſo iſt auch die Berufung zum Prophetenamt eine Gnadenerweiſung und die Ausrüſtung mit dem göttlichen Geiſt eine perſönliche. Daher iſt das Amt des Propheten weder an die Abſtammung gebunden, noch beruht es auf einer Familienprärogative, und ſelbſt Frauen können als Prophetinnen auftreten (2 Moſ. 15, 20; Richt. 4, 4; 2 Kön. 22, 14). Der Prophet wird vom Geiſt Jahve's ergriffen und getrieben (Ez. 11, 5; 37, 1; Am. 3, 7; 2 Petr. 1, 21). Als Organen Jahve's kommt den Propheten die Mittlerſchaft zu zwiſchen Gott und dem Volk und ſelbſtverſtändlich iſt der Gehorſam des letztern. Als Träger und Wächter des theokratiſchen Geiſtes können die altteſt. Propheten kein abgeſchiedenes Leben führen, ſie ſtehen vielmehr immer auf der Höhe der Zeit, ſind in ſtetem Verkehr mit dem Volk und in Beziehung zu den theokratiſchen Aemtern, namentlich dem Königthum, wo ſie als politiſche und religiöſe Rathgeber gegen alles Untheokratiſche als Tadler, Warner und Droher auftreten. — Man hat das iſraelitiſche Prophetenthum nicht unpaſſend „das ſittlich-religiöſe Bewußtſein des Volks", „das öffentliche Gewiſſen oder die Selbſtkritik des Volks" genannt. Dieſem entſpricht, daß der Prophet den göttlichen Willen den Bedürfniſſen der Zeit angemeſſen verkündet. Dadurch brachten die Propheten Bewegung in die Stabilität des Geſetzes, welche letztere von den Prieſtern feſtgehalten ward, daher jene mit dieſen in Oppoſition kommen konnten.

Die heilige Scheu vor der unerreichbaren Höhe des göttlichen Weſens, die wir im Alterthum finden, theilt auch der Hebräer (1 Moſ. 32, 31; Richt. 6, 23; 13, 22). Das Volk Iſrael, mit dem Jahve den Bund geſchloſſen und zu dem er fortgeſetzt durch ſeine Propheten redet, darf es nicht wagen, ſich ſelbſt ſeinem Bundesgott zu nahen (2 Moſ.

19, 21 u. a. O.); es will aber doch ſeiner Theilnahme an dem Bündniß mit jenem verſichert ſein, ſie ſinnlich anſchauen. Dieſes Bedürfniß macht eine Mittlerſchaft nothwendig, welche durch das Prieſterthum vollzogen wird. Das Amt des Prieſters (ſ. d.), wodurch die Gemeinde Jahve's vor dieſem ſich vertreten ſieht, beruht auf der Befugniß, ſich Jahve zu nahen (3 Moſ. 21; 4 Moſ. 18, 3 u. a. O.) und der Gemeinde den Segen Jahve's mitzutheilen (3 Moſ. 9, 22; 4 Moſ. 6, 22—27). Die Hingebung der Gemeinde an Jahve kommt im Opfercultus zum Ausdruck und das Amt des Prieſters iſt daher vornehmlich gottesdienſtliches Amt. Im Cultus vermittelt der Prieſter den Verkehr zwiſchen Jahve und ſeinem Volk, er naht ſich jenem mit der Opfergabe und bringt dieſem die Gnade Jahve's dafür zurück. Wie das Prieſterthum auf ſinnlich wahrnehmbare Weiſe die Gemeinde vor Jahve repräſentirt, ſo hat es auch das gegebene Geſetz in jener gegenwärtig zu erhalten (5 Moſ. 33, 10). Die Prieſter ſollen das Volk im Geſetz unterrichten (Ez. 44, 23 fg.), ſollen Lehrer und Ausleger des Geſetzes ſein (3 Moſ. 10, 11). Der Prieſter iſt daher ſeinem Amt nach beim Opfercultus vornehmlich Repräſentant der Gemeinde; indem er das gegebene Geſetz zu bewahren hat, an deſſen Auslegung gebunden iſt, erſcheint er als Werkzeug Jahve's. Da das Prieſterthum auf das gegebene Geſetz angewieſen iſt, der Cultus in Aeußerlichkeiten beſteht, in deren Erhaltung das Amt des Prieſters ſich vollzieht, ſo fällt ſein bedeutſamer Unterſchied vom Propheten in die Augen. Die Prieſter ſind die Erhalter der Theokratie nach ihrer ſtabilen Aeußerlichkeit, die Bewahrer fertiger theokratiſcher Formen, demgemäß iſt auch ihre Einweihung zum Amt an ſtändige Ceremonien gebunden; die Propheten ſind die Wächter der Theokratie nach ihrem Geiſt, ihr Amt iſt durch gar keine Aeußerlichkeit bedingt. So ſtehen Prieſter und Propheten nebeneinander, es kann aber nicht befremden, wenn innerhalb der Geſchichte Iſraels Zeitpunkte eintreten, wo das Prophetenthum als Träger des lebendigen Geiſtes der Theokratie, und das Prieſterthum als Bewahrer ſtarr gewordener Formen, ſich feindlich gegenüberſtehen (Jer. 20, 1 fg.; 26, 7 fg.; Am. 7, 10 fg. u. a.). Da das Volk Iſrael die Beſtimmung hat, ein reines, ein Prieſtervolk zu ſein, ſo ſpannt ſich die Forderung der Reinheit an den Prieſterſtand, dieſen Ausſtich des Volks, noch höher, und am höchſten beim Hohenprieſter, in dem das Prieſterthum gipfelt. Es erklärt ſich, warum die Reinheitsgeſetze in geſteigertem Maß vom Prieſter und noch mehr vom Hohenprieſter erfüllt werden ſollen. — In der Urzeit ſehen wir den Hausvater, den Erſtgeborenen oder das Stammesoberhaupt, das prieſterliche Amt verrichten (1 Moſ. 35, 1 fg.); Noah, Abraham bringen ſelbſt ihre Opfer dar; dies ändert ſich mit der Einführung der Theokratie. Wie das Volk Iſrael aus der Menge der Völker herausgegriffen und durch die Gnade Jahve's zum Lieblingsvolk auserkoren worden, ſo wird auch die Stiftung des Prieſterthums als göttlicher Gnadenact dargeſtellt. Aus der Mitte der Söhne Iſraels werden Aaron und ſeine Söhne zum Prieſterthum erwählt (2 Moſ. 28, 1; 4 Moſ. 18, 7). Hiermit iſt die natürliche Fortpflanzung des Prieſterthums innerhalb der Familie Aaron's vorgezeichnet und die Analogie zur natürlichen Abſtammung des Bundesvolks von den Erzvätern, auf die der Bund zurückgeleitet wird, gibt ſich deutlich zu erkennen. Die bibliſche Ueberlieferung nimmt die Empörung Korah's und ſeiner Genoſſen zum Anlaß der Erwählung der Aaron'ſchen Familie zum Prieſterthum (4 Moſ. 16 fg.). — Der denkenden Betrachtung erſcheint jede Entwickelung überhaupt als eine Löſung der urſprünglich in unmittelbarer Einheit verbundenen Momente und deren Herausgeſtaltung zur Vielheit. Dem unbefangenen Auge wird es nicht entgehen, daß bei Moſe, dem urſprünglichen Träger aller theokratiſchen Aemter, die natürliche Theilung der Arbeit beginnt, wenn ſeinem Bruder Aaron das Prieſterthum übertragen wird. Moſe konnte ſich noch dem Jahve nahen, er verkehrte mit ihm bei der Geſetzgebung, er vertrat dabei das Volk vor jenem. Anders wird es nach vollzogener Geſetzgebung, von wo ab die Organiſation des Prieſterſtandes eintritt. Bemerkenswerth iſt, daß die Brüder Moſe und Aaron aus dem Stamm Levi waren, der ſomit den Boden abgibt, aus dem der Prieſterſtand erwachſen ſoll. Als Veranlaſſung zur Erwählung des Stammes Levi zum Prieſterthum nennt die bibliſche Ueberlieferung den großen Eifer der Leviten, der ſie um Moſe ſammelte und die Strafe an den von Jahve Abgefallenen und dem Dienſt des goldenen Kalbs Fröhnenden vollziehen ließ (2 Moſ. 32, 26 fg.). Durch dieſen Eifer für die Ehre Jahve's hatten die Leviten vor den andern Stämmen ſich würdig gemacht. Schon deren Stammvater hatte durch eine Blutthat einen Feuereifer an den Tag gelegt (1 Moſ. 34, 25 fg.), der freilich von ſeinem Vater getadelt wurde; aber der

Feuereifer Levi's für die Reinheit seiner Familie wird durch die Ueberlieferung in seinen Nachkommen zum Eifer für die Ehre Jahve's verklärt dargestellt. Diesem ausgezeichneten Eifer der Leviten gemäß waren diese schon auf dem Zug durch die Wüste für würdig erachtet, um die Stiftshütte herum sich zu lagern, deren Aufstellung und Fortschaffung zu besorgen (4 Mos. 1, 49 fg.; 3, 23 fg.), sie hatten also die Prärogative, dem Heiligthum nahen zu dürfen. Ueber die Verleihung des Priesteramts an den Stamm Levi berichtet die Ueberlieferung (4 Mos. 3, 41 fg.; 5 Mos. 10, 8): Jahve habe anstatt der erstgeborenen Söhne und der Erstlinge an Vieh der übrigen Stämme Israels den Stamm Levi und dessen Vieh als bleibende Gabe angenommen (2 Mos. 13; 4 Mos. 3, 11 fg.; 8, 16). Wenn wir bemerken, daß auch bei andern Völkern des Alterthums die Erstlinge der Gottheit geweiht waren, daß in der hebr. Urzeit die Erstgeborenen der Stämme den heiligen Dienst versahen, so dürfte das mosaische Gepräge der Weihung des Stammes Levi zum Priesterdienst kaum zu verkennen sein. Es findet also eine aufsteigende Besonderung statt: aus der Zahl aller Völker ist das Volk Israel auserwählt, das mit Jahve durch den Bund im besondern Verhältniß steht; aus dem Lieblingsvolk ist der Stamm Levi hervorgehoben, sich einer nähern Gemeinschaft mit Jahve durch den Dienst am Heiligthum zu erfreuen; aus dem Stamm Levi ist die Familie Aaron's auserkoren, den eigentlichen Priesterdienst im Heiligthum zu versehen, und aus dem Priesterstamm ragt später der Hohepriester als Spitze hervor, dem allein, obschon auch nur einmal des Jahrs, am großen Sühntage, erlaubt ist, das Allerheiligste selbst (wo die Bundeslade mit dem Gesetz Jahve's dessen Gegenwart repräsentirte) zu betreten. Indem die Leviten den Priestern bei den gottesdienstlichen Handlungen dienen und ihnen sich anschließen sollen (4 Mos. 18, 2 fg.), nehmen sie theil an der Mittlerschaft zwischen Jahve und seinem Volk und dessen Vertretung vor jenem. Obschon von den Priestern unterschieden, bilden sie doch mit diesen den heiligen Stand im Bundesvolk, das selbst ein heiliges Volk zu sein bestimmt ist.

In Jahve, dem Beherrscher Israels, vereinigen sich alle Gewalten, also auch die richterliche (5 Mos. 1, 17 u. a.), und Mose, der ursprüngliche Träger aller theokratischen Aemter, versah auch das Amt des Richtens (2 Mos. 18, 13 fg.; Jes. 33, 22). Als Verweser eines theokratischen Amts ist der Richter ein Werkzeug Jahve's, an dessen Gesetz er gebunden ist. Man hat es auffällig gefunden, daß in der theokratischen Theokratie kein besonderes Organ für die vollziehende Gewalt namhaft gemacht werde; betrachten wir die äußere Gestaltung des hebr. Staatsorganismus, so dürfte sich diese Lücke als eine scheinbare zeigen und wir zu der Annahme gelangen, daß die richterliche Gewalt mit der ausübenden bei den Hebräern noch verbunden war. Es liegt in der Natur der Familie, daß der Vater dem Hause vorstehe, es in Ordnung erhalte und ebenso, daß Geschlechter und Stämme in einzelnen Persönlichkeiten sich zuspitzen, welche deren Verhältnisse regeln, ihre Interessen vertreten, demzufolge eines besondern Ansehens sich erfreuen, als Oberhäupter der Geschlechter, als Stammfürsten anerkannt werden. Aus solchen Familien, Geschlechts- und Stammhäuptern gingen die hebr. „Aeltesten" hervor, die schon lange vor Mose als die Obern des Volks auftreten (4 Mos. 1, 4. 16; 2, 3 fg.; 10, 4; 2 Mos. 6, 14; 1 Chron. 27, 16). Solche „Aelteste" erwähnt das A. T. auch bei den Aegyptern (1 Mos. 50, 7), den Midianitern (4 Mos. 22, 4. 7), den Gibeoniten (Jos. 9, 11). Im ganzen Alterthum finden wir das Alter hochgeehrt, auch bei den Hebräern stand es in hoher Achtung und die gesetzliche Vorschrift in dieser Beziehung (3 Mos. 19, 32) ist als allgemeiner Ausdruck der hebr. Anschauung zu betrachten (s. Aeltern, Aelteste). Die „Aeltesten" finden wir bald als Vertreter des ganzen Volks (Jos. 7, 6; 1 Sam. 4, 3; 8, 4; 2 Sam. 3, 17; 5, 3; 17, 4; 1 Kön. 8, 13) und zwar noch in der nachexilischen Zeit (Esra 5, 9; 6, 7; 8, 14), ja selbst in der makkabäischen Periode (1 Makk. 11, 23); bald als Vertreter der Rechte einzelner Stämme (5 Mos. 31, 28; 2 Sam. 19, 11; 2 Chron. 34, 29); bald als Vorstände einer Stadt (5 Mos. 19, 12; 21, 3. 19; 22, 15; Richt. 8, 14; 1 Sam. 11, 3; 16, 4; 1 Kön. 21, 8. 11). Ihrer Stellung gemäß hatten die „Aeltesten" bei Darbringung von Opfern für die ganze Gemeinde diese zu vertreten (3 Mos. 4, 15; 9, 1), ein Hinweis auf ihre theokratische Bedeutung. Es ist eine natürliche Erscheinung, daß die ursprünglich durch Alter, Erfahrung und Ansehen erlangte Stellung der Aeltesten zu einer amtlichen Würde erhoben wurde, obschon sie nicht als bestellte Beamte zu betrachten sind. Als solche erscheinen erst die aus den Volksältesten hervorgegangenen Schoterim (Luther: „Amtleute"), die bei den, nach der Weise des ägypt. Staatslebens, den Hebräern auferlegten Fronarbeiten von den Aegyptern als Auf-

ſeher beſtellt waren (2 Moſ. 5, 6; 10 fg.). Da der Amtstitel „Schoterim" der ſprachlichen Ableitung nach „Schreiber" bedeuten kann, liegt die Vermuthung nahe, daß ihr Beruf die Kunſt des Schreibens verlangte, etwa zur Führung von Verzeichniſſen u. dgl. Die Auffaſſung ihres Wirkungskreiſes als bloſer Schreiber wäre aber viel zu eng, weil ſie auch die Anordnung und Beaufſichtigung der Durchführung hatten, alſo Anordner und Schaffner waren, daher neben ihnen ausdrücklich auch „Schreiber" erwähnt werden (2 Chron. 34, 13). Wir finden ſie beauftragt, die Kriegsaushebungen zu leiten (5 Moſ. 20, 5), dem Volk die Befehle bekannt zu machen (Joſ. 1, 10) und ſelbſtverſtändlich für deren Vollziehung zu ſorgen; ſie ſind die Anordner im Lager (Joſ. 8, 33); ſie erſcheinen als Beamte in den Städten (1 Chron. 23, 4; 26, 29), und es iſt ſchwer, in ihnen Organe der Regierung ſowol als der Verwaltung nicht zu erkennen. — Mit Zuratheziehung der hebr. „Volksälteſten" bereitete Moſe den Auszug aus Aegypten vor (2 Moſ. 3, 16; 4, 29) und nach dem Auszug finden wir ſie noch an ſeiner Seite; er ſcheint aber durch ihre freiwillige Amtirung nicht die nöthige Unterſtützung gefunden zu haben, da der Führer, der auch das Amt des Richtens verwaltete, der erdrückenden Laſt zu erliegen drohte. Nach dem ſchlichten Bericht werden daher, auf Jethro's Rath, aus den Volksälteſten Richter und Schoterim von Moſe ausdrücklich beſtellt, welche ihm die Bürde tragen helfen ſollten, zunächſt im Amt der Gerichtspflege, dann bei der Aufrechterhaltung der Ordnung überhaupt, ſomit in der Ausübung der vollziehenden Gewalt. Die Richter waren über 10, 50, 100 und 1000 eingeſetzt (2 Moſ. 18, 13—26), hatten die leichtern Streitfälle zu ſchlichten, die ſchwierigen an Moſe zu bringen. Daneben erſcheinen die Schoterim als Unterrichter, Anordner und ohne Zweifel auch als Vollzieher; daher finden wir ſie bald neben den „Aelteſten" (4 Moſ. 11, 16), bald neben andern Richtern erwähnt (5 Moſ. 1, 13). Unter Joſua wird das Inſtitut der Ehrenälteſten mit den von Moſe eingeſetzten Richtern und Schoterim beibehalten (Joſ. 23, 2; 24, 1), letztere als beſtellte Anordner (Joſ. 1, 10; 3, 2—8). Dieſe alten Aemter der Richter und Schoterim beſtehen auch nach der Eroberung Paläſtinas und zwar unter Anwendung ſowol auf das Kriegsheer (1 Sam. 8, 12; 2 Chron. 26, 1; 2 Kön. 1, 9—14), als auch auf das Städteweſen (5 Moſ. 16, 18), und es zieht ſich ihr Beſtand ſelbſt durch die Zeit der Könige hin (1 Kön. 21, 8 fg.). Die Propheten ſetzten ſich gern mit den „Aelteſten" in Verbindung, um durch ſie auf das Volk einzuwirken (2 Kön. 6, 32; Jer. 19, 1; 26, 17. 29; Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1. 3); unter Eſra zeigen ſich Spuren ihrer Amtsthätigkeit und noch unter den Makkabäern finden wir ſie mit den Prieſtern gemeinſchaftlich die öffentlichen Angelegenheiten berathen (1 Makk. 1, 26; 7, 33; 12, 35; 13, 36; 14, 9. 20). Man hat Anſtand genommen, dieſe „Aelteſten" und „Schoterim" theokratiſche Beamte zu nennen; allein da ſie innerhalb der theokratiſchen Verfaſſung ſtehen, durch theokratiſche Amtsträger wie Moſe ſelbſt, oder durch das Volk eingeſetzt ſind, ſo iſt ihre theokratiſche Bedeutung nicht zu bezweifeln, ſowenig in ihnen Organe der vollziehenden Gewalt zu verkennen ſind.

Streng zu unterſcheiden von dieſen Organen des Richteramts ſind die Richter, von welchen das Zeitalter nach Joſua bis einſchließlich Samuel den Namen „Richterperiode" erhalten hat. Dieſe waren eigentlich Kriegshäuptlinge, Anführer, die entweder gewählt (Richt. 4, 6; 11, 5) oder freiwillig (Richt. 3, 9. 15. 31; 10, 1. 3) an die Spitze eines oder mehrerer Stämme traten, um die Angriffe des benachbarten Feindes zurückzuſchlagen oder deſſen Joch abzuſchütteln. Mit Ausnahme einiger dieſer ſogenannten „Richter" machten ſie ſich mit der eigentlichen Gerichtspflege nichts zu ſchaffen und traten nach beendetem Kampf meiſt wieder in das Privatleben zurück. Ihre Berufung bezeichnet die bibliſche Ueberlieferung mit demſelben Ausdruck wie bei den Propheten, Jahve „erweckt" die Richter, läßt ſie aufſtehen, beſtellt ſie (Richt. 2, 16. 18; 3, 9. 15 u. a.), womit ihr Amt als echt theokratiſches gekennzeichnet iſt.

Obgleich dem theokratiſchen Princip gemäß Jahve der alleinige ewige Herrſcher über Iſrael iſt, hat bekanntlich doch das menſchliche Königthum in der Geſchichte des Bundesvolks platzgegriffen. Der Geſetzgeber Moſe, in dem die Idee der Gottesherrſchaft in ihrer urſprünglichen Form verkörpert war, hatte in ſeiner Verfaſſung für einen menſchlichen Herrſcher keinen Raum gelaſſen. Jede Geſetzgebung iſt durch die Zuſtände bedingt, für die ſie beſtimmt iſt, und kein Geſetzgeber kann auf Verhältniſſe, die nach Jahrhunderten eintreten, vorweg bedacht ſein, weil alle Geſetze aus der Zeit hervorgehen, deren Bedürfniß ſie decken ſollen. Wir leſen zwar ein Königsgeſetz (5 Moſ. 17, 14—20); allein die Kritik hat deſſen nachmoſaiſchen Urſprung zur Gewißheit erhoben. Unſere Anerkennung der Bedeutſamkeit

des Hebräervolks wird nicht verringert und unsere Dankbarkeit für die uns zugute kommende Frucht seiner angestrengten geschichtlichen Arbeit, nämlich den Begriff von der Geistigkeit des göttlichen Wesens, wird nicht abgeschwächt, wenn wir annehmen, daß der Verlauf der Geschichte des Volks Israel nach demselben ewigen Gesetz vor sich gegangen, wonach sich die Geschichte der Menschheit überhaupt vollzieht. Das menschliche Königthum in Israel floß aus derselben Quelle, aus der sich die Erscheinungen im Leben der Völker gewöhnlich herleiten, aus dem Bedürfniß. Ein flüchtiger Blick in das Buch der Richter kann die Ueberzeugung geben, daß in dieser Periode der Zerrissenheit die Anarchie im Innern, die Ohnmacht nach außen, das Verlangen nach einer festen Hand, einem einheitlichen Willen, einer anerkannten Macht im Volk erzeugen mußte. Der Zeitpunkt war eingetreten, wo die Gefahr vor den Ammonitern (1 Sam. 12, 12) und den Philistäern (Kap. 9, 16) den Bestand Israels in Frage stellte. In der Opposition Samuel's gegen die Einsetzung des Königthums, das er als dem Willen Jahve's zuwider darstellt (1 Sam. 15, 19), nimmt der Priester folgerichtig den Standpunkt des conservativen Stabilismus ein, kann aber, wie es in der Natur der Sache liegt, die fortschreitende Zeit nicht aufhalten. Das Theokratische war jedoch mit der Einführung des sichtbaren Königs aus dem Bewußtsein des Volks nicht gelöscht, das Königthum ward vielmehr unter theokratischen Gesichtspunkt gestellt, das Amt des Königs erhielt die Bedeutung der Mittlerschaft. Der König wird vom Volk Israel in näherer Gemeinschaft mit Jahve stehend gedacht, er heißt daher öfter „Sohn Gottes" (2 Mos. 4, 22; Ps. 80, 16; Hos. 11, 1), als Stellvertreter göttlicher Herrlichkeit sitzt er auf dem Thron Jahve's (1 Chron. 28, 5; 29, 23). Der König ist zugleich der Stellvertreter des Volks vor Jahve und hat demnach eine priesterliche Färbung, ohne eigentlicher Priester zu sein (2 Sam. 6, 18; 1 Chron. 29, 10; 1 Kön. 8, 14. 55 u. a.). Seiner mittlerischen Stellung gemäß hatte der König einen Ehrenplatz im Tempel (2 Kön. 11, 4; 23, 3; Ez. 46, 1. 2). Obschon die Könige Israels das Recht, Krieg und Frieden zu beschließen, handhabten (1 Sam. 11, 5 fg.), das Amt des obersten Richters verwalteten (2 Sam. 15, 2; 1 Kön. 3, 16 fg.; Jer. 21, 12) und das Begnadigungsrecht übten, waren der möglichen Willkürherrschaft doch schon dadurch Schranken gezogen, daß der König an den Willen Jahve's, das Gesetz, gebunden war, daher ihm auch die Erhaltung und Förderung des gesetzlichen Cultus oblag (1 Kön. 8; 2 Kön. 12, 4 fg.; 18, 4 fg.; 23, 1 fg.). Ein Damm gegen königlichen Despotismus war ferner durch eine Wahlcapitulation (1 Sam. 10, 25; 2 Sam. 5, 3; 1 Kön. 12, 4 fg.; 2 Kön. 11, 17 fg.) und durch die althergebrachte Stammverfassung (1 Chron. 4, 41 fg.) gesetzt, indem die Stammhäupter das Volk repräsentirten (1 Chron. 29, 1 fg.; 13, 2). Ueberdies standen die Propheten den israelitischen Königen zur Seite, um sie im theokratischen Geist zu leiten (1 Kön. 20, 22 fg.; 38; 2 Kön. 1, 15 u. a.). Jene fanden oft Gelegenheit, untheokratische Handlungen der Regenten scharf zu tadeln und thaten es selbst mit Gefahr des eigenen Lebens. Roskoff.

Amtsschildlein, s. Hoherpriester.

Amulete. Bei sehr vielen Völkern der alten und neuen Zeit finden wir den Aberglauben verbreitet, daß gewisse Menschen die Macht haben, durch verborgene Künste, besonders aber durch eine geheime Wirkung ihres Blicks, Andern Schaden zu thun. Der unheimliche Eindruck, den der Blick mancher Menschen macht, entweder blos infolge der physischen Beschaffenheit ihrer Augen oder aber durch den darin ausgeprägten Zug von Neid und Bosheit, ist wol als Ursache dieses Wahns zu betrachten. Im Morgenland ist der Glaube an den „bösen Blick" überaus herrschend und namentlich ist eine sorgsame Mutter beständig in Angst, daß ihre Kleinen von demselben betroffen werden möchten. Wir können nun von vornherein annehmen, daß auch die alten Hebräer diesen Glauben gekannt haben werden, wenn wir auch keine ganz directen Beweise davon haben. Denn die mezonenim (Luther: „Tagwähler"), welche im A. T. mehrfach als eine Klasse von Menschen aufgeführt werden, die verbotene Zauberkünste treiben, können nach dem Zusammenhang mehrerer Stellen nicht gut solche Männer des bösen Blicks sein, wie man oft gemeint hat. Dagegen beruht die Redensart vom „bösen Auge" des Neidischen (5 Mos. 15, 9; Spr. 23, 6 u. s. w.), dem das „gute Auge" des Wohlwollenden gegenübersteht (Spr. 22, 9), wol ursprünglich auf dieser Anschauung. Sicher glaubten ja auch die alten Hebräer an die Wirksamkeit von allerlei Zauberkünsten, auch solcher mit durchaus schädlichen Zwecken (Hiob 3, 8). Freilich bleibt es ein unvergänglicher Ruhm ihrer Religion, daß diese in einem Zeitalter des naivsten Aberglaubens allen solchen

Künſten entgegentrat, welche in andern alten Religionen eine große Rolle ſpielen; aber weder konnten religiöſe Vorſchriften ſolchen Glauben vollſtändig vernichten, noch leugnete im Grund das Geſetz ſelbſt entſchieden die Möglichkeit jener Zaubereien, nur daß es ſie einerſeits als ſchädlich verdammte, andererſeits ſeiner innern Klarheit gemäß keine Neigung hatte, der „Nachtſeite der Natur" überhaupt neue Nahrung zu geben. Es verhielt ſich ihnen gegenüber theils geradezu verwerfend, theils ablehnend und ignorirend.

Wo aber der Glaube an ſolche übernatürliche Wirkungen der Bosheit herrſcht, da wird der Menſch auch immer das Streben haben, dieſem Schaden durch geheimnißvolle Mittel entgegenzuwirken. Der Behexung wird die ſchützende Zauberformel und das Amulet entgegengeſtellt. Im Orient ſpielen die Amulete noch jetzt eine große Rolle. Daſſelbe beſteht, da man zunächſt den Himmel zu Hülfe ruft, gewöhnlich aus einer religiöſen Formel, nicht ſelten aber auch aus ganz ſinnloſen Buchſtaben und Zeichen auf einem ſorgfältig verwahrten Blatt; ſogar ganze Korane oder (bei den Chriſten) Bibeln in winziger Form werden als Amulete getragen. Dieſe Amulete hängen oft in kunſtvoll gearbeiteten Kapſeln aus edelm Metall, die geradezu einen Theil des weiblichen Putzes bilden. Das Schreiben ſolcher Amulete iſt eine Hauptbeſchäftigung armer Schulmeiſter und anderer Gelehrter, die gewiß zum großen Theil ſelbſt an die Wirkſamkeit ihrer Sprüche glauben. Die Form ſolches Aberglaubens wechſelt unendlich, während das Weſen immer daſſelbe bleibt. Die Amulete dienen in erſter Linie als Schutz gegen Behexung, namentlich gegen den böſen Blick; doch werden ſie auch wol gegen Krankheiten, Schlangenbiß u. ſ. w. verwandt. Beſonders hängt man ſie auch Kindern an.

Auch die hebr. Weiber trugen Amulete in Form von Schmuckſachen. Die Ohrgehänge, welche Jakob den Frauen abnahm und vergrub (1 Moſ. 35, 4), hingen unzweifelhaft mit dem Dienſt fremder Götter zuſammen, deren Bilder mit ihnen vergraben wurden, und können daher kaum als etwas anderes wie als Amulete angeſehen werden. Zugleich liegt in dieſer Stelle eine entſchiedene Misbilligung dieſer Sitte ausgedrückt. Jeſaja zählt unter den Gegenſtänden des Frauenſchmucks auch Amulete auf, unmittelbar neben den Riechfläſchchen (Jeſ. 3, 20), denn es kann kaum zweifelhaft ſein, daß das Wort lehaśim jene Bedeutung hat. Natürlich kennen wir weder Ausſehen noch innere Einrichtung dieſer Amulete und wiſſen nicht, ob vielleicht auch ein aufgeſchriebener Spruch oder Name den Kern deſſelben bildete; aber die Hauptſache iſt, daß die Sitte ſchon damals mit der des jetzigen Orients große Aehnlichkeit hatte, indem bei den Frauen, die auch jetzt noch hauptſächlich dieſen Schutz anwenden, das Amulet einen Theil des vollſtändigen Putzes bildete. Es iſt übrigens leicht erklärlich, daß das A. T. ſonſt keine Veranlaſſung findet, dieſe Sitte zu erwähnen, und noch weniger das N. T., obwol zu deſſen Zeit derartiger Aberglaube noch in weit ſtärkerm Maß im Schwunge war als in früherer. Damals wurden auch die Gebetriemen (tephillim) zum Theil in der Weiſe von Amuleten verwandt; aber man thäte unrecht, eine ähnliche Bedeutung ſchon den alten totaphoth (2 Moſ. 13, 16 und danach 5 Moſ. 6, 8; 11, 18) zuzuſchreiben, zumal da die jüd. Identificirung derſelben mit den Gebetriemen durchaus nicht ſicher ſteht.

Die Stärke des Glaubens an die Kraft des Amulets im Orient wird für uns übrigens auch durch den Namen deſſelben angedeutet, welcher aus dem Arabiſchen in die meiſten europ. Sprachen übergegangen iſt. Nöldeke.

Ana, ſ. Eſau.

Anab, eine jener vielen, durch ihre Lage auf einſamer Höhe natürlich geſicherten Ortſchaften im ſüdlichen Theil des Gebirgslands Juda, dem heutigen Bezirk Hebron angehörig, ungefähr 2½ Stunden ſüdlich, etwas gegen Weſt, vom Bezirkshauptort entfernt (Joſ. 11, 21; 15, 50). Furrer.

Anaharath, Stadt im Stammgebiet Iſſaſchar (Joſ. 19, 19), könnte das Dorf Naurah auf der Oſtſeite des kleinen Hermon ſüdlich von Endor ſein; allein wahrſcheinlich iſt nach den LXX Arahanath zu leſen, welchem das zerſtörte Dorf Araneh auf einer Anhöhe eine Stunde nördlich von Dſchenin, ſüdlich von Zerin (Jesreel), in der Ebene entſpricht, wo ſich noch viele Ruinen finden ſollen. Kneucker.

Anakiter, ſ. Enakiter.

Anammelech. Neben dem Idol Adrammelech (ſ. d.), das wir als eine Geſtalt des Moloch beſtimmt haben, verehrten die Sipparener oder, wie ſie hebräiſch heißen, die Leute von Sepharvajim, noch eine zweite Modification deſſelben Gottes unter dem Namen

ʿanammelech. Der allgemeine Charakter dieſes Idols muß dem des Moloch entſprechen, ſeine beſondere Eigenthümlichkeit aber durch den erſten Theil des Namens ʿanam bezeichnet ſein. Ganam nun heißt arabiſch Heerde, und da die Orientalen das Geſtirn des Cepheus „Hirt und Heerde“ nennen, ſo iſt von Hyde („De relig. vet. Persar.“, S. 131) das Wort als Sternheerde Moloch's gedeutet. Geſenius faßt es mit Vergleichung von ṣanam, Götzenbild, unter Annahme eines Wechſels von ṣade und ʿajin, einfach als „Molochsbild“. Letztere Anſicht iſt wegen des Lautübergangs zu verwerfen, die erſtere darum, weil der Stern des Moloch der Saturn iſt und nicht der Cepheus. So gehen wir auf ʿanam zurück, die rothen Zweige, die im Innern der Samura oder Spina Aegyptiaca wachſen, eines Baums, unter deſſen Geſtalt Stämme der alten Araber die Göttin Uzza verehrten, und glaubten, daß dieſe Molochfigur der männliche Altargenoſſe jener Uzza geweſen ſei. Daß die Faſern roth waren ſpricht nur dafür, denn die rothe Farbe war dem Moloch geweiht, wie aus vielen bei Chwohlſon, „Die Sſabier“, Thl. I, verſtreuten Anzeichen hervorgeht. Liegt in der Verehrung des Gottes in der Geſtalt der Zweige zugleich ein phalliſches Element? Rabbinen deuten Adrammelech und Anammelech als Pferd und Pfau, ſo Kimchi zu 2 Kön. 17, 31, doch ſchwerlich auf Grund einer Tradition. Merx.

Anamim, wahrſcheinlich ſoviel als Nordland, ein Völkername (1 Moſ. 10, 13; 1 Chron. 1, 11), der ſonſt in der Bibel nicht weiter vorkommt. Es ſind vermuthlich die Bewohner Nordägyptens (des Delta) darunter zu verſtehen. Die Sage läßt ſie als Sprößlinge des Mißraim erſcheinen. Die Ueberſetzung der LXX führt auf Enemetijim, verwandt mit dem ägyptiſchen Sanemhit oder Sanemhet, zurück. Bochart's Vermuthung, es ſeien die nomadiſchen Anwohner des Jupiter-Ammon-Tempels damit bezeichnet, iſt ſchon von Michaelis widerlegt worden. Schenkel.

Ananiah (Jahve beſchützt): 1) Ortſchaft im Stammgebiet Benjamin (Neh. 11, 32). 2) Neh. 3, 23 = Ananias.

Ananias (= dem hebr. Hananja oder ʿAnanja), ein jüd. Hoherprieſter, der in Jeruſalem und Cäſarea feindlich gegen den Ap. Paulus auftrat (Apg. 23, 2 fg.; 24, 1 fg.). Was wir aus Joſephus über ihn erfahren, iſt Folgendes. Er war ein Sohn des Zebedäus und erhielt unter der Procuratur des Tiberius Alexander (48 n. Chr.) durch Herodes von Chalcis unmittelbar nach Joſeph, dem Sohn des Kami, die hohenprieſterliche Würde, die er auch unter dem folgenden Procurator Cumanus noch bekleidete. Im J. 52 wurde er jedoch, da die Juden von den Samaritanern großer Gewaltthätigkeiten angeklagt worden waren, von Ummidius Quadratus nebſt ſeinem Sohn Hanan nach Rom geſchickt, um ſich vor dem Kaiſer Claudius zu verantworten. Wahrſcheinlich kehrte er freigeſprochen zurück und blieb Hoherprieſter bis kurz vor Felix' Abgang, wo Ismael, Sohn des Phabi, ſein Nachfolger wurde. Sein Rücktritt entzog ihm nichts von dem großen Anſehen, deſſen er ſich erfreute und das immer noch im Steigen begriffen war. Zu Anfang des jüd. Kriegs wurde er ermordet. 2) Ein Chriſt zu Jeruſalem, welcher ſeine Güter angeblich zum Beſten der Gemeinde verkaufte, aber im Einverſtändniß mit ſeiner Gattin Sapphira einen Theil des Erlöſes zurückbehielt und, von Petrus darüber hart angelaſſen, plötzlich den Geiſt aufgab, ein Schickſal, das wenige Stunden darauf auch Sapphira traf (Apg. 5, 1 fg.). Die Erzählung iſt nicht rationaliſtiſch auszudeuten (durch den Hinweis, daß nicht ſelten Schlaganfälle infolge heftiger innerer Erſchütterung eintreten u. ſ. w.), vielmehr anzuerkennen, daß die Apoſtelgeſchichte ein von Petrus beabſichtigtes Strafwunder berichten will. Gegen die durchgängige Geſchichtlichkeit der Erzählung ſprechen gewichtige Bedenken, was aber an ihr hiſtoriſcher Kern, was mythiſche Umkleidung iſt, dürfte ſich ſchwerlich mehr mit Sicherheit ermitteln laſſen. 3) Ein angeſehener Judenchriſt zu Damaskus, von dem die Apoſtelgeſchichte erzählt, daß er infolge einer Viſion den erblindeten Paulus aufſuchte, ihm durch Handauflegung das Augenlicht wiedergab und ihn zur Taufe bewog (Apg. 9, 10 fg.; 22, 12 fg.). Der Einfluß, den er durch ſeine Belehrungen auf Paulus ausübte, darf nicht zu hoch angeſchlagen werden, da letzterer mit Entſchiedenheit behauptet, nicht von Menſchen im Evangelium unterrichtet worden zu ſein (Gal. 1, 12). Die Tradition läßt Ananias die Biſchofswürde in Damaskus bekleiden und ſpäter den Märtyrertod ſterben. Krenkel.

Anathema, ſ. Bann.

Anathoth. 1) Eine Prieſterſtadt im Stamm Benjamin (Joſ. 21, 18; 1 Kön. 2, 26; 1 Chron. 6, 45; Neh. 11, 32), welche nördlich von Jeruſalem an der Heerſtraße lag (Jeſ.

10, 30), der Geburtsort des Jeremia (Jer. 1, 1; 29, 27), welcher aber hier für seine Predigt keinen Boden fand (Jer. 11, 21). Robinson hält das heutige Anata, welches $1\frac{1}{4}$ Stunde nördlich von Jerusalem liegt, für das alte Anathoth. 2) Ein Sohn Becher's (1 Chron. 7, 8). 3) Ein Hauptmann zur Zeit Nehemia's (Neh. 10, 19). Röck.

Anbetung. Das deutsche Wort anbeten und Anbetung ist der allgemeine Name für die im Gebet wie in jeder religiösen Verrichtung enthaltene Verehrung Gottes. Der Begriff ist ebenso einfach wie bestimmt und eng umschrieben. Gott allein als der Herr und Quell des Lebens ist Gegenstand der Anbetung, jede Herabziehung oder Verdunkelung des Göttlichen droht sie aufzuheben. Wenn Andacht mehr das mit jeder religiösen Feier oder Stimmung verbundene Zuständliche bedeutet, so liegt in der Anbetung stets die freie Bewegung und der Act des frommen Gemüths, welches über sich selbst und alles Irdische emporgehoben Gott die ihm allein gebührende Ehre darbringen will. Und zwar ist diese Darbringung sich selber genug und hat ihren Werth in sich, auch ohne von besondern Wünschen oder Danksagungen begleitet zu werden; je leichter und freudiger sie in jeder Bitte mitwirkt, desto mehr ist in der Frömmigkeit der allgemeine religiöse Grundton zur Herrschaft gekommen. Der anbetende Mensch nöthigt sich aus freiem Drang zur Unterwerfung, aber er fühlt sich auch erhoben und beseligt durch das Bewußtsein des schönen Vorrechts, das Verhältniß alles Endlichen zu seinem Urheber im Namen der ganzen Schöpfung lobpreisend anzuerkennen. Man sollte daher denken, daß gerade die Anbetung gar nicht entstehen und zur Ausübung gelangen kann, ohne stets dieselben Forderungen mitzubringen, an welche ihre Wahrheit schlechthin gebunden ist; und doch ist auch sie wie jeder andere Ausdruck des religiösen Lebens der Entwickelung fähig und bedürftig, und die Geschichte der Religionen zeigt ebenso viele Stufen der Anbetung, als sie Anschauungsweisen des Göttlichen nacheinander auftreten läßt.

Ihrem Princip nach ist die biblische Gottesanbetung in allen Schriften sich selber gleich, denn sie will jeder Entwürdigung und Spaltung des Göttlichen entgegentreten; sie scheidet sich von Götzendienst und Abgötterei, sie nöthigt den Geist zum Aufschwung über das Irdische und Weltliche und heftet die religiöse Idee an einen einzigen und untheilbaren Punkt. Auch die altteſt. Gottesverehrung ist innerlich schon eine christliche und zur höchsten Entfaltung vordringende, und sie hat zahlreiche Stimmen und Zeugnisse aufzuweisen, die keiner Steigerung fähig sind und in denen sich das christl. Bewußtsein nach seiner allgemeinern Richtung wiederfindet. Allseitig aber und in voller Reinheit konnte ihr universelles Wesen erst offenbar werden, nachdem die gesetzlichen und sinnlichen Schranken des israelitischen Cultus, sofern derselbe der Alten Welt angehörte, gefallen waren.

Zum Verständniß des biblischen Materials dient zunächst die Bemerkung, daß das gewöhnliche hierher gehörige griech. Wort keine ausschließlich religiöse Bedeutung hat. Proskynein, entsprechend dem hebr. hištaḥawá, heißt fußfällig oder durch Niederwerfen mit dem Angesicht unterwürfig verehren. Die Classiker gebrauchen es von dienender Huldigung, welche den Göttern und den Elementarmächten, wie der Sonne und dem Himmel, den Dämonen, aber auch den Königen und Heroen dargebracht wurde. In dem Wort liegt also nur die Anerkennung eines Gebietenden oder Machtvollen, dem man sich nur mit Zeichen unterwürfiger Ehrerbietung nahen darf. An diese Ehrenbezeigung knüpft sich dann leicht eine religiöse Scheu, die jedoch ins Unbestimmte verfließt, weil das Göttliche nicht als Gott gedacht, noch in seiner absoluten Erhabenheit erkannt war. Das A. T. zeigt sich in seinem Grundsatz spröde und fest, während die Eigenthümlichkeiten der antiken und orientalischen Sinnesweise auch in ihm zum Vorschein kommen. Mit dem Götzendienst (2 Mos. 20, 5; 23, 24; 32, 8; 34, 13; 3 Mos. 26, 1; 4 Mos. 25, 1; 1 Kön. 16, 31; 2 Kön. 21, 3. 21; Ps. 106, 19 u. a.) verdammt es auch die Verehrung der Elementarkräfte, wie der Sonne, des Mondes und der Sterne (5 Mos. 4, 19). Wol aber kennt es die orientalische Sitte, nach welcher den Herren und Königen als den Inhabern einer von Gott geordneten Herrschaft oder Machtvollkommenheit eine selbst kniebeugende Ehrerbietung bewiesen wird. So wird dem Joseph von seinen Brüdern (1 Mos. 42, 6), so besonders dem David (1 Sam. 25, 23. 41; 2 Sam. 14, 33; 18, 28; 24, 20; 1 Kön. 1, 23), dem Salomo (1 Kön. 1, 53), dem Joab (2 Sam. 18, 21), dem Haman von den Knechten des Ahasverus (Esth. 3, 2. 5), dem Propheten Elisa (2 Kön. 2, 15), aber auch den Engeln (1 Mos. 19, 1; 18, 2; Jos. 5, 14) mit niedergebeugtem Antlitz gehuldigt. Auch mit dieser durch patriarchalische Ueberlieferung und höfische Sitten unterstützten Devotion mag sich ein religiöse

Nebensinn verbunden haben; aber es braucht nicht gesagt zu werden, daß sie sich wesentlich von der Gottesanbetung unterscheidet; denn diese letztere wird ja gerade von den Königen gefordert wie von aller Welt und von den Heiden erwartet. Alle sollen kommen und anbeten vor dem, der sie gemacht hat, und seinen Namen ehren (Ps. 45, 12; 66, 4; 86, 9; 95, 6; 96, 6; 97, 7; 99, 5. 9; 132, 7; Zeph. 2, 11).

Ein ähnliches Verhältniß läßt sich im N. T. nachweisen, der Unterschied der Verehrung ist ein sachlicher auch bei gleichlautender Formel. Die fußfällige Huldigung bezeichnet eine sinnlich ausgedrückte Verehrung des Dieners vor dem Gebieter. So fällt der verschuldete Knecht seinem Herrn zu Füßen mit der Bitte um Nachsicht und Geduld (Matth. 18, 26). Anders gemeint ist die fußfällige Begrüßung des Petrus durch den Cornelius (Apg. 10, 25. 26); denn muthmaßlich ist sie begleitet von der Vorstellung eines übermenschlichen Beistands, welchen dieser von dem Apostel zu hoffen habe; Petrus weist die Huldigung zurück. Noch weit bestimmter wird der Messias selber vom Volk als in göttlicher Machtvollkommenheit und Ausrüstung kommend und folglich als Gegenstand der Verehrung gedacht. Nach der Kindheitsgeschichte des Matthäus kommen die Magier aus dem Morgenlande, um den geborenen König der Juden zu begrüßen, dessen Stern sie gesehen haben; sie beugen sich fußfällig vor dem Kinde; denn in ihm erblicken sie den zukünftigen, von Gott verheißenen Retter. Und mit demselben Zeichen der Ehrerbietung wird nachher Christus vom Volk angegangen; so nähern sich ihm der Aussätzige (Matth. 8, 2), der Archont (9, 18), die Begleiter bei der glücklichen Ueberfahrt über den See, und zwar mit dem Ausruf: „Wahrhaftig bist du Gottes Sohn!“ (Matth. 14, 33), das kananäische Weib (Matth. 15, 25), der Blindgeborene nach erfolgter Heilung (Joh. 9, 38), der Dämonische (Mark. 5, 6), die Mutter der Zebedäiden (Matth. 20, 20). Gleiche Verehrung empfängt der Auferstandene (Matth. 28, 9; Luk. 24, 52). Alle diese Stellen bezeugen die Anerkennung einer von Christus ausgehenden oder an ihm offenbar gewordenen Gotteskraft; von Anbetung im strengen Sinn dürfen sie nicht verstanden werden; auch der Glaube an Christus, wie ihn nachher die Apostel verkündigen und erklären, ist in ihnen noch nicht ausgesprochen, obwol diese verehrende Anschließung allerdings einen Uebergang zu demselben bilden konnte. — Dem gegenüber aber hat Christus selbst das Gesetz der wahren Gottesanbetung seinem Reich zu Grunde gelegt. Der Ausspruch: „Du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen“ (5 Mos. 6, 13) enthält die ganze Pflicht des frommen und freien Gehorsams, schneidet die Versuchung ab und stellt die Engel Gottes auf Christi Seite (Matth. 4, 10; Luk. 4, 8). An diesem Grundsatz soll jeder Abfall nach der Seite der Welt und ihrer Güter scheitern, in diesen Weg das gesammte sittliche Leben der Mitglieder des Himmelreichs hineingeleitet werden, und wer ihn treulich und mit voller Liebe befolgt, hat damit auch den ganzen Inhalt des Gesetzes und der Propheten erfüllt (Mark. 12, 28 fg.). Indessen darf doch bekanntlich der Zweck der Reden Christi nicht einfach auf Herstellung einer reinen Gottesverehrung beschränkt werden, und ebenso wenig erlaubt die Lehre der Apostel diese Deutung; denn sie ging vielmehr darauf aus, auf der Grundlage des Wortes und Werkes Christi eine Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe zu stiften, welche im Stande wäre, sich dem wahren Gottesdienst zu eigener Beseligung und mit größtem sittlichen Erfolg zu überlassen. Der allgemeine Satz von der Anbetung kann daher in den apostolischen Briefen nicht leicht unmittelbar auftreten, sondern immer nur indirect und in Verbindung mit dem Thema des Evangeliums; nur gelegentlich gibt Paulus bei seiner Vergleichung der Geistesgaben den Korinthern zu bedenken, sie möchten sich hauptsächlich der erwecklichen und faßlichen Andachtsform der Prophetie bedienen, damit, wenn ein Ungläubiger hinzukomme, derselbe sofort seines Irrthums inne werde, anbetend vor Gott niederfalle und Zeugniß ablege, „daß Gott in ihnen sei“ (1 Kor. 14, 25). Der letzte Zusatz in dieser Stelle ist nicht gleichgültig, die Anbetung Gottes gilt nicht schlechtweg als Kriterium christl. Wahrheit, sondern weil sie beweist, daß Gott in den Betern sei. Solche Aussprüche sind wie gesagt in den Briefen selten und gewöhnlich knüpfen sich Ausdrücke der Lobpreisung an einen eigenthümlichen Gesichtspunkt evangelischer Betrachtung. Dagegen wird in dem dramatischen Gemälde der Apokalypse der feierliche Act des Niederfallens und Anbetens vor Gott, vor seinem Thron oder Altar oder vor dem Engel häufig und in solenner Formel eingeschaltet (Offenb. 4, 10; 7, 11; 9, 20; 11, 16; 13, 4; 14, 7. 11; 15, 4; 16, 2; 20, 4). Diese wiederholten Momente anbetender Verherrlichung sollen im Gegensatz zu allem Un-

glauben und abgöttischen Wahn das Recht des alleinigen Dienstes Gottes, welcher als der Schöpfer und Herr der Dinge von aller Creatur in Demuth und Gehorsam geehrt werden soll, sicherstellen und den Sieg der Sache Gottes prophetisch verkündigen; die in ihnen dargelegte Gottesanschauung weist auf den Hintergrund des A. T.s zurück.

Auf solche Weise hebt sich in beiden Testamenten aus der Mitte allgemeinerer und abgeleiteter Vorstellungen, in welchen nur die Verehrung göttlicher Wirksamkeit oder Autorität gradweise ausgedrückt ist, das Princip der Anbetung heraus und diese hat nur Einen Grund und Gegenstand. Fragen wir nun, welchen Charakter der Gedanke der Anbetung im N. T. und im Zusammenhang mit dem Evangelium gewinnt, wodurch er sich also über den Standpunkt der im alttest. Cultus vorherrschenden Gottesverehrung erheben soll, so werden wir an eine Schriftstelle ersten Ranges erinnert. Die einfache und großartige Erklärung des Herrn Joh. 4, 20—24 ist zwar oft genug unverstanden geblieben, auch innerhalb des Protestantismus nicht immer beherzigt, aber zu den Losungsworten des christl. Glaubens von jeher gezählt worden. Die Samariterin wirft mit Hinweisung auf den Tempel von Garizim die Frage über den rechten Ort der Gottesverehrung auf. Die Antwort Christi lautet: „Weib, glaube mir, es kommt die Zeit, daß ihr weder auf diesem Berg noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten; — es kommt die Zeit und ist schon jetzt, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; denn der Vater will auch haben die ihn also anbeten. Gott ist Geist und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." Offenbar soll in diesen erhabenen Worten das anbetende Organ und Subject dem Wesen des Gegenstands adäquat gedacht und in das richtige Verhältniß zu demselben erhoben werden. Nur der Geist vernimmt und empfängt ganz, was vom Geist kommt, nur er kann es in ihm wiederfinden und in entsprechender Weise zurückgeben. Der anbetende Mensch soll sich in seiner innersten Berechtigung und in der Tiefe seiner gottverwandten Natur verstehen und ergreifen, er soll sich der ihm mitgetheilten Gotteserkenntniß und ihres wahren übersinnlichen Mediums ganz bewußt werden; dazu ist erforderlich, daß er sich auch von den Schranken freimache, welche die rechte Anbetung bisher zwar geschützt und gepflegt, aber auch sinnlich gebunden haben. Die Stufe dieser Vollendung ist erreicht, das Zeitalter einer durch örtliche Anstalt und Satzung fixirten Gottesverehrung ist abgeschlossen, der unsichtbare Tempel, dem die ganze Welt und Menschheit einen berechtigten Boden darbieten soll, aufgethan. Diese Geistesanbetung ist zugleich die der Wahrheit, weil sie erst auf ihrer nunmehrigen Stufe zur vollkommenen Wahrheit gelangen kann. Nehmen wir noch das Beiwort Vater hinzu, so ergibt sich, daß in dieser Richtung der Gottesverehrung nicht allein das Schöpferverhältniß, sondern auch das der Gemeinschaft und Kindschaft offenbar werden soll. Mit dem intellectuellen Moment verbindet sich also ein ethisches, ein Motiv der Liebe und des kindlichen Vertrauens tritt erwärmend in das innere Leben der Anbetung ein. Christus aber ist ihr Zeuge, ihr Begründer und Mittler. Im Einklang mit dieser Hauptstelle fordert Paulus (Röm. 12, 1) von seinen Lesern einen „vernünftigen", d. h. geistgemäßen Gottesdienst; im Gegensatz zu den äußerlichen Verrichtungen des jüd. und heidnischen Opfercultus sollen sie sich selbst und ihr gesammtes sittliches Leben als eine reine Gott wohlgefällige Gabe ihm darbringen. Es kann im christl. Glauben nichts geben, was sich nicht diesem Gedanken entweder thatsächlich begründend, sicherstellend und erläuternd anschließen müßte, oder als Folgerung aus ihm entwickeln ließe; nichts darf mit ihm im Widerspruch stehen. Der Protestantismus hat die Mittel in Händen, um demselben allseitig und aufrichtig nachzuleben. Gaß.

Anbruch, s. Erstling.

Andreas, Sohn des Jonas, Bruder des Petrus (Matth. 4, 18). Auffallend ist der griech. Name (Andreas: mannhaft, stark) in einem jüd. Hause. Doch kommt der Name Andreas auch sonst bei Juden vor (Dio Cass., 68, 32). Nach Mark. 1, 29 wohnte Andreas zu Kapernaum in Einem Hause mit Petrus und dessen Familie zusammen. Das Haus war einstöckig (Mark. 2, 4), hatte einen geräumigen geschlossenen Hof (3, 31. 32) und lag nahe am See (2, 13). Jesus rief die beiden Brüder von ihrem Geschäft, wie sie eben das Netz in den See warfen (Matth. 4, 18; Mark. 1, 16), indem er zu ihnen sprach: „Folget mir nach und ich will euch zu Menschenfischern machen." Er gehörte von da an zu den vertrautesten Jüngern Jesu (Mark. 13, 3).

Johannes gibt über Andreas und Petrus eine etwas andere Auskunft. Nach ihm

ſtammten beide aus Bethſaida (1, 45). Jeſus lernte ſie kennen „zu Bethanien, jenſeit des Jordans, wo Johannes damals taufte“ (1, 28). Andreas war zu dieſer Zeit Jünger des Johannes und wurde von dem Täufer an Jeſum gewieſen. Er und ein anderer Jünger des Täufers fragen Jeſum: „Wo wohneſt du?“ Er ſpricht zu ihnen: „Kommet und ſehet.“ Sie kamen nun und ſahen, wo er wohnte, und blieben denſelbigen Tag bei ihm. Es war um die zehnte Stunde. Einer von den Zweien, die es von Johannes hörten und Jeſu nachfolgten, war Andreas, der Bruder des Simon Petrus. Derſelbe findet zuerſt den eigenen Bruder Simon und ſpricht zu ihm: „Wir haben den Meſſias gefunden“ (1, 35—43). Nach Joh. 6, 9 machte Andreas bei der Speiſung in der Wüſte auf den Knaben mit fünf Broten aufmerkſam, und nach 12, 22 ſuchte er bei dem letzten Aufenthalt in Jeruſalem einigen Griechen den Zutritt zu Jeſu zu vermitteln. Bei Markus (13, 3) fragte er Jeſum an einem der letzten Abende nach den Zeichen des Endgerichts. Aus der Apoſtelgeſchichte erfahren wir nichts von ihm.

Euſebius läßt ihn unter den Scythen wirken (III, 1), weshalb die Ruſſen ihn als ihren Apoſtel verehren. Nach andern ſoll er in Griechenland, ſpäter in Kleinaſien und Thrazien, wo er in Byzanz den Stachis [Röm. 16, 9]) zum Biſchof beſtellt hätte, das Evangelium verkündigt haben. Der Proconſul Aegeas in Achaja ließ ihn, der Sage nach, zu Paträ in Achaja vermittels einer ſogenannten Crux decussata (X) kreuzigen. Am Kreuz ſoll er drei Tage gelebt und Chriſtum freudig bekannt haben (Fabricius, „Cod. apocr.“, I, 456 fg.). Nach ihm nannte man ſpäter dieſes ſchräge Kreuz „Andreaskreuz“.

Hausrath.

Andronikus. 1) Ein angeſehener Beamter des ſyr. Königs Antiochus Epiphanes, der von dieſem, als er gegen die aufrühreriſchen Einwohner von Tarſus und Mallus zog, als Statthalter in Antiochien zurückgelaſſen wurde, auf Anſtiften des Menelaus den alten Hohenprieſter Onias ermorden ließ und zur Strafe dafür von ſeinem Herrn nach deſſen Rückkehr getödtet wurde (2 Makk. 4, 31 fg.). Die Erzählung iſt in ſich nicht ohne Unwahrſcheinlichkeiten und ihre Glaubwürdigkeit wird durch den abweichenden Bericht des Joſephus über Onias' Tod noch mehr in Frage geſtellt. 2) Ein mit dem Apoſtel Paulus verwandter Chriſt zu Rom oder Epheſus (wenn nämlich das letzte Kapitel des Römerbriefs, wie die neuere Kritik nachzuweiſen verſucht hat, ganz oder zum Theil einem nach Epheſus gerichteten Schreiben zugehört [Röm. 16, 7]). Aus dieſer Stelle geht hervor, daß er vor Paulus dem Chriſtenthum beitrat, mit ihm eine Gefangenſchaft theilte und bei den Apoſteln in Anſehen ſtand. Spätere Sagen laſſen ihn in Pannonien oder Spanien als Biſchof wirken.

Krenkel.

Aner. 1) 1 Moſ. 14, 13. 24 Name eines Kanaaniters, Verbündeten von Abram. Nach Hitzig's Vermuthung iſt das Wort indogermaniſch, entſpricht dem griech. aner, „Mann“, iſt zuſammenzuſtellen mit Agenor und bedeutet alſo ſoviel wie „erſter Menſch“ (vgl. Abram [= Rama], Membliaros, Oedipus, d. h. der Zweibeinige). — 2) Angeblich eine Levitenſtadt im Stammgebiet Manaſſe (1 Chron. 6, 70), wo aber vielmehr die verdorbene Lesart nach Joſ. 17, 11 zu verbeſſern iſt „Taanach“ (ſ. d.).

Kneucker.

Anfechtung. Der Begriff der „Anfechtung“ iſt verwandt mit dem der „Verſuchung“ (ſ. d.). Von der letztern unterſcheidet ſich die Anfechtung durch den feindſeligen Charakter, der ihr eigen iſt, ſodaß der Angefochtene ſich in einen Kampf verwickelt ſieht und ſich ihrer mit dem Aufgebot ſeiner Kräfte zu erwehren hat. Die bibliſche Vorſtellung, daß die Frommen und Guten als ſolche angefochten werden, beruht auf der Vorausſetzung böſer feindlicher Mächte, welche ihnen nachſtellen und ſie zum Abfall von Gott und dem Guten, überhaupt zu Fall zu bringen ſuchen. Schon die Verſuchung des Weibes im Garten Eden durch die Schlange (1 Moſ. 3, 1 fg.) iſt eine Anfechtung, welcher ſich zu erwehren es dem Weib an ſittlicher Kraft mangelte. Die Patriarchen, alle Gottesmänner des Alten Bundes, das Volk Iſrael ſelbſt als das gotterwählte Heils- und Miſſionsvolk der Menſchheit, werden von Anfechtungen heimgeſucht und erliegen denſelben nicht ſelten. Der Zweifel, der den Abraham (ſ. d.) in Betreff des Sohnes der Verheißung beſchleicht; der Ringkampf, den Jakob mit Jahve im Dunkel der Nacht beſteht (1 Moſ. 32, 24 fg.); die Probe, auf welche Joſeph's Keuſchheit von ſeiner lüſternen Herrin geſtellt wird (1 Moſ. 39, 7 fg.); das Schwanken Moſe's gegenüber dem murrenden Volk (4 Moſ. 14, 1 fg.); der Uebermuth, den David durch die von Jahve ihm unterſagte Volkszählung kundthat (2 Sam. 24, 1 fg.); die Verzweiflung des Propheten Elia unter dem Ginſterſtrauch in der Wüſte

(1 Kön. 19, 4 fg.) — das alles ſind Beiſpiele von Anfechtungen, die beſonders in der ſpätern altteſt. Periode und im N. T. dämoniſchen oder ſataniſchen Einwirkungen zugeſchrieben, bei den ältern Darſtellern aber von Gott ſelbſt abgeleitet werden. Das eigentliche Vorbild altteſt. Anfechtung iſt Hiob. Auch bei dieſem „Gerechten" geht die Anfechtung mit Gottes Zuſtimmung vor ſich; das Werkzeug derſelben iſt jedoch der Satan (ſ. d.), und der Zweck die ſittliche Erprobung des Angefochtenen (Hiob 1, 8 fg.; 2, 3 fg.). Hiob beſteht die Probe, nicht ohne vorgängige ſittliche Schwankungen und Erſchütterungen, und zwar nicht etwa in der Art, daß er die gezeigte ſinnliche Schwäche durch Verweiſung auf dämoniſche Uebermacht entſchuldigt, ſondern dadurch, daß er in demüthiger Ergebung unter die unerforſchlichen göttlichen Schickſalswege ſich beugt (Hiob 39, 34 fg.; 42, 2 fg.). Sehr viele Pſalmen ſchildern Leiden und Sieg frommer Angefochtenen, weshalb mit Recht der Pſalter das Lieblingsbuch der Leidenden iſt. Waſſerwogen, Sturzbäche, Fallſtricke, Feuerflammen, Todespfeile (Pſ. 18, 5 fg.; 69, 23 fg.) ſind im Pſalmbuch Bilder der Anfechtungen, die auch unter dem Bild von Gott entſandter Unglücksengel vorgeſtellt werden (Pſ. 78, 49).

Iſt im A. T. der Begriff der Anfechtung noch vielfach durch die äußerliche Vergeltungslehre getrübt, wonach jedes Leiden als eine Strafe für begangene Sünden aufgefaßt wird, ſo erſcheint derſelbe im N. T. auf der Höhe ſittlicher Betrachtung, als nothwendiger Durchgangspunkt auf dem Weg ſittlicher Läuterung und Vollendung. In dieſem Sinn hat auch Jeſus Anfechtungen erduldet (Luk. 22, 28, peirasmoi), dem Hebräerbrief zufolge während ſeines ganzen irdiſchen Lebens, zu ſeiner Uebung im Gehorſam (Hebr. 5, 7 fg.). Eine der letzten war der Gemüthskampf in Gethſemane (Mark. 14, 33 fg.; Matth. 26, 36 fg.; Luk. 22, 40 fg.). Die Chriſten der apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeit ſtellten die Tugend der Standhaftigkeit darum ſo hoch, weil unausgeſetzt Anfechtungen auf ſie einſtürmten und ihr Vertrauen zu erſchüttern drohten. Der erſte Brief des Petrus z. B. iſt ein Troſtſchreiben an Angefochtene ohne beſtimmte ſonſtige Veranlaſſung (1, 6 fg.). Im Epheſerbrief wird die Anfechtung dämoniſchen Einwirkungen zugeſchrieben. Sie erheiſcht einen Kampf nicht mit Fleiſch und Blut, ſondern mit den Mächten der Finſterniß, in welchem nur die Waffen des chriſtl. Heils den Sieg verbürgen (6, 10 fg.). Den kräftigſten Troſt gegen die Anfechtung und die mit ihr verbundenen Leiden gewährt der Aufblick zu dem in ſiegreicher Wiederkunft erwarteten Erlöſer und die Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit im Reich der Vollendung (Röm. 8, 18 fg.). Insbeſondere dem Apoſtel Paulus verſchwinden alle Gefahren von ſeiten der dämoniſchen Gewalten gegenüber der unendlichen Fülle und Kraft der göttlichen erlöſeriſchen Weisheit und Gnade (Röm. 8, 31 fg.). Selbſt im Offenbarungsbuch, welches die „Wehen" der Anfechtung mit glühender Phantaſie ſchildert, löſen die feindſeligen Gegenſätze zuletzt ſich in ewige Harmonien auf. Schenkel.

Ange wird als großes Gebirge links von Cilicien gelegen, in der lateiniſchen Bearbeitung (Vulgata) des Buchs Judith (2, 12) genannt; ſchon die alte lateiniſche Ueberſetzung gibt Agge, die ſyr. Agne, in den griech. Handſchriften fehlt der Name, nur 58 gibt Angios. Nach Ptolem., VI, 7 gab es im Glücklichen Arabien am ſachalitiſchen Meerbuſen ein Gebirge Ange, ſonſt iſt von einem ſolchen nichts bekannt: der Name wird aus einem Misverſtändniß entſtanden ſein. Fritzſche.

Angeſicht (Gottes), ein der dem A. T. geläufigen anthropomorphiſtiſchen Darſtellungsweiſe Gottes angehöriger Ausdruck, der außerordentlich häufig und in mehrfacher, aus dem jedesmaligen Zuſammenhang zu beſtimmender Bedeutung vorkommt. Nimrod war ein gewaltiger Jäger vor dem Angeſicht Gottes, d. h. in ſeinen Augen, nach ſeinem, nicht blos nach menſchlichem Urtheil (1 Moſ. 10, 9; Luther hat hier wie anderwärts blos „vor Gott" überſetzt); Abraham empfing von Gott die Mahnung, vor ſeinem Angeſicht, d. h. in ſeiner Nähe, in der Gemeinſchaft mit ihm zu wandeln (1 Moſ. 17, 1). Da ſich die innere Geſinnung in den Mienen ausprägt, ſo erklärt es ſich leicht, wenn vom Angeſicht Gottes Schutz und Heil erwartet wird (Pſ. 31, 21; 42, 6). Fürſten und Vornehme laſſen blos diejenigen vor ihr Antlitz, denen ſie wohlwollen, daher heißt „das Angeſicht jemandes ſchauen" ſich ſeiner Gnade erfreuen (1 Moſ. 33, 10) und wird auch mit Bezug auf Gott geſagt (Pſ. 11, 7; 17, 5). Jahve wird in dem Heiligthum wohnend gedacht; daher erſcheint jeder, der das Heiligthum beſucht, vor ſeinem Angeſicht. Das unbefangene Alterthum brauchte dafür ohne Bedenken den Ausdruck: „Das Angeſicht Gottes ſchauen"; die Befangenheit einer ſpätern Zeit, welcher wir die Punktation des hebr. Textes verdanken,

hat aber den urſprünglichen Sinn verwiſcht und dafür den ihr weniger anſtößigen Ausdruck „geſehen werden", d. h. „erſcheinen vor dem Angeſicht Jahve's", geſetzt (2 Moſ. 23, 15; 34, 20. 24; 5 Moſ. 31, 11; Jeſ. 1, 12). Sie zog damit allerdings nur die Conſequenz einer bis in die früheſten Zeiten zurückreichenden Vorſtellung. Es war nämlich herrſchender Glaube des hebr. Alterthums, daß der ſündige Menſch den Anblick und die Berührung des Heiligen nicht ertragen könne, ohne zu ſterben (1 Moſ. 16, 13; 32, 31; 2 Moſ. 3, 6; 19, 21; 33, 20; 4 Moſ. 4, 15. 20; 18, 3. 22; Richt. 6, 22; 13, 22; Jeſ. 6, 5). So darf Moſe nur den Rücken Jahve's ſehen, als ihm ſeine Herrlichkeit zu ſchauen geſtattet wird, und Jahve deckt ſeine Hand über ihn, damit ihm nicht der Anblick ſeines Geſichts tödlich werde (2 Moſ. 33, 18 fg.; 34, 5 fg.). Endlich bezeichnet Angeſicht nach hebr. Sprachgebrauch häufig die Perſon, inſofern ſie jemand das Geſicht zeigt, ihm erſcheint und gegenwärtig iſt. So gebietet Jahve (2 Moſ. 20, 3) nach wörtlicher Ueberſetzung: „Nicht ſollen dir andere Götter ſein zu meinem Angeſicht", d. h. zu meiner Perſon hinzu, alſo außer mir. Aehnlich verheißt er, daß ſein Angeſicht, d. h. er ſelbſt, mit den Iſraeliten nach Kanaan hinaufziehen werde (2 Moſ. 33, 14) und führt ſie mit ſeinem Angeſicht, d. h. in eigener Perſon aus Aegypten (5 Moſ. 4, 37; 2 Sam. 17, 11: dein Angeſicht, d. h. du ſelbſt, muß in den Kampf ziehen). So konnte das Angeſicht Gottes zuletzt auch ſeine Erſcheinung, ſeine Gegenwart bedeuten, wie wenn er die Feinde zunichte macht „zur Zeit ſeines Angeſichts" (Pſ. 21, 10) oder ſein Angeſicht die Sünder zertheilt (Kl. 4, 16). Krenkel.

Anim (Quellen), eine Stadt im Gebirge des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 50). Die heutige Ruinenſtelle el-Ghuwein liegt etwa $2^1/_2$ Meilen ſüdlich von Hebron, in der Nähe von Anab und Semua (d. i. Eſtemo).

Annas, ein Name, der ſich herleitet vom hebr. ḥanna (Gnade) oder vom verwandten Wort ḥanan (gnädig), daher im N. T. bei Lukas und Johannes Annas, bei Joſephus dagegen Ananos, iſt ein bekannter Hoherprieſter aus der Zeit Jeſu. Annas, der Sohn Seth's, wurde im J. 7 n. Chr. (760 n. Rom) von Quirinius, dem Statthalter Syriens, nach Vollendung der blutigen Schatzung, welche Judäa Rom und dem Reich des Auguſtus einverleibte, als Nachfolger Joazar's, des Römerfreunds aus dem Hauſe Boëthos, dem das Volk die Unterſtützung der Schatzung nicht verzeihen konnte, ins Hoheprieſterthum eingeſetzt. Schon dieſe Thatſache läßt vermuthen, daß der kluge Römer lediglich die Perſon, keineswegs das Syſtem gewechſelt, daß er einen Boëthoſianer oder einen Sadducäer, aber keineswegs einen nationalfrommen Phariſäer in der Perſon des Annas auserkoren, man müßte denn an eine Nachgiebigkeit gegen den Volkswillen oder an eine Belohnung der für Rom ſo nützlichen phariſäiſchen Mattherzigkeit in der Schatzungsfrage glauben. Noch beſtimmter zeigt die Apoſtelgeſchichte (4, 1. 6; 5, 17), daß Annas ein Sadducäer war, und ganz ungeſucht tritt auch Joſephus bei, ſofern er Annas den Sohn, den ſpätern Herrſcher, einen grauſamen Sadducäer nennt („Alterthümer", XX, 9, 1), indem an einen Abfall des Sohns vom phariſäiſchen Bekenntniß des Vaters deſto weniger zu glauben iſt, da der Vater als Glücklichſter der Menſchen galt, weil fünf Söhne die Nachfolger ſeines Hohenprieſteramts wurden. Es iſt demnach die eingewurzelte Meinung, Annas ſei Phariſäer geweſen, der neuern Forſchung zum Opfer zu bringen, obgleich unſere Evangelien ſie unverkennbar begünſtigen (Matth. 21, 45; 22, 15; 27, 62; Mark. 11, 18. 27; 14, 1. 53; Luk. 22, 2; 23, 10; Joh. 11, 47. 57 fg.; 18, 3). Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß die Evangeliſten durch die Thatſache der lebhaften Betheiligung der Phariſäer am Proceß Jeſu ſich täuſchen ließen, ſodaß ſie Annas an der Spitze der Phariſäer dachten, während in Wahrheit hier wie ſonſt Sadducäer und Phariſäer zuſammenwirkten und nur die Sadducäer, ſich ſelbſt getreu, dieſe ſpecifiſche Eile und Grauſamkeit der Hinrichtung Jeſu zur Schau trugen.

Annas war der Hoherprieſter der erſten relativ glücklichen röm.-jüd. Periode, der Auguſtuszeit. In den J. 7—14 n. Chr. wechſelten dreimal die röm. Procuratoren Judäas, der jüd. Hoherprieſter blieb, bis Kaiſer Tiberius den neuen Procurator Valerius Gratus ſandte, der ſtatt Annas Ismael Phabi auf den hohenprieſterlichen Stuhl erhob. Je rückſichtsvoller Auguſtus (ſ. d.) Judäa behandelte, deſto ſtiller war auch die Amtsführung des Annas wie der Procuratoren; aus jener wiſſen wir lediglich nur von einem Entweihungsverſuch einiger Samaritaner gegen den jeruſalemiſchen Tempel an Oſtern im J. 8 oder 9, indem ſie zum Beginn der jüd. Knechtſchaft und unmittelbar vor dem Feſt, ſchadenfroh und der Strafloſigkeit bei den Römern ſicher, Menſchengebeine in die Tempelräume warfen.

Ohne daß ſein Name ausdrücklich genannt wäre, bewies hier Annas ſeine ſadducäiſche hierarchiſche Strenge, indem man ſich nicht begnügte, den Tempel zu reinigen und hinfort ſtrenger zu bewachen, ſondern für dieſe Feſtzeit unerhörterweiſe das Volk vom Zutritt zum Tempel gänzlich ausſchloß. Dieſe rückſichtsloſe Strenge gegen das Volk erinnert unwillkürlich und von ſelbſt an das noch viel herbere und grauſame Verfahren, welches von Annas oder doch von Angehörigen ſeines Hauſes gegen die meſſianiſch-chriſtl. Volksbewegung, gegen die Perſon Jeſu und viel ſpäter gegen die ſeines Bruders Jakobus eingehalten wurde. Daneben mag man nicht vergeſſen, daß keineswegs ein Geiſt der Petulanz, ſondern alter ſadducäiſcher Geſetzlichkeit, Gewiſſenhaftigkeit und Würde in dieſem Hauſe gewaltet haben muß, welches vom Volk ſo hochgehalten und ſo glücklich geprieſen wurde. Man hat darüber eine merkwürdige Einzelgeſchichte. Als ſpäter König Agrippa I. den Sohn des Annas, Jonathan, zum zweiten mal zum Hohenprieſter machen wollte, lehnte er ab: es ſei ihm genug, einmal die heiligen Kleider getragen zu haben; damals habe er ſie als ein Frömmerer angezogen, als es jetzt der Fall wäre, er ſei vor Gott unwürdig; dagegen ſei ſein Bruder Matthias von jeder Sünde gegen Gott und gegen den König rein. Wie lange Annas nach ſeinem Abgang vom Hohenprieſterthum noch gelebt, wiſſen wir nicht. Wurde er übrigens als der glücklichſte Menſch geprieſen, weil er nicht nur ſelbſt lange Zeit jenes Amt genoſſen, ſondern auch ſeine fünf Söhne zu Nachfolgern gehabt habe, ſo wird er jedenfalls die Erhebung ſeines Sohns Eleazar (um 16 n. Chr.), ſeines Schwiegerſohns Joſeph Kaipha (18—36), ſeines Sohns Jonathan und Theophilos (36—37), Matthias (43—44), weniger wahrſcheinlich freilich die des fünften, Annas des Jüngern, des Executors Jakobus' des Gerechten (63 n. Chr.) erlebt haben. Zur Zeit der Belagerung Jeruſalems hat er jedenfalls nicht mehr gelebt: im Weſten der Stadt lag, wie Joſephus zeigt, ſein wohlbekanntes Grab.

Eine Miſchung von Wahrheit und Irrthum, ähnlich der erſterwähnten, iſt es, wenn die neuteſt. Nachrichten, näher der dritte und vierte Evangeliſt, die Stellung des Annas auch nach ſeinem Rücktritt vom Hohenprieſterthum und insbeſondere im Proceß Jeſu als eine einflußreiche ſchildern. Trotz des Stillſchweigens und nahezu der Leugnung des Joſephus iſt dieſes an ſich nicht unwahrſcheinlich bei der Länge ſeines Lebens, bei der nachweislichen Höhe ſeines Anſehens, bei der ſteten Wiederkehr des Hohenprieſterthums in ſeinem Hauſe. Auch gibt es Beiſpiele anderer Hoherprieſter, welche nach dem Austritt aus der amtlichen Stellung dominirten, wie Ananja in der Zeit Annas' des Jüngern. Das Schlimme iſt nur, daß gegen Matthäus, der in richtiger Erinnerung Kaiphas, den Schwiegerſohn des Annas, als Hohenprieſter und Leiter des Proceſſes Jeſu bezeichnet (26, 3. 57), auch gegen Markus, der über den Namen des Hohenprieſters wenigſtens ſchweigt (14, 1. 10. 43. 47. 53 fg.), Lukas wiederholt im Evangelium und in der Apoſtelgeſchichte den Annas in erſter Linie als Hohenprieſter und Chef der Verfolgung gegen Jeſus und nachher gegen ſeine Apoſtel nennt (Luk. 3, 2; Apg. 4, 6; 5, 17. 27 fg.), Johannes wiederum einerſeits an Matthäus ſich anſchließt (11, 49 fg.; 18, 13), andererſeits an Lukas, indem er den Annas nicht nur wiederholt als Hohenprieſter titulirt (18, 15. 19), ſondern ihn geradezu mit großer Wichtigkeit als erſten Verhörrichter Jeſu einführt, wogegen der eigentliche Hoheprieſter Kaiphas ſo gut wie verſchwindet (18, 13—24. 28). Die Vertheidiger des Buchſtabens der Evangelien haben große Anſtrengungen gemacht, um die vorhandenen geſchichtlichen Irrthümer zu beſchönigen. Den ſchwer zu vertheidigenden Lukas ſchützte man, indem man ſagte, Annas ſei nur als früherer Hoherprieſter, oder als Stellvertreter des Hohenprieſters, als Vicepräſident des Synedriums (Sagan) oder mit Wieſeler rund als Präſident des Synedriums (Naſi) eingeführt. Bei Johannes vollends fand man wunderbarſte Genauigkeit in der Zeichnung der Aemter und Verwandtſchaften, aber auch der thatſächlich überlegenen Stellung des Annas gegenüber dem Schwiegerſohn. In der That aber verbietet zunächſt Lukas alle jene Aushülfen, indem er Annas als den functionirenden Hohenprieſter und vermöge dieſer Stellung zugleich als Vorſtand des Synedriums zeigt. Bei Johannes aber iſt die voraneilende, ja die excluſive Proceßthätigkeit des Annas nicht blos gegen den Bericht des Joſephus, ſondern gegen alles Decorum der Prärogativen des regierenden Hohenprieſters. Geſchichtlich kann es ſich nur darum handeln, den Fehlgriff des Lukas und Johannes zu erklären und zu entſchuldigen. Der Irrthum des Lukas wird entſtanden ſein aus dem thatſächlichen geſchichtlichen Ruf des Annas, welcher ſeine Nachfolger als bloſe Erben ſeiner Stellung überſchattete, vielleicht auch aus ſeiner that-

sächlichen, wenngleich nicht beherrschenden Mitwirkung beim Proceß Jesu oder der Apostel, wobei man sich an die Andeutung aller Evangelien über mitwirkende Hohepriester in der Mehrzahl erinnern darf. Der Bericht des noch spätern Johannes floß noch dazu aus der Vermittelung zwischen Matthäus und Lukas und aus dem wol nicht einfach grundlosen Glauben an eine Verwandtschaft des Annas und Kaiphas, welche die Malung des Abhängigkeitsverhältnisses des letztern begünstigte.

Das Grabmal, welches das Judenthum Annas dem Hohenpriester bei Jerusalem gesetzt hat, ist mit Jerusalem selbst von der Erde verschwunden; den bleibenden Denkstein trauriger Gestalt hat ihm und seinem Hause das Christenthum gesetzt: mag er persönlich würdiger gewesen sein als viele andere in der Hohenpriesterreihe, und mag er persönlich zum Tod Jesu gewirkt haben oder nicht, der Mord Jesu durch Kaiphas den Schwiegersohn, der Mord des Jakobus durch Annas den Sohn, das sind die Sünden des Hauses Annas, seine sadducäischen Grausamkeiten und Kurzsichtigkeiten, in denen es, ein unwissendes Werkzeug höherer Gewalten, verharrt ist wie in einer Aufgabe bis zur Zerstörung Jerusalems, selbst nach dem Himmelszeichen, daß aus dem Blut des Meisters der lebendige Leib einer christl. Gemeinde sich erhoben hatte. Keim.

Aenon (d. i. Quellort) hieß ein wasserreicher Ort in der Nähe von Salim, an dem sich Johannes der Täufer aufhielt und der jedenfalls diesseit des Jordans zu suchen ist (Joh. 3, 23. 26). Nach Eusebius und Hieronymus lagen beide Orte acht röm. Meilen (= 8000 Schritte) südlich von Scythopolis oder Bethsean, dem heutigen Beisan, doch haben neuere Reisende in dieser Gegend keine Spuren von ihnen entdecken können. Dagegen liegt ein Salim auf den Höhen östlich von Nablus, und da sich hier zwei starke Quellen finden, ist Aenon wahrscheinlich in der Nähe dieses Orts anzusetzen. Unsicherer sind die Annahmen, daß es in der Wüste Juda gelegen habe, wo die LXX ein Aenon kennen (Jos. 15, 21), oder daß es das zwei Stunden von Bethlehem entfernte Dorf Ain Karim bei dem Kloster des h. Johannes sei. Krenkel.

Anrufung, s. Gebet.

Ansehen (der Person). Der freundliche Blick, den Gott dem Menschen vom Himmel her sendet, gilt den Hebräern als ein Zeichen göttlicher Huld und Gnade. Als Lea die Mutter ihres Erstgeborenen wird, rühmt sie, daß Jahve ihr Elend „angesehen" (1 Mos. 29, 31), und vom Schicksal geprüfte Fromme hegen keinen höhern Wunsch, als daß Jahve sein Auge auf ihren Jammer richten möge (Ps. 9, 14; 31, 8). In den Tagen der größten Noth sieht Jahve die Elenden und Gebeugten in seinem Volk an (Jes. 66, 2); auf die Gefangenen Israels richtet sich sein Blick zur Güte (Jer. 24, 6). Dieser freundliche, gütige, wohlwollende Blick kann nun unter Umständen in menschlichen Verhältnissen das Zeichen und Merkmal einer unlautern, selbstsüchtigen Gesinnung werden. Wer z. B. in einer Stellung sich befindet, die ihm unerschütterliche Unparteilichkeit zur Pflicht macht, wie der Richter oder öffentliche Beamte, darf die Person nicht ansehen, daher die Vorschrift: „Ihr sollt die Person nicht ansehen im Gericht" (5 Mos. 1, 17; Spr. 18, 5; 24, 23). In diesem Sinn versichert die Bibel öfters von Gott, daß er „kein Ansehen der Person kenne" (5 Mos. 10, 17); daß er gleich unparteiisch gegen Fürsten und Volk, gegen Vornehme und Geringe sei (Hiob 34, 19); daß sein reiner und heiliger Wahrheitssinn sich (auch durch Geschenke und Opfer) nicht bestechen lasse (2 Chron. 19, 7). Daß Gott die Person nicht ansehe, ist somit ein bezeichnender Ausdruck für die unbedingte Heiligkeit seiner weltregierenden Absichten, Mittel und Zwecke. Im N. T. wird mit dieser stehenden Bezeichnung für die göttliche richterliche und vergeltende Gerechtigkeit ebenso sehr dem judaistischen Hochmuth (Röm. 2, 11), als der paganistischen Härte (Eph. 6, 9) entgegengetreten. Gott erscheint nämlich im Licht der christl. Moral als der, welcher in seinem Urtheil von allen persönlichen Rücksichten absieht, als der oberste Vertreter der Humanitätsgesinnung, der keine nationale oder confessionelle, keine ständische oder berufliche Bevorzugung kennt, sondern in allen Fällen auf den verborgenen Grund, die innerste Gesinnung der Menschen sieht. In diesem Sinn ist auch das Wort des Petrus (Apg. 10, 34 fg.) aufzufassen, daß unter allerlei Volk wer Gott fürchte und Recht thue ihm ohne Ansehen der Person angenehm sei. Es liegt hierin das durch das Evangelium durchgängig bezeugte, aller religiösen Ausschließlichkeit und Unduldsamkeit widerstrebende Humanitätsprincip, das übrigens mit religiösem Indifferentismus nicht verwechselt werden darf. Schenkel.

Antichrist. Die Lehre vom Antichrist gehört zwar erst den jüngsten Zeiten der

iſraelitiſchen Schriftgelehrſamkeit an und ihre älteſten jüd. Zeugniſſe ſind erſt Targ. Jerusch. zu 4 Moſ. 11, 26; 5 Moſ. 34, 2; Eſra 9, 1 und Targ. Jonath. zu Jeſ. 11, 1, allein dieſelbe iſt im weſentlichen doch aus den Vorſtellungen hervorgewachſen, die das A. T. ſelbſt von dem Ende der Dinge hat. Die letzte, die meſſianiſche Zeit, iſt bei den Propheten ſtets in Verbindung gedacht mit einer vorangehenden großen Entſcheidungsſchlacht, in der Jahve von Zion aus für ſein Volk ſtreitet. Zu dieſem Streit des Herrn fand ſich dann ſpäter auch ein Streiter des Herrn, der den Kampf für Zion entſcheiden ſollte: der Davidide, der Meſſias. So umſchloß der Rahmen, in dem das meſſianiſche Bild ſich darſtellte, ein Dreifaches. Im Vordergrund das Gewühl einer unüberſehbaren Schlacht, dann im Moment der höchſten Noth, da die Bosheit überhandgenommen hat und die böſen Mächte die Heilige Stadt bedrängen: den Retter, den Meſſias, und endlich die ſonnige Perſpective des meſſianiſchen Reichs, da Iſrael voll ſein wird von Frieden, Gerechtigkeit und Erkenntniß Gottes. Indem ſo die Rechnung auf einen perſönlichen Streiter Gottes geſtellt war, der Iſrael zum Sieg verhelfen ſollte, iſt es begreiflich, daß bei gegebener Gelegenheit auch die feindlichen Mächte, die den Entſcheidungskampf herbeiführen, unter perſönlicher Führung beſonders furchtbarer Art gedacht wurden.

Schon Ezechiel (38, 2; 39, 1. 6) läßt am Ende der Tage, wenn das Volk Iſrael zum ruhigen Beſitz Paläſtinas aus dem Exil werde heimgekehrt ſein, den Fürſten Gog aus dem Lande Magog, am äußerſten Ende der Erde, ſich erheben, um die große Entſcheidungsſchlacht zu ſchlagen, nach der das meſſianiſche Reich anbrechen wird. Die Phantaſie der Juden beſchäftigte ſich infolge davon mannichfach mit dieſem furchtbaren Gegner des neuen Jeruſalem und die Rabbinen nannten die Zeiten des Weltendes nach ihm geradezu die Zeiten Gog's (Pſeudojonathan zu 3 Moſ. 26, 44; Offb. 20, 8).

Es kam aber auch eine geſchichtliche Veranlaſſung, die es den Juden nahe legte, die Feindſchaft des Heidenthums gegen den Tempel zu Jeruſalem ſich in einem Repräſentanten verkörpert zu denken. Es war dieſe das tyranniſche Auftreten des Antiochus Epiphanes, der die Ausrottung des Judenthums als ſeine perſönliche Sache betrieb. Als derſelbe im J. 168 v. Chr. vor der durch Popilius Länas ihm zugeſtellten röm. Senatsbotſchaft aus Aegypten weichen mußte, warf er ſich mit grimmigem Aerger auf die Unterdrückung des von ihm längſt bekämpften jüd. Aberglaubens. Er verbot den Tempelcultus, die Beſchneidung und die Sabbatsfeier. Im Tempel ſelbſt wurde noch im December (15 Kislev) 168 ein kleiner, dem olympiſchen Zeus (2 Makk. 6, 2) geweihter Altar aufgeſtellt, den die Juden den „Greuel der Verwüſtung" (šikḳus mešomem: Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11; Matth. 24, 15) nannten.

Unter dem Eindruck dieſer Ereigniſſe erwartete der Verfaſſer des Buchs Daniel das Endgericht in nächſter Nähe und läßt den weiſen und zukunftskundigen Daniel vorherſagen, die letzte Zeit ſei dann im Anzug, wenn ein Fürſt auftrete wie der, den er K. 11, 21—45 beſchreibt. Ein König ergrimmt wider den heiligen Bund und richtet es aus und tritt in Einverſtändniß mit den Abtrünnigen vom heiligen Bund. Und eine Kriegsmacht wird von ihm beſtellt werden, die wird das Heiligthum, die Feſte, entweihen und das beſtändige Opfer abſchaffen und den Greuel der Verwüſtung aufſtellen. Und die am Bund Frevelnden wird er zum Abfall verleiten durch Schmeicheleien; aber das Volk derer, die ihren Gott kennen, wird ſich ermannen und Thaten ausrichten. „Und der König wird thun, was er will, und wird ſich erheben und aufwerfen wider alles, das Gott iſt, und wider den Gott aller Götter wird er greulich reden; und wird ihm gelingen bis der Zorn aus ſei. Denn es iſt beſchloſſen, wie lange es währen ſoll. Und ſeiner Väter Gott wird er nicht achten; er wird weder Frauenliebe noch einiges Gottes achten: denn er wird ſich wider alles aufwerfen. Aber an deß Statt wird er ſeinen Gott Mauſſim ehren." Endlich aber iſt ſein Maß erfüllt. Er erliegt den Königen des Südens und Nordens, die auf ihn einſtürmen, und das Weltgericht beginnt.

Dieſe Prophezeiungen gewannen raſch eine große Verbreitung und begeiſterten die Makkabäer zu ihrem heldenmüthigen Kampf gegen Antiochus. Der König ſtarb bald, vermuthlich zu Anfang des Jahres 144 v. Chr., allein das Volk ließ ſich dieſes Buch mit ſeinen Vorherſagungen, die ſich zum Theil ſo glänzend erfüllt hatten, zum Theil eine ſo tröſtliche letzte Zukunft Iſraels in Ausſicht ſtellten, nicht rauben. Daniel wurde vielmehr nach Joſephus („Alterthümer", X, 11, 7) der Lieblingsprophet der kommenden Geſchlechter. Er gewann ſeine Verheißung, daß der Erſcheinung des meſſianiſchen Reichs ein furchtbarer

Fürſt voraufgehe, der als Incarnation alles gottfeindlichen, heidniſchen Weſens Iſrael bedrängen und die Gottesfürchtigen mishandeln werde, eine bleibende Bedeutung, und die die meſſianiſche Zeit einleitende Drangſal wurde forthin nach den Andeutungen ſeines Antiochusbildes geſchildert (2 Theſſ. 2, 3; Offb. 13, 15; Matth. 24, 15; Targ. Jerusch. zu 4 Moſ. 11, 26; 5 Moſ. 34, 2; Eſra 9, 1 fg.; Targ. Jonath. zu Jeſ. 11, 4 u. a.)

Das Dogma mochte immerhin ſich wieder in die Schulſtuben der Schriftgelehrten zurückgezogen haben, da trat ums J. 41 n. Chr. ein Ereigniß ein, das ſich ganz danach anließ, als ob die Erwartung der Theologen ſich in buchſtäblichſter Weiſe erfüllen ſollte. Seit dem Regierungsantritt Caligula's ſpielten nämlich in Alexandria, und bald auch in ihr. Städten, ärgerliche Auftritte, indem der griech. Pöbel ſich darauf verlegt hatte, in den Synagogen der Juden Bildniſſe des neuen Kaiſers anzubringen. Der zur Entſcheidung angerufene Cäſar verwies im J. 40 den Juden nicht nur ihren Widerſtand hiergegen, ſondern gab ſogar ſelbſt den läſterlichen Befehl, ſein Bildniß in der Geſtalt des olympiſchen Zeus im Tempel zu Jeruſalem aufzuſtellen. Petronius' Feldzug im Frühjahr 41, der dieſen Befehl durchſetzen ſollte, warf ganz Paläſtina in die gewaltigſte Aufregung. Zu deutlich erinnerte dies heilloſe Unternehmen an die Zeiten, da Ant. Epiphanes die Statue des Jupiter im Tempel aufgerichtet hatte, als daß nicht allen ſchriftgläubigen Juden und Chriſten die bezüglichen Schilderungen des Danielbuchs wieder hätten lebendig werden müſſen. Der ſchnöde Vorſatz kam allerdings wegen des raſch eintretenden Todes Caligula's nicht zur Ausführung, aber zu mächtig hatte die Weiſſagung die Gemüther beſchäftigt, zu nachdrücklich hatten die Rabbinen erwieſen, daß Caligula's Unternehmen in dem größten aller Propheten geweiſſagt ſei, als daß mit dieſer geſchichtlichen Wendung auch die dogmat. Erkenntniß ohne weiteres hätte hinfällig werden können.

So beſchäftigte man ſich wieder lebhaft mit dem Gedanken, daß vor dem erwarteten Tag des Gerichts der Antichriſt auftreten und durch Aufrichtung des Greuels der Verwüſtung an heiliger Stätte in einem entſcheidenden Act das Maß der Bosheit vollmachen und das Gericht heraufbeſchwören müſſe.

So hat der Apoſtel Paulus der chriſtl. Gemeinſchaft zu Theſſalonich die Zeichen der Zeit an der Hand des Danielbuchs (11, 24), aber zugleich in Erinnerung an Caligula, gezeichnet. „Er (Chriſtus) kommt nicht", ſchreibt er im Frühjahr 54 n. Chr. den Theſſalonichern, „es ſei denn, daß zuvor der Abfall komme und geoffenbaret werde der Menſch der Sünde, das Kind des Verderbens, der Widerſacher, welcher ſich überhebet über alles, was Gott oder Gottesdienſt heißet, alſo daß er ſich in den Tempel Gottes ſetzet und von ſich ſelbſt kundthut, er ſei Gott. Gedenket ihr nicht daran, daß ich euch ſolches ſagte, da ich noch bei euch war?" (2 Theſſ. 2, 2—6). Bei dieſer deutlichen Rückbeziehung auf das nicht zur Ausführung gelangte Unternehmen Caligula's liegt es nahe zu glauben, Paulus habe, wie ſpäter Johannes, „den Menſchen der Sünde" auf dem Thron der Cäſaren dereinſt zu finden erwartet. Dann erklären ſich auch die weitern Worte des Apoſtels leicht, die man gewöhnlich ſehr allgemein auf den röm. Staat bezieht, deſſen geordnete Zucht nach den Auslegern den vollen Ausbruch der Bosheit nach Pauli Meinung noch verhindere. Der Apoſtel fährt nämlich fort: „Ihr wiſſet jetzt ſchon, was noch aufhält, daß er geoffenbaret werde zu ſeiner Zeit. Denn das Geheimniß der Gottloſigkeit wirket bereits; nur muß, der es noch aufhält, zuvor aus dem Wege ſein. Und alsdann wird der Gottloſe geoffenbaret werden, welchen der Herr Jeſus umbringen wird mit dem Hauch ſeines Mundes, und wird ihn vernichten durch die Erſcheinung ſeiner Zukunft; ihn, deſſen Zukunft nach der Wirkung des Satans geſchieht, mit allerlei Kräften und Zeichen und Wundern der Lüge und mit allerlei Trug zur Ungerechtigkeit für diejenigen, die verloren gehen" (2 Theſſ. 2, 6—10).

Iſt es ein Cäſar, der als Menſch der Sünde die That des Caligula vollbringen wird, dann wird auch der, der noch aufhält und zuvor aus dem Weg geräumt werden muß, ein Cäſar ſein, und da trifft es ſich denn eigenthümlich, daß der regierende Kaiſer, der Schwache, Gutmüthige, dem niemand antichriſtl. Thaten zutrauen wird, Claudius heißt oder griech. ὁ κατέχων, qui claudit, der noch aufhält, ſodaß Hitzig die Vermuthung aufſtellen konnte, der Apoſtel meine in dem, der noch aufhält, den damals regierenden Claudius, deſſen „Wegräumung" im Frühjahr 54 allerdings nur noch eine Frage der Zeit war und nach deſſen Tod man ſich von dem zu erwartenden Cäſar nur das Schlechteſte zu verſprechen hatte. Immerhin beweiſen dieſe ſpeciellen Schilderungen, daß das Dogma vom

Antichriſt ſeit den Tagen Caligula's wieder ſehr lebhaft in den Schulen beſprochen wurde, wie es denn von jetzt an in einer ununterbrochenen Reihe von Zeugniſſen weiter verfolgt werden kann.

Wenn nach dem Geſagten Antiochus Epiphanes und Caligula zu dem Bild des Antichriſts charakteriſtiſche Züge geliefert haben, ſo wurde ſchließlich Kaiſer Nero für die Vorſtellung der Chriſten in dieſer Hinſicht faſt noch wichtiger. Ausgehend von der in der erwähnten Stelle des zweiten Theſſalonicherbriefs niedergelegten Meinung, daß, ehe der Chriſt komme, der Antichriſt müſſe dageweſen ſein, konnte unter dem Nachfolger des Claudius die ſchwerbedrängte Gemeinde leicht zu dem Glauben kommen, dieſer ſcheußlichſte aller Cäſaren, der Chriſtenverfolger, der Brandſtifter, Muttermörder und Pöbelkönig ſei der verheißene Antichriſt. Dieſer Glaube, den er bei ſeinen Lebzeiten durch die furchtbare erſte Chriſtenverfolgung mochte begründet haben, ward nach ſeinem Tode erſt recht lebendig, als in einer Zeit, in der die judenchriſtl. Gemeinde durch die Belagerung Jeruſalems in leidenſchaftlicher, fieberhafter Spannung war, das Gerücht ſich verbreitete und allgemein geglaubt wurde, Nero ſei an jenem 9. Juni des J. 68 auf dem Landgut des Phaon nicht getödtet, ſondern nur ſchwer verwundet worden, aber geheilt von ſeiner Wunde zu den Parthern entkommen, an deren Spitze er Rom mit Krieg überziehen wolle (Suet. Nero, 57). Unter dem Eindruck dieſer Kunde hat die Offenbarung ihrem Bild des Antichriſts Züge verliehen, die ſichtlich Nero entlehnt ſind. Der Verfaſſer bezeichnet auch geradezu als „das Thier", das die Welt verführt, die Heiligen mordet und ſchließlich vom Meſſias abgethan wird, den fünften Kaiſer (Offb. 17, 11), mit der Chiffre 666, d. i. Neron Keſar (13, 18; ſ. Apokalypſe).

Die Züge, daß der Antichriſt das fünfte Haupt des Thiers, d. i. Roms, ſei, daß dieſes Haupt wund war, aber wieder heil iſt, daß er von Oſten wiederkehrt und der Erdkreis ihm bewundernd nachfolgt, daß er verbündet mit dem Pſeudoprophetenthum Iſraels und den Königen des Oſtens, d. i. den Parthern, ſich den Erdkreis unterwirft, wurden von der damaligen und der nächſtfolgenden Zeit, wie die Weiſſagungen der chriſtl. Sibylle (IV, 130 fg.; V, 361 fg.) beweiſen, als vollkommen unmisverſtändlich auf Nero gedeutet. Später ging mit dem Glauben an eine Wiederkunft Nero's auch das Verſtändniß dieſer Züge, wie der Zahl 666, verloren und jeder ſuchte an den Erſcheinungen, die er für antichriſtlich hielt, jene charakteriſtiſchen Merkmale zu entdecken.

Die Apokalypſe ſelbſt hat außer den von Nero entlehnten Zügen aus dem Buch Daniel die Weiſſagung entliehen, daß das abgefallene Prophetenthum dem rückkehrenden Nero göttliche Ehre werde erweiſen laſſen, indem es den Bewohnern der Erde ſagt, daß ſie dem Thier ein Bild machen ſollen, das die Wunde vom Schwert hat und wieder auflebte. „Und es ward ihm gegeben, Geiſt zu geben dem Bild des Thiers, daß des Thiers Bild auch redete und machte, daß alle, die nicht des Thieres Bild anbeteten, getödtet würden" (Offb. 13, 14. 15).

Auch in der nur wenig ſpäter aufgezeichneten eſchatologiſchen Rede (Matth. 24, 4—44) läßt der Redactor unſers Matthäus Jeſum als das Hauptzeichen des nahen Gerichts den Daniel'ſchen Greuel der Verwüſtung bezeichnen. Im übrigen kennt er viele Antichriſten und warnt vor den vielen falſchen Chriſtus, die große Zeichen und Wunder thun würden (V. 15. 24). Noch genereller faßt die Vorſtellung der Verfaſſer des erſten johanneiſchen Briefes, indem er unter dem Antichriſt nach 2, 22; 4, 3 die Geſammtheit der Irrlehrer verſteht und darum behauptet, der Antichriſt ſei ſchon in der Welt. „Wie ihr gehört habt, daß der Antichriſt kommt, ſo ſind jetzt viele Antichriſten da" (2, 18). „Das iſt der Antichriſt, der den Vater und den Sohn leugnet" (2, 22). „Jeglicher Geiſt, welcher Jeſum nicht bekennet, der iſt nicht von Gott. Und das iſt das Kennzeichen des Antichriſts, von welchem ihr gehört habt und welcher jetzt ſchon in der Welt iſt" (4, 3). Aehnlich 2 Joh. 7. — Ueberhaupt findet ſich in den jüngern Briefen des N. T.s die Neigung, die Irrlehre als den Antichriſt aufzufaſſen. Das Vorbild eines ſolchen Irrlehrers im A. T. war Bileam, der Antimoſe, in dem das heidniſche Prophetenthum ſeinen gewaltigſten Repräſentanten gefunden hatte. Die Irrlehrer werden darum 2 Petr. 2, 15 und Jud. 11 als Nachfolger Bileam's dargeſtellt. In dieſem Sinn hatte ſchon der Apokalyptiker die ſektireriſchen Nikolaiten „Bileamiten" genannt, darauf anſpielend, daß Nikolaos Volksbeſieger, Bileam Volksverderber heiße, was daſſelbe iſt (Offb. 2, 6. 14. 15). Eine andere Ueberſetzung von Bileam war Volksverſtörer, woraus der für den Antichriſt gebräuchliche Name „Armillus" wurde. So ſagt das Targ. Jonath zu Jeſ. 11, 4: „Mit dem Hauch ſeiner Lippen wird er (der Meſſias) tödten den Böſewicht Armillus."

Auch bei den Kirchenvätern herrſcht im ganzen die Neigung vor, das Antichriſtliche

in der falschen Lehre zu sehen und im Antichrist einen Irrlehrer, weshalb dem Mittelalter die Deutung auf Mohammed so geläufig ward. Hausrath.

Antiochia war der Name vieler vorderasiat. Städte, welche im Laufe des 3. und 2. Jahrh. v. Chr. von den Königen der Seleucidischen Dynastie theils neu, theils wenigstens umgebaut worden waren. Zwei derselben werden auch in der Bibel genannt, beide von dem Stifter der Dynastie, Seleukus Nikator, gegründet, und zu Ehren seines Vaters Antiochus benannt.

1) Antiochia am Orontes, die Hauptstadt des Seleucidischen Reichs. Da, wo der gewaltige Dschebel Akra (der Mons Casius der Alten) seine nördlichsten Ausläufer in steilen Felsmassen zum Orontes absenkt, gründete 300 Jahre v. Chr. der bekannte Feldherr Alexanders des Großen, Seleukus, eine Stadt, die er zu Ehren seines Vaters Antiochia nannte. Der Platz war außerordentlich gut gewählt, indem er alle Bedingungen in sich trug, eine glänzende Residenz für die neue Herrscherfamilie und ein Hauptsammelpunkt für den Verkehr der abendländischen und morgenländischen Völker zu werden. Westwärts lag das Meer, nur zwei Stunden in gerader Richtung entfernt. Wer aber den einige Stunden längern Weg zu Wasser vorzog, den trugen die breiten, rasch hinströmenden Fluten des Orontes auf großen Handelsschiffen zum Meer. Gegen Süden lehnte sich die Stadt ans Gebirge an, ja es führten kühne Baumeister die Festungsmauern vom Fluß aus die steilen Felshöhen hinan, welche die Stadt überragten, und dann von einem zackigen Gipfel zum andern über tiefe Klüfte hin bis wieder zum Orontes hinunter. Noch bestehen großentheils bis auf den heutigen Tag diese Mauern, wie sie Kaiser Justinian im 6. Jahrh. n. Chr. neu hergestellt hatte, und bieten dem Wanderer, zumal dem, welcher auf der Straße von Westen herkommt, einen überaus großartigen und malerischen Anblick dar (s. Abbild.). Aus den Felsschluchten rauschen Bäche krystallhellen Wassers und zaubern an den Abhängen, welche nicht gerade senkrecht abstürzen, in den Klüften und im Thalgrund eine üppige Vegetation. Da hat sich dichtes Gebüsch von Myrten, Lorberbäumen, Oleandern an das Gestein geklammert und nebenbei bedeckt eine reiche Fülle von Nelken, Hyacinthen, Cyklamen und andern Blumen den Boden. So schlossen die einstigen Stadtmauern die mannichfaltigsten Reize und Schönheiten der Natur mit ein und dienten in Verbindung mit sinnreichen Vorrichtungen zugleich dazu, die Wuth der Bergwasser, welche in der Regenzeit bisweilen furchtbar anschwellen, zu brechen und für die Stadt unschädlich zu machen.

Während die Ebene am linken Ufer des Orontes nur für die Stadt Raum gewährte, wird hingegen das flache Land nordostwärts des Flusses erst in der Entfernung von etwa zehn Stunden durch die kurdischen Gebirge abgegrenzt, über deren sanftgeneigte Höhen im Osten uralte Karavanenwege nach den Gegenden des Euphrat führten.

Als Residenz der Beherrscher der größten Monarchie vorröm. Zeit nahm sie rasch an Umfang und Pracht zu. Mehrere der Nachfolger des Erbauers, namentlich Seleukus II., Kallinikus und Antiochus IV. Epiphanes, fügten neue ausgedehnte Stadttheile mit eigener Ummauerung hinzu, sodaß sie zuletzt ein Conglomerat von vier Städten wurde, welche übrigens durch eine Gesammtbefestigung verbunden waren. Sie vereinigte in sich alles, was orient. Luxus und griech. Kunstsinn für die damaligen Begriffe und Bedürfnisse Großes und Schönes zu schaffen verstanden, und ordnete sich in ihrer blühendsten Epoche, Alexandria sich wetteifernd zur Seite stellend, nur dem einzigen kaiserlichen Rom unter. Berühmt war namentlich der in einiger Entfernung gelegene ausgedehnte Park von Cypressen und Lorberbäumen, Daphne, mit seinem Apollo- und Dianentempel, als der Hauptvergnügungsort der Einwohner. Als das Seleucidenreich von der überflutenden röm. Eroberung verschlungen war, wurde sie der Sitz eines Präfecten und das nicht minder wichtige Centrum einer militärisch-politischen Verwaltung, welche mit noch größern Mitteln und mit noch einsichtigerer Vorsorge als die frühern Könige die noch wenig civilisirte Bevölkerung großer Provinzen zusammenzuhalten und die vielgefährdeten Grenzen des Ostens jahrhundertelang zu decken verstand. Zwar durch Erdbeben oft furchtbar heimgesucht, erhielt sich die Stadt noch in ihrem Glanz, nachdem Rom längst der Wuth der Barbarei erlegen war; aber auch ihre Stunde schlug zuletzt. Um die Mitte des 6. Jahrh. unserer Zeitrechnung wurde sie durch die Perser unter dem Sassaniden Chosru (Chosroes) gänzlich zerstört; indessen von Kaiser Justinian nach kleinerm Maßstabe restaurirt, überdauerte sie die wechselvollen und Asien mit Trümmern bedeckenden Zeiten der arab. und türk. Heerzüge und Fehden und der Kreuzzüge, bis ihr der Mamluken-

ſultan Bibars (1269) den völligen Untergang bereitete. Jetzt ſteht in einem Winkel des einſtigen Stadtraums ein türk. Städtchen Antaki (arab. Antakieh), das außer dieſem zertrümmerten Namen noch manche Spuren einſtiger Größe und Herrlichkeit, wiewol nur in traurigen Trümmern, dem Wanderer bietet. Einen Plan der Gegend findet man bei Pococke, „Beſchreibung des Morgenlandes“ (Erlangen 1771), II, 277, ſowie bei Niebuhr, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina“, III, 15; bei erſterm auch einige Anſichten von Ruinen. Die Nachrichten der Alten (beſonders Strabo, XVI, 749 fg.; Plin., V, 18) ſammelten Cellarius, „Notitia orbis antiqui“, II, 350 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer“, VI, 1, 467 fg. Für die mittlere Zeit geben die arab. Geographen (z. B. Abulfeda, „Tabula Syriae“, S. 116) nur geringe Ausbeute. Die neuern Reiſenden haben oft den Weg nach dieſer Gegend genommen und ihren Berichten die Eindrücke einverleibt, welche die Oede und Aermlichkeit der Gegenwart, in Natur und Volksthum, auf den geſchichtskundigen Beſucher zu machen geeignet iſt.

In der Bibel war zweimal Veranlaſſung, von dieſem Antiochia zu reden. Als Hauptſtadt des ſyr.-maced. Reichs, zu welchem ſeit dem Ende des 3. Jahrh. v. Chr. auch Paläſtina gehörte, griff es mehrfach in die Geſchichte des Judenthums ein. Früh ſchon hatte ſich da, wie zu Alexandria und in vielen andern großen griech. Städten, zumeiſt durch Handelsintereſſen herangezogen, eine an Zahl und Reichthum raſch wachſende jüd. Gemeinde gebildet, welche ſogar auf die heidniſche Bevölkerung eine gewiſſe Anziehungskraft geübt haben muß (Apg. 6, 5) und ſpäter für die Entwickelung des Chriſtenthums wichtig wurde, die aber doch noch häufiger von ſeiten des heidniſchen Pöbels mancherlei Anfechtungen zu erleiden hatte, was die nationale Antipathie fort und fort ſteigerte.

Unter den Seleucidiſchen Herrſchern hatte ſich beſonders der von den Juden wegen ſeiner grauſamen Gewaltthätigkeit ſo verhaßte Antiochus Epiphanes beſtrebt, ſeine Reſidenz mit allen Mitteln der griech. Kunſt zu verherrlichen. Den Seleuciden aber eiferten die röm. Herrſcher nach. Julius Cäſar, Auguſtus, Tiberius und viele ihrer Nachfolger haben die Zahl der Prachtbauten Antiochias vermehrt, ſodaß die Menge der Tempel, Theater, Paläſte und Thermen ins Unglaubliche anwuchs. Es galt indeß nicht nur die Stadt ſelbſt, ſondern auch ihre Umgebung zu ſchmücken. So geſchah es, daß jenes Heiligthum der Daphne, der geliebten Nymphe Apollo's, Antiochia ſelbſt den Ruhm ſtreitig machen konnte. An dieſer Stätte war alles vereinigt, was an ſinnlicher Anmuth und Schönheit in Natur und Kunſt die Seele zu entzücken vermag. Reiche Waſſerſtröme, welche da und dort in reizendem Fall über die Felſen hinunterſtürzten, hatten die üppigſte Vegetation hervorgerufen. Ein Hain ſchattenreicher Bäume von vier Stunden im Umfang umſchloß außer einer großen

Zahl prächtiger Tempel herrliche Villen mit Roſengärten und Weinbergen, Gaſthäuſer und Bäder. Doch alle Werke, welche die kunſtreiche Hand der Menſchen geſchaffen, ſind bis auf wenige Spuren verſchwunden, nur der Waſſerreichthum und die üppige Vegetation ſind von der alten Herrlichkeit des Daphneums übriggeblieben, immerhin noch entzückend genug für den Wanderer, der vom heutigen Antakieh ſüdweſtwärts nach Beit el-Ma hinausgeht.

Mehr als die Wuth barbariſcher Völker, die über dieſe Gegend hereinfluteten, haben furchtbare Erdbeben zur Vernichtung all der Kunſtherrlichkeiten Antiochias und ſeiner Umgebung beigetragen. Zweimal in den Tagen der Apoſtel trat dieſes ſchreckliche Naturereigniß daſelbſt ein, zuerſt im J. 37 unter Kaiſer Cajus Caligula und dann noch einmal unter Claudius zwiſchen 41 und 54. Wol mochte in ſolchen Zeiten allgemeinen bodenloſen Schreckens das Chriſtenthum in beſonders ergreifender Weiſe ſeine Gottesmacht über das menſchliche Herz offenbaren. Immer indeß erhob ſich Antiochia von neuem aus ſeinen Trümmern, und noch im 5. Jahrh. n. Chr. zählte es 200000 Einwohner ohne die Kinder und Sklaven, und nur dem mohammedaniſchen Fanatismus gelang es endlich, die Stadt zu einer elenden Forteriſtenz herabzudrücken, weil er der einſtigen „chriſtl. Perle des Orients“ kein beſſeres Daſein gönnen mochte.

Neben den macedon. und griech. Familien, die Seleukus in ſeiner Reſidenz anſiedelte, wurde zugleich eine große Zahl ſyr. Eingeborener in den neuen Stadtverband aufgenommen, womit die Einwohnerſchaft von Anfang an in eine patriciſche und plebejiſche geſchieden war. Das gemeine Volk nahm an griech. Kunſt und Wiſſenſchaft, die ſonſt in Antiochien eifrige Pflege fanden, wenig Antheil und ſprach noch zu der Zeit des Chryſoſtomus im 5. Jahrh. n. Chr. die ſyr. Sprache, wohnte auch mehr in den entlegenern Stadttheilen und in den Vorſtädten, die ſich beſonders weſtwärts und in der Ebene nördlich vom Orontes ausdehnten. Mit den Griechen verpflanzte Seleukus auch Juden hierher und gab ihnen gleiche Rechte wie ſeinen eigenen Volksgenoſſen. Joſephus berichtet: „Die Juden ließen ſich in ſehr großer Zahl in Antiochia nieder wegen der Größe der Stadt und vermehrten ſich daſelbſt ungemein, indem ſie von den meiſten Königen menſchenfreundlich behandelt wurden. Weil dann eine Menge Griechen zu ihrem Gottesdienſte übertraten, zogen ſie gewiſſermaßen auch dieſe in ihren Kreis“ („Jüd. Krieg“, VII, 3, 3).

Als Reſidenz eines ausgedehnten Reichs und Sitz des Welthandels mußte Antiochia überhaupt ein Zuſammenſtrömen der verſchiedenſten Nationen in ſeine Mauern begünſtigen, ähnlich wie das ägypt. Alexandria. Der Glanz der Kunſt vermochte aber nicht das grenzenloſe Sittenverderben zu verhüllen, welches ſich in dieſer buntgemiſchten, von keinem idealen Vaterlandsgefühl gehaltenen Bevölkerung erzeugt hatte. Treffend hat ein Schriftſteller unſerer Tage in Uebereinſtimmung mit den Nachrichten der Alten die Volksmaſſe Antiochias in folgenden lebendigen Zügen gezeichnet: „Da gab es eine unerhörte Anhäufung von Marktſchreiern, Charlatans, Schauſpielern, Wahrſagern, Wunderthätern, Hexenmeiſtern und Lügenprieſtern. Da herrſchte ein zügelloſer Luxus, alle Thorheiten des Orients, der ungeſundeſte Aberglaube, der Fanatismus der Ausſchweifung. Abwechſelnd ſklaviſch und undankbar, feige und unverſchämt, waren die Antiochier das vollendete Muſter dieſer dem Cäſarismus verfallenen Maſſen, die kein Vaterland, keine Nationalität, keine Familienehre, keinen Namen zu bewahren haben. Der große Corſo, welcher die Stadt durchſchnitt, war wie ein Theater, über das jeden Tag die Fluten einer Bevölkerung hinrollten, die, ob auch nichtswürdig, leichtſinnig, unbeſtändig und zu Aufruhr geneigt, doch zuweilen ihre geiſtreichen Einfälle hatte und an Poſſen, Parodien, Späßen und Unverſchämtheiten jeder Art ihr Vergnügen fand.“

Intereſſanter iſt die Stadt auch für die Urgeſchichte des Chriſtenthums. Wir lernen aus der Apoſtelgeſchichte (11, 19 fg.), daß früh ſchon, infolge der in Jeruſalem entſtandenen Reaction gegen die beginnende freiere (antijüd.) Auffaſſung des Evangeliums, griech. Chriſten ſich nach der ſyr. Hauptſtadt wandten und dort anfingen auch unter den Heiden, wahrſcheinlich zunächſt unter ſolchen, die bereits die Synagoge beſuchten und zum Monotheismus ſich bekannten, ohne die Beſchneidung anzunehmen, für den Glauben an Jeſus als den verheißenen Chriſt zu werben, und zwar mit großem Erfolg. Denn es bildete ſich daſelbſt bald eine chriſtl. Gemeinde, die ſich nicht, wie die paläſtinenſiſchen bisher alle, an die Synagoge anlehnte, natürlich weil ſie wol der Mehrzahl nach aus Unbeſchnittenen beſtand und welche daher von der Maſſe des Volks leicht genug als eine ganz eigenthümliche Religionsgeſellſchaft bemerkt und ausgezeichnet werden konnte. Es entſtand daher,

vielleicht ſogar in officiellen Kreiſen, eine beſondere, urſprünglich wol ſpöttiſche, Benennung derſelben: man nannte ſie, mit lateiniſcher Wortform, was wohl zu beachten iſt, die Chriſtianer (Apg. 11, 26), und dieſer Name iſt, wie viele ähnliche, von den alſo bezeichneten früh ſchon (1 Petr. 4, 16) angenommen, bald ein welthiſtoriſcher und bleibender geworden. Die antiocheniſche Gemeinde wurde, viel mehr als es die jeruſalemiſche je geweſen, eine wichtige, werbende, thatkräftige. Sie hatte eine Menge Prediger, darunter berühmte Männer; ſie organiſirte zuerſt, und zwar in großem Maßſtab und mit ſchönem Erfolg, die Miſſion, als ein ſeitdem in der Chriſtenheit nie wieder ganz vergeſſenes Inſtitut (Apg. 13, 1; 14, 26 fg.; 15, 22. 39 u. ſ. w.). Beſonders iſt ſie uns aber merkwürdig, weil in ihrem Schos zuerſt mit Nachdruck und ſelbſt wiſſenſchaftlicher Conſequenz die Predigt des Evangeliums ſich aus den engen Schranken jüd. Geſetzlichkeit und ſchwärmeriſchen Hoffens losmachte und zu einem freien und klaren Verſtändniß deſſen erhob, was die Lehre Jeſu, und ſomit auch deſſen Perſon, über Geſetz und Propheten hinausführte und beiden eine Bedeutung für die ganze Menſchheit ſicherte, auf welche der Glaube Iſraels kaum noch, keinesfalls aber deſſen kirchl.-nationale Hausordnung, Anſpruch machen konnte. Antiochia hat alſo den Ruhm, die Wiege des Chriſtenthums, des Fortſchritts und der Zukunft geweſen zu ſein. Die gegenſätzlichen Anſchauungen verſuchten zuerſt in friedlichen Beſprechungen ſich miteinander zu verſtändigen (Apg. 15; Gal. 2), das Reſultat war, allem Anſchein nach, nur ein wenig ausreichendes Compromiß, und über den weitern Gang der Dinge entſchied, wie immer, das Maß der jeder Richtung innewohnenden Lebenskraft. Dieſe Verhältniſſe ſind in neuerer Zeit oft und viel, in jeder Bearbeitung der apoſtoliſchen Geſchichte, beleuchtet worden, und in mehr als einem Artikel dieſes Werkes werden ſie zur Sprache kommen. Die ſpätere Geſchichte der antiocheniſchen Kirche gehört nicht in den Rahmen und Plan deſſelben. Es genüge zu erwähnen, daß die Tradition, auf Grund der Stelle Gal. 2, 11 fg., von einem langjährigen Biſchofsamt des Apoſtels Petrus in Antiochia gefabelt hat und daß ſpäter die Stadt die Metropole einer der größten Kirchenprovinzen des Morgenlandes wurde, deren Patriarchen bis auf die Zeit der Araber herab eine große Rolle in der Entwickelung der kirchl. Dinge geſpielt haben. Die geiſtliche Selbſtzufriedenheit gab ihr damals den Beinamen Theopolis (die Gottesſtadt).

2) Ein zweites Antiochia, das in der Bibel genannt wird, hatte ſeinen Zunamen von der Provinz Piſidien in Kleinaſien, wurde aber zeitweiſe auch zu Phrygien oder Pamphylien gerechnet. Neuere Reiſende finden es wieder in dem türk. Ort Ak-Schehr (Weißenburg). Der Apoſtel Paulus predigte dort auf ſeiner erſten Miſſionsreiſe (Apg. 13, 14 fg.). Reuß. Furrer.

Antiochus. Dieſen Namen trugen mehrere Könige aus dem macedon. Regentenhauſe der Seleuciden, die als Beherrſcher von Syrien und zum Theil auch von Paläſtina in die bibliſche Geſchichte vorzüglich des 2. Jahrh. v. Chr. verflochten ſind. Obgleich wir uns hier nur mit denjenigen unter ihnen zu beſchäftigen haben, welche in der Bibel ſelbſt genannt werden, ſo iſt es doch zum Verſtändniß der Geſchichte, beſonders auch wegen ihrer andersbenannten dazwiſchentretenden Stammgenoſſen, denen in unſerm Werke ſpäter erſt ihre Stelle angewieſen werden muß, unumgänglich nothwendig, daß wir eine überſichtliche Stammtafel des ganzen Geſchlechts vorausſchicken, in welcher die den Namen vorgeſetzten Nummern die Regentenreihe bezeichnen, die beigefügten Zahlen die Jahre vor unſerer chriſtl. Zeitrechnung angeben, die in Klammern aber die Jahre der Seleucidiſchen (griech.) Aera, nach welcher namentlich die beiden Bücher der Makkabäer rechnen. Als Quellen für dieſe Geſchichte nennen wir hier ein für allemal außer den ebenerwähnten beiden Schriftwerken, die übrigens in vielen Stücken auseinandergehen, die große jüd. Nationalgeſchichte des Joſephus (die „Alterthümer", XII und XIII), ferner das 10. Buch des Appianus und die bezüglichen Stellen in den Werken des Polybius, Diodorus, Livius, Juſtinus, Plutarchus, welche aber alle den Mangel an einheimiſchen Quellenſchriften nicht erſetzen können. In neuerer Zeit hat man mehrfache Verſuche gemacht, die Annalen dieſer Dynaſtie mit Hülfe der Münzkunde genauer herzuſtellen (J. Foy Vaillant, „Seleucidarum imperium" (Haag 1732); Er. Frölich, „Annales regum et rerum Syriae", Wien 1744); auch die Polemik über den hiſtoriſchen Werth der Bücher der Makkabäer (vgl. Wernsdorf, „De fide historica libror. Maccab." [Breslau 1747] und die anonyme Gegenſchrift eines Jeſuiten [Wien 1749]) hat zur Aufhellung mancher Punkte geführt. Umfaſſende Bearbeitungen aus jüngerer Zeit fehlen. Droyſen's leider unvollendete

„Geſchichte des Hellenismus“ geht kaum bis an den Regierungsantritt Antiochus' III. und berührt ſomit gerade die für Bibelleſer intereſſante Epoche nicht mehr. Eine überſichtliche Geſammtdarſtellung gibt Flathe's „Geſchichte von Macedonien“ (Leipzig 1832), Bd. 2.

Seleukus, einer der bedeutendſten Generale Alexander's des Großen, gründete das ſyro-macedon. Reich nach zehnjährigen Kämpfen durch die Eroberung von Babylon (312 v. Chr.), von welchem Jahre die aſiat. Griechen ſodann überhaupt zu rechnen anfingen. Er gewann ſpäter auch die Länder am Mittelmeer und vereinigte ſo unter ſeinem Scepter den bei weitem größten, aber innerlich am wenigſten zuſammenhängenden Bruchtheil des macedon. Weltreichs. Er erhielt den Titel Nikator (Sieger) und ſtarb durch Mörderhand 282 (30). Ihm folgte ſein Sohn Antiochus I. Soter (Retter) bis 262 (50); dieſem ſein Sohn Antiochus II. Theos (Gott) bis 246 (66). Der vierte König war deſſen Sohn Seleukus II. Kallinikus (Siegbert) bis 225 (87); dieſer hatte zu Nachfolgern ſeine beiden Söhne Seleukus III. Keraunos (Blitz) bis 223 (89) und Antiochus III., der Große genannt, ſeit 223. Von da an trennt ſich die Dynaſtie in mehrere Linien, deren Rivalität eigentlich den Knoten der Geſchichte ſchürzt und den Verfall des Reichs herbeigeführt hat. Wir müſſen daher hier die Stammtafel einſchieben, ſoweit ſie für unſere gegenwärtigen Zwecke dienen mag.

6. Antiochus III. der Große
223—187 (89—125).

7. Seleukus IV. 187—176 (125—136).
8. Antiochus IV. 175—164 (137—149).

10. Demetrius I. 162—150 (150—162).
9. Antiochus V. 164—162 (149—50).
11. Alexander Balas* 152—145 (160—167).

14. Antiochus VII. 139—130 (173—182).
12. Demetrius II. 146—140 (166—172). 130—126 (182—186).
13. Antiochus VI. 144—143 (168—169).
15. Alexander Zebina* 126—122 (186—190).

18. Antiochus IX. 114—94 (198—218).
16. Seleukus V. 124 (188).
17. Antiochus VIII. 124—97 (188—215). und deſſen fünf Söhne als Gegenkönige 94—83 (218—229).

19. Antiochus X. 94—83 (218—229).

Antiochus II. ist der erste dieser Könige, der in der Bibel erwähnt wird, und zwar ohne seinen Namen. Er führte lange Krieg mit Ptolemäus II. Philadelphus von Aegypten und ehelichte beim Friedensschluß 249 dessen Tochter Berenice, indem er seine frühere Gemahlin Laodice verstieß. Als aber zwei Jahre später Ptolemäus starb, rief er diese zurück und sie rächte sich für die ihr früher widerfahrene Schmach dadurch, daß sie ihn vergiftete und Berenice nebst deren Sohn hinrichten ließ. Alle diese Verhältnisse spiegeln sich deutlich in einer Stelle des Buchs Daniel (11, 6) ab, wo sofort auch die folgenden Schicksale der beiden Nachbarreiche und ihrer Könige aufgeführt werden, in einem absichtlich geheimnißvoll klingenden Stil, weil angeblich aus dem Munde eines uralten Propheten. Für den allgemeinen Gang der Begebenheiten ist noch zu bemerken, daß während der Regierung dieses Königs ein Theil der oberasiat. Provinzen dem Reich verloren ging, indem ums Jahr 257 die Völkerbewegung im nördlichen Persien begann, aus welcher das später den Römern so furchtbare sogenannte parth. Reich hervorging. Den Beinamen „Theos" verdankte dieser durch keine bedeutenden Eigenschaften ausgezeichnete Fürst, wie alle andern seines Stammes die ihrigen, der niederträchtigen Schmeichelei der Griechen.

Antiochus III. gelangte als funfzehnjähriger Jüngling auf den Thron und regierte unter fortwährenden Kriegen mit wechselndem Glück 36 Jahre. Nach allen Seiten hin trug er seine Waffen, theils aus Eroberungslust und mit dem Wunsch, die Grenzen seines Reichs in ihrer ursprünglichen Ausdehnung wiederherzustellen, theils aber auch, ein Vorzeichen des innern Verfalls der Monarchie, gezwungen, die Unabhängigkeitsgelüste entfernter mächtiger Satrapen zu zügeln. Am meisten interessiren uns hier seine Kriege mit Aegypten, von denen sich, wiederum ohne Nennung eines Namens, eine höchst verworrene, geflissentlich dunkle Schilderung in der ebenangeführten Stelle des Buchs Daniel (11, 10 fg.) findet. Es galt hier wesentlich den Besitz des Libanons (Cölesyriens) und des phöniz. Küstenlandes, welche Theile des syr. Reichs von Ptolemäus III. waren weggenommen worden. Nach dem Tode dieses letztern schien die Gelegenheit günstig, das Verlorene wiederzugewinnen, und wirklich brachte ein erster Feldzug dieser Hoffnung eine vollständige und glänzende Erfüllung. Die Aegypter aber stärkten sich während der absichtlich in die Länge gezogenen Friedensunterhandlungen und im folgenden Jahre (217) wurde Antiochus bei Raphia, hart an der Südgrenze von Palästina, aufs Haupt geschlagen und mußte alle seine jüngsterrungenen Vortheile aufgeben. Als aber 13 Jahre später Ptolemäus IV. auch gestorben war und ein fünfjähriger Knabe seinen Thron bestieg, glaubte Antiochus den Augenblick gekommen, wo er die Scharte auswetzen könnte. Zu mehrerer Sicherheit verband er sich mit Philipp von Macedonien, der Aegypten selbst als Antheil der Beute haben sollte, und begann sofort von neuem seinen Eroberungszug durch die streitigen Grenzländer. Der Macedonier, durch die Römer in Schach gehalten, welche, von der ägypt. Regierung um Hülfe oder Vermittelung angerufen, von jetzt an thätig in die asiat. Händel einzugreifen begannen, konnte in keiner Weise zur Verwirklichung seiner Absichten etwas ausrichten. Aber Antiochus sicherte nichtsdestoweniger seine bisherigen Erfolge durch einen letzten glänzenden Sieg bei Paneas, unweit der Jordanquellen (198), nach welchem Friede geschlossen wurde, mit der Verabredung, daß der junge Ptolemäus V. des Antiochus Tochter Kleopatra heirathen und durch sie die jetzt abgetretenen Provinzen wiedererhalten sollte. Diese Bedingung wurde aber entweder nicht erfüllt oder doch in einer Weise, daß neue Zwistigkeiten daraus entstehen mußten, und im Grunde gehörte von da an ganz Palästina zum syr. Reich, was für die weitere Entwickelung des Judenthums und die Wendungen der jüd. Geschichte von größter Wichtigkeit wurde. Es mag hier sofort erwähnt werden, daß, nach dem Zeugniß des Josephus („Alterthümer", XII, 3), Antiochus sich den Juden sehr günstig zeigte und aus Politik auch wol nicht anders konnte, da dieselben unter der ägypt. Herrschaft, bis auf die unglückliche Periode der letzten Kriege herab, ein Jahrhundert des Friedens und Wohlstands durchlebt und genossen hatten, wie nie zuvor und nie seitdem.

Mehr Ruhm noch und einen scheinbar größern Gewinn brachten dem Antiochus seine Feldzüge nach Oberasien, wo einerseits mächtige Statthalter den Gehorsam verweigerten, andererseits die Parther sich auszudehnen strebten. Die Kriege gegen die erstern begannen sehr unglücklich, endigten aber doch, nach wiederholten Anstrengungen, mit der Vernichtung der Rebellen, noch vor der Schlacht von Raphia. Aber bald nach dieser,

als seine Macht am tiefsten erschüttert war, mußte er, weit von dem politischen Mittelpunkt derselben, den Kampf mit dem zwar uncivilisirten, aber in frischer, roher Kraft aufstrebenden Volksthum des nördlichen Iraniens aufnehmen und konnte trotz mehrerer Siege die Unterwerfung desselben nicht durchführen. Er mußte sich begnügen, das eigentliche Medien und Persien zu behaupten und sich den Weg ostwärts bis nach Indien offen zu halten (woher er damals sein Elefantenheer nach Syrien führte, welches noch lange in den vorderasiat. Kriegen eine Rolle spielen sollte), während Parthien, Hyrkanien, Baktrien für immer aufgegeben wurden. Dieser, sein glänzendster Zug, trug ihm den Beinamen des Großen ein und stellte ihn auch dadurch in die vordere Reihe der Fürsten, die sich eine Stelle in der Geschichte durch lauten Kriegslärm und unfruchtbare Kraftvergeudung errungen, zugleich aber in ihre Reiche den Keim des Siechthums gelegt haben.

Viel weniger glücklich war seine Politik und seine wiederholte Heerfahrt nach Westen. Zwar in Kleinasien bezwang er einen Oheim, der sich als Statthalter hatte zum König ausrufen lassen; er besetzte die freien griech. Küstenstädte, ging über den Hellespont, um in Europa Fuß zu fassen, und sann auf nichts Geringeres, aufgestachelt von dem zu ihm geflüchteten Hannibal, als mit den Römern anzubinden, wurde aber von diesen, welche vor kurzem Philipp's von Macedonien Macht gebrochen, in seinem Siegeslauf aufgehalten, zuerst an den Thermopylen und bald darauf auch zur See geschlagen, im J. 190 aber bei Magnesia von den beiden Scipio, dem Besieger Hannibal's am Ende des zweiten Punischen Kriegs und dessen Bruder Lucius, vollständig besiegt und zu einem schimpflichen Frieden gezwungen, der ihm seine Eroberungen in Kleinasien kostete und große Summen als Kriegscontribution, und für dessen Sicherheit sein Sohn Antiochus als Geisel nach Rom wandern mußte. Die weitern Nachrichten von des Königs Gefangenschaft und von einer Abtretung von Medien und Indien (1 Makk. 8, 6 fg.) beruhen auf Uebertreibung und zugleich auf lächerlicher geographischer Unwissenheit, wenn nicht vielleicht zum Theil auf unerklärlichen Schreibfehlern. Lucius Scipio erhielt den Ehrentitel „Asiaticus", und an dem Tage von Magnesia ward für lange Jahrhunderte, bis auf die Araber- und Türkenzeit herab, die Obmacht des Abendlandes über das Morgenland entschieden. Um seine zerrütteten Finanzen herzustellen, zog Antiochus nach Oberasien, wohin ihn aufgehäufte Tempelschätze, als eine ergiebige Hülfsquelle, lockten. Aber bei der Plünderung des Belustempels zu Elymais erschlug ihn das Volk (187).

Antiochus IV. war der jüngere Sohn des vorigen und verweilte als Geisel in Rom während der ganzen elfjährigen Regierung seines ältern Bruders Seleukus IV. Dieser hatte endlich, doch schwerlich aus brüderlicher Großmuth, vielleicht aus übelberechnetem Interesse für die Erziehung seines eigenen Sohnes Demetrius, wahrscheinlicher aber durch die hinterlistige Politik des Senats gedrängt, den letztgenannten in seinem 12. Jahre nach Rom geschickt, als eine gewissermaßen noch größere Bürgschaft des Friedens, und dafür des Antiochus Freilassung bewirkt. Während aber die beiden Prinzen in entgegengesetzter Richtung unterwegs waren, wurde Seleukus von seinem Minister Heliodorus vergiftet, welchem es gelang, sich für den Augenblick als König anerkennen zu lassen. Antiochus indessen, der diese Vorfälle in Athen erfuhr, verband sich sofort mit dem König Eumenes von Pergamus, dem einstigen Gegner seines Vaters und Bundesgenossen der Römer, vertrieb den Usurpator ohne große Mühe (Ende 176 oder Anfang 175 v. Chr.) und setzte sich ohne weiteres selbst in Besitz der Krone, welche eigentlich von Rechts wegen seinem Neffen Demetrius gehörte, und dieser Treubruch wurde die Quelle endloser Thronstreitigkeiten, an welchen die Monarchie langsam verbluten sollte.

Seine nur elfjährige Regierung ist für die biblische (jüd.) Geschichte weitaus die wichtigste unter den hier zu besprechenden und muß deswegen etwas eingehender dargestellt werden, wenn auch insofern nicht erschöpfend, als in diesem Werk einzelne Elemente derselben nothwendig unter andern Titeln zur Sprache kommen. — Von seinem langjährigen Aufenthalt in Rom mochte er einen gewissen Respect vor der dortigen politischen Energie und Staatsgewalt mitgebracht haben, welcher ihm jede Lust benahm, in die Fußstapfen seines Vaters zu treten und lüsterne Blicke nach den Ländern und Reichthümern am Aegäischen Meer zu werfen, wo die Republik einstweilen als Schutzmacht aller Schwachen auftrat gegen jeden mächtigern Nachbarn, bis sie es bequemer fand, ihre Schützlinge in unmittelbare Obhut zu nehmen und sie gegen ihre eigene oft etwas unruhige Freiheit zu sichern. Bei dem Thatendurst des damaligen Königthums, welches von Socialpolitik und

Nationalökonomie noch sehr wenig verstand und in Prachtbauten allein seine Befriedigung nicht finden konnte, trieb auch ihn der Ehrgeiz zu dem erneuten Gedanken einer Eroberung Aegyptens, wo die Jugend des eben zur Regierung gelangten minderjährigen Thronerben, Ptolemäus VI. (Philometor), ihm leichte Beute versprach. Vier Jahre hintereinander zog er dahin (171—168), erzwang den Eingang und gelangte bis nach Memphis und Alexandria; den jungen König schleppte er selbst als Gefangenen mit. Als aber die Alexandriner darauf dessen jüngern Bruder, Ptolemäus VII., später unter dem Spottnamen Physkon (Dickbauch) bekannt, zum König ausriefen, ließ er den ältern wieder los, in der Hoffnung, sie würden sich gegenseitig zu Grunde richten und ihn so müheloser zu seinen Zwecken kommen lassen. Die Brüder aber waren klüger berathen, hielten zusammen und regierten, wenigstens vorläufig, gemeinschaftlich. Der Krieg hätte wahrscheinlich noch lange gedauert, wenn nicht die Römer, die eben der macedon. Herrschaft in Griechenland ein Ende gemacht und dadurch freie Hand bekommen hatten, dem Antiochus herrisch halt geboten und ihn zum Land hinausgewiesen hätten, nicht mit Waffengewalt, sondern durch das bloße Wort ihres Gesandten Popilius Länas, vor welchem der asiat. Despot sich knirschend zurückzog. Der Aerger über die eigene Ohnmacht, einem fremden Machtgebot gegenüber, mag seinen Blick getrübt und sein Gemüth verbittert haben, sodaß sein nachmaliges Wüthen gegen die Juden, zum Theil wenigstens, daraus zu erklären wäre. Allein es lagen auch früher schon Beweggründe genug vor, welche seine widersinnige Politik in Betreff dieses Volks bestimmt zu haben scheinen.

Bisher hatten die Juden unter macedon. Herrschaft im allgemeinen sich ziemlich wohl befunden. Ptolemäer und Seleuciden hatten es gleicherweise zweckmäßig gefunden, sich dieselben zu Freunden zu machen, sei es in ihren eigenen Ländern, wo sie ihnen allerlei Privilegien und Corporationsrechte verliehen, sei es in dem vielbestrittenen Paläſtina, wo sie sich ihrer Sympathie zu versichern für gerathen fanden. Namentlich soll es öfters vorgekommen sein, daß die Könige Geschenke an den Tempel zu Jerusalem machten und Beiträge gaben zur Bestreitung der Kosten des Cultus. Bei der Natur des damaligen Polytheismus, welcher bereits anfing, die nationalen Schranken zu durchbrechen und zwischen Synkretismus und Philosophie sich abzuschwächen, hat diese Thatsache nichts Auffallendes. Antiochus scheint aber, entweder aus Mangel an politischer Nüchternheit oder aus wirklicher religiöser Engherzigkeit und Befangenheit, an dem jüd. Religionswesen Anstoß genommen zu haben; vielleicht sogar dürfte man die Vermuthung wagen, daß ihm, nach den Eindrücken, die er einst in Rom empfangen haben mochte, die Idee einer alleinherrschenden Staatsreligion, natürlich der seinigen, vorschwebte, als des kräftigsten Bindemittels für ein so buntes Gemisch von Nationalitäten, wie er sie unter seinem Scepter vereinigte (1 Makk. 1, 41 fg.). Es fehlt indessen an sichern Zeugnissen, daß auch nach andern Seiten hin entsprechende Maßregeln von ihm angeordnet worden wären; jedenfalls müßten solche kaum Aufsehen erregt oder Anstoß gegeben haben, da das morgenländ. Heidenthum allerwege kein allzu dringendes Bedürfniß verspüren mochte, sich der Nachbarschaft griech. Tempel und Götter zu erwehren. Wie dem sei, zu seiner Entschuldigung darf nicht unerwähnt bleiben, daß er keine Gelegenheit gehabt hatte, die Natur des jüd. Glaubens zu ergründen und seine sittliche Kraft und Zähigkeit zu erproben. Im Gegentheil war ihm das Judenthum von der verächtlichsten Seite bekannt geworden, während seine edlern und treuen Bekenner wol wenig mit den höhern Regierungskreisen in Berührung kamen. Der lange Friede, der schnell wachsende Handelsreichthum, der mit demselben Hand in Hand gehende Kosmopolitismus, mochten auch hier, in größerm Maßstab als wir ahnen, den Nationalcharakter geschädigt, das Geldinteresse über jedes andere erhoben, die Jugend namentlich in den Strudel der bereits überwuchernden moralischen Verderbniß hereingezogen haben. Das Hoheprieſterthum, ein erbliches, aber höchst einträgliches Amt dem, der es zu weltlichen Zwecken verwerthen wollte, war zweimal dem König, durch unberechtigte und übel berüchtigte Bewerber, selbst durch einen Bruder des rechtmäßigen Inhabers, meistbietend abgekauft worden und die Käufer hatten obendrein die Hand geboten, die Hellenisirung des Volks durch allerlei Anstalten, gleichgültige und corrumpirende Mittel, zu fördern (1 Makk. 1, 11 fg.; 2 Makk. 4, 10 fg.). An einem Hofe, der immer in Geldnoth war, mochte leicht die Meinung aufkommen, daß der Jude, der für jede Gunst sofort in den Seckel griff, nur aus bösem Trotz auf Dingen und Formen beharre, welche keinen materiellen Werth hatten. Nun traf es sich, daß zu der Zeit, als Antiochus,

von seinem zweiten ägypt. Feldzug heimkehrend, durch Jerusalem kam, infolge der ebenerwähnten Priesterhändel in dieser Stadt eine Volksbewegung entstanden war (2 Makk. 5). Der König, in seiner übeln Laune, ließ einhauen und benutzte zugleich die Gelegenheit, den Tempelschatz zu plündern (1 Makk. 1, 20 fg.). Noch ärger aber wüthete er zwei Jahre später, als ihn eben die Römer heimgeschickt hatten. Von der jüd. Partei der Griechlinge gehetzt, welche, vom Volk angefeindet, das Schlimmste zu erwarten hatten, schritt er jetzt zu Polizeimaßregeln, wie sie die frühere Geschichte gar nicht, die spätere nur zu oft und leider am meisten in christl. Staaten, aufzuweisen hat. Mit Beschränkung der freien Uebung des jüd. Nationalcultus beginnend und bei jeder Renitenz seine Befehle verschärfend, schritt er bis zu einer eigentlichen, und zwar blutigen, Religionsverfolgung fort, bei welcher wie geflissentlich das Gefühl des Volks verletzt und jede Form beiseitegesetzt wurde. Entweihung des Tempels, Schändung des Sabbats, Zerstörung der heiligen Bücher, Verbot der Beschneidung, erzwungener Genuß von Schweinefleisch, erzwungene Theilnahme an heidnischen Opfern, was irgend die Gewissen empören oder auch nur die Nationalehre beflecken konnte, wurde bei Todesstrafe nicht blos vorgeschrieben, sondern wirklich durchgeführt, und schnöder Abfall aus Schwachheit oder Indifferenz that dem Judenthum fast noch mehr Abbruch als das nichts weniger als seltene Märtyrerthum (1 Makk. 1, 41 fg.; 2 Makk. 5—7). In Bezug auf letzteres hat sich vielleicht, wie später im Christenthum, die Wirklichkeit theilweise zur Legende umgebildet und ausgeschmückt; an dem Kern der Geschichte ist, angesichts der bald daraus erwachsenen Folgen, nicht zu zweifeln. Sogar das Datum der Maßregel, welche allen übrigen Greueln die Krone aufsetzte, der Errichtung eines Götzenaltars auf der großen Brandopferstätte im Vorhof des Tempels und des ersten daselbst vollzogenen Opfers (15—25 Kislev 145 = December 167 v. Chr.), hat sich dem Gedächtniß des Volks tief eingeprägt (1 Makk. 1, 54. 59) und bildete im Bewußtsein der Zeitgenossen gleichsam den Mittelpunkt ihrer Gefühle des Jammers, des Abscheus und der schwärmerischen Hoffnung (Dan. 9, 26 fg.; 12, 11 fg.).

Was aber diese Verfolgung gewirkt hat, das Volk reinigend von schlechten Elementen, die Ueberzeugungen der bessern stärkend, den Nationalcharakter stählend, die Muthigern zum Widerstand reizend, zuerst einzelne, dann die Massen bewaffnend, Helden weckend und selbst zuletzt noch eine neue Zeit der Freiheit heraufführend, das wollen wir hier nur andeuten. Die Erzählung selbst gehört an andere Stellen dieses Werks, zur Verherrlichung der Gründer der Unabhängigkeit im Feld und Rath (s. Makkabäer, Judas, Jonathan, Simon u. s. w.). Hier genüge es zu sagen, daß Antiochus den Ausbruch der Volksbewegung nicht lange überlebte und persönlich an dem beginnenden Kampfe, dessen Dimensionen natürlich anfangs unbedeutend waren, keinen Antheil nahm. Als die Sache ernster wurde und die Aufständischen sich nicht mehr auf die Defensive beschränkten, sondern blutigen Schrecken unter der griechenfreundlichen Partei bereiteten, begriff der König, was auf dem Spiele stand, und traf Anstalten zu energischer Bewältigung des Aufstandes. Er begnügte sich indeß, diese Sorge seinem Verwandten, dem Feldherrn Lysias, anzuvertrauen, und zog für seine Person mit einem Theil des Heeres nach Oberasien, unsere Quellen sagen, um Geld einzutreiben (1 Makk. 3, 27 fg.). Was den Erfolg betrifft, so wird uns wieder von einem gänzlich verunglückten Anschlag auf einen Tempelplatz in Persien berichtet, welchen die Bewohner siegreich vertheidigten. Mittlerweile erfuhr er den schlechten Fortgang des Kriegs gegen die Rebellen, welche durch die Uebung mehr und mehr erstarkten und den Feldhauptleuten des Lysias empfindliche Verluste beibrachten. Auf diese Nachrichten hin eilte er heimwärts, wurde aber unterwegs vom Tode ereilt. Sein Ende wird in verschiedener Weise erzählt (1 Makk. 6; 2 Makk. 9), zum Theil so, daß man nicht umhin kann, in dem Bericht mehr den Reflex des Volkshasses als den Ausdruck der geschichtlichen Wahrheit zu erkennen; denn es ist natürlich, daß unter den gegebenen Umständen, wo selbst der Unbetheiligte nur traurige Verirrungen eines fanatischen Absolutismus beklagen kann, das Urtheil der jüd. Ueberlieferung von dem Gefühl des Hasses und der Rache beherrscht sein mußte. Es spricht sich dies in beiden Makkabäerbüchern unverhüllt aus, wenn auch im ersten etwas weniger grell als im zweiten; wir haben aber auch in dem sogenannten Buch Daniel (s. d.) ein gleichzeitiges Zeugniß, eine Stimme des Ingrimms und des schwärmerisch gesteigerten Enthusiasmus, welche für die Folgezeit in gewissem Sinne maßgebend wurde (Dan. 11, 21—45; 7, 8; 8, 9. 23 und die schon oben angeführten Stellen). Durch die in dieser eigenthümlichen

Schrift niedergelegten Anſchauungen, welche dem ſpätern Judenthum Veranlaſſung wurden, ſeine Erwartungen von der vergeltenden Zukunft ganz in die Luft zu bauen, und von den Vorbedingungen der wirklichen Verhältniſſe zu löſen, iſt dieſer Antiochus zuletzt für den Volksglauben wie für die Schultheologie der Typus eines in das Gemälde der letzten Dinge, der Schlußkataſtrophe der Weltgeſchichte, eingereihten Weſens geworden, des Antichriſts (ſ. d.), der halb Menſch halb Teufel, den furchtbaren Entſcheidungskampf des Böſen gegen das Gute anführen ſollte, und deſſen Niederlage den glorreichen Anbruch des Meſſiasreichs unmittelbar mitbringen würde (2 Theſſ. 2, 3 fg.; Offb. 13, 1 fg.; 19, 11 fg.). Die in den Augen der Juden am ſchwerſten wiegende Unthat, das läſterliche Begehren und Annehmen göttlicher Ehre, welches bei allen dieſen macedon. Königen Gewohnheit und faſt Staatsmaxime war, blieb gerade bei dieſem von nun an ein Hauptzug des Bildes in der Erinnerung des Volks. Man könnte geneigt ſein, wenigſtens einen Theil der widerſinnigen Grauſamkeiten, die ihm ſchuld gegeben werden, auf Rechnung elender Werkzeuge zu bringen oder gar als Uebertreibungen in Zweifel zu ziehen. Allein wenn ein ſo unkriegeriſches, wehrloſes, ſeit Jahrhunderten an Fremdherrſchaft gewöhntes Volk ſo verzweifelte und heldenmüthige Anſtrengungen zur Nothwehr macht und jahrzehntelang nicht nachläßt, ſo muß des Druckes Laſt zuvor eine unerträgliche, aufſtachelnde geweſen ſein. Die griech. Geſchichtſchreiber berühren zwar die religiöſen Wirren und Verhältniſſe gar nicht oder mit ſo lächerlicher, pöbelhaft abergläubiſcher Ignoranz (Diod. Sic. Eclog., 34), daß aus ihnen weder eine Beſtätigung noch eine Kritik der jüdiſchen zu entnehmen iſt; was ſie uns aber über die mannichfachen Excentricitäten des Königs ſagen, über ſeinen herriſchen Hochmuth, über die Gemeinheit ſeiner Sitten, zeigt uns wenigſtens, daß jene fanatiſche Wuth und die Wahl ſeiner Mittel nicht mit ſeinem ſonſtigen Charakter unvereinbar wäre oder irgendwie im Widerſpruch ſtände. Hatte doch der Volksmund ſeinen Beinamen Epiphanes (der Erlauchte), den die Schmeichelei ihm gegeben, in Epimanes (der Verrückte) umgewandelt. Sein Tod fällt, der wahrſcheinlichſten Combination nach, wenige Wochen nach dem Tage, wo es den Juden unter Judas Makkabäus gelungen war, den Tempel zu Jeruſalem neu einzuweihen, in den Februar des Jahres 164 v. Chr.

Antiochus V. (des vorigen Sohn) war erſt neun Jahre alt, als ſein Vater in Perſien ſtarb. Dieſer übertrug vor ſeinem Ende das Amt eines Regenten und Vormundes ſeinem alten Freunde Philippus. Lyſias aber, der bisher in dem weſtlichen Theil des Reichs an des Königs Statt regiert hatte, war nicht geſonnen, die Herrſchaft abzugeben, ſondern beeilte ſich, den jungen Prinzen vor Philippus' Ankunft proclamiren zu laſſen, unter Beilegung des Namens Eupator, zu Ehren des Verſtorbenen, und blieb ſo im Beſitz der Gewalt (1 Makk. 6, 14 fg.). Die Reihenfolge der Begebenheiten dieſer kurzen Regierung iſt aus den nicht ganz zuſammenſtimmenden Quellen (1 Makk. 6, dem Joſephus folgt; 2 Makk. 11 und 13, und einigen ſpärlichen Notizen bei griech. Hiſtorikern) nicht mit völliger Sicherheit herzuſtellen. Doch ſcheint ſo viel gewiß, daß Lyſias mit dem jungen König einen diesmal ziemlich erfolgreichen Zug nach Paläſtina unternahm, und namentlich die auf dem Tempelberg zu Jeruſalem verſchanzten Juden belagerte, welche, mehr durch Hunger als durch Waffengewalt bezwungen, wol nicht lange mehr ſich hätten halten können, wenn nicht eben zu rechter Zeit Lyſias durch die Nachricht wäre aufgeſchreckt worden, daß Philippus mit einem Heer aus Perſien gekommen und ſich der Hauptſtadt bemächtigt habe. Er ſchloß ſofort mit den Juden Friede und geſtattete ihnen Religionsfreiheit, ließ aber ihre Feſtungswerke ſchleifen. Darauf führte er ſein Heer gegen Antiochia und vertrieb den Philippus. Bald nachher aber ſtellte unerwartet ein anderer Gegner ſich in ſeinen Weg und bereitete ihm einen ſchnellen und ſchmählichen Untergang. Demetrius, der Sohn des Seleukus IV. und Neffe des Antiochus IV., welchen letzterer vom Thron verdrängt hatte, während er zu Rom als Geiſel zurückgehalten wurde, hatte nach mehr als dreizehnjähriger Haft Mittel gefunden, aus Italien zu entweichen, und wurde, als er mit wenigen Getreuen in Tripolis landete, faſt als ein Abenteurer, mit Begeiſterung empfangen, da das Volk Urſache hatte, von jeder Aenderung ſich gutes zu verſprechen, und konnte bald ſich Antiochias bemächtigen, wo die Beſatzung ihm den jungen König und Lyſias auslieferte, die er ſofort tödten ließ (1 Makk. 7; 2 Makk. 14; über die Fortſetzung ſ. Demetrius). Daß in allen dieſen Dingen der röm. Senat die Hand im Spiele gehabt, um im Trüben zu fiſchen, iſt möglich, kann aber nicht in jeder Hinſicht zur Gewißheit erhoben werden.

Antiochus VI., Sohn des Alexander Balas, eines angeblichen Sohnes Antiochus' IV., wurde als Kind von dem Miniſter ſeines Vaters, Diodotus, auch Tryphon genannt, als Gegenkönig dem Demetrius II. entgegengeſtellt (144) und vielleicht auf deſſen Antrieb von der niederträchtigen Schmeichelei ſeiner hauptſtädtiſchen Unterthanen mit dem Beinamen Theos beehrt. Tryphon, dem es eigentlich nur darum zu thun war, ſich ſelbſt die Herrſchaft zu ſichern, ſchleppte ſeinen Zögling auf ſeinen Zügen mit herum, bemächtigte ſich verrätheriſcherweiſe der Perſon des Jonathan (ſ. d.), des damaligen Hauptes der Juden, den er zuletzt auch tödten ließ, und ſchaffte endlich auch den jungen Fürſten aus dem Wege, um ſich zum Alleinherrſcher zu machen (1 Makk. 13, 31). Aber ſchon im J. 139 wurde er von Antiochus VII. entthront und getödtet (1 Makk. 15, 1 fg.).

Antiochus VII., mit dem Beinamen Sidetes von der Stadt Sida in Pamphylien, wo er ſeine Jugend zugebracht hatte, war ein jüngerer Bruder Demetrius' II. und gelangte zur Regierung, als nach der Gefangennehmung des letztern durch die Parther (140) deſſen Gemahlin, Kleopatra, ihm die Hand reichte, um den Thron zu behaupten. Er war der letzte Seleucidiſche Herrſcher, der den Stab mit einiger Kraft führte. Er ſtellte die Reichseinheit wieder her, warb zuerſt um die Freundſchaft der Juden, doch nur bis er ſich feſtgeſetzt hatte (1 Makk. 15), verſuchte vergebens, ſie wieder unter ſeine Botmäßigkeit zu bringen, wobei es indeß bis zu einer Belagerung von Jeruſalem kam (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 8), und fiel zuletzt gegen die Parther im J. 130. Er iſt der letzte König dieſes Stammes, der in den bibliſchen Nachrichten erwähnt wird, inſofern dieſe bei den Jahren 135 v. Chr. ſtehen bleiben (1 Makk. 16). Einige Andeutungen über dieſe Epoche hinaus werden wir Gelegenheit haben im Artikel Demetrius zu geben. Reuß.

Antipas, ſ. Herodes Antipas.

Antipater, früher abgekürzt auch Antipas genannt, führte den gleichen Namen wie ſein Vater, den Alexander Jannäus und deſſen Witwe zum Befehlshaber von ganz Idumäa beſtellten. Der Sohn, ein reicher und unternehmender Idumäer, ſollte in die jüd. Geſchichte beſtimmend eingreifen (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 1, 3 fg.). Ein Freund Hyrkanus' II., wußte er dieſen geiſtig geringen und ſchlaffen Menſchen zum Kriege mit dem Bruder Ariſtobulus' II. aufzuſtacheln und ihm ſchließlich den Sieg, freilich mit der Unterwürfigkeit unter Rom, zu verſchaffen. Hyrkanus war jetzt Hoherprieſter und Volksfürſt (Ethnarch), aber in Wirklichkeit beherrſchte Antipater Judäa. Antipater, wohlwollend zwar gegen ſeine Untergebenen, behielt aber zunächſt ſich ſelbſt im Auge, und da war er nach der Sachlage an die Gunſt der Römer gewieſen. Klug, gewandt und eingreifend wußte er ſich den wechſelnden röm. Herren werth zu machen und nachher bei Cäſar durch gute Dienſte ſich ſo in Gunſt zu ſetzen, daß dieſer ihn im J. 47 v. Chr. zum röm. Bürger und Statthalter (Procurator) von ganz Judäa machte. Obwol durch ſein eigenes Intereſſe gebunden, erwarb er ſich doch in dieſer Stellung um Judäa entſchiedene Verdienſte, unter günſtigern Verhältniſſen leicht einer der beſten Fürſten. Von ſeiner Gattin Cypros hatte er vier Söhne und eine Tochter; den älteſten Sohn, Phaſael, machte er zum Statthalter von Jeruſalem und der Umgegend, den zweiten, Herodes, zum Statthalter von Galiläa, und dieſer, Herodes der Große (ſ. d.), ſollte nach wenigen Jahren als König in das Erbe des Vaters eintreten. Nach Cäſar's Ermordung, im J. 44 v. Chr., hielt ſich Antipater an Caſſius. Mit Härte mußte Geld eingetrieben werden. Da erwachte der Haß gegen Rom in Judäa aufs neue und in dieſer Stimmung wurde Malichus, ein Günſtling des Antipater, zum Schurken, indem er ſeinen Wohlthäter, als ein offener Anſchlag auf ſein Leben misglungen war, heimlich vergiften ließ, im J. 43 v. Chr. Antipater war nach Joſephus Idumäer; Nikolaus von Damaskus machte ihn zu einem vornehmen Juden, nach Joſephus nur Herodes dem Großen zu Gefallen. Julius Africanus (Euſebius, „Kirchengeſchichte", I, 7) will wiſſen, daß er als Sohn eines Prieſters Herodes im philiſtäiſchen Askalon geboren, von Räubern weggeführt und idumäiſch erzogen worden ſei. Askalon wird als Sitz ſeines Hauſes auch von Euſebius (Chron., S. 251, 255) genannt (ſ. Keim, „Geſchichte Jeſu", I, 174 fg.). Fritzſche.

Antipatris, eine Stadt Paläſtinas auf der Straße zwiſchen Jeruſalem und Cäſarea (Apg. 23, 31), 42 röm. Meilen von Jeruſalem, 26 von Cäſarea und 19 von Joppe entfernt, lag in der waſſerreichen und fruchtbaren Ebene Kapharſaba (ſ. Joſephus, „Alterthümer", XVI, 5, 2; „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 9). An ihrer Stelle befand ſich vorher eine Ortſchaft, Kapharſaba (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 15, 1), die Herodes der

Große durch Bauten zu einer Stadt erhob und aus Pietät zu Ehren ſeines Vaters Antipatris nannte. Zur Zeit des Hieronymus (ep. 108), im 5. Jahrh., war ſie ein halbzerſtörtes Städtchen. Man wird ihre Stelle richtig wiederfinden in dem heutigen Dorfe Kefr-Saba (ſ. Robinſon, „Paläſtina", III, 257 fg.), ſodaß der Ort ſpäter den frühern Namen wiedererhalten hat. Fritzſche.

Antonia (Burg), ſ. Jeruſalem.

Apame, ein oriental. Frauenname; erwähnt wird (3 Eſra 4, 29) eine Apame, Tochter eines Bartakos (Artakos), oder nach Joſephus („Alterthümer", XI, 3, 5) wol richtiger Rabſakos, als Kebsweib des Perſerkönigs Darius, des Sohnes des Hyſtaspes. Fritzſche.

Apamea iſt Name mehrerer Städte in Aſien, von denen drei Seleukus Nikator nach ſeiner Gemahlin Apame ſo benannte. Das in der lateiniſchen Ueberſetzung (Vulgata) bei Judith 3, 14 genannte Apamea iſt das ſyriſche, am Orontes gelegene, und zwar ſteht es hier für das Gebiet der Stadt, ſonſt Apamene genannt. Fritzſche.

Apelles. Ein Chriſt zu Rom, den Paulus (Röm. 16, 10) den „in Chriſto bewährten" nennt. Nach der Sage iſt er Biſchof von Smyrna oder Heraklea geweſen. Röck.

Apfelbaum (Tappuaḥ). Dieſe Baumart kommt an den Abhängen fruchtbarer Thäler auch in Paläſtina und Syrien häufig vor, doch bei weitem nicht in dem Maße wie bei uns. Ende April trafen wir bei Zebedany indeß ganze Haine von Apfelbäumen, die, mit röthlichweißen Blüten überdeckt, einen äußerſt freundlichen Anblick gewährten. Der Baum erreicht unter dem dortigen Himmelsſtrich ungefähr dieſelbe Höhe wie in Deutſchland, 20 — 30 Fuß. Uebrigens umfaßte wol das hebr. Tappuach, wie noch heute bei den Arabern der gleiche Name, nicht nur den eigentlichen Apfel-, ſondern ebenfalls den Birn-, Citronen- und Orangenbaum.

Wenn HL. 2, 3 zu Anfang der Frühlingszeit (V. 11) der Schatten des Apfelbaums und ſeine ſüße Frucht erwähnt wird, ſo ſcheint das nur auf den Orangenbaum gehen zu können, der, während die übrigen Laubbäume erſt zu ſproſſen beginnen, mit reifen, goldgelben, herrlich duftenden Früchten zwiſchen dem dichten dunkelgrünen Laube in größter Schönheit daſteht. An Orangen denkt nach unſerer Anſicht der Spruchdichter, wenn er von goldenen Aepfeln in ſilbernen Schalen redet (Spr. 25, 11). Die Fülle der Orangenbäume ſahen wir bei Jaffa und Gaza neben der Dattelpalme, gleichwie Joel 1, 12 den Tappuach neben der letztern erwähnt.

So ſehr indeß auch die angeführten Stellen den Tappuach als Orangenbaum zu fordern ſcheinen, ſo dürfen wir doch nicht verſchweigen, daß die Wiſſenſchaft noch nicht endgültig darüber entſchieden hat, ob dieſe Baumart, deren Heimat wol Medien iſt, ſchon zur Zeit des alten Iſrael in den Gärten Paläſtinas gezogen wurde. Furrer.

Aphärema (1 Makk. 11, 34), ſ. Ephrajim.

Apharſach. Die Eſra 4, 9; 5, 6 genannten Apharſechajiten ſind Coloniſten, welche der König von Aſſyrien nach Samaria verſetzte. Sonſthin ſind ſie gänzlich unbekannt.

Aphek (wahrſcheinlich Quellort zu deuten), Name mehrerer Ortſchaften. 1) ein Ort in Juda, der in der Nähe von Mißpa lag (vgl. 1 Sam. 4, 1 mit 7, 7. 12). Unweit öſtlich von dieſer faſt 3000 Fuß überm Meer erhabenen Landwarte, einige Stunden nördlich von Jeruſalem, beginnt ein Thal, das in ſeinem Laufe nach Süden und Weſten bald tief in die Berge einſchneidet, ſtellenweiſe zur großartigen Schlucht ſich verengt, endlich das Gebirge verläßt, um gleich dem Bett eines breiten Fluſſes nördlich von der philiſtäiſchen Ebene nach dem Meer ſich zu winden. Durch dieſes Thal (heute Wadi-Ismail, weiter oben Beit-Hanina genannt) drangen die Philiſter in die Berge hinauf bis in die Nähe von Mizpa und lagerten ſich am Abhang bei Aphek, ihnen gegenüber die Iſraeliten bei Ebenezer. — 2) ein Ort in der Ebene Jeſreel nahe bei Sunem (1 Sam. 29, 1; 28, 4). — 3) ein Ort im Oſten vom Jordan auf einem flachen Bergrücken gelegen, am Anfang des zum See Tiberias ſich hinabziehenden Wadi-Fik. Noch heute iſt der quellengeſegnete Ort ein Haltplatz für die Karavanen, welche durch die gauloniſche Ebene ihren Weg nach Damaskus nehmen. Hier beſiegte Ahab die Syrer unter Benhadad, die thöricht gemeint, Jahve ſei nur ein Gott der Berge (1 Kön. 20, 23. 26. 30). — 4) Aphek, zu Aſſer gehörig (Joſ. 19, 30), einer der Orte, aus welchem dieſer Stamm die heidniſche Bevölkerung nicht hatte vertreiben können (Richt. 1, 31). Nach Joſ. 13, 4 war das aſſeritiſche Aphek der fernſte nördliche Grenzpunkt der iſraelitiſchen Herrſchaft. Nun

findet sich nordostwärts von Beirut hoch im Libanon heute noch ein Aphek (Afka). Ganz in der Nähe desselben entspringen die Quellen jenes Adonisflusses, an dem die Frauen von Byblos den Tod des jugendlichen Gottes beweinten. Das heutige Dorf ist am Rande der Stromschlucht erbaut, und das Auge, von da ostwärts bis zu den Kuppen des Gebirges schauend, gebietet über das Bild einer amphitheatralischen Berglandschaft voll großartiger Schönheit (s. Robinson, „Neue biblische Forschungen", S. 789 fg.). Dieses Aphek lag außer der eigentlichen Heimat Israels, als deren Nordgrenze im Volksbewußtsein immer Dan gesetzt wird (Richt. 20, 1; 1 Sam. 3, 20 u. a.). Furrer.

Apheka. Eine Stadt im Gebirge des Stammes Juda (Jos. 15, 53).

Aphni, s. Ophni.

Apokalypse. Wenn die Apokalypse (Offenbarung) des Johannes gemeiniglich als das dunkelste und schwierigste Buch des N. T.s bezeichnet wird, so kann das heutzutage doch nur heißen, daß zum Verständniß ihres Inhalts gewisse historische Kenntnisse ziemlich entlegener Art erforderlich sind, die ihrer Natur nach nicht jedem geläufig sein können, denn im übrigen ließe sich im Gegentheil behaupten, daß über keines der neuteſt. Bücher unter den Auslegern, die wirkliche Kritik üben und zulassen, eine solche Uebereinstimmung herrsche. Während in der Evangelienfrage die Ausleger noch immer in zwei ziemlich gleich starke Lager, „hie Markus", „hie Matthäus" geschieden sind, während man sich noch immer nicht einigen kann, ob beim 4. Evangelium eine oder zwei Hände schriftstellerisch thätig gewesen und in Betreff der Briefliteratur noch alles disputabel erscheint, sind im Gegentheil in Betreff der Apokalypse die Ausleger über Abfassungsort, Abfassungszeit, Abfassungszweck ganz einer Meinung, und die Verfasserfrage ist nur darum für viele eine offene geblieben, weil sie ihnen mit dem ungelösten Räthsel des 4. Evangeliums zusammenhängt. Damit soll indeß nicht in Abrede gestellt werden, daß die „Offenbarung" insofern allerdings ein eigenthümliches Buch genannt werden darf, als das ganze literarische Genre, dem sie angehört, für uns ein fremdartiges, eigenthümliches geworden ist. Die verwandte Gattung der prophet. Bücher liegt unserer Denk- und Empfindungsweise noch immer näher, weil ihr Inhalt sich wesentlich auf wirkliche Verhältnisse, auf das öffentliche Leben, auf große politische Parteikämpfe bezieht, und die Verheißung des kommenden messianischen Reichs dazu doch nur mehr die ideale Perspective, den allgemeinen religiösen Hintergrund gibt. Die apokalyptischen Bücher dagegen machen diese messianische Erwartung zu ihrem einzigen Inhalt und erwarten ihre Verwirklichung von der allernächsten Zukunft. Während der Prophet die Erfüllung jener messianischen Verheißung für eine unbestimmte, mehr oder minder ferne Zeit ausgesetzt sein läßt, berechnet der Apokalyptiker Tag und Stunde. Erregt von der Noth der Zeiten, sieht er die Weltkatastrophe unmittelbar vor sich. Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß es so nicht länger fortgehen könne, daß wenn Gott seine Verheißungen erfüllen wolle, er sie jetzt erfüllen müsse, ist seine Prophetie, mit Johannes zu reden, eine Ankündigung dessen, was geschehen muß in Bälde. Diese Art der Prophetie erzeugt sich naturgemäß nur in Zeiten höchster Noth, in denen die Situation eine so gespannte ist, daß dem Volksbewußtsein der Glaube kommen kann, das Ende aller Dinge stehe vor der Thür. So ist die Apokalypse des Daniel geschrieben in den Nöthen der makkabäischen Freiheitskriege, als Antiochus Epiphanes im Tempel zu Jerusalem eine Bildsäule des olympischen Zeus aufgestellt hatte; die Apokalypse des Henoch entstand in den bewegten Zeiten des Johannes Hyrkanus; die verschiedenen sibyllinischen Apokalypsen während des hundertjährigen Kriegs mit den Römern, und die Apokalypse des Esra, als Jerusalem durch Titus zerstört war, und es der jüd. Gemeinde darum um so gewisser schien, daß, nachdem das irdische Jerusalem zerfallen, nun das himmlische um so gewisser offenbar werden müsse. Ein Erzeugniß der gleichen historischen Atmosphäre ist denn auch die Apokalypse des Johannes.

I. Den Inhalt seines Buchs gibt der Verfasser selbst folgendermaßen an: „Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gegeben, seinen Knechten zu zeigen, was da geschehen muß in Bälde; und er gab Deutung und Botschaft durch seinen Engel seinem Knecht Johannes, der bezeugte das Wort Gottes und das Zeugniß Jesu Christi, was er alles geschaut hat. Selig der liest und die da hören die Worte der Weissagung, und behalten, was geschrieben ist! Denn die Zeit ist nahe." Nach einer einleitenden Vision, die die Dedication des Buchs an sieben Gemeinden des proconsularischen Asiens enthält und in denen der Seher einen strengen Bescheid des Messias über den kirchl. Befund dieser Gemeinden eröffnet,

wird derſelbe in den Himmel entrückt (1, 1—4, 1). Dort ſieht er ein ſiebenfach verſiegeltes Buch, das unter jedem Siegel einen Theil der Geſchichte des Gottesreichs, beziehungsweiſe der chriſtl. Gemeinde, birgt. Mit jedem Siegel, das erbrochen wird, kommt ein Theil dieſer Geſchichte zum Vorſchein, bis der Verfaſſer mit dem ſechsten Siegel bei ſeiner Gegenwart ankommt (4, 1—7, 1). Wir ſind geſpannt, was das ſiebente Siegel bringen werde, da es das für den Verfaſſer Zukünftige enthält, allein nun läßt er eine Pauſe eintreten. Ihm iſt jetzt die Zeit der Vorbereitung und Rüſtung, in der die Engel durch die Welt gehen, um die Knechte Gottes an der Stirn zu zeichnen, damit ſie von den kommenden Schrecken ausgenommen ſeien (7, 1—8, 2). Auch das ſiebente Siegel bringt noch nicht die Kataſtrophe. Es zerlegt ſich in ſieben Abſchnitte, zwiſchen denen jedesmal die Poſaune geblaſen wird. Jede Poſaune bringt eine einleitende Strafe für die Menſchheit, aber wie nun die ſiebente Poſaune blaſen ſoll, tritt wiederum eine Pauſe ein. Wie vorhin die Knechte Gottes, ſo ſoll jetzt der Tempel Gottes vor dem Endgericht geſchützt werden. Der Seher erhält eine Meßruthe, damit muß er den Tempel und den Prieſterhof zu Jeruſalem abmeſſen, den Vorhof der Heiden dagegen ſoll er preisgeben. Dieſer wird den Römern überlaſſen, um ihn zu zertreten $3\frac{1}{2}$ Jahre lang. Die zwei Zeugen Gottes, die noch zu Jeruſalem leben, werden getödtet, aber nach $3\frac{1}{2}$ Tagen werden ſie auferweckt und fahren gen Himmel und nun bläſt die ſiebente Poſaune (8, 2—11, 15). Ihr Inhalt, der Entſcheidungskampf, wird in Bildern erzählt, deren Symbolik zum Theil dem Buch Daniel entlehnt iſt. Zunächſt ſieht der Seher ein Weib, das mit der Sonne bekleidet iſt, den Mond zu ihren Füßen und ein Diadem von zwölf Sternen im Haar; ſie gebiert einen Knaben, der von einem Drachen mit ſieben Häuptern und zehn Hörnern verfolgt wird. Der Knabe wird in den Himmel entrückt, das Weib birgt ſich in der Wüſte (11, 15—12, 17). Wiederum ſieht er ein Thier mit ſieben Häuptern und zehn Hörnern, aber von ſeinen ſieben Häuptern war eins zum Tode verwundet, nun aber iſt es wieder heil zum Staunen des Erdkreiſes, der ihm voll Verwunderung nachfolgt. Und ein anderes Thier tritt daneben, auch der falſche Prophet genannt, das hat die Geſtalt eines Lamms und redet wie eine Schlange, indem es die Bewohner der Erde verführt, das verwundete Thier anzubeten. Und es zeichnet alle Erdbewohner mit der Chiffre des Verwundeten. Dieſe Chiffre aber iſt χξς = ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ (666). „Wer Verſtand hat", fügt der Verfaſſer hinzu, „berechne die Zahl des Thieres, denn es iſt eines Menſchen Zahl, die Zahl ſeines Namens."

Wiederum folgen nun Zwiſchenhandlungen, indem die Engel den Erdbewohnern noch einmal das Evangelium verkünden und die Gläubigen warnen, dem Thier mit der Wunde nicht zu opfern (12, 17—14, 13). Dann erſt erſcheint der Meſſias auf einer weißen Wolke, gleich eines Menſchen Geſtalt, und wirft eine ſcharfe Sichel herab auf die Erde, zum Zeichen, daß das Gericht beginne. Wiederum zerlegt ſich das Gericht in ſieben Zornſchalen, die vom Himmel auf die Erde gegoſſen werden. Die fünf erſten Schalen bringen furchtbare Naturereigniſſe zur Peinigung der Sünder. Bei der ſechsten vertrocknet der Euphrat und die Könige des Oſtens fallen ein in das Reich, ſie verbünden ſich mit dem Thier mit der Wunde, und in Gemeinſamkeit mit den zehn Hörnern, die nun als zehn Fürſten erklärt werden, ziehen ſie nach hamargedon, richtiger harmagedol, denn das Wort iſt ein kabbaliſtiſches Anagramm für Roma haggedola, Roma magna. Dort ſitzt auf ſieben Hügeln ein Weib, auch die große Stadt genannt, die über alle Könige des Erdkreiſes herrſcht. Die Könige fallen ſie an, plündern ſie und machen ſie nackt und bloß. Im Himmel aber iſt großer Triumphgeſang über den Fall der Stadt, die das Blut der Heiligen getrunken hat (14, 13—19, 11). Jetzt, nachdem das Thier mit der Wunde ſeinen Thron aufgeſchlagen, öffnet ſich das Himmelsthor und auf weißem Roß hält der Meſſias ſeinen Einzug in die Welt. Er vernichtet die Macht des Thieres und ſtößt es ſammt dem falſchen Propheten in den feurigen Pfuhl. Der große Drache aber, die alte Schlange, genannt Satanas, wird gefeſſelt auf 1000 Jahre. Der Meſſias erweckt nun alle Gläubigen von den Todten, damit ſie mit ihm herrſchen in dem tauſendjährigen Reich, dann, nach Ablauf der 1000 Jahre, wird der Satan wieder los, verſammelt die Heiden Gog und Magog von den Enden der Erde und zieht gen Jeruſalem, nun aber wird auch er vernichtet und zu dem Thier und dem Propheten in den feurigen Pfuhl geworfen. Es folgt die Auferſtehung der Todten, das Weltgericht und, nach Vernichtung aller Böſen, das neue Jeruſalem, in dem die Heiligen ſich freuen im Vollgenuß der himmliſchen Herrlichkeit (19, 11—22, 21).

II. Zum Verſtändniß dieſes, nur in äußern Umriſſen wiedergegebenen apokalyptiſchen Gemäldes iſt nun vor allen Dingen nöthig, daß wir uns über die einzelnen ſymboliſchen Geſtalten orientiren. Das Weib mit der Sonne bekleidet (12, 1 fg.), das den Meſſias geboren, gibt ſich durch die zwölf Sterne ihres Diadems leicht als das gläubige Iſrael zu erkennen, aus dem der Meſſias hervorgegangen iſt. Die Buhlerin auf dem Thier mit ſieben Häuptern und zehn Hörnern, die dann auch wieder als Weib auf den ſieben Hügeln ſitzt, wird (17, 9) ſelbſt für die große Stadt, die die Herrſchaft über alle Völker hat, d. h. für Rom erklärt. Das Thier, auf dem ſie ſitzt, iſt das röm. Reich. Seine ſieben Häupter ſollen ſieben Kaiſer ſein, von denen fünf gefallen ſind, der ſechste zur Zeit regiert, der ſiebente noch kommen ſoll. Zehn Hörner hat das Thier, weil der Verfaſſer zehn Proconſuln zählt. Eins jener Häupter, d. h. einer jener Kaiſer, iſt nun aber wieder ein Thier für ſich. Von ihm heißt es, er ſei ſchon einmal als βασιλεύς (König) dageweſen und werde als achter wiederkommen (17, 11). Er iſt tödlich verwundet geweſen, aber ſeine tödliche Wunde iſt wieder heil. Darüber iſt er ein Gegenſtand des Staunens für den ganzen Erdkreis und findet großen Anhang. Mit den Königen von jenſeit des Euphrat und den zehn Proconſuln zieht er gen Rom und zerſtört es. Sein Name als Zahl behandelt gibt 666 (13, 18). Noch zu des Kirchenvaters Irenäus Zeiten kannten Gelehrtere die Löſung dieſes kabbaliſtiſchen Räthſels und laſen den Namen Nero's. Später verlor man mit der hiſtoriſchen Auslegung des Buchs auch den Schlüſſel zu dieſer Stelle. Man deutete die Prophezeiungen des Buchs auf die eigene Zeit und bezog das Thier auf die eigenen Gegner. Die Lutheraner ſchloſſen ſich einer alten Auslegung an und laſen Lateinos, und unter dem Lateinos verſtanden ſie natürlich den Papſt. Die Katholiken ihrerſeits laſen Lutheranos und verſtanden unter dem apokalyptiſchen Thier den Dr. Luther. Ein ſpäterer hat herausgerechnet, daß 666 die Zahl der Buchſtaben von Buonaparte ſei, und nun erklärte man auch den Engel Appollyon für Napoleon, eine Auslegung, die namentlich nach Napoleon's Rückkehr von Elba in pietiſtiſchen Kreiſen großes Aufſehen machte. Ein jüngſt in Süddeutſchland verſtorbener Pfarrer zog dazu das Daniel'ſche Thier mit dem großen und kleinen Horn, verſtand unter dem großen Horn den großen, unter dem kleinen Horn den jetzigen Napoleon, und ſelbſt das Kind von Frankreich blieb in ſeinen Combinationen nicht unberückſichtigt. Die klare und einfache Berechnung jener Zahl war indeß ſchon gefunden worden, noch ehe wir in die Zeit des kleinen Horns eingetreten waren. Bereits 1835 hatten faſt gleichzeitig mehrere Gelehrte, darunter Fritzſche in Halle, Benary in Berlin, Hitzig in Heidelberg, Reuß in Strasburg, den richtigen Schlüſſel entdeckt. Man hatte nämlich bis dahin, da die Apokalypſe griechiſch geſchrieben iſt, auch ſtets mit griech. Zahlen die Löſung verſucht. Endlich erſt fiel es den genannten Gelehrten ein, daß der Verfaſſer, der ja ein Jude geweſen, vielleicht mit hebr. Buchſtaben operire. Der erſte Verſuch löſte denn auch das Räthſel. Neron Cäsar mit hebr. Lettern geſchrieben gibt in der That 666.

נ	=	50
ר	=	200
ו	=	6
נ	=	50
ק	=	100
ס	=	60
ר	=	200
		666

Wie aber, wird man fragen, kann der Verfaſſer bei geſunden Sinnen erwarten, daß Nero als achter Cäſar wiederkehren werde, da er ihn ja unter die fünf bereits gefallenen Cäſaren rechnet? Was ſoll es heißen, daß er ihn das Thier nennt, das wund war und wieder heil iſt, das war und nicht iſt, aber wieder aus dem Abgrund aufſteigen wird?

Die Antwort geben uns die röm. Hiſtoriker. Tacitus und Sueton berichten, ſchon unter Nero's Nachfolger ſei das Gerücht entſtanden, Nero lebe noch. Er habe ſich an jenem 9. Juni des Jahres 68 auf dem Landgute des Phaon nicht getödtet, ſondern nur ſchwer verwundet, ſei über den Euphrat zu den Parthern entkommen und werde, gemäß einer Wahrſagung, die er allerdings bei ſeinen Lebzeiten erhalten, als König des Orients, d. h. der Parther, wiederkehren, deren Bundesgenoſſe er bei ſeinen Lebzeiten geweſen (Suet.

Nero, 57). Dies Gerücht wurde merkwürdig intenſiv. In Rom fand man Edicte angeſchlagen, die Nero's baldige Rückkehr meldeten. Nachts wurde ſein Bild auf die Roſtra geſtellt, ſein Grabmal fand ſich morgens oft mit friſchen Blumen bekränzt. Im proconſulariſchen Aſien und in Griechenland glaubte man ſo felſenfeſt an dieſe Sage, daß ein Betrüger es wagen konnte, als Pſeudo-Nero aufzutreten. Aber auch nach deſſen Aufhebung erhielt ſich, wie die ſibylliniſchen Orakel zeigen (Suet. Nero, 38), der Glaube noch viele Jahre, und zwei Decennien ſpäter hätte faſt ein neuer Pſeudo-Nero einen Partherkrieg veranlaßt. Auch der Verfaſſer unſers Buchs theilte dieſen Glauben. Für ihn lag das um ſo näher, als die chriſtl. Gemeinde der Meinung war, ehe Chriſtus wiederkehre, müſſe der Antichriſt dageweſen ſein (2 Theſſ. 2, 3 fg.), und wie leicht konnte der erſte Verfolger der Chriſten, dieſe Incarnation aller Laſter, der Brandſtifter, Muttermörder und Pöbelkönig, dieſe Ausgeburt der Hölle, den nicht einmal der Tod hatte feſthalten können, als dieſer Antichriſt angeſehen werden. So wird er uns denn als ein eigenes Thier vorgeführt, obgleich er zugleich wieder nur ein Haupt jenes frühern Thieres, des röm. Reichs, iſt, wie wiederum dieſes Thier in dem großen Drachen, dem Satan, aufgeht, der auch die Inſignien des röm. Reichs, als des vorzugsweiſe teufliſchen, an ſeinem Leibe trägt.

Der Gehülfe Nero's, der falſche Prophet (13, 11—18), repräſentirt das chriſtusfeindliche Judenthum dieſer Zeit, das immer und immer wieder die Ankunft des Meſſias verkündigte, während nach Johannes der Meſſias ſchon dageweſen war. Dieſem falſchen Prophetenthum alſo traut er zu, es werde in Nero ſeinen Gott erkennen, mit ihm im Bunde ſeinen röm. Feind beſiegen, aber nur, um dann ſelbſt am Tage der Paruſie vom Meſſias vernichtet zu werden. Gezeichnet hat er dieſes Pſeudoprophetenthum, ſo wie es Chriſtus vorhergeſagt, im Schafpelz der Heuchelei und mit der Schlangenzunge der Verführung (13, 11).

III. Schon dieſe ſymboliſchen Figuren, deren Bedeutung der Verfaſſer entweder ſelbſt angibt oder doch deutlich errathen läßt, verſetzen uns in die Zeit, in der das Chriſtenthum von Rom und Jeruſalem gleichviel zu leiden hatte. Der Verfaſſer gibt aber 17, 9 fg. ganz beſtimmt den Zeitpunkt an, in dem er geſchrieben hat. Er ſagt, von den ſieben Cäſaren, die Rom erleben werde, ſeien fünf dageweſen, alſo Auguſtus, Tiberius, Caligula, Claudius und Nero. Der ſechste ſei gegenwärtig. Dieſer ſechste wäre nun Galba, Otho oder Vitellius, je nachdem er einen oder den andern dieſer kurzen Regenten als Cäſar anerkennt. Jedenfalls aber iſt das Buch nach Nero's Tode geſchrieben, und da der Verfaſſer glaubt, der Tempel zu Jeruſalem ſammt dem Vorhof der Prieſter werde erhalten bleiben: vor der Einnahme und Zerſtörung des Tempelhauſes, d. h. die Abfaſſung fällt zwiſchen Juni 68 und Auguſt 70; ſofern es aber unwahrſcheinlich iſt, daß Johannes Galba übergangen habe, dürfen wir wol noch genauer ſagen, daß das Buch im Herbſt 68, frühſtens im Januar 69 beendet geweſen ſein muß. Sobald wir nun aber den Zeitpunkt, in welchem der Verfaſſer geſchrieben hat, kennen, läßt ſich leicht ausmitteln, was er mit den Bildern meint, in denen er die vorhergehenden Zeitläufe zu ſchildern verſucht. Wir dürfen dabei nur nicht Erinnerungen aus der Geſchichte der hohen Politik erwarten, wie ſie Joſephus und Tacitus ſchreiben, ſondern die Ereigniſſe, die den gemeinen Mann berühren, daß Hungersnoth war und großes Sterben und Kriegsgeſchrei. Das erſte Blatt ſeines Geſchichtsbuchs iſt ein ſehr glänzendes, denn die Anfänge der chriſtl. Gemeinde ſind ſtets als eine Zeit des Triumphs und des Jubels in Erinnerung geweſen. Die Nachricht von Jeſu Auferſtehung hatte nicht nur die Jünger begeiſtert, ſondern offenbar auch der kleinen Sekte großen Anhang zugewendet. So durften die Gläubigen ſchon das erſte Pfingſtfeſt, was dem verhängnißvollen Paſſah des Jahres 35 folgte, unter ihre Siegestage ſchreiben, und ſo ſieht Johannes auf dieſem erſten Blatt der Reichsgeſchichte den triumphirenden Einzug des Meſſias: „Ein weißes Roß, und der darauf ſaß, hatte einen Bogen; und ihm ward gegeben eine Krone, und er zog aus, ſiegend, und damit er ſiege.“ Aber der Siegeslauf ward unterbrochen durch die Kriegsſtürme zu Ende der dreißiger Jahre. Der Araberkönig Aretas fiel ins Land, und an der Grenze wüthete der Partherkrieg mit Artabanus. Das iſt der Inhalt des zweiten Siegels: „Ein anderes Roß zog aus, feuerroth, und dem der darauf ſaß ward gegeben, den Frieden zu nehmen von der Erde, und daß ſie einander erwürgten, und ihm ward ein großes Schwert gegeben!“ Der Kriegsnoth unter Caligula folgte die Hungersnoth unter Claudius. Im ganzen Lande herrſchte, wie Joſephus be-

richtet, „die nagende Gewalt des Hungers", der weder der thatkräftige Proconsul Tiberius Alexander noch die milde Königin Helene von Adiabene zu steuern vermochte. Darum sieht Johannes auf dem nächsten Blatt „ein schwarzes Roß; und der darauf saß, hatte eine Wage in seiner Hand, und ich hörte eine Stimme in der Mitte der vier Thiere sagen: ein Maß Weizen um einen Denar, und drei Maß Gerste um einen Denar; aber dem Oel und dem Wein sollst du nicht schaden". Hinter dem Hunger kamen die Seuchen, die das ganze Reich, besonders aber auch Paläſtina so verödeten, daß die wilden Thiere im Lande um sich griffen, und um das Elend vollzumachen, folgte neuer Miswachs. Das ist der Inhalt des vierten Siegels: „Siehe, ein fahles Roß; und der darauf saß, sein Name ist Tod, und die Hölle folgte ihm nach. Und ihnen ward Macht gegeben über den vierten Theil der Erde, zu tödten durch Schwert und durch Hunger, und durch Pest und durch die Thiere der Erde." Auch dem Redactor des Matthäus-Evangeliums sind diese Zeitläufe in schrecklicher Erinnerung und er läßt Jesum vor seinem Scheiden weissagen: „Bald werdet ihr hören von Krieg und Kriegsgeschrei; sehet zu, erschrecket nicht. Denn das muß geschehen; aber noch ist nicht das Ende da. Denn es wird sich erheben ein Volk wider das andere und ein Königreich wider das andere, und werden sein Hungersnoth, Seuchen und Erdbeben von Ort zu Ort."

Krieg, Hunger und Pest waren nach Josephus („Alterthümer", XV, 9, 11) überhaupt die gewöhnliche Succession der Landplagen in Judäa, und er selbst hat uns die Drangsale seines Volks in gleicher Folge geschildert. Die unglücklichen Kriege des Antipas sind bekannt. Dazu wütheten nach Agrippa's Tode die blutigen Fehden zwischen Samaritern und Juden, die das Regiment des pharisäischen Königs hervorgerufen hatte. Dann folgten Jahre des Hungers und der Pest. Der Anfang dieser Theuerungen und Noth ist in das Jahr 45 zu verlegen, seit welchem das ohnedies sterile Judäa ungeheuer unter dem Miswachs litt. In der Heiligen Stadt selbst herrschte die größte Noth („Alterthümer", XX, 2, 6; Apg. 11, 28). Nach Johannes kostete das Mäßlein (Choinix, zwei Kotylai, d. i. zwei Hand voll) Weizen und drei Mäßlein Gerste einen Denar, die Tagesration Brot also einen ganzen Tagelohn (Diod. Sic., XIX, 49; Aelian V. H., I, 26; Xen. Anab., I, 5, 6; Matth. 20, 2). Nach Josephus („Alterthümer", III, 15, 3) wurde ein Assaron für vier Drachmen, d. h. vier Denare, verkauft, und derselbe thut sich viel darauf zugute, daß trotz dieser unerschwinglichen Preise am Passah 41 attische Scheffel Getreide geopfert wurden und dennoch kein Priester auch nur ein Stäubchen davon entfremdete. Was half es, daß Oel und Wein in den Plantagen der Reichen wohlgerieth, während unter dem armen Volk manche buchstäblich am Hunger starben. Von außen wurde allerdings nach Kräften der Noth gesteuert; der Procurator Tiberius Alexander ließ Getreide, die Königin Helene von Adiabene ganze Schiffsladungen ägypt. Korns und cypr. Feigen vertheilen, und für die Nazarener sorgten ihre Brüder in Antiochien.

Nach dem Hunger kam, wie immer (6, 8), das Sterben, das nach Tacitus und Sueton in jenen Jahren überhaupt im ganzen röm. Reich wüthete.

Auf diese Zeiten des Kriegs, des Hungers und der Pest folgten nun aber Schicksale ganz anderer Art, die specifisch nur die Christengemeinde betrafen. Der Verfasser wechselt darum die Decoration und läßt das Bild der himmlischen Reiter mit einem andern tauschen. Mit dem fünften Siegel treten wir in die Zeit Nero's, des fünften Cäsaren ein. Er verfolgte die Christen in Rom; in Paläſtina wütheten die Sadducäer gegen sie, auch in Kleinasien wurden sie nicht verschont. Darum heißt es jetzt: „Da das Lamm das fünfte Siegel aufthat, sah ich unter dem Altar die Seelen derer, die geschlachtet waren um des Wortes Gottes, und um des Zeugnisses willen, das sie hatten. Und sie riefen mit lauter Stimme und sprachen: Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, wie lange richtest und rächest du nicht unser Blut an den Bewohnern der Erde? Und ihnen ward ein weißes Kleid gegeben; und ward ihnen gesagt, daß sie noch eine kleine Zeit ruhen sollten, bis daß auch ihre Mitknechte und ihre Brüder vollbracht hätten, die getödtet werden sollten wie auch sie." Das nächste Siegel berichtet von den Erdbeben und Plagen der Elemente, die zwar nicht Paläſtina, aber die kleinasiat. Gemeinden heimsuchten, in die Johannes später eintrat. Laodicea verschwand damals für eine Zeit von der Erde (Tac. Ann., XIV, 27), und andere phryg. Städte, wie Kolossä, wurden schwer heimgesucht. Diese Noth schildert Johannes mit Worten Jesaja's und Ezechiel's um so phantastischer, als er sie, wie gesagt, nicht selbst erlebt hatte.

Damit alſo haben ſeine Bilder ihren Schauplatz gewechſelt, der Hintergrund iſt nicht mehr Paläſtina, ſondern Kleinaſien, aber nur weil der Verfaſſer ſelbſt ihn wechſelte und um dieſe Zeit von Jeruſalem nach Epheſus ging.

IV. In Paläſtina nämlich war um das Jahr 66 der Aufſtand gegen die Römer zum Ausbruch gekommen. Die Kriegspartei wüthete gegen alle Anhänger des Friedens und, wie die eſchatologiſchen Reden des Matthäus und eine Stelle des Joſephus beweiſen, auch gegen die Nazarener („Jüdiſcher Krieg", II, 18, 2). Dieſe flohen unter unſaglichen Drangſalen über den Jordan durch die Wüſte nach der Bergfeſte Pella. Die einzelnen Züge dieſer Flucht hat uns Matthäus erhalten. „Betet", läßt er (24, 20) Jeſum ſagen, „daß euere Flucht nicht geſchehe im Winter", d. h. in der Regenzeit, wenn der Himmel unendliche Waſſerbäche herabgießt und der Jordan, zum Strom angeſchwollen, keine Furten mehr bietet. Joſephus hat uns ein ergreifendes Bild einer ſolchen vor den Römern flüchtenden Karavane gezeichnet („Jüdiſcher Krieg", IV, 7, 6; auch dargeſtellt auf den Triumphſchildern VII, 5, 5), wie ſie am Ufer des Jordan hin- und herirrt, vergeblich nach einer ſeichten Stelle ſucht und endlich von dem nachſetzenden Feind in den Strom gedrängt wird. Das Bild des Johannes von dem Weibe mit den zwölf Sternen ſoll nach vielen Auslegern uns eine ähnliche Geſchichte erzählen. Der Drache verfolgt das Weib, die treue Gemeinde; ihr aber wachſen Adlerflügel und ſie flieht nach der Wüſte nach einem Ort, den ihr Gott bereitet hat. Der Drache ſchießt Güſſe Waſſers hinter ihr her wie einen Strom, damit der Strom ſie wegſchwemme, aber die Erde öffnet ihren Mund und läßt die Waſſer verſinken. Das Weib entkommt in die Wüſte und dort ſoll ſie bleiben $3^1/_2$ Jahre, bis der Meſſias kommt. Währenddeſſen aber wendet ſich der Drache, erzürnt, daß jene ihm entkommen, und „geht hin zu ſtreiten mit den übrigen von ihrem Samen, die Gottes Gebote halten und das Zeugniß Jeſu Chriſti haben", d. h.: er verfolgt nun auch die andern Chriſten, die nicht in Jeruſalem wohnen. Aber zuvor ſchon hat ſich das Thier mit den ſieben Häuptern und den zehn Hörnern aufgeſtellt am Strande Paläſtinas; das röm. Heer ſteht unweit der Heiligen Stadt.

Es iſt die Situation des Jahres 68. Die Römer haben die Umſchließung Jeruſalems vollendet und Veſpaſian iſt bereit, die Schlinge zuzuziehen. Da bringen die Nachrichten aus der Hauptſtadt Stocken in den ganzen Feldzug. Nero iſt gefallen, und bevor Galba ihn ermächtigt, darf Veſpaſian den Krieg nicht weiter führen. Da trat denn eine Pauſe ein, die ſich mit Gewitterſchwüle über den Erdkreis lagert. Veſpaſian hatte die Euphratgrenze von Truppen entblößt, im Vertrauen auf Nero's parthiſches Bündniß (Tac. Ann., XV, 28, 29). Wird nun dieſer Erbfeind des röm. Volks nicht mit ſeinen Reiterheeren über das Reich hereinbrechen? Iſt es wahr, daß Nero nicht todt, ſondern zu den Parthern entkommen iſt, um an ihrer Spitze wiederzukehren? Und was iſt von den Proconſuln der zehn Provinzen zu erwarten, denen allen nach dem Diadem gelüſtet, und von den einzelnen Armeen des Orients und Occidents? Werden ſie Galba ſtützen oder werden ſie ſich zu Nero ſchlagen, wenn er wiederkehrt? Johannes, im Innerſten Roms Feind, hat nach all dieſen Richtungen das Schlimmſte vorhergeſagt.

Trefflich iſt vor der Eröffnung des ſiebenten Siegels die Schwüle dieſer verhängnißvollen Pauſe geſchildert. Vier Engel ſtehen an den vier Ecken der Welt und halten die vier Winde der Erde, „daß kein Wind über die Erde wehe, noch über das Meer, noch über irgendeinen Baum". Indeß gehen leiſe die Boten Gottes durch die Welt und zeichnen die Knechte Gottes an der Stirn, daß ſie beim Hereinbrechen des Sturms nicht geſchädigt werden. Dann aber werden die Poſaunen geblaſen. Bei der ſechsten Poſaune gebietet eine Stimme dem ſechsten Engel (9, 13): „Löſe die vier Engel, die gebunden ſind an dem großen Strom Euphrat. Und es wurden die Engel gelöſt, die bereit waren auf Stunde und Tag, und Monat und Jahr, zu tödten den dritten Theil der Menſchen. Und die Zahl der Scharen der Reiterei war zweimal zehntauſend mal zehntauſend; ich hörte ihre Zahl. Und alſo ſah ich die Roſſe im Geſicht, und die darauf ſaßen hatten feurige und dunkelblaue, und ſchwefelfarbene Panzer; und die Häupter der Roſſe wie Häupter der Löwen, und aus ihren Mäulern geht Feuer und Rauch und Schwefel." Aber auch dieſe Zuchtruthe wirkt keine Bekehrung. Da iſt es Zeit, daß das Gericht beginne. Zuvor aber muß der Tempel Gottes zu Jeruſalem ſichergeſtellt werden vor den Greueln der Zeit. Johannes erhält ein Rohr gleich einer Meßruthe, und wird hinübergeſendet nach Jeruſalem, vor dem Veſpaſian mit den Legionen

lagert. „Mache dich auf, ergeht die Stimme (11, 1), und miß den Tempel Gottes und den Altar, und die darinnen anbeten. Und den Vorhof außerhalb des Tempels wirf hinaus, und miß ihn nicht, denn er iſt den Heiden gegeben, und die Heilige Stadt werden ſie zertreten zweiundvierzig Monde lang."

In der belagerten Stadt aber werden die beiden Zeugen, die Jeſus noch dort hat, ſtehen wie zwei Oelbäume und zwei Leuchter, wie weiland Serubabel und Joſua. Ihnen wird Gott die Wunderkraft geben, die er einſt Elia gegen das abgefallene Iſrael, Moſe gegen das götzendieneriſche Aegypten verlieh. Dafür wird das Volk ſie tödten, und ihre Leichen werden auf den Straßen liegen, begafft von der Menge. So ſah man vor kurzem des Hohenprieſters Ananus und Jeſu Leichen auf der Gaſſe liegen, „nackt hingeworfen, ein Raub den Hunden und dem Wild" (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 4, 2). Seine Zeugen aber wird Jeſus wieder auferwecken, ſie werden gen Himmel fahren, und nun kommt die Strafe über Jeruſalem. Im Erdbeben fällt der zehnte Theil der Stadt und 7000 Menſchen werden getödtet. Die andern aber gehen in ſich und geben Gott die Ehre. Jeruſalem bekehrt ſich und iſt nun wieder die heilige geliebte Stadt.

Noch einmal wird die Herrſchaft gewechſelt, an Galba's Stelle tritt der Cäſar, der nicht lange bleiben kann, weil Nero wiederkehrt. Dann tritt Nero ſelbſt auf, das Thier, das tödlich wund war und nun wieder heil iſt, und bewundernd folgt ihm der Erdkreis nach. Er verbindet ſich mit dem Pſeudoprophetenthum Iſraels, der Euphrat vertrocknet und läßt die Könige des Oſtens ihm zu Hülfe ziehen, die zehn Proconſuln leihen ihm ihre Macht und gemeinſam ziehen ſie gegen „die große Babel, die trunken iſt von dem Blut der Heiligen und dem Blut der Zeugen Jeſu, und ſie haſſen ſie und machen ſie wüſt und nackt und verbrennen ſie mit Feuer". Im Himmel aber rufen die Engel: „Freuet euch ihr Heiligen und Apoſtel und Propheten, denn Gott hat Rache an ihr genommen für euch." Nun aber, nachdem auf Erden der Antichriſt geſiegt und Rom durch den Antichriſt gezüchtigt iſt, nun iſt auch die Zeit des Chriſts gekommen. Der Seher ſieht den Himmel aufgethan; „und ſiehe ein weißes Roß, und der darauſſaß, hieß Treu und Wahrhaftig, und richtet und ſtreitet mit Gerechtigkeit. Seine Augen ſind wie Feuerflammen, und auf ſeinem Haupt viele Diademe; und er trägt einen Namen geſchrieben, den niemand weiß, denn ſein Name heißt «Das Wort Gottes». Und ihm folgten nach die Heere im Himmel auf weißen Roſſen, angethan mit weißem und reinem Byſſus."

Wie der Meſſias nun ſeinen Einzug in die Welt hält, ſo verſammelt auch der Antichriſt ſeine Macht auf dem Plan, die Könige der Welt und ihre Heere. Die Schlacht ſelbſt wird nicht einmal geſchildert, ſondern ſofort (19, 17) lockt ein Engel mit lauter Stimme alle Vögel, die unter dem Himmel fliegen: „Kommt und verſammelt euch zu dem großen Mahle Gottes, daß ihr freſſet das Fleiſch der Könige und das Fleiſch der Tribunen, das Fleiſch der Oberſten und das Fleiſch der Pferde und derer, die darauſſitzen, und das Fleiſch aller Freien und Sklaven, der Kleinen und der Großen." Nero wird ergriffen ſammt ſeinem Pſeudopropheten und wird lebendig in den Feuerſee geworfen, der mit Schwefel brennt. Und die ſein Bild angebetet und ſein Malzeichen angenommen hatten, werden geſchlachtet, daß alle Vögel ſatt werden von ihrem Fleiſch. Der Satan aber, die alte Schlange, wird gebunden auf tauſend Jahre. Jetzt endlich iſt der Tag des Siegs. Throne werden aufgerichtet für die Apoſtel und Märtyrer. Die in Jeſu Geſtorbenen gehen hervor aus ihren Gräbern, und die dem Bilde nicht geopfert, herrſchen mit Chriſtus tauſend Jahre. „Und wenn die tauſend Jahre vollendet ſind, wird der Satan wieder los werden aus ſeinem Gefängniß", er verſammelt Gog und Magog, die noch unbeſiegten Heiden, die an den Enden der Erde wohnen, und führt ſie gegen das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt. Aber es fällt Feuer vom Himmel und frißt ſein Heer, und Satan wird nun ſelbſt zu Nero und dem falſchen Propheten in den Pfuhl geſtoßen, und ſie werden gequält Tag und Nacht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Nun aber folgt das Weltgericht, zu dem der erſcheint, vor deſſen Angeſicht die Erde und der Himmel floh. Das Meer gibt ſeine Todten und die Unterwelt gibt ihre Todten. Bücher werden aufgeſchlagen, und wer ſich nicht eingetragen findet im Buch des Lebens, der wird hinabgeſtoßen in den ewigen Feuerſee. „Und es ward ein neuer Himmel und eine neue Erde." Das neue Jeruſalem ſenkt ſich vom Himmel herab mit ſeinen Perlenthoren und den Fundamenten von Edelſtein. Hier leben die Heiligen im Angeſicht Gottes und ſie werden herrſchen von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Mit dieſer weiten Perſpective ſchließt die Enthüllung deſſen, was geſchehen ſoll in Bälde.

V. Fragen wir nun aber: Wie kam Johannes im J. 68 zu der Ueberzeugung, daß das Weltende ſo nahe bevorſtehe? ſo weiſt er uns überall hin auf die ſchickſalsvolle Zeit, die täglich Vorzeichen der Weltkataſtrophe bringt. Zunächſt iſt ihm das, was im Heiligen Lande und an der Heiligen Stadt geſchieht, und vor allem, was den Heiligen Jeſu widerfährt, ein Vorzeichen des Weltgerichts. Die von Jeſu verheißenen Wehen der Paruſie ſind über die Gemeinde gekommen. Auch die Diener des Antichriſts ſind da und verführen das Volk mit den Schlangenzungen der Verführung. Der Antichriſt ſelbſt regt ſich im Oſten. Jeruſalem iſt belagert, aber Johannes hält an dem Glauben feſt, daß Jahve's Tempel nicht in die Hände der Heiden fallen könne. Nun iſt aber die Stadt ſchon nicht mehr zu halten. Sie iſt den Heiden ſchon preisgegeben zum Zertreten. Wo die Noth ſo groß iſt, da kann die Hülfe nicht mehr fern ſein. Wie die Belagerten ſelbſt des Glaubens waren, daß die Römer nicht weiter vordringen könnten als bis zum Zwinger, der einem Heiden bei Todesſtrafe zu überſchreiten verboten war, und daß dann der Meſſias zur Rettung erſcheinen müſſe, ſo iſt auch Johannes gewiß, daß nur die Vorhöfe der Heiden und Iſraeliten von den Römern ſollen zertreten werden, daß aber der Tempel und Vorhof der Prieſter unverletzt bleibt (Offb. 11, 1. 2; ſ. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 2, 1; 5, 2; Tac. Hist., V, 13; Dio Cass., 66, 5; Suet. Vespas., 4).

Andere Zeichen zeigt das röm. Reich. Wie einſt Jeſaja (K. 19) bei den Unruhen der Dodekarchie und angeſichts des drohenden Zerfalls von Aegypten und Aſſyrien das Gottesreich gekommen glaubte, ſo ſah auch Johannes in dem drohenden Zuſammenſturz der heidniſchen Weltmacht den Beginn der Paruſie. Nero iſt verſchwunden, niemand glaubt an ſeinen Tod. Der neue Cäſar hat wenig Freunde, am wenigſten in der Hauptſtadt ſelbſt, und mit ſeiner Thronbeſteigung iſt die Frage der Herrſchaft nicht erledigt. Man redete von den beiden Flaviern in Paläſtina, von Mucian in Syrien, von Virginius Rufus in Germanien, von Vitellius in Obergermanien, von Otho in Rom ſelbſt. Aengſtlich ſchauten die Völker aus, was die Armeen über ſie beſchließen würden. Auch Johannes iſt dieſe Lage der Dinge nicht entgangen, und er verkündet, daß die Hörner des röm. Thiers in Bälde ſich gegen das Thier ſelbſt auflehnen und vier Könige eine Stunde lang Macht empfangen werden (17, 12).

Dazu kam das Gerücht von der bevorſtehenden Wiederkunft Nero's. Ein deutlicheres Widerſpiel des Chriſts konnte es nicht geben, als dieſe Auferſtehung des Menſchen der Sünde. Das Gerücht war entſtanden, weil die Chaldäer noch zu Nero's Lebzeiten ihm für den Fall ſeiner Abſetzung die Herrſchaft über den Orient, einige mit einem Seitenblick auf die jüd. Poppäa, was Johannes noch mehr intereſſiren mußte, das Königreich Jeruſalem verheißen hatten (Suet. Nero, 40). Nero hatte großen Werth auf dieſe Prophezeiung gelegt und hatte oft von ihr geredet. Man hatte ſie aber um ſo weniger vergeſſen, als der Präfectus Prätorio Nymphidius, um die Truppen zuſammenzuhalten, gleich nach erhaltener Todesnachricht ausſprengen ließ, Nero habe ſich nach Aegypten geflüchtet. In den Provinzen, wo unter dem Drang der ſich jagenden Schreckenspoſten die einzelnen Umſtände von Nero's Tode nie recht bekannt wurden, erzeugte ſich nun, bei der Ungewißheit, wem das Reich gehöre, um ſo leichter das Gerücht, der furchtbare Cäſar ſei gar nicht todt, er ſei zu den Parthern, ſeinen Freunden, entkommen, von wo er wiederkehren werde, Rache zu nehmen an ſeinen Feinden. Mit Begierde hörte der Pöbel in Rom dieſe Kunde, die Böswillige gefliſſentlich durch allerlei Mittel glaublich zu machen wußten (Suet. Nero, 57). Ein Hauptherd dieſer Gerüchte war aber Johannes' unmittelbare Umgebung, Kleinaſien, wo Abenteurer es ſogar wagen konnten, unter der Maske des Nero aufzutreten (Tac. Hist., I, 2; II, 8; Suet. Nero, 57). So glaubte Johannes bei dieſer Kunde zu ahnen, wer der Antichriſt ſei, der Jeſu Wiederkunft vorangehen müſſe und den Paulus ſchon nach dem Tode des Claudius erwartet hatte (ſ. Antichriſt). Im Leben eine Ausgeburt der Hölle, hatte ihn nicht einmal im Tode der Scheol feſthalten können; geſpenſtiſch ſteigt er mit kaum geheilter Wunde am Halſe aus der Hölle wieder empor als „das Thier, das wieder heil iſt, iſt und nicht iſt, todt war und nun wieder lebendig". An der Spitze der Könige des Oſtens, der Parther, wird er über den Euphrat rücken; dem Pſeudoprophetenthum in Jeruſalem traut Johannes zu, daß es ſich mit dem Wiederkehrenden verbinden werde, und die aufſtändiſchen Proconſuln leihen ihm ihre Macht, Rom zu zerſtören.

Deutlicher konnte die Wiederkunft Jeſu nicht angekündigt werden als durch ſolche Zeichen. Vor dem Tempel Gottes liegen die Heiden, die falſchen Meſſiaſſe beherrſchen das Heilige Land und der Antichriſt iſt bereits unterwegs. Wie aber oft die Natur mit der Menſchen Schickſal im Bunde ſcheint, ſo waren in den letzten Jahren Naturereigniſſe hereingebrochen, die aufs klarſte den Glauben beſtätigten, der Jüngſte Tag ſtehe vor der Thür. „Nie", ſagt Tacitus in ſeiner Vorbetrachtung zur Geſchichte des Jahres 68, „haben untrüglichere Vorzeichen dargethan, die Götter wollten nicht unſere Wohlfahrt, ſie wollten Rache" (Hist., I, 4). Noch den Kaiſer Nero hatte vor ſeinem Ende ein Komet geſchreckt, deſſen Zuchtruthe er auf den Rath ſeines Aſtrologen Balbilus mit erlauchtem Blut zu ſühnen gedachte. Ungewitter, Seeſtürme, Erdbeben wütheten auch jetzt gegen die Menſchheit (Hist., I, 3. 18; Ann., XV, 22. 46. 47; XVI, 13; Suet. Nero, 36). Noch waren, als Johannes nach Kleinaſien kam, die Spuren nicht ganz verwiſcht von den verheerenden Erdbeben, die im J. 63 die phryg. Gemeinden heimgeſucht und Laodicea dem Erdboden gleichgemacht (Tac. Ann., XIV, 27; Oros. Hist. adv. pag., VII, 7), Koloſſä und Hierapolis ſchwer geſchädigt hatten. Jeder Leſer des A. T. fand in zahlreichen Stellen Hoſea's, Jeſaja's und Ezechiel's ſolche Naturereigniſſe als Vorzeichen des Weltgerichts vorhergeſagt, und mit den Worten dieſer Propheten haben Apokalypſe und Evangelien dieſelben beſchrieben. (Offb. 6, 12. 17; Matth. 24, 29; Mark. 13, 24.) Aehnlich wurde zehn Jahre ſpäter der Ausbruch des Veſuvs, wie ſich hiſtoriſch belegen läßt, als Vorzeichen der Paruſie angeſehen (Chriſtl. Sibylle, IV, 130 fg.). So deutete alles auf das nahe Ende der Welt, und was die Ereigniſſe der Natur und der Menſchenwelt ſo deutlich predigten, das beſtätigte auch die geheime Wiſſenſchaft, die dem Blick des Kundigen die Zukunft entſchleiert, die Kabbala. Auf ſieben Kaiſer muß das Römerreich es bringen, denn die vollkommene Zahl iſt ſieben. Darum liegt auch Rom auf ſieben Hügeln (Offb. 17, 9). Jetzt herrſcht nach Auguſtus, Tiberius, Caligula, Claudius und Nero: der ſechste, Galba, ſchon halb gefallen. Der ſiebente kann nicht lange bleiben, denn Nero's Rückkehr vom Euphrat iſt ſchon angekündigt. Einen andern Fingerzeig gab das Buch Daniel. Drei und eine halbe Zeit ſoll nach Dan. 12, 7 die Zeit der Gottentfremdung währen, denn $3\frac{1}{2}$ iſt die Unglückszahl, die gebrochene heilige ſieben. Rechnet man nun die Zeit als die runde Zahl 10 (wie die Zehn überhaupt für die volle Zahl gilt, weil nichts über ſie hinausgeht; denn was über ſie hinausgeht, kehrt in ſie zurück, weshalb ſie die Zahl iſt, in der die Entwickelung des Gottesreichs ſich vollzieht, ſ. z. B. das Buch Henoch), ſo ſind die $3\frac{1}{2}$ Zeiten der Gottverlaſſenheit 35 Jahre. Ungefähr 35 Jahre aber ſind es, ſeit Jeſus gekreuzigt wurde. Vor 35 Jahren hat zuerſt der röm. Drache dem Meſſias nachgeſtellt, aber der Meſſias ward in den Himmel entrückt; 35 Jahre hat ſich die Gemeinde in der Einſamkeit verborgen (Offb. 12, 1—17). Jetzt iſt der Drache vom Himmel auf die Erde herabgeworfen, aber auch die jetzige Noth ſoll nur $3\frac{1}{2}$ Jahre währen. Im J. 66 hat der Krieg begonnen. Damals ſah der Seher das röm. Thier aufſteigen am Sande des Meeres bei Cäſarea, $3\frac{1}{2}$ Jahre ſoll es ſein Weſen treiben, $3\frac{1}{2}$ Jahre ſoll die Gemeinde in Pella ſich bergen, $3\frac{1}{2}$ Jahre ſollen die Heiden die Heilige Stadt zertreten, $3\frac{1}{2}$ Jahre ſollen die zwei Zeugen Jeſu in Jeruſalem weiſſagen, und wenn ſie getödtet werden, ſollen ihre Leichen $3\frac{1}{2}$ Tage auf der Gaſſe liegen, dann aber auferſtehen (11, 11). Wenn irgendeinem Propheten die Zukunft ſich zu entſchleiern ſchien und durch deutliche Zeichen kündete, was die kommenden Tage brächten, ſo war es Johannes, dem die Zeichen der Zeit, der Natur und der Wiſſenſchaft nur Eine Antwort kündeten. Gott ſchien ihm Botſchaft und Deutung zu geben, damit er den Mitgenoſſen an der Trübſal verkünde, die Zeit ſei nahe.

VI. Was den Verfaſſer des Buchs betrifft, ſo nennt ſich derſelbe Johannes, ein Knecht Gottes (11, 1), Bruder und Mitgenoſſe an der Trübſal, und am Reich und an der Geduld in Jeſu, der auf Patmos im Geiſt dieſe Offenbarungen empfing (1, 9). Patmos, jetzt Palmoſa, iſt eine Inſel ſüdweſtlich von Epheſus, bei günſtigem Wind in 13 Stunden zu erreichen (Tiſchendorf, Aus dem heiligen Lande, S. 339). Nur wenige kümmerliche Oelbäume unterbrechen die Oede des Tafelbergs, der ſtill wie ein Grab einſam im Meere liegt. Wer in Patmos ſchreibt, iſt am wahrſcheinlichſten von Epheſus herüber hierher gekommen. In der That ſind die Bilder der Apokalypſe mit Vorliebe dem Leben einer großen See- und Handelsſtadt entnommen. Wie oft ſchweift nicht des Sehers Blick aufs Meer und die gleitenden Schiffe (8, 10), und dann weilt

er wieder auf dem Getriebe am Hafen Panormus, wo die Steuerleute ſtehen und „die Kauffahrer und die Schiffsleute und alle, die auf dem Meere arbeiten". Dann hört er wieder „die Stimme der Sänger und Saitenſpieler, Flöten- und Poſaunenbläſer" und betrachtet „die Waaren von Gold und Silber und Edelgeſtein, und Perlen und Byſſus, und Purpur und Seide und Scharlach, und allerlei Geräthe von Elfenbein, und allerlei Geräthe von köſtlichem Holz und von Erz und von Eiſen und von Marmor und Zimmt, Ammon und Rauchwerk und Salben und Weihrauch und Wein und Oel und Semmelmehl und Weizen und Vieh und Schafe und Pferde und Wagen und Menſchenleiber, ja Menſchenſeelen" (18, 13). Das Endgericht über Rom ſchildert er nicht an Ort und Stelle, ſondern er malt den Eindruck aus, den die Nachricht vom Fall der Hauptſtadt auf die Seefahrer und Großhändler ſeiner Handelsſtadt machen wird. „Die Kaufleute werden weinen und Leid tragen über ſie, daß ihre Waaren niemand mehr kauft, und die Schiffer ſchreien, wenn ſie den Rauch vom Brande der Stadt ſehen, und alle werfen Staub auf ihr Haupt und rufen: „Wehe du große Stadt, in welcher alle, die da Schiffe im Meer hatten, ſich bereicherten von ihrer Pracht, denn in einer Stunde iſt ſie verwüſtet" (18, 15—20). So ſicher das Buch in, beziehungsweiſe bei Epheſus geſchrieben iſt, ſo ſicher iſt der Verfaſſer ein Judenchriſt und allem Anſchein nach ein geborener Paläſtinenſer. Unwillkürlich iſt es der Boden der Heimat, auf dem er ſein apokalyptiſches Drama ſich abſpielen läßt. Er ſteht am Strande des Meeres und ſieht die Legionen ſich ſammeln (13, 1); er ſieht im fernen Oſten den Euphrat, wo die Parther ihre Reiterſcharen zuſammentreiben (9, 1); er ſieht die Höhlen Paläſtinas, in die die Menſchen flüchten (6, 15; 9, 13; 16, 12); die Heuſchrecken und Skorpionen der Heimat helfen beim Gericht (16, 16); vor Jeruſalem wird die Zornkelter getreten und die Länge Paläſtinas, 1600 Stadien, fließt der Blutſtrom (14, 20). Selbſt der Zeitpunkt, wann der Verfaſſer ſeine paläſtin. Heimat mit Epheſus vertauſcht hat, iſt unſchwer zu erkennen in der Schilderung der Schickſalsblätter, die ſchon vorüber ſind, indem er bis zum fünften Siegel paläſtin. Geſchicke vorführt, aber von der Chriſtenverfolgung bei ausbrechendem Krieg an, mit dem ſechsten Siegel übergeht zu den kleinaſiat. Ereigniſſen, den Erdbeben und Naturerſcheinungen, von denen die Gemeinden des proconſulariſchen Aſiens heimgeſucht worden waren. Ungefähr ins Jahr 66, in das erſte Kriegsjahr, wäre denn die Ueberſiedelung dieſes Mannes von Paläſtina nach Epheſus zu ſetzen. Derſelbe iſt ein ſtrenger Judenchriſt und es iſt wunderbar, welche Wirkung auf ihn die auf ihn einſtürmenden Eindrücke des großſtädtiſchen, röm.-heidniſchen Lebens gehabt haben. Es iſt keineswegs ein freundliches Auge, das er auf dem Gewühl der Großſtadt ruhen läßt. Während Paulus, der freilich von Haus aus Bürger eines großen Gemeinweſens war und im Laufe ſeines Lebensgangs vieler Menſchen Länder und Städte geſehen, hier in Epheſus nach allen Seiten „Thüren" erblickte, durch die das Evangelium einziehen könne (1 Kor. 16, 9), ſteht der Apokalyptiker ablehnend, widerwillig, ja trotzig dem heidniſchen Getriebe gegenüber, das Paulus das Herz hatte wachſen machen. Er muß ſchon nach dem ſtillen Patmos hinüberflüchten, wenn der Geiſt des Herrn zu ihm ſprechen ſoll. Das heidniſche Weſen, dem er auf Schritt und Tritt begegnet, reizt ihn. All die läſterlichen Titulaturen, die die röm. Verwaltung ſich beilegt, die officiellen Inſchriften, die heidniſchen Bilder auf den Münzen, die er ſelbſt im täglichen Verkehr brauchen muß, wecken ſeinen Zorn, und er rechnet es zu den Hauptanſchlägen des Antichriſts, daß er macht, daß keiner kaufen oder verkaufen könne, ohne ſich zu verunreinigen (13, 17). Das röm. Reich iſt ihm ein Thier, voll mit Namen der Läſterung. Für ein jüd. Ohr ſind eben die Titel der Cäſaren: „Auguſtus", „Divus", „Sebaſtus" nur Blasphemien. Zornig ſchaut er auf dies heidniſche Volk, das nach den ſichtlichſten göttlichen Strafgerichten nicht aufhören kann, „anzubeten die Teufel und die goldenen, ſilbernen und hölzernen Götzen, welche weder ſehen, noch hören, noch wandeln können, und nicht Buße thut von ſeinen Mordthaten, noch von ſeinen Zaubereien, noch von ſeiner Hurerei, noch von ſeinen Diebereien". Das iſt die Stellung, die er ſich der Heidenwelt gegenüber gibt. „Draußen ſind die Hunde, die Zauberer, die Hurer, die Todtſchläger, die Abgöttiſchen" (22, 15), und er verzichtet darauf, ſie zu retten. „Wer unrecht thut, der thue ferner unrecht, und wer ſchmuzig, möge ſich ferner beſchmuzen" (22, 11).

Aus dieſer weſentlich andern Lebensauffaſſung heraus konnte dieſer Johannes allerdings nicht, wie Paulus, zum Heidenapoſtel werden. Paulus ſah mit Gleichmuth dem

Aufgehen Iſraels in der Menſchheit entgegen. Johannes erwartet, daß Gott ſeine Engel ſenden werde, um die Heidenwelt zu vernichten. Für Paulus war Rom Gegenſtand ſeiner apoſtoliſchen Sehnſucht geweſen, für Johannes iſt Rom „die Mutter der Huren und der Greuel auf der Erde“ (17, 3), die Stadt, die das Blut der Heiligen und der Zeugen Jeſu getrunken hat und die zerſtört werden ſoll, daß ſie nur noch zur Behauſung der Teufel und zum Gefängniß der unreinen Geiſter dienen wird (18, 2).

Aber auch die Verhältniſſe der chriſtl. Gemeinden, in denen Paulus einſt gewirkt hatte, gefielen Johannes, wie es ſcheint, nicht ſehr. Am meiſten iſt er noch zufrieden mit Epheſus, gerade der Gemeinde, wo Paulus den ſchärfſten Widerſtand gefunden hatte (Offb. 2, 1—7; ſ. Apg. 19, 9; 1 Kor. 16, 9; Apg. 21, 27. 29). Während er in Sardes und Laodicea eine ſtumpfe Gleichgültigkeit beklagt, ſieht er zu Smyrna und Philadelphia die Gemeinde verfolgt von der Synagoge. Auch in Pergamus ſind Blutzeugen gefallen und die Gemeinde hat heldenmüthig feſtgeſtanden, aber den Apokalyptiker ärgern die Heidenchriſten, die Götzenopfer eſſen und ſich an die jüd. Ehegrade nicht binden. Auch in Thyatira rühmt er Glauben, Geduld und Werke, aber auch hier ſieht er die Chriſten befleckt von den heidniſchen Greueln, die Gott an der Vorſteherin der Gemeinde heimſuchen wird. Wie mangelhaft es zum Theil mit der Sittlichkeit der heidenchriſtl. Gemeinden beſtellt war, wiſſen wir von Paulus ſelbſt. Johannes, gewöhnt an die Zucht und ſtrenge Sitte des jüd. Hauſes, iſt von vielen ihrer Unſitten im tiefſten Innern empört und es iſt begreiflich, daß er als Judenchriſt dem von den Jeruſalemiten ſtets bekämpften Princip des Heidenchriſtenthums ſelbſt die Schuld beimißt. Das Halten des jüd. Geſetzes würde, ſeiner Anſicht nach, auch ſolche Exceſſe verhindern, und darum iſt es ihm eine Lehre Bileam's, daß man Götzenopferfleiſch eſſen und die jüd. Eheverhältniſſe misachten dürfe, wie in den kleinaſiat. Gemeinden geſchieht. Allerdings hat Paulus ſelbſt unabläſſig bei ſeinen heidenchriſtl. Gemeinden auf Rückſichtnahme und Mäßigung gedrungen, und im Koloſſer-Brief z. B. ſehr ernſtlich die erſten Regungen des emancipirten gnoſtiſchen Weſens bekämpft. Wieweit ſeine Jünger an dieſer Ueberlieferung hielten, wiſſen wir nicht. Jedenfalls iſt von dem Gegner kaum zu verlangen, daß er Ausſchreitungen für etwas anderes halte als für Conſequenzen des von ihm bekämpften Princips. Er ſieht in der Emancipation der Heidenchriſten vom Geſetz überhaupt die Wurzel aller Uebel, und darum tritt er auf die Seite der judenchriſtl. Oppoſition gegen die Schüler Pauli und ruft der Gemeinde von Epheſus zu: „Ich weiß, daß du Schlechte nicht tragen kannſt und haſt geprüft, die da ſagen, ſie ſeien Apoſtel, und ſind es nicht, und haſt ſie als Lügner erfunden“ (2, 2). Die gleiche, ſtreng judenchriſtl. Lebensrichtung ſpricht aus ſeiner Auffaſſung der Zeitverhältniſſe, d. h. des jüd.-röm. Kriegs. Als Chriſt muß er beide kämpfenden Parteien verurtheilen. Der falſche jüd. Prophet wandert ebenſo gut in den ewigen Pfuhl wie Nero, der Antichriſt. Aber anders ſteht er zu den kämpfenden Nationen. Das jüd. Volk iſt ihm verführt durch falſche Propheten, das röm. Volk iſt ihm das Volk der Bosheit von Haus aus. Von jenem werden neun Zehntel ſich bekehren, dieſes verfällt insgeſammt dem Verderben. Aus allen Stämmen Iſraels ſollen je 12000 verſiegelt werden, und ſie bilden das Reichsvolk, dem die Heidenſcharen als Clienten und Proſelyten des Thors ſich anſchließen. Im Himmel weiß er Stiftshütte, Bundeslade und Mannakrug geborgen (11, 19; 2, 17), auf Erden iſt ihm der Tempel in Gottes Hut. Alles untrügliche Beweiſe, daß er an der Zukunft wie an der Vergangenheit des jüd. Volks ſtark und entſchieden feſthält.

Nachdem wir ſo den Verfaſſer unſers Buchs nach ſeiner Herkunft, ſeinem Aufenthalt und ſeinen perſönlichen Lebensverhältniſſen und Auffaſſungen kennen gelernt haben, können wir die Frage: Ob er der Apoſtel Johannes oder ein anderer Chriſt gleichen Namens geweſen, hier ausgeſetzt ſein laſſen, da dieſelbe mit dem Urtheil über die Authentie des Johanneiſchen Evangeliums zuſammenhängt, welchem hier nicht vorgegriffen werden ſoll, weshalb wir in dieſer Beziehung auf die Artikel Johannes und Evangelium des Johannes verweiſen.

VII. In Betreff der Bedeutung und des Werthes der Apokalypſe iſt zunächſt zu bemerken, daß uns kein anderes Buch dieſer Gattung von einer ſo vollendeten Kunſtform überliefert worden iſt. Johannes iſt der Meiſter dieſer bedeutungsvollen, ſymboliſchen Dichtungsart, die in bedeutungsvollen Zahlen und Symbolen den Gedanken halb verbirgt und halb errathen läßt, und ſo dem Ganzen den Reiz des Geheimnißvollen leiht.

Den geſammten prophet. Stoff, der, den weſentlichen Grundzügen nach, ſich bereits in den Verheißungen des A. T. niedergelegt fand, hat Johannes nach den Geſetzen der heiligen Zahl geordnet und gegliedert. In den Zahlen 7 und 3 ſoll die Entwickelung des Gottesreichs, die er ſchildert, ſich vollziehen.

Dieſe Entwickelung zerlegt ſich nämlich in drei ſiebengliederige Abſchnitte, die der Verfaſſer in dreimal ſieben Geſichten ſchaut (4, 7; 8—11, 14; 11, 15—22, 5). Bei der dritten Sieben tritt dann aber das Eigenthümliche ein, daß ſie ſich nach denſelben Verhältniſſen verdreifacht (11, 15—14; 15—18; 19—22, 5). Aus den erwähnten drei Ketten ſind ſomit fünf geworden, deren letzte drei aber nur einen Organismus bilden. Eine ſechste, von ſieben Gliedern, tritt als Vorrede und Widmung an die ſieben kleinaſiat. Gemeinden hinzu (2, 1; 4, 6), und wiederum wird dann der ganze Stoff umfaßt von einer Einleitung von vier, und einem Schlußwort von drei Gliedern (1, 1—2, 1 und 22, 6—21), ſodaß das Ganze aus einem kunſtvollen Gewebe von 7 × 7 Zellen beſteht. An poetiſchem Werth wird das Buch höchſtens von der zarten und elegiſchen Eſra-Apokalypſe erreicht; Johannes übertrifft Eſra aber an Schwung des Gedankens und an Kraft der religiöſen Ueberzeugung um vieles.

Wollte man nun aber fragen: Hat Johannes an den Inhalt ſeiner Offenbarung ſelbſt bis ins einzelnſte geglaubt, ſo müßte die Antwort lauten: Er hat an ſie geglaubt, wie der Seher an ſeine Geſichte, der Dichter an ſeine Viſionen zu glauben pflegt. Als eine unerſchütterliche Gewißheit ſtanden ihm die Grundlinien feſt, das Einzelne gab ihm die dichteriſche Auffaſſung der Zeit und die Lectüre der Propheten. Nicht geringere Dinge als Johannes mit dem Auge des Geiſtes ſchaute und dann dichteriſch projicirte, haben ſeine Zeitgenoſſen mit leiblichem Auge zu ſehen geglaubt, nächtliche Lichter, glänzende Altäre, aufſpringende Thore, himmliſche Heerſcharen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI; V, 3; Tac. Hist. V, 13). Das alles freilich ſind nur die poetiſchen Einkleidungen ſeiner Zeitauffaſſung, deren Angelpunkte die Ueberzeugung bildete: Rom wird vernichtet, Jeruſalem gerettet. Nicht über den Vorhof der Iſraeliten dringen die Heiden vor, denn Jeſus kommt zum nahen Gericht. „Alle Augen werden ihn ſchauen, auch die, die ihn durchbohrten." Alle ſeine Gegner, „Könige, Chiliarchen, Tribunen, Freie und Sklaven werden ſeinen Zorn erfahren" (6, 16). „Sie haben das Blut der Heiligen und Propheten vergoſſen, Blut wird ihnen Gott zu trinken geben" (16, 6). Auf die Beſtrafung der Heiden aber folgt das Reich des gläubigen Iſraels. Wie bekannt, hat ſich ſeine Erwartung nicht erfüllt. Rom blieb ſtehen und Jeruſalem ging unter. Vergeblich hatte Johannes mit der Meßruthe den Tempel gefeit, über die heiligen Cirkel ſchleuderte jener röm. Soldat die Brandfakel ins Allerheiligſte und enttäuſchte den Johannes der Apokalypſe nicht weniger als jene Hunderte von Juden, von denen Joſephus berichtet, daß ſie beim Brand der Tempelhallen nach dem Himmel ſtarrten, wo denn der Meſſias bleibe, auf den ihre Führer ſie vertröſtet hatten? Und auch als der Rauch über dem Schutt Jeruſalems ſich verzog, erſchien das Zeichen des Menſchenſohnes nicht am Himmel. Dennoch blieb der Glaube einer demnächſtigen Wiederkunft Jeſu unerſchüttert, und ſelbſt die Meinung, Nero ſei in Bälde wieder zu erwarten, erhielt ſich noch mehrere Jahrhunderte. Bis auf Lactanz, Auguſtin und Sulpicius Severus herab waren die einen in der chriſtl. Gemeinde der Anſicht, Nero lebe noch; die andern, er werde wiederbelebt werden, um als Antichriſt zu erſcheinen (ſ. die Stellen in Eichhorn's Commentar, II, 212). Wer nun ſein Auge blos auf dieſe geſchichtlichen Irrthümer des Verfaſſers richten wollte, der könnte den Werth ſeines Buchs allerdings ſo tief unter die übrigen kanoniſchen Schriften ſtellen, wie heute von vielen Theologen der vermittelnden und der rationaliſtiſchen Schule geſchieht, allein es verräth einen befangenen Blick, einen Autor nach dem zu beurtheilen, was er von ſeiner Zeit empfing, ſtatt nach dem, was er ſelbſt aus ſeinem innerſten Leben ſchöpfte. Nicht der Vorſtellungskreis, den der Menſch in ſeiner geſchichtlichen Atmoſphäre ein- und ausathmet, iſt er ſelbſt, ſondern die perſönliche Innigkeit, Tapferkeit und Kraft, mit der er innerhalb der Zeitvorſtellungen dem Ewigen nachſtrebt. Die religiöſen Grundgedanken aber, die Johannes in der Sprache ſeiner Zeit zum Ausdruck bringt, daß das Böſe in immer neuen Geſtalten wiederkehre, daß weltliche Macht, und wäre ſie noch ſtärker als Rom, doch nur höchſtens die äußern Vorhöfe, nie den heiligen Kern der Religion ſelbſt zu erreichen vermöge, daß das Gute auch gekreuzigt und begraben, am Ende der Tage doch allein das Reich beſitzen müſſe; dieſe ewigen Gedanken hat er mit

einem heiligen Eifer erfaßt und keineswegs blos in einem zeitlichen Gewande dargeſtellt. Seine religiöſe Energie wirft nicht ſelten die überkommenen Hüllen beiſeite und bringt die religiöſen Erfahrungen auf einen ſo vollendeten Ausdruck, daß nicht wenige Worte der Apokalypſe Lieblingsworte der chriſtl. Gemeinde geblieben ſind; Worte, die warnend und ſtrafend den Gemeinden zugerufen werden; Worte, die der Chriſten Geleit durchs Leben, ihren Troſt auf dem Sterbebett bilden; Worte, die über den Gräbern der Entſchlafenen ſtehen. So hat die Gemeinde ſelbſt über den wahrhaft kanoniſchen Werth unſers Buchs entſchieden. Hausrath.

Apokryphen des Alten Teſtaments. Das A. T. als Sammlung von 22 in hebr. Sprache geſchriebenen und von den Juden als heilig anerkannten Büchern bildete ſich ſehr allmählich und gelangte erſt im 2. Jahrh. v. Chr. zum völligen Abſchluß. Die literariſche Thätigkeit, die ſchon vordem bei den Juden groß war (Pred. 12, 12), hörte indeß darum nicht auf, aber wol wurde den neuen Büchern eine andere Stellung und Bedeutung angewieſen. Unterdeſſen waren auch die Zeiten nach allen Seiten anders geworden. Nach der Rückkehr aus dem Exil war die Lage der Juden unter perſ. und dann beſonders ſeleucidiſcher Herrſchaft keine glückliche; in der makkabäiſchen Erhebung erkämpfte ſich das Volk zwar wieder ſeine Selbſtändigkeit, aber nach 100 Jahren leitete ſich ein verhängnißvolles Verhältniß zu Rom ein. Rom umgarnte ſchlau die ſchroffe Nation, ließ ihr ſcheinbar lange ihre Selbſtändigkeit, aber dieſe bewahrte in Erinnerung an ihre große Vergangenheit ihr Weſen, ſie wollte nach ihrer Art leben und ſelbſtändig ſein, und ſo gelang es unter gewaltigen Zuckungen ſelbſt den Römern erſt faſt nach zwei Jahrhunderten, die Juden aus der Zahl der politiſchen Völker auszuſtreichen.

Im Judenthum ſelbſt gingen währenddeſſen nicht geringe Veränderungen vor ſich. Wie ſpröde es ſich auch von jeher gegen Fremdes zeigte, und wie ſehr auch gerade der Druck es in dieſer Richtung zu beſtärken geeignet war, die Verbindung mit Fremden war zu ununterbrochen, als daß nicht ein Proceß, ein Kampf zwiſchen Altem und Neuem hätte entſtehen ſollen, der zu neuen Gedanken und Geſtalten führte. Am bedeutſamſten war, daß die Juden ſelbſt ſich in zwei große Theile ſchieden, in hebräiſch redende in Paläſtina und in griechiſch redende, Helleniſten, in der Fremde. Während jene im Mutterlande das Judenthum nach den Zeitumſtänden normal fortbildeten, aber dabei ſich möglichſt conſervativ hielten, ſahen ſich dieſe in der Fremde mit der Zeit von ſelbſt auf einen freiern Standpunkt verwieſen, mit der griech. Sprache wurden ſie auch mit griech. Bildung bekannt und vertraut, und indem nun Jüdiſches und Griechiſches ſich durchkreuzte, mußten ſie ſich mit den widerſtrebenden Elementen auseinanderzuſetzen ſuchen. Ihr Hauptſitz war Aegypten und beſonders Alexandria, der Stapelplatz des Handels, wo zwei Fünftel der Einwohner Juden waren. Das Reſultat dieſes geiſtigen Proceſſes war die jüd.-alexandriniſche Religionsphiloſophie. Dieſe alexandriniſchen Juden verlernten bald auch das Hebräiſche, ſodaß für ſie die griech. (alexandrin.) Ueberſetzung des A. T. (gewöhnlich Ueberſetzung der LXX genannt) nöthig wurde, die ſeit dem 3. Jahrh. v. Chr. allmählich entſtand und jedenfalls um die Mitte des 2. Jahrhr. v. Chr. ziemlich abgeſchloſſen vorlag. Ebenſo erhielten ſie 152 v. Chr. durch den Prieſter Onias einen beſondern Tempel zu Leontopolis, der aber nur von provinzialer Bedeutung war. Die Paläſtinenſer hatten an demſelben begreiflich wenig Gefallen (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie).

In dieſe ſpätern Jahrhunderte jüd. Geſchichte fallen die Bücher, über welche wir im allgemeinen zu ſprechen haben. Wir nennen ſie apokryphiſche, gegenüber den 22 kanoniſchen, welche, von den Juden und dann von den Chriſten als heilige anerkannt, zur Norm des Glaubens und Lebens dienen ſollten. Das griech. Wort Apokryphos bedeutet verborgen, verſteckt, dunkel; von Büchern gebraucht hatte die Bezeichnung im Alterthum etwas Schwankendes, man nannte ſo geheime Schriften, ſei es nach ihrem Inhalt, weil ſchwer verſtändlich, ſei es nach ihrem dunkeln Urſprung, und da ſolche Schriften gern geheimgehalten wurden, auch wol untergeſchoben waren, knüpften ſich weiter dieſe Bedeutungen an. So klebte ſich an die ſonſt indifferente Bezeichnung eine ſchlimme Nebenbedeutung an, die ihr in der Folge blieb.

Wie bemerkt, beſaßen die alexandriniſchen Juden im 2. Jahrh. v. Chr. das A. T. in griech. Ueberſetzung. Auch ſie erkannten die 22 Bücher der Paläſtinenſer als heilige an, aber da ſie auf Platoniſcher Grundlage einem flüſſigern Offenbarungsprincip huldigten, gefielen ihnen auch jüngere Schriften, und indem ſolche (unſere Apokryphen) ihrer Ueber-

ſetzung an verſchiedenen Stellen ohne weiteres (griech.) beigefügt wurden, geſchah es, daß dieſe jüngern Schriften in der chriſtl. Kirche eine größere Bedeutung erlangten als ihnen ſonſt wol zugeſtanden worden wäre. Die Kirche hielt ſich lange Jahrhunderte weſentlich nur an die alexandriniſche Ueberſetzung des A. T.

In der That bilden auch unſere Apokryphen einen Anſchluß an das A. T., und wie dieſes in ſeiner Weiſe ein in ſich Abgeſchloſſenes iſt, ſo auch jene. Nach der Stellung, die ſie bei den LXX erhielten, ſind es folgende: das 1. Buch Eſra vor Eſra und Nehemia als 2. und 3. Buch Eſra (von uns indeß herkömmlich das 3. Buch Eſra nach der Vulgata genannt, die das Buch nach Nehemia ſtellte); Tobi und Judith, beiläufig geſagt Zwillinge, nach Nehemia; Zuſätze erhielt das Buch Eſther; das Gebet Manaſſe nach den Pſalmen, die Weisheit Salomo's und Jeſus Sohn Sirach's nach dem Hohenlied, das Buch Baruch und der Brief Jeremiä nach Jeremia vor den Klageliedern; drei größere Zuſätze (Suſanna, Gebet des Aſarias und Lobgeſang der drei Jünglinge im Feuerofen, Bel und Drache) erhielt das Buch Daniel; endlich nach Daniel drei Bücher der Makkabäer, ein viertes, öfter fälſchlich dem Joſephus zugeſchrieben, findet ſich im Cod. Alexandrinus und in mehrern ältern Ausgaben. Ein 4. Buch Eſra prophetiſcher Haltung hat ſich in griech. Sprache nicht erhalten, aber in einer alten latein. Ueberſetzung, in der es in die Vulgata überging, und einer arabiſchen; aus der Vulgata iſt es in manche neuere Ueberſetzungen übergegangen, z. B. in die züricher; Luther, der für daſſelbe kein Verſtändniß hatte, überſetzte es nicht.

Sehen wir uns dieſe ſtattliche Reihe von Schriftwerken näher an, ſo frommt es wenig, ſie nach ihrem Inhalt genauer zu rubriciren. Am ſtärkſten iſt im Anſchluß an die Hagiographen des A. T.s (Kanon) das Didaktiſche vertreten, wobei gern Geſchichte und noch mehr Sage und Dichtung zur Grundlage genommen wird, viel ſchwächer ſchon das Geſchichtliche, ganz ſchwach das Prophetiſche. Es ſcheint freilich, daß uns hier nur Zerbröckeltes geboten werde, aber es iſt dies viel weniger der Fall als man meint. Zunächſt zeigt ſich uns das Judenthum in ſeiner bedeutendſten Scheidung nach Sprache und Geiſt in Paläſtinenſiſches und Alexandriniſches, und zwar etwa gleichmäßig vertreten. Als urſprünglich hebräiſch geſchrieben liegen uns nur in griech. Ueberſetzung vor: das 3. Buch Eſra (mit Ausſchluß von Kap. 3 und 4), Jeſus Sirach, das 1. Buch der Makkabäer, Baruch 1—3,8 (dagegen mag 3,9 fg. urſprünglich griechiſch ſein), Judith und wol auch Tobi. Das übrige iſt griech. Original; wie die Verfaſſer deſſelben, ſo werden auch jene Ueberſetzer in Alexandria zu ſuchen oder doch alexandriniſcher Bildung geweſen ſein. Dem Namen nach iſt uns nur der Verfaſſer Eines Buches bekannt, nämlich Jeſus Sirach's Sohn aus Jeruſalem, um 170 v. Chr. Sein Enkel, der vielleicht den gleichen Namen führte, kam 132 v. Chr. nach Aegypten und überſetzte das Buch zum Frommen der dortigen Juden, denen das Hebräiſche unverſtändlich geworden war. Dies Buch wird auch das älteſte unter den Apokryphen ſein; über die Abfaſſungszeit der übrigen fehlen ſichere Anhaltspunkte, ſodaß wir uns an gewiſſe Anzeichen halten müſſen und doch nur zwiſchen Jahrzehnten, ja wol viel mehr ſchwankend urtheilen können. Dennoch iſt eine allgemeine Zeitumgrenzung gegeben, über das 2. Jahrh. v. Chr. dürfen wir nicht hinausgehen, aber wol meiſt weiter herunter. Wenn ſich Joſephus noch 93 n. Chr. auf Jeſus Sirach, Weisheit, Zuſätze zu Daniel, Gebet Manaſſe, Tobi, Judith und das 2. und 3. Buch der Makkabäer nicht bezieht, ſo liegt darin durchaus kein ſicheres Kriterium, daß dieſe Schriften zu ſeiner Zeit nicht exiſtirten. Immerhin aber iſt denkbar, daß einiges erſt in der chriſtl. Zeit entſtand, obſchon ſich nirgends eine Beziehung auf die neue große Bewegung entdecken läßt. Nach ſchriftſtelleriſchem Charakter und Bedeutung verwerthen ſich die einzelnen Apokryphen ſehr verſchieden; neben ſehr trefflichen Arbeiten wie Jeſus Sirach, Weisheit, 1. Buch der Makkabäer, ſteht Geringeres, ja ſelbſt ſehr Geringes, und dennoch iſt auch letzteres nach verſchiedenen Seiten für uns von hohem Intereſſe.

Da die einzelnen Apokryphen nach Stellung und Bedeutung in beſondern Artikeln zu charakteriſiren ſind, ſo haben wir hier nur noch über die wiſſenſchaftliche Bedeutung der Apokryphen im allgemeinen zu ſprechen und zu erzählen, wie die ſpätern Zeiten bis heute ſie beurtheilten und benutzten.

Wenn irgendein Volk des Alterthums, ſo beanſprucht das jüdiſche unſere volle Theilnahme. Wie klein auch immer nach der Ausdehnung ſeines Landes, ſo war es doch reichbegabt namentlich in religiöſer Beziehung und wurde dadurch ein weltgeſchichtliches oder

vielmehr das weltgeſchichtliche. Wir ſind ſo ziemlich im Stande, ſeine Freuden und Leiden viele Jahrhunderte hindurch zu verfolgen oder doch zu ahnen, bis der ſeleucidiſche Druck die makkabäiſchen Helden erſtehen ließ. Aber noch ſollten drei Jahrhunderte höchſter Bedeutung, gewaltigſter Gärungen und furchtbarſter Kämpfe folgen, ja gerade die großartigſte Entwickelung kommen, in der das Judenthum ſeine ſchönſte Blüte trieb und zum Heil für alle Völker ſeine weltgeſchichtliche Miſſion erfüllte, um bald noch einmal und wieder verzweifelt ringend und kämpfend für immer vom politiſchen Schauplatz abzutreten.

Wie ſchon bemerkt, laſſen die Apokryphen in dieſe letzte und größte Geiſtesbewegung nicht hineinſehen, aber wol bilden ſie das Mittelglied von den kanoniſchen Schriften zu derſelben. Erwägen wir, daß über dieſe Zeit ſonſtige Quellen ſehr ſpärlich fließen, ſo muß die hohe geſchichtliche Bedeutung der Apokryphen einleuchten, trotzdem, daß ſie vielfach Zerſtückeltes geben und vieles, was wir zu fragen haben, unbeantwortet laſſen. Wir lernen durch ſie nach verſchiedenen Seiten die ſprachlichen und ſachlichen Verhältniſſe jener Zeit kennen, wie man dachte, lehrte und lebte, wie Leid und Freude wechſelte, und wenn etwa ſelbſt Geringes geboten wird, ſo war eben auch das ein Zeichen der Zeit. Auch für die urchriſtl. Zeit ſind ſie von Bedeutung, da wir bei Betrachtung dieſer zurückblickend ſowol in ſprachlicher als ſachlicher Beziehung in ihnen zur Erläuterung und Aufklärung ſehr Dienliches finden.

Doch neben dieſer ihrer rein geſchichtlichen Bedeutung erlangten ſie bis heute auch eine kirchliche, und wurden dabei freilich auch Gegenſtand mancher Controverſen. Bei den Juden kam es zu keinen Conflicten. Dieſe hatten ihren abgeſchloſſenen hebr. Kanon, und die Erweiterung deſſelben bei den LXX durch die Apokryphen konnte um ſo weniger etwas ändern, als in der nun folgenden Leidens- und Trübſalszeit der ſcharfe, allem Fremden abgekehrte Judaismus das Scepter führte. Die Juden kannten die Apokryphen, ſie überſetzten oder überarbeiteten ſie zum Theil (denn ſoweit erſichtlich, hat ſich auch bei ihnen von den urſprünglich hebr. geſchriebenen Schriften kein Original erhalten) und benutzten ſie auch, wo es dienlich ſchien, eben als gewöhnliche brauchbare Bücher, nicht als heilige (Joseph. c. Ap., I, 8).

Anders ſtellte ſich die Sache bei den Chriſten. Es iſt unbeſtreitbare Thatſache, daß unſere Apokryphen, wo nicht alle, doch faſt alle exiſtirten, als die neuteſt. Schriftſteller ſchrieben. Dennoch werden keine derſelben im N. T. citirt, und ſelbſt Anſpielungen auf apokryphiſche Stellen, die man hat finden wollen (ſ. beſonders R. Stier, Die Apokryphen [Braunſchweig, 1853], S. 15 fg.), ſind höchſtens verdächtiger Natur (ſ. Grimm, „Das Buch der Weisheit" [Leipzig, 1860], S. 35 fg.). Dieſe Erſcheinung wird nicht ſowol aus einer beſtimmten dogmat. Tendenz (Judä 14. 9), als vielmehr daraus zu erklären ſein, daß man ſich zunächſt und zur vollen Genüge an die alten Schriften Paläſtinas gewieſen ſah. In der nachapoſtoliſchen Zeit finden ſich einige Anſpielungen, aber darauf, mit Ende des 2. Jahrh., werden dieſe und ausdrückliche Citate aus den Apokryphen häufig, und, je nachdem ſie zuſagen, werden die einzelnen Bücher mehr oder weniger benutzt. Dieſes nun ſtarke Hervortreten der Apokryphen erklärt ſich leicht. Die LXX waren jetzt der altteſt. Troſt der Kirche, und da in denſelben zerſtreut die Apokryphen ihre Stellung erhalten hatten, vermiſchten ſie ſich mit den kanoniſchen Büchern und wurden wie dieſe benutzt und als vollgültig angeſehen (ſ. z. B. Iren. Adv. Haer., IV, 20; V, 35; Clem. Alex. Paed., II, 3; Strom., IV, 16; Tertull. Exhort. cast., 2; Adv. Valent., 2; De cultu fem., I, 3; Cyprian. ep. LXXIV, 9). So wurden ſie auch ſchon in früher Zeit ins Lateiniſche und Syriſche überſetzt. Männern der Wiſſenſchaft blieb indeß das wahre Sachverhältniß nicht unbekannt. Der Biſchof Melito von Sardes gibt nach in Paläſtina eingezogener Erkundigung den hebr. Kanon nur mit Uebergehung von Eſther an (ſ. Euſebius, „Kirchengeſchichte", IV, 33). Ebenſo kennt ihn Origenes (Euſebius, „Kirchengeſchichte", VI, 25); denn die zwölf kleinen Propheten können nur aus Verſehen ausgefallen ſein, und die Makkabaica (1 Makk.) nennt er ausdrücklich als außerhalb ſtehend, aber dem Jeremia fügt er den Brief bei. Deſſenungeachtet hielt er ſich an den kirchl. Gebrauch; er vertheidigt gegen Julius Africanus in einem Briefe die Echtheit der Zuſätze zum Daniel, welche die Juden aus dem Texte ausgemerzt hätten, und bedient ſich apokryphiſcher Stellen häufig zum dogmat. Beweiſe (ſ. Redepenning, Origenes, I, 234 fg.). Demnach hielt er ſich an die LXX, ohne unter den einzelnen Schriften nach ihrem Anſehen zu

unterſcheiden. In der Folge unterſchied die morgenländ. Kirche allerdings, indem ſie unſere Bücher in die Mitte zwiſchen den kanoniſchen und den eigentlich apokryphiſchen (offenbar untergeſchobenen und falſchen) ſtellend als kirchl. Vorleſebücher (libri ecclesiastici) anerkannte und ſie als nützliche zur Lectüre empfahl (ſ. Athanas., Ep. fest. [Op. ed. Bened.], I, 961, und die dem Athanaſius fälſchlich zugeſchriebene Synops. scr. s., II, 126). Die Unterſcheidung blieb jedoch mehr nur eine gelehrte; im Gebrauch, auch im dogmatiſchen, ſtanden ſie den kanoniſchen factiſch gleichberechtigt zur Seite. Wenn der 60. Kanon der Synode zu Laodicea (um die Mitte des 4. Jahrh.) vom A. T. außer Baruch und dem Brief Jeremiä nur die Bücher des hebr. Kanon als kanoniſche und kirchl. Vorleſebücher bezeichnet (Mansi, Concil. coll., II, 574) und ebenſo der Biſchof Cyrillus von Jeruſalem (Catech., IV, 33 fg.) ſeine Katechumenen anweiſt, nur die 22 kanoniſchen Schriften zu leſen, ſo iſt auffällig, daß von unſern Apokryphen überhaupt geſchwiegen wird. Dem kirchl. Gebrauch entſprach dies jedenfalls nicht, und Cyrillus citirt ſelbſt einige Stellen aus den Apokryphen.

In der latein. Kirche rangirten unſere Apokryphen zunächſt mit den kanoniſchen Büchern. Dagegen wollte der gelehrte Presbyter Rufinus von Aquileja (Expos. in symb. ap., S. 26) Weisheit, Sirach, Tobi, Judith und Makkabäer nach Ueberlieferung nur als kirchl. Vorleſebücher (libri ecclesiastici) gelten laſſen, aber nicht zum dogmat. Beweiſe. Um die gleiche Zeit gingen die Anſichten des Mönchs Hieronymus in Paläſtina und des afrikan. Biſchofs Auguſtinus auseinander. Der erſtere, grundgelehrt und des Hebräiſchen kundig, hält ſich ſtreng an den hebr. Kanon und nennt unſere Bücher geradezu apokryphiſche: er ſpricht ſich über einige ſehr geringſchätzig aus und ſchaltet bei ihrer Ueberſetzung oder Ueberarbeitung aufs willkürlichſte. Dagegen hielt ſich Auguſtinus an die LXX und das kirchl. Herkommen, und beeiferte ſich, die Apokryphen den kanoniſchen Büchern gleichzuſetzen. Wirklich bewirkte ſein Anſehen, daß die Synoden zu Hippo-Regius 393 (Kanon 33) und zu Karthago 397 auch unſere Apokryphen für kanoniſch erklärten, und der röm. Biſchof Innocentius I. ſtimmte zu. In den folgenden Jahrhunderten blieb es den Gelehrten nicht unbekannt, daß nach Hieronymus zwiſchen den kanoniſchen und unſern apokryphiſchen Schriften zu unterſcheiden ſei, allein es war dies eine blos gelehrte Erinnerung, die auf die Praxis, die apokryphiſchen Schriften gleich den kanoniſchen zu gebrauchen, keinen Einfluß übte.

Als ſich die Reformation einzig auf das Schriftprincip ſtellte, mußte auch die Frage nach dem Kanon in Erörterung kommen. Nachdem ſich zuerſt Karlſtadt 1520 (De canonicis scripturis libellus) im Sinn des Hieronymus ausgeſprochen hatte, wurde für die luth. Kirche Luther's Anſicht maßgebend. Dieſer überſetzte ſchon 1519 das Gebet Manaſſe, ſeit 1529 folgten allmählich die übrigen Schriften mit belangreichen Vorreden; unberückſichtigt blieben als gar zu geringfügig das 3. und 4. Buch Eſra und das 3. Buch der Makkabäer; im übrigen urtheilte Luther über die einzelnen Bücher verſchieden, günſtiger und ungünſtiger. Indem er ihr dogmat. Anſehen beſeitigte, wollte er ſie aber wol als nützliche Leſebücher in Kirche, Schule und Haus gebraucht wiſſen. Hiernach bildeten ſie in ſeiner Ueberſetzung einen Anhang zum A. T. mit der Ueberſchrift: „Apokrypha, das ſind Bücher, welche der H. Schrift nicht gleichgehalten und doch nützlich und gut zu leſen ſind.“ In gleicher Weiſe urtheilten die Reformirten (Conf. Gallicana art. IV; Conf. Anglicana art. VI), und ſo haben unſere Bücher z. B. in der züricher Ueberſetzung, die auch das 3. und 4. Buch Eſra und das 3. Buch der Makkabäer enthält, die Aufſchrift: „Die apokryphiſchen Bücher, d. i. diejenigen Bücher, welche von den göttlichen und kanoniſchen Schriften jederzeit unterſchieden wurden.“

Anders ſtellte ſich die kath. Kirche. Als die Synode zu Trident auch dieſe Fragen zu erledigen hatte, erklärte ſie (Sess. IV, cap. 1) unſere Apokryphen, mit Ausſchluß vom 3. und 4. Buch Eſra, dem 3. Buch der Makkabäer und dem Gebet Manaſſe, für kanoniſch und belegte die Abweichenden mit dem Anathema. Dieſer Beſchluß, an dem man von jeher ſo vielen Anſtoß genommen, verſtand ſich im Grunde nach den gegebenen Verhältniſſen von ſelbſt. Laſſen wir beiſeite, daß die hierarchiſche Kirche ein Intereſſe hatte, ſich den Abtrünnigen tendenzmäßig gegenüberzuſtellen und von Conceſſionen nichts zu wiſſen, in dieſem Fall hätte ſie ſonſt eine mehr als tauſendjährige Praxis für irrthümlich erklären und das abſolute Anſehen der Vulgata, das dieſe nun einmal faſt ebenſo lange beſaß, beeinträchtigen müſſen, eine Zumuthung, der gegenüber freilich der Wahrheitsſinn beiſeite-

fiel. Nicht um ein paar dogmat. Beweisstellen handelte es sich, die man durch das Aufgeben der Apokryphen verloren hätte, sondern die Entscheidung war eine principielle. Den kath. Theologen geschah freilich damit kein Gefallen; während die einen durch dick und dünn mitliefen, suchten die andern den widrigen Beschluß irgendwie durch Interpretation zu mildern und zu escamotiren.

Auch die griech. Kirche hat auf der unter dem Patriarchen Dositheus zu Jerusalem 1672 gehaltenen Synode die apokryphischen Bücher für kanonische erklärt (s. Libri symbolici ecclesiae orientalis ed. Kimmel, S. 467). Dieser Beschluß wurde im Gegensatz des protestantisirenden Cyrillus Lukaris, Patriarchen zu Konstantinopel († 1638), gefaßt, der in seiner Confessio (a. a. O. S. 42 fg.), die Apokryphen als solche bezeichnet hatte, die vom Heiligen Geiste keine Bestätigung hätten.

In den evangel. Kirchen sollte trotz obiger Bestimmungen die Frage über die Stellung der Apokryphen von Zeit zu Zeit immer wieder in Erörterung kommen. Indem man den Begriff des Kanonischen immer höher spannte und den Katholiken sich schroffer gegenüberstellte, suchte man recht geflissentlich die Mängel der Apokryphen aufzuspüren, und kam so zu einem wahrhaft schreckhaften Bilde von denselben und ihren Wirkungen. Es war ja nicht verkannt worden, daß sie im Verhältniß zu den kanonischen Büchern an schweren Mängeln leiden, aber einseitig und bornirt bürdete man ihnen auch Falsches und solches auf, was in den kanonischen seine entsprechenden Parallelen hat. Kurz, ungerecht verlor man ganz den historischen Standpunkt und urtheilte nach einem selbst zurechtgelegten bornirt dogmatischen. So stieß man sich im besondern daran, daß die Messiasidee, namentlich die des persönlichen Messias, so gut wie ganz fehlt, aber man übersah, daß sie trotzdem ein nothwendiges Mittel- und Bindeglied zwischen dem A. und N. T. bilden. Hatte man sich so in einen Apokryphenhaß hineingeschwindelt, so ergab sich für die Praxis, daß sie von den kanonischen Schriften gänzlich zu scheiden, in Kirche und Schule nicht mehr zu gebrauchen und auch den Händen des Volks zu entreißen seien. Hiermit wurde die Frage eine sehr praktische, aber, wie zu erwarten, wehrte sich die überwiegende Mehrheit und stand im Interesse der Wissenschaft und des Lebens für das althergebrachte Recht der Apokryphen ein.

Unter den schroffen Bekämpfern der Apokryphen steht in älterer Zeit der engl. Theolog J. Rainold mit seiner Censura librorum V. T. apocryphorum (Oppenheim, 1611), allen voran. Bald darauf wollte in der ref. Kirche auf der Synode zu Dortrecht 1619 eine heißspornige Partei, durch Gomarus, den Hammer der Arminianer, vertreten, sie von der Bibel getrennt wissen, aber die bisherige Observanz behauptete das Feld (s. Zeitschrift für die historische Theologie, herausgegeben von Niedner, 1854, S. 645 fg.). In unserm Jahrhundert wurden bereits zwei Apokryphenkämpfe geführt, die eher dem 17. Jahrh. angestanden hätten. Im J. 1825 ergriff die londoner Bibelgesellschaft die Initiative; sie beschloß, die Apokryphen ihren Bibeln nicht mehr beizufügen und keiner Bibelgesellschaft, welche nicht diesem Grundsatz folge, ferner eine Geldunterstützung zukommen zu lassen. Natürlich erhob sich sofort ein Streit für und gegen (s. Ed. Reuß, Dissertatio polemica de libris V. T. apocryphis perperam plebi negatis [Argentor. 1829], S. 4). Im J. 1850 erneuerte sich der Streit. Die Orthodoxie war gewaltig zu Kräften gekommen und zeigte nun ihre Hörner. Die Veranlassung gab eine von Karlsruhe aus aufgestellte Preisaufgabe über oder vielmehr wider die Bedeutung der Apokryphen. Es war eine herrliche Gelegenheit für die neue Orthodoxie, für die Ebrard, F. A. Wild und Consorten, Zeugniß abzulegen und in fanatischer Weise zu wühlen und zu verdammen. Vor andern that sich Ph. F. Keerl in einlaßlichern Broschüren 1852—55 hervor. Es fehlte nicht an ernstem Widerspruch, soweit es sich lohnte, aber R. Stier überschoß im Eifer nicht selten das Ziel. Praktisch wurde dennoch das erreicht, daß die Bergische Bibelgesellschaft den 2. Dec. 1853 beschloß, fortan keine Bibeln mit Apokryphen mehr unentgeltlich oder zu herabgesetzten Preisen zu verbreiten.

Selbstverständlich liegt die Sache gegenwärtig anders als vor zwei- und dreihundert Jahren. Da sich die symbolische Ansicht vom Kanon als unhaltbar erwiesen hat und demnach die einzelnen kanonischen Schriften für sich nach ihrem Wesen und ihrer historischen Stellung zu verwerthen sind, ohne daß sie von vornherein eine exemte Stellung beanspruchen dürfen, so sind ihnen die Apokryphen näher und zur Seite getreten. Wie

bei jenen, kommt daher auch bei diesen nur ihr eigenes Wesen in Betracht. Wenn hierbei unzweifelhaft die kanonischen Schriften sehr hervortreten, so fallen aber auch einzelne Apokryphen schwer ins Gewicht, die ebenso gut und besser als einige kanonische den Kanon zieren würden. Wie aber? Sollen auch der christl. Gemeinde diese relativ geringern Schriften zur Lehre und zur Erbauung in die Hände gegeben werden, welche mehrfach Falsches enthalten und wol auch einem Irr- und Wahnglauben Vorschub leisten? Ist letzteres wirklich mehr als bei den kanonischen der Fall? Findet man nicht in den letztern so ziemlich überall zu Apokryphischem seine Parallele? Und zu wie viel Misverständnissen, zu welchem Irrsal haben auch diese Anlaß gegeben? Es handelt sich indeß hierbei nicht darum, ein Hergebrachtes, weil es nun einmal hergebracht ist, festzuhalten, sondern darum, der Gemeinde ihr Recht zu wahren und ihr Gelegenheit zu geben, daß sie auch ihrerseits prüfend die Vorgeschichte des Gottesreichs verfolge und Altes und Neues zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit für sich verwende. Wahnglaube wird bei ihr um so weniger haften, je mehr er von den Predigern weicht. Fritzsche.

Apokryphen des Neuen Testaments. Unter diesem Titel faßt man eine vielverzweigte Literatur von theils verloren gegangenen, theils noch vorhandenen Evangelien, Apostelgeschichten, Briefen, Apokalypsen und anderweitigen Schriftstücken zusammen, die, wenigstens in der Auswahl, in welcher wir sie hier behandeln werden, schon durch eine gewisse Abenteuerlichkeit und Geschmacklosigkeit ihres Inhalts, oder wenigstens durch das stark hervortretende Colorit der Sonderrichtungen, in deren Geist die betreffenden Schriften gehalten sind, von der neutest. Literatur in sehr erkennbarer Weise sich unterscheidet. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der Entstehung des neutest. Kanons zu erzählen. Dieselbe weist nach, wie der Kern der gegenwärtigen Sammlung schon gegen Ende des 2. Jahrh. festgestanden hat, während man noch bezüglich einer Reihe von andern Schriften, den sogenannten Antilegomenen, zwei Jahrhunderte lang im Schwanken begriffen war. Dagegen finden wir bei dem zu Anfang des 3. Jahrh. verstorbenen Irenäus, welcher als ein Hauptzeuge für den im wesentlichen schon feststehenden Kanon jener Zeit gilt, die von der jüd. Kanonbildung herübergenommene Bezeichnung „verborgen gehaltener" oder „apokryphischer" Bücher nur auf solche Schriftwerke angewandt, welche in jeder Beziehung das Gegentheil von kanonischen sind, sich aber irgendwie für solche ausgeben möchten. Das heißt, die apokryphischen Schriften, von denen jene Zeit in Bezug auf das N. T. spricht, sind häretische Machwerke, deren Verfasser von der kath. Kirche für fingirt, deren Inhalt für verwerflich erklärt wurde. Zwischen diese und die kanonischen Schriften stellen die kirchl. Schriftsteller des 3. und 4. Jahrh. als eine Mittelklasse, bald Antilegomenen, bald kirchl. Bücher, bald Bücher, welche gelesen werden, genannt, eine Reihe von Schriften, die längere Zeit hindurch in einzelnen Gegenden oder von einzelnen Autoritäten der Kirche den kanonischen Büchern gleichgestellt worden waren. Allmählich aber vollzog sich hinsichtlich dieser Mittelklasse ein Proceß der Auseinandersetzung, in dessen Folge einige der hierher gehörigen Bücher dem Kanon zugeschlagen, andere für apokryphisch erklärt und ausgeschieden wurden, was nicht ausschließt, daß ihr Inhalt und derjenige der übrigen apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur nicht blos im christl. Volksbewußtsein, sondern auch in der Tradition und Dogmatik der kath. Kirche sich in umfassendem Maße abgelagert hat. Jetzt standen sich demnach nur noch kanonische und apokryphische Bücher gegenüber, und der Begriff des Apokryphischen erweiterte und milderte sich zugleich, indem er von nun an im Grunde blos noch den Gegensatz zum Kanonischen andeutete und auf alles Anwendung erlitt, was sich irgendwie an der Grenze des Kanonischen bewegte und einer ausdrücklichen Aussonderung aus diesem Gebiet bedürftig erschien. So wird z. B. der Brief des Barnabas noch von dem alexandrinischen Klemens ganz auf gleiche Linie mit den apostolischen Schriften gestellt, während ihn Eusebius als unecht in die Mittelklasse stellt, Hieronymus aber geradezu apokryphisch nennt. Da sich nämlich mit dem Begriff des Kanonischen mittlerweile auch die Begriffe der apostolischen Echtheit und göttlichen Eingebung verbunden hatten, blieb an der apokryphischen Literatur zugleich auch der Begriff des Unapostolischen, Unsichern und Menschlichen haften, wogegen die protestantische Kirche für das Apokryphische im ältern Sinne (des Irenäus), d. h. zur Bezeichnung des Unechten und Gefälschten, den Begriff des Pseudepigraphischen ausbildete. Wir fassen nun

hier die apokryphiſche und pſeudepigraphiſche Literatur des N. T. zuſammen, indem wir dabei von dem Grundſatz ausgehen, daß Schriften, welche altteſt. Perſonen untergeſchoben ſind oder von ſolchen handeln, auch dann in die Reihe der Apokryphen und Pſeudepigraphen des A. T. gehören, wenn ſie von chriſtl. Verfaſſern herrühren, wie z. B. die Teſtamente der zwölf Patriarchen.

Eine große Menge ſolcher Apokryphen hat ſich noch erhalten, meiſt freilich einer ſpätern Zeit angehörig, als die verlorengegangenen. Erſt allmählich wurde man mit dieſen Schriftſtücken bekannt. Zuerſt gab Herold das Evangelium des Nikodemus heraus (1555). Die erſte Sammlung veranſtaltete 1567 M. Neander. Andere, wie Grynäus (1569) und Glaſer (1614), folgten nach, ohne jedoch Neues zu bringen. Erſt Johann Albert Fabricius hat in einer zweibändigen Ausgabe von 1703, der eine zweite Ausgabe 1719, vermehrt durch einen dritten, 1743 in zweiter Ausgabe erſchienenen Band, nachfolgte, einen Begriff von dem ganzen Reichthum dieſer Literatur gegeben, wiewol auch noch bei ihm wichtige Stücke, wie die Legende von Paulus und Thekla und die Geſchichte des Prochorus, übergangen waren. Er wollte übrigens in ſeiner Sammlung Seitenſtücke geben zu den kanoniſchen Büchern. Nicht über Fabricius hinausgehend iſt die Leiſtung des Engländers Jones (1726; 1798), wie überhaupt alle Spätern eine Menge Noten exegetiſchen, archäologiſchen und dogmengeſchichtlichen Inhalts von Fabricius entlehnt haben.

Eine kritiſche Ausgabe des geſammten Materials wollte der um die neuteſt. Textkritik verdiente Däne Andreas Birch veranſtalten. Es kam aber 1804 nur zur Herausgabe einzelner Fragmente. Wiederum beabſichtigten Henke und Kleuker eine neue Ausgabe, und Schmidt gab 1804 einen neuen fehlerhaften Abdruck der Stücke des Fabricius. Nachdem andere gleichfalls unzulängliche Verſuche angeſtellt hatten, begann Johann Karl Thilo, Profeſſor in Halle, 1819 eine neue Ausgabe. Nachdem er deshalb in Frankreich und England geweſen, machte er den Plan ſeines Werks 1823 (Acta Thomae) vorläufig bekannt. Endlich erſchien der erſte Band ſeines „Codex apocryphus" 1832 in ſo vollſtändiger Geſtalt, daß er allen billigen Anforderungen entſprach. Mit großer Sorgfalt ſind die Texte nach den Handſchriften revidirt; gründliche Einleitungen über Codices, Ueberſetzungen und Ausgaben gehen voraus. Leider iſt der Verfaſſer durch den Tod (1853) gehindert worden, dem erſten Bande einen zweiten und dritten nachfolgen zu laſſen. Sein Werk führte Konſtantin Tiſchendorf weiter fort, indem er eine Ausgabe der Apokryphen unternahm. In der That erſchienen nacheinander die apokryphiſchen Apoſtelgeſchichten (1851), Evangelien (1853) und Apokalypſen (1866). Die Evangelien Thilo's ſind hier vermehrt durch drei von Tiſchendorf neu aufgefundene Apokryphen; am reichlichſten aber iſt der Zuwachs auf dem Gebiet der Apoſtelgeſchichten, deren Thilo blos die von Thomas (1823), Petrus und Paulus (1837 und 1838), Andreas und Matthias (1846), und Johannes (1847) herausgegeben hatte. Eine deutſche Ueberſetzung apokryphiſcher Evangelien und Apoſtelgeſchichten erſchien ſchon 1841 von Borberg, eine franzöſiſche 1849 und 1863 von Guſtav Brunet. Am überſichtlichſten hat den Inhalt dieſer Werke Rudolf Hofmann dargeſtellt in ſeinem „Leben Jeſu nach den Apokryphen" (Leipzig, 1851) und in Herzog's Realencyklopädie, XII, 320 fg., wozu noch einzelne Arbeiten von Arens, Pons, Peltzer und andern kommen.

I. Apokryphiſche Evangelien. Ueber die Motive, welchen dieſe Schriften ihre Entſtehung verdankten, wird der Artikel Evangelium Näheres bringen. Hier genüge die Bemerkung, daß neben dem dogmat. Intereſſe, für häretiſche Anſichten geſchichtliche Unterlagen herzuſtellen, auch die fromme Neugier und Einbildungskraft, der rein naive Erfindungsdrang vielfach betheiligt war, der ſchon ſehr früh, beſonders in der Jugendgeſchichte Jeſu, bald auch in ſeinen letzten Schickſalen und in ſeinem Leben überhaupt, ein ausgiebiges Feld zur Bearbeitung auffand. Um einen Begriff von dem Charakter der Stoffe zu geben, welche auf dieſe Weiſe an die kanoniſchen Evangelien ſich anſetzten, ſchicken wir die noch vorhandenen Evangelien voraus, indem wir zugleich ihren Inhalt überſichtlich vorführen.

a) Noch vorhandene Evangelien:

1) Das Evangelium des Nikodemus, ein erſt ſeit Karl des Großen Zeiten aufgekommener Name. Das älteſte Stück deſſelben, vielleicht das älteſte der noch vorhandenen Apokryphen überhaupt, ſtellen die ſogenannten „Acten des Pilatus", Pilatus-

geſchichten (Gesta Pilati) dar. Zweimal in ſeiner erſten um das Jahr 150 abgefaßten Apologie (Kap. 35 und 48) erwähnt Juſtin zur Beſtätigung einestheils der prophet. vorhergeſagten Wunderheilungen, anderntheils der Vorgänge bei der Kreuzigung die „unter Pontius Pilatus verfaßten Acten"; er gebraucht dabei das latein. Wort ſelbſt. Ein noch ausführlicheres Zeugniß haben wir bei Tertullian, welcher (Apolog., 21) ſagt, Jeſus ſei aus Neid von den jüd. Schriftgelehrten dem Pilatus übergeben und von dieſem, der dem Andrang der Kläger nachgegeben, dem Kreuze überliefert worden; am Kreuze hängend habe er unter einem lauten Ausruf den Geiſt aufgegeben und ſei damit dem Henkersgeſchäft zuvorgekommen; in demſelben Augenblick ſei der volle Tag durch Sonnenverfinſterung unterbrochen worden; am Grabe ſei zur Verhütung einer Entwendung des Leichnams durch die Jünger, da er ſeine Auferſtehung vorhergeſagt, eine Soldatenwache aufgeſtellt worden; am dritten Tage aber ſei die Erde plötzlich erſchüttert und die vor das Grab gewälzte Laſt hinweggeworfen worden; im Grabe habe man nichts als Beſtattungsüberreſte vorgefunden; von den Obern ſei das Gerücht ausgeſprengt worden, der Körper ſei von den Jüngern entwendet worden. Jeſus ſelbſt aber habe mit den Jüngern in Galiläa vierzig Tage verbracht und ſie gelehrt, was ſie lehren ſollten, und nachdem er ſie abgeordnet, um in der Welt zu predigen, ſei er in einer Wolke gen Himmel erhoben worden. Dieſe ſo bezeichnende Ausführung ſchließt Tertullian mit den Worten: „Dies alles hat Pilatus, den dann auch das Gewiſſen getrieben, ſelbſt Chriſt zu werden, von Chriſtus dem damaligen Kaiſer Tiberius berichtet."

Sowol die Angaben des Juſtin als die des Tertullian entſprechen nun aber dem erſten Theil unſers Evangeliums des Nikodemus vollkommen. Es geht daher, da ſich niemand die von ihnen erzählten Thatſachen aus Phantaſie in ein Actenſtück denken wird, aus beiden Zeugniſſen ſowol hervor, daß die Pilatus-Acten ſchon vor der Mitte des 2. Jahrh. exiſtirten, als auch, daß ſie ihrem weſentlichen Inhalt nach, denn das Detail iſt bei einer in ſo beſtändiger Umwandlung begriffenen Literatur nicht mehr zu beſtimmen, in das Evangelium des Nikodemus übergegangen ſind.

Auf daſſelbe Urtheil weiſt auch die Continuität der Zeugniſſe für die Exiſtenz dieſes Werkes hin, die ſich an Juſtin und Tertullian, aus dem 4. Jahrh. an Euſebius und Epiphanius, aus dem 5. an Oroſius und aus dem 6. an Gregor von Tours anſchließen; aus derſelben Zeit ſtammen aber auch bereits die älteſten der noch vorhandenen Handſchriften, welche Tiſchendorf aufgefunden hat. Die Schrift ſtand übrigens in der alten Bibel in ſolchem Anſehen, daß Kaiſer Maximin zu ihrer Verdrängung andere, blasphemiſche Pilatus-Acten verbreiten ließ.

Zu dieſer Pilatus-Literatur gehören übrigens noch eine ganze Reihe apokryphiſcher Machwerke, wie z. B. die von Tiſchendorf herausgegebene Erzählung Joſeph's von Arimathia (Narratio Josephi Arimathiensis), welche mit dem Inhalt des Evangeliums des Nikodemus in Verbindung ſteht. Dieſelbe erzählt in ganz fabelhafter Weiſe die Kreuzigung Chriſti, inſonderheit aber die Einführung des bekehrten Schächers Demas ins Paradies. Ein gleichfalls von Tiſchendorf lateiniſch mitgetheiltes Stück berichtet in legendenhafter Weiſe von der ſtrengen Strafe, welche durch die Römer über die Juden wegen der Ermordung Jeſu verhängt wurde (Vindicta Salvatoris). Der Bericht des Lentulus, der vor Pilatus jüd. Statthalter geweſen ſein will, gibt die bekannte Beſchreibung über das Aeußere Jeſu, iſt jedoch erſt im Mittelalter, nicht vor dem 12. Jahrh. entſtanden. Viel älter iſt ein Bericht des Pilatus an Tiberius über die von Jeſus vollbrachten Wunder, über die Zeichen bei ſeinem Tode und über die Auferſtehung (Anaphora Pilati). Dem ſchließt ſich an eine Erzählung über Proceß und Hinrichtung des Pilatus (Paradosis Pilati). Als nämlich der Kaiſer vernimmt, daß Pilatus an der allgemeinen Finſterniß und dem Erdbeben ſchuld iſt, läßt er ihn kommen und zum Tode verurtheilen. Da bekehrt ſich dieſer und bittet Chriſtum um Gnade. Eine Stimme erſchallt vom Himmel und preiſt ihn glücklich, weil die Verheißung der Propheten durch ihn erfüllt ſei. Seine Gattin Procla verſcheidet in demſelben Augenblick, als ein Engel das abgeſchlagene Haupt des Pilatus in Empfang nimmt. An Stelle dieſer Paradosis findet ſich zuweilen ein Beſcheid des Kaiſers Tiberius (Responsum Tiberii ad Pilatum). In einer andern Verſion, welche Tiſchendorf lateiniſch mittheilt (Mors Pilati), gibt er ſich ſelbſt den Tod, und ſpielen bereits auch Veronika mit ihrem Tuche und der ungenähte Rock eine Rolle. Der Leichnam des Pilatus kommt weder in der Tiber noch in der Rhône zur Ruhe

und wird endlich in ein Loch in der Schweiz geworfen, womit die Benennung des Berges am Vierwaldſtättерſee zuſammengebracht wird. Endlich ſind noch verſchiedene Briefe des Pilatus und des Herodes zu erwähnen, die theils bei Thilo, theils bei Tiſchendorf ſich finden.

Gewöhnlich erſcheinen dieſe Pilatus-Acten als erſter Theil des ſpäter ſo genannten, aber ſchon im 6. Jahrh. entſtandenen, latein. Evangeliums des Nikodemus. Daſſelbe gibt den Nikodemus als Verfaſſer, Ananias als Ueberſetzer zu erkennen und erzählt in protokollirender Form, wie Jeſus vor Pilatus angeklagt, verhört und verurtheilt wird. Dem zu Grunde liegenden ſynoptiſchen und Johanneiſchen Bericht ſind abenteuerliche Zuſätze beigegeben. So neigen ſich die röm. Kriegszeichen vor Jeſus, auch noch nachdem ſeine Kläger ſie in Händen halten. Die Juden klagen Jeſum als Baſtard an, aber Perſonen, die er geheilt, und Nikodemus vertheidigen ihn ſo, daß Pilatus ihn unſchuldig findet. Erſt als die Juden Jeſum für das Kind ausgeben, das ſchon Herodes als Kronprätendenten habe wollen tödten laſſen, wird Pilatus erſchreckt und läßt ihn kreuzigen mit zwei Uebelthätern, die erſt in ſpätern Handſchriften Namen empfangen, und zwar Dymas, Dysmas, Desmas, Demas der eine, der andere Gestas, Gesmas, Germas u. ſ. w. Joſeph von Arimathia ſoll wegen des Begräbniſſes hingerichtet werden, entgeht aber durch ein Wunder. Hierauf folgen Verhandlungen vor dem Prieſtercollegium über Auferſtehung und Himmelfahrt, die von Soldaten und Prieſtern, ja ſelbſt von Ungläubigen bezeugt werden. Man citirt den Joſeph von Arimathia wieder nach Jeruſalem, und auch er legt ein Zeugniß ab über die Auferſtehung. Derſelbe berichtet nun auch im zweiten Theil des Werks von Karinus und Leucius, die, von den Todten auferweckt, in Arimathia lebten. Nach Jeruſalem citirt und vereidigt, erzählen ſie, daß ſie in der Unterwelt waren mit allen Patriarchen; da wurde durch Jeſu Ankunft der Orkus erſchreckt und ließ die Thore verſchließen. Während Hades und Satan über die Perſon Jeſu disputiren, tritt Jeſus herein. Der Hades redet ihn mit einer pathetiſchen Rede an und ſchilt den Teufel, der nun beſiegt und der Hölle übergeben wird. Die Frommen aber werden befreit, und allgemeiner Jubel entſteht. Unterredungen zwiſchen Jeſus, Adam, Satan und Hades ſind eingefügt. Die Frommen folgen Jeſu ins Paradies, wo ſich blos „zwei alte Leute“ finden, Henoch und Elias. Dazu kommt noch der bekehrte Schächer, der ſein Kreuz auf den Schultern trägt. Bis dahin dürfen die beiden Erzähler ſchreiben, was ſie geſehen haben. Dann aber werden ſie plötzlich entrückt. Pilatus aber beſchwört die Schriftgelehrten, ob Jeſus Gottes Sohn geweſen ſei, und ſie bejahen es insgeheim. Entſtanden ſcheint dieſe abenteuerliche Geſchichte, welche Tiſchendorf in verſchiedenen Formen als „Höllenfahrt“ (Descensus ad inferos) mittheilt, auf Grundlage von 1 Petr. 3, 19 zu ſein.

2) Das Evangelium des Thomas iſt zwar nur fragmentariſch erhalten und in Texten von größter Verſchiedenheit, aber jedenfalls eins der älteſten Apokryphen, nach Tiſchendorf um 150 entſtanden.

Iſt es vielleicht daſſelbe mit dem zuerſt von Origenes erwähnten „Evangelium nach Thomas“? Nach dem, was wir von dieſem Evangelium wiſſen, iſt dies keineswegs unmöglich. Seit Thilo hält man das Werk für gnoſtiſchen Urſprungs. Nach Irenäus und dem Verfaſſer der Philoſophumena war es im Gebrauch der Markoſier und Naaſſener. Aus dieſem frühen griech. Werke ſind aber arab. und latein. Bearbeitungen gefloſſen. Auch das ſogenannte arab. Kindheitsevangelium ruht auf dieſem Buche. Daſſelbe enthält die Kindheitsgeſchichte Jeſu vom fünften Jahre an in anſtößiger Weiſe. Es werden die Spielereien des Knaben erzählt. Jeſus tödtet ſeine Kameraden, macht ihre Aeltern blind, ſpottet ſeiner Lehrer nach Vorſchrift des ſynoptiſchen Spruchs vom Balken und Splitter: „Du, der du die Bedeutung des A nicht kennſt, willſt mich das B lehren? Du Heuchler, lehre mich zuerſt, wenn du kannſt, das A, und dann werden wir dir auch hinſichtlich des B glauben.“ Dann folgen viele thörichte Geſchichten; zuletzt ſchlägt er einen zweiten Lehrer, der ihn züchtigen will, zu Boden, weckt ihn aber einem dritten zu Liebe, der Jeſu Ueberlegenheit anerkennt, wieder auf. Der Beſuch im Tempel ſchließt das Ganze.

3) Das ſogenannte Protevangelium des Jakobus iſt gleichfalls in ſehr frühen Zeiten entſtanden, wie denn auch viele kirchl. Traditionen und Gebräuche ihm entſtammen. Einzelne darin enthaltene Erzählungen finden ſich ſchon bei Juſtin und Klemens von Alexandria, wie z. B. bei letzterm die Nachricht, daß Maria trotz ihrer Niederkunft

Jungfrau geblieben. Ob aber das Ganze ſchon da war, läßt ſich nicht beſtimmen. Erſt Origenes erwähnt ein Buch des Jakobus, was unſer Werk um ſo eher ſein kann, als keins der alten Zeugniſſe von Origenes an mit dem noch vorhandenen Text in Widerſpruch tritt. Die erſte ſichere Spur bieten Gregor von Nyſſa und Epiphanius, ſpäter im 7. und 8. Jahrh. auch Andreas von Kreta, Germanus von Konſtantinopel, Johannes von Damaskus. Auch der ſyr. Neſtorianer Salomo von Baſſora erwähnt es. Es exiſtiren noch etwa 50 Handſchriften; in den meiſten fehlt der ſpätere Titelzuſatz, der das Werk dem „Bruder Gottes", Jakobus, zuſchreibt. Die Erzählung geht von der Geburt der Maria bis zur Hinrichtung des Zacharias, der beim bethlehemitiſchen Kindermord den Johannes nicht ausliefern wollte. Joachim und Anna bekamen zu ihrer großen Betrübniß keine Kinder. Während Joachim 40 Tage und 40 Nächte faſtete, wird der Anna vom Engel eine Tochter verheißen. Entgegen dem ſpätern Dogma von der „unbefleckten Empfängniß" wird Maria erzeugt und geboren. Erſt ein halbes Jahr alt, kann ſie ſchon ſieben Schritte gehen. Wie ihre Mutter gelobt hatte, ward ſie, 3 Jahre alt, in den Tempel gebracht, wo ſie, wie eine Taube erzogen, von der Hand eines Engels ißt. Als ſie 12 Jahre alt iſt, werden auf göttliches Geheiß zwölf Witwer berufen, unter denen einer ſie aufnehmen ſoll. Aus dem Stabe Joſeph's fliegt eine Taube hervor und ſetzt ſich ihm aufs Haupt. Dieſer erhält nun die Maria zur Aufſicht; 15 Jahre alt wird ſie, als ſie gerade bei der Arbeit ſitzt, vom Engel Gabriel begrüßt und vom Heiligen Geiſt beſucht. Die Geburtsgeſchichte folgt dann zunächſt nach Lukas. Joſeph glaubt zuerſt, es ſei ein zweiter Sündenfall in ſeinem Hauſe geſchehen, wird aber durch den Engel beruhigt. Da kommt ein Schriftgelehrter zu ihm und fragt, warum Joſeph nicht in der Synode geweſen. Joſeph ſagt, er ſei krank. Der Schriftgelehrte aber ſieht Maria ſchwanger und meldet es alsbald dem Hohenprieſter. Die Prieſter wollen nun die Maria dem Joſeph nehmen, laſſen aber nach 4 Moſ. 5, 18 beide ein Gottesurtheil beſtehen und finden ſie unſchuldig. Nun folgt die Geſchichte von der Schätzung. Maria ſteigt auf der Reiſe nach Bethlehem vom Eſel und gebärt in einer Höhle, wobei die ganze Natur ſtillſteht, ſelbſt der Flug der Vögel. Es zeigt ſich nun aber, daß Maria auch nach der Geburt noch Jungfrau geblieben iſt. Es folgt die Geſchichte von den Magiern und dem Kindermord, nach Matthäus. Maria aber flieht nicht nach Aegypten, ſondern verbirgt Jeſum in einer Krippe. Vor Eliſabeth dagegen, die ihren Sohn Johannes vor den Mördern ſchützen will, öffnet ſich ein Felſen. Zacharias aber wird nach Jeruſalem geführt und nach Matth. 23, 35 im Vorhof des Tempels umgebracht. Sein Nachfolger iſt Simeon. Jedenfalls iſt Thatſache, daß der Täufer Johannes und ſeine Aeltern hereingezogen werden, ohne daß ſeine Geburt näher beſchrieben wird. Hilgenfeld nimmt daher eine urſprüngliche Geſtalt des Buchs an, darin dies ſtand. Aber „wenn das Protevangelium über ſich ſelbſt hinausweiſt, ſo iſt doch klar, daß unſere kanoniſchen Evangelien und zwar hier das des Lukas im Hintergrund ſteht" — entgegnet Tiſchendorf wol nicht mit Unrecht. Zuletzt erzählt Jakobus, er ſelbſt habe ſich während des Kindermordes in die Wüſte geflüchtet und ſei von Gott gewürdigt worden, dieſes Buch zu ſchreiben, aus dem Guericke vieles für wahr hält.

4) Das Evangelium des falſchen Matthäus (Evangelium Pseudo-Matthaei sive liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris) iſt vollſtändig von Tiſchendorf herausgegeben, nachdem ſchon Thilo einen Theil davon unter einem falſchen Titel (Historia de nativitate et infantia Salvatoris) bekannt gemacht hatte. Das Werk iſt ſchon dem Hieronymus bekannt geweſen und ruht auf der Grundlage des Thomas-Evangeliums und des Protevangeliums des Jakobus, mit welch letzterm es ſich identificiren zu wollen ſcheint. Daher erſcheint als Verfaſſer Jakobus, Joſeph's Sohn, doch kommen einzelne Eigenthümlichkeiten vor, wie daß Maria erſt vierzehnjährig aus dem Tempel kommt. Jeſus, in der Höhle geboren, wird in eine Krippe gelegt, „und Ochſe und Eſel beteten ihn an", nach Jeſ. 1, 3. Auf dem Wege nach Aegypten unterwirft Jeſus Drachen, Löwen und Panther, die ihn gleichfalls anbeten, nach Jeſ. 11, 6—8. Eine Dattelpalme biegt ihre Zweige zur Erde, bietet Früchte dar, und aus der Krone rieſeln Quellen. Mit der Rückkehr aus Aegypten ſchließt das Buch.

5) Das Evangelium von der Geburt Maria's (Evangelium de nativitate Mariae) iſt erſt nach dem obengenannten Stück, mit welchem es oft verwechſelt wurde, im

6. Jahrh. entstanden und enthält in 10 Kapiteln die Geschichte Maria's bis zur Geburt Jesu. Der Inhalt ist der des Protevangeliums des Jakobus mit geringen Aenderungen. So kommt Maria erst mit dem 14. Jahre aus dem Tempel. Das Orakel will sie mit einem Manne vermählt haben. Unter den Gerufenen wird Joseph dadurch erkannt, daß eine Taube sich auf seinen Stab setzt. Derlei Fabeln kommt übrigens schon früh eine Unmasse auf. Noch spätere Kirchenväter erklärten sich dagegen. Nichtsdestoweniger wurden sie vielfach gelesen, und seit dem 6. Jahrh. erschöpfte sich das fromme Interesse im Aufsuchen und Zusammenstellen von solchen Geschichten.

6) Die arab. Kindheitsgeschichte (Evangelium infantiae Salvatoris) existirt in arab. und syr. Handschriften. Aber nach allen Anzeichen war das Werk ursprünglich syrisch; daher Jesus 309 geboren. Auch die Identificirung des Joseph mit Kaiphas ist syrisch. Daher wurde das Buch besonders von syr. Nestorianern gelesen. Auch Salomo von Bassora um 1220 gebrauchte es in seiner Deborah. Indeß fanden auch die Thomas-Christen in Indien, indem sie es von Thomas ableiteten, und die kopt. Christen Gefallen daran, weil der größte Theil des Inhalts in Aegypten spielt. So wurde das Werk ins Arabische (daher der Name) und Koptische übersetzt. Sozomenus erzählt, daß in Aegypten noch viele Fabeleien über den Zug Jesu durch Aegypten in Umlauf seien. Aus diesen ältern Quellen hat vor dem 13. Jahrh. jemand diesen Stoff in seiner jetzigen Form aufgezeichnet. Denn aus dieser Zeit stammen die ältesten Handschriften, während schon der Koran Bekanntschaft mit dem Inhalt des Werks verräth.

Die Erzählung beschäftigt sich mit den 12 ersten Lebensjahren Jesu. Bei der Geburtsgeschichte werden Matthäus und Lukas combinirt; Jesus wird übrigens in einer Höhle geboren und im Tempel dargestellt. Dann kommen die Magier und erhalten eine wunderthätige Windel. Die Familie aber entflieht nach Aegypten. Schon in der Wiege hatte das Kind zu seiner Mutter gesprochen: „Ich, den du geboren hast, bin Jesus, der Sohn Gottes, der Logos." Aber erst in Aegypten gehen die Wunder recht an. Götzen fallen, Dämonische werden geheilt, das Waschwasser thut Wunder. Am abenteuerlichsten ist, daß die heilige Familie zu ägypt. Weibern kommt, die einen schön geschmückten Esel beweinen, küssen und füttern. Auf Anfrage zeigt es sich, daß der Esel ihr Bruder ist, von eifersüchtigen Weibern verzaubert. Darauf setzt Maria das Jesuskind dem Esel auf den Rücken und spricht: „O mein Sohn, heile diesen Maulesel." Dieser wird daraufhin wieder ein Mensch und die heilige Familie wohnt seiner Hochzeit bei. Darauf besuchen sie den Pharao und kehren nach dreijährigem ägypt. Aufenthalt nach Nazareth zurück, wo alsbald wieder eine Reihe der abgeschmacktesten Dinge folgt, z. B. die Geschichte von den Thonvögeln, die der Siebenjährige lebendig macht. Auch die Erzählung von dem Thron des Herodes, den Joseph und Jesus auseinanderziehen, bis er breit genug ist, gehört hierher. Der Knabe macht seine Spielkameraden bald zu Böcken, bald tödtet er sie, wenn sie ihn stoßen. Die am Sabbat gebildeten Thonsperlinge fliegen gen Himmel. Schulunterrichtsfabeln finden sich schon bei Irenäus, besonders aber hier, wie er das A-b-c bereits kannte, als die Schullehrer es ihn lehren wollten. Dann folgt die Geschichte vom Tempelbesuch des zwölfjährigen Knaben, bei welcher Gelegenheit es sich zeigt, daß derselbe schon alles weiß, „Physik, Metaphysik, Hyperphysik und Hypophysik". Hierauf kehrt er nach Nazareth zurück und studirt bis zum 30. Jahre das Gesetz.

7) Die Geschichte des Zimmermanns Joseph (Historia Josephi fabri lignarii) existirt noch in arab. und in kopt. Form und ist zur Feier des Todestags Joseph's (20. Juli) im 6. Jahrh. in Aegypten abgefaßt. Der Inhalt knüpft an das Protevangelium des Jakobus und die Geburtsgeschichte Maria's an, soll übrigens von Joseph selbst seinem Pflegesohn Jesus erzählt worden sein. Dieser seinerseits predigte das Vernommene auf dem Oelberge seinen Jüngern, und diese schrieben das Erzählte auf und legten ihre Arbeit in der Bibliothek zu Jerusalem nieder.

Joseph, Priester und Zimmermann, war aus Bethlehem, zeugte vier Söhne und zwei Töchter. Als er 89 Jahre alt war, wurde er Witwer. Damals ist Maria 12 Jahre alt. Diese war 3 Jahre alt in den Tempel gebracht worden, allein sie konnte, als mannbar, nicht darin bleiben. Es wurden zwölf Greise aus dem Stamme Juda berufen, und den Joseph traf das Los, sie aufzunehmen. Nachdem sie zwei Jahre bei ihm gelebt, wird sie schwanger vom Heiligen Geist. Als Joseph dies bemerkt, will er

nicht mehr eſſen, wird aber vom Engel Gabriel belehrt. Dann kommt die Geſchichte von der Schätzung und Jeſus wird in einer Höhle bei Jeruſalem, nahe bei Rahel's Grab, geboren. Joſeph bleibt ein Jahr in Aegypten und wandert dann nach Nazareth, wo er 111 Jahre alt wird. Trotzdem verliert er keinen Zahn und wird nicht blödſinnig. Da erſcheint ihm ein Engel und verkündigt ihm ſein Ende. Joſeph ſchüttet ſein betrübtes Herz im Tempel zu Jeruſalem aus in einem langen Gebet. Darauf wird er in Nazareth krank und ruft ein Wehe aus zuerſt über alle, die an ſeinem Leben und ſeiner Erziehung ſchuld ſind, von wegen der Erbſünde, dann auch über alle Glieder ſeines Leibes, wegen der wirklichen Sünde. Als Jeſus an ſeinem Lager erſcheint, betet Joſeph ihn an als Gott, erzählt wunderſame Geſchichten aus Jeſu Jugendzeit und bittet ihn um Verzeihung, daß er nicht gleich gewußt habe um das Geheimniß ſeiner Geburt. Auch Maria erſcheint bei dem Sterbenden und wird von Jeſus getröſtet. Endlich naht ſich die ganze Familie und alle weinen. Da erſcheinen Tod und Hölle von Süden her, werden aber auf Jeſu Gebot zurückgetrieben. Dagegen ſendet Gott den Michael und Gabriel, die Joſeph in ein glänzendes Gewand einhüllen, damit er unverweslich bis zum tauſendjährigen Reiche bewahrt bleibe. Unter Wundern wird Joſeph begraben, Jeſus aber ſtiftet einen Gedächtnißtag und hält eine Leichenrede über den Tod als Folge von Adam's Sünde. Darauf ſtellen in einem Epilog die Apoſtel Betrachtungen über die Sache an und fragen, warum Jeſus den Joſeph nicht ebenſo wie den Henoch und Elias unſterblich gemacht habe. Jeſus antwortet, Henoch und Elias müßten beide noch wiederkommen und dann auch ſterben. Darauf erklären ſich die Apoſtel zufrieden und eine Doxologie ſchließt.

8) Das von Thilo herausgegebene apokryphiſche Johannesbuch (Liber S. Johannis apocryphus) iſt ein ſpäteres Werk von den Katharern des Mittelalters ausgehend. Als beim letzten Mahl der Satan in Judas gefahren war, bittet Johannes Jeſum um Aufſchluß über das Weſen des Satans, welches dann auch in dualiſtiſcher Richtung erklärt wird.

9) Ueber das gleichfalls von Thilo herausgegebene Evangelium des Johannes (Codex Parisiis in sacro templorum conservatus) hatte ſchon 1828 Münter gehandelt und es für ein Machwerk der Templer erklärt, nämlich für eine nach pantheiſtiſchen Grundſätzen veranſtaltete Recenſion des Johannes. Nach Thilo haben Spinoziſten und Deiſten im Anfang des vorigen Jahrhunderts das Ganze verfaßt.

10) Eigentlich gehören die beiden letztgenannten Werke nicht mehr hierher, weil ſie ſchon der Zeit nach nicht auf einer Linie mit den vorhergenannten Schriften ſtehen. Dagegen hat Tiſchendorf neuerdings verſchiedene Recenſionen der bereits im Decret des Gelaſius genannten Schrift über den Heimgang Maria's (De dormitione vel transitu Mariae) drucken laſſen.

11) Alle die genannten Bücher fließen aus alten Sagen, wollen nicht betrügen, ſondern zeugen nur von dem ſchlechten Geſchmack und unkritiſchen Verfahren der Zeit. Nun gibt es aber auch noch Sagen, die geradezu feindſelig gegen das Chriſtenthum gerichtet ſind. Solche finden ſich im Koran über Maria, die mit Mirjam, der Schweſter des Moſes, verwechſelt wird. Aehnlich wurde auch das Evangelium des Barnabas erdacht, welches gegen Maria's Jungfrauſchaft, gegen Chriſti göttliche Natur, gegen die Trinität polemiſirt. Darin prophezeit Jeſus geradezu den Mohammed als Reſtaurator der wahren Religion.

Von jüd. Seite gibt es zwei Schmähſchriften unter dem Titel Toledoth Jeschuah, herausgegeben von Wagenſeil als „Feurige Teufelspfeile" (Tela ignea Satanae [1681]) und Huldrich (1705). Dieſelben ruhen auf ältern Grundlagen. Schon Celſus, belehrt von Juden, erzählt, Maria habe Ehebruch getrieben mit dem Soldaten Panthera, habe Jeſum geboren und ſei aus Armuth nach Aegypten gezogen. Dieſe alte Anklage iſt oft benutzt, kehrt auch im Talmud wieder (Pandera Pappus), und Gfrörer findet es auffallend, daß der Name übereinſtimmt.

Derſelbe hat jedoch verſchiedene Erklärungen erfahren, wie z. B. von Nitzſch, wonach der Panther (Lupa) Bild der unerſättlichen, über das Bedürfniß hinausjagenden (pan theran) Luſt ſein ſoll, oder von Strauß, welcher an das griech. Wort Pentherós (Schwiegerſohn, d. h. Joſeph im Verhältniß zu Eli, dem Vater Maria's [ſ. Luk. 3, 23]) denkt. Die ganze Verleumdung iſt jedenfalls erſt eine boshafte Reaction auf die all-

mählich ſich bildende Vorſtellung von einer vaterloſen Geburt. Zu Jeſu Lebzeiten erhebt ſich nicht der leiſeſte Verdacht, und Jeſus gilt widerſpruchslos als Sohn Joſeph's und Maria's.

b) Nicht mehr vorhandene Evangelien:

1) Das Hebräer-Evangelium, auch Syrer-Evangelium genannt, war ein umfangreicher Nebengänger des Matthäus-Evangeliums, und ſeine Spuren reichen bis in die Mitte des 2. Jahrh. hinauf. Hebräiſch (aramäiſch) geſchrieben, wurde es von den gläubigen und überlieferungstreuen Juden mit Zähigkeit als das wahre und einzige Evangelium, als das echte Werk des Apoſtels Matthäus feſtgehalten. So bildete ſich in der Kirche die Sage von einem hebr. Original des erſten kanoniſchen Evangeliums, und ſelbſt Hieronymus iſt abhängig von dieſer allgemeinen Anſicht, wiewol er zugleich die unverwiſchbaren Abweichungen des apokryphiſchen vom kanoniſchen Werke bemerkt und aufzeichnet. Auf Grund dieſer Notizen hat ſich das Hebräer-Evangelium der neuern Kritik als ein ſpäteres, vom jetzigen Matthäus bereits abhängiges Product erwieſen. Nichtsdeſtoweniger haben Leſſing, Baur, Schwegler, Hilgenfeld im Hebräer-Evangelium, immer wieder das älteſte Evangelium, den wahren Urmätthäus auffinden wollen. Im Intereſſe dieſes Nachweiſes hat Hilgenfeld die letzte und vollſtändigſte Zuſammenſtellung aller Fragmente geliefert (Novum Testamentum extra canonem receptum [Lipsiae, 1866], Fasc. IV).

Heutzutage iſt man ziemlich einig in dem Urtheil, daß das Hebräer-Evangelium in ſeinen Eigenthümlichkeiten durchaus zurückſteht hinter der Einfachheit und Urſprünglichkeit des Matthäus. Es enthielt Ausſprüche Jeſu von geſchraubter Dunkelheit, wie „Wer ſich wundert, wird herrſchen, und der Herrſchende wird zur Ruhe gelangen"; daneben Erzählungen von fabelhaften Abenteuern, wie die Luftfahrt des von ſeiner Mutter, dem Heiligen Geiſte, an einem Haar gehaltenen Jeſus auf den Berg Tabor. Hieronymus erzählt daraus die Taufe Jeſu, der ſich als ſündlos vor Mutter und Brüdern dagegen ſträubt, die Herabkunft des Geiſtes, der zuvor vergeblich in den Propheten Ruhe geſucht hatte, die Auferſtehung Jeſu, der ſeine Grableinwand dem Knecht des Hohenprieſters übergibt, ſeine Erſcheinung bei ſeinem Bruder Jakobus, der ſeit dem Nachtmahl gefaſtet hatte, und ähnliches. Als Reſultat dürfte heutzutage feſtſtehen, daß das eigentliche Hebräer-Evangelium das Heilige Buch der Nazaräer geweſen iſt, eine in ausſchließlich judenchriſtl. Geiſte vollzogene aram. Bearbeitung unſers Matthäus, neben dem es judenchriſtl. Traditionen benutzt, aber zugleich auch ſchon die übrige ſynoptiſche und die Pauliniſche Literatur vorausſetzt. Wahrſcheinlich wurde es im Laufe des 2. Jahrh. in irgendeiner Stadt Paläſtinas für die judenchriſtl. Gemeinden verfertigt. Gekannt haben es nach Euſebius ſchon Papias und Hegeſippus; jedenfalls aber auch der Verfaſſer der Ignatius-Briefe, Klemens und Origenes von Alexandria und Euſebius. Der letztere kannte es durch Pamphilus, welcher das von Origenes mitunter gebrauchte Werk in ſeiner Bibliothek zu Cäſarea hatte. Dies war das Werk, welches Hieronymus bei den Nazaräern zu Beröa fand und abſchrieb.

2) Das Evangelium der Ebjoniten lag von der Urſprünglichkeit jedenfalls noch viel weiter entfernt als das von der einfach praktiſchen Richtung des Judenchriſtenthums, den Nazaräern, gebrauchte Hebräer-Evangelium, mit welchem es jedoch ſchon von den altkirchl. Schriftſtellern vielfach verwechſelt worden iſt. Schon Epiphanius erkannte darin einen verſtümmelten Matthäus; indeß war das erſte kanoniſche Evangelium hier ſchon mit Stücken des Lukas verſetzt und der eigenthümliche Standpunkt der Partei rückſichtslos eingetragen. Im Vorwort war die Auswahl der zwölf Apoſtel erzählt, auf deren Augenzeugenſchaft der geſammte hierauf folgende Bericht geſtützt war. Daher die Nachricht des Hieronymus, das Hebräer-Evangelium heiße auch Evangelium der zwölf Apoſtel, was entweder auf eine Verwechſelung des nazaräiſchen Apokryphums mit dem ebjonitiſchen Bericht, oder aber auf eine urſprüngliche Einheit beider Evangelien hinweiſt, welche wahrſcheinlich nur allmählich und ſchichtweiſe ſich voneinander entfernt haben. Unter letzterer Vorausſetzung dürften darum auch die eigenthümlichen Züge, welche Juſtin und, mit ihm in der Regel übereinſtimmend, die Klementinen in die evangeliſche Geſchichte eintrugen, einer frühern Form des Ebjoniten-Evangeliums angehören. So wie Epiphanius daſſelbe kannte, war die wunderbare Vorgeſchichte der Dogmatik der Ebjoniten zu Liebe geſtrichen. Die ebjonitiſche Enthaltung von Fleiſchſpeiſen war durch das Verhalten des Täufers Johannes, der ſtatt Heuſchrecken (Akrides) Oelkuchen (Enkrides) eſſen mußte, ihr Widerwille

gegen die Opfer durch einen Ausſpruch Jeſu gerechtfertigt, dahin lautend: „Ich bin gekommen, die Opfer zu zerſtören, und wenn ihr nicht aufhören werdet zu opfern, ſo wird nicht aufhören von euch der Zorn.“ Die Zerſtörung Jeruſalems war ſomit als Strafe für den blutigen Opferdienſt dargeſtellt.

3) Das Evangelium des Petrus wird von Origenes, Euſebius, Hieronymus und Theodoret erwähnt. Daraus geht der allgemeine Charakter des Petrus-Evangeliums hervor. Urſprünglich war es griechiſch geſchrieben, möglicherweiſe auch in aram. Ueberſetzung exiſtirend. Es ſtand in keinem weſentlichen Gegenſatz zu Matthäus, enthielt aber einige ſpecifiſch jüd. Elemente theils hiſtoriſcher, theils ſpeculativer Art. Aus der ebjonitiſchen Parteiſtellung aber erklärt ſich, daß Petrus als Verfaſſer genannt wird. Möglicherweiſe hat Juſtin dieſes Evangelium benutzt, und da ſeine Anführungen mit denen der Klementinen ſtimmen, auch dieſe. Es ſelbſt aber kann wieder nur eine wenig verſchiedene Form des Ebjoniten-Evangeliums, vielleicht eine Vorſtufe deſſelben, geweſen ſein.

In neuerer Zeit iſt dieſes Petrus-Evangelium zu vielen Experimenten der Kritik verwendet worden, und haben mancherlei gegenſeitige Dienſtleiſtungen zwiſchen den Meiſtern derſelben ſtattgefunden. Wie früher Schwegler ein Original für den Matthäus im Hebräer-Evangelium und wie Ritſchl ein ſolches für den Lukas im Marcion entdeckt zu haben glaubte, ſo Hilgenfeld im Evangelium des Petrus für den Markus, indem er es unmittelbar nach Matthäus entſtehen läßt und für die Grundlage des kanoniſchen Markus hält, wofür er ſich einer zweideutigen Stelle des Juſtin und der Tradition bedient, welche das zweite Evangelium auf Petrus zurückführt. Hatte aber Hilgenfeld früher dazu beigetragen, Ritſchl von ſeinem Urlukas zu befreien, ſo wollte dann Ritſchl ſeinerſeits Hilgenfeld vom Petriniſchen Urmarkus befreien, was ihm auch in der Hauptſache gelungen iſt, indem niemand mehr das apokryphiſche Petrus-Evangelium in den Proceß der kanoniſchen Evangelienbildung hineinſchiebt.

4) Das Evangelium des Tatian erwähnen Euſebius, Ambroſius, Epiphanius und Theodoret als bei den Enkratiten und ſelbſt bei kathol. Chriſten in Syrien, die ſich durch den Schein der Kanonicität täuſchen ließen, in Gebrauch. Es hieß, weil es eine Zuſammenſtellung von vier Evangelien darſtellte, auch das „Evangelium aus vier“ (Diatessaron). Wahrſcheinlich iſt daſſelbe als eine Verarbeitung der Synoptiker mit dem Evangelium zu betrachten, welches neben dieſen auch Tatian's Lehrer Juſtin gebraucht hatte, womit wieder die Nachricht des Epiphanius zuſammenhängt, Tatian's Evangelium werde von einigen für das Hebräer-Evangelium gehalten.

5) Das Evangelium des Marcion. Um 150 blühte in Rom Marcion, welcher den gnoſtiſchen Dualismus benutzte, um den Alten und Neuen Bund danach zu unterſcheiden und das Chriſtenthum als etwas völlig Neues hinzuſtellen, das ſeinem höhern Princip nach ſelten recht erkannt ſei. Er will daher die rechte Erkenntniß um dieſen Charakter wiederbringen und recurrirt dabei auf Paulus. Dieſem Beſtreben entſprang ſein Hauptwerk (Antitheses), worin er das Chriſtenthum reinigen wollte von den Interpolationen, die von den Judenfreunden (protectores Judaismi) ausgegangen ſind. Er brachte aus ſeinem Vaterlande Pontus außer zehn Pauliniſchen Briefen ein Evangelium ohne beſtimmten Namen mit. Da er die typiſch-allegoriſche Deutung verwarf und buchſtäblich einfach erklärte, trug er kein Bedenken, ſich ſelbſt ein neues Evangelium zurechtzumachen, wozu er den Stoff aus Lukas nahm. Seine Schüler ſetzten ſein „reformatoriſches“ Verfahren fort (quotidie reformant evangelium). Tertullian, Irenäus, Epiphanius fahren daher mit großer Leidenſchaft über ihn her und beſchuldigen ihn, den Lukas aus dogmat. Gründen gefälſcht zu haben. Tertullian und Epiphanius gehen ſein Werk in Einzelheiten durch, um die Verſtümmelungen nachzuweiſen.

Hier war aber Marcion jedenfalls zu ſtreng beurtheilt. Sein Verfahren beweiſt nur, mit welcher Freiheit man damals noch mit dem Buchſtaben umging. Das Verbrechen, welches ihm zur Laſt gelegt wird, war ſogar unmöglich zu einer Zeit, wo es nur namenloſe Evangelien gab und keinen Kanon. Er ſelbſt behauptete keineswegs, daß ſein Evangelium von Lukas wäre; er ſetzte ihm auch nicht nach der Sitte der Zeit einen Apoſtelnamen vor; er machte blos eine neue Ausgabe des Evangeliums für ſeine Zwecke. Seine Schüler nannten es daher Evangelium Chriſti, Tertullian das Evangelium aus Pontus. So haben auch ſchon die kanoniſchen Evangeliſten ſelbſt den ſubſtantiellen Inhalt der evangeliſchen Geſchichte unter andere Geſichtspunkte geſtellt.

Indeß iſt man in der Entſchuldigung Marcion's noch weiter gegangen. Schon Semler ſagte, Marcion habe nicht unſern Lukas, ſondern ein altes Evangelium in den Händen gehabt; und Eichhorn meinte, der kanoniſche Lukas ſei erſt eine Ueberarbeitung des Evangeliums des Marcion. Schmidt, Corrodi, Bertholdt, Gieſeler folgten, und eine vollſtändige Begründung dieſes Standpunkts gaben Ritſchl, Schwegler und Baur. Dieſer Streit um das Marcion-Evangelium bildet eine merkwürdige Partie innerhalb der Geſchichte der Tübinger Schule. An ſich war es ein ingeniöſer Einfall, wenn Tertullian ſagt, Marcion habe ausgelaſſen, was ſeinem Syſtem widerſtrebte, die Sache herumzukehren und zu ſagen, die kath. Kirche habe vielmehr zugeſetzt, was ihr gefiel. So dachte ſich Baur als zweites, nur auf Matthäus ruhendes Evangelium den Lukas Marcion's. Nach ihm hielt die ganze Schule eine Zeit lang den Marcionitiſchen Lukas für eine Quelle des kanoniſchen Lukas, zu welcher Hypotheſe man vornehmlich durch die Beobachtung gekommen war, daß Marcion viele Stellen, welche in ſeinem Evangelium fehlen, unmöglich im Intereſſe des Syſtems weggelaſſen haben konnte. Indeß bemerkte man allmählich, daß Marcion in ſeinem Streichen inconſequent zu Werke gegangen war; auf der andern Seite ſtellte ſich die Einheit des Sprachgebrauchs im ganzen kanoniſchen Lukas heraus; man wurde daher irre innerhalb der Schule ſelbſt. Volkmar widerlegte Baur's Gründe, Hilgenfeld nahm eine Mittelſtellung ein und Ritſchl nahm ſeine Anſichten zurück, ſodaß heutzutage das Evangelium Marcion's wieder iſt, was es ſchon für Tertullian war — ein verſtümmelter Lukas.

6) Die Geburt Maria's (Genna Marias) war ein gnoſtiſches Werk, das wir aus Epiphanius kennen. Derſelbe ſpricht von „ſchrecklichen" Beſtandtheilen dieſes Buchs. Dem Zacharias ſei im Tempel ein Menſch in Eſelsgeſtalt erſchienen. Er ſei verſtummt, ſpäter aber infolge der Mittheilung der Viſion und einer an die Eſelsgeſtalt anknüpfenden Erklärung vom Gebrauche der hohenprieſterlichen Schellen hingerichtet worden. Eine Tödtung des Zacharias wird auch im Protevangelium berichtet. Hilgenfeld betrachtet dieſes Buch daher als Quelle des Protevangeliums des Jakobus, wogegen Tiſchendorf ſich verwahrt.

7) Das Evangelium des Bartholomäus wird von Hieronymus als ketzeriſche Schrift erwähnt. Die Notiz hängt aber mit der fabelhaften Nachricht des Euſebius zuſammen, daß Bartholomäus nach Indien gekommen und daſelbſt das Evangelium des Matthäus zurückgelaſſen habe.

8) Das Evangelium der Aegypter war das Werk eines ſtrengen enkratitiſchen Aſceten und wurde wegen ſeiner aſcetiſchen Grundſätze und finſtern Geheimniſſe ſchon von der alten Kirche verworfen. Reſte davon haben der zweite Brief des röm. Klemens und die Stromata des alexandriniſchen Klemens aufbewahrt. Auf die Frage: „Wann das Reich Chriſti komme" antwortet Jeſus: „Wenn zwei eins iſt, draußen wie drinnen, der Mann mit dem Weibe, weder Mann noch Weib." Salome fragt, wie lange der Tod noch regieren werde, „Solange ihr Weiber gebäret." Damit hängt die Erklärung zuſammen: „Ich bin gekommen, die Werke des Weibes zu zerſtören." Ferner befiehlt er der Salome: „Jegliches Kraut iß; das aber Bitterkeit enthält, iß nicht!"

9) Ein Evangelium des Baſilides erwähnt wenigſtens Origenes. Stellen, welche daraus angeführt werden, ſtimmen mit Matthäus und Lukas, wie er auch einen Commentar zu Lukas geſchrieben zu haben ſcheint. Sein Evangelium ſcheint eine Bearbeitung der Synoptiker geweſen zu ſein.

10) Ein Evangelium des Apelles erwähnen Origenes, Epiphanius, Hieronymus. Darin ſtand der übrigens auch ſonſt vielfach bezeugte Spruch Jeſu: „Werdet gute Geldwechsler!"

11) Ein Evangelium des Matthias erwähnt ſchon Origenes; wahrſcheinlich dieſelbe Schrift, welche ſein Lehrer Klemens als „Ueberlieferungen" (paradoseis) des Matthias anführt. Nach den Philoſophumenen hätten ſich beſonders die Baſilidianer auf die Autorität des Matthias berufen.

12) Evangelien verſchiedener Häretiker. Hieronymus gibt auch dem Cerinth, Saturnin, Karpokrates ſchuld, das Evangelium verfälſcht zu haben. Inſonderheit gilt dies nach Epiphanius von Cerinth, der bald das Ebjoniten-Evangelium, bald den Matthäus gebraucht haben ſoll. Die Valentinianer haben nach Irenäus alle kanoniſchen Evangelien benutzt. In der That ſoll nach ihnen Jeſus nur Ein Jahr gelehrt haben, was auf

den ſynoptiſchen Lebensrahmen führt. Derſelbe Irenäus ſchreibt jedoch dem Valentin auch wieder eine Art Urevangelium unter dem Namen „Evangelium der Wahrheit“ zu. Eine ähnliche Bewandtniß hat es vielleicht auch mit dem von Epiphanius erwähnten „Evangelium der Vollkommenheit“. Ein Schüler Valentin's, Markus, Haupt der Markoſier, zog kanoniſche und apokryphiſche Evangelien gemeinſam zu Rathe. Auch den Simoniten ſchrieb man ein eigenes Evangelium zu. Ketzeriſche Machwerke waren endlich auch die Evangelien des Barnabas, des Andreas, des Thomas, des Philippus, des Thaddäus, des Judas Iſcharioth, das Evangelium der Eva und die größern und kleinern „Fragen der Maria“. Zu den manichäiſchen Evangelien wird auch das „lebendige“ (Evangelium vivum) und das „Scheffelevangelium“ (Evangelion modion [Mark. 4, 21], auch Evangelium des Abdias) gezählt; wahrſcheinlich gehört hierher auch die „Erzählung von Chriſti Prieſterthum“ (Narratio de legali Christi sacerdotio).

Ganz ſpät iſt das Evangelium aeternum (Offb. 14, 6), das Werk eines Minoriten aus dem 13. Jahrh. Noch im J. 1595 ſoll in Spanien ein Evangelium des ältern Jakobus (Evangelium Jacobi majoris) aufgefunden worden ſein, das Innocenz XI. 1682 verdammte.

II. Apokryphiſche Apoſtelgeſchichten. Wie die apokryphiſchen Evangelien, ſo enthalten auch die apokryphiſchen Apoſtelgeſchichten Legenden, im Sektengeiſte dargeſtellt, und zeigen, wie die ältere Tradition ſofort im Intereſſe ſpäterer Richtungen aufgefaßt wurde. Sie verdanken noch entſchiedener als die apokryphiſchen Evangelien ihre Entſtehung häretiſchen Beſtrebungen, welche ſich apoſtoliſche Legitimation zu erwerben beſtrebt waren, weshalb auch dieſe Literatur in der alten Kirche noch mehr als die apokryphiſchen Evangelien als „aller Ketzerei Quelle und Urſprung“ gefürchtet geweſen iſt. Als eigentlicher Erfinder der falſchen Apoſtelgeſchichten gilt bei vielen kirchl. Schriftſtellern ein gewiſſer Lucius (Leucius) Charinus aus dem 2. Jahrh., womit wenigſtens das Alter der früheſten Apokryphen richtig getroffen iſt.

a) Noch vorhandene Apoſtelgeſchichten:

1) Die Geſchichte des Abdias (Historiae apostolicae Pseudo-Abdiae) ſoll von Abdias, dem erſten, von den Apoſteln eingeſetzten Biſchof von Babylon herrühren. Es liegen häretiſche Fabeln zu Grunde, welche im kath. Sinn verarbeitet ſind.

2) Geſchichten von Petrus und Paulus (Acta Petri et Pauli) werden, ſei es von beiden, ſei es von einem der beiden Apoſtel, ſchon im 3. Jahrh. erwähnt, und auf Grund dieſes alten Buchs iſt die jetzt noch vorhandene Schrift, welche das gemeinſame Märtyrerthum beider Apoſtel erzählt, entſtanden. Von gleichem Inhalt ſind übrigens zwei andere, noch vorhandene Apokrypha, davon das eine dem angeblichen Paulus-Schüler Marcellus, das andere dem röm. Biſchof Linus zugeſchrieben wird.

3) Die Geſchichten von Paulus und Thekla (Acta Pauli et Theclae), die aſiat. Miſſionsreiſen des Apoſtels darſtellend, ſind ſchon im 2. Jahrh. von einem aſiat. Presbyter verfertigt worden, der aber dafür ſeines Amts entſetzt worden war, freilich nicht ſowol, weil er ſich eine Fälſchung erlaubt, als weil er gegen apoſtoliſche und kirchl. Sitte ein Weib, die Thekla, als Predigerin eingeführt hatte.

4) Die Geſchichten von Barnabas (Acta Barnabae), welche Tiſchendorf nach einem Codex vom J. 890 herausgegeben hat, beſchreiben Wanderungen und Tod ihres Helden.

5) Die Geſchichten von Philippus (Acta Philippi), auch Wanderungen (Periodoi) des Philippus genannt, ſeine Thaten zu Hierapolis darſtellend, ſind ſchon von Gelaſius verboten worden.

6) Die Geſchichten von Philippus in Griechenland (Acta Philippi in Hellade) wurden als Ergänzung zu dem vorigen Stücke verfaßt.

7) Die Geſchichten von Andreas (Acta Andreae) waren ſchon dem Euſebius, Philaſtrius und Epiphanius bekannte Machwerke der Manichäer und anderer Ketzer. Die jetzige Form des Apokryphs bietet eine kath. Bearbeitung dar.

8) Die Geſchichten von Andreas und Matthias (Acta Andreae et Matthiae in urbe anthropophagorum) ſind mit dem vorigen Stück gleichen Alters und Urſprungs.

9) Die Geſchichte und das Martyrium des Matthäus (Acta et martyrium Matthaei) ſchließen ſich, unter Verwechſelung der Namen Matthias und Matthäus, an das vorig Stück an, als Quelle der meiſten Ueberlieferungen vom Apoſtel Matthäus.

10) Die Geſchichten des Thomas (Acta Thomae) ſind ſo alt wie die Andreas-Acten

11) Das Ende des Thomas (Consummatio Thomae) iſt mit dem vorigen Stück die Hauptquelle für des Pſeudo-Abdias Thomas-Geſchichte geweſen.

12) Das Martyrium des Bartholomäus (Martyrium Bartholomaei) berührt ſich gleichfalls ſchriftſtelleriſch mit Pſeudo-Abdias. Von einer ſahidiſchen Geſchichte des Bartholomäus hat Zoega zwei Fragmente bekannt gemacht.

13) Die Geſchichte von Thaddäus (Acta Thaddaei) ſtellt die Miſſion des genannten Apoſtels an den König Abgar von Edeſſa dar.

14) Die Geſchichten von Johannes (Acta Johannis) gehören gleichfalls zu den ältern, ſchon dem Euſebius bekannten, von Gnoſtikern und Manichäern gebrauchten Apokryphen.

15) Die Geſchichten von Petrus und Andreas (Acta Petri et Andreae) hat Tiſchendorf aus einem baroccianiſchen Codex, Nr. 180, herausgegeben.

16) Von den Geſchichten von Paulus und Andreas (Acta Pauli et Andreae) hat Zoega in ſeinem Katalog kopt. Handſchriften ein Fragment (ſahidiſch) gegeben.

b) Nicht mehr vorhandene Apoſtelgeſchichten:

1) Die Predigt des Petrus (Kerygma sive Praedicatio Petri) gehört zu den älteſten Werken dieſer Art und wird von Volkmar geradezu für die Hauptquelle des erſten Theils unſerer kanoniſchen Apoſtelgeſchichte gehalten. Sicher iſt, daß ſowol dieſe Predigt, als auch ein anderes gleichartiges Werk,

2) die Wanderungen des Petrus (Periodoi sive itinerarium Petri) entſchieden judaiſtiſchen und direct antipauliniſchen Tendenzen huldigten, weshalb ſie auch zumeiſt von den Ebjoniten gebraucht und die Hauptquellen wurden für die in der Mitte des 2. Jahrh. zu Rom entſtandenen pſeudoklementiniſchen Recognitionen und Homilien, welche man im Grunde ebenfalls in die Klaſſe der apokryphiſchen (aber noch vorhandenen) Apoſtelgeſchichten ſetzen könnte. Dieſe Werke hatten übrigens den Charakter von Geheimſchriften; Heidenchriſten durften ſie nicht mitgetheilt werden. Paulus erſchien darin als der „feindliche Menſch", ja geradezu unter der Maske des Zauberers Simon, mit welchem Petrus als wahrer Heidenapoſtel fortwährend im Kampfe liegt. Eine andere Erfindung der Bosheit war es, wenn der Apoſtel Paulus in ſolchen Machwerken nach Apg. 21, 39 als ein Heide aus Tarſus erſchien, der aus Neigung zu einer Tochter des Hohenprieſters Jude, und dann aus Zorn über ihre Weigerung Chriſt wurde. Dieſen Bericht gab ein ebjonitiſches Werk, welches Epiphanius noch als „Apoſtelgeſchichte" citirt.

3) Die Predigt des Petrus und Paulus (Praedicatio Petri et Pauli), wahrſcheinlich daſſelbe Werk, welches auch als „Predigt des Paulus" citirt wird, war von ganz entgegengeſetztem Charakter und ſtellte, ähnlich wie die „Geſchichten von Petrus und Paulus", die beiden Hauptapoſtel als Vertreter einer und derſelben Sache dar.

III. Apokryphiſche Briefe:

1) Der Briefwechſel Chriſti mit dem Fürſten von Edeſſa, welchen Euſebius aus edeſſiſchen Archiven copirt hat, iſt auch noch in den „Geſchichten des Thaddäus" und ſonſt handſchriftlich erhalten worden. Wie einſt der Syrer Naeman den Eliſa, bittet hier Abgar von Edeſſa den Arzt der Blinden und Lahmen, den Gott oder Gottesſohn, um Hülfe für ſeine Krankheit; zugleich bietet er dem von den Juden Verfolgten ein Aſyl an. Jeſus antwortet in der Sprache des vierten Evangeliums, er habe jetzt keine Zeit zum Kommen, werde aber nach ſeiner Himmelfahrt einen Jünger ſchicken. Andere ſpätere Briefe Chriſti haben Götze, Ittig und Fabricius zum Druck befördert.

2) Briefe der Maria exiſtiren in nicht geringer Anzahl, z. B. einer an Ignatius, welchem wieder mehrere von Ignatius an Maria entſprechen.

3) Zwei Briefe des Petrus an Jakobus; der erſte war den klementiniſchen Recognitionen vorausgeſchickt, einen zweiten hat Cotelerius den Homilien vorausdrucken laſſen. Beide beſchäftigen ſich mit der Schrift „Predigt des Petrus" und hängen mit der pſeudoklementiniſchen Literatur zuſammen. Daſſelbe gilt von einem Briefe des Klemens an Jakobus. Dabei iſt dieſer ganzen Schriftſtellerei ſowie auch den judaiſtiſchen Apoſtelgeſchichten die Vorſtellung gemein, daß Jakobus die Hauptperſon des apoſtoliſchen Zeitalters, der regierende Vorſitzende der jeruſalemitiſchen Muttergemeinde ſei.

4) Ein Brief des Paulus an die Laodicener iſt Kol. 4, 16 erwähnt, aber verloren gegangen, wurde daher durch ein apokryphiſches Fabrikat (20 Verſe) erſetzt, welches ſchon Hieronymus kennt. Zuletzt haben Anger (1843) und Wieſeler (1844) darüber geſchrieben.

5) Ein Briefwechſel zwiſchen Paulus und den Korinthern entſtand in ähnlicher Weiſe auf Grund von 1 Kor. 5, 9. Derſelbe hat ſich in armen. Sprache erhalten und iſt ſchon 1715, da er zuerſt herausgegeben wurde, ſofort als unecht erkannt worden.

6) Ein Brief des Paulus an die Alexandriner wird vom Muratoriſchen Kanonverzeichniß genannt.

7) Ein Briefwechſel zwiſchen Paulus und Seneca iſt zuerſt bei Hieronymus erwähnt und galt im Mittelalter als echt. Es ſind ſechs Briefe von Paulus und acht von Seneca. Was Anlaß zu der Erfindung gab, war der Apg. 18, 12 erwähnte Bruder Seneca's, aber auch die geiſtige Verwandtſchaft beider Männer überhaupt. Sowol in ſittlichen Gnomen, als in der Schilderung des menſchlichen Verderbens berühren ſich beide Schriftſteller vielfach.

8) Ein Brief des Johannes an einen Waſſerſüchtigen (Epistola Johannis ad hydropicum), der bei ihm Heilung ſuchte, iſt in der apokryphiſchen Schrift des Pſeudo-Prochorus (Narratio Prochori de Sancto Johanne) erhalten.

9) Der Brief des Barnabas iſt einer der älteſten und bedeutendſten Apokryphen des N. T., daher noch im ſinaitiſchen Codex wie ein neuteſt. Buch abgeſchrieben (ſ. Barnabas).

10) Der Brief des Clemens von Rom an die Korinther iſt wahrſcheinlich nicht einmal, wie das vorige Stück, unecht, ſondern ein wirkliches Gemeindeſchreiben der Römer an die Korinther aus dem letzten Jahrzehnt des 1. Jahrh. Der alexandriniſche Bibelcodex enthält noch das ganze Stück. Ein zweiter Korinther-Brief des Clemens, davon ſich wenigſtens der Anfang gleichfalls im Alexandrinus erhalten hat, iſt jedenfalls unecht, wie ſchon Euſebius erkannt hatte (ſ. Clemens).

IV. Apokryphiſche Apokalypſen. Dieſer aus dem Judenthum in das Chriſtenthum herüberreichende Literaturzweig (Daniel, Henoch, Eſra, Sibylle, Hyſtaspes, Jeſaja, Erzväter) umfaßt neben der kanoniſchen Apokalypſe vor allem auch

1) den Hirten des Hermas (Pastor oder Poimen), wenigſtens in dem erſten, Viſionen enthaltenden Theil dieſes langen und langweiligen, dem Geiſt der röm. Gemeinde um die Mitte des 2. Jahrh. (Pius I., 143—158) entſtammten Romans. Hochgehalten in der alten Kirche macht dieſes Werk den Schluß des ſinait. Bibelcodex aus (ſ. Hermas).

2) Die Offenbarung des Petrus, von einem Judenchriſten verfaßt, war kaum jüngern Urſprungs. Schon das Kanonverzeichniß des Muratori führt ſie neben der Offenbarung des Johannes, jedoch als bezweifelt, auf. Später gebrauchte dieſes Werk der Gnoſtiker Theodot, der alexandriniſche Klemens commentirte es in den Hypotypoſen, und nach Sozomenus wurde es in einigen Kirchen Paläſtinas jährlich einmal zur Faſtenzeit verleſen. Die erhaltenen Fragmente tragen keinen erbaulichen Charakter, ſondern drohen nahende Gerichte. Eine andere, arab. Petrus-Apokalypſe iſt noch handſchriftlich vorhanden.

3) Die Offenbarung des Paulus trägt einen dem vorangehenden Stück entgegengeſetzten Charakter, wird aber von demſelben Euſebius, der die Petrus-Offenbarung zuerſt zu den widerſprochenen Schriften zählte, ebenfalls verworfen. Sie war das Werk eines antijüd. Gnoſtikers und wurde, nachdem ſie lange für verloren gehalten ward, von Tiſchendorf entdeckt und herausgegeben. Die Grundlage der Dichtung iſt die 2 Kor. 12, 2. 4 erwähnte Entzückung des Paulus in den dritten Himmel, wo er unausſprechliche Worte hörte (daher auch Anabaticum Pauli, welchen Titel eine von der unſerigen wahrſcheinlich verſchiedene, gleichfalls häretiſche Offenbarung trug).

4) Die apokryphiſche Offenbarung des Johannes, deren zuerſt im 9. Jahrh. Erwähnung geſchieht, iſt ein ganz werthloſes, von Birch und Tiſchendorf herausgegebenes Machwerk.

5) Sonſt werden noch im Decret des Gelaſius Apokryphen des Thomas und des Stephanus erwähnt. Unter den ſahidiſchen Handſchriften der pariſer Bibliothek befindet ſich eine Offenbarung des Bartholomäus. Endlich hat ſich ein Apokryph der Maria, deren Höllenfahrt enthaltend, in griech. Manuſcripten erhalten. Gedruckt iſt von allen dieſen Stoffen noch nichts.

V. Sonſtige Schriften. Schließlich kann man auch zu den Apokryphen des N. T. eine Reihe von Schriften rechnen, welche noch da oder dort in der alten Kirche hier und da einmal als kanoniſch, heilig und inſpirirt gebraucht worden ſind, wie die ſogenannten Conſtitutionen der Apoſtel, zu denen die ſyriſche von P. de Lagarde (1855) herausgegebene „Lehre der Apoſtel" (Didascalia apostolorum) und die von Euſebius und

Athanasius erwähnten „Lehren der Apostel“ (Didachai, doctrinae), deren Fragmente Hilgenfeld gesammelt hat (Novum testamentum extra canonem receptum, fasc. IV, 79 fg.), Seitenstücke bilden. Aber auch das im Laufe von vier Jahrhunderten entstandene apostolische Glaubensbekenntniß wurde ohne weiteres auf die Apostel zurückgeführt und kann in diesem Sinne als neutest. Apokryph gelten. Holtzmann.

Apollonia war der Name zahlreicher Städte in Europa und Asien. Das im N. T. (Apg. 17, 1) erwähnte Apollonia lag zwischen Amphipolis und Thessalonich, 30 röm. Meilen von ersterer, 36 von letzterer Stadt entfernt, war eine Colonie der Korinther und Korcyräer und gehörte zur macedon. Provinz Mygdonia. Krenkel.

Apollonius, ein häufig vorkommender griech. Mannsname; uns berühren folgende Männer dieses Namens: 1) Apollonius, Sohn eines Thrasäus, war unter dem syr. König Seleukus IV. Philopator (regierte 187—175 v. Chr.) Statthalter von Cölesyrien und Phönizien (2 Makk. 3, 5). Von dem Tempelvogt Simon überredet, daß sich im Tempel zu Jerusalem wer weiß wie große Schätze vorfänden, veranlaßte er den König, den Minister Heliodor zum Tempelraub zu schicken, jedoch ließ ein groteskes Wunder den Raub nicht zur Ausführung kommen (2 Makk. 3, 4—40; 4 Makk. 3, 20; 4, 14), in welcher letztern Stelle Apollonius selbst, nicht Heliodor, als der Attentäter erscheint. Daß hierauf Apollonius wüthend war, wird 2 Makk. 4, 4 bemerkt. Polybius (XXXI, 19. 21) nennt einen Apollonius als Vertrauten des Königs Seleukus und zwei Söhne desselben, Meleager und Menestheus: beim Regierungswechsel habe sich Apollonius nach Milet gewendet. — 2) Apollonius, Sohn eines Menestheus, geht in einer politischen Mission des syr. Königs Antiochus IV. Epiphanes (regierte 175—164 v. Chr.) nach Aegypten zu Ptolemäus VI. Philometor (2 Makk. 4, 21); es wird wol ohne Zweifel derselbe gemeint sein, den nach Livius (XLII, 6) derselbe Antiochus an der Spitze einer Gesandtschaft nach Rom schickte. — Ein Apollonius wird 166 v. Chr. von demselben Antiochus Epiphanes mit einem großen Heer nach Judäa geschickt und richtet heimtückisch in Jerusalem ein Blutbad an (2 Makk. 5, 24—26; 1 Makk. 1, 29 fg.), wo er ohne Nennung des Namens Tributeinnehmer genannt wird. Nach Josephus („Jüdische Alterthümer“, XII, 7, 1; s. 5, 5), war er Statthalter von Samarien, als er im Kampf gegen Judas Makkabäus fiel (1 Makk. 3, 10—12). Dieser Apollonius wird doch wol derselbe sein, wie der unter 2) genannte. — 3) Apollonius, Sohn eines Genäos, war unter dem syr. König Antiochus V. Eupator (164—162 v. Chr.) einer der Befehlshaber in Palästina, die die Juden belästigten (2 Makk. 12, 2). — 4) Als sich Demetris II. Nikator (147 v. Chr.) wider den syr. König Alexander Balas erhob, schloß sich der Statthalter Apollonius von Cölesyrien ihm an und kämpfte gegen Jonathan, freilich ohne glücklich zu sein (1 Makk. 10, 67—86). Josephus („Jüdische Alterthümer“, XIII, 4, 3. 4) nennt ihn einen Daer (Herodot, I, 125) und läßt ihn im Interesse des Königs Alexander Balas kämpfen. Es ist schon der Zeit nach nicht glaublich, daß dieser Apollonius mit dem unter 1) genannten identisch sei. Fritzsche.

Apollos (eine Abkürzung aus Apollonios, wie auch Handschriften zeigen) war der Name eines in Korinth nach dem Abgang des Paulus zwischen 55—57 v. Chr. auftretenden christl. Lehrers, dessen Lehrweise nach allen Zeichen der Pauliniſchen am nächsten stand und doch in der parteisüchtigen Stadt ohne sein Zuthun zur Stiftung einer Apollinischen Partei, der zweiten unter vieren, Anlaß gab (1 Kor. 1, 12; 4, 6; s. Korinth). Der Brief des Paulus (1 Kor. 3, 1; 4, 6) beweist aufs zwingendste, daß die korinthische Weisheitslehre, gegen welche der Apostel von 1 Kor. 1, 17 an streitet, vorzugsweise die Apollinische war, wenngleich auch die judenchristl. Parteien einen Anflug ähnlichen Hochmuths zeigten (2 Kor. 10, 10; 11, 6); ja schon in 1 Kor. 1, 19 kann man in dem griech. Spruch des A. T. eine Anspielung auf den Namen Apollos finden. Paulus ist dieser Weisheit nicht eben günstig: er nennt sie, trotz ihres Anspruchs eine Geistpredigt für die Pneumatiker zu sein, gegenüber seiner Kreuzpredigt und Geistpredigt eine menschliche, eine Weisheit dieser Welt, dieser Weltzeit und ihres Fürsten, er tadelt sie als Verdunkelung der schlichten Thatsache des Kreuzes und des objectiven Christus, als eingelernte, überredende, dem blos seelischen, ungeistigen Menschen plausible menschliche Theorie und Rhetorik. Und mag er hier seinen Angriff gegen Menschenweisheit generalisiren, mag er Apollos, den Diener Christi, persönlich und sachlich in Schutz nehmen, eingeschlossen hat er ihn doch in den Tadel und dem „Aufbau“ des Apollos besonders 1 Kor. 3, 10 fg. kein einfaches Lob gewidmet. Ein energisches keckes Auftreten (1 Kor. 2, 3), eine imponirende äußere Taufthätigkeit, welcher er

perſönlich oblag (1 Kor. 1, 17), aber nicht gerade ein Eifer für Aufrichtung neuer chriſtl. Ordnungen oder ein Libertinismus gegenüber dem Alten, beſonders gegen jüd. Bedenklichkeiten vor den Götzenopfermahlen — worüber man doch keine einzige ſichere Spur findet — unterſtützte ſeine Erfolge: daher viele neue Bekehrungen (1 Kor. 3, 5), der Zulauf vieler Pauliner, der Beifall auch derer, die nicht gewillt waren, den Apoſtel Paulus zu verleugnen (1 Kor. 16, 12).

Die ſpätere Apoſtelgeſchichte (ſ. d.) hat die Geſchichte des Apollos noch mit neuen Zügen bereichert, welche dem Pauliniſchen Bericht im erſten Korintherbrief nicht widerſprechen und ihn werthvoll ergänzen (Apg. 18, 24; 19, 1). Demnach war Apollos von Geburt ein alexandriniſcher, aber zum Chriſtenthum (durch Barnabas — Markus?) bekehrter Jude merkwürdigſter Art: beredt, mächtig in den Schriften, glühend im Geiſt, feuereifrig, ganz eigenthümlich nicht nur durch ſeine Selbſtändigkeit, indem er ohne Anſchluß an einen Apoſtel ſeit dem J. 55 in Epheſus und nachher (56) in der Provinz des Paulus, in Korinth und Achaja das Evangelium auf eigene Hand verkündigte, ſondern auch durch ſeine Grundſätze, indem er als geborener Jude weſentlich an die Juden und ihre Synagogen ſich wandte, freilich mit einem Freimuth des Beweiſes und der Widerlegung, mit dem er Paulus überbot, indem er noch vielmehr, bei aller Vertretung der geſchichtlichen Perſon Jeſu, den Zuſammenhang Jeſu mit der nationalen Bewegung Johannis des Täufers aufrecht hielt, keine Taufe auf den Namen Jeſu, ſondern lediglich die Johannestaufe des Waſſers der Buße zum Reich Gottes vollzog und verkündigte. Da ſeine Synagogenrede in Epheſus die Aufmerkſamkeit der Freunde des Paulus von Korinth her, Aquila und Priscilla, erregte, ſo kam er dem Pauliniſchen Chriſtenthum näher und wurde von deſſen Vertretern mit Empfehlungsbriefen nach Achaja entlaſſen, deſſen chriſtl. pauliniſcher Gemeinde er auch nach der Apoſtelgeſchichte ſehr förderlich wurde. Doch hinterließ er nicht nur in Epheſus immer noch Anhänger der Johannestaufe, auch in Korinth ſuchte er, dem alten Grundſatz treu, ſeinen Schwerpunkt weniger in der Pauliniſchen Gemeinde, als in der jüd. Synagoge. Ueberblickt man dieſen Bericht, ſo mag man die Johannestaufe des Apollos räthſelhaft finden und ſich verſucht fühlen, einen ſagenhaften Niederſchlag des Paulusberichts darin zu ſuchen, indem die Polemik des Paulus gegen die Apolliniſche Uebertreibung der Taufe, gegen die Verdunkelung des Kreuzes und des geſchichtlichen Chriſtus, gegen die Predigt der Worte ohne Geiſt in der Form des apoſtelgeſchichtlichen Berichts ausgedeutet werden mochte (Apg. 19, 1 fg.). Da aber der Bericht ſonſt gänzlich glaubhaft iſt, da ferner eine Combination der zwei Führer des Reichs Gottes, Johannes und Jeſus, auf nationaljüd. Boden nahe genug lag, da ſchließlich der Pauliniſche Bericht doch nur mit äußerſten Künſten in die apoſtelgeſchichtliche Erzählungsform verwandelt werden konnte, ſo wird dieſe im ganzen Umfang geſchichtlich unverwerflich ſein.

Mittels dieſes zweiten Berichts bereichern wir uns alſo mit einer neuen höchſt charakteriſtiſchen Individualgeſtalt aus der Geſchichte der damaligen großen Johanneiſch-chriſtl. Religionsbewegung und zugleich mit einem hochintereſſanten Nebengänger des Paulus. Apollos iſt ein Mann der Autonomie wie Paulus, und er iſt in ſeinen theoretiſchen Anſchauungen faſt auf einer Grundlage ſein Verwandter und ſein Gegner. Er iſt als Jude wie Paulus durch den Schriftbeweis zum Glauben an den Meſſias gekommen. Er hat wie Paulus an die theokratiſche Beſtimmung ſeiner Nation noch als Chriſt geglaubt; aber während Paulus durch ſein damasceniſches Schickſal der Anwalt der Rechte der Heidenwelt wurde, ohne die Liebe zu ſeinem Volk zu verlieren, iſt Apollos der Evangeliſt der Juden geblieben, ohne der anſtrömenden Heidenwelt ſeine Sympathie zu verleugnen. Er hat ferner, ähnlich wie Paulus, ſeine chriſtl. Anſchauungen auf Grundlage der alexandriniſch-jüd. Theologie aufgebaut. Hinſichtlich des Paulus iſt der Beweis anderswo zu führen; hinſichtlich des Apollos aber vereinigt ſich die Thatſache ſeiner alexandriniſchen Abſtammung mit dem Titel tieferer Schriftdeutung und rhetoriſirender Schulweisheit, ihn als Zögling der ſogenannten Philoniſchen Theologie zu erweiſen. Auffallend, aber auch erklärlich, iſt bei ſo ähnlichen Ausgangspunkten der Widerwille des Paulus gegen die menſchliche, gegen die griech. Weisheit. Die Uebertreibung der Allegorien und der Rhetorik und die echt Philoniſche Verflüchtigung des poſitiven Kerns des Chriſtenthums in ſpeculative und moraliſche Ideen wird ihn abgeſtoßen haben. Ihm war dieſe Weisheit eben nur und kaum das Kleid, in welchem er die poſitive Neuheit des Chriſtenthums unterbrachte; den Apollos fand er auf dem Wege, aus dem Rock den Mann

zu machen. Uebrigens ſind ſich Apollos und Paulus noch viel mehr als Paulus und die Urapoſtel immer näher gekommen. Von Achaja iſt er ſchon im J. 57 in Epheſus zurück und verlebt den Winter 57/58 in Epheſus in der Nähe des Apoſtels, der ſeine Gabe, aber auch ſeine Demuth ſchätzen konnte, ihn Bruder nannte und zugleich höchſt wahrſcheinlich als der dennoch Ueberlegene und auch Herriſche ſeinen Anſichten ſich näherte. Daß Apollos trotz der Bitte der Korinther und trotz der vielen Bitten des Paulus damals dennoch nicht von neuem nach Korinth ging (1 Kor. 16, 12), iſt gleich ſo ſehr als ein Zeichen ſeiner ſelbſtändigen Haltung wie ſeiner Rückſichten gegen Paulus anzuſehen. Wie die Perſönlichkeiten ſich näherten, ſo verging auch, wie der zweite Korintherbrief zeigt, durch den Eindruck des erſten Briefs und durch die Thatſache der Vereinigung der zwei Männer der korinthiſche Parteigegenſatz der Pauliner und Apolliner, wogegen die judenchriſtl. Parteien ſtehen blieben. Ein ſpäterer unechter Brief des Paulus (Tit. 3, 13) läßt den Apollos in den letzten Zeiten des Paulus unter ſeinen Apoſtelgehülfen fungiren. Eine geniale Vermuthung Luther's aber war es, ihn als Verfaſſer des Briefs an die Hebräer zu betrachten, wofür ungemein vieles (auch Hebr. 6, 1 fg.) zu ſprechen ſcheint, wogegen andererſeits das jüngere Alter der Schrift und des Briefverfaſſers entſcheidet. Keim.

Apollyon, ſ. Abaddon.

Apoſtel war möglicherweiſe ſchon eine griech. Bezeichnung des Synagogenboten, der Offb. 2, 1 fg. auch ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας (Gemeindebote) genannt wird. Er war derjenige, der in der Verſammlung regelmäßig als Vorbeter thätig war, zugleich aber auch als Secretär der Synagoge ihre Schreiben ausfertigte, einkommende Schreiben vorlas (Offb. 2, 1) bei auswärtigen Geſchäften die Botſchaften der Synagoge beſtellte und ihre Intereſſen vertrat. In dieſem Sinn nennt Paulus die Boten der Gemeinden, die die Collecten der Diaspora nach Jeruſalem bringen ſollten, „Apoſtel" (2 Kor. 8, 23; 1 Kor. 16, 3). In ähnlichem Zuſammenhang werden die Miſſionsboten der antiocheniſchen Gemeinde an die Synagogen Kleinaſiens, Barnabas und Paulus, Apoſtel genannt (Apg. 14, 4. 14) und Andronikus und Junias „berühmte Apoſtel" (Röm. 16, 7). In beſonderm Sinn konnten aber nur die Stifter und Gründer neuer Gemeinden auf dieſen Titel Anſpruch machen (Phil. 2, 25) und deshalb nennt Paulus das Apoſtolat das oberſte Amt in der Gemeinde (1 Kor. 12, 28). Den Namen führt Lukas auf Jeſum ſelbſt zurück.

Nach Luk. 6, 13 hätte Jeſus den zwölf Jüngern, die er aus der Zahl ſeiner Anhänger zu ſeinen ſtändigen Begleitern auswählte, ſchon bei dieſer Gelegenheit den Namen Apoſtel beigelegt. Auch nach Matthäus iſt die Erwählung der Zwölf ſofort mit ihrer Ausſendung als Boten des Gottesreichs verbunden (10, 2. 5), ſodaß es ſich auch hier um eine Erwählung von zwölf Herolden des Himmelreichs, d. h. um zwölf Apoſtel, nicht um zwölf Jünger handelt. Dagegen berichtet Markus zunächſt von der Erwählung von Jüngern, die in innigem Umgang mit Jeſu in die Geheimniſſe des Gottesreichs eingeweiht (4, 10) und erſt ſpäter auch zur Verkündigung des Gehörten ausgeſendet werden (6, 7). Das Vorgehen, wie es Markus ſchildert, iſt nun aber an ſich das natürlichere. Auch kommen die vorangehenden Notizen der beiden andern Synoptiker ziemlich auf daſſelbe hinaus. Nach der übereinſtimmenden ſynoptiſchen Relation nahm nämlich Jeſus zuerſt zwei Brüder zu Begleitern an, Andreas und Petrus, die Söhne des Jonas, die in Kapernaum ein gemeinſames Haus bewohnten (Matth. 4, 18; Mark. 1, 16 und Luk. 5, 10). Bald darauf kommen die beiden Söhne des Zebedäus, Jakobus und Johannes, hinzu und ſpäter Levi, genannt Matthäus (Matth. 9, 9; Mark. 2, 13; Luk. 5, 27). Dieſe fünf Jünger bildeten in der erſten Zeit die alleinige Begleitung Jeſu. Bald aber ſinnt der Meiſter darauf, dieſen Kreis zu erweitern. Nach dem Zuſammenhang des Markus-Evangeliums geſchah es infolge der großen Erweckungen zu Kapernaum, daß Jeſus die ihm anhängenden Familien, „die, welche er wollte", nach dem Berg bei dieſem Städtchen beſtellte. Dieſer Berg, auf dem die Bergpredigt gehalten worden iſt, ſcheint der „Kurûn Hattin" in der Nähe von Tiberias zu ſein (ſ. A. Stanley, Sinai and Palestine [2. Aufl.], S. 364). Hier im Angeſicht des Sees und der Alpen legte Jeſus den Seinen noch einmal die Grundſätze des Himmelreichs vor. Dann wählte er aus ihnen zwölf Männer aus, „daß ſie bei ihm ſein ſollten, und daß er ſie ausſendete zu predigen, und daß ſie Macht hätten Krankheiten zu heilen und die Teufel auszutreiben" (Mark. 3, 14 fg.). Unter dieſen Zwölfen ſtand obenan Petrus, der älteſte Anhänger, in deſſen Haus Jeſus zu Kapernaum wohnte. Ueberhaupt wählte er ſie meiſt aus den gläubigen Häuſern des Städtchens, die ſich ſchon

bis dahin zu ihm gehalten hatten. So auch den Bruder und Hausgenoſſen des Petrus, Andreas, zwei Söhne aus dem Hauſe des Zebedäus, Jakobus und Johannes, zwei Söhne des Alphäus, Jakobus den Kleinen und Judas, der zur Unterſcheidung von dem Verräther gewöhnlich Lebbäus oder Thaddäus genannt wird. Ebenſo aus Kapernaum wurde der Zöllner Matthäus beigezogen. Ferner Philippus aus dem nahen Bethſaida und Nathanael bar Talmai, genannt Bartholomäus, und endlich zwei Fremde, wie es ſcheint, Simon mit dem Beinamen der Zelot und Judas, aus dem im Süden Judäas gelegenen Kerioth. Die Zwölfzahl der Jünger hielt Jeſus ohne Zweifel im Hinblick auf die zwölf Stämme Iſraels feſt, die bei der Gründung des Gottesreichs je einen Repräſentanten in der erſten meſſianiſchen Gemeinde haben ſollten, und zugleich als vorläufige Andeutung, daß das Reich Iſrael beſtimmt ſei. Mit dieſem Jüngerkreis verkehrt nun Jeſus in innigſtem Zuſammenleben. Die Glücksgüter ſind gemeinſam und ebenſo das Mahl, bei dem Jeſus das Gebet zu ſprechen pflegte (Matth. 26, 26; Luk. 24, 31). Die Unterweiſung der Jünger beſtand weſentlich darin, daß Jeſus ſie zuhören ließ, wenn er das Volk belehrte, und ſich dann überzeugte, daß ſie ihn richtig verſtanden hatten (Mark. 4, 34). So kommen ſie auch ſelbſt, um ſich über Unverſtandenes oder über die Worte der Schrift Aufſchluß zu erbitten (Matth. 17, 10). Menſchliche Regungen in ihrem kleinen Kreis weiſt er zurecht, bald mit Strenge (Mark. 8, 17; 9, 33), bald mit Langmuth und Milde, zuweilen in ſinniger Einkleidung der Strafe, wie da, wo er ein Kind zwiſchen den Streit der Ehrgeizigen ſtellt mit den Worten: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, ſo werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Matth. 18, 1). Petrus, das Haupt der kleinen Gemeinſchaft, zeichnen die Evangelien und Pauliniſchen Briefe als einen etwas ſanguiniſchen Charakter, mit allen liebenswürdigen und allen ſchwachen Seiten dieſes Temperaments. Er iſt es, der als Vorſprecher der Jünger immer am ſchnellſten die Antwort findet, aber gelegentlich auch die ſtrengſten Verweiſe davonträgt; der in einem Augenblick ſtürmiſch begehrt, was er im vorigen rundweg verweigerte, zuerſt für Jeſus das Schwert zieht, ihn aber auch zuerſt verleugnet. Nicht ohne einen Zuſatz von Schärfe und Leidenſchaftlichkeit erſcheinen die Charaktere der Zebedäiden, denen Jeſus wegen ihres Ungeſtüms den Namen der Donnerſöhne beilegt. Sie hatten die Hoffnung eines irdiſchen Königthums zu Jeſu mitgebracht und in mancher ſtürmiſchen Scene begehrten ſie vom Himmel Rache für die verletzte Würde des Gottesreichs. Als Johannes einſt Jeſu berichtete: „Meiſter, wir ſahen einen, der trieb Teufel aus in deinem Namen, und wir wehrten ihm, weil er nicht mit uns dir nachfolgt“, da wies Jeſus dieſe ſchroffe Ausſchließlichkeit mit dem ſinnigen Wort zurück: „Wehret ihm nicht, denn wer nicht wider euch iſt, der iſt für euch“ (Luk. 9, 49). Neben ihnen war wol der Zöllner Matthäus das bedeutendſte Mitglied dieſes erſten Kreiſes. Als kleiner Beamter verſtand er den Griffel zu führen und ſo war er es, der ſpäter zuerſt ſeine Erinnerungen an die Reden Jeſu niedergeſchrieben hat (Euſebius, „Kirchengeſchichte“, III, 39). Wie lange Jeſus an ſeinen Jüngern formte und bildete, ehe er ſie durch Ausſendung zu wirklichen Apoſteln des Gottesreichs erhob, geht aus Markus nicht hervor.

Er hatte aber die Zeit abgewartet, die ihm geeignet ſchien, einen Aufruf an die ganze Nation zu erlaſſen. Sie ſollten überall in Judäa verkündigen, daß das Reich Gottes nahe herbeigekommen ſei, und zum Eintritt in daſſelbe auffordern.

Wie die Jünger in den Apoſtelverzeichniſſen paarweiſe aufgezählt ſind, ſo machten ſie ſich auch jetzt zwei und zwei auf den Weg (Mark. 6, 7): Simon und ſein Bruder Andreas, Jakobus und ſein Bruder Johannes; Philippus und Bartholomäus; der ſchwermüthige Thomas und der praktiſche Matthäus; Jakobus und ſein Bruder Thaddäus und endlich die beiden Fremdlinge Simon der Zelot und Judas, der Mann aus Kerioth. Als ſeltſam einfache Geſtalten ſollten ſie zwiſchen den faltenreich und prachtvoll gekleideten Orientalen auftauchen: im Gürtel keine Börſe, an den Füßen keine Schuhe, auch keinen Stock zur Vertheidigung in der Hand und kein Brot in der Taſche. Während nach Landesſitte jeder Wanderer umſtändlich die Bekannten grüßt, indem er die Hand vom Herzen zur Stirn führt und dann dem andern in die Rechte legt, ſollten ſie nicht grüßen auf dem Wege (Luk. 10, 4; 2 Kön. 4, 29), aber wo ſie in ein Haus kommen, ſollen ſie den Selam ſprechen und, wenn das Haus es nicht werth iſt, wird ihr Selam ſich wieder zu ihnen kehren. Nicht überall nämlich, ſo haben Jeſum die ſeitherigen Erfahrungen ſchon gelehrt, werden ſie gut aufgenommen werden. „Wo ihr in eine Stadt kommt, und ſie euch aufnehmen, da eſſet, was euch vorgetragen wird, und heilet die Kranken, die daſelbſt

ſind, und ſaget ihnen, das Reich Gottes iſt euch nahe gekommen. Wo ihr aber in eine Stadt kommt und ſie euch nicht aufnehmen, da gehet heraus auf ihre Gaſſen und ſprechet: Auch den Staub, der ſich angehänget hat von euerer Stadt an unſere Füße, wiſchen wir euch ab; doch ſollt ihr dieſes wiſſen, daß das Reich Gottes nahe herbeigekommen iſt" (Luk. 10, 8—11). Feſt hielt aber Jeſus darauf, daß ſeine Apoſtel die Botſchaft für jetzt nur der iſraelitiſchen Nation verkündigen ſollten, die die Verheißung des meſſianiſchen Reichs habe. Sie ſollten weder auf der via maris nördlich nach Syrien oder weſtlich nach Phönizien gehen, noch ſollten ſie den Boden Samariens betreten. „Gehet nicht", ſagte er ihnen, „auf der Heiden Straße und ziehet nicht in der Samariter Städte, ſondern gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Hauſe Iſrael."

„Und ſie gingen aus und predigten, man ſolle Buße thun; und ſie trieben viele Teufel aus, und ſalbten viele Sieche mit Oel und machten ſie geſund" (Mark. 6, 12. 13). Wie nun die Jüngerpaare ſo zwei und zwei in den Dörfern erſcheinen und in Jeſu Auftrag die Predigt vom nahen Gottesreich anheben, da wird Jeſu Namen nicht nur in den Hütten der jüd. Dörfer, ſondern auch im Palaſt des Antipas zu Tiberias kund und jeder mußte ſich mit der neuen Erſcheinung in irgendeiner Weiſe abfinden (Mark. 6, 14). Der Tetrarch ward auf blutige Gedanken gebracht, denn er gedachte an Johannes den Täufer. Jeſus verließ deshalb ſein Reich. „Er wich von dannen auf einem Schiff in eine Wildniß beſonders."

In der Tetrarchie des Philippus, wo er vor den Nachſtellungen des Antipas ſicher war, haben wir dieſes Verſteck zu ſuchen. Dort fanden ihn die rückkehrenden Apoſtel (Matth. 14, 13; Mark. 6, 30). Sie erſchienen befriedigt von ihrer Sendreiſe und meldeten ihrem Meiſter, was ſie ausgerichtet hätten. „Herr", rief einer, „auch die Teufel ſind uns unterthan in deinem Namen!" Jeſus aber freute ſich ihres Eifers und ihrer Begeiſterung. Mit dem Stolz eines Vaters erwidert er: „Ich ſah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Seht, ich habe euch Macht gegeben zu treten auf Schlangen und Skorpionen, und über alle Gewalt des Feindes; und nichts wird euch ſchaden. Doch darüber freuet euch nicht, daß die Geiſter euch unterthan ſind. Freuet euch aber, daß euere Namen im Himmel angeſchrieben ſind." „Und er frohlockte", heißt es, „und dankte Gott", daß er den Unmündigen geoffenbaret habe, was den Weiſen und Klugen verborgen ſei, und gab ihnen das ſtolze Bewußtſein, daß viele Propheten und Könige das Reich zu ſchauen begehrt hätten, was ſie zu ſchauen gewürdigt ſind (Luk. 10, 23).

Bei der Kürze der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu iſt von ſeinen Beziehungen zu den Apoſteln nicht mehr viel zu melden. Sie begleiteten Jeſum auf ſeinen Wanderungen und es iſt dabei nur erſichtlich, daß ſich allmählich ein engerer Kreis bildete, den Jeſus näher als die andern in ſein Vertrauen zog. Er beſtand aus den beiden Zebedäiden und Petrus (Mark. 9, 2). Gelegentlich wohnt auch der Bruder des Petrus, Andreas, ſolchen vertrautern Stunden bei (Mark. 13, 3). Wenn der ganze Verkehr Jeſu mit den Zwölfen die reinſte Liebe athmet, ſo fehlt es doch nicht an ſtrengen Zurechtweiſungen ihres zeitweiſe weit hinter der Höhe ihrer Aufgabe zurückbleibenden Verhaltens. Ja es laufen durch die ganze Zeit des Umgangs mit den Jüngern Aeußerungen des Misvergnügens über ihren weltlich blöden Sinn, der den geiſtigen Gehalt der Lehre vom Gottesreich nicht zu faſſen vermöge. Jeſus nennt ſie unverſtändig, weltlich, furchtſam, verſtockt und kleingläubig und einmal ſpricht er ſogar das ſtarke Wort zu ihnen: „O du ungläubiges Geſchlecht, wie lange ſoll ich bei euch ſein, wie lange ſoll ich euch dulden" (Mark. 9, 19; 4, 13. 40; 6, 52; 7, 17; 8, 17. 18. 21; 9, 6. 32. 34; 10, 24. 32. 35; 14, 40).

Namentlich gegen Ende des Lebens Jeſu tritt eine gewiſſe Differenz der Erwartungen ſtärker hervor, als Jeſus, umfangen von Gedanken des Todes, die Reiſe nach Jeruſalem antritt, während die Jünger ſich der bevorſtehenden Enthüllung des Gottesreichs freuen. Um ſo größer war der Umſchlag bei der eintretenden blutigen Kataſtrophe. Der Schrecken löſte ihren Kreis gänzlich auf, ſodaß ſie einem Fremden und den Frauen die Beſtattung ihres Meiſters überlaſſen. Dann aber tritt plötzlich jener Umſchwung ein, der ihnen die Ueberzeugung gibt, der Meiſter lebt und wird auf den Wolken des Himmels zum Gericht wiederkehren. Eins der ſicherſten Zeichen, wie nahe der Apoſtelkreis dieſe Wiederkunft Jeſu erwartete, iſt ihr Verbleiben in Jeruſalem. Was hielt dieſe Galiläer in der heiligen Stadt feſt, wohin ſie nicht gehörten und wo ſie nur Schreckliches erfahren hatten? Nur die Hoffnung, daß hier beim Tempel das meſſianiſche Reich ſich demnächſt offenbaren

ſolle. So feſt war ihre Ueberzeugung der Auferſtehung und ſo unerſchütterlich ihre Hoffnung der Wiederkunft Jeſu, daß keiner der Zwölf ſich wieder am See niederließ, wo doch die Heimat der meiſten war (Apg. 1, 14; Gal. 1, 19; 2, 1 fg.), ſondern daß ſie in Jeruſalem die erſte Gemeinſchaft der Gläubigen organiſirten.

Wenn es im ganzen wenig iſt, was wir aus dieſen erſten Jahren von der Thätigkeit der Apoſtel erfahren, ſo wird man daraus mit Recht ſchließen dürfen, daß äußerlich auch wenig geſchehen iſt. War doch der Blick der Jünger ausſchließlich nach oben gerichtet. Verzehrt von einer glühenden Sehnſucht nach dem, der verſprochen hatte, auf den Wolken des Himmels zu kommen, den zuerſt Maria von Magdala, dann Petrus, dann ſie ſelbſt, dann 500 Brüder wiedergeſehen hatten; in ſteter Spannung, das Zeichen der Poſaune zu hören, in unabläſſigem Ringen, durch Heiligung des eigenen Weſens ſich vorzubereiten auf jenen Tag, und beſtrebt, ihre kleine Gemeinde zu einer unbefleckten und reinen Jungfrau zu weihen, ohne Flecken und Runzel, lagen ihnen zunächſt alle äußern Aufgaben fern. Zufrieden, des Abends auf einem Söller zuſammenzukommen, zu ſingen, zu beten, zu prophezeien, in Verzückung den gegenwärtigen Chriſt zu genießen, harrten ſie der Zukunft. Man verſammelte ſich täglich zu Liebesmahlen, und um die materiellen Bedürfniſſe zu friſten, ward Gütergemeinſchaft eingeführt (Apg. 2, 42—47). Ihr feſter Glaube, ihre ſiegesgewiſſe Hoffnung ließ ſich aber nicht verſchließen. Das unerhörte Ereigniß, Jeſus ſei erſtanden, wurde weiter geſagt und viele, die ohne Wunder nicht hatten glauben wollen, glaubten jetzt. Der erſte Pfingſttag nach dem verhängnißvollen Paſſah des Todesjahres Jeſu, an dem zum erſten mal wieder ganz Iſrael im Tempel ſich verſammelte, ſchrieb ſich als einer der Siegestage Jeſu in die Erinnerung ein und von da an datirte die Gemeinde die Geburt ihres neuen Geiſtes (ſ. Pfingſten).

Die Zahl der Gläubigen nahm ſeitdem zu in und außer Jeruſalem und es war zunächſt die Aufgabe der Apoſtel, denſelben einen Mittelpunkt und einen Halt zu geben. An Stelle des Verräthers Judas war Matthias getreten, da man an der von Jeſu geſetzten Zwölfzahl feſthalten wollte (Apg. 1, 25). Man hatte ihn gefunden, indem Petrus in der Verſammlung der Brüder („es war eine Menge von ungefähr 120 Perſonen beiſammen") die Frage der Ergänzung zur Sprache brachte. Er entwickelte hierauf die Eigenſchaften, welche dem zu Wählenden als nothwendige Merkmale apoſtoliſcher Befähigung zukommen müßten, worauf die Elf den Joſeph Barſabas mit dem Zunamen Juſtus und den Matthias hinſtellten und dem Los überließen, wen der Herr erwähle. Daſſelbe entſchied für Matthias.

Die Stellung der Zwölf wurde klarer, als ſich herausſtellte, daß ſie der Verwaltung des Gemeindevermögens, jener zur Verſorgung der Armen im Anfang ſo zahlreich fließenden Gaben, neben der beſondern Aufgabe der Lehre, Miſſion und Leitung der Gemeinde nicht gewachſen waren, und ſie ſelbſt beantragten, daß andere mit dieſem Dienſt betraut werden möchten. Die Art ihrer Thätigkeit freilich und der Gemeindeleitung iſt in den neuteſt. Schriften nicht deutlich zu erkennen, da gerade der von Petrus handelnde Theil der Apoſtelgeſchichte in Betreff ſeiner Quellen ſtarken Beanſtandungen unterliegt. Aus den Pauliniſchen Briefen erſehen wir, daß namentlich Petrus und Johannes unter den Zwölfen und der ſpäter hinzutretende Bruder des Herrn, Jakobus, eine große Autorität ausübten und auch ferne Gemeinden im Auge behielten, um ihre Entwickelung zu überwachen (Gal. 2, 2. 6; 2 Kor. 11, 6; 12, 11). Ebenſo geht aus 1 Kor. 9, 4 hervor, daß Petrus und die andern Apoſtel ſowie die Brüder des Herrn Miſſionsreiſen machten, um gegründete Gemeinden zu beſuchen und wol auch, um neue zu gründen. Deutlicher iſt das Bild, das die Apoſtelgeſchichte von der Stellung der Apoſtel zu den in Jeruſalem herrſchenden Parteien entwirft, denen das theuere Leben des Meiſters zum Opfer gefallen war. Zunächſt waren es die Sadducäer, die nicht dulden wollten, daß die meſſianiſche Schwärmerei, die ſie in Jeſu bekämpft hatten, aufs neue ausbreche. Die Familie des alten Hannas (Anan), und vor allem ſein Schwiegerſohn Kaiaphas, konnten den Vorwurf nicht auf ſich ruhen laſſen, daß ihre Familie den Meſſias getödtet habe. Dazu haßten ſie in der Predigt der Apoſtel die volksthümliche Reichshoffnung, die ihnen das Panier des Aufruhrs und des Umſturzes war, und ergriffen die Maßregeln, die ihre Amtsgewalt ihnen an die Hand gab (Apg. 4, 5; 5, 17; Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 1). So wurden von ihrer Seite Tempelwachen, Synedrium und Strafgewalt gegen die Apoſtel in Bewegung geſetzt. Die Phariſäer dagegen fuhren fort, an öffentlichen Orten und in den Hallen des Tempels

mit der neuen Secte zu disputiren und wie früher den Meiſter, ſo ſuchten ſie jetzt die Jünger aus Geſetz und Propheten zu widerlegen (Luk. 20, 1; Mark. 12, 27; Joh. 10, 23; Apg. 3, 1; 5, 21 u. ſ. w.). Die Nazarener gingen gern auf die Disputationen ein, die man ihnen antrug, und waren früh und ſpät auf den Plätzen zu finden, wo vordem ihr Meiſter mit den Phariſäern geſtritten hatte. Der Inhalt dieſer apoſtoliſchen Controverſen iſt uns nicht unbekannt. Zwar mit der Thatſache der Auferſtehung, die für den Ungläubigen nicht beſtand, war den Gegnern gegenüber nicht zu operiren, zumal die Sadducäer das Gerücht ausgeſprengt hatten, die Jünger hätten Jeſu Leichnam geſtohlen (Matth. 28, 15). Aber der chriſtl. Glaube erbot ſich, aus dem A. T. zu erweiſen, daß Jeſus der Chriſt geweſen ſei. Auf welche Stellen der Schrift man dieſen Beweis ſtützte, iſt aus der Anwendung des A. T. in den Evangelien erſichtlich. Die Gläubigen wurden durch dieſe Beweiſe beſtärkt, die Ungläubigen meiſt nur erbittert und ſchließlich wurden die Kämpfe heißer und leidenſchaftlich. Die letzte Antwort der Gegner waren Stockſchläge und Steinigung. Da es zu einer förmlichen Chriſtenverfolgung kam, verließen viele die Stadt, die Apoſtel bargen ſich in der Stille (Apg. 8, 1). Die Ereigniſſe des Jahres 36 lenkten indeſſen bald die Aufmerkſamkeit des Volks auf andere Dinge. Pilatus wurde geſtürzt, Vitellius kam nach Jeruſalem, Kaiaphas ward abgeſetzt, das Prangen des gal. Tetrarchen Antipas ward in einer Schlacht vom Araberkönig Aretas vernichtet. Es läßt ſich denken, welchen Eindruck der faſt gleichzeitige jähe Fall aller Mörder Jeſu auf die Apoſtel machen mußte. „Viele im Volk", ſagt Joſephus („Alterthümer", XVIII, 5, 2), „erkannten in dem Untergang von Herodes Heer die Fügung des Herrn, der für Johannes den Täufer gerechte Strafe forderte." Aehnlich werden auch die Jünger Jeſu dieſe Ereigniſſe verſtanden haben. Der Partherkrieg, die Niedermetzelung der Juden in Naarda, die Fehden mit den Samaritern, die dieſe Zeit füllten, ſind auch an den Apoſteln nicht ſpurlos vorübergegangen. Sie ſahen in „Krieg und Kriegsgeſchrei" die Vorboten des Gerichtstags und erſt die Erfahrung lehrte, daß dieſelben nur der Anfang vom Ende, nicht das Ende ſelbſt ſeien (Matth. 24, 6; Offb. 6, 4). Der Zuruf Matth. 24, 7: „Sehet zu, erſchrecket nicht, es iſt erſt der Anfang der Wehen", deutet an, daß man ſie bei ihrem Eintreten für die letzten Wehen gehalten hatte.

Als im Frühjahr 41 Caligula ſein Bildniß in dem Tempel von Jeruſalem aufſtellen wollte, da erkannten die Rabbinen in ihm den Fürſten des Danielbuchs, der den Greuel der Verwüſtung an heiliger Stätte aufſtellen ſoll (Dan. 11, 31 fg.), und 2 Theſſ. 2, 3; Matth. 24, 15; Offb. 13, 8 beweiſen, welch tiefen Eindruck die That des Caligula auch auf den Kreis der Apoſtel gemacht hat (ſ. Antichriſt). Im Volke ſelbſt erfolgte damals ein gewaltiger Umſchwung. Der Sieg der religiöſen Sache gegen Rom war auch der Sieg des Phariſäismus. Mit König Agrippa's Thronbeſteigung war das Reich David's in ſeinen alten Grenzen wieder aufgerichtet und der neue König beugte ſeine Knie vor Jahve. Unter religiöſen Feierlichkeiten zog er zum Opfer nach Jeruſalem und führte ſein neues Regiment im Sinn der jüd. Intoleranz, wenn er auch nicht in der Lage war, dieſelbe gegen Rom zu bethätigen. Um ſo mehr gab er den Juden gegen Samariter und Nazarener recht. Gegen einige der letztern ging er mit körperlichen Züchtigungen vor. Jakobus Zebedäi ward enthauptet, Petrus in Ketten gelegt. Unter dieſen Umſtänden konnte die Gemeinde wenig theilnehmen an der allgemeinen Begeiſterung des Volks für dieſen Erneuerer des Vaterlands. Im Gegentheil, ſie freute ſich nicht nur ſeines plötzlichen Todes (44), der ganz Iſrael in Jammer ſtürzte, ſondern malte ihn auch als recht ſichtliche Strafe Gottes aus, indem ſie ihn von einem Engel des Herrn plötzlich läßt geſchlagen werden, ſodaß er bei lebendigem Leibe von Würmern gefreſſen wird (Apg. 12, 23). Dennoch war dies Zeitalter religiöſer Reaction auch an der apoſtoliſchen Gemeinde nicht ſpurlos vorübergegangen, ſondern auch ſie hat in höherer Geſetzlichkeit, in ſtrengerm Tempeldienſt, in ſpröderm Zurückziehen von den Heiden dem Zeitalter des Herodes Agrippa ihren Tribut abgetragen. Am lebendigſten vergegenwärtigt ſich dieſer Umſchlag ins Phariſäiſche in Jakobus, dem Bruder Jeſu, der, wahrſcheinlich zur Ausfüllung der durch den Tod des ältern Jakobus entſtandenen Lücke, nunmehr 20 Jahre lang (44—64) im Apoſtelkreis einen großen Einfluß übte und längere Zeit unter ihre gewichtigſten Aelteſten gezählt ward (Gal. 1, 19). Von ſeiner ſtreng jüd. Haltung hat uns Hegeſippus (Euſebius, „Kirchengeſchichte", II, 23) ein lebendiges Bild entworfen. „Er war", ſagt er, „heilig vom Mutterleib, Wein und ſtarke Getränke trank er nicht, noch aß er etwas Lebendiges. Ein Schermeſſer kam nicht

auf ſein Haupt, mit Oel ſalbte er ſich nicht, noch gebrauchte er ein Bad. Ihm war es allein vergönnt, in das Allerheiligſte zu treten. Er trug auch kein Kleid von Wolle, ſondern von Linnen. Allein ging er in den Tempel und man fand ihn liegend auf den Knien und betend für das Volk um Vergebung, ſodaß ſeine Knie dickhäutig wurden wie die eines Kamels." Dieſe aſcetiſch ſtrenge Geſetzlichkeit gab bald der jeruſalemiſchen Gemeinde einen von allen andern chriſtl. Gemeinſchaften ſtreng geſchiedenen Charakter, ſicherte ihr aber auch den Frieden mit dem Judenthum, indem fortan die Phariſäer ſie unter ihre Protection nahmen und ihre Sache gegen die Sadducäer verfochten. Jakobus erhielt den Namen „der Gerechte" und zählte unter die Heiligen des Volks (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 1). Wenn unter ſolchen Umſtänden nicht ſchon jetzt die Kluft zwiſchen den paläſtin. und den auswärtigen Gemeinden, die der nationalen Strömung weniger unterworfen waren, deutlicher fühlbar ward, ſo ſind daran namentlich die ſchweren Drangſale ſchuld, die unter der Procuratur des Fadus und Tiberius Alexander Judäa heimſuchten und alle andern Intereſſen in den Hintergrund drängten. Auch Johannes weiß von dieſer Zeit nichts anderes zu berichten, als daß der Hunger in Iſrael einzog und hinter dem Hunger die Peſt. „Ich ſchauete, und ſiehe, ein ſchwarzes Roß, und der darauf ſaß, hatte eine Wage in ſeiner Hand. Und ich hörete eine Stimme in der Mitte der vier Thiere ſagen: Ein Maß Weizen um einen Denar, und drei Maß Gerſte um einen Denar; aber dem Oel und dem Wein ſollſt du nicht ſchaden" (Offb. 6, 5. 6). Die chriſtl. Gemeinden ſtrengten ſich ſehr an, die Noth ihrer paläſtin. Brüder zu lindern, aber die Verhältniſſe der Genoſſenſchaft zu Jeruſalem, die die Gütergemeinſchaft des Apoſtelkreiſes auf die ganze Gemeinde anzuwenden verſucht hatte, waren zu tief zerrüttet, als daß ſie ſich von dieſen Schlägen je wieder hätten erholen können. Offb. 6, 8, wo hinter dem Hunger nochmals Schwert, Hunger und Peſt folgt, beweiſt, daß auch nach der großen Hungersnoth der Mangel und das ſtarke Sterben nicht aufhörte. Die Urgemeinde heißt bei den übrigen „die Armen von Jeruſalem" (Gal. 2, 10), für die Paulus die ſämmtlichen Gemeinden in Anſpruch nimmt.

Inzwiſchen machte ſich, trotz dieſes Liebesverhältniſſes, nunmehr ſeit Anfang der funfziger Jahre deutlich fühlbar, daß mit der Zeit ein anderer Geiſt in der jeruſalemiſchen Gemeinde und ſomit auch in dem Kreis der Apoſtel platzgegriffen hatte. Petrus iſt offenbar in ſeiner Autorität zurückgedrängt durch Jakobus (Gal. 2, 9. 12), der als Jeſu Bruder und entſchiedene, ganze Perſönlichkeit den ſeiner ſelbſt weniger gewiſſen Petrus zur Seite ſchob. Dabei iſt Johannes mehr herangereift und wie ihn bereits Jeſus einen „Donnerſohn" genannt hatte, ſo war er, nach dem Stil ſeiner Apokalypſe zu ſchließen, eine ſchroffe und entſchiedene Natur geworden. Paulus rechnet ihn zu denen, „die gar zu ſehr Apoſtel ſind" und als „Säulen" des Gottesreichs gelten. Wie tief man, getragen von den paläſtin. Strömungen, wieder in das Judenthum zurückgerathen war, das zeigt das immer deutlicher hervortretende und von Jahr zu Jahr ängſtlichere Abwehren alles Heidenchriſtlichen. In Jeſu Kreis war davon wenig zu verſpüren geweſen, und die älteſten Abzweigungen der Urgemeinde, die infolge der Verfolgung des Stephanus in Phönizien und Syrien ſich angeſiedelt hatten, trugen kein Bedenken, gläubige Heiden zu ihren Gemeinſchaften zuzulaſſen. Dann aber kamen die großen Kataſtrophen der letzten Zeit, die plötzlich wieder die nationale Strömung entfeſſelten: Caligula's Attentat auf den Tempel und ſein plötzlicher Tod, die Wiederherſtellung des Reichs David's und Agrippa's phariſäiſches Regiment. Daß infolge dieſer Ereigniſſe wirklich ein Umſchlag in das Jüdiſche auch in der apoſtoliſchen Gemeinde eintrat, das zeigt ſich am klarſten, wenn man die Anſchauungen über die Zeitverhältniſſe, wie ſie nach dem Tode Jeſu geweſen ſind, mit denen vergleicht, die wir zu Ausgang des jüd. Kriegs gewahr werden.

Nach dem Tode Jeſu war ſelbſtverſtändlich ſeine Stellung zu den Zeitmächten auch die ſeiner Jünger. Er hatte an dem Judenthum gezweifelt (Matth. 8, 12) und dem Heidenthum vertraut als dem verlorenen Sohn, der ſich zum Vaterhaus zurückfinden werde. Für die nationale Sache hatte er nur das kühle Wort gehabt: „Wo ein Aas iſt ſammeln ſich die Adler". Die patriotiſchen Parteiführer waren ihm blinde Blindenleiter, Schlangen und Otterngezücht. Daß er dafür durch die Phariſäer unter dem Beifalljauchzen des zum Paſſah verſammelten Volks ans Kreuz geſchlagen worden war, konnte ſeine Jünger in dieſer, dem jüd. Patriotismus abgeneigten, Stimmung nur beſtärken. Das jüd.

Volk, die herrſchenden Parteien hatten ſich jetzt noch mit dem Blut des Meſſias beladen, das die Römer nicht hatten vergießen wollen. Während Pilatus verſuchte, den Heiligen zu retten, hatten Phariſäer, Prieſter und Volk einen Mörder dem Gerechten Iſraels vorgezogen. Selbſt daß es röm. Soldaten waren, die den Henkersdienſt übernommen hatten, vermochte nicht, die Verantwortung von den Phariſäern auf Pilatus zu übertragen. Während ſonſt dieſer Procurator ein Gegenſtand des Abſcheus für alle Schriftſteller des jüd. Volks iſt (Philo, Joſephus), ſehen wir in den Evangelien Pilatus entſchieden in ein günſtiges Licht geſtellt. Die Paſſionserzählungen, die ſich am früheſten fixirten und der älteſten Schicht der Tradition angehören, entſchuldigen den Römer und geben die Juden preis. Ganz anders liegen die Dinge 20 Jahre ſpäter.

Petrus, der zur Zeit ſeines Meiſters mit Zöllnern und Sündern gegeſſen und getrunken, weder gefaſtet noch vor Tiſch ſeine Hände gewaſchen hatte, ſcheut ſich jetzt, in Antiochia mit Heidenchriſten an einem Tiſch zu ſitzen, und als Jakobus der Gerechte zum Tode geführt wird, ſehen wir die Phariſäer unter den Leidtragenden (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 1). Und wieder etwas ſpäter, beim Ausbruch des Kriegs, iſt Rom für Johannes die babyloniſche Hure, Jeruſalem „die geliebte Stadt" (Offb. 17, 1 fg.; 20, 9). Er feit den Tempel mit der Meßruthe gegen den Untergang, Rom gibt er preis (11, 1; 18, 2 fg.). Die Weltſtadt läſtert gegen die Strafen der Apokalypſe und wird zerſtört, daß keine Lampe mehr in ihr brennt und kein Laut mehr in ihr gehört wird, Jeruſalem bekehrt ſich zu Jahve und wird in Gold und Edelſteine gegründet. So hatten die Zeiten ſich geändert (vgl. Offb. 11 mit 20 und Apg. 2 mit 21, 19—26). Zur Zeit des erſten Siegels hatte der Meſſias die Inſignien der röm. Herrſchaft getragen, zur Zeit des ſiebenten Siegels trägt ſie der Antichriſt (Offb. 6, 2; 13, 1).

Daß dieſe total geänderte Auffaſſung von Judenthum und Heidenthum in dem Kreis der Apoſtel allerdings eine tiefere Bedeutung hatte, das zeigt ſich in der Stellung derſelben zu der Arbeit des Apoſtels Paulus, der außerhalb des Judenthums chriſtl. Gemeinden zu gründen unternahm. Johannes Markus, der Paulus und Barnabas auf ihrer erſten Reiſe verlaſſen hatte, war in Jeruſalem der Herold des erſten Miſſionswerks unter den Heiden geworden. Das eigenthümliche Verhältniß der großen ſyr. Gemeinde, in die erſt die Proſelyten und dann die Heiden eingetreten waren, ſchien nach dieſer Thätigkeit des Paulus in Kleinaſien die Regel zu werden. Da trat an die apoſtoliſche Gemeinde in einer Zeit, in der ſie jüdiſcher dachte als je, die Frage heran, ob ſie außerhalb des Judenthums eine allumfaſſende, große Gemeinde gründen wolle, gemäß dem Auftrag, der ihr geworden war, oder eine Genoſſenſchaft innerhalb des Judenthums bleiben wie bisher? Man ſchmeichelte ſich mit der Hoffnung, um dieſe Entſcheidung herumzukommen. Die Heidenchriſten brauchten ja nur zum Judenthum überzutreten, ſich der Beſchneidung und den übrigen Vorſchriften des Geſetzes zu unterwerfen, ſo hatten die Apoſtel nicht auf die Pflicht der Propaganda verzichtet und brauchten doch auch nicht zu brechen mit der väterlichen Religion. In dieſem Sinn entwickelten einige Chriſten aus dem Kreiſe des Jakobus in Antiochien eine Thätigkeit, für deren Art und Weiſe dem Apoſtel Paulus der Vorwurf der Zudringlichkeit und Schleicherei nicht zu hart ſchien (Gal. 2, 4). Es kam zu ſehr heftigen Streitigkeiten, da Paulus ganz entſchieden darauf beſtand, daß das jüd. Geſetz nicht erforderlich ſei zur Theilnahme am Reich Gottes, vielmehr aller Anſpruch ſich gründe auf Gottes Gnade und Jeſu Opfertod (Gal. 2, 15).

Da erſchienen er und Barnabas im J. 52 (?) plötzlich in Jeruſalem, um die Sache ins Klare zu ſetzen. Sie hatten eigens den Titus, einen Unbeſchnittenen, mitgebracht, um die Frage recht dringend zu machen, und beſprachen ſich hauptſächlich mit Jakobus, Petrus und Johannes. Es kam für jetzt wenigſtens nicht zu einem Bruch. Die Phariſäiſchen, ſagt Paulus, hätten zwar die Beſchneidung des Titus verlangt, er aber habe auch nicht einen Augenblick nachgegeben, damit die Wahrheit des Evangeliums von der Rechtfertigung durch den Glauben ſeinen Gemeinden ungetrübt verbliebe. Im übrigen konnten doch auch Jakobus, Petrus und Johannes ihm die Bruderhand nicht entziehen. „Sie gaben mir", ſagt Paulus, „den Handſchlag der Gemeinſchaft, daß wir für die Heiden, ſie aber für die Beſchnittenen predigten; nur daß wir der Armen eingedenk wären, was ich mich auch beſtrebt habe zu thun" (Gal. 2, 9). Die Anſicht zu Jeruſalem war dabei, daß man von der Zukunft die weitere Förderung der Heidenchriſten erwarten müſſe, die ſie dem Geſetz ſchon noch unterwerfen werde. So ſehen wir von nun an überall der Wirkſamkeit des

Apoſtels Miſſionsboten eines andern Verbands nachfolgen, die ihm alle neugeſtifteten Gemeinden mit der Loſung verwirren: „Wo ihr euch nicht beſchneiden laßt, habt ihr keinen Theil an der Verheißung Abraham's.“ Paulus gerieth ſogar mit Petrus ſelbſt in Antiochia in einen heftigen Conflict. Vielleicht infolge jenes Beſuchs zu Jeruſalem war Petrus nach Antiochia gekommen. Nach ſeinem beweglichen und beſtimmbaren Temperament, das nicht ſelten aus dem Bekennen ins Verleugnen umſchlug und ihn zuweilen auf einen Boden lockte, auf dem es ihm ſofort wieder bange ward, hatte er ſich auch hier guten Muths den Sitten der ſyr. Brüder angeſchloſſen. Er aß mit den Heiden zuſammen und kümmerte ſich in nichts um das jüd. Geſetz. Allein bald darauf erſchienen Leute des Jakobus aus Jeruſalem und nun vergaß Petrus ganz, daß er ja auch zu Jeſu Zeit am Sabbat Aehren gedrillt und mit Zöllnern zu Tiſch geſeſſen hatte. Er zog ſich plötzlich und unvermittelt zurück, ſonderte ſich ab und verweigerte die Gemeinſchaft, da er die aus der Beſchneidung fürchtete. „Und es heuchelten mit ihm auch die übrigen Juden, ſodaß auch Barnabas durch ihre Heuchelei mit fortgeriſſen ward“ (Gal. 2, 13). Um ſo heftiger brauſte Paulus auf: „Wenn du“, ließ er Petrus an, „der du ein Jude biſt, heidniſch leben kannſt, wie magſt du die Heiden zwingen, jüdiſch zu leben?“ Man gerieth hart aneinander und das Ende der Streitigkeiten war, daß Paulus von nun an das Vorurtheil aller Judenchriſten gegen ſich hatte. Er ſpricht von den Apoſteln auch ſelbſt von da an mehrfach mit großer Bitterkeit. Als man ſpäter in Galatien ſich auf die Autorität der Apoſtel für Einführung judenchriſtl. Bräuche berief, ſchreibt er: „Und wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigt, als wir euch verkündigt haben, der ſei verflucht“ (Gal. 1, 8). Er nennt ſie die, „welche das Anſehen haben, etwas Großes zu ſein, die aber ihn ſein Evangelium nicht gelehrt hätten“ (1, 12). „Was ſie vormals geweſen“, ſagt er, „daran liegt mir nichts. Bei Gott gilt kein Anſehen der Perſon“ (Gal. 2, 6). Jakobus, Petrus und Johannes, „die als Säulen angeſehen ſind“, hätten auch ſelbſt ſeine Unabhängigkeit anerkannt (Gal. 2, 9).

Als daſſelbe Spiel in Korinth ſich wiederholte durch Leute, die mit Empfehlungsbriefen aus Jeruſalem in die Gemeinde ſich eingedrängt hatten, trat Paulus ſehr ſtark gegen die Bevollmächtigten „der übergroßen Apoſtel“ auf (2 Kor. 3, 1—3). „Ich halte dafür, in nichts jenen übergroßen Apoſteln nachzuſtehen.“ „Worauf jemand trotzet, Thorheit rede ich, trotze ich auch.“ „Ich habe mehr gearbeitet als ſie alle.“ „Ich habe in nichts jenen übergroßen Apoſteln nachgeſtanden, wenn ich gleich nichts bin. Die Zeichen des Apoſtels ſind unter euch bewirkt worden unter aller Duldung und Zeichen und Kraftерweiſungen. Denn worin waret ihr im Nachtheil gegen die übrigen Gemeinden, es ſei denn, daß ich euch ſelbſt nicht beſchwerlich gefallen bin? Verzeiht mir dieſes Unrecht.“ So hatte er ſchon in einem frühern Briefe geſagt: „Hätten wir nicht Macht zu eſſen und zu trinken? Hätten wir nicht Macht, eine Schweſter als Weib umherzuführen, wie auch die übrigen Apoſtel und Brüder des Herrn und Kephas? Oder haben allein ich und Barnabas nicht die Erlaubniß, nicht zu arbeiten? Wer zieht jemals in den Krieg auf eigenen Sold? So andere dieſer Erlaubniß theilhaftig ſind, warum nicht vielmehr wir?“ (1 Kor. 9, 1—15). Es war demnach ein ziemlich kritiſches Auge, mit dem Paulus ihre Thätigkeit und ihre Lebensgewohnheiten betrachtete, obgleich er ſich andererſeits wieder ſehr bemühte, das Verhältniß mit der Muttergemeinde möglichſt freundlich zu geſtalten. Die Löſung der großen Streitfrage ſelbſt hat der Apoſtel nicht mehr erlebt. Wie das Verhältniß zu den übrigen Apoſteln ſich bei ſeinem letzten Aufenthalt in Jeruſalem ſtellte, iſt aus der eigenthümlichen Schilderung der Apoſtelgeſchichte nicht zu entnehmen. Er ſelbſt klagte in Cäſarea, daß man ihn von ſeiten „der Beſchneidung“ ruhig ſeinem Schickſal überließ, als er als Gefangener Jeſu dort in Ketten lag (Kol. 4, 11).

Indeſſen brachen jetzt Ereigniſſe herein, die dieſe Streitfragen auf geraume Zeit vertagten. Noch vor Paulus wurde Jakobus der Gerechte ſelbſt ein Opfer neuer Verfolgungen. Im J. 63 war in Paläſtina Procurator Feſtus geſtorben und es dauerte eine geraume Zeit, bis ein Nachfolger eintraf. Während dieſes Interregnums fingen die inländiſchen Gewalten an ſich zu regen. Zum Hohenprieſter war durch den jüngern Agrippa wieder ein Glied der Familie des Hannas ernannt, der gleichnamige Sohn des Richters Jeſu und der Schwager des Kaiaphas. Joſephus nennt ihn einen heftigen, gewaltthätigen Sadducäer, der ſpäter noch große Wirren hervorrief. Auch er hatte die Empfindlichkeit ſeiner Familie für den Vorwurf, daß ſie den Meſſias gekreuzigt habe.

So benutzte er die Gelegenheit, vor der Ankunft des neuen Procurators Albinus, Jakobus, den Bruder Jeſu, und einige andere namhafte Nazarener vor Gericht zu ziehen. Nach der Erinnerung der Gemeinde (Euſebius, „Kirchengeſchichte", II, 23) ward ihr Vorſteher am Paſſah (63) gezwungen, von der hervorſpringenden Kante der öſtlichen Tempelhalle zum verſammelten Volk zu reden, um öffentlich zu bezeugen, Jeſus ſei nicht der Chriſt. Da habe Jakobus, wird berichtet, ein weithin ſchallendes Zeugniß für Jeſus abgelegt, das die unter der Menge vertheilten Nazarener mit dem Ruf: „Hoſianna dem Sohn David's" erwiderten. Sofort ſtürzten die Geſellen des Hohenprieſters den Bruder des Herrn von der Halle herab und da er nicht ſofort todt war, begann die Menge ihn zu ſteinigen, während er laut für ſeine Feinde betete. Vergeblich bat ein Eſſäer, des Gerechten zu ſchonen, ein Walker trat im gleichen Augenblick aus dem Haufen hervor und führte mit dem Walkerſtock den Todesſtreich (Euſebius, „Kirchengeſchichte", II, 23, 3—19. Ueber den Werth dieſes Zeugniſſes und ſein Verhältniß zu dem des Joſephus ſ. Jakobus). Hannas zog nun auch einige andere als Uebertreter des Geſetzes ein und ließ die Steinigung an ihnen vollziehen. Vielleicht hat auch zu dieſen Märtyrern der Apoſtelkreis ſeine Opfer geliefert. Nun aber ſehen wir gerade die Phariſäer, die, ſeit Rückkehr der Nazarener in die Bahnen äußerer Geſetzlichkeit, gegen dieſe freundlicher geſtimmt waren, ſich der Verfolgten annehmen. „Die eifrigſten und dem Geſetz ergebenſten Bürger", ſagt Joſephus, „murrten laut". Sie ſchickten heimlich eine Abordnung an König Agrippa, um einen Verweis für Hannas zu erwirken. Ja es war ihnen nicht zu viel, dem neuen Procurator Albinus bis Alexandrien entgegenzureiſen und Hannas anzuklagen, daß er ſeine Competenz überſchritten und Befugniſſe der Procuratur ſich beigelegt habe. In der That ſchien Albinus die Sache ſehr ernſt zu nehmen, allein König Agrippa kam allen Weiterungen zuvor und ſetzte Hannas ab („Alterthümer", XX, 9, 1). Kaum ſchien dieſes Ungewitter in Paläſtina zertheilt, da traf im folgenden Jahr aus der Hauptſtadt die Kunde von den Verfolgungen ein, die der Blutmenſch Nero über die Nazarener verhängte. Von ſo empörender Scheußlichkeit waren die Thaten, die dort verübt wurden, daß es nicht wunderbar iſt, wenn die Gemeinden unter dem Eindruck ſolcher Nachrichten den jüngſten Tag gekommen glaubten, da ſelbſt der des Bluts gewöhnte röm. Pöbel ſich entſetzte, ein Juvenal mit Ekel von den breitfurchigen Spuren redet, die die Chriſtenleichen im Sand der Arena gezeichnet (Sat., I, 156), und ſelbſt den Chriſtenhaſſer Tacitus ein menſchlich Erbarmen bei der Erzählung anwandelt. Aber nicht nur die in der Hauptſtadt an den Kienpfählen Verbrannten oder von Bluthunden Zerriſſenen hatten die Gemeinden zu beklagen, ſie ſelbſt ſtanden jetzt im ganzen Reich als überführte Brandſtifter und Feinde des menſchlichen Geſchlechts dem Haß des Pöbels preisgegeben. Wenn uns auch directe Zeugniſſe fehlen, ſo ſind doch die indirecten um ſo zahlreicher, daß an verſchiedenen Orten Kleinaſiens, namentlich aber auch Paläſtinas, das Beiſpiel der Hauptſtadt nachgeahmt ward. (In Smyrna [Offb. 2, 9], in Pergamus [Offb. 2, 15], in Philadelphia [3, 9]. Spätere Zeugen Oros. hist. adv. pag. VII, 7. Ferner redet Matthäus [24, 9] von Verfolgungen vor dem jüd. Krieg; ebenſo Markus [13, 9] und Lukas [21, 12]. Vgl. weiter Offb. 6, 9; 13, 10).

„Sie werden euch überantworten", läßt der Eſchatologe Jeſum weiſſagen, „in die Synedrien und in den Synagogen werdet ihr geſtäupt werden und vor Statthalter und Könige geſtellt um meinetwillen, zu einem Zeugniß für ſie. Und wenn ſie euch dahin führen und überantworten, ſo ſorget nicht im voraus, was ihr reden ſollt, noch ſinnt darauf; ſondern was euch zu derſelbigen Stunde gegeben wird, das redet; denn ihr ſeid es nicht, die da reden, ſondern der Heilige Geiſt. Und es wird ein Bruder den andern zum Tod überantworten und der Vater den Sohn; und die Kinder werden ſich empören wider die Aeltern, und ſie zum Tode bringen. Und ihr werdet gehaſſet ſein von jedermann um meines Namens willen (Mark. 13). Wer aber beharret bis ans Ende, der wird ſelig." Wie die Trümmer einer Brandſtätte zeugen dieſe Worte von Angſt, Jammer und Elend, damit die Gemeinde damals iſt heimgeſucht worden. Wenn auch Joſephus dieſer Chriſtenverfolgung nicht gedenkt, ſo gibt er doch im allgemeinen das Bild einer Zeit, in der Synedrien und Synagogen thun durften, was ihnen gutdünkte. In Jeruſalem ſelbſt herrſchte unter Albinus und Florus das Fauſtrecht, und Führer einer der gewaltthätigſten Banden war Annas, der Mörder des Jakobus. Die Procuratoren ſo gut wie die ſadducäiſchen Parteigänger kauften und verkauften die Menſchenleben und es gab keinen Haß, deſſen Befriedigung nicht feil geweſen wäre („Alterthümer", XX, 9—11).

Da wesentlich Sadducäer, und zwar die Söhne des Annas, an der Spitze dieser Gewaltthätigkeiten standen, wundern wir uns nicht, daß diese Jahre Schreckensjahre für die christl. Gemeinde wurden. War der Fanatismus einmal im Juden geweckt, so schonte der Sohn die Aeltern nicht und der Bruder nicht die Geschwister. So kamen heiße Stunden. Geschlagen in den Synagogen, hin- und hergezerrt vor den Prätorien des Procurators und Agrippa's, erduldeten die Christen blutige Martyrien, die ihre Zuversicht nur mehrte. Nicht wenige entwickelten vor den Schranken des Gerichts eine Begeisterung, aus der die Brüder eine höhere Inspiration vernahmen. Aber nicht nur von Martyrium und Heroismus ist die Rede, sondern auch von Abfall und Widerruf. Die Noth machte Helden, sie machte aber auch Verräther. „Viele werden ein Aergerniß nehmen und einander verrathen und einander hassen. Und weil die Gottlosigkeit wird überhandnehmen, wird die Liebe der Menge erkalten."

Diese Christenverfolgungen waren nur die Vorboten des Kriegs, der im Frühjahr 66 ausbrach und nun auch die letzten Bande der Zucht und Ordnung sprengte. Wo der Aufstand herrschte, ward gegen die Anhänger des Friedens gewüthet, wo die Heiden die Oberhand hatten, wurden Juden und „Judenfreunde" niedergemacht (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 2). So wanderten die Christen scharenweise aus. Vielleicht erkannten sie in den Greueln der Zeloten im Heiligthum die Erfüllung des Worts: „Wenn ihr sehen werdet den Greuel der Verwüstung, davon gesagt ist durch den Propheten Daniel, daß er steht an heiliger Stätte, alsdann fliehe in die Berge, was in Judäa ist." Die Bergfeste Pella, an der Nordgrenze Peräas, nahm nach Eusebius (III, 5, 3) viele Flüchtige auf. Aus Offb. 11, 3 könnte man schließen, daß zwei der Apostel, die Johannes mit solchem Nachdruck „die zwei Zeugen Jesu" nannte, in Jerusalem zurückblieben. Johannes selbst begab sich nach Ephesus (Iren. adv. haer., III, 1, 3). Die Spruchsammlung des Matthäus wurde damals schon im jenseitigen Jordanland überarbeitet (Matth. 19, 1), war also schon Gemeingut der Gemeinde und der Verfasser vielleicht todt. Petrus soll der Sage nach schon zuvor nach Rom, wahrscheinlicher aber nach Antiochien gegangen sein. Jedenfalls war der Kreis der Apostel nun durch Tod oder Zerstreuung gelichtet. Die Tradition seiner Autorität hatte zwar Johannes im vollsten Maß mit nach Kleinasien getragen (Offb. 1, 4; 2, 22), und er war offenbar der letzte Apostel, der noch einem jüngern Geschlecht die großen Urthatsachen des Christenthums bezeugt hat (Joh. 21, 23). Für die Kirche im ganzen aber gab es seit dem Krieg und der Zerstörung Jerusalems keine Apostel mehr. Der Mittelpunkt war hinweggenommen und die Gemeinden hatten sich selbst ihren Zusammenhang untereinander zu schaffen. Was die Tradition von den Schicksalen der einzelnen Apostel berichtet, wird in besondern Artikeln zu besprechen sein.

Die kath. Tradition hat die Thätigkeit und die Erfolge der 12 Apostel im ganzen überschätzt, die protestantische Kritik der letzten Jahrzehnte stellt sich dagegen einseitig auf seiten des Apostels Paulus. Vielfach will sie in der Thätigkeit der Zwölfe nur ein Hemmniß einer harmonischen Entwickelung des Christenthums sehen. Man braucht dem gegenüber nicht einmal darauf hinzuweisen, wie ungeheuer schwer für Kinder des damaligen Judenthums der Entschluß war, mit Unbeschnittenen sich zu einer Gemeinschaft zu verbinden; in Wahrheit sprachen für die, die ja die Zukunft nicht kannten, sehr gewichtige Gründe dafür, sich auf das Judenthum zu beschränken. Und dieser relativ berechtigte Standpunkt war sogar für die Entwickelung des Christenthums unentbehrlich, denn in der Geschichte haben beide recht, Hammer und Amboß. Ohne die conservative Tendenz der 12 Apostel, die am Zusammenhang mit ihrem Volk in Freud und Leid festhielten, wäre dem Christenthum kaum der ganze Schatz des A. T. als eigenstes Eigenthum gerettet worden. Brachte doch ohnedem das folgende Jahrhundert ein solches Hereinfluten hellenischer Gedanken, daß man für alle die starken Taue dankbar sein muß, mit denen sie das Christenthum an den festen Grund der altteſt. Offenbarung gebunden hatten. Dabei haben die Urapostel den ersten Anprall des jüd. und später auch des heidnischen Hasses tapfer ausgehalten und sind durch ihren Felsenglauben an Jesu Messianität und die gottvertrauende Hoffnung auf seine Wiederkunft allerdings der Felsen geworden, auf den Jesus seine Kirche gründen konnte. Den Lebenden, wie Paulus, war Widerspruch oft Pflicht, die spätere Zeit hat die Leistung aller zu verehren. Hausrath.

Apostelconvent. Die Apostelgeschichte (Kap. 15) erzählt von einer Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um über das streitig gewordene Verhältniß der Heiden-

chriſten zum moſaiſchen Geſetz die Entſcheidung der Muttergemeinde einzuholen. Nach ihrer Darſtellung traten die Apoſtel und Aelteſten der Gemeinde zur Berathung zuſammen, und nachdem Petrus und Jakobus der Freiheit der Heidenchriſten kräftig das Wort geredet, trifft die Verſammlung im Namen des Heiligen Geiſtes eine Entſcheidung, welche dem Paulus und Barnabas in Form eines kirchl. Geſetzes zur Danachachtung und zur Publication in allen heidenchriſtl. Gemeinden übergeben wird. So erſcheint dieſer „Apoſtelconvent" als die erſte förmliche Synode der chriſtl. Kirche. Eine Reiſe unter ganz ähnlichen Umſtänden erwähnt Paulus ſelbſt im Galaterbrief (2, 1—11). Wie dort, ſo hier iſt Streit ausgebrochen über die Stellung der heidenchriſtl. Gemeinden zum Geſetz; beidemale wird judenchriſtl. Eiferer gedacht, welche die Heidenchriſten zur Beſchneidung zu zwingen ſuchen; beidemale einer Verhandlung des Paulus und Barnabas mit den ältern Apoſteln, beidemale endlich einer zu Stande gekommenen Vereinigung, deren Reſultat iſt, daß die jeruſalemiſche Muttergemeinde von der Forderung abſieht, den Heidenchriſten die Beſchneidung aufzuerlegen.

Trotz dieſer durchſchlagenden Uebereinſtimmung beider Berichte finden andererſeits zwiſchen beiden ſo große Verſchiedenheiten ſtatt, daß viele Neuere die Identität der Reiſen glaubten beſtreiten zu müſſen. Die einen wollten den Vorgang Gal. 2 auf die Apg. 11, 30 berichtete Reiſe, die andern auf die Reiſe Apg. 18, 21 fg. beziehen. Aber Verhandlungen, wie ſie dort Paulus erzählt, ſind weder vor noch nach dem ſogenannten Apoſtelconvent denkbar. Nach beiden Berichten kommt die Stellung der Heiden zum Geſetz in Jeruſalem als etwas völlig Neues zur Sprache: war der Beſchluß Apg. 15, 23 fg. bereits ſeit mehrern Jahren gefaßt, ſo war der Gal. 2 dargeſtellte Vorgang eine Unmöglichkeit, auch wenn man das völlig Unglaubliche annehmen wollte, jener frühere Beſchluß ſei inzwiſchen abgeſchafft worden; überdies aber hätte Paulus den frühern Vorgang gefliſſentlich verſchwiegen und dies in einem Zuſammenhang, wo er alle ſeine Berührungen mit den ältern Apoſteln, um ſeine Unabhängigkeit von ihnen zu erweiſen, der Reihe nach beſpricht. Umgekehrt, wenn die Gal. 2 erzählte Verſtändigung zu Stande gekommen war, ſo iſt wieder undenkbar, daß dieſelbe Verhandlung ohne allen Bezug auf die frühere Uebereinkunft noch einmal ſich wiederholt haben ſollte; hätte aber die abermalige Erörterung der Sache eine Aenderung des frühern Compromiſſes in dem Apg. 15 berichteten Sinn herbeigeführt, ſo erſchiene wieder ſowol die Redlichkeit als die Charakterfeſtigkeit des Paulus im bedenklichſten Licht: er hätte im Galaterbrief ſich einer Selbſtändigkeit den Jeruſalemitern gegenüber gerühmt, die er einſt wol tapfer behauptet, inzwiſchen aber ſchon ſchmählicherweiſe darangegeben. Aber nicht genug, daß ein Vorgang, wie Paulus ihn Gal. 2 erzählt, weder vor noch nach den Verhandlungen Apg. 15 geſchichtlich ſich einfügen laſſen will, auch das, was die Apoſtelgeſchichte ſelbſt von der frühern und der ſpätern Reiſe des Apoſtels nach Jeruſalem erzählt, verbietet jede derartige Ausflucht. Apg. 11 iſt von einer Collectenreiſe, Apg. 18 von einem Feſtbeſuch die Rede; in dem einen wie in dem andern Fall wäre alſo gerade der Hauptzweck der Reiſe verſchwiegen. Hierzu kommt, daß auch die nähern Umſtände bei beiden Reiſen ganz andere ſind. Die Reiſe Apg. 11, 30 müßte im J. 44 n. Chr. erfolgt ſein, wenn ſie geſchichtlich iſt (was aber nach der eigenen Erzählung des Paulus [Gal. 2] ſehr zweifelhaft wird, da der Apoſtel in dieſem Zuſammenhang keine Berührung mit der Urgemeinde verſchweigen durfte, ohne Verdacht gegen ſeine Wahrheitsliebe zu erwecken). Wahrſcheinlich liegt der angeblichen, Apg. 11, 29. 30 erwähnten Collectenreiſe die wirkliche Collectenreiſe des Paulus, welche den Beſchluß ſeiner Miſſionsthätigkeit bildete, als geſchichtlicher Kern zu Grunde. Gerade bei dieſer Reiſe aber wird der aus den Pauliniſchen Briefen bekannte Zweck derſelben von der Apoſtelgeſchichte verſchwiegen. Die Reiſe Gal. 2 fand 17 Jahre nach der Bekehrung des Paulus ſtatt, alſo ungefähr ein Jahrzehnt ſpäter als jene. Ueberdies fiele jene in eine Zeit, in welcher Petrus theils im Gefängniß ſaß, theils auf der Flucht war, alſo Verhandlungen, wie ſie Gal. 2 erwähnt ſind, gar nicht möglich waren. Die Reiſe Apg. 18, 18 aber ging nicht von Antiochia, ſondern von Epheſus aus, während Paulus doch nach Gal. 2, 12 noch an erſterm Orte ſich aufhielt, und wurde auch nicht in Geſellſchaft des Barnabas, ſondern des Aquila und der Priscilla unternommen, nachdem Paulus ſich bereits längere Zeit von dem erſtern Miſſionsgenoſſen getrennt hatte.

Da man hiernach die Identität der Reiſen Gal. 2 und Apg. 15 nicht leugnen kann, ſo entſteht die Frage, inwieweit beide Berichte vereinbar ſeien. So wenig es aber an-

gehen will, bei Anerkennung der Differenzen die Identität der Reise zu bestreiten, so vergeblich ist es auch umgekehrt, bei Anerkennung der Identität die Differenzen in der Erzählung zu vertuschen.

1) In der Apostelgeschichte wird Paulus sammt Barnabas von der antiochenischen Gemeinde mit einer officiellen Sendung betraut; im Galaterbrief geht er im eigenen Namen, infolge einer „Offenbarung", also eines jener geheimnißvollen innern Vorgänge, durch welche er in Stunden großer Entscheidung des göttlichen Rufs gewiß wurde. Dieser Unterschied könnte geringfügig erscheinen, hinge er nicht mit einem andern, ungleich tiefern Gegensatz beider Berichte zusammen. Dort nämlich erscheint die apostolische Urgemeinde als oberste Kirchenbehörde, der Paulus die Streitfrage im Auftrag der Antiochener zur Entscheidung vorlegt: Apostel und Presbyter treten zusammen, um „über diese Sache zu erkennen"; sie fällen den Spruch, kraft ihrer und des Heiligen Geistes Autorität, und beauftragen den Paulus und Barnabas mit seiner Vollstreckung. Hier verhandelt Paulus mit den ältern Aposteln als ein Gleicher mit Gleichen; statt ihrer Autorität, die er ausdrücklich verwirft, sich unterzuordnen, will er sie dazu vermögen, seinem Evangelium keine Hindernisse zu bereiten. In dieser Absicht legt er ihnen die Grundsätze seines Evangeliums dar, vertheidigt dieselben mit entschlossener Festigkeit und besteht auf der unverkümmerten Selbständigkeit seines Apostolats, für das er, ganz ebenso wie Petrus, eine göttliche Berufung empfangen habe. Es leuchtet ein, wie die Darstellung der Apostelgeschichte von einem spätern, zumal conciliatorischen Standpunkt aus hat entstehen können; dagegen wäre Paulus, wenn die Apostelgeschichte im Recht bliebe, in der That der anmaßliche, den geheiligten, von ihm selbst einst anerkannten Autoritäten der Kirche freventlich gegenübertretende Mensch, als welchen seine Gegner ihn darstellten.

2) Im Galaterbrief setzt Paulus zwar, wie es scheint, sein Evangelium der Gemeinde überhaupt auseinander, aber eigentliche Verhandlungen finden nur privatim mit den „Hochgeltenden" statt, d. h. den drei „Säulenaposteln" Kephas, Jakobus und Johannes. In der Apostelgeschichte ist umgekehrt nur von einer öffentlichen Verhandlung die Rede, die zu einem förmlichen Gemeindebeschluß führt. Wäre nun, wie man zur Ausgleichung beider Darstellungen annehmen müßte, die Verhandlung Apg. 15 auf die Verabredungen Gal. 2 gefolgt, so hätte die Apostelgeschichte die Privatbesprechung verschwiegen, also diejenige Berathung, in welcher die Sache spruchreif gemacht wurde; Paulus aber hätte, was wieder das Schlimmere wäre, den Verlauf der öffentlichen Verhandlung verschwiegen, also denjenigen Act, welcher nach außen hin durch den gefaßten Beschluß am meisten ins Gewicht fiel. Die Darstellung der Apostelgeschichte erklärt sich wieder sehr einfach aus der Voraussetzung, daß die Apostel und Presbyter von Jerusalem als oberste Kirchenbehörde fungirt hätten, deren Entscheidungen Paulus als Kirchengesetze anerkennen mußte: denn in diesem Fall war eine förmliche Sitzung mit Discussion, Zeugenverhör und schließlichem Urtheilspruch unerlaßlich. Aber gerade diesen vermeintlichen Sachverhalt bestreitet Paulus aufs eifrigste. Wäre alles wirklich so zugegangen, wie die Apostelgeschichte erzählt, so hätte Paulus nicht nur wieder die Wahrheit hinterlistig verdreht, sondern überdies noch höchst unklug gehandelt: er hätte die öffentliche und urkundliche Anerkennung seines Evangeliums durch die Urapostel und durch einen förmlichen Gemeindebeschluß gerade dort zu erwähnen unterlassen, wo sie zur Bestreitung seiner Gegner entscheidend ins Gewicht fiel.

3) In der Apostelgeschichte erscheinen Petrus und Jakobus als die eigentlichen Vorkämpfer der Pauliniſchen Grundsätze, während Paulus und Barnabas nur von ihren Erfolgen unter den Heiden Bericht erstatten. Wirklich hat Paulus nach dieser Darstellung gar nicht erst nöthig, zur Vertheidigung seiner Sache das Wort zu ergreifen, weil schon Petrus ihm diese Mühe aufs vollständigste abnimmt. Im Galaterbrief muß Paulus den „Säulenaposteln" sein Evangelium erst auseinandersetzen, um nicht Gefahr zu laufen, der Früchte all seiner Arbeit verlustig zu gehen; mühsam muß er seinen Grundsätzen Duldung erobern. Wie wenig nach des Apostels eigener Darstellung an eine friedliche Anerkennung der Pauliniſchen Grundsätze, fast ohne sein Zuthun, zu denken ist, lehrt

4) die Geschichte mit Titus, dem unbeschnittenen Heidenchristen, den Paulus als einen lebendigen Protest gegen den Gesetzeseifer seiner Gegner nach Jerusalem mitgebracht hat. Aus dem Bericht des Paulus geht mit Sicherheit hervor, daß die ältern Apostel die Beschneidung des Titus anfänglich verlangten und daß erst der Widerstand des Heidenapostels sie vermochte, von ihrer Forderung abzustehen. Dagegen geht die Apostelgeschichte

über den ganzen Vorfall mit beredtem Stillschweigen hinweg; und während sie die Weigerung des Paulus, den Titus beschneiden zu lassen, verschweigt, weiß sie bei einem spätern Anlaß umgekehrt von Timotheus zu erzählen, daß Paulus denselben aus Rücksicht auf die Juden beschnitten habe. Die „Rücksicht auf die Juden" kann nur in der Beseitigung des Anstoßes bestehen, den der Eifer um das mosaische Gesetz an einem unbeschnittenen Boten des Messiasreichs nehmen mußte; eben diesem Anstoß setzt sich aber Paulus nach dem Galaterbrief in dem Fall des Titus geflissentlich aus: gerade um in diesem besonders wichtigen Fall die principielle Frage zur Entscheidung zu bringen, will er den Eiferern um das Gesetz, welche die Freiheit der Heidenchristen belauern, keinen Augenblick nachgeben und weigert sich, den verlangten Gehorsam zu leisten. Natürlich steht diese Handlung mit einer Darstellung wie die der Apostelgeschichte in Widerspruch, in welcher Paulus die Autorität der „Hochgeltenden" bereitwillig anerkennt. Aber freilich wird ihm nach der Apostelgeschichte dieser Gehorsam leicht, da Petrus und Jakobus selbst die Sache der Freiheit vom Gesetz den pharisäischen Christen gegenüber vertreten. Aber eben hierin liegt

5) die weitere Differenz, daß nach der Apostelgeschichte die ältern Apostel in der Principfrage von vornherein völlig auf seiten des Paulus stehen, während der Galaterbrief zwar zwischen den „falschen Brüdern" und den „Hochgeltenden" bestimmt unterscheidet, zugleich aber hervorhebt, wie wenig die schließlich mit diesen erreichte Verständigung auf principieller Uebereinstimmung derselben mit Paulus beruhte. In der Rede des Petrus (Apg. 15, 7—11) wird nicht nur die Heidenmission überhaupt, sondern die Paulinische Auffassung derselben vertheidigt: das Gesetz ist eine Last, die selbst die Juden nicht zu tragen vermögen, mit denen man also die Heiden um so weniger beschweren darf. Es ist dies ganz die specifisch Paulinische Theorie von der Unzulänglichkeit des Gesetzes als Heilswegs, an dessen Stelle für Juden und Heiden ohne Unterschied der Glaube an die erlösende Gnade als einzige Grundlage des Heils zu treten hat. Aber dieselben Gedanken, die hier dem Petrus in den Mund gelegt sind, muß Paulus nach dem Galater-Brief bei dem Streit in Antiochia im bestimmtesten Gegensatz zu Petrus vertreten (Gal. 2, 15 fg.). Es reicht nicht aus, zur Ausgleichung dieses Widerspruchs die „Wankelmüthigkeit" des Petrus zu Hülfe zu rufen. Schon zu Jerusalem ist Petrus so weit entfernt, den Grundsätzen des Paulus sich anzuschließen, daß er nach wie vor, als ginge das Paulinische Evangelium ihn weiter nichts an, bei seinen bisherigen Missionsgrundsätzen als Judenapostel verharrt; und wenn er auch in reflexionslos geübter Freiheit eine Zeit lang über die jüd. Speisegesetze sich hinwegsetzen konnte, so wurde er doch bald wieder in die consequente Strenge der Gesetzesbeobachtung zurückgeschreckt (Holsten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Rostock, 1868], S. 360 fg.). Auch nach dem antiocheniſchen Vorfall wird mit keiner Silbe erwähnt, daß Petrus sich durch Paulus habe überzeugen lassen, was letzterer, wäre es nur wirklich der Fall gewesen, im Interesse der Sache, die er vertrat, gerade im Galaterbrief gewiß nicht verschwiegen hätte. Im Gegentheil, die Gemüthsbewegung, welche den Heidenapostel noch lange nachher bei der Erzählung jenes Vorfalls ergreift, der selbstbewußte, halb ironische Ton, in dem er von den „Hochgeltenden" redet, deren Ansehen ihm selbst so gar nichts gilt, und dem gegenüber die nachdrückliche Betonung der urapostolischen Autorität gerade von seiten der galatischen Gegner des Paulus, die Petrus-Partei in Korinth mit ihren Empfehlungsbriefen von Jerusalem und ihrer Berufung auf die „übergroßen" Apostel, zu dem allen die feindselige Stimmung des Judenchristenthums gegen den „Gesetzesverächter", den „falschen Apostel", dem Petrus als der echte Simon gegenübersteht, die Bitterkeit, mit welcher die judenchristl. Literatur noch über ein Jahrhundert nachher jenes Streites in Antiochia gedenkt, die wenn auch ungeschichtliche, doch bedeutsame Ueberlieferung endlich, daß der echte Simon seinem unheimlichen Doppelgänger auf Schritt und Tritt nachgegangen, um ihn zu bekämpfen und ihm zuletzt ein schmachvolles Ende zu bereiten — das alles zusammengenommen ist Beweis genug, daß Petrus sich keineswegs durch Paulus hat „weisen lassen". Nicht ein augenblickliches Schwanken in Grundsätzen, die Petrus schon lange vorher als die seinigen ausgesprochen und nach der Zurechtweisung durch Paulus aufs neue vertreten hätte, sondern nur eine tiefer liegende, wenn auch dem Petrus anfangs nicht zum Bewußtsein gekommene Differenz in der Grundanschauung beider Apostel kann den Streit zu Antiochia und alles was weiter auf denselben gefolgt ist erklären. Wie wenig es ausreicht, die damalige Haltung des Petrus auf zufällige psychologische Motive

zurückzuführen, beweist auch der Umstand, daß Petrus mit seiner Haltung selbst unter den freiern und mildern Judenchristen durchaus nicht allein stand, beweist namentlich das Benehmen des Barnabas, des bisherigen treuen Missionsgefährten des Paulus. Wie Barnabas in Antiochia auf die Seite des Petrus tritt, so zieht er fortan auch auf seinen Bekehrungsreisen seinen eigenen Weg und Paulus muß sich neue Begleiter suchen. Die Ungeschichtlichkeit der in der Apostelgeschichte von der Haltung des Petrus gegebenen Beschreibung zeigt sich aber besonders deutlich

6) auch darin, daß jene den Petrus ebenso ausdrücklich zum ersten Heidenapostel macht, als Paulus hervorhebt, Petrus sei nach wie vor der „Apostel der Beschneidung" geblieben. Nach dem Galaterbrief ist Petrus geradezu der Judenapostel par excellence (2, 7. 8) und wird in dieser Eigenschaft vor allen andern genannt. Die Heidenmission tritt als etwas völlig Neues an ihn heran, mindestens in dieser Form als principiell betriebenes Geschäft; er läßt sich von der Missionspraxis des Paulus und ihren Erfolgen berichten, er erkennt das Gottesurtheil der Thatsachen bereitwillig an und will die Wirksamkeit des Heidenapostels nicht hindern; aber er selbst bleibt ebenso wie die übrigen ältern Apostel dabei, seine Missionsthätigkeit auf die Bekehrung von Juden zu beschränken. Dagegen ruht die Darstellung der Apostelgeschichte auf der entgegengesetzten Voraussetzung, daß nicht Paulus, sondern Petrus die Heidenmission inaugurirte. Was nach dem eigenen Bericht des Paulus von ihm selbst den ältern Aposteln erst abgenöthigt werden mußte, das ist nach der Apostelgeschichte in der Urgemeinde selbst schon „seit alten Tagen" entschieden (15, 7). Die Missionspraxis des Paulus ist nach dieser Darstellung so wenig eine neue, daß Petrus selbst nicht blos die ersten Heiden bekehrt, sondern auch das principielle Recht der gesetzesfreien Heidenmission in Jerusalem zur Geltung gebracht hat, lange bevor der Apostel Paulus auch nur den Schauplatz betrat. Ja recht geflissentlich hebt die Apostelgeschichte diesen Umstand hervor, wie schon die Ausführlichkeit zeigt, mit welcher jene erste Heidenbekehrung des Petrus berichtet und nach ihrer principiellen Bedeutung ins Licht gesetzt wird (vgl. Kap. 10 mit 11, 1—18). Hiernach würde sich freilich erklären, wie Petrus auf dem Apostelconvent die Paulinischen Gedanken so entschieden vertreten kann; aber nur um den Preis, daß alles erlogen sein müßte, was Paulus von seinem Evangelium und seinem Verhältniß zu den ältern Aposteln berichtet. Die Haltung des Paulus zu Jerusalem, der antiochenische Vorfall, der ganze Galaterbrief, ja das ganze Evangelium des Paulus und seine ganze Geschichte wäre rein unerklärlich. Ja die eigene Erzählung der Apostelgeschichte (Kap. 15) wäre dann unerklärlich: die Urgemeinde zu Jerusalem müßte denn alles vergessen haben, was früher mit ihrer eigenen ausdrücklichen Gutheißung geschehen war (11, 18). Dagegen erklärt sich alles sofort aus der Tendenz der Apostelgeschichte, das Odium von Paulus dadurch hinwegzuwälzen, daß sie ihn in völliger Uebereinstimmung mit den ältern Aposteln, nach ihrem eigenen Beispiel und in Gemäßheit ihrer Anordnungen handeln läßt. Hat Petrus längst dasselbe wie Paulus gethan, hat er das Princip der gesetzesfreien Heidenmission selbst proclamirt, hat die Urgemeinde ausdrücklich ihr Einverständniß erklärt, hat selbst die Gründung der antiochenischen Heidengemeinde, die Berufung des Paulus, die Einführung desselben ins Arbeitsfeld unter den Heiden, unter den Auspicien der Urgemeinde sich zugetragen (Apg. 11, 20—26; 9, 26—30; 22, 17—21), so ist jeder Anstoß an dem Wirken des Heidenapostels beseitigt. Womöglich noch undenkbarer als die Paulinische Gesinnung des Petrus erscheint

7) die Haltung, welche nach der Apostelgeschichte Jakobus eingenommen hat. Nach dem Galaterbrief ist er das eigentliche Haupt der jerusalemischen Judenchristen; von ihm werden die Männer nach Antiochia entsendet, welche den Petrus und „die übrigen Juden" zur strengen Gesetzesbeobachtung zurückführen und dadurch die förmliche Trennung veranlassen. Uebereinstimmend hiermit erscheint er in der judenchristl. Tradition als der Oberbischof der Muttergemeinde, von dem selbst ein Petrus Befehle empfängt, als der Mann der strengsten Gesetzesgerechtigkeit, der auch bei den Pharisäern das größte Ansehen genießt. Und dieser selbe Jakobus beruft sich nach der Apostelgeschichte mit ausdrücklicher Gutheißung der Worte des Petrus auf dieselbe angeblich principielle Entscheidung zu Gunsten der gesetzesfreien Heidenmission, welche schon Petrus der Gemeinde ins Gedächtniß zurückgerufen; er führt den Beweis für das göttliche Recht derselben ganz in Paulinischer Weise aus Stellen des A. T. und gelangt zu dem Schluß, von Ewigkeit her sei dem Herrn „sein Werk", d. h. eben das Werk der Heidenmission, offenbar gewesen, daher auch

er es völlig in der Ordnung findet, die Heiden mit der Last des Gesetzes zu verschonen. Man darf nicht einwenden, daß ja auch nach dem Bericht des Paulus Jakobus die gesetzesfreie Heidenmission ausdrücklich gestattet hat. Denn es handelt sich nicht um die Zulassung der Heidenmission überhaupt, sondern um die principielle Bedeutung, welche nach der Apostelgeschichte Jakobus im völligen Einverständniß mit Petrus ihr gibt. Hier aber kehren alle Bedenken, welche schon gegen den vermeintlichen Paulinismus des Petrus sich wenden, in verstärktem Grade zurück. So gewiß ein Jakobus die Einwilligung in die Paulinische Predigt sich durch Beweisstellen des A. T. zurechtgelegt haben würde, so unmöglich kann er die Heidenmission in einem Licht betrachtet haben, welches sein eigenes strenges Festhalten am Gesetz als eine Auflehnung gegen den klaren göttlichen Heilswillen erscheinen lassen mußte.

Die geschichtliche Stellung des Jakobus blickt jedoch auch durch die eigene Darstellung der Apostelgeschichte noch deutlich hindurch. Jakobus ist es, auf den der Erzähler den Vorschlag zurückführt, die Heidenchristen zu vier dem mosaischen Gesetz entlehnten Geboten zu verpflichten, zur Enthaltung von Befleckungen durch die Götzen, durch Hurerei und durch den Genuß von Erstücktem und von Blut (Apg. 15, 20). Sehr schwierig ist freilich zu deuten, was Jakobus (V. 21) zur Begründung dieses Vorschlags hinzufügt: „Denn Mose hat von alten Zeiten her, die ihn in allen Städten verkündigen, da er in den Synagogen an jedem Sabbat gelesen wird." Begründen diese Worte den Rath V. 19, die Heiden mit überflüssigen Lasten zu verschonen, so wäre der Sinn, daß dem mosaischen Gesetz ja durch die Loslösung der Heidenchristen von demselben kein Schaden geschehe, da durch die sabbatliche Vorlesung desselben in den Synagogen schon hinlänglich dafür gesorgt sei, daß die Juden wenigstens mit den Anforderungen, welche es stelle, nicht unbekannt bleiben. Begründen sie dagegen das unmittelbar Vorhergehende, so kann der Sinn nur sein, daß jene vier Gebote allerdings um des mosaischen Gesetzes willen von den Heiden beobachtet werden müßten, daß aber an die Proselyten aus den Heiden auch keine weitern Anforderungen gestellt werden dürften, als das Gesetz selbst an die Hand gebe. Welche Auslegung man auch vorziehe, auf jeden Fall setzt hiernach Jakobus die bleibende religiöse Gültigkeit des mosaischen Gesetzes voraus, was wol zu dem sonst bekannten Charakter des jerusalemischen Gemeindehauptes, aber nicht zu den rein Paulinischen Grundsätzen stimmt, welche nach der Apostelgeschichte Petrus verkündigt und Jakobus gebilligt haben soll. Wie immer man nun auch über die Geschichtlichkeit dieses Vorschlags urtheilen möge, der Standpunkt des Jakobus ist hiermit völlig richtig gezeichnet: denn eben diese Gebote enthalten die Bedingung, unter welcher das Judenchristenthum sich die Heidenmission und die Loslösung der Heidenchristen von der vollen Gesetzeserfüllung gefallen lassen konnte. Aber die Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit dem Galaterbrief ist auch hierdurch noch nicht hergestellt. Denn nach ihr bildet der Vorschlag des Jakobus die Grundlage eines Beschlusses, von dem

8) der Galaterbrief nicht das mindeste weiß. Apg. 15, 23—29 berichtet von einem förmlichen Decret, das dem Paulus und seinen Gemeinden zur Nachachtung übergeben wird, als beschränkende Bedingung der Heidenmission; nach des Apostels eigener Darstellung wird die Anerkennung seines Evangeliums an keine andere Bedingung geknüpft als die, daß er der Armen gedenken soll. Gesetzt auch, Paulus wäre mit dem Inhalt jenes Beschlusses einverstanden gewesen, so doch sicher nicht mit der Form, in welcher er hier erscheint. Denn das Decret setzt jedenfalls voraus, daß Apostel, Presbyter und Gemeinde von Jerusalem das Recht beanspruchen, kraft des Heiligen Geistes zu entscheiden, wie es in den heidenchristl. Gemeinden gehalten werden soll. Ein solches Entscheidungsrecht gibt aber Paulus nicht zu und stellt ausdrücklich in Abrede, daß die ältern Apostel für seine Missionspraxis ihm irgendwelche Vorschriften gemacht. Noch weniger aber kann Paulus selbst, wie Apg. 16, 4 zu berichten weiß, das Decret der Urgemeinde unter seinen Heidenchristen zur Nachahmung publicirt haben: denn dadurch hätte er sich eben jener Autorität unterworfen, deren Geltung er bestreitet. Wie es daher auch mit dem Inhalt jener vier Gebote stehe, das Decret als solches kann nicht erlassen und noch weit weniger von Paulus überbracht worden sein. Wir haben es also hier nicht mit einem wirklichen Actenstück zu thun, wie denn auch der Stil, in dem es abgefaßt ist, denselben Verfasser verräth, wie die ganze übrige Darstellung. Es ist wieder nur der Berichterstatter selbst, der hierdurch sein Interesse verräth, dem Paulus einerseits ein förmliches Anerkennungsschreiben durch

die Urgemeinde ausstellen zu lassen, und andererseits, was mindestens zu seiner Zeit wol schon allgemein in gemäßigtern heidenchristl. Kreisen als allgemeine Sitte sich fand, auf ein förmliches, auch von Paulus streng respectirtes Decret der Urapostel zurückzuführen.

Nach dem allen bleibt für die Geschichtschreibung nur übrig, bei der Darstellung des sogenannten Apostelconvents zunächst ausschließlich die Paulinische Erzählung zu Grunde zu legen. Bei vorsichtigem Gebrauch werden sich dann manche einzelne Data der Apostelgeschichte immerhin zur Ergänzung verwerthen lassen.

Wir sehen uns mit den Verhandlungen in Jerusalem in eine Zeit versetzt, in welcher die große Frage der Heidenmission zum ersten mal die Gemüther bewegte. Es ist kein anderer als Paulus, der zuerst die Bekehrung der Heiden grundsätzlich betreibt, und zwar in einer Weise, welche die völlige Loslösung von dem mosaischen Ceremonialgesetz bezeichnet. Wenn auch einzelne Heidenbekehrungen schon vorher erfolgt waren, das Princip der Gleichheit von Heiden und Juden im messianischen Reich, die Unzulänglichkeit des Gesetzeswegs zum Heil, die völlige Verdrängung der Gesetzesreligion durch die Gnadenreligion und ihre schlechthin universalistische Tendenz ward zuerst von Paulus als „sein Evangelium" verkündigt. Aber dieses Evangelium bedeutete den ausgesprochenen Gegensatz zu allem, was bisher den messiasgläubigen Juden als göttlicher Heilswille erschien. Die specifisch Paulinische Theologie, die als „das Wort vom Kreuz" auf das Paulinische Verständniß des Kreuzestodes Jesu und der darin offenbarten göttlichen Absicht sich gründete, stand der Auffassung der ältesten Nazarener schnurstracks entgegen. Statt der Aufhebung des Gesetzes und der Vernichtung der Scheidewand zwischen Juden und Heiden sahen sie in dem Kreuzestod des Messias einfach ein durch die ungläubigen Volksobern ihm bereitetes, durch die daraufgefolgte Auferstehung seines Anstoßes für ein jüd. Herz entkleidetes Geschick, daneben wol auch, doch ohne tiefere innere Vermittelung, ein Sühnopfer für die Sünden des Volks, nach göttlicher Absicht bestimmt, die Messiasgläubigen fortan nur zu um so treuerer Gesetzeserfüllung zu bewegen. Sowenig Glaube und Werke, Gnade und Gesetz, sowenig schlossen in ihren Augen das Kreuz und die Aufrechthaltung der altteſt. Ordnungen sich aus. Es konnte nicht anders sein, als daß die Paulinische Predigt auch unter den messiasgläubigen Juden Anstoß erregte. Stand sie doch im Gegensatz zu den altehrwürdigen Autoritäten, die er ja selbst noch heilig hielt, im Gegensatz zu den Verheißungen und Geboten des A. T., im Gegensatz zu so vielem, was einem Juden von Jugend auf als ausgesprochener göttlicher Wille erschien, im Gegensatz endlich zu der ursprünglichen Gestalt des Christenthums selbst, dem Beispiel des Meisters, den Worten, welche die ältesten Jünger aus seinem Munde vernommen haben wollten, dem Zeugniß und der Predigt der Männer, die, von Jesu selbst zu Aposteln berufen, als die Säulen der Gemeinde betrachtet wurden. Was Paulus verkündigte, war mit einem Wort eine neue Religion, welche nur durch die gemeinsame Autorität des altteſt. Gotteswords mit der bisherigen zusammenhing: in Jerusalem dagegen dachte man nicht entfernt an einen Bruch mit dem Judenthum und der jüd. Volksgemeinde. Die dortigen Nazarener erwarteten, den Verheißungen der Propheten gemäß, das messianische Heil für das Bundesvolk Israel, die Bekehrung der Heidenwelt zu dem allein wahren Gott aber nicht früher als bei der Wiederkunft des Messias zum Endgericht. Für eine grundsätzliche Heidenbekehrung war in diesem Anschauungskreise kein Raum: mochten auch einzelne in größerer oder geringerer Zahl der Messiasgemeinde gewonnen werden, so konnte dies doch nur im nähern oder fernern Anschluß an die israelitische Volksgemeinde geschehen, deren gottgeordneter Vorzug auch durch die Vollendung der Weltgeschicke nicht aufgehoben werden durfte.

Bei solchen Gegensätzen konnte ein Conflict nicht ausbleiben, und wenn hierbei etwas Verwunderung erregt, so lediglich dies, daß der Friede der Gemeinden so lange ungestört blieb. Vierzehn volle Jahre hatte Paulus schon als Heidenapostel gewirkt, bevor er Veranlassung fand, die große Streitfrage der gesetzesfreien Heidenmission durch unmittelbare Verhandlungen mit den ältern Aposteln zum Austrag zu bringen. Unsere Quellen fließen zu spärlich, um dieses Räthsel genügend zu erklären. Die Briefe des Paulus stammen sämmtlich erst aus einer spätern Zeit: das farbige Bild, welches sie von einem an Arbeiten, Gefahren und Kämpfen vor allen andern reichen Leben entwerfen, drängt sich in dem engen Rahmen von etwa sechs Jahren zusammen. Die Apostelgeschichte läßt uns, wie überall, wo es einen Einblick in die innern Gemeindeverhältnisse zu gewinnen gilt, so auch hier,

vollkommen rathlos. Das Einzige, was wir aus ihrer Darstellung entnehmen, ist das im Vergleich mit dem spätern Wirken ungleich enger begrenzte Gebiet der Pauliniſchen Miſſion. Aber gerade dieſes Gebiet lag dem Mittelpunkt des jüd. Chriſtenthums viel zu nahe, als daß man annehmen dürfte, die Urgemeinde habe von dem, was ſich in Antiochia, Cypern, Pamphylien, Piſidien, Lykaonien zutrug, keine Kunde erhalten. Wie es ſcheint, vollzog ſich in jenen Jahren ſehr allmählich jener große Entwickelungsproceß, der erſt mit der feſtern Begründung der antiocheniſchen Heidengemeinde in ſein für die ganze weitere Geſchichte entſcheidendes Stadium trat. Die Bekehrung einzelner Proſelyten und Heiden konnte in Jeruſalem noch keine Bedenken erwecken, ſolange nur die Juden treu am Geſetz hielten. Jene erſten Anfänge der Heidenmiſſion konnten die judenchriſtl. Grundanſchauung, die Beſtimmung des meſſianiſchen Heils für Iſrael als Volk, noch nicht ernſtlich bedrohen. Wie es ſcheint, hat auch Paulus ſelbſt die letzten antijüd. Conſequenzen ſeines Evangeliums nur ſehr allmählich gezogen und ſchwerlich früher, bevor ihn ein ausgeſprochener Gegenſatz weiter trieb. Die Predigt von der Aufhebung des Geſetzes als Heilsweg durch den Gekreuzigten forderte wol die Freiheit der Heidenchriſten, aber keineswegs ſofort auch die Loslöſung der Juden vom väterlichen Geſetz. Solange alſo das Evangelium unter den Heiden kein Hinderniß fand, mag auch Paulus für ſeine Perſon im Verkehr mit Juden an der moſaiſchen Lebensſitte, den Faſten, Speiſeunterſchieden u. ſ. w. feſtgehalten haben; und hierauf deutet wol auch ſein ausdrücklich ausgeſprochener Grundſatz, er ſei den Juden ein Jude geweſen. Im Verkehr mit Heiden hat er ſich ſicher von Anfang an ebenſo wenig wie Barnabas an die jüd. Ceremonialgeſetze gebunden: aber die beſtimmte Forderung an die Juden, denſelben zu entſagen, ward zuverläſſig erſt ſpäter geſtellt, als die Frage für ihn zu dem Entweder — Oder ſich zuſpitzte: Glaube an Chriſti Kreuz oder Gehorſam unter das Geſetz. Hier aber bezeichnet erſt der Streit mit Petrus in Antiochia den Wendepunkt.

Wenn wir recht ſehen, war es die wachſende Zahl heidniſcher Proſelyten, welche in Antiochia die erſten Zerwürfniſſe hervorrief. Die dortige Gemeinde verſtärkte ſich immer mehr durch frühere Heiden, wogegen die chriſtl. Juden zu einem verſchwindenden Häuflein herabſanken. Fragen tauchten dadurch auf, an die früher zu denken noch gar keine rechte Gelegenheit war. In welches Verhältniß mußten die Juden, der eigentliche Kern der Meſſiasgemeinde, zu den hinzugetretenen Fremdlingen gerathen? Ihr Einfluß auf die Proſelyten trat in demſelben Maße zurück, als dieſe an Zahl und Selbſtbewußtſein erſtarkten. Und nun kam es dem Paulus gar nicht in den Sinn, das Uebergewicht der Juden in dieſer Gemeinde ſicherzuſtellen. Mochte er ſelbſt im Verkehr mit ihnen das Geſetz beobachten, im Verkehr mit den Heiden ſetzte er ſich, wie unterwegs auf der Reiſe, ſo auch in Antiochia, darüber hinweg. Und nun erzählte man ſich von allerlei anſtößigen Aeußerungen des Paulus, von der Aufhebung des Geſetzesweges am Kreuz, von der Freiheit, welche Chriſtus den Gläubigen gebracht, von der völligen Gleichberechtigung der Unbeſchnittenen und Beſchnittenen im meſſianiſchen Reich. Die helleniſt. Juden in Antiochia mochten ihn, ohne gerade zuzuſtimmen, gewähren laſſen; in ihrem Kreiſe war längſt eine freiere Lebens- und Weltanſchauung zu Hauſe. Aber anders ſah man doch die Dinge in Jeruſalem an. Der Mittelpunkt der Meſſiaspredigt wurde durch den Heidenapoſtel verſchoben, die ruhige Exiſtenz der Meſſiasgemeinde durch ſeine Vernachläſſigung des Geſetzes bedroht, das Privilegium des jüd. Volks durch die gleiche Rechte beanſpruchenden Heidenchriſten geradezu geleugnet.

Langſam, aber unabwendbar reiften die Dinge einer Entſcheidung zu. Als Paulus nach längerer Abweſenheit wieder nach Antiochia zurückgekehrt war, konnte ihm die bedenkliche Stimmung der Urgemeinde nicht fremd bleiben. Einige Heißſporne aus Jeruſalem wollten alle Gefahren, welche aus der Heidenmiſſion erwuchſen, aufs gründlichſte dadurch beſeitigt wiſſen, daß man die Heidenchriſten einfach zur Beſchneidung und vollen Geſetzesbeobachtung verpflichtete. Sie machten ſich auf den Weg nach Antiochia und wirkten dem Pauliniſchen Evangelium durch die Lehre von der unbedingten Fortgültigkeit des moſaiſchen Geſetzes entgegen. „Wenn ihr euch nicht beſchneiden laßt nach der Sitte Moſe's, könnt ihr keinen Antheil gewinnen am meſſianiſchen Heil“ (Apg. 15, 1). Zum erſten mal, wie es ſcheint, trat dem Heidenapoſtel aus der Mitte der Meſſiasgläubigen ſelbſt eine principielle Oppoſition gegenüber. Und wie es zu gehen pflegt, ſobald die Gegenſätze ſich zu klären begannen, wurden manche bedenklich, die bisher in

dem Pauliniſchen Wirken nichts Arges geſehen. Hielten doch auch die ältern Apoſtel Jeſu Chriſti nach wie vor an der Geſetzespredigt und der Judenmiſſion feſt; wie nahe lag alſo auch für freier gerichtete Judenchriſten der Zweifel an der Rechtmäßigkeit des in Antiochia beſchrittenen Weges. Die Apoſtelgeſchichte berichtet ganz ſachgemäß, es ſei kein geringes Zerwürfniß über jenes Verlangen entſtanden (15, 2). Es begreift ſich, daß Paulus die angeſonnene Beſchneidung der Judenchriſten als einen unberechtigten Eingriff in ſein Miſſionsgebiet mit größter Entſchiedenheit abwies. Ein ſcharfer, klarer, folgerichtiger Denker durchſchaute er den Widerſpruch zwiſchen der Geſetzespredigt und dem Glauben an Chriſti Kreuz; er ſah den ganzen Erfolg ſeines Heidenevangeliums bedroht, die Kreuzespredigt abgethan, den göttlichen Gnadenwillen verworfen, die Freiheit der Heidenchriſten verrathen, ſein eigenes, auf unmittelbarer göttlicher Berufung ruhendes Apoſtelrecht in Frage geſtellt. Alles hing in dieſem kritiſchen Moment davon ab, ob es ihm gelingen würde, die ältern Apoſtel ſelbſt, auf deren Autorität ſich die Gegner beriefen, von dem göttlichen Recht ſeines Evangeliums zu überzeugen, und dadurch den „eingedrungenen falſchen Brüdern“ die gefährlichſte Waffe aus den Händen zu reißen. So zieht er denn, wie er ſelbſt berichtet, „in Gemäßheit einer Offenbarung“ in Gemeinſchaft mit Barnabas nach Jeruſalem zu den ältern Apoſteln hinauf, um die Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, welche alle bisherigen und künftigen Erfolge ſeines Wirkens in Frage ſtellen konnten. Daß die antiocheniſche Gemeinde mit ſeinem Entſchluß einverſtanden war, wird man annehmen dürfen, auch ohne die Auffaſſung der Apoſtelgeſchichte zu theilen, die Streitfrage ſei den Säulenapoſteln und der Muttergemeinde zur richterlichen Entſcheidung unterbreitet worden. Mochte auch wirklich dem einen und andern von den Antiochenern die Reiſe des Paulus in dieſem Lichte erſcheinen, Paulus ſelbſt hat ſich entſchieden dagegen verwahrt. Wie ſicher der Apoſtel im Bewußtſein ſeines Rechtes ſich fühlte, beweiſt die Mitnahme des Titus nach Jeruſalem. Die Wahl gerade dieſes Begleiters war in dieſem Moment doppelt bedeutungsvoll: als Miſſionsgefährte des Paulus hätte Titus als der erſte beſchnitten werden müſſen, wenn die Eiferer um das Geſetz ihre Forderungen durchſetzten. Aber nicht einmal er wurde in Jeruſalem zur Beſchneidung genöthigt. Wie aus der Darſtellung des Paulus hervorgeht, hatten die ältern Apoſtel allerdings die Beſchneidung des Titus begehrt, ſtanden aber von ihrem Verlangen ab, als Paulus feſt auf ſeinen Grundſätzen beharrte. Die „Wahrheit des Evangeliums“ und die Freiheit der Heidenchriſten mußte ſich in dieſem einen Fall erproben. Von dem nähern Hergang der Verhandlungen ſind wir nur dürftig unterrichtet. Der öffentlichen Berathung, in welche die Apoſtelgeſchichte nach ihrer Auffaſſung ſehr begreiflicherweiſe die Entſcheidung der Streitfrage verlegte, ſcheint auch Paulus im Vorübergehen zu gedenken (Gal. 2, 2); doch fällt ihm ſelbſt alles Gewicht auf die perſönliche Verſtändigung mit den „Säulen der Gemeinde“. Es war in der Ordnung, daß der Heidenapoſtel „die Gnade, die ihm verliehen war“, aus ſeinen Erfolgen unter den Heiden erwies, vor allem aus den auch unter ihnen ausgegoſſenen Geiſtesgaben, durch welche Gott ſelbſt der Heidenmiſſion ſein Siegel aufgedrückt habe (Gal. 2, 7—9; Apg. 15, 12; 11, 14—18). Dieſe Thatſache ſprach in den Augen der Urgemeinde lauter als alle theologiſchen Beweisgründe, durch welche Paulus die Nothwendigkeit ſeines Evangeliums ſtützen konnte. Wenigſtens die ältern Apoſtel erkannten dieſes Gottesurtheil der Thatſachen an; ſie ſahen, daß Paulus von Gott ebenſo gut mit dem Evangelium unter den Heiden betraut ſei, wie Petrus mit dem Apoſtolat unter den Juden. Aus dieſer Erwägung verzichten ſie darauf, „den Gehorſam“ zu fordern, den Paulus gerade um des principiellen Rechts ſeines Evangeliums willen verweigert. So ſcheiden ſich auch nach der Darſtellung des Galaterbriefs in Jeruſalem ſelbſt eine mildere und eine ſtrengere judenchriſtl. Richtung. Die Stellung der Säulenapoſtel iſt eine andere geweſen als die jener „falſchen Brüder“. Was letztere zu verhindern ſuchen, laſſen die erſtern gewähren: eine von Jeruſalem völlig unabhängige Heidenmiſſion. Ja noch mehr, ſie wollen mit dem Heidenbekehrer auch ferner durch das Band chriſtl. Bruderliebe verbunden bleiben. Sie heben, als Paulus ihnen nicht nachgibt, die Glaubensgemeinſchaft mit ihm nicht auf, ſondern geben ihm und dem Barnabas als Glaubensgenoſſen den Handſchlag.

Nur darf man andererſeits auch die Tragweite der getroffenen Uebereinkunft nicht überſchätzen. Wenn die Säulenapoſtel auf jede Einmiſchung in das Miſſionsverfahren

des Paulus verzichten, so bleiben sie doch selbst bei ihren Grundsätzen stehen und fahren nach wie vor fort, das Evangelium nur den Juden zu verkünden. Der Handschlag, welcher die brüderliche Gemeinschaft besiegelt, bekräftigt zugleich die förmliche Trennung der beiderseitigen Missionsgebiete. Und diese Trennung versteht sich nur aus einer unausgeglichenen Differenz über das Verhältniß des messianischen Heils zu Israel und seinem Gesetz. Es reicht nicht aus, eine blos äußere, sei es „geographische", sei es „ethnographische", Sonderung anzunehmen, wonach alle spätern Kämpfe keinen tiefern Grund hätten, als ein zufälliges, nach dem Wortlaut seiner eigenen Erzählung überdies unbegreifliches, Misverständniß des Heidenapostels über den Sinn der gewonnenen Verständigung. Die Gesetzesbeobachtung ist den ältern Aposteln noch immer religiöse Pflicht, nicht blos eine vaterländische Sitte; die Sonderung des Missionsgebiets erfolgt also nicht aus Gründen blos äußerer Zweckmäßigkeit, etwa der bessern Theilung der Arbeit — denn wie käme es dann, daß der einzige Paulus die ganze ungeheuere Arbeit der Heidenbekehrung allein übernimmt, alle übrigen Apostel aber sich nach wie vor auf die Juden beschränken?

Wenn die ältern Apostel auch dem Paulus in seinem Missionsgebiet völlig freie Hand ließen, so geschah dies doch nur, weil die Heidenbekehrung für sie selbst einen ganz andern Sinn hatte als für ihn. Letzterm erscheint sie gerade als die größte und wichtigste Aufgabe nicht blos für seine Person, sondern als Verwirklichung des in Christi Kreuz offenbarten Heilswillens Gottes selbst, welcher die Scheidewand zwischen Juden und Christen niedergerissen. Den ältern Aposteln gilt die Heidenmission im Grunde nur als Nebengeschäft, welches die Bestimmung des Heils für die Juden nicht aufheben kann. Paulus geht zur heidnischen Welt und Menschheit als solcher, Petrus geht zu Israel als Volk; Paulus will so viele Menschen als möglich, gleichviel ob Heiden oder Juden, zum Glauben an den Kreuzestod Christi bekehren, Petrus will so viele Juden als möglich für den Messiasglauben gewinnen, von den Heiden kommen ihm immer nur die einzelnen in Betracht, die zur Messiasgemeinde in ein Proselytenverhältniß treten. Diese Proselytenbekehrungen werden dem Paulus überlassen als ein Nebenwerk, dessen man sich freuen kann, wenn es unter Gottes Segen von statten geht, das aber die berufenen Apostel des Messias selbst von ihrem eigentlichen Beruf nicht abwendig machen darf. Ihnen ist „das Apostolat der Beschneidung" anvertraut. Paulus ist durch Gottes Gnade zu den Heiden geschickt, nicht als Apostel wie sie, sondern als Mitarbeiter und Missionsgehülfe. Es verdient Beachtung, daß Paulus dort, wo er von der Anerkennung seiner Mission durch die Urapostel redet, von einer Anerkennung seines Apostolats nichts zu erzählen weiß. Gerade letztere Würde wurde ihm stets in judenchristl. Kreisen streitig gemacht [Holsten, „Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater", S. 16]. Das Apostolat ist und bleibt ihnen durch das persönliche Verhältniß zum Messias bedingt, der Beruf dieses Apostolats ist die Bekehrung des messianischen Volks. Wenn andere auch Heiden bekehren, so mögen sie dies thun als Gehülfen und Genossen der Apostel, aber sowenig diese Nebenwirksamkeit, trotz aller Erfolge, einen Anspruch auf apostolische Würde begründet, sowenig sind die bekehrten Heiden gleichberechtigte Glieder des Messiasreichs. Sie sind „hinzugekommene Fremdlinge", Proselyten, aus der Heidenwelt, die ihr Heil in Israel suchen, nichts mehr; zu dem Messias der Juden bekehrt, schließen sie näher oder ferner dem messianischen Volke sich an, um bei der nahen Aufrichtung des messianischen Reichs irgendeinen Antheil zu gewinnen an des Volkes künftiger Herrlichkeit.

Die Anerkennung des Paulus und seiner Heidenmission durch die Säulenapostel schließt also keineswegs die seiner Gleichberechtigung mit ihnen, und der Heiden mit den Juden im Messiasreich ein, sondern beruht gerade auf der Voraussetzung einer geringern Stellung in der Messiasgemeinde. Man erkennt nicht den Apostel Paulus, sondern den offenbar von Gott begnadigten Proselytenbekehrer feierlich an, und achtet es für unrecht, ihn in seinem Thun, für das ja die Erfolge sprechen, weiter zu hindern. Wenn er der Beschneidung der Heiden widerstrebt, so will man auf diese Forderung bereitwillig verzichten. Auch die Proselyten des Thores, die sich zur Muttergemeinde hielten, waren ja unbeschnitten, wozu also durchaus auf einem Verlangen bestehen, welches vielleicht das ganze Missionswerk unter den Heiden gestört hätte? Die Consequenz dieses Zugeständnisses, daß die unbeschnittenen Heidenchristen nun freilich auch zur neuen Messiasgemeinde sich nur verhielten wie zum Volke Israel überhaupt, verstand sich für die Urapostel, auch

ohne ausdrücklich zur Sprache zu kommen, von ſelbſt. Dabei blieb die Vorausſetzung immer beſtehen, die volle Geſetzesbeobachtung der Bekehrten ſei beſſer, wie ja auch den Juden die Gewinnung eines Proſelyten der Gerechtigkeit noch etwas Größeres dünkte als die Bekehrung eines Proſelyten des Thores.

Von hier aus fällt nun ein überraſchendes Licht auf den Vorſchlag des Jakobus, deſſen die Apoſtelgeſchichte gedenkt, die Heidenchriſten nur zur Beobachtung von vier Geboten zu verpflichten, der Enthaltung vom Götzenopfer, Blutgenuß, Erſticktem und Hurerei. In dieſen Geboten waren die Forderungen zuſammengefaßt, welche man jüdiſcherſeits auch den „Fremdlingen in Iſraels Thoren" nicht meinte erlaſſen zu dürfen. Die Grundlage dieſer Gebote war neben 1 Moſ. 9, 4 fg. namentlich 3 Moſ. 17 und 18. An erſterer Stelle wird allen Nachkommen Noah's der Genuß des Fleiſches verboten, „welches lebt in ſeinem Blute". In dem letztern Abſchnitte werden eine Reihe von Verordnungen ertheilt, gültig ſowol für die Fremdlinge in Iſrael als für die Genoſſen des Bundesvolks ſelbſt. Dahin gehört 1) das Verbot, irgendein opferfähiges Thier zu ſchlachten, ohne deſſen Blut auf den Altar Jahve's ſprengen zu laſſen oder ſich an irgendwelchen Opfern zu betheiligen, welche nicht dem Jahve, ſondern andern Göttern (den ſzerim, „Feldteufeln", wie Luther überſetzt) oder nicht in der gottgeordneten Weiſe dargebracht werden. 2) Das Verbot von Blutgenuß überhaupt. 3) Das Verbot, ein Thier zu genießen, ohne zuvor das Blut deſſelben hinweggethan zu haben. 4) Das Verbot verſchiedener Arten von geſchlechtlicher Verunreinigung. Die drei erſten Verbote gehören zuſammen und ruhen auf der gemeinſamen Vorausſetzung, daß das Blut als Sitz des Lebens das Eigenthum Gottes ſei (Marbach, Das Blut in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1866, S. 152 fg.). Wie daſſelbe daher nur Jahve dargebracht werden kann, ſo darf es weder den Götzen geopfert noch von den Menſchen gegeſſen werden. In erſterer Beziehung ergibt ſich als Conſequenz, überhaupt kein Fleiſch zu eſſen, welches den Götzen geopfert wird, um nicht das Gott gebührende Blut ihm zu entziehen und den Götzen (oder Dämonen) zu geben; alſo das Verbot des Götzenopferfleiſches (der εἰδωλόθυτα) Apg. 15, 29, denn die Theilnahme an den Opfermahlzeiten galt als Theilnahme am Götzenopfer ſelbſt (2 Moſ. 24, 15), als „Befleckung mit den Götzen" (Apg. 15, 20). In letzterer Hinſicht iſt nicht blos der Blutgenuß ſpeciell, ſondern auch der Genuß von jedem Thier unterſagt, in dem noch ſein Blut iſt. Daraus ergibt ſich zugleich als Conſequenz das Verbot, die Schlacht- und Jagdthiere nicht zu würgen, Erwürgtes oder Erſticktes (Apg. 15, 20. 29) nicht zu genießen. Milder wird 3 Moſ. 17, 15. 16 der Genuß von todt gefundenen oder vom Wilde zerriſſenen Thieren beurtheilt. Derſelbe macht nur auf einen Tag unrein, wogegen jeder, der an Götzenopfern ſich betheiligte, Blut oder erwürgte Jagdthiere genießt, mit dem Tode bedroht wird. Es erhellt, daß dieſe Gebote keineswegs blos ceremoniell ſind. Sie ruhen auf dem religiöſen Gedanken, daß ſich niemand am Eigenthum Gottes vergreifen darf. Die Verehrung Gottes als des alleinigen Herrn ſchloß alſo die Enthaltung von Blut und Erſticktem ebenſo gut ein, als die Enthaltung von Götzenopfern und Götzenopfermahlen. Dieſe Gebote mußten daher auch von dem „Fremdling" reſpectirt werden, wogegen der Genuß unreiner Thiere demſelben geſtattet war (5 Moſ. 14, 21). Die Gebote 3 Moſ. 18 betreffen nur die Hurerei (πορνεία). Unter den für den Fremdling wie den Iſraeliten unterſagten Vergehen findet ſich nicht außerehelicher Umgang überhaupt — denn dieſer war unter gewiſſen Bedingungen auch den Iſraeliten geſtattet — ſondern verſchiedene Formen der Blutſchande, Ehebruch mit dem Weibe eines andern und Unzucht wider die Natur. Da das hebr. Geſetz den Begriff der Blutſchande ſehr weit erſtreckt, ſo gehören unter daſſelbe auch für den Fremdling alle Ehen in den den Iſraeliten verbotenen Verwandtſchaftsgraden. Auch dieſe Verbote gehen ſämmtlich auf eine ähnliche Vorausſetzung zurück wie die drei erſten: ſie ſollen jede Verunreinigung des Bluts, welches Gott als Eigenthum heilig iſt, verhüten.

Hieraus erklärt ſich nun auch, wie dieſelben Forderungen den ſogenannten Proſelyten des Thores auferlegt werden konnten. Grundlage des Geſetzes für ſie bleibt 1 Moſ. 9, 4 fg.; 3 Moſ. 17 und 18 bilden den Commentar. Die ſpätere rabbiniſche Zählung von ſieben noachiſchen Verboten iſt nur eine unweſentliche Modification: Gotteslästerung, Götzendienſt, Todtſchlag, Blutſchande, Raub, Widerſetzlichkeit gegen die Obrigkeit und das Eſſen blutigen Fleiſches. Der Todtſchlag wird wegen 1 Moſ. 9, 6 ausdrücklich mit aufgezählt; Raub und Widerſetzlichkeit gegen die Obrigkeit waren meiſt mit

Blutvergießen verbunden, das Verbot geht also auch hier nicht auf allgemein sittliche Gesetze, sondern auf eine ganz bestimmte religiöse Grundlage zurück. Indeß war bei den Proselyten des Thores, die sich zur Verehrung des alleinigen Gottes verpflichteten, nur die Aufzählung solcher religiöser Vorschriften erforderlich, die sich nicht sofort aus dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein ergaben. Dahin gehören nun eben jene in den vier Geboten der Apostelgeschichte enthaltenen Bestimmungen über Entheiligung des Jahve angehörigen Blutes, wogegen die Verwerflichkeit der Gotteslästerung und des offenbaren Götzendienstes, desgleichen das Verbot von Mord, Raub, Aufruhr für einen Verehrer des wahren Gottes sich von selbst verstand. Denn ebendadurch unterscheidet sich der Proselyt vom Heiden, daß er zwar nicht zum ganzen mosaischen Gesetz, aber zur Verehrung des allein wahren Gottes sich gewendet hat.

Sind hiernach die vier Gebote (Apg. 15, 20. 29) die Proselytengebote, so ist der Sinn sowol der Rede des Jakobus als des sogenannten Apostelbecrets nicht länger zu verkennen. Die Zulassung der Heiden zur Messiasgemeinde wird ausgesprochen unter der Voraussetzung, daß sie nur die Stellung von Proselyten des Thores beanspruchen und gleichzeitig die Pflichten dieser Proselyten erfüllen. Ganz richtig ist hiermit der Gesichtspunkt gezeichnet, unter welchem das Judenchristenthum die Heidenmission sich zurechtlegt. So wenig der Erzähler selbst über diesen Sachverhalt ein klares Bewußtsein verräth (denn nicht blos die Rede des Petrus, sondern theilweise auch die des Jakobus geht weit über diesen Standpunkt hinaus), so gewiß liegt dieser Darstellung eine echte geschichtliche Erinnerung zu Grunde. Die Auskunft, das Apostelbecret für einen spätern Vergleichsvorschlag des Paulinischen Verfassers zu halten, geht ebendarum nicht an, weil derselbe offenbar von der ursprünglichen Bedeutung jener vier Gebote kein Verständniß mehr hat. Eher ließe sich sagen, der Berichterstatter habe, was in spätern Zeiten als allgemeine Sitte sich fand, auf eine ausdrückliche apostolische Einsetzung zurückführen wollen. Aber gerade die nachapostolische Zeit hat jene Sitte offenbar nur noch als Reminiscenz bewahrt, während ihr der Einblick in deren alttest. Grundlagen abhanden gekommen war. Die Beobachtung der Proselytengebote, wie sie späterhin allgemein in judenchristl. Kreisen sich findet, muß daher schon bis in die ältesten Zeiten zurückgehen.

Indeß die Geschichtlichkeit jenes Decrets ist hiermit keineswegs schon gesichert. Dagegen spricht das ausdrückliche Zeugniß des Paulus im Galaterbrief, dagegen auch die Thatsache, daß er sich nie in seinen Briefen auf jenes Decret von Jerusalem beruft. Dasselbe als ein bald durch die Thatsachen überholtes Compromiß zu betrachten, ist schon darum unmöglich, weil umgekehrt in der Folgezeit die Grundsätze des Decrets allgemein in Geltung stehen. Aber auch wenn wir mit Preisgebung der Form in jenen Geboten kein Decret der Urgemeinde zur Nachachtung im Gebiet der Heidenmission, sondern eine freie Vereinbarung des Paulus und Barnabas mit den ältern Aposteln erblicken wollten, wäre die Uebereinstimmung mit dem Galaterbrief noch immer nicht hergestellt. Die Säulenapostel würden dann doch, was Paulus eben bestreitet, ihm etwas „vorgelegt" haben, zu dessen Annahme er sich verstanden hätte.

Die Lösung der Schwierigkeit wird einfach in den damaligen Verhältnissen der heidenchristl. Gemeinden zu suchen sein. Die ersten Heidenbekehrungen waren sicher nur gelegentlich erfolgt. Wie in Antiochia zuerst eine judenchristl. Gemeinde entstand, an welche allmählich auch Heiden sich anschlossen, so wird dies auch anderwärts der Hergang gewesen sein. Auch bei seiner spätern Missionswirksamkeit geht Paulus überall zunächst in die Synagogen und Gebetshäuser der Juden, und so unrichtig auch die Apostelgeschichte diese Gewohnheit dadurch motivirt, daß Paulus sich erst, wenn ihn die Juden zurückgewiesen, für berechtigt geachtet habe, den Heiden zu predigen, so boten die religiösen Versammlungen der Juden doch der Natur der Sache nach für die messianische Botschaft die nächste Gelegenheit. Bei den jüd. Gottesdiensten fanden aber überall in der „Zerstreuung" auch heidnische Proselyten sich ein, und unter diesen letztern müssen wir die ersten Heidenchristen suchen. Dann wurden aber jene Proselytengebote von Anfang an unter den bekehrten Heiden beobachtet, deren Anschluß an die messiasgläubigen Juden ihr bisheriges Verhältniß zur israelitischen Volksgemeinde ganz unberührt ließ. Hatten jene Gebote, wie wir sahen, nicht blos ceremonielle, sondern religiöse Bedeutung, so bildete ihre Beobachtung durch die Fremdlinge aus den Heiden die unerlaßliche Bedingung, unter welcher sich überhaupt ein näherer Verkehr derselben mit den geborenen Juden

ermöglichen ließ. Als daher ſpäter auch reine Heiden hinzutraten, ſchloſſen dieſe ſehr wahrſcheinlich derſelben Sitte ſich an. Wir vermuthen daher, daß die Beobachtung jener Gebote durch die Heidenchriſten überhaupt keine Neuerung war, ſondern überall, wo ſich Juden und Heiden in einer und derſelben Gemeinde zuſammenfanden, ganz von ſelbſt aus den vorgefundenen Verhältniſſen ſich entwickelte. Nur auf dieſe Weiſe wird es ſchließlich erklärlich, wie Barnabas an der Bekehrung der Heiden jahrelang arbeiten und dennoch von Paulus nachmals ſich trennen konnte, als dieſer die letzten Conſequenzen ſeines Heidenevangeliums zog.

Auch ſpäter iſt nicht die Gültigkeit dieſer Gebote ſelbſt, ſondern nur ihre Anwendung auf beſtimmte Fälle ſtreitig geworden. Sowenig Paulus ſelbſt von einem „Apoſteldecret", geſchweige als von einer ihm auferlegten Beſchränkung weiß, ſo ſcheint doch auch er den religiöſen Standpunkt jener Gebote getheilt zu haben. Zwar wenn der Apoſtel im erſten Korintherbrief, Kap. 8, den Genuß des Götzenopferfleiſches nur aus Rückſicht auf die Schwachen im Glauben widerräth, denen die richtige Einſicht in die Nichtigkeit der Götzen noch fehle, ſo ſcheint er als principiell erlaubt und unverfänglich betrachtet zu haben, was das Apoſteldecret aus religiöſen Gründen unbedingt vermeiden heißt. Indeß zeigt die Erörterung 1 Kor. 10, 14—22, wie wenig Paulus wirklich jenen Genuß als etwas Indifferentes betrachtet hat. Wie die Apoſtelgeſchichte (15, 20—29), ſo ſtellt auch er denſelben unter den Geſichtspunkt des Götzendienſtes, vor welchem ſchon das A. T. unter Anführung ſchreckhafter Beiſpiele warne. Allerdings ſei das Götzenbild im heidniſchen Tempel ein leeres Phantom, und eitler Wahn ſei es, zu meinen, als könne man dieſem Idol ein Opfer bringen (Kap. 10, 19; 8, 1. 4 fg. 10 fg.). Aber die Theilnahme an den Götzenopfermahlen erklärt der Apoſtel dennoch für verwerflich, weil man durch ſie in Gemeinſchaft mit den Dämonen komme (1 Kor. 10, 20). Ebendas iſt aber ganz derſelbe Geſichtspunkt, von welchem aus ſchon im A. T. das Verbot, den ſzerim zu opfern, aufgeſtellt iſt. Wie bei ſolchem Opfer das Gott gehörige Opferblut entheiligt iſt, ſo treten diejenigen, welche von dem Fleiſch der geopferten Thiere genießen, mit den Dämonen in unmittelbare unheilige Verbindung. Die Gläubigen aber entheiligen dadurch zugleich diejenige Verbindung, in welche ſie durch Wein und Brot im heiligen Abendmahl mit dem Blut und Leib des Herrn Chriſtus ſtehen. Die Theilnahme an den Götzenopfermahlen iſt alſo dem Paulus keineswegs religiös oder ſittlich indifferent, vielmehr theilt er hier durchaus die religiöſe Anſchauung des Judenthums. Nur der Uebertreibung tritt er 1 Kor. 10, 23 fg. entgegen, welche auch gegen den Genuß des auf dem Markte verkauften Fleiſches Bedenken trug, weil daſſelbe möglicherweiſe von Opferthieren herrühren könne. Hier aber, nicht bei der Theilnahme an den Götzenmahlen, hat nach Paulus die chriſtl. Freiheit ihr Recht; nur hier, und nicht mit Bezug auf das Opferfleiſch überhaupt, macht er den Grundſatz geltend, daß der Genuß principiell erlaubt und nur aus ſchonender Rückſichtnahme auf anderer ſchwache Gewiſſen zu meiden ſei. Da nun dieſer ſpecielle Fall in dem ſogenannten Apoſteldecret gar nicht erwähnt wird, auch ſonſt, wo das Verbot des Götzenfleiſches in Erinnerung gebracht iſt, nicht weiter vorkommt, ſo hat man kein Recht, das Wort „Götzenopfer" anderwärts von etwas anderm zu verſtehen als von ſolchem Fleiſche, das, ſei es im Hauſe, ſei es im Götzentempel, in Verbindung mit heidniſchen Opfermahlen genoſſen wurde. Hier aber iſt Paulus, ganz ebenſo wie die Juden überhaupt, überzeugt, daß der Genuß ſolchen Fleiſches als Götzendienſt zu betrachten ſei. Alſo nicht das betreffende Proſelytengebot ſelbſt, ſondern höchſtens deſſen Ausdehnung war ſtreitig. Nun ſetzt aber weiter die ganze Ausführung des Paulus von der Verbindung mit den Dämonen durch die Götzenopfer, welcher die Verbindung mit dem Blute Chriſti gegenüberſteht, die altteſt. Anſchauung von der Heiligkeit des Blutes überhaupt voraus. Hieraus aber folgt weiter, daß Paulus den Blutgenuß und den Genuß von Erſticktem ebenfalls als verunreinigend verworfen haben wird, wenngleich er auch hierin die ängſtliche Strenge eifriger Judenchriſten nicht getheilt haben kann. (Letzteres ergibt ſich ſchon daraus, daß ihm der Genuß des auf dem Markte gekauften Fleiſches unbedenklich erſcheint. Der ſtrenge Judenchriſt verlangte hier gewiß den Nachweis, daß jenes Fleiſch ordnungsmäßig geſchächtet ſei.) Endlich mit der „Hurerei" können Apg. 15 nur die 3 Moſ. 18 aufgezählten Fälle von Verunreinigung des Blutes gemeint ſein; wie Paulus aber dergleichen Dinge zu beurtheilen pflegte, zeigt 1 Kor. 5, wo er einen Mann, der ſich mit ſeiner Stiefmutter verehelicht hatte, dem Satan übergibt. Endlich verdient

noch Beachtung, daß Paulus (1 Kor. 10, 7) fg. den „Götzendienst" mit der „Hurerei" in demselben engen Zusammenhang aufführt wie das Aposteldecret und die Offenbarung Johannis, in welcher man (2, 14—20) ohne weiteres eine Polemik gegen Paulinische Anschauungen hat finden wollen.

Auch das Paulinische Christenthum ist noch eine besondere Form des jüd. Christenthums gewesen. So energisch der Apostel für die gesetzesfreie Heidenmission eintritt, so bleibt sein Denken doch immer von den Voraussetzungen und Kategorien des jüd. Geistes beherrscht. Die Forderung aber, das Blut als Eigenthum Gottes heilig zu halten, hängt viel zu tief mit den religiösen Grundanschauungen der Juden zusammen, als daß man ohne Beweis annehmen dürfte, Paulus habe auch sie als etwas blos Ceremonielles, als eine jener armen und dürftigen Satzungen, von denen uns Christus befreit, fallen gelassen. Kann man aber auch nur an einem einzigen Punkte den Beweis für das Gegentheil führen, so wird man annehmen müssen, daß über die Aufrechthaltung der sogenannten Proselytengebote zwischen Paulus und den ältern Aposteln überhaupt kein Streit bestand. Die Apostelgeschichte irrt also nur darin, daß sie als etwas Neues betrachtet, was von Anfang an heidenchristl. Sitte war und auf eine bestimmte Verfügung zurückführt, was ganz von selbst sich gebildet hatte. Paulus selbst konnte in diesen Geboten ebenso wenig eine Beschränkung seiner Missionsfreiheit sehen, als etwa in der Forderung an seine Heidenchristen, sich des Götzendienstes, des Mordes und Aufruhrs zu enthalten. Nur die Art und Weise, wie man beiderseits diese Gebote begründete, und die Consequenzen, welche man aus ihnen zog, waren verschieden. Sucht man judenchristlicherseits dieselben einfach aus der Fortgültigkeit des A. T. zu erweisen, so erkennt zwar Paulus, wie sein eigenes Beispiel in vielen Fällen zeigt, das Recht solcher Beweisführung vollkommen an, begnügt sich aber nicht damit, sondern sucht noch eine tiefere, in der Sache selbst liegende Begründung zu gewinnen. Und wenn die ältern Apostel das Proselytenverhältniß herbeiziehen, um unbeschadet der Bestimmung des messianischen Heils für Israel als Volk die Zulassung einzelner unbeschnittener Heiden zu rechtfertigen, so benutzt Paulus dieselbe Anschauungsform, um seinerseits den Uebergang des Heils von dem im Unglauben verhärteten alten Bundesvolk zur Heidenwelt theologisch zu begründen (Röm. 11). Dort blieb also der Vorzug des jüd. Volks, welcher auf die Abstammung von Abraham und auf die volle Gesetzesbeobachtung gebaut war, auch im Messiasreich bestehen, die Proselyten waren nur zugelassen zu einem gewissen Antheil an dem Israel gebührenden Heil; hier ward jener Vorzug Israels vor den Heiden nicht anerkannt und die volle Gleichberechtigung aller Gläubigen ohne Unterschied der Geburt wie im künftigen Messiasreich, so auch in der gegenwärtigen Messiasgemeinde gefordert.

Es leuchtet ein, daß diese tiefern Differenzen früher oder später hervorbrechen mußten. Wenn auch die ältern Apostel den Paulus ohne äußere Beschränkung gewähren ließen, so thaten sie dies doch in einem beschränkten Sinn, und gerade diese innere Schranke konnte Paulus nicht anerkennen. Schon der Besuch des Petrus in Antiochia bot den Anlaß zu einem geistigen Kampf, durch welchen die Gegensätze in ihrer ganzen Weite hervortraten. Der sogenannte Apostelconvent bezeichnet in der Entwickelungsgeschichte des Urchristenthums nur eine schnell zurückgelegte Station, ein erstes vorläufiges Compromiß, das das Gottesurtheil der Thatsachen dem Judenchristenthum abnöthigte. Der Zweck, welchen Paulus mit der Reise nach Jerusalem im Auge hatte, wurde vorläufig erreicht; aber bald genug sah er „die Wahrheit des Evangeliums" von ungleich größern Gefahren bedroht, als beim ersten Ausbruch des Streits ihm in Antiochia entgegengetreten waren. Von seinen bisherigen Missionsgehülfen verlassen, in seinen eigenen Gemeinden durch einflußreiche Gegner verlästert, sah er sich in einen Kampf gestürzt, in welchem sich nach menschlichem Ermessen keine Aussicht auf Sieg, wol aber auf Leiden, Verfolgungen, Kränkungen, Enttäuschungen aller Art ihm eröffnete. Vgl. Baur, Paulus (2. Aufl.), I, 119 fg.; Zeller, Die Apostelgeschichte, S. 216 fg.; Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche, 1. Aufl. (1850), S. 114 fg., anders 2. Aufl. (1857), S. 128 fg.; Schneckenburger, in den „Studien und Kritiken", Jahrgang 1855, S. 554 fg.; Hilgenfeld, Der Galaterbrief, S. 52 fg.; Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrgang 1858, S. 74 fg.; Jahrgang 1860, S. 118 fg.; Holtzmann, Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutest. Literatur (Leipzig 1867), S. 566 fg.; Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus (Rostock 1868), S. 272 fg. Lipsius.

Apoſtelgeſchichte (acta oder actus apostolorum, πράξεις τῶν ἀποστόλων, Thaten der Apoſtel). Unter dieſem Namen, der ſehr alt, aber ebenſo wenig urſprünglich iſt als der Name „Evangelium", gab es in der alten Kirche verſchiedene, die Thaten und Geſchicke der Apoſtel behandelnde Geſchichtswerke.

Aber von allen vorhanden geweſenen Apoſtelgeſchichten hat die Kirche nur diejenige kanoniſirt, welche den andern ſicher auch an Alter und Werth überlegen iſt und immer für ein Werk des Lukas gegolten hat. Zwar legt dieſem erſt Irenäus das Buch in unzweideutiger ausdrücklicher Weiſe bei, und die Spuren und Anſpielungen auf daſſelbe, die man bei Ignatius, Polykarp, Juſtin und Tatian hat finden wollen, ſind nicht gerade unmittelbar einleuchtend. Aber niemals iſt in der Kirche in Bezug auf die Echtheit und Kanonicität der Apoſtelgeſchichte ein Bedenken oder Zweifel aufgetaucht, und der Widerſpruch einzelner Parteien (der Ebjoniten, Marcioniten, Manichäer und Severianer) hatte lediglich dogmat. Motive. Ueberdies haben wir in allen Zeugniſſen, welche uns aus dem 2. Jahrh. in ſo reichlichem Maße für das Vorhandenſein des dritten Evangeliums zu Gebote ſtehen, ſofort auch Zeugniſſe für das Vorhandenſein der Apoſtelgeſchichte anzuerkennen, da in der neuteſt. Kritik nichts gewiſſer ſein kann, als daß beide Werke von einem und demſelben Verfaſſer herrühren. Dieſer Punkt kann in der That als vollkommen erledigt angeſehen werden, ſeitdem der ſchärfſte Kritiker unſers Werks, Zeller (Die Apoſtelgeſchichte, S. 414 fg.), einerſeits, ſein Gegner Lekebuſch (Compoſition und Entſtehung der Apoſtelgeſchichte, S. 37 fg.) andererſeits den Nachweis mit philologiſcher Strenge geführt haben. Gleich 1, 1 bezeichnet ſich darum auch das Werk ſelbſt als zweiten Theil eines „erſten Berichts". Doch kann man aus der urſprünglichen Trennung beider Bücher im Kanon ſowie aus der von Chryſoſtomus bezeugten großen Unbekanntſchaft mit der Apoſtelgeſchichte in damaliger Zeit ſchließen, daß das Evangelium für ſich abgeſchrieben und bereits in Umlauf geſetzt wurde, ehe die Apoſtelgeſchichte veröffentlicht war. Auf dieſe relative Unabhängigkeit der letztern führt auch der Umſtand, daß der Verfaſſer gleich im Anfang nicht blos die Himmelfahrtsgeſchichte wiederholt, ſondern auch 1, 13 den Apoſtelkatalog, obgleich die Namen der Apoſtel ſchon Luk. 6, 14—16 mitgetheilt waren.

Es iſt ſehr zu bedauern, daß wir in Bezug auf die etwa 33 Jahre, deren Darſtellung ſie gibt, nicht ebenſo im Beſitz von parallelen Berichten ſind, wie dies in Bezug auf das erſte Buch des Lukas wirklich der Fall iſt. Es wäre z. B. die Frage, ob nicht, wenn der Verfaſſer des erſten Evangeliums eine Apoſtelgeſchichte hätte ſchreiben wollen, eine ſolche am Anfang in geographiſcher Beziehung dieſelbe Abweichung von der des Lukas aufgewieſen hätte, welche die Evangelien beider am Schluß wirklich aufweiſen. Es wäre möglich, daß eine vom Standpunkt des erſten Evangeliſten geſchriebene Apoſtelgeſchichte die erſten Gemeinden in Galiläa ſich bilden und erſt infolge des Pfingſtereigniſſes in Jeruſalem ſich feſtſetzen laſſen müßte. Nun ſind wir leider ſolcher fortlaufender Parallelen beraubt, beſitzen dafür aber einige fragmentariſche in den Pauliniſchen Briefen. Nur ſind freilich auch dieſe der Art, daß ſie zwar im großen und ganzen denſelben Grundriß vom Leben des Paulus geben wie die Apoſtelgeſchichte, im einzelnen dagegen mehr oder weniger von dem Bericht derſelben abweichen, alſo nicht ſowol aufhellen, als neue Schwierigkeiten ſchaffen.

Dagegen wird ſich aus der Analogie des dritten Evangeliums von vornherein mit einiger Sicherheit auf das ſchriftſtelleriſche Verfahren des Lukas bei Ausarbeitung der Apoſtelgeſchichte ſchließen laſſen. Wie nämlich das dritte Evangelium ein Sammelwerk iſt, ohne eigentliche Dispoſition geſchrieben, ſo auch die Apoſtelgeſchichte. Herkömmlicherweiſe unterſcheidet man zwei Theile, in deren erſtem (Apg. 1—12) Lukas ſchon aus ziemlicher zeitlichen Entfernung die Schickſale der Muttergemeinde und die Entſtehung von Gemeinden in Paläſtina und Syrien berichtet, und zwar ſo, daß beſonders der Apoſtel Petrus in den Vordergrund der Betrachtung tritt, während im zweiten (Apg. 13—28) die ganze Darſtellung zu einer Lebensbeſchreibung des Paulus wird. Indeß kann man, da Paulus ſchon 7, 58 auftritt, dieſen faſt für die Hauptperſon des Ganzen halten und drei Theile unterſcheiden, deren erſter (1, 1—8, 3) eine blos vorbereitende Bedeutung hat und ganz der jeruſalemiſchen Gemeinde gewidmet iſt, während der zweite (8, 4—12, 25) die Entſtehung neuer Gemeinden, die Bekehrung des Paulus und die Verpflanzung des Chriſtenthums nach Antiochia ſchildert, alſo in jeder Beziehung eine Uebergangsſtellung einnimmt. Der dritte (13, 1—28, 31) endlich gehört ganz der Schilderung der

Pauliniſchen Thätigkeit an, welche endlich in Rom einmündet. Von Jeruſalem über Antiochien nach Rom — das ſind die drei Stationen der drei Abſchnitte. Bleiben wir bei zwei Abſchnitten ſtehen, ſo beruht der Unterſchied darauf, daß der zweite Theil ſich ausſchließlich um des Paulus Perſon und Wirkſamkeit dreht und die Urgemeinde nur noch ſo weit berückſichtigt, als ſie mit ihm in Berührung tritt, während der Heidenapoſtel im erſten nur ſo weit auf dem Schauplatz erſcheint, als nöthig iſt, um die ſpätere Wendung des ganzen Berichts anzukündigen und einzuleiten. Auf jeden Fall ruht die Darſtellung der erſten zwölf Kapitel auf einer breitern Grundlage, was ſelbſtverſtändlich war, wenn die Wirkſamkeit des Paulus diejenige des Petrus zur Vorausſetzung hat.

Dagegen ſind es inſonderheit zwei Punkte, welche das eigentliche Problem der Apoſtelgeſchichte in ſich ſchließen. Der erſte betrifft die Frage nach den Quellen der Apoſtelgeſchichte, die beſonders durch das unvermittelte Eintreten der ſogenannten „Wirſtücke", d. h. der Partien, in denen die Berichterſtattung in der erſten Perſon der Mehrzahl ſtatthat, hervorgerufen wurde. Rührt dieſes „Wir" von der Benutzung eines Reiſeberichts her, ſo werden neben dieſer einen ſo deutlich erkennbaren Quelle vielleicht auch noch Spuren anderer ſich auffinden laſſen. Kommt es aber auf Rechnung des Berichterſtatters, ſo berichtet derſelbe in Partien, wie 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1; 28, 16, wahrſcheinlich überhaupt in der ganzen Partie von 20, 5 an als Augenzeuge; nur um ſo dringlicher aber erhebt ſich die Frage nach dem Woher der übrigen Kunde, inſonderheit nach den Quellenverhältniſſen des erſten Theils.

Was man durch die mancherlei Verſuche, dieſe Quellenverhältniſſe aufzuhellen, eigentlich erklären wollte, betrifft den allerdings auffallenden Umſtand, daß die Nachrichten, welche der Verfaſſer über den Zeitraum von der Himmelfahrt bis zu des Paulus Gefangenſchaft in Rom zuſammengeſtellt hat, in keiner Weiſe Anſpruch auf Vollſtändigkeit erheben können. Von der Wirkſamkeit der meiſten Apoſtel erfahren wir ſo gut wie nichts; aber auch Petrus tritt hinter Paulus zurück; und was von Paulus erzählt wird, iſt lückenhaft, wie dies ſchon aus einer durchdringendern Sichtung dieſer Mittheilungen ſelbſt, noch mehr aus einer Vergleichung derſelben mit den Pauliniſchen Briefen hervorgeht. Möglicherweiſe aber hat dieſe auffallende Thatſache ihren Grund auch ganz anderswo: ſie ruht nicht ſowol in dem Verhältniß des Verfaſſers zu ſeinen Quellen, als vielmehr in der bewußten Verfolgung eines Zwecks. Daran ſchließen ſich dann wieder die Unterſuchungen über das Vorhandenſein von Spuren tendenziöſer Behandlung der Geſchichte und über die Richtung, nach welcher dieſelben weiſen. Wir eröffnen daher die Erörterungen über die Apoſtelgeſchichte mit einer hiſtoriſchen Darſtellung der Löſungsverſuche des hier geſchlungenen Räthſelknotens.

Von dem Standpunkt, welcher den Inhalt der Bibel überhaupt, alſo auch der Apoſtelgeſchichte, als reine Geſchichte auffaßt, war, um Auswahl, Umfang und Form des Werks zu erklären, eine doppelte Möglichkeit gegeben. Entweder man erinnerte an die Bedürfniſſe des älteſten Leſerkreiſes, welche das alles ſo mit ſich gebracht hätten, wie z. B. Olshauſen und Meyer auf den Theophilus verweiſen, welchem ebenſo bekannt geweſen ſei, was in der Apoſtelgeſchichte nur kurz oder gar nicht erwähnt, als intereſſant und wiſſenswerth, was wirklich erzählt wird. Oder aber — und das thun unter den ältern ſchon Euſebius, Hieronymus und das Muratoriſche Bibelverzeichniß, unter den neuern Michaelis, Credner, Guericke — man erklärt das Räthſel aus dem Standpunkt des Verfaſſers. Alle ältern Erklärer nehmen nämlich ohne Ausnahme an, daß der bekannte Lukas ſowol das Ganze geſchrieben habe, als auch inſonderheit Verfaſſer der „Wirſtücke" ſei. Den Zweck der Apoſtelgeſchichte gab man dann in der Regel nach Vorgang von Hugo Grotius dahin an, der Verfaſſer habe eine Biographie der beiden Hauptapoſtel, des Petrus und Paulus, geben wollen. Mit der Zeit freilich konnte man ſich nicht verbergen, daß in dieſem Falle der bezeichnete Zweck wenigſtens hinſichtlich des erſtern in nur ſehr unvollſtändiger Weiſe erreicht worden wäre, während andererſeits das Zeitalter der erwachenden Kritik die hergebrachte Anſicht, als habe Lukas den erſten Theil nach ſchriftlichen Quellen oder nach Mittheilungen des Paulus, den zweiten Theil nach eigener Erinnerung gearbeitet, vielfachen Zweifeln begegnen mußte. Schon Schleiermacher betrachtete, wie das Evangelium des Lukas, ſo auch die Apoſtelgeſchichte lediglich als ein Aggregat von verſchiedenen kleinern Quellenſchriften (Diegeſen), unter welchen der von Timotheus verfaßte Reiſebericht, die Wirſtücke, der nachweisbarſte ſchien. Dieſe letztere

Aufstellung machte eine Zeit lang viel Glück und wurde in den dreißiger und vierziger Jahren öfters von De Wette, Bleek u. a. vertreten. Da aber der Reisebericht in der Hauptsache offenbar denselben Sprachcharakter trägt wie die übrigen Partien des Buchs, so war es nur folgerecht, wenn seinerzeit (1835) Mayerhoff die ganze Apostelgeschichte dem Timotheus zuschrieb. Nur eine Abwandlung dieser Hypothese stellt der sonst ganz in der Nachfolge Schleiermacher's einhergehende kritische Versuch „Ueber die Quellen der Schriften des Lukas" von Schwanbeck (1847) dar, welcher an die Stelle des Timotheus den Silas setzte.

Hatte so die Kritik eine Zeit lang ihr Heil in der abstracten Sphäre der Hypothese gesucht und den Umkreis des Möglichen nach verschiedenen Seiten durchmessen, so nahm sie mit Schneckenburger's Schrift „Ueber den Zweck der Apostelgeschichte" (1841) eine Wendung in das Gebiet soliderer Untersuchungen des eigensten Charakters und der innern Maßverhältnisse der betreffenden Schrift. Aber obgleich Schneckenburger unser Werk von Lukas verfaßt sein läßt und an der Geschichtlichkeit des wesentlichen Inhalts festhält, ist doch seine Auffassung die Grundlage für die gesammte Tendenzkritik geworden. Durch eine historische Parallele zwischen Petrus und Paulus habe der Verfasser den Beweis führen wollen, daß Paulus in keinem Punkt hinter den andern Aposteln, insonderheit hinter Petrus zurückstehe. Die Apostelgeschichte sei demnach eine auf judaistische Gegner berechnete Apologie des Paulus. Daher weist sie nach, daß alle Wunder des Petrus wieder ihre Analogie bei Paulus haben; darum erzählt sie auch wenig von den Leiden und Unbilden, die dem Paulus widerfuhren, und schweigt von den Geschichten in Korinth, weil hier der Apostel in unfreundliche Berührung mit seiner Gemeinde gekommen war; es fehlt die letzte Collecte, weil sie an die Zerwürfnisse mit der Muttergemeinde erinnerte. Auch von Rom erzählt der Verfasser deshalb so wenig, um den innern Zwiespalt der röm. Gemeinde zu verdecken. Mit ausnehmendem Scharfsinn hat Schneckenburger insonderheit gezeigt, wie der ganze erste Theil darauf berechnet ist, das später zu schildernde Verfahren des Paulus im voraus zu motiviren und in günstigem Lichte erscheinen zu lassen. Auf Grund dieser Entdeckungen erklärte dann Baur in seinem „Paulus, der Apostel Jesu Christi" (1845) das Paulinische Moment nur für die eine Seite an der Apostelgeschichte. Allerdings sei das Ganze aufgefaßt vom Paulinischen Standpunkt, aber nicht vom einseitigen, sondern vom vermittelnden. Eine Union der beiden Parteien sollte dadurch angebahnt werden, daß im 2. Jahrh. dieses Geschichtswerk geschrieben wurde, in welchem Paulus soweit wie möglich Petrinisch, Petrus soweit wie möglich Paulinisch erscheint, und die spätere Unionsgrundlage bereits als auf einem Apostelconcil entstanden dargestellt wird. Hatte Schneckenburger die Schrift als eine apologetische gefaßt, so faßte sie sonach Baur als eine conciliatorische. Nach jenem sind die Thatsachen richtig, nur die Auswahl verräth die Tendenz des Verfassers, nach diesem wurden die Thatsachen erst hinterher erfunden oder wenigstens nach der Tendenz des Schriftstellers modificirt. Noch entschiedener drückt sich Schwegler (1846) dahin aus, Paulus sei ins Judaistische, die Urapostel seien ins Paulinische umgesetzt; die Schrift stelle einen Friedensvorschlag und Vermittelungsversuch in Form einer Geschichte dar. Namentlich aber ersah sich Zeller die Apostelgeschichte als geeignetsten Stoff zur Durchführung der Tübinger Kritik. In seinem, in vieler Beziehung als classisch für den ganzen Standpunkt der Tübinger Schule zu bezeichnenden Werke: „Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" (1854), führt er aus, unser Buch sei eine Tendenzschrift, ausgehend vom Heidenchristenthum, mit dem Zweck, durch Concessionen an die Judaisten den kirchl. Frieden zu erkaufen. Uebrigens erkennt er im ersten Theil einzelne Quellen über die Wirksamkeit des Petrus an; dieselben waren aber schon Paulinisch gefärbt und können nicht mehr ausgeschieden werden. Im zweiten Theil stammt das „Wir" nach Zeller aus der Quelle eines Augenzeugen, nämlich des Lukas. Anstatt aber den Namen des Lukas einzuführen und das „Wir" zu tilgen, ließ der spätere Verfasser dieses absichtlich stehen, womit er sich selbst als Augenzeugen zu legitimiren hoffte. Eben darum hielt man dann später den Lukas für den Verfasser der Apostelgeschichte und des Evangeliums. Der wirkliche Verfasser hingegen wollte nicht sowol Geschichte schreiben, als vielmehr unmittelbar einwirken auf die Vorstellungen der gleichzeitigen Parteien. Darum läßt die Apostelgeschichte ihren Helden den Mittelpunkt alles Denkens und Kämpfens des geschichtlichen Paulus, die Aufhebung des Gesetzes, in seinen Reden verschweigen, in seinen Thaten geradezu verleugnen, überhaupt in Lehre und Verhalten sich dem Vorbild und den Forderungen der Judenapostel so weit

anbequemen, daß selbst sein größtes und eigenthümlichstes Verdienst, die Heidenmission, auf Petrus übertragen wird. Im einzelnen ist dieser Standpunkt noch weiter ausgeführt worden von Volkmar, welcher namentlich die Stellung, welche der Zauberer Simon in der Apostelgeschichte einnimmt, als einen Versuch betrachtete, die in judenchristl. Kreisen gangbar gewordene gehässige Beziehung dieser Persönlichkeit auf den Apostel Paulus aufzulösen.

Die entschieden conservative Kritik ist auch in Bezug auf die Apostelgeschichte zumeist vertreten durch Namen wie Johann Peter Lange, Thiersch, Lechler, Baumgarten, Ebrard u. a. Aber auch Neander, Kling, Bleek, Meyer, Weiß, auch De Wette und Ritschl, ja selbst Renan behandeln sie in der Hauptsache als eine mehr oder weniger zuverlässige Geschichtsquelle, während Reuß zugleich den Entdeckungen und Aufstellungen der kritischen Schule gerecht zu werden sucht. Auch die fleißige Schrift Lekebusch's „Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte" (1854) und die von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums gekrönte Preisschrift von Trip: „Paulus nach der Apostelgeschichte" (1866), nehmen einen wesentlich conservativen Standpunkt ein, ohne in die Fehler der capricirten Apologetik zu verfallen.

Fragen wir nun, welche Gestalt nach allen diesen Bemühungen jene beiden obenbezeichneten Probleme angenommen haben, so ist, was zunächst die Quellenverhältnisse des Werks betrifft, von vornherein unwahrscheinlich, daß derselbe Schriftsteller, welcher in seinem (dritten) Evangelium die reichste Literatur benutzt hat, sein zweites Werk, unsere Apostelgeschichte, ohne weiteres aus dem Kopfe geschrieben haben sollte, lediglich an gewisse allgemeine Erinnerungen und an eine tendenziös angelegte Schablone sich anlehnend. In der That hätten wir wenigstens im zweiten Theil eine sehr nachweisbare Quelle, wenn das in dem „Wir" der Stücke 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16 verborgene Ich ein vom Schriftsteller verschiedenes wäre. Jedenfalls ist diese Namenlosigkeit auffallend und unklar; sicher dagegen, daß die Erscheinung mit irgendwelcher Augenzeugenschaft zusammenhängt. Die Genauigkeit, womit in den bezeichneten Abschnitten die Reisen des Paulus und die einzelnen Erlebnisse während derselben beschrieben werden, ist aus keinerlei Zweckbestimmung unserer Schrift erklärbar, und findet sich in den frühern Theilen derselben nichts, was an Anschaulichkeit und Handgreiflichkeit z. B. mit dem Reisebericht Kap. 27 zu vergleichen wäre.

Da nun der Gebrauch des „Wir" so gut wie der Inhalt der Wirstücke selbst dringend auf einen Augenzeugen und Reisegefährten weist, so hat man zunächst auf Timotheus gerathen. Schon zum voraus müsse man auf ihn schließen, weil ihn ja Paulus auch in den Briefen immer als seinen Gefährten einführe. Auch sei es ganz in der Ordnung, wenn ein späterer Verfasser das Ich, welches in dem Wir verborgen liegt, wenigstens vorher einmal nenne, ehe der Reisebericht selbst anhebt. Diese Einleitung hätten wir in 16, 1—3. Nur weil der Name vorher einmal genannt werden mußte, beginne das „Wir" nicht gleich am Anfang von Kap. 16.

Aber dagegen ist zu sagen, daß 16, 1 ja unmittelbar an 15, 41 anschließt, überhaupt nirgends in diesem Zusammenhange eine Fuge zu entdecken ist, wo die Einschaltung des Reiseberichts des Timotheus zu bemerken wäre. Im weitern Fortgang werden Paulus und Silas in Philippi gefangen und das „Wir" verschwindet; ein Umstand, der nicht übel passen würde, sobald man nur nicht mit Schwanbeck ganz contextwidrig eine Mitgefangenschaft des Timotheus voraussetzt. Dieser letztere zog nämlich wahrscheinlich mit Paulus und Silas nach ihrer Wiederbefreiung nach Thessalonich und Beröa, wo wir ihn 17, 14. 15 zuerst wieder genannt finden. Hier müßte also gezwungen genug angenommen werden, der spätere Autor habe plötzlich das „Wir" in seine Elemente aufgelöst. Auch das Folgende paßt dazu nicht. Denn Timotheus verschwindet jetzt, bis er 19, 22 wieder auftaucht, wo er von Ephesus über Macedonien nach Korinth geschickt wird. So im Unklaren über ihn würden wir schwerlich geblieben sein, wenn der Bericht von ihm herrührte. Auch ist eine längere Trennung des Timotheus von Paulus während dieser Epoche kaum anzunehmen. Und gerade nach der Absendung 19, 22 beginnt eine sehr ausführliche und anschauliche Partie, die Erzählung vom Aufstand des Demetrius. Aber eben dieser würde nun in Abwesenheit des Berichterstatters stattgehabt haben. Dagegen will sich kaum recht zusammenreimen, wenn 18, 19—21. 24—28 erzählt wird, daß Paulus und Apollos in Ephesus gewirkt haben, andererseits aber 19, 1—10 wieder

alles den Anschein hat, als seien noch keine Christen in Ephesus. Hier ist zum mindesten keine Anschaulichkeit. Auch auf der Reise 20, 1—3 hat Timotheus den Paulus begleitet, und doch ist nichts summarischer erzählt als dies. Erst in der vielumstrittenen Stelle 20, 4 beginnt dann das „Wir" wieder. Aber nur die gewaltsamsten, sich untereinander selbst bekämpfenden und aufhebenden Versuche konnten das klar zu Tage liegende exegetische Resultat anfechten, wonach in diesem Verse zuerst drei Macedonier, einer aus Beröa (Sopater) und zwei aus Thessalonich (Aristarchus und Secundus), dann zwei Lykaonier (Gajus aus Derbe und Timotheus aus Lystra), zuletzt zwei aus dem proconsularischen Asien (Tychikus und Trophimus) genannt sind. „Diese", heißt es 20, 5 weiter, „erwarteten uns in Troas." Klar ist somit, daß hier auch Timotheus aus dem „Wir" ausdrücklich ausgeschlossen ist, und an Silas kann um so weniger gedacht sein, als derselbe schon seit der Stelle 18, 5 aus der Apostelgeschichte verschwindet. Derselbe hat den Paulus auf seiner dritten Missionsreise auf keinen Fall mehr begleitet, wie schon aus den Korintherbriefen erhellt; vielmehr setzte das kirchl. Alterthum ihn später als in der Gesellschaft des Petrus befindlich voraus (1 Petr. 5, 12). Jedenfalls steht fest, daß 16, 10. 17; 20, 13 Paulus selbst, 15, 22. 40; 16, 19. 25 Silas, und wenigstens 20, 4 auch Timotheus in dritter Person genannt, folglich aus dem Reisebericht ausgeschlossen werden. Aber auch von Sopater, Aristarchus, Secundus, Gajus, Tychikus, Trophimus gilt um 20, 4 willen dasselbe. Alle bekannten Begleiter des Paulus werden vorausgesandt. Wer soll denn die unbekannte Person sein, die er bei sich behält? Es bleibt niemand übrig als Lukas.

Nun beginnt das „Wir" 16, 4 und hört 16, 17, also beim ersten Besuch des Paulus in Philippi, auf. Aeußerst frappant ist, daß es 20, 5. 6 abermals in Philippi, bei des Paulus zweitem Besuch daselbst, wieder anhebt. Dann läuft es fort bis nach Rom. Mit Recht sagt man daher, Lukas sei bei Troas zu Paulus gestoßen, dann mehrere Jahre in Philippi geblieben, bis Paulus ihn wieder mitgenommen; und mit feinem Takt hat Schneckenburger erkannt, daß der Standpunkt des Verfassers von 18, 19—20, 4 in Macedonien ist. Hiernach hätte also Lukas alles von 16, 10 an bald als Augenzeuge, bald nach Hörensagen erzählt und wäre zwischen der zweiten und dritten Reise in Philippi geblieben.

Nur darüber kann man im Grunde heute noch zweifelhaft sein, ob dieser Reisebericht des Lukas von einem spätern Verfasser in das Ganze unsers Werks eingearbeitet, oder ob derselbe Lukas auch Verfasser des Ganzen ist. Es kommen dabei folgende Punkte in Betracht: 1) Die Zeit der Abfassung, welche Zeller und Volkmar in die Periode 100—110 setzen. So lange könnte jener Lukas, der ein Augenzeuge und Theilnehmer der Pauliniſchen Reisen gewesen war, allerdings nicht gelebt haben. Constatirt ist indeß blos, daß die Apostelgeschichte nach dem dritten Evangelium, und dieses einige Zeit nach 70 verfaßt sein muß, sodaß Kritiker wie Scholten, Renan, Meyer, Trip u. a. auch jetzt noch für die Apostelgeschichte etwa das Jahr 80 festhalten. 2) Die Sprache in den „Wirstücken", welche differiren soll. Aber Zeller hat nachgewiesen, daß dies nicht der Fall ist. Er nimmt daher eine sehr eindringende Ueberarbeitung des Reiseberichts des Lukas durch den spätern Autor an. 3) Die Benutzung schriftlicher Quellen ergebe sich aus dem Inhalt des Reiseberichts. Ein Reisegefährte würde vieles richtiger und anschaulicher berichtet haben und sich nicht von dem Interesse, die Gegensätze seiner eigenen Zeit zu verdecken, leiten lassen. Aber nur weniges, wie die Geschichte im Kerker in Philippi oder die Vorgänge in Ephesus, leidet an Mangel der Anschaulichkeit; gerade da war aber Lukas selbst nicht dabei, und wenn auch die Verhältnisse zu Korinth nicht berührt werden, so geschieht es gleichfalls darum, daß der Verfasser während dieser ganzen Periode sich in Philippi aufhielt. 4) Ganz unmotivirt sei das Eintreten des „Wir", wenn Lukas darunter verborgen sei. Lukas hätte sich in die Erzählung eingeschwärzt, denn er nenne sich nie geradezu. Aber wenigstens der nächste Leser, Theophilus, wußte, daß Lukas es sei, und nur darauf kam es zunächst an. 5) Lukas werde von Paulus gar nicht so bezeichnet, als ob er ihn auf seinen Reisen und in seine Gefangenschaft begleitet hätte (s. dagegen Kol. 4, 14; 2 Tim. 4, 11, woselbst er als bei Paulus anwesend vorausgesetzt wird). 6) Lukas könne nicht jahrelang in Philippi geblieben sein, sonst würde er in den Briefen an die Thessalonicher und Philipper erwähnt werden. Aber als Lukas in Philippi war, schrieb der Apostel nicht an die Philipper, sondern an

die Thessalonicher; und als der Apostel an die Philipper schrieb, war Lukas nicht mehr in Philippi, sondern in Rom oder sonstwo. 7) Die Lukas-Hypothese stütze sich blos auf den Namen Lukas auf dem Titel der Apostelgeschichte. Aber die Timotheus- und Silas-Hypothesen können sich nicht einmal darauf stützen. Vielmehr werden Timotheus wie Silas durch den Bericht selbst ausgeschlossen, und können beide Hypothesen von vornherein sich nur dadurch halten, daß sie dem Autor zutrauen, er habe überall, wo im Reisebericht „Ich" stand, den Namen des Berichterstatters gesetzt, dafür aber das „Wir" stehen lassen, um den Augenzeugen anzudeuten, welch letztere Voraussetzung auch für den Fall gilt, daß von Lukas nur der Reisebericht, nicht aber das Ganze herrührt.

Sollte Lukas wirklich der Verfasser des Ganzen sein, wie neuerdings auch Renan angenommen hat, so sehen wir uns mit unserer Frage nach den Quellenverhältnissen zumeist auf den ersten Theil der Apostelgeschichte verwiesen, in welchem Schwanbeck nach sehr unsichern Vermuthungen eine Reihe von Quellenschriften unterscheiden wollte. Auch Zeller setzt solche voraus, bemerkt aber wiederholt, daß ihre Beschaffenheit kaum noch zu ermitteln sein dürfte; Volkmar hatte geglaubt, die schriftstellerische Grundlage des ersten Theils noch in der apokryphischen „Predigt des Paulus" nachweisen zu können, in welcher Jerusalem als der Ausgangspunkt der neuen Religion hingestellt und aller Glanz des Urchristenthums in der Person des Petrus vereinigt gewesen sei. Jedenfalls steht fest, daß Lukas schriftliche Quellen vor sich gehabt hat, welche die Zustände der ersten Gemeinden, insonderheit die Thaten und Reden des Petrus behandelten. Auf eine derartige Quellenschrift weist schon die constatirte Thatsache hin, daß die Sprache der Apostelgeschichte im ersten Theil entschieden hebraisirt, während im zweiten eine freiere und classischere Diction herrscht. Damit hängen noch Erscheinungen zusammen, wie die, daß der 11, 28 bereits producirte Agabus im zweiten Theil 21, 10 auftritt, als wäre er vorher noch nicht genannt gewesen, und ähnliches. Dagegen finden aber auch Rückbeziehungen des zweiten Theils auf den ersten, wie z. B. in Bezug auf den Evangelisten Philippus 8, 40 und 21, 8 statt, welche im Verein mit dem im großen und ganzen einheitlichen Sprachcharakter beweisen, daß Lukas, wie im Evangelium, so auch in der Apostelgeschichte seine Quellen nicht unvermittelt aufgenommen, sondern in ziemlich eindringender Weise assimilirt hat. Auffallend ist noch, daß das Buch keinen eigentlichen Schluß hat, sondern mit der Nachricht abbricht, daß Paulus zwei Jahre in Rom gefangen blieb, und zwar in einer eigenen Miethwohnung. Doch wurde der Verfasser an der Vollendung nicht etwa gehindert, sondern das übrige war dem Theophilus, welchem das Werk so gut wie das dritte Evangelium gewidmet ist, bekannt; oder aber, wie Bunsen und Meyer annehmen, der Verfasser wollte noch ein drittes Buch schreiben. Darum erzählt er auch am Ende des ersten ein Ereigniß nur kurz, das er zu Anfang des zweiten ausführlich darstellt. So hätte er die Absicht gehabt, die Geschichte der röm. Gefangenschaft im dritten ausführlich zu erzählen. Auch dann aber muß irgendein epochemachendes Ereigniß am hier schon angedeuteten Schluß der zwei Jahre eingetreten sein. Uebrigens fällt dieser Zeitraum in die Jahre 62—64. Die Chronologie war dem Lukas bekanntlich schon im Evangelium nicht gelungen. Auch in der Apostelgeschichte finden sich fast nur unzuverlässige Anhaltspunkte, worüber zu vergleichen sind Anger, „De temporum in actis apostolorum ratione" (1833); Wieseler, „Chronologie des apostolischen Zeitalters" (1848) und Laurent, „Neutestamentliche Studien" (1866), S. 65 fg.

Was nun die Frage nach dem geschichtlichen, beziehungsweise ungeschichtlichen und tendenziösen Charakter der Apostelgeschichte betrifft, so beruht die Stärke der Tendenzkritik jedenfalls in der auffallenden Uebereinstimmung zwischen den Thaten und Schicksalen des Petrus und der ältern Apostel auf der einen, des Paulus auf der andern Seite, wobei es sich zeigt, daß die Thaten des Petrus offenbar sagenhafter Natur, die des Paulus aber um des Parallelismus willen ins Wunderbare gesteigert sind. Es gibt keine Art Petrinischer Wunderwirkung im ersten Theil, welche nicht durch den zweiten dem Paulus gleichfalls zugesprochen wird. Beide beginnen ihr Heilwunder mit der Herstellung eines Lahmgeborenen (3, 2 fg.; 14, 8 fg.). Petrus wirkt selbst durch seinen Schatten Wunder (5, 15), Paulus durch seine Schürzen und Schweißtücher (19, 12). Von den Dämonen ist der Name des Petrus ebenso gefürchtet (5, 16; 8, 7) als der des Paulus (16, 18; 19, 11. 15; 28, 9). Wie Petrus den Magier Simon besiegt (8, 18 fg.), so Paulus den Elymas (13, 6 fg.) und die ephesinischen Goeten (19, 13 fg.). Strafwunder

verrichtet in den obenangeführten Fällen Paulus ſo gut wie Petrus (5, 1 fg.). Todte zu erwecken, iſt dem einen ſo gut möglich wie dem andern (9, 36 fg.; 20, 9). Der Tabitha entſpricht Eutychus wie dem Aeneas (9, 33) Publius (28, 8). Wenn daher Cornelius vor Petrus anbetend niederfällt (10, 25), ſo wird Paulus zu Lyſtra (14, 11 fg.) und Malta (28, 6) göttlicher Verehrung gewürdigt, welche er faſt mit denſelben Worten wie Petrus ablehnt. Als eine andersartige Probe von Anerkennung ſoll die Parteinahme der Phariſäer für Petrus (5, 39) und für Paulus (23, 9) im Synedrium zu bezeichnen ſein. Wenn es ferner in der Macht des Petrus und Johannes geſtanden hat, durch Händeauflegen den Heiligen Geiſt mitzutheilen (8, 14—17), und dieſer überdies auf die Anrede des Petrus im Hauſe des Cornelius auf alle Zuhörer gefallen iſt (10, 44), ſo beweiſt die Geſchichte von den Johannesjüngern (19, 1—7), daß auch dem Paulus dieſelbe Befähigung, namentlich auch mit demſelben Erfolge des Zungenredens (10, 46; 19, 6), zu Gebote ſtand. Aber auch die Leiden und Widerwärtigkeiten, die Paulus zu erdulden hat, haben bereits in der Urgemeinde ihr Vorbild gefunden. Iſt Paulus eingekerkert und vor Gericht geſtellt, ſo iſt das Gleiche erſt dem Petrus und Johannes, dann allen Apoſteln begegnet. Iſt Paulus zu Philippi von den Duumvirn geſchlagen worden, ſo die Urapoſtel von dem Hohen Rath. Iſt Paulus zu Lyſtra geſteinigt, ſo Stephanus in Jeruſalem. Hat den Petrus ein Engel aus ſeinem Gewahrſam befreit, ſo ein Erdbeben den Paulus. Durchweg iſt der Lauf des Paulus nicht leidensvoller und nicht weniger ausgezeichnet durch göttliche Führungen als der eines Petrus und ſeiner Genoſſen. Dieſer Parallelismus ſei nur dadurch möglich geworden, daß von den über die Urgemeinde ergangenen Leiden einige verdoppelt und verdreifacht ſind, nämlich die Verfolgung der Apoſtel (4, 1—22; 5, 12—42; 12, 1—17), während von den Pauliniſchen der größte Theil übergangen wurde. Denn wo ſind die vielen Todesgefahren, Gefangenſchaften, wo die drei Schiffbrüche und acht körperlichen Strafen, von denen 2 Kor. 6, 4 fg.; 11, 23 fg. Meldung geſchieht? Wo die heftigen Streitigkeiten in Galatien, Korinth, Epheſus, von denen 1 Kor. 16, 9, wo der Thierkampf, davon 1 Kor. 15, 32 ſpricht? Wo die Schwachheit des Fleiſches (1 Kor. 4, 9 fg.; 2 Kor. 1, 8. 9; Gal. 4, 13. 14) und der Pfahl im Fleiſche (2 Kor. 12, 7 fg.)?

Noch auffallender aber iſt, daß Paulus offenbar ſoviel als möglich der judaiſtiſchen Denkweiſe genähert wird. Seine Predigt ſtellt blos den Monotheismus dem Heidenthum gegenüber und bewegt ſich um die allgemeinen Themata von Jeſu Meſſianität und Auferſtehung, von Buße und guten Werken, „von der Gerechtigkeit und Keuſchheit und von dem zukünftigen Gericht“ (24, 25). Demſelben Zwecke dienen auch die Erzählungen von Ananias, dem Apoſtelconcil, den Feſtreiſen, der Beſchneidung des Timotheus und dem Naſiräat. Andererſeits wird Petrus pauliniſirt; ſeine Wirkſamkeit hat ſo wenig particulariſtiſchen Charakter, daß ſie vielmehr den Pauliniſchen Univerſalismus anbahnt. Ihm ſind die Schlagwörter des Paulinismus in den Mund gelegt (15, 9—11); er macht Miſſionsreiſen, er tauft den Cornelius (10, 1—11, 18). Das letztere iſt beſonders wichtig. Gleich nach der Bekehrung des Paulus bekehrt Petrus zuerſt einen Heiden. Paulus erſcheint mithin bei ſeiner Heidenbekehrung blos als Fortſetzer des von Petrus begonnenen Werks. Die Reiſe des Paulus nach Arabien (Gal. 1, 17) wird ebendeshalb ignorirt, um dem Petrus die Ehre zu laſſen, erſter Heidenbekehrer zu ſein. Ja die Heidenbekehrung des Paulus wird gleichſam nur zufällig veranlaßt durch den überall ſich wiederholenden Unglauben der Juden. Selbſt die Verhältniſſe in Rom werden ganz ungeſchichtlich dargeſtellt und die Exiſtenz einer chriſtl. Gemeinde daſelbſt ſo gut wie ignorirt, nur um auch hier wieder die Predigt an die Heiden durch eine Verwerfung des Evangeliums ſeitens der Judenſchaft motivirt ſein zu laſſen. Sonſt waren die Ekſtaſen ein Prärogativ des Paulus (2 Kor. 12, 1 fg.). Er wird deshalb noch in den Klementinen als „Faſeler“ angegriffen. Hier aber wird am Beiſpiel des Petrus nachgewieſen, daß auch bei den ältern Apoſteln dieſe Form der Offenbarung vorgekommen ſei (10, 10 fg.; 11, 5 fg.). Und zwar findet zwiſchen dem, was dem Petrus zu Joppe, dem Paulus zu Damaskus widerfahren, die auffallendſte Uebereinſtimmung ſtatt: hier wie dort ineinandergreifende Doppelviſionen zwiſchen Paulus und Ananias, zwiſchen Petrus und Cornelius; hier wie dort die ausdrückliche Beglaubigung des Geſchauten durch die eigenen Erzählungen der Schauenden. Hätte ſich das aber in Wirklichkeit ſo

verhalten, so wäre schwer zu begreifen, wie trotz des himmlischen Gesichts Petrus in Antiochia (Gal. 2, 11 fg.) noch so ganz schwankend sich habe benehmen können.

Aber gerade dieser Auftritt in Antiochia, den noch die Klementinen dem Apostel nicht vergessen haben, ist ja übergangen, so gut wie die unausgesetzten Kämpfe des Apostels mit seinen Gegnern in Korinth, Galatien, Ephesus, Rom. So wird auch Titus, der treue Gefährte des Apostels, mit Stillschweigen übergangen, weil er als Unbeschnittener Veranlassung zum jerusalemisch-antiochenischen Streit geworden war. Denn vor allem kam es der Apostelgeschichte darauf an, die Spuren der Zwistigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen soviel als möglich zu vertilgen. Darum conversiren trotz Gal. 2, 12 Paulus und Jakobus miteinander wie gute Freunde, und wird aus den Gal. 2, 1—10 berichteten Privatverhandlungen ein förmlicher Apostelconvent gemacht, als dessen Resultat, das sogenannte Apostoldecret, eine Zurückdatirung der spätern Unionsgrundlage in die apostolische Zeit, zu Tage tritt.

Insofern nun der Streit um die Richtigkeit der gegebenen Gesammtauffassung hauptsächlich an der Frage nach der Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit des Apostelconvents hängt, verweisen wir einfach auf den vorhergehenden Artikel. Diejenige Art von Glaubwürdigkeit, die man nach Vergleichung von Gal. 2 dem Kap. 15 der Apostelgeschichte noch zugestehen darf, wird den sichersten Maßstab für die Beurtheilung ihres historischen Werthes überhaupt, abgesehen von den „Wirstücken", bilden. Im übrigen wird von seiten der Apologeten gegenüber der entwickelten kritischen Ansicht etwa noch Folgendes von Belang geltend gemacht.

Die Apostelgeschichte ist der zweite Theil des Evangeliums, dessen Prolog (1, 4) reine Geschichte verspricht. Diese ist also in der Apostelgeschichte so gut zu erwarten als im Evangelium. Es mag zugegeben werden, daß Lukas eine Auswahl traf von dem über Paulus Berichteten, da er jedenfalls noch viel mehr wußte. In dieser Auswahl richtete er sich im ganzen wol nach der Analogie der Stücke, die er im ersten Theil aus seinen Quellen geschöpft hatte. Die Parallele ist aber immer eine ungefähre, was beweist, daß sie sich ungesucht darbot. Sobald sie tendenzmäßig geschaffen sein soll, hinkt sie, wie besonders Lekebusch und Trip im einzelnen nachzuweisen suchten. Ueberhaupt ist der ganze Parallelismus vielfach ein von der Kritik künstlich geschaffener. Man paralleliſirt z. B. die Steinigung des Paulus zu Lystra und die des Stephanus zu Jerusalem. Aber während Paulus nach Zeller „allem nach unversehrt wieder aufsteht und weiter geht", bleibt Stephanus nach Lekebusch „allem nach" todt liegen. Und wo bleiben die Parallelen zu dem so ausführlich mitgetheilten Schiffbruch in Rom oder überhaupt zu der vierjährigen Gefangenschaft in Cäsarea und Rom? Warum endlich hätte der Verfasser es unterlassen sollen, seiner ganzen Darstellung noch die Krone aufzusetzen, indem er auch den Petrus nach Rom kommen und beide Hauptapostel zum Schluß ihrer Leiden in derselben Verfolgung Märtyrer werden ließ?

Was dann jene Condescendenzen des Paulus zum jüd. Gesetz betrifft, die ihm der Verfasser der Apostelgeschichte angedichtet haben soll, so erklären sie sich sämmtlich aus dem Einen Worte: „Ich bin den Juden geworden als ein Jude, um Juden zu gewinnen" (1 Kor. 9, 20). Möglich, daß er in diesem Bestreben auch einmal zu weit gegangen, wie Trip z. B. die Uebernahme des Nasiräats als „Schwäche und Uebereilung" bezeichnet. Wo man die Beschneidung als zur Seligkeit nothwendig forderte, wie bei Titus, da verweigerte er sie (Gal. 2, 3). Dagegen war Timotheus schon durch seine Geburt ein Halbjude; durch seine Beschneidung war den Rechten der Heidenchristen mithin nichts vergeben; und wenn Paulus im Galaterbrief (5, 2—4) aus der Beschneidung die Verpflichtung ableitet, das ganze Gesetz zu halten, und als Kehrseite der vollzogenen Beschneidung den Abfall von Christus nennt, so wissen wir dafür aus dem Römerbrief (14, 2 fg.), daß er selbst die Beobachtung der jüd. Speisegewohnheiten und Feiertage hingehen lassen konnte, wofern dieselbe nur eine auf den Herrn gerichtete, d. h. im religiösen Zusammenhang mit ihm verbleibende war. So konnte er unter Umständen wol auch die Beschneidung zulassen, wenn sie der Sache nach nur Symbol der Herzensbeschneidung (Röm. 2, 29) war. Bezüglich der Festreisen ist nicht außer Augen zu lassen, wie wenig Werth der Verfasser selbst gerade auf diese Notizen legt, sodaß z. B. 18, 22 Jerusalem nur in dem gewählten Ausdruck „Hinaufgehen" verborgen ist; als eigentliches Ziel der Reise erscheint aber hier Antiochia, wie anderwärts (19, 21)

Rom; Jerusalem aber ist beidemal nur der Durchgangspunkt, den er um anderer, in seinem Verhältniß zur palästin. Christenheit liegender Gründe willen gerade zu solchen Zeiten besuchen will, wo er hoffen darf, möglichst viele Christen daselbst anzutreffen. Die Praxis, zuerst immer die Synagoge der Juden zu besuchen und sie womöglich als Anhaltspunkt für eine Wirksamkeit unter den Heiden zu benutzen, ist die der Natur der Sache nach gebotene, ja einzig mögliche gewesen. Die scheinbare Verschweigung unerfreulicher Berührungen des Paulus mit seinen Gemeinden erklärt sich aus der Manier des Verfassers, immer nur die erste Gründung der Gemeinden, nicht aber ihre fernern Schicksale und innern Entwickelungen zu berichten. Und wie stimmt es zu dem conciliatorischen Charakter des Werks, daß gerade jenes handgreifliche Zeichen brüderlicher Liebe, das Paulus von seiner dritten Reise nach Jerusalem brachte, die Collecte, kaum erwähnt wird? Was endlich des Paulus Reden in der Apostelgeschichte betrifft, so sind dieselben allerdings von Lukas so gut componirt wie die Reden des Petrus und die beiden vorkommenden Briefe. Es ist daher zuzugeben, daß sie den Stempel des Paulinischen nicht unmittelbar tragen. Doch ist die Rechtfertigung durch den Glauben 16, 31; 20, 21 und besonders 13, 38. 39 angedeutet; nicht minder deutlich ist die Beziehung auf die Versöhnungslehre 20, 28. Auch ist Apg. 14, 16. 17 sowie 17, 26—28 mit Röm. 1, 19. 20 zu vergleichen, und Apg. 20, 32; 26, 18 („das Erbe sammt denen, die geheiligt werden") mit Eph. 1, 18; Kol. 1, 12. Ueberhaupt aber passen die Apg. 1, 21. 22; 10, 41 angeführten Eigenschaften, die zum Apostolat qualificiren, zu schlecht auf Paulus, als daß wir in der ganzen Darstellung nur eine Apologie von dessen Missionsthätigkeit erblicken dürften.

Sicherlich wollte der Verfasser der Apostelgeschichte, der Ankündigung Luk. 1, 1—4 treu, zunächst ein Bild von der ersten Verbreitung des Christenthums durch die Apostel geben. Er erfindet daher nicht frei, sondern erzählt nach Quellen, unter welchen die sogenannten „Wirstücke" schlechthin Glauben verdienen. Andererseits haben wir eben in dem wahrgenommenen Verhältniß des dritten Evangeliums zu den beiden ersten einen Begriff von der Tragweite schriftstellerischer Freiheit, wie sie bei Lukas vorkommen kann. Auch die Darstellung der Apostelgeschichte schwebt besonders in ihren frühern Partien leise von der Erde ab, während die Wundergeschichten des zweiten Theils (man denke z. B. an das Aufbieten der gesammten innern Kraft gegenüber einem überreizten und überspannten Seelenleben, 16, 18) ganz den Charakter der beglaubigten Heilwunder der evangelischen Geschichte tragen und durch 1 Kor. 12, 4—6. 8—10. 28—30; 2 Kor. 12, 12; Röm. 15, 18. 19 so gut bestätigt sind, wie die 16, 9; 18, 9. 10; 22, 17—21; 27, 23. 24 erzählten Visionen durch 2 Kor. 12, 1—10. Das Ganze endlich ist allerdings von dem Gesichtspunkt einer historischen Parallele zwischen Petrus und Paulus beherrscht und dreht sich um die Grundfrage von der Zulässigkeit der Heiden. Nach dieser Richtung also wird als Zweck der Apostelgeschichte mit Reuß der anzugeben sein, „den vielfach durch Streitigkeiten getrübten Verhältnissen durch ein Wort und Werk des Friedens und der Versöhnung ihre verletzende Spitze abzubrechen und denjenigen Bestrebungen und Formeln Eingang zu verschaffen, welche das brüderliche Zusammenwirken aller Apostel als Mittel und die Gleichberechtigung der Heiden und Juden, jeden aber bei seiner besondern Art und Weise lassend, als Grundsatz aufstellten" (Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments [4. Ausg.], S. 206). Holtzmann.

Apotheker, s. Rauchwerk.

Appia. Diese Phil. 2 erwähnte Christin ist nach Chrysostomus und Theodoret die Gemahlin des Philemon gewesen. Jedenfalls stand sie zu dem Hause des Philemon in naher Beziehung.

Appifer, s. Forum Appii.

Appii Forum, s. Forum Appii.

Aquila und **Priscilla.** Aquila (Akylos, vielleicht der jüd. Name Onkelos), gebürtig aus Pontus (wie der spätere Bibelübersetzer), später mit seinem Weibe Prisca (s. Röm. 16, 3; 2 Tim. 4, 19) oder Priscilla in Rom, wo so viele Juden lebten, wohnhaft, wurde durch die bekannte, ins Jahr 50 oder 51 fallende Judenvertreibung unter Claudius (Suet. Claud., 25) zur Flucht nach Korinth genöthigt, wo er durch sein Handwerk (er war Zeltschneider) Veranlassung wurde, daß Paulus bei seiner ersten Ankunft in Korinth sich bei ihm niederließ (Apg. 18, 2. 3). Wahrscheinlich hat sich Aquila erst jetzt

zu der Messianität Jesu bekannt; doch ist die Möglichkeit vorhanden, daß das Ehepaar schon zu Rom gläubig geworden war. Jedenfalls kann man dasselbe als Exemplification einerseits für den judenchristl. Charakter des Stammes der röm. Gemeinde, andererseits für die Art und Weise betrachten, wie Paulus, noch ehe er selbst in Rom gewesen war, mit einer großen Reihe röm. Christen bekannt werden und in ihnen einen Anhaltspunkt für seine Lehre suchen konnte. Nachdem Claudius (im J. 54) gestorben war, siedelte Paulus mit dem Ehepaar nach Ephesus über (Apg. 18, 18, woselbst eine Möglichkeit besteht, auch das erwähnte Gelübde auf den Aquila, nicht auf Paulus, zu beziehen), wo dann Aquila und Priscilla sich dauernd niedergelassen (18, 19) und namentlich auch den Apollos für das Paulinische Christenthum gewonnen haben (18, 26). Als Paulus den ersten Brief nach Korinth schrieb, was er in Ephesus that, befand sich auch Aquila noch daselbst (1 Kor. 16, 19), wie denn auch der Gruß, welchen Paulus bald nachher zum Schluß des Römerbriefs (16, 3—5) an Aquila und Prisca und die Gemeinde in ihrem Hause bestellt, unter die Gründe zählt, weshalb man dieses Kapitel vielfach für das Fragment eines Epheserbriefs hält. Doch steht der Annahme nichts entgegen, daß im J. 59, als der Römerbrief abgefaßt wurde, Juden und Judenchristen wieder sicher in Rom wohnen konnten. Nur will erwogen sein, daß Aquila und Priscilla, wie kurz vor dem Römerbrief (1 Kor. 16, 19), so auch wieder nachher, während des Paulus' röm. Gefangenschaft, als in Ephesus wohnhaft vorausgesetzt sind (2 Tim. 4, 19), und daß die Nachricht, sie hätten für das Leben des Paulus „ihren eigenen Hals darangegeben" (Röm. 16, 4), mit den großen Kämpfen zusammenzuhängen scheint, die Paulus gerade in Ephesus zu bestehen hatte (1 Kor. 15, 32; 16, 9; 2 Kor. 1, 8). Auch die Sage, daß beide Eheleute schließlich enthauptet worden seien, hat an jener Notiz ihren Anhaltspunkt. Uebrigens hat man aus der Thatsache, daß Röm. 16, 3; 2 Tim. 4, 19; Apg. 18, 18. 26 Prisca zuerst genannt wird, schließen wollen, daß auf ihrer Seite die überwiegende christl. Thätigkeit und Geltung gelegen haben müsse. Holtzmann.

Ar, Hauptstadt der Moabiter (5 Mos. 2, 9), an dem Grenzflusse ihres Landes, dem Arnon, gelegen. Da, wo die zwei Hauptarme des letztern, Wadi-Safijeh und Wadi-Enkeileh zusammenströmen, breitet sich rings um einen Hügel, auf dem sich Ruinen finden, ein schöner grüner Weidegrund aus. Hier müssen wir die Stätte von Ar suchen nach den Worten jenes alten dunkeln Liedes: „(Die Amoriter haben im Sturm überschritten die Bäche des Arnon, die Strömung der Bäche [nehalim], welche sich neigt zum Wohnsitz von Ar"; 4 Mos. 21, 12 fg.). So erklärt sich auch die eigenthümliche Ausdrucksweise Jes. 13, 9. 16: „Die Stadt, welche mitten im Flusse ist", d. h. eben in der Gabel der zwei Hauptströme (5 Mos. 2, 36; Jes. 15, 1). Furrer.

Araba, s. Betharaba.

Arabath. So übersetzt Luther 1 Makk. 5, 3 Akrabattine (s. d.).

Arabien ist dem größten Theil nach ein den biblischen Autoren unbekanntes Land. Kein Wunder, daß die geographischen und ethnographischen Kenntnisse der Hebräer über die zwischen Palästina und Arabien liegenden Wüsten und Gebirgszüge nicht weit hinausreichen — ist doch auch für die europ. Welt Arabien lange Zeit hindurch ein verschlossenes Gebiet geblieben, ja noch heute zeigen die besten sorgfältigsten Karten dieses Landes gar viele weiße unausgefüllte Stellen, die nicht immer Wüste und Einöde, Mangel an Cultur und menschlicher Behausung, sondern oft genug nichts weiter als Mangel unsers Wissens bedeuten. Zwar ist es in neuerer Zeit nach zahlreichen Entdeckungsreisen gelungen, wenigstens die vom Meere aus zugänglichen Theile dieser großen merkwürdigen Halbinsel in ziemlicher Ausdehnung kennen zu lernen, ein Bild ihrer geographischen Lage nicht nur, auch der politischen, socialen, religiösen Zustände ihrer heutigen Bewohner zu entwerfen; es ist gelungen, die spärlichen Nachrichten der alten sowie die ausführlichern Beschreibungen der einheimischen geographischen Schriftsteller, eines Istachri, Edrisi, Abulfeda u. a. durch diese Kunde von heute zu beleuchten, zu berichtigen, zu ergänzen. Auch in das Dunkel der ältesten Geschichte Arabiens ist einiges Licht gefallen, allein bei alledem sind wir über gar viele Dinge, die der Geograph und Historiker wissen möchte und sollte, gänzlich im Unklaren geblieben. Es gibt kaum ein zweites bewohntes Culturland, das an die beschreibende Erdkunde noch so viele Fragen stellt wie Arabien. Zumal über das Innere des Landes, über das centrale Hochland und seine Zugänge sind wir sehr unvollkommen unterrichtet; erst die neuesten Reiseberichte haben

hierüber einigen Aufſchluß gegeben. Vieles iſt immer noch Problem für die künftigen Forſcher. Es rührt dies daher, daß dieſe Gegenden ſchon durch ihre natürliche Lage faſt völlig abgeſchloſſen ſind. Weite Sandflächen umgeben ſie wie ein ſchützender Gürtel. Die Reiſe durch dieſe Steppen iſt an ſich ſchon mit großen Gefahren verbunden. Dazu kommen die ſtets zu befürchtenden räuberiſchen Ueberfälle der Beduinen ſowie die eigenthümlichen politiſchen und religiöſen Zuſtände dieſer Diſtricte. Jeder Fremdling wird hier wie ein Spion belauert, und nur durch äußerſte Vorſicht, Schlauheit und Gewandtheit kann er all den Gefahren entgehen, mit denen religiöſer Fanatismus, Habgier und ſchleichender Argwohn der Beduinen wie der Städter ihn bedrohen. So haben zu allen Zeiten nur ſehr wenige Europäer den kühnen Verſuch gewagt, in dieſes durch Natur wie durch Religion und Sitte gleich abgeſchloſſene Wunderland tiefer einzudringen. Den Hebräern vollends fehlte in Bezug auf das eigentliche Arabien die eigene Anſchauung faſt gänzlich. Nur von den Ländergebieten, die man gewöhnlich das Steinige und das Wüſte Arabien nennt, hatten ſie einige Kenntniß, am meiſten natürlich von erſterm, dem Hauptſchauplatz ihrer einſtigen Wanderung von Aegypten nach Paläſtina. Was die Bibel von den übrigen Gebieten und ihren ethnographiſchen Verhältniſſen erzählt, iſt nur dunkle Kunde vom Hörenſagen, immerhin aber für uns die älteſte Kunde, und darum werthvoll genug. Es verſteht ſich, daß wir dieſe Nachrichten hier in erſter Linie zu berückſichtigen haben. Ein eigentliches Bild dieſes Landes werden wir aber nur entwerfen können, wenn wir auch die Berichte der griech., röm. und arab. Schriftſteller und vor allem die Reſultate der neuern Forſchungen und Entdeckungsreiſen mit benutzen.

Wenn die ältern bibliſchen Schriftſteller von Arabien reden, ſo führen ſie entweder einzelne Stämme mit ihren beſondern Namen an, oder ſie gebrauchen die allgemeinen Bezeichnungen: Ismaeliten und Söhne des Morgenlandes (1 Moſ. 37, 25; 39, 1; Richt. 8, 24; 6, 3; Hiob 1, 3; 1 Kön. 5, 10; Jeſ. 11, 14). Unter letztern ſind denn zunächſt die im Oſten von Paläſtina bis nach Aſſur hinauf wohnenden Araberſtämme zu verſtehen. (Eine ähnliche, in ihrer Allgemeinheit für unſern Standpunkt richtigere Benennung iſt das abendländ. Sarazenen, welches vom arab. šarḳijun, d. i. Morgenländer, gebildet iſt.) Das hebr. ʿArâb und ʿArabî kommt erſt in ſpäterer Zeit, bei Jeremia, Ezechiel und nachexiliſchen Schriftſtellern vor, bald in weiterm, bald in engerm Sinne (Jer. 3, 2; 25, 24; Jeſ. 13, 20; 21, 13; Ez. 27, 21; Nehemia; Chronika). In 2 Chron. 17, 11; 21, 16; 26, 7 erſcheinen die Araber neben den Philiſtern bald als Tributpflichtige, bald als rebelliſche Feinde Judas (ſ. Neh. 2, 19; 4, 1; 6, 1); 2 Chron. 21, 16 iſt von den Arabern, die zur Seite der Kuſchiten wohnten, die Rede, und Jer. 3, 2; 9, 25 werden ſie als Wüſtenbewohner bezeichnet. Wir ſehen aus dieſen Stellen, daß, wenn die Hebräer von ʿArâb, ʿArabîm oder ʿArbîm reden, ſie vorzüglich die nördlichen, das ſogenannte Wüſte und Steinige Arabien bewohnenden Nomadenſtämme im Auge haben. Der Name ſelbſt weiſt darauf hin, denn er hängt mit dem hebr. ʿarabâ, Wüſte, Steppe, zuſammen. Die Araber ſelbſt machen zwar einen Unterſchied zwiſchen ʿărâb und ʿărâr; nur letztere ſind die eigentlichen Beduinen. Der Etymologie nach heißt aber Araber überhaupt ſo viel als Steppenbewohner, und die, welche den Nationaltypus am reinſten bewahrt haben, ſind noch heutzutage vorzugsweiſe die Beduinen.

So viel im allgemeinen. Ueber das einzelne erhalten wir den wichtigſten Aufſchluß aus den Genealogien 1 Moſ. 10 und 25. Viele jener Namen erkennen wir wieder in den Namen einzelner Völkerſchaften und Stämme, und wir wiſſen auch aus andern Beiſpielen, daß jene Stammtafeln mehr bedeuten als bloſe Familienregiſter. Sie waren für die Hebräer die concrete Anſchauungsform für die Verwandtſchaftsverhältniſſe der ihnen bekannten Völker. Jenen Tafeln können wir alſo vorerſt ſo viel entnehmen, daß die Hebräer nicht alle arab. Völkerſchaften auf gleiche Linie ſtellten. Sie unterſchieden ſolche ältern und jüngern Datums, Ureinwohner und Eingewanderte, indem ſie die einen ſchon unter den noachitiſchen Geſchlechtern aufzählten, die andern erſt aus Abraham's Zeiten herleiteten. Letztere dachten ſie ſich, wie die Angabe über ihre Wohnſitze 1 Moſ. 25, 18 zeigt, als Bewohner des Wüſten und Steinigen Arabiens. Der Süden, das eigentliche Arabien, gehörte vornehmlich den Nachkommen Joktan's. So heißt in der Bibel (1 Moſ. 10, 25 fg.) der Stammvater der alten Araber, deſſen Urſprung zunächſt auf Heber, dann in vierter Linie auf Sem zurückgeführt wird. Dieſe Vorſtellung einer Zweitheilung, eines ältern und jüngern Zweiges der arab. Völkerfamilie wird, wie wir unten

ſehen werden, durch die einheimiſche arab. Tradition ſowie durch heute noch wahrnehmbare Zeichen verſchiedener Abſtammung (Sprache, Körperbau u. ſ. w.) beſtätigt. In den Hauptzügen beruhen alſo die erwähnten Nachrichten der Bibel auf richtiger Grundanſchauung. Nur dürfen wir nicht den Maßſtab ſyſtematiſcher Conſequenz an dieſelben anlegen. In den einzelnen Punkten ſind ſie etwas verworren. Es miſcht ſich die Vorſtellung mit ein, daß die Bewohner der drei Zonen, der nördlichen, mittlern und ſüdlichen, ſich auf die drei Nachkommen Sem's vertheilen, daß die Bewohner des fernern Südens alſo Hamiten ſeien. Die als Söhne des Kuſch und ſeines Sohnes Raema (1 Moſ. 10, 7) Angeführten gehören mit Ausnahme des erſten (Seba) nach Arabien. Es liegt auch hier etwas Richtiges zu Grunde, nämlich der verwandtſchaftliche Zuſammenhang der Südaraber und Aethiopen (die äthiop. Sprache iſt eigentlich nur ein Zweig der ſüdarabiſchen oder himjaritiſchen), nur ſind beide zuſammen nicht, wie der Verfaſſer der Völkertafel (ſ. d.) es anſieht, Hamiten, ſondern Semiten. Die beiden Ueberlieferungen greifen dann wiederum ineinander: Havila und Scheba erſcheinen unter den Kuſchiten und Joktaniten, Scheba und Dedan unter jenen und unter den Nachkommen der Ketura (1 Moſ. 25, 3). Wenn dieſe doppelte, theilweiſe dreifache Anführung nicht einfach auf Compilation verſchiedener Quellenſchriften beruht, wenn ihr ein wirkliches geſchichtliches Verhältniß zu Grunde liegt, ſo kann es nur das ſein, daß manche dieſer Ureinwohner ſpäter nach Norden wanderten und ſich mit den Abrahamiten vermiſchten. Ebenſo hat ſich in den Namen Havila und Ophir die Ueberlieferung von Einwanderungen, die von Indien aus ſtattfanden, erhalten. Solche uralte Beziehungen zwiſchen Arabien und Indien laſſen ſich auch noch durch andere Ortsnamen nachweiſen. Auf dieſe noch nicht geſchloſſenen Unterſuchungen näher einzugehen, würde aber hier zu weit führen. Was die an den angeführten Stellen des erſten Buchs Moſe aufgezählten Namen im einzelnen betrifft, ſo werden dieſelben, ſoweit wir ſie überhaupt noch aufhellen und mit andern Angaben combiniren können, in beſondern Artikeln Berückſichtigung finden; auch bei der nun folgenden nähern Beſchreibung des Landes ſollen ſie an geeignetem Orte beigezogen werden. Gehen wir daher ſogleich zu dieſer Beſchreibung über. Vorher aber noch ein Wort über die Quellen, aus denen wir unſere Kenntniß ſchöpfen, über die Nachrichten der griech. und röm. Schriftſteller, ſodann über die Bemühungen der Araber um ihre einheimiſche Geographie, und endlich über das, was wir den Entdeckungsreiſen der neuern Zeit verdanken.

Schon Nearch's kühne Fahrt in den Perſiſchen Golf brachte den Alten Aufſchluß über einige Küſtengebiete Arabiens. Was frühere, z. B. Herodot (III, 107 fg.) erzählen, ſind meiſt nur übertriebene Berichte vom Hörenſagen. Wichtiger ſind die Fragmente des Agatharchides aus Knidus über das Rothe Meer (Ausgabe von Hudſon, 1698), die genauere Kenntniß von dieſem Lande datirt aber erſt ſeit dem Feldzug des Aelius Gallus (unter Auguſtus); Strabo (XVI, 767 fg.) und nach ihm Diodor von Sicilien (II, 48 fg.) ſchöpften daraus ihre Berichte. Plinius (Hist. nat., V und VI) folgt derſelben Hauptquelle, dem Bericht jenes Feldherrn, und gibt manche wichtige Ergänzungen zu Strabo. Weit vollſtändiger ſind die Angaben des Ptolemäus (5, 17, 19 und 6, 7); woher ſie alle ſtammen, iſt uns freilich nicht näher bekannt. Endlich iſt noch der Periplus Maris Erythraei (bei Hudſon, I, 1 fg.) zu erwähnen. (Ueberſichtliche Zuſammenſtellungen dieſer Nachrichten geben Mannert, Geographie der Griechen und Römer [Nürnberg 1799], VI, 1, und Forbiger, Handbuch der alten Geographie [Leipzig 1844], II, §. 102). Lange Zeit beſchränkte ſich im Abendland die Kenntniß von Arabien auf das in den erwähnten Schriften Ueberlieferte. Dagegen bemühten ſich die Araber ſelbſt, nachdem ſie bei den Griechen in die Schule gegangen waren, alsbald eifrig um Erforſchung und wiſſenſchaftliche Beſchreibung ihres Landes. Die Werke eines Iſtachri (Liber climatum, herausgegeben von Möller [Gotha 1839], deutſch von Mordtmann [Hamburg 1845]), Edriſi (franz. von Jaubert [2 Bde., Paris 1836]), Jakut „Moštarik", herausgegeben von F. Wüſtenfeld (1846) und Mozǵam el boldán „Geographiſches Wörterbuch", herausgegeben von F. Wüſtenfeld (Leipzig, 1865 fg.), Abulfeda (Géographie d'Aboulféda, par Reinaud et le baron Mac Guckin de Slane [Paris 1840]), Ibn Batuta (engl. von Samuel Lee [London 1829]) u. a. (über die geographiſchen Leiſtungen der Araber im allgemeinen ſ. die Einleitung Reinaud's zu Abulfeda; ferner, ſoweit ſie Arabien betreffen, die Zuſammenſtellung bei Ritter, „Erdkunde", XII, 140 fg.) ſind auch heute noch von unſchätzbarem Werth. Dies alles aber wäre für uns ein todtes

und vielfach verworrenes Material ohne die Beleuchtung und Verdeutlichung, welche wir der eigenen Anſchauung der neuern Reiſenden verdanken. Unter dieſen nimmt unbedingt die erſte Stelle ein Karſten Niebuhr (Beſchreibung von Arabien [Kopenhagen 1772; franz. Ausg. Amſterdam 1774] und Reiſebeſchreibung [2 Bde., Kopenhagen 1774—78; 3. Bd., Hamburg 1837]). Nach ihm ſind beſonders noch zu nennen: Burckhardt, Seetzen, Rüppel, Laborde, Cruttendon, Fresnel, Botta, Wellſted, Tamiſier, Wrede, Arnaud und Palgrave. Eine Hauptaufgabe der Wiſſenſchaft bleibt immer noch, jenes überlieferte Material in unſere heutige Kenntniß vom Lande einzufügen, die Namen und Ortsangaben zu vergleichen, jene etymologiſch zu erklären, aus den Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten die richtigen Schlüſſe für die Geſchichte zu ziehen. Vieles iſt in dieſer Hinſicht geleiſtet worden durch Jomard, Etudes géogr. et histor. sur l'Arabie, Paris 1839) und Fresnel im Journal Asiatique, Jahrgang 1837 u. fg.); Wellſted, „Reiſen in Arabien", deutſch mit berichtigenden und erläuternden Anmerkungen von E. Rödiger (Halle 1842) u. a. Aber lange nicht alle Fragen ſind ſicher beantwortet. Die Forſchung hat hier noch ein reiches Arbeitsfeld vor ſich. Das vor 20 Jahren bekannte Material hat in vortrefflicher Weiſe zu einem Geſammtbilde vereinigt Karl Ritter, „Erdkunde", XII, XIII (Berlin 1846 u. 1847).

Die bekannte Dreitheilung in das Wüſte, Steinige (eigentlich das peträiſche Arabien, denn der Name kommt zunächſt von der alten Hauptſtadt Petra, hat alſo eine politiſche Beziehung, paßt aber in ſeiner allgemeinen Bedeutung allerdings auch für das ganze Land) und Glückliche (von ſeinem wichtigſten Lande Jemen ſo benannt; denn dieſes arab. Wort, das eigentlich das rechts, d. i. ſüdlich liegende Land bezeichnet, geht durch eine auch in andern Sprachen häufige Uebertragung leicht in den tropiſchen Sinn des „Glücklichen" über) Arabien rührt von Ptolemäus her. Strabo, beziehentlich Eratoſthenes, redet nur von einem Wüſten und Glücklichen Arabien, und die Araber ſelbſt wiſſen von einer ſolchen Eintheilung gar nichts. Was zu Arabia petraea gehören würde, rechnen ſie theils zu Aegypten, theils zu Syrien. Arabia deserta entſpricht ungefähr dem, was ſie die Syriſche Wüſte nennen. Das eigentliche Arabien (Geziret el ʒArab) umfaßt nur dasjenige Ländergebiet, welches die Alten mit Arabia felix bezeichnen. Der leichtern Ueberſicht wegen mag immerhin jene Dreitheilung noch Geltung behalten.

Das Glückliche oder richtiger, das eigentliche Arabien, d. h. die große Halbinſel, welche in ſchiefer, von Weſt nach Oſt geneigter Längenrichtung zwiſchen Afrika und Aſien ſich weit ins Meer hinausſchiebt, umfaßt einen Flächenraum von nahezu 50000 Quadratmeilen, alſo mehr als das Vierfache von ganz Deutſchland und mehr als ein Viertel des Flächenraums von ganz Europa. Im Weſten wird ſie vom Rothen Meere und ſeinem nordöſtlichen Ausläufer, dem Meerbuſen von Akaba, im Süden vom Indiſchen Ocean, im Oſten vom Perſiſchen Meerbuſen begrenzt, mit dem Feſtlande iſt ſie durch die zwiſchen Syrien und dem Euphrat ſich hindehnende Große Wüſte verbunden, richtiger geſagt, ſie wird durch dieſe Wüſte von ihm getrennt und bildet ſomit ein ringsum abgeſchloſſenes Ländergebiet. Auch der Bodenerhöhung nach hängt Arabien mit Centralaſien nur loſe zuſammen, iſt vielmehr ein iſolirtes, vom Hochlande des Continents getrenntes Gebirgsglied. Die Ausläufer im Nordweſten können nicht als unmittelbare Fortſetzung der ſyr. Bergzüge betrachtet werden, ſie ſtoßen nur an dieſe an, nehmen aber alsbald eine eigenthümliche Höhenrichtung. Die nördliche Grenze verliert ſich in der Wüſte, kann daher nicht genauer angegeben werden. Am nächſten entſpricht ihr, wie man ſchon von alters her annahm, eine zwiſchen den Nordſpitzen des Arab. und Perſiſchen Meerbuſens gezogene Linie. Somit fällt das ganze Land zwiſchen 12° 40′ bis 30° nördl. Br. und 35½ bis 60° öſtl. L. von Greenwich. Die Alten beſtimmten ſeine Länge auf 12000, die Breite (von Oſt nach Weſt) auf 5600 Stadien (Strabo, XVI, 767). Der Bodenbeſchaffenheit nach ſind ſeine einzelnen Theile ungeheuer verſchieden. Der größten Raum nimmt die Wüſte und das flache Hochland ein. Das übrige iſt theils Gebirgsgegend, theils flacher Küſtenſtrich, theils von Thälern durchzogene Hügellandſchaft mit reicher Vegetation. Dürre Steppen und wohlbebaute fruchtbare Landſtriche liegen oft unmittelbar nebeneinander. Wenn der Reiſende einen wilden Gebirgspaß überſchritten oder tagelang den Wüſtenſand durchzogen hat, kann ihn mit einem male die lieblichſte Gegend überraſchen mit reichem Pflanzenwuchs, mit ſchattigen Palmenhainen mit köſtlichen Fruchtbäumen und Getreidefeldern. So ſind hier die ſchroffſten Gegenſätze beieinander und unwillkürlich denkt man bei ſolchen Schilderungen der Reiſende

an die Märchen und Wunder, die in der Phantaſie dieſes Volks allezeit ſo üppig emporwuchſen. Das Land vereinigt die Eigenthümlichkeiten beider Welttheile, die es umſchließen. Der Uferſaum und die eigentliche Wüſte verſetzen uns nach Afrika, das innere Plateau erinnert an das reichgeſegnete weſtaſiatiſche Hochland. Das Verhältniß dieſer zwei charakteriſch verſchiedenen Theile des Landes iſt in Zahlen ſchwer zu beſtimmen. Nach der Schätzung des engl. Reiſenden, Palgrave (Reiſe in Arabien [deutſche Ausgabe, 1867], I, 70), enthält Arabien etwa zu zwei Drittheilen cultivirtes oder wenigſtens der Cultur fähiges Land mit einem Drittheil unbewohnbarer und aller Cultur widerſtrebender Wüſte. „Der allgemeine Typus Arabiens", ſo ſagt derſelbe Reiſende, „iſt der eines centralen Tafellandes, welches ein Wüſtengürtel umſchließt, der gegen Süden, Weſten und Oſten ſandig, gegen Norden ſteinig iſt. Dieſer äußere Gürtel iſt wieder von einer Reihe von Gebirgen umgeben, die zum größten Theil niedrig und unfruchtbar ſind, in Jemen und Oman aber eine bedeutende Höhe, Breite und Fruchtbarkeit erreichen, während jenſeit derſelben ein ſchmaler, vom Meere begrenzter Küſtenſtrich läuft." Dieſes centrale Tafelland, das etwas weniger als die Hälfte der Halbinſel einnimmt, heißt Nedſchd (arab. negd, d. i. Hochland), und dieſes zerfällt wieder in Ober- und Unternedſchd. Der Zugang zu dieſem Reich der Mitte iſt ſchwer und gefährlich, am eheſten wol noch vom Weſten her, von Medina aus zu bewerkſtelligen. Der nördliche Weg, von Syrien her, führt durch den Thaleinſchnitt Dſchauf (ein oft wiederkehrender Name, der eigentlich Appellativum iſt und Bauchhöhle, Niederung bedeutet), eine Art von großer Oaſe, etwa 60—70 engl. Meilen lang, 10—12 breit, mit einer ungemein üppigen Vegetation, mitten in der Wüſte. Auch von Nedſchd iſt dieſes Dſchauf durch einen breiten Wüſtenſtreifen getrennt, die ſogenannten Nefud, die noch ſchrecklicher ſind als die gewöhnliche Wüſte. Dieſe Nefud, die ebenſo auch im Oſten und Weſten den Weg nach Nedſchd verſperren, ſind nämlich nicht flache Sandſteppen, ſondern parallel fortlaufende Hügelreihen aus lockerm röthlichem Sande, einem ungeheuern wogenden Meere vergleichbar. „In den Tiefen zwiſchen dieſen Hügeln, die im Durchſchnitt 2—300 Fuß hoch ſind, erſcheint ſich der Reiſende wie in einer Sandgrube eingekerkert und auf allen Seiten von brennenden Mauern umſchloſſen, während er wieder, wenn er den Abhang erklimmt, ein weites Feuermeer überblickt, das durch Windſtöße in kleine rothglühende Wellen getheilt iſt. Kein Schatten, keine Ruhe für das Auge oder die Glieder in den Strömen von Licht und Hitze, die ſich von oben auf eine blendend ſtrahlende Fläche ergießen." Innerhalb dieſes Wüſtengürtels liegt nun alſo das eigentliche Hochland, das die nördliche Hälfte der Halbinſel diagonal von Nordoſt nach Südweſt durchſchneidet. Mehrere Gebirgszüge zerlegen es in einzelne Hochthäler. Ihr bedeutendſter iſt Dſchebel-Toweik, der mittelſte Gebirgsknoten Arabiens, eine weit ausgedehnte, oben ziemlich flache Bergkette von der Geſtalt eines großen Halbmondes, nämlich von ſüdöſtlicher Richtung beinahe in rechtem Winkel zu ſüdweſtlicher umbiegend. Nördlich davon in der Richtung jener Diagonale erſtreckt ſich über zwei Drittheile der ganzen Halbinſel hin das Schemmargebirge, Dſchebel-Adſcha und Dſchebel-Solma, beide parallel, der letztere aber bedeutend kürzer und niedriger als der erſtere. Das ganze Plateau des Dſchebel-Toweik (dieſes Plateau iſt das eigentliche Nedſchd im engern Sinne; gewöhnlich wird aber dieſer Name auch auf die ſüdlich davon liegenden Provinzen Jemama, Harik, Afladſch, Dewaſir und auf Kaſim ausgedehnt, wenigſtens heute, da alle dieſe Gegenden unter der Herrſchaft der Wehhabiten vereinigt ſind) iſt von einem Labyrinth von Thälern durchzogen, die mit ihren ſteilen, ſchroff abhängenden Wänden wie im Kalkgebirge ausgehauen erſcheinen. Das reichliche Waſſer, das ſich hier im Winter ſammelt, gibt dem Boden für das ganze Jahr große Fruchtbarkeit. Wirklich perennirende Flüſſe finden ſich aber hier ebenſo wenig als anderswo in Arabien. Die Luft iſt in dieſen Gegenden ſtets ſehr trocken und friſch, das Klima eins der geſündeſten.

Von dem ebengeſchilderten Centrallande Arabiens wußten die Alten ſoviel wie nichts. (Erſt Palgrave iſt es gelungen, tiefer in dieſe Gegenden vorzudringen, weshalb wir auch das Obengeſagte größtentheils ſeinem Reiſebericht entnommen haben.) Wol aber begleiten uns ihre Nachrichten und theilweiſe auch die der Bibel auf dem leichter zugänglichen Küſtengürtel, zu dem wir nunmehr übergehen.

Wenn wir im Weſten anfangen, ſo zeigt uns die Karte an der Spitze des die Sinaihalbinſel öſtlich begrenzenden Golfs die Stadt Akaba, die aber jetzt nur noch aus

einer Feſtung mit einigen umliegenden Wohnhäuſern beſteht. Der ehemalige Sinus Aelanites oder Aelaniticus hat von ihr ſeinen heutigen Namen Baḥr el-ʿaḳaba. Jener frühere Name kommt von Aela oder Aelana, dem uralten Elath der Bibel, deſſen Ruinen etwa ½ Stunde nördlich von der heutigen Feſtung noch zu erkennen ſind (Robinſon und Smith, „Paläſtina", I, 269 fg.). Die im A. T. gewöhnlich mit jener zuſammengenannte Hafenſtadt Eßjongeber lag dicht daneben und hieß ſpäter Berenike (Joſephus, „Alterthümer", VIII, 6, 4). Der Golf ſelbſt iſt zu beiden Seiten wie von hohen Mauern eingeſchloſſen, die öſtliche Küſte in ihrer ganzen Länge für Schiffe beinahe unzugänglich. Nackte wilde Granitfelſen rücken bis zum Meere vor. Oeſtlich von dieſem, bis zu 6000 Fuß hohen Küſtengebirge zieht ſich eine zweite Kette von faſt gleicher Höhe hin, die dann das Nordende des Rothen Meeres in weitem Bogen umſchweift und in den prächtigen Moilagipfeln (7000 Fuß) endigt. Eine lange niedrige Landſpitze (Korallenfelſen) und deren Fortſetzung, die Inſel Tiran, bildet das Südende des Golfs. Dann biegt die Küſte nach Oſten um, es öffnet ſich der große Arab. Meerbuſen oder das Rothe Meer (Sinus Arabicus oder auch Mare rubrum im engern Sinn. Ueber den Namen Rothes Meer, ſeine Bedeutung und Anwendung im Alterthum ſ. Roſenmüller, Bibliſche Geographie, III, 99 fg.; Ritter, Erdkunde, XIII, 252 fg.; Forbiger, a. a. O., II, 6 fg.). Anfänglich, im nördlichen Hedſchaz bis etwa zum 24. Grad nördl. Br., beſteht die Küſte faſt nur aus Korallenbänken und Korallenkalk. Dahinter zeigen ſich die zackigen, ſchroffen Umriſſe des Küſtengebirges, das ſich in drei Hauptgruppen (jetzt Dſchebel-Moila, Radhwa und Sobh genannt) concentrirt. Von der am Oſtabhange dieſer Berge ſich hindehnenden Hochebene wiſſen wir wenig. Zu nennen ſind hier etwa die Oaſen Tabuk, Teyma und Cheybar. In Teyma (oſtwärts von der ſyr. Pilgerſtraße) hat ſich das Jeſ. 21, 14; Jer. 25, 23; Hiob 6, 19 erwähnte Tema erhalten. Als Bewohner der ebenbeſchriebenen Gegenden nennen die Alten die Banizomenes und Thamydeni, jener Name vielleicht aus Banu Ǵudám entſtanden, dieſer eine Erinnerung an das uralte Volk Thamud. Für Hafenplätze iſt die nördliche Hedſchazküſte nicht ſehr geeignet. Einer jedoch war in alter Zeit berühmt als (ſüdlichſtes) Emporium der Nabatäer, nämlich Leuke-Kome, von wo aus Aelius Gallus ins Innere von Arabien vordrang. Ihm entſpricht das heutige Haura (arab. ḥawrâ, d. i. die Weiße). Weiter ſüdlich gelangen wir zur Hafenſtadt Medinas, Jambo (genau Janbúaz-Quelle). Jambia-Vicus der Alten iſt aber nicht hierher, ſondern weiter landeinwärts an die Stelle des jetzigen Jambo-en-Nachl zu ſetzen. Am Hafen (Scherm) Jambo lag vermuthlich das alte Charmothas und etwa 20 deutſche Meilen öſtlich davon Jathrippa (Lathrippa bei Ptolemäus iſt eine durch Ausſprache oder durch Schreibfehler verdorbene Form), ſeit Mohammed Medinet-en-Nebi, Stadt des Propheten, gewöhnlich einfach Medina genannt. Von hier in direct ſüdlicher Richtung führt durch enge Thäler und Felsſchluchten ein Weg nach dem etwa 50 Meilen entfernten, ſchon in voriſlamitiſcher Zeit weitberühmten Mekka (in den älteſten Zeiten Bekka, bei den Claſſikern Makoraba). Lage und Umgebung der Stadt ſind öde und langweilig, dürr, ſandig, ohne Vegetation, ein Gegenbild der Natur zu dem geiſtigen Producte, das von hier ausging und immer wieder dahin zurückkehrt, dem Islam. Die weſtliche Seite des Küſtengebirges, das die Arab. Halbinſel beinahe rings umzieht, präſentirt ſich hier ziemlich in derſelben Weiſe wie im nördlichen Hedſchaz, terraſſenförmig abfallend; nur iſt der flache Küſtenſaum zwiſchen Gebirge und Meer breiter. Etwas ſüdlich von der Mitte der ganzen Oſtküſte bildet die hohe, ſchroffe, gegen Weſt ſteil abfallende und näher ans Meer vorrückende Aſirkette die Grenze zwiſchen Hedſchaz und Jemen. Dann tritt das Gebirge wieder weiter zurück und es entſteht, etwa 100 Stunden weit, ein flacher breiter Küſtenrand (arab. Tehama genannt), meiſt einförmige ſandige Schuttmaſſen mit afrikan. Hitze und kümmerlichem Pflanzenwuchs. Um ſo reicher ſproßt die Flora an den terraſſenartigen Weſtabhängen des Gebirges und noch mehr auf der öſtlich hinter dem Bergrücken liegenden Hochebene, welche den Namen „Glückliches Arabien" verdient. Ihr herrliches Klima machte ſie ſchon in uralter Zeit zum eigentlichen Culturlande Arabiens. Die Sabäer, welche hier wohnten, galten für das reichſte Volk der Erde (Agatharchides, bei Hudſon, I, 64; Strabo, XVI, 778 fg.). Einzelne Trümmer zeugen noch jetzt von einſtigen großen Bauwerken, auch in den Namen der Städte haben ſich einige uralte Erinnerungen erhalten. Der ältere Name Sanaa's: Aſal, nach andern Oſal, deutet auf ʾUzál, 1 Moſ. 10, 27 zurück; Mareb, 6 Tagereiſen weiter öſtlich, woſelbſt auch zahlreiche

Ruinen alter Bauwerke gefunden wurden, auf Mariaba, Metropolis Sabaeorum. Es ist wahrscheinlich das alte Saba, von dessen Königin schon das A. T. erzählt (1 Kön. 10). Auch unter den einzelnen Provinzen Jemens begegnen wir einigen alten Namen: Kachtan, Kaukeban, Chaulan. Die Katanii, Kauchabeni, Chaulotaei werden von Ptolemäus und Eratosthenes unter den Bewohnern des Wüsten Arabiens aufgezählt. Sie können vom Süden her dort eingewandert sein, wie auch die Orcheni, die an Jërah der Bibel 1 Mos. 10, 26 erinnern, um so mehr, als Kahtan dem hebr. Joktan entspricht. Ob die Minäer, eins der Hauptvölker des alten Arabiens, etymologisch mit Jemen zusammenhängen, mag dahingestellt bleiben. Bestimmter lassen sich in den Alilaei die Helal, in den Kassanitä und Gasandes die Gassaniten erkennen, und das griech. Kinaedokolpitä scheint in dem arab. Stammesnamen Kind, Kinda seinen Ursprung zu haben. Bei den Städten der Tehama, unter denen im Alterthum Musa und Okelis die wichtigsten waren, halten wir uns nicht länger auf. An der Südküste begegnet uns zunächst das Volk der Homeriten oder Himjariten mit der Haupt- und Binnenstadt Saphar und der Hafenstadt Arabia Felix, später Adane, jetzt Aden. Dann folgt Hadramaut, das berühmte Weihrauchland Chatramotitis (gegenwärtig jedoch hat der Name eine engere Bedeutung als im Alterthum. Damals wurde der größte Theil der Südküste darunter begriffen, jetzt nur ein kleines, etwa 15 Meilen langes, mit der Südküste paralleles Thal im Innern), Haßarmáwët der Bibel. Die Hauptstadt dieses Landes hieß nach den Aussagen der Alten: Sabbatha oder Sabotha, d. i. Sabta, 1 Mos. 10, 7. Noch andere alte Namen kommen hier vor. Die Rhammaniten erinnern an Raʿma, 1 Mos. 10, 7, die Adramiten an Hadorám, 1 Mos. 10, 27, und etwa auch das von Wellsted erwähnte Madudi (bei Niebuhr: Omdude) an ʾAlmodád (1 Mos. 10, 26). Gegen Osten wird nun die Küste immer sandiger und niedriger. Auch die sie begleitenden Bergzüge senken sich hier bedeutend. Von den zahlreichen Buchten im Süden wird Sachalites Sinus mit dem Vorgebirge Syagros im Alterthum am häufigsten genannt. (Die Angaben sind jedoch theilweise widersprechend [Forbiger, a. a. O., II, 736 fg.], was daher rühren mag, daß jene Namen ursprünglich allgemeine Bedeutung haben und wol nur allmählich sich auf eine bestimmte Localität fixirten. „Sachaliten" heißt eigentlich Küstenbewohner, und Syagros ist wol entstanden aus dem arab. sawaǵir, d. i. die stauenden, nämlich die ins Meer vorspringenden, starke Brandung veranlassenden Felsen.) Beim 60. Grad östl. L. biegt dann die Küste plötzlich im rechten Winkel um, die Berge erreichen wieder die Höhe von 6000 Fuß und fallen nach Westen allmählich zur großen unabsehbaren Wüste ab, die den Kern Südarabiens bildet. Dieses östliche Küstenland heißt Oman (die Omaniten werden auch von den Geographen der Alten als neben den Sachaliten wohnend erwähnt). Es bildet ein längliches Viereck, dessen nordöstlicher Winkel, eine Kette dunkler zerrissener Basaltberge, sich scharf zuspitzt und weit ins Meer vorspringt (Asaborum Promontorium der Alten, heute Ras Musendom), sodaß das arab. Gestade sich dem persischen bis auf etwa 15 Stunden nähert. Diese Meerenge ist der Eingang zu dem großen schlauchförmigen Persischen Golf, an dessen anderm Ende die arab. Küste (die nur in der Mitte, bei den Bahreininseln, da, wo einst die reichen Gerrhäer saßen, culturfähig und auch jetzt noch stark bewohnt ist) immer mehr sich verflacht und zuletzt in die große Steinige Wüste im Norden des Landes übergeht.

Das Klima Arabiens ist natürlich je nach den einzelnen Gegenden verschieden. Im allgemeinen hält es, wie oben bemerkt wurde, die Mitte zwischen Afrika und Asien. An der flachen Küste des Rothen Meeres, auch am Persischen Meerbusen ist die Hitze tropisch. Im Sommer wird die Luft oft 1—2 Monate lang durch keinen kühlen Windstoß bewegt. Die zur Regenzeit sich bildenden Flüsse vertrocknen alsbald wieder im Sande. In den Gebirgslandstrichen dagegen, zumal auf den Hochebenen landeinwärts vom Küstengebirge, ist die Temperatur mild und frisch. An den höchsten Stellen zeigt sich hier und da selbst Schnee und Eis. Zu bestimmten Zeiten im Jahre fallen reichliche Regengüsse, und dieser Wohlthat des Himmels, die durch menschliche Kunst, durch Cisternen, Reservoirs und unterirdische Stollen soviel als möglich ausgenutzt wird, verdanken jene Gegenden hauptsächlich ihre Fruchtbarkeit. Die Strombetten behalten hier ihr Wasser oft das ganze Jahr hindurch. Freilich nur bis an die Grenze der Wüste. Dort verschwindet das Wasser augenblicklich wieder. Einen eigentlichen perennirenden Strom, der in längerm Laufe seinen Weg bis zum Meere fände, besitzt Arabien nicht.

Um ſo wichtiger iſt hier das Waſſer des Himmels, der Thau und der periodiſch eintretende Regen. Die Regenzeit dauert gewöhnlich etwa drei Monate. Auf den Weſtabhängen Jemens tritt ſie im Juni, auf den Oſtabhängen im November ein, in Hadramaut und Oman ebenfalls im Winter oder erſt im Frühjahr. Die Fruchtbarkeit des Landes iſt in den höher gelegenen, mit Waſſer geſegneten Gegenden ſehr groß. Doch hatten die Alten übertriebene Vorſtellungen vom Reichthum dieſes Landes. Viele Producte, für welche die Araber nur den Tranſit aus Indien und Perſien beſorgten, ſahen ſie als echt arabiſche an. Der alte Ruhm Arabiens war ſein Reichthum an aromatiſchen Gewächſen, an Gold und Edelſteinen (1 Kön. 10). Was das Gold betrifft, ſo iſt dieſer Ruhm ſehr zweifelhaft. Die angeblichen Goldflüſſe führen nur Katzengold (Glimmer und ähnliches). Eigentliche Goldminen hat man bisjetzt nicht entdeckt. Edelſteine dagegen ſind nicht ſelten. Perlen werden an einzelnen Küſten in großer Menge gefunden. Auch viele der von den Alten geprieſenen Aromen und Gewürze ſind in der That in Arabien einheimiſch, ſo namentlich Weihrauch, Myrrhen, Aloë, Kaſſia. Außerdem gedeihen in Menge die beſten Früchte des ſüdlichen Europa ſowie Weizen, Gerſte, Hafer, Durra, Reis und Mais. Der größte Segen des Landes aber iſt die beinahe überall, wo genug Feuchtigkeit des Bodens vorhanden iſt, gedeihende Dattelpalme, die mit dem Leben des Arabers innig verwachſen iſt, ſodaß er ſie ſelbſt in eine gewiſſe Verwandtſchaftsbeziehung zum Menſchengeſchlecht bringt, von ihrem Kopf, ihrem Gehirn, ihren Armen, ihrem Haarwuchs, ihrer Liebeskrankheit u. dgl. redet. Die Dattel nimmt als Nahrungsmittel hier beinahe dieſelbe Stelle ein wie bei uns das Brot. Einige Palmen reichen oft hin, einen armen Städter oder Dorfbewohner mit ſeiner ganzen Familie zu erhalten. Das Leben des Beduinen vollends, ſeine tagelangen Märſche durch die Wüſte, laſſen ſich ohne die Dattel kaum denken. Auch das Thierreich hat ſeinen an Bedeutung der Dattelpalme gleichſtehenden Vertreter, das Kamel, ohne welches menſchliches Leben und Wohnen in der Wüſte eine Unmöglichkeit wäre. Neben ihm und dem Pferde (das erſt ſpät in Arabien eingeführt wurde) iſt das wichtigſte Hausthier der Eſel. Auch Schaf- und Ziegenzucht wird (von den nördlichen Stämmen) getrieben. Unter den Vögeln ſind Strauß, Adler und Geier hervorzuheben, unter den wilden Vierfüßern: Panther, Hyäne, Wolf, Fuchs, Schakal, Steinbock, Antilope und Gazelle; wilde Ochſen, Eſel, Hunde, Schweine. Als Landesplagen ſind hauptſächlich die Schlangen und Heuſchrecken zu nennen.

An dieſe Schilderung des eigentlichen Arabiens reihen wir zunächſt einige Worte über ſeine Anhängſel: das Wüſte und Steinige Arabien. Jenes, von den Arabern 'el-bâdïe, die Wüſte, genannt und nach den angrenzenden Ländern in „Wüſte Syriens", „Wüſte Arabiens" und „Wüſte Iraks" eingetheilt, beſteht größtentheils aus unabſehbaren dürren Sandebenen mit ſehr ſpärlicher Vegetation, die höchſtens dem Kamel als dürftige Nahrung dienen kann. Waſſer trifft man hier ebenfalls ſelten, meiſt nur ſchlechtes, ſalziges, in Vertiefungen ſtehen gebliebenes Regenwaſſer. Die Hitze iſt auf dieſem trockenen Boden, unter einem meiſt wolkenloſen Himmel, natürlich groß, jedoch erträglich. Häufige Winde kühlen die Temperatur etwas ab und ſind dem Wanderer meiſtens willkommen. Nur einer iſt gefürchtet und durch ſeine verheerenden Wirkungen allgemein bekannt, der ſengende, erſtickende Samum, d. i. Giftwind, der von Südoſten her ſtoßweiſe über die Wüſte hinzieht. Erzählungen darüber enthalten faſt alle Reiſebeſchreibungen (ſ. Niebuhr, Beſchreibung von Arabien, S. 7 fg.; Roſenmüller, Bibliſche Geographie, III, 6 fg.; Palgrave, I, 13 fg.). Auch die Hebräer kannten dieſen Wind (den ſie Glutwind nannten, Pſ. 11, 6) und ebenſo die durch Einwirkung der mittäglichen Sonnenſtrahlen auf den Sand und den darüber befindlichen Dunſtkreis entſtehende, die Menſchen oft gefährlich täuſchende Luftſpiegelung, den Waſſerſchein, arab. sarâb, von dem Jeſ. 35, 7 die Rede iſt. In ſolchen Gegenden ſind natürlich keine bleibenden Anſiedelungen möglich. Menſchliche Bewohner fehlen zwar nicht, es ſind aber wandernde Hirtenſtämme, die von Ort zu Ort ihre Zelte aufſchlagen, Scenitä oder nach arab. Bezeichnung bedawîjun, Beduinen (dieſe finden ſich übrigens ebenſo gut auch im eigentlichen Arabien; „Beduine", Bewohner der Steppe, iſt der allgemeine Gegenſatz des Städtebewohners). Nach der bibliſchen Tradition waren alle dieſe Beduinenſtämme ſemitiſchen Urſprungs. Es ſind die Söhne Ismael's und der Ketura, deren Wohnſitze in dieſe Gegenden und weſtlich gegen das Peträiſche Arabien hin verlegt werden. An verwandtſchaftliche Abſtammung erinnert der Name Hagräer, der allmählich eine engere Bedeutung erhielt (1 Chron. 5, 10. 19; Pſ. 83, 7), während „Ismae-

liten" allgemeine Bezeichnung blieb, wie schon 1 Mos. 37, 25; 39, 1. Die biblische Tradition gibt dem Ismael 12 Söhne als Stammväter ebenso vieler Völker. Sie sind das Gegenstück ihrer nächsten Verwandten, der 12 Söhne Jakob's. In Nebajoth und Kedar erkennen wir leicht die Nabatäer und Kedarener oder Kedräer (d. i. die Schwarzen, von ihren aus schwarzen Ziegenfellen verfertigten Nomadenzelten also benannt) der Griechen und Römer. Die Nabatäer gehören ihren spätern Wohnsitzen nach eigentlich mehr in das Peträische Arabien. Sie hatten sich aber nur allmählich dorthin concentrirt. Josephus („Alterthümer", I, 12, 4) bezeichnet als Nabatene den ganzen Landstrich vom Euphrat bis zum Rothen Meer. Andere, wie Duma, Massa, Tema (s. d.), haben wir mehr im Süden zu suchen, Jetur im Norden, in der Gegend von Damaskus (Ituraei). Von den durch die Namen der übrigen Söhne Ismael's angedeuteten Stämmen wissen wir nichts Genaueres. Unter den Söhnen der Ketura ist besonders einer hervorzuheben: Midian (Medan unmittelbar vor ihm genannt, ist wol nur Nebenform desselben Namens). Der Midianiter Wohnsitze dehnten sich vom Aelanitischen Golf an nordwärts bis an die Grenze Moabs (1 Mos. 36, 35; 4 Mos. 22, 3 fg.; 25. 31). Sie waren den Hebräern als herumziehendes Handelsvolk schon früh bekannt (1 Mos. 37, 28. 36; Jes. 60, 6) und machten ihnen durch räuberische Einfälle viel zu schaffen (Richt. 6—8).

Das Peträische Arabien umfaßt außer der Sinai-Halbinsel auch die weite Landstrecke zwischen Aegypten, Palästina, dem Wüsten und Glücklichen Arabien. Folglich fallen in seinen Bereich auch die Wohnsitze der Moabiter, Edomiter, Gebalener, Amalekiter, Midianiter und in späterer Zeit ganz besonders die der Nabatäer. Denn auch das vom südöstlichen Ende des Todten Meeres gegen den Aelanitischen Meerbusen sich hinziehende Gebirge Seïr (heute Scherah) gehört noch mit dazu. Der geschichtlich wichtigste Bestandtheil desselben ist die dreieckige Halbinsel, die im Osten vom Aelanitischen, im Westen vom Heroopolitanischen Golf (heute Meer von Kolsum, d. i. Klysma der Alten, auch Meer von Suez genannt, das Schilfmeer der Hebräer) bespült wird. Diese Halbinsel ist großentheils hohes Gebirgsland, das zumal im Osten beinahe senkrecht aus dem Meere aufsteigt und im Norden in die bis zum Mittelmeer sich ausdehnende steinige (besonders mit Feuersteinen übersäete) Hochebene, die Wüste Et-Tih, übergeht. Die Grenze zwischen dem Gebirgsland und dieser Hochebene ist der in sehr regelmäßiger Höhenbildung von West nach Ost ziehende Dschebel Et-Tih. Südlich davon haben die Gebirge vorherrschend die Richtung von Nord nach Süd und bestehen theils (im Süden und Osten) aus Urgestein, Granit, Porphyr, Syenit, theils (im Westen) aus Kalksteinlagern. Unregelmäßige, meist rauhe und enge Thäler, auch größere sandige Ebenen durchschneiden sie nach allen Seiten. Einige wenige dieser Thäler sind bewässert und mit Gärten und Palmenhainen bedeckt. Im allgemeinen aber sieht das Land sehr öde und kahl aus. Von oben gesehen gleicht es großentheils einer ununterbrochenen Wildniß dürrer Felsen. Die Vegetation ist, wo nicht menschliche Cultur und Bewässerungskunst zu Hülfe kommt, sehr dürftig. Tamarisken, Mannasträucher, Akazien, Coloquinten sind so ziemlich alles, was dem Kiesboden der Hochebenen und Thäler einige Abwechselung verleiht. Nur wenige Beduinenstämme (Burckhardt schätzte die Bevölkerung der ganzen Halbinsel auf etwa 4000 Seelen) ziehen heutzutage in diesen Gebirgseinöden herum. Auch das Thierreich ist nur spärlich vertreten (durch Hasen, Füchse, Wölfe, Leoparden, Steinböcke; in den Thälern und an der Küste besonders durch Schlangen und Eidechsen). Mittel- und Höhepunkt der Halbinsel ist der Gebirgsstock des Sinai, heute Dschebel Et-Tur (s. Sinai, Horeb, Mose u. s. w.). Neben ihm ist besonders noch zu nennen der durch seine Inschriften berühmt gewordene Dschebel Serbal. Im Norden des Serbal zieht sich das schöne, fruchtbare Thal Wadi-Feiran hin, die Fortsetzung des von der Sinaigruppe her in weitem Bogen das Gebirge durchschneidenden Wadi-esch-Scheich.

Die Bevölkerung dieses großen, ebenbeschriebenen Ländergebiets war zu allen Zeiten in viele einzelne Stämme und Staaten gesondert, die nur in der Sprache und in gewissen nationalen Ueberlieferungen und Sitten einen gemeinsamen Mittelpunkt hatten, sonst aber jeder für sich ein abgeschlossenes Leben führten, bis der zündende Funke einer neuen, ihren geistigen Anlagen und Bedürfnissen entsprechenden Religion die Masse mit einem mal zu einem gewaltigen, vernichtend über die umliegenden Völker dahinschreitenden Koloß zusammenschmolz. Erst mit Mohammed und dem, was sein Auftreten vorbereitete, beginnt ihre eigentliche Geschichte. Nicht, daß vorher alles todt und starr

geweſen wäre, gar keine Bewegung und Entwickelung ſtattgefunden hätte — einzelne Reiche des alten Arabien hatten ihre geordneten Zuſtände, erfreuten ſich großen Reichthums und hoher Cultur, allein ſie blieben faſt ganz außer Berührung mit der übrigen Welt. Nur die Handelsintereſſen brachten ſie einigermaßen zuſammen. Um dieſe concentrirt ſich das meiſte, was uns die älteſten Quellen über Arabien berichten (Ez. 27, 22 fg.; Jeſ. 21, 13 fg.; 60, 6; Jer. 6, 20; Herodot, III, 107; Strabo, XVI, 778 fg., 766; Agatharchides bei Hudſon, I, 64 fg. u. a.). Von altarab. Geſchichte wiſſen wir, bei gänzlichem Mangel einheimiſcher gleichzeitiger Schriftdenkmale, ſoviel wie nichts. Nur einige ſchwache Umriſſe laſſen ſich aus den Genealogien und Sagen erkennen, die wir in der Bibel und bei den ſpätern arab. Geſchichtſchreibern finden. (Ueber die vorislamitiſche Geſchichte Arabiens ſind außer dem ältern Werke Pococke's [Specimen historiae Arabum] beſonders zu vergleichen die obenerwähnten Briefe Fresnel's [1836 und Journal Asiatique, Jahrgang 1837 fg.]. Eine zuſammenfaſſende Darſtellung hat Cauſſin de Perceval, „Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme" [3 Bde., Paris 1847], zu geben verſucht. Auf die kühnen und willkürlichen Hypotheſen Dozy's („Die Iſraeliten zu Mekka" [1864] näher einzugehen, fehlt hier der Raum.) Das Wichtigſte und durch gemeinſame Ueberlieferung Beſtätigte iſt die Doppellinie der arab. Nation und ihrer Geſchichte, der uralte Gegenſatz der Joktaniten und Ismaeliten (der Söhne Kachtan's und Adnan's), oder wie wir auch ſagen können, der Süd- und Nordaraber. Der Urſprung jener geht auf Kachtan oder Joktan, ſomit in gerader Linie auf Sem zurück; dieſe wurden erſt durch Ismael eingepflanzt, heißen daher Mosta'riba, Arabiſirte. Die Verbindung zwiſchen dieſen beiden Zweigen wird durch die Sage hergeſtellt, Ismael habe das Arabiſche von Dſchorhom (einem joktanitiſchen Stamme, der nach Verdrängung der Amalekiter noch zu Ismael's Lebzeiten ſich der Herrſchaft über Mekka bemächtigte und dieſelbe bis ins 2. Jahrh. n. Chr. behauptete) gelernt und eine Tochter des dſchorhomitiſchen Königs geheirathet. Sonſt aber blieben die beiden Reiche in Hedſchaz und Jemen voneinander abgeſchloſſen, bis eine neue Vermiſchung eintrat, als eine in Südarabien drohende Ueberſchwemmung, der Dammdurchbruch bei Mareb, Seyl-el-arim, zahlreiche Auswanderungen der ſüdlichen Stämme nach dem Norden veranlaßte. Die wichtigſte Folge dieſes Ereigniſſes, das die älteſte geſchichtliche Aera Arabiens eröffnet, war die Gründung der Königreiche Hira und Gaſſan. Dieſe fällt aber bereits in den Anfang des 3. Jahrh. n. Chr., berührt uns alſo hier nicht mehr. Ebenſo wenig wollen wir uns aufhalten bei den in die graue Vorzeit zurückgreifenden Mythen von den Stämmen Ad, Thamud u. a., die, den Ermahnungen gottgeſandter Propheten nicht gehorchend, einem jähen Untergang anheimfielen (die hierauf bezüglichen Sagen und Koranſtellen finden ſich zuſammengereiht bei Freytag, Einleitung in das Studium der arabiſchen Sprache [Bonn 1861], S. 5 fg.). Dagegen mag es am Platze ſein, über die Beziehungen der Araber zu Paläſtina noch einige Worte beizufügen. Die älteſte Nachricht iſt die über den Beſuch der Königin von Saba am Hofe Salomo's (1 Kön. 10). Von da an verſchwindet Südarabien aus dem Geſichtskreis der Iſraeliten. Wenn ſpäter von Arabern die Rede iſt, ſo ſind die nördlichen ismaelitiſchen Stämme, hauptſächlich die Bewohner des Wüſten und Peträiſchen Arabien gemeint (ſ. o.). So auch in den bedrohenden Weiſſagungen Jeſ. 21; Jer. 25, 23 fg.; 49, 28 fg. In der nachexiliſchen Zeit erſcheinen die Araber meiſt als Feinde Iſraels (Neh. 2, 19; 4, 1; 6, 1). Viele dienten im ſyr. Heere. Von freundſchaftlicher Geſinnung anderer berichten 1 Makk. 5, 25; 9, 35. Ihre Eroberungszüge wurden ſchon von König Alexander, ſpäter von Herodes dem Großen ſiegreich zurückgeſchlagen (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4; XV, 5, 2, 3). Ueber die eheliche Verbindung des Herodes Antipas mit einer arab. Prinzeſſin und über die Folgen ihrer Auflöſung ſ. Aretas.

Die Religion der Araber vor Mohammed war ein ſeltſames Gemiſch verſchiedenartigſter Vorſtellungen, „viel Irrthum und ein Fünkchen Wahrheit", können wir ſagen. Die Ahnung von einem höchſten göttlichen Weſen war (dies iſt auch die Meinung des Korans und der Ueberlieferung, welche die Gründung des Nationalheiligthums der Kaaba auf Ismael und Abraham zurückführt) von Anfang an da und erloſch nie ganz, aber ſie wurde früh und mannichfach getrübt und in den Hintergrund gedrängt, einmal durch den Glauben an die ſelbſtändige Macht großer Naturerſcheinungen, ſo namentlich an den Einfluß der Geſtirne und Planeten, ſodann durch das Bedürfniß nach ſinnlicher Vergegenwärtigung des Anzubetenden, welches beſonders die niedern ungebildeten Klaſſen des Volks zu einem groben Fetiſchismus führte. Auf die Namen der heidniſchen Götzen und wa

damit zusammenhängt können wir hier nicht näher eingehen; Aufschluß darüber, soweit er sich einstweilen geben läßt, findet sich bei Freytag, a. a. O., S. 338 fg. und Krehl, Ueber die Religion der vorislamitischen Araber (Leipzig 1863).

Den Charakter, die Sitten, die Sprache der Araber im allgemeinen hat Niebuhr, die der Beduinen im besondern haben d'Arvieux („Sitten der Beduinen-Araber", deutsch von Rosenmüller [Leipzig 1789]) und Burckhardt („Notes on the Bedouins and Wahabys [London 1830; deutsch, Weimar 1831]) anschaulich und treffend geschildert. Wir können hier nur einige allgemeine Bemerkungen darüber beifügen. Vor allem ist die uralte Ueberlieferung von einem doppelten Ursprung der arab. Bevölkerung durch die neuern Beobachtungen vollkommen bestätigt worden. Die Stämme im Süden haben auch jetzt noch ihre eigene Sprache, die von den übrigen Arabern kaum verstanden wird. Denn durch den Koran ist das Nordarabische (speciell das des Stammes Koreysch, dem Mohammed angehörte) allgemeine Schriftsprache geworden. Das Südarabische weicht in Wortbildung, Flexion und Aussprache sowie in der Modification der ursprünglichen Wurzelbedeutung vielfach davon ab und ist am nächsten mit dem Aethiopischen verwandt. Auch im Körperbau der beiden Rassen hat man Verschiedenheiten entdeckt (vgl. darüber z. B. die Bemerkungen Palgrave's, „Reise in Arabien" [Leipzig 1867], I, 269 u. 345), und in geistiger Beziehung nicht minder. Die Südaraber zeigten sich von jeher der feinern Cultur und dem Zusammenleben in Städten unter einheitlicher Regierung zugänglicher als ihre Brüder im Norden, die mehr am herumziehenden Nomadenleben Gefallen fanden. Allerdings hat auch der Norden seine Dörfer und Städte, in denen sich die bildungsfähigern Elemente der Nation, hauptsächlich die Kaufleute, zusammenfanden. Allein ein größeres straffes Gemeinwesen, ein eigentliches Königreich, bildete sich hier nicht. Schon hierin mag ein Hinweis darauf liegen, daß diese dem Nomadenleben noch näher standen. Auch heute ist das, was diese Städter Eigenthümliches haben, mehr Abschleifung und Verfeinerung, wie sie der Handel und der Fremdenverkehr mit sich bringen, als charakteristische ursprüngliche Eigenthümlichkeit gegenüber dem Nomaden. Die ältesten Sitten, auch die Sprache, haben sich bei diesen am reinsten erhalten. Wir dürfen wol behaupten, der Beduine ist der echte Typus des Nordarabers, bei ihm erkennen wir auch am sichersten die Grundzüge des Araberthums, wie es später in der Geschichte auftrat. In der That rühmt er sich auch, der echte Araber zu sein, und blickt mit Verachtung auf die in Dörfern und Städten Wohnenden. Er ist stolz auf seine reine und unvermischte Abstammung wie auf seine Freiheit. Zäh hält er fest an seiner Familie, seinem Stamm und an der überlieferten Sitte. Er ist damit wie die Pflanze mit ihrem Boden verwachsen. Ein anderes Leben kann er sich nicht denken. Das Familien- oder Stammesoberhaupt, der Scheich, ist die einzige Autorität, die er willig anerkennt. Sein Zelt, das er bald da bald dort aufschlägt und auf dem Zuge mit sich herumführt, ist seine einzige Heimat; die Heerde und was damit zusammenhängt sein einziger Reichthum. Noch heute finden wir beim Beduinen manche der uralten patriarchalischen Zustände und Sitten, wie sie die biblische Geschichte uns schildert. Ein solches Leben kennt natürlich nur geringe Bedürfnisse. Es ist für den Augenblick berechnet, dafür wird denn auch, was der Augenblick verlangt, um so rascher erfaßt und durchgeführt. Jeder sucht sich selbst zu helfen. Fühlt er sich beleidigt oder geschädigt, so besorgt er die Justiz womöglich selbst, nach dem einen einfachen Grundsatz: „Gut um Gut, Blut um Blut." Und wie der Begriff einer objectiven Gerechtigkeit, so ist auch der des Eigenthums bei ihm sehr mangelhaft entwickelt. Raub und Plünderung hält er für erlaubt, wenn nur kein Blut dabei vergossen und das Gastrecht nicht verletzt wird. Auch seine beste Eigenschaft, die vielgepriesene Freigebigkeit und Gastfreundschaft (mag immerhin die dabei zu Tage tretende natürliche Gutmüthigkeit rühmlich anerkannt werden) ist mit bedingt durch diese geringe Vorstellung vom Werth des Eigenthums. Wie ein Kind, nimmt jeder, was ihm in den Weg kommt, und wirft wieder weg, was er hat, wissend und hoffend, daß er es vom andern in ebenso leichter Weise wiederbekommt. So bewegt sich sein Leben in einem, um die eigene Person sehr eng gezogenen Kreise, mit einer Regelmäßigkeit und Stabilität, an der Jahrtausende spurlos vorübergehen. Auch ist seine gewöhnliche Umgebung nicht geeignet, dem Geiste eine Fülle neuer Anschauungen zuzuführen. Zwar werden die Sinne, die Beobachtungsgabe, hier schärfer ausgebildet als irgendwo (und diese Naturanlage hat in der That die Araber später für gewisse empirische und formelle Wissenschaften in besonderm Maße befähigt),

allein der concrete Inhalt der Anſchauungen iſt dürftig; bei aller Abwechſelung im einzelnen beherrſcht er nur ein kleines Gebiet. Der Städter iſt geiſtig lebhafter und erregter, ſeine Phantaſie reicher, aber er iſt bei alledem vorwiegend Naturkind und wächſt über die große nationale Durchſchnittslinie ſelten hinaus. Es fehlt dem Geiſte die Kraft und der Reichthum der tiefen Innerlichkeit. Er ſteht ſich wie einem Naturding gegenüber, iſt maßlos in der Leidenſchaft, durch jeden äußern Eindruck leicht beſtimmbar. Aehnlich die Brüder der Araber, die Hebräer. Doch dieſe ſind ſchon viel fähiger für geiſtige Zucht, für kräftiges Durchſetzen des moraliſchen Willens, und ſo geſtaltet ſich auch bei ihnen das individuelle Leben viel reicher. Ihr Gemüth iſt tiefer, ſich losreißend vom Boden, an den der Naturmenſch gebannt iſt. Die Nationalität hat ihrem Leben keinen ſo feſten harten Stempel aufgedrückt wie dem der Araber, wenigſtens in der Zeit der eigentlichen Entwickelung nicht; ſpäter, dem Chriſtenthum gegenüber, näherten ſie ſich an ſchroffer Einſeitigkeit wieder mehr dem Charakter der Araber, während umgekehrt dieſe ſich freier zu bewegen anfingen. Doch wuchs ihre geiſtige Cultur nicht unmittelbar aus ihnen heraus; ſie war ihnen von außen eingepfropft worden und trug daher für die Nation keine bleibenden Früchte. Die alten Araber ſind gleichſam die wilden Hebräer. Dieſer Satz ſagt nicht gerade viel, doch einiges, was indeß hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Nur eine flüchtige Beleuchtung möge er ſchließlich noch erhalten durch einen Blick auf die arab. Sprache. In formeller Beziehung ſteht ſie der hebräiſchen beinahe gleich, ja iſt eher noch feiner entwickelt und ſchärfer ausgebildet als dieſe. Sie unterſcheidet z. B. im Nomen drei Caſus, im Verbum drei Modi: Indicativ, Conjunctiv, Juſſiv; ſie hat mehr Conjugations-, namentlich Reflexivformen, beſitzt ferner Hülfszeitwörter und Partikeln für Imperfectum, Perfectum, Plusquamperfectum, Futurum; ſie bildet beſondere Formen für den Comparativ, beziehentlich Superlativ u. ſ. w.; ihre Syntax iſt feſter und geregelter als die hebräiſche. Die Verſchiedenheit liegt hauptſächlich im Sprachſtoff, im Wortſchatz, der im Arabiſchen etwa zehnmal reicher iſt als im Hebräiſchen. Hier geht die Wurzelbildung nicht über das Nothwendige hinaus, dort wächſt ſie ſchrankenlos in die Höhe und Breite. Nichts iſt ſo klein und ſo fein, nichts ſo fern liegend und ſonderbar, nichts ſo verborgen und nur der feinſten Beobachtung zugänglich, nichts ſo nackt und offen, nichts ſo üppig und geil, daß es nicht ſeine beſondere Bezeichnung hätte. Alles, was nur in die Anſchauung fallen und von der Phantaſie erdacht werden kann, hat ſein ſprachliches Aequivalent, ja auch für jede beſondere Seite der Anſchauung wird je ein beſonderes Wort gebildet. Die arab. Sprache läßt ſich mit einem Urwald vergleichen, wo neben ſtattlichen Bäumen und nützlichem Geſträuch und Gras alle möglichen Schlingpflanzen aus dem Boden ſchießen, ein Pilz aus dem andern herauswächſt, und der Menſch ſich ſeiner Nacktheit ebenſo wenig ſchämt wie das Thier, — die hebräiſche mit einem wohlgepflegten Garten, wo das Unkraut entfernt und jedes Plätzchen ſorgfältig benutzt iſt, wo nichts zu viel und zu üppig herauswächſt, und der Menſch das Natürliche zwar heiter und unbefangen betrachtet, aber mit keuſchem Sinn und weiſer Beſchränkung.

Bearbeitungen der altarab. Geſchichte haben verſucht: Pococke, „Specimen historiae Arabum“ (Oxford 1650), neue Ausgabe mit Zuſätzen von Silv. de Sacy (Oxford 1806); Albr. Schultens, „Monumenta vetustiora Arabiae“ (Leyden 1740), und Heinr. Albr., „Historia imperii vetustissimi Joktanidar.“ (Harderov. 1786); Eichhorn, „Monumenta antiquissimae historiae Arabum“ (Gotha 1775). Vgl. auch noch, außer Fresnel und Cauſſin de Perceval, „Abulfedae historia anteislamica, arab. et lat., ed. H. L. Fleischer“ (Leipzig 1831). Ueber die arab. Sprache und ihre Dialekte im allgemeinen ſ. Freytag, „Einleitung in das Studium der arabiſchen Sprache“ (Bonn 1861), S. 28—133; über das ſüdarabiſche im beſondern Ewald in Höfer's Zeitſchrift, I, 295 fg.; Oſiander in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, X, 17 fg.; XVII, 789 fg.; XIX, 159 fg.; XX, 205 fg. An der Entzifferung und ſprachlichen Beurtheilung der ſinaitiſchen (nabatäiſchen) Inſchriften haben ſich nach Beer (1840) beſonders betheiligt: Tuch, Levy, Hitzig, Blau und Meier („Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, III, 129 fg.; IX, 230 fg.; 737 fg.; XIV, 363 fg.; XVI, 331 fg.; XVII, 570 fg.). Die Sitten der heutigen Araber hat (nach d'Arvieux, Niebuhr, Burckhardt u. ſ. w.) am vollſtändigſten und anſchaulichſten geſchildert Lane in den Anmerkungen zu „Tauſendundeine Nacht“ (London 1839) und beſonders in „Manners and customs of the modern Egyptians“ (London 1842). Auch Burckhardt's „Arabic proverbs“ (hrsg. von W. Ouſeley [London 1830], deutſch mit Anm.

von H. G. Kirmß [Weimar 1834]) und die von Freytag herausgegebene Sprichwörterſammlung Meidani's („Arabum proverbia" [3 Bde., Bonn 1838—43]) ſind in dieſer Beziehung ſehr inſtructiv. Steiner.

Arach, ſ. Erech und Edeſſa.

Arad. Am Fuße des hohen und theilweiſe ſteil emporſtrebenden Gebirgslandes ſüdlich von Hebron breitet ſich eine wellige, ganz baum- und ſtrauchloſe Ebene aus von aufgeſchwemmtem Lande, aus welchem nur einzelne Hügel und Hügelreihen ſich erheben, ſo der Tell-Arad, etwa ſechs Stunden ſüdwärts von Hebron. In Arad wohnte ein Scheich, der den einwandernden Iſraeliten einen vergeblichen Widerſtand entgegenſetzte. Sein Dorf wurde wie alle jener Gegend von den letztern in heiligem Wahn von Grund aus zerſtört (4 Moſ. 21, 1 fg.; Joſ. 11, 21; 12, 14). Furrer.

Aradus, ſ. Arvaditer.

Araloth, (Hügel der) Vorhäute, unweit Gilgal (Joſ. 5, 3).

Aram, Aramäer, Aramäiſch. Ein in Vorderaſien weitverbreiteter Volksſtamm war der der Aramäer. Das erſte Buch Moſe nennt in ſeiner Völkertafel (10, 22) Aram als eins der ſemitiſchen Hauptvölker neben Elam (Elymais im Südoſt-Winkel der großen Euphrat-Tigrisebene am Perſiſchen Meerbuſen), Aſſur (Aſſyrien), Arphachſad (eigentlich die Gegend am obern Zab im kurd.-armen. Gebirge, dann aber als Ausgangspunkt der Hebräer und der ihnen nächſt verwandten Völker betrachtet und in der genealogiſchen Ueberſicht dieſe bedeutend) und Lud (wahrſcheinlich Lydien). Die eigenthümliche Syſtematik, welche in der Völkertafel herrſcht, geſtattet uns allerdings nicht, aus dieſer Stellung bindende Schlüſſe auf die Ausdehnung und Verwandtſchaftsverhältniſſe der Aramäer zu ziehen. Nicht einmal das iſt ſicher, daß die Aſſyrer ein der Nationalität nach von den Aramäern verſchiedenes Volk waren; denn die beſondere Hervorhebung der Aſſyrer kann der Ausdruck für ein rein politiſches Verhältniß ſein, für den Gegenſatz des früh zur feſten Geſtaltung gelangten und freilich auch wol mit einer ſtarken Beimiſchung fremden (iran.) Blutes verſehenen Kriegerſtaats von Ninive zu den kleinen aram. Staaten. Allerdings wollen neuere Forſcher den Aſſyrern eine ganz beſondere ſemitiſche Sprache vindiciren; doch muß dieſe jedenfalls früh untergegangen ſein, denn um Chriſti Geburt iſt das alte Aſſyrien ein aram. Land. Wie dem nun aber auch ſei, die Aramäer waren unzweifelhaft von alters her ein großes Volk. Die Orientalen hatten in älterer Zeit keine andere Bezeichnung für die Sprache und Nationalität der Hauptmaſſe der Bewohner des eigentlichen Syriens, Meſopotamiens und ſelbſt noch der Gegenden am untern Euphrat und Tigris, als die der aramäiſchen. Aber dieſer weitverbreitete Stamm hat doch nie eine ſtaatliche Einheit gebildet, denn die Hauptſitze deſſelben ſind voneinander durch Wüſten (durchgängig mit fremder arab. Bevölkerung) und andere natürliche Scheidungen getrennt, und erſt den großen despotiſchen Reichen iſt es zeitweiſe gelungen, alle oder die meiſten Aramäer ihrer Herrſchaft zu unterwerfen, die dann aber auch immer noch manche andere Völker ganz fremden Stammes umfaßte. Die Einheit der Aramäer iſt alſo immer nur eine ideale geweſen, und daher kommt es, daß dies große Volk weder nach den Berichten des A. T. noch nach ſonſtigen Quellen eine politiſche Rolle geſpielt hat wie andere Völker viel geringern Umfangs.

Im A. T. erſcheint daher außer der einen Stelle in der Völkertafel der Name der Aramäer nie als Geſammtname, ſondern immer nur zur Bezeichnung einzelner Stämme und Reiche von Aramäern. Wahrſcheinlich bedeutet auch Aram, als deſſen „Vater" Kemuel genannt wird (1 Moſ. 22, 21; Luther „von dem die Syrer kommen"), blos einen einzelnen aram. Stamm in Meſopotamien; leider iſt das hier gegebene Syſtem verwandter Stämme für uns ganz unklar, da nur einer dieſer Namen, Cheſed (V. 22), uns in der Geſchichte als das bekannte Volk der Chaldäer wieder vorkommt, deſſen Herkunft aber auch ſehr dunkel iſt (der Name Haſo, V. 22, bezeichnet vielleicht die Bevölkerung von Hazza bei Arbela in Aſſyrien; bei Strabo Χαζηνή, noch ſpät im Mittelalter bekannter Name einer Diöceſe).

Leider vermögen wir auch keinen einzigen der „Söhne" Aram's in der Völkertafel mit Sicherheit nachzuweiſen. Wir müſſen uns übrigens von vornherein klar machen, daß nach der ganzen Einrichtung der Völkertafel die hier gegebenen Namen nicht eine vollſtändige Aufzählung aller aram. Stämme geben werden, ſondern daß der Schriftſteller nur einige, aus irgendeinem Grunde für ihn beſonders wichtige hervorgehoben hat. Als Kinder Aram's erſcheinen hier nun Uß, Hul, Gether und Mas (genauer ʒUṣ, Ḥul, Gether, Maš). Von dieſen kommt Uß öfter vor. In der ebenberührten Stelle (1 Moſ. 22, 21)

finden wir ihn gleichfalls in einem verwandtſchaftlichen Verhältniß zu Aram. Dagegen ſetzen andere Stellen des A. T. Uß in ein Verhältniß zum Volke Edom, den nächſten Verwandten Iſraels. Nach KL. 4, 21 wohnten damals Edomiter im Lande Uß, und das Buch Hiob, deſſen Schauplatz Uß iſt, ſetzt ſeine Lage nicht weit von Edom (der Führer der Freunde Hiob's, Eliphas von Teman, iſt ein Edomiter [1 Moſ. 36, 11]) und öſtlich von Paläſtina (Hiob 1, 3) voraus. 1 Moſ. 36, 28 erſcheint es ſogar auch unter den Stämmen der voredom. Urbewohner des Gebirges Seir. Es hält ſehr ſchwer, aus dieſen verſchiedenen Angaben (Jer. 25, 20, wo der Name auch noch vorkommt, gibt gar keinen Anhalt) einen Schluß auf die Lage des Landes und Volkes Uß zu machen. Vielleicht handelt es ſich um einen frühzeitig zerſtreuten Stamm, deſſen verſchiedene Reſte je den Völkern beigezählt wurden, zu denen ſie ſich geſchlagen hatten. Die Stellen, welche überhaupt einer geographiſchen Beſtimmung günſtig ſind, laſſen übrigens auf eine Lage nicht weit von Paläſtina im Oſten ſchließen. Auf die zahlreichen Controverſen über die Lage von Uß können wir hier nicht weiter eingehen. Die drei andern, 1 Moſ. 10, 23 genannten Kinder Aram's kommen ſonſt im A. T. nicht weiter vor, ausgenommen in der flüchtigen Wiederholung der Völkertafel 1 Chron. 1, 17. Unſere Beſtimmungen derſelben müſſen daher ſehr unſicher bleiben. Bei Hul denkt man am nächſten an das Gebiet, in welchem der See Hule liegt, im nördlichen Galiläa; in dieſer Gegend werden wir weiter unten noch Aramäer wiederfinden. Doch iſt zu bemerken, daß nach arab. Geographen weiter nördlich im eigentlichen Syrien, zwiſchen Hims (Emeſa) und Tripolis eine Gegend deſſelben Namens liegt (wahrſcheinlich das Land um den See von Hims), welche ebenſo gut dem altteſt. Hul entſprechen kann. Zur Beſtimmung von Gether haben wir keinen irgendfeſten Anhalt; es gibt zwar mehrere Landſchaften und Orte mit ähnlichen Namen in aram. Ländern, aber mit keinem dieſer Punkte können wir Gether mit einiger Sicherheit identificiren, zumal, wenn wir bedenken, daß bei einem ſo ganz vereinzelt vorkommenden Namen nicht blos die durch die Punktation ausgedrückte Vocalausſprache, ſondern ſelbſt die Conſonanten des überlieferten Textes keine ſehr große Sicherheit geben. Für den vierten Namen Mas hat die Chronik Meſchech; dieſe Lesart iſt aber zu verwerfen, obwol ſie von der griech. Ueberſetzung auch im erſten Buch Moſe ausgedrückt wird, da ſie einen bekannten Völkernamen, den der Moſcher (1 Moſ. 10, 2 u. ſ. w.) an die Stelle des unbekannten ſetzt. Maſch ſetzt man am beſten mit Bochart gleich dem Gebirge nördlich von Niſibis im öſtlichen Meſopotamien, dem Mons Maſius, von dem der Nehar-Maſch, arab. Hirmās, herabſtrömt. Doch iſt auch dieſe Identificirung durchaus nicht ſicher.

Genaueres wiſſen wir aber über andere zu Aram gerechnete Gegenden und Orte, welche im A. T. vorkommen. Eine weite Landſchaft wird uns wiederholt als Aram-Naharaim, d. i. „Aram des Strompaares", genannt. Es iſt dies das Land Aram, ſoweit es zwiſchen den beiden Strömen liegt. Unter dieſen beiden verſteht man den Euphrat und Tigris, wenn es auch nicht unmöglich iſt, daß (wie dem Schreiber dieſes ein bedeutender Geograph mündlich als ſeine Anſicht mittheilte) damit urſprünglich der Euphrat und ſein größter Nebenfluß, der Chaboras, mit der Gegend zwiſchen ihnen, alſo nur der weſtliche Theil des von uns Meſopotamien genannten Landes, gemeint ſei. Jedenfalls verſteht man ſpäter unter Meſopotamien, ſyr. Bêth nahrîn (Ueberſetzung des griech. Wortes), arab. Aldschezîra, d. i. die Inſel, das Land zwiſchen den armen. Bergen, dem Euphrat und Tigris, aber nicht bis zu deren Vereinigung, ſondern entweder mit Hinzurechnung der Großen Wüſte bis an die Grenze des üppig fruchtbaren Babyloniens (welches nur ungenaue occidentaliſche Schriftſteller alter und neuer Zeit zu Meſopotamien rechnen) oder aber mit Ausſchluß der Wüſte. Wo es ſich um das Culturland Meſopotamien handelt, kann immer nur der nördliche, nicht ſehr breite Streifen gemeint ſein, und ebendenſelben haben wir unter „Aram des Strompaares" zu verſtehen, da die Wüſte, ſoviel wir wiſſen, immer von arab., nicht von aram. Stämmen bewohnt war. Die Gegend von Meſopotamien, welche für die alten Hebräer von beſonderm Intereſſe war, iſt die weſtliche, wo die uralten Städte Haran und Edeſſa liegen. Hier hatten nach der Stammesſage die Vorväter einſt geweilt; mit dieſer Gegend waren ſie noch in Beziehung geblieben, als ſie ſich ſchon in Kanaan angeſiedelt hatten, Ausdrücke für ethnographiſche Verbindungen, deren Einzelheiten wir uns aber nicht mehr deutlich machen können. Darum nennt auch 5 Moſ. 26, 5 den Stammvater der Hebräer „einen flüchtigen Aramäer".

Im erſten Buch Moſe wechſelt, je nach den verſchiedenen Quellen, als Bezeichnung des

Landes, wohin Jakob wanderte, Aram-Naharaim und Paddan-Aram. Es ist nicht nöthig, daß beide Namen sich genau decken; der letztere kann einen kleinern District bezeichnen, nur muß derselbe nothwendig innerhalb des erstern liegen. Ursprünglich heißt Paddan „Joch", und zwar besonders das beim Pflügen dem Zugthier aufgelegte; daher bekommt es, wie das lat. Jugum, die Bedeutung eines bestimmten Ackermaßes oder geradezu eines Ackers. Wenn nun Hos. 12, 13 das Land, in dem sich Jakob aufhielt, „Feld von Aram" nennt, so sieht das wie eine Erklärung jenes alten, etwas dunkel gewordenen Namens aus. Allem Anschein nach ward so nur ein kleines, vielleicht besonders fruchtbares Gebiet genannt, und dieser Name mag sich, wie ein neuerer Forscher meint, immerhin in dem Orte Tel Faddân (der arab. Form, welche jener hebräischen genau entspricht) erhalten haben, welchen arab. Geographen des Mittelalters bei Haran kennen.

In historischer Zeit kamen die Hebräer mit diesem von ihnen ziemlich entfernten Lande nicht viel in Berührung. Wie es sich mit der Herrschaft des Königs Kusan Risathaim von Mesopotamien über Israel (Richt. 3, 8 fg.) verhält, können wir nicht sagen; nur dürfen wir diesen kurzen, in Verbindung mit entschieden ungeschichtlichen Zügen gesetzten Bericht nicht ohne weiteres als historisch ansehen. Erst David stieß auf seinen fernen Eroberungszügen mit Bewohnern Mesopotamiens zusammen, welche der von jenem bedrängte König von Zoba herangezogen hatte (2 Sam. 10, 16). In späterer Zeit wurde von den Assyrern ein Theil der gewaltsam weggeführten Israeliten in Mesopotamien am Chaboras angesiedelt (2 Kön. 18, 11). Auch lange nachher finden wir in gewissen Gegenden Mesopotamiens viele Juden.

In weit stärkerm Verkehr standen die Israeliten mit „Aram Dammesek", den Aramäern von Damaskus, der wichtigsten Stadt des eigentlichen Syriens (s. Damaskus). David unterwarf sie (2 Sam. 8, 6), aber sie ward bald wieder unabhängig (1 Kön. 11, 24). Das nördliche Reich lebte in fast beständiger Fehde mit den Damascenern, hauptsächlich um das Land im Osten des Jordans. Im allgemeinen hatte es große Mühe, sich dieser Feinde zu erwehren, und erst Jerobeam II. demüthigte sie wieder (2 Kön. 14, 28, die Stelle ist aber nicht sicher; s. Amos und Damaskus). Später finden wir einmal Damaskus und Israel im Bunde gegen Juda (Jes. 7; 2 Kön. 15, 37), wie denn beide Reiche fast zu gleicher Zeit von den Assyrern zerstört wurden (2 Kön. 16, 9 fg.). Diese vielen Berührungen mit den Damascenern, welche auch nach dem Exil nicht aufhörten, erklären es, daß die Hebräer nicht selten diesen für sie wichtigsten aram. Stamm schlechthin „Aramäer" nennen. Wenn der Prophet Amos den Ursprung der Aramäer von Kir herleitet (9, 7), so meint er damit sehr wahrscheinlich nicht den ganzen Volksstamm der Aramäer, sondern nur die Damascener, von denen er denn auch ausdrücklich sagt, sie sollten wieder dahin geführt werden (1, 5). Letzteres ist auch wirklich geschehen, wenn die Nachricht 2 Kön. 16, 9 nicht unter dem Einfluß der Drohung des Amos umgestaltet sein sollte. Leider wissen wir aber gar nicht, wo dies Kir zu suchen ist, nur daß es nach Jes. 22, 6 als ein sehr fernes Land zu betrachten ist.

Nicht sehr weit nördlich von Damaskus muß Aram-Zoba (ṣōbā) gelegen haben. Schon Saul soll diesen Staat gedemüthigt haben (1 Sam. 14, 27), doch ist die betreffende Notiz nicht ganz zuverlässig. Dagegen kämpfte David wiederholt glücklich mit den Aramäern von Zoba. Zuerst besiegte er sie nicht weit vom Euphrat (2 Sam. 8, 3) und kehrte, nachdem er die sie unterstützenden Damascener überwunden, mit großer Beute heim. Später verbünden sich die Ammoniter mit den Bewohnern von Zoba (10, 6), aber diese werden zweimal gänzlich geschlagen, sodaß die Vasallenfürsten des Königs von Zoba sich dem David unterwerfen (10, 14 fg.). Nach 2 Chron. 8, 3 soll auch Salomo „Hamath-Zoba" besiegt haben. Dann kommt aber in späterer Zeit dieser Name nie wieder vor. Zoba erscheint nach den verschiedenen Stellen als nicht zu weit entlegen von Palästina, von Damaskus und von Hamath, dessen Fürst in beständiger Feindschaft mit dem von Zoba lebte (2 Sam. 8, 10). Freilich dürfte der Ausdruck der Chronik (1 Chron. 18, 3) „Zoba nach Hamath hin" und gar die wunderliche Verbindung „Hamath-Zoba" gar keine Autorität für uns bilden, denn der Chronist kannte schwerlich mehr die Lage dieser Orte und nahm Hamath aus dem Zusammenhange des ältern Berichts, den wir im ersten Buch Samuel haben. Daß Zoba diesseit des Euphrat lag, geht unzweideutig aus 2 Sam. 10, 15 hervor. Noch genauer, als aus den bisjetzt gegebenen Daten, scheint die Lage des Reichs Zoba aus der Erwähnung der Stadt Berothai zu erhellen, welche nach 2 Sam. 8, 8 (in der

Parallelſtelle 1 Chron. 18, 8 ſind die Namen entſtellt) zu demſelben gehörte (vgl., daß 2 Sam. 23, 36 ein Held aus Zoba dicht neben einem andern aus Berothai, V. 37, genannt wird); denn nach Ez. 47, 16 liegt dieſe Stadt (welche man fälſchlich für Berytus, Beirut, gehalten hat) zwiſchen Hamath und Damaskus. Wir müſſen alſo Zoba ungefähr in die Gegend von Emeſa ſetzen. Auffallend iſt, daß dieſer Staat, der nach den kurzen Notizen des A. T. über bedeutende Hülfsmittel gebot und offenbar von David nicht völlig überwunden ward, ſobald ſpurlos verſchwand. Vielleicht vernichtete die durch einen ehemaligen Unterthanen von Zoba neubegründete Macht von Damaskus (1 Kön. 11, 23 fg.) den durch die Kriege mit Iſrael ſehr geſchwächten Staat vollſtändig.

So wenig wir im Stande ſind, die Lage von Zoba genau anzugeben, ſo iſt unſere ungefähre Beſtimmung doch unzweifelhaft richtig. Wenn daher die ſyr. Ueberſetzung der Chronik Zoba durch Niſibis, fern im öſtlichen Meſopotamien, erklärt, ſo würde eine ſolche Auffaſſung ſelbſt dann keinen Werth haben, wenn nicht jenes ſyr. Buch noch mehrere derartige entſchieden falſche Deutungen enthielte. Es iſt unbegreiflich, wie europäiſche Gelehrte einer ſo ſchlechten Quelle zu Liebe dieſe Auffaſſung adoptirt haben, welche nur möglich iſt, wenn man ſich über die Entfernungen und die Hinderniſſe der Verkehrsverbindungen nach einer oberflächlichen Auffaſſung der Karte ganz falſche Vorſtellungen macht. Natürlich iſt auch die von Joſephus gegebene, nur auf der Lautähnlichkeit beruhende Identificirung von Zoba mit der ſüdarmen. Provinz Sophene (Dzoph) gänzlich verfehlt. Zu nördlich ſetzt Zoba auch eine Angabe bei arab. Schriftſtellern, welche es für Kinnesrin, das alte Chalcis, unweit Haleb, erklärt.

Die neben den Aramäern von Zoba als Bundesgenoſſen der Ammoniter gegen David erwähnten Aramäer von Beth-Rehob (2 Sam. 10, 6) oder Rehob (V. 8) wohnten im äußerſten Norden von Galiläa, wie daraus folgt, daß das oft als Grenzſtadt von Kanaan genannte Dan oder Lais zu ihrem Gebiet gehört (Richt. 18, 28). Wahrſcheinlich kommt ihr Land auch 4 Moſ. 13, 22 und Richt. 1, 31 unter dem Namen Rehob vor. Sonſt finden wir keine weitere Spur davon.

Wenn wir uns auf die Richtigkeit des Textes verlaſſen könnten, wie ihn der Chroniſt (1 Chron. 19, 6) hat, ſo wären auch die Bewohner von Maacha (nicht ſehr weit von Beth-Rehob, aber öſtlich vom Jordan [5 Moſ. 3, 14; Joſ. 12, 5; 13, 11. 13] mit der Stadt Abel-Beth-Maacha [2 Sam. 20, 14 fg.; 1 Kön. 15, 20; 2 Kön. 15, 29]) als Aramäer bezeichnet; doch hat die zuverläſſigere Parallelſtelle 2 Sam. 10, 6 die Benennung derſelben als Aramäer nicht. Die Stelle 1 Moſ. 22, 24, welche Maacha in einem Verwandtſchaftsverhältniß zu Aram aufführt, würde immerhin für die Auffaſſung der Chronik ſprechen. Ganz beſonders iſt dieſer aber günſtig, daß das ſicher unmittelbar neben Maacha gelegene und daher in mehrern Stellen (5 Moſ. 3, 14 u. ſ. w.) mit dieſem zuſammengenannte Geſur (2 Sam. 15, 8) ausdrücklich zu Aram gerechnet wird (vgl. auch 1 Chron. 2, 23). Dieſes Geſur, zu deſſen König, ſeinem Großvater, Abſalom flüchtete (2 Sam. 3, 3; 13, 37; 1 Chron. 3, 2), hat man als „Brückenland" von der Gegend am obern Jordan gedeutet; doch iſt dieſe Anſicht nicht ſicher. Aber auf jeden Fall finden wir hier zu beiden Seiten des Jordan in ſeinem erſten Laufe von alters her Aramäer.

Die ſo aus dem A. T. nachzuweiſenden Aramäer wohnen alſo theils in Meſopotamien, theils im eigentlichen Syrien und im nördlichſten Paläſtina. Aber Syrien war von alters her nicht ganz aramäiſch. Abgeſehen von den phön. (kanaan.) Küſtenſtädten, war die große alte Stadt Hamath in alter Zeit von einem den Kanaanitern verwandten Stamm bewohnt (1 Moſ. 10, 18), und auch das ganze Libanongebiet bis nach jener Stadt hin war nach Richt. 3, 3 ebenſo im Beſitz eines ſolchen Stammes, welcher auch am Fuße des Hermon gewohnt hatte (Joſ. 11, 3). Doch iſt dies Gebiet nach und nach aramäiſch geworden, wie denn die aram. Sprache im Laufe der Zeit große Gebiete gewonnen hat, welche ihr urſprünglich fremd waren. Wir müſſen auf dieſen Vorgang wenigſtens einen Blick werfen, ſoweit er Paläſtina betrifft. Wie wir ſahen, ſtanden die Iſraeliten ſeit alter Zeit mit aram. Stämmen in Berührung. Namentlich im nördlichſten Theile Paläſtinas war der Einfluß des Aramäiſchen auf das Hebräiſche gewiß ſchon ſehr alt. Verkehrs- und andere Beziehungen brachten es dann auch mit ſich, daß ſchon zur Königszeit die vornehmen Judäer auch das Aramäiſche verſtanden, während dem Volke in Jeruſalem dieſe Sprache unverſtändlich war (Jeſ. 36, 11; 2 Kön. 18, 26). Gegen die Zeit des Exils hin zeigen ſich auch bei den Schriftſtellern vereinzelte Spuren aram. Einfluſſes

auf ihre Sprache; doch ſind hier dieſe weit geringer, als man in neuerer Zeit anzunehmen pflegt. Selbſt im Exil, in welchem man unmittelbar mit der aram. Bevölkerung Babyloniens in Berührung kam, bewahrte man die alte Sprache ziemlich rein. Die zurückkehrenden Exulanten reden und ſchreiben hebräiſch. Aber in der Perſerzeit wurde das Aramäiſche ſehr begünſtigt und faſt als officielle Sprache der weſtlichen Hälfte des Reichs betrachtet. Dieſe Sprache machte daher große Fortſchritte und gewann nach und nach einen Theil des ſprachlich iſolirten Paläſtinas nach dem andern. Dieſer Proceß dauerte unter der griech. Herrſchaft fort, von manchen Umſtänden, wie den mannichfachen Kriegen und Umwälzungen, begünſtigt. Zu Jeſu Zeiten ſprachen nicht blos die Nachkommen der kleinen Nachbarvölker (ausgenommen die Phönizier) aramäiſch, ſondern auch ſämmtliche Bewohner des dieſſeitigen Paläſtina, ſowol in dem am erſten aram. Galiläa und in Samaria, deſſen zum Theil fremdartige Bevölkerung die hebr. Mutterſprache nicht ſehr zähe feſtgehalten haben wird, als auch ſelbſt in Judäa, wo ſich nur die „Schriftgelehrten" untereinander eines künſtlich erhaltenen, aber von aram. Elementen ganz durchſetzten Hebräiſch bedienten. Die jüngſten Schriften des A. T. ſind in einer zum Theil ſchon ſehr aramaiſirenden Sprache geſchrieben, namentlich die Chronik, das Buch Eſther, der Prediger Salomo, und einige Pſalmen, und in zwei Büchern, Daniel und Eſra, ſind ſchon ganze Abſchnitte aramäiſch. Für das Volk mußte man ſchon damals die beim Gottesdienſt in den Synagogen vorgeleſenen Stücke des A. T. durch eine mündliche Paraphraſe ins Aramäiſche erklären; dies iſt der Urſprung der ſogenannten Targume. Daß Jeſu und der Apoſtel Sprache das Aramäiſche war, hat man aus den einzeln im N. T. angeführten Worten längſt erkannt, und zwar ſprachen ſie den galil. Dialekt, auf welchen die Bewohner von Juda als auf einen nachläſſigen und unreinen herabſahen. Der Unterſchied zwiſchen der galil. und judäiſchen Ausſprache war recht merkbar (Matth. 26, 73; Mark. 14, 70); natürlich handelt es ſich aber an dieſer Stelle nicht um den Gegenſatz zweier Sprachen, wie des Aramäiſchen und Hebräiſchen (die Knechte waren doch keine Schriftgelehrten), ſondern zweier Mundarten, deren Verſchiedenheit das gegenſeitige Verſtändniß durchaus nicht hinderte.

Die Gleichheit der Sprache verminderte aber nicht das Gefühl des Abſcheus, welchen die Juden gegen ihre heidniſchen Nachbarn empfanden. Man ſprach zwar aramäiſch, verwahrte ſich aber dagegen, Aramäer zu ſein. Da ſämmtliche übrige Aramäer Heiden, und faſt ſämmtliche heidniſche Völker, mit denen man in nähere Berührung kam, Aramäer waren, ſo wurden für die Juden Paläſtinas Aramäer und Heiden Synonyme. Daher fing man an, auch die Sprache, welche man redete, lieber anders zu nennen, und da nun auch dem in den aram. Ländern frühzeitig mächtig aufblühenden Chriſtenthum aus dem Judenthum derſelbe Gegenſatz gegen das altheimiſche Aramäerthum vererbt ward, ſo wurde die neue Bezeichnung bald allgemein verbreitet. Es iſt dies die Benennung „ſyriſch". Urſprünglich von den Griechen am Schwarzen Meer auf die dem aſſyr. Reiche unterworfenen Nachbarn in Kappadocien angewandt, ward dieſe Bezeichnung bald auf die Hauptmaſſe der Bevölkerung des aſſyr. Reichs ausgedehnt und ſomit ein Synonym von „aramäiſch" (über dieſe und andere Fragen, welche wir hier nicht weiter behandeln können, ſ. „Namen und Wohnſitze der Aramäer" im „Ausland", Jahrgang 1867, S. 778 fg.). Man unterſchied Syria dieſſeit des Euphrat, gewöhnlich ſchlechthin Syria genannt, und Syria zwiſchen den beiden Strömen, gewöhnlich kurz Meſopotamia. Die griech. Benennung ward durch das Chriſtenthum allgemein, und wenn man auch den alten Namen nicht ganz vergaß und ihn wenigſtens auf die Sprache noch manchmal anwandte, ſo zog man jene doch allgemein vor, und der „Aramäer" ſchlechthin hieß ſoviel wie „Heide". Das alte heidniſche Haran ward „Aramäerort" genannt (griechiſch in demſelben Sinne „Hellenopolis").

Eine dritte Benennung der Sprache, Chaldäiſch, iſt ganz neuen Urſprungs. Weil die traumdeutenden Chaldäer im Buch Daniel aramäiſch reden (Dan. 2, 4), und in der Vorausſetzung der Abfaſſung dieſes Buchs in Babylon, glaubte man, dieſe Sprache chaldäiſch nennen zu dürfen. Seitdem es aber feſtſteht, daß das Buch Daniel erſt zur Makkabäer-Zeit in Paläſtina geſchrieben und das darin angewandte Aramäiſch die damalige Volksſprache Paläſtinas iſt, hört jede Berechtigung dieſer Benennung auf, die man um ſo mehr vermeiden ſollte, weil dadurch ein ganz falſches Licht auf die Entſtehung des paläſtin. Aramäiſch geworfen und zugleich eine beſtimmte Anſicht über die uns nicht ſicher bekannte Nationalität der Chaldäer ausgeſprochen wird.

Auf eine Beleuchtung des Verhältniſſes dieſer Sprache zur hebräiſchen, der Verſchiedenheit der aram. Dialekte untereinander und ihre Schickſale in nachbibliſcher Zeit bis zu ihrem faſt völligen Ausſterben können wir hier natürlich nicht näher eingehen.

Noch bemerken wir, daß die Bedeutung des Namens Aram ſo unklar iſt wie die der meiſten andern großen Völker. „Hochland", wie man es ſo gern erklärt, könnte es zur Noth dem Wortlaut nach heißen, aber dieſe Bedeutung paßt zu wenig auf ein Volk, welches wir von jeher hauptſächlich in tiefliegenden Ländern, zum Theil unmittelbar neben fremdartigen Gebirgsvölkern, kennen. Nöldeke.

Ararat. Dieſes Gebirge, hauptſächlich berühmt durch die Sintflutſage, indem die Arche nach Ablauf der Waſſer auf deſſen Spitze ſich niedergelaſſen haben ſoll (1 Moſ. 8, 4), erhebt ſich an der Südgrenze des heutigen Rußland gegen die türk. Provinz Erzerum hin in zwei mächtigen majeſtätiſchen Gipfeln über die weite Ebene des Araxesſtroms. Im weſtlichen Gipfel erreicht es eine Höhe von mehr als 16000 Fuß über dem Meere, während der öſtliche, welcher durch einen ſchmalen Felskamm mit jenem verbunden iſt, etwa 4000 Fuß hinter demſelben zurückbleibt. Schwindet auch der Schnee im Monat Auguſt auf dem niedrigern Gipfel bei weniger als 40° nördl. Br., ſo iſt dagegen der höhere mit ewigem Schnee bedeckt, der ſich an ſeinen ſteilen Wänden 3000 Fuß herabſenkt, ſodaß im Strahl der Sonne dieſe Spitze wie eine rieſige Silberpyramide weithinaus in die umliegenden Länder glänzt, vor allem impoſant aber die Ebene im Norden und Oſten, die 14000 Fuß unter ihm liegt, beherrſcht. Nur die kaukaſ. Gebirgskette, die vom Ararat aus tief unter dem nördlichen Horizont liegt, hat im Elborus einen noch höhern Gipfel; aber den Bewohnern der Euphrat- und Tigrisländer mußte der große Ararat als der höchſte Berg der Erde erſcheinen, auf deſſen bis zum Jahre 1829 für unerſteiglich gehaltener Spitze die Volksſage Trümmer von Noah's Schiff geborgen glaubte. Im angeführten Jahre wurde dieſe Spitze von Parrot beſtiegen. Er beſchreibt dieſelbe als eine ſchwachgewölbte, faſt kreisförmige Fläche von ungefähr 200 Fuß im Umfang, am Rande nach allen Seiten hin ſchroff abſtürzend und ſo mit Eis bedeckt, daß nirgends der Fels auf derſelben zu Tage tritt.

Was der Himalaja den Indern, das mußte der Ararat den Semiten werden; die gleichen Sagen umkränzen die in feierlicher Todeseinſamkeit ruhenden Häupter beider Gebirge (ſ. Sintflut). In den Thälern an der Südſeite des Ararat gedeiht der Oelbaum, dies ohne Zweifel ſchon in alter Zeit, ſodaß die Sage von der Taube mit dem Oelzweig daran anknüpfen konnte (1 Moſ. 8, 11).

Die Söhne des Sanherib, die ihren Vater zu Ninive erſchlugen, flohen nach dem Mord ins Land Ararat, d. h. wol in das Gebiet, das in breiten waſſerreichen Thälern und hohen Bergen ſüdweſtlich vom Ararat ſich ausbreitet, eine Landſchaft Armeniens (Jeſ. 37, 38; 2 Kön. 19, 37). Auf daſſelbe Gebiet deutet Jer. 51, 27. Heutzutage heißt der Ararat Agridagh oder Maſſis (Ritter, Erdkunde X, 359 fg.). Furrer.

Aravna, auch **Arnan** und **Aranja,** ein Jebuſiter, welchem David eine Tenne abkaufte, um an dem Platze derſelben Gott einen Altar zu bauen zum Gedächtniß an die Beendigung einer Peſt (2 Sam. 24, 16. 18; 1 Chron. 21, 15. 18; 2 Chron. 3, 1). Röck.

Arba, d. h. „Rieſe", ſo hieß der Ahnherr der Enakiter (Joſ. 14, 15; 15, 13; 21, 11), der größte von Hebrons Rieſen, welche Stadt darum auch von ihm den Namen hatte, „Kirjath-Arba", d. i. Arba's Stadt (ſ. Hebron).

Arbeel, ſ. Betharbeel.

Arbeit. Es iſt nachgerade zum Gemeinplatz geworden, die Kindheit als die Zeit der Unſchuld und des ſorgloſen Glücks zu preiſen. Im Lebensalter der Mündigkeit, unter der Laſt der Verantwortlichkeit, von der Sorge umdrängt, blickt der Menſch mit einem Anflug von Wehmuth auf ſeine vergangene Kindheit zurück, die ihm als die entſchwundene beſſere Zeit erſcheint. Einen ähnlichen Gedanken enthalten die Mythen des Alterthums, welche die Anfänge der Menſchheit als das goldene Zeitalter, und die Folgezeit als die ſchlimmere darſtellen. Tiefſinniger als in allen Mythen des übrigen Alterthums wird der Beginn des ſittlichen Entwickelungsproceſſes mit größter pſychologiſcher Wahrheit im anmuthigen Nacheinander von Begebenheiten in der bibliſchen Ueberlieferung durchgeführt. Mit kindlicher Einfachheit beſchreibt ſie den Urzuſtand des erſten Menſchenpaares als den der Unſchuld, die nicht weiß, was Böſe iſt, darum aber auch das Gute nicht kennt. Die Bibel verſetzt den Menſchen nach „Eden", den Aufenthalt der „Wonne", wie das

Wort ſelbſt andeutet. Bei dem Urzuſtande bleibt es aber nicht, da der Menſch überhaupt ſeiner Natur nach nicht immer unmündiges Kind bleiben kann und auch nicht ſoll. Im Zuſtande der paradieſiſchen Unſchuld hat der Menſch nichts vor dem Thiere voraus, denn er nimmt einen Standpunkt ein, wo gut und böſe, deſſen Unterſchied er nicht kennt, für ihn gleichgültig iſt. Da der Menſch weſentlich Geiſt iſt, hat er die ſittliche Beſtimmung, frei und bewußt das Gute zu wählen und das Böſe zu meiden. In der bibliſchen Ueberlieferung wird die ſittliche Entwickelung des Menſchen durch den „Baum der Erkenntniß" vermittelt und durch das Verbot (1 Moſ. 2, 17) die Möglichkeit dazu geboten. Die Urmenſchen kommen zur Erkenntniß des Unterſchieds zwiſchen gut und böſe, indem ſie das Verbot übertreten. Der bibliſche Erzähler, der den Ideengang in der Form von Begebenheiten darſtellt, kann die Erlangung der Erkenntniß kaum anders als durch eine Handlung zur Anſchauung bringen. Der Ausdruck „Wiſſen das Böſe und Gute" (1 Moſ. 3, 5), der im A. T. oft wiederkehrt (5 Moſ. 1, 39; 2 Sam. 14, 17; 1 Kön. 3, 9; 2 Sam. 19, 36; Jeſ. 7, 16), ſchließt die Bedeutung der höhern Einſicht in ſich, wie der Erzähler der Schöpfungsgeſchichte Gott ſelbſt erklären läßt (1 Moſ. 3, 22). Der Menſch iſt alſo mit der Erkenntniß des Guten und Böſen ſittlich fortgeſchritten. Aber die Folgen! Mit bewunderungswürdigem Tiefſinn läßt die bibliſche Ueberlieferung als nächſte Folge der erlangten Erkenntniß des Guten und Böſen das Schamgefühl eintreten. Mit dem Erwachen des Schamgefühls iſt dem Bewußtſein der erſte Strahl der Morgenſonne der ſittlichen Menſchenwürde aufgegangen, denn die Scham kennzeichnet den Menſchen als ſittlich beſtimmtes Weſen und erhebt ihn über das Thier, in dem dies Gefühl nie erwacht. Die weitere Folge der erlangten Erkenntniß iſt, daß der Menſch mit ſeinem Austritt aus dem Paradies der Unſchuld und Unmündigkeit zurechnungsfähig wird und hiermit zugleich mit der Verantwortlichkeit und der Arbeit belaſtet erſcheint, beides unbequeme, drückende Laſten im Vergleich mit ſeiner frühern Lage im Garten Eden. Es iſt alſo erklärlich, warum der bibliſche Erzähler die Arbeit als Strafe darſtellt, da ſie erſt nach der Uebertretung des Verbots folgen kann und es dem Menſchen, im Hinblick auf ſeine Vergangenheit, als hartes Los erſcheinen muß, der Erde ſein Brot im Schweiße ſeines Angeſichts abzunöthigen. Auch nach den claſſiſchen Schriftſtellern hat die Erde im goldenen Zeitalter dem Menſchen alles ihm Nöthige von ſelbſt erzeugt, wogegen er in der Folgezeit ſeinen Unterhalt ſich mühſam erarbeiten muß. Es iſt der Anſchauung des Alterthums gemäß, jede dem Menſchen unangenehme Folge als göttliche Strafe zu betrachten. Nach der bibliſchen Ueberlieferung wird aber eigentlich der Menſch ſchon mit ſeiner Schöpfung und ſeinem Verſetztſein in den Garten Eden andeutungsweiſe zur Arbeit beſtimmt, denn er ſoll dieſen bearbeiten und behüten (1 Moſ. 2, 15). Mit der Arbeit iſt dem Menſchen das Mittel zum ſittlichen Zweck geboten; indem er arbeitet, bearbeitet er ſich ſelbſt, er entwickelt ſeine vernünftigen Anlagen und Kräfte, bildet ſich, ſchreitet in ſeiner Verſittlichung vor. Indem die Arbeit den Menſchen verſittlicht, kommt er ſeiner ſittlichen Beſtimmung, ſomit der Gemeinſchaft mit Gott näher. So wenig der Menſch vor der Erkenntniß des Guten und Böſen ſeiner ſittlichen Beſtimmung entſprochen hat, da er ſich keines eigenen Willens bewußt iſt, ſo wenig entſpricht er ihr nach eingetretenem Zwieſpalt ſeines eigenen Willens mit dem göttlichen Willen. Erſt mit dem Bewußtſein einen Willen zu haben, dieſen aber mit dem göttlichen Willen in Uebereinſtimmung zu ſetzen, kommt die nothwendige vermittelte Einheit oder Gemeinſchaft mit Gott zu Stande, d. h. die Heiligung, wo der Menſch ſittlich gut geworden iſt. Die Erzählung vom Sündenfall deutet dieſen Gang auch tiefſinnig an, indem ſie nach dem Zerfall des Menſchen mit Gott die Arbeit als Ausgleichungsmittel folgen läßt. Die ſittliche Bedeutung der Arbeit als Heiligungsmittel ſpricht das A. T. mehrfach ſelbſt aus, wenn es Gott ſelbſt die Arbeit zuſchreibt (1 Moſ. 1, 8), wobei dem Menſchen als dem Ebenbild Gottes die Nachahmung anheimgeſtellt iſt; es bezeichnet die Arbeit als Mittel gegen die Sünde (Spr. 18, 19) und überhaupt gegen alle Laſter, indem ſie vom Eiteln abzieht (2 Moſ. 5, 9). Auch die Folgen der Arbeit werden als heilbringend angeführt im Gegenſatz zum Müßiggang, der das Haus zu Grunde richtet (Pred. 10, 18); wogegen jene Reichthum (Spr. 10, 4), ſüßen Schlaf (Pred. 5, 11), fröhlichen Sinn (Pred. 2, 10) und ein ruhiges Leben (Sir. 42, 8) gewährt. Bekanntlich beginnt das weſentliche Daſein eines Volks mit dem Ackerbau, und da Iſrael die Beſtimmung hatte, vorzugsweiſe das Volk zu ſein, mußten folgerichtig ſein Leben und ſeine Einrichtungen jenen zur Grundlage haben. Mit dem Ackerbau erfüllt ſich erſt der Begriff der Arbeit als regelmäßig

andauernde Thätigkeit zu einem vernünftigen Zweck, der in der Entwickelung des einzelnen und des allgemeinen Ganzen beſteht. Der Ackerbau gilt dem Hebräer als eigentlicher Repräſentant der Arbeit, demnach wie dieſe als eine göttliche Anordnung (Jeſ. 28, 26), zugleich aber auch als eine ſchwere Laſt (Sir. 6, 19). Auf der Grundlage dieſes Förderungsmittels der Geſittung, wodurch Volkswohl und Friede geſichert wird (3 Moſ. 26, 5—10), ſtehen auch die Schilderungen der Propheten von der erwarteten glücklichen Zukunft (Jeſ. 2, 4; Pſ. 65, 14; Jer. 31, 24 fg.). Außer dem Acker-, Garten- Weinbau werden im A. T. noch verſchiedene andere Arbeiten aufgeführt: Schmieden, Töpfemachen (Sir. 38, 28), Ziegelſtreichen (2 Moſ. 2, 23), Backen und Kochen (1 Sam. 8, 13), Sticken (Spr. 31, 22. 24), Spinnen (Tob. 2, 19), mit Wolle und Flachs umgehen (Spr. 31, 13) u. ſ. w. Jeder, der ein ihm zugewieſenes Geſchäft verrichtet, arbeitet und hat auf Lohn Anſpruch (Sir. 7, 22; 34, 27). Arbeit kommt ſowol dem Herrn des Hauſes (Pred. 6, 7), der Hausfrau (Spr. 31, 13), als auch dem Sklaven zu (Pſ. 128, 2). Jeder Menſch ſoll arbeiten und wird durch göttliche Anordnung (1 Moſ. 2, 15) und Befehl dazu aufgefordert (1 Moſ. 3, 17. 19; 2 Moſ. 20, 8; 23, 12; Spr. 24, 27; Sir. 7, 16). Bei der im A. T. nicht zu verkennenden Würdigung der Arbeit muß ſich die Frage aufdrängen, wie ſich die echt iſraelitiſche Einrichtung des Sabbats, an dem jede Arbeit verboten iſt (2 Moſ. 12, 16; 23, 11; 31, 14; Jeſ. 56, 2 fg.), dazu verhalte?

Die ſpecifiſche Bedeutung des Sabbats beruht auf dem Gottesbegriff Iſraels als geiſtigem Weſen, woraus die Forderung entſpringt, die Muße des Sabbats Gott allein zu weihen, alle irdiſchen Angelegenheiten abzuſtreifen, d. h. ſich rein geiſtig zu verhalten. Hieraus erhellt: 1) daß im A. T. die Arbeit zumeiſt als leibliche Arbeit gedacht iſt; 2) daß der Begriff der Arbeit noch mit dem Merkmal der Unfreiheit behaftet iſt. Die Arbeit erſcheint hier, obſchon nicht als erzwungene Sklavenarbeit, doch inſofern als unfreie Arbeit, als ſie des äußern Gewinnes wegen unternommen gedacht iſt. Da der Sohn Iſraels am Sabbat alle weltlichen Intereſſen von ſich fern halten ſoll, alſo auch nicht an den Gewinn durch die Arbeit denken darf, iſt ihm folgerichtig jede Arbeit verboten, da er von ihr den Gedanken an das äußere Intereſſe nicht zu trennen vermag.

Betrachten wir die Aeußerungen des N. T. über die Arbeit, ſo wird ſie auch als von Gott befohlen betrachtet (Matth. 12, 5; 1 Kor. 3, 8; 1 Theſſ. 4, 11; 2 Theſſ. 3, 10 fg.); auch hier wird der Lohn mit der Arbeit in Verbindung gebracht (Luk. 10, 7; 1 Tim. 5, 18 fg.); zur Aufmunterung dazu wird auf das Beiſpiel des Schöpfers hingewieſen (Joh. 5, 17), beſonders häufig aber die Wirkſamkeit des Heilands zum Muſter aufgeſtellt (Matth. 20, 28; Joh. 1, 3. 16; 5, 17; Hebr. 1, 3; Kol. 1, 17; Apg. 10, 38), wodurch der Begriff der Arbeit eine weitere und höhere Bedeutung erhält, indem ſie ausdrücklich als geiſtige Thätigkeit, als religiös-ſittliches Wirken aufgefaßt erſcheint. Außer dieſer Hindeutung auf die ſittliche Natur der Arbeit, ſpricht das N. T. es deutlich aus, daß die Arbeit ohne Lohnſucht ſein ſoll, daß ſie freiwillig zu geſchehen habe, aus Liebe zu Gott (1 Kor. 9, 17; Joh. 3, 21). Hiermit iſt der Fortſchritt klar bezeichnet, die Arbeit, die in der Schöpfungsgeſchichte als auferlegte Strafe als unfrei erſchienen, erhält unter chriſtl. Geſichtspunkt das Merkmal der völligen ſittlichen Freiheit. Die freie Arbeit iſt nicht nur nach volkswirthſchaftlichen Grundſätzen der unfreien vorzuziehen, weil ſie erſprießlicher iſt; ſie iſt auch nach den Grundſätzen der chriſtl. Sittenlehre der ſittlichen Menſchenwürde angemeſſener, eigentlich die der freien Perſönlichkeit allein entſprechende. Frei iſt aber die Arbeit, die der Menſch nicht aus Noth gezwungen oder durch Gewinnſucht bewogen unternimmt, ſondern aus innerm Bedürfniß, aus Liebe, aus freiem Willen vollzieht. Dabei kann der Satz noch immer in Kraft beſtehen, daß der Arbeiter ſeines Lohnes werth ſei, und wir könnten hinzufügen, daß unter normalen Verhältniſſen jede Arbeit auch ihren Lohn, ihre äußere Anerkennung finden würde; aber der Lohn hat bei der freien Arbeit nicht die Bedeutung des Beweggrundes, ſondern die der natürlichen Folge. Der volle Begriff der freien Arbeit kommt im N. T. dem Umfang wie der Höhe nach zum angemeſſenſten Ausdruck, und zwar nicht nur in vielen einzelnen Stellen, wo jeder, der ſeine ihm obliegende Aufgabe treu und gewiſſenhaft erfüllt, als Arbeiter betrachtet wird, ſondern vornehmlich durch die mannichfache Anwendung der Arbeit auf die thätige Theilnahme am Evangelium und deſſen Ausbreitung, indem man ſich außer den bekannten ſchönen Parabeln beiſpielsweiſe nur an das Gleichniß vom Himmelreich und vom Hausvater, der ausging, Arbeiter zu ſuchen, zu erinnern braucht. Da der ſittliche Zweck ohne das ſittliche Mittel nicht zu erreichen iſt,

kann auch die Arbeit von der Bestimmung des Menschen nicht getrennt bleiben, und sein sittlicher Werth wird von dem sittlichen Gehalt seiner Arbeit abhängen. Den Gedanken spricht das N. T. aus, wenn es sagt: „So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen" (2 Thess. 3, 10), d. h. ohne Streben nach Versittlichung ist das Dasein des Menschen ohne Werth, er ist des Daseins nicht würdig; oder: „Ein jeglicher wird Lohn empfangen nach seiner Arbeit" (1 Kor. 3, 8), d. h. das Maß der sittlichen Bestimmtheit ist bedingt durch das Maß des Strebens nach dieser. Der Mensch ist seiner sittlichen Natur nach auf andere sittliche Wesen angewiesen, seine Bestimmung ist nicht nur, sein eigenes Wesen sittlich zu vervollkommnen, sondern dadurch zugleich an dem allgemeinen sittlichen Entwickelungsproceß thätigen Antheil zu nehmen. Es muß also auch im Begriff der Arbeit als dem Mittel zu diesem Zweck das doppelte Moment enthalten sein, daß sie nicht nur dem Arbeitenden, sondern auch dem Allgemeinen zugute komme. Der Mensch soll aus seiner Besonderheit heraustreten und in Liebe dem Allgemeinen sich hingeben, und dies vollzieht er durch seine freie Arbeit, womit er seinen Beitrag an das große Ganze abgibt. Gemeinfaßlich äußert sich hierüber das N. T., wenn es fordert: „Er arbeite und schaffe mit den Händen Gutes, auf daß er habe zu geben dem Dürftigen" (Eph. 4, 28), wo der „Dürftige", der im Sinne des Allgemeinen zu fassen ist, die übrige Menschheit vertritt. Es ist ein großer Trost für den sittlich guten Menschen, das Bewußtsein zu haben, daß er auch innerhalb des unscheinbarsten Wirkungskreises an der großen sittlichen Aufgabe der Menschheit mitarbeite, daß jede Arbeit aus Liebe durch diese ihren sittlichen Werth erhalte. Eine unvergleichlich schöne Bestätigung dessen gibt das N. T. durch die arme Witwe, die zwei Scherflein in die Schatzkammer im Tempel einlegt (Luk. 21, 2 fg.). Die unansehnlichste Arbeit aus Liebe erhält die Bedeutung einer Abgabe an das Heiligthum des allgemeinen sittlichen Gutes. Gleichwie der kleinste, vom Meere entfernteste Gebirgsbach schließlich in den großen Ocean mündet, und wie das dünnste Aederchen im Leibe nothwendige Bedingung ist für die Thätigkeit der Hauptorgane und somit des ganzen Organismus, so wird keine wahrhaft freie Arbeit, kein Liebeswerk in der Welt vollzogen, das nicht, obschon auf tausendfältig vermitteltem Wege, dem allgemeinen sittlichen Schatze der Menschheit zuflösse. Nicht nur die Natur, auch die sittliche Weltordnung bildet einen lebendigen Organismus, an dem der einzelne durch den sittlichen Werth seiner Arbeit ein thätiges Organ ist. Das Bewußtsein hiervon ist aber nicht nur tröstlich, es ist auch echt christlich. Denn dies kennzeichnet den Christenmenschen, daß ihm durch die christl. Religion seine sittliche Menschenwürde offenbar geworden ist, daß der Mensch als sittlich freie Persönlichkeit sich berechtigt weiß. Roskoff.

Arbela ist Name einiger Orte Palästinas; Eusebius nennt Arbela als östliche Grenze Judäas, dann ein Dorf jenseit des Jordan im Gebiet Pellas, ferner ein anderes in der Ebene Esdrelon, 9 Meilen von der Stadt Legio. Schwierig ist die Bestimmung des 1 Makk. 9, 2 erwähnten Arbela, weil in Frage steht, was unter Galgala und was unter Macsaloth zu verstehen sei. Halten wir uns an Josephus („Alterthümer", XII, 11, 1; XVI, 15, 4; „Jüdischer Krieg", I, 16, 2; „Leben", 37), so lag dieses Arbela, das er einmal Stadt, sonst Dorf nennt, im untern Galiläa, nicht gar fern von Sepphoris; auch der Talmud verlegt es zwischen Sepphoris und Tiberias (s. Lightfoot, Opera, II, 231. In der Nähe waren große natürliche Höhlen, die, strategisch wichtig, in den Kriegen wiederholt benutzt wurden und zu zeiten von Räubern besetzt waren. Hiernach ist ganz wahrscheinlich dieses Arbela in der Ruinenstelle des heutigen Kulat Ibn Ma'an und des benachbarten Irbid wiederzufinden (s. Robinson, „Palästina", III, 532 fg.). Macsaloth kann eine unbekannt gebliebene Ortschaft bei Arbela sein, aber sehr annehmbar erscheint die Vermuthung Robinson's, daß der Uebersetzer hätte wiedergeben sollen: „und sie belagerten die Hochwege, Terrassen bei Arbela". Für Galgala gibt sich Galaad (als nur durch 64, 93 Syr. bezeugt) als Correctur; ohne weiteres Galiläa zu ändern, ist nicht gerathen, vielmehr erkläre man: „und sie marschirten auf dem Wege, der nach Galgala führt". Dennoch konnten sie, bevor sie nach Galgala kamen, Arbela nehmen, wobei die Frage, welches Galgala gemeint sei, zunächst offen bleibt. Folgt man dem Vorschlag, Macsaloth in Chesulloth (Xaloth) zu ändern, welches in der Ebene nahe beim Tabor lag (s. Robinson, „Palästina", III, 418), so ist das Arbela zu verstehen, das nach Eusebius 9 Meilen von Legio lag, allein die Angaben des Josephus sind für obige Fassung entscheidend (s. Betharbeel). Fritzsche.

Arche, ſ. Noah.

Archelaus, ſ. Herodes.

Archiataroth, ſ. Ataroth.

Archippus war, wie ſich aus Kol. 4, 17; Phil. 2 ergibt, ein Chriſt zu Koloſſä, der einen Kirchendienſt übernommen hatte (welchen? iſt nicht zu ſagen), zu dem Familien- oder Freundeskreis des Philemon gehörte und für ſeinen Glauben Kämpfe beſtehen mußte, daher ihn Paulus als Mitſtreiter bezeichnet. Daß er Vorſteher der Gemeinde war, iſt durch nichts angedeutet. Mit noch geringerer Wahrſcheinlichkeit hat man ihn als einen Lehrer der Gemeinde zu Laodicea betrachtet. Die Sagen, die ihn zu einem der 70 Jünger machen und ihn zu Chonä bei Laodicea den Märtyrertod ſterben laſſen, entbehren jedes hiſtoriſchen Grundes. Krenkel.

Ard, ein Sohn Bela's und Enkel Benjamin's (4 Moſ. 26, 40; 1 Chron. 8, 3 [Addar iſt Schreibfehler für Ard]), daher 1 Moſ. 46, 21 kurzweg als Sohn Benjamin's aufgeführt. Von ihm ſtammt das Geſchlecht der Arditer (4 Moſ. 26, 40). Kneucker.

Areopagus, ſ. Athen.

Aretas, arabiſch ḥárit (hebräiſch ḥoréš, d. i. der Pflüger, Bauer), iſt ein häufiger Perſonenname der Könige der Nabatäer (ſ. d.) mit der Felſenreſidenz Petra in Arabien, ſüdlich vom Todten Meer. Seltener haben ſie Obed (Knecht) oder Malchus (König) geheißen, und der Fall kam vor, daß neue Könige, z. B. Aeneas in der Zeit Herodes des Großen, jenen Namen mit Ablegung des eigenen wie einen Titel ergriffen. Späte Schriftſteller erwähnen den Namen ſchon in der Zeit des Antiochus Epiphanes, und geſchichtlich ſicher tritt er jedenfalls in der Zeit der Hasmonäer auf. Mit ſeinen weiten Grenzen vom Rothen Meer bis Damaskus, deſſen Beſitz immer erſtrebt, öfter errungen wurde, mit ſeinen großen „glänzenden" Mitteln, mit ſeinen flinken Reitern, mit ſeinen unzugänglichen Wüſten, mit ſeiner perfiden arab. Politik war das petr. Königreich eine ängſtliche Frage für das mit zwei Händen, im Süden und Oſten, umſpannte jüd. Gebiet, allermeiſt ſeit den Zeiten der Schwäche des Hasmonäiſchen Fürſtenhauſes im letzten vorchriſtl. Jahrhundert. Juda Makkabi berührte ſich noch freundlich mit den Nabatäern, ſein Bruder Jonathan ſchlug ſie um 145 bei Damaskus. Der letzte Held, Alexander Jannäus, der fehdeluſtige König, ſchlug ſich ſeit 96 v. Chr. mit wechſelndem Glück und bleibenden Gewinſten (in der Gegend der ſüdöſtlichen Grenzfeſtung Machärus) mit Aretas Obed herum; aber ſein ſchwacher Sohn, Hyrkan II., erſchien um das Jahr 65, veranlaßt von ſeinem verhängnißvollen und ſelbſtſüchtigen Rathgeber, Antipater dem Idumäer, als bittender Flüchtling gegenüber ſeinem Bruder Ariſtobulus in der petr. Königsſtadt, um auf dieſem Wege, trotz des „providentiellen Helfers der Unterdrückten" und eines Hülfsheeres von 50000 Mann, lediglich jene erſte Einmiſchung Roms in die jüd. und arab. Angelegenheiten zu provociren (64), welche dort ſchon unter Kaiſer Auguſtus, hier hundert Jahre nachher unter Kaiſer Trajan zur Einverleibung führen ſollte. König Herodes hatte ſtete Verdrießlichkeiten mit Petra, wo er in der Parthernoth (40. v. Chr.) vergeblich anklopfte, und wo etwas ſpäter (31 v. Chr.) von neuem über eine Flucht Hyrkan's II. complotirt wurde. Mehrmals war er im Kampfe mit König Malchus und Obed, wurde von Syllaos, dem allmächtigen Miniſter Obed's, ſelbſt bei Octavian angeſchwärzt, verſcherzte nach dem Tode Obed's durch ſeine Hausſtreitigkeiten die arab. Herrſchaft, welche Octavian ſchließlich dem mit Geſchenken und ſchwerer Goldkrone ſchmeichelnden Uſurpator Aeneas-Aretas zuwandte, und hinterließ ſterbend ſeinem Reiche den Haß dieſes Königs, der mit Wuth am röm. Kriegszug des Varus gegen die jüd. Revolution ſich betheiligte (4 v. Chr.). Von den durch Rom eingeſetzten Söhnen des Herodes vermählte ſich nachher, ſehr wahrſcheinlich nicht ohne Antheil des Kaiſers, der ſeine Vaſallen durch Ehen zu verbinden liebte, der in Galiläa und Peräa herrſchende Grenznachbar des Arabers, Antipas, mit der Tochter des Aretas, eine Ehe, welche nach Jahrzehnten mit der Untreue und mit dem Unglück des Antipas im Feld und zu Hauſe endigte (ſ. Herodes Antipas).

Die H. Schrift bringt uns, abgeſehen von der mittelbaren Verbindung der Geſchichte des Antipas mit Aretas (Matth. 14, 1 fg.), nur auf einem Anfangs- und auf einem Endpunkt den Namen Aretas entgegen. Das zweite Buch der Makkabäer (5, 8) erwähnt den Griechling Jaſon (Jeſus), der um 170 in den letzten Zeiten der Syrer, unmittelbar vor der nationalen Erhebung der Hasmonäer (Makkabäer) ſich ins Hoheprieſterthum eingedrängt hatte und zuletzt, vertrieben vom Volk, auch im Ammoniterlande, im Gebiet des Araber-

königs Aretas, keine Ruhe finden konnte. Sodann erzählt der Apostel Paulus als Thatsache seines Nothlebens, daß in Damaskus der Ethnarch (Statthalter) des Königs Aretas zum Zweck seiner Gefangennehmung die Stadt mit Wachtposten besetzt habe, sodaß er nur mit Noth durch eine Maueröffnung in einem Korb hinabgelassen und hinausgerettet werden konnte (2 Kor. 11, 32). Diese natürlich gänzlich geschichtliche Nachricht ist im Interesse der Geschichte der Peträer und Roms, noch mehr der Geschichte und Chronologie des Lebens des Apostels, oft genug, und bei den obwaltenden Schwierigkeiten seit den Zeiten des Philologen Heyne verschieden genug, besprochen worden. Da die Zeitgeschichte keinen sichern Anhalt, sondern höchstens Hypothesen bietet, so ist zur Zeitbestimmung zunächst nur das sonst beglaubigte Leben des Paulus beizuziehen. Es ist das Resultat einer genauen Berechnung, daß Paulus im J. 36—37 bei Damaskus zum Christenthum bekehrt worden ist (s. Paulus). Hört man nun auf die Apostelgeschichte, so hat jene Flucht noch im Jahre seiner Bekehrung selbst stattgefunden; nach dem genauern Bericht des Paulus selbst (Gal. 1, 15—18) erst am Schluß des dritten Jahres seiner Bekehrung (39—40). Freilich, so fragte man, wie konnte damals oder in den umgebenden Jahren ein Ethnarch des Königs Aretas Herr in der seit dem Jahre 60 v. Chr. röm. Stadt sein? Man dachte an einen plötzlichen Ueberfall durch die Wüstenaraber, gewöhnlicher noch mit Heyne an eine Wiedereroberung der ja früher schon petr. Stadt durch Aretas aus Anlaß seines Kriegs gegen Antipas und Rom, entweder zur Zeit des syr. Statthalters Vitellius (36—37 v. Chr.), oder seines Nachfolgers Petronius (38—41). Da aber bei allem Freiheitsdrang die Araber Rom genugsam fürchteten, da Josephus ferner zeigt, daß Aretas sich in der Defensive hielt, da auch Vitellius und Petronius die Männer nicht waren, eine so wichtige Stadt an die Araber preiszugeben, so war es vielleicht besser, wenn Anger an eine blose Gefälligkeit der röm. Behörden gegen den in Geschäften Damaskus besuchenden arab. Ethnarchen, Wieseler seinerseits an eine Schenkung der Stadt durch Kaiser Caligula an Aretas dachte. Freilich aber erscheint der arab. Ethnarch bei Paulus keineswegs wie ein bittender Privatmann, die Wieseler'sche Schenkung aber ist an sich und bei der notorischen Herrschaft der vorangehenden wie der folgenden röm. Kaiser in Damaskus eine große Unwahrscheinlichkeit. So wird nichts übrigbleiben, als entweder mit Becker-Marquardt („Römische Alterthümer", III, 1, 184) an einen fortdauernden arab. Besitzstand unter röm. Oberherrlichkeit zu glauben, oder, wenigstens, wie wir vorschlagen möchten, an eine vom petr. König auch unter röm. Regiment nach eigener Wahl besetzte Vorstandsstelle der Gerichtsbarkeit für die arab. Landsmannschaft in Damaskus, wie sie für die Juden unter einem Ethnarchen in Alexandria, unter einem Archon in Antiochia bleibend auch unter den Römern bestand. In dieser bedeutenden Stellung mochte der arab. Ethnarch gegen Paulus einschreiten, sei es wegen seiner arab. Mission (Gal. 1, 17), sei es infolge von Klagen oder Hetzungen arab. oder jüd. Stadtbewohner (Apg. 9, 23); ähnlich so wie die Executionen des jüd. Synedriums in Damaskus kein Hinderniß bei den Römern fanden (Apg. 9, 2). Fraglich muß bleiben, ob der Aretas dieser Geschichte noch derselbe ist mit dem Zeitgenossen des Herodes und Antipas; es müßte ihm in diesem Fall eine fünfundvierzigjährige Regierung zuerkannt werden. Da aber die Selbigkeit des Zeitgenossen des Herodes und des Schwiegervaters des Antipas höchst wahrscheinlich ist, so hat es keine Schwierigkeit, die jedenfalls dreiundvierzigjährige Regierung (bis 37) noch um zwei Jahre zu vergrößern.

Quellen: Josephus und die Classiker; von neuern: Heyne, De ethnarcha Aretae Arabum regis (Wittenberg 1755); Anger, De temporum in actis apostolorum ratione (Leipzig 1833), S. 173 fg.; Wieseler, „Chronologie des apostolischen Zeitalters" (Göttingen 1848). Keim.

Aergerniß ist die Luther'sche Uebersetzung von hebr. und griech. Wörtern, welche Anstoß, Fallstrick (so besonders skándalon, eigentlich Stellholz in der Falle, an welchem man die Lockspeise befestigt) bedeuten. In der Bildersprache der Bibel wird, wie das natürliche, so auch das sittlich-religiöse Leben häufig als eine Wanderung vorgestellt (Jer. 6, 16; Ps. 16, 11; Spr. 2, 19; 5, 6; Matth. 7, 13. 14, 21, 32; Apg. 2, 28; 1 Kor. 12, 31; Hebr. 9, 8; Jak. 5, 20 u. ö). Gott zeigt dem Gläubigen einen Pfad, auf welchem er wandeln soll, um zum Heile zu gelangen. Anstoß und Fallstrick ist alles, was den Erfolg hat, den Menschen auf diesem Wege straucheln oder fallen zu machen. Die Uebersetzung Aergerniß (von ärgern, d. h. ärger, schlimmer machen) hebt das Bild auf und deutet den Begriff an. Ein Aergerniß ist also jedes, sei es Sache, Person, Geberde, Wort, Hand-

lung oder ſubjective Empfindung: Trieb, Gedanke u. ſ. w., welches dem einzelnen oder einer Mehrheit zur Veranlaſſung wird oder werden kann, daß ſie in religiöſer oder ſittlicher Beziehung falſch denken und handeln und daher in ihrem geiſtlichen Leben Schaden erleiden oder ganz zu Grunde gehen. Ein ſolches Aergerniß kann nun genommen oder gegeben werden. Es wird genommen, jemand ärgert ſich, wenn die Dispoſition zum religiös-ſittlichen Fall in ihm (vermöge ſittlicher Schwäche, Vorurtheile u. ſ. w.) liegt und nun durch etwas an ihn von außen oder innen Herantretendes er zum Falle kommt. So wurden Iſrael die Götzen zum Aergerniß, Johannes dem Täufer das Wirken, den Phariſäern die Lehre, den Jüngern das ſchmähliche Ende Jeſu; auch die in den Gliedern wirkenden Triebe u. ſ. w., die wunderbaren Wege Gottes, Trübſal und Verfolgung können Aergerniß werden. Aergerniß geben heißt dagegen irgendetwas reden, lehren thun u. ſ. w., welches die entweder beabſichtigte oder nicht beabſichtigte Folge hat, daß andere dadurch an ihrem geiſtlichen Leben Schaden erleiden. Dies geſchieht zuerſt durch directe Verführung zum Böſen (Matth. 18, 6; Röm. 16, 17), ſodann auch dadurch, daß jemand etwas an ſich und ihm ſelbſt Erlaubtes thut, welches jedoch dem andern, da er in ſeinem Gewiſſen eine andere Stellung dazu einnimmt und es ihn zur für ihn nicht erlaubten Nachahmung reizt, verderblich werden muß (1 Kor. 8, 13; Röm. 14, 13). J. R. Hanne.

Argob (als „Land der Hügel" gedeutet) umfaßt die Ebene Hauran weſtlich vom gleichnamigen Gebirge. Auf derſelben erheben ſich zahlreiche einzelſtehende Baſalthügel, meiſt bedeckt mit Ruinen oder noch blühenden Ortſchaften. Der braune lehmige Boden iſt äußerſt fruchtbar, doch fehlt es an Bäumen und Sträuchern, auch gibt es außer in Winterszeit keine fließenden Waſſer, ſondern nur Teiche und Ciſternen. Aber heute noch gilt dieſer Landſtrich als Kornkammer Syriens (ſ. meine „Wanderungen", S. 297). Sechzig Städte trafen die einwandernden Iſraeliten in Argob, der Heimat des Königs Og, nach deſſen Beſiegung dieſer Landſtrich mit dem übrigen Reich von Og dem halben Stamm Manaſſe zufiel (5 Moſ. 3, 3. 4. 13. 14). Furrer.

Ariarathes (einige Handſchriften: Arathes; Luther: Aretas), an welchen der röm. Conſul Lucius wie an mehrere andere um 139 v. Chr. ſchrieb, daß ſie die mit Rom verbündeten Juden nicht beläſtigen ſollten (1 Makk. 15, 22), war König von Kappadocien, der ſechste ſeines Namens, Philopator. In die Kämpfe der Zeit war er mehrfach verwickelt; zuletzt unterſtützte er die Römer gegen den pergameniſchen Prinzen Ariſtonikus, der den durch vaterländiſches Teſtament an die Römer gekommenen Thron beanſpruchte, fiel aber 130 in einem Treffen (Juſtin. XXXVI, 4; XXXVII, 1). Fritzſche.

Ariël. 1) Ein Gaditer (4 Moſ. 26, 17); 2) ein Oberſter zur Zeit Eſra's (Eſra 8, 16); 3) Jeſ. 29, 1. 2. 7 wird dieſes Wort für die Stadt Jeruſalem gebraucht. Die meiſten Erklärer überſetzen es mit: Löwe Gottes. Da aber dieſe Bedeutung keinen paſſenden Sinn gibt, ſo vergleicht Hitzig das Ariël, welches Ez. 43, 15 fg. ganz beſtimmt vom Opferaltar oder einem Theil deſſelben gebraucht wird, und führt beide gleichlautende Wörter auf einen Stamm zurück, demgemäß Ariël „Feuerherd Gottes" bedeuten würde. An den angeführten Stellen des Jeſaja würde in dieſem Falle Jeruſalem ſo genannt ſein, weil dort der Altar und das Feuer Gottes ſich befanden. Röck.

Arjoch. Einer der vier Könige, welche gegen den Fünfſtädtebund im Thal Siddim (ſ. d.) zur Zeit Abraham's (1 Moſ. 14, 1 fg.) einen Feldzug unternahmen. Die Urkunde bezeichnet ihn als König von Elaſſar, ein Diſtrict, der nicht mit Telaſſar zu verwechſeln (Jeſ. 37, 12), ſodaß ſchwerlich an Meſopotamien (Tuch, „Kommentar über die Geneſis", S. 309), eher aber an Artemita im ſüdlichen Aſſyrien, das auch Chalaſar hieß, zu denken iſt. Genaueres iſt bisjetzt über die geographiſche Lage nicht ausgemittelt worden. Schenkel.

Arimathia, ſ. Rama.

Ariſtarchus, ein Chriſt aus Theſſalonich (Apg. 20, 4), wo Paulus bei ſeinem erſten Aufenthalt in Macedonien eine aus Juden und Griechen gemiſchte Gemeinde geſtiftet hatte (Apg. 17, 4 fg.). Mit ſeinem Landsmann Gajus zuſammen wird er mehrmals als Reiſebegleiter des Apoſtels Paulus erwähnt, zuerſt bei Gelegenheit des Volksaufſtandes in Epheſus, bei dem der Pöbel beide in das Theater ſchleppte (Apg. 19, 29), das andere mal bei der letzten Reiſe des Apoſtels nach Jeruſalem, als man dieſem ein Gefolge von zuverläſſigen Begleitern von Griechenland aus mitgab, weil die Juden einen Anſchlag auf ſein Leben gemacht hatten (Apg. 20, 3). Gajus und Ariſtarchus gehörten zu dem Theil des Gefolges, der von Macedonien nach Troas vorausging, wo ſie Paulus erwarteten

und ſieben Tage mit ihm zubrachten. Unter die Freunde, die Paulus bis Jeruſalem begleiteten (Apg. 21, 14), gehört wahrſcheinlich Ariſtarchus. Wir finden ihn bei Paulus in Cäſarea (Apg. 27, 2), von wo er den Apoſtel auf ſeiner letzten Reiſe als Genoſſe ſeines Schiffbruchs und ſeiner Abführung nach Rom begleitete. Im Koloſſerbrief (4, 10) und im Brief an Philemon (V. 24), mögen dieſe Schreiben nun in Cäſarea oder in Rom verfaßt ſein, nennt ihn Paulus das eine mal ſeinen Mitgefangenen, das andere mal ſeinen Mitarbeiter. Uebrigens mußte er bald den Apoſtel in Rom allein laſſen, wie aus 2 Tim. 4, 11 hervorgeht. Jedenfalls gehörte er zu den treueſten und erprobteſten Gehülfen deſſelben. Die röm.-kath. Tradition hat ihn zum Biſchof von Theſſalonich, die griechiſche zum Biſchof von Apamea gemacht. Nach letzterer ſoll er unter Nero als Märtyrer in Rom geendet haben, was für den Fall, daß er nach der Abfaſſung von 2 Tim. 4, 11 zu Paulus nach Rom zurückgekehrt wäre (Phil. 4, 21), wol möglich iſt, da er in der Geſellſchaft des Apoſtels Paulus auch deſſen Schickſal getheilt haben könnte. Hausrath.

Ariſtobulus, ein nicht ſelten vorkommender Name griech. Urſprungs; in der Bibel werden zwei Männer dieſes Namens erwähnt. 1) In einem von den paläſtin. Juden an die ägyptiſchen gerichteten Brief wird im Gruß paläſtiniſcherſeits ein Judas, ägyptiſcherſeits ein Ariſtobulus beſonders genannt: dieſer ſei Lehrer des Königs Ptolemäus und ſtamme aus dem Geſchlecht der geſalbten Prieſter, d. i. Hohenprieſter (2 Makk. 1, 10). Der Brief trägt kein Datum, denn das Datum 188 Seleucidiſcher Aera (= 124 v. Chr.) iſt als Schluß zum vorhergehenden Brief zu ziehen, er will aber deutlich (V. 18) im Jahr der Tempelreinigung ſelbſt, d. i. 148 Seleucidiſcher Aera (= 164 v. Chr.) geſchrieben ſein. Iſt nun auch der Brief ein fingirter, ſo ſind doch ſeine Angaben von Belang. Unter dem König Ptolemäus muß Ptolemäus VI. Philometor (180—145 v. Chr.) gemeint ſein, der den Juden ſehr günſtig geſtimmt war. Nun wiſſen wir anderweitig, daß damals ein Peripatetiker Ariſtobulus lebte, der dem König ſeine Erklärung des Pentateuchs widmete: dieſer und kein anderer wird der hier erwähnte ſein. In welchem Sinn er Lehrer des Ptolemäus genannt werden konnte, bleibe dahingeſtellt; ohne Zweifel ſtand er aber dem König nahe. Ueberhaupt war er eine für die Entwickelung des jüd. Alexandrinismus höchſt bedeutende Perſönlichkeit, ein Vorläufer des Philo. Geiſtreich, mit Kenntniſſen ausgerüſtet, der griech. Sprache ganz mächtig, gehörte er unter andern zu den gelehrten alexandriniſchen Juden, die im patriotiſchen Intereſſe, indem ſie interpolirten und unterſchoben, ältere griech. Schriftſteller, einen Orpheus, Homer u. a., zu Gunſten der Juden reden ließen. Fragmente von ihm haben ſich erhalten (ſ. Dähne, „Geſchichtliche Darſtellung der jüd.-alexandrin. Religionsphiloſophie" [Halle 1834], II, 73 fg.). 2) Der Apoſtel Paulus läßt (Röm. 16, 10) diejenigen von den Leuten eines Ariſtobulus grüßen, welche Chriſten waren. In welchem Verhältniß dieſe zum Ariſtobulus ſtanden, ob in verwandtſchaftlichem oder ſonſt abhängigem, iſt aus den Worten nicht zu erſehen; Ariſtobulus ſelbſt war, ſofern er noch lebte, kein Chriſt; war er todt, ſo konnte er Chriſt geweſen ſein. Wie die ſpätere Sage ſo ziemlich mit allen neuteſt. Namen etwas Beſonderes anzufangen wußte, ſo machte ſie dieſen, als einen der 70 Jünger Jeſu, zum Evangeliſten Britanniens. Fritzſche.

Arka, ſ. Arkiter.

Arkiter (1 Moſ. 10, 17; 1 Chron. 1, 15), wahrſcheinlich die Gründer der phöniz. Stadt Arke, Arka, in der ſpätern Kaiſerzeit Cäſarea vom Libanon, heute arabiſch Irkâ geheißen, im hohen Norden, $2^1/_2$ deutſche Meilen nördlich von Tripolis am nordweſtlichen Fuß des Libanon gelegen. Der Ueberreſte der alten Stadt mit ihrem ſteilen, mehr als 100 Fuß hohen — vielleicht künſtlichen — Tell (Hügel) gibt es nur ſehr wenige und ganz gewöhnliche, darunter Stücke von Granitſäulen; die Häuſer liegen hauptſächlich im Norden auf einem Plateau, einer Art Terraſſe, von der man die Ebene und die See überſchaut. Das jetzige Dorf Arka liegt im Oſten des Tell, an deſſen ſüdlichem Fuß der Nahr Arka, aus den Bergen herauskommend, in ſeinem tiefen Felſenbett der eine bis zwei Stunden fernen See zufließt. In dem Alexander dem Großen gewidmeten Tempel, wahrſcheinlich auf dem Tell gelegen, von welchem auch die zerbrochenen Granitſäulen am ſüdlichen Fuß des Hügels herrühren mögen, wurde am Tage des Alexanderfeſtes der Kaiſer Alexander Severus geboren. Arka war auch der Sitz eines chriſtl. Biſchofs, beim Anfang der Kreuzzüge noch eine ſtarke Feſte. Kneucker.

Arm (Bild der Kraft und Stärke), insbeſondere ein ſogenannter Anthropomorphismus,

im A. T. öfters sinnbildlicher Ausdruck für die weltregierende kräftig eingreifende Thätigkeit Gottes, ähnlich wie die seltenere Bezeichnung „Hand Gottes". Namentlich die Errettung aus der ägypt. Dienstbarkeit wird dem „ausgestreckten Arm" Gottes (Jahve's) zugeschrieben (2 Mos. 6, 6; 5 Mos. 4, 34; 11, 2). Der Ausdruck kommt auch öfters in prophet. Stellen (Jer. 27, 5; 32, 17; Ez. 20, 33 fg.) vor. Die starke Hand und der „große" oder „ausgestreckte" Arm Jahve's ist jedoch nicht nur der Schrecken der heidnischen Völker, sondern auch ein Mittel, um dieselben von der Herrlichkeit des Gottes Israels zu überzeugen (1 Kön. 8, 42; 2 Chron. 6, 32; 2 Mos. 15, 16). Darum verkündigen fromme Sänger ihren Zeitgenossen den „Arm Gottes" (Ps. 71, 18), mit welchem dieser seine Macht und sein Recht in der Welt aufrecht erhält (Ps. 89, 11 fg.; 98, 1). Bisweilen erscheint Jahve's Arm auch als ein Werkzeug der göttlichen Offenbarung (Jes. 53, 1), zufolge der Anschauung, nach welcher die altest. Offenbarung vorzüglich Machtoffenbarung ist. Im N. T., in welchem die Eigenschaften Gottes überhaupt geistiger aufgefaßt sind, kommt der Ausdruck seltener vor, z. B. im Lobgesang der Maria (Luk. 1, 51), oder in Citaten aus dem A. T. (Joh. 12, 38; Apg. 13, 17). Schenkel.

Armband, Armgeschmeide. Dieser Schmuck findet sich sowol bei rohen als auch bei cultivirten Völkerstämmen, und da der Luxus überhaupt durch Bildungs- und Vermögensverhältnisse bedingt wird, so ist auch die Beschaffenheit des Armgeschmeides davon abhängig und daher verschieden. Wilde Stämme nehmen ihren Zierath unmittelbar aus der Natur, ohne viel daran zu ändern, als: Knochen, Zähne, Muscheln u. dgl.; Culturvölker verarbeiten den Stoff und schmücken sich mit zierlich geformten Kunstproducten. Der Gebrauch des Armgeschmeides reicht in das höchste Alterthum hinauf. Bei den alten Aegyptern trugen Männer und Frauen Armringe über dem Handgelenk und letztere auch um den Oberarm. Auf den ausgegrabenen Denkmälern von Ninive haben die vornehmen Männer an beiden Vorder- und Oberarmen reichverzierte Armgeschmeide. Den alten Medern und Persern diente die Zahl und Beschaffenheit der Armbänder als Abzeichen des Ranges; die Sabiner trugen eiserne Ringe am linken Arm; röm. Imperatoren verliehen Armbänder als Ehrengeschenke, um verdiente Krieger auszuzeichnen. Die große Menge gefundener Armringe in german. Gräbern bezeugt die allgemeine Sitte, diesen Schmuck zu tragen, der von Bronze, Silber und Gold und von sehr verschiedener Gestalt für den Vorder- und Oberarm bestimmt war. Von griech. Armbändern, die von den Frauen am Vorder- und Oberarm getragen wurden, zeigen die Kunstsammlungen manches Stück von hoher Schönheit. Die Hebräer theilten diesen Brauch mit andern Völkern und so finden wir auch bei ihnen Armgeschmeide. Abraham's Knecht Elieser, der für den Sohn seines Hauses auf Brautwerbung ausgegangen, beschenkt die dienstfertige Rebekka mit zwei goldenen Armbändern (1 Mos. 24, 22); Armbänder werden unter dem bräutlichen Schmuck aufgeführt (Ez. 16, 11); der Prophet erwähnt sie auch als zum Putz der Buhlerin gehörig (Ez. 23, 42); Jesaja, dem wir eine ausführliche Beschreibung der Toilette luxuriöser hebr. Damen verdanken, vergißt nicht das Armgeschmeide zu nennen (Jes. 3, 19). Als Judith sich zum Besuch bei Holofernes schmückt, legt sie, nebst anderm Geschmeide, auch Armbänder an (Judith 10, 4). Obschon im allgemeinen gewöhnlich die hebr. Frauen mit Armbändern geschmückt erscheinen, finden wir sie doch auch bei Männern, aber nur bei solchen von vornehmerm Stande. König Saul trug ein Armgeschmeide (2 Sam. 1, 10; vgl. 4 Mos. 31, 50). Das Armgeschmeide bestand bei Reichern aus Ringen von edelm Metall, Elfenbein, aus Spangen von Gold- und Silberdraht geflochten, aus Kettchen von Ringen, Perlen, zu Schnüren aneinandergereiht, wol auch mit Edelsteinen besetzt, oft mit allerlei Anhängseln, als Schellchen u. dgl. versehen. Die Aermern mußten sich mit Ringen aus Knochen, Horn und andern wohlfeilen Stoffen behelfen. So finden es Orientreisende noch heutigentags. Man trug das Armgeschmeide an einem oder auch an beiden Armen oberhalb der Handwurzel und es steht dahin, ob es die Hebräerinnen nicht auch zuweilen von solcher Breite hatten, wie es noch gegenwärtig, besonders in Persien, zu sehen ist, wo es vom Handgelenk bis zum Elnbogen den ganzen Vorderarm bedeckt. Zu bemerken ist noch, daß Armbänder sowie andere Schmucksachen den Hebräerinnen wie den heutigen Morgenländerinnen auch häufig als Amulete gegen das böse Auge u. dgl. dienten.

Roskoff.

Arme, Armuth. Wenn von Armen schlechthin die Rede ist, so versteht man darunter die leiblich Armen. Zu unterscheiden von diesen sind die geistig Armen, welche

Jeſus ſelig preiſt (Matth. 5, 3) und unter welchen er ſolche Menſchen verſteht, die in dem demüthigen Bewußtſein ihrer geiſtigen Unvollkommenheit ſich nach Belehrung in den Wahrheiten des Heils, nach Kraft zum Guten, nach Beruhigung in den Drangſalen des irdiſchen Lebens und nach dem Troſt der Sündenvergebung und Verſöhnung mit Gott ſehnen.

Der Begriff der leiblichen Armuth iſt relativ. Je nach den Anforderungen, die Stand und Rang an ihn machen, den Bedürfniſſen, die er ſich geſchaffen hat, und den Neigungen und Leidenſchaften, von welchen er ſich beherrſchen läßt, kann mancher, der in den Augen anderer als ſehr wohlhabend erſcheint, ſich arm fühlen. Es iſt daher vollkommen wahr, was in Spr. 13, 7 geſagt wird: daß mancher arm iſt bei großem Gut und mancher reich iſt bei ſeiner Armuth. Genau genommen indeſſen verſtehen wir unter Armuth einen ſolchen Zuſtand, in welchem der Menſch der Mittel zur Befriedigung ſeiner nothwendigſten Lebensbedürfniſſe entweder gänzlich entbehrt oder ſie doch nur mit vieler Mühe aufbringen kann.

5 Moſ. 15, 11 verkündigt der große Geſetzgeber der Iſraeliten, daß Arme immer in ihrem Lande ſein werden. Mit ihm ſtimmt Jeſus überein, wenn er (Joh. 18, 8) zu ſeinen Jüngern ſpricht: „Arme habt ihr allezeit bei euch, mich aber nicht.“ Und in der That hat es zu jeder Zeit und in allen Ländern Arme gegeben. Und wie es in dieſer Hinſicht bisher war, ſo wird es auch in der Zukunft ſein. Es gibt keinen leerern Traum als den von einer allgemeinen und gleichmäßigen Vertheilung der irdiſchen Güter (Spr. 22, 2). Die Armuth entſpringt aus Gründen, die nie und nirgends ganz ausgerottet werden können. Dieſe liegen theils außerhalb des Menſchen, theils in ſeinem eigenen Wollen und Handeln. Unter die erſtern ſind zu rechnen: Unglückliche Lebensereigniſſe (Krankheiten, körperliche Verſtümmelungen u. ſ. w.), zerſtörende Naturereigniſſe (Miswachs, Feuer- und Waſſerſchaden u. ſ. w.), verderbliche politiſche Begebenheiten (Krieg, feindliche Invaſionen u. ſ. w.), fehlerhafte Einrichtungen in dem geſellſchaftlichen Zuſtande (zweckloſe, der freien Betriebſamkeit entgegengeſetzte Hemmniſſe, ungerechte Bevorzugung gewiſſer Stände durch Privilegien und Monopole, Schutzloſigkeit der Arbeit zu Gunſten des Kapitals u. ſ. w.). In den meiſten Fällen aber entſpringt die Armuth aus den Thorheiten und ſittlichen Vergehungen der Menſchen ſelbſt (unſinnige Speculationen, Trägheit, ſinnliche Genußſucht, Prunkliebe, oder Vergehen, welche den Menſchen der öffentlichen Gerechtigkeit in die Arme führen).

Nichts iſt gerechter als die Schande, welche ſich an die Armuth knüpft, wenn ſie die Frucht ſittlicher Exceſſe iſt. Dagegen verdient unverſchuldete Armuth keine Misachtung. Daß man dieſes von früh an in der chriſtl. Kirche anerkannte, war ganz in der Ordnung. Aber zu weit ging man, wenn man ſich vorſtellte, daß dem Zuſtand der Armuth in ſittlicher Beziehung vor dem der Wohlhabenheit ein großer Vorzug zukomme, und daß daher diejenigen, die freiwillig auf ihre irdiſchen Güter Verzicht leiſteten und ſich der Armuth widmeten, ſich eben hierdurch ein ganz abſonderliches Verdienſt erwürben. Dieſes Vorurtheil drang früh in die chriſtl. Kirche ein; viele der ausgezeichnetſten Lehrer der Kirche huldigten demſelben unbedingt und trugen durch ihre unbeſonnenen Lobpreiſungen der freiwilligen Armuth zur Befeſtigung und Verbreitung deſſelben bei. Von ihm getrieben entſagten viele, beſonders im chriſtl. Alterthum, ihrem ſämmtlichen Vermögen und zogen ſich in die Einſamkeit zurück. Ungemein viel trug dieſes Vorurtheil zur Entwickelung des Mönchsweſens bei, denn unter die ſtehenden Gelübde des Mönchslebens gehörte auch das der freiwilligen Armuth, dem man, durch eine ſeltſame Umkehrung der Begriffe, nicht untreu zu werden glaubte, wenn der Orden ſelbſt reich wurde und ſeinen Mitgliedern ein bequemes genußreiches Leben darbot.

Mit Unrecht beriefen ſich diejenigen, welche der unverſchuldeten Armuth einen beſondern Vorzug zuſchrieben, auf die H. Schrift. Die Armuth Chriſti hing mit ſeinem ganzen Weſen und dem von Gott ihm aufgetragenen Werk zuſammen, und die der Apoſtel mit dem eigenthümlichen Beruf, dem ſie ſich gewidmet hatten. Wenn (Luk. 16, 22. 23) das Los des Lazarus im andern Leben als ein ſeliges geſchildert wird, ſo geſchieht es nicht deswegen, weil er im irdiſchen Daſein arm und elend war, ſondern in der Vorausſetzung, daß er mitten unter den ſchwerſten Entbehrungen und Leiden fromm und ſittlich rein geblieben war. Die Reichen, über welche Jak. 5, 1 fg. das Wehe ausſpricht, ſind ſolche, die ihren Reichthum auf ſtrafbare Weiſe misbraucht hatten, und die Armen, welche Luk. 6, 20 ſelig geprieſen werden, wie man aus V. 22 ſieht, ſolche, die um des

Menſchen Sohnes willen, d. h. im Intereſſe ihrer chriſtl. Ueberzeugungen, auf ihre irdiſchen Güter Verzicht geleiſtet hatten.

Allerdings entgeht die Armuth den ſittlichen Gefahren, welche ſich an den Reichthum knüpfen, die Chriſtus in dem Bilde des reichen Mannes ſo treffend ſchildert, und die, weil ſie ſich in den erſten Zeiten des Chriſtenthums durch die den Gläubigen drohenden Bedrückungen und Verfolgungen ungewöhnlich ſteigerten, ihn zu dem Ausſpruch veranlaßten: daß es ſchwer, ja ſogar ohne den Beiſtand Gottes unmöglich ſei, daß ein Reicher in das Reich Gottes komme, d. h. ſich entſchließe, in die von ihm gegründete Heilsanſtalt einzutreten (Mark. 10, 24—27). Allein hat nicht auch die Armuth in ſittlicher Beziehung ihre großen Gefahren? Verleitet ſie nicht leicht den Menſchen zum Zweifel an der Vorſehung Gottes, zum Neid gegen die Begüterten, zur Gemeinheit des Sinnes, ja ſogar zu verwerflichen Mitteln des Erwerbs? Sehr recht hat daher der in den Sprüchen ſich äußernde Weiſe, wenn er (30, 8) die Bitte ausdrückt: „Armuth und Reichthum gib mir nicht; laß mich aber mein beſcheidenes Theil Speiſe dahinnehmen.“

Es könnte zwar ſcheinen, als ob das N. T. der Meinung, daß die freiwillige Armuth dem Menſchen ein beſonderes Verdienſt verleihe, das Wort rede. Verbietet es nicht den Bekennern des Evangeliums, nach den vergänglichen Schätzen dieſer Welt zu ſtreben (Matth. 6, 19; Kol. 3, 2)? Weiſet es ſie nicht auf die ſittlichen Verirrungen, in welche diejenigen gerathen, die auf Erwerb des Reichthums ausgehen (Matth. 6, 24; 1 Tim. 6, 9)? Gebietet nicht Chriſtus dem reichen Jüngling, der ihn gefragt hatte, was er Gutes thun ſolle, um das ewige Leben zu ererben, daß er alle ſeine Habe verkaufen und den Armen mittheilen ſolle (Matth. 19, 21)? Allein jenes Verbot des Trachtens nach irdiſchem Gut und Reichthum betrifft nur diejenigen, welche die materiellen Güter als die höchſten anſehen und ſich die Erlangung derſelben als letzten Zweck ihrer Beſtrebungen vorſetzen. Und das an jenen reichen Jüngling geſtellte Begehren entſprang aus dem Wunſche Jeſu, daß er in den engern Verein ſeiner Jünger eintreten und ſich ihnen als beſtändiger Begleiter anſchließen möchte, wozu die Verzichtleiſtung auf den Reichthum eine nothwendige Bedingung war. Nirgends richtete Chriſtus eine ähnliche Forderung an begüterte Schüler und Freunde (Lazarus, Joſeph von Arimathia u. ſ. w.); und wenn er in der Parabel vom reichen Mann und der vom ungerechten Haushalter zu zeigen ſucht, welchen Gebrauch wohlhabende Chriſten von ihrem Vermögen machen ſollten, ſo ſetzt er ja voraus, daß ſich unter den Gläubigen auch ſolche befinden, die über einen Ueberfluß irdiſcher Güter würden zu gebieten haben. Es ſoll damit nicht geſagt werden, daß es nicht Fälle geben könne, wo die Verzichtleiſtung auf materiellen Beſitz zu einer erhabenen Pflicht wird. Wer in Zeiten religiöſer Verfolgung ſein Vermögen ſeinen frommen Ueberzeugungen zum Opfer darbringt, handelt ſicherlich im Geiſt des Evangeliums und gehört zu denjenigen Armen, die Jeſus ſelig preiſt. Und ſo verdient derjenige unſere volle Achtung, welcher, wie die Apoſtel des Herrn, wie aufopfernde Miſſionare, wie ſo manche, die auf große Entdeckungen ausgingen, ſich einem auf wichtige, gottgewollte Zwecke gerichteten Beruf widmet, der die Entſagung auf irdiſchen Wohlſtand zur nothwendigen Bedingung hat. Können wir auch ſolchen Menſchen kein eigentliches Verdienſt zuſchreiben (denn nach proteſtantiſchen Grundſätzen kann ſich der Menſch kein Verdienſt vor Gott erwerben), ſo ſind wir doch überzeugt, daß ſie im Reich der Geiſter eine erhabene Stelle einnehmen und daß einſt bei der definitiven Ausgleichung der menſchlichen Geſchicke die göttliche Gnade auf das dargebrachte Opfer Rückſicht nehmen werde. Verhieß doch auch Jeſus ſeinen Apoſteln dafür, daß ſie, um ihm nachzufolgen, alles verlaſſen hatten, für dieſes und das zukünftige Leben reiche Belohnungen (Matth. 19, 20. 29). Wenn es ſicher iſt, daß die Armuth häufig in den Gebrechen des geſellſchaftlichen Zuſtandes ihre erſte Quelle hat, ſo müſſen wir es auch für eine heilige Pflicht des Staates anſehen, nicht nur für die Milderung derſelben, ſondern vorzüglich für die Entfernung der ſie bewirkenden Urſachen Sorge zu tragen. Die Einrichtung und Handhabung eines wohlverſtandenen Armenweſens gehört daher unter die wichtigſten Obliegenheiten des Staats. Da aber der Staat nicht im Stande iſt, der Armuth überall, wo ſie ſich äußert, die nöthige Erleichterung und Abhülfe zu verſchaffen, ſo muß die Privatwohlthätigkeit ihm wirkſam zur Seite treten. Dieſe Wohlthätigkeit, die ſchon Moſe den Iſraeliten zur Pflicht machte (3 Moſ. 25, 35 fg.; 5 Moſ. 15, 7—11), wartet nicht auf Aufforderungen von ſeiten des Staats: ſie entſpringt von ſelbſt aus der Liebe, welche das Chriſtenthum in dem Herzen der Gläubigen hervorruft und die, nach den

Aeußerungen Chriſti ſelbſt, den Grundcharakter des wahren Chriſten bildet (Joh. 13, 35). Durchdrungen von dem Gedanken, daß Gott die Liebe iſt und ohne Unterlaß reiche Ströme des Segens ſelbſt auf diejenigen herabgießt, die ſeinen heiligen Geboten widerſtreben (Matth. 5, 45), geleitet von dem Beiſpiel Chriſti, der aus Liebe zu den Menſchen das ſchwere Werk ihrer Erlöſung übernahm und durchführte, die lebendige Ueberzeugung in ſich tragend, daß alle Menſchen Kinder Gottes, folglich Brüder ſind, wird der Chriſt für jede Noth der andern ein theilnehmendes Herz haben (Röm. 12, 15) und dieſes Mitgefühl durch das Beſtreben bethätigen, den Armen und Elenden Erleichterung zu verſchaffen. Bekannt iſt es auch, daß ſchon in den erſten Zeiten der Entſtehung des Chriſtenthums die Gläubigen ſich auf eine äußerſt vortheilhafte Weiſe durch ihre liebevolle Theilnahme an dem Los der Armen und ihre Wohlthätigkeit gegen ſie auszeichneten. Aus dieſem ſie belebenden Sinn entſprang in der Chriſtengemeinde von Jeruſalem die Gründung einer Armenkaſſe, welcher in der erſten Begeiſterung viele ihre ganze Habe oder doch einen großen Theil derſelben zuwandten (Apg. 4, 4. 34—37), die Gründung des Inſtituts der Diakonen (Apg. 6, 6) und die Collecte für die armen Brüder in Jeruſalem, welche Paulus veranſtaltete und mit dem größten Eifer betrieb. Aus den Grundſätzen und dem Geiſt des Evangeliums fließen alle Ermahnungen zur Wohlthätigkeit, die ſich in den apoſtoliſchen Sendſchreiben vernehmen laſſen. Der Kreis der chriſtl. Wohlthätigkeit iſt nun ſehr groß und umfaßt alle Nothſtände, in welchen ſich die Menſchen befinden können. Daß ſie ſich vorzüglich die Abhülfe des geiſtigen Elends zum Zweck ſetzen werde, folgt ebenfalls aus den Grundlehren und dem ganzen Geiſt des Evangeliums. Nur ein einzelnes Element der chriſtl. Wohlthätigkeit bildet das Almoſen.

Zum Unterſchied von dem Geſchenk, welches in einer mit dem vorherrſchenden Gefühl der Achtung und Freundſchaft dargereichten Gabe beſteht, verſtehen wir unter Almoſen eine Gabe, die mit dem vorherrſchenden Gefühl des Mitleids und zur Abhülfe oder Milderung leiblicher Noth gereicht wird. Wie dringend das N. T. die Chriſten zur Almoſenſpendung auffordert, iſt bekannt (Matth. 5, 42; 6, 1 fg.; 1 Kor. 16, 2; 2 Kor. 8, 7. 14; Röm. 12, 13; Hebr. 13, 16 u. ſ. w.). Jeſus ſelbſt bemerkt, daß es bei dem Almoſen nicht auf den Werth der Gabe (Mark. 12, 43; 2 Kor. 8, 12), ſondern auf die Größe des gebrachten Opfers ankomme, und verlangt von den Bekennern des Evangeliums, daß ſie bei der Ausübung der Wohlthätigkeit auf alle ſelbſtſüchtigen Rückſichten Verzicht leiſten und mit vollkommener Selbſtverleugnung und im Geiſt reiner Liebe zu Werke gehen ſollen (Matth. 6, 1 fg.; 1 Kor. 13, 1 fg.). Nicht aus Zwang, ſondern aus freiem innern Drang und freudigem Gemüth ſoll der Chriſt ſeine Gaben darreichen (2 Kor. 9, 7), jedoch ſich bei der Spendung derſelben in ſolchen Schranken halten, deren Ueberſchreitung ihm ſelbſt peinliche Verlegenheit zuziehen würde (2 Kor. 8, 13). Sehr treffend iſt die Bemerkung des Paulus, daß die Anwendung des eigenen Ueberfluſſes zur Abhülfe des Mangels anderer das beſte Mittel iſt, das große Misverhältniß in der Vertheilung der irdiſchen Güter zu mindern (2 Kor. 8, 14). Gerade dieſe dringenden Ermahnungen zur Almoſenſpendung im N. T. waren aber die Veranlaſſung, daß der bereits unter den Juden herrſchende Irrthum, daß Almoſen an und für ſich und abgeſehen von den Motiven, aus welchen ſie fließen, etwas Verdienſtliches ſeien und dazu dienten, begangene Sünden abzukaufen (Dan. 4, 24), früh auch in der chriſtl. Kirche Aufnahme fand. Auch dieſen Irrthum hat erſt der Proteſtantismus durch die Wiederherſtellung des großen Grundſatzes von der Rechtfertigung aus dem Glauben gründlich aufgehoben.

Bruch.

Armenien, ein bekanntes Hochland des weſtlichen Aſiens, wird durch die Natur ſelbſt im Norden von der ſüdlichen Reihe des Kaukaſiſchen Gebirges, die Moſchiſchen Berge der Alten, begrenzt, oder vielmehr durch Georgien (das alte Iberien), ein Stufenland am Kur, vom Kaukaſus getrennt; ſüdlich an Meſopotamien und Aſſyrien grenzend, geht es links vom Tigris in die aſſyr. Berge und im Oſten am rechten Ufer des Aras (Araxes) zu dem Bergland Mediens oder Aſerbidſchans über; nach Weſten entläßt es Höhenzüge bis zum Taurus und dacht ſich kurz und ſteil zum Küſtenlande am Schwarzen Meer ab. Das Klima iſt größtentheils kalt, aber geſund. Die Hochplatte Armeniens, rings von niederm Niveau umgeben, kann ſammt ihren Kuppen für eine Berginſel gelten; ſie umſchließt den ſalzigen See Wan — ſo genannt von der jetzt $^3/_4$ Stunden entfernten, an uralten Trümmern und Inſchriften reichen alten Semiramisſtadt Wan; es iſt der Arſiſſaſee der Alten — deſſen abſolute Höhe faſt 7000 Fuß beträgt. Auf ſeiner Süd-

ſeite erheben ſich Berge (die Karduchiſchen Berge der Alten) über die Schneelinie, obwol ſie wegen Erhebung des Landes ſelbſt weniger hoch ſcheinen. Im Nordoſten aber, von der Bergplatte getrennt, ragt aus den Ebenen des Araxes der koloſſale Ararat (ſ. d.) hervor, ein urſprünglich vulkaniſches Gebirge, zerriſſen und waldlos. Die Berge und Bergzüge ſind reich an Metallen und edeln Steinen. Ueberall charakteriſirt der Holzwuchs den Gebirgsrand Armeniens, während auf deſſen Plateau wiederum Holzmangel eintritt, dafür aber ſaftige Graſungen und Weideland die Ebenen bedecken; beſonders gegen Medien hin findet in einzelnen Thälern und Ebenen die regſte Vegetation ſtatt. Die armeniſchen (neſäiſchen) Roſſe, die namentlich in Togarma gezogen wurden, und Mauleſel waren berühmt; erſtere wurden vorzüglich nach Phönizien, auf den ſyr. Markt und nach Perſien ausgeführt (Ez. 27, 14). Die Ströme Euphrat und Tigris, ſowie Araxes (Aras) und Cyrus (Kur) ſammeln auf den Höhen Armeniens ihre Gewäſſer und führen ſie, jene beiden dem Perſiſchen Meerbuſen, dieſe dem Kaſpiſchen Meer zu. Die Alten theilten Armenien in Groß- und Kleinarmenien, zwiſchen welchen der Euphrat die Grenze bildete, und nannten erſteres, das öſtlich gelegene, vorzugsweiſe Armenien. Dasjenige Stück von dem heutigen Kurdiſtan, das den See Wan und die umliegende Gegend begreift, gehörte urſprünglich und eigentlich zu Großarmenien; es iſt jetzt in 15 Gouvernements eingetheilt, von welchen 9 den Perſern und 6 den Türken gehören. Kleinarmenien iſt ein Stück von Natolien, welches längs der Weſtſeite des Euphrat liegt und Stücke von den Provinzen Kappadocien, Cilicien und Pontus der Alten, alſo von den heutigen Landſchaften Karnanien, Meraſch oder Aladuli und Siwas in ſich faßt. Gegenwärtig ſteht es unter türk. Herrſchaft. Armenien wird unter dieſem Namen, ſtatt deſſen die Eingeborenen Haichia, Haiasdan gebrauchen und der überhaupt erſt ſpäter vorkommt, in der Bibel nirgends erwähnt, iſt aber — einzelnen Provinzen nach — in folgenden Benennungen zu ſuchen: 1) Ararat (1 Moſ. 8, 4; 2 Kön. 19, 37; Jeſ. 37, 38; Jer. 51, 27), der merkwürdigſte Theil des jetzt perſ. Großarmeniens, welcher jetzt ein eigenes Gouvernement bildet, deſſen Hauptſtadt Eriwan iſt. 2) Minni (Jer. 51, 27), höchſt wahrſcheinlich die bei Joſephus („Alterthümer", I, 3, 6) erwähnte Landſchaft Minyas in der Nachbarſchaft des Gebirges Ararat — womit wol das Land der Manavaſiten, die von einem Manavas abgeleitet werden, zuſammenfällt — alſo entweder eine an Armenien angrenzende Landſchaft oder ein Theil dieſes Landes ſelbſt. 3) Togarma (1 Moſ. 10, 3; 1 Chron. 1, 6; Ez. 27, 14; 38, 6). Die Armenier — nebſt den Georgiern, Lesghiern, Mingreliern und Kaukaſiern — leiten nämlich, nach dem Bericht einheimiſcher Geſchichtſchreiber (vor allen des Moſe von Chorene im 5. Jahrh.), ihr Geſchlecht von einem gewiſſen Haik (daher ihr Landesname Haichia, Haiasdan), dem Sohn des Torgom her, der ein Sohn des Tiras, ein Enkel des Gamer (d. i. Gomer) und Urenkel des Japhet ſein ſoll, nennen ſich „das Haus Torgom" und werden auch von andern alten Schriftſtellern auf Togarma zurückgeführt. Sie laſſen auch ihren Stammvater Haik ſammt ſeinem Geſchlecht die alte Sprache Noah's (ſ. d.) reden. Uebrigens ſcheint die alte Sprache der Söhne Haik's, gemäß ihrer Abſtammung von Japhet, als ein Glied der großen weitverbreiteten indogermaniſchen und ſpeciell der weſtlichen Sanskritfamilie Aſiens, der „ariſchen", anzugehören. Ueberhaupt ſchimmert der Zuſammenhang mit Weſtaſien und Europa deutlich durch die Sagen und ſpricht für verſchiedene Anſiedelungen in Armenien, wie ja auch Herodot (VII, 63) die Armenier aus Phrygien eingewandert ſein läßt. Indeſſen erſcheint das Land Armenien ſchon ſeit der Urzeit bewohnt (1 Moſ. 2, 8 fg.; 8, 4). Vgl. Ritter, „Erdkunde", X, 285 fg.; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde", I, 1, 251 fg. Kneucker.

Armoni, ein Sohn Saul's von der Beiſchläferin Rißpa (2 Sam. 21, 8; 3, 7).

Arnon, ein Fluß (heute Wadi Modſchib genannt), der in alter Zeit die Grenze von Moab gegen das Reich der Amoriter bildete, ſpäter gegen das Reich der Iſraeliten (4 Moſ. 21, 13. 24; 5 Moſ. 3, 8 u. ſ. w.). Zwar wurde Moab (ſ. d.) Iſrael wiederholt tributpflichtig und es dehnte ſich dann zumal die Oberherrlichkeit der iſraelitiſchen Könige bis zum Bach der Ebene im Süden des Todten Meeres aus (Am. 6, 14; 2 Kön. 14, 25; Jeſ. 15, 1 fg.). Seinen Anfang nimmt der Arnon auf der Hochebene öſtlich von den moabitiſchen Gebirgen und vereinigt ſich nach einem langen nordweſtlichen Lauf mit dem nordöſtlich daherkommenden tief eingeſchnittenen Wadi Enkeileh bei Ar, der einſtigen Hauptſtadt Moabs. Alſo verſtärkt drängt ſich der Fluß durch ein wildromantiſches Thal, deſſen ſteile und hohe Felsufer ſo nahe an denſelben treten, daß ſie in der Thalſohle nur

da und dort für ſchmale Wüſtenſtreifen und dichtes Gebüſch von Oleandern, Tamariſken, Piſtazien u. ſ. w. Raum laſſen. Etwa $1^1/_2$ Stunde weſtlich von Ar empfängt der Arnon von Süden her den Wadi Saliheh und noch einige Stunden weiter weſtlich von Norden den aus den Bergen Südgileads herkommenden Wadi Waleh, der ihm eine bedeutende Waſſermenge zuführt. Durch einen etwa 90 Fuß breiten, von rieſenhohen ſenkrechten Sandſteinwänden gebildeten Schlund verläßt der Fluß das Gebirge, worauf er bis 80 Fuß breit und 4 Fuß tief durch ein mit dichtem Geſträuch überwachſenes Delta zum Todten Meer ſich windet, gerade Engedi gegenüber. Der Marſch der Iſraeliten ging über die obern, der Wüſte benachbarten Arme des Arnon, zum Theil wol auf derſelben Straße, welche heute noch die Mekkakaravanen beſchreiten (4 Moſ. 21, 13). Jene wilde furchtbare Thalſchlucht aber, in deren Tiefe die zur Regenzeit hoch angeſchwollenen Wogen mächtige Felsblöcke mit fortrollen, bildete ſeit älteſter Zeit eine natürliche Völkergrenze. Erſt die Römer haben ſich über die ſchwindeligen Abhänge hinunter unweit weſtlich von Ar eine Straße gebahnt, von welcher heute noch zahlreiche Spuren vorhanden ſind. Furrer.

Aroër. 1) Eine Stadt im Stammgebiet Juda (1 Sam. 30, 28; 1 Chron. 11, 44), deren Spuren Robinſon im Wadi Ararah öſtlich von Bir es-Seba (Beerſeba) in geringen Mauerüberreſten wieder auffand. — 2) Stadt am Arnon (5 Moſ. 2, 36; 3, 12; 4, 48; Joſ. 12, 2; 13, 9), folglich an der nördlichen Grenze des Moabiterlandes (Jer. 48, 19). Sie wurde dem Stamm Ruben zugetheilt (Joſ. 13, 16) und war für dieſen eine ſüdliche Grenzſtadt. Später eigneten ſich die Moabiter den Ort wieder zu (Jer. 48, 19). Er ſtand noch zur Zeit des Euſebius, und Burckhardt fand Ruinen davon am nördlichen Ufer des Arnon, am Rand der Felswand, unter dem Namen Arair, welcher Ort zur Provinz Belka gerechnet wird. — 3) Stadt im Wadi des Stammgebiets Gad, d. i. im Flußgebiet des Jabbok (2 Sam. 24, 5; Joſ. 13, 25; Richt. 11, 26. 33; Jeſ. 17, 2), öſtlich von der Stadt Rabbath-Ammon (Joſ. 13, 25), von den Gaditen erbaut (4 Moſ. 32, 34). Kneucker.

Arpa, ſ. Orpa.

Arpad, eine Stadt in Syrien in der Nähe von Hamath (2 Kön. 18, 34; Jeſ. 10, 9; 36, 19) und Damaskus (Jer. 49, 23), in welcher ein eigener König ſeine Reſidenz hatte (2 Kön. 18, 34; 19, 13; Jeſ. 10, 9; 36, 19; 37, 13; Jer. 49, 23). Aus den angeführten Stellen geht hervor, daß die Stadt nicht zu den unbedeutendſten Syriens gehörte; übrigens vermochte ſie es doch nicht, dem aſſyr. König Sanherib zu widerſtehen. Man hat dieſe Stadt bald da, bald dort geſucht; allein es ſcheint, daß alle diesfallſigen Vermuthungen unhaltbar ſind und für uns die Spur Arpads verloren gegangen iſt. Röck.

Arphachſad. 1) In der Völkertafel (1 Moſ. 10, 22) wird als dritter Sohn des Sem, d. h. als drittes Glied der von ihm in der genealogiſchen Weiſe der Alten, welches für Völkerverwandtſchaften ihre wiſſenſchaftliche Form war, abgeleiteten Völkerfamilie, Arphachſad genannt. Er ſteht neben Elam, Aſſur, Lud und Aram und um dieſer Zuſammenſtellung willen wird der Name als ſymboliſche Völkerbezeichnung angeſehen und ſeit Bochart („Geographia sacra", II, 4) mit Arrhapachitis, einem Grenzdiſtrict von Aſſyrien und Armenien, verglichen. Im Intereſſe dieſer Combination verſuchte J. D. Michaelis eine Etymologie von der Wurzel 'arph, von der 'urpha arabiſch Grenze bedeutet, was er mit keśád, der hebr. Form des Chaldäernamens, zuſammenſetzte. So ſollte 'arph-keśád, in Arphachſad verwandelt, bedeuten Grenzgebiet der Chaldäer, woraus denn Arrhapachitis verderbt ſei. Andere deuten den Namen als Arja-paksha-ta, Arien zur Seite liegendes, doch iſt dies alles höchſt ſchwankende Vermuthung. Eine hiſtoriſche Einreihung des Arphachſad in die Entwickelung der ſemitiſchen Völkerreihe verſucht Fürſt, nach welchem dieſer Stamm ſchon frühzeitig ſeine Wanderungen nach Weſten begann. Eine Abtheilung deſſelben gelangte nach Babylonien und bildete hier ein Königreich, das bald die Heimat einer hohen, ſogenannten chald. Cultur wurde. Dieſe beſaßen Kenntniß der Buchſtabenſchrift, der Mathematik, Aſtronomie und Aſtrologie und ihre Prieſter und Gelehrten bildeten nach der Eroberung dieſer Landſtriche von ſeiten Aſſyriens eine beſondere angeſehene Kaſte in dieſem Weltreich. Von Arphachſad leitet die Völkertafel aber weiter ab Schelach (šēlaḥ), worin eine Gegend im nördlichen Meſopotamien geſucht wird, und dann als Enkel den Eber (ʿéber), von welchem in weiterer Folge die Hebräer mit allen ihren Verwandten abgeleitet, wie andererſeits auf ihn zugleich die Joktaniten, d. h. die alten Bewohner Südarabiens, zurückgeführt werden, eine Angabe, die nach unſerer Anſicht durchaus nicht bezweifelt werden kann, da mancherlei

sprachliche Anzeichen im Hebräischen und Aethiopischen darauf hindeuten. Jedenfalls sind die nördlichen ismaelitischen Araber eine zwischen die Eber- und Joktanstämme eingelagerte jüngere Schicht, Arphachsad aber ist der Name des semitischen Urstammes, in dem die später in eine Menge von verschiedenen (für Éber allein 70 betragenden) Unterabtheilungen zertrennten Völkermassen noch wie im Mutterschos beschlossen lagen. Fürst vindicirt dem Arphachsadstamme einen besondern ostsemitischen Dialekt, der sich erst kurze Zeit vom Iranischen getrennt habe, doch ist letztere Angabe zu beanstanden, sowie der Name Ostsemitisch, der nur durch den Gegensatz des Westsemitischen Sinn erhalten würde, welches in der Zeit des Arphachsadstammes aber noch nicht vorhanden war. Richtig dagegen behauptet er, daß in der Sprache Arphachsad's die das später Getrennte noch einende Mutterform zu suchen ist, aus der sowol die verschiedenen hebr. als joktanitischen Dialekte hervorgegangen sind (s. Fürst, „Die Semiten" im „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments" [Halle 1867], Heft 1). Merx.

Arphat, s. Arpad.

Arphaxad, angeblich ein König der Meder, der in Ekbatane residirte, das er durch mächtige Mauern befestigte. Der König der Assyrer, Nebukadnezar in Ninive, begann im 12. Jahre seiner Regierung Krieg wider ihn, im 17. Jahre besiegte er ihn und brachte ihn um. Ekbatana wurde geplündert und übel zugerichtet. So erzählt allein Judith 1, 1 fg. Wie zu diesen Angaben der geschichtliche Nebukadnezar nicht paßt, so läßt sich auch in alter Zeit der Arphaxad nicht ausfindig machen und nur durch die gewaltsamsten Deutungen und Hypothesen hat man in ihm bald einen medischen König (gewöhnlich den Phraortes), bald einen persischen vom Kambyses bis zu den drei Artaxerxes herab finden wollen. Ob wir in Arphaxad und Nebukadnezar im Buch Judith, obwol unter falscher geschichtlicher Hülle, wirklich geschichtliche Personen zu suchen haben, s. Judith. Fritzsche.

Arsaces, König von Persien und Medien (d. i. Parthien, denn Persien und Medien waren die beiden wichtigsten Provinzen dieses Reichs), schickt einen Feldherrn gegen den syr. König Demetrius II. Nikator, der 140 v. Chr. nach Medien ausgezogen war, um Hülfstruppen wider Tryphon an sich zu ziehen. Demetrius ward geschlagen, gefangen und vom Arsaces im Gefängniß behalten (1 Makk. 14, 1—3). Arsaces ist gemeinsamer Name aller parth. Könige (Justin., XLI, 5) und bedeutet (nach Joh. Mal., S. 351) „der König". Der hier gemeinte war Arsaces VI., mit seinem eigentlichen Namen Mithridates I., der die seleucidischen Provinzen Persien und Medien und weiteres an sich gebracht hatte (Oros. hist. adv. pag., V, 4); Josephus („Jüdische Alterthümer", XIII, 5, 11) verlegt den Feldzug über zwei Jahre früher, dagegen Eusebius („Chronicon bipartitum", S. 349) ins J. 139. Näheres über den Feldzug und das Schicksal des Demetrius geben Diod. Sic. fragm. hist. graec. (ed. Müller), II, XIX, 5; Appian. Syr. 68; Justin., XXXVI, 1; XXXVIII, 9. Fritzsche.

Arßa, ein Beamter in der Stadt Tirßa (1 Kön. 16, 9. 10).

Aerse, s. Philister.

Artachschaschta. Durch die unglückliche Versprengung der Stelle Esra 4, 6—23, die aus ihrem richtigen geschichtlichen Zusammenhang herausgerissen, hier in eine falsche Nachbarschaft gerathen ist, ist die Chronologie und Identificirung des pers. Königsnamens Artachschaschta seit Josephus' Zeit („Alterthümer", XI, 2, 1) vollständig verwirrt worden, ein Schicksal, das er mit Ahasverus (s. d.) theilt, unter welchem Namen nur die aramaisirte Form für Xerxes (Khšjarša) gesucht werden kann. Da nämlich die Reihe der pers. Regenten diese ist: Cyrus, Kambyses, Pseudo-Smerdis, Darius, so mußte, solange die falsche Einordnung von Esra 4, 6—23 nicht erkannt war, der Ahasverus für Kambyses, Artachschaschta aber für Pseudo-Smerdis genommen werden, da Esra 4, 5 von Cyrus und 4, 24 von Darius die Rede ist. Hierbei verwickelte man sich aber in die unlösbarsten Schwierigkeiten, denn wie aus dem pers. Kabuya der Name Artachschaschta entstehen sollte, konnte niemand erklären, die Personen aber unter Annahme eines doppelten Namens zu identificiren, war volle Willkür. Da nun andererseits wie Esra 4, 6 auf den Xerxes = Ahasverus auch in der richtigen Königsreihe Artaxerxes Longimanus folgt, zu dessen Namen die Form Artachschaschta genau paßt, so kann man vernünftigerweise nicht zweifeln, daß die Identificirung der Namen Artaxerxes Longimanus (neupersisch noch Ardešîr dirâz dest, d. i. Ardeschir Langhand) und Artachschaschta wohlbegründet ist. Hiernach ist denn Esra 4, 6—23 von dieser Stelle fortzurücken und auf Esra 4, 6 sofort 4, 24 zu beziehen. So ist der

Quell des Irrthums zwar verſtopft, aber es gilt noch dieſe wie die übrigen Stellen, in welchen der Name Artachſchaſchta's vorkommt, in das wirkliche Licht der Geſchichte zu rücken.

Nachdem im zweiten Jahre des Darius (518) die heimgekehrten Exulanten ihren Tempel vollendet und geweiht hatten (Eſra 6, 15), da eine Prüfung der Acten die Thatſache erwieſen, daß ihnen von Cyrus (Koreſch) die Erlaubniß dazu gegeben war (6, 3 fg.), wurden unter Xerxes = Ahasverus von ihren Gegnern wiederum Anſtrengungen gemacht, ſie bei Hofe anzuſchwärzen (4, 6). Vom Erfolg der Anklage wird nichts geſagt, aber ſehr wohl erfahren wir, wie von Xerxes' Nachfolger, dem Artaxerxes Langhand (465—424), die Anſchuldigungen von ſeiten des Rehum [das Wort Bezél tezém iſt ebenſo ſicher ein Amtsname (4, 8) wie sapherá, und nicht als Eigenname zu deuten; wörtlich „Befehlsmeiſter" dürfte es der Titel des Beamten ſein, der für eine Provinz die Executive hatte, Paſcha] und Simſai, welche Eſra 4, 7 fg. erwähnt werden, aufgenommen ſind. Sie erhielten Befehl, die jüd. Reſtitution mit Gewalt zu verhindern (4, 21). Da nun andererſeits Eſra ſelbſt im 7. Jahre des Artaxerxes (458) mit ſeinen Vollmachten ausgerüſtet nach Paläſtina kam (Eſra 7, 12), ſo fragt ſich nur, ob die von Rehum hervorgerufene ungünſtige Entſcheidung in Kap. 4 vor oder nach Eſra's Ankunft zu ſetzen iſt. Auch dies läßt ſich entſcheiden. Nehemia gelangte im 20. Jahre des Artaxerxes (445) nach Paläſtina, als er hörte, daß Stadt und Tempel abermals in Trümmern liege (Neh. 1, 3). Hieraus ergibt ſich, daß eine Zerſtörung, wie ſie 4, 23 andeutet, nach Eſra's Ankunft ſtattgefunden haben muß, die alſo zwiſchen 458 und 445 fällt.

Nach dieſer Auseinanderſetzung (für die meine Schrift „Cur in libro Danielis juxta hebr. aram. dialect. adhibita sit", S. 29, zu vergleichen) verhält ſich das Eingreifen des Artaxerxes in die jüd. Angelegenheiten folgendermaßen. Um 458 ſtattet er Eſra mit Vollmachten aus, den Cultus und nur dieſen einzurichten (Eſra 7, 12—26), die Juden aber bauen auch Mauern um die Stadt und richten ſie zur Feſtung ein (4, 12). Dies ſcheint dem Provinzgouverneur Rehum bedenklich und da er „das Salz des Königs ißt und ihm ſein Wohl am Herzen liegt", ſo holt er Inſtruction ein und erhält den Auftrag, „Remedur" eintreten zu laſſen, was er nicht verſäumt (4, 17—23). Alles geht im Sinn des polizirten Beamtenſtaats der Perſer vor ſich. Aber nach Verlauf von 13 Jahren iſt die Sache in Vergeſſenheit gekommen und der begünſtigte Mundſchenk des Königs, Nehemia, benutzt eine gute Stunde, um für ſein Volk etwas thun zu können (Neh. 2, 2). Warum ſollte der König ſeinem Günſtling, über den das dritte Buch Eſra Fabeln mittheilt, den Gefallen nicht thun, was kümmerte ihn das kleine Judenvolk? — Ueber Eſra's Werk, das Rehum hinderte, erfahren wir wenig, der eigentliche Schöpfer der Reſtauration war Nehemia. Hiermit dürfte andeutungsweiſe der Wirrwarr, der über den Artachſchaſchta der Bibel herrſcht, beſeitigt ſein. Er iſt überall in den Büchern Eſra und Nehemia Artaxerxes Langhand, und weder iſt (4, 8) an Smerdis oder gar, wie Joſephus (a. a. O.) thut, an Kambyſes zu denken, noch kann (7, 1. 11) an Xerxes gedacht werden. In ſeiner Regierungszeit (465—424) liegen die feſten chronologiſchen Punkte 458 für Eſra und 445 für Nehemia. Merx.

Artaxerxes, ſ. Artachſchaſchta.

Artemas. Ein Chriſt, welcher ſich nach Tit. 3, 12 in der Begleitung des Paulus befand. Nach der ſpätern Sage wäre er Biſchof in Lyſtra geweſen.

Arubboth, ein Ort wahrſcheinlich im Stamme Juda, Sitz eines königlichen Steuereinnehmers zur Zeit Salomo's (1 Kön. 4, 10), wenn das Wort nicht verſchrieben iſt aus Jarmuth (Joſ. 15, 35; ſ. Jarmuth).

Aruma, eine Stadt in der Nähe von Sichem (Richt. 9, 41 fg.), wahrſcheinlich eins mit Ruma, der Heimat der Mutter des jüd. Königs Jojakim (2 Kön. 23, 36), auch Arima, ſpäter wahrſcheinlich Remphis genannt (ſ. Ruma).

Arvad, ſ. Arvaditer.

Arvaditer, Aradier, ein kanaanit. Stamm (1 Moſ. 10, 18; 1 Chron. 1, 16; Ez. 27, 8. 11), die Bewohner der Inſel (Inſelſtadt) Aradus an der phöniz. Küſte nördlich von Tripolis. Sie war eine kleine, nur 7 Stadien im Umfang meſſende, ganz mit Häuſern beſetzte hohe Felſeninſel und vom gegenüberliegenden Ufer 20 Stadien entfernt. Ihr ſchief gegenüber, nach Norden zu, 30 Stadien entfernt, lag auf dem feſten Lande 10 Meilen nördlich von Tripolis die Stadt Antaradus. Aradus mit Tyrus hat ſeine Bevölkerung und auch Namen von Aradus und Tyrus (Inſeln) im Perſiſchen Meerbuſen erhalten; von der hochgelegenen phöniz. Inſelſtadt iſt wiederum die kret. Inſel Aradus

und die Oberstadt Araden benannt (s. Phönizien). Aradus wurde erst im 8. Jahrh. v. Chr. colonisirt und soll (nach Strabo, XVI, 753) von sidonischen Flüchtlingen angebaut sein, welche auf der Insel den Grund zu einer festen und so volkreichen Stadt legten, daß sie ihre Häuser bald um mehrere Geschosse höher bauen und die immer noch überschüssige Bevölkerung in Antaradus ansiedeln mußten. Das A. T. (Ez. 27, 8. 11) erwähnt die Aradier als Seeleute und Krieger im Dienst der Tyrer. Ihr Hafenplatz war Karnos oder Karne, ein alter Ort, dessen Einwohner schon für die früheste Zeit als Schiffer gerühmt werden. Aradus stand unter eigenen Königen und wurde durch rege Betriebsamkeit und kluge Politik der Mittelpunkt einer bedeutenden, der dritten Macht Phöniziens neben Tyrus und Sidon, die darum auch mit diesen ihr Drittheil zur Gründung von Tripolis beitrug; ihre Herrschaft reichte später auf der phöniz. Küste von Paltus bis Simyra und weit ins Land hinein bis an das hamathäische Gebiet und behauptete sich lange nach dem Verfall von Tyrus und Sidon. Nachher theilte Aradus das Schicksal Syriens. 1 Makk. 15, 23 erscheint es unter den Bundesgenossen der Römer. — Die heutige Insel Ruad (oder Ruweida) scheint in ältern Zeiten ganz mit einer Mauer von überaus großen, gehauenen Steinen, auf ihrer Nord- und Westseite sogar mit einer doppelten Mauer umgeben gewesen zu sein. Von Antaradus, jetzt Tartus, sieht man heutzutage nur noch Ueberbleibsel von einem Castell und einer großen Kirche. Vgl. Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes", II, 292 fg.; Niebuhr, „Reisebeschreibung nach Arabien", III, 92. Kneucker.

Arzneikunst bei den Hebräern im Orient. Krankheitserscheinungen und die Versuche sie zu heben sind so alt als das Menschengeschlecht. Die ersten Heilungsversuche, sowie die Anwendung von einzelnen Mitteln stützten sich auf vereinzelte Beobachtungen und konnten noch nicht aus der Untersuchung der Natur der Krankheit und deren Ursache überhaupt, der vergleichenden Zusammenstellung einer Menge von Krankheitsfällen hervorgegangen sein. Von einer Zurückführung auf bestimmte Gesetze des menschlichen Organismus, von einem Zusammenfassen der Wahrnehmungen zu einem einheitlichen Ganzen, worauf sich die Wissenschaft im allgemeinen, somit auch die wissenschaftliche Arzneikunst erbaut, war bei den Hebräern noch keine Rede, bei denen wir überhaupt keine Naturwissenschaft suchen dürfen, da ihnen der Begriff „Natur", als Complex ewiger Gesetze, die den Erscheinungen zu Grunde liegen, noch fremd war und sie in diesen eine fortlaufende Reihe von Schöpfungsarten erblickten, nur eine fortgesetzte Schöpfung kannten. Solange dem Menschen die Natur wie ein geheimnißvolles mit sieben Siegeln verschlossenes Buch erscheint, er noch nicht dahin gelangt, jede Erscheinung als die nothwendige Folge bestimmter Ursachen zu betrachten und seinem Auge die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge entzogen ist, pflegt er jedes außergewöhnliche Vorkommniß, das ihm Theilnahme abnöthigt, auf den allerletzten Grund aller Dinge zurückzuführen und alles Außerordentliche mit dem göttlichen Wesen in unmittelbare Verbindung zu setzen. Das Alterthum erblickt daher in der Krankheit, deren Erscheinung ihm unerklärlich ist, eine unmittelbare Einwirkung göttlicher Mächte. Bei den einen Volksstämmen wird von einzelnen Gottheiten nicht nur Krankheit, sondern auch der Tod abgeleitet, denen gegenüber wieder andere als gesundmachende auftreten; bei andern Volksstämmen gilt Krankheit als unmittelbarer Ausfluß böser Dämonen, oder wird als Strafact einer gerechten Gottheit angesehen. Solchen Anschauungen gemäß wurden hier Zaubermittel in Anwendung gebracht, dort suchte man die erzürnte Gottheit durch Opfer und Gebete zu versöhnen. In Kolchis, dem seiner magischen Künste wegen im Alterthum berühmten Zauberlande, war sowol Entstehung als Heilung der Krankheit eine magische; in Aegypten, wo Krankheit auf eine zürnende oder übelthätige Gottheit zurückgeführt wurde, hatten die Priester deren Sühnung wie auch die Heilung zu besorgen. Isis, Osiris, Horus und Thouth waren den Aegyptern die Hauptgottheiten der Heilkunst. Besonders war es letzterer, von den Griechen mit Hermes vereinerleit, in welchem die Aegypter den Erfinder nützlicher Künste und Wohlthäter der Menschen anschauten, dem sie medicinische Mittheilungen verdankten, die für die ägypt. Aerzte als absolute Norm galten, sodaß deren Uebertretung, ohne Rücksicht auf den Zustand des Kranken, mit dem Tode bestraft werden sollte. Die Priesterkaste war daher verpflichtet, die Vorschriften des Hermes aufzubewahren und ihnen gemäß die Arzneikunst auszuüben. Nach den verschiedenen Zweigen der Heilkunde theilten sich die Priester in entsprechende Klassen, wovon die höhern mit den magischen Kräften der Natur, die niedern mit gewöhnlichen natürlichen Heilkünsten sich befaßten. Der mit der Vorstellung von der Seelenwanderung

zusammenhängende ägypt. Gebrauch der Einbalsamirung, wodurch die Leichen vor Verwesung geschützt werden sollten, mußte dem Studium der Anatomie hinderlich sein. Nach den geringen Kenntnissen in dieser Beziehung ist die Höhe der medicinischen Bildung der Aegypter zu bemessen, obschon von ihren rein empirischen Heilmitteln einige noch jetzt bei analogen Zuständen in Gebrauch sein sollen. Wenn bei den Aegyptern schon sogenannte medicinische Specialisten zu finden sind, da nach Herodot's Bericht jede Krankheit ihren besondern Arzt gehabt, der sich ausschließlich mit ihrer Heilung abgegeben hat: so ist dies nicht als Theilung der Arbeit im heutigen Sinn zu betrachten, vielmehr die Ursache davon in der noch mangelnden wissenschaftlichen Grundlage zu suchen.

Der Glaube der Hebräer, daß sowol Krankheit als deren Heilung unmittelbar von Gott ausgehe, ist in den heiligen Urkunden dieses Volks ausgesprochen (2 Mos. 15, 26) und wird durch eine Menge von Beispielen erhärtet, wo einzelne Personen oder ganze Stämme für ihre Vergehen mit Krankheiten geschlagen werden und erst nach eingetretener Bußfertigkeit wieder zur Heilung gelangen. Aus dieser Anschauung erklärt sich, wie dem König Asa sein gänzliches Vertrauen auf menschliche Aerzte zur Sünde angerechnet werden konnte (2 Chron. 16, 12). Trotzdem finden wir die Arzneikunst schon frühzeitig in Ausübung bei den Hebräern. Die Bezeichnung „Arzt" wird schon 2 Mos. 15, 26 von Gott gebraucht, sowie Arzt und Heilung oft bildlich für Retter und Hülfe überhaupt angewandt wird (Jer. 17, 14; 33, 6 fg.), und Hiob's Freunde, die keinen Trost gewähren, deshalb „unnütze Aerzte" genannt werden (Hiob, 13, 4). Das mosaische Gesetz (2 Mos. 21, 19) setzt bereits die Ausübung der Arzneikunde voraus, indem es denjenigen, der einen andern bei einer Schlägerei verletzt, zu den Unkosten der Heilung verpflichtet. Schon in der Patriarchenzeit finden wir Hebammen erwähnt (1 Mos. 35, 17; 38, 28), und sogar die Namen der beiden Wehmütter zur Zeit der Geburt Mose's aufbewahrt (2 Mos. 1, 15). Dieses frühe Vorkommen von Geburts- und ärztlicher Hülfe unter den Hebräern kann nicht befremden, da Aegypten seiner vielen Aerzte wegen bekannt war, da ausdrücklich berichtet wird, daß Mose die ägypt. Weisheit sich eigen gemacht habe (Apg. 7, 22 fg.), was auch auf die Arzneikunst ausgedehnt wird. Man glaubte aber auch die mosaische Unterscheidung zwischen Reinem und Unreinem im Sinn der ägypt. Diätetik sowie die Abwaschungen, selbst die Beschneidung blos als eine aus Aegypten herübergenommene und auf die Hebräer angewandte Schablone betrachten zu dürfen; allein abgesehen davon, daß die mosaischen Reinheitsgesetze unter dem Gesichtspunkt der Religion zu fassen sind, darf überhaupt nie außer Augen bleiben, daß jeder von Mose aus der Fremde herübergenommene Brauch ein jahvistisches Gepräge erhalten und damit zugleich dessen Bedeutung einen specifisch hebr. Charakter gewonnen hat.

Daß die Arzneikunst der Hebräer in der Kindheit geblieben ist, kann nicht befremden, da ihre Lehrer die Aegypter waren, da ferner das Gebiet der Anatomie, die Grundlage der Medicin, von den Hebräern nicht bebaut werden konnte, weil die Berührung einer Leiche Verunreinigung nach sich zog, die nach dem Gesetz zu vermeiden war. Was man von anatomischen Kenntnissen im Hiob (10, 8 fg.) zu finden geglaubt hat, reducirt sich, genauer besehen, auf eine Bewunderung des Schöpfers in Beziehung auf die Bildung des menschlichen Organismus und zwar in allgemeinster Weise, die gar keine anatomische Kenntniß voraussetzt. Wie es in der Natur der Sache liegt und aus den gelegentlich eingestreuten Notizen im A. T. erhellt, beschränkte sich die ärztliche Thätigkeit der Hebräer zumeist auf äußere Schäden: Wunden, Beinbrüche u. dgl., und war also zunächst Wundarzneikunst. Man reinigte die Wunde, drückte sie aus, erweichte sie mit Oel, legte Verbände an (2 Kön. 8, 29; 9, 15; Jes. 1, 6; Jer. 8, 21; Ez. 30, 21); auch Wein und Oel wurden in Anwendung gebracht (Luk. 10, 34). Außer dem Oel, dessen arzneilicher Verbrauch sehr gangbar gewesen zu sein scheint (Mark. 6, 13; Jak. 5, 14), wird auch Balsam genannt (Jer. 51, 8), namentlich der von Gilead (Jer. 46, 11) wie auch andere Pflanzen (Ez. 47, 12), außerdem Pflaster, namentlich von Feigen (2 Kön. 20, 7; Jes. 38, 21). Gegen Augenleiden wird Fischgalle gebraucht (Tob. 11, 8. 13—15). Auch Honig wird als Heilmittel erwähnt (Spr. 16, 24), der auch im heutigen Orient als solches noch eine große Rolle spielt. Auch ein Flußbad finden wir angerathen (2 Kön. 5, 10). Besondere Heilbäder erwähnt zwar das A. T. nicht, wol aber das N. T. (Luk. 5, 2 fg.), und aus spätern Berichten ist bekannt, daß Kalirrhoe in der Nähe des Todten Meeres und Tiberias als Mineralbäder benutzt wurden. Einer besondern Beobachtung hatte man den Aussatz

unterzogen, wie die Diagnoſen deſſelben beweiſen (3 Moſ. 13 fg.), die ſelbſt heute noch für zutreffend befunden werden; über ſeine Heilung aber erfahren wir nichts aus den bibliſchen Schriften. Auch auf innere Krankheiten ſcheint ſich die hebr. Arzneikunſt erſtreckt zu haben, obſchon ſie ſich zu keiner beträchtlichen Höhe emporgeſchwungen haben kann, was nicht nur aus dem Mislingen der Heilung (2 Chron. 16, 12; 21, 18. 19), ſondern vornehmlich aus der Unklarheit der Krankengeſchichten hervorgehen dürfte (2 Makk. 6, 5 fg.; Apg. 12, 13). In Beziehung auf den Trübſinn Saul's glaubte man Spuren von Pſychiatrie entdecken zu können (1 Sam. 16, 16); allein die Benutzung der Muſik als Aufheiterungsmittel darf wol kaum auf dieſen Titel Anſpruch machen, da ſie keine ärztliche Bildung vorausſetzt. Obſchon anzunehmen iſt, daß die Hebräer nebſt manchem andern auch den kleinen mediciniſchen Erfahrungsſchatz der Aegypter ſich angeeignet haben, ſo iſt doch die Annahme irrig, daß bei den Hebräern wie bei jenen die Heilung ausſchließlich den Prieſtern, Leviten und ſpäter den Propheten überlaſſen geweſen ſei. Die Veranlaſſung zu dieſem Irrthum liegt vornehmlich darin, daß Prieſter und Leviten als geſetzlich aufgeſtellte Organe der Polizei die für unrein erklärten Ausſätzigen oder der Krankheit Verdächtigen zu beaufſichtigen hatten und zu deren Reinſprechung autoriſirt waren, wobei ſie aber nicht als Aerzte, ſondern als Polizeibeamte fungirten (Luk. 17, 14). Wenn Propheten hin und wieder ärztlichen Rath ertheilten, z. B. Eliſa (2 Kön. 4, 58), Jeſaja dem König Hiskia (2 Kön. 20, 7), ſo ſtand dies weder zu ihrem Beruf als Propheten in irgendeiner Beziehung, noch thaten ſie es als beſtellte Aerzte. Die Ausübung der ärztlichen Hülfe war bei den Hebräern durchaus freigeſtellt. Daß der Gebrauch von Aerzten im Verlauf der Zeit immer mehr überhandnahm, beſonders nach dem Exil ſchon von vielen Aerzten die Rede iſt (2 Chron. 16, 12; Mark. 5, 26; Luk. 8, 43), erklärt ſich wol leicht. Nach Joſephus gab es in der nacherıliſchen Zeit auch in kleinern Städten Aerzte, und zu Jeſu Zeit waren beſonders die Eſſener ihrer ärztlichen Kenntniſſe wegen bekannt. Im Buche Jeſus Sirach (38, 1 fg.) wird der Nutzen ärztlicher Hülfe lobend hervorgehoben, indem dadurch die Macht Gottes verherrlicht werde, dem daher Dank gebühre für die Kräuter, aus denen heilſame Salben bereitet werden. Gegenüber der Ermahnung des Siraciden, den Arzt zu ehren, lautet freilich das Urtheil der Talmudiſten ſehr abſchätzig, wonach der beſte Arzt die Hölle verdiene. Neben der natürlichen Heilung nahm das Volk auch gern zu magiſchen Heilmitteln ſeine Zuflucht, und obſchon in den hebr. bibliſchen Schriften von Heilungen durch Darreichung von Zaubermitteln nichts vorkommt, finden wir doch den Glauben an Amulete, Beſchwörungen u. dgl., namentlich an die heilende Wirkung der Berührung ſehr verbreitet. So iſt Naeman unwillig verwundert, daß Eliſa die Heilung nicht durch Handauflegung bewirkt (2 Kön. 5, 11). Dieſes Vertrauen auf die magiſche Heilung durch Berührung findet ſich noch im heutigen Orient. Roſenmüller läßt J. Mocquet erzählen: „Wenn man zu dem Scheikh der arab. Santons (Religiöſen) die Siechen brachte, rührte er ihnen den rechten Arm oder Fuß an oder beſtrich ihnen die Bruſt und Stirn, nachdem ihm Geld geboten wurde.“ Der Orientale wendet ſich bei einer Erkrankung gern an die Geiſtlichen, um durch Gebete, Zauberformeln, Amulete, Talismane Geneſung zu erlangen, oder er wendet ſich an Aerzte, die zwar oft mancherlei Bücher haben, gewöhnlich aber ganz ungeſchickt und unwiſſend ſind. Von den Aerzten in Bokhara wird berichtet, daß ſie alle Krankheiten in hitzige und kalte eintheilen und dem Kranken Mittel verſchreiben, die er in der Krämerbude ſich kauft. Derwiſche, Imams, Mollahs und andere Geiſtliche verſchreiben vorzugsweiſe abergläubiſche Mittel, laſſen ſich aber ſtets den Preis vorausbezahlen. Der Reiſende Olivier ſah in Tagrit einen alten Derwiſch, der vor einem Hauſe ſaß und von einer Menge Frauen umgeben war, an die er Papierſtückchen vertheilte, auf welche er Koranſtellen geſchrieben hatte, die für gegenwärtige und künftige Leiden helfen ſollten. Der Arzt Pollak, einer der neueſten Berichterſtatter über die Beſchaffenheit der perſiſchen Arzneikünſtler, findet in deren mediciniſcher Kenntniß nichts als einen Ausfluß, zum Theil eine Caricatur der Galen'ſchen Humoralpathologie, von der ſie die Form, aber nicht den Geiſt entlehnt haben. Die wenigſten der vielen Perſonen männlichen und weiblichen Geſchlechts, welche die ärztliche Praxis ausüben, haben Fachſtudien gemacht; ihre mediciniſche Bildung beſteht, wenn es hoch kommt, in einigen auswendig gelernten Receptformeln und den Namen der Droguen in der Bude des Droguiſten. Roskoff.

Aſa, König in Juda, der Sohn des Königs Abia (ſ. d.). Schon ſeine lange Re-

gierung (nach gewöhnlicher Annahme 41, nach anderer Berechnung ſogar 47 Jahre, von 955 v. Chr. an) gab ihm die Mittel an die Hand, das durch den Abfall der zehn Stämme zerrüttete, durch den Einfluß ausländiſcher heidniſcher Religionen unter ſeinen Vorgängern innerlich zerſetzte Reich zu erneuern und zu ſtärken. Als die Haupturſache des Reichsverderbens betrachtete er den Götzendienſt, und gegen dieſen ſchritt er gleich nach ſeinem Regierungsantritt ohne Schonung ein. Eine um ſo ſchwierigere Aufgabe, als derſelbe unter dem Patronat der verwitweten Königin, der Maacha (der Großmutter oder Mutter Aſa's), ſtand, die ſich nicht geſchämt hatte, in einem der Aſtarte geweihten Hain an einem Standbild einen Phallus aufzurichten (1 Kön. 15, 12 fg.). Dieſes Schandbild ließ er verbrennen und die Aſche in den Bach Kidron ſtreuen; die Maacha entkleidete er ihrer königlichen Würde und benahm ihr ſo ihren verderblichen Einfluß. Den Höhendienſt, ſoweit er dem Jahvecultus gewidmet war, ſchaffte er jedoch nicht ab; dieſer Cultus war damals durch das Geſetz auch noch nicht verboten (zwiſchen 1 Kön. 15, 14 und 2 Chron. 14, 4 beſteht in dieſer Beziehung ein Widerſpruch; nach der Chronik hätte Aſa den Höhendienſt überhaupt abgeſchafft). Die erſten 10—12 Jahre ſeiner Regierung hatten einen ruhigen Verlauf und geſtatteten ihm ebendeshalb, die religiöſe Reform mit feſter Hand durchzuführen. Sein wachſendes Anſehen und des Reichs neubefeſtigte Macht ſcheinen zuerſt Aegypten, den Erbfeind Judas, gegen das er ſich durch einen Feſtungsgürtel geſchützt (1 Kön. 15, 23; 2 Chron. 14, 6), zu einem Angriffskrieg gegen ihn veranlaßt zu haben. Zerach, aller Wahrſcheinlichkeit nach der zweite König der 22. Dynaſtie, der auf Seſonchis folgte, auf ägypt. Königsſchildern als Oſorkhon verzeichnet, von Geburt ein Aethiopier, brach mit einer Heeresmacht von angeblich 100000 Mann und 300 Wagen, worunter ohne Zweifel viele äthiopiſche Krieger, in Juda ein (2 Chron. 14, 8 fg.). In der Ebene Judäas, in der Nähe von Mareſcha, $1\frac{1}{2}$ röm. Meilen ſüdlich von Eleutheropolis (Robinſon, II, 693), traf das feindliche übermächtige Heer, durch die benachbarten philiſtäiſchen Städte verſtärkt, mit dem Kriegsheer Aſa's zuſammen. Aſa bewies ſich in dieſer Schlacht als tapfern und glücklichen Feldherrn. Das feindliche Heer ward zerſprengt, in den Städten reiche Beute gemacht; auch die Wanderſtämme in der Gegend von Gerar und in der Wüſte wurden bei dieſer Gelegenheit gezüchtigt und Schafe und Kamele in Menge als gute Beute weggeführt (2 Chron. 14, 12—15).

Dieſer glänzende Sieg über die Heiden fachte den reformatoriſchen Eifer Aſa's aufs neue an. Noch war bisjetzt der Götzendienſt in den von Abia eroberten ephraimitiſchen Städten (2 Chron. 13, 19) aus politiſchen Gründen geduldet worden. Ein Prophet, Namens Aſarja, benutzte die religiöſe Erregung, in welche der wie durch ein Wunder bewirkte Sieg den König verſetzt hatte (2 Chron. 14, 12; 15, 1 fg.), und forderte, unter Berufung auf das Walten Jahve's in der ältern Geſchichte Iſraels, von ihm Durchführung der Reform auch in den bis dahin noch nicht reformirten Landestheilen. Aſa zeigte ſeinen guten Willen dadurch, daß er nicht nur dieſe Forderung gleich erfüllte, ſondern auch zu Ehren Jahve's eine große religiöſe Landesfeier abhielt, bei welcher er den unter ſeinen Vorgängern durch Götzenprieſter verunreinigten Brandopferaltar dem Dienſt Jahve's aufs neue feierlich weihte und von der Beute reiche Opfer darbrachte (2 Chron. 14, 8 fg.). Daß er alle Götzendiener mit dem Tode bedroht habe (nach 5 Moſ. 17, 2—6), iſt wahrſcheinlich eine Uebertreibung des Chroniſten. Dagegen ließ er bei jener Feier die Weihgeſchenke ſeines Vaters (die früher Götzen geweiht geweſen) ebenfalls neu weihen und mit einem Theil der im ägypt. Krieg gemachten Beute in die von Siſak geplünderten Schatzkammern des Tempels (1 Kön. 14, 25 fg.) niederlegen. Dieſer Sieg Aſa's über den ſüdlichen Feind und der Glanz, der ſich infolge davon über deſſen Regierung verbreitete, in Verbindung mit der Erinnerung an die empfindlichen Verluſte des Zehnſtämmereichs unter der Herrſchaft ſeiner frühern Könige, veranlaßte, wie es ſcheint, den König von Iſrael, Baëſa, zu einem Eroberungszug gegen Aſa. Die Angabe der Chronik, daß derſelbe in das 35. Regierungsjahr Aſa's gefallen ſei (2 Chron. 15, 19), iſt unter allen Umſtänden falſch, da Baëſa im dritten Jahr Aſa's zur Regierung kam und nach vierundzwanzigjähriger Regierung ſtarb (1 Kön. 15, 33). Ebenſo unrichtig iſt die Angabe (1 Kön. 15, 16), daß während ihrer Regierungszeit die beiden Fürſten ſich unaufhörlich bekriegt hätten. Wahrſcheinlich hat ſich in den Bericht der Chronik ein Zahlenfehler eingeſchlichen, der nicht mehr mit Sicherheit ſich berichtigen läßt (ſ. die verſchiedenen Berichtigungsverſuche von Thenius zu 1 Kön. 15, 16, von Bertheau zu 2 Chron. 15, 19 fg. und von Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael", III, 165, 186, 2). Wahr-

ſcheinlich brach der Krieg mit Baëſa bald nach dem Sieg über den ägypt. Heerhaufen aus. Aſa muß durch den Kampf mit dem übermächtigen Feind erſchöpft geweſen ſein, und Baëſa benutzte dieſe Erſchöpfung, um das von Abia den zehn Stämmen abgenommene Land wiederzuerobern. Er kämpfte anfangs glücklich, drang bis Rama an der großen Heerſtraße nur zwei Stunden nördlich von Jeruſalem vor, eroberte und befeſtigte es, um durch Sperrung des Verkehrs mit dem Norden Jeruſalem zu blokiren und deſſen Uebergabe zu erzwingen. In ſeiner Bedrängniß griff nun Aſa zu einem verzweifelten Mittel; er leerte die eben gefüllten Tempelſchätze und beſtach mit dieſem Geld den mit Baëſa verbündeten König Benhadad von Damaskus. Mit Benhadad's Abfall von Baëſa wandte ſich das Kriegsglück; jener, der eben noch den Rücken Baeſa's gedeckt, fiel von Damaskus mit großer Heeresmacht in den ihm zunächſt gelegenen nördlichſten Theil Iſraels zu beiden Seiten des Jordans ein und nöthigte dadurch den Baëſa zum Aufgeben der Blokade Jeruſalems und zum Rückmarſch (1 Kön. 15, 18 fg.; 2 Chron. 16, 2 fg.). Aſa ließ dann ſofort die neuen gegen ihn gerichteten Feſtungsarbeiten zu Rama zerſtören und legte mit dem gewonnenen Baumaterial zur Rechten und Linken der großen Heerſtraße in der Nähe Ramas zwei neue Feſtungen, Gibea und Mißpa, an (über deren Lage vgl. Robinſon, II, 568, 362). In Mißpa baute er damals den zu Jeremia's Zeit zu einer traurigen Berühmtheit gelangten Waſſerbehälter zur Verſorgung der Belagerten mit Waſſervorräthen (Jer. 41, 7 fg.). Das Verfahren Aſa's im Krieg gegen Baëſa war übrigens keineswegs tadelfrei; ſein Bündniß mit Benhadad war für ihn ſelbſt ein demüthigender, ſeine Ausleerung des Tempelſchatzes für die Reichsfinanzen ein verderblicher Act, und wir begreifen die Aufregung, welche in der nationalen Partei darüber entſtand und welcher der Prophet Hanani Worte verlieh, indem er dem König in leidenſchaftlicher Rede Mangel an Gottvertrauen vorwarf (2 Chron. 16, 7 fg.). Die Unzufriedenheit mit Aſa nahm einen ſo gefährlichen Charakter an, daß er den Propheten ins Gefängniß werfen und einige Unruhſtifter ſtreng beſtrafen ließ (2 Chron. 16, 10). Auch ein theokratiſch geſinnter König wie Aſa ward alſo mit dem damals ſchon rückſichtslos auftretenden Prophetenſtand in einen heftigen Streit verwickelt. An kriegeriſchen Händeln, über welche die Nachrichten verloren gegangen, fehlte es dem tapfern Fürſten noch ſpäter nicht (2 Chron. 16, 9; 1 Kön. 15, 23); doch wurden nach Baëſa's Tod die Verhältniſſe mit dem Zehnſtämmereich friedlich geordnet, und es war dem König ein ruhiges Alter vergönnt, bis ihn in ſeinem 39. (45.) Regierungsjahr eine Fußkrankheit ergriff, die einen tödlichen Ausgang hatte. Daß er in dieſer letzten Krankheit ärztlichen Rath einholte — das Zeichen geförderterer Bildung in den Hofkreiſen — ward ihm noch von den theokratiſch geſinnten Geſchichtſchreibern der ſpätern Zeit zur Schuld angerechnet (2 Chron. 16, 12: „Er ſuchte in ſeiner Krankheit nicht Jahve, ſondern die Aerzte"). Zu Jeruſalem, in den, nach damaliger Königsſitte, von ihm ſelbſt erbauten unterirdiſchen Grabkammern wurde er mit großem Pomp begraben (1 Kön. 15, 24; 2 Chron. 16, 14). Unſtreitig hat ſich durch Aſa, namentlich durch ſeine zu Gunſten des reinern Jahvedienſtes ausgeführte Reform, das Königthum in Juda nach außen und innen befeſtigt. Er war im ganzen ein wohlgeſinnter und tüchtiger Fürſt, obwol auch er von den Sünden oriental. Herrſcher, Liſt und Gewaltthätigkeit, nicht freigeblieben iſt. Schenkel.

Aſahel. 1) Ein Sohn der Zeruja, der Schweſter David's (2 Sam. 2, 18), Enkel Iſai's (1 Chron. 2, 16) und Bruder Joab's, einer der berühmteſten Helden David's (2 Sam. 23, 24), welcher beſonders wegen ſeiner Schnellfüßigkeit, einer im Alterthum gern geſehenen Heldentugend, gerühmt (2 Sam. 2, 18), von Abner erſtochen (V. 23) und in dem Grabe ſeines Vaters zu Bethlehem begraben wurde (V. 32). 2) Ein Levit (2 Chron. 17, 8). 3) Einer der Bedienſteten des Hiskia (2 Chron. 31, 13). Röck.

Aſaja, ſ. Joſia.

Aſan, vollſtändig Kor-Aſan (1 Sam. 30, 30) oder auch Bor-Aſan, wenn überhaupt an dieſer Stelle nicht die andere Lesart „Beerſeba", welches auch als im Stamm Juda und Simeon gelegen (Joſ. 15, 28; 19, 2) aufgeführt wird, vorzuziehen iſt. Hieronymus nennt dafür ein Bethaſan. Es iſt eine Levitenſtadt (Joſ. 21, 16, wo Aſan ſtatt Ajin [ſ. d.] zu leſen iſt; 1 Chron. 6, 44 [59]) im Stammgebiet Juda (Joſ. 15, 42), die ſpäter an den Stamm Simeon kam (Joſ. 19, 7; 1 Chron. 4, 32), ganz im Süden in der Sephela (ſ. d.) gelegen. Kneucker.

Aſarhaddon, ſ. Eſarhaddon.

Aſarja, ſ. Uſia.

Aſaſel. Unter den Gebräuchen des großen Verſöhnungstages (3 Moſ. 16) nimmt die Ueberweiſung eines Bockes, der nicht geſchlachtet wird, ſondern lebt, an den Aſaſel, einen ſo eigenthümlichen Platz ein, daß der Sinn dieſer heiligen Handlung von alters her Gegenſtand vielfältigen Widerſtreits geweſen iſt. Betrachten wir erſt die Texte ſelbſt. Nachdem der Hoheprieſter mit beſonderer einfacher, dem Trauerfeſt angemeſſener Kleidung verſehen und gewaſchen iſt, nimmt er „zwei Ziegenböcke für das Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer von der ganzen Gemeinde" (16, 15), und nachdem er zunächſt für ſich und ſeine Familie (d. h. die Prieſter) einen Farren zum Sündopfer dargebracht hat (V. 6), um vorläufig ſich ſelbſt wenigſtens zu entſündigen, beginnt er die Entſündigung der Gemeinde.

Zu dieſem Zweck ſtellt er die beiden Ziegenböcke vor Jahve, d. h. vor den Altar, und wirft über ſie zwei Loſe, das eine beſtimmt den davon getroffenen Bock „für Jahve", das zweite den andern „für den (oder das) ;azazél". Der Bock „für Jahve" wird als Sündopfer dargebracht, der andere, den das Los „für ;azazél" traf, bleibt lebendig vor dem (Brandopfer-) Altar ſtehen, um an ihm die Sühngebräuche vorzunehmen (lᵉkappēr ʿalâw), um ihn „dem ;azazél" in die Wüſte zu ſchicken. Nachdem endlich alle uns hier nichts angehenden Gebräuche der Sühnung für die Stiftshütte und den Altar vollendet ſind, erfolgt die beſondere Behandlung des „dem ;azazél" zugefallenen Bockes. Der Hoheprieſter führt ihn zuerſt an den Altar heran, legt alsdann beide Hände auf ſeinen Kopf und „bekennt über ihm alle Vergehungen der Söhne Iſraels und alle ihre Schuld rückſichtlich aller ihrer Abweichungen, und er legt ſie auf den Kopf des Bockes, welchen er durch einen beſtimmten Mann fortſendet in die Wüſte. Der Bock trägt auf ſich alle ihre Vergehungen zu einem gewiſſen Lande und man ſchickt den Bock in die Wüſte" (3 Moſ. 16, 20—21).

Dies die Beſchreibung des Ritus in unſerm Texte; es bleibt die Frage übrig, wie derſelbe zu deuten ſei und welchen Sinn demgemäß das Wort „;azazél" haben müſſe. Um hier einen feſten Punkt zu gewinnen, halten wir uns an V. 22, welcher die Reihenfolge der Riten durchbricht und eine vermuthlich von ſpäterer Hand beigefügte Erläuterung enthält, denn erläuternde Bemerkungen dieſer Art gehören ſonſt nicht in die knappen Geſetzesformen. Dieſe ſpätere Andeutung ſagt, daß der Bock die Vergehungen auf ſich trägt in ein gewiſſes Land (ʾĕreṣ gᵉzērâ), d. h. ſie macht den Bock zum Laſt- und Transportthier. Der vorangehende Vers paßt dazu vollkommen, der Prieſter „legt die Vergehen auf das Haupt des Thieres", und das Auflegen beider Hände (nicht einer Hand) iſt dabei ſymboliſcher Ausdruck einer Uebertragung. (Vgl. meine Unterſuchung über „die Opfergeſetze" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrgang 1863, S. 164 fg.)

Sehen wir nun auf V. 5, ſo leſen wir, beide Böcke werden zum Sündopfer genommen, das Los aber entſcheidet, welcher von beiden dazu thatſächlich verwendet wird (V. 9), der andere dient zum Schicken zum Aſaſel in die Wüſte. Von Haus aus ſind die Böcke gleich, des Prieſters Los entſcheidet über die Verwendung. Dem Loſe „für Jahve" ſteht gegenüber „für Aſaſel", und dieſe Symmetrie iſt es, die die Deutung verwirrt hat. Abgeſehen von der ganz grundloſen Annahme, der Bock ſelbſt ſei der Aſaſel, den daher Luther durch „lediger Bock" (nach der Vulgata emissarius, LXX ἀποπομπαῖος), überſetzt, was mit V. 10 und 26 nie vereinigt werden kann, ſind nur drei Meinungen möglich.

Die einen, beſonders Hengſtenberg, betonen die Antitheſe von Jahve und Aſaſel, welchen letztern ſie demgemäß für ein böſes Weſen, einen Wüſtendämon, Hengſtenberg freilich gleich für den Satan ſelbſt, erklären. Den Vorzug der Conſequenz muß man Hengſtenberg zugeſtehen, ein immerhin harmloſer Wüſtendämon, eine Gul u. dgl. kann nicht gegen Jahve als Antitheſe geſtellt werden oder den Bock geweiht erhalten, der vor Jahve geſtanden hat; dies könnte nur der Satan eines dualiſtiſchen Bewußtſeins ſein, aber das altteſt. Bewußtſein iſt nirgends dualiſtiſch. So weiſen wir zwar den Aſaſel als Satan ab, weil der Satansgedanke dem A. T. fern liegt, aber auch zugleich alle die abſchwächenden Deutungen, welche (wie Knobel, Ewald u. a. nach Spencer) eine Art Geſpenſt darin ſehen wollen, was gegen die Würde des Verſöhnungstages verſtößt, denn Geſpenſtern ſoll nicht geopfert werden (3 Moſ. 17, 7).

Die zweite Anſicht nimmt Aſaſel für einen Ortsnamen, den man verſchiedenartig ethymologiſirte; ſo ſchon die Rabbinen, unter denen Aben-Eſra ſogar die Lage deſſelben nahe beim Sinai angibt. Es iſt klar, daß dies nur in V. 22 ſeine Quelle hat, wo es

den Anſchein haben kann, als ob das hebr. laʒazāzél, für Aſaſel, erſetzt, und darum erklärt ſei durch 'ēl ēreṣ gezērá in ein beſtimmtes Land. So wird denn Aſaſel zu einer Oertlichkeit. Betonen nun auch wir unſererſeits die Antitheſe von Jahve und einem Orte Aſaſel, ſo wird jeder fühlen, wie unangemeſſen die Nebeneinanderſtellung der beiden Wörter ſei, und daß man in Aſaſel etwas anders zu ſuchen habe. Neuerdings hat die Anſicht wol keinen Vertreter mehr.

So bleibt nur übrig, das fragliche Wort als Abſtractum zu faſſen, wie dies ſchon die alexandriniſche, alſo die älteſte, Ueberſetzung thut, deren eigentliche Meinung in dem εἰς ἀποπομπὴν (zur Wegſchaffung V. 10) ausgedrückt iſt. Wir gehen daher mit Bähr, Tholuck, Paulus, Winer auf die Wurzel ʒazal „weggehen" zurück, von der eine Reduplicationsform ʒazalzil zuſammengezogen in ʒazāzel den Sinn „Fortgehen", dann „Fortſchaffung" haben muß. So beſagt das Los laʒazāzél „zum Fortgehen". Iſt es aber angemeſſen, dies laʒazāzél neben das lejahve (für Jahve) zu ſtellen? Ohne Zweifel, denn ein Gegenſatz iſt nicht vorhanden, nur um eine Auswahl handelt es ſich. Beide Böcke werden vor Jahve geführt und dienen dem Sühnact, der eine, ſofern er als Opfer für die Sünde dargebracht wird, der andere, ſofern er als Laſtthier dieſelbe fortträgt. Beide ſtehen vor Jahve, und beide theilen ſich in die Aufgabe, die Sünde zu beſeitigen. Eine Analogie für dieſes ſymboliſche Mitſichfortnehmen bietet bei dem Reinigungsopfer des Ausſätzigen, wie ſchon Aben-Eſra im Vorbeigehen erinnert, der Sperling, welchen man fliegen läßt oder entſendet, denn entſenden (šillaḥ) iſt beim Aſaſel der Ausdruck wie beim Sperling. Wie dort ein Sperling geſchlachtet wird, ſo hier ein Bock, wie dort der Sperling, in das Blut getaucht, die Unreinheit fortnimmt, ſo hier der zum Fortgehen geloſte Bock.

Mag uns eine ſolche Symbolik naiv anmuthen, daß ſie dem Gedankenkreiſe der Hebräer nicht fern lag, folgt unwiderleglich aus Sacharja's Viſion (Kap. 5). Der über dem Lande ſchwebende Fluch (Sach. 5, 1—4), die in ein Gefäß mit ſchwerem Bleideckel eingefangene Sünde (V. 5—11) werden aus dem Lande fortgeſchafft und finden dauernde Stätte in dem Lande der Feinde, in Sinear oder Babylon. Wunderbar iſt weniger dieſe Symbolik als die unbegreifliche Abneigung der Archäologen, dieſe natürliche und ſprachlich einzig richtige Deutung anzunehmen. Insbeſondere aber iſt der Mangel an Urtheil auffallend, vermöge deſſen man ſich immer wieder darauf beruft, daß in ſpätern jüd. Schriften (Henoch 8, 1; 10, 12; 13, 1) Aſaſel Name eines Dämons ſei, da doch dieſer Name zweifelsohne nur aus unſerer nicht verſtandenen Grundſtelle entlehnt iſt, wie auch andere Dämonennamen, wie Abaddon, aus unverſtandenen Bibelſtellen ſtammen (Offb. 9, 11). Berufung auf Origenes (contra Cels. [ed. Spencer]), VI, 305; Iren. adv. Haer., I, 12; Epiph. Haer., XXXIV, 11, oder gar die Mandäer, iſt vollſtändig vom Uebel, es kommt neben der Gelehrſamkeit auch ein wenig auf das Urtheil an. **Merx.**

Aſchan, ſ. Aſan.

Aſche. Man hat nicht mit Unrecht den Orient die eigentliche Heimat des Symbols und der ſymboliſchen Gebräuche genannt. Der als Symbol benutzte Gegenſtand ſteht durch ſeine Beſchaffenheit mit der Gemüthsverfaſſung, die er verſinnbildet, in verwandtſchaftlicher Beziehung, indem er Gleichartiges, Aehnliches an ſich hat, wodurch er zum entſprechenden Träger der ideellen Bedeutung wird. Die leicht verwehbare düſtergraue Aſche bot ein treffendes Symbol des Gefühls der Nichtigkeit, Zerknirſchtheit und Traurigkeit. Häufig wird mit der Aſche zugleich der Staub erwähnt, indem er jener der Erſcheinung nach gleicht. Im Sinn der Nichtigkeit nennt ſich Abraham „Staub und Aſche" gegenüber der Allmacht des Herrn (1 Moſ. 18, 27), in gleicher Bedeutung gebraucht den Ausdruck auch Hiob (30, 19). Als Symbol der Traurigkeit, Erniedrigung und Unterwürfigkeit ſtreute man Aſche auf das Haupt, ſaß oder wälzte ſich darin (Hiob 2, 8; 2 Sam. 13, 19; Ez. 27, 30); man beſtreute ſich damit, um das Gefühl der Reue und Buße auszudrücken (Hiob 42, 6; Dan. 9, 3), und bekanntlich hat die Verbindung von Aſche und Buße auch in unſere Sprechweiſe Eingang gefunden. Das Wort Aſche kommt im hebr. Sprachgebrauch zur Bezeichnung des gedrückten traurigen Gemüthszuſtandes ſelbſt vor, daher der Dichter des 102. Pſalms (V. 10) ſagen kann: „Aſche wie Brot habe ich gegeſſen und meinen Trank mit Thränen gemiſcht"; wie denn auch KL. 3, 16 die Gemüthslage bei überwältigendem Unglück dadurch ausgedrückt wird. Das ganze Alterthum theilt die Neigung zu ſymboliſchen Bräuchen mit dem Orient, und daher kommt

Aſche als Symbol der Traurigkeit auch bei andern Völkern vor. Bei Homer ſtreut der um ſeinen todten Freund Patroklos trauernde Achilles „aſchfarbigen Staub“ auf ſein Haupt, „auch das ambroſiſche Kleid umhaftete dunkele Aſche“. Daſſelbe thun bei Euripides die über ihre getödteten Söhne trauernden Mütter, ähnliche Beiſpiele liefern röm. Schriftſteller und Herodot berichtet Gleiches von den ägypt. Frauen.

Die Aſche, die ſich auf dem Brandopferaltar im Heiligthum der Hebräer ſammelte, mußte weggeſchafft und der Altar davon gereinigt werden, wozu in der Nähe kupferne Schaufeln und Aſchengefäße bereit ſein mußten (3 Moſ. 6, 3 fg.; 2 Moſ. 27, 3 fg.). Die Aſche von einer geſchlachteten rothen Kuh mit fließendem Waſſer vermiſcht, lieferte den Hebräern das ſogenannte „Sprengwaſſer“ (eine Art Reinigungslauge), womit die tiefhaftende Verunreinigung durch den Tod beſeitigt wurde (4 Moſ. 19, 19). — Die Aſche kommt auch bei einer perſ. Lebensſtrafe vor, die darin beſtand, daß große Verbrecher verurtheilt wurden, in der Aſche zu erſticken. In 2 Makk. 13, 5 fg. läßt Antiochus Eupator den Menelaus von einem Thurm, „funfzig Ellen hoch, voll Aſche, der eine rundherum gehende Maſchine hatte, abſchüſſig in die Aſche“ ſtürzen. Der lateiniſche Schriftſteller Valerius Maximus ſpricht von einem mit hohen Mauern umgebenen, mit Aſche gefüllten Raum, über welchen ein Balken hervorragte, auf den der Verurtheilte geſetzt, vom Schlaf überwältigt hinabfiel und in der Aſche ſeinen Tod finden mußte. Roskoff.

Aſcher ſoll nach der Ueberlieferung (1 Moſ. 30, 13) „glücklich“ bedeuten, iſt aber aus dem Arabiſchen zu erklären „links“, d. h. nördlich, und demgemäß ebenſo die Stammnamen Manaſſe (= min-ašer, d. h. „zur Linken“, auf der Nordſeite), Benjamin (= min-jamin, d. h. „zur Rechten“, auf der Südſeite), nämlich in Bezug auf die geographiſche Lage zu dem in der Mitte des Landes gelegenen Stammgebiet Ephraim. Aſcher hieß 1) nach der Tradition ein Sohn Jakob's von der Beiſchläferin Silpa (1 Moſ. 30, 13; 35, 26), von welchem der iſraelitiſche Stamm Aſcher abgeleitet wird (4 Moſ. 26, 44. 47 fg.), welcher bei der Einnahme Kanaans den ſchmalen, aber an Getreide, Oel und Wein fruchtbaren Landſtrich des nachmaligen Galiläa (1 Moſ. 49, 20; 5 Moſ. 33, 24 fg.), längs der Meeresküſte (Richt. 5, 17), erhielt, der zwiſchen den Stammgebieten Iſſaſchar, Manaſſe, Naphtali und Sebulon, ſüdlich bis zum Karmel, nördlich bis an Sidon reichte (Joſ. 19, 24 fg.; Joſephus, „Alterthümer“, V, 1, 22). Nach Joſ. 19, 25 fg. ſollte er auch Tyrus und Sidon in ſeine Grenzen einſchließen, doch konnten die Aſcheriten dieſe Städte nicht einnehmen (Richt. 1, 31); ebenſo wenig ſcheinen ſie die Seeſtadt Akko beſeſſen zu haben (Mich. 1, 10; ſ. Akko). 2) Eine Stadt in der Gegend von Sichem an der Grenze des Stammes Manaſſe und dieſem wol zugehörig (Joſ. 17, 7), nach Euſebius' Angaben eine gute deutſche Meile ſüdlich von Skythopolis und drei Meilen nordöſtlich von Neapolis (d. i. Sichem), an der Straße zwiſchen dieſen beiden Städten, die heutige Ruinenſtelle Tell Um el-Agra, ſüdwärts von Beiſan. Knencker.

Aſchera und **Aſtarte.** In dem der allgemeinen Orientirung dienenden Artikel Abgötterei haben wir nur in der Kürze angedeutet, in welchem Verhältniß die Aſchera zum Baal einerſeits und zur Aſtaroth andererſeits geſtanden hat, hier haben wir daher ihre beſondern Eigenthümlichkeiten ſowie die Art ihres Cultus zu erörtern.

Es treten im A. T. zwei Göttinnen hervor, wie auch zwei Götter, deren weibliche Ergänzungen ſie bilden; gleichwie aber die Unterſcheidung der männlichen Weſen eine fließende iſt, die nicht auf einem Gegenſatz, ſondern auf einer Markirung der Verſchiedenheit im Gleichartigen beruht, ſo fließen auch die entſprechenden weiblichen Geſtalten ineinander über. Hieraus erklärt ſich, daß bis auf Movers („Die Phönizier“, I, 560) die Anſicht herrſchte, Aſchera und Aſtarte (aštoreth) ſeien identiſch, während dieſer Forſcher mit Fug und Recht die Verſchiedenheit zweier Weſen betonte, die durchgehends verſchiedene Namen führen. Zwar beruft ſich Winer und Geſenius dem gegenüber auf Stellen wie 2 Chron. 15, 18, wo bei den LXX Aſtaroth ſteht, während im Originaltext wie auch 1 Kön. 15, 13 Aſchera geleſen wird (vgl. auch die Ueberſetzung des Aquila und Symmachus zu Richt. 3, 7; 2 Kön. 17, 10 fg.) und ſchließen daraus die Identität der Götternamen, der auch Knobel beipflichtete; indeß muß es Winer ſelbſt auffallend finden, daß die beiden Namen ſtets nebeneinander hergehen, und für uns wird ſich die Frage geographiſch und geſchichtlich löſen.

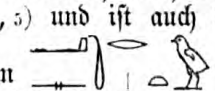
Die Aſchera erſcheint im A. T. als die Genoſſin des Baal, welche ſeinen Altar theilte und ihr beſonderes Idol neben demſelben hatte. Letzteres beſtand in uralter Weiſe aus einem einfachen Holzpfahl, von wirklichen Bildern der Göttin findet ſich keine Spur.

Daher werden von der Zerſtörung dieſer Aſcheras, denn die Idole trugen den gleichen Namen wie die Göttin, die Ausdrücke „abhauen, abſchneiden und verbrennen" gebraucht (Richt. 6, 25; 2 Chron. 14, 2; 17, 6; 2 Moſ. 34, 13), und aus dem Gebrauch des Artikels die Aſchera (1 Kön. 16, 33) darf man mit Recht ſchließen, daß die Aufpflanzung eines ſolchen Pfahls neben dem Baalsaltar durchaus herkömmlich und gebräuchlich war. Um ſo begreiflicher wird das Verbot (5 Moſ. 16, 21): „Du ſollſt dir nicht aufpflanzen eine Aſchera in irgendwelcher Holzart zur Seite des Altars Jahve's", denn man war gewohnt, ſolche Pfähle neben den Altären zu haben, und entweihte doch den Jahvealtar, wenn man ihn durch die Beigabe einer Aſchera einem Baalsaltar gleichſtellte. Uebrigens müſſen auch wirkliche belaubte Bäume als Idole gedient haben, denn nur ſo erklärt ſich die häufige Wiederholung der Bezeichnung „Buhlen unter jedem grünen Baum" (Jeſ. 57, 5; 2 Kön. 17, 10). Für den Götzendienſt und für die Urzeit iſt ſicher der Baum das Idol geweſen, wie denn auch die heidniſchen Araber einen Baumcultus hatten (ſ. Anammelech), an deſſen Stelle erſt ſpäter, wenn man Altar und Säule unter Dach und Fach brachte, der Pfahl als dürrer Erſatz trat. Den Namen wollte Movers von der Form des Idols aus als die Gerade, die Aufrechtſtehende erklären, indem er ihre Bilder als Phallen der telluriſchen Baaltis geweiht auffaßte; doch müßte man dann die Form Ješará erwarten, wogegen 'ašerá nur die Glückliche und darum in zweiter Reihe Glück Spendende bedeuten kann. Und eine beglückende Göttin war ſie in der That. Sie bildet die weibliche Ergänzung zum Baal, als Gott des Lebens und der Fruchtbarkeit, und iſt die von den Abendländern als ſpecifiſch bezeichnete „die ſyriſche Göttin", von der Lucian ſagt, ſie ſei in Geſtalt von leuchtenden Edelſteinobelisken im Tempel zu Hierapolis verehrt worden, wie auch in Tyrus, alſo in der That in phalliſcher Form. Als Lebensſpenderin ſind ihr vorzüglich fruchtbare Thiere heilig, namentlich Fiſche, ſo in der Localform, welche ſie als Derketo bei Askalon angenommen hatte, wo ihr heiliger Bezirk einen fiſchreichen Teich einſchloß; dann aber auch Tauben, wie in der Localform der taubengenährten Göttin Semiramis (Luc. de dea syra, 54; Euſebius, „Praep. evang.", VIII, 14, 63), woraus ſich der Gebrauch des Taubenopfers bei Wöchnerinnen, Ausſätzigen, Blut- und Samenflüſſigen erklärt (3 Moſ. 14, 22; 15, 14, 29; 12, 6). Ihre hauptſächlichen Verehrer hatte ſie in den Weibern, die durch ihre Hülfe Kinder zu erlangen hofften, und von denen eine große Zahl ſich ihr ganz als Tempeldienerinnen weihte (2 Kön. 23, 7), und ihr Cult wie der des ihr zunächſt verwandten Baal Peʿor (4 Moſ. 25, 1) war es, der ſich mit den wildeſten Ausſchweifungen verknüpfte, ſodaß der Ausdruck „Huren" für „Götzendienſt treiben" ein ſachlich ganz gerechtfertigter iſt. Gewöhnlich wurde er auf Höhen, bamóth, vollzogen (Jeſ. 57, 7 fg.; 2, 2), wo beſondere Häuſer von Weibern mit gewebtem Zeuge (2 Kön. 23, 7) und mit Bildern geſchmückt (Ez. 23, 14) errichtet waren. Das Opfer des Haarſchmucks oder der Jungfräulichkeit glaubte man der Göttin zu ſchulden (Brief des Jeremia, V. 42, und Herodot I, 199); den vom Manne ausbedungenen Lohn, den auch Jeſ. 57, 8 in den Worten: „Du dingſt dir von ihnen aus (Lohn)" erwähnt, ſchenkten die Weiber dem Tempelſchatz, was für den Jahvecultus ſtreng verpönt war durch das Geſetz: „Du ſollſt nicht bringen den Lohn der Proſtituirten und den Ertrag des Hundes (männlichen Proſtituirten) in das Haus Jahve's" (5 Moſ. 23, 19; 3 Moſ. 21, 9). Zu den feſtlichen Lectiſternien, die ſie ihrer Göttin feierten, zogen die Weiber in prächtigen Kleidern und mit ſchön geſchminkten Augenlidern. In Jeruſalem wurde ſolcher Cultus ſogar auf den Dächern und im Tempel getrieben, und ſeine Hierodulen müſſen einen Antheil an dem gewonnenen Gelde gehabt haben, wie der Brief des Jeremia, V. 10, und 2 Kön. 23, 12 lehrt. Auch männliche Proſtituirte, Geweihte genannt, waren an ihren Cultusſtätten vorhanden (2 Kön. 23, 7).

Nach der bisherigen Auseinanderſetzung erweiſt ſich die Aſchera als die weibliche Seite des Welterhalters Baal, allgemein alſo als Baaltis, ſofern ſie dem Glück und der Fruchtbarkeit vorſteht. Es bleibt die Frage übrig, wann und wo der Cultus dieſer Göttin vorwiegend geblüht hat. Auskunft hierüber ertheilt eine zuſammenfaſſende Betrachtung aller altteſt. Stellen, aus denen wir die belangreichen hervorheben, denn außerhalb des A. T. wird bei den Alten ihr Name gar nicht erwähnt, und nur vermöge ihrer Identität mit der ſyr. Göttin dürfen wir claſſiſche Stellen für unſern Zweck benutzen.

Der Cultus der Aſchera wurde vollſtändig erſt durch Joſia 640—609 beſeitigt (2 Kön. 23, 7. 16); der letzte Schriftſteller, der ihn erwähnt, iſt daher Jeremia (17, 2),

denn von dem Chroniſten müſſen wir natürlich abſehen, und er gehörte urſprünglich denjenigen Völkern an, die die Hebräer verdrängen und vertilgen wollten, d. h. alſo den ſüdlichen Kanaanäern, nicht den Phöniziern und den Philiſtern (5 Moſ. 12, 2; 2 Kön. 17, 10). Daher überwiegt der Name dieſer Göttin in dem ältern Theile der jüd. Geſchichte entſchieden über den der Rivalin Aſtarte (ʿaštoreth), die in der Richterzeit nur Richt. 2, 13; 10, 6 und hieraus entlehnt 1 Sam. 12, 10 erwähnt wird, während 1 Sam. 7, 3. 4 auf den philiſtäiſchen Urſprung derſelben deutet. Da jedoch Richt. 2, 13 neben 3, 7 zweifelhaft ſcheint und es immer möglich, daß hier ſtatt ʿaštoreth die ʾašerá zu leſen iſt, ſo bleibt für ʿaštoreth nur Richt. 10, 6, woraus 1 Sam. 12, 10 entlehnt iſt, übrig, und in dem dortigen Zuſammenhang mit Philiſtern und Ammonitern erſcheint der Cultus der Aſtarte als von dieſen, denen er eigenthümlich war, entlehnt. Im Pentateuch wird die Aſtarte gar nicht erwähnt. Andererſeits aber kennen die claſſiſchen Quellen nur die Aſtarte, deren Namen und Weſen bei den Phöniziern heimiſch war; von der den ſüdlichen Kanaanäern angehörigen Aſchera wiſſen ſie nichts, denn die Cultur ſowie die Literatur dieſer Stämme, wenn es eine ſolche überhaupt gab, wurde von den Hebräern vernichtet. Dieſe Anzeichen führen darauf, einen geographiſchen Unterſchied zwiſchen den beiden Göttinnen anzunehmen: die Aſchera gehört nach dem Süden und ſchwindet mit der allmählichen Vernichtung der ſie verehrenden Stämme und mit der Reform des Joſia. Alles dies fällt lange vor die helleniſtiſche Periode des Orients, daher bleibt ſie den Griechen unbekannt. Ihre Verehrung iſt in hohem Maße ſinnlich, die von den Phöniziern ſpäter vorgenommene Vergeiſtigung der Baalreligion (ſ. Baal), die auch auf die Auffaſſung der Aſtarte wirkte, hat ſie noch nicht mit getroffen, ſie verſchwand zu früh. Im ganzen iſt ſie die weibliche Seite zum Baal als dem Herrn der ſchaffenden Natur, es iſt die perſonificirte hervorgehobene Naturſeite dieſes Gottes und ihre Unterſcheidung von Aſtarte beruht auf keinem Gegenſatz im Weſen, ſondern ſie iſt ihre ältere und noch paſſiv ſinnliche Schweſter.

Somit wenden wir uns zu der Aſtarte, hebräiſch ʿaštoreth, ſelbſt. Nach den directen Angaben (1 Kön. 11, 5. 33; 2 Kön. 23, 13) war ſie der Greuel, d. h. das Götzenbild der Sidonier; Sidonier aber iſt im A. T. nicht blos der Name der Bewohner Sidons, ſondern, was aus morgen- und abendländ. Quellen feſtſteht, allgemeine Bezeichnung der Phönizier. Außerdem lehrt 1 Sam. 31, 10 einerſeits, daß auch die Philiſter die Göttin verehrten und andererſeits daß in dem ihr geweihten Tempel die Spolien erſchlagener Feinde aufgehängt wurden, was für einen ernſten kriegeriſchen Charakter ſpricht. Ob dieſer Tempel aber in Beth-Schan oder in Philiſtäa ſelbſt war, geht aus dem Wortlaut nicht hervor, obgleich das letztere das Wahrſcheinliche iſt, wenn auch die Philiſter im jüd. Gebiet ihre bamóth beſaßen, wie aus 1 Sam. 10, 5; 13, 2 erkannt wird. (Das Wort neṣîb iſt hier wie überall nicht Wachtpoſten, ſondern nach Analogie von maṣṣebá Idol; 1 Moſ. 19, 26.) Die Waffen Saul's wurden vermuthlich nach Askalon geſchafft, wo der älteſte Tempel der Göttin, von Herodot (I, 105) Aphrodite urania genannt, lag, von welchem aus erſt ihr Heiligthum in Paphos in Cypern (daher Cypria) gegründet wurde (Paus., I, 15, 5). War die Göttin hiernach an der Küſte Syriens anerkannt, ſo galt ihr Anſehen auch jenſeit des Jordan, aber nur im Norden, wo der Name ʿašterôth karnájim, die gehörnten Aſtarten, einen Ort bei Edrei (heute Adriat) ſo bezeichnet, wie wir etwa von Maria Schnee, Maria Hilf u. ſ. w. als Ortsnamen Gebrauch machen. Der Name der Stadt reicht in das graueſte Alterthum (1 Moſ. 14, 5) und iſt auch hieroglyphiſch auf einem Siegesdenkmal des Tuthmoſis III. in der Form  ſchon im 17. Jahrh. vorhanden, die aber, wie die älteſte Sprachſtufe verlangt, ʿastarâtu zu ſprechen iſt und nicht mit Rougé („Étude sur divers monuments du règne de Toutmès" in der „Revue archéologique", Jahrg. 1861) Astartu oder Astaraut.

Der Charakter der Göttin als der weiblichen Seite des Baal, neben welchem ſie auf Inſchriften oft genannt wird, war natürlich urſprünglich dem der Aſchera ähnlich, wie ſchon daraus zu erſehen iſt, daß ſie als Kuh abgebildet wurde, was die ſpätere Zeit dahin abänderte, daß man ſie in menſchlicher Form, ähnlich wie die Iſis, mit einem Stierhaupt darſtellte (Euſebius, „Praep. evang.", I, 10, 31). Dennoch hatte ſie, wie ihre phöniziſchen Anbeter, von vornherein einen ſtrengern Zug und nirgends wird in ihrem Dienſt von ſolchen Ausſchweifungen berichtet, wie ſie den Cultus der Aſchera bei den ſüdlichen Kanaanäern ſchändeten. Neben dem ſideriſch als Sonne aufgefaßten Baal galt ſie als

Mondgöttin (Luc. de dea syra, 4), aber von den ihr beigelegten Hörnern ſcheint es wahrſcheinlicher, daß ſie dem Kuhbild entſtammen, als daß ſie Mondſicheln verſinnbildlichen ſollen, da der tropiſche Ausdruck „Mondhörner" zwar lateiniſch (cornua lunae), aber nicht hebräiſch iſt. Die Göttin erſchien als phöniziſche Hauptgöttin, die ſo weit verehrt wurde, als phöniziſche Colonien vordrangen, daher wurde ſie von den Abendländern auf verſchiedene Weiſe identificirt, denn ihre Aſtarte galt bald für die Juno (Auguſtin, „Quaest. in jud.", S. 16), bald für Luna oder Selene, bald für Venus Urania, die himmliſche Liebesgöttin, die ein reines jungfräuliches Weſen (Auguſtin, De civ. dei, II, 26), eine himmliſche Jungfrau war (Tertull. apol., S. 23), die daher auch zu den ernſtern Baalfiguren, dem Baal-Melkarth und dem Moloch geſtellt werden muß, und mit ſtrengen Zügen abgebildet wurde. Niemals artet ſie, der Aſchera gleich, zu einer Aphrodite pandemos aus, ſie iſt Venus victrix und hastata von Cythere und Sparta. Auf den Inſchriften ſteht ſie meiſt neben dem Baal als Melkarth, und die weite Verbreitung ihres Dienſtes beweiſen die vielen mit Aſtarte zuſammengeſetzten Eigennamen.

Bei den Juden wurde ihre Verehrung vorzüglich durch Salomo eingeführt (1 Kön. 11, 5. 33) und ihre bama oder Höhe bei Jeruſalem beſtand bis auf Joſia (2 Kön. 23, 13); auch haben wir die Königin des Himmels (Jer. 7, 18; 44, 17) als eine Aſtarte anzuſehen, der die Weiber Kuchen buken und Trank- und Räucheropfer brachten, aber eigentlich populär, wie Aſchera, iſt ſie nie geworden, es fehlte ihr der ſinnliche Reiz. In Karthago insbeſondere wurde ſie unter dem Namen Thanit, Tanais verehrt, eine Form, die man mit der ägypt. Neith gleichſtellen möchte, welche in ihrem Tempel zu Sais von ſich ſagte: „Ich bin alles, was geweſen, was iſt und was ſein wird; kein Sterblicher hat meinen Schleier gelüftet, die Frucht, die ich geboren, iſt die Sonne" (Clem. Strom., V, 155). War ſie aber eine dieſer ähnliche erhabene Geſtalt, ſo begreift man, warum bei dem ſteifnackigen Judenvolk Aſchera den Vorrang erhielt; dieſe bildete ja die Natur des Schöpfers ab, Aſtarte ſeine Vernunft, wie Bunſen das Verhältniß kurz und treffend bezeichnet.

Ueber die Bedeutung des Namens ſind zwei verſchiedene Meinungen ausgeſprochen; die meiſten denken an das altperſiſche ctara, neuperſiſch sitara und ahter, Stern, und meinen, dies bezeichne den Planeten Venus, von dem die Göttin benannt ſei, wobei man daran erinnern mag, daß nach Sanchoniathon ſie auf ihrer Wanderung einen vom Himmel gefallenen Stern fand, den ſie mitnahm und ihn der heiligen Inſel von Tyrus weihte (Euſebius, „Praep. evang.", I, 10, 31). Allein hier iſt der wirkliche Anlaut von ʒaštoreth mit Ajin ʒ unbeachtet geblieben, der eine ſolche Ableitung unmöglich macht. So ging denn Fresnel („Journal asiatique", Jahrg. 1845, September, S. 199), auf das arabiſche ʒatara, was arrectus fuit penis bedeutet, zurück, wobei jedoch das š der hebräiſchen wie das der himjaritiſchen Form ʒattar unerklärt bleibt. Die nächſtliegende Ableitung ſcheint indeß dieſe, daß man wie im ſyr. Nomen actoris 'elphârâ, Schiffer, von 'elphâ, Schiff, das âr oder ôr als Ableitungsſilbe faßt, an die das Femininumzeichen t getreten iſt. Als Wurzel bleibt dann ʒašâth, glätten, bilden, formen, und die ʒaštoreth wäre die Bildnerin, die Weisheit, in der der Schöpfer die Welt gebildet (Spr. 8, 28). Während nun ihr Name in die deutſche Bibel eingedrungen iſt, hat die Aſchera bei Luther gar keine Stelle gefunden, an ihrer Stelle überſetzt er „Hain" (2 Moſ. 34, 13; 5 Moſ. 7, 5; Richt. 3, 7), eine alte, von den Alexandrinern ſtammende und in die Vulgata aufgenommene Ueberſetzung, bei der man an das um den Altar liegende heilige Tempelgebiet dachte, zugleich aber noch eine Erinnerung an den Baumcultus bewahrte. Bei ihrer offenbaren Unrichtigkeit ſollte man ſie indeſſen endlich beſeitigen. Merx.

Aſchkuchen. Nach den Berichten der Reiſenden ſind Aſchkuchen bei den heutigen Morgenländern, namentlich den Arabern der Wüſte, ein gebräuchliches Backwerk. Der Sand auf dem Boden oder platte Steine werden durch darüber gemachtes Feuer erhitzt, nach weggeräumter Feuerung legt man dünne runde Teigfladen, etwa von der Größe eines Tellers darauf, deckt ſie mit der heißen Aſche zu oder legt ſie zwiſchen zwei Schichten von heißem Rinder- oder Kamelmiſt, bis ſie gebacken ſind. Auf ähnliche Weiſe bereiteten auch die Hebräer ihre Aſchkuchen, namentlich wenn in der Eile Backwerk fertig ſein ſollte (1 Moſ. 19, 3; 1 Kön. 17, 13). Damit der Teig durchaus gar werde, pflegt er umgewandt zu werden (Hoſ. 7, 8). Unter günſtigen Umſtänden buk man die Aſchkuchen aus Weizenmehl (1 Moſ. 18, 6); zur Zeit der Theuerung mußte man ſich mit Gerſtenaſchkuchen begnügen (Ez. 11, 12). Wenn einzelne Orientreiſende dieſes Backwerk wohlſchmeckend

gefunden haben, ſo iſt dies Geſchmacksſache; der Bemerkung aber, daß die Feuerung den Aſchkuchen einigen Geruch mittheile, können wir unbedingt Glauben ſchenken. Roskoff.

Aſchur, ſ. Aſſyrien.

Aſchuri wird 2 Sam. 2, 9 neben Gilead, Jesreel u. ſ. w. als ein Diſtrict genannt, über welchen Isboſeth geherrſcht habe; es iſt aber Geſchuri (ſ. d.) zu leſen.

As, ſ. Geld.

Asdod, bei Griechen und Römern Azotus geſprochen, eine der fünf Fürſtenſtädte der Philiſtäer (Joſ. 13, 3; 1 Sam. 5, 1 fg.; 6, 4. 17) und Sitz des Dagoncultus (1 Sam. 5, 5; 1 Makk. 5, 68; 11, 4). Sie iſt ihrem Urſprung und der Bedeutung ihres Namens (Feſtſtadt) nach zuſammenzuſtellen mit Azotus, einer Stadt Achajas, und mit Eleutherna auf Kreta und wurde dem Stamm Juda zugetheilt (Joſ. 15, 47; bei Joſephus [„Alterthümer", V, 1, 22] erſcheint ſie als Grenzſtadt Dans), aber nicht von den Iſraeliten auf die Dauer erobert; erſt von dem jüd. König Uſia leſen wir, daß er ſie eingenommen und ihre Mauern eingeriſſen habe (2 Chron. 26, 6; Am. 1, 8; Sach. 9, 6). Aber infolge der Wichtigkeit ihrer Lage (als Schlüſſel Aegyptens) war ſie wieder ſtark befeſtigt, als der aſſyr. König Sargon im Feldzug gegen Aegypten, zwiſchen den Jahren 717—715 v. Chr., ſie durch ſeinen Feldherrn Tartan belagerte und eroberte (Jeſ. 20, 1); und dennoch ſtärkte ſich Asdod bald von neuem ſo, daß ſie, kaum 100 Jahre ſpäter (jedoch nicht vor 627 v. Chr., vgl. Herodot, II, 157), erſt nach einer neunundzwanzigjährigen Belagerung — die längſte, die irgend urkundlich eine Stadt betroffen hat — von dem ägypt. Herrſcher Pſammetich I. den Aſſyrern wieder abgenommen werden konnte, infolge deſſen ſie jedoch ſehr herabkam (Jer. 25, 20: „Reſt Asdods"). Aber auch nach dem babylon. Exil war ſie noch vorhanden (Neh. 13, 23. 24; 4, 1 ſind „die Asdoditer" zu ſtreichen). Erſt Judas der Makkabäer zerſtörte die Altäre zu Asdod und verbrannte ihre Götzenbilder (1 Makk. 5, 68), und die beiden makkabäiſchen Brüder Jonathan und Simon vollendeten, unmittelbar vor des Pompejus Einzug in Syrien, die Zerſtörung, indem ſie das Land unterjochten, die Stadt und den Tempel des Dagon mit allen Flüchtlingen darin vernichteten und in Flammen aufgehen ließen (1 Makk. 10, 83. 84; 11, 4). Pompejus ſchlug Asdod zu Syrien und ſein Feldherr Gabinius ſtellte die Stadt wieder her, und ſo gehörte ſie zum Reich des Königs Herodes, der ſie in ſeinem Teſtament ſeiner Schweſter Salome zutheilte (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4; 5, 3; XVII, 8, 1; 11, 5; „Jüdiſcher Krieg", I, 7, 7). Philippus predigte hier das Evangelium (Apg. 8, 40). Biſchöfe von Asdod unterſchrieben auf den Concilien von Nicäa (325), Seleucia (359), Chalcedon (451), Jeruſalem (536). Jetzt noch hat der Ort den alten Namen Esdud, iſt aber ein geringes, auf einer niedrigen runden Anhöhe ſtehendes Dorf mit etwa 250 elenden Hütten, 7 Stunden ſüdwärts von Joppe, 3 Stunden von Jabne, etwa 2 Stunden vom Meer entfernt, hatte jedoch einſt, wie Jabne und Gaza, einen Hafenplatz am Meer. Vgl. Robinſon, „Paläſtina", II, 629; III, 1, 232; Reland, „Palaestina" (Utrecht 1716), S. 606; Ritter, „Erdkunde", XVI; Raumer, „Paläſtina" (4. Aufl., Leipzig 1860); Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" (Leipzig 1845). Kneucker.

Aſeka, Stadt in der Niederung Judas (Joſ. 10, 10; 15, 35), welche Rehabeam befeſtigte (2 Chron. 11, 7. 9), Nebukadnezar belagerte (Jer. 34, 7), die Juden aber nach dem babylon. Exil wieder bewohnten (Neh. 11, 30). Nach den Angaben Euſebius und Hieronymus lag ſie zwiſchen Eleutheropolis und Jeruſalem und zwar (nach 1 Sam. 17, 1) bei Epheſ-Dammim, d. i. die heutige Ruinenſtelle Damun, und Socho, d. i. Schuweikeh, ſüdlich vom Wadi Sumt, dem Terebintenthal (1 Sam. 17, 2), eine halbe Stunde ſüdwärts von Jarmuk, d. i. Jarmuth (Joſ. 15, 35). Kneucker.

Aſia. Die Bedeutung des Namens iſt eine im Verlauf des Alterthums ſehr verſchiedene geworden, die jedoch in den Phaſen ihrer Entwickelung noch wohl verfolgt werden kann. Derſelben analog ſind daher die nicht häufigen Stellen, an welchen derſelbe in den Makkabäerbüchern und Schriften des N. T. vorkommt, aufzufaſſen. Die älteſte Stätte, wo der Name, entſchieden indogerman. Urſprungs, vielleicht ſumpfige, feuchte Stätte bezeichnend, freilich mit veränderter Quantität (langem a) erſcheint, iſt die Umgebung des Tmolusgebirges in Lydien. Schon Homer (Ilias, II, 461) gedenkt dort einer aſiſchen Wieſe am Kayſter, wo wilde Gänſe, Kraniche und Schwäne ſich verſammeln. In Sardes gab es einen Stamm (Phyle) Aſias genannt und ein Aſies gehört in die Reihe älteſtlyd. Stammhelden, wie der Name Aſios auch in der Landſchaft Troas mehrmals vorkommt. Selbſt eine Stadt Aſia, die der Hauptort jener Phyle geweſen ſein wird, wollte man am Tmolus

ſpäter noch kennen. Der Name Aſia erſcheint dann wol unter dem Einfluß des blühenden lydiſchen Reichs (zwiſchen 718—546 v. Chr.), ausgedehnt über den vordern Theil Kleinaſiens, als das Land bis zum Halysfluß und zum Hochgebirge des Taurus. Ja bald nach 500 v. Chr. bereits gebrauchen ihn (Aſia, Aſis, Aſias) Dichter wie Aeſchylus und Pindar in weiterer Bedeutung für das Oſtland, für den Sitz der Perſermacht, das perſ. Reich überhaupt, und die Geographen und Hiſtoriker Hekatäus, Pherekydes und Herodot (IV, 45) führen die Dreitheilung der Erde in Europa, Aſia und Libyen durch, indem die Grenzen zwiſchen Aſien und Europa an den Taurus und Kimmeriſchen Bosporus oder an Phaſis und Araxes gerückt wurden, zwiſchen Aſien und Libyen aber bald die Landenge von Arſinoe (Suez), bald der Nil bildete. Aſien als Erdtheil ward nun das „große Aſien“ genannt; man ſchied in ihm gern Ober- und Unteraſien, weſentlich nach den obengenannten Grenzen des Halys und Taurus. Nach Alexander dem Großen wurde das Reich der Seleuciden ſpecifiſch das Königreich Aſias genannt. So wird daher Antiochus III. der Große (1 Makk. 8, 6) der „große König oder Großkönig Aſiens“ genannt, ebenſo ſein Nachfolger Seleukus IV. (187—176 v. Chr.) „der König Aſiens“ (2 Makk. 3, 3); ſo ſetzt ſich der ägypt. König Ptolemäus Philometor (150 v. Chr.) in Antiochia „die zwei Kronen“ auf, „die von Aſien und die von Aegypten“ (1 Makk. 11, 13), ebenſo der treuloſe Vormund Tryphon nach Ermordung ſeines Mündels auch „das Diadem Aſiens“ (1 Makk. 13, 32). Bereits aber concentrirte ſich der Name Aſia mit dem Auftreten der Römer auf dem Boden Kleinaſiens in den Augen derſelben auf einen Theil Kleinaſiens, auf die Asia cis Taurum, d. h. auf die nach der Schlacht bei Magneſia am Sipylus Antiochus dem Großen abgenommenen und an den pergameniſchen König Eumenes II. gegebenen Länder (App. Mithrid., II, 118; B. C., III, 2). Das pergameniſche Reich ward aber infolge eines zweideutigen Teſtaments von Attalus III. aus dem J. 143 v. Chr. nach längern Kämpfen mit Ariſtobulus im J. 129 von den Römern wirklich in Beſitz genommen und nun nach einigen Territorialveränderungen als röm. Provinz Aſia oder Asia propria, proprie dicta verwaltet. Sie umfaßte, von Norden nach Süden gehend, Kleinphrygien am Hellespont mit den Inſeln der Propontis, Troas, Myſien, Lydien, die griech. Küſtenſtädte von Aeolien, Jonien, Karien mit Ausnahme der Rhodus gegenüberliegenden Peräa, im Innern die Landſchaft Milyas, endlich auch Großphrygien mit Ausnahme der von den Galliern eingenommenen Theile. Die Grenze ging vom Rhyndakus am Hellespont an den mittlern Sangariusfluß, dann ſüdlich bis Tyriaion an die Grenzen Iſauriens und in einem Bogen um Lycien herum zu dem Meerbuſen von Glaukus, an dem Telmiſſus liegt. Ob Lykaonia mit Ikonium je zur Provinz Aſia gehört hat, iſt ſehr zu bezweifeln, dagegen kam Rhodus mit ſeinem Beſitz auf dem Feſtland dazu. Die Aſien begrenzenden Provinzen waren Bithynien, Galatien, Pamphylien mit Lycien, weiter nach Oſten lagen dann die großen Provinzen Pontus, Kappadocien und Cilicien. An der Spitze ſtand in der Zeit der Republik ein Proprätor, in Kriegszeiten ein Conſul oder Proconſul; durch Auguſtus wurde bei der Ordnung der Provinzialverhältniſſe im J. 27 v. Chr. Aſia an den röm. Senat gegeben und von wirklichen Proconſuln verwaltet, in außerordentlichen Fällen von Legati Augusti. Die ganze Provinz ward für die Steuerverhältniſſe in 40 Regionen getheilt, für das Gerichtsweſen und eine Art politiſcher, ſowie religiöſer Einigung und Selbſtregierung in mindeſtens 10—11 conventus oder „Diöceſen“ mit je einer Hauptſtadt, neben denen ſich dann noch eine Menge autonomer Städte in mannichfachſter Abſtufung der Rechte fand. Aber auch die Provinz Aſia wurde im 4. Jahrh. in ſechs kleine Provinzen zerſpalten, und die Asia proconsularis mit Epheſus an der Spitze begriff jetzt nur die alten äoliſchen und ioniſchen Colonialdiſtricte von Aſſus bis zum Mäander; andererſeits zerfiel nun ganz Kleinaſien in eine Dioecesis Asiana und Pontica.

Die älteſte Stelle der Bibel für den engern Begriff Aſia ſeit Antiochus dem Großen würde 1 Makk. 8, 8 nach der Luther'ſchen Ueberſetzung ſein, wo es heißt, daß die Römer dem König Jonien, Aſien und Lydien wegnahmen; doch bieten hier die Handſchriften durchaus andere Namen: nämlich Indica, Medeia und Lydia, welche bisher noch nicht ſicher emendirt ſind. (Für Μήδειαν wäre wol Μιλυάδα vorzuſchlagen, während der erſtere Name möglicherweiſe Karien bezeichnet, wo ein Fluß Indus wohlbekannt iſt.) Alle neuteſt. Stellen gehören mit Sicherheit dieſem engern Begriff Aſias, wenn auch mit mannichfachem Schwanken der Grenzen, an; ſo finden ſich bei dem Pfingſtwunder des Zungenredens unter den verſchiedenen Nationen, die ſich in ihrer Sprache angeredet

hören, auch Leute aus ganz Kleinasien, und diese werden bezeichnet als Bewohner von Kappadocien, Pontus und Asia, Phrygien und Pamphylien (Apg. 2, 10). Gegen Stephanus erheben sich Leute aus der Synagoge der Libertiner, Kyrener, Alexandriner, und dann davon geschieden: aus der Synagoge der Juden aus Cilicien und Asia (Apg. 6, 9). Bei dem Aufstand des Goldschmieds Demetrius in Ephesus wird Paulus beschuldigt, nicht blos in Ephesus, sondern fast in ganz Asien (Apg. 19, 26) die Menschen vom Dienst der bildlich dargestellten Götter abgemahnt zu haben; Artemis von Ephesus ist eine Gottheit, die ganz Asien und die „Welt" verehrt. Auch hier ist durchaus kein Grund, zunächst an den Erdtheil und nicht an die blühende, von 500 Städten bevölkerte, hochangesehene Provinz Asia zu denken. Bei der Reise des Paulus von Macedonien nach Jerusalem wird er begleitet bis Asien, d. h. bis an die Küste von Troas (Apg. 20, 4); er schifft von Assos direct durch nach Milet, berührt nicht Ephesus, die Metropolis dieses röm. Asiens, um sich nicht aufzuhalten in Asien (Apg. 20, 16). Ihn begleiten Tychikus und Trophimus, Asianer, nicht überhaupt Asiaten. Der erste Brief Petri ist gerichtet an die Auserwählten der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien, d. h. in den röm. Provinzen Kleinasiens (Cilicien nahm eine eigenthümliche Zwischenstellung nach Syrien hin ein, zu dem es später auch officiell gerechnet ward). Die sieben Gemeinden in Asien, an welche die Sendschreiben in der Offenbarung Johannis gerichtet sind (1, 4): Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea, liegen im rechten Mittelpunkt der röm. Provinz Asia und nahmen durchgängig eine angesehene Stellung darin ein. — Vgl. Bergmann, „De Asia Romanor. provincia" (Berlin 1846); „De Asiae Rom. provinciae civitatibus liberis", I (Brandenburg 1855); W. Mertens, „Quomodo Romani Asiam provinciam constituerint (Breslau 1860); Becker-Marquardt, „Handbuch der römischen Alterthümer", III, 130 fg.; Kuhn, „Verfassung des römischen Reichs" (1865), II, 144 fg.; 264 fg. Stark.

Asiarch. Als der Aufstand der Goldschmiede in Ephesus durch Demetrius gegen Paulus und seine Begleiter sich erhob, wurde Paulus an seinem Willen, selbst im Theater vor dem aufgeregten Volk zu erscheinen, durch seine Schüler gehindert, aber auch durch einige der Asiarchen, die ihm befreundet waren, gewarnt, sich nicht in die Gewalt des Volks zu begeben (Apg. 19, 31). Wir finden also in der einen Stadt Ephesus eine Anzahl sichtlich angesehener Männer, die Namen und Würde eines Asiarchen tragen. Aber auch in andern reichern und größern Städten der Provinz Asia, so in Tralles, werden aus den Reichsten einige als solche ausgezeichnet, „die die ersten der Provinz sind und die man Asiarchen nennt" (Strabo, XIV, 1, 42). Münzen und Inschriften erweisen uns solche außer in Ephesus und Tralles auch in Smyrna, Kyzikus, Pergamus, Sardes, Laodicea, Hypaepa, Antiochia und Pisidien, selbst in kleinern Städten wie Otrus in Phrygien (Eckhel, „Doctr. nummor.", IV, 207—212; Böckh, „C. I. Gr.", n. 2965, 2987b, 2995; Henzen in „Archäologische Zeitung", Jahrg. 1851, S. 395 fg.). Sie stehen zu dem commune Asiae, der großen im Cultus der Roma und des Augustus wie der Kaiser geeinigten Festgemeinschaft der Provinz Asia mit ihren Spielen, Stiftungen, Bauten in engster Beziehung als munerarii, als Bestreiter der Kosten, als Leiter der Spiele, als Priester und Erzpriester und bilden als solche eine förmliche Corporation mit einem Vorstand an der Spitze. In einer Reihe bevorzugter Städte, der Metropolen oder Ersten Asiens, deren Zahl (zehn nimmt man an) nicht immer die gleiche blieb, da der heftigste Wettstreit der Städte darin bestand, zu dieser Ehre zu gelangen, wechselten die großen gemeinsamen Festspiele, und diejenigen Tempel, mit welchen dieselben verbunden waren, in den verschiedenen Städten verschiedenen Gottheiten geweiht, waren nun Gegenstand der Fürsorge der aus den Städten der ganzen Provinz gewählten Asiarchen und werden oft speciell genannt. Trotz der Wahl und des jährlichen Wechsels bildete sich doch mit der Zeit eine förmliche, fast erbliche Aristokratie von Asiarchen in den einzelnen Städten, und wir hören, wie die Würde von den Vorfahren bereits bekleidet, vom Vater auf den Sohn übergeht, da ja mit derselben durchaus keine Ausschließung von anderer weltlicher, amtlicher Thätigkeit gegeben war. Ephesus nahm unter diesen bevorzugten Städten wieder die erste Stelle ein. Stark.

Asima. In dem Verzeichniß der fremden Götter, welche die aramäischen Colonisten nach der Zerstörung des nördlichen Reichs mit nach Palästina brachten, wird den Bewohnern von Hamath, am östlichen Abhang des Antilibanons, ein Gott 'ašima (2 Kön. 17, 30; bei den LXX femininisch 'asimath) beigelegt, von dem sonst nie die Rede ist.

Im Talmud (Sanhedr., Kap. 7) wird er, wie Raſchi zu 2 Kön. 17, 30 anmerkt, als kahler Bock oder Lamm beſchrieben, und ein ſolches Thier ſcheint auf babylon. Sculpturen vorzukommen, wo es von einem Mann im Arm getragen wird. Allein da dieſe wie ähnliche rabbiniſche Angaben wenig glaubwürdig ſind, ſo nützt dieſe Combination nichts, und aus den theils zweifelhaften, theils ſicher falſchen Vermuthungen, welche den Namen vom phöniz. Götternamen 'ešmun oder vom arabiſchen 'asâma, Löwe, oder gar von 'atam, die Tiefe des Thals, was ſprachlich falſch iſt, abzuleiten verſuchen, läßt ſich über das Weſen der Gottheit keine Vorſtellung bilden. Einer nahe liegenden Vermuthung, auf das ſyriſche 'ašimûn, Wüſte, zurückzugehen und einen Wüſtengott darunter zu verſtehen, geben wir ebenfalls nicht Raum. Merx.

Askalon hat die Bedeutung „nicht wankend", hergenommen von ſeiner Lage hart am Meeresufer, und iſt eine von den fünf Fürſtenſtädten der Philiſtäer (Joſ. 13, 3; Richt. 14, 19; 1 Sam. 6, 17; 2 Sam. 1, 20), in welcher vermuthlich als der bis dahin einzigen hart am Mittelländiſchen Meer gelegenen Philiſtäerſtadt die dritte Einwanderung derſelben aus Kreta landete (1174 v. Chr.; ſ. Philiſter). Askalon wurde zum Stammgebiet Juda gerechnet (Joſ. 13, 3; Richt. 1, 18), aber von den Iſraeliten niemals, auch nicht unter Salomo (1 Kön. 4, 24) und Uſia (2 Chron. 26, 6; Am. 1, 8; Sach. 9, 5) beſeſſen. Sie lag zwiſchen Gaza und Jamnia und zwar fünf Stunden von erſterer, in einer an Gewürzpflanzen, beſonders Zwiebeln (Ascaloniae, Escalotes, Schalotten) und Wein fruchtbaren Gegend, war gut befeſtigt und von alters her der Sitz des Derketocultus. Jene Scythen, welche 625 v. Chr. in Aſien einfielen (Herodot, I, 103. 106), Vorderaſien durchzogen bis an die ägypt. Grenze, plünderten damals den Aſtartetempel zu Askalon (Herodot, I, 105; Zeph. 2, 4; Jer. 25, 20; 47, 5. 7). Im Zeitalter nach Alexander dem Großen theilte die Stadt die Schickſale Phöniziens (und Judäas) und war bald Aegypten, bald dem Reich Syrien unterworfen (Joſephus, „Alterthümer", XII, 4, 5; 1 Makk. 10, 86; 11, 60; 12, 33). Herodes der Große ließ es, obſchon nicht zu ſeinem Staat gehörig, durch Bäder und andere Prachtgebäude verſchönern, deren Reliquien heute noch zu ſehen ſind, und nach ſeinem Tode wurde die Stadt, welche auch nicht wenige Juden unter ihren Bewohnern zählte, ſeiner Schweſter Salome als Reſidenz zutheil (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 11, 5). Später, im letzten jüd. Krieg, hatte ſie viel von den Juden zu leiden (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 1; III, 2, 1), wie ſie denn von jeher denſelben verhaßt und die Askaloniten ihrerſeits ſehr feindſelig gegen ſie und ebenſo gegen die Chriſten waren, ſodaß ſie noch zur Zeit des Kaiſers Julian chriſtl. Alte und Jungfrauen tödteten und deren mit Gerſte gefüllten Leichname den Schweinen vorwarfen. Biſchöfe von Askalon waren auf den Concilien von Nicäa (325), Konſtantinopel (381), Diospolis (415), Chalcedon (451), Jeruſalem (536), bis Mitte des 7. Jahrh. die Araber ſich Paläſtinas bemächtigten. Zur Zeit der Kreuzzüge beſiegte Gottfried von Bouillon bei Askalon ein ägypt. Heer im J. 1099; Balduin III., König von Jeruſalem, eroberte nach achtmonatlicher Belagerung die Stadt (1153); infolge der unglücklichen Schlacht bei Hittin (1187) verloren die Chriſten Askalon wieder an Saladin von Aegypten; ſie kam zwar, jedoch durch Saladin in Brand geſteckt, 1191 in die Hände von Richard Löwenherz von England, wurde aber (1192), gemäß einer Friedensbedingung, von Chriſten und Muſelmanen gemeinſchaftlich zerſtört. Und ſo iſt jetzt Askulan, das als ein ſeiner Lage nach einſt feſter Ort beſchrieben wird, deſſen dicke, mit Thürmen beſetzte Mauern auf einem Felſenrücken erbaut waren, der die Stadt umſchließt und an jedem Ende nach dem Meer hin ausläuft, während der Boden innerhalb nach Art eines Amphitheaters ſich ſenkt, einer der traurigſten Schauplätze gänzlicher Verwüſtung, auf welchem Ruinen von Tempeln, Theater und Kloſter herumliegen. — Vgl. Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde", II, 11, 337 fg.; Ritter, „Erdkunde", XVI. Kneucker.

Askenas, ein Volksſtamm, der 1 Moſ. 10, 3 unter den Japhetiten genannt und mit Gomer, ſowie (Jer. 51, 27) mit Ararat und Minni (ſ. d.) zuſammengeſtellt wird, alſo wenn nicht in einem Theil Armeniens ſelbſt, ſo doch in deſſen Nachbarſchaft, etwa zwiſchen dem Schwarzen und Kaſpiſchen Meer, gewohnt haben muß. Ueber die Ableitung des Namens ſind ſchon die verſchiedenſten Vermuthungen aufgeſtellt worden. Bochart hat den See und Fluß Askanius, Stadt und Diſtrict Askania in Phrygien und Bithynien, verglichen; Haſſe hat Pontus axenus herbeigezogen und will die Einwohner der Provinz Pontus bezeichnet finden. Auch die alten Ueberſetzer rathen blos (Adiabene, Slawonen, Anwohner des Kaſpiſchen Meeres), und

die Deutung der neuern Juden von Askenas auf Deutschland entbehrt, wie die von Riphath (s. d.) auf Frankreich, jedes geschichtlichen Grundes. Der Wortbedeutung nach ist Askenas auf die „Rossemelker" (Homer, „Ilias", XIII, 5) zu beziehen, scyth. Nomaden, welche Strabo in den hohen (unbekannten) Norden setzt und zu den Kimmeriern (d. i. Homer) rechnet (Homer, „Odyssee", XI, 12, 13). Vgl. Tuch, „Kommentar über die Genesis" (Halle 1838); Hitzig, „Vorlesung zu 1 Mos. 10". Kneucker.

Asmodi, ein Dämon, der in die Sara, die Tochter Raguel's in Ekbatana, verliebt (Tob. 6, 15), in den Brautnächten sieben Männer derselben tödtete, bevor diese sie berührten (Tob. 3, 8). Obwol anfangs ängstlich, heirathet doch der junge Tobias die Sara auf Geheiß seines Begleiters, des Erzengels Raphael, der ihm bemerkt, daß die Räucherung mit dem Herz und der Leber des Fisches, den er gefangen, Dämonen vertreibe und er nach dem Willen des Vaters in der Verwandtschaft zu heirathen habe (Tob. 6, 15). Wirklich geht die Brautnacht durch die Räucherung glücklich vorüber, der Erzengel bindet den Dämon in Oberägypten (8, 1—8) und Tobias wird ein glücklicher Gatte. Diese Erzählung ist im Sinn des Verfassers und Geist des Alterthums wörtlich zu fassen, und den Tod der sieben Männer natürlich, etwa durch ein Bubenstück eines Liebhabers der Sara, zu erklären, ist ungeschichtlich. Im Talmud (Gittin 68, 1) erscheint Asmodi wiederholt, auch als der Satan selbst, der König der Dämonen, und auf seine Wollust zielt hier, wo er stets mit König Salomo in Verbindung gebracht wird, eine sehr abenteuerliche Erzählung. Wäre das Wort Asmodi, das man bisher als den Versucher (Matth. 4, 1) erklärte, semitisch, so würde es den Verderber bedeuten. Allein wie der Dämon ohne Zweifel Persien seine Entstehung verdankt, so wird das Wort ein persisches sein und nach Alex. Kohut: „Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus" (Leipzig 1866), S. 72 fg., bedeutet der pers. Aeshma (dessen Sage in sehr alte Zeit hinaufreicht), d. i. der Eschmadai der Juden, den heftig Suchenden, Begehrlichen. Fritzsche.

Asnaphar, s. Osnappar.

Asnath, s. Joseph.

Asnoth-Tabor, ein Grenzort des Stammes Naphtali (Jos. 19, 34). Eusebius verweist auf einen Ort dieses Namens im Bereich von Diocäsarea (Sepphoris) in der Ebene, welche südostwärts von Sepphoris, in der Nähe des Tabor, zu denken wäre, wo Naphtali auf Issaschar traf (V. 22). Kneucker.

Aesora, Aisora (Judith 4, 4 bei den LXX), wahrscheinlich, nach der Vermuthung von Grotius, soviel als Haßor (s. d.). Die von Gesenius vertheidigte Lesart Bäthora-Hauran, Auranitis empfiehlt sich a. a. O. in keiner Beziehung. Schenkel.

Asphalt (auch Judenpech genannt), in flüssigem Zustande Naphtha, ist ein schwarzbraunes Mineral, das sich in Palästina an verschiedenen Orten in reichlicher Menge findet und bald flüssig, bald verhärtet, im letztern Fall seltener rein, sondern mit Kalk, Thon und namentlich Mergel mehr oder weniger vermischt erscheint. So gibt es in den Kreidefelsen bei Hasbeya ein mächtiges Asphaltlager, und aus der Zeit Abraham's wird berichtet: „Das Thal Siddim" (der südliche Theil des jetzigen Todten Meeres) „war ganz voll von Asphaltgruben" (1 Mos. 14, 10). Bei Erdbeben reißen sich dort heute noch ungeheuere Stücke reinen Asphalts vom jetzigen Meeresgrund los und erscheinen wegen der größern specifischen Schwere des salzigen Wassers (in reinem Wasser sinkt der Asphalt unter vermöge seiner specifischen Schwere = 1, 16) an dessen Oberfläche. Der ziemlich bedeutende Beisatz von bituminösem Oel in letzterm scheint von Quellen herzurühren, die im Grund des Meeres verborgen sind.

Die alten Völker brauchten den Asphalt als Mörtel. In dieser Weise diente er z. B. den Babyloniern bei Aufführung ihrer kolossalen Bauwerke (1 Mos. 11, 3; Ritter, „Erdkunde", XI, 876 fg.). Von Palästina aus wurde er in großen Massen nach Aegypten ausgeführt, da die Aegypter desselben zum Einbalsamiren ihrer Leichen unbedingt bedurften, ihn aber auch, wie das Beispiel der Jochebed, der Mutter Moses', zeigt, zum Verkitten ihrer Schiffe aus Papyrusrohr benutzten (2 Mos. 2, 3). Den erdigen Asphalt, wie er, stark mit bituminösen Mergelschiefer versetzt, in Lagern und Nestern des Jurakalks an der Westseite des Todten Meeres sich findet, brauchen die Beduinen zur Feuerung, und die gewerbsamen Bethlehemiten formen daraus Schalen, Rosenkränze u. dgl. für die Pilger. Das Mineral trägt bei den Arabern den alten Namen ḥumar, was in der Züricher Ueber-

setzung (1 Mos. 11, 3; 2 Mos. 2, 3) unrichtig als Leim und in der Luther'schen an allen Stellen ebenso unrichtig als Thon gedeutet wird. Furrer.

Assa, s. Asa.

Assaph. 1) Der Name Assaph ('asaph, d. h. Sammler) ist eng mit den Fragen über die Psalmendichter verknüpft, denn mit diesem finden sich bezeichnet Ps. 50 und 73—83, sämmtlich elohimische. Außerdem wird er als Haupt einer Sängerabtheilung (1 Chron. 25, 2) genannt und dazu bemerkt, daß er einer der Musikmeister, nicht der erste derselben, bei David gewesen sei (1 Chron. 16, 5; 2 Chron. 35, 15). Nach 2 Chron. 29, 30 ließ Hiskia die Sänger Lieder von David und Assaph singen und auch Neh. 12, 46 werden die Namen beider als Sangmeister des Alterthums verbunden. Es steht somit fest, daß Assaph in der Zeit der jüd. Restauration nach dem Exil für einen Sänger und Dichter galt; dieser Zeit ist aber auch die Psalmenredaction zuzuweisen, mit welcher die Beifügung von Ueberschriften verknüpft war. Sie enthalten theils für uns räthselhafte Bezeichnungen über die Melodien u. s. w., die aber ihrer Zeit verständlich gewesen sein müssen, theils Verfasserangaben, die zur Zeit der Chronik als überlieferte galten. Ihre historische Glaubwürdigkeit hängt von dem Gesammturtheil über den Charakter der Chronik (s. d.) ab, doch wird man auch bei schärfster Kritik die Person des David'schen Assaph nicht in das Reich der Schatten verweisen können. Die Assaph'schen Psalmen haben einen eigenen Typus und die Ueberschrift hat also innere Gründe; daß sie aber stets den alten Assaph selbst meine und nicht seine Nachkommen (Esra 2, 41; Neh. 7, 44), folgt daraus nicht; das Ansehen mochte sich fortpflanzen, und Assaphiten kommen 2 Chron. 20, 14; 29, 13 vor. So nach Delitzsch's sorgsamer Ausführung zu Ps. 50. 2) Ein Asaph wird als Vater Joach's, des Annalenschreibers mazkir, 2 Kön. 18, 18; Jes. 36, 3 erwähnt. 3) Auch der Aufseher der königlichen Forsten (Neh. 2, 8) trägt diesen Namen. Merx.

Assaremoth, nach der Lesart der Luther'schen Uebersetzung (1 Makk. 4, 15) ein Ort in Süd-Palästina, wofür nach den Handschriften Gaser, Geser (s. d.) zu lesen ist. Kneucker.

Assarhaddon, s. Esarhaddon.

Asser, s. Ascher.

Assur, s. Assyrien.

Assuri, s. Aschuri.

Assus, Assos, anderwärts auch Asson und Apollonia genannt, eine Seestadt in Mysien, am Aegäischen Meer, gegenüber der Insel Lesbos und 9 Meilen südlich von Troas (Apg. 20, 13 fg.). Jetzt liegt dort ein Dorf Beiram. Nach dem Vorgang der Vulgata haben Luther u. a. auch in Apg. 27, 13 einen Ort Assus gefunden; allein, wenn es auch in Kreta ein Städtchen dieses Namens gab, so steht dieser Annahme doch sowol die Ausdrucksweise als der Umstand entgegen, daß dasselbe nicht am Ufer lag. Richtig übersetzt de Wette: „Und fuhren näher (asson) an der Küste von Kreta hin." Krenkel.

Assyrien, hebr. Aschschur, wofür Luther: Assur. Anstatt „von selbigem Lande ging Assur aus", muß 1 Mos. 10, 11 übersetzt werden „von selbigem Lande zog er (Nimrod) aus nach Assur"; denn da V. 10 der Anfang seines Königthums erwähnt worden, so wird noch ferner eben über ihn die Rede weiter gehen und von Fortgang oder Erweiterung seiner Herrschaft berichten. Es erhellt, daß die V. 11 und 12 genannten Städte dem Lande Assur eignen, dessen Bereich dadurch vorläufig abgesteckt wird. Ninive nun liegt am Tigris, die Stadt Rehobot aber, mit Rehobot am Strom (1 Mos. 36, 37) eins, am Euphrat. Jesaja ferner wählt zum Bild für das die Grenze überschreitende assyr. Heer den über seine Ufer tretenden Euphrat (8, 7. 8; vgl. Jer. 2, 18) und andererseits fließt (1 Mos. 2, 14) der Hiddekel, d. i. Tigris, östlich von Assur. Demzufolge scheint Assur denjenigen Theil Mesopotamiens zu bezeichnen, welcher nördlich Sinear deckt. Da indeß Ninive jenseit des Tigris liegt und Hierapolis, d. i. Mabug, in Syrien von Ammian (XIV, 8, 7) das alte Ninus (Ninive) genannt wird, so umfaßte Assur, wie jenes Sinear, ebenfalls auch noch die andere Seite der beiden Flußgebiete. Wenn dagegen Ptolemäus das östliche Flußgebiet des Tigris von Armenien an bis Susiana ausschließlich Assyrien nennt, dasselbe durch Ninus, Arbela, Ktesiphon fixirend; wenn röm. Schriftsteller, wie Tacitus (Annal. XII, 13; XV, 1) und Ammian (XXIII, 6) die Landschaft, in welcher die Hauptstadt selbst gelegen war, im engern Sinne Assyrien nennen, so schieben sie (s. Dio Cass., 68, 26) Assyria dem wahren Namen Aturia unter, welchen wol Strabo, aber nicht Ptolemäus kennt. Aturia, Atyria, altpersisch Athurâ, bedeutet „am Wasser" (vgl. ad Rhenum, ad

ſines u. ſ. w.). Daher können arab. Geographen eine Stadt Athur, das heutige Nimrud, namhaft machen, und der neuere perſ. Name Adiab, mit griech. Endung Adiabene, bedeutet das Nämliche. Wie Plinius meint übrigens auch Ammian, Adiabene ſei jüngerer Name Aſſyriens, und in Adiabene liege Ninus, wogegen dem Ptolemäus ſich Adiabene nicht nördlich über den Lykus erſtreckt und bei Strabo Aturia ſüdlich fortſetzt.

Aſſyrien, Aſſur ſagte man nun aber auch in weiterm Sinne. Wenn Nimrod von Sinear, von Babel nach Aſſur auszieht, ſo wird hiermit die urſprüngliche Einheit des beiderſeitigen Volks ausgeſagt; und ſo gelten bei Griechen und Römern die Babylonier als Aſſyrer. Babylon iſt dem Strabo Aſſyriens alte Hauptſtadt und liegt dem Herodot in Aſſyrien; Babylonien iſt ein Theil Aſſyriens, und der Belus Babylons wird von Plinius (VI, 30) als Gott oder König (Abyden) der Aſſyrer aufgeführt. Ebenſo beweiſt es wieder für alte Stammverwandtſchaft, wenn Kappadocien (bei Apollonius, Argon., II, 946) Aſſyrien genannt wird und das dortige Volk bei Strabo, Appian u. ſ. w. die weißen Syrer. Daß das Wort Syria aus Aſſyria und Syrer aus Aſſyrer entſtanden, leidet keinen Zweifel und iſt allgemein anerkannt. So ſagt Herodot (VII, 63), die Aſſyrer würden von den Hellenen, Juſtin (I, 2, 13), man habe ſie nachgehends Syrer geheißen, und ſo nennt denn auch der erſtere die Kappadocier Syrer ſtatt Aſſyrer, Cicero den Sardanapal König von Syrien. Nun wurde aber gerade umgekehrt auch Aſſur für Syrien, d. i. Aram, geſagt. Schon das urſprüngliche Aſſur war aram. Land und auch Aram dieſſeits vom Euphrat wurde den Aſſyrern unterthan. Die Weltmonarchien aber löſten ſich im allgemeinen auf demſelben Boden einander ab und ſo kann (Eſra 6, 22) der Perſerkönig König von Aſſur heißen. Nicht minder dies der Seleucide („Syriſche Göttin", §. 17; „Sil. Ital.", XIII, 886; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 6, 7), und ſchon in ſpätern Stücken des A. T. (Jeſ. 19, 23—25; Pſ. 83, 9) bedeutet Aſſur Syrien, wie auch die „aſſyriſche Schrift" die ſyriſche.

Aſſyrien im eigentlichen Sinne, Aturia, wird im Norden und Oſten von den Abhängen der Gordyeniſchen Gebirge begrenzt, ſüdlich vom großen Zâb (Lykus); im Weſten bildet die Grenze der Tigris, welcher im Februar oder auch März anſchwillt und vielfach verheerend über ſeine Ufer tritt. Von Norden her nimmt der Zâb noch den Ghâzir (Bumadus) auf, und durch Ninive ſelbſt floß in den Tigris der Khoſar. Das Land erſcheint dergeſtalt als natürliche Feſtung und die Lage Ninives für eine Hauptſtadt ſehr glücklich gewählt. Da ferner die Ebene noch außerdem von vielen Bächen durchzogen wird und die nahen Gebirge die Temperatur mäßigen, ſo ſind die Bedingungen der Fruchtbarkeit und des Gedeihens gegeben. Aber der Winter iſt ſogar ſehr ſtreng, die Sommerhitze wahrhaft glühend, und durch heftigen Oſtwind (Jon. 4, 8) wird ſie häufig noch unerträglicher. Schließlich war Stadt und Land vom bereits ſchiffbaren Hauptſtrom beſpült und zugleich vom nördlichen Meſopotamien, von der Handelsſtadt Niſibis her natürlicher Durchgangspunkt, für den Handelsverkehr äußerſt günſtig gelegen (Nah. 3, 16).

Von den vier Städten, welche Nimrod in Aſſur baute, liegen die drei 1 Moſ. 10, 12 erwähnten in einer Linie und zwar dem Tigris entlang in Aturien, ſofern letzteres ſich auch auf das weſtliche Ufer erſtreckt. Die Lage Ninives, welche Lucian zwar nicht mehr wußte, iſt von alters her als der heutigen Stadt Moſſul gegenüber überliefert, und ſeit Rich und Ainsworth haben die Nachgrabungen Ninives Identität mit dem Meſpila des Xenophon dargethan. Von Süden heraufziehend kamen die Griechen (Xenoph. Anab., III, 4, 6 fg.) am Tigris erſt zu einer großen verödeten Stadt Lariſſa, der Ruine Athur, jetzt Nimrud, bei welcher eine ſteinerne Pyramide, die noch vorhanden iſt. Von da ſechs Paraſangen (neun Wegſtunden) weiter trafen ſie auf eine zweite verödete Ummauerung Namens Meſpila, die ihrerſeits auch ſechs Paraſangen im Umfang hatte. Bedenken wir, daß neun Stunden weiter Eski-, d. i. Alt-Moſſul, am Tigris liegt, ſo läßt ſich Einheit des Plans bei Erbauung dieſer Städte kaum verkennen. Freilich iſt Eski-Moſſul ungeachtet der Bezeichnung alt deshalb noch keine aſſyr. Stadt. Allein ebenda iſt eine große Steinmauer in den Fluß hineingebaut, gleichwie auch bei Lariſſa, und ebenſo bei Aneh, d. i. Stadt Rehobot, ein Querdamm aus großen behauenen Steinen in denſelben hinein aufgeführt iſt (ſ. Ritter, „Aſien", VII, 2, 661. 662—718). Doch nach 1 Moſ. 10, 12 haben wir noch eine dritte Stadt ausfindig zu machen. Da ſoll nämlich Reſen zwiſchen Ninive und Kelach gelegen ſein, „die große Stadt" vorzugsweiſe und ſelbſt noch zur Zeit des Schreibers ſo genannt, da man nicht „das war die große (größte) Stadt" überſetzen darf. Verhielte ſich das wirklich ſo, dann wären nördlich oder öſtlich von Ninive noch zwei Städte anzunehmen, von denen —

wenn Eski-Moſſul außer Spiel bleibt — trotz der Größe der einen auch von dieſer niemand etwas weiß, oder eine desgleichen ſüdlich von Lariſſa. Allein Lariſſa hatte nur zwei Paraſangen Umfang, war alſo nicht „die große Stadt"; und dies iſt vielmehr ſo ſelbſtverſtändlich Ninive (ſ. Babel), daß Ibn Eſra und Jarchi (1 Moſ. 10, 12) ohne Textänderung die „große Stadt" gleichwol von Ninive verſtehen wollten. Ja, Mespila ſelbſt iſt Abwandlung von Mahâpura, „die große Stadt" („Deutſche Zeitſchrift für Kunde des Morgenlandes", VIII, 216 fg.). Der Text iſt alſo in der Art herzuſtellen, daß ſtatt mit Reſen (V. 12) mit Ninive fortgefahren wird und letzteres V. 11 noch nicht, dafür aber dort Reſen zur Erwähnung kommt. Man begreift, wie einem Abſchreiber, nachdem (V. 10) Babel an die Spitze trat, V. 11 zuerſt Ninive in die Feder kommen mußte. Ninive ſollte um ſo weniger vor Stadt Rehobot erwähnt ſein, weil in Telane, d. i. eben Rehobot, dem Stephanus zufolge Ninus vor Ninives Gründung gewohnt hat. Würden wir nun aber Ninive (V. 11) einfach durch Reſen erſetzen, ſo würde die Unordnung entſtehen, daß eine am Euphrat gelegene Stadt, Rehobot, zwiſchen die zwei Tigrisſtädte eingereiht wäre, während wir längſt merken, daß zwiſchen ihnen vielmehr Ninive ſeinen Platz hat. Urſprünglich war geſchrieben: „— und baute Stadt Rehobot, Reſen und Kelach; und Ninive zwiſchen Reſen und Kelach; ſelbe iſt die große Stadt".

Nimmt dergeſtalt die Hauptſtadt den Ehrenplatz in der Mitte ein, ſo ſollte man denken, Lariſſa ſei entweder Kelach oder Reſen; und auf Reſen hält man gemeinhin deshalb, weil dieſer Name anklinge an Lariſſa (?!). Was zuvörderſt das letztere Wort anlangt, ſo kann ein pelasgiſches Lariſſa auf aſſyr. Boden uns willkommen ſein. Die pelasgiſchen Leleger haben ja in Karien eine Stadt Ninoe gegründet; daſſelbe Wort Aesar bedeutet im Tusciſchen (Suet. August., Kap. 97) und auf aſſyriſch Gott; den hetruſciſchen Purpurvorſtoß (Müller, S. 261; Plinius, VIII, 74) hatten auch die Aſſyrer (Ez. 23, 6. 12), und die Mauern von Chorſabad zeigen ähnliche Bauart wie diejenigen von Veji (Rochette im „Journal des Savants", Jahrg. 1849, Juni, S. 331). Wir laſſen alſo Lariſſa und verbinden Reſen lieber mit Raſennä, dem einheimiſchen Namen der Tusker (Dionyſius, I, 30). Von vornherein aber kann nun nicht ausgemacht werden, welcher der beiden fraglichen Städte Lariſſa entſpricht; in Wahrheit keiner. Der arab. Geograph in den Maraṣîd nennt el-Kuheil als eine Stadt unterhalb Moſſuls am weſtlichen Ufer des Tigris gegenüber von el-Haditheh; man ſage, es ſei eine große Stadt geweſen. Niemand, der ſich an Gubeil für Gebal (Byblus) und an den Blutacker Hakeldama erinnert, kann die Einerleiheit von Kelach und el-Kuheil bezweifeln. Alſo läge Kelach auf dem Weſtufer und träfe ſo vielleicht auf den Ort des fünf engl. Meilen vor dem Einfluß des kleinen Zâb am Tigris gelegenen Hügels Kalah Scherghat (Layard, „Ninive und ſeine Ueberreſte", S. 223 fg.; 10 fg.). „Die Hauptruine hier", ſagt Layard, „iſt ein großer viereckiger Hügel, über dem ſich ein Kegel oder eine Pyramide erhebt. Es ſei ein ungeheuerer Bau und Kalach Scherghat eine der älteſten Städte Aſſyriens geweſen. Die Lage eigne ſich ſehr gut zu einer beſtändigen Niederlaſſung und billig ſollte nach Layard die Straße zwiſchen Moſſul und Bagdad am weſtlichen Ufer des Tigris über Kalah Scherghat gehen. Allein jenes el-Haditheh, vollſtändiger Haditheh Moſſuls, lag in der Nähe des obern Zâb, und, wofern wir nicht auf die Planmäßigkeit der ſechs Paraſangen verzichten wollen, wird Kelach gegenüber von Lariſſa zu ſuchen ſein. In dieſem Fall aber bezeichnet auch das gleichfalls auf dem weſtlichen Ufer gelegene Eski-Moſſul zweifelsohne die Stätte von Reſen. Der Querdamm bei Lariſſa gehörte vermuthlich zu Kelach und durchaus planmäßig, wie es ſcheint, wurden die beiden Citadellen der durch den Tigris gedeckten Hauptſtadt jenſeit gelegt. Lariſſa iſt eine Sache für ſich und die Stadt nicht nothwendig eine uralte geweſen (Layard, a. a. O., S. 295); an ihrer Stelle ſcheint ja auch el Haditheh (= die neue) im Gegenſatz zu einer alten nachgehends geſtanden zu haben.

Aſſyriſch-babyloniſches Volksthum. In Sinear und Aſſur wohnten Semiten und zwar Aramäer. Ihre Göttin Mylitta (Herodot, I, 199) iſt ſyriſch benannt; Cyrus läßt in Babylon ſyriſch ausrufen (Xenoph. Cyrop., VII, 5, 31); die Chaldäer (Dan. 2, 4) ſprechen ſyriſch. Auch führen (2 Kön. 18, 17) der aſſyr. Oberkämmerer und Oberſchenk ſyr. Amtsnamen, und ſo viele als Tell bezeichnete Städte ſind, zur Hälfte wenigſtens, ſemitiſch benannt, wie auch Adrammelech (2 Kön. 17, 31; 19, 37). Aber ob nur ſolche Semiten und ſie von Anfang hier ſaßen, iſt eine Frage. Laſſen wir das Volk der Chaldäer, welche durch ihre Königsnamen als Nichtſemiten gekennzeichnet ſind, beiſeite, ſo ſpotten auch

eigentliche babylon. Eigennamen, z. B. von Städten und nicht nur Babels ſelbſt, jeder ſemitiſchen Herleitung. Wenn der erſte Anſiedler, deſſen die Sage gedenkt, von Kuſch erzeugt iſt und von Sinear aus die Coloniſirung an den beiden Strömen hinaufging, ſo ſind dieſe Aſſyrer entweder hier Autochthonen — und dann iſt nicht weiter nachzuforſchen — oder ſie ſind aus noch tieferm Süden und dann nicht unwahrſcheinlich zu Schiffe gekommen. Die einheimiſche Sage bei Beroſus nimmt rohe Ureinwohner an, welche wie die Thiere lebten, berichtet aber auch von einem „Weſen" oder „Geſchöpf" Oannes, welches im erſten Jahr aus dem Rothen Meer nächſt Babylonien auftauchte. Dieſer Oannes ſei fiſchgeſtaltet geweſen, habe aber unter dem Fiſchkopf noch einen andern gehabt und Füße wie ein Menſch (Fig. 1), auch eine Menſchenſtimme; den Tag über habe er unter den Menſchen verweilt, ſie in Kunſt und Wiſſenſchaft unterrichtend, mit Sonnenuntergang aber ſei er wieder ins Meer getaucht. Deutlich bezeichnet ſind Ankömmlinge zu Schiff, welche abends wieder an Bord gingen, und die weitere Ausſage, daß ſpäter noch andere dem Oannes ähnliche gekommen ſeien — wir erklären: ein zweites Schiff, dann ihrer vier, nachher noch eins — weiſt auf ein bleibendes Verhältniß hin.

Fig. 1.

Man hat den Namen Sinear als ſanskritiſch Sinhara (Löwenland) gedolmetſcht, und wirklich bedeutet dies Babyloniens nabatäiſcher Name Arjanſhehr. Ind. Namengebung führt auf ind. Urheber, und nun heißt die Inſel Ceylon auch Sinhala, was ſoviel wie Sinharadvîpa, Senkeldib (Reinaud, „Fragments arabes et persans, relatifs à l'Inde, antérieurement au 11me siècle [Paris 1843], S. 92), woraus die Araber Serendib machten. Wenn aus Indien, mögen die Anſiedler wol von oder über Ceylon gekommen ſein. Der mythiſche Piverasp nannte dem Hamza (S. 32) zufolge Babylon Klnkdis, d. i. ſanskritiſch Kalingadeça. Dies iſt aber auch der Name des flachen ind. Küſtenlandes im Süden des Fluſſes Mahânadi (Laſſen, „Indiſche Alterthumskunde" [1. Aufl.], I, 180), und daß hier ein Zuſammenhang beſteht, läßt ſich erweiſen. Kalingii kommen (Plinius, VI, 32) auch in Südarabien vor und ihre indiſch benannte Stadt Mariaba (Grenzhut) (perſ. marzubân) läßt ſie als Indier aus jenem Küſtenland erſcheinen. Was bedeutet Kalinga? Die Javaneſen nennen, weil auch Java von Kalinga aus hauptſächlich coloniſirt worden, Indien Kling, celtiſch aber bedeutet Kling ein Thal; und nun fanden die Anſiedler in Sinear auch ein Thal, ein Tiefland (1 Moſ. 11, 2) und bauten dort Babel. Endlich haben die Anſiedler offenbar ihre Heimat theilweiſe wiedererkannt und dortige Benennungen hierher übertragen. Den Euphrat nennt das A. T. vorzugsweiſe den großen Strom: ſo erſcheint in ihm wieder die Mahânadi, der Mahânada. Von dieſem gen Nord und Oſt weiter ſchreitend kommt Ptolemäus zu einem Fluß Tyndis (= Spitze), dem jetzigen Brahmani; und der Tigris, von ſeinem ſchnellen Lauf den Namen führend, bildet ſo als tund (perſiſch ſchnell) zu ſeinem Nebenfluß, dem Gyndes (kund langſam) den Gegenſatz. Jenſeits ferner vom Tyndis bietet Ptolemäus die Städte Mapura und Minagara; aber Xenophon's Mespila iſt ja ſanskritiſch Mahâpura, und Mînagara = mînanagara (vipera = vivipera), Stadt des Fiſches, kommt mit Ninive, Nînavâ für Mînavâ, überein. Endlich erwähnt Ptolemäus hinter ſeinem ind. Manadas eine Stadt Sippara, aber ebenſo am Strom Euphrat in Meſopotamien Sipphara, die „Sonnenſtadt" Sippara des Beroſus, die Stadt Sepharvaim der Hebräer, welche Formen ſämmtlich auf Svaru, ſanskritiſch Sonnenſchein, zurückgehen.

Nicht nur erklärt ſich dieſer wie andere Städtenamen, z. B. Babel ſelbſt, aus dem Sanskrit, während Rehobot-ir, d. i. Straßburg, wenigſtens indogermaniſch zuſammengeſetzt iſt; auch einzelne Eigennamen von Perſonen ſind ariſche und zum Theil reines Sanskrti. Dahin gehören der Gott Sukkotbenot (2 Kön. 17, 30), der aſſyr. Trabantenoberſt Tartan

(2 Kön. 18, 17; Jeſ. 20, 1), die an Babylon gebundenen Engel Harut und Marut, und vor allen der babylon. Noah Xiſuthros oder Siſuthros, d. i. Çiçutra. Die Flutſage nahm ihren Weg aus Indien zu den Hebräern nicht über Perſien, wo keine ſolche exiſtirt, ſondern über Babylon. Ind. Sitten Meſopotamiens hat man in den Stellen 1 Moſ. 24, 2. 33; 29, 26 längſt anerkannt. Auch wurde wol mit Recht auf einen innern Zuſammenhang aus dem Umſtand geſchloſſen, daß das Kalijuga der Inder mit dem J. 3102 v. Chr. beginnt und der Polyhiſtor die Königsreihe der Chaldäer mit dem J. 2405 der Welt, d. i. 3104 v. Chr., von neuem anfängt.

Dieſe Indier trafen ſchon eine Bevölkerung an, man könnte glauben, eine ſemitiſche, die Anherren der ſpätern Aramäer; allein neben oder anſtatt Nimrod wird außerhalb des A. T. nirgends ein Semite aufgeſtellt, ſondern als Erbauer Ninives und Herr Babylons Ninus und, als die Erbauerin Babylons, ſein Weib Semiramis (Diod. Sic., II, 3. 7). Wenn Ninive (Nînavâ) ſelbſt bei den Griechen Ninos genannt wird, ſo iſt der König Ninos ſeinerſeits Ninavas, identiſch mit ſeinem Sohn Ninyas, und da arabiſch nûn Fiſch, ſanskritiſch mîna lautet, Ninos, den ein Mythus bei Moſe von Chorene nach Kreta fliehen läßt, einerlei mit dem Fiſchgott Minos (Fig. 2). Für eine geſchichtliche Perſon wird ihn niemand halten, der erwägt, daß er 52 Jahre, die Zahl der Wochen des Sonnenjahres, geherrſcht haben ſoll, wie nach Megaſthenes dies auch der erſte König Indiens, und ebenſo Dionyſos (Laſſen, „Indiſche Alterthumskunde" [1. Aufl.], I, 697. 732), während Herkules 52 Jahre alt wird. Gleichwie Apopis (akof, Rieſe) der Bruder der Sonne, mit Zeus kämpft (Plut. de Is., Kap. 36), ſo ſoll Ninus mit Zoroaſter, den die Semiramis ſpäterhin über Aſſyrien ſetzte (Moſe von Chorene, I, 16), Krieg geführt haben (Juſtin., I, 1); Zoroaſter aber ſei Nimrod, heißt es bei Klemens (Homil., IX, 4, 5). Wer iſt nun ſchließlich dieſer Nimrod? Bekanntlich iſt er, als Jäger, Rieſe und Krieger dargeſtellt, das Geſtirn Orion; ſein Doppelgänger Haik hat nicht umſonſt glänzende Augen (Moſe von Chorene, I, 9; Homer, Ilias, XXII, 27). Aber Zoroaſter (Zarathuſtra), wörtlich Herbſtgeſtirn, iſt der Orion ebenfalls. Nun heißt er der Meder, der Mager, der Baktrer, und wir wiſſen, wo ſeine Religion herrſchte; „Nimrod" ſeinerſeits iſt kein Sanskrit ſelbſt mehr, ſondern bereits Verderbniß, aus Narmada, Krieger, entſtanden wie membrum aus dem ſanskritiſchen marman. Dieſer Kampf beſagt alſo, daß zwei Religionen zuſammenſtießen, indem die Bekenner beider gemeinſchaftlich im Lande wohnten; und da Ninus der Inder iſt, ſo iſt es Nimrod-Zoroaſter eben nicht, ſondern der Weſtarier.

Fig. 2.

Aſſyriſche Geſchichte. Fragen wir nun nach der Zeit, in welche die Anfänge des aſſyr. Reichs hinaufzurücken, ſo kommen die Ureinwohner, welche von den ind. Coloniſten angetroffen wurden, vorerſt nicht in Betracht; die Frage iſt nur, an welchen Zeitpunkt knüpft das A. T., knüpfen andere den Urſprung zunächſt Babylons. Die Quelle 1 Moſ. 10, 10 ſagt zwar nicht, daß Nimrod Babel gebaut habe, wol aber wird ſie es meinen; und wenn Diodor (II, 3; vgl. 7), vom König Ninus ausgehend, auch die Stadt Ninus älter denn Babylon ſein läßt, ſo haben wir allen Grund, die Angabe der Bibel vorzuziehen. Schreibt er aber Babylons Bau der Witwe des Ninus zu, ſo weiſt auch er die Gründung beider Städte an denſelben Zeitraum. Die bibliſche Zeitrechnung rückt die Stiftung des aſſyr. Reichs, die Erbauung Babels und der andern Städte durchgehends bis in das dritte Jahrtauſend hinauf. Die 480 Jahre ſeit dem Auszug aus Aegypten (1 Kön. 6, 1) — mag man ſie bis 1012, dem Jahr der Tempelweihe, erſtrecken, oder wegen V. 37. 38 ſieben, oder etwa kraft 1 Kön. 8, 1 (LXX); 9, 10 zwanzig Jahre früher zu Ende gehen laſſen, erheblich iſt der Unterſchied nicht — 480 Jahre werden fortgeſetzt durch 430 Jahre Aufenthalt des Volks in Aegypten (2 Moſ. 12, 40) und 215 Jahre ſeiner Vorväter in Kanaan; zwiſchen Abraham's Einwanderung aber und der Flut liegen 369 Jahre (1 Moſ. 11, 10—26; 12, 4). Gehen wir zurückrechnend von 1012 aus, ſo iſt Abraham im J. 2127 v. Chr. eingewandert und die Flut trifft auf 2506, von wo an in den nächſten Jahrzehnten oder auch Jahrhunderten (1 Moſ. 10, 6. 8. 10) Babel gegründet worden wäre. Wollten wir aber die vier Geſchlechter (1 Moſ. 15, 16; 2 Moſ. 6, 16—20) zu 130 Jahren und die Periode der Patriarchen ebenfalls halb ſo groß annehmen, ſo würde die Schwelle des 20. Jahrh. doch noch überſchritten ſein.

Was noch die außerbibliſchen Zeugniſſe betrifft, ſo fand nach einer Angabe des Sim-

plicius (zu Ariſtoteles de coelo, II, 123a) Kalliſthenes, im J. 331, in Alexander's Begleitung zu Babylon anweſend, dort aſtronomiſche Beobachtungen vor, welche bis 1903 Jahre zurückgingen, ſodaß alſo im J. 2234 v. Chr. Babylon bereits exiſtirt hat. Die Zahl 1903 wird zwar durch eine Variante unſicher, allein dieſe ſelbſt, die Ziffer 31000, iſt an ſich unwahrſcheinlich und unbrauchbar; und es bildet die Zahl 2234, als erſtes Jahr der vierten Dynaſtie, für den von Gutſchmid entdeckten, allerdings nur als Theorie der gelehrten Chaldäer geſicherten, Cyklus die unerlaßliche Vorausſetzung („Rheiniſches Muſeum", N. F. VIII, 252 fg.; Brandis, „Hiſtoriſcher Gewinn u. ſ. w.", S. 11). Herennius ſeinerſeits (bei St. B. unter Babylon) will, Babylon ſei 1002 Jahre älter als die Semiramis. Wird nun die Gründung einer Stadt irgendeiner Gottheit beigelegt, ſo iſt ſie ebendadurch in unvordenkliche Ferne gerückt; wird der Gott aber zum Menſchen herabgeſetzt, ſo tritt er in den Rahmen zeitlicher Verhältniſſe, und wir haben die Stelle aufzuſuchen, an welche er fixirt erſcheint. Aber wann nach Herennius die Semiramis lebte, läßt ſich nicht beſtimmen; wir erſetzen ſeine Meinung nothgedrungen durch diejenige anderer.

Nach Euſebius („Chron.", I, 79) ſind von Sardanapal bis zur erſten Olympiade 67 Jahre, ſodaß deſſen Tod auf 844 v. Chr. (Vellejus rund: 840) zu ſetzen iſt. Es iſt dies um ſo mehr Angabe des Abydenus, weil Euſebius ſelbſt („Chron.", S. 100) vielmehr 40 Jahre rechnet. Nun aber war Sardanapal unzweifelhaft der letzte von jenen 45 Königen mit 526 Jahren nach der Semiramis; 844 aber + 526 ergibt 1370 und mit 1002 weiter würden wir bis 2372 hinaufreichen. Die Zahlen des Euſebius („Chron.", S. 98—100) bringen von Sardanapal's Tod bis zur Semiramis ausſchließlich nur das Jahr 1980; die Falſchheit aber der gewöhnlichen Annahme, daß die Meder im J. 753, die Babylonier um 747 abgefallen ſeien, ſodaß die 526 Jahre nur bis 1273 heraufreichen, werden wir unten darthun. Von der Semiramis, deren Regierungszeit der Polyhiſtor nicht angibt, rechnet er aufwärts neun arab. Könige mit 245, und 49 Chaldäer mit 458 Jahren, womit das Jahr 2073 erreicht wird. Die nun folgenden 11 Könige mit x Jahren beſtimmt Gutſchmid a. a. O. (Brandis, „Rer. Assyr. tempora em.", S. 16 fg.) zu 258 Jahren, womit, abgeſehen von den Jahren der Semiramis, jene Zahl 2234 um die Differenz von 844 und 747 überſchritten wird. In die Periode dieſer nicht näher bezeichneten Dynaſtie träfe alſo der Beginn jener aſtronomiſchen Beobachtungen, angeſtellt von ſolchen, die dazu befähigt waren, wir meinen, von den ind. Einwanderern. Mit den 224 Jahren endlich der acht Meder reicht man bis zum Jahr 2555 hinauf. (Zu den 224 Jahren hat im armen. Text ein Abſchreiber die Randnote 34, bei den 11 Königen aber 48. Beidemal iſt deutlich, daß die 200 vorausgeſetzt ſind; und blieb der Abſchreiber in der Zehnzahl ſich conſequent, ſo kann im Text 258 geſtanden haben, ſodaß er jetzt abzog, was er vorher hinzugethan.) Aus der wirklichen Geſchichte nun aber fällt Semiramis nicht minder hinweg als Nimrod, Ninus und Ninyas. Wie Abydenus behauptet (Euſebius, „Chron.", I, 11), nahmen die Chaldäer um Ninus und Semiramis ſich nichts an. Angebliche Erbauerin Babylons, gehört letztere doch als Gattin des Ninus und Tochter der Derketo, die auch im alten Ninus, d. i. Hierapolis, thronte, eigentlich nach Ninive. Der Name hat vielleicht geradezu Taube im Aſſyriſchen bedeutet (Diod. Sic., II, 4, und Heſychius), da die Tauben den Syrern nicht blos für heilig galten, ſondern auch göttlich verehrt wurden. Wenn gleichwol der babylon. Schriftſteller ſie zwiſchen den Dynaſtien vor dem Jahre 1370 aufführt, ſo beſagt dies wol das Aufkommen ihres Cultus, der zu Ninive vermuthlich uralt war, in Babylon.

Ein mächtiges Reich der Aſſyrer beſtand ſchon in den Tagen der Hykſos, als dieſe einwanderten, in Aegypten und um die Zeit ihres Auszugs nach Kanaan (Manetho bei Joſephus g. Ap., I, 14). Auch berichtet eine jüngere Sage (1 Moſ. 14, 1) von einem König Sinears, welcher Zeitgenoſſe Abraham's und deſſen Hauptſtadt Babel ſein mochte. Den letzten jener 45 oder auch 36 Könige, Sardanapal, müſſen wir in Ninive denken; aber die urſprüngliche Metropolis war dem A. T. zufolge Babel. Der Semiramis gehen 11 „arabiſche" Könige voraus: wir begreifen etwa, daß Araber von Ninive aus beherrſcht werden (Herodot, II, 141), weniger leicht, daß Araber gebieten ſollen von dorther. Ihre Herrſchaft umfaßt die Zeit von 1615—1370. Aus dieſer Periode nun, der nächſten Folgezeit Joſua's, d. h. ungefähr aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrh., ſpricht uns das A. T. von einem König nicht Aſſurs oder Babels, ſondern Meſopotamiens, der ſich die Iſraeliten dienſtbar gemacht (Richt. 3, 8). Sein Name (Jer. 50, 21), der dort

aus ind. Original ins Arabiſche überſetzt erſcheint, bedeutet Talarträger, und linnener Talar war babylon. Tracht (Herodot, I, 195). Keiner dieſer „Araber" trägt bei Syncellus (S. 172) einen ſicher ſemit., mehrere haben ausgeſprochen ariſche Namen, und da jener Talarträger König Meſopotamiens heißt, ſo ſcheinen ſie auch nördlich von Sinear geherrſcht zu haben; und Königsſitz war wol nicht Babel, ſondern vielleicht jenes Rehobot am Euphrat. Wenn ſchließlich auf einem Denkmal der Name Chazajan richtig geleſen iſt, ſo wurde ungefähr um die Zeit Salomo's von Ninive aus mit Hezion von Damaskus Krieg geführt (1 Kön. 15, 18), (Brandis, „Hiſtoriſcher Gewinn u. ſ. w.", S. 120), ſodaß alſo wenigſtens ſchon im 2. Jahrh. vor jenem Sardanapal der Regierungsſitz Aſſyriens in Ninive war.

Auch eine geringere Combinationsgabe als die Niebuhr's hätte nicht verfehlt, die 520 Jahre aſſyr. Herrſchaft (Herodot, I, 95) mit den 526 Jahren der 45 Könige (Euſebius, „Chron.", I, 41) zuſammenzubringen. Gewöhnlich urtheilt man nun ſo: da zuerſt die Meder — wie lange vor Dejoces, d. i. vor 708, bleibt einſtweilen ungewiß — nach ihnen auch andere Völker abfielen, mit Nabonaſſar aber im J. 747 babylon. Königthum auftritt, ſo ſind die Babylonier in dieſem Jahre abgefallen, und weil nach den Medern, ſo erſtrecken ſich die 526 Jahre bis 747, die 520 dagegen bleiben für die Meder, welche ſich ſomit im J. 753 unabhängig gemacht haben. Allein nach des Polyhiſtor ausdrücklicher Angabe kommt Phul erſt nach dieſen 526 Jahren; die Zeitrechnung aber des A. T. geſtattet nicht, ihn unter das Jahr 747 herabzurücken, da er ſchon um das Jahr 772 in iſraelitiſche Verhältniſſe eingreift. Den Sardanapal ſeinerſeits rückt Abydenus über die erſte Olympiade hinaus, und dies thun auch andere, welche in ihm einen Zeitgenoſſen Lykurg's ſehen. Es iſt ferner auch nicht dargethan, daß der Kanon unabhängige Könige Babylons aufzählen will; vielmehr ſcheinen aſſyr. Unterkönige in Rede zu ſtehen. Hierfür ſprechen auch noch folgende Gründe: Mich. 5, 4. 5 iſt wie bei Jeſaja Aſſyrien Juda's Feind, in den Tagen Sargon's, und doch nimmt Mich. 4, 10 eine Wegführung gen Babel in Ausſicht. — Zu Lebzeiten Sanherib's (im J. 704) regiert in Babel ein Bruder von ihm, und die Unabhängigkeit der Babylonier erkennt der Aſſyrer ſo wenig an, daß er ſie mit den Waffen unterwirft und ihnen ſeinen Sohn zum König ſetzt. — Der vierte ſeit Nabonaſſar, Eluläus, ſcheint um des Zeitverhältniſſes willen mit dem Eluläus von Tyrus identiſch, welcher daſelbſt als aſſyr. Statthalter gebot (Menander bei Joſephus, „Alterthümer", IX, 14, 2). So begreift ſich dieſer einzige ſemit. Name in der Reihe; dann aber iſt er auch in Babylon nur als aſſyr. Unterkönig denkbar. — Herrſchte jener Nabonaſſar ſelbſt, der Chaldäer, eigenen Rechts in Babylon: warum ſtiftete nicht er bereits eine chald. Monarchie? Auch derjenige, welcher ſich wirklich unabhängig macht, Nabopolaſſar, iſt dem Abydenus zufolge (Euſebius, „Chron.", S. 54) von dem Aſſyrer erſt nach Babylon geſandt worden. Und vollends der elfte, Aſaridinus, welcher gewöhnlich für identiſch wie Eſarhaddon gehalten wird, müßte ſo von Ninive aus unmittelbar über Babylon, als babylon. König über Ninive geherrſcht haben. — Schließlich übrigens war dieſes Königthum kein einheimiſches. Der zweite König wird Nadios genannt, d. i. Nadija, ein Meder; der achte heißt Aparanadios, d. i. Apara Nadija, ein anderer Meder (dem Polyhiſtor zufolge [Euſebius, „Chron.", S. 43] iſt dieſer „andere Meder" Eſarhaddon [Aſordanius] ſelbſt. Dies wußte der Ordner des Kanons oder ſein Gewährsmann nicht, oder man wollte, da Aſaridin als elfter König folgt, nicht durch zweimalige Nennung deſſelben Namens zu Verwirrung Anlaß geben): ſo werden ſie bezeichnet, indem der Schreiber ihre Namen nicht zu wiſſen ſcheint. Waren dies aber unbekannte Fremde, ſo ſind ſie wahrſcheinlich von auswärts geſchickt worden; denn Namen von Volksgenoſſen hätten ſich überliefert.

Erſcheint dem Vorſtehenden gemäß die Reihe ſeit Nabonaſſar nicht als eine Liſte unabhängiger Könige, ſo kann außerdem auch Herodot nicht füglich meinen, es ſeien bald nach den Medern auch die Babylonier von Aſſyrien abgefallen; denn die Babylonier ſind ihm ſelbſt Aſſyrer (I, 106. 178. 188; III, 92. 155), und er ſagt ſo gar nichts von ihrem ſpätern wirklichen Abfall, daß er dieſen, wie es ſcheint, als eine innere Angelegenheit Aſſyriens betrachtet hat. Er deutet (I, 101) keineswegs an, daß die Aſſyrer nicht auch Babylon beſaßen, ſodaß Babylonien im J. 633 mit unter den Abtrünnigen geweſen wäre. Aſſyrer ſind ihm auch nicht blos das Volk von Ninus und Babylon (VII, 63); aber „diejenigen, welche Ninus innehatten", bemerkt er (I, 102) darum, weil es zunächſt der Hauptſtadt Ninive galt. Abfall der Meder, welchen die andern Völker nachgeahmt hätten (Herodot, I, 192. 195), ſteht in der ganzen Periode ſeit Phul und vorher, da im Gegentheil Aſſyrien zu

immer größerer Macht erſtarkte und die Nachbarn ſich unterwarf (Am. 6, 2. 14; Jeſ. 36, 19; 10, 9), nicht anzunehmen. Aſſyrien iſt (Jeſ. 5, 27 fg.; 14, 31) eine Militärmonarchie, der Gebieter heißt (Hoſ. 8, 10; Jeſ. 10, 8) König der Fürſten oder Großkönig (Jeſ. 36, 4), und um das J. 714 dienen z. B. Elam und Kir im aſſyr. Heer (Jeſ. 22, 6). Durch die unabweisliche Combination der 520 Jahre mit den 526 bleibt jenes Ereigniß an den letzten König, Sardanapal, gebunden, der im J. 844 ſtarb. Die Meder fielen zuerſt ab und die aſſyr. Herrſchaft dauerte noch ſechs Jahre länger, alſo trifft ihr Abfall auf 850: von da ab wurde das Reich immer mehr, was der angebliche Name des letzten Königs bei Julius Africanus, Georgius Syncellus, Moſe von Chorene u. a. beſagt, ein Thonos Konkoleros, d. i. Tanus kankâlaras, ein ſkeletartiger Leib. So weit behält alſo Kteſias recht, daß unter Arbaces die Meder ſich unabhängig machten; während, wenn er eine Belagerung und Zerſtörung Ninives ausſagt, damit nur das ſpätere Ereigniß zu einem frühern hinaufreflectirt wird, deſſen Fortſetzung und Vollendung es ſein konnte. Abgeſehen von ſeinem Beleſys, der Copie Nabopolaſſar's, ſowie von manchen individuellen Zügen, die nicht erfunden ſein können, iſt im voraus wahrſcheinlich, daß über die Meder als ein beſonderes Volk ein Unterkönig geſetzt war; wo nicht, ſo bedurften ſie doch, um abzufallen, eines Mannes, der an ihre Spitze trat. Auch iſt die Ernennung eines eigenen Königs anderwärts (2 Kön. 8, 20) Ausdruck der Unabhängigkeitserklärung, und Arbaces ſpiegelt nicht blos einfach den Cyaxares wieder, da er ja mit ſeinen eigenen Regierungsjahren aufgeführt wird. Was ſeine Nachfolger (Diodor, II, 32—34) betrifft, ſo hat man längſt eingeſehen, daß wenn auf einen König mit 22 Jahren ein ſolcher mit 40 folgt, wie bei Herodot, und dies Verhältniß ſich wiederholt, dann die Doublette geſtrichen werden muß. Nun entſpricht Artykas vorher mit 50 Jahren dem Dejoces des Herodot mit 53; und dieſe Zahl, wie überhaupt Herodot's Zeitrechnung und ſein ganzer Bericht, iſt feſtzuhalten, nur daß die 22 Jahre des Phraortes dem Dejoces zuzuſchreiben ſind und deſſen 53 dem Phraortes (ſ. Stein zu Herodot, I, 102), welcher um das Jahr 668 bereits auf dem Thron ſaß (Pauſanias, IV, 24, 2). Dieſe berichtigte Zählung des Kteſias würde von 559 bis 817, das 40. Jahr vor der erſten Ol., zurückgreifen. Wiederum reichen aber die drei Vorgänger des Artykas-Dejoces von 850—742 herunter, und da Dejoces erſt um 708 antritt, ſo bleiben für die Anarchie (Herodot, I, 96) 34 Jahre. In Aſſyrien andererſeits kann zwar Phul ein Geraumes über das J. 772, wenn auch nicht füglich bis 844 hinaufreichen, aber wie lagen da die Dinge in der Zwiſchenzeit? Vielleicht ſchon vor dem J. 800 erhob ſich ein neues aſſyr. Reich (Am. 6, 2. 14), welches im Norden und im Süden um ſich griff (2 Kön. 18, 34; 19, 11. 13). Die 2 Kön. 19, 12 erwähnten Länder und Städte ſind von („meinen Vätern") den Königen dieſer Dynaſtie erobert worden. Wenn nun aber das frühere Aſſyrien über Medien herrſchte, dann gewiß auch über Karkemiſch (Jeſ. 10, 9) und Sippara. Alſo handelt es ſich um eine Wiedereroberung, und zwar vermuthlich in der Reihenfolge von Jeſ. 10, wo Babylon ſowenig mit aufgeführt wird als Ninive. Nun hat aber einer von dieſen Königen um das J. 722 iſraelitiſche Coloniſten nicht nur in dem perſiſch benannten Gozan, ſondern auch in „Städten Mediens" angeſiedelt (2 Kön. 17, 6; 18, 11), benutzte er etwa die Schwäche einer Naturdemokratie, ſodaß er, ohne zu fragen, ſeine Leute den Medern einbürgerte? Allein die Kraft aufrühreriſcher Unterthanen würde er dadurch nur geſtärkt haben. Es iſt klar, er betrachtet ſich als den Oberherrn dieſer med. Städte, und damit ſelbſt trennt ſich das auch ſpäter zweigetheilte weite Land in ein unabhängiges Medien und ein zu Aſſyrien gehöriges. Ferner wird im J. 733 „ein Meder" Unterkönig Babels, im J. 699 dies „ein anderer Meder", und dieſer andere iſt dem Polyhiſtor zufolge (Euſebius, „Chron.", S. 43) kein anderer als Eſarhaddon. Alſo iſt die Dynaſtie ſeines Vaters Sanherib eine mediſche, und auch ſeine Vorgänger ſeit Phul gehörten vermuthlich dem Herrſchervolk, eben dem mediſchen, an. Auch vordem ſollen ja ſchon acht med. Könige über Babylon geherrſcht haben; und die bezüglichen Königsnamen heben ſich als nicht mehr ſo völliges Sanskrit von dem des letzten Vorgängers ſcharf ab und verrathen ſich theilweiſe als mediſche. „Sardanapal" erinnert an das ſanskritiſche lokapâla und an ſindh. Königsnamen, welche in der Regel auf pâla ausgehen. In der Sprache dieſer neuen Dynaſtie dagegen ſcheinen die Endungen des Namens verloren zu ſein (vgl. Sargon, Tartan, Petor), und in Tiglatpileſer erkennen wir das med. Tigr (tigra perſiſch Schwert), Pfeil, Sanherib aber ordnet ſich zum armen.-parth. „Sanatruk". Wir denken ſomit: jene ſechs Stämme hatten ſich unabhängig erklärt

und ſtellten ſich unter Dejoces (Herodot, I, 101), während Medien auch noch andere Völker, z. B. die Kaduſier (Diodor, II, 33), die Tapurer u. a. umfaßte. Zur Zeit des Mandauces (von 822—772) bemächtigte ſich ein med. Stamm Ninives, und Phraortes und Cyaxares zogen ebenſo wider ihn zu Felde, wie Sanherib gegen die aufſtändiſchen Babylonier, und Nebukadnezar ebenfalls gegen Ninive.

Zum erſten mal in unmittelbare Berührung mit Iſrael kam Aſſyrien durch jenen König Phul (Euſebius, „Chron.“, S. 41). Die Anarchie nach dem Tode Jerobeam's II. (Hoſ. 4), welchem erſt im elften Jahre ſein Sohn auf dem Thron folgen konnte, hatte zwei Parteien hervorgerufen, von denen die eine an den Aſſyrer (Hoſ. 5, 13; 7, 11; 8, 9; 13, 7), die andere an Aegypten ſich lehnte (Hoſ. 12, 2). Den Königsmörder Sallum hatte Menahem getödtet, um ſich ſelbſt die Krone aufzuſetzen (Hoſ. 8, 4); und „in ſeinen Tagen“, heißt es 2 Kön. 15, 19, „kam Phul, König von Aſſur, über das Land; und Menahem gab ihm 1000 Talente Silber, daß ſeine Hand mit ihm ſei, ihm das Königthum zu ſichern“. Obigen Stellen des gleichzeitigen Sehers zufolge kam Phul als Schiedsrichter ſchwerlich ungerufen, ſondern ohne Zweifel hat Menahem nach ihm verlangt. Phul zog wieder ab, und es ſcheint nicht, daß damals zu einem dauernden Abhängigkeitsverhältniß der Grund gelegt worden. Die Summe, welche von Menahem entrichtet werden mußte, beläuft ſich ſo hoch, daß ſie regelmäßigen Tribut ausſchließen dürfte; auch war dieſer, den alljährlich das Land hätte aufbringen müſſen, kein Mittel, um des Königs Stellung zu befeſtigen. Selbſt noch Pekah genießt die volle Freiheit ſeiner Bewegungen, und das näher gelegene Syrien-Damaskus war noch nicht von Aſſur in Angriff genommen. Daß übrigens 1 Chron. 5, 26 dem Phul eine Wegführung von Unterthanen ſeines Schützlings nicht beigemeſſen wird, iſt klar; die Meinung iſt nicht, der Gott Iſraels führte ſie hinweg, ſondern Tiglatpileſer (V. 6). Nächſt Phul nennt das A. T., und zwar dieſes allein, eben dieſen Tiglatpileſer (Schwert- und Pfeilträger), mit deſſen Antritt vielleicht gleichzeitig im J. 747 das babyloniſche Unterkönigthum geſchaffen wurde. Etwa 30 Jahre nach Phul miſchte auch er ſich in iſraelitiſche Angelegenheiten. Von den Verbündeten Syrien-Damaskus und Ephraim bedrängt, ſandte der jüd. König Ahaz zu ihm und erkaufte ſich nicht nur mit Geld, ſondern auch um den Preis der Unterwerfung den Schutz des Aſſyrers (2 Kön. 16, 7 fg.). Dieſer rückte in Syrien ein, eroberte die Hauptſtadt und tödtete den König. Da Ahaz dem Tiglatpileſer in Damaskus ſeine Aufwartung machte, ſo ſcheint letzterer ſelbſt mit dem Heer nicht weiter gezogen zu ſein, das nunmehr auch die Stammgebiete von Sebulon und Naphtali und das Oſtjordanland überſchwemmte und die Einwohner in die Gefangenſchaft wegführte (Jeſ. 8, 23; 2 Kön. 15, 29; 1 Chron. 5, 26). Das Joch Aſſyriens laſtete fortan ſchwer auf Juda (Jeſ. 10, 24. 27; 20). Den dritten in dieſer Königsreihe, Salmaneſer (Schildträger), findet man fälſchlich ſchon Hoſ. 10, 14 bezeichnet, denn das Zeitverhältniß iſt dem entgegen, und vielmehr heißt die Stadt Salman-bêt-Arbel wie eine andere (2 Kön. 15, 29) Abel-bêt-Maacha. — Auch den Namen dieſes Königs, welcher im Bruchſtück Menander's (Joſephus, „Alterthümer“, IX, 14, 2) gemeint iſt, bietet außer dem A. T. (2 Kön. 17, 3; 18, 9) keine andere Quelle. Die erſtere Stelle, V. 5 hinzugenommen, beurkundet einen doppelten Kriegszug; und ebenſo läßt auch Menander nach einem erſten Zug gegen Phönizien den Aſſyrer noch einmal wiederkommen. Beidemal galt es ohne Zweifel den Phöniziern und den Iſraeliten zugleich, da wir andernfalls drei oder vier Feldzüge annehmen müßten. Im übrigen erzählt Menander etwas verwirrt; auch bedarf der Text der Verbeſſerung. Der wirkliche Sachverhalt möchte folgender geweſen ſein.

Salmaneſer zog aus wider Eluläus, König der Phönizier, der in Tyrus reſidirte, und wider Hoſea von Iſrael, König ſeit 731. Hoſea erkannte den Aſſyrer als Oberherrn an und verpflichtete ſich zu einem jährlichen Tribut. Auch Eluläus, nicht fähig, Widerſtand zu leiſten, unterwarf ſich, und da die Kittäer (Cypern) ſich nicht fügten, ſo brachte in aſſyr. Dienſt und Intereſſe Eluläus ſie zum Gehorſam. Er wurde als Statthalter belaſſen und Salmaneſer zog wieder heim. Schon kraft 2 Kön. 17, 5. 6. 3 fällt dieſe erſte Expedition nicht ſpäter als in das Jahr 728. Nach der Darſtellung Menander's nun könnte es ſcheinen, als hätte gleich der fernen Inſel auch die Inſelveſte Tyrus ſchon diesmal den Gehorſam verweigert; allein der Aſſyrer ſchloß Vertrag „mit allen“, und warum wäre er erſt nach Hauſe, wenn es ſicher war, daß er wiederkommen mußte? Vielmehr lehnte ſich die Hauptſtadt, welche durch ihre Lage ſich geſichert glaubte, nach dem Abzug des Feindes wieder auf und vertrieb ihren König, den jetzigen Statthalter, welcher nebſt der

festländischen Phönizien am Vertrage festhielt. Da wir nun aber als Unterkönig Babylons von 726—721 einen Eluläus vorfinden, so läßt sich kaum bezweifeln, daß es derselbe sei, welcher vorher 36 Jahre lang in Tyrus regiert hat. Vermuthlich im Zusammenhang mit dem Abfall der Tyrer steht die Tributverweigerung seitens des Hosea, welche er, wenn ein assyr. Heer im Lande stand, nicht gewagt haben würde. Der Assyrer kam nun wieder, ohne etwas gegen die Tyrer auszurichten, sodaß er sich zu einer Blokade bequemte, die ihnen wehren sollte, sich vom Festland mit Wasser zu versehen. Er selbst wandte sich mittlerweile mit dem Hauptheer wider Israel und zwar gegen die Hauptstadt (Mich. 1). Nachdem er diese bis in das dritte Jahr belagert hatte, nahm er sie ein und machte sie dem Erdboden gleich, worauf er Israel über den Tigris in die Gefangenschaft wegführte. Mit seinem Abzug ging auch die fünfjährige Blokirung der Tyrer zu Ende.

Mit dem ägypt. König So (Sabakôs) hatte Hosea ein Bündniß angestrebt, und Aegypten war die einzige Großmacht, welche den Planen Assyriens in den Weg treten konnte. So gewahren wir denn (Jes. 14, 31; 10, 28) ungefähr um das J. 718 von dem König Sargon entsandt ein assyr. Heer auf dem Marsch gegen die philist. Vesten, die Schlüssel Aegyptens, welches auch wirklich Asdod eroberte (Jes. 20, 1). Dieser Sargon, Sanherib's Vorgänger, wäre wol als Salmaneser's Nachfolger zu denken, wenn er nicht vielmehr Salmaneser selbst ist. Letzterer Name kommt bei Jesaja ebenso wenig vor wie Sargon im zweiten Buch der Könige. Von Salmaneser, der so große Thaten gethan, schweigen die Inschriften gänzlich. Desto mehr wissen sie von Sargon zu erzählen, der (Jes. 20, 1) doch nur einen Feldherrn schickte. Sein Name (= goldfarbig, im Zendavesta Beiname des Haoma) ist ohne Zweifel auf den Denkmälern richtig herausgefunden. Nun ist in den Ruinen von Kition auf Cypern ein (jetzt in Berlin befindliches) Standbild mit Inschrift entdeckt worden, welches Rawlinson („On the Inscript. etc.", S. 52, Nr. 3) als das Bild Sargon's, des Erbauers von Khorsabad, erkannte (vgl. Brandis, „Historischer Gewinn u. s. w.", S. 53). Salmaneser ist es, welcher Cypern unter seine Botmäßigkeit brachte, und wol als Zeichen der Oberherrlichkeit des assyr. Königs wurde sein Bild aufgestellt, was zu einer Zeit, da sie nicht mehr bestritten war, keinen Sinn hatte.

Zufolge der undeutlich übersetzten Stelle des Abydenus (bei Eusebius, „Chron.", S. 53) scheint es, daß man beim Tode Sargon's sich nach einem umsah, der von Königen abstammte, und endlich auf Sanherib gerieth. Gewiß ist von diesem Herrscher zuvörderst, daß er auf Sargon folgte, und wenn er in Hiskia's 14. Regierungsjahre diesen mit Krieg überzog (2 Kön. 18, 13; vgl. 1 Mos. 14, 5), so trifft dies auf das Jahr 714 v. Chr., und zwar gemäß Jes. 32, 10; 33, 9; 37, 30 auf den Spätherbst. Hiskia hatte ein Bündniß mit dem Aegypter abgeschlossen (Jes. 30, 1 fg.; 31, 1; 36, 6. 24) und fernern Tribut verweigert (2 Kön. 18, 7): der Kriegszug Sanherib's und die Wiederaufnahme der Absichten seines Vorgängers, galt also eigentlich, wie die Größe seines Heeres (Jes. 37, 36) lehrt, den Aegyptern (Jes. 37, 25), dem König Sethos zu Tanis (Herodot, II, 141); die Unterwerfung des Judäers sollte nebenbei bewirkt werden. Also sendet Sanherib wider Jerusalem nur eine Abtheilung des Heeres (2 Kön. 18, 17); ihn selbst finden wir in der westlichen Ebene (Jes. 37, 8) auf dem Wege nach Aegypten. Nur wollte er keinen Feind in seinem Rücken lassen, darum bekriegte er auch die Festungen (2 Kön. 18, 13) und forderte, nachdem sich der Judäer durch eine Kriegssteuer losgekauft hatte, nachher gleichwol Uebergabe (Jes. 33, 8). Beschlossen war eigentlich, das Volk hinwegzuführen (2 Kön. 18, 31. 32). Die Aegypter erwarteten den Feind bei Pelusium. Es scheint aber nicht, daß die Assyrer in die Wüste eindrangen, und während ein Gerücht, als ob der Aethiope Tirhaka den Aegyptern zu Hülfe herannahte (Jes. 37, 9), den assyr. König bedenklich machen mußte, kam obendrein in sein Kriegsvolk die Pest. Jene Feldmäuse, welche nach ägypt. Sage das Lederwerk der assyr. Bewaffnung zernagt hätten, besagen (vgl. 1 Sam. 5, 6; 6, 5) dasselbe wie der Würgengel: die Maus bildet die Pestbeule ab. Sanherib verlor sein Heer (Ps. 53, 6) und kehrte eiligst gen Ninive zurück (2 Kön. 19, 36). Seine Macht war geschwächt und das Ansehen gemindert. Zwar behielt von 709 an ein Bruder Sanherib's, Arkajan, Babylon noch fünf Jahre in seiner Hand; aber nun bemächtigte sich ein gewisser Akises des Throns, der nach noch nicht 30 Tagen von Merodach-Baladan getödtet wurde, welchen wieder nach sechs Monaten Belibus (Elibus) aus dem Wege räumte, um sich selbst die Krone aufzusetzen. Diesen Merodach-Baladan hat man auch wol mit dem sechs Jahre früher abgetretenen Mardokempad identificirt; aber die beiden Namen sind etymologisch gar nicht verwandt. Da

nämlich der Kanon den Antritt des Belibus auf 702 fixirt und wir demgemäß den Merodach-Baladan nicht über 703 hinaufrücken dürfen, ſo kann er auch nicht ſchon um 713 König von Babel heißen. Nach 2 Kön. 20, 12; Jeſ. 39, 1 nun gewinnt es den Schein, als hätte Merodach-Baladan den Hiskia zur Geneſung von der Peſt (2 Kön. 20, 7) beglückwünſcht; es müßte denn „zu jener Zeit" ſich urſprünglich auf etwas jetzt Ausgelaſſenes beziehen. Die Zeit unmittelbar nach dem Kriege iſt es nicht, denn Hiskia's Schatzkammern ſind wieder gefüllt, und wenn nicht eine andere Krankheit Hiskia's (geſt. 699) gemeint iſt, ſo hat überhaupt nicht aus ſolcher Veranlaſſung Merodach-Baladan eine Geſandtſchaft an ihn abgeordnet. Vielmehr war der Großkönig in Ninive der gemeinſchaftliche Feind beider, und der Uſurpator in Babel ſuchte ſich durch Bündniſſe zu verſtärken. Aber im dritten Jahre des Belibus, d. i. 699, rückte Sanherib mit einem Heer heran; Belibus wurde geſchlagen, gefangen genommen und mit ſeinen Freunden hinweggeſchleppt. Nunmehr wieder Herr über Babel, ſetzte Sanherib ſeinen Sohn Aſordanios, d. i. Eſarhaddon (der Aſordan der LXX) daſelbſt als Unterkönig ein und kehrte nach Hauſe zurück.

Noch aber war ihm keine Ruhe gegönnt. Es kam die Botſchaft, eine griech. Flotte, vermuthlich Argiver (vgl. Strabo, XVI, 750, und Stephanus Byzantinus unter Tarſos) habe an Ciliciens Küſte gelandet (4 Moſ. 24, 24). Sanherib zog wider ſie zu Felde und in der Schlacht, welche er ihnen lieferte, blieb er, obwol mit großem Verluſt, Sieger, verſenkte ihre Schiffe, und es ſcheint, wenn Tarſus eine Colonie der Argiver und zugleich von Sardanapal geſtiftet ſein ſoll oder auch von Sanherib — es wurde dahin Friede geſchloſſen, daß die Fremdlinge des Aſſyrers Oberherrſchaft anerkannten und dieſer ſie in Tarſus anſiedelte. Gerühmt von ihm wird: er habe auf dem Schlachtfeld ſeine Bildſäule aufgeſtellt und nach dem Stadtplan Babylons Tarſus erbaut, auch einen Tempel (der Athener?! vielmehr) in Adana errichtet. Wenn dagegen die Gefährten Alexander's ein Denkmal Sardanapal's mit Standbild in der Nähe von Anchialos ſahen, deſſen Inſchrift beſagte: „Sardanapal, Sohn des Anakyndaraxes, baute Anchialos und Tarſus an einem Tage u. ſ. w." (Arrian., Exp. Alex., II, 5, 2—4, Stephanus Byzantinus unter Anchiale), ſo hat mit Recht ſchon Ed. Hupfeld („Exercit. Herodot. spec. I. de rebus Assyriorum" [Marburg 1837], S. 38, 39) geurtheilt, daß von dem unbekannten Sanherib die Thatſache auf den, der in jedermanns Munde war, übertragen worden ſei. Wir wiſſen von Sanherib und nur von ihm, daß er in jene Gegend gekommen und dort ein Denkmal aufgeſtellt hat; außerdem könnte „Sardanapal", d. i. Weltbeſchützer, ein Ehrentitel Sanherib's geweſen ſein. Ein König Anakyndaraxes aber kommt anderwärts nicht vor, und Sanherib ſcheint zwar auch von vornehmem Geſchlecht, aber nicht etwa Sargon's Sohn geweſen zu ſein. Noch nennt eine andere Sage als Erbauer von Tarſus den Sandan oder Sandon, d. i. den lyd. Herkules (ſ. Otfr. Müller im „Rheiniſchen Muſeum", III, 24 fg.), aſſyriſch Sandes (Agathias, II, 24), der aber zu Sardanapal, einem ganz andern Wort, ſowenig wie zu Aſordan eine Beziehung hat.

Nach achtzehnjähriger Regierung, wie der Polyhiſtor beſagt, wurde Sanherib dem A. T. zufolge (2 Kön. 19, 37; Jeſ. 37. 38), als er, vermuthlich der Sitte gemäß, unbewaffnet im Tempel des Nisroch ſeine Andacht verrichtete, von ſeinen Söhnen Adrammelech und Sarezer ermordet. Der Polyhiſtor nennt nur einen, den Ardumuſanos, mit welchem er wol den erſtern meint. Denſelben (Adramelos) kennt auch Abydenus; Sarezer aber war ohne Zweifel mit der Geſinnung dabei, ob welcher 2 Sam. 3, 30 auch Abiſai mitgenannt wird; denn er war es, der jetzt den Thron beſtieg. Wenn nämlich Abydenus den Nergilus als Sanherib's Nachfolger nennt, die Bibel dagegen einen Sarezer bietet, ſo hieß der Mann vollſtändig Nergalſarezer, gleichwie der Mörder Evilmerodach's u. a. (Jer. 39, 3). Läßt Abydenus aber den Nergilus von ſeinem Sohn Adramelos ermordet werden, ſo ſollte geſagt ſein: von ſeinem Bruder; denn Axerdis (Eſarhaddon) heißt gleich nachher Bruder des Adramelos. Dieſer, der die That vollbrachte, wird auch den Thron, welchen ſein Bruder in Beſitz nahm, beanſprucht haben. Die zwei Mörder flohen, wie das A. T. berichtet, in das Land Ararat, und Sanherib's Sohn Eſarhaddon ward an ſeiner Statt König. Nach Abydenus hat Axerdis den Adramelos getödtet und ſein flüchtendes Heer in die Stadt der Byzantiner geworfen. Alſo iſt es wol von Adrammelech richtig, daß er nach Armenien floh; vermuthlich fiel er in der Schlacht und das aufſtändiſche Heer wurde noch weiter verfolgt. Da aber Byzanz erſt Olympiade 30, 2, d. i. im J. 659 v. Chr., geſtiftet worden, ſo iſt hier wol von einer griech. Colonie am Schwarzen Meer, z. B. in Pontus, die Rede, welche ſpäter von dort aus noch Zuwachs erhielt oder überhaupt von Byzanz

abhing. Dem Kanon folgt auf Belibus als König Babels ein Aparanadius, d. i. Eſarhaddon, mit ſechs Jahren, bis 693). Nach dem Polyhiſtor hat er über Aſſyrien acht Jahre geherrſcht, und nun fragt es ſich: ſoll vom Tode des Vaters, von 696, oder von da an gerechnet werden, daß er nach dem Tode ſeiner Brüder ſich im unbeſtrittenen Beſitz befand. Vermuthlich ſetzte er jetzt, d. h. im J. 693, in Babylon einen Unterkönig an ſeiner Statt ein. Jene acht Jahre würden bis 685 herabreichen; dann ſoll Samug 21 Jahre und deſſen Bruder gleichfalls 21 Jahre geherrſcht haben, nach ihnen Nabupalſar, der im J. 625 antrat. Dergeſtalt gelangt man aber nur bis zum Jahre 643 herab, und es bleibt eine Lücke von 18 Jahren. Rechnet man dagegen die acht Jahre von 696 bis 688 und zählt von unten zurück, ſo regiert Samug's Bruder, Sardanapal, von 625 bis 646 und Samug bis 667, ſodaß Eſarhaddon ſtatt acht dann 28 Jahre geherrſcht haben müßte. Im Kanon folgt nun auf zwei Könige und acht Jahre Anarchie „Aſaridin" mit 13 Jahren (680—667), womit der Name Eſarhaddon gemeint zu ſein ſcheint. Derſelbe hätte ſomit, da er nach den acht Jahren Anarchie Babel von Ninive aus zu regieren unternahm, über ganz Aſſur wirklich 28 Jahre geherrſcht, ſeit 696 ausſchließlich oder wenigſtens ſeit 695. Samug aber ſandte beim Regierungsantritt den Saosduchin und, als dieſer ſtarb, im J. 647 den Chyniladan, welcher von Sardanapal belaſſen, aber von dem neuen König Sarak abberufen und durch den Chaldäer erſetzt wurde. So läßt ſich nun auch die Ziffer 88 der Jahre von Sanherib bis Nebukadnezar ausſchließlich, welche Euſebius herausrechnet, richtiger herſtellen. In Wahrheit laufen von Sanherib's Antritt bis zu dem des Nebukadnezar 110 Jahre, ſeit ſeinem Tode bis dahin 92; und man ſieht nicht, warum zu den aſſyr. Königen der erſte chaldäiſche hinzugenommen, der zweite ausgeſchloſſen wird. Nunmehr dagegen ergeben ſich aus 18 Jahren Sanherib's, 28 ſeines Sohnes und noch 21 + 21 gerade die 88 Jahre als Dauer der aſſyr. Herrſchaft über Babel ſeit Sanherib. Im weſentlichen richtig ſo Brandis („Rer. Assyr. tempora emd.", S. 37—42).

Von Axerdis berichtet Abydenus, er zuerſt habe Miethſoldaten geworben, deren einer Pythagoras (!) war. Richtig iſt, daß er Kriege führte und der vorderaſiat. Dinge ſich annahm. Nach Eſra 4, 2 iſt er der aſſyr. König (2 Kön. 17, 24), welcher Coloniſten aus dem ſüdlichen Meſopotamien im verödeten Lande Ephraim anſiedelte. Jener Osnappar aber (Eſra 4, 10), „der große und herrliche", iſt vermuthlich nicht Eſarhaddon ſelbſt, ſondern ſein Feldherr, welcher die Karavane mit dem Heer begleitete. Es werden nämlich (V. 9) namentlich auch Coloniſten aus Tripolis erwähnt, welche er wol auf dem Wege von Ninive her aufſtörte, denn der König ſelbſt lag nicht perſönlich zu Felde. Seine Periode fällt alſo in diejenige des Manaſſe, über den aber kommen (2 Chron. 33, 11) die „Feldherren des Königs von Aſſur". Da nämlich von Axerdis wol, aber nicht von ſeinem Nachfolger Kriegführung in Syrien überliefert iſt, ſo ſind jene eben Feldherren des erſtern, und die Sache fällt vor 667, vor das 32. Jahr Manaſſe's. Juda, welches ſeit Hiskia den Tribut verweigert hatte, wurde jetzt wieder zum Gehorſam gebracht. Es hätte aber dem Abydenus zufolge Eſarhaddon nicht nur Cöleſyrien, ſondern auch Aegypten unterworfen, und daß er den Plan ſeines Vaters wieder aufgenommen, wäre nicht unwahrſcheinlich, ſodaß dergeſtalt die Eroberung No-Amons (Nah. 3, 8 fg.) ſeine That ſein könnte. Allein die Kataſtrophe No-Amons wurde nicht von Ninive her ins Werk geſetzt; dagegen iſt die Anſiedelung der Chaldäer (ſ. d.) in einem eigenen Lande (Jeſ. 23, 13) das Werk Aſſyriens, und zwar vielleicht Eſarhaddon's.

Von ihm her — ſtatt ex qua ſollte ex quo überſetzt ſein — war auch Sardanapal, heißt es bei Abydenus (Euſebius, „Chron.", S. 54), und der Polyhiſtor ſagt (S. 44): „Und nach Sammug gebot Sardanapal über die Chaldäer 21 Jahre." Da aber derſelbe vorher auf Sammug deſſen Bruder folgen läßt, ſo erhellt: dieſer Bruder iſt eben Sardanapal, und wenn der Polyhiſtor nun fortfährt: „Dieſer ſchickte dem Meder Aſtyages ein Heer, auf daß ſeinem Sohne Nebukadnezar jener ſeine Tochter zur Ehe gebe", ſo wiſſen wir: Nebukadnezar war der Sohn, nicht Sardanapal's, ſondern Nabopolaſſar's, hatte eine Gattin aus Medien (Beroſus bei Joſephus, „Contra Apion.", I, 19), und Abydenus meldet ſomit das Richtige. Da ferner Nabopolaſſar unmittelbar, wenigſtens in Babylon, auf Sardanapal und zwar ebenfalls mit 21 Regierungsjahren folgte, ſo konnte die ihm gewidmete Zeile leicht ausfallen.

Von Sammug's Regierung iſt weiter nichts zu melden; gegen dieſen Sardanapal

aber zog der Meder Phraortes zu Felde (Herodot, I, 102). Aſſyrien war ohne Helfer, ſtand ſich dabei jedoch gut, und Phraortes mit ſeinem großen Heer ging zu Grunde (633). Sein Sohn Cyaxares ſtrebte, nachdem er das Heerweſen geordnet, den Vater zu rächen; er ſchlug die Aſſyrer und ſchritt zur Belagerung Ninives. Dieſe aufzuheben nöthigte ihn der Einfall der Scythen in Aſien. Er ging ihnen entgegen und wagte eine Schlacht, welche er und mit ihr die Hegemonie Aſiens verlor (Herodot, I, 103. 104). Die Scythen wandten ſich nun gegen Aegypten, von wo Pſammetich ſie zurückhielt (Herodot, I, 105), und da wir ſie von Jer. 4, 5 an in Paläſtina finden, ſo fällt ihr Zug ſomit zwiſchen 629 und 617. Es war aber bei ihrem Erſcheinen in Aſien bereits Sarak aſſyr. König, und wenn er auf das Gerücht von ihnen ſofort den Feldherrn Nabopolaſſar gen Babylon ſandte (Abydenus bei Euſebius, „Chron.", S. 54), der notoriſch im J. 625 antrat, ſo fällt ihre Ankunft eben auf dieſes Jahr. Man hat die Ausſage des Abydenus mit der Angabe des Beroſus (bei Joſephus, Contra Apion., 1, 19; „Alterthümer", X, 11, 1) zuſammengebracht, ſodaß auch Abydenus von den Aegyptern unter Necho ſpräche. Allein bei Beroſus erhält nicht Sarak, ſondern Nabopolaſſar Kunde, welcher bereits nicht mehr kriegstüchtig iſt, und er wird nicht abgeſandt, ſondern ſendet ſelbſt, und nicht nach, ſondern aus Babylon. Wenn ferner Abydenus von einem Miſchvolk ſpricht, ſo gab es ja verſchiedene Nationen der Scythen (Herodot, IV, 17—20), und wenn geſagt iſt, daß ſie vom Meer herkamen, ſo brachen ſie ja wirklich vom Kaſpiſchen Meer her ein (Herodot, I, 104).

Das Reitervolk eroberte keine feſten Städte; wie Ninive ſelbſt blieb auch Babylon ihrer ledig, im übrigen aber ſchalteten die Scythen ungehindert. Die Schwäche des aſſyr. Reichs war vor aller Welt offenkundig, und nun erhob ſich ein neuer Feind, die Erbſchaft anzutreten. Um das J. 611 landeten die Aegypter unter Necho an der ſyr. Küſte (Herodot, II, 159) auf Kriegszug gegen den König von Aſſur (2 Kön. 23, 29; 2 Chron. 35, 20 fg.), und breiteten ſich in den nächſten Jahren über das dieſſeitige Syrien aus, während Cyaxares, der gegen die Lyder zu Felde gelegen (Herodot, I, 16), nach der Sonnenfinſterniß vom 30. September 610 mit den letztern Frieden ſchloß (Herodot, I, 74. 103).

Vermittler dieſes Friedens waren der von den Aegyptern zunächſt bedrohte Cilicier Syennefis und der babyloniſche Thronerbe. Alyattes mußte ſeine Tochter dem med. Thronfolger verloben (Herodot, I, 74), und Nebukadnezar ſeinerſeits heirathete eine Tochter des Cyaxares: es galt alſo offenbar, Lydien zu neutraliſiren oder es herüberzuziehen gegen den Aegypter. Nebukadnezar's Ehebündniß mit einer Mederin kehrte ſeine Spitze gegen das aſſyr. Reich, und wenn er gegen deſſen Feind, Necho von Aegypten, jetzt ins Feld rückte, ſo ſollte eben nur ein Dritter, welcher ſeinen Theil an der ſichern Beute oder ſie ganz beanſpruchte, abgetrieben werden. Als der Aegypter ſo geſchlagen war, daß er ſich nicht mehr über die Grenze wagte (2 Kön. 24, 7), ſtand nichts weiter im Wege, die mit Cyaxares verabredete Unternehmung wider Ninive ins Werk zu ſetzen. Als den Gegner Ninives nennt Abydenus nur den Nabopolaſſar, Herodot (I, 106) anſtatt ſeines Sohnes nur den Cyaxares; daß jedoch Babylonier und Meder Kampfgenoſſen waren, deutet letzterer durch die Bemerkung an, Cyaxares habe mit Ausnahme Babylons das übrige Aſſyrien unter ſich gebracht, und ihr Bündniß iſt auch dadurch bezeugt, daß Kteſias dem Arbaces den Chaldäer Beleſys zugeſellt (Diodor, II, 24 fg.). Aus Jeſ. 25, 2 läßt ſich freilich keine Zweiheit beweiſen; den Antheil der Meder erhärtet indeſſen Dan. 7, 5, denn die drei Ribben, welche der Bär (Medien) zwiſchen den Zähnen hat, ſymboliſiren die drei Städte Kelach, Ninive und Reſen. Von der Zerſtörung einer zweiten Stadt außer Ninive gelangte eine dunkle Sage noch an Xenophon, welcher die Perſer ſtatt der Meder und dieſe für die Aſſyrer ſetzt; es fragt ſich nun aber: wann wurde Ninive erobert und zerſtört?

Zwiſchen der erſten Belagerung, welche Nahum im Auge hat (1, 9) und der zweiten liegen dem Herodot (I, 106) zufolge 28 Jahre ſcyth. Oberherrſchaft. Die Scythen aber ſind auf keinen Fall vor dem Jahr 629 erſchienen; ſomit fällt die zweite Belagerung nicht vor 601. Sehr gewöhnlich wird ſie auf das Jahr 606 verlegt; allein dann müßte Cyaxares gleich nach dem Antritt ſeine Heeresordnung geſchaffen, das Heer geſammelt und zum erſten mal vor Ninive geführt haben. Auch war um 606 Nebukadnezar noch vollauf mit dem ägypt. Krieg beſchäftigt. Ferner fällt das Orakel Jeſ. 23, 1—14 in die Zeit des erſten Auftretens der Chaldäer in Paläſtina, in das Jahr 604, und die ſofort folgende Orakelkette bezieht ſich auf Ninives Zerſtörung, als auf eine jüngſt erſt geſchehene. Dürfen wir endlich

die Ankunft der Scythen als ſicher in das Jahr 625 fallend annehmen, ſo iſt auch Ninive zum zweiten mal im J. 597, vielleicht ſeit dem Herbſt 599 (Diodor, II, 27), belagert worden. Im Frühjahr 599 waren Nebukadnezar's Waffen in Judäa beſchäftigt; im J. 596 reiſte Zedekia nach Babel, vermuthlich um zu Ninives Eroberung ſeine Glückwünſche darzubringen (Jer. 51, 59). Noch herrſchte damals bereits im 29. Jahre der König Sarak, von dem Abydenus berichtet, er habe bei der Einnahme der Stadt ſich mit der Königsburg verbrannt. Die betreffende Stelle iſt jedoch verdorben und dahin zu verbeſſern, daß hinter „er ſteckte in Brand die Burg", die Worte folgen „und ſtürzte ſich darüber hin". Die Thatſache ſelbſt iſt durch ihren Reflex bezeugt; denn außer daß von Sardanapal bei Diodor daſſelbe erzählt wird, mangelt es auch nicht an Analogien (1 Kön. 16, 18; Herodot, VII, 107; I, 176; Diodor, XVI, 45; Livius, XXVIII, 23; Juſtin., XIII, 6; Florus, II, 18). Daß die Selbſtverbrennung des Sandon (Otfr. Müller, „Rheiniſches Muſeum", III, 25) gegen die Geſchichtlichkeit der Erzählung des Abydenus ſo wenig beweiſt, als diejenige des griech. Herakles oder des Vogels Phönix, liegt am Tage; auch hat ja der Name Sarak noch weniger als Sardanapal mit Sandon Aehnlichkeit. Wenn aber ſchließlich Abydenus den Nabopolaſſar ſtatt ſeines Sohnes als Zerſtörer Ninives nennt, ſo wirft er ebenſo den Abfall von Ninive mit der letzten Kataſtrophe zuſammen, wie dies ſeinerſeits Kteſias gethan hat. Hitzig.

Aſtaroth, auch Aſtaroth-Karnajim geheißen von den mehrern dort befindlichen „gehörnten (Bildſäulen der) Aſtarte", war angeblich die Reſidenz des Königs Og von Baſan, bei Edrei (4 Moſ. 21, 33; 5 Moſ. 1, 4; 3, 1; Joſ. 12, 4), ſpäter zu dem Stamm Oſtmanaſſe gehörig (Joſ. 13, 31), welcher ſie aber an die Leviten überlaſſen mußte (1 Chron. 5, 56; 7, 71; ſ. Beesterah). Aſtaroth und Edrei kommen meiſt zuſammen vor als Hauptſtädte des Königs Og (Joſ. 12, 4; 13, 12. 31), Aſtaroth aber auch allein als ſeine (Haupt-) Reſidenz; Sihon, der eine von den emorit. Königen, ſaß in Hesbon, Og, der andere, daher ſchwerlich im Norden bei Edrei. Nun wiſſen wir aus Stephanus Byzantinus, daß die Stadt Philadelphia früher Aſtaroth hieß; auch zeigte man ſpäter den Sarkophag Og's in Rabbath-Ammon, d. i. Philadelphia (5 Moſ. 3, 11), und in 1 Moſ. 14, 5 iſt Aſtaroth Name einer Stadt nicht weit vom Todten Meer, einer Stadt, wo Rieſen gewohnt haben ſollen, wie denn jener König ſelbſt ein ſolcher war (5 Moſ. 3, 11; Joſ. 12, 4; 13, 12). So weiſt alles darauf, daß Rabbath-Ammon, das nachherige Philadelphia, die Reſidenz des Königs Og geweſen und alſo die Ueberlieferung dieſes ſüdliche Aſtaroth mit jenem nördlichen im Lande Baſan verwechſelt hat (ſ. Rabbath-Ammon, Emoriter, Og, Argob, beſonders in Vergleichung mit 1 Kön. 4, 13. 19). Das 1 Makk. 5, 26. 43 erwähnte Karnaim und das Karnion 2 Makk. 12, 21. 26 iſt ohne Zweifel Aſtaroth-Karnajim im Lande Baſan. Dieſer Ort beſtand noch im Mittelalter. Arab. Schriftſteller nennen ihn Aſchtara, rechnen ihn zum damasceniſchen Gebiet und ſetzen ihn nach Hauran, nicht weit entfernt von Teſil, Tuſeil und dem See Tiberias. Er liegt 1¾ Stunden von Adraa, Adraha, d. i. Edrei, und iſt in Tell Aſchtereh, 2½ Stunden ſüdſüdöſtlich von Nowa, etwa zwiſchen Nowa und Mezarib, wieder aufgefunden worden, in weidereicher Ebene auf einem Hügel von Trapgeſtein, an deſſen Fuß alte Grundmauern und reichliche Quellen ſich finden. Kneucker.

Aſtarte, ſ. Aſchera.

Aſtoreth, ſ. Aſtarte.

Aſtronomie, ſ. Sternkunde.

Aſtyages wird Bel z. Bab. V. 65 als Vorgänger des Königs Cyrus genannt. Er war König der Meder, ſein Enkel Cyrus (ſ. d.) von der Tochter Mandane gründete das perſ. Reich. Fritzſche.

Atad, eine Getreidetenne unweit des Jordans, wo der die Gebeine Jakob's nach Kanaan transportirende Leichenzug ſeine letzte Wehklage anſtellte (1 Moſ. 50, 10. 11). Sie hat ihren Namen „Stechdorntenne" von dem ſüdlichen Stechdorn, der dort ſehr üppig gewachſen ſein mag, ein Umſtand, dem die Oertlichkeit wahrſcheinlich auch das Prädicat „Abel Mißrajim" (ſ. d.), Grasplatz Aegyptens, „Aegypterau" zu verdanken hat (Jeſ. 19, 7). Dieſe Oaſe iſt aber auf keinen Fall, wie man leicht geneigt ſein könnte, öſtlich vom Jordan zu ſuchen, ſondern der Ausdruck „jenſeit des Jordan" iſt vom Standpunkt des Schreibers aus, der, ein Ephraimite, im Oſten des Jordan lebte, vom Weſtufer des Fluſſes zu verſtehen, wohin auch Hieronymus den Ort verlegt, wenn er Atad für einerlei hält mit Beth-Hogla (ſ. d.), dem heutigen Ain Hagla, einer

ſchönen ausgemauerten Quelle, die in einem Wäldchen zwiſchen Jericho, dem Jordan und Todten Meer gelegen, mit ihrem vollkommen ſüßen und klaren Waſſer die Umgegend bewäſſert und fruchtbar macht, ſodaß dieſe in der That an „die Auen am Nil" erinnern und wegen ihres Pflanzenwuchſes „Aegypterau" heißen konnte. Aber bei alledem bleibt dennoch, wenn Jakob bei Hebron begraben werden ſollte, der ganze Leichenzug von Aegypten her abenteuerlich, und Bunſen ſuchte darum die „Aegypterau" beim Bach Aegyptens, alſo an der Grenze Aegyptens und Kanaans. Jedoch das Abenteuerliche verſchwindet, wenn man mit der Jahveurkunde, welcher das Stück 1 Moſ. 50, 1—11 entnommen iſt, entweder von einem beſtimmten Ziel des Leichenzugs abſieht oder die „Aegypterau" ſelbſt als dieſes Ziel betrachtet, und andererſeits Kap. 50, 12 fg. als einfache Fortſetzung von Kap. 49, 1—29. 33 aus der Elohimſchrift anſieht. Kneucker.

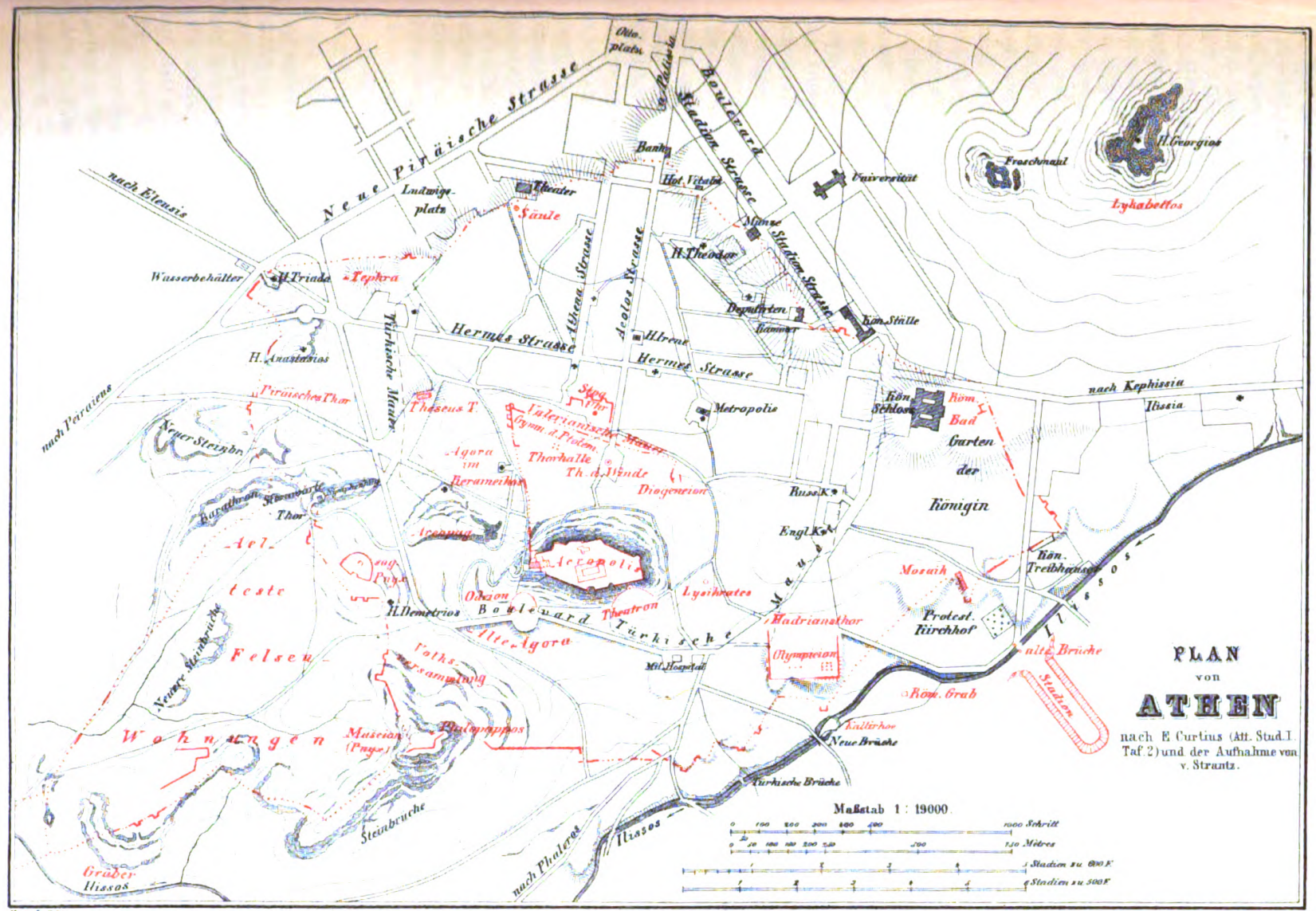
Atargation wird 1 Makk. 5, 43; 2 Makk. 12, 26 ein großes und befeſtigtes Heiligthum im Lande Gilead, im Stamm Manaſſe, genannt in oder bei der Stadt Karnajim. Der doppelte Name für Stadt und Heiligthum iſt im hebr. Aſtaroth Karnajim gegeben. In röm. Zeit hieß es Beeſtra. Es bildete für das Heer des ſyr. Feldherrn Timotheus einen wichtigen Haltepunkt, zugleich einen Verwahrungsort vieler gefangenen jüd. Familien. Judas Makkabäus ſtürmte es, machte 25000 Menſchen darin nieder und ſteckte das Heiligthum in Brand. Daſſelbe galt der Atargatis oder Atergatis oder Derketo (Plin., V, 19), einer babylon.-philiſtäiſchen weiblichen Gottheit mit einer in einen Fiſchleib endenden Geſtalt (Lucian de dea Syra, 14), bei Askalon an einem heiligen Teich hochverehrt, auch in Joppe, ſowie in Hierapolis und alſo auch dort im transjordaniſchen Lande. Sie iſt ein Gegenbild zu Dagon als männlicher Gottheit und von den Griechen als Venus marina, als Leukothea aufgefaßt. Neben Aſtarte oder der Aphrodite Urania immer verehrt, bildet ſie nach ihrem bei Diodor (II, 4) am ausführlichſten erzählten Mythus einen alten intereſſanten Gegenſatz zur ſtrengen, jungfräulichen Himmelsgöttin als die dem Erdenleben, dem Waſſer als Urſprung alles Irdiſchen zugewandte, von Liebe zu den Sterblichen ergriffene, in Trauer ſich verbergende, daher auch durch Trauergebräuche, vielleicht durch Menſchenopfer verehrte weibliche Naturmacht. Heilige Teiche mit heiligen Fiſchen gehören durchaus zu ihrem Cultus. Semiramis gilt als das Kind der Atargatis und des ſchönen Jünglings Ichthys, d. h. Fiſch, welches ausgeſetzt und durch Weiber genährt wird. (Vgl. Stark, „Gaza und die philiſtäiſche Küſte", S. 251—255.) Stark.

Ataroth. 1) eine Stadt jenſeit des Jordan (4 Moſ. 32, 3), welche den Gaditen zugetheilt wurde (4 Moſ. 32, 34). Von ihr hat wol der Berg Attarus in jener Gegend ſeinen Namen oder umgekehrt. — 2) Atroth-Sophan, nach 4 Moſ. 32, 35 ebenfalls eine Stadt im Stammgebiet Gad. — 3) Atroth-Beth-Joab, „Atroth des Hauſes Joab", eine Stadt des Stammes Juda (1 Chron. 2, 54). — 4) Atroth-Addar, eine Stadt auf der Grenze der Stammgebiete Ephraim und Benjamin (Joſ. 16, 5. 7; 18, 13), wieder aufgefunden in dem Dorf Atara, etwa 1½ Stunden ſüdweſtlich von Bethel, an der Straße von Bethel nach Jeruſalem. Kneucker.

Atargatis, ſ. Atargation.

Athach, angeblich eine Stadt im Stamm Juda (1 Sam. 30, 30), die aber ſonſt nirgends vorkommt und daher wol aus Ether (ſ. d.) verſchrieben iſt.

Athalja. Die Mutter des Königs Ahasja (2 Kön. 8, 26), die Gemahlin des Königs Jehoram von Juda (883—876, nach gewöhnlicher Zeitrechnung 892—885), eine Tochter des Ahab (911—889, nach gewöhnlicher Zeitrechnung 918—896) und der Tyrierin Iſebel (2 Kön. 8, 18), welche 2 Kön. 8, 26 Tochter, d. h. Enkelin Omri's, genannt wird, ataljahu (von Jahve bedrückt) verleitete Gatten wie Sohn zu abgöttiſchen Culten, wie ſie unter ihres Vaters Regierung im Schwang geweſen waren. Zugleich bewirkte die Verwandtſchaft beider Königshäuſer gemeinſame politiſche Actionen, ſodaß Athalja's Sohn Ahasja mit Joram von Iſrael verbunden gegen Aram zu Felde zog (2 Kön. 8, 28). Als nun Ahasja den im Kampf verwundeten Joram in Jesreel, wo er ſich zu heilen hoffte, beſuchte, brach der von Eliſa beförderte Aufſtand Jehu's gegen das Haus Ahab's aus, in welchem Iſebel und Joram ermordet wurden (876 [885]), und gleichem Schickſal verfiel auch Ahasja auf ſeiner Flucht nach Jibleam (2 Kön. 9, 27 nach den LXX). Seine Leiche wurde nach Jeruſalem gebracht. — Unter dieſen Umſtänden bemächtigte ſich die thatkräftige, aber grauſame Athalja ſelbſt der Zügel der Regierung, die ſich zu ſichern


PLAN
von
ATHEN
nach E Curtius (Att. Stud. I. Taf. 2) und der Aufnahme von v. Strantz.
Maßstab 1 : 19000
Neue Piräische Strasse
Hermes Strasse
Aeolus Strasse
Stadion Strasse
Boulevard Türkische
Ludwigsplatz
Theater
Bank
Hot. Victoria
Universität
Dionysos Theater
Metropolis
Königin Schloss
Garten der Königin
Acropolis
Parthenon
Erechtheion
Pandrosion
Propyläen
Thor der Winde
Diogenesion
Agora im Kerameikos
Thoreion
Thor der Athena Archegetis
Thor der Athena Archegetis
Thor der Athena Archegetis

ſie das ganze königliche Haus ermorden ließ. Nur Joas, noch ein Säugling, entkam mit ſeiner Amme durch die Hülfe ſeiner Tante Jehoſeba, der Schweſter des verſtorbenen Ahasja, dem Gemetzel und wurde von dieſer im Tempel verborgen erzogen. Nach ſieben Jahren (870—869) wurde aber der Knabe von dem Prieſter Jehojada im Tempelhof mit Beihülfe der Truppen zum König ausgerufen und die Königin, von der Revolution überraſcht, gefeſſelt aus dem Tempel, wohin ſie geeilt war, geführt, und außerhalb deſſelben getödtet. Eine Tragödie. Merx.

Atharim iſt 4 Moſ. 21, 1 (nach den LXX) Name einer Ortſchaft an der Südgrenze Paläſtinas. Da aber von einem Ort dieſes Namens nichts weiter bekannt iſt, ſo überſetzt man gewöhnlich, mit Bezug auf Kap. 13, 21, „Weg der Kundſchafter".

Athen, Areopag. Unter den neun Städten, welche, im Bereich von Griechenland und Ländern griech. Cultur gelegen, den Namen Athen (Athenae, Ἀθῆναι) trugen und darin zugleich den Hauptcultus der Göttin Athene in ſich bezeugten, hat das Athen der Halbinſel Attika (37° 58′ 1″ nördl. Br., 41° 28′ 59″ öſtl. L.) weitaus alle übrigen an Bedeutung, Größe und Glanz überſtrahlt und iſt mit Recht im Alterthum das Hellas von Hellas, das Auge Griechenlands genannt worden. Niemals ganz unbewohnt durch alle Jahrhunderte des Mittelalters hindurch iſt es neuerdings als Hauptſtadt des modernen Königreichs Griechenland zu einer neu aufblühenden modernen Stadt geworden.

Eine deutſche Meile vom Hafen Peiräeus oder Porto di Draco entfernt, etwas weniger von der Bai Phaleron, nahe dem jetzigen Porto Fanári, erheben ſich, durch eine weite von Oelbäumen bepflanzte Ebene getrennt, die an den Rinnſalen der vor ihrer Mündung ins Meer in Sümpfen verſchwindenden Flüßchen Kephiſſos und Iliſſos ſich hinzieht, felſige Höhen, welche in einem weiten Halbkreis vom Monument des Syrers Philopappos auf dem Muſeion über den ſogenannten Pnyxhügel bis zu dem Nymphenhügel und dem nördlichen Vorſprung mit dem Kirchlein des heiligen Anaſtaſios eine nur nach Oſten weit geöffnete Vertiefung umziehen. Ein nordöſtlicher Felſenvorſprung iſt der topographiſch durchaus geſicherte Areshügel, Areopagos. Von da führt eine Einſattelung hinüber und hinauf zu dem noch höhern Burgfelſen der Akropolis (154 Meter abſoluter Höhe), welcher ein unebenes von Weſten nach Oſten ſtreichendes Plateau bildet. Steil fällt er nach allen Seiten, beſonders nach Oſt und Nord, in gewaltigen Felſen ab. Dies iſt die alte Stadt der Kranaer, das älteſte Athen des Theſeus mit ſeiner königlichen und geheiligten Burg (Polis), mit dem alten Marktplatz in der Mitte jener Felshügel, mit den älteſten Heiligthümern, dem alten Prytaneion, dem alten Verſammlungsplatz der Pnyx, den alten noch heute im Stein vielfach ſichtbaren Grundflächen der Häuſer, ihren Ciſternen und nachbarlichen Gräbern, ihrer heiligen immer fließenden Quelle Kallirrhoë. Dies war das alte echte Athen, der Demos Kydatheneion, zu dem zuerſt die Gemeinden Melite, dann Kollyttos, Kerameikos, endlich Diomeion hinzukamen. Eine neue Epoche in der Ausdehnung und innern Umbildung Athens beginnt mit Peiſiſtratos (ſeit dem Jahre 560), ſetzt ſich fort unter Kleiſthenes, bekommt den äußern Abſchluß mit dem gewaltigen Mauerbau eines Themiſtokles und Kimon und innerlich mit den ewig bewundernswerthen Prachtanlagen des Perikles. Der Umfang der Stadt wird von einem Zeitgenoſſen, von Thukydides (II, 13), auf 43 Stadien, etwas über eine deutſche Meile, angegeben, die Zahl der Häuſer betrug in der höchſten Blüte 10000, die der Einwohner etwa 120000. Der politiſche und materielle Schwerpunkt der Stadt war nun weſentlich verändert. Die Akropolis war mit ihren Propyläen, mit ihrem Erechtheion, dem Parthenon, den Tempeln der Athena Nike und Ergane, mit dem der Artemis Brauronia durchaus heiliger Boden ohne jegliche bürgerliche Wohnung, wie ſie früher die Eupatriden innegehabt, geworden. Der Altmarkt an der Südſeite wie die ganzen Felshöhen des Südabhangs traten ganz in den Hintergrund vor dem mit glänzenden Hallengebäuden und Tempeln, wie der Königshalle, der Freiheitshalle, der Bunten Halle (Stoa Poikile), den Hainen, den Tempeln des Hephäſtos, der Göttermutter, des Ares, umgebenen, von Baumalleen und Statuen gezierten Markt der alten Töpfervorſtadt, des Kerameikos, nordweſtlich vom Nymphen- und Areshügel. Schöne Säulenhallen führten ſpäter vom Markt zu dem jetzt immer mehr zum Hauptthor werdenden Dipylon, aus dem die Straßen nach Eleuſis und auch in die Ebene hinab ſüdlich nach Peiräeus ausliefen. Ringsum auch am Nordabhange der Akropolis, wo eine große tiefer liegende Ebene weithin bis zum Fuße des Lykabettos (jetzt heiligen Georgios) ſich ſtreckte, erhoben ſich Heiligthümer und zogen ſich Straßen, beſonders

reich geſchmückt die Tripodenſtraße, welche hier zu dem nun im Dionyſosbezirk am Abhang der Burg angelegten Theater führte. An den Schluß der politiſchen Machtſtellung Athens, in die Zeiten König Philipp's und Alexander's, fallen die bedeutenden Bauunternehmungen des Redners Lykurgos, alle dem Theater und ſeiner Umgebung, dem Stadion jenſeit des Iliſſos und dem nordöſtlich vor der Stadt liegenden Lykeion gehörend. Die helleniſtiſche Periode erweiſt uns ebenſo ſicher die Abnahme der politiſchen wie mercantilen Bedeutung Athens im gänzlichen Verfall der glänzenden Hafenſtadt des Peiräeus wie im Zurücktreten der einſt ſo blühenden künſtleriſchen Handwerke in der Stadt ſelbſt, wie ſein fortdauerndes, ja geſteigertes Anſehen als würdiger, aus der Ferne aufgeſuchter Studienſitz, den zu heben und zu ſchmücken ferner die Könige wetteifern. Zu den ältern drei Gymnaſien der Akademie, dem Kynoſarges, dem Lykeion, kommen nun neue innerhalb der Stadt, meiſt nahe dem Kerameikosmarkt, wie das des Hermes, das prachtvolle des Ptolemäus Philadelphus, wie das Diogeneion und zuletzt das des Hadrian hinzu. Prächtige Hallen wurden von Attalus und Eumenes von Pergamon erbaut. Den größten Eifer bethätigte Antiochus IV. Epiphanes, der, um mit Livius (XLI, 20) zu reden, in zwei Dingen groß war, in Geſchenken an die Städte und im Eifer und Glanz der Götterverehrung. Ihm verdankt Athen die Rückkehr der nach Perſien entführten Statuen der Tyrannenmörder Harmodios und Ariſtogeiton (Pauſanias, I, 8, 5), ihm die Stiftung einer großen, weithin ſichtbaren vergoldeten Aegis mit Meduſenhaupt an der Südmauer der Akropolis über dem Theater (Pauſanias, I, 21, 3; V, 12, 4), ihm endlich den großartigen, wenn auch noch nicht vollendeten Aufbau des von Peiſiſtratos nur im Unterbau begonnenen, dann ganz wieder aufgegebenen Olympieion mit ſeiner Doppelſtellung korinthiſcher Rieſenſäulen (Vitruvius VII, praef.; Vellejus Paterculus, I, 10; Strabo IX, 396; Dicaearch. Descr. Gr. fr., I, 1). Im Munde dieſes zuletzt von Krankheit ſchwer gepeinigten Antiochus Epiphanes kommt uns zuerſt in den bibliſchen Schriften der Name Athens vor. Er erklärt nach 2 Makk. 9, 14 fg., er wolle Jeruſalem, die Heilige Stadt, die er zu einem Kirchhof hatte machen wollen, frei erklären; die Juden, die er nicht einmal des Begräbniſſes würdigen wollte, den Athenern gleich ſtellen, den von früher geplünderten Tempel mit Weihgeſchenken ſchmücken. Die Stelle iſt intereſſant für die hohe Werthſchätzung, die hier Athen und ſeiner freien ſelbſtändigen Stellung gezollt wird, ſowie für die Stellung eines Euergeten, eines Wohlthäters, die Antiochus wie Athen und ſeinem größten Tempel, ſo jetzt Jeruſalem und ſeinem Heiligthum gegenüber einnehmen will. Dieſe freie und ſelbſtändige Stellung (ἐλευθερία καὶ ἀυτονομία) Athens war beſonders nach der Entfernung der macedon. Beſetzung im J. 248 v. Chr. allgemein anerkannt und trotz mannichfacher ſchwieriger Lagen zwiſchen den ſtreitenden Parteien von den Römern fort und fort geachtet worden (Polybius V, 106; Strabo IX, 1, 20; K. Fr. Hermann, „Lehrbuch der griechiſchen Staatsalterthümer" [4. Aufl., Heidelberg 1855], §§. 175, 176).

Athen hatte durch die Angriffe König Philipp's von Macedonien im J. 200 beſonders in ſeiner Umgebung, dann durch Sulla's Belagerung und Einnahme im J. 86 auch im Innern viel Zerſtörung erlitten, aber von neuem bethätigte ſich die Liberalität helleniſtiſcher Könige, wie des Ariobarzanes von Kappadozien, und beſonders Auguſtus ſowie Agrippa wandten der zuerſt in ihrem Landbeſitz, welcher verſchiedene Inſeln umfaßte, geſchmälerten freien Stadt ihre bauliche und ſonſtige Fürſorge zu. Ein Tempel des Auguſtus und der Roma erhob ſich vor dem Parthenon auf der Akropolis, ein Theater war von Agrippa in der nördlichen Stadt ſelbſt, ebendaſelbſt ein Propylaion zu einem Oelmarkt, dieſer ſelbſt mit reichem Statuenſchmuck, eine Waſſerleitung dabei, gebaut. Und auch die folgenden Kaiſer des juliſchen und claudiſchen Geſchlechts haben Athen, trotz mancher Wegführung von Kunſtwerken, ſich wohlwollend erwieſen; ſo wird Kaiſer Claudius ausdrücklich als Wohlthäter geprieſen. Was dann Hadrian (117—138 n. Chr.), der als Wohlthäter und Retter dort göttlich Verehrte, Großes für Athen gethan durch Vollendung des Olympieion, durch Gründung eines eigenen neuen nordöſtlichen Stadttheils, durch Tempel aller Art, durch ein großes Gymnaſium mit Bibliothek, durch Waſſerleitungen; was gleichzeitig wetteifernde Private, wie Herodes Atticus, geſtiftet, wie ein eigenes Theater oder Odeon — das zu ſchildern liegt außerhalb der zeitlichen Grenzen, die hier in Betracht kommen.

Gegen Ende der Regierung des Kaiſers Claudius (41—54 n. Chr.) kam der Apoſtel Paulus nach Athen, und ſein Aufenthalt, ſeine Predigt daſelbſt betreffen allein die auf

Athen bezüglichen Stellen des N. T. (Apg. 17, 15 fg.; 18, 1; 1 Theſſ. 3, 1). Paulus ward von Beroea in Macedonien, um den Verfolgungen der Juden von Theſſalonich entzogen zu werden, durch Bewohner der Stadt ans Meer und von da zur See nach Athen geführt, wo er allein blieb und auf die Ankunft des Silas und Timotheus wartete. In Athen fand er eine jüd. Synagoge vor, über deren Stellung zu ihm und ſonſtige Bedeutung wir nicht weiter unterrichtet werden. Eine ſolche auch in Athen zu finden, kann uns bei der großen Verbreitung jüd. Genoſſenſchaften in den griech. Städten überhaupt ſchon nicht auffallen, da wir wiſſen, daß bei der außerordentlichen Entwickelung des überſeeiſchen Handels Athens ſeit dem Peloponneſiſchen Kriege eine große Anzahl fremder Cultgenoſſenſchaften mit eigenen Heiligthümern in der Stadt, zunächſt in der Hafenſtadt Peiräeus ſich einfinden. So werden die ſyr. Adonia, das Feſt der Aphrodite Syria, der Dienſt des phöniz. Poſeidon, der Iſis, der Nephthys, des Oſiris, die libyſchen Ammonia, die thraz. Bendidien, die phryg. Sabazien nun dort gefeiert, und gewannen auch unter der Bevölkerung Eingang. Magier prophezeien und opfern daſelbſt um die Zeit von Plato's Tode. Intereſſant und entſcheidend ſind aber die in Athen ſelbſt gefundenen phöniz.-griech. Grabinſchriften eines Isbot aus Sidon, eines Abdaſimun (de Saulcy im „Journal des Savants", Jahrgang 1842, September, und „Annali dell' instituto archeologico", XV, 391—403, tav. d'agg., 6). Paulus verkehrt aber in Athen, dieſem Mittelpunkt des Hellenismus in Glauben und Cultur, nicht allein und vorzugsweiſe mit den Juden und Judengenoſſen, er durchwandert die Straßen und Plätze, beſieht ſich genau ihre Tempel und Altäre ohne jegliche dem Iſraeliten natürliche Scheu vor dem Fremden und Heidniſchen, er wendet ſich ebenſo ſehr zu der eigentlichen Bevölkerung, zu der auf dem Markt, der Agora des Kerameikos und in ſeinen Hallen, die wir bereits kennen gelernt haben, ſich hin und her bewegenden Menge (Apg. 17, 17). Ebendaſelbſt aber hatten auch, wie im angrenzenden Gymnaſion des Ptolemäus, die Philoſophen ihren Hauptverkehr. Bekanntlich war der Name der Stoiker ja dieſer Schule von eben jener reich geſchmückten Stoa Poikile am Markt gegeben worden, die Epikuräer hatten, wie die meiſten Schulen, eigenen Landbeſitz, die berühmten Gärten des Epikur lagen innerhalb der Stadt. Es tritt ſofort der die Athenienſer ſo charakteriſirende, in der bei Plato oft wiederkehrenden Frage: „Was gibt es Neues?" ſich ausſprechende Zug der Neugierde, die für alles Geiſtige, jede neue religiöſe, politiſche und philoſophiſche Theorie, wenn ſie nur gut ausgeſprochen wurde, faſt fieberhaft empfängliche Beweglichkeit, die aber zu der praktiſchen Durchführung dieſer Ideen keine Zeit findet, noch weniger ſittlichen Ernſt dazu beſitzt, hervor. Die einfachen Worte der Apoſtelgeſchichte (17, 21): „Die Athenäer aber alle und die bei ihnen ſich aufhaltenden Fremden waren auf nichts anders geſtellt als etwas Neues zu ſagen oder zu hören", finden ſchon in der meiſterhaften Rede des Volksführers Kleon bei Thukydides (III, 38), bald 500 Jahre früher ihre Beſtätigung. Dieſe lebhafte Discuſſion über einen beliebigen Gegenſtand in allen Barbierſtuben (Aristoph. Plut. 338), an allen öffentlichen Plätzen, dieſe Kunſt in Rede und Gegenrede in der Verſammlung, vor Gericht, im Hauſe, in Geſellſchaft tritt uns in der ſpecifiſch attiſchen Literatur, in Ariſtophanes, Xenophon, Plato, Iſokrates ganz anſchaulich vor die Seele.

Paulus wird zum Areopag („Richtplatz") geführt und hält in der Mitte deſſelben jene meiſterhafte, an Athen und attiſche Weiſe anknüpfende apologetiſche Rede für das Evangelium. Wir haben hier wol nur an den Areios Pagos als Localität, als freien hochragenden, zum Anhören ſich eignenden Platz mit Sitzen in nächſter Nähe und über der Agora zu denken, nicht aber an eine Verſammlung jenes ehrwürdigen, bis in die ſpäteſte Zeit des griech. Weſens anhaltenden, aus den abtretenden Archonten gebildeten und aus den angeſehenſten ältern Männern der Stadt gewählten Gerichtshofs, der über vorſätzlichen Mord, Giftmiſcherei, Brandſtiftung u. ſ. w. nachts unter freiem Himmel zu Gericht ſaß, aber auch ein alterthümliches, einfaches Amtslocal für die vielfach ſittenpolizeiliche, finanzielle, und das Halten der Grundgeſetze des Staats wahrende Thätigkeit beſaß, die durch Ephialtes eine Zeit lang ganz beſchränkt war, aber dann nach Vertreibung der dreißig Tyrannen wieder ausdrücklich hergeſtellt ward (K. Fr. Hermann, a. a. O., §. 109).

Allerdings konnte der Areopag in der Form der ἀποφάσεις (Anzeigen) auf gefährliche und gegen die gute Ordnung (εὐκοσμία) des Staats verſtoßende Menſchen die Aufmerkſamkeit der Behörden richten, alſo auch vorher darüber verhandeln, nicht aber ſelbſt irgend-

wie darüber entſcheiden oder direct anklagen. Unter dieſem Geſichtspunkt wäre eine Art polizeiliches Verhör mit Paulus nicht undenkbar, jedoch trägt die ganze Erzählung durchaus nur das Gepräge einer freien Verhandlung einer neugierigen, von Sophiſten angeregten, in ſich geſpaltenen Volksmenge und eines nicht vor einer Behörde, ſondern vor einer ſolchen Menge ſogenannter Gebildeter redenden Verkündigers einer neuen Lehre. Der Name Areopag übrigens bezeichnet ſpeciell den Hügel des Ares, des Gottes des Blutvergießens; an ihm lag das berühmte Heiligthum des Ares, aber verbunden mit dem Dienſt der Athene, neben ihm die uralte heilige Stätte der den Mord verfolgenden Erinnyen oder Eumeniden. Auf demſelben ſollte das erſte Blutgericht überhaupt gehalten ſein, und zwar über Ares, welcher den Verführer ſeiner Tochter Alkippe, Halirrhotios, Sohn des Poſeidon, erſchlagen; unter andern Blutgerichten heroiſcher Vorzeit, die dort ſpielen, trat unter dem Einfluß der Tragödie das Gericht über Oreſtes als Muttermörder, und die dabei culturgeſchichtlich ſo wichtige, mildere Auffaſſung, ja Umgeſtaltung des alten Blutrechts ganz in den Vordergrund.

Die Oertlichkeit ſelbſt, heutzutage vollkommen öde und kahl, zeigt doch noch in Felſen gehauene Treppen, die zur Höhe führen, einen für acht bis zehn Perſonen geeigneten Halbkreis von Sitzen im überall künſtlich abgeſchrofften und bearbeiteten Felſen, endlich an der Nordſeite eine Art Grotte und Brunnen. In dieſem hat die Sage eine Zuflucht des Paulus geſucht. In der Nähe ſtehen die Reſte der Kirche des heiligen Dionyſios Areopagita und einſt das uralte, von den Türken ganz zerſtörte erzbiſchöfliche Haus, das auf jenen Dionyſios, den Anhänger des Paulus und erſten Biſchof Athens (Euſebius, „Kirchengeſchichte“, III, 4; IV, 23), zurückgeführt wurde. Hier an dieſer Stätte brach 1821 der griech. Aufſtand aus.

Paulus knüpft ſeine Rede an die Thatſache einer Eigenſchaft der Athener, die ihm beim Durchgehen der Stadt und durch die Gegenſtände der Verehrung entgegengetreten iſt, an die übergroße ängſtliche Frömmigkeit derſelben. In der That iſt dies ein von den Alten ſelbſt hervorgehobener, durch die ganze Geſchichte des Staats ſich durchziehender, mit der Entwickelung ſeines Kunſtlebens eng zuſammenhängender Zug des attiſchen Volks auch in der Zeit der abſoluten Demokratie. Die „Frömmſten unter den Hellenen und Gerechteſten“, ſo nennt ſie Antiphon (De choreutis, §. 51); ihre Frömmigkeit und ihr Kunſtgeſchick preiſt Iſokrates (Panegyr., §. 33), ihre Humanität und Frömmigkeit Pauſanias (I, 17, 1; 24, 3; X, 28, 6), aus der Frömmigkeit, aus dem Eifer und der Treue des Opferns nach den Geſetzen ſchien ihr ſprichwörtliches Glück hervorzugehen (Lys. in Nicom., 18); ſie feiern noch einmal ſoviel Feſte als andere, erklärt die dem Xenophon zugeſchriebene Schrift über den Atheniſchen Staat (III, 8). Als eifrige Opferer lernt ſie Apollonios von Tyana kennen und philoſophirt mit ihnen über ihr religiöſes Weſen (Philostr., Vita Apoll. Tyan., IV, 19). Eine Anzahl Schriftſteller beſchäftigten ſich allein mit den attiſchen Feſten, und der attiſche Feſtkalender, wie er von K. Fr. Hermann („Lehrbuch der gottesdienſtlichen Alterthümer der Griechen“ [2. Aufl., 1858], §. 54—62), und Mommſen („Heortologie“ [1864]) vorgeführt wird, gibt uns ein reiches Bild derſelben. Der Proceß des Sokrates wie der der Hermokopiden ſind nur die bekannteſten unter einer ganzen Reihe wegen Gottloſigkeit gegen hervorragende Männer geführten, und bei Aelian (Var. hist., V, 17) leſen wir Beiſpiele härteſter Strafe für Verletzung geheiligter Gegenſtände.

Als Zeichen dieſer ängſtlichen Frömmigkeit führt Paulus einen Altar an, mit der Aufſchrift: „Einem unbekannten Gott“; er knüpft nun daran die Verkündigung des wahren Gottes. Altäre unbekannter Götter ſind uns allerdings ſowol aus Athen und ſeiner Umgebung, als aus Olympia bekannt (Pauſanias, I, 1, 4; V, 14, 6). Pauſanias ſah ſolche im alten Hafen Phaleron, und zwar Altäre unbekannter Götter und Heroen neben dem der Theſeiden und des Phaleros. Von Athen ſelbſt erklärt Philoſtratos (Vita Apoll. Tyan., VI, 3) ausdrücklich: „Dort ſind auch Altäre unbekannten Göttern geweiht.“ Von dem Sühnprieſter Epimenides wird berichtet, er habe, als er Athen zu reinigen kam von Blutſchuld und Peſt, vom Areopag Schafe ausgehen laſſen und wo dieſe ſich niedergelaſſen, Altäre unbekannten Göttern geweiht (Diog. Laert., V. Epimen., I); wahrſcheinlich war alſo in nächſter Nähe des Areopag, vielleicht auf ihm ſelbſt, ein ſolcher Altar. Die Nachricht des Hieronymus (ad Tit. I, 2a), die Inſchrift habe gelautet: „Den Göttern Aſiens, Europas, Afrikas, den unbekannten und fremden Göttern“, hat gegenüber den eben erwähnten durchaus kein beſonderes Gewicht; eine ſolche Inſchrift

eines Altars würde wenigstens auf eine sehr späte Zeit hinweisen, auf eine Institution, an die der Redner nicht mit Glück anknüpfen konnte. Ein unter den Schriften Lucian's befindlicher, aber bereits im Scholion als unecht bezweifelter Dialog des Philopatris ist augenscheinlich erst auf die Stelle der Apostelgeschichte gegründet und ganz geschrieben, um in dem unbekannten Gott den dreieinigen Gott zu verkünden. Den Ursprung der Bezeichnung haben wir übrigens ganz in jener ängstlichen Frömmigkeit zu suchen, die besonders bei schweren großen Heimsuchungen des Landes oder an Cultusstätten aller griech. Stämme, wie in Olympia, oder in einem Hafen im Hinblick auf die Gefahren der Seefahrt, keinen Gott übergehen mochte und daher in einem solchen Ausdruck die etwa übergangenen Gottheiten oder Anrufungsarten auch bekannter Götter zusammenfaßte. Auch in Rom wagte man bei Erdbeben keine bestimmte Gottheit bei den Opfern zu nennen, sondern opferte „Si deo si deae", d. h. „sei es einem Gott, sei es einer Göttin"; diese Formel, wie die andere: „Sive mas, sive femina", d. h. „sei es ein Mann, sei es eine Frau", ward gern andern Weihformeln an Götter hinzugefügt (Preller, „Römische Mythologie", S. 55 fg.). Ueber Athen vgl. übrigens Leake (2. Aufl., übersetzt von Baiter und Sauppe, Zürich 1844); Breton (Athènes 1862); Bursian („Geographie von Griechenland" [1862], I, 271 fg.). Vgl. auch den beigegebenen Plan von Athen. Stark.

Athenobius ist 1 Makk. 15, 28; 32, 35 der Name eines Mannes, der als Freund dem syr. König Antiochus VII. Sidetes nahe stand. Der König betraute ihn, nachdem er die dem Simon Makkabäus früher gemachten Zugeständnisse widerrufen, mit der Mission, wegen Zurückgabe der Burg von Jerusalem und einiger außerhalb Judäas eroberter Städte oder einer etwaigen Geldentschädigung mit Simon zu unterhandeln. Da aber dieser die ungebührliche Zumuthung von sich wies, so kam es wieder zum Kriege (s. Cendebäus). Fritzsche.

Aethiopien und **Kusch**, zwei wesentlich gleichbedeutende Landes- und Volksnamen, von welchen der erste im griech. Grundtext der Apokryphen und des N. T., der andere im hebr. A. T. gebräuchlich ist, von Luther (mit Ausnahme von 1 Mos. 10, 6—8, wo er Chus hat) überall mit Mohrenland, Mohren übersetzt; eine Uebersetzung, welche gerade durch die Unbestimmtheit des Begriffs dem Sinn jener ausländischen Namen zum Theil sehr treffend entspricht. Jene Namen haben nämlich in verschiedenen Stellen einen verschiedenen, theils weitern, theils engern Sinn, und müssen deshalb die verschiedenen Bedeutungen wohl unterschieden werden.

1) Wie alle dunkelfarbigen Bewohner des Südrandes der ihnen bekannten Erde bei den Griechen, ja schon bei Homer, Aethiopen heißen, so werden dieselben von den alten Israeliten insgemein als Kusch zusammengefaßt. In diesem weitesten Sinn erscheint Kusch in der um das Jahr 1000 v. Chr. geschriebenen Völkertafel (1 Mos. 10), von welcher, als der ältesten Urkunde über die Anschauungen der alten Hebräer von den Verhältnissen der ihnen bekannt gewordenen Völker auszugehen ist. Unter den drei Völkerkreisen, in welche dort die vom armen. Hochland ausgegangene und über die im Alterthum bekannte Erde verbreitete Menschheit zerfällt, bezeichnet Ham im allgemeinen die dunkelfarbigen Bewohner der heißen Südländer der Erde. Als die Hauptunterabtheilungen dieses Ham werden (V. 6) die Aethiopen, Aegypter, Libyer und Phönizier oder Kanaanäer aufgezählt. Die Ordnung dieser Aufzählung geht deutlich von Süd nach Nord, und hiernach werden die Völker südlich von Aegypten als Aethiopen oder Kusch bezeichnet. Diese Kusch sind nun aber nach V. 7 keineswegs blos in Afrika, sondern auch im südlichen Asien zu suchen, denn als abgeleitet von Kusch erscheinen dort 1) Sebá, 2) Ḥavila, 3) Sabta, 4) Raʿma (a. Schebá, b. Dedán), 5) Sabteka. Von diesen fünf, beziehungsweise sieben Namen fällt nur der erste ganz, der zweite theilweise nach Afrika, zum Theil nach Asien, die andern alle nach Asien, näher in das südliche Arabien und wol auch noch weiter ostwärts über den Persischen Meerbusen hinüber, und wenngleich einige derselben, nämlich Havila, Scheba und Dedan, mit den Semiten sich mischten und deshalb auch als semitische Joktaniden (1 Mos. 10, 28 fg.) und Abrahamiden (1 Mos. 25, 3) aufgeführt werden, so darf doch, trotz der dagegen erhobenen Einwendungen, als gewiß angenommen werden, daß nach hebr. Anschauung die Kusch auch im südlichen Asien verbreitet waren. Diese Annahme hat ihre anderweitigen Stützen. Einmal in den Anschauungen der classischen Völker. Zwar ist wenig Gewicht darauf zu legen, daß die Stadt Susa in Susiane als Gründung des Aethiopen Memnon bezeichnet wird, da in diesem Namen Memnon viel-

mehr dunkle Sagen von Zügen ägypt.-äthiop. Könige in die Tigrisgegenden zusammengefaßt zu sein scheinen (Dunker, „Geschichte des Alterthums“ [3. Aufl., Berlin 1863], I, 110). Schon wichtiger ist, daß in der und um die Landschaft Susiane ein, wie es scheint, mit Kusch dem Namen nach zusammenfallendes Volk der Kussäer oder Kossäer (bei Herodot Kissier) noch von den Geographen um die Zeit Christi aufgeführt wird. Besonders aber gehört hierher, daß auch die vom Fischfang lebenden (ichthyophagischen) Bewohner der Meergegenden Gedrosiens und Karmaniens nach Diodor dunkelfarbig waren, daß Herodot (VII, 70) ausdrücklich die östlichen (asiat.) Aethiopen mit schlichten und die libyschen mit krausen Haaren unterscheidet, und nach dem Bekanntwerden Indiens auch der dunkelfarbige Theil der ind. Bevölkerung Aethiopen genannt wird, ja später sogar Inder und Aethiopen Wechselnamen werden. Aber auch bei den Hebräern selbst kommen noch Spuren dieses weitern Sprachgebrauchs des Namens Kusch vor. In der Paradiessage (s. Eden) wird in der Angabe, daß der Gihon das ganze Land Kusch umfließe, ohne Zweifel ein südasiat. Land Kusch oder doch die Ausdehnung desselben nach Asien hinein vorausgesetzt. Vor allem aber gehört hierher die von einem spätern Schriftsteller in die Völkertafel eingeschobene Nimrodsage, wonach Nimrod, ein Sohn von Kusch, in der Stadt Babel und Umgegend das erste Reich gründete und von da, weiter nordwärts ziehend, auch Ninive baute (1 Mos. 10, 10—12). Es ist dies eine zuverlässige, wenn auch stark abgeblaßte Erinnerung an eine durch Kuschäer in uralter Zeit geschehene Staat- und Städtebildung zunächst im untern und von da aus auch im obern Gebiet des Zweistromlandes, welche ihre Analogie an der Sage der classischen Völker von den äthiop. Kephenern als den ursprünglichen Bewohnern Babyloniens hat. Daß bei diesem Kusch-Nimrod an einen der spätern Eroberungszüge ägypt.-äthiop. Herrscher zu denken sei, wird schon durch die Haltung der Sage widerlegt; ein von Meroë ausgegangener Eroberer kann bei dem späten Alter der ganzen Bildung des Meroëstaats ohnedies nicht darunter verstanden werden. Das Richtigste wird sein, die Sage auf eine Reichsgründung durch Kuschäer, die um den Persischen Golf herum wohnten, zu beziehen, wie ähnlich auch die Städtegründungen an der phöniz. Küste von einer hamitischen Einwanderung aus der Gegend des Persischen Meerbusens ausgingen. Ob aber der Name des im Anfang der israelitischen Richterzeit herrschenden mesopotam. Königs Kuschan-Rischataim (Richt. 3, 8 fg.) noch mit dem Rest der in Mesopotamien vorgedrungenen Kuschäer in Verbindung zu bringen sei, muß der völligen Unsicherheit der Deutung und des Dunkels der damaligen mesopotam. Geschichte wegen dahingestellt bleiben, wie auch über den Hab. 3, 7 neben Midian erwähnten nomadisirenden Stamm Kuschan (s. d.) nichts Gewisses gesagt werden kann (2 Chron. 21, 16). Ob der Hiob 28, 19 genannte Edelstein Topaz von Kusch in das Rothe Meer oder in das afrikan. oder asiat. Aethiopien weist, ist ebenfalls ganz unsicher. Aber die erwähnten Gründe genügen, um zu beweisen, daß die Hebräer wie die Griechen namentlich für die ältern Zeiten auch im südlichen Asien Kuschäer annahmen.

2) Von diesem weitern, allerdings seltenern Sprachgebrauch des Namens Kusch ist ein engerer und in der Bibel vorherrschender zu unterscheiden, wonach Kusch ein Land und Volk in Afrika, südlich von Aegypten, ist (2 Chron. 21, 16: „Araber, die neben den Mohren liegen“, d. h. die südwestlichen Araber). Es kommt am häufigsten mit Aegypten oder Libyen oder beiden zusammen genannt vor, und daß es südlich von Aegypten zu suchen ist, ja unmittelbar südlich von diesem beginnt, folgt aus Ez. 29, 10, wo die Südgrenze Aegyptens, Syene oder Assuan, zugleich als Nordgrenze von Kusch bestimmt ist. Kusch in diesem engern Sinn ist somit der Name für die Bewohner des Nillandes südlich von Aegypten und der zwischen dem Nil und dem Rothen Meer liegenden Länderstrecken, also im allgemeinen des heutigen Nubiens mit einem Theil von Sennaar und Kordofan und dem Alpenland Habesch oder Abyssinien. Wie dieses Land, im Westen durch die Große Wüste, im Osten durch das Meer begrenzt, geographisch ein in sich geschlossenes Gebiet ist, so war es im Alterthum ein solches, wenigstens mehr als jetzt, auch in ethnographischer Beziehung. Jetzt ist in diesen Gegenden ein großes Völkergewirr, eine bunte Menge von Stämmen, aus alten Kuschäern, Semiten und Negern gemischt und in verschiedenen Graden der Mischung; schwerlich aber war das schon im höhern und höchsten Alterthum so. Denn auf Semiten in diesen Gegenden weist wenigstens im A. T. keine Nachricht hin, obwol Herodot (VII, 69) im Heer des Xerxes unter den afrikan. Aethiopen auch Araber aufführt (vgl. aus noch späterer Zeit Plinius, VI, 34). Aber auch von Bekanntschaft mit

der eigentlichen Negerraſſe iſt im A. T. keine ſichere Spur; die Aegypter auf den hieroglyphiſchen Denkmälern haben zwiſchen den Kuſch oder Keſch, d. h. den Aethiopen und den Nahaſi oder Naheſu, d. h. den im Weſten des Aethiopenlandes wohnenden Negern wohl unterſchieden, und wenn dort von „den Negern des Landes Kuſch" ſo oft die Rede iſt, ſo ſcheint Kuſch als allgemeiner Name des ſüdlich von Aegypten liegenden Landes gebraucht zu ſein. Wie alle übrigen in der Völkertafel genannten Völker gehörten auch dieſe Kuſch zur kaukaſ. Raſſe, und die Stelle Jer. 13, 23 („kann ein Mohr ſeine Haut ändern?") kann um ſo weniger etwas für den Negercharakter der Kuſchäer beweiſen, als es noch jetzt in jenen Gegenden allerlei dunkelfarbige, ſogar ſchwarze Völker gibt, welche weder Geſichtsausdruck und Schädelbau, noch Wollhaar wie die Neger haben. Reſte eines Zweiges, vielleicht eines Hauptſtammes der alten Kuſchäer, ſind ohne Zweifel noch jetzt in den Bega und Biſchari vorhanden, deren Sprache von der der jetzigen ſemitiſchen Abyſſinier ebenſo wie der der innerafrikan. Negervölker ganz verſchieden iſt (Lepſius, „Briefe aus Aethiopien", S. 266). Auch dem heutigen weitverbreiteten Volk der ſogenannten Barabra im nub. Nilthal iſt (Lepſius a. a. O., S. 220) viel äthiop. Blut beigemiſcht: ſie gleichen in ihrem Aeußern ſehr den alten Aegyptern, die Haut iſt bronzefarben, chocoladebraun bis dunkelkupferroth. Rothbraun, ähnlich den Aegyptern, nur dunkler, waren wenigſtens die Aethiopen von Meroë, und die rothe Hautfarbe ihrer Könige und Königinnen hat Lepſius auf den Denkmälern zum Theil noch erhalten gefunden. — Indeſſen, wenn auch noch nicht oder noch weniger aus verſchiedenen Raſſen und Völkerfamilien gemiſcht, muß doch das alte Kuſchäervolk in Stämme und Abtheilungen, nach Lebensweiſe und Verfaſſung, wie ſie durch die verſchiedene Bodenbeſchaffenheit ihres Gebiets bedingt war, verſchieden ſich gegliedert haben. Aber zu den nördlichen Völkern drang verhältnißmäßig wenig Kunde davon. Noch Herodot kennt zwiſchen Aegypten und Meroë, Nil und Meer, nur wilde Aethiopenſtämme, ohne ſie mit Namen zu nennen, und dann tief im Süden, am ſüdlichen Meer, als weſtliche Nachbarn des weihrauchtragenden Arabiens, alſo wol in Abyſſinien zu ſuchen, die Makrobier oder die langlebenden Aethiopen, die größten, ſchönſten und ſtärkſten der Menſchen, bis 120 Jahre lebend, reich an Gold und von Kambyſes' Feldzug nicht erreicht. Erſt in der Ptolemäerzeit wird es lichter. Eratoſthenes (bei Strabo) unterſcheidet in dieſen Gegenden die Nubier, die bei ihm zum erſten mal genannt werden, obgleich der Name auf den ägypt. Denkmälern ſchon früher vorkommt, und am weſtlichen Ufer des Nil zwiſchen Aegypten und Meroë, die Megabari und Blemmyes auf dem öſtlichen Ufer zwiſchen dem Nil und dem Meer herumziehend, ohne feſte Wohnungen; Agatharchides beſchreibt ſodann dieſe öſtlichen Stämme mehr nach ihrer verſchiedenen Lebensweiſe und Culturſtufe (Ichthyophagen, Hylophagen, Elefantophagen, Struthiophagen, Troglodyten am Meer u. ſ. w.). Im A. T. werden in der Stelle, wo am genaueſten geredet wird (1 Moſ. 10, 7), unter den afrikan. Aethiopen zwei Völker unterſchieden, nämlich Seba und Havila. Von dieſen zwei kommt Havila ſonſt in dieſem Sinn nicht mehr vor, denn das Havila der Paradiesſage (1 Moſ. 2, 11) iſt jedenfalls in Aſien zu ſuchen, und das in 1 Moſ. 10, 29; 25, 18; 1 Sam. 15, 7 erwähnte joktanidiſche Havila liegt in Arabien. Im Gegenſatz zu dieſem fällt das kuſch. Havila nach Afrika und ſind längſt dazu die von Ptolemäus (IV, 7. 27) erwähnten Avalitae oder Abalitae am Südende des Arabiſchen Meerbuſens oder der Meerenge von Bab el-Mandeb verglichen, wo die Alten nach dieſem Volk den Meerbuſen sinus Avalites benannten, und es eine Hafenſtadt Havila, heutzutage Zeila, gab. Die Bekanntſchaft der Hebräer mit dieſen ſüdlichſten Anwohnern des Arabiſchen Meerbuſens erklärt ſich aus der Wichtigkeit ihrer Hafenſtadt für den Handel der alten Zeit. Der andere Zweig der Kuſchäer aber, Seba, war durch ſeine Beziehungen zu Aegypten viel bekannter und wird als reiches Handelsvolk mit den arab. Sabäern (Pſ. 72, 10) zuſammengeſtellt, oder auch mit Aegypten und Kuſch zuſammen erwähnt (Jeſ. 43, 3; 45, 14). Dieſer Seba fällt, wie ſchon Joſephus („Alterthümer", II, 10, 2) angibt und jetzt allgemein angenommen iſt, mit dem ſpäter unter dem Namen Meroë bekannten Staat und Volk zuſammen: Reſte dieſes Namens Seba waren noch zu Strabo's Zeit in einer an der Küſte gelegenen Stadt Sabae und dem Hafen Saba, in der Nähe des heutigen Maſſaua, übrig. Im allgemeinen verſteht man, den Beſchreibungen Strabo's folgend, unter Meroë das Gebiet, welches weſtlich vom Nil, öſtlich vom Aſtaboras, jetzt Atbara oder Takazze, ſüdlich vom Aſtapus, d. h. Bahr el-Azrak oder blauen Nil, und ſeinen Zuflüſſen begrenzt wird (über dieſe Lage an Flüſſen vgl. Jeſ. 18, 1 fg.; Zeph. 3, 10).

Dort lag auch zu Strabo's Zeit, im 1. chriſtl. Jahrh., die Stadt Meroë, in der Nähe des heutigen Begeravieh, nördlich von Schendi, wo noch jetzt Reſte einer Stadt und zwei Gruppen von Pyramiden zu ſehen ſind; zu Herodot's Zeit war aber die Reſidenz nördlicher beim Berge Barkal. Der Name Meroë ſelbſt aber war ihr nicht, wie Joſephus, Strabo und Diodor angeben, von Kambyſes, deſſen Schweſter ſo geheißen haben ſoll, beigelegt, iſt auch nicht ſemitiſch („das bewäſſerte Land"), ſondern einheimiſch und bedeutet nach Lepſius „Weißenfels". Andere Völker des afrikan. Kuſch, außer Havila und Seba, kennt das A. T. nicht; denn daß die Lub (Nah. 3, 9; 2 Chron. 12, 3; 16, 8; Dan. 11, 43) keine Nubier, ſondern Libyer ſind, kann als ſicher gelten. Doch dürften aller Wahrſcheinlichkeit nach auch noch die 2 Chron. 12, 3 im Heer des ägypt. Königs Schiſchak neben Libyern und Aethiopen aufgeführten Suchim, eigentlich Sukkijim, eine kuſch. Völkerſchaft geweſen ſein, denn ſie werden in der griech. und latein. Bibel als Troglodyten aufgeführt und eine Troglodytenſtadt Suche macht Plinius (VI, 34) namhaft, welche vielleicht in dem heutigen Suakin, einem nicht unbedeutenden nub. Handelsplatz am Meere, wiederzufinden iſt. Aus dieſen freilich ſpärlichen Stamm- und Ländernamen der Kuſchäer ergibt ſich die oben angegebene geographiſche Ausdehnung des afrikan. Kuſch von der Südgrenze Aegyptens bis zum Südende des Arabiſchen Meerbuſens, etwa zwiſchen dem 25 und 10 Grad nördlicher Breite. Jenſeit des Wendekreiſes des Krebſes liegend und der tropiſchen Zone angehörig, hat dieſes Land die Eigenthümlichkeit, welche die Alten mehrfach als eine Merkwürdigkeit rühmen, daß zu verſchiedenen Jahreszeiten der Schatten bald nach Süden, bald nach Norden fällt; ſie nennen darum die Bewohner zweiſchattig, und wenigſtens nach einigen Erklärern ſoll auch Jeſ. 18, 1 darauf angeſpielt ſein. Doch reichen die tropiſchen Regen nur etwa bis zur Einmündung des Atbara in den Nil und ſind ſelbſt hier ſchon ſpärlich; das Land von hier an nordwärts iſt faſt regenlos und hat den Charakter einer in Stufen allmählich nach Norden abfallenden Felswüſte, wo nur die nächſte Umgebung des Nil und einzelne Oaſen cultivirbares Land bieten und zu ſeßhaftem Leben einladen, wogegen die übrigen Theile theils unbewohnt, theils namentlich in den Gebirgsdiſtricten des Arabiſchen Meeres von Nomadenvölkern durchſtreift ſind und waren. Ein lebhafter Handel theils auf dem Nil (Jeſ. 18, 2 redet von den die Flüſſe befahrenden Rohrſchiffchen), theils an den Küſten des Meeres brachte dieſe Gebiete einerſeits mit Aegypten, andererſeits mit Arabien in Verkehr und führte die Producte des Landes, beſonders Ebenholz, Elfenbein, Weihrauch, Gold, Edelſteine, Straußeneier, Federn, Affen und andere Thiere, auch Sklaven (Herodot, III, 97. 114; Brugſch, „Geographiſche Inſchriften altägyptiſcher Denkmäler", II, 4) nach außen. Seba oder Meroë aber war der Mittelpunkt dieſes Handels.

3) Aber nicht in allen Stellen des A. T., wo das afrikan. Kuſch vorkommt, iſt dieſes ganze große Land in weiteſter Ausdehnung zu verſtehen. Vielmehr iſt noch ein dritter, ſozuſagen mehr hiſtoriſcher, Begriff von Kuſch zu unterſcheiden, wonach es auf den in die alte Geſchichte eingreifenden Theil des Landes, Nubien mit Meroë, zu beſchränken iſt. In der That wird nur ſelten, außer Pſ. 72, 10 nur von einem exiliſchen Propheten des 6. Jahrh. (Jeſ. 43, 3; 45, 14), der Staat von Meroë Seba genannt, und bezeichnet dann das daneben genannte Kuſch nicht ſowol die Völker ſüdlich von Meroë, als vielmehr die zwiſchen Aegypten und Meroë wohnhaften Stämme, wie ſchon die Stellung der Namen ausweiſt. In weitaus den meiſten Stellen wird dagegen das Reich von Meroë ſelbſt ſammt dem nördlichen Land bis Aegypten hin einfach Kuſch genannt, alſo eben der Theil des großen afrikan. Kuſch, der mit Aegypten in der engſten Beziehung ſtand, und eben auch durch die Aegypter und ihre Geſchichte den Iſraeliten bekannter wurde. Man hat von dieſem Meroë und dem Urſprung und Alter ſeiner Bildung früher viele unbegründete Vorſtellungen gehegt, ja es ſogar für den Mutterſtaat von Aegypten gehalten und geglaubt, daß die Cultur allmählich den Nil abwärts gewandert ſei. Die neuern Forſchungen, namentlich die Einſicht in die Monumente und deren Inſchriften, haben das nicht beſtätigt, ſondern im Gegentheil feſtgeſtellt, daß vielmehr gerade das umgekehrte Verhältniß ſtattfand und die Bildung allmählich von Oberägypten aus dorthin fortſchritt. Was wir im A. T. an geſchichtlichen Erinnerungen über das äthiop. Reich und ſeine Beziehung zu Aegypten überliefert erhalten haben, bezieht ſich alles erſt auf die iſraelitiſche Königszeit vom Jahre 1000 an, alſo auf eine verhältnißmäßig ſpäte Periode der ägypt. Geſchichte. Schon im alten ägypt. Reich hatte Seſortoſis I. Kriege bis tief nach Nubien (Aethiopien) hinein geführt; Seſortoſis III. errichtete bei Semne und Kumne, oberhalb

der Katarakten von Wadi Halfa, eine Säule zur Bezeichnung der südlichen Grenze seines Reichs (Lepsius, „Briefe", S. 259), und ebendaselbst finden sich noch aus der Zeit Amenemha's III. die in die Felsen eingegrabenen Angaben der Nilhöhen. Zur Zeit der im untern Aegypten herrschenden Hykfos behaupteten die Könige Oberägyptens diese Herrschaft über das nördliche Nubien. Thutmosis III., in der 18. Dynastie, errichtete Tempel bei Pselchis, Korte, Semne und Amada; Amenophis III. erweiterte die Herrschaft über Semne hinaus bis Donkola; von Ramses II., in der 19. Dynastie, findet sich ein Denkmal noch südlicher bei dem Berge Barkal, in der Nähe von Napata, der spätern Hauptstadt von Meroë, und auch die folgenden Ramessiden behaupteten zum Theil noch diese südlichen Provinzen. Aber später ging diese Herrschaft den ägypt. Königen verloren; von König Smendes an, dem Gründer des 21. oder tanitischen Hauses, nach der Mitte der hebr. Richterzeit, das zu Zoan (Tanis) in Unterägypten residirte, werden keine Statthalter von Aethiopien mehr auf den Denkmälern erwähnt (Brugsch, „Histoire d'Egypte", S. 240), da unter ihm der in Thebe herrschende Oberprieſter des Ammon eine sehr selbständige Stellung gewonnen hatte. Die Aethiopen scheinen sich vielmehr in dieser Zeit von der ägypt. Herrschaft mehr und mehr unabhängig gemacht zu haben, obgleich noch der König Sesonchis oder Schischak der Bibel, der Stifter des 22. oder bubastischen Hauses, bei seinem Feldzug gegen König Rehabeam von Juda, auch noch Kuschim und Suchim in seinem Heer geführt hat (2 Chron. 12, 3), und König Zerach (Serah, s. d.), wahrscheinlich Osorkhon, einer der Nachfolger Schischak's, von dessen ungeheuerm Heer der jüd. König Asa einen Einfall zu bestehen hatte, in der Darstellung der freilich sehr späten Chronik (2 Chron. 14, 8 fg.) sogar geradezu ein Kuschäer heißt, wie auch seine Mannschaft Kuschäer (darunter nach 2 Chron. 16, 8 auch Libyer) genannt wird, in welcher Stelle aber Kuschäer wol schon mehr nur die allgemeine Bedeutung „Mohr" hat. Die lange Herrschaft der Aegypter über die Aethiopen war nicht ohne Wirkung gewesen. Es bildete sich bei ihnen ein selbständiges Staatswesen, dessen Mittelpunkt im 8. Jahrh. die Stadt Napata, Nep nach den Inschriften, in der Nähe des heutigen Merawi beim Berge Barkal am Nil, war; die ägypt. Götter und die ganze ägypt. Cultur fanden dort neue Wohnsitze, wogegen die Aethiopen zunächst südlich von Syene und östlich bis zum Meer wegen Unfruchtbarkeit des Bodens armselig lebten und herumwanderten. Die Fürsten dieses äthiop. Staates konnten sogar nach der Mitte des 8. Jahrh. und gleichzeitig mit dem Vordringen der Assyrer gegen das Mittelmeer einen Einfall in Aegypten wagen und dasselbe wenigstens auf einige Zeit sich unterthänig machen: sie beherrschten Aegypten, wahrscheinlich von Thebe aus, etwa 50 Jahre. Es ist dies die 26., sogenannte äthiop. Dynastie von Aegypten, die bei Herodot (II, 137—141) und Diodor (I, 65) unter dem Namen des Königs Sabakon erscheint, aber nach den ägypt. Königslisten und Denkmalen vielmehr aus den drei Herrschern Sabakon, Sebichos (Sabataka) und Tirhaka (Tahalka) bestand. Diese Oberherrschaft der Aethiopen scheint aber, vielleicht mit Ausnahme der Ersetzung der einheimischen Kriegerkaste durch die äthiop. Krieger, in Aegypten wenig geändert zu haben; die ägypt. Götter und Priester wurden von den äthiop. Königen begünstigt und im untern und mittlern Aegypten spielte damals Sethos, Oberprieſter des Ptah in Memphis, als äthiop. Statthalter eine selbständige Königsrolle: in den Schriften der Hebräer, namentlich Jes. 30, 4, werden die Aegypter und die Aethiopen dieser Zeit als verschiedene Reiche dargestellt. Gerade dieses äthiop. Königshaus griff in die israelitische Geschichte mehrfach ein. Mit König So oder Seveh (s. d.), d. h. wol Sebichos, wollte der letzte König vom Zehnstämmereich, Hosea, ein Bündniß gegen die Assyrer schließen (2 Kön. 17, 4); etwa sechs bis sieben Jahre später, wol schon unter Tirhaka, ließ der äthiop. Staat durch Gesandte in Jerusalem, wo man immer noch viel von der ägypt.-äthiop. Hülfe hoffte (Jes. 20), ein Bündniß gegen Assyrien antragen (Jes. 18) und die Nachricht vom wirklichen Ausrücken Tirhaka's war es (2 Kön. 19, 9), welche die Katastrophe Sanherib's in Judäa beschleunigte. Wenn auch in dieser Zeit die Aethiopenkönige gegen Assyrien fast nichts ausrichteten, so wird doch namentlich der letzte derselben, Tirhaka, als ein großer Eroberer gerühmt, der mit Erfolg seine Waffen gegen Libyen und Nordafrika kehrte. Wie und unter welchen Umständen die Oberherrschaft der Aethiopen über Aegypten endlich ganz abgeschüttelt wurde, ist nicht mehr klar; nach einer Nachricht soll sich der letzte dieser Könige freiwillig wieder in sein Südland zurückgezogen haben. Jedenfalls blieben von jetzt an beide Staaten, der ägyptische und der äthiopische, voneinander unabhängig, ob-

gleich auch ſpäter die Aegypter noch immer aus dem nördlichen Aethiopien Hülfsvölker zogen (Jer. 46, 9; Ez. 30, 4—9). Jener Tirhaka ſcheint auch das Meru, oder Meruë wie es in den Inſchriften heißt, das Meroë des Herodot, am Berge Barkal, wenn nicht erbaut, ſo doch erweitert und zur Reſidenz nach Art der ägypt. Königsſitze geſchmückt zu haben: mehrere Tempel wurden dort von ihm errichtet, deren Trümmer noch erhalten ſind. Tirhaka iſt überhaupt der erſte einheimiſche König, von dem Denkmale auf unſere Tage gekommen ſind, denn alle frühern am obern Nil, ſoweit ſie erhalten, ſind ägypt. Urſprungs, wogegen von ihm an die Ausbildung einer einheimiſchen, weſentlich auf der ägyptiſchen ruhenden Kunſt ſich in den Denkmälern verfolgen läßt. Ueber die weitere Geſchichte dieſes Aethiopenſtaats und der andern äthiop. Völker ſind wir ſehr wenig unterrichtet. Unter Pſammetich, der mit Hülfe jon. und kar. Söldner die Alleinherrſchaft in Aegypten gewann und behauptete, wanderte der größere Theil der ägypt. Kriegerkaſte, angeblich über 200000 Männer, nach Aethiopien aus und ſtellte ſich dem König zur Verfügung. Dieſe Aegypter ſollen ſich 120 Tagereiſen ſüdlich von Elephantine, von dem 60 Tagereiſen entfernt Herodot ſein Meroë ſetzt, am Ufer des Nil niedergelaſſen und einen eigenen Staat der Automoli oder Sembritae errichtet haben (Herodot, II, 29—31). Kambyſes auf ſeinem verunglückten Zug gegen die makrobiſchen Aethiopen unterwarf zwar ohne Mühe die Stämme ſüdlich von Aegypten und machte ſie tributpflichtig (Herodot, III, 25 fg.; 97), wol bis gegen Meroë hin, ſcheint aber dieſes ſelbſt nicht erreicht zu haben, da er ſeinen Weg nicht dem Nil entlang, ſondern fortwährend durch die Wüſte nahm. Gleichwol erfüllte ſich damit in gewiſſem Sinn die Weiſſagung Jeſ. 43, 3; 45, 14, und gilt auch ſpäter Kuſch als die ſüdliche Grenze des perſ. Reichs (Eſth. 1, 1; 8, 9). Der eigentliche Staat Meroë beſtand durch die perſ. und griech. Zeit fort, ohne daß wir über ſeine Geſchichte und Ausdehnung genauere Nachrichten hätten. Auf den Denkmälern, welche, ſoviel ſich davon in den Ruinen des nördlichern alten und des ſüdlichen jüngern Meroë erhalten hat, bei Lepſius, „Denkmäler aus Aegypten und Nubien", in Abbildungen vollſtändig geſammelt vorliegen, iſt eine große Zahl von Namen einheimiſcher Könige und Königinnen geleſen worden. Die Könige ſind auf denſelben als Prieſter des Ammon gekleidet. Der König war erſter Prieſter des Ammon; wenn ihn die Gemahlin überlebte, ſo folgte ſie ihm in der Regierung und neben ihr nahm der männliche Thronerbe nur die zweite Stelle ein; andernfalls folgte, wie es ſcheint, der Sohn, der ſchon bei Lebzeiten des Vaters die königlichen Schilde und Titel führte und zweiter Prieſter des Ammon war (Lepſius, „Briefe", S. 217). Die Denkmäler beſtätigen ſomit die Nachrichten des Diodor und Strabo von dem Prieſterſtaat Meroë. Diodor beſchreibt dieſen Staat als einen ſolchen, in welchem die Gewalt der Prieſter größer war als die der Könige, und der König ſelbſt in allem unter der Bevormundung der Prieſter ſtand; erſt der König Ergamenes, zur Zeit des Ptolemäus II., habe das Königthum von dieſen Feſſeln des Prieſterthums befreit. Ebenſo berichten die Alten übereinſtimmend mit den Denkmälern, daß der meroitiſche Staat oft von Königinnen regiert wurde; und der auch Apg. 8, 27 vorkommende Name Kandace (ſ. d.), auf den Denkmälern Kentaki (Lepſius, „Briefe", S. 204), ſcheint ein gemeinſamer Name der äthiop. Königinnen oder der Königsmutter geweſen zu ſein. Ein Staat mit Königinnen dieſes Namens beſtand noch bis in das 4. Jahrh. n. Chr. Ueber die Beziehungen des äthiop. Staats zu Aegypten unter den Ptolemäern iſt wenig Thatſächliches bekannt: die äthiop.-griech. Schrift, die nach und neben der ältern Hieroglyphen- und der äthiop.-demotiſchen Schrift auf den Denkmälern vorkommt (Lepſius, „Briefe", S. 218 fg.), kann ſchon für ſich allein beweiſen, daß derſelbe von der griech. Cultur Aegyptens nicht unberührt geblieben iſt. Im übrigen war es mehr die Meeresküſte des alten Aethiopenlandes, wo die ägypt. Griechen unter den Ptolemäern feſten Fuß faßten und des Handels wegen Colonien und Städte bis tief nach dem abyſſin. Süden anlegten. Die Hoffnung der altteſt. Prophetie (Zeph. 3, 10; Pſ. 72, 10; 87, 4; 68, 32) auf die einſtige Bekehrung der kuſch. Völker zum Glauben des wahren Gottes hat ſich, wenigſtens in gewiſſem Sinn, im Mittelalter erfüllt. Seit dem 6. bis zum 14. Jahrh. blühte in Nubien ein mächtiges chriſtliches Reich jakobitiſcher oder monophyſitiſcher Confeſſion, mit Donkola, dem jetzigen Altdongola, als Königsſitz; Statthalter regierten die Provinzen; zahlreiche Kirchen und Klöſter wurden im Nilthal, namentlich in der Provinz Donkola, gebaut, deren Ruinen noch von ihrem einſtigen Daſein zeugen. Ebenſo erblühte vom 4. Jahrh. an von der Hauptſtadt Axum aus das Chriſtenthum in

Abyssinien, aber auch dort wich das kath. Bekenntniß bald dem monophysitischen Glauben. Dieses große abyssin. Reich, das vor dem Aufkommen des Islam auch Theile von Südarabien umfaßte, blieb der Hort des Christenthums in Afrika bis in das 16. Jahrh. hinein, von wo es wie die Kirche allmählich dem Andrang der südlichen Gallavölker und des Islam erlag und in völliger Auflösung begriffen ist. Im Mittelalter und noch in neuerer Zeit trug dieses abyssin. Reich fast ausschließlich den Namen Aethiopien; jetzt ist dieser Name als Landesname fast ganz dem Namen Habesch oder Abyssinien gewichen, nur daß man noch von äthiop. Kirche und äthiop. Sprache, d. h. Geezsprache, redet. Daß dieses mittelalterliche christl. Aethiopien mit dem Aethiopien im alten Sinn des Wortes fast nichts zu schaffen hat, muß sich aus der ganzen bisherigen Darstellung ergeben haben. Obwol das alte Kusch oder Aethiopien im weitern Sinn auch abyssin. Völker und Länder mit umfaßt, so entspricht es doch meist nur dem, was man jetzt Nubien und Semaar nennt. Auch sind die herrschenden Stämme des abyssin. Reichs erwiesenermaßen erst aus Südarabien eingewandert und redeten rein semitische Sprachen, das Geez und Amhara mit ihren Nebendialekten, während die nördlichen und alten Aethiopen Nubiens entschieden andere und wahrscheinlich mehr dem Aegyptischen und Libyschen verwandte Sprachen redeten. Ueber die Zeit der Einwanderung dieser semitisch redenden Völker des spätern Aethiopiens haben wir keine geschichtlichen Nachrichten mehr; sie mag um den Beginn unserer Zeitrechnung, vielleicht auch früher stattgefunden haben; sehr fraglich aber ist, ob die Stelle Am. 9, 7 auf diese Wanderung sich beziehen läßt.

Bei den einzelnen äthiop. Männern und Weibern, welche in der Geschichte des Alten Bundes erwähnt werden, wie Mose's kusch. Weib (4 Mos. 12, 1), das mit der Midianäerin Zippora nicht verwechselt werden darf, und der Retter und Wohlthäter Jeremia's, Ebed Melech, der Verschnittene am Hof des Königs Zedekia (Jer. 38, 7 fg.; 39, 16), ist nicht mehr zu bestimmen, zu welchem Stamm des Kuschäervolks sie gehörten und wie sie zum israelitischen Volk kamen. Aus dem Beispiel des Ebed Melech hat man übrigens, vielleicht nicht mit Unrecht, schon geschlossen, daß man bereits in jener alten Zeit die dunkelfarbigen oder schwarzen Ausländer gern zu Haremsdiensten verwendete. Sonst hatten die Aethiopen im Alterthum insgemein ein gutes Lob; im A. T. wird namentlich auch ihre Körpergröße (Jes. 18, 2; 45, 14; Herodot, III, 20) und Kraft (Jes. 18, 2), sowie ihre Kriegstüchtigkeit (Jes. 18, 2; Diod. Sic., III, 2. 3) rühmend erwähnt. Dillmann.

Athni, s. Othni.

Athniel, s. Othniel.

Atroth, s. Ataroth.

Attalia, Seestadt an der Küste von Pamphylien in Kleinasien, an der Mündung des Flusses Katarrhaktes. Den Namen hat die Stadt von ihrem Erbauer, Attalus Philadelphus, König von Pergamus (Strabo, XIV, 667). Der Apostel Paulus kam auf seiner ersten Missionsreise mit Barnabas hierher, um sich auf kürzestem Weg nach Antiochia zurückzubegeben. „Von da schifften sie gen Antiochia, wo sie der Gnade Gottes übergeben worden waren zu dem Werk, das sie ausgerichtet hatten" (Apg. 14, 26). Jetzt steht an der Stelle des alten Attalia die Stadt Antalia (Antali) mit etwa 8000 Einwohnern, im Ejalet Anatoli, Sandschak Tekke des osmanischen Asiens. Hausrath.

Attalus, König von Pergamus. An ihn richtete unter andern auch der röm. Consul Lucius ein Schreiben, die im Bündniß mit Rom stehenden Juden nicht zu beunruhigen (1 Makk. 15, 22); da aber die Abfassung desselben nur ungefähr in das J. 139 v. Chr. sich setzen läßt, so kann als der hier gemeinte neben Attalus II. Philadelphus auch dessen Neffe und Nachfolger (im J. 138) Attalus III. Philometor in Betracht kommen. Fritzsche.

Auferstehung Jesu. Zu den immer noch am wenigsten aufgehellten Theilen der evangelischen Geschichte gehört die Erzählung von der Wiedererweckung Jesu aus dem Grabe und seinen darauffolgenden Erscheinungen im Kreis seiner Jüngerinnen und Jünger. Dieser Erzählung zufolge hatte Joseph von Arimathia (s. d.) sich nach der Kreuzigung den Leichnam Jesu von dem röm. Procurator zu anständiger Bestattung erbeten (Mark. 15, 42—64; Matth. 27, 57 fg.; Luk. 23, 50 fg.). Derselbe war in ein wahrscheinlich dem Joseph eigenthümliches, mit einem schweren Stein verschlossenes Grab gelegt worden. Das letztere besuchten in der Morgenfrühe des dritten Tages nach der Kreuzigung zuerst galil. Frauen aus dem engern Jüngerkreise Jesu, worunter unstreitig Maria Magdalena; sie fanden, nach der Erzählung, den Stein des Grabes bereits weggewälzt und

wurden angeblich durch Engel benachrichtigt, daß Jeſus aus dem Grabe auferſtanden ſei, worauf dann Erſcheinungen des Auferſtandenen folgten (Mark. 16, 1 fg.; Matth. 28, 1 fg.; Luk. 24, 1 fg.; Joh. 20, 1 fg.). Es iſt richtig bemerkt worden, wie nirgends geſagt iſt, daß irgendein Augenzeuge den Hervorgang Jeſu aus dem Grabe ſelbſt mit angeſehen habe (Strauß, „Leben Jeſu für das deutſche Volk", S. 287). Im übrigen weichen die Berichte der vier Evangelien in Betreff der Erlebniſſe der Frauen am Grabe nicht unerheblich voneinander ab. Nach Markus fanden ſie im bereits geöffneten Grabe einen Engel, aber Jeſus erſchien ihnen nicht, ſondern der Engel beſtellte ſie zum Zweck einer Zuſammenkunft nach Galiläa; und beſtürzt, ohne jemand von dem Vorgang in Kenntniß zu ſetzen, flohen ſie vom Grabe. Bei Matthäus, der die Art und Weiſe, wie der Stein durch einen Engel vom Grabe weggewälzt wurde, näher beſchreibt und nach deſſen Angabe die Frauen ebenfalls durch den Engel nach Galiläa beſtellt werden, ſind dieſelben nicht nur erſchreckt, ſondern auch freudig erregt vom Grabe weggegangen und haben unverzüglich die Jünger von dem Vorgefallenen benachrichtigt. So iſt der einfache Bericht des Markus bei Matthäus bereits erweitert. Dem Bericht des Lukas zufolge begab ſich eine unbeſtimmte Anzahl galil. Frauen zum Grabe; aus einem Engel ſind bei dieſem Evangeliſten bereits zwei geworden (Luk. 24, 4); ohne alle Schreckensempfindung vernahmen die Frauen die frohe Kunde von der Auferſtehung Jeſu und meldeten ſie den Jüngern. Die Engel beſtellten die Frauen nicht nach Galiläa, denn der Angabe dieſes Evangeliſten gemäß fand die erſte Erſcheinung Jeſu in Jeruſalem ſtatt (Luk. 24, 13 fg.). Der vierte Evangeliſt weiß nur von einem Beſuch der Maria Magdalena in der Morgenfrühe am Grabe zu erzählen, welche, ſobald ſie daſſelbe leer fand, dem Petrus und Johannes von der überraſchenden Entdeckung Mittheilung machte. Markus berichtet über den Auferſtehungsvorgang weiter nichts; der Schlußabſchnitt des Evangeliums (16, 9—20) fehlt in den zuverläſſigſten Handſchriften und erweiſt ſich als ein ſpäterer Zuſatz. Matthäus dagegen meldet, daß Jeſus den vom Grabe zurückkehrenden und die Jünger aufſuchenden Frauen erſchienen ſei (28, 9), und daß er den bereits vom Engel ertheilten Auftrag ihnen wiederholt habe, die elf Jünger nach Galiläa zu weiſen, wo er dieſen auf einem nicht näher bezeichneten Berg ebenfalls erſchien und ſeine letzten Anordnungen traf (28, 16—20). Die Geſtalt des Erſchienenen wird nicht näher beſchrieben; der Darſtellung nach machte ſie den Eindruck einer übermenſchlichen Erſcheinung, da die einen Anweſenden niederſtürzten, die andern zweifelhaft waren, ob ihnen überhaupt etwas und was ihnen erſchienen ſei (28, 17).

War, dem erſten Evangeliſten zufolge, der auferſtandene Jeſus demgemäß ſeinen Jüngern nur in Galiläa erſchienen, ſo verhielt es ſich mit ſeiner Erſcheinung ganz anders nach der Erzählung von Lukas. Nach dieſem hatte ſich Petrus, durch die Mittheilung der Frauen veranlaßt, am Auferſtehungsmorgen zum Beſuch des Grabes aufgemacht und zu ſeinem Erſtaunen von der Leerheit deſſelben überzeugt (24, 12). Zwei ungenannten Jüngern war Jeſus auf dem Wege von Jeruſalem nach Emmaus erſchienen, hatte ſie in ihre Wohnung begleitet, ſich zu Tiſche mit ihnen geſetzt, war beim Tiſchgebet von ihnen erkannt worden und dann augenblicklich verſchwunden. In Jeruſalem erſchien Jeſus an demſelben Abend nach Lukas den verſammelten Elfen, die bereits Nachricht hatten, daß er dem Petrus erſchienen ſei. Die Vermuthung, daß er ein „Geiſt" ſei, widerlegte er durch den Beweis vom Gegentheil; er ließ die Verſammelten ſeine während der Kreuzigung angenagelten Hände und Füße ſehen und betaſten, aß von einem gebratenen Fiſch und etwas Honigkuchen. Zugleich wies er den Verſammelten aus den Schriften des Alten Bundes nach, daß in ſeinem Leiden und ſeiner Auferſtehung die altteſt. meſſianiſche Verheißung erfüllt ſei. Unmittelbar nach dieſer Anſprache führte er die Elf nach Bethanien, und dort ereignete ſich dann, was nach dem erſten Evangeliſten auf einem galil. Berge ſich zugetragen, indem nach Lukas am Abend des Auferſtehungstags Jeſus auf immer von ſeinen Jüngern und von dieſer Erde ſchied (Luk. 24, 50 fg.; Matth. 28, 18 fg.). Sind die Berichte des erſten und des dritten Evangeliſten ſchon deshalb unvereinbar, weil nach jenem Jeſus den Elfen nur in Galiläa, nach dieſem nur in Jeruſalem erſcheint, ſo ſind ſie auch inſofern unverträglich, als dem dritten Evangeliſten zufolge Jeſus den Jüngern am Abend des Auferſtehungstags verboten hatte, vor der Mittheilung des Heiligen Geiſtes Jeruſalem zu verlaſſen, wogegen Matthäus vorausſetzt

daß die Elf noch am Auferſtehungstag Jeruſalem verlaſſen hätten, um die letzten Befehle ihres auferſtandenen Meiſters in Galiläa entgegenzunehmen.

Unſtreitig liegen der Erzählung der drei erſten Evangeliſten zwei mit ſich ſelbſt im Widerſpruch befindliche Ueberlieferungen in Betreff der Erſcheinungen des Auferſtandenen zu Grunde. Iſt derſelbe den Jüngern nur in Galiläa erſchienen, ſo kann er ihnen nicht auch noch in Jeruſalem erſchienen ſein. Hat er ihnen durch ſeinen (ſeine) Engel die Weiſung zugehen laſſen, ihn in Galiläa aufzuſuchen, ſo kann er nicht beabſichtigt haben, ſie in Jeruſalem noch längere Zeit feſtzuhalten. Hat er ihnen befohlen, bis zum Zeitpunkt der Geiſtesmittheilung in Jeruſalem zu bleiben, ſo kann er ſie nicht von einem galil. Berge aus zur Bekehrung aller Völker ausgeſandt haben. Die beiden Quellen laſſen ſich auch inſofern nicht miteinander vereinigen, als die galiläiſche Jeſum als ein lediglich übermenſchliches Weſen behandelt, während die judäiſche ihm zwar ebenfalls einen übermenſchlichen Charakter zuſchreibt, gleichzeitig aber auch wieder einen ſo unverändert menſchlichen, daß er Narben an ſeinem Leibe trägt und wie ein gewöhnlicher Menſch ißt und verdaut.

Eigenthümlich erweitert und umgeſtaltet finden ſich beide Ueberlieferungen im vierten Evangeliſten (20, 1 fg.). Maria Magdalena findet am Auferſtehungsmorgen das Grab leer; ſie meldet dieſe Wahrnehmung dem Petrus und Johannes. Dieſe beſuchen nun gemeinſchaftlich das leere Grab, jedoch ſo, daß Johannes dem Petrus voraneilt (20, 4). Obwol der letztere zuerſt in das Grab hineinging, ſo war doch Johannes der erſte, der beim Anblick des leeren Grabes, des zurückgelaſſenen Schweißtuchs und der liegen gebliebenen Binden an die Auferſtehung Jeſu glaubte (20, 8). Nun ſtellte ſich auch Maria wieder beim Grabe ein und erblickte zwei Engel, denen unmittelbar darauf eine Erſcheinung Jeſu folgte. Von dem nicht ſofort erkannten Jeſus erhält Maria den Auftrag, den Jüngern zu melden, daß er zu Gott emporſteigen werde, und dieſen Auftrag richtet ſie auch aus (20, 17 fg.). Weiter berichtet der vierte Evangeliſt die Erſcheinung Jeſu am Abend des Auferſtehungstags im Kreis der Elf (20, 19 fg.). Er überzeugt ſie, ähnlich wie bei Lukas, von ſeiner Leiblichkeit, was um ſo unerlaßlicher, als er durch die verſchloſſenen Thüren in den Verſammlungsort eingetreten war. Dann ſendet er ſie, ähnlich wie bei Matthäus, aus, indem er ihnen den Heiligen Geiſt nicht blos verheißt, ſondern gleich ertheilt, mit der Vollmacht, die Sünden zu vergeben und zu behalten. Eine zweite Erſcheinung der Elf erfolgte nach dieſem Evangeliſten acht Tage ſpäter zu dem Zweck, den „ungläubigen" Thomas zu überzeugen, was durch ſinnliche Betaſtung der Nägelmale und der Seitenwunde Jeſu geſchah (20, 24 fg.). Eine letzte Erſcheinung am See Tiberias erzählt der Verfaſſer des Anhangs zum vierten Evangelium (Kap. 21), da der Evangeliſt ſelbſt die galil. Erſcheinungen ganz übergangen hatte, wobei namentlich auch wieder Petrus und Johannes zugegen waren (21, 2. 7). Die Erzählung bezweckt die Ehrenrettung des ſeither gekreuzigten Petrus und die Berichtigung einer über den damals ſchon geſtorbenen Johannes verbreiteten Sage (21, 15—23). Der ſpätere Schlußabſchnitt bei Markus (16, 9—20) enthält unverkennbar eine gedrängte Ueberſicht über die in den übrigen Evangelien erzählten Erſcheinungen Jeſu; die der Maria Magdalena, den Emmausjüngern und den Elf am Abend des Auferſtehungstags zutheil gewordenen ſind aufgezählt, an den Unglauben des Thomas wird wenigſtens erinnert, die Erſcheinung auf dem galil. Berge iſt zwar nicht erwähnt, aber die dort geſchehene Ausſendung der Jünger unter die Völker mit Erweiterungen und Zuſätzen mitgetheilt. Von einer Erſcheinung des Auferſtandenen, die Petrus hatte, weiß auch Paulus (1 Kor. 15, 5), außerdem von einer dem Jakobus widerfahrenen (1 Kor. 15, 7). Die Erzählung des dritten Evangeliſten von dem Abſchied Jeſu in Bethanien (24, 50 fg.) findet ſich in der Apoſtelgeſchichte umgeſtaltet und erweitert; Jeſus wäre demzufolge nach ſeiner Auferſtehung 40 Tage hindurch ſeinen Jüngern in Jeruſalem erſchienen und hätte Unterredungen vom Gottesreich mit ihnen gepflogen; erſt nach vierzigtägigem ununterbrochen fortgeſetzten Verkehr wäre er von ihnen und der Erde geſchieden, mit dem Befehl, daß ſie zur Geiſtesmittheilung in Jeruſalem bleiben ſollten. Paulus berichtet endlich noch von einer Erſcheinung Jeſu, welche 500 zu ſeiner Zeit meiſt noch am Leben befindliche „Brüder" gehabt hätten (1 Kor. 15, 6). Unter den von ihm erwähnten Erſcheinungen des Auferſtandenen zählt er auch die in der Nähe von Damaskus ihm ſelbſt zutheil gewordene auf (1 Kor. 15, 8).

Faſſen wir nun das Thatſächliche, welches nach dieſen verſchiedenen Berichten in Betreff der Auferſtehung Jeſu feſtſteht, zuſammen, ſo iſt es Folgendes: 1) daß den Auf-

erſtehungsvorgang niemand mit eigenen Augen geſehen hat oder auch nur geſehen haben will; 2) daß galil. Frauen, Jüngerinnen Jeſu, am dritten Tag nach der Kreuzigung in der Morgenfrühe das Grab, in welches der Leichnam Jeſu nach ſeinem Tode gelegt worden, leer fanden; 3) daß ſowol die Elf als andere, einem weitern Jüngerkreis Jeſu angehörige, Perſonen Erſcheinungen von dem Auferſtandenen hatten, an deren Realität ſie nicht zweifelten. Ob dieſe Erſcheinungen in Galiläa, oder in Jeruſalem und den Umgebungen dieſer Stadt vorgekommen waren, iſt zweifelhaft, da die Berichte in dieſer Beziehung nach entgegengeſetzter Seite auseinandergehen. Vor allen verdient jedoch der galil. Bericht deshalb den Vorzug, weil es wahrſcheinlicher iſt, daß die Jünger nach der Verurtheilung und öffentlichen Hinrichtung Jeſu, bei ihrer ohnedies gedrückten Stimmung, Jeruſalem verlaſſen und geſicherte Zufluchtsſtätten in Galiläa aufgeſucht, als daß ſie ſich infolge längern Verbleibens in Jeruſalem einer Verhaftung und möglichen Verurtheilung als Mitſchuldige des Gekreuzigten ausgeſetzt haben. Was die Beſchaffenheit der Erſcheinungen Jeſu anbetrifft, ſo widerſprechen ſich die evangeliſchen Nachrichten in dieſer Beziehung ebenfalls. Die größere Wahrſcheinlichkeit deutet hier darauf, daß dieſelben keine ſinnliche Realität beſaßen. Nach allen Berichten waren ſie ſo plötzlich da, und ſo plötzlich wieder verſchwunden, daß an eine Leibhaftigkeit der Erſcheinung mit irdiſchem Fleiſch und Blut nicht wol gedacht werden kann. Durch verſchloſſene Thüren dringt erfahrungsgewiß kein irdiſcher Leib, und nur mit Hülfe eines exegetiſchen Kunſtſtücks läßt ſich in die Stelle Joh. 20, 19 hineininterpretiren, daß „die Thüren vor dem Nahen des Auferſtandenen ſich von ſelber aufgethan“ (Beyſchlag, „Die Auferſtehung Chriſti und ihre neueſte Beſtreitung“, S. 24 fg.). In der Regel verdichtet und vergröbert die Sage im Volksmund in ihrer weitern Ausſchmückung die geſchichtlichen Vorgänge; die Phantaſie der Gläubigen gibt ſich mit dem idealen Gehalt derſelben noch nicht zufrieden. Die Erſcheinungen Jeſu galten dann erſt als unzweifelhaft wirkliche, wenn die Jünger ihre Hände in ſeine Wundenmale hatten legen können und wenn er wie ein gewöhnlicher Menſch Fiſche und Honigkuchen gegeſſen hatte.

Iſt dieſe Anſicht richtig, ſind die Nachrichten, daß der Auferſtandene wie ein gewöhnlicher Menſch Fleiſch und Bein an ſich getragen, gegeſſen und getrunken habe, auf Rechnung einer ſpätern Sagenbildung zu ſchreiben, dann fällt die bis in die neueſte Zeit ſelbſt von Männern wie Schleiermacher und Bunſen (ſ. auch Haſe, „Das Leben Jeſu“ [4. Aufl., Leipzig 1854], §. 116, 5a) feſtgehaltene Anſicht ohne weiteres dahin, daß Jeſus nur ſcheintodt oder doch nicht eigentlich und völlig geſtorben ins Grab gelegt worden und durch natürliche Einwirkungen, wenn auch nach providentieller Fügung, wieder zu neuem irdiſchen Leben erwacht ſei. Sollte auch nachweislich die Kreuzigung in einzelnen Fällen nicht zum wirklichen Tod, ſondern nur zu einer todähnlichen Erſtarrung führen, ſollte es auch Beiſpiele geben, wie Joſephus („Leben“, 75) eins erzählt, daß Gekreuzigte (freilich noch nicht für todt gehaltene) vom Kreuz abgenommen und durch ſorgfältige Pflege am Leben erhalten worden ſind, ſo handelt es ſich ja in dem Fall, in welchem Jeſus nach ſeiner Grablegung ſich befand, nicht darum, ob er, ſcheintodt, durch die Verpflegung ſeiner Jünger wieder allmählich von einem ganz und gar hinfälligen Zuſtand zur Geneſung gelangt ſei, ſondern um die Frage, ob ein Gekreuzigter und ſchwer Verwundeter, aus dem Scheintod zum Leben erwacht, in ſeinem Siechthum den, durch ſämmtliche evangeliſche Nachrichten bezeugten, Eindruck eines königlichen Helden und himmliſchen Siegers habe hervorbringen können? Das dieſe Frage erledigende Wort hat Strauß („Leben Jeſu für das deutſche Volk“, S. 298) geſprochen: „Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, ſiech Umherſchleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbands, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Leiden Erliegender, konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürſten, machen, der ihrem ſpätern Auftreten zu Grunde lag; ein ſolches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tod auf ſie gemacht hatte, nur ſchwächen, denſelben höchſtens elegiſch ausklingen laſſen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeiſterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung ſteigern können.“

Die kirchlich überlieferte Anſicht, daß der Auferſtandene infolge eines abſoluten Wunders von dem natürlichen Tode in ein übernatürliches Leben verſetzt worden ſei, hat, abgeſehen von der Frage nach der Möglichkeit eines ſolchen Wunders, das beſtimmte Zeugniß der evangeliſchen Berichte gegen ſich. Denn wenn der Auferſtandene Fleiſch und Blut wie ein anderer Menſch hatte, ſo war er vom natürlichen Tod nicht in ein übernatürliches Leben verſetzt worden, ſondern ſein Leben nach der Auferſtehung war nur die

erneuerte Fortsetzung seines vorgängigen irdischen Daseins. Hiergegen legt nun aber die evangelische Erzählung entschiedenes Zeugniß ab, da Jesus dieser zufolge nicht wie früher in ununterbrochenem natürlichen Verkehr mit seinen Jüngern steht, sondern nur von Zeit zu Zeit zu ihrer jedesmaligen Ueberraschung unvermuthet, plötzlich, geisterhaft in ihrer Mitte erscheint und ebenso wieder verschwindet. Die moderne Apologetik hilft sich hier mit einem eigenthümlichen Auskunftsmittel. Um die sich widersprechenden evangelischen Berichte auszugleichen, behauptet sie nämlich beides, sowol daß der Leib des Auferstandenen ein natürlicher, als daß er ein übernatürlicher gewesen sei; sowol daß er als ein natürlicher noch gegessen und die Verrichtungen der Verdauungsorgane fortgesetzt habe, was auf einen verweslichen Leib deutet, als daß er als ein übernatürlicher im Zustand der Verklärung sich befunden und mithin (nach 1 Kor. 15, 42 fg.) der Verwesung nicht mehr unterworfen gewesen sei. Da nun aber beides sich eigentlich ausschließt, so beruht das angewandte Auskunftsmittel auf der Annahme, daß vom Tag der Grablegung Jesu bis zum Tag seiner Himmelfahrt, d. h. mehr als 40 Tage lang, sein Leib an einem fortwährenden Verwandlungs- oder Verklärungsproceß theilgenommen habe; der Leib, in dem Augenblick, in welchem er aus dem Grab hervorgegangen, sei noch nicht ganz verklärt gewesen, und eben wegen dieses seines Mittelzustands habe er beides zugleich vermocht, durch verschlossene Thüren hindurchzugehen und gebratene Fische und Honigkuchen sich zu assimiliren. Mit einer solchen Annahme wird jedoch die Sache selbst keineswegs vorstellbarer gemacht. Ein Leib von einer bereits so ätherischen Beschaffenheit, daß er durch verschlossene Thüren dringt, kann unmöglich noch Verdauungswerkzeuge von einer so dauerhaften Einrichtung besitzen, daß Fische und Honigkuchen von ihnen verdaut werden! Das Auskunftsmittel befriedigt auch die bescheidensten Ansprüche des denkenden Geistes nicht und steht überdies in entschiedenem Widerspruch mit den evangelischen Berichten, welche von einer stufenweisen Verwandlung und allmählichen Vergeistigung oder Entstofflichung des Leibes Jesu nichts wissen, sondern schon am Abend des Auferstehungstags den Auferstandenen verschwinden und plötzlich „wie ein Geist" in die Mitte seiner Jünger treten lassen (Luk. 24, 36; Joh. 20, 19 fg.). Gegen das erwähnte Auskunftsmittel hat daher die Wissenschaft weiter nichts zu sagen; es bleibt in dieser Beziehung bei dem Dilemma von Strauß (a. a. O., S. 295): „Ein Körper, der sich betasten läßt, also Widerstandskraft hat, kann nicht durch verschlossene Thüren dringen, d. h. jene Widerstandskraft zugleich nicht haben; wie umgekehrt ein Körper, der ungehindert durch Breter dringt, keine Knochen und keinen Magen haben kann, um Brot und Bratfisch zu verdauen." Bei der unüberwindlichen Schwierigkeit, nach den widersprechenden Angaben der evangelischen Geschichte sich die Auferstehung als eine irdisch-leibliche vorzustellen, lag die Vermuthung sehr nahe, die Auferstehungsberichte als Erzeugnisse von Visionen zu betrachten, welche zuerst den Frauen, die das Grab Jesu in der Morgenfrühe des dritten Tags nach der Kreuzigung besucht, und später auch den Jüngern widerfahren waren. In diesem Fall waren die Betheiligten von der sinnlichen Realität dessen, was sie geschaut, völlig überzeugt; in Wirklichkeit aber waren es lediglich innere Vorgänge, die, wenn sie sich ihnen auch als äußere Wahrnehmungen darstellten, doch nur als Thatsachen ihres aufgeregten Gemüths- oder Nervenlebens wissenschaftlich zu begreifen sind. Diese Vermuthung hat gewiß manches für sich. Visionäre ekstatische Zustände in religiös hochtragischen, mächtig erregten Momenten sind zu allen Zeiten und bei den verschiedensten Religionsparteien vorgekommen. Die Art, wie Jesus seinen Jüngern erscheint, sein plötzliches Sichtbarwerden und Wiederverschwinden, die Zweifel, die (nach Matth. 28, 17) ein Theil der Anwesenden hatte, ob sie während der Erscheinung irgendetwas gesehen, das Zusammenhangslose in den vereinzelt und unter ganz verschiedenartigen Umständen auftretenden Erscheinungen, vor allem der Umstand, daß Paulus, ein classischer Zeuge, seine Christuserscheinung (1 Kor. 15, 8) den Christuserscheinungen, welche er von den übrigen Betheiligten berichtet, vollkommen gleichstellt, und daß er die seinige vornehmlich als eine in seinem Innern erlebte Thatsache auffaßt (Gal. 1, 16), das alles läßt es wenigstens als möglich erscheinen, daß die infolge der erschütternden Todeskatastrophe Jesu in höchster Gemüthsaufregung befindlichen Jüngerinnen und Jünger Erscheinungen ihres Herrn und Meisters zu haben glaubten. Durch diese wären sie in ihrem eine Zeit lang erschütterten Glauben wieder bestärkt und aufs neue zu der Ueberzeugung geführt worden, daß er der Messias, der Retter Israels sei und aus der Herrlichkeit des Himmels bald wiederkehren

werde, um sein Reich auf Erden mit Macht einzurichten (so Strauß, Renan, Holsten, Noack, Volkmar u. a.). Eine erhebliche psychologische Schwierigkeit liegt allerdings in der Gleichzeitigkeit solcher Erscheinungen bei vielen, z. B. bei 500 Brüdern (1 Kor. 15, 6); andererseits ist eine gleichsam magnetische Fortpflanzung visionärer Ekstasen von einem auf mehrere nicht ohne Beispiel (vgl. Hase, „Savonarola" (2. Aufl., Leipzig 1861), S. 99 fg.; Strauß, a. a. O., S. 308). Wir können daher die sogenannte Visionshypothese nicht so tief stellen, als dies von manchen Seiten geschieht. Insbesondere schließt sie keine Herabsetzung der geistigen und sittlichen Würde Jesu in sich. Hätte Jesus durch die geistige und sittliche Macht seiner Persönlichkeit nicht einen ganz außerordentlichen Eindruck in seinen Anhängern zurückgelassen, so würden, namentlich bei sonst verständigen und körperlich gesunden Männern, diese ekstatischen Zustände nicht erfolgt sein. Hätte die Sache Jesu, ihrer äußern Niederlage ungeachtet, nicht einen idealen Sieg in ihrem Innern gefeiert, so würde ihnen Jesus nicht in verklärter Gestalt, als Sieger über Sünde und Tod, als verherrlichtes Haupt einer zur Weltherrschaft berufenen Gemeinde erschienen sein. Die Erscheinungen Jesu, auch als lediglich subjective Visionen gefaßt, sind immerhin ein Erweis, daß der Gekreuzigte in Geist und Gemüth seiner Bekenner auferstanden ist, daß der Todtgeglaubte in einer unverwüstlichen, hoffenden und glaubenden Gemeinde fortlebte.

Gleichwol liegt in der Visionshypothese etwas Unbefriedigendes nicht nur für das fromme Gemüth, sondern auch für den historischen Verstand. Daß das Christenthum, diese größte weltgeschichtliche Erscheinung, seine erste Begründung vorzugsweise einer krankhaften Nervenüberreizung und Gemüthsaufregung verdanke, ist eine Annahme, die ein unleugbares Misverhältniß zwischen Ursache und Wirkung in sich schließt. Wenn die schwärmerischen Zustände der Jüngergemeinde diese Erfolge hatten, so ist nicht recht einzusehen, warum mit dem Aufhören von jenen nicht auch diese ein Ende nahmen. Es liegt im christl. Gemeingeist überhaupt eine so unverwüstliche moralische Gesundheit, daß sich unser sittliches Urtheil dagegen sträubt, ihn aus so gesundheitswidrigen Quellen entspringen zu lassen. Daher stehen wir hier vor einer unerklärten und wol auch unerklärlichen Thatsache. Auf einem Standpunkt, dem das Jenseits mit dem Diesseits zusammenfällt oder gar als der „letzte Feind" erscheint, „welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und womöglich zu überwinden hat" (Strauß, „Die christliche Glaubenslehre", II, 739), ist ohne Zweifel nur die Visionshypothese zulässig. Wer aber in dem Tode nicht das Ende des persönlichen Lebens erblickt, sondern nur einen Durchgangspunkt zu einer höhern Erscheinungs- und Entwickelungsstufe des individuellen Daseins, der ist auch befugt, einen, wie wenig immer noch ergründeten, Zusammenhang zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Lebensform vorauszusetzen und die Möglichkeit eines Hereinragens jenseitiger Lebenszustände und Lebensvorgänge in die diesseitigen anzunehmen. Mit dem Einwurf, daß die Manifestationen des Auferstandenen dadurch auf eine Linie mit Geistererscheinungen treten, ist nichts widerlegt. Es handelt sich in unserm Fall lediglich darum, ob den Erscheinungen Jesu nach seinem Tode eine gegenständliche Realität zukommt, oder ob sie nur visionäre Einbildungen gewesen sind. Im letztern Fall wäre der Anfangspunkt der christl. Gemeindebildung in die Region der Einbildungskraft verlegt; der Tod Jesu wäre auch sein persönliches Ziel. Die göttliche Vorsehung hat mancherlei Wege, um ihre weltgeschichtlichen Plane durchzuführen. Paulus hatte auf dem Wege nach Damaskus unzweifelhaft eine Christuserscheinung. War es Zufall, ein furchtbares Gewitter, eine bis zur Ekstase sich gipfelnde Gemüthserschütterung, was sie herbeiführte? Oder eine concrete Einwirkung des verklärten Auferstandenen, der sich seinem bisherigen Gegner in einer Form manifestirte, die sich ihm in der Gestalt des einst auf Erden Wandelnden verkörperte? Denn wie wirklich und gegenständlich auch die Einwirkung war, daß das Bild, welches erschien, seine Umrisse und Farbentöne aus dem Vorstellungsvermögen des Schauenden entlehnte, wird schwerlich bestritten werden können.

Aus allen diesen Untersuchungen und Erwägungen ergibt sich wenigstens ein ganz sicheres Resultat. Der äußere Vorgang der Auferstehungsthatsache läßt sich unmöglich mehr ausmitteln; dem Zweifel stehen auf diesem Gebiet hundert Fußangeln jederzeit zu Gebot, um auch dem kühnsten Glauben immer wieder neue Verlegenheiten zu bereiten. Geschichtlich ist am sichersten das leere Grab in der Morgenfrühe des dritten Tags nach der Kreuzigung Christi ausgemittelt. Daraus läßt sich jedoch die irdisch-leibliche Auferstehung Jesu keineswegs auch nur mit einiger Zuverlässigkeit erschließen. Die Mög-

lichkeit, daß entweder der Leichnam durch die Feinde weggebracht, wenn er überhaupt in das Grab gelegt war, oder, was noch wahrscheinlicher, daß er gar nicht hineingelegt, sondern mit den Leichnamen der übrigen Gekreuzigten beseitigt worden, steht der Vermuthung immer offen. Alle Versuche, das christl. Heil auf die Thatsache der irdisch-leiblichen Auferstehung zu gründen, sind daher bisjetzt auch ohne entscheidende Wirkung geblieben, und ein Vertreter der altkirchl. Ansicht hat mit achtungswerther Offenheit eingestanden, es sei ihm auch nicht ein einziges dogmat. System bekannt, „in welchem die Auferstehung Christi einen irgendwie wichtigen Platz einnehmen könnte, oder auch nur — auf das Princip angesehen — nicht überflüssig wäre" (Gebhardt, „Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner", S. 76 fg.). Man hat sich zur Unterstützung der Ansicht, daß der herkömmlichen Lehre von der Auferstehung Jesu eine unentbehrliche Bedeutung für den christl. Glauben zukomme, auf die Worte des Paulus (1 Kor. 15, 17) berufen: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euern Sünden." Der Apostel stellt sich jedoch die Auferweckung Christi nicht als eine Wiederbelebung seines irdischen Leibes, sondern als eine Erneuerung seiner Persönlichkeit durch Bildung eines verklärten himmlischen Leibes vor (1 Kor. 15, 50 fg.). Seine Auferstehungslehre steht mit seinen Vorstellungen von der baldigen herrlichen Wiederkunft Christi zur Aufrichtung seines Reichs auf Erden in engem Zusammenhang. Wäre Christus nicht auferstanden, d. h. vermittels der Erneuerung seines Leibes in seine himmlische Herrlichkeit erhöht worden, so hätte der Glaube der Christen an seine Wiederkunft, überhaupt an den schließlichen Sieg seines Evangeliums auf der Erde, keinen Inhalt: das ist die apostolische Argumentation. Wenn ein Apologet des altkirchl. Auferstehungsdogmas dasselbe durch die Behauptung vertheidigt, daß sich das Thun Christi in der Auferstehung abschließe (Krüger, „Die Auferstehung Jesu", S. 66), so wird im Gegentheil im N. T. die Auferweckung Jesu als ein Thun Gottes in Beziehung auf ihn dargestellt, und nicht in seiner Auferstehung, sondern in der Mittheilung des Heiligen Geistes an seine Gemeinde findet sein Thun seinen Abschluß, weshalb auch Paulus Jesum geradezu als „den Geist" bezeichnet (2 Kor. 3, 17). Wird doch überhaupt durch die schriftwidrige Bedeutung, welche dem Leibe Christi von der modernen apologetischen Theologie beigelegt wird, dem Heiligen Geist in demselben Maß seine Autorität und Bedeutung entzogen, und dieselbe materialistische Gesinnung, welche sich in gewissen socialen Bestrebungen äußert, dringt auf diesem Wege in das Heiligthum der Kirche selbst ein. Es wird daher in dieser Beziehung bei dem sein Bewenden haben, was Schleiermacher („Der christliche Glaube", II, §. 99) erledigend geurtheilt hat, daß „die Thatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, sowie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person aufgefaßt werden können." Der christl. Glaube, als Bewußtsein einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, als innere Erfahrung und sittliche Ueberzeugung, kann sich unmöglich vorzugsweise auf äußere Vorgänge stützen, die gegen den Zweifel niemals vollständig gesichert werden können. Ist aber einmal, abgesehen von solchen äußern Vorgängen, der Glaube entstanden, dann kann derselbe auch nicht einen todten, sondern er muß einen lebendigen Erlöser zu seinem Gegenstand haben, einen solchen, der vor allem durch seinen Geist in und mit seiner Gemeinde lebt, der aber auch in ewiger Herrlichkeit mit seinem verklärten Personleben ein unvergängliches Leben fortsetzt und als siegreiches himmlisches Haupt der irdischen Gemeinde dem Wechsel der Zeit und den Leiden und Kämpfen des irdischen Daseins entnommen ist. Dieser Glaube an die unvergängliche Herrschaft des Geistes und Lebens Christi in und über seiner Gemeinde ist im Gemüth des Christen dem nagenden Zweifel der Kritik nicht mehr ausgesetzt; denn er ist eine Wirkung der innern Erfahrung, daß Christus das wahrhaftige „Leben" der Welt ist. Ueberlasse man es darum ohne alle Beängstigung der historischen Untersuchung, die äußere Thatsache der Auferstehung Jesu, soweit dies mit den Mitteln der Wissenschaft möglich ist, immer mehr in das Licht der unbefangenen Forschung zu stellen; die innere Thatsache, daß Jesus in und über den Mitgliedern seiner Gemeinde lebt, kann dem wirklich Gläubigen durch die kühnsten Ergebnisse der Kritik nicht hinwegdemonstrirt werden.

Was die Literatur über unsern Gegenstand betrifft, so ist namentlich zu verweisen auf die bedeutenderen Bearbeitungen des „Lebens Jesu" von Paulus, Neander, Schleiermacher, Strauß, J. P. Lange, Ewald, „Geschichte Christus' und seiner Zeit" (3. Aufl.);

Renan, Bunsen, „Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde“ 9. Bd.; Pressensé, und Keim, „Geschichte Jesu von Nazara, 1. Bd., Der Rüsttag“ (Zürich 1867); außerdem Ebrard, „Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte“ (2. Aufl., Erlangen 1850); Weiße, „Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium“ (Leipzig 1856), und Weizsäcker, „Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung“ (Gotha 1864). Unter den Apologeten der kirchlichen oder sogenannten positiven Anschauung sind noch zu nennen: Güder, „Die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi und deren Bestreitung“ (Bern 1862); Beyschlag, „Die Auferstehung Christi und ihre neueste Bestreitung“; Gebhardt, „Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner“; Luthardt, „Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu“ (2. Aufl.); Krüger, „Die Auferstehung Jesu in ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben dargestellt“ (Bremen 1867). Vgl. auch noch, außer meiner Abhandlung „Die Auferstehung Jesu als Geschichtsthatsache und als Heilsthatsache“ in der „Allgemeinen Kirchlichen Zeitschrift“, 6. Jahrgang 1865, S. 289 fg. und 579 fg., mein „Charakterbild Jesu“. Schenkel.

Auferstehung der Todten. Die Vorstellung von einer einstigen Wiederherstellung des im Tode durch die Verwesung aufgelösten leiblichen Organismus der Menschen nimmt in den biblischen Schriften eine hervorragende Stelle ein. Bei den alten Griechen und Römern fand sich dieselbe nicht vor. Der Tod erschien diesen als die Vernichtung des leiblichen Organs der Persönlichkeit auf immer, was durch die Verbrennung der Leichname auch symbolisch angedeutet war. Der platonische Idealismus, der die Seele schlechthin verschieden und völlig unabhängig vom Leibe sich vorstellte, hatte nicht nur keine Veranlassung, in einem künftigen Leben eine Wiederherstellung des Leibes zu erwarten, sondern der Untergang des leiblichen Organismus im Tode mußte ihm als Befreiung der Seele von den sinnlichen Fesseln nur als ein Vorzug gelten (s. Zeller, „Die Philosophie der Griechen“, II, 1, 544 fg.). Die pythagoräische Lehre von der Seelenwanderung hat mit der Vorstellung von der Auferstehung des Leibes überhaupt nichts gemein. Der philosophischen Weltbetrachtung lag schon an sich diese Vorstellung fern, während sie der populären Phantasie, soweit die menschliche Hoffnung über das Grab hinausführte, Anknüpfungspunkte bieten mußte. Sie hat deshalb auch in dem phantasiereichen Orient ihren Ursprung genommen. Schon im ägypt. Todtendienst finden sich die Bedingungen dazu. Der irdische Leib kann so hohe Bedeutung, so andächtige Verehrung, wie innerhalb dieses Cultus, nur unter der Voraussetzung in Anspruch nehmen, daß er ein unentbehrliches Organ für das Leben der Seele auch in einer andern Welt ist. Im Parsismus (s. d.) hatte diese Vorstellung eine neue Darstellungsform erhalten. Der ganze Weltverlauf erscheint in demselben als ein ungeheuerer Restitutionsproceß, in welchem die Mächte des Lichts mit den Mächten der Finsterniß um den Sieg ringen. Der aus dem Licht hervorgegangene Mensch wird in den Kampf der Gegensätze hineingezogen, sein leiblicher Theil wird gleichfalls von dem Proceß ergriffen, darum muß auch der Leib, wenn die Erlösung durch den Sosiosch und seine Gehülfen vollbracht ist, wiederhergestellt werden, und die Auferstehung des Leibes ist daher in diesem System das nothwendig abschließende letzte Glied einer ganzen Reihe vorgängiger Läuterungen des mit Sünde behafteten Menschengeschlechts; die Auferstehung selbst als Restitutionsproceß vollendet sich nicht mit einem Moment, sondern in einer Reihe von Jahren (Kleuker, „Zendavesta“, III, 111 fg.; G. Müller, „Studien und Kritiken“, Jahrgang 1835, S. 477 fg.; Spiegel, „Avesta“, I, 15 fg.; III, LXXV, 184; „Windischmann, „Zoroastrische Studien“, S. 231 fg.).

Inwieweit die biblische Auferstehungsvorstellung mit derjenigen des Parsismus verwandt ist, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Die Annahme, daß die Juden im Exil dieselbe ohne weiteres von den Persern angenommen hätten, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil sich gerade damals das Judenthum, die Religion der Besiegten, im Gegensatz gegen das Heidenthum, die Religion der Unterdrücker, in sich kräftiger zusammenfaßte und seine schärfsten Spitzen gegen den Paganismus kehrte. Eine Thatsache ist es allerdings, daß vor der Zeit des Exils sich in den altest. Schriften noch keine Spur des Glaubens an die Todtenauferstehung findet. Die Hoffnungen und Erwartungen der Israeliten beschränkten sich in ihrer ältern Zeit auf diese Erde. Sie nahmen wol eine gewisse Fortdauer der leiblos vorgestellten Seelen nach dem Tode im Scheol (s. d.), einem düstern unterirdischen Schattenreich, an; da aber diesen Seelen das Blut, das Princip des Lebens, fehlte, so führten sie auch nur ein Scheinleben. Ihr Zustand wird

deshalb als ein troſtloſer gedacht, ſie ſind ohne Hoffnung (Pſ. 6, 6; Hiob 10, 21 fg.); denn daß ſie jemals aus ihrem trübſeligen Aufenthaltsort befreit und abermals mit Fleiſch und Blut bekleidet an das Licht des Tages zurückkehren würden, das iſt eine allen ältern bibliſchen Schriftſtellern gänzlich fremde Vorſtellung.

Doch iſt nicht zu leugnen, daß dieſe ältere Vorſtellung Keime in ſich trug, aus welchen ſich die ſpätere einer bevorſtehenden Rückkehr der Todten aus dem Scheol ans Tageslicht und einer einſtigen Wiederbekleidung derſelben mit einem neuen Körper möglicherweiſe bilden konnte.

Schon die Thatſache, daß es im Volk Iſrael Nekromanten (ſ. d.), Todtenbeſchwörer, gab, welche die Seelen aus dem Scheol auf die Oberwelt citirten, weiſt auf eine volksthümliche Vorſtellung hin, die den Glauben an die Möglichkeit einer einſtigen Rückkehr jener Seelen auf die Oberwelt in ſich ſchloß (Jeſ. 8, 19; 19, 3; 29, 4). Nach dieſer Vorſtellung war der Verkehr zwiſchen den am Leben befindlichen Menſchen auf der Oberwelt und den abgeſchiedenen Seelen in der Unterwelt nicht völlig unterbrochen. Am Schluß der Periode des Exils begegnen wir der Annahme, daß jene Seelen an den Schickſalen der Lebenden theilnehmen; bei Ezechiel (32, 21) reden die Seelen den Pharao bei ſeiner Ankunft in der Unterwelt an, und im Buch Jeſaja (14, 9 fg.) ſingen die Schattenbewohner ein Spottlied auf den zu ihnen herabgeſunkenen König von Babel.

Je mehr der Volksglaube ſich die in der Unterwelt befindlichen Seelen noch lebendig vorſtellte, deſto näher lag die Annahme, daß dieſelben auch wieder in das volle thätige Leben zurückkehren würden, und zu dieſem gehört die Vereinigung mit einem organiſchen Körper, mit Fleiſch und Blut. Die Todtenerweckungen, die uns von den Propheten Elia und Eliſa erzählt werden (1 Kön. 17, 17 fg.; 2 Kön. 4, 33 fg.) ſind Belege für den zur Zeit des Exils herrſchenden Volksglauben, daß die bereits aus dem Leibe entflohene Seele durch göttliche Wundermacht in denſelben wieder zurückgebracht werden könne. Ja, nach 2 Kön. 13, 21 vermochte die bloſe Berührung mit den Gebeinen des längſt im Grabe ruhenden Propheten Eliſa einen Verſtorbenen wieder zum Leben zu bringen. Wenn ein Prophet zur Zeit des Exils die in der Verbannung lebenden Iſraeliten Geſtorbenen vergleicht, welche wieder auferſtehen werden (Jeſ. 26, 19), ſo läßt ſich die Vergleichung nur aus dem damals unter den Iſraeliten bereits allgemeiner verbreiteten Glauben an die Auferſtehung des Leibes aus dem Grabe erklären, ein Glaube, auf welchem auch die Viſion des Propheten Ezechiel beruht (Kap. 37), vor deſſen Blicken ſich ein mit Todtengebeinen bedecktes Feld ausbreitet, über welches der Geiſt Jahve's weht, der die Gerippe mit Fleiſch und Haut neu bekleidet und ſie wieder lebendig macht. Dagegen vermögen wir den Auferſtehungsglauben nicht in Hiob 19, 25 fg. zu finden, wenn auch von alters her dieſe Stelle von den kirchl. Theologen als Beweis dafür verwandt wurde. Das Buch Hiob (ſ. d.) erwartet die letzte Vergeltung nicht im Jenſeits, ſondern im Dieſſeits; es kennt die Vorſtellung einer perſönlichen Fortdauer in einem andern Leben nicht und ſchließt darum auch mit einer dieſſeitigen Gotteserſcheinung ab (Hiob 42, 5). Der Sinn der Stelle Hiob 19, 25 fg. iſt, daß der Dulder, auch wenn ſeine Haut und ſein Gebein durch ſeine Krankheit ganz verzehrt würden, d. h. wenn er zum bloſen Gerippe zuſammenſchrumpfte, gleichwol Gott noch als ſeinen Retter ſchauen werde, was auch nach Hiob 42, 5 wirklich erfolgt iſt.

Nach dem Exil befeſtigte ſich allmählich der Auferſtehungsglaube im Volk und in den volksthümlichen Parteien, wogegen die prieſterliche Ariſtokratie und die philoſophiſch gebildeten Klaſſen ihn ablehnten. In der Weisheit Jeſus Sirach's z. B. findet ſich durchgängig noch die althergebrachte Vorſtellung vom Scheol und ſeinem dumpfen Schattenleben, und wenn im Buch Tobias' (3, 6) von dem Gelangen der Geſtorbenen „an den ewigen Ort" die Rede iſt, ſo iſt dabei höchſtens an ein geiſtiges Fortleben, jedenfalls nicht an eine einſtige Wiedervereinigung mit dem Körper zu denken. Der Verfaſſer der „Weisheit des Salomo" iſt von einem entſchiedenen Unſterblichkeitsglauben beſeelt, und er lehrt auch eine Wiedervergeltung in einem künftigen Leben; allein von der Annahme, daß die Seelen im Jenſeits mit einem Leib werden bekleidet werden, findet ſich darin keine Spur. Von platoniſchen Grundanſchauungen aus haben die gebildeten alexandriniſchen Juden gerade in der Leibloſigkeit den Vollbeſitz der Seligkeit gefunden; der Körper iſt nach Philo ein Gewand oder eine Schale, die im Tode von der Seele abgeſtreift wird, damit dieſelbe, von den ſterblichen Elementen befreit, ihres unſterblichen Weſens recht inne werde („De Abrahamo", I, 37). Auf einem Standpunkt, auf welchem der Leib als ein Gefängniß

der Seele erſcheint, kann unmöglich der Auferſtehungsglaube Boden gewinnen, und ſo iſt es nur folgerichtig, wenn Philo den Zuſtand der „Wiedergeburt" (Palingeneſie), die er für den Menſchen in einem andern Leben erhofft, als einen von allen körperlichen Organen ledigen ſich vorſtellt („De cherub.", I, 159). Bei dem nachweislichen Zuſammenhang der Eſſäer mit der alexandriniſchen Religionsphiloſophie iſt nicht zu verwundern, daß wir auch bei dieſen keine Spur des Auferſtehungsglaubens finden. Auch ihnen erſchien der Leib als ein Gefängniß der Seele, die als ſolche ätheriſch und unſterblich vorgeſtellt war. Wenn den Sadducäern im N. T. vorgeworfen wird, daß ſie Auferſtehungsleugner geweſen ſeien (Mark. 12, 18; Matth. 22, 23; Luk. 20, 27), und wenn ſie, nach dem Zeugniß des Joſephus („Alterthümer", XVIII, 1, 4), ſogar gelehrt haben ſollen, daß der Leib ſammt der Seele im Tode zu Grunde gehe, ſo iſt wol ſo viel hieran thatſächlich, daß ſie auch in Beziehung auf den Zuſtand der Seele im künftigen Leben an den noch unentwickelten ältern altteſt. Anſchauungen feſthielten und deshalb die Auferſtehungslehre als eine Neuerung verwarfen. Im iſraelitiſchen Volksglauben dagegen findet ſich um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. die Annahme, daß die geſtorbenen Gerechten im künftigen Leben wieder mit einem Leib bekleidet werden, allgemein vor. Der Verfaſſer des Buchs Daniel ſetzt voraus, daß mit dem Eintreffen der meſſianiſchen Zeit viele „Schläfer", d. h. geſtorbene Iſraeliten, vom Tode auferſtehen werden, und zwar die Guten zum ewigen Leben, die Böſen zum Gericht (12, 2 fg.). Eine allgemeine Auferſtehung, auch der Heiden, ſcheint das Buch Daniel noch nicht in Ausſicht zu nehmen. Auch nach dem zweiten Makkabäerbuch (7, 14) hat Antiochus Epiphanes eine Auferſtehung „zum Leben" nicht zu erwarten, wobei allerdings einigermaßen zweifelhaft iſt, ob die „zum Gericht" unbedingt ausgeſchloſſen ſei. Der Volksglaube ſcheint ſich (2 Makk. 7, 11) die Auferſtehung als eine Wiederherſtellung des irdiſchen Leibes mit ſeinen frühern Organen vorgeſtellt zu haben, denn auch die Eingeweide hofft der iſraelitiſche Held Rhazis vom Herrn des Lebens und der Geiſter in der andern Welt wieder zu erhalten (2 Makk. 14, 46).

Aus dieſen urkundlichen Zeugniſſen erhellt, daß der Auferſtehungsglaube zur Zeit Jeſu unter dem jüd. Volk allgemein verbreitet war und nur in den ariſtokratiſchen und philoſophiſch gebildeten Kreiſen noch immer Widerſpruch erfuhr. Die Phariſäer, als die Vertreter der volksthümlichen Anſchauung ſowol in der Politik als in der Religion, hatten dieſem Glauben das Siegel ihrer Autorität aufgedrückt. Herrſchende Vorſtellung ſcheint bei ihnen geweſen zu ſein, daß nach dem Tode die Seelen zunächſt körperlos im Hades fortlebten, am „Ende der Tage" aber in neue verklärte, d. h. von gemeinen irdiſchen Stoffen geläuterte, Körper eingingen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 8, 5). Demzufolge wurde nicht nur die Seele an ſich als unſterblich gedacht, ſondern auch im Körper ein unvergängliches Princip vorausgeſetzt, aus welchem die höhere Leiblichkeit hervorging. Dieſer Auferſtehungsglaube ſtand mit der herkömmlichen Vergeltungslehre in einem engern Zuſammenhang. Die Auferſtehung war dabei als eine Belohnung für die Tugend der Frommen vorgeſtellt, während die Gottloſen zur Strafe für ihre Sünden aus ihrem unterirdiſchen Gefängniß auf keine Befreiung mehr zu hoffen hatten. Nach der Darſtellung des Joſephus („Alterthümer", XVIII, 1, 3; „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 14) benutzten die Phariſäer ihre Auferſtehungslehre, um theils ermunternd, theils abſchreckend auf die große Menge einzuwirken. Hieraus erklärt ſich auch das Bemühen des jüd. Geſchichtſchreibers, den Urſprung dieſer Lehre, mit Rückſicht auf die ſittliche Erziehung des Volks, auf Moſe ſelbſt zurückzuführen („Contra Apion.", II, 30). Die Vorſtellung, daß Elia und noch andere Propheten vor dem Eintritt des meſſianiſchen Zeitalters, ohne Zweifel aufs neue mit einem Körper bekleidet, auf die Erde zurückkehren werden, iſt ebenfalls aus der allgemeinen Verbreitung des Auferſtehungsglaubens in den letzten Jahrhunderten v. Chr. zu begreifen. Damals ſchon ward dieſer Glaube mit der erwarteten Herſtellung des meſſianiſchen Reichs in unmittelbare Verbindung gebracht, und nur darüber waren die Meinungen getheilt, ob Gott ſelbſt oder ob der Meſſias die Todten auferwecken werde. Die Vorſtellung, daß alle Menſchen, Juden und Heiden, Fromme und Gottloſe, nach dem Tode in das Leben zurückkehren und abermals mit Leibern würden bekleidet werden, iſt wol erſt ſpätern Urſprungs. Jedenfalls ſcheint den „Gerechten" von den jüd. Lehrern ſchon früh bei der Auferſtehung der Vortritt eingeräumt geworden zu ſein, woraus ſich die Annahme einer doppelten Auferſtehung, der frommen in erſter und der übrigen Menſchen in zweiter Ordnung, erklärt, und auch die Vorſtellung erhält Licht,

weshalb die Gerechten bei der Auferweckung der übrigen mitwirken ſollten (ſ. die rabbiniſchen Stellen bei Eiſenmenger, II, 896 fg.).

Aus dem allen ergibt ſich als ſicher, daß Jeſus den Glauben an die Auferſtehung der Todten unter den Juden als Volksglauben vorgefunden hat. Ebendeshalb iſt es ſchwer zu unterſcheiden, was er ſelbſt darüber etwa Neues gelehrt und was in den evangeliſchen Berichten der eigenen, von Jeſu Belehrung unabhängigen, Popularvorſtellung der Berichterſtatter angehört. So viel kann keinem Zweifel unterworfen ſein, daß er der grob phariſäiſchen Popularvorſtellung entgegentrat, wonach der irdiſch-leibliche Organismus der Verſtorbenen mit den davon unzertrennlichen Bedürfniſſen und Functionen nach dieſem Leben wiederhergeſtellt werden ſollte. Wenn er den Zuſtand der Auferſtandenen als einen „engelgleichen" bezeichnete, ſo entfernte er damit jede Gleichartigkeit mit dem irdiſchen Organismus von demſelben, ohne daß er deshalb über die künftige Beſchaffenheit der auferſtandenen Leiber irgendetwas Beſtimmtes, z. B. daß ſie mit „verklärten" Organen bekleidet ſein würden, gelehrt hätte (Mark. 12, 18 fg.; Matth. 22, 23 fg.; Luk. 20, 27 fg.). Es iſt überhaupt in hohem Grade wahrſcheinlich, daß Jeſus über die Auferſtehung kein Dogma vorgetragen habe. Seine Vorträge hatten überhaupt keinen dogmatiſchen Charakter; ſie waren weſentlich auf religiös-ſittliche Herzens- und Lebenserneuerung gerichtet. Daher lag ihm wol alles daran, die Vorſtellungen von einem andern Leben von unwürdigen grobſinnlichen Beſtandtheilen zu reinigen, aber nicht, andere, immerhin auch wieder problematiſche, an ihre Stelle zu ſetzen. Die Berufung auf 2 Moſ. 3, 6, wonach Gott als Gott der „Lebendigen" zu faſſen ſei, ſodaß die Vernichtung nicht der Ausgang ſeiner vernünftigen Geſchöpfe ſein könne, weiſt auf eine ſehr geiſtige Anſchauung von dem künftigen Leben hin. Die Auferſtehung der Todten wurde, nach mehrern in der evangeliſchen Geſchichte enthaltenen Parabeln, vor dem großen, den dieſſeitigen Weltverlauf abſchließenden, Weltgericht erwartet (Matth. 24, 31; 25, 32; Luk. 14, 14), wobei die Auferſtehung der „Gerechten" und „Erwählten" von der Auferſtehung aller Völker (Matth. 25, 32) unterſchieden wird. Auch im vierten Evangelium erwähnt Jeſus eine doppelte Auferſtehung, „zum Leben" und „zum Gericht" (5, 29). Da aber an andern Stellen deſſelben das Gericht in das Innere der Individuen verlegt und das Perſonleben Jeſu als das Princip der Auferſtehung gefaßt wird (3, 18; 12, 47; 11, 25), ſo bleibt es fraglich, inwieweit die betreffenden Ausdrücke überhaupt bildlich zu nehmen ſind oder nicht, zumal ſie ohnedies, bei dem Charakter der Reden Jeſu im vierten Evangelium, dem Vorſtellungskreis des Evangeliſten angehören. Aus dem Ausſpruch Jeſu (Matth. 10, 28) folgt, daß er, ähnlich wie die philoſophiſch gebildeten Juden ſeiner Zeit, nur die Seele als unſterblich betrachtete, den Leib dagegen als vergänglich, wobei auf eine beſtimmte dogmat. Vorſtellung von einer Wiedervereinigung der Seele mit dem (vermuthlich verklärten) Leib deshalb nicht geſchloſſen werden darf, weil (Luk. 12, 4) in demſelben Ausſpruch dieſe Vorſtellung ganz fehlt.

Können wir demgemäß nicht behaupten, daß Jeſus die Auferſtehung der Todten im Sinn einer neuen Bekleidung der abgeſchiedenen Seelen mit einem verklärten leiblichen Organismus gelehrt habe — und zwar deshalb nicht, weil es überhaupt nicht in ſeiner Abſicht lag, über metaphyſiſche Dinge abſchließende Dogmen aufzuſtellen: — ſo verhält es ſich dagegen in dieſer Beziehung anders mit den Apoſteln und den neuteſt. Schriftſtellern überhaupt. Dieſe haben den Auferſtehungsglauben der Juden theils einfach in den chriſtl. Vorſtellungskreis mit hinübergenommen, theils von chriſtl. Anſchauungen aus eigenthümlich weiter ausgebildet. In populärſter Form findet ſich dieſer Glaube im Offenbarungsbuch des Johannes, welchem zufolge vor dem Weltgericht jeder Ort der Erde, der Todte beherbergt, dieſelben herausgibt. Dieſe werden dann ſo wie ſie ſind, d. h. mit ihrem irdiſchen Leib, gerichtet (Offb. 20, 12 fg.). Im gerade entgegengeſetzten Sinn hat Paulus ein eigentliches Dogma von der Todtenauferſtehung aufgeſtellt. Dieſer Apoſtel hatte die Auferſtehungsvorſtellung im allgemeinen aus der phariſäiſchen Schule überkommen (Apg. 23, 6), aber in eine ausdrücklich neue Beziehung zur Perſon Chriſti gebracht. Zu einer ausführlichern Darlegung derſelben war er durch eine Partei in der Gemeinde zu Korinth veranlaßt worden, deren Loſungswort die Leugnung der Todtenauferſtehung geworden war (1 Kor. 15, 12). Dieſer Partei gegenüber argumentirt er für die Zweifelloſigkeit der Todtenauferſtehung aus der Erfahrungsthatſache der Auferſtehung Jeſu (ſ. d.). Dieſe Argumentation hatte aber nur unter der Bedingung Beweiskraft, daß die Auferſtehung der Todten nach Analogie der Auferſtehung Chriſti vorgeſtellt

wurde. Christus galt nämlich dem Apostel als der „Erstling“ aller vom Tod Erstandenen. Durch ihn dachte er sich die Todtenerweckung vermittelt, und zwar infolge jener ihm eigenthümlichen mystischen Weltanschauung, vermöge welcher die Sünde des ersten Adam das Menschengeschlecht überhaupt der Naturgewalt des Todes unterworfen, die Gerechtigkeit des zweiten Adam aber die Menschheit mit dem Princip des Lebens durchdrungen hatte (1 Kor. 15, 20 fg.; Röm. 5, 12—21). Daher brachte er auch die Auferstehung in die unmittelbarste Verbindung mit der von ihm in nächster Zeit erwarteten Wiederkunft Christi zum Gericht über die Menschheit und zur Erneuerung der Welt. Die Auferstehung der Christen dachte er gleichzeitig mit dem Eintritt der Wiederkunft des Herrn, die Auferstehung der Nichtchristen dagegen erwartete er nach vollendeter Erneuerung des Weltalls (1 Kor. 15, 23 fg.). In Betreff der im Augenblick der Erscheinung Christi noch lebenden Christen nahm er statt der Auferstehung eine Verwandlung ihres irdischen Leibes in den himmlischen oder verklärten Leib an (1 Thess. 4, 13 fg.; 1 Kor. 15, 51 fg.; 2 Kor. 5, 2 fg.; Phil. 3, 21). In dem Zeitraum, der zwischen dem Moment des Todes und dem der Auferstehung lag, muß sich Paulus daher den Zustand der abgeschiedenen Seelen als einen leiblosen vorgestellt haben (s. Mittelzustand). Wie er von der Leiblichkeit des auferstandenen Christus eine sehr ideale Vorstellung hatte in der Art, daß er die ihm zutheil gewordene Christuserscheinung mit den aus den ersten Tagen nach der Kreuzigung erzählten auf eine Linie stellte, so stellte er sich auch die Leiber der auferstandenen Christen aller grobsinnlichen Stoffe entledigt, der Verweslichkeit nicht mehr unterworfen, als „himmlische“, „herrliche“, „geistige“ oder geistartige Leiber vor (1 Kor. 15, 42—55). Seine Vorstellung vom Ursprung des verklärten Leibes tritt nicht ganz deutlich hervor, da er denselben bald der göttlichen schöpferischen Allmacht, bald der Einwirkung des geistigen Princips im Menschen (Röm. 8, 11, wo jedoch wol διὰ mit dem Accusativ zu lesen ist) zuzuschreiben, bald auch unter dem Gesichtspunkt eines höhern Naturprocesses sich vorstellig zu machen scheint (1 Kor. 15, 38. 42 fg.). Das außerordentliche Gewicht, welches Paulus auf die Thatsache der Auferstehung Christi sowol als auf die Hoffnung der Todtenerweckung der Christen zur Zeit der Wiederkunft Christi legte, ist aus seiner Vorstellung von dem messianischen Reich zu erklären. Daß Christus dieses in nächster Zeitfolge auf der Erde aufrichten werde, daran zweifelte er nicht. Zur Theilnahme an demselben waren aber leibliche, wenn auch noch so verklärte, Organe unentbehrlich, und diese mußten den durch den Tod leiblos gewordenen Seelen wieder anerschaffen werden. Die Macht des Todes, den Christus zu überwinden in die Welt gekommen war, erschien erst dann als vollständig gebrochen, wenn die menschliche Persönlichkeit mit einem Organ bekleidet war, über welches der Tod keinerlei Gewalt mehr hatte (1 Kor. 15, 26. 54 fg.). Im übrigen gab Paulus mit dieser starken Gewichtlegung auf den Auferstehungsglauben besonders philosophisch gebildeten Gemeindegliedern Anstoß und reizte die Griechen zum Spott (Apg. 17, 32). Wie in Korinth zur Zeit des Apostels, so gab es auch später noch Heidenchristen und selbst heidenchristl. Lehrer, wie Hymenäus und Philetus (s. d.), welche die Auferstehung geistig faßten von der innern sittlichen Erneuerung, eine Auffassung, zu welcher der Apostel selbst Veranlassung gegeben hatte (Röm. 6, 4 fg.; 8, 11; 2 Kor. 4, 11). Diese Ansicht hat zwar in den neutest. Schriften nirgends eine bestimmte Gestalt gewonnen, in den Johanneischen Schriften und im Hebräerbrief dagegen tritt der Glaube an die Todtenauferstehung wenigstens entschieden in den Hintergrund. Der Hebräerbrief zählt dieses Lehrstück zu den blosen Anfangsgründen der Religion (6, 2), und kann ihm daher unmöglich dieselbe centrale Bedeutung wie Paulus beilegen. Er kennt eine bessere Auferstehung als diejenige, welche in der alttest. Periode durch prophet. Wunderthaten vermittels der Rückkehr der Seelen in die irdischen Leiber bewirkt wurde (11, 35), und es ist unzweifelhaft, daß er die Gerechten im Himmel vollendet vorstellt, bevor sie durch die Auferstehung wieder mit dem Organ eines Leibes ausgerüstet worden sind (12, 23). In dem Vorstellungskreis des Verfassers der Johanneischen Briefe scheint die Idee des ewigen Lebens die Auferstehungsvorstellung zu vertreten (1 Joh. 5, 11 fg.), wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß er im Evangelium dieselbe nicht nur kennt, sondern auch zu theilen scheint. Die schon vorhin ausgedrückte Vermuthung, daß der vierte Evangelist sich in diesem Fall einer nur bildlichen Ausdrucksweise bedient, wird durch das Fehlen des Auferstehungsglaubens in den Briefen allerdings einigermaßen unterstützt. Im Gegensatz zu dieser geistigern Anschauung vom künftigen Zustand der

Seelen entwickelte sich die judenchristliche, nach welcher, einem Bericht aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. zufolge, eine Auferstehung der „Gläubigen" mit sinnlich wahrnehmbaren Leibern infolge der Kreuzigung Christi, also lange vor dessen Wiederkunft, vorgekommen sein sollte (Matth. 27, 51 fg.).

Der christl. Auferstehungsglaube hat demzufolge seine Entstehung schon in der vorchristl. Zeit gefunden, und sich im jüd. Volk in den zwei letzten Jahrhunderten v. Chr. verbreitet; er ist durch den Einfluß des Pharisäismus orthodox-jüd. Dogma geworden. Innerhalb des apostolischen Christenthums hat insbesondere der aus der Schule des Pharisäismus hervorgegangene Apostel Paulus demselben allgemeinen Eingang auch in der heidenchristl. Welt verschafft. Entkleiden wir denselben von seinen grobsinnlichen Elementen, die schon Jesus entschieden ablehnte, so liegt ihm ein tieferes Bedürfniß des menschlichen Geistes zu Grunde. Die Unsterblichkeitshoffnung als solche genügt demselben noch nicht, da er das Bewußtsein hat, wie er sich auch immer sein Wesen vorstellt, eines Organs zum Zweck seiner Aeußerungen und Wirksamkeit benöthigt zu sein. Demgemäß besteht der ideale Kern des Auferstehungsglaubens in dem Glauben an die Fortdauer des Personlebens auch nach seiner organischen Seite über den Tod hinaus. Die biblischen Vorstellungen weichen im einzelnen voneinander ab, wie sich dies schon in den Auferstehungsberichten über die Person Christi zeigt (s. Auferstehung Jesu). Je nachdem das zukünftige Leben dem gegenwärtigen analoger oder weniger analog vorgestellt wird, wechselt auch die Vorstellung in Betreff des neuen Organismus, womit die abgeschiedene Seele wieder bekleidet werden soll. Das philosophische Denken wird sich auch auf dem Boden des Glaubens mit der herkömmlichen populären Anschauungsweise nicht zufrieden stellen lassen. Es wird die leibliche Fortdauer des Individuums nicht lediglich als einen Wunderact der göttlichen Allmacht betrachten, sondern als einen höhern physiologischen Proceß zu begreifen suchen, in Gemäßheit einer solchen Anschauung von dem Wesen des Geistes, welcher den Leib als eine mehr oder weniger adäquate und nothwendige Erscheinung desselben faßt, etwa nach dem Ausspruch Baader's, wonach das exoterische Leben dem esoterischen nur Baugerüst ist („Sinn und Zweck der Verkörperung", Sämmtliche Werke, II, 8), oder nach der Anschauung Rothe's, wonach der Naturorganismus des Individuums mit der Persönlichkeit zu unauflöslicher Einheit zusammengeschlossen ist und als Medium dient, wodurch auch die vollendeten persönlichen Geschöpfe aufeinanderwirken („Theologische Ethik" [2. Aufl.], II, 145 fg.; 483). Die Auferstehung beginnt dann freilich schon mit dem Augenblick des Todes (Hebr. 9, 27), oder noch richtiger, sie begibt sich schon im Verlauf dieses zeitlichen Lebens, in welchem mit der Ausreifung des Geistes auch das Bedürfniß nach einem geistartigern Organismus wächst. Sie ist nicht ein momentaner Act, sondern eine Reihenfolge von Entwickelungsmomenten, vermöge welcher das Personleben sich geistig und sittlich vollendet. — Noch ist zu bemerken, daß magische Vorstellungen, wie sie auch in die moderne Mystik und Theosophie übergegangen sind, von einer Heranbildung und Ernährung des Auferstehungsleibes durch öftern Genuß des Abendmahlsleibes Christi, der Bibel schlechterdings fremd sind, und gar nicht dem Gebiet des Christenthums, sondern dem der Naturreligionen und einer im Grunde materialistischen Weltanschauung angehören.

Zur Literatur verweisen wir noch auf Bertholdt, „Christologia Judaeorum"; Bretschneider, „Systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des Alten Testaments" (1. Bd., Leipzig 1805); von Cölln, „Biblische Theologie. Herausg. von David Schulz" (2 Bde., Leipzig 1836); De Wette, „Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments" (3. Aufl., Berlin 1831); Schmid, „Biblische Theologie des Neuen Testaments", und auf die verschiedenen Bearbeitungen der apostolischen Lehrbegriffe von Usteri, Frommann, Köstlin, Weiß u. a. Schenkel.

Auffahrt, s. Himmelfahrt.

Aufgang, s. Weltgegenden.

Auge, das edelste Organ des menschlichen Organismus, von den biblischen Schriftstellern nach seinem hohen Werth durchweg gewürdigt und darum in der Bibel als Sinnbild für geistige und sittliche Thätigkeiten öfters angewandt. Das Auge ist, nach altteſt. Anschauung, insbesondere ein Verräther der sittlichen Eigenschaften, der Tugenden und Untugenden des Menschen; es ist der Spiegel der Seele. Der Psalmist spricht von hochgetragenen stolzen Augen (Ps. 131, 1). Das stolze Auge heißt (Spr. 21, 4) eine „Leuchte

der Frevler", ſofern es ihren hoffärtigen Sinn verräth. Nach Jeſ. 2, 11 ſollen die „Augen der Höhe" gedemüthigt werden, nach Jeſ. 10, 12 der ſtolze Blick des Königs von Aſſyrien ſeine Strafe empfangen; Spr. 6, 17 erſcheinen die „hohen", ſtolzen, Augen unter den ſechs Dingen, die Jahve haßt. Aus dem Auge ſtrahlt das ſchonende Mitleid (5 Moſ. 13, 9); aus ihm leuchtet das Gottvertrauen („unſere Augen ſchauen auf Jahve", Pſ. 123, 2; Jeſ. 17, 7); aber es iſt auch der Dolmetſcher der böſen Luſt (Spr. 23, 33). Nicht ſelten bedeuten helle Augen die geiſtige innere Klarheit, finſtere Augen die ſittliche Verfinſterung; daher die Ermahnung (Offb. 3, 18), die blödſichtigen Augen zu ſalben. Die innere Unfähigkeit zur Wahrheitserkenntniß wird als Blendung des Augenlichts dargeſtellt (Jeſ. 6, 10). Dabei ſchwebt dem Propheten die Thatſache vor, daß es ja eigentlich nicht das äußere Organ, ſondern das Erkenntnißvermögen iſt, welches ſieht, und ein Sehen ohne Erkenntniß hat darum keinen Werth, weshalb auch Jeſus nur diejenigen glücklich preiſt, welche ſo ſehen, daß ſie erkennen (Matth. 13, 16 fg.; Luk. 10, 23 fg.). Das dem Vater ſpottende Auge (Spr. 30, 17) iſt eine kühne Perſonification des frechen, die heilige Hausordnung höhnenden Blicks.

Jeſus bezeichnet das Auge als „des Leibes Leuchte" (Matth. 6, 22; Luk. 11, 34). Ihm entſpricht das „innere Licht", die durch ſinnliche Luſt oder Leidenſchaft unbeſtochene Vernunft, welche die Dinge ſieht, wie ſie in Wirklichkeit ſind. Als Organ der Leidenſchaft und Vermittler des ſinnlichen Genuſſes dient das Auge dem Lüſternen, Wollüſtigen, Habſüchtigen; dann ſoll es, nach der Vorſchrift Jeſu, ausgeriſſen und weggeworfen werden (Matth. 5, 29 fg.), was nur bildlich von der Bändigung der ſinnlichen Begierden durch Selbſtbeherrſchung und Selbſtverleugnung verſtanden werden kann. Paulus redet geradezu von „Augen des Herzens" (Eph. 1, 18), die er erleuchtet wünſcht, während er ihre Verfinſterung bei den Heiden beklagt. Bezeichnend iſt daher die Verſicherung Hiob's, daß er ſeinen Augen einen Vertrag geſchrieben, mit ihnen „einen Bund gemacht" habe, über ſeine Sinne zu wachen (Hiob 31, 1). Das Auge iſt demgemäß auch der Wächter, der an den Pforten des Leibes die Sinne behütet. Ihre Gefahr iſt die Augenluſt, und eine ſolche im ſchlimmen Sinne des Wortes können ſogar die Heiligthümer werden, wenn die Menſchen ein falſches Vertrauen darauf ſetzen (Ez. 24, 21). Mit Fleiſchesluſt und Hoffart zuſammen iſt die Augenluſt 1 Joh. 2, 16 als der Inbegriff des Weltſinnes angeführt. Auch von Gottes, Jahve's, Auge oder Augen iſt in der Bibel die Rede. Es wird damit in der Regel das göttliche Wiſſen, die Allwiſſenheit bezeichnet (z. B. 1 Moſ. 6, 11; 5 Moſ. 6, 18). Die Vorſtellung, daß Gott ſeine Augen ſchließe (1 Kön. 8, 29), daß er möglicherweiſe ſchlafen, ſchlummern könne (Pſ. 121, 4), gehört noch einem unentwickelten Gottesbewußtſein an. Ein Denker, wie der Verfaſſer von Hiob, verſichert, daß Gott keine blöden Augen habe wie ein Menſch (10, 4). Der Pſalmſänger dagegen ſingt (Pſ. 94, 9): „Der das Auge gebildet, ſollte der nicht ſehen?" Er will damit ſagen, wer ein ſo kunſtreiches Organ für das Licht geſchaffen, der muß auch ein lichter, ſelbſtbewußter, vernünftiger Geiſt ſein. Die Augen Gottes bedeuten im A. T. auch ſeine Heiligkeit; ſie ſind zu rein, Böſes anzuſehen (Hiob 1, 13), die Sünden reizen das „Auge ſeiner Herrlichkeit" (Jeſ. 3, 8). Aber das göttliche Auge iſt auch ein Organ des Wohlgefallens und der Gnade (1 Moſ. 18, 3; 2 Moſ. 34, 9). Wenn Gott ſeine Augen aufthut gegen jemand, ſo bedeutet es bald ſeine Huld (2 Chron. 6, 40), bald aber auch ſeinen Strafernſt (2 Kön. 19, 16; Jeſ. 37, 17). Die geiſtigere Auffaſſung Gottes im N. T. gibt ſich inſonderheit darin kund, daß niemals von Gottes Augen darin die Rede iſt. Gott iſt das „Licht" (1 Joh. 1, 5), „der Vater des Lichts" (Jak. 1, 17); das Sehen iſt nicht mehr blos eine göttliche Thätigkeit, Gott iſt das abſolute Sehen, d. h. Wiſſen, ſelbſt. Der Ausdruck, „ſeine Augen erheben" (Luk. 6, 20; Joh. 6, 5) von Jeſus hat einen feierlichen Charakter; dem erhöhten Jeſus werden Augen wie Feuerflammen zugeſchrieben (Offb. 1, 14; 2, 18; 19, 12).

Wenn im HL. (7, 5) die Augen der Geliebten mit den Teichen zu Hebron verglichen werden, ſo geht daraus hervor, daß große und ſanft ſchwimmende Augen dem Schönheitsſinn der hebr. Dichter entſprachen. Schenkel.

Augenſalbe. Der Gemeinde zu Laodicea (ſ. d.) wird in dem Offenbarungsbuch des Johannes (3, 18) u. a. der Rath ertheilt, die Augen mit Augenſalbe (Collyrium, κολλούριον, bei den Claſſikern κολλύριον) zu ſalben. Ihren Namen hatte dieſe Salbe von ihrer, den Kollyren oder Brotkuchen ähnlichen, länglichen und rundlichen Form. Sie war in der Regel mit mediciniſchen Ingredienzien verſetzt und die kranken Augen wurden damit beſtrichen. Der Ausdruck iſt a. a. O. bildlich gemeint und es iſt daher Willkür, denſelben für eine Be-

zeichnung des „Wortes Gottes“ (Ebrard) oder des „Heiligen Geiſtes“ (Hengſtenberg, Meyer) zu halten. Jener Gemeinde wird (Offb. 3, 17) „Blindheit“ vorgeworfen; „ſich die Augen ſalben“, kann daher nur ſo viel heißen, als zur Selbſterkenntniß gelangen, und das iſt es, was von jener gleichgültigen Gemeinde gefordert wird. (Ueber Augenſalbe als Schönheitsmittel ſ. Schminke.) Schenkel.

Auguſtus. Mag auch die Nachricht des dritten Evangeliums von der Geburt Jeſu in den Tagen der erſten Schatzung (ſ. d.) Judäas durch Auguſtus eine irrige ſein, immerhin fiel die Jugend Jeſu in die Tage jenes Kaiſers, und ging aus dieſer röm. Berührung eine neue Zeit Iſraels hervor, deren größtes Symptom das Leben Jeſu ſelbſt war.

Cajus Octavius, der nachmalige Auguſtus (ſ. die Abbildung), war der Sohn eines röm. Ritters, der auf dem Wege zu den höchſten Aemtern früh geſtorben war. Er wurde geboren in Rom am 23. Sept. 63 v. Chr. und in griech. Bildung erzogen, begleitete ſeinen Großoheim Cajus Julius Cäſar nach Spanien (45) und eilte nach der Ermordung deſſelben (März 44), der ihn in ſeinem Teſtament als Haupterben und Träger ſeines Namens (Cajus Julius Cäſar Octavianus) eingeſetzt, von ſeinen ſtillen Studien in Apollonia nach Rom, wo Antonius Rächer und Nachfolger Cäſar's zu werden ſuchte, zog im Auftrag des Senats gegen Antonius, vereinigte ſich dann aber auch mit ihm gegen die Republikaner, die ihm mistrauten, indem er zwanzigjährig mit ihm und Lepidus das zweite Triumvirat bildete (November 43) und gegen die Gegner mit grauſamen Proſcriptionen wüthete. Zwölf Jahre herrſchte er mit Antonius über die röm. Welt; dann wurde es ihm leicht, mit der Conſequenz eines eiſernen Willens und eines ſchon in der Jugend ſelbſt im Spiele grober Sinnlichkeiten eiſigen Verſtandes, den genialen, aber liederlichen und in den Armen Kleopatra's, der ägypt. Königin, wie ein Sklave gefeſſelten Rivalen durch die Seeſchlacht von Actium (Herbſt 31) und die Eroberung Aegyptens (30) auf den Boden und ins Grab zu werfen. Vierundvierzig Jahre lang war er jetzt der Alleinherr des röm. Reichs und, glücklicher als Cäſar, der Stifter des auf den Trümmern der Republik ſich erhebenden röm. Kaiſerthums. Zwar die alten Namen und Formen ließ er beſtehen, aber alle wichtigen Aemter, Conſulate, Volkstribunat, Principat des Senats, Cenſorat, Oberprieſterthum, auch alle Machtmittel des Reichs, Heer und Flotte, vereinte er in ſeiner Perſon, nur, daß er mit dem Scheinbild eines unabhängigen Senats, und von Zeit zu Zeit mit der Drohung der Niederlegung ſeiner Aemter, Komödie trieb. Auch mied er königlichen Prunk und königliche Titel; doch die Schmeichelnamen Imperator (29) und Auguſtus, d. h. der Heilige (27), mit denen der Senat ihn begrüßte, übertrug er als genügenden Erſatz auch auf die Nachfolger. Die Kritik der geſinnungsvollen Republikaner blieb ihm nicht aus; aber überwiegend iſt er doch geſchätzt und ſogar geliebt worden: „Er hätte nie geboren werden oder nie ſterben ſollen.“ Dieſen Ruhm dankte er nicht blos den gewöhnlichen Corruptionskünſten für den Pöbel, Brot und Spielen; ſeine Beſtechung war, daß er „alle durch die Süßigkeit der Ruhe verlockte“ (Tac. Ann., I, 2). Nach zwei Menſchenaltern der Bürgerkriege hatte man jetzt Frieden, Einheit, Recht, eine ungeahnte fröhliche Entwickelung der materiellen und theilweiſe ſelbſt der geiſtigen Intereſſen, der Bildung, der Sittlichkeit, der Religion, als deren „Herſteller“ Auguſtus auf allen Flanken der neuerwachten Literatur geprieſen wurde; und gegenüber aller Uſurpation, aller Tyrannei, aller Heuchelei konnte man ſich damit tröſten, daß die Republik längſt verloren, der Uebergang elaſtiſch leicht und ſchonend, der neue Herr human und rationell im Despotismus war. Der weſentliche Mangel lag darin, daß der Staat mit allen Aemtern ohne ihn ein Schein, daß er der Staat war. Seiner Regierung hat das weniger geſchadet, ſo viele edle Kräfte auch für den Staat brach gelegt, durch Devotion oder faule Muße verdorben wurden, weil ſein wunderbar verſtändiger Geiſt auch über ſeinen perſönlichen Leidenſchaften eine im ganzen anſtändige Wache hielt, und weil er gern den Inſpirationen ſeiner großen Feldherren und Staatsmänner, Agrippa und Mäcenas voran, gehorchte. Aber ängſtlich ſchaute man der Neige ſeines kinderberaubten Alters zu, und die unheilvolle tyranniſche Monarchie trat ſchrecklicher, als man ſie ahnte, nach dem Ableben des ſechsundſiebzigjährigen Kaiſers in Nola (19. Aug. 14 n. Chr.) in der Perſon ſeines Stiefſohnes Tiberius und ſeiner Nachfolger auf.

Die Beziehungen Auguſtus' zu den Juden eröffneten ſich mit der Erhebung des Herodes zum König der Juden durch Antonius und Octavian im J. 40 v. Chr., und ihre weitere Entwickelung iſt in der Geſchichte des Königs Herodes (ſ. d.) und ſeiner Söhne nachzuleſen. Die unmittelbar röm. und Auguſteiſche Herrſchaft in Paläſtina begann mit der Abſetzung Archelaus', des Herrſchers von Judäa und Samaria, und mit der blutigen Schatzung dieſer Länder durch Quirinius im J. 7 n. Chr. (ſ. Schatzung). Nachher aber erlebte Judäa unter den drei ſich folgenden Procuratoren (ſ. d.) des Kaiſers, Dogonius, Ambivius, Rufus, viel Rückſicht und daher friedliche Zeiten (7—14 n. Chr.). Nach dem Rath ſeiner Staatsmänner lebte Auguſtus dem einzig richtigen Grundſatz, die „vaterländiſchen Religionen" der Völker überall aufrecht zu halten, auch wenn er perſönlich über das Judenthum mehr ſpöttelte als über die griech.-röm. Mythologie, und bei ſeinem Eifer für Erhaltung der ſinkenden röm. Staatsreligion und bei der Neigung des Abendlandes zu den morgenländiſchen Dienſten, welche mit Einſchluß des Judenthums Rom zu erobern begannen, die Zurückhaltung der Prinzen ſeines Hauſes gegen jüd. Opferdienſte gern ſah. Dagegen beſtätigte er nach dem Vorgang Cäſar's den zerſtreuten Juden der ganzen Welt die religiöſen Sonderrechte, er beſtätigte den alexandriniſchen Aelteſtenrath der Juden und nahm ſich auch der jüd. Colonie in Rom in humanſter Weiſe an. In Jeruſalem ließ er dem Tempelweſen ungeſtörten Fortgang, und indem er ein tägliches Opfer für den Reichsherrn forderte, erwiderte er es aus ſeinen eigenen Mitteln durch ein tägliches Brandopfer zu Ehren des jüd. Gottes und durch zahlreiche Weihgeſchenke, welche er und ſeine Familie zum Tempel ſchickte. Unter der Fortdauer Auguſteiſcher Mäßigung, welche beſonders Philo laut geprieſen hat, wäre dem Judenthum der Verzweiflungskampf gegen Rom, deſſen erſte Vorläufer ſchon in die Zeit der Kaiſer Tiberius und Caligula fielen, und der Untergang Jeruſalems (70 n. Chr.) erſpart geblieben.

Ein Verhältniß Auguſtus' zum Chriſtenthum exiſtirte noch nicht. Jeſus iſt erſt unter ſeinem Nachfolger Tiberius aufgetreten. Auf ſeine Geburt unter Kaiſer Auguſtus, und zwar im ſchwülen Moment der Schatzung (7 n. Chr.), hat der Evangeliſt Lukas (2, 1 fg.) großen Nachdruck gelegt; ſinnvoll genug hat er ſo die großen Gegenſätze, Weltreich und Himmelreich, Kaiſer und Meſſias, Knechtſchaft und Freiheit gleichſam in Eine Wiege gepaart. Verſöhnlicher, ja voll Verlangen, Chriſtenthum und Rom zuſammenzubringen, hat der geiſtreiche Vertheidiger des Chriſtenthums unter den Verfolgungen Marc Aurel's, Melito, vor dieſem Kaiſer ſich darauf berufen, daß Kirche und Kaiſerthum miteinander von den Tagen Auguſtus' an aufgeblüht (Melito bei Euſebius, „Kirchengeſchichte", VI, 26). Spätere haben gern mit bedeutungsvollen Zahlen geſpielt, die nicht ganz richtig waren, indem ſie fanden, daß Jeſus im 15. Jahre des Auguſtus geboren, im 15. des Tiberius geſtorben ſei. Sicher iſt Jeſus weder zur Zeit der Schatzung noch überhaupt unter der unmittelbaren Regierung Auguſtus' über Judäa geboren worden, da er ſonſt nicht einmal 30 Jahre alt geworden wäre; ſeine Geburt fällt, wie beſonders Matthäus betont und ſelbſt Lukas nicht leugnet, in die Regierung Herodes' des Großen, ſpäteſtens in die erſte Zeit ſeiner Söhne. Aber die Epoche Auguſtus' und den Aufſtand ſeines galiläiſchen Landsmannes Juda gegen die Schatzung hat er in ſeiner frühen Jugend wenigſtens aus der Ferne, da ſeine Heimat Galiläa erſt ſpäter römiſch wurde, einigermaßen miterlebt; und nachher hat er nicht blos den Denar mit dem Bilde des Auguſtus oder Tiberius in duldender Unterwerfung unter den von Gott gewollten Machthaber der Welt angeſchaut (Matth. 22, 19 fg.), ſondern die Idee des Auguſteiſchen Weltreichs ſelbſt mit allen ſeinen Ländern und Menſchen iſt nicht ohne die tiefſte Anregung ſeines Denkens und Wollens in ſeinem geiſtigen Horizont geſtanden; aber es iſt ihm auch ſicher geworden, daß Glück und Seligkeit und Sittlichkeit anderswo zu ſuchen ſei, in dem noch größern, weitern, höhern Himmelreich (Matth. 16, 26; 20, 25 fg.). Vgl. neben Schloſſer, Höck, Mommſen, meine „Geſchichte Jeſu von Nazara" (Zürich 1867), I, 194 fg.; 398 fg. Keim.

Auserwählt, ſ. Erwählung.

Ausgießung des Heiligen Geiſtes, ſ. Heiliger Geiſt und Pfingſten.

Auslegung der Bibel. Die Kirche der Reformation hat ihr Recht auf die H. Schrift geſtellt, welche als die alleinige Norm der chriſtl. Lehre und des chriſtl. Lebens das formale Princip des Proteſtantismus iſt. Wenn ſich auch nur einige der Bekenntnißſchriften der beiden proteſtantiſchen Schweſterkirchen ausdrücklich auf dieſes Princip beziehen, ſo bringen es doch alle in der Darſtellung der Lehre ihrer Kirche und in der Widerlegung

der gegnerischen Aufstellungen zur Anwendung. Folgerichtig schreibt deshalb die protestantische Theologie von Anfang an der H. Schrift als eine der ihr wesentlichen Eigenthümlichkeiten die Deutlichkeit (perspicuitas) zu, während die kath. Theologen im Interesse ihres hierarchischen Kirchenbegriffs die Dunkelheit und Vieldeutigkeit der H. Schrift behaupten, um die Auslegung derselben der kirchl. Autorität vorbehalten und den Schriftgebrauch der Laien beschränken zu können. Von einer ganz unbeschränkten und ganz unbedingten Deutlichkeit der H. Schrift ist freilich auch bei den Protestanten nicht die Rede. Als für das gemeine Verständniß deutlich gelten nur die in der H. Schrift niedergelegte Glaubenslehre und die biblische Sittenlehre, soweit deren Erkenntniß und Uebung zum Heil nothwendig sind, und jene zunächst nur rücksichtlich der Form ihrer Mittheilung; auch ist die Erkenntniß dieser an sich deutlichen Theile des Schriftinhalts an das Vorhandensein gewisser religiöser, sittlicher und intellectueller Eigenschaften auf seiten der Leser der H. Schrift geknüpft; endlich behauptet man, daß die Deutlichkeit des Schriftinhalts eine gradweise verschiedene sei, indem sich neben klaren und einfachen Aussagen der Bibel dunkle und schwerverständliche fänden, welche erst von den Aussprüchen der erstern Art ihr Licht empfangen müßten. Dennoch gewährt diese Anschauung der protestantischen Theologie über die Schrift, wie sie auch schon beachtenswerthe Fingerzeige für die Auslegung derselben gibt, dem evangelischen Christen die gute Zuversicht, daß er es bei seiner Beschäftigung mit der Bibel nicht mit einem mit sieben Siegeln verschlossenem Buch zu thun hat, die nur wenige auserlesene Geister zu öffnen vermöchten, sondern daß er ein ausreichendes Verständniß der H. Schrift erlangen kann, falls er sich ernstliche Mühe um dasselbe geben will. Zu diesem Verständniß soll die Auslegung der Bibel hinführen.

I. Die Auslegung der Bibel will den ursprünglichen, d. h. den von den biblischen Autoren gedachten und in den Schriften derselben thatsächlich enthaltenen Sinn ausmitteln, und die Lösung dieser Aufgabe scheint einfach durch die Befolgung des Raths herbeigeführt zu werden, daß man sich beim Lesen der Bibel, eines Buchs oder eines Abschnitts derselben, ganz auf den Standpunkt des Verfassers des auszulegenden Schriftstücks und ganz in die Lage seiner ersten Leser versetzen solle. Wenn sich dieser Rath der Bibel gegenüber nur so leicht befolgen ließe, als seine Zweckmäßigkeit einleuchtend zu sein scheint! Aber wie es Schriften gibt, für deren Auslegung ein besonderer Rath kaum gegeben und befolgt zu werden braucht, weil sich ihr Verständniß dem aufmerksamen, mit der Sprache derselben vertrauten und mit zureichenden Geistesgaben ausgestatteten Leser schon durch das Lesen selbst erschließt, so gibt es auch Schriften, welche der Auslegung eine so verwickelte Aufgabe stellen, daß der obengegebene Rath, sich ganz in die Seele des Verfassers solcher Schriften und in die Lage ihrer ersten Leser zu versetzen, dem spätern Leser kaum etwas nützt, wenn ihm nicht durch die Kunstregeln der Auslegung der Weg gezeigt wird, der ihn zu dem empfohlenen Standpunkt der auszulegenden Schrift gegenüber hinführt. Schriften, welche in systematisch-lehrhafter Form abgefaßt sind, gehören selbstverständlich in die erste Klasse; denn für ihr Verständniß ist weder die individuelle Stimmung des Autors, noch zeitliche und örtliche Färbung der Darstellung in Rechnung zu bringen; Begriffe von bestimmtem Werth sind in logischer Gedankenentwickelung in derartigen Schriften verarbeitet; sie werden also einfach durch Anwendung der Denkgesetze auf ihren Inhalt zum Verständniß gebracht. Alle Schriften indeß, welche sich in freiern Formen der Darstellung bewegen und aus bestimmten geschichtlichen Veranlassungen und individuellen Stimmungen ihrer Verfasser hervorgegangen sind, verlangen eine kunstmäßige Auslegung. Zu ihnen gehört auch die Bibel, da ihre Bestandtheile als Aeußerungen des religiösen Geistes auf gegebene geschichtliche Veranlassungen in fernen Zeiten entstanden sind, der religiöse Geist selbst aber, sich von jeher an der Mannichfaltigkeit der Zungen erfreuend, nicht blos ein Gemeinschaft bildender, sondern in seinen Trägern auch ein individueller ist.

Deshalb werden von der altprotestantischen Theologie, gerade im Interesse der von ihr mit großem Nachdruck behaupteten Deutlichkeit der H. Schrift, von vornherein auch Regeln der Schriftauslegung gegeben, von denen neben der Grundregel der protestantischen Schrifterklärung, daß der wörtliche, mit Hülfe der Grammatik und des Lexikons zu ermittelnde Sinn einer Stelle der einzig gültige sei, der nur, wo es die Schrift selbst anzeige, oder im Interesse der Erbauung tropisch genommen werden dürfe, die wichtigste die ist, welche auf die Analogie der H. Schrift selbst für die Deutung ihrer einzelnen Aussagen verweist (scriptura sacra sui ipsius infallibilis interpres). Aber Lexikon und

Grammatik allein erschließen noch nicht den Sinn einer in fremder Sprache abgefaßten Schrift; und mit der Verweisung auf die Analogie der H. Schrift ist dem Ausleger der Bibel so lange wenig genützt, als er nicht schon die andern Bedingungen ihrer Auslegung erfüllt hat; denn mag die Beobachtung dieser Analogie auch in das vollere Verständniß der biblischen Schriften einführen, der Grundelemente dieses Verständnisses muß man doch erst mächtig sein und den Werth der einzelnen Aussagen der Bibel annähernd bestimmen können, ehe man das gepriesene Auslegungsmittel der Analogie in Anwendung zu bringen vermag; die altprotestantischen Regeln der Schriftauslegung bedürfen also auf jeden Fall noch der Ergänzung.

Die Bibel ist formell betrachtet eine Sammlung von Schriften, welche aus ferner Vorzeit überliefert sind; mögen sich die einzelnen Stücke dieser Sammlung auch hinsichtlich ihres Inhalts und Geistes von allen übrigen Erzeugnissen der gleichzeitigen Literatur unterscheiden, zunächst ist die Ermittelung ihres ursprünglichen Sinnes an dieselben Bedingungen geknüpft, unter denen bei jeder beliebigen alten Schrift der Grundforderung der Auslegung Genüge geleistet wird, sich beim Lesen derselben ganz auf den Standpunkt des Verfassers und in die Lage ihrer ersten Leser zu versetzen. Das geschieht aber durch die philologische Erklärung, welche zuerst die vorhandenen Unterschiede der Sprache und der durch sie bedingten Vorstellungen, die den Verfasser und seine ersten Leser von dem heutigen Leser trennen, hinwegzuräumen versucht, dann aber dazu fortschreitet, die Gedanken des Verfassers in ihrer Eigenart nachzudenken und in der eigenen Sprechweise des Auslegers zum Ausdruck zu bringen. Zur Erreichung des ersten Zieles verfährt die philologische Auslegung grammatisch, indem sie mit Hülfe des Lexikons sich die Bedeutung des einzelnen Wortes klar macht, nach den Regeln der Syntax in die Verbindung der einzelnen Worte zum Satz eindringt und endlich nach den Gesetzen der Rhetorik die Verbindung der einzelnen Sätze untereinander und die ganze Form der Darstellung auffaßt und würdigt. Ist aber auf diese Weise der Unterschied der Sprache zwischen der auszulegenden Schrift und dem Ausleger aufgehoben, dann muß die philologische Auslegung, um ihr zweites Ziel zu erreichen, darauf ausgehen, auf Grund des grammatischen Verständnisses des Materials, welches der Autor zur Darstellung seiner Gedanken benutzt, sich des individuellen Elements zu bemächtigen, welches jeder menschlichen Rede, also auch der auszulegenden Schrift, eignet. Dieses beruht theils auf der Art der Gedankenbildung aus dem Gesammtleben des schreibenden Individuums heraus, theils auf einer bestimmten Tendenz, welche der Autor nach Maßgabe seiner Stellung und Grundsätze und der Bedürfnisse seines Leserkreises in seiner Schrift verfolgt. Auch die geschichtlich durch räumliche und zeitliche Verhältnisse bedingte Individualität des Autors, soweit sie in der auszulegenden Schrift ihren Ausdruck findet, soll von der Auslegung nicht mehr als trennender Unterschied empfunden werden, der sie von dem eigensten Geistesleben desselben scheidet, sondern ihr offen daliegen, sodaß sie den Gedankenverlauf ihres Autors in allen seinen Nuancen nachzufühlen vermag. Dazu verhilft ihr aber die psychologische Divination, welche in der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Denkens im allgemeinen den Grund ihrer Ausführbarkeit und die Gewähr ihrer Richtigkeit trägt. Auf die Beantwortung von zwei Hauptfragen hat sich die psychologische Divination besonders zu richten: Welche innern und äußern Gründe haben dem Verfasser der Schrift, die ausgelegt werden soll, die Feder in die Hand gegeben und ihn veranlaßt, gerade so, wie es vorliegt, und nicht anders zu schreiben? Und was für einen Zweck will der Verfasser bei dem Leserkreis, auf den seine Schrift berechnet ist, durch diese erreichen? Sind diese Fragen auf Grund des grammatisch richtig verstandenen Textes der auszulegenden Schrift mit Hülfe der psychologischen Divination glücklich beantwortet, so hat der Ausleger seine Aufgabe gelöst; denn nun kann er aus der Seele des Autors heraus die fragliche Schrift nachconstruiren und sich in die Lage der ersten Leser ihr gegenüber versetzen. Den hier beschriebenen Weg der philologischen Erklärung für jedes alte Schriftwerk hat auch die Auslegung der Bibel einzuhalten; durch das Ineinandersein des grammatischen und des psychologischen Moments der Auslegung, um mit Schleiermacher zu reden, kommt das Verständniß des ursprünglichen von den biblischen Autoren selbst beabsichtigten Sinnes der H. Schrift zu Stande.

Die grammatische Auslegung muß für das A. T. der hebr. und chald. Sprache, für die Apokryphen des A. T. und für das N. T. der eigenthümlichen Gräcität dieser Schriften mächtig sein. Diese letztere beruht ihrem Wesen nach auf dem hellenistischen,

dem macedon.-attiſchen Dialekt, der ſich ſeit Alexander's des Großen Zeiten als Weltſprache auch nach Aſien verbreitet hatte; aber daneben hat ſie in der Septuaginta und von da aus und aus der paläſtin. Landesſprache im N. T. hebraiſtiſche Elemente aufgenommen und im Evangelium des Markus finden ſich ſogar einzelne Latinismen. Für Laien, denen die ausreichende philologiſche Bildung zur ſelbſtändigen Uebung der grammatiſchen Auslegung nicht zu Gebote ſteht, empfiehlt ſich der Gebrauch einer berichtigten Ueberſetzung des bibliſchen Textes, wie ſie von De Wette und im Bunſen'ſchen Bibelwerk gegeben iſt. Die Grundlagen der pſychologiſchen Divination, mit deren Hülfe die philologiſche Auslegung der Bibel zu ihrem Ziel geführt wird, müſſen aber durch geſchichtliche Unterſuchungen über die perſönlichen Verhältniſſe und den Charakter der bibliſchen Autoren, über die Umſtände, unter denen ſie auftreten und zu ihren Zeitgenoſſen ſprechen, über die Situation, in der ihre Leſer ſich befinden, über den Geiſt ihrer Zeit und ihres Volks, der ſich in deren religiöſen, politiſchen und ſocialen Zuſtänden ausprägt, über die Lage der Weltverhältniſſe, unter denen ſich die in der Bibel beſchriebene Entwickelung der Menſchheit vollzieht, annähernd ermittelt werden. Die Ergebniſſe dieſer Unterſuchungen pflegen in den ſogenannten Einleitungen in die Bibel zuſammengefaßt zu werden, welche in der Literargeſchichte des bibliſchen Schriftthums, ihrem eigentlichen Inhalt, die Hauptgeſichtspunkte für die pſychologiſche Auslegung der H. Schrift hervorheben. Weil aber das ganze für die pſychologiſche Divination zu verwendende Material durch geſchichtliche Unterſuchungen gewonnen wird, ſo kann man die Methode der philologiſchen Auslegung auch als die grammatiſch-hiſtoriſche bezeichnen, und unter dieſem Namen iſt ſie ſeit dem berühmtem Buche Erneſti's, „Institutio interpretis novi Testamenti“ (Leipzig 1761), von der wiſſenſchaftlichen Theologie für die Auslegung der Bibel allgemein eingeführt, obgleich die von Schleiermacher gebildete Bezeichnung „pſychologiſche Auslegung“ das genauer ausdrückt, was durch die geſchichtlichen Unterſuchungen des Auslegers erreicht werden ſoll.

Indeß wegen des eigenthümlichen Inhalts der Bibel, der ſie von allen übrigen Literaturerzeugniſſen ihrem Weſen nach unterſcheidet, kann die grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung den tiefſten Sinn des Schriftwortes nicht erſchöpfen, wenn ſie nicht mit der theologiſchen Hand in Hand geht. Allerdings bildet dieſe nicht neben der philologiſchen noch eine beſondere Art der Auslegung; denn das, worauf ſie ſich zu richten hat, gehört bei den bibliſchen Autoren mit zu dem individuellen Element der Darſtellung, deſſen die philologiſche Erklärung ſich durch die pſychologiſche Divination zu bemächtigen hat; ſie iſt alſo im Grunde in der vollkommenen Anwendung der pſychologiſchen Auslegung auf die Erzeugniſſe der bibliſchen Literatur mit geſetzt; aber als eigenthümliche und nur der H. Schrift gegenüber in Wirkſamkeit tretende Anwendung der pſychologiſchen Divination mag ſie noch in ihrer Beſonderheit charakteriſirt werden.

Die Bibel bringt die Kunde, und darauf beruht ihr Unterſchied von allen übrigen Erzeugniſſen der Literatur, von einer göttlichen Offenbarung, welche ſich in der allmählichen Vorbereitung und in der endlichen Stiftung des Gottesreichs durch Jeſus Chriſtus vollzieht (Hebr. 1, 1); die Idee des Gottesreichs in ihrer geſchichtlichen Entfaltung, dieſes tiefſte Thema der Weltgeſchichte, iſt deshalb der treibende Grundgedanke aller bibliſchen Literatur, deren Auslegung, ſoweit ſie Sache der pſychologiſchen Divination iſt, nur dann vollſtändig gelingen kann, wenn ſie die in der H. Schrift zu Tage liegende Entwickelung des Gottesreichs bei der Deutung jeder einzelnen bibliſchen Ausſage mit in Rechnung bringt. Sie muß alſo aufzeigen, wie weit in dem betreffenden Schriftſtück die Idee des Gottesreichs vollkommen oder unvollkommen realiſirt erſcheint, und zu dem Ende namentlich die Ahnungen beachten, die, über ſich ſelbſt hinausweiſend, ſpätere Entwickelungen des Gottesreichs anbahnen, muß deren Wege andeuten, oder umgekehrt vom Standpunkt der Erfüllung aus auf dieſe Ahnungen zurückgreifen und dieſelben bis in ihre elementarſten Formen verfolgen. Kurz, jedes einzelne Reſultat der grammatiſch-pſychologiſchen Auslegung muß noch einmal im Licht des großen geſchichtlichen Zuſammenhangs der Entwickelung des Gottesreichs angeſchaut werden, um als Erſcheinung und Ergebniß dieſer Entwickelung in ſeinem geſchichtlich beſtimmten Werth aufgefaßt zu werden. Dieſe Würdigung des Schriftinhalts prägt der pſychologiſchen Auslegung deſſelben den Charakter der theologiſchen auf, der ſich in der religiöſen Betrachtungsweiſe der Bibel vollendet. Iſt doch das Reich Gottes die Gemeinſchaft, welche das Weſen der Religion zur Erſcheinung bringt; ſelbſtverſtändlich muß alſo der Ausleger der H. Schrift

von dem Weſen der Religion ein erfahrungsmäßiges Wiſſen haben, wenn er die Kunde von der Vorbereitung und Stiftung des Gottesreichs, den Inhalt der Bibel, im tiefſten Grunde ihres Weſens erfaſſen will; die grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung mit beſonderer Berückſichtigung des theologiſchen Moments der pſychologiſchen Divination erſchließt erſt das wahre Verſtändniß der Bibel.

Als Hülfsmittel für die richtige Anwendung der hier beſchriebenen Auslegungsmethode auf die Bibel ſteht aber die Beachtung der Analogie der H. Schrift in erſter Linie, und die altproteſtantiſche Verweiſung der Auslegung auf dieſe Analogie iſt für alle Zeiten gültig. Denn die einzelnen Bücher der Bibel bilden in ihrer Zuſammenfaſſung eine Literatur, welche durchaus eigenartig iſt und deren Beſtandtheile alle unter ſich weſentlich verwandt ſind; einzig durch die Beachtung der Schriftanalogie wird aber dieſe Eigenart der bibliſchen Literatur erſchloſſen, deren Erkenntniß ſowol rückſichtlich der Form als des Inhalts aus dem Geſammtgebiet dieſer Literatur durch Vergleichung der einzelnen Beobachtungen zu gewinnen iſt. Natürlich gilt dieſer Grundſatz auch für die Auslegung jedes einzelnen bibliſchen Schriftſtellers, von denen jeder neben den gemeinſamen Gattungseigenthümlichkeiten aller bibliſchen Autoren auch noch ſein individuelles Gepräge an ſich trägt; auch die Erkenntniß dieſes individuellen Gepräges wird durch die Beachtung der Analogie innerhalb des engern Kreiſes ihrer Anwendung vermittelt, und gemeinſchaftliche Eigenthümlichkeiten der bibliſchen Literatur und Individuelles innerhalb derſelben ſind ſorgfältig zu beachten und je nach den Umſtänden auseinanderzuhalten oder zu verbinden. Beſonders muß hier eine häufig überſehene Anwendung der Schriftanalogie ausdrücklich betont werden: eine ganze Reihe von neuteſt. Begriffen wird man nur dann in ihrer Eigenart verſtehen und ihren Inhalt auszuſchöpfen vermögen, wenn man ihren Wurzeln im A. T. nachgeht, wie denn keiner der Grundbegriffe der urchriſtl. Gedankenwelt aus dem N. T. allein oder nur aus Combinationen, welche die griech. Bezeichnung derſelben nahe legt, erläutert werden kann. Der befremdende Abſtand zwiſchen der chriſtl. Literatur des erſten und der des zweiten und der nächſtfolgenden Jahrhunderte erklärt ſich unter anderm auch daraus, daß die heidenchriſtl. Träger dieſer Literatur, welche an die Stelle der aus Iſrael ſtammenden Apoſtel getreten waren, bei dem mangelnden Verſtändniß des A. T. auch nicht mehr im Stande waren, die Anſchauungen des N. T. in ihrer Reinheit, Fülle und Tiefe in ſich aufzunehmen und zur Darſtellung zu bringen — ein deutlicher Fingerzeig auch für uns Epigonen dieſer Heidenchriſten, die Analogie der Schrift in ihrem ganzen Umfang, ohne den Zuſammenhang zwiſchen A. und N. T. zu zerreißen, für die Auslegung der Bibel mit beſonderer Sorgfalt zu berückſichtigen.

Wenn die altproteſtantiſchen Theologen die Auslegung bisweilen ſtatt von der Analogie der Schrift von der Analogie der Glaubensregel abhängig machen, ſo iſt das urſprünglich blos als ein anderer Ausdruck für dieſelbe Sache gemeint. Denn die Glaubensregel gilt ihnen nur als Zuſammenfaſſung der deutlichſten Schriftwahrheiten; der Wechſel im Ausdruck ſcheint alſo ganz unverfänglich. Dennoch unterliegt er den ſchwerſten Bedenken; denn die Glaubensregel als Zuſammenfaſſung der deutlichſten Schriftwahrheiten geht in der Auswahl und Faſſung derſelben auf einen Act der Schriftauslegung zurück. Dürfte man nun auch als ſelbſtverſtändlich vorausſetzen, daß die der Glaubensregel zu Grunde liegende Schriftauslegung richtig geübt ſei, ſodaß die im Symbol gegebene Lehrdarſtellung ein genau zutreffender Ausdruck des Schriftinhalts ſein würde, ſo könnte die Anwendung der Analogie der Glaubensregel doch immer nur zu einer Auslegung der H. Schrift aus zweiter Hand führen, wie ſie auch nicht für die Auffaſſung des geſammten Inhalts der Bibel ausreichend wäre. Aber zunächſt bleibt es doch fraglich, ob die angegebene Vorausſetzung, deren Richtigkeit wieder nur an der H. Schrift geprüft werden könnte, ſich mit dem wirklichen Sachverhalt deckt, und ſo iſt die Gefahr nicht ausgeſchloſſen, daß die Beachtung der Glaubensregel den Schriftleſer von heute nicht auf den Standpunkt der erſten Leſer der Bibel, ſondern auf den der Zeitgenoſſen des Symbols ſtellt, das die Auslegung regelt und ihn damit in die Feſſeln der dogmat. Anſchauungen einer vergangenen Zeit ſchlägt. Eine ſolche Knechtſchaft der Auslegung, ſei es auch unter einer geheiligten Autorität, wird aber ſelbſt noch von der ausgeſpitzteſten Bekenntnißſchrift der luth. Kirche, von der Concordienformel verworfen, welche das Symbol von der H. Schrift, nicht umgekehrt die Schrift vom Symbol abhängig macht. Es empfiehlt ſich alſo, die urſprüngliche Faſſung dieſer Regel der Schriftauslegung beizubehalten.

II. Die hier beſchriebene Methode der Auslegung der H. Schrift iſt freilich erſt ſeit der Regeneration der Theologie durch Schleiermacher in vollem Umfang und mit vollem Bewußtſein geübt worden. Neben zeitweiliger theoretiſcher Anerkennung derſelben und kräftigen Anläufen zu ihrer Uebung, die aber immer wieder erlahmten, finden ſich in frühern Zeitaltern fehlerhafte Arten der Schriftauslegung in anerkanntem Gebrauch, deren Fehler zum Theil noch bis in die Gegenwart mitgeſchleppt werden. Abgeſehen von abſichtlichen Verdrehungen des Schriftſinnes, die ſich jeder Regel entziehen, gehen die Fehler, welche ſich aus einer falſchen oder unvollkommenen Anwendung der richtigen Principien der Auslegung oder auf falſche Grundſätze derſelben zurückführen laſſen, auf zwei Grundformen zurück: die Auslegung fehlt entweder darin, daß ſie in den auszulegenden Text etwas hineinlegt, was nicht in demſelben zu finden iſt, oder darin, daß ſie überſieht, was im Text zu finden iſt.

An dem erſten Fehler leidet am ſtärkſten die allegoriſche Interpretation, welche den Text ſeinem tiefſten Sinn nach noch etwas anderes ausſagen läßt, als er ſeinem Wortlaut nach eigentlich ausſpricht, und die deshalb ohne zureichenden Grund eine Ausſage der Schrift als bildlich betrachtet und danach uneigentlich erklärt. Natürlich öffnet dieſe Auslegungsmethode den willkürlichen Einfällen des Interpreten Thür und Thor; denn mit Preisgebung der grammatiſch-hiſtoriſchen Erforſchung des wörtlichen Sinnes der Bibel fällt jedes objectiv gültige Mittel zu ihrer Auslegung hinweg. Von derartiger Willkür iſt freilich eine andere Auslegungsmethode der H. Schrift, die traditionell-dogmatiſche, frei; aber indem ſie die Analogie des kirchlich fixirten Lehrbegriffs zur Richtſchnur ihrer Deutung wählt, verwiſcht ſie nur zu leicht das beſtimmte örtliche und zeitliche Gepräge der einzelnen Schriftausſagen, ihre individuelle Stimmung, ihr menſchliches Colorit, und ſchiebt die dogmat. Abſtraction dem lebensvollen Schriftwort unter, weshalb ſie, wie die allegoriſche Interpretation, in den Fehler der Einlegung eines fremden Sinnes verfällt. Beide fehlerhafte Methoden der Schriftauslegung ſind Ausartungen der theologiſchen Interpretation, die in ihrer Wahrheit auf die Ermittelung des religiöſen Gehalts der Bibel in ſeiner geſchichtlichen Entwickelung ausgeht, in der hier gerügten Ausartung aber die geſchichtliche Entwickelung dieſes religiöſen Gehalts gänzlich überſieht und allegoriſirend möglichſt viele und möglichſt tiefe religiöſe Wahrheiten, dogmatiſirend nur die kirchlich ausgeprägte religiöſe Lehrſubſtanz in der Bibel zu finden vermeint.

Am entgegengeſetzten Fehler leidet die rationaliſtiſche Auslegung der Bibel, eine Ausartung der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation derſelben. Bei ihrer einſeitigen Schätzung der philologiſchen Methode der Auslegung hat ſie ſich allerdings bleibende Verdienſte um die Erkenntniß der formalen Seite der bibliſchen Literatur erworben; aber nach ihrem Grundſatz, daß der Inhalt der Bibel mit der Vernunft, d. h. im Munde der Vertreter dieſer Richtung mit dem populären Niederſchlag der Kant'ſchen Philoſophie in dem Gemeinbewußtſein der Gebildeten übereinſtimmen müſſe, hat ſie alles das im Inhalt der Bibel überſehen oder wenigſtens ſeiner wahren Bedeutung nach nicht gewürdigt, was mit dieſer Vernunft nicht ſtimmen wollte. Alle myſtiſchen Elemente des Schriftinhalts bleiben für dieſe Auslegung werthloſe Ausbrüche eines unklaren Gefühls; alle Weiſſagung wird als Aeußerung des combinirenden Verſtandes aufgefaßt; alle Züge der bibliſchen Berichte, welche von der altteſt. Vorbereitung und der neuteſt. Vollendung der Neuſchöpfung der Menſchheit aus den Kräften des göttlichen Geiſtes Kunde geben, werden entweder auf Vorſtellungen zurückgeführt, welche den bibliſchen Autoren durch den Geiſt ihrer Zeit und ihrer Umgebung zugeführt ſein ſollen, oder ihr Inhalt wird umgedeutet und mittels eines kurzſichtigen Pragmatismus der natürlichen Entwickelung eingereiht. Am weiteſten in dieſer Richtung geht neben der natürlichen Wundererklärung eines Paulus und ſeiner Nachfolger auch Kant's praktiſche oder moraliſche Auslegung der H. Schrift, welche allein die praktiſchen, moraliſchen Forderungen und Vorſchriften „der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" aus der Bibel erheben, deren geſammten übrigen Inhalt aber auf ſich beruhen laſſen, oder ſo umdeuten will, daß er mit den Sätzen der reinen Vernunftreligion nicht ſtreitet.

Eine fehlerhafte Richtung, bis zum Extrem angewendet, ruft aber leicht den entgegengeſetzten Irrthum hervor, und ſo haben Olshauſen und Stier, als die Theologie die nüchterne Plattheit und die Gewaltſamkeiten dieſer Art von Bibelerklärung zurückzuweiſen anfing, die rationaliſtiſchen Verirrungen der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung nicht da-

durch abzuthun verſucht, daß ſie deren wahre Uebung wieder gefordert hätten, ſondern dadurch, daß ſie in der ſogenannten pneumatiſchen Methode der Schriftauslegung überwiegend das theologiſche Element der Auslegung zu Ehren bringen wollten (Vgl. Hermann Olshauſen, „Ein Wort über tiefern Schriftſinn" [1824], und „Die bibliſche Schriftauslegung" [1825]). Der Ausleger ſoll beſeelt ſein von Gottes Geiſt (dem πνεῦμα, und daher der Name), welcher der eigentliche Autor der bibliſchen Bücher ſei und deshalb auch in die Tiefen des Schriftinhalts einzuführen vermöge; aber wenn dieſe Auslegung auch mit vollem Recht verlangt, daß die Bibel in religiöſem Geiſte auf ihren religiöſen Inhalt angeſehen werde, ſo verfällt ſie doch in die Willkür des Allegoriſirens und in typologiſche Spielereien, weil ſie den im Ausleger lebendigen göttlichen Geiſt in der Uebung ſeines Geſchäfts nicht an die Geſetze der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung bindet und eine unproteſtantiſche Neigung zur Anerkennung eines mehrfachen Schriftſinnes verräth.

Auch die in der Schrift von F. H. Germar, „Die panharmoniſche Interpretation der Heiligen Schrift" (Leipzig 1821), geforderte Auslegung, welche alle Fehler der hier beſprochenen ungenügenden Methoden der Schriftauslegung vermeiden und dieſe dadurch zum Abſchluß bringen will, daß ſie mit Recht die harmoniſche Anwendung aller (πᾶν) Mittel der Auslegung zur Erforſchung des Schriftinhalts verlangt, kann einer echt wiſſenſchaftlichen Schriftauslegung nicht zur Richtſchnur dienen. Denn ſie ſtellt neben dieſer berechtigten Forderung zugleich das unberechtigte Verlangen, in dem ſich Germar's Theorie erſt vollendet, daß der auf dieſe Weiſe gefundene Sinn der H. Schrift auch mit allem ſonſt als wahr Erkannten in harmoniſchem Einklang ſtehen ſoll. Damit beſtimmt Germar aber nicht blos die Methode der Auslegung, ſondern ſchreibt ihr auch ihre Reſultate vor und veranlaßt den Ausleger wiederum zu einer Willkür, die zu leicht nach philoſophiſchen oder theologiſchen Vorausſetzungen entweder einlegt, was nicht im Text enthalten iſt, oder wichtige Momente des Schriftinhalts überſieht oder abſchwächt. Die Unterſuchung, ob der urſprüngliche Sinn eines Schriftabſchnitts mit dem, was ſonſt dem menſchlichen Geiſte als wahr gilt, in Uebereinſtimmung ſteht oder nicht, gehört nicht mehr der Auslegung an, ſondern iſt das Geſchäft der dogmat. oder hiſtoriſchen Kritik.

III. Die Geſchichte der Schriftauslegung in der chriſtl. Kirche beginnt mit den Schriften des N. T. ſelbſt, welche in nicht ſeltenen Fällen das neue Chriſtliche, was ſie mitzutheilen haben, als Erfüllung altteſt. Weiſſagung darſtellen, oder vom Standpunkt der Erfüllung aus in altteſt. Inſtitutionen die Typen des Zukünftigen und nun gegenwärtig Gewordenen aufſuchen, oder endlich im Licht der Gegenwart auch in den frühern im A. T. berichteten Stadien der heilsgeſchichtlichen Entwickelung die Analogien und keimartigen Vorbereitungen der mit Chriſto anhebenden Aufrichtung und durch ihn verbürgten und verheißenen Vollendung des Gottesreichs ſehen. In der Behandlung des A. T. zu dieſen Zwecken verfahren die neuteſt. Autoren nach denſelben Grundſätzen wie die zeitgenöſſiſchen jüd. Schriftgelehrten; den grammatiſch-hiſtoriſchen Sinn laſſen beide zur Seite liegen, dagegen machen ſie theils den buchſtäblichen Sinn einer Stelle, ohne den concreten geſchichtlichen Sinn derſelben zu beachten, zum Träger einer direct meſſianiſchen Weiſſagung, theils gehen ſie darauf aus, durch das freie Geiſtesſpiel der allegoriſchen Interpretation, das namentlich unter den alexandriniſchen Juden fleißig geübt wurde und ſich von da aus auch in paläſtinenſiſchen, jüd. und chriſtl., Kreiſen verbreitete, die Sprödigkeit des Buchſtabens ſo weit zu erweichen, daß er fähig wird, die neuen Ideen des Auslegers in ſich aufzunehmen und ihnen zur leicht durchſichtigen Hülle zu dienen.

Auf dieſen Wegen wandelt nun auch die Schriftauslegung der älteſten Väter und Lehrer der chriſtl. Kirche, und zwar nicht blos in Betreff des A. T., ſondern auch in Beziehung auf die Schriften des N. T., ſeit dieſe zum Kanon geſammelt und etwa von der Mitte des 2. Jahrh. an in immer zunehmenden theologiſchen Gebrauch genommen wurden; ſie überfliegt theils mit Hülfe der Allegorie alle Schranken des Buchſtabens, theils preßt ſie denſelben, namentlich im A. T., in abſtracter Faſſung ſeines Inhalts, um directe Beziehungen auf die Zukunft des meſſianiſchen Reichs aus demſelben herauszuleſen. Vor allem wurde die allegoriſche Deutung gepflegt, um den tiefern Schriftſinn, der unter dem Buchſtaben verborgen ſein ſollte, zu ergründen, und ſo entwickelte ſich an dem als Bilderſprache behandelten Schriftwort und unter der ausdrück-

lichen Voraussetzung einer besondern Erleuchtung des Heiligen Geistes zum Behuf des Schriftverständnisses die sogenannte mystische Auslegung der Bibel, die älteste in der Kirche herrschende Methode der Exegese. Natürlich wurde damit die Deutung der H. Schrift eine ganz freie Kunst, welche den Auslegern ein in voller Unbefangenheit gebrauchtes bequemes Mittel bot, ihre theologischen, ethischen, philosophischen Lieblingsmeinungen aus der Schrift zu begründen. Nur eine Schranke des willkürlichen Allegorisirens erkannte diese Art von Auslegung an, die Glaubensregel, mit der das Resultat der Auslegung in Harmonie stehen mußte, falls es sich als Ausdruck der Schriftwahrheit geltend machen wollte. In Alexandria, wo schon Philo und seine Geistesverwandten mit Hülfe der allegorischen Interpretation dem A. T. Grundgedanken der griech. Philosophie untergeschoben hatten, wo dann auch die Anhänger des häretischen Gnosticismus aus dem N. T. mit Hülfe derselben Auslegungsmethode ihre Gnosis entwickelt hatten, an diesem Hauptsitz griech. Geistesbildung lernte auch die christl. Theologie die allegorische Auslegung gebrauchen, um Sätzen, die zwar der Glaubensregel nicht widersprechen sollten, aber über den Gemeindeglauben hinauslagen, Bürgerrecht in der Kirche zu verschaffen. Als nun gar Origenes († 254), der dritte Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, die allegorische Interpretation theoretisch begründete und seine Theorie in einer langen Reihe von bewunderten exegetischen Schriften zur Anwendung brachte, wurde seine Methode der Schriftauslegung um so mehr mustergültig für die ganze Kirche, als sie hier in fesselnder Weise von einem geistvollen Mann und bedeutenden Gelehrten gehandhabt wurde, der zugleich des nüchternen Verständnisses des Textes mächtig war. Die Schrift ist für Origenes ein lebendiger Organismus, den er mit dem menschlichen in Analogie setzt. Dem Leibe, dem niedrigsten und werthlosesten, aber als Basis des Lebens doch nothwendigen Bestandtheil des Menschen, vergleicht er den wörtlichen Sinn, den Buchstaben, an dem er allerlei Anstöße fand — Widersprüche, unwürdige Vorstellungen von Gott, unzulängliche sittliche Anschauungen — die vom Heiligen Geist absichtlich in die Schrift gebracht worden seien, damit der Leser sich an ihnen zu der Ahnung einer unter dem Buchstaben verborgenen höhern und reinern göttlichen Wahrheit erhebe. Diese entwickelt er mit Hülfe der allegorischen Interpretation zunächst als den moralischen Sinn, welcher, der Seele vergleichbar, wie diese im Körper das eigentliche Lebenselement in der H. Schrift sei und den Gläubigen als Leben mitgetheilt werden solle. Noch höher stehe der ebenfalls durch allegorische Interpretation zu ermittelnde mystische Sinn, das Analogon des Geistes im menschlichen Organismus, das, worauf der in der Bibel zu uns redende Gottesgeist eigentlich ziele, die Geheimnisse des neuen Bundes, sowol die bereits enthüllten als die, welche in der Zukunft noch enthüllt werden sollen. Dieser mystische Sinn der Schrift sei freilich den Juden und den meisten Gläubigen verborgen, aber denen werde er erschlossen, denen der Heilige Geist die christl. Gnosis, die tiefere Einsicht in die Mysterien des christl. Heils, verliehen habe.

Eine Gegenwirkung gegen diese Art von Exegese ging von den Vätern der lateinischen Kirche, von Irenäus († 202), von Tertullian († 223) und ihren Geistesverwandten aus. In dem berechtigten Streben, die biblischen Realitäten festzuhalten, welche in Gefahr standen, durch die Allegorie verflüchtigt zu werden, und der Philosophie abgeneigt, welche sich unter der Hülle des moralischen und mystischen Sinnes als geoffenbarte Wahrheit in das Heiligthum eindrängte, verwiesen sie mit allem Nachdruck auf die kirchl. Ueberlieferung als die Richtschnur der Schriftauslegung, und wollten nur den Inhalt der Glaubensregel aus dem Schriftwort erheben. Die Schriftauslegung bekam dadurch einen Zug zur Reproduction der kirchl. Glaubenslehre, deren ausgespitzteste Bestimmungen man in der Schrift wiederzufinden lernte. Aber weil auch die Vertreter dieser Richtung den Kanon von dem mehrfachen Schriftsinn in unangefochtener Gültigkeit stehen ließen, so verfiel auch diese an die dogmat. Tradition gebundene Schriftauslegung bald wieder dem willkürlichen Allegorisiren, das damals einen unwiderstehlichen Reiz auf die Geister übte; nur stellte man die Allegorie dem dogmat. Princip der Exegese gemäß, das in den seit dem 4. Jahrh. beginnenden großen Lehrstreitigkeiten zu immer schwerer wiegender Geltung kam, nicht, wie Origenes, in den Dienst der Philosophie, sondern man verwandte sie neben dem Buchstaben der Schrift zur Rechtfertigung des Dogmas. Diese Art von Schriftauslegung blühte im 4. und 5. Jahrh. und nahm in dieser Zeit fast die ganze Breite der Kirche ein; neben Lateinern, wie Hieronymus und

Auguſtin, gehören auch Griechen, wie Didymus und Cyrill von Alexandria, zu ihren Trägern; ihren letzten für das ganze Mittelalter einflußreichen Vertreter hatte ſie faſt zwei Jahrhunderte ſpäter an Gregor dem Großen († 604), der freilich als Kirchenfürſt größer war denn als Exeget.

Nur eine Theologenſchule der alten Kirche, die antiocheniſche, vertrat ſeit der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. geſunde Grundſätze einer wiſſenſchaftlichen Exegeſe. Unabhängig von dem Princip der dogmat. Ueberlieferung und ohne Neigung für die Phantaſieſpiele der Allegorie verſuchten ihre Glieder eine Schriftauslegung, die auf dem ſoliden Grunde philologiſchen Verſtändniſſes des Textes darauf ausging, den geſchichtlich beſtimmten Sinn der Ausſagen der bibliſchen Autoren feſtzuſtellen. So wurden ſie darauf geführt, den Unterſchied zwiſchen dem A. und N. T. zu betonen, es mit dem eigentlichen Sinn der altteſt. Weiſſagungen genauer zu nehmen, auf Ueberſetzungsfehler der Septuaginta aufmerkſam zu machen, das Hohelied für ein Lied der Liebe zu erklären, die Differenz zwiſchen der Schriftlehre und dem kirchl. Dogma nicht zu verwiſchen. Und ſelbſt die nüchterne Trockenheit, welche der Schriftauslegung eines Diodor von Tarſus († 394) und Theodor von Mopſuheſtia († 429), des Vertreters der eigentlich antiocheniſchen Schriftbehandlung, anhaftet, wurde innerhalb dieſer Schule ſelbſt von dem bedeutendſten ihrer Jünger überwunden und dadurch eine Exegeſe angebahnt, welche, von dem warmen Hauch religiöſer Begeiſterung beſeelt, mit den auf ihr rechtes Maß zurückgeführten Vorzügen der antiocheniſchen Methode ein lebendiges Eindringen in den Inhalt der bibliſchen Bücher verband und ihn auch praktiſch zur Pflege des religiöſen Lebens der Gemeinde verwerthete. Johannes, dem ſchon die bewundernden Zeitgenoſſen den Ehrennamen Chryſoſtomus (Goldmund) († 407) beilegten, war dieſer Reformator der Schriftauslegung. In ſeinen Homilien, Predigten an die verſammelte Gemeinde, welche einen Schriftabſchnitt Vers für Vers erläuterten, behandelte er in Antiochia, ſpäter in Konſtantinopel, die hauptſächlichſten bibliſchen Bücher; und wenn auch die Bedürfniſſe ſeiner Zuhörer in einer dogmatiſch tief erregten Zeit den berühmten Redner zu mancherlei dogmat. Abſchweifungen veranlaßten und das in der Sitte begründete Verlangen danach ihn zum Schmuck der Rede auch allegoriſche Deutungen hier und da einſtreuen ließ, ſo blieb doch immer die grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung des Wortſinnes der betreffenden Schriftſtellen und die Entwickelung der unmittelbar im Text liegenden religiöſen und ethiſchen Wahrheit das Hauptaugenmerk ſeiner Homilien. Aber wie Chryſoſtomus keinen ihm gleichartigen Vorgänger gehabt hatte, ſo blieb er auch ohne ebenbürtige Nachfolger, den einzigen, Theodoret von Kyros († 450), etwa ausgenommen. Als die Synode von Konſtantinopel im J. 553 den Bann über die Häupter der antiocheniſchen Theologenſchule, über Theodor von Mopſuheſtia, Theodoret von Kyros und Ibas von Edeſſa, ausſprach, waren ſie ſchon faſt ein Jahrhundert vergeſſen; ſie hatten die Herrſchaft der dogmat. Exegeſe mit ihrer Wiederaufnahme der allegoriſirenden Schriftauslegung in der alten Kirche nicht brechen können.

Dieſe Art von Exegeſe gelangte denn auch ſeit Gregor dem Großen durch alle Jahrhunderte des Mittelalters hindurch zur Herrſchaft in der ganzen Kirche. Aber auf ſelbſtändige exegetiſche Leiſtungen verzichtete man; in dem bekannten Fachwerk des mehrfachen Schriftſinnes überlieferte man nach dem Vorbild, das ſchon Hieronymus bei Abfaſſung ſeiner exegetiſchen Schriften gegeben, eine reichhaltige Sammlung des Materials, welches die ältere Schriftauslegung erarbeitet hatte. Dieſes Fachwerk hatte Gregor ſelbſt noch dreifach wie Origenes gegliedert; aber ſchon Eucherius („Eucherii Lugdunensis liber formularum spiritalis intelligentiae" [Rom 1564]) im Anfang des 5. Jahrh. hatte die anagogiſche Schriftauslegung hinzugefügt, indem er den myſtiſchen Sinn der Schrift in den allegoriſchen, welcher die Myſterien des ſchon geoffenbarten Heilsraths aufdecken, und in den anagogiſchen, der ſich auf die noch zukünftige Herrlichkeit des Gottesreichs beziehen ſollte, willkürlich ſchied und dadurch den Kanon vom vierfachen Schriftſinn zur unbedingten Herrſchaft brachte. Zunächſt verfuhr man nun theils ſo, daß man eine exegetiſche Blumenleſe aus den Werken eines berühmten Kirchenvaters, bei den Lateinern meiſt aus den Schriften Auguſtin's, bei den Griechen aus denen des Chryſoſtomus, zu dem auszulegenden Buche zuſammenſtellte, theils lieferte man eigentliche Compilationen aus den Schriften verſchiedener Autoren, indem man einen ältern Commentar im Auszug der neuen Erklärung zu Grunde legte, daneben aber aus andern Commentaren Lücken ausfüllte und Ergänzungen hinzufügte, ohne viel darauf zu achten, ob die geſammelten Erklärungen

miteinander im Einklang ſtänden. Beſonders drang Karl der Große auf die Abfaſſung derartiger Sammelwerke für die Exegeſe, um der theologiſchen Bildung der unwiſſenſchaftlichen Kleriker ſeines Reichs aufzuhelfen, und die namhafteſten Theologen des 9. Jahrh., die Alcuin, Paul Warnefried, Haymo von Halberſtadt, Hrabanus Maurus gingen in ihren Commentaren bereitwillig auf eine ſolche Sammlung des exegetiſchen Materials ein. Aber ſelbſt dieſe Arbeiten waren dem wiſſenſchaftlichen Bedürfniß und Verſtändniß eines immer mehr in Barbarei verſinkenden Zeitalters zu umfänglich. Nachdem die von Karl dem Großen gegebenen Antriebe zu wirken aufgehört, übte man das Princip der Ueberlieferung in der Schriftauslegung in der denkbar niedrigſten Form ſeiner Anwendung in der Weiſe, daß man eine ziemlich willkürlich ausgewählte Sammlung älterer Deutungen des Schriftworts in der kurzen Form der zuſammenhangsloſen Gloſſe dem Bibeltext hinzufügte, die entweder am Rande oder zwiſchen den Zeilen deſſelben beigeſchrieben wurde. Die bekannteſte dieſer Gloſſen iſt die von Walafrid Strabo († 849) aus Auguſtin, Ambroſius, Hieronymus, Gregor, Iſidor, Beda, Alcuin und Hrabanus zuſammengetragene, welche um ihrer weiten Verbreitung willen „glossa ordinaria“ genannt wurde und als Fundgrube der Schriftauslegung im ganzen Mittelalter im Gebrauch war; Petrus Lombardus citirt ſie einfach unter dem Namen autoritas. Und faſt noch mehr in Gebrauch kam die ſpätere „glossa interlinearis“ von Anſelm von Laon († 1117), welche kürzeſte exegetiſche Bemerkungen zwiſchen den Zeilen des Textes gab, der aber freilich jeder wiſſenſchaftliche Werth abgeſprochen werden muß. Den Gloſſen der lateiniſchen Kirche entſprechen bei den Griechen die „catenae patrum“ (σειραι τῶν πατέρων), welche zu jeder Stelle die Erklärungen verſchiedener Ausleger unverarbeitet, aber überſichtlich, wie die fortlaufenden Glieder einer Kette zuſammengereiht (daher der Name), nebeneinanderſtellen.

Die „glossa interlinearis“ fällt übrigens bereits in das mächtige Aufblühen der ſcholaſtiſchen Theologie; aber bei dem nun ſchon jahrhundertelang ſtabil gewordenen Charakter der Exegeſe hat dieſe ebenſo wenig Einfluß auf die Entwickelung dieſer neuen Phaſe der theologiſchen Wiſſenſchaft, wie umgekehrt die neue Richtung des theologiſchen Denkens, das nicht von der Schrift, ſondern von dem kirchlich überlieferten Lehrſyſtem ſeinen Ausgangspunkt nahm, im weſentlichen ohne Einfluß auf die Schriftauslegung blieb. Die Scholaſtiker operirten mit Hülfe der logiſchen Schlußfolgerung von feſtſtehenden Vorderſätzen aus; ſie degradirten alſo die Schrift nur zu einer Beiſpielſammlung für Sätze, die ihnen ſchon anderweitig feſtſtanden, oder ſie benutzten ſie, in der überkommenen Deutung derſelben verharrend, als Gegenſtand ihrer logiſchen Experimente und ihrer auf Syſtematiſirung der chriſtl. Lehre gerichteten Thätigkeit.

Auch die myſtiſchen Theologen, ſo ſehr ſie in andern Dingen mit den ſcholaſtiſchen in Widerſpruch ſtanden, in Betreff der Schriftauslegung ſtimmten ſie darin mit ihren Gegnern überein, daß ſie die überlieferte Auslegung der Bibel kritiklos feſthielten, auch hier und da in der Mittheilung ihrer Schriftauslegung dem ſyſtematiſirenden Zug der Zeit folgten. Neuerungen erlaubten ſie ſich nur in der allegoriſchen Deutung des Schriftwortes, in welcher ſie das Eigene, was ſie beſeelte, auszuſprechen verſuchten. In dieſem Intereſſe brachte Bonaventura den ſiebenfachen Sinn der Schrift zur Geltung. Aber freilich, das nüchterne Verſtändniß des Bibelwortes verlor durch ſolche Vielſeitigkeit ſeiner Benutzung als Anknüpfung für die eigenen Gedanken der Ausleger immer mehr an Reiz und Einfluß auf die Gemüther; ſchon der Umſtand, daß das Hohelied, allegoriſch umgedeutet meiſt zu einem Lobgeſang auf Maria, das Lieblingsbuch der myſtiſchen Theologen dieſer Zeit war, beſtätigt hinlänglich die Entwerthung des tiefſten Gehalts der Bibel; nur das iſt den Myſtikern zum bleibenden Lobe anzurechnen, daß ſie dennoch in Liebe zu dem auch misverſtandenen Schriftwort die geſammte Theologie von den ſpitzfindigen Streitigkeiten der ſcholaſtiſchen Dialektik hinweg und auf die Auslegung der Bibel zurückführen wollen.

Die geſammte Schriftauslegung der lateiniſchen Kirche leidet aber in allen ihren Richtungen noch an dem gemeinſamen Hauptgebrechen, daß ihre Vertreter, abgeſehen von ganz einzelnen Ausnahmen, des Urtextes der Bibel nicht mächtig ſind und deshalb ſich auf die lateiniſche Ueberſetzung derſelben angewieſen ſehen. Eine neue Entwickelung der Schriftauslegung wird dadurch eingeleitet, daß man dieſem Uebelſtand abzuhelfen ſuchte. Die Anregung dazu ging zunächſt von jüd. Gelehrten aus, die ſeit dem 12. Jahrh. in

Spanien und Frankreich wiederum Commentare zum A. T. ſchrieben, welche das ſprachliche und geſchichtliche Verſtändniß deſſelben förderten. Der erſte chriſtl. Exeget, der dieſen Einfluß auf ſich wirken ließ, iſt Nikolaus von Lyra († 1340) in ſeinen „Postillae perpetuae" zu der ganzen Bibel; nicht blos geht er in der Auslegung des A. T. häufig auf den Grundtext zurück, er bekommt auch wieder ein Gefühl davon, daß es ſich bei der Auslegung in erſter Linie um die Feſtſtellung des buchſtäblichen Sinnes einer Stelle handelt; und wenn er den Kanon von dem mehrfachen Schriftſinn auch nicht aufgibt, ſo will er doch nur noch eine ſolche myſtiſche Auslegung gelten laſſen, welche mit dem buchſtäblichen Sinn der Schrift nicht ſtreitet; ja er bringt ſogar die Theorie von einem doppelten buchſtäblichen Sinn auf, durch die er der Willkür der Allegorie am kräftigſten in den Weg tritt, weil er auf dieſe Weiſe der geſunden, in der organiſchen Entwickelung des Gottesreichs begründeten prophet. Typik neben dem nächſten geſchichtlichen Sinn der betreffenden Schriftſtelle Raum ſchafft. Noch reichere Anregungen in dieſer Richtung empfing die Schriftauslegung ſeit der Mitte des 15. Jahrh. von dem Wiedererwachen des Studiums der griech. und lateiniſchen Claſſiker im weſtlichen Europa, beſonders in Italien und den Rheinlanden. An dieſen Schriften lernte man wieder die Mittel einer richtigen philologiſchen Erklärung auch der H. Schrift aus dem Grundtext erkennen und üben; und wenn ſich bei der Maſſe der Humaniſten aus dieſer Erkenntniß auch nichts weiter als der Widerwille gegen die herrſchende Schriftauslegung und Theologie entwickelte, ſo ſtellten doch einige Männer aus dieſen Kreiſen ihre philologiſche Einſicht geradezu in den Dienſt der Schriftauslegung; Laurentius Valla († 1457) verbeſſerte den Text der lateiniſchen Ueberſetzung des N. T. aus dem Grundtext, Deſiderius Erasmus († 1536), um nur die hervorragendſten zu nennen, gab dieſen Grundtext heraus und erſchloß nicht nur in ſeinen „Adnotationes" das philologiſche Verſtändniß deſſelben, ſondern erläuterte auch den Sinn und Zuſammenhang ſeines Inhalts durch eine erklärende Umſchreibung.

Die Reformation der Kirche im 16. Jahrh. ging nicht von dieſen Männern aus, bei denen das literariſche und kritiſche Intereſſe das religiöſe überwogen; auch erzeugte die Verbeſſerung der Schriftauslegung nicht die Verbeſſerung der Kirche, für welche der Hunger nach perſönlicher Heilsgewißheit und die Oppoſition gegen praktiſche Verderbniſſe des kirchl. Lebens das treibende Motiv war; aber die Träger der Reformation wandten ſich mit Begeiſterung der von den Humaniſten geübten Methode der Schriftauslegung zu; mußten ſie doch die alleinige Autorität der Schrift für Lehre und Leben als Bollwerk gegen die kirchl. Machtſprüche geltend machen, durch die man die gute Sache der Reformation zu Boden ſchlagen wollte. Normative Autorität konnte die Schrift aber nur dann haben, wenn ſie für deutlich galt und der grammatiſch ermittelte Sinn derſelben im Gegenſatz zu dem Grundſatz der ältern kirchl. Schriftauslegung von dem mehrfachen Schriftſinn für den einzig gültigen erklärt wurde. Nach dieſem letzten ſchon von den Humaniſten vertretenen Grundſatz erklärten denn auch die Väter der Reformation in einem Geiſt, welcher dem der Apoſtel verwandt war, die H. Schrift; und je mehr das Materialprincip des Proteſtantismus in dem Centrum der bibliſchen Gedanken wurzelt, um ſo mehr gelang es den Schriftauslegern des Reformationszeitalters, die ſich mit ungeheuerm Fleiß auch der Grundſprachen der Bibel bemächtigten, an weſentlichen Punkten in den urſprünglichen Sinn des Schriftworts einzudringen.

Aber dieſer mächtige Aufſchwung der proteſtantiſchen Schriftauslegung, der namentlich in der ref. Kirche ein geſchichtliches Verſtändniß der Bibel anbahnte und ſelbſt fördernd auf die Exegeſe der röm.-kath. Theologen zurückwirkte, wurde ſchon gegen das Ende des 16. Jahrh. durch die in der ganzen Kirche neu conſolidirte Glaubenslehre gehemmt. Die Exegeſe, auch die proteſtantiſche, wurde wieder in die Feſſeln der dogmat. Ueberlieferung geſchlagen und diente im ganzen 17. Jahrh. bei allen kirchl. Confeſſionen und Parteien nur dazu, der dogmat. Controverſe die Waffen zu liefern; man ging alſo nicht mehr darauf aus, unbefangen den Inhalt der auszulegenden Schriftſtelle zu erforſchen, wozu man im Reformationszeitalter einen guten Anlauf genommen hatte, ſondern man ſah die Schrift darauf an, wie weit ſie ſich für den ſymboliſch fixirten Lehrbegriff verwerthen ließ.

Eine heilſame Reaction gegen dieſe dogmatiſch befangene Exegeſe ging in der erſten Hälfte des 18. Jahrh. von den Pietiſten aus; ſchon das iſt ihnen zum Verdienſt anzu-

rechnen, daß sie von dem Ausleger forderten, er solle sich in die Gemüthsstimmung der heiligen Autoren einleben, eine Forderung, durch die sie ein Verständniß für das individuelle Element der H. Schrift verriethen; mehr aber noch das andere, daß sie in dem religiösen Interesse der Erbauung die Schriftauslegung wenigstens aus dem Dienst der dogmat. Polemik freimachten. Denn damit wurde erst wieder die Möglichkeit für eine objective Betrachtung der Schrift geschaffen.

Allerdings machte diese zunächst nur die Außenseite der Schrift, ihre Sprache, ihre Textgestalt, ihr archäologisches und geschichtliches Material, zum Gegenstand der Forschung und in diesem Gebiet der gelehrten Untersuchung haben holländische, englische und deutsche Gelehrte gewetteifert, für alle Zeiten Bleibendes zu leisten. Aber seit der Mitte des 18. Jahrh. blieb man nicht mehr bei diesen Außendingen stehen; auch den religiösen Inhalt der Schrift fing man an, als einen Gegenstand der geschichtlichen Forschung zu behandeln, und so machte der Philolog Ernesti und der Theolog Semler die grammatisch-historische Methode zum Princip der Schriftauslegung. Damit waren die richtigen Grundsätze der Auslegung der H. Schrift, die im ersten Abschnitt dieses Artikels entwickelt sind, zur Geltung gebracht; aber viel fehlte noch an ihrer richtigen Anwendung. Der Rationalismus entleerte durch die falsche Anwendung derselben die Bibel ihres positiven Inhalts und brachte diese Grundsätze fast um ihre Geltung bei kirchlich gerichteten Gemüthern, bis sie von neuem durch Schleiermacher's reformatorischen Einfluß zu Ehren und in seiner (von Lücke herausgegebenen) „Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament" (Berlin 1838) auf einen classischen Ausdruck gebracht wurden.

Die Aufgabe, welche nach dieser Methode von der Schriftauslegung gelöst werden soll, und an deren Lösung die gesammte Theologie seit Schleiermacher mit erneuten Kräften und in verschiedenen Richtungen arbeitet, ist die, die menschliche Seite der Schrift und der in derselben enthaltenen göttlichen Offenbarung in ihrem geschichtlichen Werden zu begreifen. Aber freilich, die einen identificiren Schrift und Gottes Wort, Schrift und Offenbarung miteinander und können deshalb bei ihrer Schriftauslegung mit dem Begriff der geschichtlichen Entwickelung keinen Ernst machen; andere sprechen der H. Schrift ihre specifische Dignität als Urkunde der göttlichen Offenbarung ab, weil sie den Phasen der geschichtlichen Entwickelung der religiösen Idee in der Bibel nachgehen und die Spuren des Menschlichen in derselben nachweisen zu können glauben; andere endlich behaupten mit sieghafter Gewißheit den gottmenschlichen Charakter der H. Schrift und nur sie können sich rühmen, trotz vorhandener Mängel ihrer Schriftauslegung im einzelnen Fall, bei der Anwendung der grammatisch-historischen Methode der Exegese sowol den Interessen der Frömmigkeit als denen der Wissenschaft zu genügen.

Außer dem schon erwähnten Werk von Schleiermacher vgl. auch J. L. Sam. Lutz, „Biblische Hermeneutik." Nach dessen Tode herausgegeben von Ad. Lutz (Pforzheim 1849). Einen geistvollen Abriß der Geschichte der Schriftauslegung hat Ed. Reuß in seiner „Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments" (4. Aufl., Braunschweig 1864), S. 250 fg. geliefert. Mangold.

Aussatz ist eine in abnormer Blutmischung begründete chronische Krankheit, welche zunächst zerstörend auf das Aeußere des Menschen sich wirft und in meist sehr langsamem Proceß nach innen vorwärts schreitet. Woher die entsetzliche Abnormität der Blutmischung stamme, ist bis zur Stunde noch unbekannt. Wenn aber der Aussatz in der fernen Vergangenheit wie in der Gegenwart, in Aegypten, Palästina wie in Norwegen und Amerika, constant die nämlichen Erscheinungen zeigt, so scheint dies zu beweisen, daß ein und dasselbe verborgene Gift überall das Verderben bewirke (Wachsmuth im „Archiv für klinische Medicin", III, 1, 3). Das Auftreten der Krankheit ist keineswegs an Stand oder Lebensart oder Klima unbedingt gebunden. Auf trockenen Hochebenen wie in feuchten Thälern, unter der tropischen Sonne wie auf Island, im Königspalast wie in der Hütte der Armen hat sie sich ihre Opfer ausgesucht (Hirsch, „Historisch-topographische Pathologie", I, 303 fg.). Doch wird es ihr nicht überall gleich leicht einzudringen, sondern Thäler, welche der Ueberschwemmung ausgesetzt sind, Meeresufer mit vielen feuchten Nebeln, schlechte und unreinliche Kleidung und Wohnung, ausschließlicher Genuß schwerverdaulicher Nahrung, namentlich thranigen Fleisches, auch öfteres Hungerleiden machen zum voraus für den Aussatz empfänglich. Ist derselbe aber einmal in einer Gegend endemisch geworden, so kommt es wesentlich nur auf die indi-

viduelle Conſtitution der einzelnen Perſonen an, ob ſie von ihm verſchont bleiben oder nicht. Es kann ſich dann zumal die ihn bedingende Blutzerſetzung z. B. auch infolge von anderweitig veranlaßten Entzündungen, Geſchwüren und namentlich Brandwunden einſtellen, wie dies Iſraels kundigen Prieſtern gar wohl bekannt war (3 Moſ. 13, 18 fg.). Genaue anhaltende Unterſuchungen haben bewieſen, daß ſich zwar der Ausſatz leicht von den Aeltern auf die Kinder vererbt, aber, entgegen dem allgemeinen Volksglauben, nicht anſteckend iſt. Letztere Thatſache unterſcheidet den Ausſatz von der bekanntlich ſehr contagiöſen ſecundären und tertiären Syphilis, mit welcher derſelbe bis auf die neueſte Zeit (z. B. noch von Sepp, „Paläſtina", I, 589) wegen ähnlicher Hautſymptome oft verwechſelt worden iſt. Die Behauptung aber von der anſteckenden Kraft des Ausſatzes fand dadurch immer neue Nahrung, daß im einzelnen Fall, durch Unreinlichkeit begünſtigt, oft die hartnäckigſten Formen der Krätze, und aus andern Urſachen zuweilen auch die Syphilis mit jenem ſich verbinden. Es iſt indeß nicht nur die letztere, ſondern eine Reihe bösartiger chroniſcher Ausſchläge von jeher als Ausſatz betrachtet worden, ſo beſtimmt dieſelben ſich auch infolge genauer Unterſuchung von dieſem unterſcheiden. Gerade bei den Hebräern dürfen wir hierin wiſſenſchaftliche Genauigkeit um ſo weniger vorausſetzen, als der Grundbegriff ihres Wortes Sara'ath, das wir mit Ausſatz wiedergeben, auf Ausſchlag überhaupt hinweiſt (vgl. des bibelkundigen Hebra Auseinanderſetzung über Sara'ath, Nega, Mispachath in Virchow's „Specieller Pathologie", III, 410 fg.). Die ältern Schriftſteller, denen Winer noch zu folgen genöthigt war, haben zum Theil Symptome anderer verwandter Krankheiten, wie der Elephantiasis arabica, als ſolche des Ausſatzes dargeſtellt. Ebenſo war die Nomenclatur in dieſem Gebiet, bis Danielſſen und Boeck ihr ausgezeichnetes Werk über die Lepra (1848) veröffentlichten, äußerſt verwirrt.

Der Gang der Krankheit, wie ſie am häufigſten erſcheint (vgl. Wachsmuth's ſorgfältige Beſchreibung von neuen Ausſatzfällen bei Ziemſſen, a. a. O., S. 4 fg.; ferner Weber in Pitha und Billroth's „Chirurgie", II, 2, 31 fg.; Tobler, „Mediciniſche Topographie von Jeruſalem", S. 47 fg.), iſt ungefähr folgender. Monatelang vor Ausbruch derſelben fühlt der Kranke ſich matt und niedergeſchlagen, leidet an Froſtanfällen und einem ſeltſamen Kribbeln in den Gliedern, das ihm wie Ameiſenkriechen vorkommt. Anhaltende Fiebererſcheinungen künden den nahen Ausbruch an, der in röthlichen Flecken von der Größe einer Linſe bis zu der einer Handfläche ſich einſtellt. An ihrer Statt entwickeln ſich manchmal erſt nach Verlauf eines Jahres flache dunkelrothe Knötchen, die talgartig glänzen, übrigens ſchmerzlos ſind und mit der Haut verſchoben werden können. Bleiben ſie an einem Ort vereinzelt, ſo vereinen ſie ſich anderwärts, namentlich im Geſicht, zu traubenähnlichen Maſſen, zu knolligen, durch tiefe Furchen voneinander geſchiedenen Wulſtungen, die, meiſt von ſchmuzigglänzender tiefrother Färbung, daſſelbe faſt ganz einnehmen und furchtbar entſtellen, indem die Naſe zu einem unförmigen Klumpen wird und die Lippen ſo anſchwellen, daß der Mund ſich nicht mehr vollkommen ſchließen läßt. Die Augen werden von Schmerzen und Trieffucht heimgeſucht, die Augenbrauen, die Haare der Augenlider verlieren ſich, gleicherweiſe bildet ſich ob der Stirn eine etwa zollbreite Glatze. Oftmals beläſtigt den Kranken ein heftiges Jucken am ganzen Körper, gegen das er ſich vergeblich durch Kratzen bis aufs Blut zu wehren ſtrebt. Im Innern des Körpers arbeitet die Zerſtörung durch abnorme Entwickelung der Schleimhäute und der Nervenumhüllung. An Zunge und Gaumen ſetzen ſich ebenfalls Knötchen oder dann Warzen an, womit in Verbindung ſteht, daß die Sprachorgane nur noch klangloſe, heiſere, mit einzelnen hohen Fiſteltönen untermiſchte Laute hervorzubringen vermögen und das Athemholen keuchend und angeſtrengt geſchieht. Seh- und Hörkraft nehmen ab, während die übrigen Sinne ihre Thätigkeit noch ungehindert fortſetzen. Doch erſcheint die Empfindlichkeit der Haut an einzelnen Stellen vermindert, wenn auch nicht aufgehoben. Die Knoten, denen die Kanäle und Poren für den Schweiß, aber nicht die Talgdrüſen fehlen, erzeugen ſich, mit Gewalt entfernt, immer wieder. Ihrer viele erweichen ſich blaſenartig, (Uebergang des knolligen in den glatten Ausſatz), ſpringen auf, werden zu Geſchwüren oder heilen zu, ſchwach vertiefte Narben zurücklaſſend. Die Geſchwüre greifen namentlich an den Unterſchenkeln um ſich, fließen zuſammen, werden brandig und äußerſt übelriechend, wovon die Umgebung noch mehr als durch den ſtinkenden Athem des Kranken beläſtigt wird, greifen in Tiefe und Breite mehr und mehr um ſich, ſodaß die Muskeln ſich bloßlegen, wenn nicht eine jauchige Maſſe den Grund der Geſchwürwunden bedeckt.

Einzelne Glieder faulen zuletzt ab. Finger sieht man bei manchen der Unglücklichen knollig angeschwollen, krallenartig steif und verkrümmt. Auszehrung, Ruhr, Nierenentzündung oder Erstickungsanfälle infolge von Verschwellung der Stimmritze machen, bisweilen erst nach 20 und mehr Jahren, dem traurigen Leben ein Ende.

Neben dem knolligen Aussatz, an den wir uns bei dieser Darstellung gehalten, erscheint etwas seltener der glatte, im wesentlichen durchaus dem andern gleich, doch dadurch sich unterscheidend, daß beim Ausbruch der Krankheit keine Knötchen sich bilden, sondern schmerzhafte Hitzblattern, begleitet von einer oft qualvoll gesteigerten Empfindlichkeit der ganzen Haut. Wenn die Blasen platzen, hinterlassen sie oberflächliche Geschwüre oder weiße etwas vertiefte Narben (3 Mos. 13, 3). Die Blasenausbrüche wiederholen sich, und infolge der sie begleitenden Verdickung der entsprechenden Nervenhüllen werden große Strecken der Haut ganz unempfindlich. Das Gesicht erscheint bei diesem Aussatz nicht besonders stark afficirt, wol aber die Gliedmaßen, die unaufhaltsam der Verstümmelung entgegengehen. Beide Formen des Aussatzes, die ohnehin mehr nur am Anfang der Krankheit als in ihrem spätern Verlauf sich genau und bestimmt unterscheiden, kamen bei den Israeliten vor (vgl. 3 Mos. 13 und die unten aus Hiob angeführten Stellen).

Das Blut der Aussätzigen verliert seine Gerinnbarkeit und es bilden sich in ihm sandige Körperchen. Lunge, Leber und Milz schrumpfen zusammen und verdicken. Ein schmerzhaft gesteigerter Trieb zum Beischlaf soll oft den Kranken quälen, dessen Genitalien monströs anwachsen. Letzteres sonst ein hervorstechendes Symptom bei der dem Aussatz verwandten Elephantiasis arabica, wo man Fälle beobachtete, daß das Scrotum ein Gewicht von 120, ja 175 Pfund erreichte und fast die Erde berührte. Während das Mark aus den Knochen schwindet, setzt sich in einzelnen Theilen des Zellgewebes, auf den Scheiden der Sehnen und Gelenkknorpel, Fett und Talg an.

Das mosaische Gesetz, im Bestreben, die allseitige Reinheit der Gemeinde Jahve's aufrecht zu erhalten, hat den Aussatz betreffend sehr genaue und einlaßliche Bestimmungen gegeben; denn die furchtbare Krankheit kam in Israel häufig vor und schwebte drohend über allen Ständen. Es mußte daher einen das Volk tief erschütternden Eindruck machen, als David einst den Fluch des Aussatzes auf Joab's Haus herabwünschte (2 Sam. 3, 29). Jedem Israeliten erschien die Erfüllung solchen Fluchs als härteste Strafe Gottes (4 Mos. 12, 9. 10; Hiob 2, 4 fg.). Aber es fehlten solche von Gott Geschlagenen weder zu Mose's noch zu Christi Zeit. Wie heute noch deren eine große Zahl, an den Straßenecken Jerusalems niedergekauert, die Barmherzigkeit der Vorübergehenden anflehen, so thaten sie vor 1800 Jahren, als der treueste Freund aller Unglücklichen im Gleichniß vom armen Lazarus seinem innigen Erbarmen über diese Aermsten der Armen ein bleibendes Denkmal setzte (Luk. 16, 19 fg.). Im Alterthum hielt man allgemein Aegypten für die Urheimat des Aussatzes, während die Aegypter selbst fabelten, die ihrer Tyrannei entfliehenden Hebräer seien nur ein großer Haufe Aussätziger gewesen, von denen sich das Land habe reinigen wollen. So viel scheint indeß allerdings sicher zu sein, daß schon in der Arabischen Wüste die Krankheit unter den Scharen des Mose vorkam, soll ja sogar des letztern eigene Schwester vorübergehend von ihr befallen gewesen sein (4 Mos. 12, 9. 10). Hingegen steht es nur in Uebereinstimmung mit dem sonstigen Verfahren der Ueberlieferung beim Gesetzbuch, wenn auch die Verordnungen, betreffend den Aussatz, auf Mose zurückgeführt wurden.

Nach diesen Verordnungen war ein jeder, auf dessen Haut weiße Flecken, Borken oder geschwulstartige Anschwellungen zum Vorschein kamen, gehalten, sich dem Priester zu zeigen, der ihn sodann untersuchen und, wenn die Anzeichen nicht entscheidend waren, für sieben Tage einschließen mußte. Eintiefung der weißen Flecke, weißliche oder hellgelbe Entfärbung der auf denselben stehenden Haare, brandiges Fleisch in den aufgebrochenen Geschwülsten galten mit Recht als gewisse Symptome des Aussatzes. Fand daher der Priester nach sieben Tagen derartige Spuren, so erklärte er den Patienten für unrein und befahl ihm, die Kleider zu zerreißen, das Haupt zu entblößen und die Lippen verhüllend aus der Stadt zu eilen mit dem Ruf: „Unrein, unrein!" Außen am Thor soll der Aussätzige seinen Aufenthalt haben. Diese Verordnung wurde auch in Samaria zu Elisa's Zeit befolgt, und der König Usia selbst, der ältere Zeitgenosse Jesaja's, mußte als aussätzig wenigstens in einem abgesonderten Hause wohnen (3 Mos. 13, 2—46; 2 Kön. 7, 3; 15, 5).

Welch namenloses Elend auf dem Aussätzigen lastete, das hat Hiob's Mund in

ergreifender Weise ausgesprochen. Dem glaubensstarken Dulder kostete es erst in diesem Zustand einen Riesenkampf, den Frieden Gottes in sich zu bewahren. Nicht blos alle Schmerzen der Krankheit, das Jucken am ganzen Körper (2, 8), die Engbrüstigkeit (7, 15), die Abmagerung des in Bildung von Geschwüren sich erschöpfenden Leibes (16, 8; 19, 20), das Triefen der Augen (16, 16), der stinkende Athem (19, 17), Schlaflosigkeit oder unruhiger Schlaf voll schreckhafter Träume (7, 4. 13 fg.) versenken den Armen in tiefe Melancholie, sondern fast mehr noch die erbarmungslose Selbstsucht, die echt morgenländisch in voller Nacktheit ihm entgegentritt. Die Brüder haben ihn verlassen, seine Knechte hören nicht mehr auf seinen Ruf. Die jungen Kinder der Stadt verachten ihn und reden wider ihn, wenn er auffteht (19, 13 fg.). Es verabscheuen ihn alle, die früher seine Vertrauten waren. Es verspotten und verspeien ihn selbst die herumschweifenden Bettler, deren Väter er nicht werth gehalten, neben die Hunde seiner Heerde zu setzen (30, 1 fg.). Da treibt die Erinnerung an das frühere Glück nur tiefer den Stachel des Jammers in seine Seele: „Seine Harfe ist in Trauern verkehrt und sein Flötenspiel in lautes Weinen" (30, 31). „Verachtet sind wir gleich Aussätzigen", so klagte Jeremias, um den tiefsten Grad der Erniedrigung Israels auszudrücken (KL. 4, 15). Auch die moderne Wissenschaft hat umsonst alles versucht, der entfesselten Macht der Krankheit Einhalt zu thun; hingegen kommt es in seltenen Fällen vor, daß im Anfang, selbst ohne ärztliche Hülfe, die Naturkraft des Körpers mit Erfolg reagirt. Fieber, die eine außerordentliche Hitze entwickeln, treiben mächtig den Krankheitsstoff nach außen, sodaß in periodischen Eruptionen fast über den ganzen Körper sich Borken verbreiten, die sich immer wieder ablösen, bis sie schließlich ganz verschwinden. Zu gleicher Zeit scheidet sich ein Theil des Krankheitsstoffes durch den Urin aus. In solcher Weise erfolgt die Genesung, wenn nicht an Stelle der abgefallenen Borken brandige Geschwüre aufbrechen und die Krankheit erneuern (3 Mos. 13, 12 fg.).

Der Aussatz galt bei den Israeliten als ein Berührtsein vom Tode bei lebendem Leibe, verunreinigte gleich wie die Berührung eines Leichnams, weshalb denn auch für beide Fälle wesentlich dieselben Vorschriften vom Gesetz festgestellt waren (4 Mos. 12, 12; 19, 18). Widerfuhr nämlich einem Aussätzigen das seltene Glück, daß er von seiner Krankheit genas, so mußte er sich noch vor der Stadt draußen einer Prüfung des Priesters unterwerfen. Darauf hin sollen zwei für rein gehaltene lebendige Vögel und ein mit Karmoisinfaden umwundener Büschel von Cedernholzspänen und Ysopkraut herbeigebracht werden nebst einem Geschirr mit frischem Quellwasser. Nunmehr tödtet man den einen Vogel und zwar über dem Geschirr, damit des Vogels Blut mit dem Wasser sich mische. Sodann taucht der Priester den noch lebenden Vogel in diese Flüssigkeit ein, ebenso den Büschel, und nachdem er mit beiden den Genesenen siebenmal besprengt, läßt er den Vogel ins freie Feld fliegen. Wasser, Blut und Karmoisin sollten das frische Leben andeuten, das Cedernholz die dauerhafte Gesundheit, der Ysop den Zustand der Reinheit, weshalb alle diese Dinge zu der sinnbildlichen Reinigungshandlung herbeigezogen wurden. Nach derselben soll der Geheilte seine Kleider waschen, alle seine Haare abschneiden, sich mit Wasser baden, sodann noch sieben Tage warten vor der Stadt, damit man der Genesung sicher sein könne, am siebenten Tage aber nochmals das Haupthaar abscheren und die nämlichen Waschungen vornehmen. Erst jetzt darf er im Vorhof des Tempels erscheinen, um Gott ein vierfaches Opfer darzubringen, für den Bemittelten bestehend in zwei Lämmern, einem einjährigen mangellosen Schaf, ungefähr sieben Pfund mit Oel gemengtem Semmelmehl und einem Kännchen Oel, für den Armen in einem Schaf, zwei Tauben, ungefähr zwei Pfund des nämlichen Mehls und einem Kännchen Oel. Wird durch die frühere Ceremonie rein vor den Menschen, so wird er durch diese Opfer rein vor Gott; er empfängt aufs neue die Weihe zu einem Mitglied der Gemeinde Jahve's, indem der Priester von dem Blut des Schuldopfers nimmt und etwas von dem Oel, um ihm damit das rechte Ohrläppchen, den Daumen an der rechten Hand und die große Zehe seines rechten Fußes zu bestreichen, nachdem er vor der Weihung mit Oel einige Tropfen desselben gegen den Altar gesprengt, wie nach der Erzählung 2 Mos. 24, 8 Mos mit Blut gethan bei der Bundesfeier am Sinai. Dem heiligen Gott Israels ist auch die äußere Unreinheit ein Gegenstand des Misfallens, auf dem Aussätzigen ruhte Jahve's Zorn (s. Hiob), daher die umständlichen, genau vorgeschriebenen Feierlichkeiten bei der Wiederaufnahme des Geheilten in die theokratische Gemeinde (3 Mos. 14, 2—32).

Menelaus (= Onias) überbietet Jason und flieht
Jason's Handstreich gegen Jerusalem gilt sodaß er aus Aegypten zurückkehrend die

Jerusalem an einem Sabbat von Apolloni IV. E
Jerusalem befestigt, Tempel verwüstet, C
Religiöse Verfolgungen.
Makkabäer Erhebung
Matthatias kämpft auch an Sabbaten
I. Judas Makkabäus schlägt den Apol den Nikanor und Gorgias bei Emmaus
Lysias bei Beth-sur geschlagen
Galiläa von Simon Makkabäus, Gilead v
Der Tempel gewonnen und geweiht am 2
Der südliche Theil von der Festung Jerusale von Lysias zum Abzug gezwungen, bei siegt wird
Judas Makkabäus, vom Hohenpriester bei verklagt, schlägt den Nikanor bei Kepha um röm. Freundschaft und Schutz
Judas fällt bei Beth-zat, gegen Bakchides
II. Jonathan.
Jonathan bekämpft Bakchides, aber schließt cimus Tode Frieden

Jonathan schließt sich an den von den R denten Alexander Balas und wird Hohe

Er schlägt Demetrius' Sohn, Demetrius I

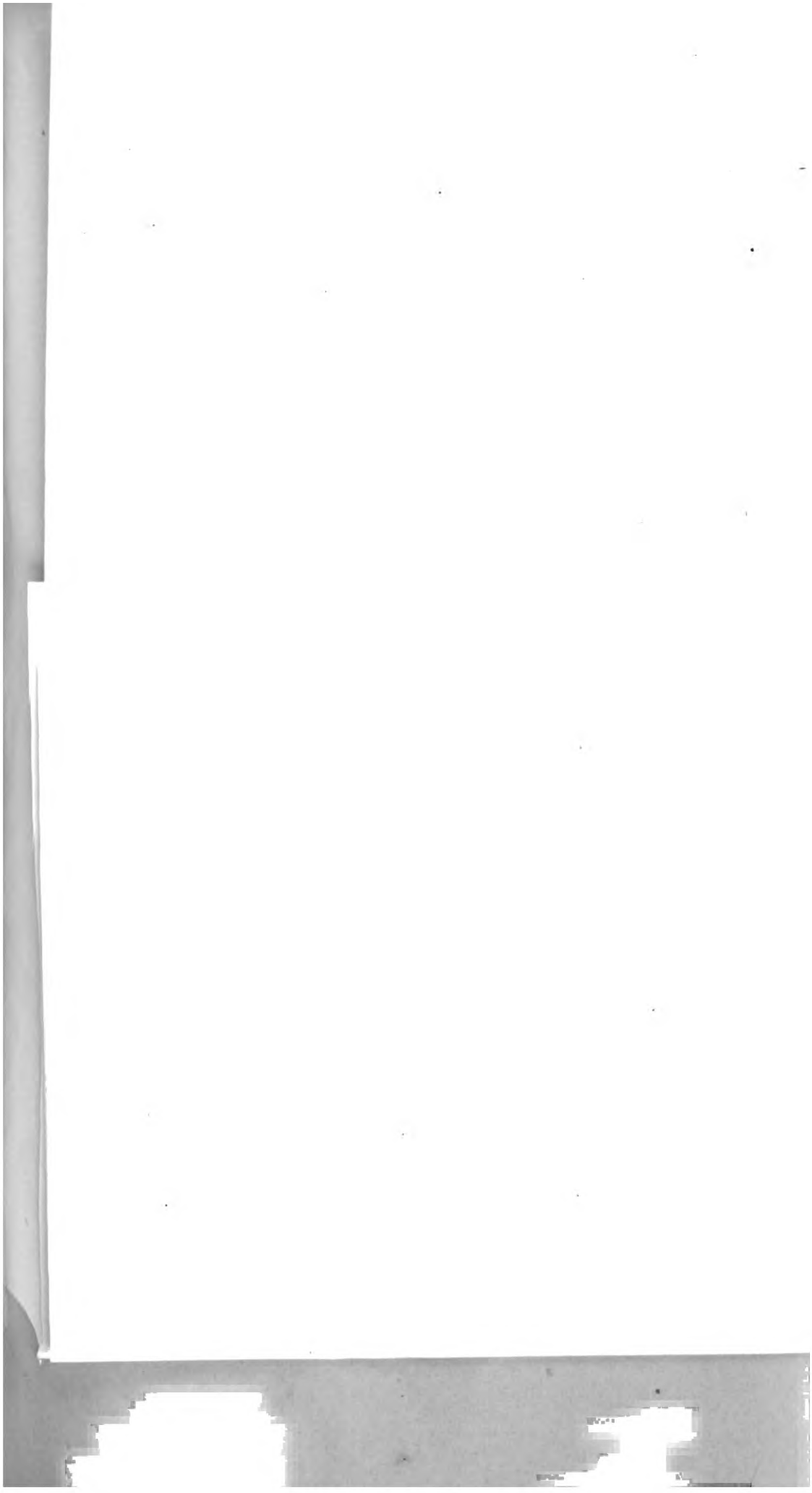
Jonathan verbindet sich mit Demetrius II.
Aber die Burg von Jerusalem bleibt in sy versprochenen Festungen für geleistete Hü Tryphon über
Jonathan von Tryphon in Ptolemais gefa
III. Simon von Tryphon um 100 Talent trogen, wendet sich, nachdem Jonathan mi gemordet ist, an Demetrius II. Er wird Ho
Aera der Volksfreiheit

Simon erobert Jerusalem (Mai)
Wird durch Volkswahl erblicher Fürst

Erhält von Antiochus Sidetes das Münzr

Wird von seinem Schwiegersohn Ptolemäus Jericho ermordet im Februar
IV. Johannes Hyrkanus Hoherpriester

gkeiten.		Literatur.
		Aristobul, Lehrer des Ptolemäus Philometor, Begründer der Allegorie c. 180 (Vgl. Bibel-Lexikon S. 89.)
		Sirach, der Großvater, schreibt seine Spruchsammlung hebräisch 170
hanes weitere Feind-	168	Das Psalterium Salomo's, ursprünglich hebräisch geschrieben
		Das halb hebräisch, halb aramäisch geschriebene Buch Daniel 164
	162	
	149	
	148 146	
		Die Sibylle um 140
röm. Volk, es wird	133	Sirach's Enkel übersetzt das Werk des Großvaters c. 132 Um diese Zeit ist die LXX schon vollendet.



Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Vollständiges
Bibelwerk für die Gemeinde.

In drei Abtheilungen.

Von

Christian Carl Josias Bunsen.

Neun Bände.

8. Geheftet 60 Mark. In Halbfranzband 69 Mark.

Erste Abtheilung: **Die Bibel** oder die Schriften des Alten und Neuen Bundes nach den überlieferten Grundtexten übersetzt und für die Gemeinde erklärt. In vier Theilen. Geh. 30 M. Geb. 34 M.

Zweite Abtheilung: **Bibelurkunden.** Geschichte der Bücher und Herstellung der urkundlichen Bibeltexte. In vier Theilen. Geh. 25 M. Geb. 29 M.

Dritte Abtheilung: **Bibelgeschichte.** Das ewige Reich Gottes und das Leben Jesu. Herausgegeben von Heinrich Julius Holtzmann. In einem Bande. Geh. 5 M. Geb. 6 M.

Als kartographische Ergänzung zu dem Werke erschien:

Bibelatlas. 10 Karten zu Bunsen's Bibelwerk. Von Henry Lange. Cart. 3 M.

Der verewigte Verfasser hatte es sich zur Lebensaufgabe gemacht: dem deutschen Volke das Buch der Bücher wirklich zugänglich zu machen, demselben durch sein Bibelwerk die wesentlichen Ergebnisse der biblischen Wissenschaft in allgemein verständlicher Darstellung mitzutheilen.

In der ersten Abtheilung des Werks wird die ganze Heilige Schrift, Altes und Neues Testament, übersetzt und erklärt. Die Uebersetzung ist eine streng getreue Wiedergabe des Bibeltextes in der kernigen, kraftvollen Mustersprache Luther's, aber mit Verbesserung der anerkannten vielfachen Mängel seiner Uebersetzung; die Erklärung (in Anmerkungen unter dem Texte) bildet eine fortlaufende Erläuterung sowol der Gedanken als der Thatsachen des Bibeltextes.

Die zweite Abtheilung gibt eine zusammenhängende geschichtliche Darstellung und Erklärung der einzelnen Bücher, die dritte Abtheilung eine weltgeschichtliche Betrachtung der Bibel, deren Mittelpunkt das Leben Jesu bildet.

Nach dem Tode des Verfassers wurde das Werk mit Benutzung seiner Vorarbeiten von Prof. Kamphausen in Bonn und Prof. Holtzmann in Heidelberg fortgesetzt und vollendet.

Bunsen's Bibelwerk ist trotz einzelner Anfeindungen von katholischer und orthodoxer protestantischer Seite allgemein als ein höchst bedeutendes Unternehmen anerkannt worden, das bereits vielfache Verbreitung gefunden hat und fortwährend die vollste Beachtung sowol der theologischen Welt wie der weitesten Kreise des deutschen Volks verdient.

Jede der drei Abtheilungen sowie der Bibelatlas wird auch einzeln zu den beigesetzten Preisen geliefert.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. **Bruch**, Dr. **Dieſtel**, Dr. **Dillmann**, Dr. **Fritzſche**, **K. Furrer**, Dr. **Gaß**, Dr. **Hausrath**, Dr. **Hitzig**, Dr. **Holtzmann**, Dr. **Keim**, Dr. **Lipſius**, Dr. **Mangold**, Dr. **Merx**, Dr. **Nöldeke**, Dr. **Reuß**, Dr. **Roskoff**, Dr. **Schrader**, Dr. **C. Schwarz**, Dr. **A. Schweizer**, Dr. **Stark**, Dr. **Steiner** und andern der namhafteſten Bibelforſcher

herausgegeben

von

Kirchenrath Profeſſor **Dr. Daniel Schenkel.**

In fünf Bänden.

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzſchnitt.

Neue Ausgabe.

Zweiter Halbband.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
—
1875.

2.30

Noch wird 3 Mos. 13, 47—59 von einem Aussatz an den Kleidern und Kap. 14, 33—57 von einem solchen an den Häusern geredet. An linnenen und wollenen Kleidern können durch Feuchtigkeit und Mangel an Luft grünliche oder röthliche Flecken entstehen, Zeichen der beginnenden Vermoderung des Stoffs. Kleider, die nach Versicherung des Priesters davon untrügliche Spuren zeigten, mußten verbrannt werden. Verschiedene Erklärer sind indeß der Ansicht, jene Flecken, welche der israelitische Gesetzgeber im Auge habe, rühren von dem scharfen Eiter her, welcher aus den Geschwüren der Aussätzigen sich aussondert (s. Knobel zu 3 Mos. 13, 47 fg.).

Auch den Aussatz an den Häusern beziehen manche auf die Flecken, die durch Ausscheidung von aussätzigen Bewohnern sich bilden. Wenn wir nun unter dem Namen Sarazath nicht blos den eigentlichen Aussatz, sondern auch verschiedene in den Symptomen demselben ähnliche Krankheiten uns zu denken haben, wie z. B. die Syphilis und gewisse Arten der Krätze, deren Ausscheidungen sehr ansteckend sind, so könnte man nach obiger Deutung erklären, warum beim Erscheinen der Flecken alle Bewohner sofort das Haus räumen und dieses eine Woche später inwendig abgeschabt werden mußte. Andere verstehen dagegen wie beim Kleideraussatz denjenigen an den Häusern vom Vermodern der Steine wegen Feuchtigkeit und Mangel an Luft, wobei sich meist den Aussatzborken ähnliche Flechten entwickeln. In Uebereinstimmung mit dieser Erklärung entspricht es in der That ganz dem phantasievollen Orientalen, ein Haus an sich als einen Kranken anzusehen und die zerstörenden Erscheinungen an demselben menschlichen Krankheitsformen gleichzusetzen, weshalb denn auch das Haus durch die nämlichen Ceremonien, welche der Priester mit dem vom Aussatz Geheilten draußen vor dem Thor vornahm, reingesprochen werden mußte. Furrer.

Aven, wonach Am. 1, 5 ein Thal im damascenischen Syrien genannt wird Thal Avens, oder gemäß den LXX Thal Ons; denn wie Ez. 30, 17 das ägypt. Heliopolis, so ist in jener Stelle unter On (s. d), oder Aven, das syr. Heliopolis zu verstehen. Dieses lag wirklich auch in einem Thal, dem „Thal Libanons" (Jos. 11, 17; es ist die große Ebene Bukaa [Cölesyrien]), welches also hier absichtlich Thal Avens, d. i. „Götzenthal", heißt in Bezug auf die Verehrung des „Sonnengötzen" in der syr. „Sonnenstadt", wohin der Sonnendienst von der ägypt. „Sonnenstadt" her verpflanzt worden war. Kneucker.

Avith, ein edomitischer Hauptort, dessen Lage sich nicht bestimmen läßt (1 Mos. 36, 35; 1 Chron. 1, 46). Der Name Avith könnte sich wol in der 3—4 Stunden langen Hügelreihe El-Ghoweithe an der Ostseite von Moabitis erhalten haben. Kneucker.

Avva (2 Kön. 17, 24), auch Ivva (2 Kön. 18, 34; 19, 13; Jes. 37, 13), die frühere Heimat der 5 Mos. 2, 23 genannten Nomaden, der Avviter (s. d.), welche die Assyrer an sich rissen und von woher der assyr. König Salmanassar Colonisten nach Samaria sendete. Viele Vermuthungen sind über diese Stadt aufgestellt worden. Sie ist jedenfalls in der Nähe des Persischen Meerbusens zu suchen, von woher avvitische Colonien nach Westen zogen, gleichwie die Hebräer. Kneucker.

Avvim (Jos. 18, 23), eine Stadt im Stammgebiet Benjamin, die sonst ganz unbekannt und höchst wahrscheinlich einerlei mit Ai, Aija, Aijath (s. d.) ist.

Avviter, eine semitische Völkerschaft, Stammverwandte der Phönizier. Mit diesen kamen sie vom Rothen Meer (Herodot, VII, 89), d. i. vom Persischen Meerbusen her, von Avva (s. d.), ließen sich zuerst am „assyr. (syr.) Sumpf" nieder (Justin., XVIII, 13), den „Sümpfen der Nabatäer", d. i. wahrscheinlich des Meromsees, jetzt See el Hûleh genannt, welchen nordwärts ein großer Morast fortsetzt, dessen Bodenfläche, wenn der See voll ist, ohne Zweifel ebenfalls von Wasser bedeckt wird (s. Merom und Nabatäer), und wohnten dann am Gestade des Mittelländischen Meeres südwärts von den Kanaanitern (Sidoniern), deren Nachbarn sie auch früher am Persischen Meerbusen gewesen, bis in die Gegend von Gaza (1 Mos. 10, 19); wie denn ein Flüchtling vom Rothen Meer Gaza erbaut haben soll und überhaupt Avviter auch Gath, Ekron und andere Städte jener Gegend mit semitischen Namen gegründet haben. Von den einwandernden Philistäern verdrängt (5 Mos. 2, 23; s. Philister), zogen sie sich vermuthlich an der Küste nordwärts; zum Theil auch wanderten sie aus nach Cypern, sowie nach der Insel Cythera am Eingang des Lakonischen Meerbusens, wohin sie von dem Tempel des nachmaligen Askalon aus den Cultus der Urania als Mondgöttin unter dem Namen Atergatis, d. i. Derketo, brachten. Außerdem verehrten die Avviter den Nibchas, d. i. der

den Himmel ſtützt, und den Tartak, d. i. Tritas, die höchſte Gottheit in den ind. Veden, mächtig im Himmel, auf Erden und in der Hölle (2 Kön. 17, 31). Vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer“ (Leipzig 1845). Kneucker.

Azael, ſ. Haſael.

Azem, Aßem, eine Stadt der Simeoniten (Joſ. 19, 3; 1 Chron. 4, 29), die ihnen vom Stamm Juda abgetreten worden war (Joſ. 15, 29). Der Name bedeutet Feſtigkeit, Stärke und iſt darum wol derſelbe mit dem gleichbedeutenden arab. Abdeh, einem ſehr bedeutenden Ruinenort auf einem 60—100 Fuß hohen Felſenrücken, der einſt feſt geweſen, dem alten Eboda oder Oboda, 8 Stunden ſüdweſtlich von Eluſa, auf der alten Römerſtraße, welche nach Hebron hinaufführt. Kneucker.

Azmon, Aßmon, eine Stadt an der ſüdlichen Grenze Paläſtinas (4 Moſ. 34, 4. 5; Joſ. 15, 4). Sie erinnert an den Araberſtamm der Azazimeh, der in dieſen Gegenden — etwa bei Eboda (ſ. Azem) dem Ras es-Seram und Wadi Birein — zu Hauſe iſt. Kneucker.

B.

Baal, Bel, Beelzebub. Der Name baʿal bedeutet in allen ſemitiſchen Sprachen „Herr“ und hat eine doppelte Wendung genommen: einmal iſt es ein allgemeines Wort für den Eheherrn, ſodann aber der abſolute Herr, der höchſte Gott. In dieſem Sinn findet ſich das Wort bei den Aramäern im Oſten, bei den Kanaanäern, zu denen auch die Phönizier gehören in Paläſtina und in deren Colonien zu Karthago, in Spanien u. ſ. w. Auch bei den Hebräern wurde der Name gebraucht; Saul's Sohn hieß Isboſeth (ʾîs-bóšeth, Mann der Schmach) oder Esbaal (ʾeš-baʿal, Mann Baal's [1 Chron. 8, 33; 2 Sam. 2, 8]), was in jener Zeit, da Saul kein Götzendiener war, nur heißen kann „Mann Gottes“. Da das Wort Baal aber ſpäter nur den Götzen bezeichnete, während Gott ʾél genannt ward, welcher Name bei den Babyloniern dem Kronos beigelegt wurde (Diod. Sic., II, 30; Euſebius, „Praep. evang.“, I, 10, 15), ſo ſetzte man den baʿal in bóšeth um, denn der Götzendienſt war eine Schmach; daſſelbe gilt für Mephibošeth. Bei den eigentlichen ismaelitiſchen Arabern wie bei den Joktaniden im Süden iſt bisher der Göttername Baal unbekannt, denn der allerdings altheidniſchen Vorſtellungskreiſen angehörige Sprachgebrauch in Aegypten und Syrien (vgl. de Sacy, „Chrest. arab.“ [2. Ausg., Paris 1826], I, 225), nach welchem man einen nur von Himmelswaſſer, d. h. Regen, getränkten Baum einen baʿal nennt, dürfte wol in Syrien zu Hauſe ſein. Die Aramäer wandeln den Conſonanten Ajin, ʿ in ihrer Mundart in e, ſo lautet der Name bei ihnen bêl (Jeſ. 46, 1; Jer. 50, 2; 51, 44; Bar. 6, 40), die Phönizier häufig umgekehrt in o, alſo bol neben bal; ſo ſind alſo baʿal, bêl und bol von Haus aus gleichbedeutend.

Ohne uns auf die wichtige, aber zur Zeit unlösbare Frage einzulaſſen, ob überhaupt zeitlich vor den verſchiedenen Polytheismen eine, wenn auch unbewußte, Form des Monotheismus anzunehmen ſei, eine Frage, welche nur auf dem Wege hiſtoriſcher Analyſe aller Religionen endgültig entſchieden werden kann, können wir den ſemitiſchen Polytheismus dahin näher charakteriſiren, daß er durch eine Differenzirung einer zuerſt vorgeſtellten oberſten Einheit entſtanden iſt. Dieſe Einheit aber war zunächſt eine völlig unbeſtimmte, auch fehlte ein Bewußtſein vom Werth dieſes Einheitsgedankens, das ſich eben erſt an ſeinem Gegenſatz, dem entwickelten Polytheismus, herſtellen konnte. Für die Frage, ob Polytheismus oder Monotheismus, die früheſte hiſtoriſch erſchließbare Religionsform ſei, oder ob bei verſchiedenen Stämmen verſchiedene primitive Grundanſchauungen vorlagen, iſt es von äußerſter Wichtigkeit, erſt ſpäter entwickelte Kategorien nicht auf die Urzeit anzuwenden und dieſe mit einem Maß zu meſſen, das unbrauchbar iſt. Die bloſe Vorſtellung von einem Göttlichen ſchließt noch nicht ein, daß dies Göttliche eins ſei, gerade dies iſt aber der Kerngedanke des Monotheismus. So kann alſo aus jener unbeſtimmten Urvorſtellung verſchiedenes hervorgehen, Polytheismus — bei den Griechen durch Addition verſchiedener Stamm- und Localculte entſtanden, in denen die unbeſtimmte

Urvorſtellung verſchiedene Formen gewonnen hatte — Dualismus, bei den Perſern wol eher ein Product bewußter Speculation als der religiöſen Volksanlage, Monotheismus, bei den Hebräern das Product einer Entwickelung, welche ſich durch die Phaſe des differenzirenden Polytheismus hindurch bewegt hat, den wir im Folgenden beſchreiben. Die beſondere Form, in welcher ſich der Einheitsgedanke zunächſt aus ſeiner Unbeſtimmtheit heraus entwickelte — und ſolche Formen laſſen ſich nicht mit Nothwendigkeit conſtruiren, ſondern ſie ſind nur als geſchichtliche Thatſachen, als Ergebniſſe freier Vorſtellungsverknüpfungen anzuſehen — war das von der menſchlichen Ehe entlehnte Bild der Syzygie (ſ. Abgötterei), welches es mit ſich brachte, daß die unbeſtimmte oberſte Einheit auch geſchlechtlich differenzirt wurde. Als dieſe oberſte Einheit dürfte man nun leicht geneigt ſein den Baal anzuſehen, wenn dem nicht eine weitere Frage entgegenſtände, die nämlich nach dem Verhältniß des mit Intelligenz begabten Gottes zu der Materie, im weſentlichen alſo die Frage nach der Kosmogonie, welche jenen Gedanken abzuweiſen gebietet.

Abgeſehen von der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte beſitzen wir zwei altſemitiſche Berichte vom Urſprung der Welt, den des Sanchuniathon (Euſebius, Praep. ev. ed. Richter [Leipzig 1842], I, 10) und den des Beroſus (Syncellus ed. Dindorf [Bonn 1829], S. 52), den wir aber, weil er viel Eigenthümliches hat, hier beiſeitelaſſen.

Sanchuniathon zeigt bei principieller Verſchiedenheit von dem moſaiſchen Bericht die auffallendſte Uebereinſtimmung; die principielle Verſchiedenheit aber beſteht darin, und das iſt für unſere Frage von Belang, daß die hebr. Auffaſſung ihren Elohim über die Materie ſetzt und als deren Schöpfer anſieht, während bei den Phöniziern, alſo auch bei den Kanaanäern, dem Gott keine Einwirkung auf die Weltentſtehung zugeſchrieben wird. Dies läßt ſich aus dem Sanchuniathon mit Sicherheit erkennen. Auf die Glaubwürdigkeit dieſes von Philo Byblius aus dem Phöniziſchen ins Griechiſche überſetzten Schriftſtellers können wir hier nicht eingehen. Nur unſere Anſicht müſſen wir kurz dahin angeben, daß wir den Sanchuniathon ſelbſt für eine brauchbare Quelle der kanaan. Mythologie erachten, was theils aus den gegebenen Namen, wie Zopheſamin, hervorgeht, theils aus der ſichtlichen Verwandtſchaft mit 1 Moſ. 1. Von Sanchuniathon iſt aber ſein griech. Bearbeiter ſcharf zu trennen, deſſen Euhemerismus unverhüllt zu Tage liegt; ſo iſt es die Aufgabe der Kritik, das Echte herauszufühlen und daher die Philoniſchen Deutungen und Erklärungen auszuſchließen.

Im Anfang, ſo lehrt er, war dunkle, ſtürmiſch bewegte Luft (rúaḥ, der Geiſt) und ein dunkles, trübes Chaos (Tehôm, die Waſſer) durch lange Zeit hindurch. Als aber die rúaḥ oder Luft gegen ihren eigenen Urſprung, worunter doch das Chaos und nicht die rúaḥ ſelbſt zu denken iſt, von Liebe entbrannte, ſo entſtand eine Miſchung; dieſe Verflechtung wurde Pothos, Liebe, genannt und war der Urſprung des Univerſums. So ſchwebte oder brütete der Geiſt über den Waſſern, wobei beachtenswerth, daß in dem moſaiſchen Bericht eben dieſem Brüten keine Folge beigelegt wird, während die Phönizier hierdurch das Weltall entſtehen laſſen. Indem das Weltall ſchon 1 Moſ. 1, 1 als Himmel und Erde erſchaffen iſt, fehlt für jenes Brüten der Zweck, es ſteht als Reſt älterer Vorſtellungen in unſerm Text und verräth durch ſeinen Mangel an Beziehung ſeinen Urſprung. — Neben dem Pothos entſprang jener Miſchung noch ein zweites Weſen, Mot genannt, nach einigen der Alten Schlamm, nach andern die Gärung einer wäſſerigen Miſchung bedeutend. Beide Deutungen gehören dem Philo, nicht dem Sanchuniathon; ohne durch ſie gebunden zu ſein, geben wir eine eigene Erklärung, da auch die neueſte von Ewald als mâddat, arab. Materie, lautlich unannehmbar iſt. Mot ſteht neben Pothos, wie in den folgenden Syzygien Aön neben Protogonus, Genos neben Genea, ſo wird alſo auch Mot als weibliche Seite zum Pothos oder Eros gehören, von dem Heſiod (Theog. 116), altſemitiſche Gedanken griechiſch verklärend, ſagt:

> Traun zuerſt entſtand das Chaos, dann in der Folge
> Aller nie wankender Grund, mit breitem Buſen, die Erde,
> Nebliger Tartarus dann tief unter breitſtraßigem Boden,
> Eros zugleich der ſchönſte von den unſterblichen Göttern,
> Der als Löſer der Sorgen bei allen Göttern und Menſchen
> In dem Buſen bezwingt den Verſtand und bedenklichen Rathſchluß.

Gehört aber Mot mit dem Eros zuſammen, ſo werden wir auf eine Wurzel gewieſen, die Liebe und Neigung oder, jenem Wort Sanchuniathon's ploké entſprechend, Verflechtung ausdrückt. Hier bietet ſich von ſelbſt 'awá, 'iwwá, begehren, wovon má'wath, ma'uth

= moth, die Liebe, das Verlangen als Femininum bezeichnen könnte und hier wirklich bezeichnet; denn der einzige haltbare Einwand, daß th ſtatt des t in mot geſchrieben ſein müßte, erledigt ſich durch die gleiche Orthographie in dem unzweifelhaften Femininum Baaut.

Von Mot, dem weiblichen Princip der Liebe, gingen alle Lebenskeime aus, zunächſt bewußtloſe lebendige Weſen, dann bewußte mit dem Namen ṣophasemin, wofür beſſer ṣophešamin zu leſen iſt, d. h. Himmelsſchauer, in der Geſtalt eines Eies, und da erglänzte Mot, die Sonne und der Mond, kleine und große Geſtirne. So folgt hier die Schöpfung des Lichts, wie 1 Moſ. 1, 1 nach dem Brüten des Windes über den Waſſern Elohim ſprach: „Es werde Licht.“ Bei den durch Licht und Wärme hervorgerufenen atmoſphäriſchen Revolutionen wurden durch gewaltige Donner und Blitze die bewußten lebendigen Weſen aufgeweckt und ſo wimmelte es auf Erden und im Meer männlich und weiblich. So folgt der Schöpfung des Lichts und ſeiner Träger des Himmelsgewölbes und der Geſtirne (1 Moſ. 1, 20. 24) die Schöpfung der wimmelnden Waſſerbewohner und der Landthiere. Daß die Schöpfung der Pflanzenwelt, die 1 Moſ. 1, 11 zwiſchen die der Himmelsfeſte und der Thiere fällt, in dem offenbar ſtark verkürzten Bericht des Sanchuniathon nur ausgelaſſen iſt, in der phöniz. Kosmogonie aber nicht fehlte, geht daraus hervor, daß ſofort von der Pflanzenſpeiſe die Rede iſt. Nun begreift man, warum erſt die Pflanzen, dann die Sterne entſtehen, was ſehr auffallend iſt (1 Moſ. 1, 11), denn in der phöniz. Faſſung, in welcher die Sternſchöpfung mit der des Lichts zuſammenfiel, folgte die Pflanzenſchöpfung nach dieſer, damit die Pflanzen den ṣophešamîn zur Nahrung dienen konnten, und dieſe Stellung hat ſie behalten auch als die Schöpfung der Geſtirne (1 Moſ. 1, 14) von der des Lichts getrennt wurde, wodurch die auffallende Abweichung von der Ordnung der Ereigniſſe, in der das frühere immer dem folgenden zur Exiſtenz nothwendig iſt, hervorgerufen iſt.

Aber warum iſt die Schöpfung der Sterne von der des Lichts getrennt und der der Pflanzen nachgeſtellt? Wollen wir lernen, ſo belehrt uns Sanchuniathon: „Die ṣophešamin glaubten an Götter“, „Genos und Genea beteten die Sonne an“. Die hebr. Relation will den creatürlichen Charakter der Geſtirne betonen, um dem Schöpfer allein die Ehre zu geben, darum hebt ſie die Schöpfung der Sterne beſonders hervor und rückt ſie, um ihren beſondern Standpunkt zu markiren, aus der urſprünglichen Stelle fort. Die große Bedeutung der zuerſt göttlich verehrten Pflanzen- und Lichtwelt, deren Nachklang die Hebräer verhüllen wollten, wird auf dieſe Weiſe zurückgedrängt. Dieſe lebenden Weſen heiligten die Pflanzen und glaubten an Götter, denen ſie Trankopfer und Gaben brachten, wie auch 1 Moſ. 9, 3; 1, 29. 30 gelehrt wird, in der Urzeit ſei nur Pflanzenſpeiſe erlaubt geweſen, erſt nach der Sintflut, alſo am Schluß der erſten Weltperiode, ſei thieriſche Nahrung gebraucht. — Näher beſtimmt eine zweite Tradition den Urſprung des Menſchengeſchlechts dahin, und dieſe zweite Erzählung iſt eine parallele Variante, die ſich zur erſten ähnlich verhält wie 1 Moſ. 2 zu 1 Moſ. 1, daß von dem Wind Kolpias und dem Weib Baaut*) die Welt und der erſte Menſch (Aön, ṣolám und Protogonos, Adam) ausgegangen ſei, daß die Welt die Pflanzenſpeiſe erfunden und ihre Kinder Genos und Genea (tolád und tolĕdĕth, die männliche und weibliche Linie der Menſchheit) Phönizien, d. h. Kanaan, bewohnt und zuerſt die Sonne angebetet, die ſie Beel-samin oder Herr des Himmels genannt hätten. Aehnlich wird 1 Moſ. 4, 26 bemerkt, daß zur Zeit Seth's, des Sohnes Adam's, deſſen Nachkomme 'Enóš, d. h. Mann, genannt wird, zuerſt der Name Jahve's angerufen wurde.

Die vorſtehende Mittheilung über die kanaan. Kosmogonie ertheilt uns die bündigſte Auskunft über das Verhältniß des Baal des Himmels zur Materie; die letztere hat die höhere Bedeutung, ſie iſt nicht ein Werk Baal's, ſondern er iſt aus ihr entſprungen, als der göttlich verehrte Sonnenball, der Spender von Licht und Wärme, durch deren atmoſphäriſche Einflüſſe die belebten Weſen zum Bewußtſein kamen. Hierin liegt der ungeheuere Unterſchied des kanaan. Heidenthums vom Moſaismus, für den Gott der Schöpfer ſelbſt iſt, neben dem keine ſelbſtändige Materie Raum hat; erſt der Moſaismus hat daher eine Weltſchöpfung, die heidniſchen Semiten haben nur eine Weltentwickelung. Kurz, aber ſchlagend, liegt das neue Princip des Moſaismus ausgedrückt in dem Wort

*) Nicht kol-pî-jah, Stimme des Mundes Jahve's, ſondern Stürmer, von halâph, vom Wind, vorbeizieben, wehen (Hiob 9, 11; 4, 15; Hab. 1, 11). Baaut iſt das bohu von 1 Moſ. 1, 1, das Chaos. Wir haben in Kolpias und Baaut nur denſelben Wind und dieſelbe Materie wiederzuerkennen, der wir ſchon oben begegneten.

„Gott ſchuf"; daß aber die alte Vorſtellung noch nicht gänzlich verſchollen iſt, welche der Natur eine eigene und ſelbſtändige productive Kraft beilegte, zeigt die gleichmäßige Ausdrucksweiſe in 1 Moſ. 1: „Es ſammeln ſich die Waſſer, es bringe die Erde hervor, es wimmele das Waſſer" u. ſ. w., in denen, will man anders nicht willkürlich umdeuten, dem Waſſer, der Erde u. ſ. w. eine gewiſſe Selbſtändigkeit beigelegt wird. Verſetzt man ſich nun lebhaft in die Zeit, in welcher der Kampf zwiſchen dem Glauben an die abſolute Schöpfermacht Gottes und zwiſchen jenen heidniſchen Vorſtellungen von den Göttern als kosmiſchen Mächten noch hin- und herwogte, ſo wird man empfinden, daß es mehr iſt als bloſe Phraſe, wenn im A. T. ſo häufig zum Namen Gottes hinzugeſetzt wird, „der Himmel und Erde geſchaffen hat" (1 Moſ. 14, 19; Jeſ. 40, 28; 42, 5; Am. 4, 13) und warum es Pſ. 72, 18 heißt „der allein Wunder thut", denn die Baalformen thaten ſolche nicht. Ebenſo wird deutlich, daß, wenn Baal nur eine kosmiſche Gewalt iſt, eine eigentliche Mythologie, die ſeine Leiden und Freuden berichtet, wie bei den helleniſchen Göttern, unmöglich wird, er iſt ja gänzlich unfrei und an das Naturgeſetz, deſſen perſönlicher Ausdruck er iſt, unabtrennbar gebunden.

Wir werden daher ſein Weſen am beſten begreifen, wenn wir die Darſtellung anſchließen an die Phaſen des Naturkörpers, welchen er abbildet, und dies iſt zugeſtandenermaßen der Sonnenball. Als Baal des Himmels (bá‘al šamîn [vgl. Levy, „Die palmyreniſchen Inſchriften", Nr. 18, in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XVIII, 103) iſt er der Herr der übrigen Elohim oder göttlichen Weſen, und die allgemeinſte Form, in der er als höchſter Sonnengott erſcheint, iſt die des ba‘al ḥammân, d. h. des glühenden Herren, wie er überaus häufig auf Inſchriften genannt iſt. Die weibliche Ergänzung dieſer Form iſt die ba‘alath oder Baaltis, die Herrin, welcher Baal Byblus (Gebal) ſchenkte, d. h. die dort den Hauptſitz ihres Cultus hatte. Dieſe älteſte und einfachſte Geſtalt erſchien der jüngern Zeit als der „alte Baal", der Belus priscus, der Herrſcher der Vorzeit, welcher Cyprus eroberte (vgl. Servius zu Virgil., Aen., I, 642; Cicero de finib., IV, 20), und von dem Stephanus unter Lapethos bemerkt:

„Citium auch gehörte dem Bel und das holde Lapethus"

oder geſchichtlich ausgedrückt, welcher der Gott war, den die älteſten abziehenden phöniz. Colonien verehrten, welche ihn auch als ihren beſondern Stadtherrn Melḳarth, Stadtkönig, nannten, woraus im Weſten ſpäter Macar oder Moḳar (Inscr. Trip. 2), bei Geſenius, Mon. Phoen., S. 217, verkürzt wurde. Als allgemeinſte und älteſte Baalfigur nannte man ihn auch Belitan, d. h. ba‘al 'ethan, den ewigen Baal, auf welchen, als ihren Gründer, die Stadt Itanos (ſ. Stephanus Byzantinus u. d. W.) in Kreta zurückgeführt wurde, und in gleichem Sinne wurde der in Gaza verehrte Zeus Baal Aldos, d. h. Herr des ḥald, der Dauer, der Ewigkeit genannt. Mythologiſch dachte man ſich ihn als Greis (Auguſtin, De cons. evang., I, 16) und auf babyloniſchen Cylindern hält er den Ring, das Bild der in ſich ſelbſt zurücklaufenden Ewigkeit. So ſtellt der alte Baal die geſchloſſene allgemeine Naturkraft, wie ſie im Sonnenball angeſchaut wurde, dar. Von dieſem alten Baal iſt aber ein jüngerer zu ſcheiden, der als gleichnamiger Sohn ſeines Vaters die Sonne in ihren einzelnen Wirkungen darſtellt und ſich demgemäß in verſchiedene Formen auflöſt, wie ſpäter noch der Apoſtat Julian die intelligibele Sonne von dem ſichtbaren Ball unterſchied. Der jüngere Baal nun iſt es, auf welchen ſich die volksthümliche Verehrung beſonders wandte, und der je nach der beſondern Seite, welche man in ihm auffaßte, und nach den verſchiedenen Orten, wo man ihn verehrte, verſchieden unterſcheidende Namen erhielt. Daher redet das A. T. häufig von den Baalen (bə‘alím) im Plural (Hoſ. 2, 15; 11, 3; 2 Chron. 24, 7; 25, 2; Richt. 2, 11; 8, 31; Jer. 2, 22), welchen die Iſraeliten an verſchiedenen Orten ihre Verehrung darbrachten. Solche Theilformen ſind der Bá‘al Pə‘ór (4 Moſ. 25, 3; 31, 16; Joſ. 22, 17), der Orakelgott Bá‘al zəbúb (2 Kön. 1, 2) in der Philiſterſtadt Ekron, und vor allem der Ba‘al bərîth, der göttliche Schützer der Bündniſſe, vermuthlich der von den politiſch verbundenen kanaan. Stämmen in Mittelpaläſtina gemeinſam in Sichem verehrte Gott (Richt. 8, 33; 9, 4. 46). Der Baal Peor als ein Naturgott wurde mit Ausſchweifungen verehrt, er gehört mit der Aſchera zuſammen; ſein Name, griechiſch Βεελφεγώρ, weiſt auf das arab. phaġara und bedeutet der Baal der Aufſperrung, wie Jonathan's Targum zu 4 Moſ. 25, 1 richtig bemerkt, es ſei ein Baal, vor welchem man ſich entblößte. Auf Beelzebub kommen wir zurück.

Neben dieſen ausdrücklich genannten Geſtalten haben wir aber auch in den Ortsnamen, wie Baal Hamon der Herr des Getümmels, Baal Haßor (Baʿal haṣor), Herr des [Tempel]hofs), Baal Gad (Baal als Glücksgott), Baal Meon (Herr der Wohnung), Bezeichnungen verſchiedener localer Baalsgeſtalten (ſ. Aſtarte), zu denen ſich auch eine beſondere Baaltis, die Baʿalath beʾér, die Herrin des Brunnens, geſellt. Localformen ſind außerdem noch der Báʿal peraṣím (Breſchenbaal), Báʿal šališá, Báʿal tamár (Dattelbaal) und Báʿal ṣephón (vielleicht Baal des nördlichen Landes). Von den Inſchriften kennen wir ferner noch einen Báʿal šomér, den Wächter Baal, Báʿal Melḳarth, den Baal als Stadtkönig, den Jaribol oder Jareaḥ-báʿal, Baal in Verbindung mit dem Mond, der Aſtarte, den báʿal šĕmĕš, den Baal als Sonne und den Aglibol oder ʿegelbáʿal, den unter dem Bild eines jungen Stiers verehrten Baal, zu welcher Stierverehrung die iſraelitiſchen Culte des goldenen Kalbs und der Stierbilder Jerobeam's ein bedeutſames Pendant liefern.

Die bekannteſte Theilform des Baal, ſofern er den jährlichen Sonnenlauf abbildet, iſt der Adonis, auch der Geliebte Jedûd (Euſebius, „Praep. evang.", I, 10. 44) und der Eingeborene, Jaḥîd genannt. Zwar laſſen ihn griech. Schriftſteller von verſchiedenen Vätern abſtammen, Heſiod von Phönix, Apollodor (III, 14, 3) von Kinyras, Panyaſis von Theias, einem aſſyr. König, der Sinn des ganzen Mythus läßt aber keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er als Repräſentant der die Früchte zeitigenden Sonne nur eine Baalform und ſo, mythologiſch ausgedrückt, ein Sohn des alten Baal iſt. Dieſe Anſchauung beſtätigt ſich auch durch den babyloniſchen Königsnamen Bal-'adan, d. h. Baal in der Form des Adonis, oder Herren, wie Aglibol den Baal in der Stierform bezeichnet.

Den Hauptſitz ſeines Cultus hatte er, gemeinſam mit der Baaltis, in Byblus und ein Abbild dieſer göttlichen Vereinigung erblickte man in der Vereinigung des dort mündenden Adonisfluſſes, heute Nahr 'ibrahîm, mit den die Göttin vorſtellenden Meeresfluten. Die Vereinigung des Adonis mit der Aſchera (Aphrodite) wurde auch durch mannweibliche Bilder dargeſtellt, die man Aphroditus nannte (Macrob., Saturn., III, 8; vgl. Meursius Cyprus, S. 23). In der Nähe hatte er ein Heiligthum, in Aphaka, wo er die Aphrodite-Baaltis zum erſten oder letzten mal umarmt haben ſoll; ʿaphák bedeutet nämlich umarmen. Aber auch im eigentlichen Paläſtina ward er von den Weibern verehrt, welche ihn als den geſtorbenen Tammuz beweinten (Ez. 8, 14), wie auch noch Hieronymus (Ep. 49 ad Paulin.) ſagt: „In der Höhle, in der einſt Jeſus als Kind weinte, wurde der Buhle der Venus beklagt." Die Feſtfeier begann in Byblus, wenn der Adonisfluß durch die Herbſtregen ſich röthete, man ſagte dann, der Gott ſei auf der Jagd von einem Eber getödtet. Zwar bemerkt der Schalk Lucian, die Röthung entſtehe durch rothen Staub, welchen der Wind um dieſe Zeit in den Fluß treibe, allein das thäte dem Wunder keinen Eintrag, da es ja nur göttliche Veranſtaltung ſein könne, daß eben dieſer Wind zur rechten Zeit eintrete. Dieſem Verſchwinden des Gottes folgte die Suchung deſſelben, wie Baaltis ihn geſucht und endlich in Argus auf Cyprus gefunden haben ſollte (Photius, „Bibl. cod.", S. 190, aus Ptolemäus Hephäſtion). Dies wurde auch ſymboliſch vorgeſtellt. Die Weiber pflanzten Lattich, Gerſte und Fenchel in Töpfe, legten ein kleines Adonisbild hinein und ließen dann die Pflanzen an der Sonne verdorren, wie Adonis vom Eber, dem Abbild der heißen Sonne, getödtet worden war. Wurde nun der Gott in dieſen „Adonisgärten" gefunden, ſo begann die Todtenklage mit all ihrem üblichen Gepränge, wovon uns Theokrit (Idyll. 11) ein lebendiges Bild hinterlaſſen hat. Nicht nur traten beſondere Klageweiber auf, nein, alle Frauen ſtimmten in den Jammer ein und ſchnitten die Haare ab (Lucian, de dea syria, §. 6), falls ſie ſich nicht preisgaben und den Lohn der Baaltis weihten. Daher wird 3 Moſ. 19, 27; 21, 5; 14, 1 eine gewiſſe Art des Haarſcherens verpönt mit der vorangeſtellten Begründung, daß die Iſraeliten Jahve angehören und keinem Götzen, daß ſie heilig ſein ſollen, wie Jahve heilig iſt (3 Moſ. 19, 2), was insbeſondere für die Prieſter gilt, welche ſich nicht verunreinigen ſollen (3 Moſ. 21, 1). Daher auch das Verbot, Buhlerlohn dem Heiligen zu weihen (5 Moſ. 23, 18; vgl. 3 Moſ. 19, 29). Während dieſer Todtenklage, bei der man ſang: „Hoj 'adón, mĕ hodó" (Weh Adonis! Was ward ſein Prangen, Jer. 22, 18) wurde das Bild im Leichengewand, gewaſchen und mit Spezereien eingepackt, auf ſeiner Bahre ausgeſtellt, bis Todtenopfer und Beſtattung das Feſt beſchloß. Während der Klage war der Beiſchlaf verboten. Am ſiebenten Tage hieß es, Adonis ſei aufgeſtanden und

in die Luft gefahren; nun folgte das Feſt der Umarmung und Preisgebung der Frauen, die keine Glatze hatten (Macrob., Saturn., I, 21; Theokrit, Idyll., 11, 15; Ammian., XIX, 1; Jer. 31; Hieronymus zu Ez. 8 und Lucian, De dea syria).

Neben dieſem nach der Ernte im Herbſt gefeierten Adonisfeſt (Ammian., XXII, 2), das den Tod der Natur im Winter abbildete, hatte Adonis noch ein zweites, als Frühlingsgott (Lyd. de mensib., IV, 44), dem der Maimonat, der Jjar oder Monat des Glanzes, heilig war. Die Glut des Juni, als Eber dargeſtellt, und der Juni hieß bei den Aramäern ḥazirán, Ebermonat, tödtete dann die liebliche Frühjahrsſonne, die im Juli als Tammuz, wie dieſer Monat hieß, beklagt wurde. Der Tammuz galt ſpäter auch für den Planeten Mars (Aſſeman, „Bibliotheca orient.“, II, 400), doch läßt ſich dies für die alte Zeit nicht nachweiſen. Bei dieſem Frühlingsfeſt konnte natürlich die Auferſtehung nicht gefeiert werden, die erſt im Herbſt nach dem Ende der Sommerhitze, beim Anfang des neuen Jahres, ihre Stelle fand. So weſentlich nach Movers, der zwei Feſte annimmt. Freilich bleibt die Möglichkeit, daß dieſelben verſchiedenen Orten angehören, deren jeder dann nur eins hatte; in letzterm Fall wäre im Herbſtfeſt zu Byblus der Tod und das Erwachen der Natur vereinigt. Der Cultus dieſer mit Adonis verknüpften Baaltis-Aſchera-Aphrodite war es, der das Unweſen der Gallen, der Eunuchen, um ihres Gottes willen hervorgebracht hat. In den Kreis dieſer Vorſtellungen gehört auch der Melkarth-Herakles-Sandan als Diener der Omphale am Spinnrocken, die Weiberkleidung gewiſſer Prieſter und die Kriegsrüſtung der Prieſterinnen. Natürlich fehlten Proſtitution und Kinderopfer nicht (Jer. 32, 35; 2 Kön. 16, 17). Dieſe Formen werden auf Libanon, den Vater des Adonis, zurückgeführt (Euſebius, „Praep. evang.“, I, 10), d. h. ſie ſind urkanaanäiſch. Das Angeführte erläutert, weshalb das moſaiſche Geſetz den Wechſel der Kleidung verbietet (5 Moſ. 22, 6) und dann weiter überhaupt nicht von Natur Verſchiedenes zuſammenzukoppeln erlaubte, wie Stier und Eſel, Wolle und Leinen, verſchiedene Früchte auf einem Felde (5 Moſ. 22, 5); denn bis zu welchem Grad bei den heidniſchen Culten dieſe Widernatürlichkeiten getrieben wurden, lehrt Plutarch (Theseus, Kap. 20), der als Cultusform anführt, daß Jünglinge alle Geſten und Stellungen gebärender Weiber annehmen mußten.

Es iſt begreiflich, daß eine ſolche Feſtfeier und ſolche Cultusformen, wie die beſchriebenen, tief in das Gemüth und Leben des Volks eindrangen, und in der That iſt ein Ueberreſt derſelben wahrſcheinlich bis auf den heutigen Tag u. a. in dem Badefeſt der Weiber an der phöniz. Küſte erhalten, das mit Lucian, de dea syria, §. 48, zuſammenzuhängen ſcheint. Auch Sozomenus (Hist., II, 4) berichtet in der Zeit des Konſtantin von einem heidniſchen Feſt, das bei der Eiche Mamre gefeiert wurde. Außerdem hat ſich bei den Sabiern im Monat Tammuz noch das Feſt der nisā 'el mubakkiját, der jämmerlich weinenden Weiber, erhalten, und wenn Barhebräus (Chron. syriac., S. 256) berichtet, im J. 1063 ſei Beelzebub geſtorben und alle Frauen ſollten ihn bei Androhung ſchwerer Strafen beweinen, ſo iſt dies auch nichts als ein Andenken des Adonisfeſtes. Eine auch bei uns noch wirkende Folge dieſes Cultus des Adonis, der vom Eber getödtet wurde, iſt das Verbot des Schweinefleiſches bei den Iſraeliten, was keinen Geſundheitsrückſichten, ſondern mythologiſchen Vorſtellungen beizumeſſen iſt (ſ. Moloch), welche bei Phöniziern, Cyprern, Syrern, Arabern die gleiche Sitte erzeugt haben, die ſich auch bei den Sabiern zeigt. Eine Sekte der letztern mied das Schwein gänzlich, außer an einem Tage im Jahr, an dem Schweine geopfert wurden und zugleich alle ſo viel Schweinefleiſch verzehrten, als ſie erlangen konnten; ſelbſt wer ein Schwein nur berührt hatte, durfte den Tempel der Hemithea (Baaltis) nicht betreten, da dies den Weinſtock, alſo die ſchönſte Frucht ihres Vaters, verderben würde (Diodor, V, 62). Die Erwähnungen dieſes Gottes im A. T., als Tammuz (Ez. 8, 14) und als der „Eingeborene“ ſind nur vereinzelte; um aber verſtändlich zu machen, was es auf ſich habe, wenn Sach. 12, 10; Jer. 6, 26; Am. 8, 10 von der Trauer um den Eingeborenen reden, mußten wir auf den Cultus eingehen. Es handelt ſich nicht um den eingeborenen Sohn des Hauſes, ſondern, wie die Adonisklage ein allgemeines Trauerfeſt des Volks war, ſo verkünden die Propheten ein gleiches allgemeines Trauerfeſt für Iſrael; daher „auf jedem Haupt Glatze“ bei Am. 8, 10. Auch Hadad-Rimmon bei Sach. 12, 11 iſt nur ein beſonderer Name des Adonis, wie Tammuz, deſſen Bedeutung noch nicht erklärt iſt.

So ſtellen die aus dem alten Baal, dem Belitan, entſprungenen Geſtalten verſchiedene Auffaſſungen des Sonnenballs als des allgemeinen Herrn des Himmels dar,

der Leben und Fruchtbarkeit ſpendet und in den Formen des Baal-Melkarth, Baal-Berith, Baal-Schomer mehr oder weniger ethiſche Fülle bekommt. Gegenüber dieſen Formen ſteht die Sonne als Quelle verderbender Glut, in der Geſtalt des Baal-Moloch (ſ. d.). — Im eigentlichen Babylon wurde der Baal außer mit der Sonne auch noch mit dem großen Glückſtern, dem Planeten Jupiter, identificirt, der ſyriſch kaukabil, Stern des El, d. i. des höchſten Gottes, hieß. Mit ihm vereint war die Venus als kleiner Glücksſtern, einfach Belti geheißen. So wurde die Mythologie zur Aſtrologie, deren Reſte bisjetzt im Orient erhalten ſind und durch Bardeſanes in die chriſtl. Gnoſis drangen, von Kirchenvätern aber, und beſonders von dem Syrer Ephräm, heftig bekämpft wurden (vgl. meine Schrift „Bardeſanes von Edeſſa“ [Halle 1863]).

Der Cultus des Baal, dem vorzüglich Ahab von Iſrael ergeben war, welcher ihn geradezu zur Staatsreligion machen wollte, war höchſt glänzend. Die Tempel lagen in Karthago, Mabug, Paphos auf Bergen, häufig auf künſtlich aufgeſchütteten Höhen, bamóth, von denen wir unter Abgötterei gehandelt haben. Im Tempel zu Tyrus war eine Sonnenſäule, welche die Strahlen abbildete, aus hellglänzendem Edelſtein, und der Oberprieſter in dieſer Stadt war der erſte nach dem König. Wie bei den Hebräern, ſo war auch bei den Phöniziern dieſe Würde oft erblich, ſo zu Paphos in den Familien des Tamyras und Cinyras (Tacit. Hist., II, 3), doch hatte der jüd. Hoheprieſter nicht große politiſche Bedeutung, ſolange als das Königthum beſtand (vgl. Graf, „Zur Geſchichte des Stammes Levi“, im „Archiv für wiſſenſchaftliche Erforſchung des A. T.“, 1. Jahrg. 1867, S. 210). Nach der Analogie des Tempelgebrauchs der großen Göttin in Hierapolis werden wir annehmen müſſen, daß das Adyton, das Allerheiligſte, nur ſelten und blos vom Oberprieſter betreten werden durfte. In Babylon wurde nachts ein Weib im Adyton eingeſchloſſen, in welchem nach Prieſterangabe der Gott auf ſeinem Lager ruhen ſollte (Herodot, I, 181). Ein Bild befand ſich nicht darin, nur ein goldener Tiſch und ein wohlbereitetes Lager. In einem zweiten Tempel zu Babylon (Herodot, I, 183) befand ſich eine ſitzende Bildſäule des Bel, und nach Herodot's Beſchreibung war die Raumbenutzung der des jüd. Tempels faſt gleich. In der Cella war nur die Statue und ein goldener Tiſch für die Lektiſternien. Erſtere konnten die Hebräer nicht haben, letzterer war als Schaubrottiſch aus dem Adyton in das Heilige verſetzt. Außerhalb der Cella, doch ſicher in einem eingeſchloſſenen, oben offenen Raum (sub divo), ſodaß der Raum dem Heiligen des jüd. Tempels entſprach, befand ſich ein goldener Altar, dem Räucheraltar der Hebräer ähnlich (2 Moſ. 30, 1—5), der im Heiligen ſtand (2 Moſ. 40, 26), das von Joſephus („Alterthümer“, IX, 10, 4) τέμενος, alſo heiliger, aber unbedeckter Raum genannt wird. Auf dieſem Altar opferten die Babylonier nur ſäugende Thiere, die Hebräer nur Rauchwerk, doch iſt aus dem Beſtreichen des Rauchaltars mit Blut am Verſöhnungstag (3 Moſ. 16, 18) erſichtlich, daß auch er irgendwann einmal dem Sühnzweck und damit dem Opfer gedient haben muß. Das Rauchopfer aber als feiner und geiſtiger verdrängte das Schlachtopfer in den Vorhof zurück. Im Vorhof des Beltempels befand ſich endlich, wie im Salomoniſchen Tempel, der große Opferaltar, auf dem die ausgewachſenen Schafe und ungeheuere Mengen von Weihrauch dargebracht wurden.

Höchſt pomphaft waren die täglichen Morgen- und Abendopfer (Lucian, De dea syria, §. 44), bei denen zahlreiche Prieſterſcharen thätig waren. Die Art der Darbringung war in Schlachtung, Zerſtückelung und Verbrennung dem hebr. Opfer ähnlich (1 Kön. 18, 23. 33; 3 Moſ. 3, 1—9). Unter der Prieſterſchar gab es verſchiedene Klaſſen, von den 450 Baalspropheten (nebi'è habbáʿal) und den 400 Propheten der Aſchera, welche Iſebel erhielt (1 Kön. 18, 21), werden die Prieſter unterſchieden (2 Kön. 10, 19), und daß es daneben auch Perſonen zur Beſorgung der niedern Dienſte, der Muſik, des Holz- und Waſſertragens, der Tempelreinigung u. ſ. w. gab, wie die Hebräer Leviten, Tempelſklaven (netinîm), auch Ausländer (Ez. 44, 6) und dienende Weiber (5 Moſ. 29, 11; 2 Moſ. 38, 8; 1 Sam. 2, 22) hatten, iſt bei dem außerordentlichen Aufwand erfordernden Cultus unzweifelhaft. Ein Theil der Prieſterſchaft war feſt bei den Tempeln anſäſſig, ein anderer zog truppweiſe herum, vor allen die Cynädenbanden (Auguſtin., De civit. Dei, VII, 26), die auch in Paläſtina ihr Weſen trieben (1 Kön. 15, 12; 5 Moſ. 23, 18). So waren auch bei den Iſraeliten neben den anſäſſigen Prieſtern herumziehende vorhanden, die einen Dienſt nahmen, wie und wo ſie ihn bekamen (Richt. 17—18). Daß die Baalsprieſter bei ihrem Cultus mit einer bedeutenden nervöſen Aufregung behaftet waren, die ſie

ſelbſt ſo weit trieb, daß ſie ſich verwundeten, lehrt 1 Kön. 18, und Lucian beſtätigt es, wenn er ſagt: „Die heiligen Männer ſchneiden ſich in die Unterarme und ſtoßen bei ihren Orgien mit dem Rücken aufeinander.“

Als eine beſondere Art der Baalverehrung haben wir ſchließlich noch den Kuß zu erwähnen, welcher der Bildſäule oder auch der Sonne zugeworfen wurde (1 Kön. 19, 18), ein Vergehen, das nie begangen zu haben der fromme Hiob (31, 27) verſichert.

Schließlich handeln wir noch beſonders vom Bel und Drachen zu Babel, endlich vom Beelzebub.

Das nur griechiſch vorhandene und, der Sprache nach zu urtheilen, überhaupt gleich griechiſch geſchriebene apokryphiſche Stück vom Bel zu Babel iſt eine humoriſtiſche Perſiflage der heidniſchen Göttermahlzeiten oder Lektiſternien, die vermuthlich in Aegypten entſtanden iſt. Der altberühmte Daniel wird hier als liſtiger Enthüller des Prieſterbetrugs verherrlicht und daran der Bericht geſchloſſen, Daniel habe das Bild und den Tempel des Bel zerſtört. Der hier gemeinte Bel iſt kein anderer als der oben erwähnte Hauptgott Babels, von deſſen Tempel wir ſoeben ſprachen und dem nach Herodot Lektiſternien gebracht ſein müſſen. Von hiſtoriſcher Wahrheit kann nicht die Rede ſein, denn einmal ſcheint es (V. 1), als ob ſchon Aſtyages Babel beherrſcht habe und Cyrus in der Herrſchaft gefolgt ſei, obwol Cyrus Babel erſt erobert hat, zweitens wird Cyrus als Verehrer des Bel genannt, was dieſer Diener des Oromazdes und des Mitra ſicher nicht gethan hat (vgl. Rapp, „Die Religion und Sitte der Perſer und übrigen Iranier nach den griechiſchen und römiſchen Quellen“, in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, XIX, 1). Endlich ſoll Daniel zur Zeit des Cyrus, alſo bis 529 v. Chr., den Beltempel zerſtört haben, was den poſitiven Angaben Herodot's (I, 183), Strabo's (XVI, 1), Arrian's Exp. Alex. (VII, 17) widerſpricht, nach welchen ihn erſt Xerxes, der 487 auf den Thron kam, bei der Rückkehr aus Griechenland, die 479 erfolgte, plünderte oder gar zerſtörte. Jedenfalls war der Tempel zu Alexander des Großen Zeit verfallen (vgl. Fritzſche, „Kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.“, I, 119). — Hiſtoriſch iſt ſonach an der Erzählung nichts, ſie iſt eine Satire, die auch im ſpätern Orient viel Anklang fand (vgl. Delitzſch, „De Habacuci prophetae vita atque aetate“ [Grimma 1844]).

Was endlich den Beelzebub betrifft, ſo iſt aus Matth. 12, 24 deutlich, daß dieſer Name in der Zeit der neuteſt. Schriftſteller dem Satan, V. 26 dem Oberſten der Dämonen beigelegt iſt. So auch Mark. 3, 22; Luk. 11, 15. Die Frage iſt aber, was dies Wort eigentlich bedeute, und deren Löſung iſt dadurch erſchwert, daß neben der von der Vulgata, der ſyr. Ueberſetzung und einem Theil griech. Handſchriften gebotenen Lesart Beelzebúb eine zweite ſteht, Beelzebúl, welche die beſten griech. Handſchriften geben.

Letztere, ſowol um der handſchriftlichen Autorität willen, als wegen ihrer Schwierigkeit, verdient den Vorzug inſoweit, als man fragt, wie iſt der Name zur Zeit des Matthäus wirklich geſprochen. Man ſagte zweifelsohne Beelzebúl, unentſchieden iſt es aber zunächſt ob dies nur eine aus irgendwelchen Gründen veränderte Ausſprache für Beelzebub (2 Kön. 1, 2) oder ein wirklich bedeutungsvolles Wort iſt. Dies iſt, genau präciſirt, der Streitpunkt.

Dem Wortlaut nach kann Beelzebul nur heißen Herr der Wohnung. Dies läßt Movers („Die Phönizier“, I, 260) einen Namen des Saturn ſein, wie auch Báʒal maʒón als Herr der Wohnung eine Baalsform iſt; Jahn („Archäologie“, 3. Thl., Heil. Alterth., S. 490) deutet es noch weniger beſtimmt als Herr der Luftreligion nach Eph. 2, 2 „gemäß dem Herren der Gewalt der Luft“. Der Klang des Namens mochte aber für die Juden noch einen ſpöttiſchen Nebenſinn einſchließen, denn zebel oder zibbúl bedeutet zugleich Koth, Miſt, und der Herr der Wohnung wäre ſomit einem volksthümlichen Wortwitz (wie im deutſchen Volkslied Armagnac = arme Gecken u. ſ. w.) zugleich Herr des Koths, und Dämonen dachte man in Ruinen wohnend (Tr. berach. hieros., 3a). — Hiergegen aber ſpricht, daß der Name Beelzebul in der jüd. Literatur keine Verbreitung hat, ſodaß er ſchwerlich ein zur Zeit Jeſu vielgebrauchtes volksthümliches Wortſpiel enthalten kann, zu dem ein heidniſcher Gott ein Báʒal-zebúl = Báʒal maʒón die Grundlage geboten hätte, von welchem übrigens auch ſonſt kein alter Schriftſteller etwas berichtet.

Ohne auf einen Gottesnamen zurückzugehen, wird in der „Revue de Théologie“, 1867, S. 298, der Name Beel-zebúl als Herr der Wohnung begreiflich zu machen geſucht, und, auf Matth. 10, 25 zurückgehend, die Meinung ausgeſprochen, Jeſus ſei als Herr des

Hauſes, Beel-zebúl und ſeine Schüler ſeien als Angehörige bezeichnet. Hierauf gehe der jüd. Witz: „Beel-zebul ſagt ihr — ihr ſolltet Beelzebub ſagen.“ Aber auch abgeſehen davon, daß Matth. 10, 25 hiſtoriſch die ſpätere Stelle Matth. 12, 24 vorausſetzt und durch ſie erſt verſtändlich wird, iſt die angeführte Erklärung ſelbſt für Matth. 10, 25 ungenügend, denn was ſollte es bedeuten, wenn Jeſus ſagt: „Nennt man den Hausherrn Hausherr (Beelzebul), um wie viel mehr ſeine Angehörigen!“ Auch an dieſer Stelle heißt es Satan.

So bleibt es das Sicherſte, anzunehmen, daß Beelzebul, wie man in Paläſtina zu Jeſu Zeit ſprach, nichts als eine Verdrehung von Beelzebub iſt, indem der Name dieſes ekronitiſchen Fliegenbaals benutzt wurde, das böſe Weſen zu bezeichnen, das man ſonſt auch Satan nannte. Sachlich analog iſt es, wenn Wodan zum wilden Jäger wird, wenn es im Tanhäuſerlied heißt:

Frau Venus, ach Frau Venus ihr
Seid eine Teufelinne,

und wenn ſich die Helja in eine Frau Holle oder der unſchuldige Virgil in einen Zauberer des neapolitaniſchen Volks verwandelt hat. Dieſe Annahme, daß der Götzenname Bezeichnung des oberſten Dämons geworden iſt, empfiehlt ſich auch wegen des ſyr. Sprachgebrauchs, dem die Form Beel-zebul, außer in der Philoxenianiſchen Ueberſetzung, ebenſo unbekannt, wie die erſte alte und nicht paläſtinenſiſch umgelautete geläufig iſt.

Was ſchließlich die Lautumbildung von b in l betrifft, ſo könnte allerdings die Bedeutung von zĕbĕl Einfluß gehabt haben, aber da auch ſonſt bei wenig geläufigen Wörtern ſolche willkürliche Veränderungen vorkommen, iſt dieſe Annahme unbeweisbar. So wird aus Bab-el-mandeb das falſche Bab-el-mandel, aus arabiſch rebâb ſpaniſch rebal, Geige, aus Habakuk Ambakum, mit Aufnahme des Schlußconſonanten der erſten Silbe genau wie in Belzebul, wie Bochart, „Hierozoicon“, II, L. 4, C. 9, bemerkt, ſo aus Rabbuni, Rabbuli, und in neuern Sprachen boulevard aus Bollwerk, Armbruſt aus arcublest, Eichhorn aus skiuros (? ſo nach Grimm) und Maulwurf aus malwerf.

Da über den Sinn des Beelzebub in den neuteſt. Stellen kein Zweifel herrſchen kann, ſo hat die ganze Frage nur ein ſprachgeſchichtliches Intereſſe. Merx.

Baala. 1) Baale-Juda (Joſ. 15, 9; 1 Chron. 13, 6; auch 2 Sam. 6, 2) = Kirjath-Baal = Kirjath-Baala = Kirjath-Jearim (ſ. d.). — 2) Berg Baala oder Berg von Baala (Joſ. 15, 11), vielleicht die weſtwärts von Akir, d. i. Ekron, beinahe mit der Küſte parallel laufende und ſüdlich vom Wadi-Surar (Rubin) begrenzte kurze Hügelreihe. — 3) Baala (Joſ. 15, 29), ſonſt Bala (Joſ. 19, 3) und Bilha (1 Chron. 4, 29) genannt, ein Ort der Simeoniten im Süden Judas, heute Deir Belah, 3 gute Stunden ſüdweſtwärts von Gaza, zwei Stunden nördlich von Chân Jûnas, d. i. Jonyſus, nahe beim Meer in einem großen Palmenwald, wo Ueberbleibſel von Marmorſäulen umherliegen.

Baalath, eine Stadt im Stammgebiet Dan (Joſ. 19, 44), von Salomo befeſtigt (1 Kön. 9, 18; 2 Chron. 8, 6), ſonſt aber unbekannt. Sie könnte etwa einerlei ſein mit dem Joſ. 15, 11 genannten Baala (ſ. d.). Ihre Lage im Stammgebiet Dan, im Lande der Philiſtäer, nicht weit von Geſer und Beth-Horon, nach der Angabe des Joſephus („Alterthümer“, VIII, 6, 1), würde ganz gut dazu ſtimmen, und man hätte alſo dieſe drei Städte als feſte Plätze gegen einen Einfall der Aegypter, und etwa auch der Philiſtäer, zu betrachten. An Baal-Gad, als einerlei mit Baalbek, d. i. an das ſyr. Heliopolis, iſt nicht zu denken. Kneucker.

Baalath-Beer, auch blos Baal geheißen (1 Chron. 4, 33), eine Stadt an der Südgrenze des Stammes Simeon (Joſ. 19, 8), dem Wortlaut dieſer Stelle nach einerlei mit Ramath-Negeb (ſ. d.).

Baal-Gad, eine Stadt im Thal des Libanon am Fuß des Hermon, der äußerſte nördliche Punkt, den Joſua's Waffen erreicht haben ſollen (Joſ. 11, 17; 12, 7; 13, 5). Man hält ſie vielfach für das berühmte Heliopolis in Cöleſyrien, Am. 1, 5 Aven (ſ. d.), bei den LXX On (ſ. d.) genannt, von welchem unter dem Namen Baalbek noch ſehr prächtige Ruinen übrig ſind. Aber dieſes liegt für jene bibliſche Angaben zu weit nördlich. Suchen wir weiter ſüdlich einen entſprechenden Ort, ſo gewinnt die Annahme große Wahrſcheinlichkeit, daß Baal-Gad einerlei ſei mit Baal-Hermon; denn in der Parallelſtelle Richt. 3, 3 finden wir letztern Namen für den erſtern gewöhnlichen; dann wäre „der Berg des Baal-Hermon“ der über den Ort Baal-Gad ſich erhebende Theil des Hermongebirges. Zudem erſcheint der Berg Hermon, ein Sitz des Gottes Baal, ſelber als ein Baal und

wurde als Baal Hermon, und zwar bis zu den Zeiten der Kirchenlehrer Euſebius und Hilarius, göttlich verehrt, und Baal-Gad, „am Fuß des Hermon“ gelegen, trägt von demſelben Gott „(Baal) Hermon“ = Hermes (Mercurius) = (indiſch) Çarva-Çiva = „Gad“, d. h. glücklich, den Namen, als Stadt des Baal, der dort als Gad (ſ. d.), d. h. als Glücksgott verehrt wurde (Jeſ. 65, 11). In dieſem Fall, die Einerleiheit beider Ortsbezeichnungen vorausgeſetzt, iſt die Localität höchſt wahrſcheinlich in dem heutigen Hasbeiya zu ſuchen, welches, ganz wie Baal-Gad und Baal-Hermon beſchrieben, im Thal des Libanon am Fuß des Hermon, und zwar näher im ſüdlichen Theil des Thals beim öſtlichen Libanon (Joſ. 13, 5; Richt. 3, 3), gelegen iſt; auch Reichard hat wenigſtens Baal-Hermon an der Stelle Hasbeiyas vermuthet. Hier, am Fuß des Hermon bei Hasbeiya, finden ſich auch Gruben von Asphalt, d. i. Naphtha, in feſtem Zuſtande, und „wo nur immer Naphthaquellen ausbrechen, da wallfahren die Çiva (d. i. Baal-Gad- oder Baal-Hermon-) Diener hin“.

Hasbeiya liegt beinahe verborgen auf einem vorſpringenden Hügel im Wadi Buſis, welcher, nicht weit öſtlich von der Stadt ſeinen Anfang nehmend, weſtwärts in den Nordſüd-Wadi et-Teim des Nahr Hasbani bei deſſen Furt ausmündet. Oberhalb der Stadt bildet er ein merkwürdiges Amphitheater, an drei Seiten von hohen Hügeln eingeſchloſſen, welche in Terraſſen abfallen und bis hoch oben hinauf mit Wein, Feigen und Olivenbäumen überdeckt ſind. Die vierte Seite bildet der Felſenhügel, auf welchem und um welchen die Stadt liegt, ein Vorſprung der ſüdlichen Hügel, der das Thal an deſſen nördlicher Seite zu einem engen Grund einſchließt und ſo den Kreis des Amphitheaters faſt vervollſtändigt. — Sollten gegen alle Wahrſcheinlichkeit die zwei Namen Baal-Gad und Baal-Hermon zwei verſchiedene Orte bezeichnen, dann iſt jenes erſtere jedenfalls in Hasbeiya zu ſuchen und Baal-Hermon könnte, beſonders wegen der Stelle 1 Chron. 5, 23, die heute ſogenannte Grotte von Banias, von Robinſon für Baal-Gad = Baal-Hermon gehalten, ſein, aus welcher die öſtliche Jordanquelle hervorkommt. Hier, an dieſem abgeſchiedenen romantiſchen Ort, hatten die Phönizier den Dienſt ihres „Baal Hermon“ eingerichtet, welcher im Lauf der Zeit durch den griechiſchen, übrigens dem Hermon (ſ. d.; derſelbe Name wie „Hermes“, deſſen Sohn der Pan iſt) verwandten Gott Pan verdrängt, d. h. vielmehr erſetzt wurde, und womit zugleich auch — aber jedenfalls kaum etwas vor der Zeit des erſten Herodes — für die Höhle der neue Name Panium eingeführt ward, von welchem ohne Zweifel dann die anliegende Stadt den Namen Paneas erhielt. Ueber einer Niſche in der Front der ſchroffen Felswand ſüdlich von der Höhle iſt noch die Inſchrift zu leſen: „Prieſter des Pan.“ Die Lage dieſer Stadt am Südfuß (1 Chron. 5, 23) des mächtigen Hermon, der majeſtätiſch dahinter zu einer Höhe von wol 7—8000 Fuß ſich emporhebt, iſt einzig. Einſt gehörte die Stadt zum Gebiet des Philippus, Tetrarchen von Trachonitis, wurde von ihm vergrößert und verſchönert und zur Unterſcheidung von dem Cäſarea an der Seeküſte Cäſarea Philippi (ſ. d.) genannt. In den Tagen des Euſebius und Hieronymus wurde der frühere Name Paneas wieder vorherrſchend, welcher jetzt arabiſch Banias ausgeſprochen wird. Vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer“ (Leipzig 1845); Burckhardt, „Reiſen in Syrien“, I, 53 fg.; Ritter, „Erdkunde“, Bd. 17; Robinſon, „Paläſtina“, Bd. 3, und „Neue bibliſche Forſchungen in Paläſtina“ (Berlin 1857). Kneucker.

Baal-Hamon, ein Ort wo Salomo einen Weinberg hatte (HL. 8, 11). Nach der Scenerie des HL. verlegt man ihn an den Hermon und hält dann Baal-Hamon für einerlei mit Baal-Gad. Aber ohne Zweifel iſt der Ort von dem Dienſt des ägypt. Gottes Amon (ſ. d.) benannt und mit Belamon oder Balamon, Belmen genannt (Judith 8, 3; 4, 4) einerlei, wie denn die LXX (HL. 8, 11) auch Beelamon haben. Er war demnach in der Nähe von Dothain (ſ. d.), nicht ſehr weit von der Ebene Esdrelon entfernt (Judith 3, 9), vielleicht ſelbſt auch, wie Dothan an der Heerſtraße gelegen, welche von Syrien nach Aegypten führt. Kneucker.

Baal-Hanan, ein König von Edom (1 Moſ. 36, 38. 39), derſelbe Name wie Hannibal, d. h. „Geſchenk des Baal“.

Baal-Haßor, ein Ort wo Abſolom ein Landgut beſaß (2 Sam. 13, 23). Seine Lage „bei Ephraim“ kann ſchwerlich von der Zugehörigkeit zum Stammgebiet Ephraim, noch weniger von der Grenze dieſes Stammes verſtanden werden, ſondern bezieht ſich auf die Nachbarſchaft der Stadt Ephraim und iſt alſo jedenfalls einerlei mit Haßor (ſ. d.) im Stamme Benjamin (Neh. 11, 33).

Baal-Hermon (Richt. 3, 3; 1 Chron. 5, 23), ſ. Baal-Gad.

Baalis, ein König der Ammoniter, der nach der babyloniſchen Kataſtrophe über Jeruſalem den jüd. Statthalter Gedalja meuchlings ermorden ließ (Jer. 40, 14). Baalis iſt vielleicht eigentlicher Amtsname: „der Gewalthaber".

Baal-Meon (4 Moſ. 32, 38), auf Inſchriften Baal-Mon, auch Beth-Meon (Jer. 48, 23), und dieſes verkürzt Beon (4 Moſ. 32, 3), vollſtändig Beth-Baal-Meon (Haus [Tempel] des Baal Meon; Joſ. 13, 17) genannt, eine Stadt im Stammgebiet Ruben, die ſpäter den Moabitern gehörte (Ez. 25, 9). Ihre Ruinen hat man dreiviertel Stunden ſüdlich von Hesbon gefunden mit dem Namen Miun oder Main.

Baal-Peraßim, ein Ort („der Riſſe") im Stammgebiet Juda, wo David einen Sieg über die Philiſtäer erfocht (2 Sam. 5, 20; 1 Chron. 14, 11), im Thal Rephaim, das ſich ſüdweſtlich von Jeruſalem nach Bethlehem hinzog. Wegen Jeſ. 28, 21 wird unter Baal-Peraßim einfach nur ein Berg zu verſtehen ſein und dieſer wahrſcheinlich von ſeiner vielleicht „zerriſſenen" ſchluchtenreichen Beſchaffenheit urſprünglich ſeinen Namen haben, welcher nach der Niederlage der Philiſtäer ausgedeutet worden wäre.

Baal-Saliſa (2 Kön. 4, 42), unſtreitig einerlei mit Beth-Saliſa, welches Euſebius und Hieronymus 15 römiſche = 3 deutſche Meilen nördlich von Diospolis, d. i. Lydda, ſetzen, wodurch es in die Gegend des „Propheten-Gilgal" (ſ. d.; 2 Kön. 4, 38) zu liegen kommt, ins Land Saliſa, d. h. „Dreiland", wahrſcheinlich ein in drei Gründe ſich ſpaltendes Thal, in der Nähe des Gebirges Ephraim (1 Sam. 9, 4).

Baal-Sebub, ſ. Baal.

Baal-Tamar (Palmen-)Ort, wo die Iſraeliten gegen die Benjaminiten fochten (Richt. 20, 33), nicht weit von Gibea, im Stammgebiet Benjamin, zur Zeit des Euſebius und Hieronymus ein kleines Dorf Namens Beth-Tamar.

Baaltis, ſ. Baal.

Baal-Zephon, eine 2 Moſ. 14, 2. 9; 4 Moſ. 33, 7, ſonſt aber nicht erwähnte Stadt in (bei) Aegypten, auf der Oſtſeite des Schilfmeers. In vorhiſtoriſcher Zeit erſtreckte ſich das Schilfmeer, d. h. der jetzige Buſen von Sues, weiter nordwärts bis zum Timſah-See, bis in die Nähe der Barre el-Gur, und die Stelle des Uebergangs der Iſraeliten über daſſelbe war „drei Tagereiſen" nördlich von Sues (2 Moſ. 15, 22—27; 4 Moſ. 33, 6 fg.; ſ. Mara und Elim), alſo wahrſcheinlich beim Nordende der Bitterſeen, ungefähr in der Gegend des ſpätern Serapeum. Von Ramſes her hatten ſich die Iſraeliten nicht der Straße nach (nordöſtlich in der Richtung zu dem heutigen Seba Biar), ſondern öſtlich und ſüdöſtlich gewendet und die nördliche Spitze des Rothen Meeres, d. i. den Timſah-See, getroffen (2 Moſ. 13, 18) und ſich — unmittelbar vor dem Uebergang — ſo gelagert, daß ſie Migdol in ihrem Rücken (weſtlich) hatten, vor ſich zunächſt Pihachiroth (Schilfboden), weiterhin das Meer, gegenüber jenſeit des Meers aber Baal-Zephon (2 Moſ. 14, 2. 9). Dieſe „Stadt des Typhon" iſt auf der Oſtſeite des heutigen Birket Timſah, ungefähr in der Gegend des heutigen Bir Murrah oder bei Bir el-Fawar, wo ſich auch noch Ruinen finden, zu ſuchen, und kann demnach weder, wie ſchon vermuthet worden, Heroopolis ſein, weil dieſes als auf dem weſtlichen Ufer gelegen beſchrieben wird, noch Abaris (Avaris — als eine „Typhonsſtadt"), welches vielmehr ganz im Norden bei Peluſium zu ſuchen iſt (ſ. noch Sukkoth, Etham, Migdol, Pihachiroth und Rothes Meer). Vgl. Schleiden, „Die Landenge von Sues" (Leipzig 1858), und Hitzig's Recenſion darüber in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1859.

Kneucker.

Baana (2 Sam. 4, 2 fg.), bei Joſephus („Alterthümer", VII, 2) Banaotha, hieß der wahrſcheinliche Anſtifter der Ermordung des unglücklichen Prinzen Isboſet (ſ. d.) aus dem Hauſe Saul's. Er war ein Hauptmann im Dienſt des Prinzen aus Beeroth (ſ. d.) und brachte denſelben im Complot mit ſeinem Bruder Rekab in deſſen Wohnung zu Mahanaim meuchleriſch um. Zur Zeit der Mittagsruhe drangen die Mörder unbemerkt in das Zimmer des Schlafenden ein, hieben ihm das Haupt ab und brachten es dem David nach Hebron. Statt des gehofften Lohnes ernteten ſie aber für ihre Schandthat verdiente Strafe. David ließ ihnen Hände und Füße abſchlagen und ſie aufhängen.

Schenkel.

Babel. Der Name wird 1 Moſ. 11, 9 von der Verwirrung der Sprachen hergeleitet, welche dortſelbſt ſtattgefunden habe; und ohne Zweifel half der Anklang an

balal (hebräiſch), vermiſchen, balbel (aramäiſch), verwirren, mit bei der Bildung dieſes Mythus. Neuere wagten die Deutung als bâb Bel, Pforte des Belus (arabiſch) oder bâ (d. i. bêt) Bel, Haus des Belus, wo dann aber die griech. Formirung Babylon ſo wenig wie die altperſ. Babirus ſich erklären läßt. Vermuthlich kommt das Wort von (ſanskritiſch) Papis, die Sonne, und bedeutet Sonnenſtadt.

„Die große Babel" (Dan. 4, 27) lag in weiter Ebene zu beiden Seiten des Euphrat und bildete dem Herodot zufolge, der ſelbſt an Ort und Stelle geweſen, ein Viereck von 120 Stadien nach jeder Fronte, womit ein Umfang von 12 deutſchen Meilen behauptet iſt. Allein ſtatt der 480 Stadien oder auch 60000 Schritte (Plinius, Martianus Capella) bieten Kteſias und Strabo nur 360 oder 365, Curtius 368 Stadien; und es lohnt ſich der Mühe wohl, dem Sachverhalt auf den Grund zu gehen. Zuvörderſt freilich führt die Angabe Strabo's (XVI, 737), daß Ninive viel größer als Babylon geweſen, während Diodor (II, 3) den Umfang gleichfalls zu 480 Stadien beſtimmt, zu keinem Ergebniß. Der einzige unſerer alten Zeugen, welcher die Stätte Ninives geſehen hat, Xenophon, gibt der Ringmauer nur 6 Paraſangen (180 Stadien) Umfang; und ſeine Ausſage wird durch die Thatſache der 6 Paraſangen Entfernung Lariſſas und wiederum Eski Moſſuls ſowie als viel geringere Zahl auch durch die aufgedeckten Mauerreſte beſtätigt, welche für die innere Stadt noch keine 40 Stadien ergeben. Diodor hat die 6 Paraſangen zu 16 erweitert; doch aber heißt dem Herodot'ſchen Babylon gegenüber Ninive vorzugsweiſe und ſtändig „die große Stadt". Dies ſchon 1 Moſ. 10, 12 und Jon. 1, 2. 3; 2, 4. 11; Mespila Xenophon's bedeutet nichts anderes, und auch Ammian's „alte Ninus", das ſyr. Hierapolis ſowie Ninoe in Karien galten jedes als die große Stadt. Dieſe Bezeichnung wollte aber kraft der Analogie von Mahârâǵa, Großkönig, nichts anderes beſagen als Hauptſtadt, und erſt als Ninive nicht mehr exiſtirte, deutete man die „Großſtadt" als die beſonders große, die größte Stadt. Babylon kann ſomit Ninive an Größe übertroffen haben, und Herodot's Angabe könnte ſo weit zu Recht beſtehen; allein auch bei allem, was wir von der Bauart orientaliſcher Städte wiſſen, macht uns ein Umfang von 24 Stunden bedenklich. Birs Nimrud iſt Borſippos (ſ. unten), gehörte alſo nicht mehr zu Babylon; und die äußere Mauer, welche Cyrus zu ſchleifen befahl (Beroſus bei Joſephus, Contra Apion., I, 20), lief in alle Wege um ein Gutes nördlich von Borſippos. Verhält ſich das richtig, ſo kommen die 480 Stadien, da im Norden der Lauf der Mauer ſich beſtimmen läßt, bei weitem nicht mehr heraus. Herodot hat nicht ſelbſt nachgemeſſen. Wenn er nun aber im Widerſpruch gegen den einheimiſchen Schriftſteller behauptet, Cyrus habe die äußere Mauer, überhaupt Ringmauern Babylons nicht geſchleift, ſo weiß er eben auch nichts von des Beroſus und Abydenus (Euſebius, Praep. ev., IX, 41) drei Umfaſſungen Babylons, von denen die äußerſte, wie Beroſus errathen läßt, lediglich ein Wall (Hêl im Hebräiſchen, antemurale) aus Lehmſtein geweſen ſein dürfte. Nicht auf dieſen alſo, ſondern auf die von Beroſus' Standpunkte aus mittlere Umfaſſung bezieht Herodot ſeine 480 Stadien. Dieſe Ringmauer iſt der Harniſch Babylons (Herodot, I, 181); ſie iſt auch Jer. 51, 58 wie Herodot, III, 159 gemeint; und wenn Darius ihre Thore entfernt, ſo ſind ſie ohne Zweifel, da Babylon Winterreſidenz des Großkönigs ward, nachgehends wieder eingeſetzt und zu Herodot's Zeit vorhanden geweſen. Letzterer erwähnt auch eine innere Mauer, weiß aber nichts von Thoren und Thürmen derſelben; und mit Oeffnung eines Thores der äußern Mauer iſt (Herodot, III, 158) die Stadt erobert. Wenn nun aber in den 480 Stadien die Uebertreibung am Tage liegt, ſo hat Herodot doch ſchwerlich 120 Stadien Umfang als Maß jeder der vier Seiten genommen; eher könnte auch er ſchon wie Diodor 6 Paraſangen zu 16 erweitert haben; von jenen ergäben die 360 Stadien des Kteſias die Verdoppelung. Ein Umfang von 9 Stunden reicht zur Noth hin, um des Ariſtoteles' Aeußerung, Babylons Mauer umſchließe mehr ein Volk als eine Stadt, zu rechtfertigen.

Die Stadt umgab ein tiefer und breiter Graben, hinter welchem die Ringmauer von Backſteinen; und in dieſe Mauer waren 100 eherne Thore eingeſetzt, deren vier Herodot III, 155 mit Namen erwähnt ſind. Die Mauer, ſo wenig wie z. B. diejenige von Karthago als maſſiv zu denken, war „breit" (Jer. 51, 58) und auch hoch, ſofern dies die Thore (Jer., a. a. O.; Xenophon, Cyrop., VII, 5, 7); die bezüglichen Angaben der Alten gehen indeß weit auseinander. Nach Herodot betrug die Dicke der Mauer 50 königliche Ellen, die Höhe, womit Kteſias übereinſtimmt, 200. Während

aber Plinius die Elle durch den Fuß erſetzt, begnügen ſich Neuere bei Diodor und ebenſo Strabo mit 50 Ellen Höhe, letzterer ferner mit 32 Ellen Dicke, welche Curtius ſeinerſeits zu ebenſo viel Fuß herabſetzt, neben 100 Ellen Höhe. Thürme der Mauer wären dem Kteſias zufolge 250 geweſen, dieſelben nach Strabo je um zehn Ellen (Curtius: Fuß) die Mauer überragend. Die Stadt ſelbſt, welche der Euphrat zu zwei in der Mitte durch eine ſteinerne Brücke verbundenen Hälften trennte, hatte gerade Straßen nach der Länge und Breite; und die letztern, wo ſie auf den Strom ausliefen, ſchloß je eine eherne Pforte in der aus Backſteinen aufgeführten Einfaſſung deſſelben. Die Häuſer waren meiſt drei und vier Stockwerke hoch; unter den Gebäuden überhaupt aber beſonders merkwürdig war, wenn wir vom Tempel des Belus abſehen, die Königsburg, welche, der bisherigen gegenüber, Nebukadnezar auf dem Oſtufer im Nordweſt erbaute, jetzt die Ruine Mudſchêlibeh (die Umgeſtürzte) oder el Kasr (die Burg). Zu ihr gehörte auch der „Hängende Garten" oder vielmehr Park, welchen derſelbe König ſeiner Gemahlin, einer mediſchen Königstochter, zu Liebe herrichten ließ: hohe, mit Erde angefüllte Säulen trugen einen Bau, der ſich terraſſenartig erhob und zu oberſt mit einer ſo dichten Erdſchicht belegt war, daß große Bäume darin wurzeln konnten. Noch Diodor weiß, daß nicht die Semiramis ihn angelegt hat. Weniger ihrer Sache gewiß ſind Alte und Neuere in Betreff des Belustempels und ſpeciell des „Babyloniſchen Thurmes"; vielmehr herrſcht da noch jetzt ziemliche Sprachverwirrung. Es ſcheint aber vor allen Dingen gemäß Herodot, I, 181 ſicher, daß er nicht auf dem gleichen Ufer mit der Königsburg, daß er alſo auf der Weſtſeite ſich befand. Allerdings war das „Beliſche und Kiſſiſche Thor" (Herodot, III, 155), welches Oppert in den äußerſten Südweſtwinkel ſteckt, ein ſolches der Oſtſeite, nördlicher gelegen als dasjenige der Chaldäer, und führte natürlich in das Land der Kiſſier, aber nicht andererſeits zum Belustempel, ſodaß dieſer auf dem öſtlichen Ufer zu denken wäre, ſondern zu den Beliten, welche Curtius, IV, 12, den Coſſäern beigeſellt ſind. Ferner ſagt Herodot, welchem Arrian folgt, ausdrücklich: Das Heiligthum des Belus ſtand mitten in der einen Hälfte der Stadt; wenn daher auch die Ruine Birs Nimrud, welche von Hillah, dem Mittelpunkt Babylons, beinahe $2^1/_2$ Stunden (12 Kilometer) ſüdweſtlich abliegt, noch zur Stadt ſelbſt gehört hätte, ſo könnte ſie doch nicht wol die Stelle des Belustempels bezeichnen. Rich und zuletzt Oppert wollen hier den Babyloniſchen Thurm finden; gleichzeitig hält ſich letzterer, nachdem daſelbſt ein Backſtein mit der Ortsangabe „Barſip" gefunden worden, mit Recht überzeugt, daß hier die Stadt Borſippos geſtanden hat; und nun ſoll Borſippos einen Beſtandtheil Babylons gebildet haben. Allein nicht erſt bei Strabo, ſondern ſchon dem Berosus iſt Borſippos eine von Babylon verſchiedene Stadt, wird Oppert (Expédition scientifique en Mésopotamie [Paris 1858], I, 214, 333) ſelbſt zufolge ſchon in den Inſchriften Salmanaſſar's III. und Belochus' IV. als Stadt für ſich neben Babylon erwähnt, und kommt überhaupt lediglich als Abtheilung oder Quartier der Hauptſtadt nirgends zum Vorſchein. Uebrigens tragen auch faſt ohne Ausnahme die Inſchriften auf den Ziegeln dortſelbſt den Namen Nebukadnezar's, keines frühern (Layard, „Ninive und Babylon", deutſch von Zenker [Leipzig 1856], S. 496); und ſchließlich bietet der ungeheuere Schutthaufen, welcher mit Einſchluß der Ziegelmauer auf ſeinem Gipfel ſich bis zu 235 Fuß erhebt, zumal die „Stockwerke" der letztern vielmehr Terraſſen waren (Layard, a. a. O., S. 495. 498), zur Beſchreibung des Tempels bei Herodot keinen einzigen Anknüpfungspunkt.

Das Belusheiligthum (Herodot, I, 181) bildete ein auf jeder Seite zwei Stadien meſſendes Quadrat, welches einen maſſiven Thurm einſchloß, der ein Stadium lang und auch breit und acht Stockwerke hoch war. Auf Wendeltreppen ſtieg man außen an ihm hinauf, und im oberſten Stockwerk befand ſich ein Tempelhaus mit Polſter und goldenem Tiſch ohne Götterbild; doch weilte nachts daſelbſt eine Prieſterin. Unten im Heiligthum war noch ein Tempelhaus, darin eine goldene Bildſäule des Belus, ſitzend auf goldenem Thron vor goldenem Tiſch über goldenem Eſtrich. Außen ſtanden zwei Altäre, der eine golden. Auch exiſtirte in dem heiligen Bezirk noch ein maſſiv goldenes, 12 Ellen hohes Götterbild, welches Xerxes hinwegnahm. Wenn nun, was Herodot Thurm nennt, noch ſieben Thürme über ſich hatte, ſo ergibt ſich, um nicht mehr zu ſagen, die Möglichkeit, daß das Ganze auch ſo hoch wie lang und breit war, nämlich ein Stadium, 625 Fuß. So aber machte der Thurm den Eindruck des Unvollendeten. Zum Bau bedurfte es der vereinigten Kräfte vieler, die ſich alſo vor ſeiner Beendigung getrennt hätten. Die

Thatſache ſelbſt verlor ſich aber in vorgeſchichtlicher Zeit, und wird darum 1 Moſ. 11 nächſt der Sintflut angeſetzt. Dafür nun, daß wirklich der Thurm auch ein Stadium Höhe gehabt hat, läßt ſich ein Zeugniß aus Strabo entwickeln. Wenn dieſer nämlich vom Tempel des Belus ſchweigt, dagegen von deſſen Grabe ſagt, es ſei eine viereckige Pyramide geweſen von einem Stadium Höhe wie auch Länge und Breite, ſo erkennen wir an dieſen Maßen den Thurm; wie denn auch Arrian, was Strabo von dem Grabe erzählt, daß Xerxes daſſelbe zerſtört habe, und Alexander es wiederherſtellen wollte, vielmehr von dem Tempel berichtet. Aber es liegt eine Verwechſelung zu Grunde. Die Pyramide paßt für ein Grabmal, der Thurm war aber keine ſolche. Ferner exiſtirte der Tempel noch zu Herodot's, ja noch zu des Plinius' Zeit (VI, 30: durat adhuc ibi Jovis Beli templum); und wenn Xerxes mehr gethan hätte, als die goldene Bildſäule wegnehmen und den Prieſter tödten, ſo hätte es zu überliefern Herodot (I, 185) die beſte Gelegenheit gehabt. Daß dagegen Xerxes das Grab des Belus, wie ſein Vater dasjenige der Nitokris, nach Schätzen durchwühlte, ſcheint ſehr glaublich, und es übrigt blos noch, das Grab ſelbſt nachzuweiſen. Für deſſen Ruine halten mit Oppert und andern auch wir den Schutthügel Bâbil auf dem Oſtufer im Nordweſt. Wo Xenophon einer Pyramide gedenkt, bei Lariſſa (Anab., III, 4, 9), da beharrt Layard (a. a. O., S. 126. 128) auf einem viereckigen Thurm, hält übrigens die Ruine für das Grab Sardanapal's. Nun wurden aber im Alterthum Grabmäler ſehr gewöhnlich durch Pyramiden bezeichnet, und wenn der Hügel Bâbil gleichfalls viereckig iſt (Layard, a. a. O., S. 491), ſo ſtand vermuthlich auf ſolchem Unterbau jener Obelisk der Semiramis (Diodor, II, 11), ſodaß die Sache gleichfalls auf eine Pyramide, wie Strabo will, herauskommt.

Wie andere Städte am Euphrat und Tigris war auch Babylon durch ſeine Lage auf den Handel angewieſen und vermittelte den Waarenverkehr zwiſchen Oſt und Weſt, von Phönizien her bis nach Indien; eine ſehr gemiſchte fremde Bevölkerung floß da zuſammen (Jer. 50, 37; Aeſchylus, „Pers.", V, 53). Bekannt ſind die runden Marktſchiffe aus Thierhaut, welche nach Babylon hinab befrachtet wurden (Herodot, I, 195); ohne Zweifel hatten die Babylonier auch eigene Schiffahrt; doch führt man mit Unrecht Jeſ. 43, 14 dafür an; und auch die Inſchrift von Biſutun (II, 85 fg.) beweiſt nicht. In alle Wege brachte Babylon auch Erzeugniſſe eigenen Kunſtfleißes in den Handel. Eines Mantels von Sinear wird Joſ. 7, 21, eines Bechers der Semiramis bei Plinius gedacht ſowie bunter babyloniſcher Gewebe; die aſſyriſchen (Pauſanias, V, 12, 4) ſind babyloniſche; und noch bei den Römern kommen babyloniſche Schabracken und Teppiche zur Erwähnung. In dem Handelsplatze, der zugleich Hauptſtadt eines großen Reiches, ſpäter noch immer wenigſtens eines geſegneten Landes war, häuften ſich unendliche Schätze an; und der jährliche Tribut Babyloniens war unter allen Satrapieen weitaus der beträchtlichſte (Herodot, III, 92), was doch weſentlich auf Rechnung der Hauptſtadt kommt. Alſo heißt ſie bei Aeſchylus („Pers.", V, 52) die goldreiche, iſt ein goldener Becher Jer. 51, 7 in Jahve's Hand, überhaupt aber ob ihrer Pracht und Herrlichkeit in aller Welt gefeiert (Jer. 51, 41; Jeſ. 13, 19). Noch Alexander fand eine große, ſchöne und feſte Stadt vor. Jedoch verurſachte ſofort Seleucus Nikator ihren allmählichen Verfall dadurch, daß er Seleucia am Tigris in einer Entfernung von nur 15 Stunden baute und aus Babylon Bewohner dahin verpflanzte; bis zur Zeit des Curtius hin war die Stadt nur noch im Umfang von 90 Stadien bewohnt. Jetzt ſteht auf dem Terrain Babels zu beiden Seiten des Euphrat die Stadt Hilleh, um welche rings da und dort ſich ein Ruinenhügel erhebt. Von dieſen ſind die einen noch nicht hinreichend durchforſcht, die meiſten, wie z. B. die Stätte des Dorfes Tahmaſia mitten im alten Babel auf der Weſtſeite, noch gar nicht unterſucht worden. Hitzig.

Babylon, ſ. Babel.

Babylonien. Nach der Hauptſtadt Babyloniens benennt ſo das A. T. auch das von ihr aus beherrſchte Land ohne genauere Beſtimmung, nur mit Ausſchluß des dieſſeitigen Syriens. Die Griechen verſtehen unter Babylonien zunächſt „das Land Sinear", welches durch die 1 Moſ. 10, 10 genannten Städte fixirt ſein ſollte, während doch nur von der Stadt Babel ſelbſt die Ortslage völlig geſichert ſcheint. Wenn ſie aber theilweiſe weſtlich am Euphrat lag, ſo gewiß Calne vom Tigris im Oſten; und ſo erſtreckt ſich Sinear wie Aſſur über das Zwiſchenſtromland nach beiden Seiten noch weiter. Am

Euphrat blieb die Grenze dieſſeit Aneh, jenem Rehobot 1 Moſ. 10, 11; ſüdlich aber vom Chaboras dehnte ſich zwiſchen Euphrat und Tigris bis gen Adiabene hin „Arabien“ aus (Xenophon, „Anab.“, I, 4, 19); erſt nach einer Wanderung von 125 Paraſangen, d. i. über 93 deutſche Meilen, betraten die Griechen Xenophon's babyloniſchen Boden. Wenn Strabo im Süden Babylonien außer dem Perſiſchen Meerbuſen noch mit den Chaldäern begrenzt, welche Plinius öſtlich vom vereinigten Euphrat-Tigris einweiſt, ſo fand dieſes Verhältniß ſtatt ſeit der Anſiedelung (Jeſ. 23, 13).

Babylonien, eine weite Fläche, war im Alterthum als das fruchtbarſte Getreideland gefeiert, welches hundert-, ja dreihundertfältigen Ertrag gab (Herodot, I, 193; Strabo, XVI, 742. 731). Hier reifte auch, viel gepflanzt, die Dattelpalme ihre Frucht. Aber den Weinſtock trug das Land vor Alexander nicht, auch nicht die Feige; und das Olivenöl erſetzte ſich durch das Seſam. Dieſe Fruchtbarkeit war, da nur wenig Regen fällt, bedingt durch die großen Pulsadern des Landes, ſeine jährlich austretenden Flüſſe Euphrat und Tigris, deren Waſſer durch ein Netz von Kanälen auch jedem entfernten Orte des Binnenlandes zugeführt wurden. Unter denſelben war namentlich berühmt der ſchiffbare Königsfluß, Naharmalcha, welcher oberhalb Babylons den Euphrat mit dem Tigris verband, ein Werk Nebukadnezar's. Gleichwie es aber an Nutzholz fehlte, für welches überall die Palme eintrat, ſo mangelte es auch an Bauſteinen, und die aus Backſtein aufgeführten Gebäude ſind darum auch in ihren Trümmern lange nicht ſo gut erhalten wie die Ausgrabungen Ninives. Dagegen bot das Naphtha, welches an vielen Stellen, ſonderlich bei der Stadt Is (Herodot, I, 179), aus dem Boden hervorquoll, einen vortrefflichen Mörtel, welcher feſtern Verband ſchaffte als der des Materials ſelbſt war.

Babyloniſch-chaldäiſche Monarchie. Die Dynaſtien, welche (Euſebius, Chron., I, 40) der Polyhiſtor aufführt, herrſchen, ſei es von Ninive, ſei es von Babylon aus, über das Aſſyriſche Reich. Nach Mich. 4, 10; 2 Kön. 17, 24; Herodot, I, 106 gehört Babel zu Aſſyrien, und ein babyloniſches Reich im Unterſchied und Gegenſatz zu Aſſyrien wurde erſt von Nebukadnezar's Vater aufgerichtet. Wie im Regentenkanon der erſte und dann wieder der vierzehnte Eigenname mit demjenigen des chaldäiſchen Gottes Nebo ſich zuſammenſetzt, ſo iſt bei Dikäarch der vierzehnte König von einem gewiſſen Chaldäus an wieder ein Chaldäus. Ohne Zweifel ſind die gleichen Perſonen gemeint, der erſte Unterkönig Babels war ein Chaldäer, und der vierzehnte, von welchem Dikäarch ſagt, er habe die Chaldäer vereinigt, Nabopolaſſar, hat die Chaldäerherrſchaft in Babylon gegründet. Beide Epochen ſind durch den Kanon beſtimmt: die erſtere auf den 26. Febr. 747 v. Chr., die zweite auf 625, letztere noch außerdem durch die von den „Chaldäern“ im fünften Jahre Nabopolaſſar's beobachtete Mondfinſterniß vom 22. April 621 (Almageſt, V, 14, S. 125; Ideler in den „Philologiſchen und hiſtoriſchen Abhandlungen der K. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin aus den Jahren 1814 und 1815 [Berlin 1816], S. 202, 224). Demſelben Kanon zufolge hat Nabopolaſſar 21 Jahre regiert. Dieſe Zahl wird durch Beroſus (Joſephus, „Alterthümer“, X, 11, 1) beſtätigt, ſodaß die Angabe von 29 (Joſephus, Contra Apion., I, 19) um ſo mehr als Fehler erſcheint, da die 20 beim Polyhiſtor jener erſtern näher kommt und nachher 21 als Homöotel. ausgefallen iſt (Euſebius, Chron., I, 44). Aber ſchon mehrere Jahre vor ſeinem Tode überließ er ſeinem Sohne Nebukadnezar (urſprünglicher: Nebukadrezar), den er auch als Unterhändler verwendet hatte (Herodot, I, 74), wenigſtens die Kriegführung, ſodaß dieſer bereits im J. 606 vor dem wirklichen Antritt der Regierung in der Bibel König genannt wird (Jer. 25, 1. 9; 35, 11; 46, 2; 49, 28). Von ſeinem Vater nämlich wiſſen die bibliſchen Schriftſteller überhaupt nichts; in dem erwähnten Jahre aber ſchlug er die Aegypter bei Carkemiſch, und im December des Jahres 605 war er im Anzug, den Aegyptern nachrückend, gegen die Grenze Judäas (Jer. 36, 9; 35, 11). Hiermit ſtimmt überein, daß dem Beroſus zufolge die Botſchaft vom Tode ſeines Vaters, der im J. 604 ſtarb, ihm in dieſer Gegend zukam. Bis zur ägypt. Grenze hatte er ſich aller Lande bemächtigt (2 Kön. 24, 7), hatte namentlich Judäa dienſtbar gemacht und war ſelbſt in Arabien eingefallen (Jer. 49, 28). Nunmehr ließ Nebukadnezar das Heer mit den Gefangenen und der Beute den gewöhnlichen Weg nordwärts einſchlagen; er ſelbſt eilte mit wenigen Begleitern durch die Wüſte nach Babylon zurück, wo die Regierungsgewalt bereits für ihn in Beſitz genommen war und verwaltet wurde (Beroſus bei Joſephus, Contra Apion., I, 19). Das Nächſte, was er jetzt unternahm, ſcheint ein Feldzug gegen Elymais geweſen zu ſein (vgl. Jer. 49, 34 fg. mit

Ez. 32, 24); bald aber mußte er seine Waffen wiederum nach Westen kehren. Nur drei Jahre lang entrichtete der Judäer den ihm auferlegten Tribut (2 Kön. 24, 1), starb aber, bevor Nebukadnezar den Abfall rächen konnte, und überließ es seinem unmündigen Sohne, die Folgen zu tragen. Es war das Jahr 599, als ein chaldäisches Heer, bei welchem bald auch Nebukadnezar selbst eintraf, vor Jerusalem rückte und die Stadt belagerte. Der junge König ergab sich und wurde nebst seinem Hofe, den wohlhabenden Einwohnern der Hauptstadt und den Werkleuten nach „Babel", zum Theil an den Chaboras (Ez. 1, 1; 3, 15) hinweggeführt. Nebukadnezar setzte einen neuen König ein und kehrte nach Babel zurück, von wo er bald wieder aufbrach, um in Gemeinschaft mit Cyaxares dem assyr. Reich ein Ende zu machen. Während er aber seine Schätze auf die Verschönerung und Befestigung der Hauptstadt verwendete, sannen die Judäer wiederum auf Abfall, suchten sich durch Bündniß mit den Nachbarn zu stärken (Jer. 27, 3), und ließen sich namentlich mit Aegypten ein (KL. 4, 17; Ez. 17, 15), wo im J. 594 Apries, Hophra (Jer. 44, 30), den Thron bestiegen hatte.

Im Januar des Jahres 589 hoben die Chaldäer mit der Belagerung Jerusalems an, während zugleich die beiden noch übrigen Festungen des Landes angegriffen wurden (Jer. 34, 7). Ein ägypt. Heer rückte zum Entsatze heran, ward jedoch abgetrieben (Jer. 37, 5—8) und die Belagerung Jerusalems erneuert. Hunger und Sterblichkeit nahmen in der Stadt überhand, und in der Nacht vom 9. Juli 588 (Jer. 52, 9. 7) wurde sie erobert, in Abwesenheit Nebukadnezar's, welcher zu Ribla im Orontesthale verweilte (Jer. 52, 9). Hierhin wurde Zedekia, der auf der Flucht ergriffen worden, ihm zugeführt. Er hielt Blutgericht über den Aufruhr, ließ Jerusalem einäschern und die noch übrige Bevölkerung hinwegführen, mit Ausnahme der ganz Unbemittelten, welche einem Statthalter unterstellt wurden.

Jetzt war in Syrien dem Chaldäer nur Ammon noch nicht unterthan (Jer. 40, 14; 41, 10; Ez. 21, 25), das vermuthlich unbeachtet blieb, und die Inselfeste Tyrus. Schon bei seinem ersten Auftreten in Vorderasien um das Jahr 605 hatte Nebukadnezar sie bestürmt (Jes. 23, 13), jedoch erfolglos. Jetzt soll er sie, dem Menander zufolge (Josephus, Contra Apion., I, 21), dreizehn Jahre lang belagert haben, und wirklich spricht von vergebens dabei aufgewandter Mühe Ezechiel (29, 17) im Jahre 572, sodaß die Belagerung im J. 585 angehoben hätte. Aegypten aber wurde, gemäß dem Wortlaut bei Menander und noch mehr Ezechiel, von ihm sicherlich nicht erobert, und wenigstens zweifelhaft erscheinen muß es, ob er in Wahrheit Aegypten überzog, die Weissagungen Ez. 29, 19 fg.; Jer. 43, 10 fg. wahr machend. Apries von Aegypten († 575) führte vielmehr Angriffskrieg, wie gegen Sidon so auch wider Tyrus, gewiß erst nach Nebukadnezar's Abzug, dessen Erbschaft er antreten wollte. Megasthenes, der den Nebukadnezar einen großen Theil Libyens unterwerfen läßt, ist nicht hinreichend zuverlässig; die Araber, welche ihm Aegyptens Eroberung beimessen, sind unkritisch und zu jung; blos Nah. 3, 8—10 läßt sich, wofern die Stelle ein Einschub, dafür anführen, indem die hier in Rede stehende Einnahme No-Amons kaum auf einen andern als Nebukadnezar zurückgeführt werden könnte.

Zufolge dem Kanon und Berosus hat Nebukadnezar 43 Jahre regiert, gemäß dem erstern seit dem Jahre 604; im A. T., das ihn schon zwei Jahre früher als König aufführt, erscheint daher das Jahr Jojachin's als Nebukadnezar's achtes (2 Kön. 24, 12), Zedekia's zehntes als dessen achtzehntes (Jer. 32, 1). Wenn Jer. 52, 28 statt jenes achten das siebente, V. 29 das achtzehnte (s. V. 12) angegeben wird, so ist zwischen der einen und der andern Rechnung ein Mittelweg eingeschlagen. V. 31 besteigt Nebukadnezar's Nachfolger den Thron im 37. Jahre seit Jojachin's Wegführung; er entläßt diesen am 25. Tage des 12. Monats, vermuthlich unmittelbar nach seinem Antritt, also im März 561; und nun reichen auch bis 561 herab jene 43 Jahre seines Vaters.

Bekanntlich wird die Gestalt Nebukadnezar's im Buche Daniel zu einem Zerrbild verzogen, und daß des Berosus Wendung (Josephus, Contra Apion., I, 20): „er verfiel in eine Krankheit und starb", sich nicht als Beweis für Geisteskrankheit anführen läßt, dürfte einleuchten. Desgleichen, wenn er, gemäß Abydenus (Eusebius, Chron., I, 61; Praep. ev., IX, 41), vor einem Ende den Babyloniern ihr Schicksal geweissagt haben soll, so ist zwar Weissagung Mantik, aber der Wahnsinn nicht Weissagung. Gleichwol könnte an der Sache, daß Nebukadnezar aus Hochmuth verrückt geworden, etwas Wahres sein, und wo nicht, so

will Berosus vielleicht ein längeres Siechthum zu verstehen geben. Die Königin-Mutter (Dan. 5, 10), jene Nitokris (Herodot, I, 185) — beide bezeugen sich gegenseitig — ist nicht, was diese Schriftsteller meinen (Herodot, I, 188), die Mutter des letzten Königs, desto gewisser die Witwe Nebukadnezar's. Sie war eine Mederin (Berosus, a. a. O.), des Astyages, besser des Cyaxares Tochter (Polyhistor und Abydenus); die Mauer Mediens (Xenophon, Anab., II ,4, 12), welche Strabo der Semiramis eignet, ist ursprünglich wol richtiger die Mauer der Mederin. Schwerlich aber hat sie aus Besorgniß vor der drohenden Macht der Meder jene Vertheidigungsanstalten getroffen, das stand wol eher ihrem Gemahl zu; ihre Mauer diente auch gegen jeden Feind, und nicht vor Medien schloß sie südwärts Babylon ab. Also aber hätte sie ihren Mann überlebt, ihm folgte inzwischen ein Sohn, dann dessen Mörder, und sie hatte unter den Nachfolgern nichts mehr zu sagen und zu sorgen. Die Einfassungsmauern, welche Herodot (I, 186) auf ihre Rechnung setzt, rühren von Nabonned her (Josephus, Contra Apion., I, 20), Ringmauern und Wall nebst dem „Königsstrom" von Nebukadnezar (Abydenus bei Eusebius, Chron., I, 55). Der See aber, welchen er nördlich von Sippara grub (Eusebius, a. a. O.), ist wol der gleiche mit demjenigen der Nitokris, „weit oberhalb Babylons" (Herodot, I, 185. 191), wenn auch der Umfang verschieden angegeben wird: 40 Parasangen bei Abydenus nach Ktesias, gegen 420 Stadien des Herodot, d. i. 14 Parasangen. Ein Werk, welches vielmehr dem Nabonned eignet, konnte Herodot leicht ihr beimessen, weil sie den Nebukadnezar überlebte, und Herodot (I, 188) den Nabonned für ihren und Nebukadnezar's Sohn hielt. Um so gewisser müssen andere öffentliche Arbeiten ihr Werk sein, denn seine Erwähnung der Person hat er nicht aus der Luft gegriffen, und ihrer gedacht haben würde er schwerlich, wenn sie nichts geleistet hätte. Kann sie aber selbständige Herrscherin nicht gewesen sein, da doch Herodot sie dafür hält, so sehen wir die einfachste Lösung des Räthsels in einer längern Krankheit ihres Gemahls, während welcher sie nach Maßgabe seiner Weisungen die Regierung führte.

Wenn das Buch Daniel Kap. 5 (vgl. 7, 1; 8, 1; Bar. 1, 11. 12) als letzten König von Babel einen Sohn Nebukadnezar's, Belsazar (Baltasar), angibt, so nennt denselben Herodot (I, 77. 188) vielmehr Labynetus, d. i. Nabonned, und dieser Name wird durch den Kanon, durch Berosus (Josephus, Contra Apion., I, 20) nebst dem Polyhistor und Abydenus (Eusebius, Chron., I, 45. 71) sowie durch die Inschriften (Bisutun I, 79; III, 80; IV, 14, 30 D und J) bestätigt. Beiden aber, dem Herodot und dem Buche Daniel, widerspricht Berosus, sofern er als Sohn und Nachfolger Nebukadnezar's einen Evilmerodach vorführt, den auch der Kanon und Megasthenes (Eusebius, Chron., I, 60) aufweisen, und Jer. 52, 31 das A. T. erhärtet. Um für Berosus zu entscheiden, kommt hinzu seine Eigenschaft als einheimischer Schriftsteller, und daß er wie Megasthenes die Zwischenzeit bis Nabonned durch Bericht über zwei Könige auszufüllen weiß, von welchen einer auch in den Kanon aufgenommen ist, während der andere, der nur Monate regierte, wegbleibt. Kein Zweifel daher an der vollkommenen Verlaßlichkeit der Angaben des Berosus, die in Nebendingen aus Megasthenes sich ergänzen.

Dem Evilmerodach wird von ersterm Willkür und Zügellosigkeit vorgeworfen, weshalb ihm der Gatte seiner Schwester, Neriglissar, nachgestellt und ihn getödtet habe; nach erst zwei Jahren der Regierung, wie auch der Kanon angibt. Die 18 Jahre bei Josephus („Alterthümer", X, 11, 2) sind wol auf so viele Monate zurückzuführen, da der Kanon den Laborosoarchod, Sohn Neriglissar's, dreingehen läßt, welchem dieser nach 4 (Josephus: 40) Jahren die Herrschaft auf die Dauer von 9 Monaten überließ. Nämlich „weil der Knabe viele böse Eigenschaften kundgab", wurde er umgebracht. Mit ihm, scheint es, erlosch das Geschlecht Nebukadnezar's; denn jetzt übertrugen die Verschworenen das Königthum einem aus ihrer Mitte, dem Babylonier Nabonned, der mit seinem Vorgänger nicht verwandt war. Dieser ist es, welcher den Euphrat Babylons, um gegen Angriff zu Schiffe die Stadt zu schützen (Oppert, Expéd. scientifique en Mésopotamie [Paris 1858], I, 184), mit Mauern umfaßte; auch schloß er ein Schutz- und Trutzbündniß mit Krösus (Herodot, I, 77), das wol beiderseitig wider Cyrus gerichtet war. Dieser wandte sich nach Auflösung des lyd. Reichs gegen die übrigen Kleinasiaten (Herodot, I, 141. 171. 177), und zuletzt, nachdem er sich das ganze Festland unterworfen hatte (Herodot, I, 178), kehrte er im J. 539 seine Waffen gegen Babylon. Jedoch die Ueberschreitung des Gyndes hielt ihn auf (Herodot, I, 189), und so erschien er erst das folgende Frühjahr (Herodot, I, 190; Jer. 51, 46)

in den Ebenen Babyloniens (Jes. 21, 1). Da Nabonned 17 Jahre regierte (seit 555), so sieht Berosus von dem ersten Anfang im J. 539 ab, wenn er in Nabonned's 17. Jahre den Cyrus gegen Babylonien marschiren läßt. Die Babylonier wurden in einer Feldschlacht geschlagen (Herodot; Berosus; vgl. Jes. 43, 14. 17); der König floh mit wenig Begleitern nach Borsippos und empfing hier die Nachricht von der Einnahme seiner Hauptstadt (Jer. 51, 31), deren Cyrus sich durch Ableitung des Euphrat in das Bassin der Nitokris bemächtigte, als die Babylonier gerade ein Fest (die Sakaea am 16. Aug.?) feierten (Herodot, I, 191; Xenophon, „Cyrop.", VII, 5, 15). Sofort brach Cyrus wieder auf zur Belagerung von Borsippos; aber Nabonned ergab sich, wurde gut behandelt und ihm Karamanien zum Aufenthalt angewiesen, wo er sein Leben beschloß.

So ging die Chaldäerherrschaft nach einer Dauer von nur 87 Jahren zu Ende. Die Hauptstadt aber, unruhig, üppig durch ihren Reichthum, und nicht vergessend, daß sie Herrscherin gewesen war, versuchte noch zweimal zur Zeit des Darius Hystaspis ihre Unabhängigkeit wiederzugewinnen. Herodot weiß (III, 150 fg.) nur von einer, lange vorbereiteten Empörung, welche kraft des Zusammenhangs, in welchem sie erzählt ist, nicht vor das Jahr 519 gesetzt werden könnte; Darius selbst hingegen beurkundet, daß zweimal Babylon von ihm abfiel. Das eine mal, gleich im Anfang seiner Regierung, stellte sich ein Babylonier, der für Nebukadnezar, Sohn Nabonned's, gehalten sein wollte, an die Spitze (Bisutun, I, 76 — II, 5; IV, 12 fg.), das zweite mal ein Armenier, d. i. Chaldäer, unter dem gleichen Vorgeben (Bisutun, III, 76 fg.; IV, 28 fg.). Als dieses zweiten Aufstandes Darius Meister ward, da wurde nicht nur der Usurpator, sondern (wie Herodot, III, 159) auch seine vornehmsten Anhänger hingerichtet; im übrigen aber hält sich Herodot's Bericht wesentlich an die erste Empörung. Diese war es offenbar, welche so lange dauerte — erst nach dem 20. Monate wurde Babylon erobert (Herodot, III, 153) — und einen gefährlichen Charakter hatte. Zwar von der Art und Weise der Eroberung erzählt er eine mehrfach unwahrscheinliche Geschichte; sein Zopyrus kommt auf dem Denkmal von Bisutun gar nicht vor. Dagegen wird allerdings damals schon Darius die Ringmauer Babylons (theilweise) geschleift und die Thore ausgehoben haben, auch muß es jetzt geschehen sein, wenn er Weiber nach Babylon schaffte zum Ersatz der von den Babyloniern erdrosselten (Herodot, III, 150); denn Sach. 5, 11 (vgl. V. 7) scheint auf die Thatsache anzuspielen. Diese Stelle fällt aber unter das Datum des 24. Febr. 519 (s. Kap. 1, 7), noch in das zweite Jahr des Darius.

Babylonisch-assyrische Cultur und Götterverehrung. Unser bezügliches Wissen, aus den Berichten der Alten geschöpft, wird durch die in neuerer Zeit aufgegrabenen Bau- und Bildwerke theils beleuchtet, theils ergänzt, und wird es noch weiter durch die Inschriften werden, wenn deren Erklärung Gelingen hat. Verzeichnet sind dieselben auf Lehmziegeln, Geräthschaften, Steinplatten u. s. w. in Keilschrift, deren babylonischer Charakter, mit dem assyrischen wesentlich identisch, nur wahrscheinlich älter denn der letztere ist. Im Gegensatz zur persischen ist sie nicht Buchstaben-, sondern Silbenschrift, und deckt sich mit der dritten Gattung der Achämenideninschriften, sodaß die Uebersetzung des pers. Grundtextes ein Hülfsmittel zur Lesung auch dieser assyr. Originale darbietet. Die Sprache dieser Silbenschrift wird mit Unrecht für eine Sorte Semitisch gehalten, und das Aramäische, welches in diesem Fall allein oder etwa daneben der Arabismus in Frage kommt, verquickt man mit dem Hebräischen. Für patikara z. B. Bild, Conterfei, im Altpersischen bietet die dritte Schrift nimanu, und n'man im Armenischen bedeutet ähnlich; allein die Sprache soll semitisch sein, und daher erlaubt man sich zalmanu auszusprechen, weil zelem hebräisch-aramäisch Bild bedeutet. So ist denn bisjetzt außer Eigennamen nur von gar wenigem Ton und Sinn enträthselt, und alles Lesen und Verstehen zusammenhängender Originaltexte beruht auf Täuschung.

Die Bauwerke betreffend, machte in Babylonien das Material den Massivbau zu einer Nothwendigkeit, und freistehende Stützen kommen hier nicht vor, höchstens die Halbsäule. Assyrien dagegen hatte ausgiebige Steinbrüche, es ist aber auch bei ihren Steinbauten Wölbung und Säule wenig angewandt und die Spannweite in Spitz- und Rundbogen ist gering. Die Bildwerke stellen meist kriegerische oder auf Krieg bezügliche Scenen dar, wenn sie nicht den Cultus oder die Mythologie angehen. Während aber die ägypt. Symbolik menschlichem Leibe einen Thierkopf aufsetzt — nur die Sphinx bildet eine Aus-

nahme — ſetzen die Aſſyrer Menſchenkopf auf Thierleib (Fig. 1 und 2); Perſpective iſt ihrer Zeichnung fremd. Die aufgefundenen Geräthſchaften zeugen für Geſchicklichkeit und auch Geſchmack (vgl. noch Herodot, I, 195), der Kunſtfleiß Babylons wurde oben ſchon berührt; und waren die beiden Hauptſtädte, zumal Babylon, frühzeitig Mittelpunkte für den Handelsverkehr, deſto begreiflicher dann, daß Maß und Gewicht aller Welt, auch der Griechen, urſprünglich von Babylon ausgeht. Aber der Reichthum erzeugte Ueppigkeit, und dieſe, im Bunde mit dem Klima, Sittenverderben (Curtius, V, 1, 36). In Babylon war es Geſetz, daß jedes einheimiſche Weib einmal im Leben zu Ehren der Göttin Mylitta ſich einem Fremden preisgeben mußte (Herodot, I, 199), und bei den „Aſſyrern" galt nach Lucian (sacrif., §. 15) Schweſterehe. Nehmen wir hinzu, daß die neunte Satrapie jährlich 500 Eunuchen lieferte (Herodot, III, 92), und daß unter den Leibesſtrafen die Blendung vorkommt (Jer. 52, 11), welche der Hebraismus mit einem aram. Worte ausdrückt, ſo beſitzen wir der bezeichnenden Daten genug, um von den ſittlichen Zuſtänden Aſſyriens uns eine Vorſtellung zu bilden.

Fig. 1.

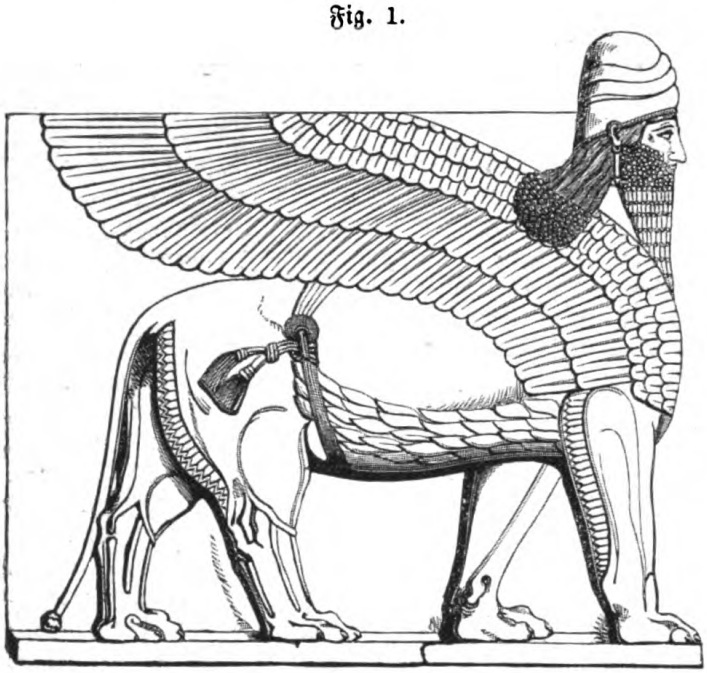


Fig. 2.

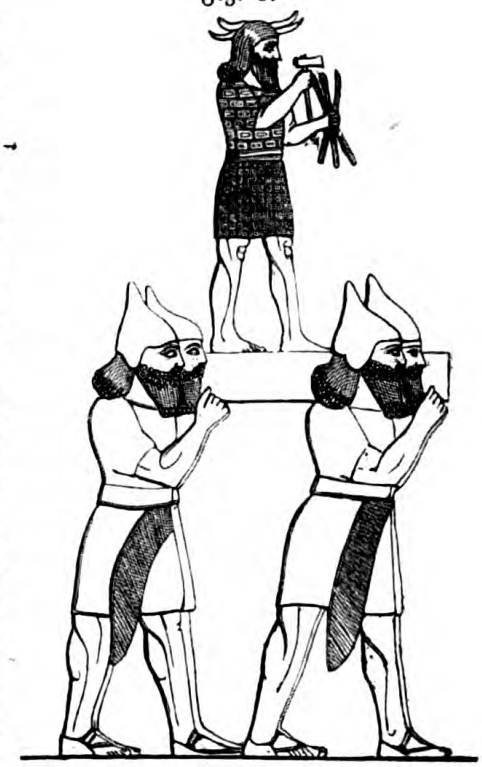
Schon die Sage vom Kriege des Ninus mit Zoroaſter (Nimrod) weiſt uns an, eine Wurzel der aſſyr. Religion in der altzoroaſtriſchen Lehre zu ſuchen, welche Herodot, I, 131 fg.; 137 — 140 in der Geſtalt vorliegt, welche ſie vor der im Zendaveſta ausgeprägten Reform hatte. Wie die Perſer (Herodot, III, 16), erwieſen auch die Aſſyrer dem Feuer göttliche Ehre, denn ihr Nergal heißt Fürſt des Feuers. Sie hatten auch einen Gott der Winde, den Merodach, und wenn die Perſer den Himmel als oberſten Gott betrachteten (Herodot, I, 131), ſo iſt ja Nebo das ſanskrit. Nabhas (Nabo), der Himmel.

Auch liegt in Hoſ. 6, 5 (vgl. 5, 7) angedeutet, daß die Aſſyrer eine Auferſtehung der Todten glaubten (ſ. zu den angeführten Stellen meinen Commentar). Dieſe Lehre iſt aber altzoroaſtriſch und geht dem Glauben an Unſterblichkeit zeitlich vor. Mit ihr ſteht das im Zendaveſta verworfene Begraben der Todten im Zuſammenhang, Perſer und Babylonier begruben in Wachs (Herodot, I, 140; Strabo, XVI, 746); die Mager thun (Herodot a. a. O.), was der Zendaveſta verlangt.

Das andere Element aſſyr. Religion wäre jener Sage zufolge die Verehrung des Ninus und was daranhängt, Naturdienſt ebenfalls, nur in anderer Richtung. Nach dieſer Theorie dachte man ſich, im Gegenſatz zu den Perſern, die Götter menſchenähnlich,

wenigſtens in der Hauptſache, und bildete ſie mit ihren Inſignien ab (Jer. 10, 3. 4. 8. 9; Jeſ. 41, 7; 44, 12 fg.; Brief Jer.). Die Babylonier (Jer. 50, 38), aber wol auch die Aſſyrer Ninives waren nächſt den Aegyptern vor andern deiſidämoniſch, und, wenn irgend ſonſtwo, hatten hier die Götzen ihre Tempel und Prieſter, wurden mit Opfern aller Art verehrt, um Orakel befragt (Ez. 21, 26), und auch wol in Proceſſion herumgetragen (Jer. 10, 5; Brief Jer., V. 26 vgl. Jeſ. 66, 17 [Fig. 3]).

Fig. 3.



Die Babylonier hielten actives und paſſives Princip der Natur nicht auseinander, ſondern vereinigten beide zu einer Göttin der Zeugung: Molidta (Herodot, I, 131. 199), Mylitta, welche mit der Aphrodite oder auch (Diodor, II, 9) mit der Rhea identificirt wird. Wenn parallel die Griechen im Gott Belos den Zeus wiederfinden (Herodot, I, 181; Diodor, II, 8. 9), ſo bezeichnen ſie ihn als die höchſte männliche Gottheit. Gewöhnlich hält man Bêl für Beel, ſyriſch = Baal; ſchon Joſephus nennt den Gott der Tyrer Belos („Alterthümer", VIII, 13, 2). Allein ſofern Baal Baal iſt, findet ſich ſeine Stelle nebſt derjenigen der Aſthoret bereits an die Mylitta vergeben; und während Baal erſt ſehr ſpät, z. B. in „Baalbek", d. i. Heliopolis, mit der Sonne zuſammenfällt, iſt Belus weſentlich Sonnengott. Als ſolcher iſt er bei Cicero (de nat. deor., III, 42) der fünfte Herkules, in welcher Abwandlung die Babylonier ihn Sandes nannten (Agathias, II, 24). Nach Servius (zu Virgil., Aen., I, 729, vgl. zu 621), iſt er zugleich Saturn und Sonne. Alſo combiniren wir ihn lieber mit velâ, ſanskritiſch: Zeit („Weile"), und auch Grenze, Ufer; wohin auch Belos, Schwelle, und Peluſium, Grenzſtadt, gehört. Die Zeit beſtimmt ſich aber nach dem Sonnenlauf, und als Sonnengott hat Belus wie Lamech (Lampos) zur Gattin die Ada (Heſychius), die Stunde, welche die Griechen ihrerſeits mit der Hera zuſammenbringen. Die drei Bildſäulen des Zeus, der Hera und der Rhea ſtanden nach Diodor (II, 9) auf der Zinne des Belustempels.

In Aſſyrien finden wir Belus und Mylitta wieder als männliche (ſ. S. 269 und 270) und weibliche Fiſchgottheit: Ninavas (Ninus, Ninyas, Minos) und Ninavâ, nach welch letzterer die Stadt benannt iſt. Von beiden läuft, wie auch in Philiſtäa und Phönizien der Leib unten in Fiſchgeſtalt aus, ſofern ſie Princip der Erzeugung und Fruchtbarkeit ſind, und als Gott des jährlichen Ertrags, des Jahres, regiert Ninus 52 Jahre, Reflex der 52 Wochen des Sonnenjahres. Dieſer Cultus verbreitete ſich über Syrien, Ninus erſcheint wieder im Dagon und Sidon, die Ninavâ in der Urania Askalons (Herodot, I, 105). Dieſe iſt nämlich (Diodor, II, 4) keine andere als die fiſchgeſtaltete Derketo, welche einen Haupttempel in Altninive, d. i. Hierapolis hatte. Von Derketo (Tarâtha, Kluft, Spalte) iſt Salambo eine griech. Ueberſetzung, und Atergatis, nicht Adargatis, die phöniz. Formirung des Wortes (Macrob., „Saturn.", I, 23). In ſpäterer Zeit hat ſie zu Hierapolis die Fiſchgeſtalt abgeſtreift (Lucian, „De dea syria", §. 14) und heißt (§. 15) geradezu Rhea. Von ihr ſchied ſich als angebliche Tochter die Semiramis aus, wie von Dione ſich die Aphrodite; der Mutter waren Fiſche (Xenophon, „Anab." I, 4, 9), der Tochter, wie der Aphrodite, die Tauben geheiligt. Den Dienſt der Anahid (Anâhita) führte erſt Artaxerxes Mnemon ein (Clem. Alex., Protrept., §. 65).

Außer dieſen allgemein gültigen Göttern gab es noch da und dort Ortsgottheiten (theoi epichôrioi), über welche nur bis zum Namen einige Notiz 2 Kön. 17, 30. 31 erhalten iſt. Die von Babel ſelbſt verehrten den Herrn der Seligen (Sukkotbenot, d. i. Suqâtmanâtha); die von Cutha den Nergal, Gott der Vernichtung (Kâla), in männlicher

Form, welcher im Personennamen Fürst des Feuers heißt. Die Aschima derer von Hamat scheint die Naturgöttin gewesen zu sein. Zweifelhafter Deutung ist der Nibhaz Avva's, vielleicht Nebohaz, der im Himmel wohnt, wogegen im dortigen Tartak sich der vedische Trtas nicht verkennen läßt. Die von Sippara endlich verehrten einen Gott, der zugleich als Gott der Gerechtigkeit und Gott der Nahrung betrachtet wurde, und so als ein unterirdischer Gott wie Pluto, ähnlich wie Jamas, zu denken sein wird.

Da von der vorchald. Zeit Babylons äußerst wenig überliefert ist, so hält es schwer, bestimmt auszumitteln, was ursprünglich blos dem chald. Cultus angehört. Wenn Merodach (Jer. 50, 2), der ind. Pavana, Gott der Winde, des Eigennamens Merodach-baladan halber für altbabylonisch zu halten sein dürfte, so scheint Nebo dagegen (Jes. 46, 1) ein chald. Gott von Haus aus, da wir nur immer chald. Personennamen damit zusammengesetzt finden. Den Nergal der Cuthäer mögen die Chaldäer, und nicht minder dies die Assyrer mit adoptirt haben, da, wie chald. Großbeamte (Jer. 39, 3) und ein König Babels, auch ein Sohn des Sanherib Nergalsarezer heißt. Endlich das kleine, krumme Schwert als Bildniß des Kriegsgottes zu verehren (Hab. 1, 16), eignet den Chaldäern wol von Anfang an, weil auch den Sauromaten, Alanen, vielleicht auch den Assyrern (Hos. 5, 7).

Der einzige specifisch assyr. Gott, dessen das A. T. gedenkt, ist Nisroch (Jes. 37, 36; 2 Kön. 19, 37). Wenn diesen nun in ersterer Stelle die LXX Asarach nennen, so zeugt für diese Form auch der trojanische Assarakus, und z. B., daß das hebr. Wort akzari syrisch nakzerai lautet. Mĕšĕrach andererseits der LXX in der zweiten Stelle erinnert an den Gott Mazrak auf cilicischen Münzen. Die Formen alle aber dürften ihre Einheit im persischen vazarka, groß, armenischen wzruk, finden. Als Vazarka oder sehr gewöhnlich Baga vazarka, großer Gott, wird auf den altpers. Denkmälern Ormuzd bezeichnet.

In Carrhä genoß der Mond, babylonisch Sin, und auch der Morgenstern, ʿUz, göttliche Verehrung; überhaupt aber schloß in Babylonien an die Naturreligion sich Gestirndienst an. Babylonien, wo heiterer Himmel und unbeschränkter Horizont, ist das Vaterland der Astronomie. Bekanntlich werden die dortigen Astronomen und Astrologen nach griech.-röm. Sprachgebrauch (auch Dan. 2, 2—10; 4, 4; 5, 7 fg.) als Chaldäer bezeichnet, weil nämlich nach dem Sturz des Chaldäerreichs die Hauptstadt ihre wissenschaftliche Bedeutung behielt und auswärts man nur eben von den dortigen Gelehrten Notiz nahm. Diese waren aber Babylonier von Abstammung, von Geschäft Magier (Jer. 39, 3); und die alten astronomischen Beobachtungen sind von ihnen, nicht von wirklichen Chaldäern, angestellt. Die Thatsache der Astrologie (Jes. 47, 13; Strabo, XVI, 739 fg.) besagt, daß sie den Sternen Einfluß auf menschliche Dinge zuschrieben, und natürlich scheint, daß sie nicht nur zwischen den fünf Planeten und den Fixsternen unterschieden, sondern auch wieder unter den letztern selbst. Jenen allein, den „Dolmetschern", maßen sie Weissagung der Zukunft bei; betreffend die Fixsterne, so statuirten sie neben der Zahl von 36 Dekanen, berathenden Göttern, 12 gebietende, nach den Zeichen des Thierkreises. Die Planeten selbst, zu welchen auch Sonne und Mond zählten, wurden, ähnlich wie bei den Griechen, mit den Landesgottheiten in Beziehung gesetzt und erhielten die Namen derselben (s. überhaupt Diodor, II, 30. 31). Die Sterne Jupiter und Venus galten als Pr ncipien des Glücks, als Glückssterne (Jes. 65, 11); den von vornherein fremden Nebo deutete man nach semitischer Etymologie als Götterboten und eignete ihn dem Stern Merkur; dem Saturn (El) schrieb man einen verderblichen Einfluß zu, und Mars endlich galt als Blutvergießer wegen seiner röthlichen Farbe. Noch knüpfte sich besonderer Aberglaube an einzelne Sternbilder, z. B. den Drachen (Hiob 26, 13; Jes. 27, 1; 24, 21). Der „Drache zu Babel" hält ohne Zweifel das Costüm inne, und Schlangencultus hat auch in Babylon nichts Unwahrscheinliches (Diodor, II, 9). Hitzig.

Babylonischer Thurm, s. Babel.

Bach, Bäche der Bibel. Der Hebräer bezeichnet sowol einen Bach als ein Tiefthal mit fließendem Wasser durch ein und dasselbe Wort (naḥal), dessen Zweideutigkeit einige Unrichtigkeiten in den Uebersetzungen verursacht hat. Bäche, die ihren Wasservorrath von Schnee und Regen herleiten und während der heißen Jahreszeit vertrocknen, nennt das A. T. „trügerische" (Jer. 15, 18); mit denselben vergleicht der Dichter des Buches Hiob (6, 15) unzuverlässige Menschen; dagegen führen nie versiegende Gewässer den Zusatz „zuverlässige" (5 Mos. 21, 4; Am. 5, 24), zu welchen der Arnon, Jabbok, Kischon, Sorek u. a. gehören.

Die in der Bibel namhaft gemachten Bäche sind folgende:

I. Diesseit des Jordans:

1) Der Bach Aegyptens, auch Schichor genannt, kommt öfter zur Grenzbezeichnung vor (4 Mos. 34, 5; Jos. 15, 4. 47; Ez. 47, 19; 48, 28; 1 Kön. 8, 65; 2 Chron. 7, 8; 2 Kön. 47, 7; Jes. 27, 12); er wird von den meisten für den Regenbach unweit Rhinocorura (Rhinocolura), den heutigen El Arisch, $^3/_4$ Meile vom Mittelmeer gehalten. Davon zu unterscheiden ist das unter dem Namen Sichor (Schichor) bei Jes. 23, 3; Jer. 2, 18 erwähnte Wasser, worunter der Nil zu verstehen ist, mit Beziehung auf den dunkeln Schlamm, den der Fluß nach der Ueberschwemmung zurückläßt, indem šihor durch „schwarz, trübe" gedeutet wird.

2) Der Bach Besor fließt durch das Thal Gerar (1 Mos. 26, 17) nicht weit von Ziklag (1 Sam. 30, 9. 10. 21) an der Südgrenze von Juda und wird im heutigen Wadi Scheriah erkannt, der am Karmel, unweit Hebron entspringen soll und in der Nähe von Gaza ins Mittelländische Meer mündet.

3) Eschkol, ein Thal (4 Mos. 32, 9) in der Nähe von Hebron, durch seine Fruchtbarkeit bekannt (4 Mos. 13, 23; 5 Mos. 1, 24 fg) mit einem gleichnamigen Regenbach, der dem Todten Meer zufließt.

4) Sorek, ein Thal im Philistäergebiet zwischen Askalon und Gaza, mit einem Bach, der sich in das Mittelländische Meer ergießt (Richt. 16, 4).

5) Kidron, ein Regenbach bei Jerusalem, der durch das gleichnamige enge Thal zwischen der Stadt und dem Oelberg fließt und ins Todte Meer fällt (2 Sam. 15, 23; 1 Kön. 2, 37; 2 Kön. 23, 6; 29, 16; 30, 14; Jer. 31, 40). Dieser Bach wird auch im N. T. erwähnt (Joh. 18, 1), und Jesus wird die Brücke über ihn wol oft benutzt haben, um von Jerusalem nach Gethsemane oder dem Oelberg zu gelangen. Einige wollen den bei Amos (6, 14) angeführten „Bach der Wüste" auf den Kidron deuten, was aber von andern nicht ohne Grund abgelehnt wird.

6) Der Rohr- oder Schilfbach (bei Luther unübersetzt Nahal Kana), ein Regenbach, der die Grenze zwischen den Gebieten Ephraim und Westmanasse bildete (Jos. 16, 8; 17, 9).

7) Der Kischon entspringt am Tabor, wird durch andere Bäche vom Gebirge Ephraim her verstärkt, fließt durch die bekannte schöne Ebene Esdrelom (Jesreel) und ergießt sich in den Meerbusen von Akko. Er bildete die Scheidelinie zwischen den Gebieten der Stämme Sebulon und Naphtali (Richt. 4, 7. 13; 5, 21; 1 Kön. 18, 40; Ps. 83, 10). Sein heutiger Name ist Mokatta (Mukattua, Mukutta).

8) Schichor Libnath (Jos. 19, 26), an der Grenzlinie des Stammes Ascher, wird von Knobel für den heutigen Nahr Zerka gehalten, $1^1/_2$ Stunden nördlich von Cäsarea und beinahe 3 Stunden südlich von Dor. Man hat ihn auch in der Gegend des Karmel, bei einem Orte, der jetzt den ähnlichen Namen Elbane führt, entspringen und bei Akko ins Meer münden lassen, und ihn mit dem Fluß Belus, an dessen Ufern das Glasmachen erfunden sein soll, identificirt.

II. Jenseit des Jordans:

1) Der Weidenbach bildete die Grenze zwischen Moab und Edom und fließt ins Todte Meer (Jes. 15, 7 fg.). Einige übertragen den Namen durch „Bach der Ebene oder Wüste", wie er Amos 6, 14 genannt wird, was von andern auf den Kidron bezogen wird. Reisende haben in dem heutigen Wadi el Ahsi, der die Bezirke Kerek und Dschebal voneinander trennt, den biblischen Weidenbach erkannt.

2) Sered (Sared) im Moabiterlande, östlich vom Todten Meer, in das er fließt (4 Mos. 21, 12; 5 Mos. 2, 13 fg.). Von einigen wird der heutige Wadi Kerek dafür gehalten, von andern der eben erwähnte Wadi el Ahsi.

3) Der Arnon (5 Mos. 2, 24; 2 Kön. 10, 33) bildete vor dem Einbruch der Hebräer in Kanaan die Grenze zwischen den moabitischen und amoritischen Landen (4 Mos. 21, 13. 21. 26); nach der Eroberung der letztern durch Israel (5 Mos. 3, 8. 12) machte er die südliche Scheidelinie zwischen dem Stammgebiet Ruben, Gad, überhaupt ganz Ostpalästina und den Moabitern (Jos. 12, 2; 13, 9. 16; Jes. 16, 2; Jer. 48, 20). Er ist in dem heutigen Mundscheb (Modscheb) erkannt worden, der bei Katrane entspringt, die Landschaften Belka und Kerek trennt und, nachdem er einige Nebenbäche aufgenommen, ins Todte Meer fließt.

4) Im Thale Sittim wird auch ein Regenbach gleichen Namens angenommen, der nördlich vom Todten Meer im Gefilde Moabs, dem letzten Lagerplatz Israels, seinen Lauf hat und sich in den Jordan ergießt (4 Mos. 25, 1; Jos. 2, 1; 3, 1; Mich. 6, 5; Joel 4, 18, bei Luther Kap. 3, 23).

5) Der Bach Crith (s. d.), an dem sich der Prophet Elia aufgehalten (1 Kön. 17, 3. 5), wäre nach der angezogenen Stelle jenseit des Jordans zu suchen, östlich von Samaria in den Jordan mündend. Nach Robinson ist der Wadi Kelt bei Jericho dafür anzusehen, der mit dem Bach Elisä für einerlei gehalten wird (2 Kön. 2, 19. 22).

6) Der Jabbok (1 Mos. 32, 22) hat seinen Ursprung auf dem basanitischen Gebirge, begrenzte das Gebiet der Ammoniter gegen die Hebräer (Jos. 12, 2; Richt. 11, 13; 4 Mos. 21, 24) und mündet Sichem gegenüber in den Jordan. Orientreisende wollen, ihn in dem heutigen Serka erkennen, der die Landschaften Marad und Belka voneinander scheidet (vgl. übrigens die einzelnen Artikel). Roskoff.

Bacha, s. Baka.

Bacchides, ein syr. Statthalter jenseit des Euphrat und bei dem König Demetrius I. Soter viel geltend. Nach Josephus stand er auch vorher dem König Antiochus Epiphanes nahe, wurde von diesem als Feldherr nach Judäa geschickt, um den Alcimus in die hohepriesterliche Würde einzusetzen, und mit List und Grausamkeit vollzog er seinen Auftrag im J. 161 v. Chr. (1 Makk. 7, 8—20; Josephus, „Alterthümer", XII, 10; 1, 2). Als die Patrioten unter Judas Makkabäus wieder siegreich waren, wurde er mit Jahresfrist zum zweiten mal nach Judäa geschickt; er schlug den Judas, der selbst fiel, und behielt bis zum Tode des Alcimus (159) dem Jonathan gegenüber entschieden die Oberhand. Darauf zog er ab (1 Makk. 9, 1—27; Josephus, a. a. O., XII, 11—13; 1, 5). Auf Einladung schlechter Juden rückte Bacchides nach zwei Jahren zum dritten mal in Judäa ein, aber nicht eben glücklich zog er es vor, mit Jonathan Frieden zu schließen (1 Makk. 9, 58—72; Josephus, a. a. O., XIII, 1. 5, 6). Wie aus 1 Makk. 10, 6 fg. zu schließen ist, war der Friede für Jonathan kein günstiger, die syr. Oberherrschaft und Besatzung blieb, die jüd. Geiseln wurden zurückbehalten, Jonathan durfte keine Truppen sammeln und mußte sich von Jerusalem fern halten. Das 2. Buch der Makkabäer erwähnt den Bacchides nur Kap. 8, 30, und zwar in Verbindung mit dem syr. Feldherrn Timotheus, welche beide vom Judas Makkabäus zur Zeit des Königs Antiochus Epiphanes geschlagen worden sein sollen, wobei sich indeß der Verfasser verwirrt. Fritzsche.

Bacchus (Dionysos) ist eine der bedeutendsten und vielgestaltigsten Götterbildungen des griech., so phantasiereichen Glaubens. Ueberall auftretend, wo Weincultur in Griechenland eingeführt wurde und zur Blüte kam, ja zu einem außerordentlich lebhaften Export des Weines sich steigerte, repräsentirt er mit Demeter (Ceres) die wohlthätige Gottesmacht, die den Menschen in Brot und Wein tägliche Nahrung und Lebensfreude gewährt, und die man daher besonders feiert in den herbstlichen Wochen der Weinlese, den winterlichen des Kelterns und Einsenkens in die stillen Kellerräume, der ersten Oeffnung der Fässer zur Probe des jungen Weines und in der Zeit des die scheinbar todte Weinrebe mit überströmendem Saft neu erfüllenden Frühlings. Die Feste der ländlichen Dionysien, der Lenäen, Anthesterien, Pithoegia, städtischen Dionysien, vergegenwärtigen diesen Kreislauf im Leben des Weinstocks und in den Beschäftigungen der Winzer.

Dieser Weingott erhält aber unter dem Einfluß auswärtiger, wenn auch verwandter Religionskreise, besonders des phrygischen, lydischen, thrazischen und in einer Epoche religiöser Vertiefung und zugleich mystischer Schwärmerei, nachweislich im 6. Jahrh. v. Chr., eine außerordentliche Erweiterung seines Wesens und einen ihn von den sonstigen griech. großen Göttern sehr unterscheidenden mystischen, und in großen Gegensätzen von Lust und Trauer sich bewegenden enthusiastischen Charakter. Der Name Bakchos gehört wesentlich dieser jüngern Entwickelung an und bezeichnet zunächst den mit Jubelruf und Bekränzung dem Dionysos Geweihten. Dionysos ist denn überhaupt das Bild schwellender, in allen Organismen hervortretender Naturkraft, welche aber in bestimmtem Kreislauf dem gewaltsam eingreifenden Tode erliegt, um aus winterlichem Todesschlaf zu neuem Leben geweckt zu werden; er wird selbst wol zur Wintersonne, die, auf dem niedersten Stande angelangt, gleichsam stirbt, um mit neuer Kraft sich zu erheben, und tritt so ergänzend zu Apollo, z. B. in Delphi, hinzu.

Wie aber die griech. Mythologie der vollſte Parallelismus der Naturvorgänge und der Erſcheinungen im geiſtigen, ſpeciell ſittlichen Leben durchzieht, ſo wird Dionyſos auch Träger jener höhern, den Menſchen von Noth und Sorge, von Knechtſchaft befreienden, alles Schaffen und Neubilden bedingenden Begeiſterung. Er wird gefeiert als Beſeeler, Beflügeler, Befreier, als Volksfreund; von ihm geht jene Vereinigung aller künſtleriſchen, erhebenden und vereinigenden Kräfte zu einer großen künſtleriſchen Geſammtſchöpfung aus, wie ſie in Tragödie und Komödie ſich uns darſtellt. Auch über den Tod hinaus lenkte ſein Glauben den Blick des Menſchen und gab wenigſtens für die in ſeinen ſpeciellen Dienſt Eingeweihten die tröſtliche Hoffnung einer Erweckung, eines geradezu beſeligten Daſeins im Gegenſatz zur ſchalen, ſchattenhaften Leere des gemein griech. Hades.

Im Cultus des Bacchus tritt die Doppelſeitigkeit ſeines Weſens hervor; volle Luſt und ernſte Trauer, überſprudelnder, oft bäueriſch derber Scherz und Erſchütterung des Gemüths durch Leiden und tragiſchen Untergang der edelſten Helden, wie durch die Verfolgung und den endlichen Sieg des Gottes; ſie ſpricht ſich aus in der Doppelform der Pompe und des Komos. Jene war der große Feſtzug in voller Betheiligung aller Theile des Volks, aller andern Culte und deren Prieſter, feierlicher Chöre, reichſter Geräthe und Opferthiere, des Götterbildes und derjenigen ſeiner Begleiter wie ihrer Symbole, bei einem prachtvollen, mehr aſiat. Coſtüm der Hauptbetheiligten, mit Aufſtellung prachtvoller Altäre, maſtartiger Thyrſusſtäbe und Teppichdecoration; dieſer dagegen ein burlesker, nächtlicher, von Fackeln begleiteter Zug in niedrig komiſcher Vermummung und ſpottenden Masken. Zu den Hauptſymbolen des Gottes gehört neben der Weinrebe der Epheu (Kiſſos), deſſen dunkles, auch im Winter grünes Laub einſt das neugeborene Kind Dionyſos in ſeiner Wiege gegen die Nachſtellungen Hera's geſchützt zu haben ſchien, der, dem Weinſtock ähnlich ſich rankend, alles umkleidet mit dichtem Laub, der in ſeinen Schatten die Glut des Sommers kühlt.

Fig. 1.

Kiſſos (Epheu) ward geradezu zum Beinamen des Gottes in einem Gau von Attika (Acharnä). Mit Epheu wird im bacchiſchen Dienſt das Haupt bekränzt, mit Epheu die Kleidung geſchmückt, mit Epheu die mit einem Pinienapfel oben bekrönten Stäbe, die Speere des Gottes (Thyrſusſtäbe) umwunden, mit Epheu die Heiligthümer des Gottes geſchmückt ſowie Becher, Götterbilder, ſelbſt Thiere, Epheuzweige trug man auch in der Hand. An dieſer Stelle greift nun der Bacchusdienſt auch in das bibliſche Gebiet hinein. Unter Antiochus Epiphanes wurden die Juden gezwungen, bei dem Feſt der Dionyſien mit Epheuzweigen im Feſtzug, der Pompe, zu Ehren des Dionyſos einherzugehen (2 Makk. 6, 7); daher befiehlt in Alexandrien Ptolemäus Philopator in wahnſinniger Verblendung, daß alle Juden, welche nicht den Göttern opfern wollen, in die Liſten der Sklaven eingetragen werden ſollen und ihnen als Sklavenzeichen das Wahrzeichen des Dionyſos, das Epheublatt, eingebrannt werden ſolle (3 Makk. 2, 29).

Die künſtleriſche Auffaſſung des Bacchus iſt faſt ebenſo mannichfaltig wie die Zahl ſeiner Legenden. Alle Stufen des Alters werden dabei durchgebildet, doch am liebſten dachte man ihn ſich als träumeriſch angelehnten, reifen, faſt weiblichen Jüngling mit vollem, gerundetem Geſicht, edlem Schwung der Augenlinie, mit ſchwärmeriſchem Auge, durch Stirnbinde, Rehfell, Bekränzung, Thyrſus und Weinſtock, oder ihm ergebene Thiere, wie Panther, weiter charakteriſirt (Fig. 1).

Tiefſinnig, voller Weisheit, aber ſchwer und feierlich in ſeinen Bewegungen, erſcheint

er in reifſtem Alter als ſogenannter ind. bärtiger Bacchus (Fig. 2) im langen Schleppgewand. Die Abbildung einer Statue des Louvre (nach „Musée Napoléon" [Paris 1804], I, 77) wie des ſogenannten Platokopfes aus Herculanum (Müller, „Denkmäler alter Kunſt" [2. Aufl., Göttingen 1860 u. 61], II, Taf. XXXI, 342) vergegenwärtigt uns beides.

Fig. 2.

Die Feldzüge Alexander's des Großen und die Stiftung der helleniſtiſchen Reiche des Orients trugen außerordentlich bei zur Erweiterung der Dionyſosſagen und des bacchiſchen Cultus. Man glaubte im Hindukuſchgebirge Nyſa die Heimat des Bacchus gefunden zu haben; der ind. Shiwa floß ebenſo wie der arab. Urotal, und endlich der ägypt. Oſiris und Ammon mit dem griech. Gott zuſammen. Alexandria ward unter den Ptolemäern der glänzendſte Sitz des dionyſiſchen Feſtlebens; die Ptolemäer verehrten den Gott als ihren Stammvater, die vornehmſte Phyle von Alexandria war die dionyſiſche. Wir beſitzen noch eine genaue Beſchreibung der Pompe am Dionyſosfeſt unter Ptolemäus Philadelphus, die an Pracht und Maſſe der dabei aufgeführten Kunſtwerke alles Aehnliche übertrifft. Daher gerade in Aegypten auch jener Verſuch, die Juden als Sklaven mit dem bacchiſchen Zeichen zu ſtigmatiſiren. Bei der gewaltſamen Helleniſirung Paläſtinas durch Antiochus Epiphanes war auch die Feier von Dionyſien in Jeruſalem und der dabei veranſtaltete Feſtzug etwas Selbſtverſtändliches, jedoch ward der Jahvetempel ſelbſt nicht etwa dem Dionyſos, ſondern dem olympiſchen Zeus geweiht. Mit dem bacchiſchen Cultus konnten auch erſt dramatiſche Spiele, dieſe Hauptmittel der Helleniſirung, Eingang finden. Unter Demetrius I. (162—153) droht deſſen Strateg, Nikanor, wenn man nicht Judas Makkabäus herausgebe, den heiligen Tempelbezirk zu einem offenen Feld zu machen und an Stelle des eingeriſſenen heiligen Gebäudes ſelbſt einen glänzenden Dionyſostempel zu ſetzen (2 Makk. 14, 33). Dreihundert Jahre ſpäter tragen die Münzen der an die Stelle Jeruſalems getretenen Aelia Capitolina wirklich häufig das Bacchusbild mit Thyrſus und Panther.

Dies letztere, die Erſetzung des Jahvedienſtes durch Bacchusdienſt erſchien auf griech. Seite als etwas ziemlich Naheliegendes, indem man geradezu den Liber Pater, den Dionyſos, im hebr. Glauben wiederzuerkennen meinte. Tacitus (Hist., V, 5) bekämpft dieſe Anſicht mit den Worten: „Weil ihre Prieſter Flöte und Handpauke als muſikaliſches Inſtrument brauchten, mit Epheu ſich bekränzten, ein goldener Weinſtock im Tempel gefunden ward, haben einige geglaubt, Liber Pater, der Bezwinger des Orients (der ſogenannte ind. Bacchus), werde da verehrt; dagegen ſprechen die religiöſen Weiſen, hat doch Liber freudige und feſtliche Weiſen geſtiftet, iſt die Sitte der Juden verkehrt und niedrig ſchmuzig." Plutarch (Sympos., IV, 6) findet in dem größten Feſt der Juden, dem im September gefeierten Laubhüttenfeſt, die entſchiedenſte Aehnlichkeit mit dem herbſtlichen Dionyſosfeſt. Er weiſt auf die vorausgehenden Feſte, auf die mit Früchten beſetzten Tiſche, auf die aus Weinranken und Epheu geflochtenen Hütten, auf das Tragen von Weingefäßen, von Thyrſusſtäben in das Heiligthum, auf die Muſik mit kleinen Trompeten und Zithern hin; ja der Name Levit findet nach ihm ſeine Erklärung aus Lyſios oder Evios, Beinamen des Bacchus. Und in der That bietet die Bedeutung des Weinſtocks im jüd. Leben, die Anknüpfung von Gleichniſſen und Erzählungen an ihn in höherer, ſittlicher und religiöſer Anſchauung, wie ſie durch das A. und N. T. ſich durchzieht, die ſymboliſche Anwendung deſſelben im architektoniſchen Schmuck wie auf Münzen, die Exiſtenz eines prachtvollen goldenen Weinrankengeflechts mit hängenden Trauben an der Vorhalle des Tempels, die Anwendung gleicher muſikaliſcher Inſtrumente auch der heutigen vergleichenden Religionsgeſchichte Anlaß zur Aufſuchung nicht ganz zufälliger Beziehungen zwiſchen der jüngſten und tiefſinnigſten Gottesgeſtalt der Griechen und dem iſraelitiſchen lebendigen einheitlichen Gottesgedanken. Stark.

Backen. Es iſt eine bedeutſame Thatſache, daß Thiere, deren einige Arten, wie

namentlich Affen, als besondere Liebhaber des Feuers bekannt sind, doch nie dahin kommen, das Element, an dem sie so großen Gefallen finden, zu unterhalten, geschweige denn anzuzünden. Hingegen ist noch kein Menschenstamm entdeckt worden, der nicht den Gebrauch des Feuers gekannt und es zur Bereitung der Nahrung, vornehmlich der thierischen, die nach der Erfahrung gerade bei den wildesten Stämmen vorherrscht, benutzt hätte. Die Geschichte der Hebräer, obschon mit dem Anfang aller Dinge beginnend, schildert kein Zeitalter, in dem sich die Menschen nur von rohen Naturproducten genährt hätten, außer im Paradies, wo der Mensch im Urzustand der puren Natürlichkeit lebend dargestellt wird. Nach der biblischen Ueberlieferung bringen schon die Söhne des ersten Aelternpaares der Gottheit Opfer dar (1 Mos. 4, 3), wobei doch an Verbrennung durch Feuer gedacht werden muß. In der sagenhaften Geschichte der Erzväter Israels ist der Gebrauch des Feuers zum Bereiten der Speisen, zum Kochen und Backen schon geläufig, wie denn jedes in der Cultur einigermaßen vorgeschrittene Volk die Kunst zu backen versteht. Im Alterthum überhaupt, also auch im hebräischen, wird das häusliche Geschäft des Backens vom weiblichen Geschlecht, namentlich der Hausfrau, verrichtet (3 Mos. 26, 26; 1 Sam. 28, 24; Jer. 7, 18; 44, 19). Bei Gelegenheit des auszeichnenden Besuchs bei Abraham ist Sarah, die doch einen hohen Rang einnimmt, auf Geheiß ihres Herrn beflissen, zu kneten und zu backen (1 Mos. 18, 6); Tamar, die schöne Schwester eines Königssohnes, knetet und bäckt vor den Augen Amnon's, des Sohnes David's (2 Sam. 13, 8). Indeß finden wir auch Männer dieses Geschäft verrichten und Lot bereitet seinen Gästen Backwerk (1 Mos. 19, 3), wie heutzutage Nomaden ihre Aschkuchen zu backen pflegen. Aus der spätern Zeit, unter den Königen, wo die ursprüngliche Einfachheit des Lebens sich verloren und die Theilung der Arbeit begonnen hatte, erwähnt die Bibel schon ausdrücklich der Bäcker (Hos. 7, 4. 6), von denen eine Straße Jerusalems den Namen „Bäckerstraße" führte (Jer. 37, 21), wie auch andere Straßen der Hauptstadt von andern Gewerben benannt waren.

Als gewöhnliches Brotgetreide wird Weizen und Gerste genannt (5 Mos. 8, 8; Richt. 7, 13; 2 Sam. 17, 28; 2 Kön. 4, 42; Ps. 81, 17; 147, 14), aber auch andere Fruchtarten, als Bohnen, Linsen, Spelt (Dinkel), Hirse werden verwendet (Ez. 4, 9. 12). Das Getreide wurde durch Stoßen im Mörser zermalmt, meistens aber auf einer Handmühle gemahlen (2 Mos. 11, 8; KL. 5, 13; Pred. 12, 4), die aus zwei runden, flachen Steinen bestand, wovon der untere befestigt war (Hiob 41, 16), der obere beweglich mit einem Loch in der Mitte, wodurch die hineingeschütteten Körner zwischen die Steine fielen und durch Herumdrehen des letztern mittels einer Handhabe zermahlen wurden. Solche Handmühlen, die in jeder Wirthschaft unentbehrlich waren, daher das Gesetz deren Pfändung verbietet (5 Mos. 24, 6), finden sich auch im übrigen Alterthum, bei den Aegyptern, Griechen, Römern, den alten Mexicanern und noch jetzt bei den Fellah in Aegypten. Aehnlich fand Columbus die Brotbereitung auf Hispaniola, wo der Mais mit einem runden Stein auf einem ausgehöhlten zermahlen und dann zu kleinen Kuchen verbacken, gekocht oder geröstet wurde. Das Mahlen mittels solcher Handmühlen war, besonders in großen Wirthschaften, eine schwere und langwierige Arbeit, daher man sie vom niedrigsten Gesinde, auch von Gefangenen, verrichten ließ (Richt. 16, 21; KL. 5, 13). In spätern Zeiten gebrauchten die Hebräer, auch Griechen und Römer, größere Mühlen, durch Esel getrieben (Matth. 18, 6), wie im heutigen Orient, wobei aber die Handmühlen nicht außer Gang kamen. Noch in der röm. Kaiserzeit mußten die röm. Soldaten, die im Feldlager ihr Brot selbst buken (panis militaris), das Getreide dazu auf Handmühlen mahlen.

Das Mehl wurde in einem hölzernen Becken (2 Mos. 7, 28) mit Sauerteig zusammengeknetet und der durchsäuerte Teig zu daumdicken runden oder ovalen Fladen geformt. Obschon der Kunstgriff des Säuerns in den ältesten Zeiten bekannt war, so hat man doch ursprünglich den ungesäuerten Teig gebacken, und das Säuern unterblieb auch später, wenn die Zeit nicht hinreichte (1 Mos. 19, 3; 2 Mos. 12, 34 fg.; Richt. 9, 19; 1 Sam. 28, 24), oder wenn das Backwerk keinen Sauerteig erforderte. Der Genuß ungesäuerten Gebäcks ist noch heute bei Beduinen, Tscherkessen und andern Stämmen üblich. Das Backen geschah mittels heißer Asche, auf erhitztem Sande oder flachen Steinen (s. Aschkuchen). Man gebrauchte aber auch etwa 3 Fuß hohe offene Töpfe oder Krüge, in welchen Feuer mit Holz (Jes. 44, 15) auch selbst mit dürrem Mist (Ez. 4, 12) angemacht

ward, bis ihre Wände hinlänglich erhitzt waren, um die daran geklebten Fladen, nachdem die Oeffnung bedeckt worden, zu backen. Oder man füllte den Topf oder ein Loch im Erdboden mit kleinen Steinen, erhitzte dieſe durch Feuerung und legte den Teig darüber, oder die Wände des Lochs, die mit einem Thonüberzug verſehen waren, wurden erhitzt und mit den Fladen überklebt. Die Araber nennen noch jetzt einen ſolchen primitiven Backofen Tanur, und da derſelbe Ausdruck bei der Benennung eines hebr. Backwerks vorkommt (3 Moſ. 2, 4), ſo iſt dieſe Art zu backen auch beim Hebräervolk anzunehmen. Die Araber backen eine Sorte Brot auf einem erhitzten Blech, was auch den Hebräern nicht unbekannt geweſen ſein dürfte. Das Brot, das in jedem Haushalt nach deſſen Bedarf täglich gebacken wurde, hatte die Form von länglichen (Richt. 7, 18; 8, 5) oder runden Kuchen (2 Moſ. 29, 23; 1 Sam. 2, 36; Jer. 37, 21), war von der Größe eines Tellers und der Dicke eines Daumens und wurde daher nicht geſchnitten, ſondern gebrochen (Jeſ. 58, 7; Matth. 14, 19; 15, 36; 26, 26; Apg. 20, 11). Sowol dieſe Art zu backen als auch die Form des Gebackenen iſt noch heute nicht nur bei den Arabern, ſondern auch bei andern Stämmen üblich. Bei den Tſcherkeſſen wird in jenen Gegenden, wo Weizen wächſt, Brot bereitet, das aus runden, $1\frac{1}{2}$ Zoll dicken Kuchen von 1 Fuß im Durchmeſſer beſteht, in heißer Aſche gebacken. Dieſes Brot iſt, wie ein Reiſender verſichert, für den Europäer neubacken wohlſchmeckend, wird aber am zweiten Tage hart und iſt am dritten nur für einen tſcherkeſſ. Magen genießbar. Mit dem alt gewordenen Brot der Hebräer hat es ſich wol ähnlich verhalten. Man hat zwar gemeint, die Hebräer müßten verſtanden haben, ſich länger haltendes Brot zu bereiten, weil Joſeph ſeinem Vater außer andern Geſchenken auch Brot (Lĕḥem) überſendet (1 Moſ. 45, 23) und die Schaubrote im Tempel, die nach acht Tagen den Prieſtern zufielen, doch noch genießbar ſein mußten. Allein wenn bei dem Ausdruck Lĕḥem an wirkliches Brot gedacht werden ſoll, was nicht durchaus nothwendig iſt, da er im allgemeinen Lebensmittel bezeichnen kann und der Erzähler überhaupt die Menge alles erdenklichen Guten nennen will, ſo iſt jedenfalls kaum anzunehmen, daß das Brot nach dem langwierigen Zug von Aegypten nach Paläſtina für unſern Geſchmack genießbar geblieben iſt.

Außer dem gewöhnlichen Brot waren bei den Hebräern auch feinere Backwerke aus feinerm Mehl beliebt, die ſie zum Theil aus Aegypten her kennen mochten, wo die Bäckerei eine höhere Stufe erreicht hatte. Die Bibel nennt mehrere Arten feinen Backwerks, über deſſen nähere Beſchaffenheit freilich nur Vermuthungen erlaubt ſind: Challoth, dem Worte nach Lochkuchen, vielleicht unſern Kringeln ähnlich, und aus mit Oel geknetetem Teig (3 Moſ. 2, 3; 4 Moſ. 6, 15); dünne mit Oel beſtrichene Fladen, die auch als Speiſeopfer dargebracht wurden (3 Moſ. 2, 4; 1 Chron. 23, 29); auf der Pfanne in Oel gebackene Kuchen (3 Moſ. 2, 7). Lebiboth (2 Sam. 13, 5—10), Herzkuchen (vielleicht von der Form) in Oel gebacken, daher von andern „Schmalzkuchen" genannt, werden von einigen für eine Art Pudding gehalten. Roskoff.

Baden. Das Baden, bei der großen Hitze im Orient ſchon der Reinlichkeit wegen ſehr nothwendig und durch geſundheitliche Rückſichten empfohlen, war bei den Hebräern wie bei den Aegyptern und Mohammedanern für gewiſſe Fälle zu einer religiöſen Pflicht gemacht und im Geſetz durch beſtimmte Vorſchriften eingeſchärft. Dieſe Fälle betreffen ſämmtlich das Gebiet der ſogenannten levitiſchen Unreinigkeit (ſ. Reinigung). Ein Bad hatte jeder zu nehmen, der einen Todten oder ein Todtengebein oder ein Grab berührt hatte, oder der in ein Haus eingetreten war, in welchem jemand geſtorben (4 Moſ. 19, 14—19); nicht minder der Ausſätzige oder wer an gewiſſen geſchlechtlichen Zufällen litt (3 Moſ. 14, 8 fg.; 15, 13; 5 Moſ. 23, 12); auch der, welcher ſich nur durch Berührung unreiner Perſonen oder Sachen verunreinigt hatte (3 Moſ. 15, 5 fg.). Unter den ſonſtigen Anläſſen, bei denen man ſich zu waſchen und zu baden pflegte, iſt beſonders der Ruth 3, 3 und Judith 10, 3 in Ausſicht genommene hervorzuheben: wenn jemand einer höher ſtehenden Perſon einen Beſuch abſtatten wollte. Man badete theils in fließendem „lebendigem" Waſſer (3 Moſ. 15, 13 auch geſetzlich vorgeſchrieben), theils zu Hauſe in einem im Hofe eingerichteten Bade. Oeffentliche Bäder werden zuerſt von Joſephus („Alterthümer", XIX, 7. 5) erwähnt; bei ihrer Einrichtung war wol das Beiſpiel der Griechen und Römer maßgebend. Heilbäder gab es in ſpäterer Zeit in Paläſtina mehrere, ſo bei Tiberias (öſtlich vom See Genezareth), bei Gadara (ſüdöſtlich von demſelben), zu Kalirrhoë (öſtlich vom Todten Meer); auch die verſchiedenen Emmaus haben ihren Namen von den

warmen Quellen (ḥammoth), welche ſich dort befanden. Da ſchon Joſua (19, 35; 21, 32) zweier Oerter dieſes Namens, Ḥammoth dôr und Ḥammath (oth?) raḳḳath (denn ſo iſt an der zweiten Stelle, wie ſchon die LLX richtig bieten, zu verbinden) gedacht wird, ſo iſt klar, daß ſchon ſehr früh theilweiſe dieſe Quellen bekannt waren, ob aber auch ihre heilende Kraft, läßt ſich, bei den mangelnden Nachrichten darüber, nicht entſcheiden; doch iſt ſolches wol kaum zu bezweifeln. Zu eigentlichen Bädern aber mit entſprechenden Badeeinrichtungen, wie ſie von Joſephus („Jüdiſcher Krieg", I, 33. 5; II, 21. 6; „Alterthümer", XVIII, 2, 3) ſowie von Plinius (V, 15) in Ausſicht genommen ſind, wurden dieſelben wol ebenfalls erſt in der nacheriliſchen Zeit; das Beiſpiel der Griechen und Römer wird auch hierbei maßgebend geweſen ſein. Ob Bethesda ein Heilbad geweſen, iſt fraglich; von Joſephus wird es als ein ſolches nicht erwähnt.

Schrader.

Baektilaeth war, nach Judith 2, 21, eine Ebene, drei Tagereiſen von Ninive, nahe dem Berge, der an der linken (nördlichen) Seite des obern Ciciliens liegt; ſonſt wird ſie nirgends erwähnt. Hat es mit den drei Tagen ſeine Richtigkeit, ſo iſt der Zuſatz falſch; wenn bei Annahme von Buchſtabenzahlen im Grundtext 3 (ג) in 13 (גי) emendirt würde, ſo wäre ein großes Heer auch bei gutem Marſch nach 13 Tagen immer noch etwa 20 Meilen vom obern Cicilien entfernt geweſen. Nach der ſyr. Ueberſetzung hat ſchon Simonis etymologiſch im Worte: Haus des Schlachtens, Schlachtſtätte, als Bezeichnung eines ſonſt anders genannten Ortes gefunden, was Lipſius wieder aufſtellte und Volkmar („Handbuch der Einleitung in die Apokryphen", I, 186, 188 fg.) begierig ergriff. Letzterer, der unter Ninive Antiochia verſteht, findet mit der Schlachtſtätte Niſibis bezeichnet. Jene Vermuthung iſt indeß weder ſprachlich noch ſachlich eine glückliche; ſprachlich nicht, weil Be für Beth erſt bei den ſpätern Talmudiſten vorkommt, aber unſeres Wiſſens nie in Ortsnamen; die etwas modificirte Etymologie Hitzig's („Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1860, S. 242) iſt keine glücklichere. Sachlich iſt zu bemerken, daß in dieſer Umgebung dieſe dunkle und kaum einem Leſer irgend verſtändliche Bezeichnung ſchwerlich von Geſchmack und Sinn gezeugt hätte. Bei Annahme der Zahl 13 (3 wäre hier ſchon als runde Zahl unmöglich, vielmehr Unwiſſenheit des Verfaſſers) wäre die Marſchroute von Antiochia nach Niſibis etwa in Ordnung; wenn nun aber Volkmar unter dem Berge den Maſius verſteht und erklärt: „nahe an dem links von Obercilicien aufziehenden Maſiusgebirge, der Fortſetzung des Amanus", ſo heißt das nach Bequemlichkeit hineindeuten. Die Worte lauten vielmehr: „nahe dem Berge, der an der linken (nördlichen) Seite des obern Ciciliens liegt"; nun iſt die Entfernung des Maſius vom obern Cicilien beiläufig 50 Meilen. Grotius dachte an das von Ptolemäus (V, 15, 16) erwähnte Baktajolle in der ſyr. Provinz Kaſſiotis, was aber in keiner Weiſe hier paßt.

Fritzſche.

Baela, ſ. Baala.

Baelath, ſ. Baalath.

Baena, ſ. Baana.

Baëſa, ein Mann aus dem Stamm Iſſaſchar, Feldherr Nadab's und, nachdem er dieſen auf meuchelmörderiſche Weiſe ums Leben gebracht hatte, König von Iſrael (1 Kön. 15, 27 fg.), als welcher er zu Tirſa reſidirte (V. 33). Von ſeinen Thaten wird berichtet, daß er die ganze Familie Jerobeam's dem Untergang weihte und mit dem jüd. König Aſa (ſ. d.) einen Krieg führte, in welchem letzterer mit ſyr. Hülfe ſiegte (1 Kön. 15, 18 fg.; 2 Chron. 16, 1 fg.). Er regierte 24 Jahre in ziemlich unwürdiger Weiſe und verfiel endlich mit ſeiner ganzen Familie demſelben Geſchick, das er im Hauſe Jerobeam's bereitet hatte (1 Kön. 16, 10; 21, 22).

Röck.

Bahurim, ein Ort im Stammgebiet Benjamin, unweit Jeruſalem (2 Sam. 3, 16; 16, 5; 17, 18; 19, 17).

Baka. Unter dieſem Namen kommt im dürren Mekkathal ein Strauch vor, welcher mit der Balſamſtaude (ſ. d.) Aehnlichkeit hat und beim Einſchneiden in die Rinde einen ſcharfen weißen Saft hervortropfen läßt. Indeß paßt eine ſtrauchartige Pflanze nicht zu 2 Sam. 5, 24, wo vom Rauſchen Jahve's in den Wipfeln der Bakabäume die Rede iſt. Auch hat man dieſe Pflanze unſers Wiſſens bisjetzt noch nirgends in Paläſtina gefunden, daher deuteten ſchon die alten jüd. Rabbinen Baka als den ſonſt Thuth genannten Maulbeerbaum, von dem heutzutage ganze Haine in der Nähe Jeruſalems angepflanzt

ſind. Ehrwürdig durch ſein Alter und ſeine Größe iſt jener von der Legende geweihte Maulbeerbaum des Jeſaja bei Siloah.

In Pſ. 84, 7 wird ein Bakathal erwähnt, was gewöhnlich als Thal des Weinens, von andern als dürres, nur mit Bakaſtauden bewachſenes Thal erklärt wird. Furrer.

Bala, ſ. Baala Nr. 3.

Balaam, ſ. Bileam.

Baladan, ſ. Merodach Baladan.

Balak, der Sohn des Sippor, der moabit. König zur Zeit des moſaiſchen Zugs, hatte an den Amoriterkönig Sihon die Nordhälfte ſeines Reichs verloren und ſtand ſo den andringenden Hebräern, nachdem dieſe die Amoriter beſiegt hatten, doppelt ſchwach entgegen. Da verband er ſich mit den Midianitern und ſandte zu einem berühmten Zauberer und Banner, dem Propheten Bileam (ſ. d.), der Iſrael für ihn verfluchen ſollte. Dieſer, durch die göttliche Gewalt getrieben, ſegnete, wo er fluchen ſollte, ſodaß Balak's Abſicht vereitelt wurde (4 Moſ. 22—24). Uebrigens wurde von den Stämmen Gad und Ruben nur das nördlich vom Arnon gelegene Gebiet (die Gefilde) Moabs, welche ſchon Sihon erobert hatte, in Beſitz genommen (4 Moſ. 32, 34), das eigentliche Moab blieb ungeſtört. Von Balak's perſönlichem Geſchick erfahren wir nichts, aber Joſ. 24, 9; Richt. 11, 25; Mich. 6, 5 fg.; Jud. V. 11; 2 Petr. 2, 15; Offb. 2, 14 wird auf das Ereigniß zurückgewieſen. Merx.

Ballſpiel, ſ. Spiele.

Balſamiren, ſ. Begraben.

Balſamſtaude, zu der Gattung Amyris gehörend, eine in Südarabien einheimiſche, einſt in den Gärten Jerichos künſtlich gepflegte, etwa 3—4 Fuß hoch werdende Pflanze. Die langen geraden Aeſtchen des krummen Strauches ſind mit wenigen verkehrt eirunden, der Raute ähnlichen, während des ganzen Jahres fortgrünenden Blättern bekleidet und enden in zierliche Blütendolden, aus deren etwas fleiſchigen weißen Blumen erbſengroße, eirunde, glatte, braune Steinfrüchte ſich entwickeln. Theils von ſelbſt, theils durch zarte Einſchnitte vermittelt, fließt aus den Aeſtchen in dünnen Tropfen der berühmte Balſamſaft von ſcharf aromatiſchem, an Terpentin erinnerndem Geruch, von bitterm, zuſammenziehendem Geſchmack, zunächſt von farbloſem, ſpäterhin von blaßgelbem und röthlichem Ausſehen. Geringern Saft gewinnt man durch Auskochen der Aeſte. Die ſehr koſtbare Spezerei war ſchon im Alterthum ein zwar hochgeſchätzter, aber ſeltener Handelsartikel und ſoll in unſerer Zeit ſogar nie unverfälſcht nach Europa gelangen. Um ſo mehr mußte den König Salomo das reiche Balſamgeſchenk erfreuen, das die Königin von Saba aus dem Glücklichen Arabien für ihn nach Jeruſalem gebracht hatte (1 Kön. 10, 10; 2 Chron. 9, 9). Es iſt wahrſcheinlich, daß darauf hin Salomo Balſamgärten in der Oaſe von Jericho anlegte, wo das Klima wegen der tiefen Depreſſion unter Meer das Fortkommen der ſonſt nur innerhalb der Wendekreiſe gedeihenden Pflanze begünſtigte (HL. 5, 13).

Mit Unrecht hat man das mehrfach im A. T. erwähnte Harz von Gilead (Sori, bei den LXX Retine) als Balſamharz gedeutet. Die tropiſche Pflanze konnte in jenem Hochland nicht gedeihen, verſchwand ſie doch ſelbſt aus Jericho wieder, als ſie daſelbſt nicht mehr künſtlich gepflegt wurde. Während das Gileadharz als ein verbreitetes Arzneimittel erſcheint, wie aus der bildlichen Aufforderung des Jeremia (8, 22; 46, 11; 51, 8), zur Anwendung deſſelben hervorgeht, war dagegen das Balſamharz auch noch zu Plinius' Zeit im 1. Jahrh. n. Chr. eine äußerſt koſtbare und ſeltene Waare. Dagegen gab es in Gilead Wälder genug von Pinus und andern Baumgattungen, von denen man ein werthvolles Harz beziehen konnte, z. B. Cedernharz, das bei der Einbalſamirung der Leichen gebraucht ward, und Maſtix von der Piſtacia Lentiscus. Aus vielen Gründen deutet man den Sori geradezu auf Maſtix, der mit Recht unter jenen Geſchenken Jakob's nach Aegypten als ein vorzügliches Landesproduct Kanaans (1 Moſ. 43, 10) erſcheinen durfte. Furrer.

Bamoth, vollſtändiger Bamoth-Baal, d. h. „Baals-Höhen", eine Oertlichkeit jenſeit des Jordan im Lande Moab, und Lagerſtätte der Iſraeliten auf dem Zug nach Kanaan (4 Moſ. 21, 19. 20; 22, 41), nicht gar weit von Dibon (Joſ. 13, 17) und ſpäter zum Stamm Ruben gehörig. Es war wol eine Anbetungsſtätte des Baal (vgl. auch Jeſ. 15, 2), und lag an (oder auf) dem heutigen Dſchebel Attârûs (vgl. 4 Moſ. 22, 41), jedenfalls nördlicher und höher als Kirjath-Chuzoth = Kerijoth, d. i. der jetzt verfallene Ort Kureiyât. Vielleicht iſt es der von einem ſehr großen wilden Piſtazienbaum überſchattete Steinhaufe auf demſelben. Kneucker.

Bann. Das Wort, das die deutſchen Bibelüberſetzungen durch Bann, verbannen, wiedergeben, ḥérëm, heḥerím, hat urſprünglich nur den Sinn des Abſchließens, Abſperrens, Bindens; ḥérëm bedeutet dasjenige, welches dem gemeinen Gebrauch entzogen iſt. Ein Gegenſtand mochte aber dem gemeinen Gebrauch entzogen werden, ſowol ſeiner Heiligkeit als ſeiner Unheiligkeit wegen; beider Art Verbotenes wird durch die Wurzel ḥarám bezeichnet. Im Arabiſchen nahm ſie die Wendung, daß das Heilige, Unberührbare, durch ſie bezeichnet wurde; das ḥaram iſt das heilige Gebiet der Kaaba um Mekka, ebenſo wie der Raum der Weiber im Hauſe und Zelte, der für Fremde unnahbar iſt, ja ḥarîm bezeichnet allgemein die Weiber, als die Unverletzlichen, in ihrer Ehre Unantaſtbaren. Im Hebräiſchen bezeichnet die Wurzel vorwiegend das um ſeiner Unheiligkeit willen Verbotene, jedoch keineswegs ausſchließlich; ſie deutet mehr das Verbot überhaupt an, als die Urſache deſſelben, wie ſich bald zeigen wird. (Genau entgegengeſetzt iſt die Begriffsentwickelung in der Wurzel ḥalal, die urſprünglich, von der Grundbedeutung löſen aus das Gegentheil von ḥarám bedeutet. Während vom Abſperren aus ḥaram, arabiſch das Heilige, hebräiſch vorwiegend das Verderbliche bezeichnet, heißt ḥill arabiſch das Erlaubte, ḥoll hebräiſch das Gemeine und ſchließlich ſogar das Verbotene, dann als Verbum heißt ḥôḥél profaniren. Das ḥoll bildet den Gegenſatz zu dem Heiligen, dem ḳódeš; ganz verſchieden hiervon, und daher nicht damit zu verwechſeln, ſind die Begriffe Rein [ṭahór] und Unrein [ṭamé'].)

Gegenſtände, welche gebannt, d. h. gemeinem Gebrauch entzogen waren, konnten darum nicht als herrenlos angeſehen werden, ſie fielen vielmehr dem Herrn der Herren anheim, ſie wurden Jahve geweiht. So ſchlägt der nur verneinende Begriff des Verbotenen (ḥérëm) um in den bejahenden, inhaltreichen Begriff des Weihens. Das ḥérëm iſt nur eine beſondere Art des Gelübdes, und zwar iſt die durch das Zeitwort heḥerím bezeichnete Weihung an Jahve die allerſtrengſte, und unter keinen Umſtänden lösbare, während die übrigen Gelübde und die Zehnten ablösbar waren und in Geld ausgeglichen werden konnten. Das Gebannte (moḥorám) iſt unabänderlich Gott verfallen und muß in natura ihm geliefert werden.

Das iſt der im A. T. entwickelte Sinn des Bannes, wie ihn 3 Moſ. 27, 28 ſcharf zuſammenfaßt. Jedes ḥérëm, d. h. jeder zu Gunſten Jahve's gemeinem Gebrauch entzogene Gegenſtand, den ein Mann aus allem ſeinen Beſitz für Jahve abſondert (heḥerím), ſei es vom Vieh oder von ſeinem Ackerbeſitz, kann nicht losgekauft und gelöſt werden. Jedes ḥérëm iſt ein Hochheiliges für Jahve. Jedes ḥérëm vom Menſchen, das ausgeſondert wird (moḥorám), d. h. jeder Jahve geweihte Menſch kann nicht gelöſt werden; er muß des Todes ſterben. So iſt der ſachlich wahre Sinn des Wortes durchaus getroffen, wenn das jeruſalemiſche Targum dafür 'aphrašuth (Abſonderung) oder terumá (Steuer) ſetzt. Dieſen Charakter nahm das ḥérëm um ſo mehr an, als ja Jahve das ihm Geweihte nicht gebrauchen konnte, es alſo einem andern, und dann natürlich dem Prieſter abtrat. So heißt es denn auch 4 Moſ. 18, 14; Ez. 44, 29, jedes ḥérëm in Iſrael gebühre dem Prieſter.

Welche Dinge Gegenſtand der Bannung werden konnten, gibt die erwähnte Stelle (3 Moſ. 27, 28) an, nämlich Menſchen (Richt. 21, 11), Vieh und Grundbeſitz, allein jeder andere Gegenſtand war ebenfalls bannbar. Namentlich tritt bedeutſam hervor, daß man die eroberten Städte der Feinde mit allem oder doch einem Theil der Bewohner und ihrer Habe bannte, wobei natürlich die Menſchen getödtet wurden. So 4 Moſ. 21, 1—3 die ſüdlichen Kanaaniter; 5 Moſ. 2, 34 die Städte Sihon's nebſt Weibern und Kindern; Kap. 3, 6 die Städte des Og von Baſan; ja Kap. 7, 2 wird geſetzlich die Bannung aller Kanaaniter befohlen, weil ein Vertilgungskrieg gegen ſie geführt werden ſollte, um alles Heidniſche mit Stumpf und Stiel auszurotten. Freilich gelang dies nicht und Salomo machte die ſicherlich nicht unbedeutenden Reſte der ältern Bewohner zu fronpflichtigen Leuten (1 Kön. 9, 21), wie früher Joſua die Gibeoniten zu Tempelſklaven (Joſ. 9, 21). Selbſtverſtändlich iſt die Inhumanität dieſer Beſtimmung nicht mit unſern Maßen zu meſſen, ſondern nach den entſprechenden Bräuchen des aſiat. Alterthums zu beurtheilen, da aſſyr., babylon., ägypt. u. ſ. w. Könige, wo politiſche Rückſichten geboten, wie 2 Kön. 19, 11 ganz ebenſo zu handeln pflegten. Ueberdies können auch jetzt noch verzweifelte Lagen zu einem ſolchen Vertilgungskampf führen, und bei Iſrael regt ſich auch die Menſchlichkeit (1 Sam. 15, 9).

Das Antaſten des Gebannten war ein unſühnbares Verbrechen, und die ungeſühnte

Schuld laſtete auf einem ganzen Kreiſe, der Familie oder dem Volk. So wird Joſ. 6, 18 gewarnt, durch Vergreifen an dem gebannten Jericho nicht die ganze Volksgemeinde in den Bann zu bringen; auch das Wiederaufbauen verbannter Städte war ein todeswürdiges Vergehen (Joſ. 6, 27; 7, 12. 24; 1 Kön. 16, 34), woraus ſich Hiob 15, 28: „Sie bewohnen Städte, die nicht bewohnt ſein ſollen", erklärt. Aber nicht immer wurde der ganze Inhalt einer eroberten Stadt gebannt; Joſ. 8, 26 wird in Ai das Vieh und die Beute geplündert, die Stadt ſelbſt aber verbrannt.

Hierbei ſteht jedoch die Begriffsentwickelung noch nicht ſtill; da das Gebannte meiſt der Vernichtung anheimfiel, wenn es nicht als Tempel- oder Prieſtergut erhalten wurde, ſo nimmt der Begriff ḥérëm auch eine üble Wendung und bezeichnet das Verfluchte, wie 5 Moſ. 7, 26, wo verboten wird, ſich das gebannte Metall von den Götzenbildern anzueignen und ſich dadurch etwa zum abgöttiſchen Cultus verleiten zu laſſen. Wer ſolche Greuel in ſein Haus nimmt, iſt ſelbſtverſtändlich ḥérëm, d. h. diesmal dem Tode verfallen und verflucht. Den Uebergang der Bedeutungen zeigt Jeſ. 34, 2. 5, wo dem Bannen, heḥerím, das Tödten folgt und Edom das Volk des Bannes oder Fluchs heißt (Jeſ. 11, 15; 43, 28; Jer. 25, 9; Mal. 3, 24). Beſonders lehrreich iſt Eſra 10, 8, wo als Drohung für das Nichterſcheinen bei der Volksverſammlung die Habe des Mannes „gebannt", er ſelbſt aber aus der Volksgemeinde ausgeſchieden werden ſoll. Hier haben wir das älteſte Zeugniß vom Ueberſpielen des Begriffs des ḥérëm in dasjenige, welches ſpäter Excommunication hieß. Dieſe Begriffsverknüpfung oder Verſchiebung hat unabſehbare Folgen gehabt, von denen wir hier noch zu handeln haben.

Die griech.-alexandriniſche Bibelüberſetzung drückte das hebr. ḥérëm genau nach dem urſprünglichen Sinn durch anathĕma aus, d. h. eigentlich das als Weihgeſchenk Aufgeſtellte, was das alte ḥérëm auch wirklich war, wenn ſchon ſtatt des Aufſtellens und Aufbewahrens nach hebr. Sitte das Verbrennen oder Tödten gebräuchlich war. Das Wort anathĕma nahm nun alle die Bedeutungen an, welche das hebr. ḥérëm hatte, und da die einmal eingeſchlagene Richtung in der Begriffsbewegung die peſſimiſtiſche war, ſo ſchlug das urſprüngliche Weihgeſchenk in den Fluch um. Dieſen Sinn hat das Wort im N. T.; denn in den Apokryphen, wo Luther 1 Mak. 14, 45 das Wort „im Bann ſein" hat, kommt das anathĕma nicht vor, und in dieſem Sinn iſt es zu verſtehen, wenn Luther Röm. 9, 3 überſetzt: „Ich habe gewünſcht, verbannt zu ſein von Chriſto für meine Brüder", Paulus liebt ſie ſo ſehr, daß er ihren Glauben ſelbſt um den Preis ſeiner eigenen Verdammniß erkaufen wollte. Durch bannen gibt Luther auch (Apg. 23, 14) das Verbum anathĕmatízo wieder, während er an andern Stellen (1 Kor. 12, 3; Gal. 1, 8) verflucht ſein richtig anwendet und 1 Kor. 16, 22 anathĕma geradezu beibehält. Des Wortes Bedeutung im N. T. läßt ſich nur im Zuſammenhang mit der jüd. Begriffsentwickelung verſtehen.

Von der ſtrengen Form des alten ḥérëm war im Laufe der Zeit eine gelindere Form des Bannes unter dem Namen niddúj, d. h. Vertreibung, Entfernung, abgeſchieden. Der Talmud (Tr. berach. babyl. 19 a und Ar. berach. hieros., Moed katon. 81 b) lehrt, aus 24 Urſachen werde niddúj verhangen, er nennt ſie aber nicht, und ob die von Bindrim („De gradibus excommunicationis apud Hebr." in Ugolini's „Thes. antiq. sacr.", XXVI, 30, 338), und Buxtorf („Lex. chald. talmud. et rabb.", S. 1304) aus Maimonides ausgeſchriebenen Gründe die echten alten ſind, iſt ungewiß. Dieſe geringere Stufe wurde ſowol von einem Richtercollegium (bêt-dîn) als von einzelnen privatim über andere ausgeſprochen, im letztern Fall freilich auf die Gefahr hin, ſelbſt dem niddúj zu verfallen, wenn man es über den andern mit Unrecht ausgeſprochen hatte. Ein Beiſpiel dafür, daß auch in der alten Kirche der Bann von Privaten verhängt und beachtet wurde, führt Vitringa („De Synagoga vetere" [Franeker 1696], S. 767), an: Kaiſer Theodoſius, der jüngere nämlich, von einem Mönche excommunicirt, aß nicht, bevor ihn derſelbe löſte. Das niddúj dauerte gewöhnlich 30 Tage, konnte aber, nach Befund der Umſtände, verkürzt oder verlängert werden, wenn die gehoffte Bekehrung ausblieb. Seine Wirkung war ein völliger Ausſchluß aus der Synagoge, als deren conſtituirendes Mitglied der Verurtheilte zeitweilig nicht zählte (eine Gemeinde oder ʿeda zählt mindeſtens zehn Glieder, ein in niddúj befindlicher Mann würde nicht unter die zehn gerechnet ſein); ferner wurden keine Trauergebräuche und Beſchneidung in ſeinem Hauſe vorgenommen, endlich hielt man ſich vier Ellen von ihm fern, nur Weib und Kind durften bei ihm ſitzen u. ſ. w. Ließ ſich aber der mit niddúj Behaftete, der menuddĕh, nicht zur Buße bekehren, ſo verfiel er dem ſtrengern Grad, dem eigentlich ſogenannten ḥérëm.

Bei dem Aussprechen des letztern bediente man sich einer besondern Fluchformel, von welcher bei dem niddúj nichts erwähnt wird, auch wurde mit dem Ausschluß aus der Gemeinde praktisch mehr Ernst gemacht als bei der geringern Excommunication, bei welcher der Verkehr nur beschränkt, aber nicht gänzlich aufgehoben war, endlich konnte das hérëm nicht von Privaten, sondern nur von der Gemeinde, jedoch auch von drei gewöhnlichen oder einer besonders angesehenen Person gelöst werden. Um eine Vorstellung von dem Ernst einer solchen Verurtheilung zu geben, führen wir eine gebräuchliche Fluchformel an:

„Nach der Entscheidung des Herrn der Herren. Es sei im Bann N., der Sohn des N., in beiden Gerichten, dem himmlischen und irdischen, im Bann der hohen Engel und im Bann der Seraphim und Ophanim (Ez. 1, 15; 10, 9), und im Bann der ganzen Gemeinde, der großen wie der kleinen. Kommen mögen über ihn große und dauernde Schläge, viele und schreckliche Krankheiten. Sein Haus sei eine Wohnstätte der Drachen, sein Horoskop sei verdunkelt am Himmel, er diene zum Zorn, Grimm und zum Erglühen. Sein Leichnam werde hingeworfen den wilden Thieren und den Ottern, Feinde und Ankläger mögen sich über ihn freuen, sein Silber und sein Gold werde andern gegeben, alle seine Söhne mögen zu den Thüren seiner Feinde sich scharen und über seinen Tag die Nachwelt schaudern (Hiob 18, 20).

„Er sei verflucht aus dem Munde des Addiriron und Aktariel, und aus dem Munde des Sandalphon und Hadraniel u. s. w., er sei gebannt aus dem Munde des Sabsabib und aus dem Munde des Habhabib, das ist der große Ewige („der Ewige" setzen wir in dieser jüd. Formel für Jahve nach jüd. Weise), und aus dem Munde der siebzig Namen des großen Königs und von seiten des Sortak, des großen Siegels. Er werde verschlungen wie Korah und seine Rotte, in Angst und Zittern entfliehe seine Seele, das Dräuen des Ewigen möge ihn tödten. Er werde erdrosselt wie Ahitophel in seinem Plane, sein Aussatz sei wie der des Gehasi, und kein Erstehen gebe es für seinen Sturz. Bei Israels Gräbern sei nicht sein Grab, andern werde sein Weib gegeben, andere mögen über ihr bei seinem Tod sich krümmen (Hiob 30, 10). In diesem Bann steht N., der Sohn des N., und dies sei sein Erbtheil; über mich aber und das ganze Israel breite Gott seinen Frieden und seinen Segen."

Mögen nun auch Einzelheiten in den Bestimmungen über hérëm und niddúj jünger als die apostolische Zeit, mag auch die angeführte Formel deutlich persische Einflüsse verrathen, im ganzen unterschied man zur Zeit des N. T. diese beiden Grade der Excommunication, so freilich, daß auch ein einzelner Mann wie Paulus ein hérëm bestimmen konnte, wofür wir doch die Uebergebung der Seelen an den Satan (1 Kor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20) anzusehen haben, während nach streng jüd. Ansicht dies nur die Gemeinde oder, genauer, der Gerichtshof konnte. Dies ist die Matth. 18, 16 zu Grunde liegende Anschauung: wenn der Sünder zwei oder drei nicht hört, soll die Gemeinde benachrichtigt werden, und wenn er dieser nicht nachgibt, so wird er für einen Heiden und Zöllner gehalten. Das erste entspricht dem niddúj, das zweite dem hérëm seitens der Gemeinde.

Aus der jüd. Gemeindezucht ging der Bann als letztes Zwangsmittel in die christl. Kirche über. Den kleinen Bann oder das niddúj erwähnt Joh. 9, 22; 12, 42; Luk. 6, 22 (absondern), wo der Zusammenhang verlangt, nur an eine vorläufige Ausschließung mit dem Zweck der Bekehrung zu denken, während Röm. 9, 3; 1 Kor. 12, 3; 16, 22; Gal. 1, 8; 2 Thess. 3, 14; 2 Joh. 10 ohne Zweifel der große Bann gemeint ist. Endlich Apg. 23, 12 fg. ist das Wort „sich verbannen" ungenau angewendet, es heißt hier die strengste Form der Verpflichtung übernehmen.

Diese direct aus der Synagoge in die Kirche überlieferten zwei Grade der Excommunication bildeten, wenn die Zuchtmittel der verschiedenen Bußordnungen erschöpft waren, die schwerste Strafe, welche zu bestimmen, kraft seines Amts der Schlüssel, nur der Klerus hätte berechtigt sein sollen. Bei der dem Bann entgegengesetzten Absolution, die zuerst nur als declarativer Act des Priesters gefaßt wurde, wandte sich seit dem 12. Jahrhundert der Begriff um; man faßte sie als wirklich richterlichen Act, wobei es auch die tridentinische Lehre, freilich ohne rechte Entschiedenheit, bewenden ließ, wie denn Sess. XIV de poenitentia, Kap. 6, dahin lautet: „Obwol die priesterliche Absolution die Verwaltung einer fremden Wohlthat ist, so ist sie dennoch nicht der bloße Dienst der Verkündigung des Evangeliums und der Erklärung über den Erlaß der Sünden, sondern gleich einem richterlichen Act,

in dem, wie vom Richter, das Urtheil gefällt wird.“ Parallel mußte ſich die Vorſtellung von der Excommunication geſtalten, die ebenfalls ein richterlicher Act war, den aber diesmal, da es ſich zwar auch um die Gnade, aber doch nur in der Conſequenz und negativ handelte, auch Laienrichter vollziehen durften. Vom Misbrauch dieſer Mittel des großen und kleinen Bannes, des Anathema und der Excommunication zu reden, iſt nicht hier, ſondern in der Kirchengeſchichte der Ort, und genügt es, die Wurzeln dieſer Disciplinmittel in ihrem Urſprung und ihrer Entwickelung aufgezeigt zu haben. Auch von der angeblichen dritten Stufe des Bannes in der jüd. Synagoge, der Schammatha, reden wir nicht, da Buxtorf („Lex. chald. talmud. et rabb.“, S. 2464 fg.) genügend gezeigt, daß die Annahme dieſer dritten Stufe unrichtig iſt, da die Schammatha entweder ein allgemeiner Ausdruck iſt oder mit dem niddúj zuſammenfällt, mit dem es vertauſcht wird.

Schließlich noch eine Bemerkung über das deutſche Wort Bann. Es iſt mit dem Ueberſetzen techniſcher Ausdrücke, und ein ſolcher iſt ḥérēm, ein misliches Ding; ſobald die Ueberſetzung, vom Original gelöſt, von ſolchen geleſen wird, die der Urſprache unkundig ſind, wird das für den techniſchen Ausdruck gewählte Wort der Ueberſetzung nicht im Sinne des Urtextes mehr verſtanden, ſondern im Sinne der Sprache der Ueberſetzung. Dies begegnet, öfter als man glaubt, ſelbſt geübten Exegeten.

Die Wahl des Wortes Bann für anathema und ḥérēm iſt die denkbar glücklichſte; wol kein deutſches Wort kommt dem Sinn des Hebräiſchen näher als Bann, bannen, denn dies bedeutet unter anderm, einen Forſt, einen Wald, ein Gewäſſer für heilig und unantaſtbar erklären, und durch den Bann wandelten ſich, wie Grimm (im „Deutſchen Wörterbuch“ u. d. W.) bemerkt, die heiligen Wälder des Alterthums in vorbehaltene Forſten des Königs, des Herrn, der Kirche. Dies iſt genau dem ḥérēm entſprechend, aber im Wort Bann liegt noch ein zweiter Begriff, der dem hebr. ḥérēm völlig fremd iſt. Bann hieß nämlich 1) die Gerichtsgewalt des weltlichen wie geiſtlichen Richters; 2) der Bezirk, auf den ſich dieſe richterliche Gewalt erſtreckte; 3) das von ihr gefällte Urtheil; 4) auch die beſtimmte Strafe. Letztere wurde urſprünglich auch, wenn ſie vom weltlichen Richter ausging, Bann (proscriptio) genannt und dies erſt ſpäter auf die geiſtliche Strafe beſchränkt und von der weltlichen Macht unterſchieden. War nun die Ueberſetzung des hebr. ḥérēm durch Bann vom Original losgelöſt und der Begriff ſo aus dem geſchichtlichen Zuſammenhang geriſſen, dann war nothwendig, daß auf das Verſtändniß der Abendländer, ſoweit Germanen ſaßen, auch die dem ḥérēm nicht entſprechenden Begriffe, die das Wort Bann bezeichnete, einen Einfluß gewannen. So entſtammt zwar der Begriff der Excommunication dem Alterthum, aber wie viel Theil an der Durchbildung und praktiſchen Entwickelung deſſelben ſowie an den Rechtsformen, in die er ſich hüllte, mag wol die Wahl des deutſchen Wortes Bann gehabt haben, das einen ganz beſtimmten Ideenkreis von Richtergewalt, Gerichtsbezirk und Strafe bezeichnet, und das in das mittelalterliche Latein in der Form bannum, bannus eingedrungen war?

Merx.

Barabbas (barabbà), d. i. Sohn Abba's, heißt der Raubmörder (Apg. 3, 14), welchen die Juden (Matth. 27, 16) von Pilatus an Jeſu Stelle losbaten, als der Landpfleger ſie am Oſterfeſt des Todesjahres Jeſu aufforderte, entweder dieſen Raubmörder oder Jeſum, welcher der Meſſias genannt werde, zur Begnadigung vorzuſchlagen. Die Sitte, am Oſterfeſt einem Verurtheilten Leben und Freiheit zu ſchenken, war wol von den Römern eingeführt, denn im Talmud findet ſich keine Spur von ihr, während ſowol bei den Griechen als bei den Römern, im Zuſammenhang mit gewiſſen religiöſen Feſten, ſolche Begnadigungen ſtattfanden. Daß die Uebung dieſes menſchenfreundlichen Brauchs am Paſſah, am Feſt der Verſöhnung, der jüd. Erſtgeburt und der Rettung aus der ägypt. Knechtſchaft, beſonders ſinnvoll iſt, liegt auf der Hand. Wahrſcheinlich trug auch Barabbas den Namen Jeſus; allerdings findet ſich dieſer Name nur in ſpätern Handſchriften des N. T. und in einigen Ueberſetzungen; da es ſich aber nicht begreifen läßt, wie der Name, wenn ihn die Abſchreiber nicht vorgefunden hätten, in den Text gekommen ſein könnte, während die Annahme nahe liegt, daß man den geheiligten Namen Jeſu aus der entwürdigenden Verbindung mit einem Verbrecher bringen wollte und ihn deshalb ſtrich, ſo iſt der Name wieder in den Text aufzunehmen, wie das auch in den Ausgaben des N. T. von Tiſchendorf geſchehen iſt. Möglich, daß die Gleichheit des Namens den Landpfleger mit darauf führte, Jeſus Barabbas und Jeſus Chriſtus zuſammen dem Volk zur Wahl vorzuſchlagen; der eigentliche Beſtimmungsgrund war aber der, daß Barabbas, ein

berüchtigter Verbrecher (Matth. 27, 16), gar kein Mitleid erlangen zu können ſchien, Pilatus alſo hoffen durfte, auf dieſe Weiſe ſeinen Plan, Jeſum zu retten, gelingen zu ſehen. Uebrigens heißt der Name Barabbas überſetzt: Sohn des Vaters; was wunder, daß manche Schriftausleger eine providentielle Fügung darin aufgeſucht haben, daß Jeſu, dem, der in Wahrheit der Sohn des Vaters iſt, hier eine ſolche Caricatur, die denſelben Namen trägt, gegenübergeſtellt wird; es iſt eben zu beachten, daß der Name Barabbas im Talmud ſehr häufig vorkommt, alſo ein verbreiteter Name geweſen ſein muß, weshalb nicht zu viel aus demſelben herausgeleſen werden darf. Mangold.

Barak, ein Sohn Abinoam's zu Kades im Stamm Naphtali und Richter in Iſrael, welcher, von der Prophetin Deborah aufgefordert, mit ihr den Siſſera, den Feldherrn des kanaanit. Königs Jabin, beſiegte und dadurch das Volk Iſrael aus einer zwanzigjährigen Knechtſchaft befreite (Richt. 4, 6 fg.; 5, 1). Röck.

Baraſa, ſ. Bozra.

Barbar. Das Wort Barbar (βάρβαρος) bezeichnet urſprünglich einen ſprachlichen Mangel, ein Anſtoßen (vgl. balbus) oder breite rauhe Laute, wie ſie den Griechen in der Sprache ihrer öſtlichen, beſonders ſemitiſchen Nachbarn, und bei deren Verſuchen, griechiſch zu reden, ſich darſtellten. So nennt Homer („Ilias", II, 867) die Karer, diejenigen Orientalen, mit dem ſie am früheſten im Verkehr, ſelbſt in örtlicher Gemeinſchaft ſtanden, barbariſch redend (βαρβαρόφωνοι). Scherzhaft werden die Vögel daher von Ariſtophanes (Aves, V. 199) Barbaren genannt, welche erſt König Epops eine Sprache gelehrt. Ja man bezeichnete ſpäter auch die nicht griechiſch Redenden als ſprachloſe, und als ſolche als Barbaren. Erſt allmählich hat aber das Wort Barbar eine allgemeine ethnographiſche und Culturbedeutung erhalten und zwar für alle Völker des Erdkreiſes, im Gegenſatz zu den Hellenen, ſeitdem ſich aus der Fülle und den Gegenſätzen griech. Stämme ein gemeinſames Stammbewußtſein, gegründet auf gemeinſame Sprache, gemeinſame Inſtitutionen und gemeinſame Bildung, herausgearbeitet und vor allem in der die fremden Küſten beſiedelnden Coloniſation derſelben, den zurückgedrängten, zum Theil unterworfenen Einwohnern gegenüber, ſich geltend gemacht hatte. Den Höhepunkt erreichte dieſer Gegenſatz von Hellenen und Barbaren in den Perſerkriegen, als im Perſerreich eine allgewaltige Einheit aller fremden Nationen des Oſtens, Nordens, Südens und ſelbſt Weſtens dem kleinen europ. Hellas ſich gegenüberſtellte und vergeblich ſein Aufgehen in dieſe Einheit zu erzwingen ſtrebte. Die Hellenen fühlten ſich um ſo mehr als Verwandte, als Glieder eines Hauſes, einer Familie, gegenüber den Fremden und Feindſeligen (Plato, De republ., V, 470); der Barbar iſt geradezu der geborene Feind, aber auch der Sklave, gegenüber dem zur Freiheit im Staat berufenen Hellenen (Plato, Theaet., S. 175), er iſt der Ungebildete, Linkiſche, für den es ſchon großer Gewinn iſt, unter griech. Inſtitutionen zu leben.

Die nationale Schärfe dieſes Gegenſatzes von Hellenen und Barbaren mußte mit dem Weltreich Alexander's des Großen und ſeinem ausgeſprochenen Gedanken, zunächſt Perſer und Hellenen unter ſich zu verſchmelzen, ſchwinden. Das Hellenenthum hatte im Oſten geſiegt, fand aber in einzelnen, national-religiös geſchloſſenen Kreiſen einen Widerſtand, der ſprachlich z. B. von ſeiten der Juden, Jude und Hellene nun entgegenſtellte. Um ſo mehr blieb jener Einheitspunkt der Bildung, die, mit der helleniſtiſchen Sprache auch Barbaren zugänglich, ſie dann dieſe Bezeichnung abſtreifen ließ. So haben die Römer, zuerſt von den Griechen ſtreng national als Barbaren bezeichnet (Polybius, IX, 38), nun mit den Griechen zuſammen ſeit Cicero's Zeit (de rep., I, 37; de finib. bonor., II, 15) ſich dem Barbarenthum gegenübergeſtellt, und der Ausdruck Barbar ward nun vorzugsweiſe den nordiſchen, das röm. Reich und ſeine Bildung bedrohenden Stämmen gegeben.

Der Apoſtel Paulus, ſelbſt Jude wie Hellene nach Sprache und Bildung ſowie Nichtbarbar als röm. Bürger, gebrauchte das Wort in mehrfacher, durch obige Darlegung näher erklärter Bedeutung. In dem Brief an die Römer (1, 14) ſtellt er Griechen und Ungriechen, Barbaren, Weiſe und Unweiſe ſich parallel; die Bildung (σοφία) iſt eben das Unterſcheidende; beiden iſt der Apoſtel gleich verpflichtet, das Evangelium zu predigen; im Verlauf des weitern Satzes werden dann Juden und Griechen als die erſten, die glauben, denen das Evangelium eine Kraft Gottes iſt, herausgehoben, alſo von den Barbaren die Juden ſpeciell geſchieden, als die Träger einer religiöſen Cultur, und mit den Griechen zuſammengerückt. In dem Brief an die Koloſſer (3, 11): „Da nicht iſt

Grieche, Jude, Beſchneidung, Vorhaut, Barbar, Scythe, Knecht, Freier", müßte eine nur logiſch zergliedernde Auffaſſung einen reinen Gegenſatz finden zwiſchen Barbar und Scythe, ſo gut wie zwiſchen den drei andern Gliedern, und etwa an den Gegenſatz europ. und aſiat. Barbaren, an Germanen und Celten gegenüber den Scythen denken. Dies iſt aber nicht der Fall, nur die erſten zwei Glieder ſind ſich ſcharf einander entgegengeſetzt und daher durch die Partikel „und" im Urtext verbunden, dann geht der Apoſtel weiter zu andern Unterſcheidungen, zunächſt der allgemeinen, der Barbaren gegenüber den Griechen und Juden, und ſpecialiſirt dies weiter mit dem Namen der Scythen, des größten, und von Hellenen wie Römern unabhängigſten aller Barbarenvölker. Man kann alſo ſagen, der Apoſtel ſcheidet einmal nur Hellenen und Barbaren, dann ſtellt er Hellenen und Juden in ſich geſchieden, aber doch als die beiden Träger der Cultur und des höhern Lebens, gegenüber den Barbaren, und unterſcheidet bei dieſen als das charakteriſtiſchſte und mächtigſte die Scythen von den übrigen Barbaren.

In der Apoſtelgeſchichte (28, 2. 4) wird der Ausdruck Barbaren von den Bewohnern der Inſel Melite (Malta) gebraucht, die ſich freundlich der Schiffbrüchigen annehmen. Luther überſetzt es hier durch „Leutlein". Da ſind es einfach Ungriechen, aber auch keine Römer der Nationalität nach, ſondern Libyphönizier und Punier, die alten Einwohner der Inſel, deren älteſter Königstitel Battus notoriſch libyſch iſt, welche dann von Phöniziern aus Tyrus, ſpäter von Karthagern coloniſirt war und in ihren Götterculten des Herkules, des Baal, der Juno, den eigenthümlichen Formen ihrer Baureſte, in ihren Inſchriften, ihrer politiſchen Verfaſſung, ja in ihrer jetzigen Bevölkerung als weſentlich ſemitiſch, nordafrikaniſch, ſich kennzeichnet, wenn auch griech. wie röm. Einfluß in den vornehmern und herrſchenden Familien durchdrang. Auch in der Apoſtelgeſchichte trägt der erſte der Inſel dann einen lateiniſchen Namen: Publius, und war wol auch geborener Römer; die Leute an der See, Fiſcher und Seeleute, in deren Bereich die Schiffbrüchigen zuerſt kamen, ſind natürlich nationale Malteſer (vgl. dazu Movers „Die Phönizier", II, 2. 95; 347—358). Stark.

Bären, die im heutigen Paläſtina nicht häufig und nur im Gebirge Libanon vorkommen, werden für eine Abart des bekannten braunen Bären gehalten und als die des „ſyriſchen" beſtimmt, welche eine gelbliche Farbe, zuweilen braune Flecken und lange, wenig krauſe Zotteln hat. Vor alters ſcheint der Bär bei den Hebräern mehr einheimiſch geweſen zu ſein, daher ihn die Bibel auch öfter erwähnt. Da dieſes Raubthier, von Hunger getrieben, Viehheerden anfällt, konnte David zum Beweis ſeiner Kraft und ſeines Muthes, den er als Hirt geliefert, die Ueberwindung eines Bären anführen (1 Sam. 17, 34). Es mochte nichts Unerhörtes ſein, daß Menſchen, namentlich Kinder, einem Bären zur Beute wurden, daher der Fall 2 Kön. 2, 24, wo 42 kleine Knaben von Bären, die aus dem Walde kamen, angegriffen wurden, an ſich nicht unſtatthaft erſcheint, wobei aber ſelbſtverſtändlich die Auffaſſung des Ereigniſſes, als Strafe für die kindiſche Verhöhnung des Propheten Eliſa, auf Rechnung der Anſchauung des Erzählers kommt. Das plumpe zottige Thier, deſſen Stärke und Wildheit im gereizten Zuſtand, beſonders wenn ihm die Jungen geraubt werden, ſehr groß iſt, gilt als Bild der Stärke, des Zorns (KL. 3, 10), wilder Wuth (Spr. 28, 15; 2 Sam. 17, 8; Hoſ. 13, 8), überhaupt des Gefährlichen und Verderblichen (Spr. 17, 12), daher dem Verfaſſer des Buchs Daniel das kriegeriſche mediſch-perſiſche Reich in einer Viſion als gieriger Bär erſcheint (Dan. 7, 5). Der Verfaſſer von Jeſ. 59, 11 vergleicht die Schmerzensäußerungen des Unmuths der auf Rettung harrenden, aber getäuſchten Hoffnung mit der Stimme des Bären. Roskoff.

Barfuß das Zimmer betreten, iſt dem Morgenländer eine Regel des Anſtandes, die auch der Hebräer befolgte. Da Reinheit vom Begriff der Heiligkeit unzertrennlich iſt (ſ. Abwaſchungen), ſo legte der Iſraelit die Fußbekleidung, ſchon wegen der davon unzertrennlichen Vorſtellung von Unreinheit, ab, wenn er eine heilige Stätte betreten ſollte (2 Moſ. 2, 5; Joſ. 5, 15). Iſt der Menſch von Trauer ergriffen und dadurch von allen andern Intereſſen abgezogen, ſo erklärt es ſich, wenn er ſeiner leiblichen Pflege vergißt, ſeinen Anzug vernachläſſigt, keine Sandalen unterbindet. Barfuß einherzugehen, war daher in Trauerfällen üblich (2 Sam. 15, 30; Ez. 24, 17. 23), was an die röm. Aufzüge (Nudipedalia) erinnert, die bei herrſchenden Landplagen zur Sühnung der Götter barfuß unternommen wurden. Ohne Obergewand und barfuß gehen iſt dem Hebräer Sinnbild der Erniedrigung (Jeſ. 20, 2). Es liegt ſehr nahe, ſeinen Schuh am Fuße als Repräſen-

tanten des Eigenthums überhaupt zu bezeichnen; die Hebräer versinnlichen daher die Verzichtleistung auf den Besitz durch Abziehen und Uebergeben des Fußzeugs (Ruth 4, 7). Mit Beziehung auf diesen Gebrauch wurde derjenige „Barfuß, Barfüßer" genannt, welcher der Witwe seines kinderlos verstorbenen Bruders die Pflichtehe verweigerte und vor Gericht durch die losgebundene und übergebene Sandale andeutete, daß er auf die Frau und den Grundbesitz des Bruders verzichte (5 Mos. 25, 9. 10). Seine Benennung „Barfuß, Barfüßer" war aber eine Beschimpfung und zwar, nach hebr. Anschauung, keine geringe, da der Verweigerer der Pflichtehe zugleich den Namen seines Bruders zu erhalten ablehnte, indem der in der Pflichtehe erzeugte Sohn nach letzterm benannt werden sollte. Der Schimpfname „Barfuß" weist daher auf die Geringachtung der Familienpietät hin (s. Leviratsehe). Roskoff.

Barjesus, d. i. Sohn eines Jesu oder Josua (Kirchenväter und Uebersetzungen nennen ihn, aus Scheu vor dem Namen Jesus, anders), hieß ein jüd. Magier (Apg. 13, 6). Der Apostel Paulus fand in Begleitung des Barnabas und Johannes Markus auf seiner ersten Missionsreise, auf der Insel Cypern in Paphos, dem reichen und üppigen Sitz der röm. Regierung, bei dem damaligen Proconsul Sergius Paulus, freundliches Entgegenkommen. Dieser, ein „verständiger Mann", unbefriedigt vom Heidenthum, das in Paphos einen berühmten Venustempel besaß, an welchem syr. Priester Orakel- und Zauberwesen trieben (vgl. Hausrath, „Der Apostel Paulus" [Heidelberg 1866], S. 42), hielt für seine religiösen Bedürfnisse in seiner Umgebung jenen Barjesus, der sich für einen Propheten, d. h. Wahrsager ausgab und unter dem hochtrabenden Titel Elymas, d. i. der Weise (arab. Uebersetzung des Begriffs Magier, wie die Apostelgeschichte angibt) eingeführt hatte. Als nun aber die Kunde von dem neuen Wort Gottes, welches Paulus und Barnabas auf der Insel gepredigt, zu dem Proconsul drang, sandte er nach diesen Männern, um das Nähere zu hören. Natürlich war dieses dem Barjesus aufs äußerste widerwärtig, da, wenn sein Brotherr jener Lehre zufiel, es mit seinem Einfluß und seiner Stellung zu Ende gehen mußte. Er widerstand deshalb den Aposteln, wahrscheinlich durch Disputiren und Schelten, um auf diese Weise den Proconsul vom Glauben abwendig zu machen. Das aber schlug ihm, nach der von nun an ins Mythische verlaufenden Erzählung, zu seinem gründlichen Verderben aus. Denn Paulus, voll heiligen Geistes, fuhr ihn im Namen Gottes als einen bübischen Sohn des Teufels scharf an und verkündete ihm, daß er, zur Strafe für sein Widerstreben gegen den von Gott vorgeschriebenen Weg zur Gerechtigkeit, auf eine Zeit blind werden solle. Augenblicklich geschah dies, und Sergius Paulus ward aus Schrecken gläubig; die geistige Blindheit schlug bei dem Verführer in körperliche um, verschwand aber bei dem Verführten. Weiteres über den Magier wird nicht gemeldet. J. Hanne.

Barjonas, s. Petrus.

Barmherzigkeit. Schon im A. T., noch mehr im N. T. erscheint die Barmherzigkeit nicht blos als menschliche Pflicht und von uns zu erwerbende Tugend, vielmehr wird auch von einer Barmherzigkeit Gottes geredet, und die von dem menschlichen Subject zu leistende Barmherzigkeit tritt namentlich im N. T. in den engsten Zusammenhang mit der von Gott geübten. Daher ist die Barmherzigkeit nach zwei Seiten hin in Betracht zu ziehen, als Attribut Gottes und als menschliche Leistung.

Als Attribut Gottes bezeichnet dieselbe durch die ganze H. Schrift Gottes hülfreiches Verhalten in Gesinnung und That zu dem menschlichen Elend und zwar als einem durch die Sünde verschuldeten. Es ist wohl zu beachten, daß nirgends die Absicht erkennbar ist, mit diesem Prädicat eine Aussage über das Wesen Gottes an sich zu geben, daß es vielmehr immer als Ausdruck für sein thätiges Verhalten, als Bezeichnung dessen erscheint, was der Mensch von Gott erfahren darf. Jedoch ist ein durchgreifender Unterschied zwischen der Anwendung dieses Ausdrucks auf Gott im A. und im N. T.; und kaum dürfte an einer andern Aussage über Gott so ersichtlich werden, wie sehr die Ersteigung einer höhern und reinern Stufe des religiösen Bewußtseins, selbst wenn die Ausdrucksweise die gleiche bleibt, die Bedeutung jeder Aussage über Gott umwandelt. Der Mensch in seinem Elend als Sünder ist auch im A. T. Gegenstand der göttlichen Barmherzigkeit (Jes. 49, 13; KL. 3, 31. 32), so gut als im N. T. (Tit. 3, 5). Dennoch bringt es der Standpunkt des Gesetzes mit sich, daß die Barmherzigkeit Gottes dort eine ganz andere Stellung einnimmt als hier, wo sich der Gehalt des Gesetzwesens zum evangelischen Geistesleben vertieft hat. Fürs erste nämlich hat im A. T. die göttliche Barm-

herzigkeit ihr faſt ausſchließlich bedachtes Object an dem „auserwählten" Volk und ſeinen Gliedern, während die Heiden theils als Feinde Jahve's und ſeines Volks dem Gericht verfallen ſind (5 Moſ. 4, 31; Jeſ. 49, 15. 26), theils als Fremdlinge keinen poſitiven Anſpruch und Antheil haben (Jeſ. 43, 3. 4). Und der Gedanke, daß Gottes Barmherzigkeit „gehet über alle Welt" (Sir. 18, 12; Jon. 4, 11), kann ſchlechterdings nicht in voller Conſequenz durchbrechen; ſonſt wäre der altteſt. Standpunkt ſelbſt durchbrochen. Nur die Weiſſagung trägt den Univerſalismus der göttlichen Barmherzigkeit, als einen der Zukunft vorbehaltenen, verhüllt in ſich. Zweitens iſt im A. T. nicht der Sünder als ſolcher der Elende, dem die göttliche Barmherzigkeit gilt, ſondern ſie gilt dem durch Gottes vergeltende Gerechtigkeit, welche das Geſetz aufrecht hält, zerſchlagenen Sünder. Als Sünder verfällt das Glied des Bundesvolks und dieſes ſelbſt als Collectivperſon der ſtrafenden Gerechtigkeit; hat dieſe ihr furchtbares Werk an ihm gethan, ſo kann ſich für den Zerſchlagenen und Gedemüthigten wieder Gottes Erbarmen öffnen (Pſ. 78, 38). Dem verdientermaßen Zerſchlagenen wird wieder aufgeholfen (Hoſ. 6, 1—4), oder auch das Strafgericht wird nicht im vollen Umfang ausgeführt (Jeſ. 28, 22—29). Drittens erſcheint demnach die altteſt. Barmherzigkeit Gottes keineswegs als die ſein ganzes Verhalten zum Menſchen beſtimmende Grundgeſinnung; als Grundcharakter des göttlichen Verhaltens tritt vielmehr, dem Standpunkt des Geſetzes gemäß, die Gerechtigkeit auf, welche den im Bunde übernommenen Verpflichtungen genau nachkommt, aber das Gleiche auch fordert und, wo die Leiſtung dem Rechtsanſpruch nicht genügt, vergilt nach den Werken. So bleibt der göttlichen Barmherzigkeit nur eine Nebenſtellung übrig, indem ſie beſchränkt iſt auf Milderung und Tilgung der Folgen der Geſetzesübertretung, d. h. des Bundesbruchs, auf die restitutio in integrum nach den vernichtenden Wirkungen der göttlichen Strafgerichte. Sie iſt alſo religiöſer Ausdruck für die Milderung der Härten der göttlichen Gerechtigkeit, wie ſie der Geſetzesſtandpunkt in ſeiner vollen Conſequenz mit ſich bringt (Kl. 3, 22; Jer. 3, 12). Indem nun die Barmherzigkeit Gottes für das geſetzliche Bewußtſein in dieſer Richtung immer höhere Bedeutung gewinnt, bildet ſie eine der directeſten Brücken zum Evangelium hinüber, zu der frohen Botſchaft von dem großen Erbarmungswerk Gottes. Im N. T. wird freilich durch Aufhebung des geſetzlich-theokratiſchen Standpunkts die Auffaſſung der göttlichen Barmherzigkeit ſelbſt eine ganz andere. Man würde ſehr irren, wenn man nur den univerſaliſtiſchen Charakter der altteſt. Barmherzigkeit Gottes für das Unterſcheidende hielte (2 Petr. 3, 9), alſo ihre Ausdehnung auf die Menſchheit und die Gleichſtellung aller Menſchen in Bezug auf ſie, trotz aller individuellen Verſchiedenheiten. Vielmehr verändert ſich im N. T. der Inhalt der göttlichen Barmherzigkeit. Dieſer iſt nämlich nicht mehr blos Aufhebung des aus den Geſetzesübertretungen hervorgegangenen, göttlich verhängten Elends, ſondern Aufhebung des Sündenſtandes ſelbſt. Die göttliche Barmherzigkeit offenbart ſich daher im göttlichen Erlöſungswerk und erſcheint als das eigentliche Motiv, durch welches ſich Gott zu ſeinem Verhalten gegen die Welt, wie es in der Erlöſung durch Jeſum Chriſtum gipfelt, beſtimmen läßt. Da iſt alſo der Sünder als Sünder Object der göttlichen Barmherzigkeit, welche ihm vergebend und heilend entgegenkommt, ja ihn eifrig ſucht und alle Fügungen dem großen Zweck der Erlöſung dienſtbar macht. Die Barmherzigkeit erhält einen weit tiefern ethiſchen Gehalt, da ſie nicht mehr blos die Folgen der Geſetzesübertretung, das über den Menſchen gekommene Weh, ſondern die Sünde ſelbſt, die Lostrennung von Gott mit ſammt ihren Folgen aufheben will (Tit. 3, 5); wobei allerdings zu bemerken iſt, daß auch der Inhalt der altteſt. Barmherzigkeit ethiſcher Natur iſt, ſofern ſie Buße und Losſagung von der Geſetzesübertretung fordert und vorausſetzt, um die Folgen aufzuheben. Es iſt daher unmöglich, daß die göttliche Barmherzigkeit noch als die mildernde Seite an dem geſetzesſtrengen Herrn und Richter erſcheint, ſondern ſie iſt zum Ausfluß der göttlichen Vaterliebe geworden, welche die Geſammtexiſtenz ihrer Kinder umfaßt und für ſie ſchon thätig iſt, ehe ſie in dieſe Welt traten, ja ehe noch der Welt Grund gelegt war (Eph. 1, 3—11). Offenbar iſt aus der ſozuſagen lediglich corrigirenden Function der Barmherzigkeit Gottes, wie ſie ihr im A. T. zugewieſen iſt, eine centrale Stellung für das chriſtl. Bewußtſein geworden.

Wir können die Frage nicht unberührt laſſen, wie ſich das Prädicat der Barmherzigkeit mit einem reinen Gottesbegriff vertrage, ob es alſo in einem geläuterten Gottesbewußtſein ſeine Stellung behaupten könne. Unſtreitig hat die altteſt. Verwendung der göttlichen Barmherzigkeit einen ſehr ausgeſprochenen anthropopathiſchen (menſchenartigen)

Beigeſchmack (Joel 2, 13; Pſ. 106, 43—46; Hoſ. 11, 8. 9). Man ſieht aber auch aus den genannten Stellen, wie genau die ſtark anthropopathiſche Färbung zuſammenhängt mit der mildernden Stellung, welche die göttliche Barmherzigkeit zur göttlichen Gerechtigkeit einnimmt. Nachdem Gott im heiligen Eifer geſtraft hat, wird er vom Mitleid erfaßt, welches den Drang in ſich fühlt, den Schaden wieder gut zu machen. Auch vom N. T. läßt ſich nicht ſagen, daß eine anthropopathiſche Faſſung der göttlichen Barmherzigkeit direct ausgeſchloſſen wäre, aber ſie wird indirect aufgehoben, indem die göttliche Barmherzigkeit als eine von Ewigkeit her thätige auftritt, ſomit von temporären Gemüthswallungen nach Art unſerer leidendlichen Zuſtände bei Gott nicht mehr die Rede ſein kann. Gott ſteht vor dem neuteſt. Bewußtſein nicht mehr als ein ſolcher, der ſich erſt durch den Anblick unſers Elends rühren läßt, ſondern ſeinem Erbarmen müſſen ſelbſt ſeine Gerichte dienen, er nimmt ſelbſt den menſchlichen Gang durch ſündige Entwickelung in ſeinen Dienſt, um das von Ewigkeit her geſteckte Ziel zu verwirklichen (Röm. 11, 32). Das Erbarmen Gottes iſt im N. T. ein allumfaſſender Ausfluß der göttlichen Liebe oder ſeiner Vaterſtellung in Bezug auf das menſchliche Sündenelend. So fordert es ein geläutertes religiöſes Bewußtſein. Je univerſeller und in ſich geſchloſſener daher die Aeußerung der göttlichen Barmherzigkeit vorangeſtellt wird, um ſo mehr tritt alles Anthropopathiſche zurück. Ohnehin wirkt als Correctiv die anderweitige Läuterung der Gottesidee, ſodaß wir auch heute noch ohne irgendwelchen Nachtheil für die Gottesidee in demſelben Sinn wie das N. T. von Gottes Barmherzigkeit reden können.

Ueber die Barmherzigkeit als menſchliches Verhalten, genauer als chriſtl. Pflicht und Tugendübung, können wir uns kurz faſſen. Im A. T. erſcheint ſie als göttliches Gebot (5 Moſ. 24, 17—22), natürlich aber innerhalb der durch die Theokratie gezogenen Grenzen (Pſ. 59, 14). Wie ſich die altteſt. Barmherzigkeit Gottes im menſchlichen Verhalten widerſpiegelt, iſt aus Sir. 12, 4—6 zu ſehen. Aehnlich ſpiegelt ſich nun auch im N. T. die höhere und centralere Stellung der göttlichen Barmherzigkeit in der chriſtl. Tugendübung; denn jene iſt für dieſe Vorbild und Motiv zugleich (Luk. 6, 36; Matth. 5, 7; Kol. 7, 12, und in faſt altteſt. Wendung Jak. 2, 13). Im Leben und Wirken des Menſchenſohnes ſehen wir einerſeits die Barmherzigkeit als die ſeinen Beruf beherrſchende Geſinnung hervortreten, andererſeits iſt offenbar in ihm die Barmherzigkeit eine univerſelle (Matth. 11, 28), alle Hinderniſſe auf dem Wege der Selbſthingabe überwindende (Matth. 20, 28), und eine vom Sündenelend erlöſende (Luk. 5, 31. 32). Die Barmherzigkeit des Menſchenſohnes iſt und will genau das Abbild der göttlichen und ihr Werkzeug ſein. Dies iſt nun der unwandelbare Typus der chriſtl. Barmherzigkeit (1 Petr. 2, 21). Und zu ihrer Charakteriſirung iſt nur noch ein Doppeltes zu ſagen. 1) iſt es ihr weſentlich, auf religiöſen Motiven zu ruhen, genauer ſich als Ausfluß und Widerſchein der an uns ſelbſt erfahrenen göttlichen Barmherzigkeit zu wiſſen (Luk. 6, 36; 1 Petr. 3, 8. 9); und 2) ſteckt ſie ſich als Ziel nicht irgendeinen vereinzelten guten Zweck, ſondern die Verwirklichung der höchſten und umfaſſendſten ſittlichen Idee, des Reiches Gottes (2 Kor. 9, 12—15). Es gibt nach dem Geiſt des N. T. keine ſporadiſche oder gar gegen den Inhalt ihres Thuns gleichgültige Uebung der Barmherzigkeit, ſondern auch das gelegentlich ſich Darbietende wird in organiſche Beziehung gebracht mit dem großen Ziel der göttlichen Barmherzigkeit, dem Seelenheil der Menſchen und ihrem Geſammtreſultat, dem göttlichen Reich. So ſieht man, wie die Tugend der Barmherzigkeit im N. T. allerdings einen ſpecifiſch chriſtl. Charakter trägt, weil ſie durchaus bezogen iſt auf die Grundidee des Evangeliums, aber auch, daß nur dieſe ſpecifiſch chriſtliche die echte, die vollendete Tugend ſein kann. Wir ſind auch über den Irrthum hinweg, als läge das Charakteriſtiſche der chriſtl. Barmherzigkeit blos darin, daß ſie aus der Tiefe eines reinen Herzens kommt und frei iſt von phariſäiſchem Selbſtruhm (Matth. 6, 1—4), und daß ſie auch noch den Beleidiger umfaßt (Röm. 12, 20). Späth.

Barnabas, eigentlich Joſes geheißen, wird in der Apoſtelgeſchichte und in den Pauliniſchen Briefen als einer der erſten erwähnt, welche das Evangelium von Jeſus dem Chriſt auch den Heiden predigten. Nach der Apoſtelgeſchichte war er ein cypriſcher Helleniſt aus levitiſchem Geſchlecht, der ſchon dem älteſten Stamm der Urgemeinde angehörte und ſich durch ſeine Opferwilligkeit einen Namen erwarb (Apg. 4, 36 fg.), eine Angabe, welche vermuthlich auf echter Ueberlieferung beruht. Unſicher iſt die Notiz, daß er den Beinamen Barnabas von den Apoſteln erhalten habe. Die von der Apoſtel-

geſchichte gegebene Deutung dieſes Namens „Sohn des Zuſpruchs“ ſcheint dadurch motivirt werden zu ſollen, daß er die Heidenchriſten im Glauben beſtärkt habe (Apg. 13, 1). Die ſpätere Tradition (Klemens Alexandrinus, „Stromata“, II, 20; Euſebius, „Kirchengeſchichte“, I, 12) macht ihn zu einem der ſiebzig Jünger. Auch die Klementiniſchen Homilien (I, 9) bezeichnen ihn als einen Jünger Jeſu, machen ihn aber zu einem Alexandriner. Nach der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte ſpielt er in den Anfängen der Heidenmiſſion eine ſehr hervorragende Rolle. Dieſelbe ſtellt ihn als eine Art Mittelperſon zwiſchen Paulus und den ältern Apoſteln dar, und ſucht durch das Anſehen, welches er bei letztern genoſſen, gewiſſermaßen auch die Perſon und das Werk des Paulus in den Augen ſtrenger Judenchriſten zu decken. Schon die eben erwähnte Namengebung durch die Apoſtel iſt in dieſer Beziehung bedeutſam und ſoll im Sinn des Verfaſſers jedenfalls den hohen Werth veranſchaulichen, welchen die ältern Apoſtel auf die Wirkſamkeit des Mannes für Verbreitung des Evangeliums gelegt haben. Dafür iſt er es wieder, der den Paulus bei ihnen einführt und durch Mittheilung ſeiner Bekehrungsgeſchichte das begreifliche Mistrauen derſelben gegen den bisherigen Verfolger der Gemeinde beſiegt (Apg. 9, 27). Wiederum als in Antiochia ſich eine heidenchriſtl. Gemeinde ohne Zuthun der jeruſalemitiſchen gebildet hat, wird Barnabas als Bevollmächtigter der Urgemeinde dorthin abgeordnet, um die Leitung der neuen Gemeinde in ſeine Hand zu nehmen (Apg. 11, 22 fg.), und nun erſt geht er nach Tarſus, um den Paulus abzuholen und ihn als Mitarbeiter ſich zuzugeſellen (V. 25). Wenigſtens mittelbar alſo beginnt dieſer unter der Autorität der Urapoſtel ſeine Thätigkeit, wie denn beide Heidenboten ihren Zuſammenhang mit Jeruſalem ſofort durch eine gemeinſchaftliche Reiſe dahin an den Tag legen müſſen (Apg. 11, 30). Auch bei dem folgenden Reiſebericht (Kap. 12 und 13) erſcheint Barnabas zuerſt als die Hauptperſon, während Paulus bis Kap. 13, 7 immer an zweiter Stelle genannt wird, obwol der Verfaſſer das wirkliche Verhältniß unwillkürlich dadurch verräth, daß er immer den Paulus als Redner auftreten läßt. Von Kap. 13, 7 an wird dagegen in der Regel Paulus vorangeſtellt, außer an drei Stellen, mit denen es eine beſondere Bewandtniß hat. So Kap. 14, 14 bei der Einführung des Apoſtelnamens für Paulus, wo dieſe von den Judenchriſten ihm niemals zugeſtandene Würde dadurch gewiſſermaßen legitimirt werden ſoll, daß ſie auch dem Barnabas, und zwar in erſter Linie, zuerkannt wird, obwol dieſelbe ebenſo wenig von letzterm für ſich ſelbſt in Anſpruch genommen, als von andern ihm beigelegt worden ſein kann. Ferner Kap. 15, 12, wo „Barnabas und Paulus“ in Jeruſalem die Thaten Gottes unter den Heiden erzählen, und V. 25 im Apoſteldecret, wo Barnabas beidemal als der der Urgemeinde Näherſtehende zuerſt genannt wird.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß dieſe in der Apoſtelgeſchichte dem Barnabas angewieſene Stellung aufs engſte mit dem auch ſonſt hervortretenden Streben des Verfaſſers zuſammenhängt, die Begründung der Heidenmiſſion auf die Urapoſtel zurückzuführen und das Auftreten des Paulus als die harmloſe Fortſetzung früherer von Jeruſalem aus ausdrücklich gebilligter und geleiteter Anfänge erſcheinen zu laſſen. Aber nach des Paulus eigener Darſtellung iſt ſein Verhältniß zu Barnabas keineswegs als ein Abhängigkeitsverhältniß zu denken, vielmehr iſt er ſich bewußt, ſein Evangelium und ſeine Berufung zum Apoſtel Jeſu Chriſti ohne alle menſchliche Vermittelung allein von Gott empfangen zu haben, und bei der Reiſe nach Jeruſalem (Gal. 2, 1. 9. 13) erſcheint offenbar er ſelbſt als die Hauptperſon, während von Barnabas nur als von einem Gefährten des Paulus die Rede iſt. Auch die Einführung des Paulus durch Barnabas bei den Apoſteln in Jeruſalem ſtreitet, wenigſtens in der Weiſe, wie die Apoſtelgeſchichte ſie auffaßt, mit der Darſtellung des Galaterbriefs, nach welcher er unmittelbar nach ſeiner Bekehrung die Berührung mit den Jeruſalemiten ebenſo gefliſſentlich meidet, als er nach der Apoſtelgeſchichte ſie aufgeſucht haben würde. Wenn ferner die Apoſtelgeſchichte nicht nur die Wirkſamkeit des Barnabas in Antiochia ſo darſtellt, als ſei er zu der dort unabhängig von Jeruſalem entſtandenen Heidengemeinde von den Urapoſteln abgeordnet worden, ſondern auch den Paulus erſt durch den Barnabas in die Heidenmiſſion eingeführt werden läßt, ſo iſt erſteres mindeſtens unwahrſcheinlich, da die antiocheniſche Gemeinde ſich vielmehr bis zur Zeit des ſogenannten Apoſtelconvents unabhängig von jeruſalemiſchen Einflüſſen entwickelt zu haben ſcheint, letzteres aber paßt freilich ſehr gut zu einer Darſtellung, welche den Paulus zuerſt unter den Augen der ältern Apoſtel in Jeruſalem und Judäa, alſo ausſchließlich den Juden, predigen läßt und ſeine Arbeit unter den Heiden

immer nur auf äußere Anläſſe, wodurch ſie gleichſam entſchuldigt wird, zurückführt, widerſpricht aber wieder des Apoſtels eigener Darſtellung im Galaterbrief, nach welcher er kraft unmittelbar göttlicher Berufung in Syrien und Cicilien, offenbar unter den Heiden, zu miſſioniren beginnt, alſo unmöglich bis Barnabas ihn abholte in Tarſus ſtillgeſeſſen oder höchſtens zu den dortigen Juden ſich gewendet haben kann.

Hält man nur den Pragmatismus der Apoſtelgeſchichte, die auch in ihren Angaben über Barnabas hervortritt, ſich gegenwärtig, ſo wird man im übrigen ihre Darſtellung immerhin, wenn auch mit Vorſicht, benutzen dürfen. Es hat an ſich nichts Unwahrſcheinliches, daß Barnabas drei Jahre nach der Bekehrung des Paulus noch oder wieder in Jeruſalem ſich aufhielt, und bei deſſen Gal. 1, 18 fg. erwähnten kurzen Beſuch daſelbſt ſeine Bekanntſchaft mit Petrus vermittelte. Es iſt ferner möglich, daß Paulus, als er ſpäter nach Antiochia kam, den Barnabas bereits dort in Arbeit fand, ja vielleicht ſogar auf deſſen Wunſch dorthin überſiedelte, in welchem Fall man freilich annehmen müßte, daß er ſchon vorher an andern Orten Syriens und Ciciliens mit der Stiftung heidenchriſtl. Gemeinden begonnen hätte. Jedenfalls war es erſt Paulus, durch deſſen Evangelium die antiocheniſche Gemeinde zur erſten Metropole der geſetzesfreien Heidenmiſſion erhoben wurde. Leider ſind wir über die innern Verhältniſſe der Gemeinde ſehr dürftig unterrichtet. Wir wiſſen nur, daß Paulus und Barnabas längere Zeit gemeinſam an ihrer Spitze ſtanden und gemeinſam von Antiochia aus weitere Miſſionsreiſen unternahmen (Apg. 13 und 14). Auch nach Antiochia zurückgekehrt, arbeiten beide Männer noch gemeinſam und unternehmen gemeinſam auch die Reiſe nach Jeruſalem zu dem ſogenannten Apoſtelconvent. Alles dies ſcheint darauf hinzudeuten, daß Barnabas mit Paulus in der Grundanſchauung wie in der Miſſion ganz einig war. Um ſo auffälliger iſt es, daß er ſpäter, als Paulus mit Petrus über die Tiſchgemeinſchaft von Juden und Heiden in Streit geräth, auf die Seite des Petrus tritt (Gal. 2, 11 fg.) und bald nachher ſich für immer von ſeinem bisherigen Miſſionsgefährten trennt (Apg. 15, 36—41). Die Apoſtelgeſchichte hat freilich jenen Streit mit Petrus völlig verſchwiegen und dem zwiſchen Paulus und Barnabas ausgeſprochenen Zwieſpalt eine rein perſönliche Veranlaſſung untergelegt, welche zwar ſchwerlich geradezu erdichtet, doch den eigentlichen Grund der eingetretenen Trennung verdeckt. Paulus ſelbſt bezeichnet das Verhalten des Petrus als „Heuchelei“, und bemerkt nicht ohne Befremden, daß „ſogar“ Barnabas ſich habe fortreißen laſſen, mit den andern zu „heucheln“. Dennoch geht es bei dem mehrjährigen Miſſionsgefährten des Heidenapoſtels ebenſo wenig als bei Petrus und „den übrigen Juden“ in Antiochia an, ſein Verhalten in jenem Streit auf zufällige perſönliche Motive, auf feige Furcht und charakterloſe Menſchengefälligkeit, zurückzuführen. Was in den Augen des conſequenten Dialektikers als bewußte Verleugnung einer klar erfaßten Ueberzeugung erſchien, wird bei Barnabas wie bei den andern eine mildere Deutung geſtatten, die nahe genug liegt, wenn man die unfertigen Zuſtände und noch im Werden begriffenen Grundſätze jener Anfangszeiten des Chriſtenthums billig in Anſchlag bringt. Gewiß lagen die Dinge für Barnabas und die helleniſtiſchen Juden Antiochias noch anders als für Petrus. Hatte dieſer vor dem Beſuch in Antiochia noch nie in einer gemiſchten Gemeinde gelebt, ſo übten jene, von der Macht des Pauliniſchen Geiſtes beherrſcht, ſeit längerer Zeit unbedenklich Tiſchgemeinſchaft mit den Heidenchriſten, ſetzten ſich alſo thatſächlich, wenn nicht geradezu über die jüd. Speiſegeſetze, doch über die nationale Scheu vor Verunreinigung durch den Verkehr in Heidenhäuſern hinweg. Der Standpunkt des Barnabas war alſo der einer praktiſchen Freiheit und Gleichgültigkeit gegenüber den äußern Formen ſtreng jüd. Sitte; aber auf denſelben Standpunkt ward auch Petrus unwillkürlich hinübergezogen, als er in Antiochia Juden und Heiden unbedenklich miteinander zu Tiſche ſitzen ſah. Inſofern ſtehen Barnabas und Petrus ſich auch innerlich nahe, die freie antiocheniſche Lebensſitte wird von beiden ohne Sorge um das Ceremonialgeſetz, aber reflexionslos, geübt. Aber ſowenig Jeſus ſelbſt die principielle Abſchaffung des Ceremonialgeſetzes verkündigt hatte, ſo wenig war es den Helleniſten in Antiochia oder gar dem Petrus in den Sinn gekommen, die principielle Conſequenz aus ihrer factiſchen Freiheit zu ziehen. Im Gegentheil, als das ſtrenge, durch das Thun des Petrus geängſtigte und geärgerte, Judenchriſtenthum mit Hinweis auf die principielle Geltung des moſaiſchen Geſetzes die ſtrenge Beobachtung der Ceremonialgebote verlangte, ſehen ſich Barnabas wie Petrus zum erſten mal vor die Entſcheidung einer Frage geſtellt, über

welche ſie mit klarem Bewußtſein noch gar nicht reflectirt hatten. Und hier wiederholte ſich, was ſo häufig geſchieht: zwiſchen zwei mit ſcharfer Conſequenz einander gegenüberſtehende Richtungen geſtellt, ſcheuen ſie ſich, das Princip evangeliſcher Freiheit, unter deſſen Gewalt ſie in ihrem Thun bisher reflexionslos geſtanden, in ſeiner ganzen Tragweite anzuerkennen, und flüchten, zur Parteinahme gedrängt, wieder in die volle Unfreiheit des jüd. Geſetzweſens zurück, von dem ſie ſich praktiſch, aber nicht mit klarem Bewußtſein von der Nothwendigkeit dieſes Schrittes, entfernt hatten (vgl. die treffliche Auseinanderſetzung bei Holſten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Roſtock, 1868], S. 358 fg.). Von den Abgeſandten des Jakobus ob ihrer „heidniſchen" Lebensweiſe zur Rede geſtellt, brechen Petrus, Barnabas und alle Helleniſten die bis dahin unbefangen geübte Tiſchgemeinſchaft mit den heidenchriſtl. Brüdern ab und kehren zu ſtrenger jüd. Geſetzlichkeit, als einer den Juden auch als Chriſten obliegenden religiöſen Pflicht zurück, es den Heidenchriſten überlaſſend, ob ſie auf die Gemeinſchaft mit ihnen verzichten oder ſich dem moſaiſchen Ceremonialgeſetz unterwerfen wollen. Von hier aus fällt ein ſcharfes Licht auch auf das frühere gemeinſame Wirken des Paulus und Barnabas. Die principielle Frage kann vor dem Vorfall in Antiochia zwiſchen beiden Männern überhaupt nicht verhandelt worden ſein, ſonſt hätten ihre Wege ſich ſchon früher getrennt. Die jüd. Lebensſitte war dem Helleniſten Barnabas wie vielen andern bisher als ein Adiaphoron erſchienen, ohne daß er ſich die Conſequenz der geübten Freiheit und ſeiner Miſſionspraxis unter den Heiden klar gemacht hätte. Erſt bei dem Beſuch des Petrus trat auch an Barnabas die Alternative heran, entweder zur conſequenten Freiheit des Pauliniſchen Evangeliums fortzuſchreiten oder der praktiſchen Freiheit, die er ſelbſt als Genoſſe des Paulus bis dahin reflexionslos geübt, zu entſagen. Und da zeigte ſich es, daß ſein Gemüth noch viel zu tief in den nationalen Anſchauungen Iſraels wurzelte, als daß er es über ſich vermocht hätte, dem Geſetz und ſeinen Anforderungen entſchloſſen zu entſagen. Die Anklage „heidniſcher Unreinheit", die gegen ſein bisheriges Leben erhoben wird, reicht aus, um ihn den Freien zum Rückfall ins jüd. Geſetzthum zu vermögen. Seit jenem Vorfall war ein gemeinſames Wirken mit Paulus unmöglich geworden. Die principielle Frage, von dem bisherigen Freund und Gefährten mit ſchneidender Schärfe geſtellt, öffnete plötzlich den Blick in einen unausgleichbaren Gegenſatz, der ſich bisher hinter den praktiſchen Aufgaben der Miſſionsarbeit verborgen hatte.

So zogen die beiden fortan jeder ſeine eigene Straße. Während Paulus mit neuen Gefährten neue Miſſionsgebiete aufſuchte, fährt Barnabas mit ſeinem frühern Reiſebegleiter Markus nach Cypern (Apg. 15, 39). Hier reißt der Faden ſeiner Geſchichte für uns ab. Aus dem Galaterbrief läßt ſich noch ſchließen, daß der Zwieſpalt der Meinungen auch damals noch nicht ausgeglichen war, als Paulus ſeinen unverſtändigen Galatern jenen Streit in Antiochia als redenden Beweis ſeiner Selbſtändigkeit und Standhaftigkeit ſelbſt einem Petrus gegenüber erzählte. Hiermit ſtimmt, daß auch nach der Apoſtelgeſchichte Barnabas niemals wieder als Begleiter des Paulus erſcheint. Dagegen wird in den Klementiniſchen Homilien (I, 9—16; II, 4), einer ebioniſtiſchen Schrift von ſcharf ausgeprägter antipauliniſcher Tendenz, Barnabas als ein verdienſtvoller Lehrer der Wahrheit und treuer Anhänger des moſaiſchen Geſetzes mit Ehren erwähnt und in die engſte Beziehung zu Petrus und den Chriſten Judäas gebracht. In der Erinnerung der judenchriſtl. Partei lebte er alſo als einer der Ihrigen fort. Wenn man einer weitern Angabe derſelben Schrift Glauben ſchenken darf, ſo hätte Barnabas ſpäter in Alexandria gewirkt, wo der Held der Sage, der röm. Klemens, ihn antrifft. Dagegen verlegen die Klementiniſchen Recognitionen (I, 7) den Schauplatz dieſes Zuſammentreffens nach Rom. Noch ſpätere Traditionen, wie die von ſeinem Märtyrertod auf Cypern oder von ſeinem Biſthum in Mailand, verdienen keine weitere Berückſichtigung. Ueber ſeinen Charakter und ſeine geiſtige Eigenthümlichkeit iſt uns nichts weiter bekannt, als aus den angeführten Stellen der Apoſtelgeſchichte und der Pauliniſchen Briefe erſchloſſen werden kann. Hiernach hat ihn ſeine freie helleniſtiſche Bildung und ſein mehrjähriges Wirken als Heidenbekehrer an der Seite des Paulus doch nicht gehindert, in der entſcheidenden Stunde den Gegnern deſſelben ſich zuzugeſellen. Schon hieraus ergibt ſich, daß logiſche Schärfe des Denkens ebenſo wenig ſeine Sache geweſen ſein kann als kräftiges, einem feſten Ziel beharrlich zuſtrebendes Handeln. Wenn die Apoſtelgeſchichte (11, 23 fg.) die Erfolge ſeiner erbaulichen Rede rühmt, ſo bekennen doch auch

die Klementiniſchen Homilien (I, 9), er ſei wenig geübt geweſen in dialektiſcher Kunſt.

Lipſius.

Barnabasbrief. Der den Namen des Barnabas tragende Brief unter den Schriften der ſogenannten apoſtoliſchen Väter iſt ihm erſt von Spätern beigelegt worden. (Er findet ſich abgedruckt nach Aeltern bei Hefele, „Patrum apostolicorum opera" [4. Ausg., Tübingen 1855]; Dreſſel, „Patrum apostolicorum opera" [2. Ausg., Leipzig 1863], mit dem neuaufgefundenen ſinaitiſchen Text in den Prolegomenen; und Hilgenfeld, „Novum Testamentum extra canonem receptum Fasc. II. Barnabae epistula" [Leipzig 1866]). Der erſte, welcher ihn unter dem Namen des Barnabas anführt, iſt Klemens von Alexandria, der ihn öfters citirt. Origenes bezeichnet ihn als „katholiſchen" Brief und mißt ihm nahezu kanoniſches Anſehen bei. Euſebius rechnet ihn unter die Antilegomena, Hieronymus unter die Apokryphen, in der ſinaitiſchen Bibelhandſchrift erſcheint er mit dem Hirten des Hermas als Anhang zum N. T. Da der Brief ſelbſt ſeinen Verfaſſer nicht nennt, kann von Echtheit oder Unechtheit keine Rede ſein. Doch wird die Abfaſſung durch Barnabas ſchon durch ſeine wahrſcheinlich ſpätere Entſtehungszeit, mehr noch durch ſeine ſchroff antijudaiſtiſche, den Paulus noch überbietende Haltung ausgeſchloſſen. (Für die Abfaſſung durch Barnabas ſind nach ältern: Gieſeler; Ernſt Henke, „De epistolae, quae Barnabae tribuitur, authentia" [Jena 1827]; Roerdam, „De authentia ep. Barnabae" [Kopenhagen 1828], und Schneckenburger in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1855, I. Neuerdings iſt dieſelbe aber faſt allgemein aufgegeben.) Dagegen iſt geſtritten worden, ob ſein Verfaſſer geborener Jude oder geborener Heide war. Seine genaue Bekanntſchaft mit dem A. T. und der jüd.-apokryphiſchen Literatur (es finden ſich Citate aus 4. Eſra und Henoch, nach Hilgenfeld iſt auch der falſche Ariſteas benutzt), ſeine Gewandtheit in der Handhabung der allegoriſchen Schrifterklärung, überhaupt ſeine überall durchblickende gelehrt rabbiniſche Bildung weiſt auf jüd. Urſprung hin. Die alexandriniſche Färbung ſeiner Theologie, auch die gelegentliche Bezugnahme auf Aegyptiſches, läßt ihn als einen Helleniſten aus Alexandria erkennen. Die innerliche Abwendung des Verfaſſers vom Judenthum, die auch in der Art, wie er von den Juden als Fremden ſpricht, an den Tag tritt, iſt ſchwerlich ein triftiger Gegenbeweis, denn von den Heiden redet er nicht anders, und ſein ganzer Standpunkt brachte es mit ſich, die Chriſten als die wahre Gottesgemeinde von dem „Volk der Juden" und von den Heiden ſo ſcharf als möglich zu ſcheiden.

Schwerer ſcheint für den heidniſchen Urſprung des Verfaſſers und ſeiner Leſer eine Stelle im 16. Kap. ins Gewicht zu fallen: „Denn bevor wir Gott glaubten, war die Wohnſtätte unſers Herzens vergänglich und hinfällig wie ein rechter Tempel von Menſchenhänden gebaut; denn ſie war voll von Götzendienſt und ein Haus der Dämonen, darum, weil wir thaten, was Gott zuwider war." Hieraus hat man geſchloſſen, der Verfaſſer behaupte von ſich und ſeinen Leſern, ſie ſeien vor ihrer Bekehrung Götzendiener geweſen (Hilgenfeld, „Die apoſtoliſchen Väter" [Halle 1853], S. 33 fg. und „Proleg. in epist. Barnabae", XIII, annott. p. 66). So ſcheinbar dieſe Beweisführung iſt, ſo iſt ſie dennoch nicht zwingend. Der Verfaſſer redet hier nicht von ſeinen und ſeiner Leſer ſpeciellen Verhältniſſen, ſondern ſtellt die Chriſtengemeinde überhaupt der vorchriſtl. Menſchheit gegenüber. Und wie er ſelbſt erläuternd hinzufügt, Götzendienſt iſt ihm überhaupt ein Handeln wider Gottes Gebote, ein Urtheil, welches nach ſeiner Auffaſſung die verblendeten, Gottes Willen ins Sinnlich-Aeußerliche verkehrenden Juden nicht minder trifft als die Heiden. Denn, wie ſcharfſinnig bemerkt worden iſt (vgl. Weizſäcker's Programm, „Zur Kritik des Barnabasbriefes" [Tübingen 1863], S. 8), es gehört zu den charakteriſtiſchen Grundzügen des Briefs, daß er mit einer gewiſſen Abſichtlichkeit auf die Juden und ihre Sache Bezeichnungen überträgt, welche ſonſt dem Heidenthum zugehören. Wenn die Juden und Judaiſten gerade das heidniſche Weſen und Leben als „Irrthum", „Sündigkeit", „Geſetzloſigkeit" zu bezeichnen liebten, ſo ſtellt er gefliſſentlich auch das Judenthum unter denſelben Geſichtspunkt. So iſt ihm auch der jüd. Tempelcultus, trotz der Verehrung des Einen Gottes, ein „Götzendienſt", zu dem die Dämonen die Juden verführt haben. Auch die Herrſchaft Satans und ſeiner Dämonen, welche nach jüd. Auffaſſung unter den Heiden ihr Spiel trieben, wird von ihm mit Abſicht auf die jüd. Welt bezogen. Unter denſelben Geſichtspunkt iſt wol die Aeußerung über die zwölf Apoſtel zu ſtellen, der Sohn Gottes habe ſich zur Verkündigung ſeines Evangeliums die größten Sünder erwählt, um zu zeigen, er ſei nicht gekommen, Gerechte, ſondern Sünder zur Buße zu rufen (Kap. 5).

So bestimmt der Verfasser daher auch die Christen als das neue Gottesvolk von den Juden unterscheidet, so weist dies doch nur auf antijudaistische Richtung hin, nicht auf heidnische Geburt, und erklärt sich um so leichter, wenn wir die Zeitferne des Verfassers von der ersten Entstehung einer christl. Gemeinde bedenken. Innerlich und äußerlich dem ungläubigen Judenthum fern gerückt, sieht er dasselbe, ähnlich wie der vierte Evangelist, als etwas geschichtlich hinter sich Liegendes an. Er redet wie einer, der weder als Jude noch als Heide, sondern schon im Christenthum geboren ist, womit sich judenchristl. Abkunft vollkommen verträgt.

Aehnliches würde von den Lesern des Briefs gesagt werden müssen, wenn man ein Recht hätte, aus einigen Stellen (Kap. 1 und 4) zu schließen, der Briefschreiber bezeichne sich als einen aus ihrer Mitte. Doch sind die betreffenden Worte nur in dem bescheidenen Sinn gemeint, daß der Schreibende, obwol er sich selbst als einen christl. Lehrer zu erkennen gibt, als schlichtes Gemeindeglied zu den Lesern reden will, ohne jeden Anspruch auf imponirende Autorität. Auch die geflissentliche Wiederholung derselben Wendung in Kap. 4 will nur Ausdruck der Bescheidenheit sein, und muß zusammengehalten werden mit den der Einsicht der Leser gespendeten Lobsprüchen (Kap. 1 und öfter) auf der einen, und der Anrede derselben als „Söhne und Töchter" auf der andern Seite (vgl. auch noch Kap. 9, Schluß). Hiermit fällt zugleich die Annahme zusammen, welche aus der vermeintlich gemeinsamen Heimat des Verfassers und der Empfänger des Briefs auf dessen Bestimmung für die Gemeinde zu Alexandria schließt, ganz abgesehen davon, daß dieser Umstand das angeblich reine Heidenchristenthum der Leser wenig wahrscheinlich machen würde. Wir werden annehmen dürfen, daß der Verfasser eine bestimmte, ihm persönlich bekannte Gemeinde im Auge hatte; aber die vermeintlichen individuellen Beziehungen zu dem Leserkreis, die man im Eingang des Briefs hat finden wollen, sind nicht original, sondern künstliche Nachbildung verwandter Wendungen des Pauliniſchen Römerbriefs. (Vgl. Kap. 1 mit Röm. 1, 8 fg.) Auch die verwandte Aeußerung, Kap. 9, ist kein individueller Zug, sondern rednerische captatio benevolentiae (vgl. Volkmar's Programm, „Monumentum vetustatis christianae ineditum" [Zürich 1864], S. 5). Sonach sind wir hinsichtlich des Leserkreises auf bloße Vermuthungen angewiesen, unter denen die, welche an die Gemeinde zu Rom denkt, noch das meiste für sich hat. Wenigstens stimmt das Vorhandensein einer starken judaistischen Richtung in einer doch sicher nicht rein aus Judenchristen bestehenden Gemeinde trefflich zu jenen Römern, die Paulus eingangsweise als Heiden anzureden scheint und mit denen er dann doch im ganzen Briefe als mit geborenen, gesetzeskundigen und gesetzeseifrigen Juden verhandelt. (Die von Hilgenfeld und zuletzt wieder von Beyschlag in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1867, IV, 627—665, aufgestellte „vermittelnde" Meinung, der Römerbrief sei, ähnlich wie der Galaterbrief, an judaisirende Heidenchristen gerichtet, wird keinen überzeugen, der dem Beweisverfahren des Paulus schärfer auf den Grund sieht.) Nach Rom weist auch die Nachbildung des Pauliniſchen Römerbriefs in den Eingangsworten und anderwärts, wo es um das Los der Gemeinde und die Rechtfertigung der an sie gerichteten Belehrungen sich handelt. Wenn die Abkunft des Schreibenden über jüd. oder heidnische Geburt der Leser nicht mehr entscheiden kann, so muß man neben einzelnen Stellen Zweck und Anlage des Briefs ins Auge fassen, um seinen Leserkreis zu bestimmen. Und diese geben uns im Grunde ein ähnliches Problem auf wie der Pauliniſche Römerbrief. Verschiedene Aeußerungen lassen auf Heidenchristen schließen: so besonders Kap. 14, wo zwar die Worte über die Sendung Jesu für heidenchristl. Leser nichts beweisen können, wol aber im Folgenden die Anwendung der Prophetenstellen Jes. 42, 6 fg.; 49, 6 fg., woraus hervorgeht, daß der Verfasser das neue Gottesvolk als aus Juden und Heiden hervorgegangen vorstellt. Die ganze Polemik gegen jüd. Wesen hat ihre Spitze darin, den Unterschied, ja Gegensatz, des alten und des neuen Gottesvolks so scharf als möglich hervorzuheben, dem Gesetz der Juden ein neues Gesetz, den Weissagungen, die für Israel gelten, die andern, welche den Christen geredet sind, gegenüberzustellen. Nimmt man die absichtliche Uebertragung von Ausdrücken, mit denen die Juden sonst heidnisches Wesen zu bezeichnen liebten, auf die Verirrung und Finsterniß, die auch im Judenthum geherrscht habe, hinzu, so hat auch dies polemische Beziehung auf eifrige Judenchristen, unter deren Einfluß die Leser stehen. Allerdings hat die Warnung Kap. 3, nicht nach Proselytenweise (ὡς ἐπήλυτοι, vgl. Clem. Hom., VIII, 18 cod. o) ins Gesetz der Juden zurückzufallen, auch dann einen Sinn, wenn der ursprüngliche Stamm der Gemeinde jüd.

Abkunft geweſen; denn die Nationalität fällt dem Verfaſſer bei dem ſcharfen Gegenſatz zwiſchen Chriſtenthum und Judenthum überhaupt nicht ins Gewicht. Auch wird man hierbei in Anſchlag bringen dürfen, daß die Gemeinde, welche auf die Zerſtörung Jeruſalems bereits als auf ein vergangenes, wenn auch noch nicht allzu fern gerücktes Ereigniß zurückblickt, offenbar ſchon in der zweiten Generation eine chriſtl. iſt, daher ſie mindeſtens in den Augen des Verfaſſers, trotz jüd. Abkunft, von dem unmittelbaren Zuſammenhang mit Iſrael auch zeitlich geſchieden war. Ein weiteres Datum für überwiegend judenchriſtl. Leſer könnte man dem Hebräerbrief entnehmen wollen, wenn dieſer ebenfalls nach Rom adreſſirt wäre, wofür manches ſpricht. (Vgl. Holtzmann, „Ueber die Adreſſe des Hebräerbriefes", in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1867, I, 1—35). Indeß ſetzt auch der Hebräerbrief keine ausſchließlich judenchriſtl. Leſer voraus, und da der Barnabasbrief jedenfalls ſpäter iſt, ſo könnten ſehr wohl inzwiſchen die geborenen Heiden das Uebergewicht in der Gemeinde erlangt haben. Andererſeits betrachtet der Verfaſſer im Anſchluß an Röm. 4, 11 den Abraham als Stammvater der gläubigen Heiden, ohne dies erſt gegen judenchriſtl. Bedenken vertheidigen zu müſſen. Die Heidenmiſſion iſt alſo für ihn und ſeine Leſer eine feſtſtehende Thatſache, wie denn auch die Bezeichnung der Chriſtengemeinde als eines neuen Gottesvolks allerdings erſt unter der Vorausſetzung in das rechte Licht tritt, daß die große Mehrzahl der Chriſten damals ſchon aus geborenen Heiden beſtanden habe. Bei einem überwiegend judenchriſtl. Leſerkreis wäre auch die Schroffheit des Urtheils über Iſrael kaum zu verſtehen; zumal, wenn der Schreibende ſelbſt von jüd. Abkunft war, ſo mußte er wiſſen, daß eine Sprache, wie er ſie führte, die nationalen und religiöſen Gefühle nothwendig verletzen, den Zweck des Briefs alſo vereiteln mußte. Man vergleiche dagegen die ungleich verſöhnlichere Haltung des Paulus Röm. 9—11. Hierzu kommt, daß es nach einer gelegentlichen Notiz des Briefs doch immer nur „einige" ſind, welche die Identität der altteſt. und neuteſt. Religion behaupten. Die große Mehrzahl der Leſer wird von dieſen Judaiſten ausdrücklich unterſchieden und nur gewarnt, nicht dadurch, daß ſie von jenen ſich fortreißen laſſen, ihre Sünden zu häufen. Hiermit ſtimmt, daß das moſaiſche Geſetz geradezu als „das Vergangene" bezeichnet wird (Kap. 1 und 5), was die thatſächliche Nichtbeobachtung deſſelben bei den Leſern vorausſetzt. Dies paßt aber nicht auf eine judenchriſtl. Gemeinde. Bei der Vorausſetzung judenchriſtl. Leſer muß man eine bereits vollzogene, nur wieder zweifelhaft gewordene Losſagung vom Geſetz annehmen, ohne erklärlich zu machen, wie eine ſolche bei judenchriſtl. Gemeinden möglich geweſen ſei. Daß die Leſer ihrer großen Mehrzahl nach Unbeſchnittene waren, geht auch aus Kap. 9 deutlich hervor: „Die Beſchneidung, auf welche ſie ihr Vertrauen ſetzen, iſt abgethan." Die Erörterung über die Beſchneidung aber ſetzt höchſtens voraus, daß man den Angeredeten dieſelbe aufzunöthigen ſuchte. Und in Verbindung mit dieſen Daten gewinnt endlich auch jene andere Warnung, nicht nach Proſelytenweiſe in das Geſetz der Juden hineinzugerathen, ihr völliges Licht. Wir erhalten ſonach das Bild einer überwiegend ſchon heidenchriſtl. Gemeinde, in welcher aber der judenchriſtl. Einfluß noch mächtig ſich geltend macht, eine Situation, welche eher mit der des Galater- als des Römerbriefs zu vergleichen iſt. Wäre alſo, wie zu vermuthen, der Brief an die röm. Gemeinde gerichtet, ſo würden wir durch denſelben in eine ſpätere Zeit geführt, in welcher die große Mehrzahl der Gemeindeglieder bereits aus Heidenchriſten beſteht, wenn auch die urſprünglichen judenchriſtl. Traditionen noch nicht vergeſſen ſind, ſondern immer noch einflußreiche Vertreter finden. Die Abſicht des Briefs iſt alſo, dieſen Einfluß endlich gründlich zu brechen und den Leſern die weſentliche Neuheit der chriſtl. Religion zum klaren Bewußtſein zu bringen.

Ebendies iſt die „Gnoſis", welche der Verfaſſer ſeinen Leſern als eine pneumatiſche Gabe zu dem Glauben, den ſie beſitzen, mitzutheilen verheißt. Dieſelbe erſtreckt ſich, wie es ausdrücklich heißt, auf „das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige", d. h. auf das tiefere Verſtändniß des moſaiſchen Ceremonialgeſetzes, auf die Bedeutung des Kreuzestodes Chriſti und auf die künftige Vollendung (Kap. 1 und 5). Parallel hiermit ſind Kap. 1 die „drei Dogmen des Herrn, Hoffnung des Lebens, Anfang und Ende", d. h. die typiſche Vorbildung und Weiſſagung des Heils im A. T., der Anfang ſeiner Verwirklichung durch Chriſti irdiſche Erſcheinung und Kreuzestod und die Vollendung im bevorſtehenden Sabbatjahrtauſend des meſſianiſchen Reichs. (Die unverſtändlichen und ſinnſtörenden Worte des ſinaitiſchen Textes ſind handgreifliches Gloſſem, wie auch Hilgenfeld ſieht). Wenn da-

neben auch die einfach praktiſche Erkenntniß des ſittlichen Weges und ſeines Gegentheils (Kap. 5 und 18) mit demſelben Namen bezeichnet wird, ſo iſt dies nur eine Erweiterung des Begriffs über ſeine eigentliche Grenze hinaus, wie ſchon der Ausdruck „andere Gnoſis“ (ἕτερα γνῶσις) beſagt. Gnoſis im engern Sinn iſt in unſerm Brief, wie überall, das tiefere Schriftverſtändniß, welches durch „pneumatiſche“ Deutung vermittelt wird, nicht die Erkenntniß der chriſtl. Wahrheit überhaupt, ſondern des dem gewöhnlichen Blick verborgenen göttlichen Heilswillens, der an der Hand der Schrift aufgehellt und beglaubigt iſt. (Anders Weizſäcker, a. a. O., S. 44 fg.) Wie eng dem Verfaſſer aber die Gnoſis mit der tiefern Erforſchung des Schriftſinnes zuſammenhängt, geht aus zahlreichen Stellen hervor. (Vgl. außer Kap. 1 auch Kap. 2 am Schluß, Kap. 6, 9 und 13.) Das A. T. iſt auch dem Verfaſſer, wie dem Paulus, die geheiligte Offenbarungsurkunde, aus der er argumentirt; aber dem buchſtäblichen Verſtändniß deſſelben ſetzt er die geiſtliche Deutung gegenüber. Die Worte des A. T. beziehen ſich theilweiſe auf die Juden, theilweiſe auf die Chriſten (Kap. 5), aber während jenen der Sinn der göttlichen Worte verborgen blieb, iſt er letztern offenbar (Kap. 8). Insbeſondere wird die buchſtäbliche Faſſung des Ritualgeſetzes, als mit Gottes Willen ſtreitend, verworfen; ſie rührt von verkehrtem fleiſchlichem Sinn, ja geradezu von dämoniſcher Verblendung her (Kap. 9). Alſo nicht einmal der Schatten eines Künftigen, wie der Hebräerbrief lehrt, nicht einmal eine Herablaſſung Gottes zur Herzenshärtigkeit des Volks, wie Juſtin der Märtyrer es auffaßt, wird im jüd. Ritualgeſetz anerkannt. Wenn daher auch jetzt durch pneumatiſche Deutung des A. T. der Wille Gottes erkannt werden kann, ſo hat doch erſt Chriſtus das neue Geſetz, welches frei von äußerm Zwang iſt, offenbart (Kap. 2).

Dieſe Schroffheit des Urtheils erklärt ſich aus der polemiſchen Stellung, in welche der Verfaſſer, durch Vorgänge in der Gemeinde ſelbſt, der er ſchreibt, ſich gedrängt ſieht; der Judaismus ſteht ihm gegenüber als eine gefährliche Macht, welche auch die Heidenchriſten fortzureißen droht. Daher denn der Verſuch, den Leſern eine „Gnoſis des Vergangenen“ zu bieten, welche ſie vor dem „Irrthum“ der Juden gründlich bewahren ſoll. Dieſelbe erſtreckt ſich gleichmäßig auf alle Theile des Ceremonialgeſetzes, auf die Opfer (Kap. 2), die Faſten (Kap. 3), die Beſchneidung (Kap. 9), die Speiſegebote (Kap. 10), die Sabbatfeier (Kap. 15), den Tempelcultus (Kap. 16). Ueberall wird aus Zeugniſſen des A. T. ſelbſt, insbeſondere prophetiſchen Ausſprüchen, die Ungültigkeit des Ceremonialgeſetzes in ſeiner buchſtäblichen Faſſung und die Nothwendigkeit pneumatiſcher Deutung deſſelben erwieſen: ſo beziehen ſich die Opfer- und Faſtenvorſchriften auf ſittliche Gebote, die Beſchneidung auf die Herzensbeſchneidung, die reinen und unreinen Thiere bilden menſchliche Tugenden und Sünden, das Sabbatgebot das künftige Gottesreich, der Tempel die geiſtige Wohnſtätte Gottes im Innern der Gläubigen ab. Auch der vermeintliche Vorzug Iſraels als des erwählten Gottesvolks erweiſt ſich an der Hand des A. T. ſelbſt als Irrthum, denn es ſteht geſchrieben, daß das ältere Volk dem jüngern dienen ſoll; nicht die Juden alſo, ſondern die Chriſten ſind das in den heiligen Urkunden gemeinte Volk Gottes. Auf ſie werden typiſch Jakob und Ephraim, die jüngern Söhne Iſaak's und Joſeph's, gedeutet, denen die Herrſchaft über ihre ältern Brüder verheißen iſt, und ebenſo iſt Abraham nach der Schrift nicht der Vater der Juden, ſondern der gläubigen Heiden (Kap. 13). Ja nicht einmal der Beſitz des Geſetzes begründet einen Vorzug der Juden; Moſe zwar hat wirklich den Bund Gottes empfangen, aber als er die mit dem Finger Gottes beſchriebenen ſteinernen Tafeln um der Unwürdigkeit Iſraels willen zerbrach, ward auch der Bund Gottes mit Iſrael vernichtet, auf daß der Bund Jeſu des Geliebten Gottes in Glaubenshoffnung in unſere Herzen geſchrieben werde. Erſt Jeſus hat alſo den Bund, welchen damals die Juden für immer verſcherzten, uns Chriſten zu eigen gegeben, hat uns zum Bundesvolk, zum Volk des Erbes, zu ſeinen Miterben gemacht (Kap. 4 und 14). Die Zerſtörung der Geſetzestafeln wird alſo nicht auf Zurücknahme des Geſetzes, ſondern des Bundes Gottes mit Iſrael bezogen. Daß die Juden das Geſetz Gottes empfangen haben, wird nicht geleugnet. Daher gilt dem Verfaſſer, trotz jener Erzählung von den zerbrochenen Tafeln, doch das A. T. als göttliche Offenbarungsurkunde. Dies alles iſt nur eine nähere Ausführung verwandter Gedanken im Pauliniſchen Römerbrief, der dem Schreibenden auch hier als Muſter vorgeſchwebt hat; einzelne Beiſpiele und Wendungen ſind dem apoſtoliſchen Sendſchreiben direct entlehnt oder doch ſichtlich nachgebildet. Doch wird der Name des Paulus nirgends genannt; Kap. 9 werden ſogar nur die Zwölf als

diejenigen bezeichnet, welche uns „das Evangelium von der Sündenvergebung und der Heiligung“ gepredigt haben, und ihre Zwölfzahl wird, ähnlich wie in der Apokalypse des Johannes, auf die Zwölfzahl der Stämme begründet. Dies scheint darauf zu deuten, daß selbst der Verfasser, trotz seiner befreundeten Stellung zu Paulus, doch den Apostelnamen in älterer Weise nur auf die Zwölf beschränkt hat.

Neben dieser „Gnosis des Vergangenen“ beschäftigt den Verfasser vor allem die Gnosis des Kreuzestodes Jesu oder die schriftmäßige Beweisführung für den göttlichen Zweck und die Bedeutung dieses Todes. Obwol nach Kap. 17 (wenigstens nach dem sinaitischen Text) auf die Gnosis des „Gegenwärtigen und“ Künftigen, als die Fassungskraft der Leser übersteigend, verzichtet zu werden scheint, so dürfen wir dennoch annehmen, daß die göttliche Absicht des Kreuzestodes Christi ganz vorzugsweise zu dem „Gegenwärtigen“ gehört, mit dessen genauerer Darlegung nach Kap. 4 die Leser erfreut werden sollen (daher auch Kap. 14 die Lesart des gewöhnlichen Textes vor dem sinaitischen aus innern Gründen den Vorzug verdient). Der Beweis wird auch hier durch pneumatische Deutung altteſt. Stellen geführt, übrigens ohne strengen Gedankenfortschritt, indem der Verfasser von allegorischen Deutungen des jüd. Ceremonialgesetzes zu Belegstellen für den Kreuzestod Jesu und von diesen wieder zu jenen sich hinwendet, ein methodischer Mangel, der sich freilich zum Theil daraus erklärt, daß eine Reihe ritueller Bestimmungen des A. T. als Typen auf das Kreuz Christi erklärt werden. Gerade diese Abschnitte versetzen uns mitten in eine, schon zur Apostelzeit lebhaft verhandelte, Streitfrage hinein. Während die urapostolische Anschauung den Kreuzestod Jesu zunächst als ein durch die Sünden des Volks über den Messias heraufbeschworenes Widerfahrniß betrachtete, welches durch seine Auferstehung gleichsam wieder gut gemacht worden sei, und erst neben dieser Vorstellung die tiefere, streng genommen mit ihr unvereinbare Auffassung von einem sühnenden Opfer des Messias entwickelte (vgl. Holsten, a. a. O., S. 136 fg.), fand Paulus in dem Kreuzestod Jesu die göttliche Absicht verwirklicht, mit der Herrschaft des „Fleisches“ und der Sünde in der Welt zugleich die Gesetzesherrschaft zu vernichten und dadurch einen neuen Heilsweg für die gesammte Menschheit, Heiden wie Juden, zu eröffnen. Ihm ist also der Kreuzestod des Messias ein Ausdruck nicht des „allgemeinen göttlichen Schicksalswillens“, sondern des „speciellen göttlichen Heilswillens“, nicht blos „das letzte Glied in der Reihe der Leiden des Messiaspropheten“, also ein wol in der Schrift vorausverkündigter und von Gott zugelassener, aber für das Heilswerk selbst bedeutungsloser Umstand, sondern der eigentliche Mittelpunkt des Heilswerks selbst, der „wesenhafte Zweck der Erdensendung des Messiasheilands“ (vgl. Holsten, a. a. O., S. 145 fg.).

Der Barnabasbrief steht nun offenbar bereits unter dem Einfluß der Paulinischen Anschauung, ohne dieselbe sich doch wirklich zu eigen zu machen. Allerdings klingt es ganz Paulinisch, wenn es heißt, der Sohn Gottes, obwol der Herr und künftige Richter der Lebendigen und der Todten, habe leiden müssen, damit sein Tod uns lebendig mache; wir müßten also glauben, der Sohn Gottes habe nur um unsertwillen die Leiden auf sich nehmen können (Kap. 7). Und hiermit stimmt der Satz überein, der Herr habe deshalb sein Fleisch dem Verderben übergeben lassen, damit wir durch die Vergebung der Sünden geheiligt würden; ja die ganze Fleischwerdung des Sohnes hat nach dem Briefe nur den Zweck, den Tod zu vernichten und die Auferstehung von den Todten zu zeigen, die an den Vätern gegebene Verheißung zu erfüllen und das neue Volk sich zu bereiten (Kap. 5 und 14). Aber daneben stehen wieder andere Aussprüche, welche das Leiden und Sterben des Messias ganz in der ältern Weise als höchsten Ausdruck der Gottlosigkeit des Volks, als eine von den Juden, freilich nach der Vorausverkündigung der Schrift verübte Sündenthat auffassen. In diesem Sinne heißt es, die Fleischwerdung des Sohnes Gottes habe den Zweck gehabt, die Fülle der Sünden derer, welche schon die Propheten getödtet, in ihrem höchsten Gipfelpunkt zusammenzufassen (Kap. 5), und demselben Zweck dient die Anführung zahlreicher Prophetenstellen, in denen der Verfasser das Leiden und Sterben des Messias als eine Folge der Sünden des Volks geweissagt findet. Das Bemerkenswerthe dabei ist, daß dem Verfasser diese zwei verschiedenen Vorstellungen vom Kreuzestod Christi nicht durcheinanderfließen, sondern scharf auseinandertreten (Kap. 14). Gemäß seinem Grundsatz, die Weissagungen des A. T. in solche, die den Christen, und solche, die den Juden gelten, zu theilen, scheidet er auch hier zwischen Stellen, nach denen der Tod des Messias

durch die Sünden des Volks herbeigeführt werde, und ſolchen, in denen er als ein Sühntod für die Sünden der Chriſten erſcheine. Der Aufwand von Scharfſinn, mit dem er durch immer neue Schriftſtellen und Typen den Kreuzestod Chriſti mit allen ſeinen begleitenden Umſtänden zu belegen ſucht, iſt ihm häufig als eine Geſchmackloſigkeit angerechnet worden, welche den Abſtand des Briefes von neuteſt. Schriften belegen ſollte. Dieſes Urtheil iſt indeß ſehr ſubjectiv und legt an den Standpunkt des Verfaſſers den Maßſtab einer ganz andern Zeitbildung. Es iſt wahr, die Typologie iſt in ſeinem Briefe viel weiter getrieben als im Römer- oder Hebräerbrief. Alle Einzelheiten der Paſſion weiß er mit altteſt. Typen zu belegen: das Kreuzesholz, die Geißelhiebe, den Backenſtreich, die Dornenkrone, das Purpurgewand, die Kleidertheilung, die Tränkung mit Eſſig und Galle. Einzelne Ausführungen, wie die, daß ſelbſt die 318 mit Abraham beſchnittenen Männer durch Anwendung der Zahlenſymbolik auf das Kreuz Jeſu gedeutet werden (Kap. 9), mögen dem modernen Geſchmack ſehr kleinlich erſcheinen. Aber dieſe Art der Beweisführung war in den Kreiſen des jüd. Gelehrtenthums heimiſch, und auch ein Paulus hat ſie unbedenklich und in ziemlich ausgedehntem Maße geübt. Der häufigere Gebrauch der Typologie und die fleißige Sammlung aller möglichen Stellen, in welchen die damaligen Chriſten das Leiden und Sterben Jeſu geweiſſagt fanden, kann an ſich dem Werth des Briefs keinen Eintrag thun und zeigt nur, wie lebhaft noch immer das Intereſſe war, das „Aergerniß des Kreuzes“ für ein jüd. Bewußtſein zu heben. Die Tiefe freilich, in welcher Paulus das „Wort vom Kreuze“ erfaßt, wird man in unſerm Brief vergeblich ſuchen. Seine Ausführungen ſtehen unter dem Einfluß des Pauliniſchen Geiſtes, ohne doch an die großartige Conſequenz des Pauliniſchen Evangeliums heranzureichen. Aber iſt nicht daſſelbe auch bei mehr als einem neuteſt. Buche der Fall?

In den Ausſagen über Chriſti Perſon ſtimmt der Brief mit der Pauliniſchen Lehre vom präexiſtenten Sohne Gottes überein, doch kann es zweifelhaft bleiben, ob hier der Pauliniſche oder der Philoniſche Einfluß überwiegt. Der Sohn Gottes iſt es, zu dem Gott vor Schaffung der Welt ſprach: Laſſet uns Menſchen machen nach unſerm Bilde; er iſt es, der den Propheten die Gabe verlieh, auf ihn zu weiſſagen. Um leiden und uns durch Leiden erlöſen zu können, hat er Fleiſch angenommen, ohne dieſe Offenbarung im Fleiſch hätten die Menſchen ſeinen überſchwenglichen Lichtglanz gar nicht ertragen können (Kap. 5). Es iſt dies ganz die Lehre vom himmliſchen Lichtleib des vorweltlichen Sohnes Gottes, die auch der Pauliniſchen Anſchauung zu Grunde liegt. Wenn (Kap. 5) die Sonne „das Werk ſeiner Hände“ heißt, dem Sohn Gottes alſo die Weltſchöpfung zugeſchrieben wird, ſo ſcheint die Combination des „himmliſchen Menſchen“ mit dem Philoniſchen Logos ebenſo wie im Hebräerbrief und den kleinern Pauliniſchen Briefen bereits vollzogen zu ſein. Doch iſt auch hier vielleicht Paulus ſelbſt ſchon vorangegangen. Dagegen iſt die Lehre des Paulus in einem Stück ſogar noch weiter geſteigert. Im Gegenſatz zu der jüd. und judaiſtiſchen Meinung, welcher der Meſſias als David's Sohn gilt, wird ganz ähnlich wie Matth. 22, 43 fg. aus Pſ. 110, 1 der Beweis geführt, daß David ſelbſt, im voraus „den Irrthum der Sünder“ widerlegend, den Meſſias ausdrücklich für ſeinen Herrn erklärt habe. Der Gottesſohn ſchließt alſo den Menſchenſohn aus (Kap. 12). Von Beſtreitung doketiſcher Meinungen iſt nirgends im Briefe die Rede; die Erſcheinung im Fleiſch wird nicht in ihrer Realität, ſondern in ihrer Nothwendigkeit begründet (vgl. Weizſäcker, a. a. O., S. 15 fg.), als freiwillige Uebernahme einer dem Sohn Gottes fremdartigen Daſeinsform. Eher könnte man umgekehrt beim Verfaſſer ſelbſt doketiſche Anſätze finden wollen. Wenigſtens trifft das Leiden nur das „Fleiſch“, d. h. die angenommene menſchliche Leiblichkeit, welche als bloßes Werkzeug dient für das himmliſche Subject (Kap. 7), eine Anſchauung, die jedoch über die Pauliniſche keineswegs hinausgeht, und höchſtens in ihrer Conſequenz, nicht in ihrer Intention doketiſch genannt werden kann.

Auch ſonſt ſetzt der Brief Pauliniſche Ideen voraus, ohne dieſelben ſich doch vollſtändig anzueignen. Die Frage nach dem Verhältniß des Chriſtenthums zum moſaiſchen Geſetz iſt von der Frage nach dem Verhältniß von Glauben und Werken ſchon getrennt. Allerdings klingt es noch ganz Pauliniſch, wenn es mit deutlicher Bezugnahme auf Röm. 4, 11 fg. von Abraham heißt, ſein Glaube ſei ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, wodurch er der Vater der gläubigen Heiden geworden ſei (Kap. 13, wo die citirten Worte 1 Moſ. 15, 6; 17, 5 geradezu nach Röm. 4, 11 umgeſtaltet ſind). Aber der Glaube fällt

ebenso wie im Hebräerbrief und beim röm. Clemens fast völlig mit der Hoffnung zusammen (vgl. Kap. 4: „Der Bund Jesu wird in unsere Herzen gepflanzt mittels der Hoffnung, welche der Glaube an ihn als den Stifter des neuen Bundes gibt"), ist also nur in demselben Sinn Grundlage des Heils, in welchem auch der urapostolische Standpunkt dies zugestehen konnte, als Anerkennung der Messianität Jesu, ohne welche wir der Auferstehung und des messianischen Erbes nicht theilhaftig werden können. Dagegen bezieht sich bei Paulus der Glaube auf die nach dem göttlichen Heilswillen in Christi Kreuz vollzogene Ertödtung des Sündenfleisches und die Einpflanzung des pneumatischen Wesens des Sohnes Gottes in uns. Wie daher an die Stelle der „Vernichtung der Sünde" die populärere Vorstellung von der Sündenvergebung tritt, so wird auch der Begriff der neuen Creatur anders als bei Paulus vermittelt. „Indem wir", heißt es Kap. 16, „die Vergebung der Sünden empfangen und unsere Hoffnung auf den Namen des Herrn gerichtet haben, sind wir neu geworden, wiederum von neuem geschaffen." Diese neue Geburt ist also nicht durch das Gestorben- und Auferstandensein mit Christus, durch den Tod unsers Sündenfleisches und die Einwohnung des göttlichen Pneuma bewirkt, sondern nur noch eine bildliche Redensart für die empfangene Sündenvergebung und die Hoffnung auf das künftige Heil, das den Gliedern des „neuen Volkes" bereitet ist. Auch das „Einwohnen Gottes in uns" ist daher nicht substantiell zu verstehen, es besteht nur darin, daß das Wort des Glaubens, die Berufung zur Theilnahme an der Verheißung, die Einsicht in die sittlichen Anforderungen Gottes, die Gebote der Lehre in uns wohnen. Gott wohnt in uns insofern, als er uns durch sein Wort erleuchtet und zur Reue, zum Glauben, zur Hoffnung, zum rechten Verständniß unserer sittlichen Aufgabe führt (Kap. 16).

Natürlich müssen auf diesem Standpunkt Glauben und Werke völlig auseinanderfallen. Christus erscheint als Urheber eines „neuen Gesetzes", welches wol, im Unterschied von dem alten, frei von äußerm Zwange gebietet (Kap. 2), aber ohne daß die Kraft der Gesetzeserfüllung in einer neuen Geistesmittheilung gesucht würde. Moralische Tugenden sind die „Gehülfinnen" des Glaubens (Kap. 2), und der eigentliche Schwerpunkt des Christenthums liegt nur in einer reinern Sittenlehre, welche neben der Einsicht in die Nothwendigkeit des Todes Christi auch den Kern des vom Verfasser gelehrten tiefern Schriftverständnisses bildet. Ein ganzes Leben im Glauben nützt nichts, wenn der Glaube sich nicht in Anfechtungen bewährt, daher die Mahnung ergeht, sich nicht von der Gemeinschaft und der gemeinsamen sittlichen Arbeit zurückzuziehen, in der Meinung, schon gerechtfertigt zu sein (Kap. 4). In dieser Ermahnung kann man wol nur eine Warnung vor Misverständniß der Rechtfertigung aus dem Glauben sehen, als schütze dieselbe den einzelnen auch wenn er sich dem sittlich stärkenden Einfluß der Gemeinschaft entzieht, vor jeder Versuchung zur Sünde. (Die Deutung von Weizsäcker, welcher an Judaisten denkt, halte ich für unmöglich; aber auch an eine ultrapaulinische Partei, welche als getrennte Gemeinde für sich bestanden hätte, ist nicht zu denken.) Die Rechtfertigung erfolgt also, genau wie beim röm. Clemens, in der That durch Glauben und Werke, wenn auch die ausdrückliche Formel fehlt; beide gehen äußerlich nebeneinander her. Das Evangelium besteht dem Verfasser aus zwei Stücken, der Sündenvergebung und der Heiligung (Kap. 5, 8). Aber zwischen beiden findet nur ein äußerer Zusammenhang statt. Indem wir an Jesum als den fleischgewordenen Sohn Gottes glauben und auf seinen Namen die Taufe empfangen, werden wir der Sündenvergebung und der Hoffnung auf das durch ihn seinem Volk bereitete Erbe theilhaftig (Kap. 11, 12). Dieser Glaube ist aber andererseits auch Glaube an Jesum als den neuen Gesetzgeber; sind wir zu Gliedern des neuen Bundesvolks geworden, so müssen wir auch das diesem Volk gegebene Gesetz erfüllen, den Weg der Gerechtigkeit und des Lichts betreten (Kap. 5, 18). Nur wer dies thut, also die Liebe, die Gottesfurcht und Geduld zu Genossinnen seines Glaubens nimmt (Kap. 2 fg., 11), wird dereinst der Rechtfertigung theilhaftig werden (vgl. Kap. 15, wo die Rechtfertigung deutlich erst in die Zeit der Vollendung verlegt wird, und die Vergeltungslehre, Kap. 4). Hierzu gehört aber neben der „Hoffnung" und dem Streben nach Heiligung nothwendig auch die genauere Kenntniß der göttlichen Gebote, des lebendig machenden göttlichen Worts, welche eben durch die Gnosis den Lesern vermittelt werden soll (Kap. 2, 16, 19, 21 u. ö.). Die im Pauliniſchen Glaubensbegriff in der Einheit des religiösen Selbstbewußtseins zusammengehaltenen Momente, das theoretische Fürwahrhalten und das praktische Handeln, treten

wieder auseinander, daher mit dem ſtärkern Hervorheben der Werke auch auf das Wort der Lehre ein geſteigertes Gewicht fällt. Das Feſthalten an unverfälſchter Tradition wird auf dieſem Standpunkt aufs nachdrücklichſte eingeſchärft (Kap. 19).

Es iſt eine müßige Streitfrage, ob man dieſe „objectivere" Wendung als eine Evolution des Paulinismus oder als eine Einwirkung des Judenchriſtenthums zu begreifen habe. Von den verſchiedenſten Ausgangspunkten aus trifft die nachapoſtoliſche Zeit in dieſer ſehr nüchternen, aber den politiſch-kirchlichen Intereſſen entſprechenden Auffaſſungsweiſe zuſammen. Von den Documenten aus der röm. Kirche ſtimmt das pauliniſche Sendſchreiben des röm. Clemens und der judenchriſtl. Hirt des Hermas hierin mit dem Barnabasbrief überein, um von neuteſt. Schriften ſpäterer Zeit hier zu ſchweigen. Man darf dieſe Entwickelung als die des werdenden Katholicismus bezeichnen, ohne damit den Sinn zu verbinden, daß die Gegenſätze der Apoſtelzeit bereits völlig überwunden ſeien, wovon eben der Barnabasbrief ſelbſt das Gegentheil beurkundet.

Dagegen iſt das Schreiben von der häretiſchen Gnoſis noch völlig unberührt. Wenn der Begriff der Gnoſis ſelbſt manches Verwandte bietet, ſo iſt andererſeits zu beachten, daß dieſelbe nur, dem jüd. Irrthum gegenüber, den wahren Sinn des altteſt. Gottesworts aufhellen, keineswegs aber innerhalb des Chriſtenthums ſelbſt zwiſchen einem volksthümlichen Glauben und einer tiefern Weisheit unterſcheiden ſoll. Glaube und Wiſſen verhalten ſich nur wie einfach praktiſches Heilsbewußtſein und tiefere Einſicht in deſſen göttliches, weil ſchriftmäßiges Recht. Die Herleitung der buchſtäblichen Faſſung des Geſetzes von ſataniſcher Verblendung führt hart an die Schwelle der gnoſtiſchen Unterſcheidung echter und unechter Beſtandtheile deſſelben, doch ohne ſie zu beſchreiten. Wenn der Bund Gottes den Iſraeliten nicht wirklich gegeben worden iſt, ſo ſcheint nur noch ein Schritt zu der Annahme zu ſein, daß das Geſetz der Juden, welches nicht den Chriſten gilt, überhaupt von einem andern Urheber als dem Chriſtengott ſtamme; aber dieſer Schritt iſt nicht vollzogen, die Identität der altteſt. und neuteſt. Gottesoffenbarung vielmehr gefliſſentlich, wenn auch nicht widerſpruchslos, feſtgehalten. Auch der ſchärfere Dualismus, welcher in dem „Schwarzen" oder „Ungerechten", d. h. dem Teufel, den über Juden und Heiden gleich mächtigen Herrſcher des gegenwärtigen Weltalters ſieht, deſſen Herrſchaft bei der Wiederkunft Chriſti vernichtet werden wird (Kap. 2, 4, 9, 15, 18, 20), geht bis hart an die Grenze des Gnoſticismus heran und doch noch nicht über das Gebiet der urchriſtl. Anſchauung hinaus.

Gedankengehalt und theologiſcher Charakter verweiſt alſo den Brief wol in die nachapoſtoliſche, aber noch nicht in die gnoſtiſche Zeit. Die Zerſtörung Jeruſalems unter Veſpaſian liegt als geſchichtliche Thatſache hinter dem Verfaſſer (Kap. 16), lebt aber, wie es ſcheint, noch in friſcher Erinnerung der Zeitgenoſſen (vgl. Kap. 4), wenn nicht dieſe Erinnerung etwa durch neuere Vorfälle wieder aufgefriſcht war. Die Wiederkunft Chriſti zur Errichtung des Tauſendjährigen Reichs, mit welchem der im jüd. Sabbattag typiſch vorgebildete Weltſabbat ſeinen Anfang nimmt, betrachtet der Verfaſſer noch als nahe bevorſtehend (Kap. 21; vgl. auch Kap. 4 die Deutung der Daniel'ſchen Weiſſagung von den Hörnern); doch beginnen ſich ſchon Zweifel zu regen, ob ſie eintreten werde oder nicht (Kap. 19), und die friſchen Farben der urchriſtl. Zukunftshoffnung, welche die Johanneiſche Apokalypſe kurz vor der Zerſtörung Jeruſalems zeigt, beginnen ſchon zu erbleichen. Auch die Figur des Antichriſts kennt der Verfaſſer nicht mehr. Dagegen hat ſich das Gemeindeleben ſchon feſter conſolidirt, wie die Hochhaltung des Lehramts und das auf die chriſtl. Gemeinſchaft gelegte Gewicht zeigt (vgl. beſonders Kap. 19 und die Warnung Kap. 4 vor ſelbſtgerechter Abſonderung von der Gemeinde). Alles dies weiſt auf eine verhältnißmäßig ſpätere Zeit. Aus den citirten Apokryphen iſt ſo lange kein ſicheres Datum zu entnehmen, als die Anſichten über deren Abfaſſungszeit noch ſo weit auseinandergehen. Stünde die Abfaſſung des 4. Eſrabuchs um das Jahr 97 u. Z. feſt, ſo würden wir ſchon hierdurch für unſern Brief früheſtens in die erſten Decennien des 2. Jahrh. gewieſen. Indeß iſt auf dieſe immer noch ſtreitige Chronologie kein ſicherer Beweis zu bauen. Die Deutung des Adlergeſichts auf das ſeleucidiſche Herrſcherhaus, von welchem dann auf Cäſar, Antonius und Octavian übergeſprungen wird, dürfte ſich auch nach dem neuen Verſuch Hilgenfeld's („Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1867, III, 263—295) wenig Freunde erwerben. Aber auch die Deutung auf die röm. Cäſaren bis Domitian, beziehungsweiſe Nerva, für welche immerhin vieles ſpricht, iſt wenigſtens durch

die Volkmar'ſche Radicalcur ſchwerlich zu halten und bedarf jedenfalls noch einer beſſern Begründung. Noch weniger läßt ſich mit dem ebenfalls benutzten Henoch-Buch anfangen, deſſen proteusartige Geſtalt ohnehin einem geordneten Beweisverfahren große Hinderniſſe bereitet. Volkmar, welcher die Henoch-Apokalypſe in die Barkochbazeit ſetzt, ſieht ſich durch Barnabas zur Annahme eines Urhenoch genöthigt. Aber die chriſtl. Interpolationen und Umbildungen des Henoch-Buchs, die uns außer bei Barnabas auch im Teſtament der zwölf Patriarchen begegnen, ſetzen doch mit ungleich größerer Wahrſcheinlichkeit das jüd. Buch und deſſen hohes Anſehen ſchon voraus. Von neuteſt. Schriften iſt der Pauliniſche Römerbrief ſicher, vielleicht auch der Galaterbrief benutzt, dagegen geſtatten die vorkommenden Evangeliencitate keinen zuverläſſigen Schluß auf das Vorhandenſein des einen oder andern unſerer kanoniſchen Evangelien. Im allgemeinen ſetzt der Brief die ſynoptiſche Tradition voraus, und berührt ſich in ſeinen Angaben am nächſten mit dem Matthäusevangelium, ohne daß man jedoch berechtigt wäre, eine Benutzung des kanoniſchen Matthäus als erwieſen anzunehmen. (So zuletzt Volkmar, „Der Urſprung unſerer Evangelien", S. 140 fg.; doch vgl. dagegen immer noch die Zuſammenſtellungen bei Hilgenfeld, „Die apoſtoliſchen Väter", S. 48 fg., und Weizſäcker, a. a. O., S. 36. Hilgenfeld [Barnabae epistula, S. 69] erklärt jetzt ebenfalls das Vorhandenſein unſers Matthäus für erwieſen, ja, er hält es ſogar für möglich, daß damals ſchon, alſo nach ſeiner Berechnung zu Ende des 1. Jahrh., wenigſtens die „frühern" Evangelien gottesdienſtlich verleſen worden ſeien. Hier hat er ſich ſehr unnöthigerweiſe durch das zuverſichtliche Auftreten Tiſchendorf's imponiren laſſen.) Was aber die Benutzung des Matthäusevangeliums betrifft, ſo fragt ſich noch ſehr, in welcher Geſtalt daſſelbe dem Verfaſſer vorlag. Ein Schriftſteller, welcher noch faſt ganz übereinſtimmend mit der älteſten Vorſtellung von den Erſcheinungen des Auferſtandenen, Auferſtehung und Himmelfahrt auf denſelben Tag ſetzt (Kap. 15), kann die abweichende Tradition bei Matthäus ſchwerlich ſchon gekannt haben. (Ebenſo urtheilt Reuß, „Die Geſchichte der heiligen Schriften Neuen Teſtaments" [4. Aufl., Braunſchweig 1864], S. 231.) Jedenfalls iſt nicht daran zu denken, daß der Verfaſſer unſere Evangelien gar ſchon als heilige Schriften citirt habe; denn daß der Ausdruck „wie geſchrieben ſteht" vor dem Spruch Kap. 4: „Viele ſind berufen, wenige aber auserwählt", nicht etwa das Matthäusevangelium als H. Schrift bezeichnen könne, verſteht ſich (trotz Tiſchendorf) von ſelbſt. Gerade dieſer Ausdruck beweiſt, daß der Verfaſſer die betreffenden Worte in einer altteſt. Schrift fand, möge man nun an die Eſra-Apokalypſe denken oder an eine andere jetzt verlorene Schrift. Mit demſelben Recht, wie hier im Matthäuscitat, könnte man Kap. 13 auch Röm. 4, 11 als „Wort Gottes" citirt finden, während doch nur eine altteſt. Stelle, welche auch Paulus benutzt, auf Grund jener Pauliniſchen Ausführung umgebildet iſt. Nicht viel anders wird es ſich auch mit dieſen Worten verhalten. Daß dem Verfaſſer das 4. Evangelium noch unbekannt iſt, wurde bisher von allen Seiten eingeräumt und die für das Gegentheil beigebrachten Gründe wiegen ziemlich leicht (Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara", I, 141, findet, „die tiefere Begriffswelt des Briefes" falle ſo völlig mit der des 4. Evangeliums zuſammen, daß eine äußere Abhängigkeit von letzterm unabweisbar werde. Aber dieſe „tiefere Begriffswelt" iſt keine andere als die pauliniſche, nur vielfach zurückgedrängt und veräußerlicht. Mit ſo unbeſtimmten Analogien, wie die angeführten, läßt ſich alles oder nichts beweiſen). So bleiben für die nähere Zeitbeſtimmung nur zwei Daten, die Ausdeutung der Daniel'ſchen Weiſſagung von den zehn Hörnern (Kap. 4) und die Notiz vom Wiederaufbau des Tempels (Kap. 16): „Ferner ſagt die Schrift: Siehe, die dieſen Tempel niederriſſen, ſie ſelbſt werden ihn wieder aufbauen. Dies geht in Erfüllung. Denn weil ſie Krieg führten, wurde er von den Feinden niedergeriſſen: jetzt werden auch die Diener der Feinde ſelbſt ihn wiederaufbauen." Bei der Unſicherheit aller jener apokalyptiſchen Berechnungen iſt von dem letztern Datum auszugehen. Dieſes aber führt auf den von Hadrian unternommenen Tempelbau in dem zu einer röm. Colonie umgewandelten Jeruſalem, auf den Wiederaufbau des Jahvetempels als Jupitertempel in Aelia Capitolina. Die andere Deutung von dem Bau des geiſtigen Tempels im Herzen der Chriſten widerſpricht dem Zuſammenhang und dem Wortlaut der Stelle. Aber auch an den angeblich mit Hülfe Hadrian's von den Juden ſelbſt unternommenen Neubau des Tempels iſt nicht zu denken, da der Verfaſſer in der beigefügten Notiz gerade einen Beweis ſieht, wie thöricht und erfolglos das Vertrauen der Juden auf ein äußeres Gotteshaus ſei. Aufgebaut, will er ſagen, wird freilich dieſer äußere Tempel,

aber von den Bauleuten der Feinde, alſo als heidniſcher Tempel, wodurch der Greuel der Verwüſtung an der den Juden heiligen Stätte erſt recht offenbar wird. Die freie Wiedergabe der Stelle Jeſ. 49, 17 beweiſt, daß der Verfaſſer ſie, um die Erfüllung des Prophetenworts, welche ihm vorſchwebt, zu verdeutlichen, erſt zurechtgemacht hat. Im Original iſt wol von einem Wiederaufbau der Mauern Jeruſalems, aber nicht des Tempels die Rede. Folglich kommt es dem Verfaſſer gerade auf letzteres an. Schon hiermit iſt die Annahme Weizſäcker's (a. a. O., S. 22 fg.) ausgeſchloſſen, der in den Worten „denn weil ſie u. ſ. w." nur einen Midraſch im Sinn des Propheten ſelbſt erblickt und die Worte auf den Serubabel'ſchen Tempelbau bezieht, der übrigens auch nicht mit Hülfe der „Feinde" ausgeführt wurde. Auch das „jetzt" ſteht entgegen. Was nun den Text betrifft, ſo halte ich dagegen das zweite „und", welches die ſinaitiſche Handſchrift bietet („ſie ſelbſt und die Diener der Feinde"), nicht für urſprünglich. Das „ſelbſt" (αὐτοί) weiſt ja handgreiflich auf das „ſie ſelbſt werden ihn bauen" der Prophetenſtelle zurück. Es iſt alſo nicht von einem Bau durch die Juden und die Diener der Feinde, ſondern nur von einem durch letztere die Rede, wodurch alle hierauf von Volkmar [„Der Urſprung unſerer Evangelien", S. 150 fg.) gebauten Combinationen zuſammenfallen. Auch der Zuſammenhang iſt dagegen, welcher zeigen will, wie gründlich die Hoffnung der Juden auf den äußern Tempel zu Schanden geworden iſt. Der Gedankenfortſchritt iſt dieſer: die beinahe heidniſche Weiſe der Juden, den Tempel als Haus Gottes zu betrachten, wird widerlegt nicht nur durch Gottes Wort, ſondern auch durch das Gottesgericht der Thatſachen. Wie der Prophet vorherſagt, iſt der Tempel nicht blos zerſtört worden, ſondern wird ſogar von den Feinden als Götzentempel eingerichtet. Wiederum ſagt es ſchon Henoch vorher, daß Stadt, Tempel und Volk den Feinden übergeben werden wird. Und auch dies iſt geſchehen, nämlich dadurch, daß Jeruſalem zur röm. Colonie gemacht iſt. Von einem geiſtigen Tempelbau, an den ich mit Hilgenfeld („Die apoſtoliſchen Väter", S. 36; „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1858, S. 284 fg.; „Barnabae epistula", S. 75 fg.) früher ſelbſt dachte, kann ſchon darum nicht die Rede ſein, weil der Verfaſſer erſt ſpäter darauf zu ſprechen kommt, und nicht in dem Sinn eines Wiederaufbaues des jüd. Tempels. An dieſer Stelle ſtörte eine ſolche Notiz den Zuſammenhang; überdies iſt die Beziehung der „Diener der Feinde" auf die Chriſten gewaltſam. Sonſt iſt aus der Stelle nur noch zu entnehmen, daß der Wiederaufbau des Tempels durch Hadrian zwar ſchon begonnen, aber noch nicht vollendet iſt. Dies führt in die Zeit vor dem Barkochbakrieg, alſo, da die Vorbereitungen zu demſelben einige Jahre lang angedauert zu haben ſcheinen, etwa in die Jahre 120—125 v. Chr. (vgl. über den Barkochbakrieg und den Bau von Aelia Capitolina: Joſt, „Geſchichte des Judenthums und ſeiner Sekten", 2. Abtheilung [Leipzig 1858], S. 76 fg.; Grätz, „Geſchichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1866], IV, 449 fg. Die Differenz zwiſchen Dio Caſſius [69, 12 fg.], und Euſebius [„Kirchengeſchichte", IV, 6], ob der Bau von Aelia Capitolina Urſache oder Folge des Kriegs war, gleicht ſich leicht aus; die Verwandlung der Stadt in eine röm. Colonie gab den Anſtoß zum Krieg, währenddeſſen daher Jeruſalem nicht in jüd. Händen iſt; die Vollendung der Bauten erfolgte dagegen erſt nach Niederwerfung des Aufſtands).

Die andere Stelle findet ſich Kap. 4. Der Verfaſſer kündet die Nähe des Endes „des letzten Aergerniſſes" an, worüber geſchrieben ſtehe, wie Henoch ſagt: „Denn deswegen hat der Herr die Zeiten und die Tage verkürzt, damit ſein Geliebter eile und in ſein Erbe komme." (Das Citat iſt trotz Hilgenfeld's Bemühungen in unſerm Text nicht aufzufinden.) Derſelbe Prophet (vielmehr Daniel) ſage aber auch ſo: „Zehn Königreiche werden über die Erde herrſchen, und nach ihnen wird aufſtehen ein kleiner König, welcher drei der Könige zumal demüthigen wird." Und ebenſo ſage Daniel hierüber: „Und ich ſah das vierte Thier, welches böſe und mächtig und läſtiger war als alle Thiere der Erde, und daß aus ihm zehn Hörner hervorſproßten, und aus ihnen ein kleines nebenwüchſiges Horn, und daß daſſelbe demüthigte drei der großen Hörner zumal. Alſo müßt ihr verſtehen."

Offenbar will der Verfaſſer hier ſeine eigene Zeit ſymboliſch andeuten. Aber die Berechnung iſt zweifelhaft. Nach der wahrſcheinlichſten Auslegung führt die Rechnung nicht über Nerva hinaus, und wir würden bei der Regierungszeit dieſes Kaiſers ſtehen bleiben müſſen, wenn nicht die andere Stelle vom Tempelbau nothwendig in die Zeit Hadrian's führte. So bleibt nur übrig anzunehmen, daß der Verfaſſer ſich durch die Daniel'ſchen Worte gehemmt ſah, bis auf die unmittelbare Gegenwart herunter zu rechnen,

und ſich daher begnügen mußte, den Begründer der herrſchenden Dynaſtie namhaft zu machen, mit welchem er zugleich die Zeit, in welcher das Ende nahe ſei, hinlänglich markirt fand. Bei der Deutung hat man Folgendes feſtzuhalten: 1) Der „kleine König" gehört nicht zu den zehn, ſondern kommt nach ihnen. Auch an einen „wiederkehrenden Cäſar" iſt nicht zu denken, denn das dafür geltend gemachte „aus ihnen" im zweiten Citat bezeichnet nicht Einen der zehn, ſondern ebenſo, wie unmittelbar vorher, „aus ihm", die Zugehörigkeit zu demſelben Reich; das kleine Horn ſproßt aus dem großen hervor, wie dieſes ſelbſt aus dem Thier; 2) die drei großen Hörner, welche das kleine Horn „zumal" demüthigt, ſind in der Zehnzahl inbegriffen, wie hier und an der erſten Stelle der Artikel zeigt; 3) der „kleine König" iſt ebenſo wie die übrigen nicht als ein noch Künftiger, ſondern als ein bereits Erſchienener vorgeſtellt, an deſſen Beſchreibung die Leſer merken ſollen, daß das Ende nahe ſei. Hiermit ſind die Deutungen von Weizſäcker und Volkmar ausgeſchloſſen. Erſterer, welcher das kleine Horn auf Veſpaſian deutet (a. a. O., S. 29 fg.), muß dieſen in der Zehnzahl inbegriffen ſein laſſen. Letzterer („Monumentum vetustatis christianae ineditum", S. 11 fg.; „Der Urſprung unſerer Evangelien", S. 143 fg.) rechnet jetzt die zehn Kaiſer ſo: Auguſtus bis Nero 5, Galba, Otho 2 (denn Vitellius ſei in Aegypten nicht anerkannt worden), endlich die drei Flavier. Auf dieſe zehn ſoll die Großdynaſtie von drei, Nerva, Trajan, Hadrian, erſt folgen, und der „kleine König", welcher ſie ſtürzen werde, noch in der Zukunft liegen. Aber beide Vorausſetzungen ſind wider den Text; dazu iſt es nicht wahr, daß Vitellius in Aegypten nicht anerkannt worden ſei, da wir, wie jeder aus Eckhel ſich überzeugen kann, ägypt. Münzen von ihm haben. Die leeren Königsſchilder in Lepſius' „Königsbuch", aus welchen Volkmar ſeine Behauptung erſchloſſen hat, beweiſen nur, daß wir keine Hieroglyphen von Vitellius haben, was bei der Kürze der Zeit, während welcher er in Aegypten anerkannt war (etwa ſechs Wochen), nicht wundernehmen kann. Die drei Tyrannen nach Nero's Tod können entweder ſämmtlich mitgezählt oder ſämmtlich weggelaſſen oder als eine einzige „Herrſchaft" verrechnet werden, alle dieſe drei Rechnungen kommen vor; zwei von ihnen mit Weglaſſung des dritten zu zählen, iſt unmöglich. Seine frühere, bis Veſpaſian richtige, Berechnung („in der Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XIV, 100) hat Volkmar jetzt ſelbſt aufgegeben. Da nun bei keiner Rechnung bis Hadrian drei Könige, die er geſtürzt haben könnte, anzubringen waren, dieſes Datum aber durch Daniel an die Hand gegeben war, ſo blieb nur die Rechnung bis Nerva übrig. Alſo Cäſar bis Nerva 6, die Herrſchaft der drei Tyrannen 1, die drei Flavier 3. Ihre „Großdynaſtie" wurde durch den „altersſchwachen" Nerva „gedemüthigt", dieſer iſt es alſo, „welcher die drei großen Hörner zumal demüthigt". Hilgenfeld rechnet ebenfalls bis Nerva, aber ſo, daß er zu den ſieben Königen der Johanneiſchen Apokalypſe die drei Flavier hinzufügt (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1858, S. 288; Jahrg. 1860, S. 328; Jahrg. 1867, S. 335; und „Barnabae epistula", S. 67). Aber die Apokalypſe iſt nicht benutzt. Auch Keim („Geſchichte Jeſu von Nazara", I, 143) kommt bis Nerva, aber ohne genauere Angabe ſeiner Rechnungsweiſe.

Die Literatur über den Barnabasbrief iſt ziemlich zahlreich. Außer den Prolegomenen in den „Patrum apostolicorum opera" von Cotelier, Hefele und Dreſſel, den Noten in Volkmar's Ausgabe der fünf erſten Kapitel, und Hilgenfeld's Ausgabe des ganzen Briefs vgl. noch Ullmann in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1828, S. 381 fg.; Mynſter, ebendaſelbſt, Jahrg. 1829, S. 323 fg.; Schenkel, ebendaſelbſt, Jahrg. 1837, III, 652—686; Hefele, „Das Sendſchreiben des Apoſtels Barnabas" (Tübingen 1840); Heberle in den „Studien der evangeliſchen Geiſtlichkeit Würtembergs", Jahrg. 1846, Heft 1; Schwegler, „Das nachapoſtoliſche Zeitalter" (Tübingen 1846), II, 240 fg.; Hilgenfeld, „Die apoſtoliſchen Väter" (Halle 1853), S. 13—50; und in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1858, S. 288 fg.; Lipſius in dem „Leipziger Repertorium der deutſchen und ausländiſchen Literatur", 12. Jahrg., 1854, III, 2, 67 fg. und „De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio" (Leipzig 1855), S. 46 fg.; Kayſer in der „Revue de théologie", II, 202 fg.; Reuß, „Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique" (1. Aufl.), II, 557 (2. Aufl., Straßburg und Paris 1860), II, 305; Ritſchl, „Die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche" (1. Aufl.), S. 274 fg. (2. Aufl., Bonn 1857), S. 294; Weizſäcker, „Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Codex Sinaiticus" (Tübingen 1863); Volkmar, „Der Urſprung unſerer Evangelien" (Zürich 1866), S. 140—151; „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1865, S. 445 fg.

Lipſius.

Barſabas. 1) Joſeph Barſabas, mit dem Beinamen „der Gerechte“ (Juſtus), war ein unmittelbarer Schüler Jeſu, welcher, als die erledigte Stelle des Judas Iſkariot beſetzt werden ſollte, von den Apoſteln für dieſelbe in Vorſchlag gebracht wurde (Apg. 1, 23). Später verſchwindet er in der apoſtoliſchen Geſchichte. Daß er mit Joſes Barnabas (ſ. d.) eine und dieſelbe Perſon geweſen ſei (nach Heinrichs' und auch nach Ullmann's Vorgang, in den „Studien und Kritiken“, Jahrg. 1828, I, 377 fg.), iſt eine unerwieſene und unerweisliche Behauptung. 2) Judas Barſabas, ein ſogenannter „Prophet“ in der Gemeinde zu Jeruſalem, der mit Paulus und Barnabas als Abgeſandter nach Antiochia geſchickt wurde (Apg. 15, 22). Röck.

Barſillai. 1) Ein Gileaditer aus Roglim, welcher dem vor ſeinem aufſtändiſchen Sohn Abſalom fliehenden David gaſtliche Aufnahme gewährte, die ihm dafür angebotene Hofſtelle wegen ſeines hohen Alters und ſeiner Abneigung gegen den Hofdienſt jedoch ausſchlug, worauf ſie ſeinem Sohn Chimeham zugewandt ward (2 Sam. 17, 27; 19, 32 fg.). 2) Ein Prieſter in Iſrael, welcher eine der Töchter des obengenannten Barſillai geehelicht hatte (Eſra 2, 61; Neh. 7, 63). Röck.

Bart. Daß der Bart im Morgenlande als höchſte Zierde des Mannes galt und gilt, iſt allgemein bekannt; und man ſchwört noch heute bei dem Bart, hält das Abſcheren für eine Beſchimpfung; ſehr ſelten raſiren die freien Männer ihren Bart ganz ab, während Sklaven und Leute der dienenden Klaſſe dies häufiger thun. Von Verbrechern ſagt man, daß ſie ihren Bart ſchänden, und ein Abſcheren deſſelben gilt für ſchimpflicher als das Abſchneiden der Naſe; daher iſt das Abſchneiden des halben oder öfter ganzen Bartes eine auch in neuerer Zeit häufige Strafe. Die abraſirten oder abgeſchnittenen Barthaare auf dem Boden liegen zu laſſen, gilt für unvereinbar mit der Achtung, die man allem ſchuldig zu ſein glaubt, was zum menſchlichen Körper gehört, daher werden ſie geſammelt und ſorgſam in der Erde begraben. Den Bart zu färben, iſt ungewöhnlich, denn ein grauer Bart ſteht in hohen Ehren, und im heutigen Perſiſchen iſt riši sefid, Graubart, der Titel eines Dorfoberhauptes, wie im Arabiſchen šeikh, was auch der Alte bedeutet. Auf die Frage, wenn er die Gebete lernen würde, antwortete ein Beduine, wenn der Bart da iſt. Die ägypt. Araber haben bisjetzt eine beſondere Art, den Bart zu geſtalten, bewahrt, die aller Wahrſcheinlichkeit nach in das graue Alterthum zurückreicht. Sie raſiren nämlich den Theil der Wangen über der untern Kinnlade und einen ſchmalen Streifen unter der Unterlippe, wobei ſie indeß die Haare unter der Mitte des Mundes ſtehen laſſen. Statt dieſe Stellen zu raſiren, reißen andere die Haare aus. Unter dem Kinn läßt man den Bart bis auf Handbreite wachſen, ſo trug ihn der Prophet; dagegen hält man den Schnurrbart, der nie abraſirt wird, kurz, damit derſelbe beim Eſſen nicht hinderlich ſei. Wir ſchicken dies voraus, um die verſchiedenen Beziehungen, in denen das A. T. den Bart erwähnt, danach zu erläutern.

Auch bei den Hebräern galt der Bart (zaḳán, eigentlich Kinn, dann die nach allgemeiner Sitte nicht abgeſchnittenen Haare des Kinnes) für ein Zeichen der perſönlichen Würde, und der Bartbeſitzer, der zaḳén, iſt der würdige zur Mitregierung berufene Mann, der Aelteſte. Auf die äußere Pflege des Bartes wurde ein hoher Werth gelegt, und nur hierdurch wird der auffallende Vergleich begreiflich, nach welchem Pſ. 133, 2 das einträchtige Beieinanderwohnen der Brüder ſo ſchön iſt als die Salbe, die vom Haupt in den Bart fließt, den Prieſterbart (Bart Aaron's), der herabwallt über das Halsloch des Gewandes. (Bei einigem Reinlichkeitsſinn wird man es wol aufgeben, die angeführte Stelle mit der Mehrzahl ſo zu verſtehen, daß die Salbe auf den Rock herabtriefen ſoll. Ein ſchöner Schmuck, dieſer Halskragen voll von Fettflecken! Das šĕjjoréd geht auf zeḳan 'Aharón, nicht aber auf šĕmën). Bei der Hochachtung des Bartes erklärt ſich auch die Sitte des Bartkuſſes, wie Joab den Bart des Amaſa faßt, um ihn zu küſſen (2 Sam. 20, 8), und ebenſo wird deutlich, warum 1 Sam. 21, 14, bei der Schilderung von David's fingirtem Wahnſinn, beſonders hervorgehoben wird, daß ihm der Speichel über den Bart lief (1 Sam. 21, 14).

Wie der Beſitz des Bartes die männliche Würde bezeichnet, ſo iſt das freiwillige oder gezwungene Abſchneiden deſſelben ein Symbol der Entwürdigung. Daher ſind die Männer, die David als Trauergeſandtſchaft an den Ammoniterkönig Hanun ſchickt, auf das Aeußerſte entehrt, als ihnen dieſer die eine Seite des Bartes abſchneiden ließ, und David ließ ſie zu Jericho bleiben, bis ihnen der Bart wieder gewachſen war (2 Sam. 10, 4), d. h. bis ſie wieder anſtändig erſcheinen konnten. Als Zeichen der Selbſterniedrigung iſt das Bartſcheren bei der Trauer zu faſſen, bei der man auch die Kleider zerriß und ſich Stiche beibrachte (Jer. 41, 5; 48, 17; Jeſ. 15, 2), und ähnlich iſt das Ausraufen der

Haare des Kopfes und Kinnes (zaḳán, daher seʿar zaḳán, Kinnhaar) bei Esra 9, 3 Beweis äußerster Niedergeschlagenheit. Hierauf beruht auch die Deutung der symbolischen Doppelhandlung Ez. 5, 1, in der das Abschneiden der Haare die Trauer ob des Exils ausdrückt, während die nachfolgende verschiedene Behandlung des Haares die verschiedenen Schicksale der Exulanten abbildet. Auch sonst wird von Propheten die Entfernung der Haare auch des Bartes als Bild äußerster Schändung bei den Männern benutzt, wie das Aufdecken der Schleppe dann, wenn das Volk als Weib aufgefaßt ist, und so sagt Jes. 9, 20, Jahve werde mit dem jenseit des Euphrats gemietheten Schermesser sein Volk kahl scheren.

Befiel die Haut ein Aussatz, so wurde auch der Bart untersucht (3 Mos. 13, 29), und nach der Heilung desselben mußte ihn der Gereinigte abscheren (17, 9). Da Aussätzige als auszuschließende Unwürdige betrachtet werden, so gehen sie ähnlich wie die Trauernden, ihr Gewand ist zerrissen, ihr Haar ungeordnet und ihr Bart zwar nicht abgeschnitten, aber doch verhüllt (3 Mos. 13, 45; Mich. 3, 7; Ez. 24, 17). Schließlich bleiben uns noch die Stellen 3 Mos. 19, 27 und 21, 5 zu erklären übrig, in deren ersterer den Juden im allgemeinen verboten wird, das Ende, das Aeußerste ihres Bartes (peʾat hazzaḳán) zu vernichten (hiššhit), während die zweite den Priestern verbietet, in der Trauer die gleiche Stelle zu scheren (gilléaḥ), eine Sitte, die wir nach Jer. 41, 5 oben angeführt haben. Die Frage ist, was ist unter der peʾá, dem Aeußersten des Bartes zu verstehen, und welchen Sinn hat das Verbot? Unter dem Aeußersten des Bartes ist am wenigsten der Schnurrbart, eher der Kinnbart, am wahrscheinlichsten das obere Stück des Backenbartes zu verstehen, den, wie wir oben anführten, die ägypt. Araber noch heute scheren. Gegen die auch von Gesenius bevorzugte Deutung von den Spitzen des Kinnbartes zeugt unwiderleglich das Wort gilléaḥ, scheren, denn diese Spitzen kann man wol abschneiden, aber nicht abscheren. Das Richtige deutet schon Ibn Esra an, der in diesem wie in den meisten ähnlichen Geboten (s. Baal) eine gegen heidnische Sitten gerichtete Bestimmung erkennt. Die Araber schnitten nach Herodot, III, 8 zu Ehren des Gottes Orotal die κρόταφοι kahl, d. h. die Stelle zwischen Auge, Ohr und Scheitel, und dies bestätigen gleichzeitig ägypt. Bilder, wo ;Amu, d. h. etwa Ammoniter, ihre Bärte tragen wie die Bilder zeigen:

Diese notorisch heidnische Sitte der schläfenrasirten Araber (Jer. 9, 25; 25, 23; 49, 32)

wird den Israeliten verboten, wie ihnen auch das Glatzenscheren (5 Mos. 14, 1) verboten wird, beides aber mag oft genug übertreten sein (Jes. 15, 2; Am. 8, 19 u. s. w.). Es ist also unter dem pe'at zakán das Schläfenende zu verstehen, gerade das Kinnende zeigen die ägypt. Bilder oft auffallend spitz und nicht abgeschnitten. Aus Misverstand jener Stelle, da man das Aeußerste des Bartes von dem Ende der Haare deutete, das unmittelbar aus der Haut hervorgeht, stammt die jüd. Sitte, den Bart mit einer Schere abzuschneiden und nicht zu rasiren, denn auf diese Weise wird allerdings die pe'á des Bartes, was sie als Bartstoppel nehmen, nicht zerstört.

Neben dem zakán oder Vollbart wird auch der Schnurrbart, saphám, erwähnt; 3 Mos. 13, 45 muß ihn der Aussätzige verhüllen (vgl. Ez. 24, 17. 22; Mich. 3, 7); dem Schnurrbart wurde nach 2 Sam. 19, 28 eine besondere Pflege gewidmet, die, nach assyr. Bildwerken zu schließen, in künstlichem Flechten bestand.

Das N. T. erwähnt über Barttracht nichts, obwol sich aus 1 Kor. 11, 4 Schlüsse ziehen lassen; die altkirchl. Sitte, in der griech. Kirche und im Orient erhalten, verlangt den Bart nicht abzuscheren. Clemens Alexandrinus (De paedag., III, 96); Epiphanius (Haeres., LXVIII, 7) und ein Concil bestimmen nach 1 Kor. 11, 4 clericus comam ne nutriat und barbam ne radat; doch dreht man dies heutzutage um, und statt der würdigen bärtigen Gesichter, welche die Bilder alter Pastoren in unsern Kirchen zeigen, gilt es jetzt für kirchlich, das Haar lang zu tragen und den Bart abzuschneiden, was wol nichts ist als Nachahmung der Methodisten, die Hogarth dergestalt charakterisirt hat. Merx.

Bartholomäus, „Sohn des Tolemäus" (Ptolemäus?) ist der Name eines der zwölf Apostel Jesu (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 14; Apg. 1, 13). Wie der Sohn des Tolemäus mit seinem eigenen Namen geheißen habe, geht aus den synoptischen Evangelien nicht hervor. Johannes erzählt aber (1, 4. 5) die Berufung eines von den Synoptikern nicht erwähnten Jüngers Nathanael, der mit Philippus dort in gleicher Weise zusammengestellt wird, wie Bar Talmai in den synoptischen Apostelverzeichnissen, woraus sich schließen läßt, daß Nathanael eben dieser „Sohn des Tolemäus" war. Er stammte nach Joh. 21, 2 aus Kana in Galiläa, und war nach der gleichen Stelle ein Zeuge der Erscheinung des Auferstandenen am See. Der Tradition nach wirkte er später in Indien (Eusebius, „Kirchengeschichte", V, 10; Hieronymus, Vir. illustr., Kap. 36), worunter wahrscheinlich Jemen verstanden ist. Die Alten rechneten nämlich das Glückliche Arabien bereits zu Indien. Außerdem soll er in Lykaonien und Armenien das Christenthum verbreitet haben (Pseudo-Chrysostomus, VI, 269; Assemān, „Biblioth. orient.", III, 2, 20). Nach den Martyrologien wurde er in Armenien lebendig geschunden und hierauf in verkehrter Stellung gekreuzigt.

Unter den apokryphischen Evangelien befindet sich eins, das ihm als Verfasser beigelegt wird (Fabricius, Cod. apocr. N. T., I, 34, 29). Von seiner Kirche zu Genua erhielten die Bartholomiten, ursprünglich flüchtige armen. Mönche des heiligen Basilius, ihren Namen. Der Orden wurde im J. 1560 aufgehoben. Das Fest des Bartholomäus fällt auf den 24. August und ist durch die Pariser Bluthochzeit so berühmt geworden. Hausrath.

Baruch, d. h. der Gesegnete, der Sohn des Nerijja, war Freund und Gehülfe des Jeremia, nach dessen Dictat er im J. 605 eine zusammenfassende Wiederholung aller Jeremianischen Weissagungen bis zu diesem Zeitpunkt niederschrieb (Jer. 36, 4) und dem Volke vorlas. Als der Inhalt dem König Jojakim bekannt wurde, ließ er sich gleichfalls das Buch vorlesen, entriß es aber im Aerger dem lesenden Jehudi und zerschnitt und verbrannte es. Jeremia und Baruch, vor den königlichen Nachstellungen verborgen, schrieben nun alle Reden, mit Zusätzen vermehrt, wieder auf (Jer. 36, 32), und diese Aufzeichnung bildet jedenfalls den Grundstock unsers Buchs Jeremia, obgleich dieselbe bei den vielen Zusätzen und der unchronologischen Ordnung nicht sicher ausgeschieden werden kann. Jeremia's Feinde schrieben dem Baruch einen bedeutenden Einfluß bei dem Propheten zu (Jer. 43, 4), und daß er wirklich der Vertraute Jeremia's war, geht aus Kap. 32, 12 fg. hervor. Baruch wurde, wie Jeremia, zwangsweise mit nach Aegypten geschleppt. Sein späteres Schicksal ist, wie das seines Freundes, unbekannt. Daß er des Jeremia Gefangenschaft vor der Eroberung Jerusalems getheilt habe und erst auf Verwendung des Propheten nach der Eroberung der Stadt vom babylonischen Befehlshaber Nebuzaradan befreit worden sei, wie Josephus („Alterthümer", X, 9, 1) andeutet, ist nicht unwahrscheinlich.

Früh schon bemächtigten sich die Pfleger der pseudepigraphischen Literatur dieses durch die Verbindung mit Jeremia berühmt gewordenen Namens. Das bekannteste Schrift-

ſtück, das unter dem Namen Baruch's geht, iſt das, auch in Luther's Bibelüberſetzung enthaltene, apokryphiſche und unechte Buch Baruch. Die ganze hiſtoriſche Situation deſſelben iſt unrichtig. Da Nebukadnezar den Tempel hatte zerſtören laſſen und die Bewohner Jeruſalems weggeführt waren, konnte die Collecte der babyloniſchen Juden (Bar. 1, 1—4) für den Opferdienſt in Jeruſalem keinen Zweck haben. Ueberdies beweiſt die Erwähnung des Baltaſar, als des Sohnes Nebukadnezar's, daß der Verfaſſer des Baruch das Buch Daniel (164 v. Chr. geſchrieben) vor Augen hatte; denn die Behauptung, Nebukadnezar's Sohn ſei Baltaſar geweſen, welche hiſtoriſch unrichtig iſt, kann nur aus Dan. 5, 18 fg. ſtammen. Die ganze Anweſenheit Baruch's in Babylon endlich iſt unerwieſen und in einem der Makkabäerzeit angehörigen Buche wahrſcheinlich bloſe Dichtung. Der Zweck des Werks iſt ähnlich zu beurtheilen wie der des Daniel, Troſt und Zuſpruch für die paläſtinen. Juden, daneben auch wol die Collecten in der Diaspora für den jeruſalemiſchen Tempel zu empfehlen, die in der Makkabäerzeit und ſpäter eifrig geſammelt wurden. Die ganze Schrift zerfällt übrigens in zwei Theile, Kap. 1—3, 8 und 3, 9—5. Nach Fritzſche's Urtheil iſt der erſte Abſchnitt ein ſpätes, urſprünglich hebr. geſchriebenes, prophetiſches Product, das von demſelben Ueberſetzer, der den Jeremia griechiſch bearbeitete, ins Griechiſche überſetzt und um den zweiten Theil Kap. 3, 9 fg. vermehrt iſt. Der zweite, allerdings alexandriniſch gefärbte Theil nimmt übrigens deutlich Rückſicht auf Hiob 28 und Spr. 8—9. Die Synagoge erkannte das Buch nicht an, bei Chriſten wurde es ſeit Irenäus wegen Kap. 3, 35—37 häufig angeführt und erhielt, da es als Anhang zu Jeremia galt, das gleiche kanoniſche Anſehen wie dieſer (vgl. Fritzſche, „Kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.“, I, 167).

Ein zweites Machwerk der Art iſt der in der londoner und pariſer Polyglotte ſyriſch und in Fabricius („Cod. apocr. V. T.“, II, 147) lateiniſch abgedruckte Brief des Baruch an die $9\frac{1}{2}$ Stämme jenſeit des Euphrats, in dem, abgeſehen von dem haggadiſch klingenden Bericht, der Tempel ſei von Engeln, nicht von Babyloniern zerſtört, damit dieſe nicht den Ruhm hätten, Jahve's Haus vernichtet zu haben, die heiligen Gefäße aber ſeien von den Engeln verborgen, nur Mahnung und Troſt ertheilt wird. Die Tendenz, die Verbrennung des Tempels nicht von den Chaldäern ausgehen zu laſſen, findet ſich anderwärts nicht, und ſo iſt es im Targum II zu Eſther nicht der Hoheprieſter ſelbſt, der den Tempel in Brand ſteckt, ohne die Schlüſſel deſſelben an Nebukadnezar auszuliefern, ſondern das chald. Heer zündet ihn an. Fabricius und Fritzſche halten den Brief für das Product eines ſyr. Mönchs.

Hierzu kommt noch ein ſyr. Buch Baruch, apokalyptiſchen Inhalts, von Ceriani in den „Anecdota sacra et profana“ (Mailand 1867) lateiniſch mitgetheilt, an deſſen Ende auch der obenerwähnte Brief ſteht, und eine mit der ſyr. augenſcheinlich verwandte äthiop. Schrift in Dillmann's „Chrestomathia aethiopica“ (Leipzig 1866), S. 1—15. Da der Brief mit dieſen bisjetzt noch nicht näher hiſtoriſch unterſuchten Schriften, die indeß jüdiſche zu ſein ſcheinen, im Zuſammenhang ſteht, ſo iſt das obige Urtheil noch problematiſch und Näheres abzuwarten. Iſt, wie ich glaube, der ſyr. Text jüd. Urſprungs, ſo wird er eine wichtige Quelle über die Lehren des Judenthums um die Zeit Chriſti abgeben, ähnlich wie Henoch, das 4. Buch Eſra und die ſogenannte Himmelfahrt Moſe's. Merx.

Baſan, eine Landſchaft oſtwärts vom Jordan, zu Moſe's Zeit Wohnſitz amoritiſcher Stämme, deren rieſiger König Og bei Edrei von den Iſraeliten beſiegt und getödtet wurde. Nach Vernichtung der amoritiſchen Herrſchaft beſetzte der halbe Stamm Manaſſe den ſchon damals mit zahlreichen Ortſchaften bedeckten Landſtrich (4 Moſ. 21, 33—35; 5 Moſ. 3, 3 fg.; 11—13). In ſeiner durchſchnittlich ſo waldarmen Heimat wurde Iſrael nicht müde, die Eichenwälder Baſans zu bewundern. Jeſaja und Ezechiel nennen deſſen Eichen neben den Cedern des Libanon (Jeſ. 2, 13; Ez. 27, 6), wie denn auch letzterer berichtet, daß die Tyrer Baſans Eichen zu Ruderbänken hergeholt. Nicht minder berühmt waren die ſaftigen Weideplätze dieſer Landſchaft; an keinem Orte Kanaans gab es ſo ſtattliche fette Heerden von Widdern, Lämmern, Böcken und Ochſen wie hier (Ez. 39, 18). Die dichteriſche Sprache der Propheten wählte deshalb die ſtarken Ochſen und fetten Kühe Baſans zum Sinnbild für die übermüthige gefühlloſe Ariſtokratie ihres Volks (Pſ. 22, 13; Am. 4, 1: „Hört dieſes Wort, ihr Kühe Baſans auf dem Berg Samariens“). Im Hinblick auf die Schönheit und Majeſtät der Berge dieſer Gegend verkündet der Dichter des 68. Pſalms (V. 16): „Gebirge Gottes, Gebirge Baſans, Gebirge der Kuppen, Gebirge Baſans. Warum

blicket ihr scheel, ihr Bergkuppen auf den Berg (Zion), deß Gott begehrt hat zu seinem Sitz, welchen Jahve auch bewohnen wird ewig!"

Das Reich des Königs Og umfaßte außer der Landschaft Basan auch noch den halben Theil von Gilead, nämlich die bergreiche Landschaft zwischen den Flüssen Jarmuk und Jabbok, weshalb zuweilen alles Land südwärts vom Hermon bis zu letzterm Gewässer mit dem Namen Basan bezeichnet wurde (Jos. 12, 4 fg.; 22, 7 u. a.). Hinwieder begreift oftmals im A. T. der Stamm Gilead (s. d.) alles Land Israels östlich vom Jordan. Das eigentliche Basan aber erstreckte sich von den südlichen Ausläufern des Hermon bis zum Jarmuk, und vom Ostufer des Genezarethsees über die weide- und wasserreiche Ebene Golan und die weizengesegnete Ebene Hauran zu dem in seinem Westabhang mit schattigen Eichenwäldern geschmückten Gebirge Hauran, das mit seiner höchsten Spitze, Tell-Dscheineh, mehr als 6000 Fuß über das Meer ansteigt und erhaben die unabsehbar weiten Ebenen im Westen und Süden beherrscht. Hier war des israelitischen Reichs Ostgrenze, nach der Ueberlieferung von Mose und Josua selbst genau durch die heute noch bestehende Stadt Salcha bestimmt (5 Mos. 3, 10. 13. 14; Jos. 12, 4 fg.; 13, 11). Der Ostabhang des Gebirges und die schaurige Lavaeinöde der Harra blieben den verwandten ismaelitischen Stämmen überlassen (Jes. 21, 14; Jer. 17, 5. 6 [in V. 6 sind unter den Harerim die Harra zu verstehen]; 1 Chron. 5, 19).

Zur Zeit des Propheten Elisa wurde Basan nebst Gilead dem ephraimitischen Reich vom damascenischen König Hasael entrissen (2 Kön. 10, 33), von Jerobeam II. aber wieder zurückerobert (2 Kön. 14, 25). Einige Jahrzehnte später verpflanzte Tiglath-Pileser die Israeliten des Ostjordanlandes wie die von Galiläa in die assyr. Landschaft am Tigris (2 Kön. 15, 29). (Ueber die vielgenannten Städte Basans: Astaroth, Beesterah, Golan und die nördlich angrenzenden Landschaften Ituräa und Trachonitis s. die einzelnen Artikel.) Furrer.

Basilisk, s. Ceraſt.

Baskama, eine Stadt wahrscheinlich in Gileaditis, wo der makkabäische Heerführer Jonathan getödtet und begraben wurde (1 Makk. 13, 23). Josephus („Alterthümer", XIII, 6, 5) nennt sie Baska; daher hat man auch schon Baskama mit Boßkath (s. d.) in der Ebene Juda für einerlei gehalten; dann wäre die Ermordung Jonathan's auf dem Zuge der Syrer von Adora aus geschehen. Kneucker.

Bath, s. Maße.

Bathseba, s. David.

Baukunst (hebräische). Ein nur einigermaßen anschauliches Bild von der Baukunst der Hebräer zu gewinnen, ist schon deshalb schwierig, weil die Bibel über dieselbe nur gelegentliche Andeutungen gibt und äußerst geringe Spuren althebr. Baudenkmale sich bis auf unsere Tage erhalten haben. In den frühesten kriegerischen Zeiten war eine Entwickelung der Künste nicht möglich, welche erst mit dem Aufschwung der israelitischen Macht unter David begann und unter der friedlichen Regierung Salomo's ihren Höhepunkt erreichte. Nun wurde auch die Baukunst mit Vorliebe gepflegt, doch scheint sie sich nie auf die gleiche Stufe der Ausbildung wie bei andern Culturvölkern erhoben zu haben, da wir immer, wie unter David und Salomo (2 Sam. 5, 11; 1 Chron. 15, 1; 1 Kön. 5, 6. 18), so auch später zur Zeit Esra's (Esra 3, 7), ausländische (phöniz.) Künstler mit der Ausführung wichtiger Bauten betraut sehen. Gewiß hatte dieser Umstand eine Anlehnung der hebr. Architektur an die phönizische zur Folge, wie denn auch noch im Talmud tyrische Fenster und Vorhöfe erwähnt werden; indeß scheinen doch mindestens in gleichem Grade ägypt. Vorbilder maßgebend gewesen zu sein, da einer der von Salomo erbauten Paläste für eine ägypt. Königstochter bestimmt war (1 Kön. 3, 1; 7, 8; 9, 16. 24) und die in den Geschichtsbüchern enthaltenen Beschreibungen eine merkwürdige Aehnlichkeit der hebr. Bauwerke mit den in Aegypten entdeckten Tempeln und Palästen bekunden. Die gewöhnlichen Wohnhäuser in Palästina glichen denen anderer oriental. Völker. Sie wurden aus Lehmziegeln, wol selten aus Steinen, aufgeführt (3 Mos. 14, 40. 42), die mit Kalk (Jes. 27, 9) oder Gips verbunden und mit Tünche überzogen waren (3 Mos. 14, 41 fg.; Ez. 13, 10 fg.; Dan. 5, 5; Sir. 22, 17; Matth. 23, 27). Das Gebälk bestand in der Regel aus Sykomoren, d. i. Maulbeerfeigenbäumen (Jes. 9, 9). Paläste wurden aus Quadern (1 Kön. 7, 9; Jes. 9, 9; Jer. 22, 14), selbst aus weißem Marmor (1 Chron. 30, 2) erbaut und mit hellen Farben, z. B. mit Bergroth angestrichen (Jer. 22, 14); zu ihrem Gebälk wählte man Oelbaum-, Sandel- oder Cedernholz (1 Kön. 7, 2 fg.; Jes. 9, 9; Jer. 22, 14), und zur Ver-

zierung Säulen, bisweilen aus Marmor (1 Kön. 7, 15 fg.; 2 Kön. 25, 13; HL. 5, 15), auch ganze Säulenhallen (Richt. 3, 23; 1 Kön. 7, 6). Stattlichere Häuser hatten einen Hof (2 Sam. 17, 18; Neh. 8, 16), in dem sich manchmal ein Brunnen befand (2 Sam. 11, 2; 17, 18), mitunter auch einen Vorhof (Jer. 32, 2; Mark. 14, 68; Luk. 16, 20; Joh. 18, 16; Apg. 10, 17), aus welchem man mittels Thüren in den eigentlichen Hof und die innern Gemächer, und auf Treppen, die bisweilen aus kostbarem Holz gefertigt waren (2 Chron. 9, 11; Wendeltreppen 1 Kön. 6, 8), auf das Dach und in die obern Stockwerke gelangte, von denen große Häuser mehrere hatten (1 Kön. 7, 2 fg.; Apg. 20, 9). Die Zimmer waren mit Getäfel (1 Kön. 7, 2 fg.; Jer. 22, 14; Hagg. 1, 4), verziert, die nicht allzu hohen Thüren (Spr. 17, 19) mit Sprüchen beschrieben (5 Mos. 6, 9), die Fenster mit Gittern (Richt. 5, 28; Spr. 7, 6; HL. 2, 9) oder mit Jalousien, die man öffnen konnte (2 Kön. 13, 17; Ez. 41, 16), verschlossen, mitunter auch ganz offen (Dan. 6, 11). Vornehme hatten besondere Sommer- und Winterzimmer, in den letztern vertrat der Feuertopf die Stelle eines Ofens (Jer. 36, 22; Am. 3, 15). Besonders häufig wird das Obergemach (Luther: Söller) erwähnt, das sich unmittelbar unter dem Dach befand (Mark. 2, 4) und mit diesem in Verbindung stand (2 Kön. 23, 12). Es diente als geheimes Cabinet (2 Sam. 18, 33; Dan. 6, 11), als Hauskapelle (Apg. 1, 13; 20, 8), als Schlaf- und Gaststube (2 Kön. 4, 10), als Kranken- und Leichenzimmer (1 Kön. 17, 19; Apg. 9, 37. 39) und zur Erfrischung im Sommer (Richt. 3, 20). Das Dach, von dem aus man ohne Mühe auf die Dächer der Nachbarhäuser gelangen konnte (Matth. 24, 17), war platt und mit einer Brustwehr umgeben (5 Mos. 22, 8); außer der Treppe, welche es mit dem Innern des Hauses verband, führte von ihm eine zweite unmittelbar auf die Straße. Das morgenländ. Klima macht es erklärlich, daß das Dach ein Lieblingsaufenthalt der Hausbewohner war. Man suchte es auf, um frische Luft zu schöpfen (2 Sam. 11, 2; Dan. 4, 26), dort zu schlafen (1 Sam. 9, 26), vertrauliche Unterredung zu pflegen (1 Sam. 9, 25), sich ungestörter Wehklage hinzugeben (Jes. 15, 3; Jer. 48, 38), religiöse Uebungen vorzunehmen (2 Kön. 23, 12; Neh. 8, 16; Jer. 19, 13; Zeph. 1, 5; Apg. 10, 9), zu beobachten, was auf der Straße vorging (Richt. 16, 27; Jes. 22, 1), und auf diesem weithin sichtbaren Standpunkt alles das zu reden und zu thun, was unter die Leute kommen sollte (2 Sam. 16, 22; Matth. 10, 27). Auch zu wirthschaftlichen Zwecken wurde es gebraucht (Jos. 2, 8), und im Krieg nahmen die Vertheidiger eines Gebäudes am liebsten hier ihre Stellung (Richt. 9, 51).

Als Werkzeuge der Bauleute werden außer den gewöhnlichen und überall gebräuchlichen, Axt, Säge u. s. w., in der Bibel noch genannt: Meßschnur (2 Kön. 21, 13 fg.), Senkblei (Perpendikel, Am. 7, 7 fg.), Zirkel und Zeichenstift (Jes. 44, 13). Wenn auch die letztern, die erst gegen Ende des Exils genannt werden, auf fortschreitende Ausbildung der hebr. Baukunst hinweisen, so scheint dieselbe doch über gewisse Uebelstände nie hinweggekommen zu sein. Die Dauerhaftigkeit der gewöhnlichen Häuser war nicht groß genug, um einem heftigen Sturmwind oder Platzregen immer mit Erfolg Widerstand zu leisten (Ez. 13, 13 fg.; Matth. 7, 27). Daß für den Abzug des Rauchs nicht hinreichend gesorgt war, ergibt sich aus Bar. 6, 20. Auf den Dächern konnte man häufig Gras sprossen sehen (2 Kön. 19, 26; Jes. 37, 27; Ps. 129, 6). Der gefährlichste Feind steinerner Bauwerke war jedoch der Häuseraussatz (s. Aussatz), ein Salpeterfraß, der sich an Kalk und Steinen in grünlichen und röthlichen Flecken zeigt, die Luft verdirbt und nachtheilig auf die Gesundheit der Hausbewohner wirkt, auch, wenn ihm nicht Einhalt gethan wird, immer weiter um sich greift und die Festigkeit des Gebäudes gefährdet (3 Mos. 14, 33—57).

Noch mögen hier einige geschichtliche Notizen eine Stelle finden. David legte auf Zion die sogenannte Davidstadt an und ließ sich von tyrischen Zimmerleuten und Maurern einen Palast erbauen (2 Sam. 5, 9. 11). Salomo entfaltete im Bauen eine rege Thätigkeit, befestigte und erweiterte nicht nur die Stadtmauer und das sogenannte Millo, sondern auch eine Anzahl Städte in verschiedenen Gegenden seines Landes (1 Kön. 3, 1; 9, 15—19. 24; 11, 27); auch die Wasserleitungen, von denen sich gegenwärtig noch Ueberreste finden, werden von der Tradition wol mit Recht auf ihn zurückgeführt. Am berühmtesten unter seinen Bauten waren aber der Tempel (s. d.) und sein Palast, von dem die Herstellung des erstern $7\frac{1}{2}$, des zweiten 13 Jahre in Anspruch nahm (1 Kön. 5, 29 fg.; 6, 1. 37 fg.; 7, 1 fg.); doch wurde auch in der Folgezeit noch an beiden Bauwerken, ebenso wie an der Befestigung der Stadt und an der Wasserleitung fortgearbeitet (2 Kön. 15, 35; 20, 20; 2 Chron. 24, 27; 32, 5). Von der Makkabäerzeit an machte sich griech. Geschmack in der

Baukunſt geltend und dieſelbe nahm einen mächtigen Aufſchwung unter den prachtliebenden Herodiern. Nicht nur der nach dem Exil wieder aufgebaute Tempel wurde von Herodes dem Großen erweitert, ſondern es wurden auch die jüd. Städte mit den glänzendſten Werken griech. Kunſt ausgeſchmückt, auf die näher einzugehen jedoch nicht hier der Ort iſt, wo es ſich nur um die in der Bibel erwähnten Leiſtungen der hebr. Baukunſt handelt. Krenkel.

Baum der Erkenntniß, ſ. Eden.

Baumöl, ſ. Oelbaum.

Baumwolle. Dieſelbe iſt das Product einer zu der Familie der Malvaceen gehörigen Pflanze (gossypium), welche im Orient einheimiſch iſt und hier ſeit den älteſten Zeiten cultivirt wird; ſie iſt für dieſe Gegenden eins der wichtigſten Naturerzeugniſſe. In Paläſtina wird ſie noch jetzt gebaut und wiederholt trifft der Reiſende dort mit dieſer Pflanze beſetzte Felder (Robinſon, „Paläſtina", II, 612, 628; III, 392, 432 fg., 665). Die betreffende Pflanze erreicht theils eine größere, theils eine geringere Höhe. Sie iſt theils Staude oder Kraut, theils Baum. Danach unterſcheidet man die krautartige Baumwollſtaude (gossypium herbaceum) und den Baumwollbaum (gossypium arboreum).

In Paläſtina pflegt faſt ausſchließlich die erſtere, die Baumwollſtaude, gebaut zu werden. Dieſelbe iſt ein meiſt einjähriges krautartiges Gewächs, das für gewöhnlich eine Höhe von 2—3 Fuß, unter günſtigen Umſtänden bis zu 5 oder 6 Fuß erreicht. Sie wird im Herbſt gepflanzt und ſchießt mit einem ſchönen, unten röthlichen Stengel auf, welcher große grüne, oft dunkelgeſprenkelte, drei- bis fünflappige Blätter treibt. Die ziemlich großen, im Mai hervorbrechenden, glockenförmigen Blüten haben eine blaßgelbe Farbe. Die aus dieſen ſich bildenden Kapſeln ſind oval und erreichen allmählich die Größe einer Walnuß, die Samenkörner umhüllend, die meiſt weiße Wolle enthalten, welche nach Aufſpringen der Kapſel in den Sommermonaten aus derſelben hervorquillt. Die Zeit des Einſammelns iſt der Monat Auguſt und September. Obgleich, was die Verarbeitung der Baumwolle im alten Iſrael angeht, aus dem nicht einheimiſchen, ſondern ausländiſchen Namen des Baumwollzeugs: schesch = ägyptiſch schensch und bus (aramäiſch) zu ſchließen ſein dürfte, daß die Hebräer die Baumwollzeuge urſprünglich aus den umliegenden Ländern, inſonderheit Aegypten und Syrien, bezogen, ſo ward doch in ſpäterer Zeit die Baumwollweberei jedenfalls auch in Paläſtina ſelbſt eifrig betrieben (Spr. 31, 22; 1 Chron. 4, 21), wonach es in Iſrael eine zum Stamm Juda gehörige Familie gab, welche die Baumwollweberei fabrikmäßig betrieb; eine ſolche Fabrik führte den Namen „Haus der Byſſusbereitung". Man verwandte die Baumwollſtoffe theils zu Kleidern, und ſolche baumwollene Gewänder galten, wie bei den Griechen und Römern, und nicht minder den Aegyptern, ſo auch bei den Hebräern für beſonders koſtbar, welche ebendeshalb auch nur Reiche in der Lage waren ſich anzuſchaffen (Luk. 16, 19), theils aber auch zu Teppichen. In Bezug auf die beiden bereits angeführten Namen der Baumwolle iſt noch zu bemerken, daß der ältern Zeit bis zum Exil ausſchließlich der Name schesch eigen; der Name bus findet ſich zuerſt bei Ezechiel und erſcheint ſeitdem wiederholt neben jenem als Bezeichnung der Baumwolle; in der Chronik iſt er ſogar die alleinige Benennung derſelben, eine Erſcheinung, die ihre genügende Erklärung in dem ſeit dem Exil immer mehr überhandnehmenden Eindringen von Aramäiſchem in das Hebräiſche finden dürfte (vgl. Ez. 27, 7. 16, wo das ägypt. Product schesch, das ſyriſche bus genannt wird). Die alte Streitfrage, ob unter dem erſtern nicht auch feines Linnen, oder aber dieſes ganz ausſchließlich zu verſtehen ſei, dürfte darin ihre Erledigung finden, daß allerdings zuweilen auch feinſtes Linnen als schesch bezeichnet wird, welches ſicher 2 Moſ. 39, 28 der Fall, wie ſich aus 2 Moſ. 28, 42; 3 Moſ. 16, 4 ergibt (vgl. Knobel zu 2 Moſ. 25, 4). Luther überſetzt beide hebr. Wörter wiederholt durch Seide (2 Moſ. 26, 1; Ez. 27, 7), dazu wol lediglich durch den Umſtand veranlaßt, daß gemäß dem klar zu Tage liegenden Sinn mehrerer Stellen die betreffenden hebr. Wörter einen ſehr koſtbaren Stoff bezeichnen. Vgl. Forſter, „Liber Singularis de bysso antiquorum (London 1776); Hartmann, „Die Hebräerin am Putztiſche" (Amſterdam 1809), III, 34 fg.; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde", IV, 175 fg., und den Artikel „Baumwolle" von Hoeck in der „Allgemeinen Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte, hrsg. von J. S. Erſch und J. G. Gruber." Schrader.

Bazra, ſ. Bozra.

Bdellium, griechiſch bdellion oder bdella, mit welchem auch madelcon und bolchon wechſelt, im Lateiniſchen außerdem noch maldacon und malacham, bei den Alten Name

eines durchsichtigen, wachsähnlichen, wohlriechenden, sich beim Reiben fett anfassenden bitterschmeckenden Gummi, welches aus einem in Arabien, Indien, Medien und Babylonien wachsenden Baum, entweder borassus flabelliformis oder, was wahrscheinlicher, amyris agollicha, gewonnen wurde. Am geschätztesten war das aus Baktriana stammende. Für dieses Pflanzenharz wird nun bereits von den griech. Uebersetzern des A. T., Aquila, Symmachus und Theodotion, nicht von den LXX, aber auch von der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus, der Vulgata, ferner von Josephus das 1 Mos. 2, 12 unter den Producten des Landes Havila (s. d.) neben Gold und Edelsteinen namhaft gemachte bedolaḥ gehalten, mit welchem 4 Mos. 11, 5 seinem Aussehen nach das Manna verglichen wird; eine Meinung, für welche sich auch die meisten neuern Exegeten und biblischen Archäologen entschieden haben. Die Richtigkeit dieser Combination ist nun freilich mehrfach auch bezweifelt worden. Nicht blos in älterer Zeit, z. B. von dem jüd. Exegeten Raschi, sowie von Reland, welche auf Grund der LXX bei 4 Mos. 11, 5 darunter den Krystall verstehen; ferner von Bochart, der auf die Autorität des Saadia und der Rabbinen hin mit dem betreffenden hebr. Wort Perlen bezeichnet werden läßt: sondern noch von dem um die Erforschung des ind. Alterthums hochverdienten Lassen („Indische Alterthumskunde" [2. Aufl., Leipzig 1867]), I, 288 fg.; 529 fg.), welcher die Ansicht aufstellt, es möchte unter dem bedolaḥ der Bibel der Moschus zu verstehen sein, welcher im Indischen den an das oben aufgeführte madelcon anklingenden Namen mada führt. Die Beschreibung desselben würde allerdings insofern wol passen, als wie das Manna so auch der Moschus als körnig bezeichnet wird; weniger schon würde die Farbe stimmen, da die des Moschus röthlich braun, diejenige des Manna gelblich ist. Was uns vorzüglich abhält, von der bisher geltenden Annahme abzugehen, ist die lautliche Beschaffenheit des in Rede stehenden Wortes. Lassen selbst weist a. a. O. überzeugend nach, daß das hebräische bedolaḥ unter Vertauschung der Lippenlaute m und b aus dem ursprünglichen madelcon, sanskritisch madâlaka, gebildet worden und identisch mit dem griechischen bdella ist (nur daß im Griechischen der Schlußhauchlaut weicher gesprochen ward und schließlich ganz wegfiel), welches bdella dann seinerseits durch Umwandlung der Endung in ion = bdellion dem Griechen mundgerechter gemacht ward. Daß nun aber madelcon ein Pflanzengummi ist, erhellt aus den Angaben der Classiker unzweifelhaft und wird auch von Lassen nicht beanstandet. Ist dem aber so, dann dürfte doch kaum ein genügender Grund vorliegen, die schließlich ganz identischen Wörter madelcon (griechisch) und bedolaḥ (hebräisch) von zwei verschiedenen Producten, einem pflanzlichen und einem thierischen, zu verstehen. Vgl. Dioscor. mat. med., I, 71 (80); Plaut. Curc., I, 2. 7; Plinius, XII, 95. 19; Josephus, „Alterthümer", III, 1. 6; Celsius, Hierobotanicon, I, 324 fg.; Bochart, Hierozoicon, III, 593 fg.; Gesenius, Thes. phil. crit. ling. hebr., I, 180. 799; Tuch und Knobel zu 1 Mos. 2, 12. Schrader.

Bealoth, Stadt im Südtheile des Stammes Juda (Jos. 15, 24), nach Knobel einerlei mit Baal, Baalath Beer (s. d.).

Becher, s. Trinkgeschirre.

Becken. Zu den Geräthen der Stiftshütte gehörte ein ehernes Becken auf ehernem Gestell, das im Vorhof zwischen dem Brandopferaltar und dem Eingang in das Heilige stand und den Priestern zum Waschen der Hände und Füße vor ihrem Opferdienst diente (2 Mos. 30, 17 fg.; 40, 7; 11, 30). Weder Form noch Beschaffenheit dieses Waschbeckens ist in der Bibel angegeben und es läßt sich nur vermuthen, daß es ziemlich groß und kesselartig gewesen sein dürfte. Ob es nach 2 Mos. 3, 8 aus den Metallspiegeln, welche dem Heiligthum dienende Frauen (1 Sam. 2, 22) geweiht, verfertigt worden oder ob an dem Gefäß Spiegel angebracht gewesen, darüber theilen sich die Meinungen, obwol sich erstere Auffassung mehr zu empfehlen scheint. Im Salomonischen Tempel befand sich an derselben Stelle und zu demselben Zweck ein viel größeres, erzgegossenes Wasserbehältniß, das sogenannte „eherne Meer" (2 Kön. 25, 18), das 5 Ellen hoch, oben 30 Ellen im Umfang und 10 Ellen im Durchmesser, 2000 Bath (nach der Chronika 3000) fassend angegeben wird. Es war mit zwei Reihen gegossener Coloquinten unterhalb des ausgeschweiften Oberrandes versehen und ruhte auf 12 ehernen großen Rindern (2 Chron. 4, 2 fg.; 1 Kön. 7, 23 fg.). Bei der Zerstörung des Tempels ward es zertrümmert und nach Babylon geführt (2 Kön. 25, 13; Jer. 52, 17). Außer diesem waren im Vorhof des Tempels 10 eherne Becken zur Reinigung der Opferstücke (2 Chron. 4, 6; Luther:

Kessel), deren jedes 40 Bath Wasser faßte und auf einem viereckigen, 3 Ellen hohen, mit Rädern versehenen Untersatz ruhte und mit Gußfiguren verziert war. Die undeutliche Beschreibung dieser Geräthe (1 Kön. 7, 27—37) gewährt keine klare Vorstellung, daher sie eine Verschiedenheit der Deutung und der bildlichen Darstellung veranlaßt hat.

Zum Opfergeräth gehörten auch kleinere eherne Becken (Schalen; 2 Mos. 27, 3; 38, 3; 4 Mos. 4, 14), um das Blut der Opferthiere aufzufangen und damit zu sprengen (2 Mos. 12, 22; 24, 6). Beim Tempel waren sie von Gold, ein Geschenk des Königs Hiram an Salomo (1 Kön. 7, 40. 45. 50; 2 Chron. 4, 8; 11, 22); nach der Zerstörung Jerusalems kamen sie ebenfalls nach Babylon (2 Kön. 25, 15; Jer. 52, 18). Den nach Palästina zurückkehrenden Exulanten schenkte Thirsatha nebst vielem andern auch 50 Becken zum gottesdienstlichen Gebrauch (Neh. 7, 70). Ohne Zweifel hatten die Hebräer auch zum gewöhnlichen Hausgebrauch Becken (Ps. 60, 10), wie sich denn auch Jesus eines solchen bediente, als er seinen Jüngern die Füße wusch (Joh. 13, 5). Roskoff.

Becker, s. Backen.

Bedan, s. Abdon.

Beelzebub, s. Baal.

Beer (Brunnen). 1) Ein Ort in Palästina (Richt. 9, 21), welcher nach den Angaben des Eusebius und Hieronymus in der großen Ebene acht röm. Meilen nördlich von Eleutheropolis lag, in welcher Gegend noch jetzt ein verödetes Dorf el-Bîreh, nahe der Mündung des Wadi es-Surâr, unweit von dem einstigen Beth-Semes, angetroffen wird. — 2) Eine Station der Israeliten (4 Mos. 21, 16 fg.), höchst wahrscheinlich einerlei mit Beer-Elim, Brunnen der Helden, in der Wüste (Jes. 15, 8), östlich oder nordöstlich von Moab, wenn der größere Theil des Belka noch zu Moab gerechnet wird. Kneucker.

Beeroth (Brunnen), eine Stadt der Gibeoniter (Jos. 9, 17; 18, 25), die dem Stamm Benjamin zugetheilt ward (2 Sam. 4, 2; vgl. Esra 2, 25; Neh. 7, 29), auf der Straße von Jerusalem nach Sichem; heute ein ziemlich großes Dorf el-Bîreh auf einem Berge in steiniger und unfruchtbarer Gegend, drei Stunden nördlich von Jerusalem, mit etwa 700 mohammedanischen Einwohnern, auch Trümmern aus alter Zeit, darunter Ueberreste einer schönen alten Kirche aus den Zeiten der Kreuzzüge. Heute noch ist ein paar Minuten südwestlich vom Ort auf der westlichen Seite der Straße eine schöne fließende Quelle nebst einem steinernen Trog; ihr Wasser wurde vor alters in zwei große Behältnisse etwas unterhalb an der östlichen Seite des Wegs geleitet. Auch nordwärts vom Dorfe findet man in einiger Entfernung rechts und links am Wege etliche kleine Quellen, denen der Ort ohne Zweifel den Namen verdankt. An diesen Ort verlegt die Ueberlieferung auch das Ereigniß Luk. 2, 44 fg. Vgl. Seetzen, „Nachrichten von seinen Reisen"; Robinson, „Palästina", II, 347 fg. Kneucker.

Beeroth-Bne-Jaakan, s. Bne-Jaakan.

Beerseba, eine Stadt im Stammgebiet Juda (Jos. 15, 28), die dem Stamm Simeon zugetheilt ward (Jos. 19, 2; 2 Sam. 24, 7), 12 Stunden südwestlich von Hebron, „gegen Idumäa hin" (Josephus, „Alterthümer", VIII, 13, 7), somit äußerster Grenzpunkt Palästinas. Daher die Formel „von Dan bis Beerseba" von der nordsüdlichen Ausdehnung des Landes (1 Sam. 3, 20; 2 Sam. 3, 10; 17, 11; 24, 15; 1 Kön. 5, 5 [4, 25]; Richt. 20, 1, oder umgekehrt 1 Chron. 21, 2 [22, 2]; 2 Chron. 30, 5) und später von dem Umfang des Königreichs Juda „von Beerseba bis zum Gebirge Ephraim" (2 Chron. 19, 4), oder „von Geba bis Beerseba" (2 Kön. 23, 8). Sie galt von alters her für heilig; besonders zeigt sich im ersten Buch Mose ein nicht geringes Interesse für Beerseba: hier ruft Abraham Jahve an (21, 33); hier erscheint Jahve dem Isaak, der einen Altar erbaut (26, 24. 25); hier opfert Jakob dem Gott seines Vaters, bevor er den verheißenen Boden verläßt, und erhält zugleich die göttlichen Versprechungen (46, 1—4); auch die übrigen biblischen Angaben stempeln Beerseba zu einem heiligen Ort im Lande. Hier setzt Samuel seine Söhne zu Richtern ein (1 Sam. 8, 2); von hier wandert Elia lebensmüde aus in die südliche Wüste (1 Kön. 19, 3), und auch für abgöttische Zwecke wird Beerseba zu Usia's Zeit gemisbraucht (Am. 5, 5; 8, 13 fg.; vgl. 2 Kön. 23, 8). — Ursprünglich befand sich daselbst, wie der Name lehrt, nur ein Brunnen, den jedenfalls zu Kamel Reisende, vermuthlich Ismaeliten, die nach Aegypten handelten (1 Mos. 37, 25), gruben und auch benannten. 1 Mos. 21, 31 (vgl. auch 26, 31. 33) wird zwar der Name Beerseba auf die Bedeutung „Brunnen des Schwurs", V. 28—30 aber augenscheinlich auf

„Brunnen der sieben Lämmer“ zurückgeführt. Beide Bedeutungen hängen übrigens innerlich etymologisch zusammen, insofern eben bei sieben heiligen Dingen geschworen wurde. Damit ist der arab. Name des Ortes, Bîr es-Seba, verwandt: „Brunnen des sieben Tage Durst aushaltenden Kamels.“ Von „Siebenbrunnen“ kann jedenfalls nicht die Rede sein. Denn auch noch Robinson hat nur zwei Brunnen an der Stelle gefunden, und von noch mehrern keinerlei Anzeichen; diese zwei aber waren tief, mit vortrefflichem reichlichem Wasser und steinernen Wassertrögen für Kamele und Heerden umgeben und an der Nordseite des Wadi es-Seba, dicht an den Ufern desselben gelegen. Auf den nördlich benachbarten Hügeln liegen auch Ruinen ehemaliger Wohnungen zerstreut umher, wozu trefflich stimmt, wenn Eusebius und Hieronymus „einen sehr großen Flecken“ mit einer röm. Besatzung anführen und Beerseba vor der mohammedanischen Eroberung als ein christl. Bischofssitz erscheint. Vgl. Robinson, „Palästina“, I, 388 fg.; Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer“ (Leipzig 1845); Tuch, „Kommentar über die Genesis“ (Halle 1838), S. 386. Kneucker.

Beesterah, Levitenstadt im Stamm Manasse jenseit des Jordans (Jos. 21, 27). In 1 Chron. 6, 56 (7, 71) wird sie Astaroth genannt und darum Beesterah gewöhnlich für eine Abkürzung von Beth-Esterah, „Haus der Astarte“, erklärt und für eine Stadt mit einem Astartetempel gehalten. Knobel will sie in dem heutigen Bostra, Bustra, finden nördlich von Banias auf dem Hermon, wo man eine bedeutende Ruinenstelle mit vielen Quadern und Säulenresten ehemaliger Tempel aus hohem Alterthum entdeckt hat und auch Robinson „eine der «Hochstätten» der Syrer oder Phönizier, dem Götzendienst ihrer Baalim geweiht“, vermuthet. — Aber viel wahrscheinlicher haben wir unter Beesterah die in spätern Zeiten berühmte „Metropole Arabiens“ Bostra in Hauran zu verstehen, heute Busrah geheißen, und auf diese Stadt auch Bossora (1 Makk. 5, 26) zu beziehen. Beesterah wäre dann = Bostra = sanskritisch bhastrâ, Blasebalg. Damit übereinstimmend kommt bei den Arabern Bostra auch als eine Stadt vor, wo Schwerter geschmiedet werden; das Waffenschmieden aber führen die Araber auf die Inder zurück (Hitzig; s. Astaroth, Bossora, Bozra). Vgl. Hitzig zu Jes. 34, 6; Robinson, „Neuere biblische Forschungen“ (Berlin 1857); Knobel zu Jos. 21, 27. Kneucker.

Befestigungen, s. Festungen.

Begierde, s. Fleisch.

Begraben, s. Begräbniß.

Begräbniß. Da unbeerdigte Leichen im Orient leicht eine Beute der Raubvögel und der herrenlosen Hunde wurden (2 Sam. 21, 10; 1 Kön. 14, 11; 16, 4; 21, 24; 2 Kön. 9, 35 fg.; Jer. 7, 33), so fürchtete der Hebräer nichts mehr, als unbestattet liegen zu bleiben, und selbst hingerichtete Feinde und Verbrecher wurden des Begräbnisses noch vor Sonnenuntergang gewürdigt (Jos. 8, 29; 10, 27; 5 Mos. 21, 23; Matth. 27, 58). Daher war das Begraben der Leichen eine heilige Pflicht, welche Aeltern von den Kindern (1 Mos. 25, 9; 35, 29; 1 Makk. 2, 70; Tob. 6, 14; Matth. 8, 21) und in deren Ermangelung von Freunden und Verwandten (Tob. 14, 13), Lehrern von ihren Schülern (Matth. 14, 12) erwiesen wurde, und die Bestattung Fremder galt als ein besonderes Liebeswerk (Tob. 1, 18; 2, 8). In der ältesten Zeit scheinen die Angehörigen die Beerdigung eigenhändig besorgt zu haben (1 Mos. 25, 9; 35, 29; Richt. 16, 31), später war dies Ausnahme (Am. 6, 10). Die allgemein menschliche Sitte, die Verstorbenen zu küssen und ihnen die Augen zuzudrücken, findet sich auch bei den Hebräern bereits in der frühesten Zeit (1 Mos. 46, 4; 50, 1). Die Leichen wurden alsdann abgewaschen (Apg. 9, 37), in ein großes Tuch gewickelt (Matth. 27, 59; Mark. 15, 46; Luk. 23, 53), oder an allen Gliedern mit Binden umwunden und das Gesicht mit einem Schweißtuch bedeckt (Joh. 11, 44). Hierbei wurden reichliche Spezereien verwendet (Joh. 12, 7; 19, 39). Den Kriegern gab man häufig ihre Waffen mit ins Grab (Ez. 32, 27). Im Trauerhaus stimmte man Klagelieder unter Begleitung von Flöten an, wobei auch Klageweiber mitwirkten (2 Chron. 35, 25; Jer. 9, 17; Matth. 9, 23; Mark. 5, 38); alsdann wurde die Leiche durch Träger (Luk. 7, 14; Apg. 5, 6. 10) auf einer Bahre (2 Sam. 3, 31), oder in einem unbedeckten Sarge (Luk. 7, 14), begleitet von einem aus den Freunden und Verwandten bestehenden, oft sehr zahlreichem Zuge (2 Sam. 3, 31; Hiob 21, 33; Luk. 7, 12), unter lautem Weinen und Wehklagen (2 Sam. a. a. O.; Baruch 6, 31) zur Gruft gebracht und der Erde übergeben. Schnelle Bestattung, früher nicht üblich (1 Mos. 23, 2 fg.), wurde auf Grund der Gesetzesbestimmungen über Ver-

unreinigung (4 Moſ. 19, 11 fg.) zur herrſchenden Sitte (Apg. 5, 6. 10). Dagegen blieb das Verbrennen, welches im moſaiſchen Geſetz nur als Verſchärfung der Todesſtrafe erſcheint (3 Moſ. 20, 14; 21, 9), als heidniſcher Brauch den Hebräern fremd und die wenigen Fälle, in denen es vorkommt, ſind Ausnahmen, die ſich aus den jedesmaligen beſondern Umſtänden, wie Krieg (1 Sam. 31, 12, wo doch die Beerdigung der Gebeine folgt, V. 13) oder Peſt (Am. 6, 10) hinreichend erklären. Wol aber wurde bei der Beſtattung vornehmer Verſtorbener eine Menge wohlriechender Stoffe verbrannt (2 Chron. 16, 14; 21, 19; Jer. 34, 5). Nach dem Begräbniß fand im Trauerhauſe ein Leichenmahl ſtatt (5 Moſ. 26, 14; 2 Sam. 3, 25; Jer. 16, 7; Ez. 24, 17; Hoſ. 9, 4; Bar. 6, 31). Die Trauerzeit betrug gewöhnlich ſieben (1 Moſ. 50, 10; 1 Sam. 31, 13), in außerordentlichen Fällen auch 30 Tage (4 Moſ. 20, 29; 5 Moſ. 21, 13; 34, 8), während welcher man faſtete, Trauergewänder trug, ſich mit Staub und Aſche beſtreute und das Haar ſchor (2 Sam. 13, 31; 19, 7; Jer. 16, 6; Ez. 24, 17 fg.; Am. 8, 10); doch war das Ritzen der Haut und das Kahlſcheren zwiſchen den Augen als heidniſch unterſagt (3 Moſ. 19, 28; 5 Moſ. 14, 1).

Die Gräber lagen außerhalb der Städte im Freien (Luk. 7, 12; Joh. 11, 30 fg.); innerhalb der Stadt beigeſetzt zu werden ſcheint eine den Königen (1 Kön. 2, 10; 16, 6. 28; 2 Kön. 10, 35; 13, 9; 2 Chron. 16, 14; 28, 27) und Propheten (1 Sam. 25, 1; 28, 3) vorbehaltene Auszeichnung geweſen zu ſein. Man wählte am liebſten Höhlen oder Grotten, die durch Natur oder Kunſt entſtanden, ausgegraben oder ausgemauert, in Felſen gehauen oder ſenkrecht im Boden angebracht waren (2 Chron. 16, 14; Jeſ. 22, 16; Matth. 27, 60; Luk. 11, 44; 23, 53; Joh. 11, 38), in ſchattiger Umgebung unter Bäumen und in Gärten, bisweilen auch auf Bergen (1 Moſ. 23, 17; 35, 8; 1 Sam. 31, 13; 2 Kön. 21, 18. 26; Joh. 19, 41). Nicht nur Könige und Vornehme (2 Kön. 9, 28; 2 Chron. 32, 33; 35, 24; 1 Makk. 2, 70; 9, 19; 13, 25), ſondern wol alle nur einigermaßen bemittelte Familien hatten erbliche Grüfte (1 Moſ. 23, 20; Richt. 8, 32; 2 Sam. 2, 32; 1 Kön. 13, 22; Tob. 14, 12), und der letzte Wunſch der fern von der Heimat ſterbenden Iſraeliten war, im Erbbegräbniß oder mindeſtens im Vaterland zu ruhen (1 Moſ. 47, 29; 50, 5; 2 Sam. 19, 37; Neh. 2, 3; 2 Makk. 5, 9). Für die Armen und Fremden gab es ſpäter gemeinſchaftliche Begräbnißplätze (2 Kön. 23, 6; Jer. 26, 23; Matth. 27, 7). Die Gruben wurden, um die Leichen vor Raubthieren zu ſchützen, mit Thüren oder großen Steinen verſchloſſen (Matth. 27, 60; 28, 2; Joh. 11, 38) und, um die Vorübergehenden vor ihrer verunreinigenden Berührung zu warnen, mit hellen Farben angeſtrichen (Matth. 23, 27). Einfache Grabmäler werden ſchon in früheſter Zeit erwähnt (1 Moſ. 35, 20), kunſtvollere und prächtigere kamen ſpäter auf (2 Sam. 18, 18; 1 Makk. 13, 27 fg.). Dagegen wurden auf die Gräber Gebannter Steine geworfen (Joſ. 7, 26; 8, 29). Das Oeffnen der Gräber, um die Todtengebeine herauszunehmen und zu zerſtreuen, galt als verabſcheuungswürdige Schandthat (Jer. 8, 1; Bar. 2, 24). Die ſpätere Zeit glaubte großen Männern der Vergangenheit ihren Dank nicht beſſer als durch Wiederherſtellung und Ausſchmückung ihrer Gräber an den Tag legen zu können (Matth. 23, 29 fg.). Krenkel.

Begürten, ſ. Gürtel.

Behemoth. Unter dieſem Namen beſchreibt der Dichter des Buchs Hiob (40, 15—24) ein Thier, welches von den ältern Bibelauslegern mehrfach für den Elefanten gehalten wurde, aber, wie Bochart zuerſt vermuthete, kein anderes iſt als das Nilpferd. Daß das in Ausſicht genommene Thier jedenfalls ein ſolches iſt, welches ebenſowol im Waſſer wie auf dem Lande ausdauern konnte, erhellt deutlich aus der Ausſage a. a. O., V. 21—23, daß der Behemoth unter Lotosgebüſch, unter dem Schirm des Rohrs und des Sumpfes ruhe und vor dem anſchwellenden Strom nicht die Flucht ergreife. Schon daraus iſt klar, daß nicht an den Elefanten zu denken iſt. Wenn der Behemoth nun weiter als ein Thier von gewaltiger Körperkraft geſchildert wird, deſſen Knochen Röhren von Erz und deſſen Beine wie Stäbe von Eiſen, ſo ſtimmt auch dieſes vortrefflich zu dem Nilpferd. Daſſelbe hat eine ſo gewaltige Stärke, daß es, wie ein arab. Hiſtoriker Abdollatif berichtet, Fahrzeuge mit Leichtigkeit umſtürzt und, wie Rüppell („Reiſen in Nubien, Kordofan und dem Peträiſchen Arabien" [Frankfurt a. M. 1829]) erzählt, eine bemannte Barke nach Belieben in jeder Richtung des Nils ſchleifte. Wie der Behemoth ferner (V. 15) Gras frißt, ſo lebt auch das Nilpferd lediglich von vegetabiliſcher Nahrung; ganz beſonders hat es daſſelbe, wie Brehm berichtet, auf die Lotosblumen abgeſehen. Wenn weiter von dem im Buch Hiob geſchilderten Thier ausgeſagt wird, daß Gott ihm ſein Schwert gereicht

habe, so meint der Verfasser offenbar damit die gewaltigen Zähne des Nilpferdes, welche ebenso kolossal als scharf sind. Auf das Nilpferd führt endlich auch der Name des Thiers: Behemoth. Derselbe ist nichts anderes, als das hebraisirte ägypt. P-ehe-môut, d. i. der Wasserochs (vgl. das ital. bomarino). Wir fügen zur weitern Charakterisirung des Thiers in naturwissenschaftlicher Beziehung noch Folgendes hinzu. Dasselbe, auch Flußpferd (hippopotamus) genannt, ein vierfüßiges Säugethier, zu der Familie der Vielhufer oder Dickhäuter gehörig, unterscheidet sich von den verwandten Gattungen wie durch die Bildung und Zahl der Zähne, so namentlich durch die Gestalt der Füße, welche je aus vier breiten, Hufe tragenden Zehen bestehen. Seine eigentliche Heimat sind die afrikan. Gewässer; doch wird es jetzt nur noch im innern Afrika angetroffen; auch in Unterägypten ist es bereits ausgerottet, beziehungsweise von dort verscheucht. Seine Länge beträgt durchschnittlich 12 Fuß; eins der von Rüppell erlegten hatte eine Länge von $13^1/_2$ franz. Fuß; seine Höhe steigt bis auf 7 Fuß. Im ganzen macht das Thier, namentlich durch die Bildung des Kopfes, den Eindruck eines kolossalen Schweins, wie es denn, gleich diesem, sehr kleine, stark nach oben zu liegende Augen hat. Sein gewaltiger Rachen ist mit einer Anzahl mächtiger Zähne besetzt, von denen die übereinanderstehenden, sehr scharfen Schneidezähne in den afrikan. Handel im Gewicht bis zu 15 Pfund kommen; das von Rüppell selbst mit erlegte Thier hatte Eckzähne, welche von der Wurzel bis zur Spitze längs der Krümmung 26 franz. Zoll maßen. Die Haut ist so dick, daß sie von gewöhnlichen Flintenkugeln nicht durchbohrt wird. Die sehr dicken, säulenartigen Beine sind so kurz, daß der Bauch nur wenig über der Erde erhaben ist; der Schwanz ist glatt und kahl und hat eine Länge von 1—2 Fuß. Sein gewöhnlicher Aufenthaltsort sind Flüsse oder buschiges Terrain in der Nähe derselben; es verläßt denselben nur, um sich seine aus Pflanzen, insonderheit Gras, bestehende Nahrung zu holen, die es, falls es dieselbe unten in der Tiefe nicht findet, selbst auf Anhöhen von 80 Fuß Höhe sucht, welche es geschickt zu erklimmen weiß. In ungereiztem Zustande ist es sehr harmlos, gereizt verfolgt es den Gegner mit einer blinden Wuth und ist ebendeshalb, sowie auch wegen der Schwerdurchbohrbarkeit der Haut, nicht ohne Gefahr zu bewältigen. Eine sehr anschauliche Schilderung der Erlegung eines solchen Ungethüms gibt Rüppell in seinem oben schon genannten Reisewerk (S. 54 fg., abgedruckt bei Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde", V, 234 fg., woselbst sich auch S. 231 fg. der interessante Bericht Abdollatif's über das Nilpferd mitgetheilt findet). Seinen Namen Fluß- oder Nilpferd empfing das Thier entweder wegen der dem Wiehern des Pferdes ähnlichen Laute, welche es von sich gibt, die aber von andern dem Gebrüll eines Ochsen verglichen werden, oder aber, weil sein aus dem Wasser hervorragender Kopf mit demjenigen eines Pferdes eine gewisse Aehnlichkeit hat (s. die Abbildung bei Hiob Ludolf, Historia Aethiopica [Frankfurt a. M. 1681], I, 11). Vgl. die ältere Monographie, Historia hippopotami veteris critica von J. G. Schneider, bei Artedi, Synonymia piscium, S. 247 fg.; 316 fg.; ferner Bochart, Hierozoicon, III, 705 fg.; Schlottmann, „Das Buch Hiob" (Berlin 1851), S. 491 fg.; Brehm, „Illustrirtes Thierleben" (Hildburghausen 1865), II, 766 fg. Schrader.

Beischlaf, s. Geschlechtsverkehr.

Beischläferinnen, s. Ehe und Geschlechtsverkehr.

Bekehrung. Das menschliche Leben wird in der Bibel öfters einem Weg verglichen, dessen Ausgangspunkt die Geburt ist und dessen Zielpunkt in einem jenseitigen Dasein liegt. Anstatt diesen Weg geradlinig zurückzulegen, ist der Mensch gleich beim Beginn seiner geschichtlichen Entwickelung von demselben abgewichen, ja, er hat eine seiner Bestimmung entgegengesetzte Richtung eingeschlagen. Deshalb ist auch die Vorstellung von zwei entgegengesetzten Wegen, einem guten und einem bösen, in der Bibel vielfach vertreten. Gleich der erste Psalm preist den Menschen glücklich, der den Weg der Sünder nicht betritt (V. 1), während der Pfad der Gerechten als Jahve's Pfad gepriesen wird (V. 6). Jahve zeigt nun auch vermöge seiner Güte und Gnade (s. d.) den in die Irre gegangenen Sündern den rechten Weg (Ps. 25, 8 fg.). Er hat durch sein Gesetz und seine Gebote Wegweiser aufgestellt, und keinem fehlt es daher an den erforderlichen Mitteln, um den rechten Weg zu finden (Ps. 81, 14; 107, 7). Auch das Bild der Pforte, die als Durchgangspunkt auf den rechten Weg führt, ist schon im A. T. vorhanden (Ps. 118, 19 fg.). Im Anschluß an diese Vorstellung von dem ver-

kehrten Weg der Sünder und dem richtigen Weg der Gerechten hat sich die Vorstellung von der Bekehrung (Umkehrung) ausgebildet. Dieselbe bedeutet im allgemeinen die Umkehr von der falschen gesetzes- und gotteswidrigen Lebensrichtung zu der richtigen gesetzes- und gottesgemäßen. Sie ist mithin, dem biblischen Vorstellungskreise zufolge, eine freie sittliche That des Menschen, und da, nach der Anschauung der H. Schrift, jeder Mensch in Gemäßheit eines sich fortpflanzenden bösen Naturhanges in einer falschen Lebensrichtung begriffen ist, so hat auch jeder die Verpflichtung, die That der sittlichen Umkehr zu vollziehen, d. h. von dem Weg der Sünde auf den Weg der Gerechtigkeit zurückzukehren. Daß sich der Mensch bekehre, ist eine durchgängige Forderung der Bibel.

Im übrigen hat jedoch die Vorstellung von der Bekehrung in der Bibel ihre Geschichte; sie entwickelt sich schon im A. T. und gewinnt einen neuen und vergeistigtern Inhalt im N. T. Im allgemeinen beruht sie auf der Voraussetzung, daß die Persönlichkeit des Menschen, bei aller Verderbtheit durch die Sünde, eine unverwüstliche Summe von sittlicher Leistungsfähigkeit in sich trägt, daß an dem Menschen nie ganz zu verzweifeln ist. Dieser Glaube an den unverwüstlichen göttlichen Funken im menschlichen Personleben ist der Bibel eigenthümlich. Die göttliche Forderung, daß er umkehren soll vom bösen Wege, ist ebendeshalb berechtigt, weil er umkehren kann. Der biblischen Lehre von der Bekehrung liegt daher zunächst die Voraussetzung der sittlichen Freiheit (s. d.) zu Grunde. Im weitern ist sie bedingt durch die Aufstellung eines sittlichen Ideals, als welches die Erfüllung der göttlichen Gerechtigkeit gedacht ist. Ueber den Begriff der letztern gibt es aber schon innerhalb der altest. Periode zwei Ansichten. Nach der einen sind die Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit in den Vorschriften der theokratischen Gesetzgebung niedergelegt; Abfall oder Abweichung vom göttlichen Gesetz gilt als die Verkehrtheit; bekehrt ist, wer den Gesetzesforderungen pünktlich nachkommt, oder in den Wegen des Gesetzes wandelt (3 Mos. 26, 3 fg.). Neben dieser theokratischen Ansicht bildete sich die sittliche besonders in der Periode der Propheten aus. Infolge weltgeschichtlicher Ereignisse, innerer Zerrüttung und Auflösung, äußerer Schwächung und Zerstörung der nationalen Unabhängigkeit Israels drängte sich den Bessern und Einsichtigern immer stärker die Wahrnehmung auf, daß die theokratische Rechtbeschaffenheit, die äußere stramme Gesetzeszucht nicht ausreicht, um die tiefen innen liegenden Schäden des Gemeinwesens zu heilen. Daher forderten die reformatorisch gesinnten Männer Israels Umkehr in der Gesinnung, Herzensreinheit, ein neues Herz, einen neuen Geist, einen zerknirschten Geist, ein zerschlagenes Herz (Ps. 51, 12 fg.; Ez. 11, 19 fg.). Nicht die Beobachtung der äußern Satzungen, sondern die Befolgung der innern Maximen, welche Jahve selbst in die Herzen geschrieben hat, ist der Maßstab, wonach die Bekehrung gemessen wird (Jer. 31, 33), und wenn auch die Propheten, welche das sittliche Ideal am geistigsten fassen, sich von der Vorstellung, daß der theokratische Gesetzesgehorsam nothwendig zur Erfüllung der national-sittlichen Aufgaben gehöre, nicht zu trennen vermögen (Jes. 56, 6 fg.), so dringen sie doch vor allem energisch darauf, daß die Idee der göttlichen Gerechtigkeit im sittlichen Leben verwirklicht werde (Jes. 58, 6 fg.; 59, 13 fg.; Am. 5, 14 fg.). Das Böse zu hassen, das Gute zu erstreben, dem Unrecht zu widerstehen, Liebe zu üben, demüthig vor Gott zu wandeln: das sind die Merkmale echter Bekehrung (Mich. 6, 6; Hos. 6, 6). Es ist ein alter Spruch: „Durch Liebe und Treue werde Missethat versöhnt, durch Gottesfurcht Böses überwunden" (Spr. 16, 6).

Diese hohe sittliche Ansicht von der Bestimmung des Menschen konnte unter dem Einfluß der theokratischen Institutionen allerdings nicht die durchweg herrschende werden. Sie blieb im ganzen ein unerfülltes Ideal. Seit der Restauration des Judenthums nach dem Exil breiteten sich die Gesetzesschulen aus, der Pharisäismus (s. Pharisäer) ward die herrschende Denkart; die Religiosität ward mehr und mehr ein Dienst der Formen und Ceremonien, oder, wo sie sich denselben nicht unterwerfen wollte und lebendiger blieb, ward sie in die Bahnen sektirerischer Einseitigkeit (s. Essäer) gedrängt. Die religiöse Erneuerung, welche durch Jesus Christus angebahnt wurde, knüpfte an den sittlichen Geist des Prophetismus wieder an, aber nicht in der Art einer prophet. Restauration, wie sie Johannes der Täufer (s. d.) versucht hatte, sondern mit ursprünglicher schöpferischer Kraft. Der Ausgangspunkt für die gesammte öffentliche Thätigkeit Jesu ist der Aufruf zur Bekehrung (Mark. 1, 15; Matth. 4, 12). „Sinnesänderung", d. i. Bekehrung, heißt die Losung, mit welcher er sein Lehramt beginnt. Daß er

darunter nicht die Ablegung einzelner Fehler und Laster verſteht, das erhellt aus dem Zuſammenhang, in welchem er ſeine Forderung ſtellte. Er verbindet ſie mit der Erklärung, daß die große, von den Propheten vorhergeſagte, Periode einer allgemeinen Erneuerung, der Stiftung des Gottesreichs, nun eingetreten iſt, und mit dem Zuruf, daß die Sinnesänderung den „Glauben", d. h. eine neue, durch Gottvertrauen geheiligte, religiös-ſittliche Grundgeſinnung im Gefolge haben müſſe. „Sinnesänderung" bedeutet ihm mithin die eine Seite des gründlichen und umfaſſenden ſittlichen Umſchwunges, der vom innerſten Punkt des Perſonlebens ausgehenden Grundveränderung, die er als die unerlaßliche Bedingung des Eintritts in die Gemeinſchaft mit ihm ſelbſt und mit dem von ihm geſtifteten Gottesreich betrachtet. Die Grundrichtung des Perſonlebens ſoll eine neue werden; von dem göttlichen Willen anſtatt von dem Eigenwillen ſoll ſie bewegt, auf Erfüllung der ewigen göttlichen Weltzwecke anſtatt auf die Erreichung egoiſtiſcher ſinnlicher Abſichten gerichtet, in den Dienſt des himmliſchen Vaters anſtatt des Götzen Mammon und der Dämonen dieſer Welt geſtellt werden. Dieſe Grundrichtung, das geiſtige Grundgeſetz der neuen ſittlichen Weltordnung, iſt in der Weiherede an die Jünger genauer gezeichnet (Luk. 6, 21 fg.; Matth. 5, 3—16. 43—48; 6, 19—21. 24—34; 7, 13 fg.). Der vierte Evangeliſt hat für den einfachen Ausdruck „Sinnesänderung" die myſtiſche Vorſtellung der Wiedergeburt (Joh. 3, 3 fg.). Wir dürfen an der größern Urſprünglichkeit der ſynoptiſchen Ausdrucksweiſe nicht zweifeln. Der weſentliche Unterſchied zwiſchen beiden beſteht darin, daß nach den drei erſten Evangeliſten die Bekehrung, d. h. die ſittliche Erneuerung, als eine freie That des Menſchen von Jeſus gefordert wird, während ſie nach dem vierten Evangeliſten auf übernatürlichem Wege, durch „Waſſer und Geiſt", d. h. durch Taufe und göttliche Erleuchtung, in dem Menſchen bewirkt wird. Der Vorſtellung, welche ein myſtiſch-ſpeculativer, von der übermenſchlichen Würde Jeſu erfüllter, geiſtvoller Theolog beim Beginn des 2. Jahrh. ſich in Betreff der Wirkungen des Chriſtenthums entworfen hatte, iſt die in der angeführten Stelle des vierten Evangeliums erwähnte Ausdrucksweiſe ganz angemeſſen. Nach der urſprünglichen Berichterſtattung der drei erſten Evangeliſten dagegen wendet ſich Jeſus, da wo er die Menſchen zum Eintritt in ſeine Gemeinſchaft einladet, an ihren freien Willen; er macht ihre Bekehrung nicht von einem an ihnen geſchehenen Wunder abhängig, wodurch den nicht Bekehrten wenigſtens ein Theil der ſittlichen Verantwortlichkeit abgenommen würde, ſondern er läßt dieſelbe von ihrer eigenen Ueberlegung und Entſcheidung bedingt ſein, und wer ſeiner Aufforderung nicht folgt, den vergleicht er deshalb mit einem „thörichten Mann" (Matth. 7, 26), der ſein Haus auf Sand gebaut hat. An die Bedingung der Bekehrung hat Jeſus darum auch die Sündenvergebung (ſ. d.) geknüpft (Luk. 24, 47); denn nur wo der eigene ſittliche Wille noch ſtark genug iſt, mit Hülfe der erneuernden göttlichen Einwirkung ſich für das Gute zu entſcheiden, wo alſo eine gründliche Beſſerung durch eine ernſte und kräftige ſittliche Entſchließung zum voraus verbürgt iſt, nur da iſt auch die Sünde in ihrer verurtheilenden und zerſtörenden Wirkung aufgehoben. Darum fordert Jeſus auch das ſittliche Streben nach Vollkommenheit (Matth. 5, 40), welches die Grundbedingung aller wahren Umkehr von der Knechtſchaft der Sinnlichkeit zur Freiheit im Geiſt iſt; denn daß die Wurzel des Böſen in der Sinnlichkeit liegt (ſ. Fleiſch), hat Jeſus entſchieden ausgeſprochen (Mark. 14, 38; Matth. 26, 41).

Im apoſtoliſchen Zeitalter hat ſich die Vorſtellung von der Bekehrung verſchieden ausgebildet. Innerhalb der judenchriſtl. Richtung werden die ſittliche Freiheit und das ſittliche Streben als die Grundbedingungen der Bekehrung fortwährend anerkannt. Die Menſchen werden aufgefordert, den ſinnlichen Schmuz abzulegen und durch Erkenntniß der evangeliſchen Wahrheit vom Böſen frei zu werden (Jak. 1, 21 fg.). Auf die ſittliche Selbſtthätigkeit wird entſchieden gedrungen (Jak. 1, 22; 2, 20 fg.). Der Verfaſſer des Jakobusbriefs läßt die Bekehrung inſonderheit auch nicht durch die Taufe bedingt ſein; denn er geht von der Annahme aus, daß es viele Unbekehrte unter den in die chriſtl. Gemeinſchaft Aufgenommenen gibt (4, 1 fg.). Dem Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte gilt die Bekehrung als die unerlaßliche Bedingung der Taufe; ſie muß der Aufnahme in die Gemeinde vorangehen (2, 38 fg.; 20, 21).

Die Vorſtellung, welche ſich beim Apoſtel Paulus von der Bekehrung findet, ſteht mit deſſen myſtiſcher Anſchauung von dem „neuen Leben" des Chriſten im Zuſammenhang. Die Vorgänge des Todes und der Auferſtehung Jeſu müſſen ſich demzufolge im Innern

des zu Bekehrenden wiederholen; er muß moraliſch ſterben und auferſtehen (vgl. die Hauptſtelle Röm. 6, 2 fg.). Das geſchieht in Gemäßheit einer dem Verſtändniß ſich entziehenden geheimnißvollen Gemeinſchaft mit Chriſtus, die der Apoſtel ſchwerlich als eine Wirkung der Taufe, ſondern eher als eine Folge des Glaubens faßte, durch welchen allein der Menſch, nach ſeiner Annahme, in den Beſitz des Heils gelangen kann, oder der Glaube iſt, wie ſchon Uſteri („Entwickelung des Pauliniſchen Lehrbegriffs" [6. Aufl., Zürich 1851], S. 104) richtig erkannt hat, bei Paulus das Princip des neuen Lebens. Dadurch erhält nun freilich die Bekehrung in ſeinem Vorſtellungskreiſe eine ganz neue Stellung und Bedeutung. Sie iſt nicht der von dem Menſchen ausgehende, auf einer entſchieden ſittlichen Thätigkeit beruhende, Ausgangspunkt ſeines ſittlichen Umſchwungs, ſondern die Folge einer durch den Glauben übernatürlich gewirkten und durch göttliche Thätigkeit hervorgebrachten, alſo an ſich unbegreiflichen, Umwandlung und Erneuerung der ganzen Perſönlichkeit, ſodaß dadurch aus dem „alten Menſchen" ein „neuer Menſch", aus der urſprünglichen, mit Sünde behafteten und mit bloßen Naturkräften ausgerüſteten Perſönlichkeit ein im innerſten Punkt umgeſchaffenes, von Sünde gereinigtes, mit übernatürlichen Gaben gekräftigtes Perſonleben entſteht (Eph. 4, 23; Kol. 3, 9 fg.; Gal. 6, 15; 2 Kor. 5, 17). Es iſt ohne Zweifel ſchwierig, der menſchlichen Freiheit und Selbſtverantwortlichkeit auf dieſem Standpunkt ganz gerecht zu werden.

Noch entſchiedener als in den Briefen des Apoſtels Paulus iſt die myſtiſche Anſicht von der Bekehrung in dem „erſten Brief des Johannes" vorgetragen. Setzt Paulus immer noch vermöge des Gewichts, das er auf den „Glauben" legt, einen individuellen Vorgang als Bedingung der Aufnahme in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus voraus, ſo iſt dagegen nach der Auffaſſung des erſten Johannesbriefs dieſe, welche ihm ebenfalls das Entſcheidende im chriſtl. Leben iſt, lediglich eine Wirkung der göttlichen Geiſtesmittheilung, der „Salbung" (1 Joh. 2, 27). Wer dieſe „Salbung" empfangen hat, der iſt „wiedergeboren" (3, 9); der Begriff der Wiedergeburt kehrt ähnlich wie im vierten Evangelium wieder. Bekehrt ſein heißt nach dieſer Darſtellung ſoviel als „von Gott ſein" (1 Joh. 4, 5), und alle Menſchen zerfallen derſelben zufolge in ſolche, die von Gott, und in ſolche, die von der Welt, oder was daſſelbe: vom Teufel ſind. Der Bekehrte oder Wiedergeborene iſt von der Sünde völlig frei (1 Joh. 5, 18), eine Anſicht, die von der Vorſtellung ausgefloſſen, daß die Bekehrung nicht eine Aeußerung des ſittlichen Strebens, ſondern ein Wunder der göttlichen Allmacht iſt.

Eigenthümlich noch iſt die geringſchätzige Vorſtellung des Hebräerbriefs von der Bekehrung, nach welcher dieſelbe nebſt dem „Glauben" zu den Elementarbegriffen, gleichſam der Vorſchule des Chriſtenthums gehört, die ihm nicht wichtig genug zur Beſprechung erſcheinen (6, 1 fg.). Dieſes Urtheil ſteht ohne Zweifel mit dem alexandriniſch-theoſophiſchen Standpunkt des Verfaſſers im Zuſammenhang, wonach demſelben die urſprüngliche Geſtalt des Chriſtenthums mit ſeinen einfachen ſittlichen Anforderungen nicht genügte, und dagegen das Dogma von der göttlichen Erhabenheit der Perſon Chriſti und ſeiner hohenprieſterlichen Thätigkeit, im Anſchluß an die Logos-Idee der alexandriniſchen Schule (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie), viel größere Wichtigkeit hatte.

Die Kirchenlehre hat in der Folge den Lehrausſprüchen Jeſu über die Bekehrung verhältnißmäßig geringe Beachtung geſchenkt und ſich in ihren Ausführungen weit mehr an die myſtiſche Vorſtellung des Apoſtels Paulus und des erſten Johannesbriefs angeſchloſſen. Von je höherm Werth es iſt, die chriſtl. Sittenlehre auf die Lehrgrundlagen Jeſu ſelbſt geſtützt zu ſehen, um ſo mehr müſſen wir eine Reviſion der kirchl. Lehre von der Bekehrung nach Maßgabe der Ausſprüche Jeſu ſelbſt wünſchen. Schenkel.

Bekenntniß. Bekennen (hodá, ὁμολογεῖν) heißt freimüthig und ohne Rückhalt, nachdrücklich und wahrheitsgemäß Zeugniß geben von etwas, und zwar nicht blos mit dem Mund, ſondern auch mit der That. So heißt es von Chriſto: „Der unter Pontio Pilato bezeugt hat ein gutes Bekenntniß" (1 Tim. 6, 13), wobei nicht blos an einzelne Worte Chriſti, wie z. B. Joh. 18, 37, ſondern an ſein ganzes Leiden und Sterben zu denken iſt. Die Pflicht zu offenem Bekenntniß auf vorhergegangene Frage ergibt ſich ſelbſtverſtändlich aus der Pflicht der Wahrhaftigkeit, aber auch ohne daß wir gefragt werden, ſchreibt uns die H. Schrift die Pflicht des Bekennens vor, und zwar 1) als Bekennen des Heilands und 2) als Bekennen der Sünden.

1) Das Bekenntniß Chriſti, von ihm ſelbſt verlangt (Matth. 10, 27: „was ich euch ſage in Finſterniß, das redet im Licht u. ſ. w."), beſtehend in der furchtloſen freimüthigen

Verkündigung ſeiner Lehre und Bezeugung des in ihm gefundenen Heils und Lebens, gehört weſentlich zum Glauben. Es iſt die nothwendige Frucht des aufrichtigen herzlichen Glaubens an ihn. Vgl. Joh. 4, 20: „Wir können es nicht laſſen, daß wir nicht reden ſollten, was wir geſehen und gehört haben", und Matth. 12, 34: „Weß das Herz voll iſt, deß geht der Mund über"; daher der Glaube, der ſich nicht im Bekennen äußert, unecht oder doch noch ſchwach, wie ebenfalls das Bekennen ohne den Glauben „ein werthloſes Herr Herr ſagen" (Matth. 7, 21) iſt. Je mehr das Bekenntniß in der erſten Zeit der chriſtl. Kirche mit Gefahren verbunden war und darum hohen Muth erforderte, um ſo mehr mußte das Bekennen mit dem Munde als eine beſonders herrliche Erweiſung der Glaubenskraft erſcheinen, weder ohne Glauben noch ohne entſprechendes Bekennen durch den ganzen Wandel denkbar. Darum ſagt Chriſtus: „Wer mich bekennet vor den Menſchen, den will ich wieder bekennen vor meinem himmliſchen Vater" (Matth. 10, 32; Luk. 12, 8), und Paulus: „So man von Herzen glaubt, ſo wird man gerecht, und ſo man mit dem Munde bekennet, ſo wird man ſelig" (Röm. 10, 10). Wenn in dieſer Stelle das Bekennen ein höheres Gut, die Seligkeit, das Glauben nur die Gerechtigkeit einzutragen ſcheint, ſo iſt dieſe Unterſcheidung aus dem hebr. Gliederparallelismus zu erklären; Glauben und Bekennen gehören zuſammen wie Gerechtigkeit und Seligkeit. Doch iſt zu bemerken, daß, wie das Bekennen den Glauben bewährt, ebenſo es ihn auch nährt und ſtärkt; das Bekennen macht uns glaubensfriſcher und freudiger, wie es denn auch eine bekannte Erfahrung iſt, daß man in ſeiner Ueberzeugung um ſo klarer und ſicherer wird, je mehr man für ſie einzutreten genöthigt wird.

Was den Inhalt des Bekenntniſſes betrifft, ſo iſt ſchon damit, daß es ein Ausfluß des gläubigen Herzens iſt, geſagt, daß es nicht an beſtimmte Formeln, in denen es ſich ausdrücken ſoll, gebunden iſt. Chriſtus verlangt daher ausſchließlich das Bekenntniß zu ſeiner Perſon. Dies religiöſe Bekenntniß zu ihm als dem Quell unſers Heils und Lebens, welches der Glaube mit ſich bringt, iſt von dem dogmat. Bekenntniß zu einer von Menſchen formulirten Lehrbeſtimmung zu unterſcheiden, das erſt ſpäter im Intereſſe der äußern kirchl. Gemeinſchaft als nothwendig erkannt ward. Die Worte, mit denen Chriſtus die Taufe einſetzt (Matth. 28, 19): „Taufet ſie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geiſtes", wobei indeß zu bemerken iſt, daß in der Apoſtelgeſchichte und in neun Pauliniſchen Briefen nur die Taufe auf den Namen Chriſti erwähnt wird, enthalten, wenn ſie auch zunächſt nur ſagen, daß der Täufling unter das Walten dieſer Drei geſtellt werde, allerdings die Vorausſetzung, daß er ſich zu dieſen Drei bekannt habe. Eine Formulirung eines Bekenntniſſes iſt aber offenbar auch hier nicht zu finden. So haben wir auch bei dem von Timotheus abgelegten „guten Bekenntniß" (1 Tim. 6, 12), ebenſo wie 2 Kor. 9, 13; Hebr. 3, 1, wo Bekenntniß objectiv ſteht für „den Glauben, welchen wir bekennen", während Hebr. 4, 14 „laſſet uns halten am Bekenntniß", das Bekenntniß wol ſubjectiv ſteht für „laſſet uns fortfahren zu bekennen", nicht an ein formulirtes Bekenntniß zu denken. Der Inhalt des Bekenntniſſes wird darum auch ſehr verſchieden, je nach der beſondern Veranlaſſung es zu erwähnen oder nach der Auffaſſung des Schreibers von der Bedeutung des Evangeliums, angegeben; theils heißt es das Bekenntniß, daß Jeſus der Herr (Röm. 10, 9), theils das Bekenntniß, daß er Gottes Sohn ſei (1 Joh. 4, 15), theils das Bekenntniß der Hoffnung, die wir haben (Hebr. 3, 6; 10, 23). Schon früh aber entſtand gegenüber den in die chriſtl. Kirche eindringenden jüd. und heidniſchen, ebioniti ſchen und gnoſtiſchen Irrthümern, das Bedürfniß, das Bekenntniß zu Chriſto beſtimmter zu formuliren. Die erſten Spuren davon ſehen wir 1 Joh. 4, 2: „Ein jeglicher Geiſt, der bekennet, daß Jeſus Chriſtus ſei in das Fleiſch gekommen" (und auch wol 1 Joh. 4, 15: „Welcher nun bekennet, daß Jeſus Gottes Sohn iſt"), welche Formel wol beſonders dem Gegenſatz gegen den gnoſtiſchen Doketismus (ſ. Gnoſis) ihre Entſtehung verdankt. Dies Bedürfniß, ſich zu ſcheiden von den das Chriſtenthum mit fremdartigen Beſtandtheilen vermiſchenden Andersgläubigen, veranlaßte mehr und mehr längere Formulirungen des vom Chriſten zu fordernden Bekenntniſſes, zunächſt die mehrfach noch voneinander abweichenden regulae fidei und veritatis, aus denen das ſogenannte apoſtoliſche Glaubensbekenntniß ſich bildete. Je mehr die Kirchenlehre ſich dogmatiſch ausbildete, um ſo dogmatiſcher wurden dieſe Formulirungen, und je mehr ſtatt der perſönlichen Hingabe des Herzens eine Zuſtimmung zu den Lehrſätzen der Kirche als rechter Glaube angeſehen ward, um ſo wichtiger ward das Bekenntniß zu ihnen. Es kann aller-

dings eine Kirche als Gemeinſchaft eines gewiſſen Glaubens nicht beſtehen, ohne die Scheidelinien zu betonen, welche ſie von Andersglaubenden trennt. Da aber die evangeliſche Kirche grundſätzlich jede Unterwerfung unter Menſchenſatzungen verwirft und das Princip der Fortentwickelung der Lehre auf Grund des Evangeliums, ſomit auch eine Mannichfaltigkeit der Anſchauungen anerkennt, da ſie ferner nicht in der Annahme beſtimmter Dogmen, ſondern in der Hingabe des frommen Gemüths an den Heiland die Seligkeit zu finden lehrt, wird ihr Bekenntniß nicht in formulirten, für alle verbindlichen dogmat. Lehrſätzen, ſondern vielmehr in religiöſen Principien beſtehen müſſen.

2) Das Bekenntniß der Sünden wird zunächſt Gott gegenüber verlangt als nothwendige Bewährung aufrichtiger Reue und Buße, und erlangt als ſolche den Segen der Buße, die Vergebung der Sünden (Spr. 28, 13; Pſ. 32, 5). Eine wahre Buße wird immer von dem Eingeſtändniß der Schuld getragen ſein; denn ſie iſt nicht denkbar ohne daß wir mit der innern Lüge der Selbſtgerechtigkeit gebrochen haben. „So wir ſagen, wir haben keine Sünde, ſo betrügen wir uns ſelbſt und die Wahrheit iſt nicht in uns; ſo wir aber unſere Sünden bekennen, ſo iſt er treu und gerecht, daß er uns unſere Sünden vergibt und reiniget uns von aller Untugend" (1 Joh. 1, 8). Daher iſt das Bekenntniß unſerer Sünden vor Gott vor dem Abendmahl, wie es in dem vom Geiſtlichen geſprochenen allgemeinen Sündenbekenntniß ſich kundgibt, als Bedingung zum ſegensreichen Genuß des Mahls nothwendig. — Außer dem Bekenntniß vor Gott wird das Bekennen der Sünden vor den Menſchen empfohlen, und zwar der einzelnen Sünden: „Bekenne einer dem andern ſeine Sünde" (Jak. 5, 16), nicht blos in dem Fall, daß wir andern Unrecht abzubitten haben, ſondern auch wenn unſere Sünde ihnen verborgen iſt. Solch Bekennen iſt ſegensreich, nicht blos weil in ihm eine große Demüthigung unſerer ſelbſt und ein kräftiger Beweis liegt, daß wir entſchieden mit dem Zuſtand der Sünde brechen wollen, nicht blos weil erfahrungsgemäß der vom Schuldbewußtſein Gedrückte eine Laſt abgeſchüttelt hat, wenn er die Kraft zum offenen Bekenntniß gewonnen, ſondern vor allem deshalb, weil durch Mittheilung der dem Nächſten bisher verborgenen Sünde an demſelben uns ſeine chriſtl. Unterſtützung zur Ueberwindung derſelben erſt zukommen kann. Das Sündenbekenntniß vor Menſchen hat daher ſowol für die Vergebung als für die Heiligung Bedeutung, und letzteres nur in dem Maße, als es Bekenntniß einzelner Sünden iſt. Deshalb iſt auch die dem Abendmahl vorhergehende ſogenannte Privatbeichte, das von jedem einzelnen Communicanten gewöhnlich nach einem Formular abgelegte Sündenbekenntniß vor dem Geiſtlichen, überflüſſig. Die Privatbeichte hätte Nutzen nur als Ohrenbeichte, d. h. als Bekennen einzelner Sünden, weil uns dann Unterſtützung zur Ueberwindung der Sünde gegeben werden könnte. Aber daß dies von der beſtimmten Perſon des Geiſtlichen geſchehe, kann nicht verlangt werden, da es des Beichtkindes perſönliches Vertrauen auf die Weisheit, Erfahrung und Liebe des Beichtvaters vorausſetzt. So ſehr ferner das Bekennen der einzelnen Sünden an den Nächſten ſegensreich ſein kann, ſo wenig darf das Aufzählen einzelner Sünden vor Menſchen als nothwendig zur Vergebung angeſehen werden. Denn das wäre eine Aufgabe, der wir nie Genüge leiſten könnten wegen der in jedem Thun ſich unbewußt zeigenden Sündhaftigkeit („Wer kann merken, wie oft er fehlte", Pſ. 19, 13); es wäre auch die Gefahr nahe, daß wir mit dem Bekennen einzelner Sünden Selbſtzufriedenheit in uns erzeugten und unſere Aufmerkſamkeit auf den Grund des Herzens, den uns vor Gott aufzudecken vor allem Noth thut, zu lenken verſäumten, daß, wenn wir die Sünde nur in einzelnen Handlungen ſuchten, wir auch die Vergebung durch einzelne Handlungen herbeiführen wollten. Zur Vergebung genügt vielmehr das allgemeine Bekenntniß vor Gott, welches unſere Herzen verdammt: „Daran erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit ſind und können unſer Herz vor ihm ſtillen, daß, ſo uns unſer Herz verdammt, Gott größer iſt denn unſer Herz und erkennet alle Dinge" (1 Joh. 3, 19. 20).

Hoßbach.

Bel, ſ. Baal.

Bela, ſ. Zoar.

Belagerung, ſ. Feſtungen.

Beleidigung, d. i. Schädigung jemandes an ſeiner perſönlichen Ehre, kann ſtatthaben theils durch Worte, theils durch Geberden, theils durch Thätlichkeiten. Von allen drei Arten der Beleidigung finden ſich in der Bibel Beiſpiele. Unter die Rubrik der Beleidigung durch Worte fällt das Schmähen einer Perſon (Spr. 25, 10; Matth. 5, 22);

das Fluchen (2 Sam. 16, 9); das Verhöhnen (Pſ. 119, 42); das Verſpotten (Spr. 22, 10; 24, 4). Unter diejenige der Beleidigung durch Geberden das Kopfſchütteln (2 Kön. 19, 21; Pſ. 22, 8; 44, 15; 109, 25; Hiob 16, 4; KL. 2, 15; Matth. 27, 39); das Ausſpucken vor jemand (Hiob 30, 10); unter diejenige endlich der Kränkung jemandes durch Thätlichkeiten das Schlagen auf die Backe (Mich. 4, 14; 1 Kön. 22, 24; Hiob 16, 10; Matth. 5, 39; Joh. 18, 32; 19, 3); das Speien ins Angeſicht (3 Moſ. 15, 8; 4 Moſ. 12, 14; 5 Moſ. 25, 9; Matth. 27, 9); das Bewerfen mit Steinen (2 Kön. 2, 23). Obgleich nun alle dieſe verſchiedenen Arten der Beleidigung ſchon durch das pentateuchiſche Gebot der Nächſtenliebe (3 Moſ. 19, 18) unterſagt ſind, ſo findet ſich doch ein ausdrückliches Verbot der Kränkung einer Perſon an ihrer Ehre nur für den Fall, daß Gegenſtand derſelben Gott oder deſſen Stellvertreter auf Erden, die Obrigkeit, iſt (2 Moſ. 22, 28); ſofern ſie alſo das iſt, was wir als Majeſtätsbeleidigung bezeichnen würden. Aber auch hier geſchieht es mit dem Unterſchied, daß eine Strafe lediglich geſetzt iſt auf die Gotteslästerung (ſ. d.). Wie aber 1 Kön. 21, 10 die Läſterung Gottes und des Königs auf das engſte miteinander in Verbindung gebracht ſind, ſo ward factiſch Beleidigung der Obrigkeit nicht minder ſcharf geahnt, wie diejenige Gottes, nämlich mit dem Tode, nur daß die auf Beleidigung des Königs geſetzte Todesſtrafe nicht nothwendig wie bei dem Verbrechen der Gotteslästerung die Strafe der Steinigung ſein mußte (1 Kön. a. a. O.); es konnte auch auf andere Weiſe, z. B. durchs Schwert, die Tödtung bewerkſtelligt werden (1 Kön. 2, 8 fg.; 46). In ſpäterer Zeit waren laut dem Talmud (Baba Kamma, VIII, 6), wie im röm. Recht, Beleidigungen mit Geldſtrafen zu büßen, wovon ſich jedoch im A. T. noch keine Spur findet. Das N. T. nimmt, im Verhältniß zum A. T., einerſeits dem Beleidiger gegenüber einen ſtrengern Standpunkt ein (Matth. 5, 22), wie es andererſeits von dem Beleidigten den ſtrengen Rechtsſtandpunkt gänzlich aufgegeben wiſſen will (Matth. 5, 44; Luk. 6, 28; ſ. Ehre).

Schrader.

Belial oder, wie wahrſcheinlich die urſprüngliche Lesart lautete, Beliar, iſt an der einzigen Stelle, wo das Wort im N. T. ſich findet (2 Kor. 6, 15), Name des Teufels, wie denn ſchon die alte ſyr. Bibelüberſetzung, die ſogenannte Peſchito, dafür Satan bietet. Der Name iſt in der Form Belial (Beliar iſt die ſpätere griech. Ausſprache) hebr. Urſprungs und bedeutet eigentlich das Nichthohe, das Tiefe; weiter den Abgrund; ſodann das Verderben, und zwar dieſes ſowol in phyſiſcher wie in moraliſcher Beziehung; endlich auch an einigen Stellen des A. T. (2 Sam. 23, 6; Nah. 2, 1; Hiob 34, 18) als ein Eigenname den Nichtswürdigen oder aber den Verderber. Außer in dieſer appellativen Bedeutung kommt das Wort im A. T. nicht vor, und wenn Luther auch hier an einigen Stellen (5 Moſ. 13, 13; 2 Sam. 22, 5; 23, 6; 2 Chron. 13, 7; Pſ. 18, 5) das betreffende hebr. Wort als Eigennamen wiedergegeben hat, ſo beruht ſolches auf einem Misverſtändniß, näher auf einer Verwechſelung des ſpätern neuteſt. Gebrauchs dieſes Worts mit dem frühern altteſtamentlichen. Der Uebergang des Wortes aus einem Appellativum in einen Eigennamen iſt genau derſelbe, wie bei dem Namen Abaddon (Offb. 9, 11), welcher, urſprünglich ebenfalls ein Appellativum in der Bedeutung „Verderben" ſpäter in derjenigen von „Verderber" Eigenname des „Engels des Abgrundes" geworden iſt.

Schrader.

Belohnung, ſ. Lohn.

Belſazer, genauer Belſchazzar, iſt (Dan. 5, 1; 7, 1; 8, 1; Bar. 1, 11. 12) Name eines babyloniſchen Königs, welcher in einer Nacht, als er den Großen ſeines Reichs ein Hoffeſt gab, Thron und Leben verlor (Dan. 5, 30). Der Name Belſazer kommt außer an den angeführten Stellen weder in der Bibel, noch auch ſonſt bei einem alten Profanſchriftſteller als Name eines babyloniſchen Königs vor. Somit für die nähere hiſtoriſche Einreihung dieſes Königs lediglich auf Combination angewieſen, hat man, in Anbetracht, daß Belſazer (Dan. 5, 2. 11 fg., 22) als „Sohn" des Nebukadnezar bezeichnet wird, an deſſen Nachfolger Evilmerodach (2 Kön. 25, 27) gedacht, der vielleicht neben dieſem auch noch jenen Namen geführt habe. Allein abgeſehen davon, daß es immer etwas Bedenkliches hat, eine ſolche doppelte Benennung eines und deſſelben Königs zu ſtatuiren, widerſtreitet der obigen Annahme, daß gemäß Dan. 5, 28 (vgl. mit 6, 1) mit Belſazer's Sturz und Tod auch ſeine Dynaſtie der Herrſchaft beraubt ward und das babyloniſche Reich an die „Meder und Perſer" kam. Nahe liegt es, im Hinblick auf den letztern Umſtand, unter Belſazer eben den letzten babyloniſchen König zu verſtehen, der allerdings nicht wol

Nebukadnezar's „Sohn", wol aber sein Enkel sein konnte, in welcher weitern Bedeutung das entsprechende hebr. Wort zuweilen vorkommt. Indeß wird dieser letzte König von Babel bei den Classikern und auch in den einheimischen babylonischen Geschichtsquellen beständig lediglich Nabunit oder Nabonned (Berosus) auch Labynetus (Herodot) oder ähnlich genannt, und selbst auf den Monumenten mit Keilschriften begegnen wir zur Bezeichnung dieses letzten babylonischen Königs lediglich den Namen Nabu-nahid (assyrisch) oder Nabu-induk (babylonisch). Dazu ward nach den übereinstimmenden Nachrichten der Alten Nabunit gar nicht in Babylon erschlagen; derselbe verließ vielmehr beim Heranrücken des Cyrus mit seinem Herrn die Stadt, schloß sich nach einer verlorenen Schlacht in Borsippa ein und ergab sich später, nach dem Fall der Hauptstadt, freiwillig dem Sieger, der ihn großmüthig behandelte (Berosus). Eine Identificirung des Belsazer mit diesem Nabunit scheint somit in keiner Weise gerechtfertigt. Dagegen nun aber wird wiederholt in Keilinschriften, und zwar auf Cylindern des Nabunit, die zu Mughnir gefunden wurden, neben dem Nabunit auch sein Sohn Bil-sar-uzzur („Bel, erhalte den König!"), d. i. Belsazer, genannt, für welchen gleicherweise wie für den Nabunit selbst der Schutz der Götter angefleht wird (British Museum Series Pl. 68, Nr. 1). Durch den letztern Umstand wird es höchst wahrscheinlich, daß Nabunit seinen Sohn bereits bei seinen Lebzeiten als Mitregenten angenommen hatte. Ist dem so, so würde sich erklären, einerseits, wie Belsazer im Buch Daniel als König von Babel bezeichnet werden konnte, andererseits, wie Belsazer in Babylon selbst ums Leben kam. Hier nämlich war er von seinem Vater Nabunit zurückgelassen, um die Hauptstadt gegen den Feind zu vertheidigen, während dieser selbst, um die Streitkräfte des Feindes zu theilen, demselben ins offene Feld entgegenzog und später sich nach Borsippa warf. Bei der Ueberrumpelung der Stadt durch Cyrus fand Belsazer seinen Tod, während Nabunit sich dem gegen Borsippa heranziehenden Sieger freiwillig ergab. Vgl. G. Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern world (1865) III, 515 fg. Ueber Daniel's babylonischen Namen Beltschazzar s. Daniel.

Schrader.

Benaja. 1) Ein Sohn des Hohenpriesters Jojada, einer der Helden David's, der zugleich Befehlshaber seiner Leibwache war (2 Sam. 8, 18; 23, 20. 23; 1 Kön. 1, 32 fg.; 4, 4); 2) ein angesehener Mann des Stammes Simeon (1 Chron. 4, 36); 3) Name verschiedener anderer Personen (1 Chron. 15, 24; 2 Chron. 31, 11. 13; 2 Sam. 23, 30; Esra 10, 30; Ez. 11, 1. 13).

Röck.

Ben Hadad. So heißen drei Könige von Damaskus (s. d.), von denen der dritte einer andern Dynastie angehört als die beiden andern. Neben dem siegreichen Eroberer Hasael (s. d.) wird Ben Hadad schlechthin als Repräsentant des damascenischen Königthums genannt (Am. 1, 4 und daraus Jer. 49, 27). Diese beiden Namen sind auch bei Justin (XXXVI, 2) aufbewahrt, wenn nämlich daselbst Adores = (Ben) Hadad ist, was freilich nicht ganz sicher, während Azelus ohne Zweifel den Hasael bezeichnet.

Obwol auch das einfache Hadad als Mannesname vorkommt (1 Mos. 36, 35 fg.; 1 Chron. 1, 46 fg.; 1 Kön. 11, 14 fg., beides Edomiter), so haben wir Ben Hadad doch wol als „Sohn des Gottes Hadad" aufzufassen, nach Analogie der syr. Namen Bar allâhâ, „Gottessohn", Bar ba;šemîn (für Bar ba;lš.), „Sohn des Himmelsherrn", und des karthagischen Bith ba;al, „Baal's Tochter" (zweifelhaft ist das hebr. Bithjâ, 1 Chron. 4, 18). Natürlich übernehmen wir keine Gewähr für unsere Vocalaussprache phöniz. Namen. Der Gott Hadad, über dessen Wesen wir allerdings nichts Näheres wissen, ist gesichert durch den Namen des Königs von Zoba, also gleichfalls eines Aramäers, Hadad;ezer „Hadad hilft", gebildet wie Ešmûn;ezer, Ba;al;ezer bei Phöniziern, Jô;ezer, Eli;ezer bei Hebräern. Von einem solchen Gott haben wir auch einzelne Notizen bei griech. und röm. Schriftstellern. Aber nicht darf man hierher die oft citirte Stelle aus Macrobius (Saturn., I, 23, 17) ziehen, wo der „assyr." Gottesname Adad durch unus unus (so mit doppeltem unus ist die beglaubigte Lesart) erklärt wird. Er meint also das aram. ḥad ḥad, was von unserm Hadad durchaus verschieden ist.

Nöldeke.

Ben Hinnom, s. Hinnom.

Benjamin (Sohn des Glücks), ist der Name des jüngsten der zwölf Söhne Jakob's, des jüngern Bruders Joseph's, der, gemäß 1 Mos. 35, 16 fg., wie dieser dem Jakob von der Rahel geboren ward. Er erscheint in der Sage neben Joseph als der Liebling des Vaters, dessen möglicher Verlust denselben auf das tiefste betrübt (1 Mos. 42, 4; 43, 14).

Es kann wol als ein geſichertes Reſultat der Forſchung angeſehen werden, daß wir in dieſer Familiengeſchichte nur den Reflex der volklichen Verhältniſſe des iſraelitiſchen Stammes Benjamin haben, als deſſen Ahnherr der Sohn Jakob's in der Sage gilt. Wie dieſer, ſo erſcheint auch der Stamm Benjamin in der frühern Zeit als im engſten Verhältniß zu Joſeph, d. i. dem Doppelſtamm Ephraim und Manaſſe, ſtehend. Schon bei dem Zug durch die Wüſte ſcharen ſich die Benjaminiten ſammt den Manaſſiten um das Panier des Lagers Ephraims (4 Moſ. 2, 18—24). Bei der Vertheilung des Landes erhalten die Benjaminiten ihren Losantheil unmittelbar neben demjenigen Ephraims (Joſ. 18, 11—20). Bei dem Kampf der nördlichen Stämme gegen den König Jabin von Haßor erſcheint nach dem Deborahlied (Richt. 5, 14) Benjamin neben Ephraim unter der Zahl der zum Kampf wider die Kanaanäer Ausziehenden. Saul, aus dem Stamm Benjamin, findet namentlich bei den nördlichen Stämmen, unter denen Ephraim der bedeutendſte, Unterſtützung, und bei ſeinem Fall ſind es wiederum die nördlichen Stämme, die ſich auf die Seite des Kronprätendenten Isboſeth, des Sohnes Saul's, ſchlagen (2 Sam. 2). Die Abneigung gegen die David'ſche Dynaſtie, d. i. gegen die judaiſtiſche Oberherrſchaft, dauert noch in die ſpätere Regierung David's hinein (2 Sam. 20). Erſt mit Salomo änderte ſich dieſes. Nach ſeinem Tode ſehen wir Benjamin mit Juda gehen und den Davididen Rehabeam anerkennen (1 Kön. 12, 21). Der Grund dieſer Schwenkung in der Politik iſt wol vornehmlich in dem Umſtand zu ſuchen, daß inzwiſchen das im Gebiet des Stammes Benjamin gelegene Jeruſalem zu der Hauptſtadt des Reichs gemacht war. Theils der unmittelbare Einfluß der Hauptſtadt als ſolcher, theils die Vortheile, welche die Nähe einer großen und mächtig aufblühenden Stadt auch für die Umgegend bot, feſſelten Benjamin an Juda, mit dem es denn auch ſeitdem durch alle Fährniſſe eng zuſammenging. Auch noch nach dem Untergang des Reichs ſind es die Benjaminiten, welche, abgeſehen von den Angehörigen des Stammes Levi, mit den Judäern aus dem Exil heimkehren und mit dieſen den Hauptſtock der neuen Gemeinde ausmachen (Eſr. 1, 5; 4, 1; 10, 9). Das Gebiet des Stammes, das öſtlich vom Jordan, nördlich von Ephraim, weſtlich von Dan und ſüdlich von Juda begrenzt war, gehörte zwar ſeiner Ausdehnung nach zu den am wenigſten umfangreichen (4 Moſ. 1, 36), zeichnete ſich aber durch Fruchtbarkeit vor andern Theilen Paläſtinas vortheilhaft aus, wie denn noch Joſephus („Alterthümer", V, 1, 22) die Kleinheit des dem Stamm Benjamin bei der Theilung des Landes zugefallenen Loſes mit dem Hinweis auf die Vortrefflichkeit ſeines Bodens motivirt. Der Stamm ſelbſt erſcheint durchweg in der Geſchichte als einer der rührigſten und tapferſten, entſprechend der Charakteriſirung deſſelben in dem alten Maſchal (1 Moſ. 49, 27), wo Benjamin mit einem reißenden Wolfe verglichen wird, der am Morgen Raub verzehrt und am Abend Beute austheilt. Noch in der Richterzeit ſchreckten die Benjaminiten vor dem Kampf mit den ſämmtlichen übrigen Stämmen nicht zurück (Richt. 20, 13), und waren ſchließlich nur durch eine Kriegsliſt zu bewältigen (V. 23. 29 fg.). Insbeſondere ſtanden die Benjaminiten in dem Ruf, gewandte Bogenſchützen und Schleuderer zu ſein, die ebenſo gut mit der Linken wie mit der Rechten die Schleuder zu handhaben wußten (Richt. 20, 16; 1 Chron. 8, 39; 12, 2 fg.; 2 Chron. 14, 7). Eben dieſe ihre Kühnheit und daher ihr Kriegsmuth hätte freilich einmal beinahe den Stamm ſeine Exiſtenz gekoſtet; einzig die Großmuth der übrigen Stämme rettete denſelben vor völligem Untergang (Richt. 20, 21). Vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (2. Ausg., Göttingen 1853), II, 360, 368—370, 486, 490 fg.; III, 64, 131, 146; Herzfeld, „Geſchichte des Volkes Iisrael" (2. Ausg., Leipzig 1863), I, 204; Robinſon, „Paläſtina", II, 322; Furrer, „Wanderungen durch Paläſtina" (Zürich 1865), S. 75—80. Schrader.

Ber, ſ. Beer.

Beraka („Segens"- oder „Preis"-)Thal in der Wüſte Tekoa (2 Chron. 20, 26, vgl. V. 20), nicht gar weit von En-Gedi. Eine gute Stunde nordöſtlich von Hebron liegt eine Höhe Namens Kaphar-Baruka, und nicht weit von dieſer Höhe haben nun auch neuere Reiſende einen Ort Bereikût und einen Wadi Bereikût aufgefunden, der ganz zu den 2 Chron. 20, 16—26 beſchriebenen Oertlichkeiten paßt. In Beziehung auf dieſes Thal und das ſich daran knüpfende Ereigniß benennt der Prophet Joel das Kidron-Thal bei Jeruſalem „Thal Joſaphat's", davon der weitere Name: „Thal des Königs", nämlich Joſaphat (1 Moſ. 14, 17; 2 Sam. 18, 18), und „Thal der Entſcheidung, des Gerichts" (Joel 4, 2. 14 [3, 7. 19]): Namen, die alle auch von jenem „Preisthal" gelten könnten. Kneucker.

Berea (1 Makk. 9, 4), eine Stadt in Judäa, die mit Beröa nicht zu verwechſeln iſt

Matth. 13, 4). Josephus benennt den Ort Bethzetho, welches Ewald in dem heutigen Bir ez-Zeit, nordwestlich von Bethel, etwas über ½ Stunde von Dschifna (d. i. Gofna) gelegen, finden will, wenn man nicht lieber, was jedoch auch unwahrscheinlich ist, bei Berea an Bereoth, das heutige El-Bîreh beinahe eine Meile südlich von Dschifna, denken mag. Kneucker.

Bered, ein Ort in der Arabischen Wüste gegen Sur (1 Mos. 16, 14), vielleicht der Dschebel Helâl, südlich beim Wadi el-Arîsch, jedenfalls westlich von Kades (s. d.). Kneucker.

Berg, s. Gebirge.

Bergbau. Nach den Nachrichten von dem Naturreichthum Palästinas ist es „ein Land, dessen Steine Eisen sind, wo du aus seinen Bergen Erz hauen wirst" (5 Mos. 8, 9). Im Segen Moses heißt es: „Eisen und Kupfer werden deine Schlösser (oder Riegel) sein" (5 Mos. 33, 25), und der eisernen Riegel (1 Kön. 4, 13), der eisernen Thüren wird öfter erwähnt (Jes. 45, 2; Ps. 107, 6). Die heißen Quellen bei Tiberias sind von Reisenden eisenhaltig befunden worden; der Boden weiter nördlich soll stark mit Eisen geschwängert sein, und im südlichen Lande, zwischen Jerusalem und Jericho, hat man Eisensteinlager vermuthet. Nach diesen Andeutungen sollte man meinen, müsse bei den Hebräern Bergbau betrieben worden sein, allein es ist keine biblische Stelle zu finden, wodurch diese Vermuthung sichergestellt würde, und die Reisenden haben bisher keine Spur einst betriebener Bergwerke entdeckt. Zwar enthält das Buch Hiob (28, 1—14) eine Schilderung des menschlichen Vermögens, die verborgenen Schätze im dunkeln Innern der Erde zu erspähen und an den Tag zu fördern, d. h. eine Beschreibung des Bergbaues; die Bibelforscher sind jedoch darüber einig, daß die Stelle auf außerpalästin. Bergwerke zu beziehen ist, wobei die einen an Arabien, die andern an Aegypten denken. Die span. Gold- und Silberminen (1 Makk. 8, 3), im Alterthum sehr berühmt, wurden von den Phöniziern bebaut, denen ihre Colonie eine reiche Ausbeute lieferte, um sie auf die asiat. Märkte zu bringen. Von den Tyrern bezogen auch die Hebräer ihren Theil an edeln Metallen (Ez. 27, 12), und zwar werden außer der angeführten Bezugsquelle namentlich erwähnt: Ophir, das Californien des Alterthums, von wo Salomo, in Verbindung mit seinem Geschäftsfreunde Hiram, außer andern Kostbarkeiten auch Gold und Silber auf Schiffen bringen ließ (1 Kön. 9, 28; 10, 11. 12); Uphas, ein Land das feines Gold lieferte (Jer. 10, 9; Dan. 10, 5), über dessen Lage der dunkle Name gar keinen Aufschluß gibt, während Ophir vielleicht im südlichen Arabien gesucht werden könnte. Um den Hebräern das Verdienst des Bergbaues zueignen zu können, hat man auf die 80000 Steinarbeiter hingewiesen (1 Kön. 5, 36, bei Luther Kap. 5, 17), die Salomo behufs des Tempelbaues beschäftigte, und aus deren Beschäftigung in Steinbrüchen auf ihre Geschicklichkeit im Bergbau schließen zu dürfen gemeint; jedoch folgt daraus nur, daß sie auch zum Bergbau geschickt gewesen wären, was niemand bezweifeln wird unter der Voraussetzung, daß sie Gelegenheit dazu gehabt hätten. Eine Psalmstelle, auf die man sich auch berufen hat (Ps. 95, 4), spricht eigentlich nur von dem „Gute" der Berge, und eine andere Stelle (Jes. 57, 1) von Felsenarbeiten überhaupt. Aus Ez. 27, 19 hat man den Daniten das Verdienst des Bergbaues auf Eisen zuerkennen wollen. Indeß, abgesehen davon, daß der Urtext dieser Stelle Gegenstand einer noch nicht endgültig gelösten Streitfrage ist, daß die Nennung des Stammes Dan in jener Verbindung nach Ort und Zeit von der Kritik für unzulässig erklärt wird, handelt es sich in ihr gar nicht um Bergbau, sondern um den Handel mit geschmiedetem Eisen. Man hat es undenkbar gefunden, und es ist allerdings auffallend, daß ein so betriebsames Volk wie das hebräische, das einen großen Bedarf an Erz zu Waffen, landwirthschaftlichen Geräthen und Handwerkzeugen unstreitig hatte, dessen Kenntniß der Behandlung der Metalle aus häufigen poetischen Schilderungen hervorgeht (z. B. Jes. 1, 22; Ez. 22, 18—22; Jer. 6, 29; Spr. 17, 3 u. a.), dessen Eisenarbeiter als tauglich bekannt waren, da von der Wegführung von tausend Schmieden und Schlossern nach Babylon berichtet wird (2 Kön. 24, 14. 16), nicht eigenen Bergbau betrieben haben soll. Es muß um so mehr befremden, da die Hebräer von Ländern umgeben waren, deren Bewohner als Bergbauer des Alterthums bekannt sind und jenen als Lehrer dienen konnten. In Phönizien wurden zwischen Sarepta und Tyrus Erzgruben betrieben; Aegypten hatte seit uralten Zeiten seinen Bergbau, namentlich auf Gold, in den östlichen Gebirgen gegen Aethiopien; auch die Araber sollen schon im Alterthum Bergbauer gewesen sein. Da aber die Bibel selbst nirgends eine ausdrückliche Angabe über paläst. Erzgruben macht, noch in andern Schriften des

übrigen Alterthums davon Erwähnung geſchieht, da ferner bisher in Paläſtina keine Spur von einſtigen Bergwerken entdeckt worden iſt, auch gründliche geologiſche Unterſuchungen fehlen, wodurch die Möglichkeit der Metallgewinnung beſtätigt würde, ſo dürfte wol die Frage: ob die Hebräer im eigenen Lande ſelbſt Bergbau getrieben haben, als eine offene betrachtet werden müſſen. Roskoff.

Berg des Stifts. So überſetzt Luther Jeſ. 14, 13 die hebr. Worte har mo'éd, und verſteht darunter ohne Zweifel den heiligen Tempelberg (Pſ. 48, 3). Eine unſtatthafte Erklärung! Es iſt vielmehr zu überſetzen und zu erklären: „Berg der Zuſammenkunft", nämlich der Götter, „im äußerſten Nord". Die Vorſtellung von einem ſolchen heiligen Götterberge war nämlich unter den Völkern des Alterthums weit verbreitet. Als ſolcher galt den Indern der fabelhafte Meru, eine Spitze des Himalaja, den Sineſen der Kuen-Lin (Kulkun); den Perſern der Berg Albordſch, den ſie ebenfalls in ihrem Norden fanden; den Aſſyrern und Babyloniern, von deren religiöſer Vorſtellung ſpeciell in jener prophet. Stelle die Rede iſt, wol derſelbe Berg, indem ſie ihn vermuthlich etwas weſtlicher in ihren eigenen Norden ſetzten, gleichwie mehr nach Weſten verpflanzt die Sage von der Flut an die Stelle der Himalajakuppe Naubandhanam den Ararat geſetzt hat.

Näher betrachtet iſt nach der ind. Mythe die bewohnte ſcheibenförmige Erde rings vom Ocean umgeben und dieſer wiederum von einem ungeheuern Gebirge, Lócalóca, umſchloſſen, über welches hinaus keine Kunde der Menſchen gedrungen iſt. Die Erde ſelbſt zerfällt in ſieben, durch Bergketten, welche von Oſt nach Weſt laufen, geſchiedene Erdgürtel. Auf dem mittlern Erdgürtel, zwiſchen dem dunkeln Norden der Erde und dem edlern, fruchtbarern Süden, zu welchem das Land der Hindus (Bharatkand) ſelbſt gehört, gelegen, befindet ſich der ind. Olymp, der Götterberg Meru, d. i. Mittelpunkt, Achſe; er heißt auch Sumeru, ſchöner Meru, Maha-Meru, großer Meru, Surálaya, Wohnung der Sonne. Derſelbe gilt als der Mittelpunkt der bewohnten Welt, tief in den Abgrund hinab und hoch in die Himmel hinauf ſich erſtreckend, als die Wurzel aller Gebirge, der Haltpunkt der ganzen Erde, nach allen vier Weltgegenden von vier einzelnen Bergſäulen, oſt- und weſtwärts aber von vier kleinen Götterbergen eingeſchloſſen, die Wohnung der Götter und der Seligen. An den Seiten des Berges ſind verſchiedene Wohnungen für die Seligen, die, je höher man ſteigt, deſto ſchöner werden und die verſchiedenen Grade der Seligkeit bezeichnen. Brahma mit ſeinem Hof der vornehmſten göttlichen Weſen hat ſeinen Sitz an den Seiten des Nordens auf dem Gipfel. Um den Fuß deſſelben herum liegt das Paradiesland Ilawradam. Auf dem Berge Meru iſt ein ewiger Tag für den Raum von 14 Graden um den Sumeru, und auch eine ewige Nacht für denſelben Raum auf der entgegengeſetzten Seite. Um dieſen Götterberg bewegen ſich Sonne, Mond und Sterne. Sowie der Inder, wenn er den heiligen Götterberg in der wirklichen Welt ſuchte, an das Himalajagebirge dachte, ſo ſchwebte dem Zendvolk dabei der ſeine Welt nach Norden hin begrenzende Kaukaſus vor, welcher deshalb auch den Namen des Albordſch führte, was wahrſcheinlich Berg oder Burg bedeutet. Wenn ſpeciell der Meru da zu ſuchen iſt, wo der Himalaja an ſeinem Nordweſtende mit der von Oſten nach Weſten ſtreichenden Kette des Paropamiſos ſich kreuzt und zu den höchſten Schneegipfeln ſich erhebt, ſo liegt, gleichſam als Fortſetzung des Paropamiſos, das über 60 Meilen lange Gebirge Albors mit dem 13800 Fuß hohen Schneegipfel Demawend, ſüdlich des Kaſpiſchen Meeres. Auch dieſer Berg liegt, nach dem Aveſta, im Mittelpunkt der Erde, deren ſieben Gürtel (Keschwars) um ihn her man von ſeinem Gipfel aus überblicken kann; er iſt der älteſte und höchſte aller Berge, auf Ormuzd's Willen aus dem Mittelpunkt der Erde heraus- und bis zum Urlicht emporgewachſen, aus ihm ſind dann wie aus einem Kern die übrigen Berge hervorgegangen. Auf ihm iſt der Thron des Ormuzd und die Verſammlung der himmliſchen Geiſter (Fervers). Dort lebt man ein ideales Leben; keine Finſterniß (Offb. 22, 5), kein Froſt, keine Hitze (Offb. 7, 16; Jeſ. 49, 10), kein Feind, kein Uebel, kein Tod (Offb. 21, 4) iſt mehr, nur Heil und Friede, herrliche Weiden, wohlthätiges Waſſer, Vervielfältigung der Heerden (Jeſ. 11, 6 fg.; Offb. 22, 1. 2). Dieſer Lichtberg, der Nabel der Erde, wird von Sonne, Mond und Sternen umgeben, die, von dort ausgehend, die Welt erleuchten und um ihn her ihre Bahnen laufen (Pſ. 19, 5 fg.). Er ſetzt die höchſte Lichtwelt in Verbindung mit der irdiſchen Welt; und von ſeinem Gipfel führt eine Brücke (Tschinevad) vollends hinüber zu dem Ort der höchſten Seligkeit. Auch den Griechen erſchien der höchſte Berg im Norden ihres Gebiets, der theſſal. „vielgezackte" Olympos,

als die Wohnung ihrer Götter, der über das Meer, und vom Meer zu ihm, den herrlichſten Anblick gewährt. Wie aber im übrigen die Perſer das Leben der Seligen auf dem Albordſch, ſo beſchreiben die Griechen daſſelbe auf den Inſeln der Seligen (Homer, „Odyſſee", IV, 565 fg.) Auch ſchien ihnen der Olymp zu weit nördlich zu liegen, um zugleich als „Nabel der Erde" zu gelten, welche Ehre vielmehr dem delphiſchen Heiligthum zugedacht wurde.

Dem entſprechend galt nun auch den Hebräern ihr Land als „Nabel der Erde" (Ez. 38, 12). und ſie wieſen ihrer Hauptſtadt in der Mitte der Völker ihre Stelle, d. h. den Ehrenplatz an (Ez. 5, 5); ſo wie die Chineſen ſich ſelbſt und Mohammed ſeine Landsleute für „das Volk der Mitte" erklären, ſo erſchien auch ihnen der in der Mitte der Erde gedachte Zion als der „Verſammlungsberg", welchen Jahve bewohnt mit all ſeinen Heiligen (Pſ. 48, 3; 5 Moſ. 33, 3; vgl. auch Jeſ. 33, 20. 21). Wenn jedoch den andern Völkern ihr Götterberg „im äußerſten und höchſten Norden" lag, weil ihnen die nördlich darüber hinausliegenden „Erdgürtel" „unbekanntes Land" waren, und zugleich der Norden, da der Sonnenlauf den Süden abwärts geneigt erſcheinen läßt, ihnen, und auch den Hebräern, vermeintlich höher gelegen vorkam und mit ſeinen Hochgebirgen (Himalaja, Kaukaſus, Olymp, Libanon) in den Himmel hineinragte, ſo werden auch wieder im A. T. die Erſcheinungen der Gottheit als aus Mitternacht kommend beſchrieben (Hiob 37, 22; Ez. 1, 4; vgl. auch 28, 14). Vgl. Geſenius, „Der Prophet Jeſaia", Beilage I: „Von dem Götterberge im Norden nach den Mythen der aſiatiſchen Völker"; Hitzig zu Jeſ. 14, 13; Pſ. 48, 3; Ez. 38, 12; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde", I, 154 fg. Kneucker.

Berggötter, 'ĕlohè-harîm, lebten in der Phantaſie der das Tiefland bewohnenden Aramäer und galten ihnen für die Beſchützer der Hebräer. Dieſer Hülfe hofften ſie die Hebräer berauben zu können, wenn ſie dieſelben zwängen, in der Ebene mit ihnen zu kämpfen (1 Kön. 20, 13). Daß Berge dem heidniſchen Bewußtſein als Götterſitze galten, lehrt der Olymp, der Muſen beherbergende Pierus, der Ida, der Elbordſch (Haraberezaiti, Zend, Jeſ. 14, 13; 65, 7) und auch auf röm. Inſchriften kommen dii montenses vor (Gruter, Inscript., S. 21). Derſelbe Gedanke liegt dem hebr. Höhencultus zu Grunde (ſ. Berg des Stifts). Merx.

Bergkirchen, ſ. Höhen.

Bergmaus, ſ. Maus.

Bernice, die Schweſter des Königs Agrippa II., in deſſen Begleitung ſie Apg. 25, 13. 23 und 26, 30 erwähnt wird, iſt eine der merkwürdigſten Frauen der röm. Kaiſerzeit und zugleich eine eigenthümliche Repräſentantin der herodäiſchen Familie, deren Anlagen des Geiſtes und Verwilderung des Gemüths ſie in hervorragendem Maß zur Erſcheinung brachte. In der gezierten Schilderung, die Joſephus von ihr entwirft, hat ſie allerdings viel von einer Theaterprinzeſſin, aber nichtsdeſtoweniger iſt ſie ein höchſt bedeutendes Weib, das die eigentliche Seele der herodäiſchen Familienpolitik unter den ſchwächlichen Epigonen des herodäiſchen Hauſes war.

Als ein zehnjähriges Mädchen hatte ſie ihren Vater, König Herodes Agrippa I., verloren, aber ihr Ruf war damals ſchon von der Art, daß der Pöbel von Cäſarea und Sebaſte, bei der Nachricht vom Tode des Königs, ihre und ihrer Schweſtern Statuen in ſchlechte Häuſer ſchleppte und auf dem Dach derſelben der rohen Verhöhnung der Menge ausſetzte (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 1). Sie war damals, nach einer kurzen Verlobung mit einem Neffen Philo's, mit dem ältern Bruder ihres Vaters, Herodes von Chalcis, verheirathet worden, dem ſie zwei Söhne, Bernician und Hyrkan, gebar. Als ihr Gemahl ſtarb, war ſie 21 Jahre alt und ſtand in der Blüte ihrer Schönheit. Ihr Bruder, der zweiundzwanzigjährige Agrippa, Nachfolger ihres Gemahls, behielt ſie in Chalcis bei ſich, und bald heftete ſich mit großer Beharrlichkeit das Gerücht an ihre Ferſen, die beiden Geſchwiſter ſtänden in unerlaubtem Verhältniß zueinander.

Als der Skandal zu arg wurde, willigte Bernice darein, Polemon (Ptolemäus) von Pontus zu heirathen, der mehr ihr Vermögen als ſie begehrte. Um ſein Ziel zu erreichen, mußte er ſich beſchneiden laſſen, ehe ſie die Ehe mit ihm einging, eines der vielen Zeichen ihrer ſtreng phariſäiſchen Geſinnung, um derentwillen z. B. eine Synagoge ihr ein Ehrendecret ausgeſtellt hat (Renan, „Leben Jeſu", Kap. 8), welche Geſetzestreue ſich aber bei ihr mit den ausſchweifendſten Sitten recht wohl vertrug.

Ihren zweiten Gatten verließ ſie bald wieder, „nur aus Unenthaltſamkeit",

wie man ſagte, und kehrte zu ihrem Bruder zurück, der ſchimpflichen Nachrede die Stirn bietend (Joſephus, „Alterthümer", XX, 7, 3). In nächſter Nachbarſchaft, an den Fürſten Azizus von Emeſa, war ihre Schweſter Druſilla verheirathet, der die eitle Frau, aus Eiferſucht auf die heranblühende Schönheit, das Leben nach Kräften verbitterte. Es ſoll das dazu beigetragen haben, daß Druſilla den Bewerbungen des Claudius Antonius Felix Gehör ſchenkte und ſich durch einen Magier Simon, vielleicht den Simon Magus der Apoſtelgeſchichte, entführen ließ, um mit Felix im J. 53, bei deſſen Beförderung zum Procurator Judäas, die Schlöſſer des Herodes in Cäſarea und auf Zion zu beziehen, während Bernice mit ihrem Bruder nach Cäſarea Philippi überſiedelte, da er durch Ländertauſch die ehemalige Tetrarchie des Philippus zugewieſen erhielt. Man betrieb hier eifrig Nero's projectirten Partherkrieg und dachte die geneigte Geſinnung des neuen Cäſar noch weiter auszubeuten. Als Felix im J. 62 mit Ungnade abberufen wurde, beeilten ſich Agrippa und Bernice dem neuen Procurator Feſtus ihre Aufwartung zu machen, und Bernice trat bei dieſer Gelegenheit, nach der Andeutung von Apg. 25, 23, mit großem Gepränge auf. Der neue Procurator hatte eine erdrückende Laſt von Geſchäften vorgefunden, und Agrippa, dem vom Kaiſer Claudius ſeiner Zeit alle auf rituelle Angelegenheiten Judäas bezüglichen Entſcheidungen zugewieſen worden waren, kam ihm gerade gelegen. Unter anderm wußte Feſtus (ſ. d.), nach dem Bericht der Apoſtelgeſchichte, nicht, was er mit den Anklagen der Juden gegen den Apoſtel Paulus machen ſolle. Derſelbe hatte, um nicht in Jeruſalem abgeurtheilt zu werden, Berufung an den Kaiſer ergriffen, und Feſtus war in Verlegenheit, wie er die literae dimissoriae deſſelben abfaſſen ſolle, da ihm die ganze Streitfrage des Proceſſes unverſtändlich war.

So wurde denn ein Verhör vor Agrippa veranſtaltet, und es war ein Act der Courtoiſie gegen „die Königin", wie Bernice nach Ptolemäus, dem ſie entlaufen war, ſich nannte, daß Feſtus auch ſie zu den Verhandlungen einlud. Paulus, der kurz zuvor eine Zuſammenkunft mit ihrer Schweſter Druſilla und deren Gatten gehabt hatte (Apg. 24, 24), wurde nun auch ihr vorgeführt und ſie erſchien „μετὰ πολλῆς φαντασίας" und inmitten eines großartigen Gefolges. Auf Paulus' Berufung an Agrippa's Glauben, an die Verheißungen der Propheten, erwiderte der leere, aber gutmüthige König die ſpöttiſchen Worte: „Faſt überredeſt du mich, ein Chriſt zu werden." Paulus aber ſprach: „Ich wünſchte zu Gott, daß über kurz oder lang nicht allein du, ſondern auch alle, die mich heute hören, ſolche würden, wie auch ich bin, ausgenommen dieſe Bande." „Und der König erhob ſich und Bernice und die bei ihnen ſaßen und traten beiſeite." Das Endurtheil der jüd. Herrſchaften war: „Dieſer Menſch hätte losgegeben werden können, wenn er ſich nicht auf den Kaiſer berufen hätte" (Apg. 26, 32).

Für Agrippa und Bernice gab es in der nächſten Zeit reiche Arbeit. Auch Feſtus vermochte es nicht, die aufrühreriſche Geſinnung der Juden zu brechen, und ſeine Nachfolger Albinus und Florus ſchürten den Aufſtand, ſtatt ihn zu dämpfen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 14, 9). Agrippa wollte den Bruch vermeiden und glaubte durch eindringliche Reden an das Volk, durch Briefe an die röm. Beamten und einige Thränen der ſchönen Bernice den ganzen Sturm noch beſchwören zu können. Die letztere war im Frühjahr 66 beim Ausbruch der Revolution in Jeruſalem. In einer ihrer frommen Anwandlungen hatte ſie ein Naſiräergelübde übernommen und wollte im Tempel die Pracht ihrer Haare zum Opfer bringen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 15, 1). Sie wohnte im alten Makkabäerſchloß am Xiſtus, das ihrer Familie verblieben war. Als Florus die Plünderung der aufrühreriſchen Stadt befahl, ſchickte ſie erſt Boten an ihn, und da er dieſe ſchnöde abwies, wollte ſie ſelbſt barfuß und in der Tracht einer Schutzbittenden den Procurator um Schonung angehen, aber die Inſulte der Soldateska nöthigten ſie zu ſchleuniger Flucht in die Burg, wo ſie die Nacht, umgeben von Wachen, in ſteter Furcht vor einem Ueberfall der zügelloſen Truppen, zubrachte. Sie verließ hierauf die Stadt und ſchrieb ſofort eigenhändig an den Proconſul Ceſtius von Antiochia, der einen Tribunen abordnete, in deſſen Begleitung ſie nach Jeruſalem zurückkehrte. Auch Agrippa war eilends von Alexandria, wo er den neuernannten Proconſul Tiberius Alexander begrüßt hatte, nach der Stadt geeilt. Die Anträge der Patrioten ablehnend, berief er eine Volksverſammlung auf den Xiſtus, bei der er ſeine Schweſter neben ſich ſtellte, „ſodaß ſie von allen Seiten geſehen werden konnte", und hielt dann eine Rede, in der er alle Gründe gegen eine Umwälzung auseinanderſetzte. Dabei zerfloſſen er und die Königin in Thränen,

indem ſie das Volk für alle die Greuel verantwortlich machten, die ein Krieg über das Heilige Land bringen müſſe: Bruch des Sabbats, Uebertretung der Speiſegebote, Störung des Tempeldienſtes, vielleicht Untergang des Heiligthums. Dieſe letzte Appellation an die heiligſten Empfindungen des Judenthums verfehlte ſelbſt jetzt nicht ihre Wirkung. Noch einmal gab die Menge nach. Während die Begüterten ſich auf den Weg machten, um die rückſtändigen Steuern zuſammenzubringen, ſtellten ſich Agrippa und Bernice ſelbſt an die Spitze des fügſamen Volks, um die Wiederherſtellung der demolirten Tempelhallen in Perſon zu beginnen. Nun aber wollte der König ſeinem Werk die Krone aufſetzen und verlangte Unterwerfung unter Florus. Da riß denn doch dem Volk der langgezogene Faden ſeiner Geduld. Schimpfreden, Zorngeſchrei, Steinwürfe gegen die Verräther nöthigten das Geſchwiſterpaar zum Rückzug in die Burg. Agrippa, erboſt über dieſen aller politiſchen Einſicht entblößten Pöbel, verließ ſofort Jeruſalem, indem er den Seinen empfahl, ſich nach Cäſarea zu Florus zu verfügen. Seinerſeits ſtellte er ſich nun bei dem ausbrechenden Krieg, wie vorauszuſehen war, auf die Seite der Römer, und Bernice folgte ſeinem Beiſpiel. Nach Niederwerfung Galiläas im Juli 67 wollte der Feldherr Veſpaſian ſich und ſeinem Heer wegen der vorgerückten heißen Jahreszeit eine kurze Erholung gönnen, und Agrippa lud ihn und ſeinen Sohn Titus in das hochgelegene kühle Cäſarea Philippi ein, wo nun eine Raſt von 20 Tagen gemacht ward. Bei dieſer Gelegenheit ſollte nach dem Plan Agrippa's und Bernice's der wankende Thron der Herodäer neu befeſtigt werden, und Bernice ſetzte ihre ganze Kraft daran, um die Gewalthaber zu gewinnen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 9, 7). Der Plan ſchien auch zu glücken. Den in voller Mannesſchönheit ſtrahlenden Titus, deſſen ſoldatiſches Weſen, gepaart mit freundlicher Lebhaftigkeit, den Zeitgenoſſen unwiderſtehlich ſchien (Tac. Hist., V, 1), gewann ſie, indem ſie als Weib ſich ihm ergab und ihn tiefer und tiefer in ihre Feſſeln verſtrickte; aber auch dem Vater, dem ſtrengen und geldgierigen Veſpaſian, machte ſie ſich angenehm durch die Pracht ihrer Geſchenke (Tac. Hist., II, 81). Vom frühen Morgen währten die Feſtlichkeiten und bis tief in die Nacht die Schmauſereien und Trinkgelage. Ihr Vermögen, ihre Ehre, ihre jüd. Sitten, alles opferte Bernice, wenn nur der Glanz des Hauſes und die Herrſchaft aufrecht blieb, und mit ihr war ihr Bruder Agrippa überzeugt, daß nach Beendigung des Kriegs die Römer jedenfalls das herodäiſche Königthum wiederherſtellen würden. Das Verhältniß ſpann ſich ſo ein Jahr hin und Bernice galt allenthalben im Lager für die erklärte Geliebte des Titus, als im Sommer 68 dieſer plötzlich vom Vater nach Italien geſchickt wurde, um dem an Nero's Stelle getretenen Cäſar Galba im Namen Veſpaſian's zu huldigen. Er ſchiffte ſich in Begleitung Agrippa's ein, der dem gleichen Geſchäft nachgehen und zugleich wol den hoffnungsvollen Römer nicht von der Seite laſſen wollte. In Korinth erfuhren ſie aber bereits Galba's Ende und die Namen der neuen Kronprätendenten, Otho und Vitellius. Zwiſchen ihnen ſich zu entſcheiden, hatte Titus keine Vollmacht. So kehrte er um. Die röm. Ariſtokratie ſpöttelte, die Sehnſucht nach Bernice's zärtlichen Armen treibe ihn heimwärts (Tac. Hist., II, 1), Agrippa dagegen ſetzte ſeine Reiſe fort, um bei Vitellius oder Otho ſeine Zwecke zu erreichen. Ehe Titus heimkehrte, gelüſtete es ihn, in Cypern, im Tempel der paphiſchen Venus, die Zukunft zu befragen. Er ſoll mit leuchtenden Augen den Tempel der cypriſchen Göttin verlaſſen haben (Suet. Tit., 5; Tac. Hist., II, 2).

Welches Götterwort ihm Aphrodite auch geſpendet haben mag, der Stern der Flavier war im Steigen. Er kehrte nur zurück, um bei der Erhebung des Vaters zum Cäſar mitzuwirken. Auch Bernice entwickelte eine rührige Thätigkeit. Durch ihre raſche Fürſorge erhielt Agrippa in der Hauptſtadt die Nachricht von der Schilderhebung Veſpaſian's früher als Vitellius, ſodaß er noch ſchleunig ſich in Veſpaſian's Lager retten konnte (Tac. Hist., II, 81), wo die umſichtige Diplomatie der Familie bereits das Gewicht herodäiſcher Freundſchaft hatte empfinden laſſen, indem ſie alle ihre Beziehungen zu den kleinen ſyr. Dynaſten zu Gunſten der großen Sache in Bewegung ſetzte. Die Geſchwiſter begleiteten hierauf den neuen Imperator nach Antiochia und Alexandria, um die Feier des Regierungsantritts in vollen Zügen mitzugenießen. Bei dem neuen Ausmarſch zur Eroberung Jeruſalems und Beendigung des Kriegs leiſtete Agrippa durch ſeine Localkenntniſſe gute Dienſte. Namentlich ſeine Vorkehrungen, um das nöthige Bauholz vom Libanon herbeizuſchaffen, wurden lebhaft anerkannt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 1, 5). Vielleicht war es Rückſichtnahme auf ihn und Bernice, daß

Titus ſich ſo ſehr bemühte, den Tempel vor dem Untergang zu bewahren. Dennoch ging es von da mit Agrippa abwärts. Seine Plane, das Reich des Herodes oder Herodes Agrippa's wiederherzuſtellen, waren geſcheitert. Zwar ſcheint er im Genuß der Einkünfte ſeiner ſeitherigen Länder verblieben zu ſein, und man ſprach noch nach Zerſtörung Jeruſalems von ſeinem Königreich (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 3, 5); aber ein wirkliches jüd. Reich wiederherzuſtellen, wäre Thorheit geweſen. Nicht einmal Regierungshandlungen in ſeinem ſeitherigen Gebiet werden weiter gemeldet. Damit war auch dem Streben Bernice's jedes idealere Ziel genommen. Sie legte die letzte Scheu ab und bezog die Wohnung des Titus. Bei vielen galt ſie als ſein Weib, da ſie ſo auftrat und ſichtlich den Tag nicht erwarten konnte, an dem man ſie als Auguſta begrüßen würde. Aber die ſtolze Jüdin hatte die Rechnung ohne den nüchternen Veſpaſian gemacht. Der Erbe der flaviſchen Herrſchaft durfte ſich unmöglich einer Jüdin vermählen.

Dazu ſchleiften ihr ihre Ketten aus der Vergangenheit nach. Ihr anſtößiges Verhältniß zu ihrem Bruder ward wieder aufgerührt. Bei dem Aufwand, den ſie machte, war ſie genöthigt geweſen, einen Theil ihrer Diamanten zu verkaufen. Nun boten die röm. Juweliere ihre Steine als pikante Liebespfänder feil:

. . . . . den vielberühmten Demant, der auf Bernice's
Finger gewachſen an Werth. Der Blutſchand' Uebenden gab ihn
Früher einmal der Barbar, ihn gab Agrippa der Schweſter
Dort, wo das Sabbatfeſt nacktfüßige Könige feiern
Und man dem greiſigen Schwein von alters Gnade gewährt.

(Juvenal, Sat., VI, 155—160.)

Die ganze Stadt war voll von den ſchmählichſten Gerüchten über Titus' ſchöne Hausgenoſſin. Die Cyniker führten ſchmuzige Reden und die Satiriker machten ſie zum Stichblatt ihrer Witze. Eines Tags erlaubte ſich ein Rhetor Diogenes ſogar im Theater die frechſten Läſterungen des Cäſarenſohnes und ſeiner Buhlerin, ſodaß Veſpaſian ihn auspeitſchen ließ (Dio Cass., 66, 15). Aber der Skandal wiederholte ſich. Da zog Veſpaſian die hohen Intereſſen ſeines Hauſes zu Rathe und gebot der Königin, die Hauptſtadt zu meiden. Titus war ſchmerzlich bewegt, aber er gehorchte. „Invitus invitam dimisit."

Noch einmal ſchien Bernice's Stern ſich zu heben, als Titus im J. 79 ſelbſt das Regiment ergriff. Sie eilte nach Rom, aber, und das war die herbſte Enttäuſchung ihres Lebens, Titus ignorirte ſie (Dio Cass., 66, 18). Er war Kaiſer geworden und ſie hatte das 50. Lebensjahr hinter ſich. Mit ihr war denn die letzte Stütze der Herodäer am Kaiſerhof gefallen. Von den jüngern Herodäern gehört keiner mehr dem öffentlichen Leben an, und mit Bernice und dem, nach einem trägen Lebensabend in Rom geſtorbenen Bruder ſchließt die herodäiſche Geſchichte. Der Anfang war Blut und Schrecken geweſen, das Ende war Fäulniß und Modergeruch. Hausrath.

Beröa. 1) Eine Stadt im dritten Diſtrict Macedoniens, (ſüd)weſtlich von Theſſalonich, unweit Pella, am Fuß des Berges Bermius. Die Stadt, wo ſich auch Juden niedergelaſſen hatten (Apg. 17, 10. 13), woher auch ein Begleiter des Paulus, Sopatros, gebürtig war, hieß ſpäter Irenopolis, d. h. Friedensſtadt, jetzt Kara-Feria oder Verria. 2) Eine Stadt in Syrien, zwiſchen Hierapolis und Antiochia, von beiden Orten $1\frac{1}{2}$ Tagereiſen = 22 Stunden, entfernt; ſie war von ihrem Wiederherſteller Seleukus Nikator nach jener macedon. Stadt benannt worden, und gehörte unter die beſſern, doch nicht unter die wichtigſten Städte des Landes (2 Makk. 13, 4). Zur Zeit des Hieronymus lebten dort Nazaräer, bei denen er das Hebräerevangelium fand. Während der Kreuzzüge ſetzten ſich in der umliegenden Gegend die Seldſchuken feſt und ſtifteten ein Reich, deſſen Hauptſtadt Beröa wurde, weil das ungleich wichtigere Antiochia noch lange in den Händen der Lateiner blieb. Höchſt wahrſcheinlich iſt Haleb der frühere, bei den Syrern nie verdrängte, Name der Stadt geweſen. Das heutige Aleppo iſt belebt durch Gewerbe und Handel, reich an Gärten, die vom Kawik bewäſſert werden, der einige Meilen nördlich von der Stadt entſpringt und ſich ſüdöſtlich von Kinnasrin oder Chalcis in einen See verliert. Die Stadt hat 100000 Einwohner ($\frac{1}{5}$ Chriſten, $\frac{1}{10}$ Juden), 100 Moſcheen und 5 Kirchen. Einen großen Theil von ihr hat ein ſchreckliches Erdbeben 1822 zertrümmert. Kneucker.

Berothai und **Berotha,** eine Stadt an der idealen Nordgrenze von Paläſtina (Ez. 47, 16), welche zur Zeit David's zum Reich Aram-Zoba in Syrien gehörte und von David auf einem Feldzug gegen Syrien beſetzt ward (2 Sam. 8, 8). In der Parallelſtelle 1 Chron.

18, 8 ſteht dafür Kun, was jedenfalls ein durch Verwiſchung entſtandener Fehler iſt und alſo nicht der ſpätere Name jener Stadt geweſen ſein, auch nicht als Anhaltspunkt für die Annahme, Berothai ſei Berytus, benutzt werden kann. Die meiſten Ausleger halten ſie für einerlei mit der bekannten Hafenſtadt Berythus in Phönizien am Mittelländiſchen Meer, etwa $8\frac{1}{2}$ Meilen nördlich von Sidon, nicht ganz 5 Meilen ſüdlich von Byblus, die noch jetzt unter dem Namen Beirût, trotz ihrer mehrfachen Verwüſtung durch Erdbeben und Kriege, als eine durch ihre reizende Lage ſehr anſehnliche und vielbeſuchte Stadt vorhanden und, als Hafen von Damaskus, zum Mittelpunkt des europ. Handels für einen Theil der Küſte geworden iſt. Aber ſchwerlich hat ſich das Reich Aram-Zoba ſo weit weſtlich bis ans Mittelmeer ausgedehnt, zumal auch nach dem Wortlaut der Stelle Ez. 47, 16 (vgl. 47, 15; 48, 1) Berothai viel weiter öſtlich erſcheint als weſtlich von Sibrajim, „welches zwiſchen der Grenze des Gebiets von Damaskus und der Grenze desjenigen von Hamath liegt", alſo wol auch weſtlich von Zedad, aber weit ſüdlich von der Stadt Hamath gelegen („Hamath" Ez. 47, 16 iſt falſche Gloſſe aus 48, 1), obwol vermuthlich zum Gebiet von Hamath gehörig, mit deſſen König Hadad-Eſer von Aram-Zoba verfeindet war (2 Sam. 8, 10; ſ. Sibrajim und Zedad). Andere wollen zwiſchen Berothai und Berotha als Namen zweier Städte unterſcheiden, und z. B. Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael", II, 616) Berothai (2 Sam. 8, 8) in Barathema wiederfinden, welches Ptolemäus (V, 19, 5) erwähnt, als auf gleicher Breite mit Damaskus, aber weiter öſtlich nach dem Euphrat hin gelegen. Kneucker.

Berſaba, ſ. Beerſeba.

Berufung, ein bibliſcher Name und Begriff, welcher, wie viele andere, von ſeiner urſprünglichen religiöſen und hiſtoriſchen Bedeutung aus zu einer beſtimmten Stellung im proteſtant. Lehrſyſtem übergegangen iſt. Aller Verkehr Gottes mit den Menſchen wird durch ein geiſtig Vernehmbares, menſchlich ausgedrückt durch Wort und Rede, vermittelt. Dieſe Rede Gottes an die Menſchen kann eine doppelte Geſtalt annehmen, entweder ſie gibt Normen für das menſchliche Handeln oder ſie führt durch freie Verkündigung, durch Anerbieten und Einladung, eine innige Beziehung zum höchſten Rathſchluß in die Welt ein. Im erſten Fall heißt ſie Geſetz, im andern Berufung; in jenem iſt etwas Nothwendiges und Gemeinſames, in dieſer eine freie Aeußerung des göttlichen Wohlgefallens ausgedrückt; beide aber bezeichnen etwas Lautbares und Offenkundiges im Unterſchied von der gleichſam ſchweigenden und in der Stille fortſchreitenden Vorſehung und Verwaltung. Wenn durch das Geſetz alle, denen es gegeben wird, einander gleichgeſtellt werden, ſo können in der Berufung Unterſchiede und Abſtufungen ſtattfinden, denn durch ſie ſoll eben die allgemeine unnatürliche oder auch ſündhafte Entfernung des menſchlichen Lebens von Gott in gewiſſen Grenzen aufgehoben und eine engere Verbindung mit den göttlichen Veranſtaltungen gegründet werden. Im Bereich der Berufung erhält eben auch das Geſetz ſeine poſitive Stelle. Von vornherein iſt der Begriff der Berufung dem der Erwählung (ſ. d.) verwandt, obgleich er in der Folge von dieſem unterſchieden werden mußte.

Dies angewendet auf die altteſt. Verhältniſſe, ſo erklärt ſich, daß die dem Bundesvolk verliehene theokratiſche Auszeichnung als liebevolle Berufung und Erwählung angeſchaut wird. Das Volk Iſrael ſteht in der Mitte anderer, bildet aber zugleich ein Ganzes in ſich ſelbſt, ein Individuum; als ſolches empfängt es die große Beſtimmung, vor allen Völkern als beſonderes Eigenthum, als prieſterliches Königreich und heiliges Geſchlecht Gott anzugehören (2 Moſ. 19, 5; 5 Moſ. 7, 6—8); in dieſem ihm durch Bündniß und Verheißung anvertrauten Beruf liegt ſein Ruhm wie ſeine Pflicht. Auf dieſer Anſchauung beruht auch der Standpunkt der Prophetie; alle Auslegung der göttlichen Schickungen und alle Ermahnung bald zum treuen und ausdauernden Gehorſam, bald zum Vertrauen auf denjenigen, der Iſrael gleichſam bei der Hand gefaßt und bei ſeinem Namen zu ſich gerufen habe (Jeſ. 41, 9; 42, 6; 43, 1; 48, 12; Hoſ. 11, 1), wird von derſelben theokratiſchen Ueberzeugung geleitet. Innerhalb dieſes großen Kreiſes ergeht ferner auch der göttliche Auftrag an einzelne zu bedeutenden Thaten auserſehene Perſönlichkeiten; es iſt ein Ruf von oben her, welchem Moſes (2 Moſ. 3, 4), Joſua (5 Moſ. 31, 7. 8. 14), der Richter Gideon (Richt. 6, 13), Samuel (1 Sam. 3, 4), David (1 Sam. 16, 1), Elias (1 Kön. 17, 19), Jonas (Jon. 1, 3), Jeremias (Jer. 1, 4) ihre Vollmacht und Sendung verdanken, und Jeſaja (Jeſ. 6, 8) gibt demſelben die Bedeutung einer feierlichen Weihe und Ausrüſtung.

In anderer und geiſtigerer Weiſe kommt derſelbe Name im N. T. zur Anwendung.

Das Evangelium wird nicht geſetzlich promulgirt, noch an äußere Abzeichen gebunden, es iſt Verkündigung eines unſichtbaren, aber in der Erſcheinung begriffenen höchſten Gutes, welches ſich allen darbietet, die es ergreifen wollen, allen, die Ohren haben, die Botſchaft zu vernehmen. Alle Aufforderung zur Theilnahme und zum Eintritt in das Gottesreich nimmt daher die Geſtalt eines Rufes (καλεῖν, κλῆσις) an, welcher liebreich und einladend, aber auch ernſt und dringlich zuerſt ſich an diejenigen richtet, welche der Rettung am meiſten bedürfen, an die Sünder, die Mühſeligen und Beladenen (Matth. 9, 13; 11, 28). Berufene ſind im beſondern Sinne die Jünger, welche ſelbſt wieder zu Beauftragten und Geſendeten werden ſollen (Mark. 6, 7), aber auch im übrigen knüpft ſich die Bildung der neuen Gemeinſchaft in der Nachfolge Chriſti an Zuruf und Einladung. In Chriſti Reden wird nachdrucksvoll geltend gemacht, daß dieſer Aufruf, ſeiner Machtvollkommenheit nach, ſich weit über weltliche Ordnungen und menſchliche Anſprüche erhebt, und der ganzen umfaſſenden Beſtimmung des Gottesreichs entſprechen ſoll; dazu geben die Gleichnißreden Veranlaſſung. Was den Gerufenen bevorſteht, iſt theils Arbeit, theils Genuß, jenes wird in der Parabel vom Weinberg, dieſes in der andern vom Gaſtmahl des Hausherrn, der die Hochzeit ſeines Sohnes feiert (Matth. 20, 1—7; 22, 1 fg.), hervorgehoben. In beiden Gleichniſſen offenbart ſich die Natur des Himmelreichs, ſeine Gründung erfolgt nach Verhältniſſen, welche über die gewöhnlich menſchlichen hinausgehen. Denn der Herr und Gebieter belohnt die Arbeiter nach freiem Gefallen, ohne genaue Abwägung ihrer Verdienſte, und er beſchränkt die Einladung nicht auf einen nächſten Kreis von Berechtigten, ſondern greift in die weite Welt und in das Gemiſch der Guten und Schlechten (Matth. 22, 10); ſein Ruf ſteigert ſich zum Antrieb und zur Nöthigung (Luk. 14, 23). Aber er fordert auch Bereitwilligkeit, verwirft die ſchlechten Ausreden ſelbſtſüchtiger Weltmenſchen und weiſt den Unwürdigen zurück, der nicht im hochzeitlichen Gewande, d. h. ohne Herz und Sinn für die Sache herbeigekommen war (Luk. 14, 16 fg.). Demnach ſoll erkannt werden, daß zwar die neue Gemeinſchaft ſich dem weiten Umfang des Menſchenlebens anſchließt, von allen Seiten zugänglich und über irdiſche Schranken erhaben iſt, daß aber dennoch unter der großen Menge der Aufgenommenen wieder Schwierigkeiten in Kraft treten, welche nicht alle zum Vollgenuß des dargebotenen Heils gelangen laſſen. Die heitere einladende Botſchaft empfängt einen ernſten Nachklang, wenn Anfang und Ende dieſes Wegs miteinander verglichen werden. So entſteht der Ausſpruch Matth. 20, 16; 22, 14: Viele ſind berufen, aber wenige ſind auserwählt; an wenigen erfüllt ſich ganz, wozu ſie berufen ſind. Die äußere Erſcheinung der Berufung reicht weiter als ihr Kern und Ergebniß. Die bisher innig verbundenen Momente treten alſo hier zuerſt auseinander, und der Zweck des Ausſpruchs iſt Warnung vor Leichtſinn und Sicherheit, Ermahnung zum Trachten nach der Gerechtigkeit, Demüthigung vor Gott.

In der apoſtoliſchen Lehre gelangen wir einen Schritt weiter. Die Idee der Berufung iſt hiſtoriſch geworden, ſie hat ſich bereits auf die thatſächlich vorhandene chriſtl. Gemeinde übertragen; doch konnte dabei entweder der ſittlich-religiöſe Inhalt oder mehr der Grund und das Ziel des chriſtl. Berufs ins Auge gefaßt werden. Zunächſt kann dieſes Prädicat den Chriſtennamen ſelbſt vertreten, denn es iſt ſelbſtverſtändlich, daß die Gemeinden aus Berufenen beſtehen, weil ſie durch Berufung entſtanden ſind. Wenn ſich Paulus ausdrücklich ſo nennt (Röm. 1, 1), ſo meint er damit ſeine apoſtoliſche Stellung und Befugniß. Dagegen die Zuſammenſetzung „berufene Heilige“ (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 2; Offb. 17, 14) drückt den mit der chriſtl. Mitgliedſchaft überhaupt verbundenen und dieſem Stande einwohnenden innern Charakter aus. Der Hebräerbrief (3, 1) nennt ſeine Leſer heilige Brüder als Empfänger einer himmliſchen Berufung. Wie nahe lag es alſo, dieſe ehrenden Beiworte auch zu ſittlichen Vorhaltungen zu benutzen. Daraus ergaben ſich zahlreiche apoſtoliſche Ausſprüche, Ermahnungen zum heiligen und unbefleckten Wandel, würdig des Gottes, welcher den Gläubigen die Aufgabe der Heiligung geſtellt, der ſie zu ſeinem Reich und deſſen Herrlichkeit berufen habe (1 Theſſ. 2, 12; 4, 7; 1 Kor. 1, 26; 1 Petr. 1, 15), oder auch zur Ausdauer auf dem von Chriſtus vorbildlich eingeſchlagenen Wege (1 Petr. 2, 21; 2 Petr. 1, 10), und ebenſo ermuthigende Hinweiſungen auf die mit dem chriſtl. Lebensberuf verbundene gemeinſchaftliche Hoffnung eines höchſten Segens der Gottesgemeinſchaft und Seligkeit (Eph. 4, 1. 4; Kol. 3, 15). Eine einzelne Stelle berückſichtigt die Unterſchiede der irdiſchen Lebensſtellung; jeder ſoll mit dem ihm zugefallenen Los zufrieden ſein und den chriſtl. Beruf in der Geſtalt annehmen, die er für ihn angenommen hat (1 Kor. 7, 15 fg).

Höher steigt das Selbstgefühl der Berufenen, sobald sie den großen erlösenden Endzweck des Evangeliums in Betracht ziehen; dann vergegenwärtigt sich ihnen der selbständige Heilsrathschluß, wie er vor ewigen Zeiten in Gott gesetzt sich nunmehr gerade an ihnen erfüllt habe, dann sind sie den Heiden gegenüber die zur Rettung Ausersehenen, die erwählten Empfänger der göttlichen Wohlthat (2 Thess. 2, 13. 14; 2 Tim. 1, 9). Aber mit diesem Gegensatz zu den Nichtberufenen verbindet sich ein ernstes Bedenken, welches sich Paulus nach seinem welthistorischen Standpunkt am wenigsten verhehlen kann. In dem bekannten Abschnitt des Römerbriefs (Kap. 9—11) übersieht Paulus die dermalige Sachlage; er vergleicht die natürlichen Ansprüche des Judenthums mit der jetzigen Zurückstellung der Juden zu Gunsten der Heiden, welche vor jenen in das Reich der Erlösung eintreten sollten, und dieses Misverhältniß bewegt ihn tief, aber er bietet auch seine ganze Geisteskraft auf, um den Misklang zu überwinden. Das Thatsächliche erkennt er an, den Juden kommt ihre bevorzugte Stellung zunächst nicht zu statten; wo also die Berufung am deutlichsten vorgezeichnet war, tritt sie hinter einer neuen göttlichen Verfügung zurück. Niemand soll über diese so überraschende Wendung des göttlichen Handelns mit Gott rechten, denn es muß beherzigt werden, daß dem schwachen Menschen statt einer vermessenen Frage vielmehr Unterwerfung ziemt, zugleich aber auch, daß vom Standpunkt des Evangeliums nicht mehr äußere Vorzüge der Abstammung, sondern innere Bedingungen des Glaubens den Ausschlag geben. Allein dieser scheinbare Widerspruch in den göttlichen Veranstaltungen betrifft doch immer nur die gegenwärtige Epoche; dereinst wird das Räthsel sich lösen und die alte Verheißung auch am Judenthum in Erfüllung gehen, sodaß beide Hälften der Menschheit sich auf demselben großen Schauplatz der Gottesgemeinschaft begegnen werden. Im Hinblick auf diese zwar geheimnißvolle, aber doch gläubig anzuerkennende Einheit des göttlichen Rathschlusses und Heilswegs erklärt der Apostel Röm. 8, 28—30, daß den Gott Liebenden, als den vorsätzlich Berufenen, alles zum Guten dienen muß; denn indem sie als in Verbindung mit Christus und ihm gleichgestaltet von Gott gewußt werden, treten sie auch ein in den Raum der Vorherbestimmung, der Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung.

Wir berühren hiermit eine Frage, welche in dem Artikel Erwählung vollständiger zu erörtern sein wird. Wenn schon in der Rede Christi Berufung und Erwählung zuweilen unterschieden werden, so war für die apostolische Auffassung noch mehr Veranlassung dazu gegeben. Der erstere Begriff deutet auf eine erfahrungsmäßige und erkennbare, der zweite auf eine unsichtbare, aber zuletzt entscheidende Causalität, und die Gründe dieses letzten Ausgangs können in dem Zutritt menschlicher Freiheit oder, nach Paulus, in der Selbständigkeit der höchsten Verordnung selbst gesucht werden. Darin aber fallen beide wieder zusammen, daß sie auf ein beschränktes Gebiet Bezug haben, denn auch die Berufung einzelner oder größerer Massen ist immer nur im Gegensatz zu andern gedacht, an welche sie zeither noch nicht gelangt ist. Ueber diesen historisch bedingten Particularismus gibt es keine andere Erhebung als diejenige, welche sich aus der Idee des Evangeliums und des Gottesreichs selbst ergibt. Denn dieses muß aus einer geschichtlich begrenzten Berufung hervorgehen und erwachsen, aber es besitzt doch den Trieb und die Vollmacht, die von ihm selbst gesetzten Schranken auch zu durchbrechen und aufzuheben, und der Glaube an seine universelle Bestimmung bleibt stehen.

Die theoretische und dogmat. Behandlung dieser Idee war von mancherlei Schwierigkeiten begleitet. Sie konnte nicht füglich bei dem einfachen Namen Berufung stehen bleiben, sondern mußte denselben mit einigen andern biblischen Begriffen in Verbindung zu setzen suchen, und dazu bot der protestant. Lehrartikel von der Heilsordnung die Gelegenheit; in ihm wird der ganze Verlauf der Aneignung des Heils entwickelt und nach scharfen Definitionen zerlegt. Es entsteht der Cyklus von Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Heiligung, welche sämmtlich durch den Faden einer bedingten oder unbedingten Vorherbestimmung und Erwählung mit dem göttlichen Willen zusammenhängen müssen. Die Berufung mußte dabei nothwendig an die Spitze treten, weil sie durch eine einleitende Kenntnißnahme das Verhältniß zur christl. Sache begründen soll; indem man ihr aber nichts weiter beilegte als die, wenn auch wirksame, Zuführung der biblischen Kunde, wurde ihr Inhalt, mit der biblischen Auffassung verglichen, offenbar verkürzt, wovon der tiefere Grund in dem ganzen Theilungsverfahren der ältern Dogmatiker zu suchen ist. Ferner aber mußte gefragt werden: Wie steht diese Berufung innerlich zur Erwählung, die sich in deren Grenzen vollziehen soll?

Iſt ſie ihrer Abſicht und Wirkung nach ganz von der vorausbeſtimmten Entſcheidung der letztern abhängig oder hat ſie auch einen ſelbſtändigen Werth, ſodaß in ihr immer die göttliche Intention ausgedrückt iſt, den chriſtl. Glauben auch zu allen denen, welche ihn annehmen wollen, wirklich gelangen zu laſſen? Hiernach unterſcheidet ſich die lutheriſche von der reformirten Lehrbeſtimmung, in der erſtern empfängt die Berufung ſehr gefliſſentlich die Prädicate ernſtlich, widerſtehbar und allgemein. Daß ſie aber allgemein, d. h. bereits zu allen Völkern der Erde gelangt ſei, wagten eben nur die alten Dogmatiker zu behaupten, indem ſie es durch die gewaltſamſten und grundloſeſten Vermuthungen glaublich zu machen ſuchten.

Nach dieſer Abſchweifung iſt es nöthig, nochmals auf die Hauptſache zurückzublicken. Die chriſtl. Idee der Berufung iſt groß, einfach und unverlierbar. Es iſt die Idee des Evangeliums ſelbſt, ſofern daſſelbe als Aufforderung zur Theilnahme am Gottesreich durch Chriſtus an den einzelnen oder an eine größere Anzahl herantritt. Obgleich in eine wörtliche und hiſtoriſche Kunde eingekleidet, bleibt ſie doch immer eine Macht des Geiſtes, weil ſie nur von einem empfänglichen Geiſtesorgan vernommen wird. Ergriffen zu werden von dieſem Ruf, iſt Sache religiöſer Hingebung; ihn als Beruf feſtzuhalten und ſelbſtändig in ſich auszubilden, iſt Sache ſittlicher Kraft, und beide Beziehungen, die ſittliche wie die religiöſe, laſſen ſich in dem Gebrauch des griech. Ausdrucks κλῆσις nachweiſen. Paulus ſpricht ſein innerſtes Selbſtgefühl aus, wenn er von ſich ſagt, daß er alles hinter ihm Liegende vergeſſend und ſich nach vorn ſtreckend dem Kampfpreis, welchen ihm die von oben kommende Berufung Gottes in Jeſus Chriſtus hingeſtellt, unabläſſig nachgetrachtet habe (Phil. 3, 14; Hebr. 3, 1).

Daß es auch außerhalb des chriſtl. Namens und im untergeordneten Sinne eine Heranziehung zu beſſerer Gotteserkenntniß gebe und geben könne, iſt auch von den Alten mit Berufung auf Röm. 1, 29 anerkannt worden. Aber damit nicht genug. Die chriſtl. Idee der Berufung ſoll zugleich nach andern Richtungen auf das höhere Culturleben und die ſittlichen Anſchauungen erweckend und belebend einwirken. Wo überhaupt eine großartige und in ſich ſelbſt wahre und fruchtbare Aufgabe hervortritt, ſoll ſie auch eine freie und berufende Macht ausüben; die für ſie befähigten oder auserwählten Arbeiter ſollen ſich ihr hingeben in der Ueberzeugung, daß ſie durch ihre Thätigkeit das Gottesreich innerlich entwickeln und ausbauen helfen. Gaß.

Beryll, ſ. Edelſteine.

Beſchädigung. Ueber Beſchädigungen an Perſon und Eigenthum, die nicht unter den Begriff der Tödtung und des Diebſtahls fallen, enthält das iſraelitiſche Geſetz folgende Beſtimmungen: Bei Körperverletzungen ſollte das Wiedervergeltungsrecht (jus talionis) geübt werden, ſodaß, wer dem andern ein Auge, einen Zahn u. ſ. w. ausgeſchlagen hatte, gleichfalls ein Auge, einen Zahn u. ſ. w. verlor (2 Moſ. 21, 23—25; 3 Moſ. 24, 19 fg.; 5 Moſ. 19, 21; Matth. 5, 33). Doch gab es hierbei mehrere Ausnahmen. So ſollte derjenige, der in einer Schlägerei einen andern verletzte, daß er bettlägerig wurde, ohne jedoch bleibenden Schaden davonzutragen, nur gehalten ſein, dem Verletzten Erſatz für die Arbeitsverſäumniß und die Koſten der Heilung zu leiſten, ſobald derſelbe nach ſeiner Geneſung wieder ausgehen konnte (2 Moſ. 21, 18 fg.). Wurde bei einer Schlägerei eine ſchwangere Frau getroffen, ſodaß ihr die Frucht abging ohne Schaden für ſie ſelbſt, ſo mußte der Thäter eine von dem Gatten im Beiſein von Richtern zu beſtimmende Geldſtrafe bezahlen (2 Moſ. 21, 22), war ſie aber ſelbſt beſchädigt worden, ſo trat das Wiedervergeltungsrecht ein (V. 23). Wenn ein Sklave oder eine Sklavin von ihrem Herrn körperlich ſchwer verletzt wurden, z. B. durch Ausſchlagen eines Zahns oder Auges, ſo erhielten ſie zur Entſchädigung die Freiheit (2 Moſ. 21, 26. 27).

Gewiß aber wurde auch in den meiſten andern Fällen eine Abfindung durch Geld als zuläſſig betrachtet und von dem Verletzten nicht zurückgewieſen, da ſie ihm mehr Nutzen brachte als die nur das Rachegefühl befriedigende Ausübung des Wiedervergeltungsrechts. Eigenthumsbeſchädigungen begründeten in den meiſten Fällen Anſpruch auf vollſtändigen Erſatz, ſo wenn Vieh von einem Unbefugten getödtet worden war (3 Moſ. 24, 18. 21), wenn ein Viehbeſitzer ſeine Heerden auf dem Grundſtück (Feld oder Weinberg) eines andern weiden ließ, in welchem Fall er das Beſte von ſeinem Feld oder Weinberg als Entſchädigung erſtatten mußte (2 Moſ. 22, 5), wenn ein im Freien angezündetes Feuer die Saaten ergriffen hatte (2 Moſ. 22, 6), wenn ein einem Dritten zur Verwahrung an-

vertrautes Stück Vieh aus seinem Hause gestohlen und der Dieb nicht entdeckt wurde (2 Mos. 22, 12), wenn ein geliehenes Stück Vieh beschädigt wurde oder starb, ohne daß der Besitzer dabei war (2 Mos. 22, 14), wenn ein Ochse oder Esel in eine Grube fiel, die der Besitzer derselben unbedeckt gelassen (2 Mos. 21, 33. 34), wenn ein als stößig bekannter Ochse einen Ochsen von einer andern Heerde todtstieß (2 Mos. 21, 36). Bei den zwei letzten Fällen ist besonders angemerkt, daß den zum Schadenersatz Verpflichteten das getödtete Vieh zufallen sollte, und wahrscheinlich galt dasselbe von den andern ähnlichen Fällen. Wenn aber ein Ochse, der vorher nicht als stößig bekannt war, einen andern getödtet hatte, so sollten die betreffenden Besitzer den lebendigen Ochsen verkaufen und den Erlös theilen und sich ebenso in den todten theilen (2 Mos. 21, 35). Kein Ersatz fand statt, wenn anvertrautes Vieh von einem Raubthier zerrissen worden war, doch mußten dann die Ueberreste zum Beweis vorgelegt werden (2 Mos. 22, 13), ferner, wenn entliehenes oder gemiethetes Vieh im Beisein des Besitzers beschädigt wurde oder umkam (2 Mos. 22, 15), wenn zur Verwahrung übergebenes Geld oder Geräth gestohlen wurde und der Dieb unentdeckt blieb (2 Mos. 22, 7. 8), wenn anvertrautes Vieh, ohne daß es jemand hindern konnte, Schaden nahm oder starb oder von Räubern (nicht von einem einzelnen Diebe) weggetrieben wurde (2 Mos. 22, 10. 11). In den beiden letzten Fällen mußte jedoch der mit der Verwahrung Betraute seine Unschuld an der vorgekommenen Beschädigung fremden Eigenthums durch einen feierlichen Eid bekräftigen (2 Mos, 22, 8. 11). Krenkel.

Bescheren, s. Bart.

Beschneidung. „Alles, was männlich ist unter euch, soll beschnitten werden. Ihr sollt euch aber am Fleisch eurer Vorhaut beschneiden. Dasselbe soll ein Zeichen sein des Bundes zwischen mir und euch" u. s. w. So lauten nach dem Bericht der Elohimschrift im 1. Buch Mose (17, 10. 11) die Einsetzungsworte der Beschneidung, und diese ist bis auf den heutigen Tag Bundeszeichen des Volks Israel geblieben. Die Taufe ist ihr christl. Abbild in milderer edlerer Form. Beide haben das Gemeinsame, daß sie in der Regel am Kind bald nach seiner Geburt vollzogen werden, und das Kind dabei seinen Namen empfängt, der es als Glied der Gemeinde kennzeichnet und anerkennt. Beides sind symbolische Handlungen; bei der Beschneidung aber hängt das Symbol mit dem Naturleben noch eng und bleibend zusammen, bei der Taufe genügt es, den ewigen geistigen Zweck nur einmal in sinnlicher Form zur Darstellung zu bringen, der Leib wird von dem dabei stattfindenden natürlichen Vorgang nur momentan afficirt. Dort also hat sich das Geistige vom Natürlichen noch nicht völlig abgelöst, das Symbol hat zugleich eine Bedeutung für sich, nämlich die eines bleibenden leiblichen Opfers.

Die Beschneidung besteht in einer leichten, immerhin nicht ganz schmerzlosen, bei Erwachsenen sogar sehr schmerzhaften (1 Mos. 34, 25) Verstümmelung des männlichen Gliedes. Die sogenannte Vorhaut nämlich (hebräisch ;orla, griechisch 'akrobystia, lateinisch praeputium) wird dabei mit einem Messer oder wurde, in ältester Zeit, mit einem scharfgeschliffenen Stein weggeschnitten. Ursprünglich vollzog diese Operation der Hausvater selbst (1 Mos. 17, 23), später wurden eigene Beamte dazu bestellt, ein solcher hieß mohel, vom talmudischen mahal, einer Weiterbildung des althebr. mûl.

Der achte Tag nach der Geburt war der gewöhnliche Termin für die Beschneidung (Luk. 1, 59; 2, 21). Auch am Sabbat war sie gestattet (Joh. 7, 22 fg.). Vermuthlich schon in früher Zeit verband sich mit diesem Ritus auch die Namengebung. Die Erzählungen 1 Mos. 17, 4 fg.; 21, 3 fg., bei welchen indeß die Namengebung der Beschneidung vorhergeht, scheinen darauf Bezug zu nehmen und würden dann, wenigstens für die Zeit ihrer Abfassung, das Bestehen dieser Sitte verbürgen. Wann dieselbe zu allgemeiner Geltung kam, läßt sich freilich nach den vorliegenden Zeugnissen nicht genau bestimmen. Verwandte Gebräuche anderer Völker, so der Römer, die am achten, der Griechen und Inder, die am zehnten Tage nach der Geburt das Kind benannten, können als Analoga angeführt werden, nicht aber als Beweis für ausländischen Ursprung der hebr. Sitte. Sie zeigen nur, wie einfach und natürlich ihr Ursprung war. Erst nach Verfluß mehrerer Tage konnte man mit einiger Bestimmtheit annehmen, daß das Kind wirklich lebensfähig sei, doch aus begreiflichen Gründen wartete man, sich dieser Hoffnung hinzugeben, nicht allzu lange, sondern hielt sich an das nächste, eine abgeschlossene Reihe umfassende Zeitmaß, die Woche oder die Dekade. Der achte Tag nach der Geburt wird für die Beschneidung auch im mosaischen Gesetz vorgeschrieben (3 Mos. 12, 3). Leibeigene, gekaufte Sklaven und Fremd-

linge, welche in Paläſtina wohnten, mußten, wenn ſie am Paſſah theilnehmen wollten, ſich ihr ebenfalls unterziehen (2 Moſ. 12, 44. 48).

Dies ſind die einzigen Beſtimmungen, welche das Geſetz hierüber enthält. Sie werden nur gelegentlich gegeben, dort bei den Reinigungsvorſchriften für die Wöchnerinnen, hier bei der Einſetzung des Paſſah. Das Gebot ſelbſt, wie es, nach der Erzählung im 1. Buch Moſe, an Abraham erlaſſen worden war, wird nicht ausdrücklich wiederholt, es galt alſo in der moſaiſchen Zeit als bereits beſtehend und anerkannt. Nach dem Buch Joſua (5, 5) ſollen auch in der That alle, die mit Moſe aus Aegypten zogen, beſchnitten geweſen ſein. Auf dem Zug durch die Wüſte aber wurde die Beſchneidung unterlaſſen, und erſt von Joſua wiederum allgemein eingeführt, als die Iſraeliten nach dem Durchzug durch den Jordan das Heilige Land betraten und die Zeit des Paſſah nahe war (Joſ. 5, 3 fg.). Wie es ſich nun auch mit dieſer Nachricht verhalten mag, wie namentlich mit dem geſchichtlichen Werth der Angabe, daß vor dem Zug alle beſchnitten geweſen ſeien, ſo viel dürfen wir daraus immerhin entnehmen: ſeit Joſua's Zeiten wurde die Beſchneidung im Volk Iſrael allgemein beobachtet, und von da an werden auch die umwohnenden Völker, namentlich die Philiſtäer, oft mit verächtlichem, den feindlichen Gegenſatz am ſchärfſten hervorhebendem Namen ſchlechtweg als Unbeſchnittene, Vorhäutige bezeichnet (Richt. 14, 3; 15, 18; 1 Sam. 14, 6; 17, 26). Das hohe Alter dieſes Ritus iſt ſomit hinlänglich bezeugt; geſetzlich ſteht aber, wie geſagt, über denſelben nichts feſt als die Zeit. Die Art der Vollziehung, wie ſie bei den Juden allmählich in Gebrauch kam und noch jetzt im Gebrauch iſt, beruht daher lediglich auf dem Herkommen. Dieſes hat den einfachen Actus mit allerlei Beiwerk verſehen und jeden Theil deſſelben, jedes Geräth, wie jedes dabei zu verrichtende Gebet genau beſtimmt. Der Ort, wo die Handlung ſtattfinden ſoll, iſt die Synagoge und zwar in derſelben der Platz gegenüber dem heiligen Schrank, in welchem die Geſetzesrollen verwahrt ſind. Hier werden zwei Stühle aufgeſtellt, der eine für den vom Vater des Kindes erwählten Pathen (in der jüd. Sprache sandak, auch baʿal habberît genannt), der andere bleibt leer, d. h. er iſt, wie die Juden ſagen, für Elias beſtimmt, gemäß dem Glauben, daß dieſer Prophet bei jeder Beſchneidung unſichtbar gegenwärtig ſei. Gewöhnlich wird die feierliche Handlung, nach deren Schluß der Vater des Kindes die Betheiligten zu einer Mahlzeit in ſeinem Hauſe zu verſammeln pflegt, am Morgen nach beendigtem Frühgebet vollzogen. Ihren Verlauf im einzelnen zu beſchreiben, gehört nicht hierher, den nöthigen Aufſchluß darüber gibt Buxtorf, Synagoga Judaica, S. 92 fg., und unter den neuern beſonders J. B. Friedreich, „Zur Bibel. Naturhiſtoriſche, anthropologiſche und mediciniſche Fragmente" (Nürnberg 1848), II, 59 fg.

Wichtiger iſt für uns die Frage, was dieſer Ritus eigentlich zu bedeuten hatte? Ehe wir die Beantwortung verſuchen, wollen wir uns zunächſt noch umſehen, ob uns eine ähnliche Sitte vielleicht auch bei andern Völkern begegne. In der That, ſo ſehr die Beſchneidung von jeher als etwas dem iſraelitiſchen Volk Eigenthümliches, als charakteriſtiſches Unterſcheidungszeichen deſſelben gegolten hat und noch gilt, ausſchließlich und allein kommt ſie ihm doch nicht zu. Es theilt dieſe Sitte mit andern Völkern des Alterthums und der Gegenwart. Unrichtig zwar iſt die Meinung, Edom, Ammon und Moab würden von Jeremia als beſchnittene Völker aufgezählt (vgl. Hitzig zu Jer. 9, 24. 25), dagegen beſitzen wir die zuverläſſige Nachricht Herodot's (II, 36. 37. 104; vgl. auch Diodor von Sic., I, 28; Strabo, XVII, 824), daß, wie die Aegypter, ſo auch die Kolchier und Aethiopen, ferner die Phönizier und einige ſyr. Völkerſchaften, die Beſchneidung anwandten. (Zu den „Syrern in Paläſtina" rechnet Herodot ohne Zweifel auch die Hebräer, obgleich, was er von ihnen ſagt, nicht richtig iſt, nämlich, daß ſie ſelbſt geſtanden hätten, dieſen Gebrauch von den Aegyptern gelernt zu haben.) Aus den ägypt. Schrift- und Bildwerken hat bisjetzt nur wenig zur Beſtätigung jener Nachricht beigebracht werden können, wohl aber aus neuern Reiſeberichten. Bei vielen afrikaniſchen Völkerſchaften bis tief in den Süden hinein, ſo bei Kaffern und andern Negerſtämmen (Meiners, De circumcisionis origine et causis, in den Commentationes societatis Gottingensis, XIV, 207 fg., 209; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 121), bei den abeſſiniſchen Chriſten (Ludolf, Historia Aethiopica [Frankf. a. M. 1681], III, 1), bei den Kopten oder heutigen Aegyptern (Paulus, „Sammlung der merkwürdigſten Reiſen in den Orient" [Jena 1792 fg.], III, 83; Lane, Manners and customs of the modern Egyptians [London 1836], II, 310 fg.), hat man die Beſchneidung noch jetzt allgemein verbreitet gefunden. Möglich, daß ſie ſich

von Aegypten oder Aethiopien aus weiterhin über Afrika verbreitete, möglich aber auch, daß die Bewohner der heißeſten Zone von ſich aus dazu kamen. Letztere Möglichkeit wird beſonders dadurch geſtützt, daß dieſe Sitte auch bei den Inſelbewohnern des Stillen Oceans und in vielen ſüdlichen Gegenden Amerikas gefunden worden iſt (Cook's „Dritte Entdeckungsreiſe", deutſch von J. G. Forſter [Berlin 1787 und 1788], I, 280, 431, 490; Gumilla, „Histoire natur. civile et géograph. de l'Orénoque" [Avignon 1758], I, 183 fg.). Ganz beſonders iſt ſie aber auch heimiſch bei den Arabern. Wann ſie ſich hier einbürgerte, iſt mit Beſtimmtheit nicht zu ſagen, wahrſcheinlich in ſehr früher Zeit; denn die Araber beſchneiden ihre Knaben gewöhnlich nach dem 13. Jahre (Joſephus, „Alterthümer", I, 12, 2; Freytag, „Einleitung in das Studium der arabiſchen Sprache" [Bonn 1861], S. 444; ſ. auch die hiſtoriſche Notiz in der „Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes", III, 230) und geben damit die Meinung kund, daß ſie durch Abraham und Ismael (1 Moſ. 17, 25) bei ihnen eingeführt worden ſei (vgl. Schahraſtani's „Religionsparteien und Philoſophenſchulen." Zum erſten male vollſtändig aus dem Arabiſchen überſ. von Th. Haarbrücker [Halle 1850—51], II, 354). Jedenfalls fand Mohammed dieſelbe ſchon vor. Er hielt es nicht für nöthig, ein beſonderes Gebot darüber zu erlaſſen, weil er ihr Fortbeſtehen ohne weiteres vorausſetzte. Sie erhielt ſich in der That fort und ging durch den Islam auch zu Türken, Perſern und Indern über. Für den Moslemen iſt alſo die Beſchneidung nicht eigentlich religiöſes Geſetz, nur eine allgemein herrſchende Sitte. Doch wird gewöhnlich der Imam beigezogen, daß er einige Gebete für das Wohl des Kindes und ſeiner Angehörigen herſage. Die Operation ſelbſt wird dem öffentlichen Barbier überlaſſen und findet im väterlichen Hauſe ſtatt. Reichere verbinden damit ein Freudenfeſt der Familie (ausführlich wird der arab. Brauch beſchrieben von d'Arvieux, „Sitten der Beduinen-Araber", deutſche Ausgabe [1789], S. 24 fg.; Niebuhr, Description de l'Arabie", S. 67 fg.; beſonders von Lane, a. a. O., II, 277 fg. und I, 61). Es mag hierbei erwähnt werden, daß in Arabien (Strabo, XVI, 771 und nach XVII, 824 auch in Aegypten) da und dort auch die Mädchen einer ähnlichen Operation unterworfen wurden (die arab. Sprache hat hierfür beſondere Verba, wie haphada und bazzara, während das gewöhnliche Wort für die Beſchneidung der Knaben hatana iſt). Dieſe Beſchneidung, richtiger Ausſchneidung der Mädchen iſt noch jetzt Sitte bei einzelnen arab. Stämmen, beſonders am Perſiſchen Golf, in Basra und Bagdad, bei den Mohammedanern und Kopten in Aegypten (Niebuhr, a. a. O., S. 70 fg.), bei den Berbern (Rüppel, „Reiſen in Nubien, Kordofan und dem peträiſchen Arabien" [Frankfurt a. M. 1829], S. 42) und in einigen Gegenden Perſiens (Chardin, Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient. Neue Aufl. von Langlès [Paris 1811], IX, 193).

Wir ſehen aus den vorſtehenden Notizen, daß die Beſchneidung hauptſächlich bei den ſemitiſchen Völkern und denen, die durch den Islam in ihren Culturkreis hineingezogen wurden, heimiſch iſt, und daß ſie einſt auch bei Aegyptern und den mit ihnen nahe zuſammenhängenden Völkerſchaften heimiſch war, wie ſie denn auch ihre Nachkommen, die Kopten, beibehalten haben. Außerdem kommt ſie nur noch vereinzelt bei einigen Völkern der heißen Zone vor. Den Indogermanen blieb dieſe Sitte im Alterthum völlig fremd, zu den Perſern und Indern kam ſie, wie geſagt, erſt mit dem Islam, ebenſo wenig finden wir ſie bei den ſineſiſchen und den nordiſchen Völkern.

Vor allem drängt ſich nun die Frage auf: Was iſt der Sinn dieſer körperlichen Verſtümmelung, und wie konnte ſie bei den Iſraeliten eine ſo hohe Bedeutung erlangen? Die ſichere Beantwortung dieſer Frage iſt mit mancherlei Schwierigkeiten verbunden, es ſind auch von alters her ſehr verſchiedene Anſichten darüber laut geworden. Schon Herodot hat eine ſolche aufgeſtellt. Er ſagt, wo er die übertriebene Religiöſität der alten Aegypter ſchildert (II, 37), in Beziehung auf die Beſchneidung, daß ſie um der Reinheit willen vollzogen werde, indem die Aegypter es höher ſchätzten, rein zu ſein als ſtattlich, d. h. körperlich vollkommen gebildet. In ähnlichem Sinne, doch ausführlicher, ſpricht ſich Philo aus (in der kleinen Abhandlung „über die Beſchneidung", in ſeinen Opera ed. Mangey, II, 210 fg.). Zur Rechtfertigung dieſer Sitte und als Erklärung ihrer weiten Verbreitung führt er vier Hauptgründe an, die er ſelbſt aus alter Tradition von ausgezeichneten, mit Auslegung des moſaiſchen Geſetzes eifrigſt beſchäftigten Männern erhalten habe. Nämlich 1) die Beſchneidung verhüte eine läſtige, ſchwer zu heilende Krankheit, die, von der dabei entſtehenden Entzündung, anthrax (Kohle, Karbunkel) genannt werde und bei denen, die eine Vorhaut haben, leichter entſtehe; 2) ein weiterer Grund ſei die Sorge

für die körperliche Reinheit, wie ſie ſich für den Prieſterſtand ſchicke; denn am meiſten ſetze ſich unter den Haaren, welche die ägypt. Prieſter mit der größten Sorgfalt am ganzen Körper zu ſcheren pflegten, und unter der Vorhaut Unreinigkeit an; 3) die Beſchneidung ſei ein Symbol der Reinigung des Herzens. Die Alten haben das ſichtbare, der Erzeugung des Sinnlichen dienende, Organ dem unſichtbaren, höhern, durch welches die Gedanken erzeugt werden, ähnlich machen wollen; 4) der wichtigſte Grund ſei die Erzielung zahlreicher Nachkommenſchaft, indem das Abgehen des Samens durch Entfernung der Vorhaut erleichtert werde, weshalb auch die beſchnittenen Völker die fruchtbarſten, menſchenreichſten ſeien. Dieſer traditionellen Anſicht fügt ſodann Philo als eigene noch bei: Die Beſchneidung habe vor allem eine doppelte ſymboliſche Bedeutung. Sie ſei zunächſt ein Sinnbild für die Ausſchneidung der das Denken berückenden, verwirrenden Lüſte, nicht nur der einen, mächtigſten, deren Befriedigung von jenem Organ ausgehe, ſondern in und mit ihr aller übrigen. Sodann ſei ſie gleichſam eine Ermahnung an den Menſchen, ſich ſelbſt zu erkennen, die ſchwere Krankheit der Einbildung und Selbſtüberſchätzung, welche dem Geſchöpf die Gott allein zukommende Kraft der Erzeugung lebender Weſen zuſchreiben möchte, zu entfernen, und mit ihr alle eiteln ungöttlichen Gedanken.

Was von ſpätern jüd. und chriſtl. Gelehrten hierüber aufgeſtellt und geſchrieben wurde, beſchränkte ſich lange Zeit auf die von Philo angeführten Hauptgründe, nur wurde bald der eine, bald der andere mehr hervorgehoben. Erwähnenswerth, wenigſtens der Sonderbarkeit wegen, iſt etwa noch die Anſicht des Maimonides und anderer Rabbinen, daß durch die Beſchneidung das betreffende Glied wirklich geſchwächt und dadurch der Geſchlechtstrieb vermindert werde (More Nebochim, III, 49). Eher läßt ſich der andere, von jenem angeführte Grund hören: Die Beſchneidung ſolle ein äußeres Unterſcheidungszeichen der derſelben Religion Angehörenden ſein, damit kein Fremder ſagen könne, er ſei einer der Ihrigen, und dieſes Zeichen ſei darum ſo eigenthümlicher Natur, damit niemand um irgendeiner leichtfertigen Urſache willen es nachmache und mit der Religion ſpiele, was geſchehen könnte, wenn es etwa nur in einer leichten Verletzung des Beines oder im Einbrennen eines Zeichens in den Arm beſtehen würde. Auf alle die einzelnen Meinungen, die ſonſt noch vorgebracht wurden, z. B. auf die ſeltſame, von Flatt und Baur ſchon hinreichend widerlegte Behauptung Autenrieth's („Ueber den Urſprung der Beſchneidung mit einer Kritik von Flatt", Tübingen 1829), die Beſchneidung habe ſich urſprünglich auf die Ehrenvorrechte des Kriegerſtandes bezogen, können wir uns hier nicht näher einlaſſen. Das poſitive Reſultat der bisherigen Unterſuchungen iſt etwa folgendes:

Der angebliche diätetiſche Nutzen der Beſchneidung hat ſich als ſehr zweifelhaft herausgeſtellt, iſt wenigſtens nicht nachgewieſen. Allerdings mag durch dieſe Operation die Reinhaltung des Gliedes von dem aus den Drüſen ſich abſondernden Schleim erleichtert werden, Secretionen, die in heißen Ländern ſtärker ſind als bei uns. Allein erhebliche Nachtheile hat das Stehenlaſſen des Präputium nicht zur Folge. Zu eigentlichen Krankheiten wie anthrax, gonorrhoea spuria u. a. iſt es höchſtens Gelegenheitsurſache, die unſchädlich bleibt, wenn der Keim zur Krankheit durch Geburt oder ſchlimme Gewohnheiten nicht bereits gegeben iſt, und durch Waſchungen u. dgl. für Reinhaltung des Körpers überhaupt gehörig geſorgt wird. Höchſtens für die Völker der heißeſten Zone ließe ſich dieſer Grund geltend machen. Noch wahrſcheinlicher iſt indeß, daß bei dieſen ganz rohen Völkern die Beſchneidung auf gleiche Linie zu ſtellen iſt mit andern körperlichen Verſtümmelungen, wie Einſchneiden oder Einbrennen gewiſſer Zeichen in die Haut, Ausſchlagen der Vorderzähne u. a. (vgl. Cook, a. a. O., II, 327), wodurch der Menſch zu beweiſen und ſich ſelbſt einzuſchärfen ſucht, daß er einer beſtimmten Gottheit, einem beſtimmten Volk oder Stand angehöre und zugethan ſein wolle. Denn es iſt Thatſache, daß viele Negerſtämme, ebenſo die heidniſchen Bewohner Indiens, die perſiſchen Feueranbeter oder Gebern u. a., die in ebenſo heißen Klimaten wohnen, dieſe Operation unterlaſſen, ohne daß ihr durchſchnittlicher Geſundheitszuſtand in dieſer Hinſicht ſchlechter wäre als der der beſchnittenen Völker. Jedenfalls wird durch dieſen ſehr beſchränkten diätetiſchen Nutzen die weite Verbreitung der Beſchneidung, wie ſie oben geſchildert wurde, die hohe Bedeutung, die ſie für den Hebräer hatte, nicht hinreichend begründet, es wird nicht erklärt, warum ſich gewiſſe Völker von der unbedingten Nothwendigkeit derſelben für alle männlichen Individuen ſo feſt überzeugen konnten. Ebenſo wenig durch das, was man ſeit Philo ſo oft angeführt hat, daß dadurch die Fruchtbarkeit befördert

werde. Dies kann nur für gewiſſe Fälle gelten; im allgemeinen iſt es durch die Erfahrung nicht bewieſen. Gewiſſe Thatſachen, an die man denken könnte, haben ihre beſondern Urſachen in anderweitigen religiöſen und ſocialen Vorſtellungen. Die Behauptung des Maimonides ſagt beinahe das Gegentheil, und eins iſt ſo wenig ſtichhaltig wie das andere. Geſchlechtliche Ausſchweifungen ſind durch die Beſchneidung nirgends verhindert oder eingeſchränkt worden; am deutlichſten können wir dies bei den Arabern wahrnehmen. Dagegen verdient die Behauptung einige Beachtung, daß man durch die Beſchneidung der Möglichkeit einer zu engen Oeffnung der Vorhaut (phimosis) habe entgegenwirken wollen, da nach zuverläſſigen Beobachtungen eine ſolche fehlerhafte Bildung von einem Individuum ſich gewöhnlich auf die Söhne vererbe und daher wol auch in einer ganzen Raſſe ſich erhalten könne. Das wäre allerdings ein plauſibler Grund, und wenn irgendeine diätetiſche Rückſicht hier mit im Spiel war, ſo kann es gewiß nur dieſe geweſen ſein. Die Erzählung Joſ. 5 deutet indeß nicht im mindeſten darauf hin, daß durch jahrelanges Unterlaſſen der Beſchneidung irgendwelche körperliche Beſchwerde unter dem Volk entſtanden ſei. Genug jetzt hiervon. Zu genauerer Orientirung über dieſe phyſiologiſchen und mediciniſchen Gründe und Gegengründe dienen am beſten die Werke von Ruſt, „Theoretiſch-praktiſches Handbuch der Chirurgie“ (Berlin und Wien 1830—36), V, 30 fg., und Chelius, „Handbuch der Chirurgie“ (8. Aufl., Heidelberg 1857), II, 69 fg., woſelbſt auch Verzeichniſſe der frühern einſchlägigen Literatur zu finden ſind; ebenſo vgl. Friedreich, a. a. O., II, 137 fg., 145 fg. Es mag dahingeſtellt bleiben, ob bei der Entſtehung dieſes eigenthümlichen Ritus irgendein Anſtoß von dieſer Seite kam. Das iſt ſicher, daß ein ſolcher allein nicht genügen konnte, um dieſen Gebrauch zu einem ſo feierlich von Gott erlaſſenen Gebot zu ſtempeln. Es mußten andere Vorſtellungen zu Hülfe kommen, wenn die ſcheinbar willkürliche Handlung eines einzelnen die Macht eines bleibenden Geſetzes für ein ganzes Volk erhalten ſollte, Vorſtellungen, welche im allgemeinen religiöſen und nationalen Bewußtſein wurzelten. Welcher Art ſie waren, wollen wir im Folgenden noch näher unterſuchen.

Zunächſt bietet ſich die Möglichkeit dar, die Beſchneidung als allgemeines Reinigkeitsinſtitut aufzufaſſen. Herodot legte, wie wir ſahen, der Beſchneidung der Aegypter dieſe Bedeutung bei, und dort, wo nur die bevorzugten Klaſſen, die Prieſter und die mit geiſtigen Dingen, mit hoher Wiſſenſchaft ſich Beſchäftigenden dieſes Zeichen an ſich trugen (Joſephus, Contra Apion., II, 13; Origenes, zu Röm. 2, 13, in ſeinen Opera ed. de la Rue, IV, 496) hat dies ohne Zweifel ſeine Richtigkeit. Ein Theil des Volks erhielt dadurch den Charakter einer höhern prieſterlichen Würde und ſtand als ein reineres heiligeres Geſchlecht der übrigen Menſchheit gegenüber. Zwar nicht eine völlige Ertödtung der ſinnlichen Luſt, durch Verſchneidung, wurde von ihnen verlangt; aber als eine Art von Erſatz hierfür mag die Beſchneidung gegolten haben. Dieſe Vorſtellung von derſelben als einem Symbol beſonderer religiöſer Reinheit finden wir in der That auch bei den Hebräern, wenigſtens in der ſpätern Zeit, ſo beſonders, wenn der betreffende Ausdruck bildlich auf das Herz (3 Moſ. 26, 41; 5 Moſ. 10, 16; Jer. 9, 36; Röm. 2, 29; Apg. 7, 51) oder auf die Glieder (Jer. 6, 10; 2 Moſ. 6, 12; Jeſ. 6, 5 fg.) angewandt wird. Auch die Idee des allgemeinen Prieſterthums ſteht mit dieſer Auffaſſung im Zuſammenhang. Der urſprüngliche und volle Sinn dieſes Ritus iſt jedoch damit nicht erſchöpft. Die Geſchichte 2 Moſ. 4, 24. 26 deutet noch einen tiefern Sinn an. Dort wird erzählt: Als Moſe von Midjan nach Aegypten zurückkehrte und der Herr ihn tödten wollte, da habe ſein Weib Sippora ihm das Leben gerettet, indem ſie ihrem Sohn mit einem ſcharfen Stein die Vorhaut abſchnitt, ſodaß alſo dieſer durch das an ſeinem Leib vergoſſene Blut ein ſcheinbar verwirktes, von Gott zurückgefordertes Leben einlöſte und nun auch ſeinerſeits der Gottesgemeinde angehörte, wie wenn er als Bräutigam in ein neues Verhältniß träte. (Dies ſcheint mir der natürlichſte Sinn jener Stelle vom Blutbräutigam zu ſein, wobei wir uns zugleich daran erinnern wollen, daß das hebr. Nomen hatán [Bräutigam] mit dem arab. Verbum hátana [beſchneiden] zuſammentrifft; urſprünglich bezeichnet es wol überhaupt den „Jüngling“, wie auch kallá [Braut, Schwiegertochter] im Zuſammenhang mit dem Verbum kalá [fertig, vollendet ſein] auf den allgemeinen Sinn „erwachſene Jungfrau“ zurückzuführen iſt.) Hier hat alſo die Beſchneidung offenbar die Bedeutung eines blutigen Opfers, durch das die Angehörigkeit des Menſchen an Gott bewieſen werden ſoll. Sie erſcheint als eine Leiſtung des Menſchen an Gott, die

eine entſprechende Wohlthat Gottes als Gegenleiſtung zur Folge haben kann. Sie ſoll den Menſchen daran erinnern, daß er Gott zu eigen iſt und es ihm zu verdanken hat, wenn er, ſtatt das Leben ſelbſt zu fordern, ſich mit dieſem kleinen Leibesopfer begnügt. Sofern nun eben dieſer Gott als Nationalgott ſich durch beſtimmte Gebote und Verheißungen kundgegeben hat, enthält die Annahme der Beſchneidung zugleich die Verſicherung, den Forderungen Gottes an ſein Volk Folge leiſten, ſich ſeinem in dieſer beſtimmten Weiſe geoffenbarten Willen unterwerfen, der durch ihn geſtifteten Gemeinde angehören oder, wie die Bibel es ausdrückt, ſeinen Bund halten zu wollen. In dieſem Sinne wird ſie 1 Moſ. 17, 10 fg. dem Abraham befohlen, als Zeichen des Bundes zwiſchen Gott und ſeinem Volk, und ſomit den nachfolgenden Geſchlechtern als Zeichen des Eintritts in dieſen Bund, der Einführung in die Gottesgemeinde, der Uebernahme der Pflichten wie der Theilnahme an den Rechten derſelben. Alſo nicht eine beſondere Reinheit ſollte damit documentirt werden, ſondern nur die Eigenſchaft als theokratiſcher Bürger überhaupt. Nur ſofern die Geſammtheit dieſer Bürger den andern Völkern gegenüber ſich einen höhern Grad von Reinheit beilegen konnte, iſt für die Beſchneidung die Bedeutung einer Reinigungsvorſchrift zuläſſig. Ihrem Weſen nach iſt ſie ein Opfer vom eigenen Leib an den allmächtigen Gott, und durch die Art ihrer Einſetzung iſt ſie das äußere Zeichen des Bundes mit dem Nationalgott geworden und geblieben.

Dies iſt die religiöſe und nationale Seite dieſes Ritus, und wir begreifen nun leicht, wie er im Zuſammenhang mit andern Vorſtellungen zu einem bindenden Zwang für das ganze Volk werden konnte, um ſo mehr, als damit auch ein äußeres Zeichen gegeben war, wodurch Iſrael ſich recht augenſcheinlich von den benachbarten Völkern unterſchied, die Raſſenvermiſchung alſo erſchwert wurde. Es iſt indeß immer noch zu fragen: Warum gerade ein ſolches Zeichen? Warum eine Verſtümmelung gerade dieſes Gliedes? Die Antwort hierauf läßt ſich vom rein religiöſen Standpunkt aus nicht geben, hier ſpielt das natürliche Leben mit herein. Die Beſchneidung iſt kein reines, ſondern ein gemiſchtes Symbol, in welchem neben der religiöſen Idee auch dunkle Gefühle des irdiſchen, natürlichen Menſchen zur Darſtellung kommen. Möglich, daß die obenangedeutete diätetiſche Rückſicht irgendwie mitwirkte, das Bedürfniß nach einem ſolchem Symbol gerade auf dieſen Punkt hinzulenken; es iſt aber keineswegs nöthig, auf ein bloßes Naturgebot, deſſen wirkliches Vorhandenſein ohnehin zweifelhaft iſt, zurückzugreifen, da ſich gar wohl auch ein allgemeinerer, geiſtig freierer Grund angeben läßt. Die oben geſtellte Frage iſt dann etwa ſo zu beantworten: Weil dieſes Glied durch ſeine geheimnißvolle Beziehung zur Fortpflanzung des Geſchlechts eine gewiſſe heilige Scheu einflößte (wofür wir einen Beleg auch in dem 1 Moſ. 24, 2. 9; 47, 29 erwähnten Gebrauch finden), und weil zugleich die von ihm ausgehende Verſuchung zur ſinnlichen Luſt den Gedanken nahe legte, dieſen Theil des Leibes in beſonderm Maße Gott zu weihen, durch dieſen creatürlichen Tribut den ganzen Menſchen in den Dienſt Gottes zu ſtellen. Dieſe Vorſtellungsrichtung wurde ſodann unterſtützt durch die Wahrnehmung, daß der betreffende Hauttheil, ſcheinbar überflüſſig, ſich leicht und ohne nachhaltigen Schaden entfernen ließ. Eine Beſtätigung dieſer Auffaſſung finden wir darin, daß nach dem älteſten Gebrauch (1 Moſ. 17, 25), der ſich bei den Arabern fortwährend erhalten hat, die Beſchneidung beim Austritt aus dem Knabenalter vollzogen wurde, ungefähr dann, wenn beim Orientalen die Pubertät ſich zu entwickeln anfängt. Wenn dieſes richtig iſt, ſo begreifen wir noch leichter, warum das Leibesopfer gerade dieſe Form erhielt, wir begreifen auch leichter den Zuſammenhang des hebr. ḥatán mit dem arab. ḫátana. Durch dieſen Act wurde dann alſo der einzelne der Gemeinde als volljähriges und vollberechtigtes Mitglied einverleibt. Je mehr aber dieſe Gemeinde nicht nur eine politiſche, ſondern eine religiöſe war, um ſo geringer erſchien ihr gegenüber der Unterſchied der Lebensalter. Schon das Kind gehörte ihr an, und es beſtand für die religiöſe Gemeinde kein Grund, den Aufnahmeritus nicht gleich nach der Geburt zu vollziehen, ſobald der zarte Körper des Kindes es irgendwie geſtattete, zumal da die Operation in dieſem Alter weniger ſchmerzhaft iſt als ſpäter.

So ungefähr, unter dem Einfluß dieſer verſchiedenen Factoren, werden wir uns die Entſtehung der Beſchneidung zu denken haben. Sie hängt zunächſt und unmittelbar zuſammen mit der religiöſen Vorſtellung von der unbedingten Abhängigkeit aller Creatur von Gott, mit der Verpflichtung des iſraelitiſchen Volks, den Bund mit ſeinem Gott zu halten, all ſeiner Gebote eingedenk zu ſein (Gal. 5, 3); ſie iſt mittelbar bedingt und hat

ihre beſondere Form erhalten durch die, vielen alten Völkern eigenthümliche, Heilighaltung des Zeugungsglieds, durch das Beſtreben, auch dieſe Seite des Naturlebens dem göttlichen Willen unterzuordnen. Wie weit fremder Einfluß auf die Entſtehung und Verbreitung dieſer Sitte unter den Hebräern wirkte, iſt ſchwer zu ſagen, da wir auch die Zeit ihrer Einführung nicht völlig genau beſtimmen können. Viele der alten Schriftſteller geſtehen den Aegyptern die Priorität zu (Herodot, Diodor und Strabo a. a. O.; Celſus bei Origenes, Contra Cels., I, 609, 613 fg. und 339); nach den Erzählungen der Bibel war Abraham ihr Urheber, und nach ihm Ismael (das arab. Volk) der erſte Beſchnittene. Dies deutet noch eher auf arab. Urſprung dieſer Sitte hin, wofür ſich auch die der urſprünglichen Bedeutung näher liegende Verſchiebung bis gegen das mannbare Alter hin, ſowie das obenerwähnte hátana für „beſchneiden" anführen ließe. Jedenfalls war ſie ſchon vor dem Zug nach Aegypten den Hebräern bekannt, wenn auch die allgemeine Einführung derſelben erſt erfolgte, als Joſua mit dem zurückkehrenden Volk den Jordan überſchritten hatte. Wie weit nun auch die Abhängigkeit von außen ſich erſtrecken mag, ſo viel iſt ſicher, daß die Hebräer der anderswo auch vorkommenden Sitte ein neues Gepräge gaben und ſie durch ihre religiöſen Vorſtellungen zu einer ihnen in beſonderm Maß eigenthümlichen nationalen Sitte umbildeten. Aehnliche Entſtehung und Entwickelung läßt ſich auch bei vielen andern ihrer religiöſen Gebräuche nachweiſen.

Beſchneidung und Paſſah ſind, nach chriſtl. Analogie zu reden, die beiden Sakramente des Judenthums, beide gleich wichtig, beide gleich verbindlich für jeden Iſraeliten. Kein Unbeſchnittener konnte dem Volk Gottes angehören. Jeder, der am Paſſahfeſt theilnehmen wollte, mußte ſich der Beſchneidung unterwerfen. An den Proſelyten der Gerechtigkeit wurde ſie nachträglich vollzogen; nur die ſogenannten Proſelyten des Thores blieben davon befreit (ſ. Proſelyten). Dieſelbe verleugnen war Verrath an der Nation, ſchwere Sünde gegen Gott. Doch kam ſolche Verleugnung wie auch das Unterlaſſen der Beſchneidung in der Unglückszeit unter Antiochus Epiphanes, der den jüd. Cultus zu vernichten ſuchte, nicht ſelten vor. Um den Verfolgungen und, in Bädern und Gymnaſien, dem Spott ihrer heidniſchen Feinde zu entgehen, ſuchten ſich viele als Juden dadurch unkenntlich zu machen, daß ſie durch eine chirurgiſche Operation oder durch andere Mittel die Vorhaut wiederherzuſtellen ſuchten (1 Makk. 1, 15). Das hebr. Wort für dieſes künſtliche Ueberziehen der Vorhaut iſt mašák, das griechiſche kennen wir aus dem N. T. (1 Kor. 7, 18). Vgl. Loſſius, De epispasmo (Jena 1665); auch bei Ugolino, Thesaurus antiquitatum sacrarum, XXII; Groddeck, De Judaeis praeputium attrahentibus (Leipzig 1699); Lübkert in den „Theologiſchen Studien und Kritiken" (Jahrg. 1835), III, 657 fg.; Friedreich, a. a. O., II, 161 fg. Später, unter den hasmonäiſchen Fürſten kam es auch etwa vor, daß fremden Völkern, wie den Idumäern und Ituräern, der Moſaismus und damit auch die Beſchneidung aufgezwungen wurde (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 9. 1; 11. 3).

Aus der hohen Bedeutung, welche die Beſchneidung für den Iſraeliten hatte, erklärt es ſich leicht, daß ſie in den erſten chriſtl. Gemeinden vielfach zum Zankapfel der Parteien wurde. Wir wiſſen, daß der Hauptkampf, den Paulus gegen die judenchriſtl. Partei und auch gegen die Säulenapoſtel in Jeruſalem zu führen hatte, ſich über dieſe Frage entſpann: Ob die Beſchneidung auch für die Angehörigen der neuen, aus dem Judenthum hervorgegangenen Religion verbindlich ſein ſolle. Die principielle Löſung dieſer Frage, wie ſie beſonders im Galaterbrief uns vorliegt, entſchied zum erſten mal den Kampf der beiden Parteien und wurde das Loſungswort für die Entwickelung des Chriſtenthums auf univerſeller Baſis (ſ. Paulus und Judenchriſtenthum).

Die ſehr umfangreiche Literatur über dieſen Gegenſtand vollſtändig aufzuzählen, iſt hier nicht nöthig. Das Wichtigſte iſt bereits oben citirt worden. Unter den ältern Abhandlungen ſind etwa hervorzuheben die von Spencer, Deyling (bei Ugolino, a. a. O., 1031 fg.) und von Meiners. Eine Zuſammenſtellung des ältern Materials gibt Hoffmann in der „Allgemeinen Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte" (Halle 1822), IX, 265 fg. Von eigenthümlichem, nicht ganz richtigem, nämlich zu ſpecifiſch chriſtl. Geſichtspunkt aus hat F. Chr. Baur die Sache behandelt in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1832, I, 99 fg. Alles hierher Gehörige iſt, freilich ohne richtiges eigenes Urtheil, am vollſtändigſten gruppirt worden von J. B. Friedreich, a. a. O., II, 39—165. Außerdem ſind auch die allgemeinen

Werke über hebr. Alterthümer zu vergleichen, beſonders die von de Wette (4. Aufl., Leipzig 1864), S. 207 fg., und Ewald (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 118 fg.

Steiner.

Beſchwörer oder Exorciſten ſind diejenigen, welche theils ohne, theils mit Anwendung äußerer Mittel die Geiſter aus den Beſeſſenen austrieben (Apg. 19, 13). Solcher herumziehenden Wunderthäter gab es in der Zeit der röm. Kaiſer eine große Zahl, und ihr Treiben erſchien ſo verderblich, daß ihre Scharen wiederholt aus Rom vertrieben wurden, wie Tacitus verzeichnet. Auch Matth. 12, 27 und Mark. 9, 38 zeigen, wie gewöhnlich ihr Auftreten war, denn ihr Treiben erſcheint als ein ganz ſelbſtverſtändliches, eine Anſicht, die auch Joſephus beſtätigt („Alterthümer", VI, 11. 2; VIII, 2. 5; „Jüdiſcher Krieg", VII, 6. 2). Als nothwendige Vorausſetzung für ihr Handwerk iſt der Glaube anzuſehen, daß fremde Geiſter in die Leiber der Menſchen eindringen können, die man bald für die Seelen der babyloniſchen Thurmbauer (Juſtin. Martyr., Apol., II, 5; Henoch XV, 8—11; Clemens, Hom., VIII, 18; IX, 1), oder für die der in der Sintflut umgekommenen Böſen, bald für die Nachkommen der Söhne Gottes aus 1 Moſ. 6 anſah. Dem Geiſt der altteſt. Religion iſt der Glaube an die Macht der Beſchwörer zuwider; 5 Moſ. 18, 10 verpönt jegliche Art von magiſcher Kunſt als einen heidniſchen Greuel, und 2 Moſ. 22, 11 gebietet, Perſonen, die aus dem Vorausſagen der Zukunft ein Gewerbe machen, nicht leben zu laſſen (vgl. Sir. 12, 13). Dennoch verbreitete ſich das Anſehen der Beſchwörer und Zauberer zugleich mit dem Wuchern des Dämonenglaubens; mußten doch die Dämonen in der Menſchenverfolgung ein Geſchäft, und die verfolgten Menſchen einen Schutz dagegen haben. Das ſpätere Judenthum machte Salomo zu einem gewaltigen Geiſterbanner, von dem die Schriften der Geiſterbanner abſtammen ſollten, und Salomo's Ring erwarb ſich im Morgen- und Abendlande ſein Anſehen (Joſephus, „Alterthümer", VIII, 2. 5; Fabricius, Cod. apocr. V. T.", II, 176; Weil, „Bibliſche Legenden der Muſelmänner" (Frankfurt a. M. 1845). Eine beſondere Art der Beſchwörung bildete die Nekromantie oder Todtenbeſchwörung, wie ſie die „Hexe von Endor" übte (2 Sam. 28), eine Erzählung, die den alten Exegeten viele Schwierigkeiten machte (Origenes). Näheres hat der Artikel Zauberei zu geben. Bis auf den heutigen Tag iſt endlich die Schlangenbeſchwörung erhalten, auf welche Pſ. 58, 6 anſpielt und die in Aegypten bisjetzt blüht, deſſen Zauberer (2 Moſ. 7, 11. 22; 8, 3. 14) hochberühmt waren, wie ihre babyloniſchen Collegen (Jeſ. 47, 13).

Merx.

Beſek, eine Stadt im Süden von Beth-Sean oder Skytopolis, im Stammgebiet Iſſaſchar, Jabes gegenüber (1 Sam. 11, 8; Richt. 1, 4). Zwei Orte dieſes Namens haben noch zur Zeit des Euſebius etwa $3\frac{1}{2}$ geographiſche Meilen in nordöſtlicher Richtung von Sichem (Neapolis) gelegen. Andere wollen wegen Richt. 1 ein Beſek ins Stammland Juda verlegen. In Beſek reſidirte Adoni-Beſek, d. h. „Herr von Beſek", wahrſcheinlich Name oder Titel des kanaanit. Königs jener Stadt.

Kneucker.

Beſeſſene. Der Glaube an die Beſitzergreifung und Einwohnung teufliſcher Mächte im menſchlichen Weſen gehört dem Judenthum und ſeinem Nachfolger, dem Chriſtenthum, an. Dem Heidenthum iſt dieſer Glaube erſt durch die Juden und Chriſten geworden. Aber auch Juden und Chriſten ſind doch nicht die erſten Inhaber des Glaubens; oriental., perſ. Grundlagen ſind es, auf denen ſie ſelbſt weiter bauten.

Dieſer Glaube iſt im Judenthum ſehr ſpät, erſt nach der babyloniſchen Verbannung und am Schluß der perſ. Herrſchaft aufgekommen. Allerdings begegnet man dort einigen frühzeitigen Eindringlingen aus dem Gebiet jener uralten oriental. Weltgegenſätze von Gut und Böſe, welche im Parſismus ihren Abſchluß fanden. Man hat die Schlange, welche als ein Organ höherer Macht am Morgen der Schöpfung die Menſchen verführt (1 Moſ. 3, 1), die unreinen Thiere, deren Genuß der Geſetzgeber verbietet (3 Moſ. 11, 1 fg.; 5 Moſ. 14, 1 fg.), die Söhne Gottes, welche durch ihre Miſchung mit menſchlichen Weibern ein Uebermaß der Sünde auf Erden heraufführen (1 Moſ. 6, 1 fg.); man hat den Volksaberglauben der Geſpenſter, welche ihre Ruhe in Wüſten und Trümmern ſuchen, beſonders die Nachtfrau Lilit (Jeſ. 34, 14) und die bocksähnlichen Waldmenſchen, die Sëirim (Jeſ. 13, 21; 34, 14), denen vom Volk ſogar ängſtlich geopfert wurde (3 Moſ. 17, 7; 2 Chron. 11, 15), zu denen vielleicht auch der geheimnißvolle, von der Geſetzgebung reſpectirte Aſaſel der Wüſte gehört (3 Moſ. 16, 8 fg.; ſ. jedoch Aſaſel). Aber das A. T. hat ſeinerſeits dennoch mit großer Originalität und ungebrochener Energie den Einheitsgedanken, die Alleinherrſchaft und Allherrſchaft des guten Gottes in der Welt ſo conſequent durchgeführt, daß

ſelbſt das Böſe in der Welt, daß ſelbſt die Schlange als Creatur in den Händen des guten Gottes blieb.

Nach jenem großen Wendepunkt jüd. Geſchichte tritt vor allem immer greifbarer die Vorſtellung eines feindſeligen Engelweſens, des Satans (ſ. d.) auf, ſodann ihm zur Seite, in gleichem Maße wie der gute Gott ſich mit einer Menge von Engelnamen umgibt, die ſubalternen, dem Menſchen, dem ſie näher ſtehen, bedrohlichen böſen Geiſter. Es ſind die perſ. Daevas (Devs) nebſt den unzähligen niedrigern Drujas, die den „böſen Geiſt" Ahriman umgeben, wie die Amſchaspands und Izeds den „weiſen Herrn", den Ormuzd. Daß man hier ein Recht hat, zu vergleichen, geht ſchon aus dem Urſprung der hierher gehörigen altteſt. Bücher in den Kreiſen des babyloniſchen Judenthums, dann aus der weſentlichen Aehnlichkeit der Wirkſamkeit der Devs und Drujas (vgl. den Artikel „Parſismus" von Spiegel in Herzog's „Real-Encyklopädie") hervor, ſchließlich aus der handgreiflichen Selbigkeit des böſen Geiſtes Asmodäos im Buch Tobiä mit dem mächtigſten der Drujas, dem Aeſchma der Parſen (vgl. Spiegel, Ewald, Renan). In den apokryphiſchen Büchern Baruch und noch mehr Tobiä, deren Abfaſſung Ewald noch in die perſ. Aera verlegt, deren griech. Ueberſetzung aber jedenfalls viel ſpäter fällt, iſt dieſer Glaube beſtimmt ausgeſprochen (Bar. 4, 7. 35; Tob. 3, 8; 6, 7 fg.). Die Dämonen oder böſen Geiſter ſind hier ſchon, wie bei den Parſen, Beläſtiger, Angreifer, Würger der Menſchen, insbeſondere Asmodäos verſteckt ſich (ſ. 1 Moſ. 6, 1) in menſchliche Frauen und tödtet im Brautgemach ſieben Bräutigame, welche den Gegenſtand ſeiner Leidenſchaft in Anſpruch nahmen. Schon beſchäftigt ſich die Zeit mit Mitteln der Vertreibung der böſen Geiſter. Ein Engel empfiehlt Räucherung mit dem gedörrten Herzen und mit der Leber eines Fiſches im Brautgemach, dazu frommes Gebet; vor dem Geruch flieht Asmodäos und kehrt, gebunden vom Engel Gottes, nie mehr zurück. Zuſätze des Buches Tobi verlangen noch dazu von den Heirathenden als Präſervativ Verzicht auf Fleiſchesluſt, Entſagung und Gebet im Beginn der Ehe.

Auch in Paläſtina verbreitete ſich der Dämonenglaube. Das Buch Henoch (Kap. 6 fg.) zählt (nach 1 Moſ. 6, 1) die 20 Vorſteher der 200 Engel mit Namen auf, welche ſich verſchworen haben, in ſündiger Luſt menſchliche Weiber zu nehmen, unter denen insbeſondere Aſaſel (3 Moſ. 16, 8) alle Ungerechtigkeiten auf Erden verbreitet, bis er endlich, an Händen und Füßen gebunden, in die Wüſte geworfen und zum Feuerpfuhl am Tage des Gerichts verurtheilt wird. Die Targume ergehen ſich in genauen Unterſcheidungen der Morgen-, Mittag- und Nachtgeſpenſter. Selbſt unter den aufgeklärten ägypt. Juden und unter den griech. Ueberſetzern des A. T. (3.—2. Jahrh. v. Chr) ſieht man den Glauben herrſchen, ſie reden oft von den Dämonen, finden ſie in den Götzen der Heiden (5 Moſ. 32, 17; Pſ. 106, 37), wie in den Geſpenſtern des A. T. (Jeſ. 13, 21; 34, 14; Pſ. 91, 60), ſie wiſſen von böſen Engeln (Pſ. 78, 49; hebräiſch: Engel des Unglücks) und zeigen Luſt, den böſen Geiſt Gottes in Saul in einen würgenden böſen Geiſt ſchlechthin zu verwandeln (1 Sam. 16, 16. 23; vgl. ſchon im hebr. A. T. 1 Chron. 21, 1 mit 2 Sam. 24, 1).

Der Name Dämonen, Dämonia, ſelbſt, in der griech. Ueberſetzung des A. T. wie in den Büchern Baruch und Tobiä vertreten, iſt dem griech. Sprachſchatz entlehnt, um in neuer Bedeutung in die Sprache und in den Vorſtellungskreis des griech. Heidenthums ſelbſt zurückzufließen. Die Griechen verſtanden urſprünglich, wie Homer (Odyſſee, V, 396) zeigt, unter Dämon (δαίω = theilen, zutheilen; Verkleinerungswort Dämonion) die austheilende, waltende, wirkende Gottheit, die den Menſchen mit höherer Begeiſterung erfüllt, aber noch mehr ihn bethört mit Wahnſinn, und ihn ſchlägt mit Tod oder Krankheit. Der Begriff zeigte alſo kein Mittelweſen an zwiſchen Gott und Menſch, ſondern die Gottheit ſelbſt, deren geheimnißvolle Einwirkung auf den Menſchen vielartig ausgeſprochen wurde (vgl. θεοληψία, πανόληπτος, νυμφόληπτος, θεία μανία, διονυσομανέω, ἱερὰ νόσος = Epilepſie). Da man aber im Gebiet des Judenthums die wirkenden heidniſchen Gottheiten früh genug ſelbſt nur als böſe Geiſter betrachtete, ſo ſtand der Annahme des griech. Titels für den ſpecifiſchen Begriff bei den alexandriniſchen Juden auch ſo nichts im Wege. Wenn aber vollends das Griechenthum frühzeitig, wie Heſiod, Pythagoras, Plato, Chryſippus und auch die Tragiker zeigen, es vorzog, unter dem Namen Dämonen eine Art Mittelweſen zwiſchen göttlicher und menſchlicher Natur, mit wohlthätiger oder ängſtigender Wirkung auf den Menſchen, zu verſtehen, auch Geſpenſter und Geiſter Verſtorbener darunter zu begreifen, ſo war die Aufnahme dieſes Titels durch

griech. Juden ſo noch mehr gerechtfertigt, und noch vielmehr auch für das Heidenthum die Brücke des Verſtändniſſes und der Sympathie für die jüd. Dämonen und Dämoniſchen eröffnet, wie denn der Platonismus und Neuplatonismus ſeit dem 2. Jahrh. n. Chr. ſowol den Glauben an die ſinnliche fleiſchliche Richtung der dämoniſchen Mittelweſen auf Opfer und Opfergerüche, und mittels deſſelben eine erwünſchte Erklärung der groben Mythologie, als auch den ſpecifiſchen Glauben an Beſeſſenheiten durch ſolche Weſen, den man bei Plutarch, Lucian, Philoſtratus, Porphyrius findet, unter den Einflüſſen des Judenthums und ſelbſt Chriſtenthums gewonnen hat.

Kehren wir zum Judenthum in der Zeit Jeſu zurück, ſo iſt hier der Glaube an dämoniſche Beſeſſenheiten ein ungemein verbreiteter. Das galiläiſche Volk glaubt, wie die Evangelien zeigen, an alle möglichen Formen dieſes Uebels, und auch die heidniſche tyriſche Nachbarſchaft iſt einverſtanden (Matth. 15, 22); die Phariſäer ſind mit dem Vorwurf dämoniſcher Gemeinſchaft ſelbſt gegenüber dem Täufer (Matth. 11, 18) und Jeſu gleich bei der Hand (9, 34; 12, 24); ſie und ihre Schüler (Matth. 12, 27), auch die Eſſäer, aber neben ihnen noch eine Menge von Exorciſten oder Teufelaustreibern (Matth. 7, 22; Luk. 9, 49; Apg. 19, 13) beſchäftigen ſich mit der Heilung der Menſchen von den ihnen einwohnenden böſen Geiſtern, deren hierarchiſche Reihen und Vorſtandſchaften (Satan, Belzebub) man des genaueſten wußte (Matth. 9, 34; 12, 24; 17, 21). In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts redet Joſephus, der jüd. Geſchichtſchreiber, von dieſem Glauben und von den Austreibekünſten ſeines Volks ſo, daß man auch ohne Gutheißung ſeiner bis auf König Saul zurücklaufenden Berechnung auf eine immerhin jahrhundertelange Uebung unter den Juden ſchließen muß. Er weiß von ſogenannten Dämonien, ihrem Weſen nach Geiſtern böſer Menſchen, wie man auch unter Griechen und Chriſten ſie gern erklärte, welche zu den lebenden Menſchen hinzutreten, ſie erſchrecken, würgen, leidenſchaftlich erregen und außer ſich bringen, ja in ſie eingehen, ſich hineinſetzen, ſie in Beſitz nehmen und ſchließlich tödten, wenn dem Kranken keine Hülfe wird. Auf mediciniſche Hülfe nun freilich verzichteten ſchon die Aerzte König Saul's (1 Sam. 16, 14 fg.); aber ſie empfahlen das Hinausſingen und Hinausſpielen der Bedränger durch Hymnen und Zitherſpiel zu den Häupten des Kranken. So wurden ſie von David „ausgeſungen", ſo oft ſie nahten; er trieb ſie aus, brachte Saul zu ſich, zum Frieden in der Seele, und war ſo in der That ſein einziger Arzt. Ein zweiter Meiſter war Salomo. Gott gewährte es ihm, auch die Kunſt gegen die Dämonen zu Nutzen und Heilung der Menſchen zu lernen. Er verfaßte „Beſingungen", durch welche die Krankheit beſchwichtigt ward, und hinterließ Beſchwörungsformeln, durch welche man die gebundenen Dämonen zum Nichtwiederkommen hinauswarf. Auch Wurzeln gab dieſer Naturkenner für ſolche Zwecke an; die wirkſamſte holte man noch in der Zeit des Joſephus unter den kräftigen Gebirgskräutern Peräas im Vulkanboden von Machärus. Die feuerfarbige und abends lichtſtrahlende Wurzel Baaras, in einer Schlucht bei Machärus, war trotz aller Lebensgefahr der Gewinnung, wovon Joſephus fabelt, wegen ihrer Kraft, die Dämonen alsbald auszutreiben, in hohem Grade geſucht. Dieſe Heilungsweiſe, ſagt Joſephus in der Geſchichte Salomo's, blüht bis heute bei uns im höchſten Maß, und zur Ueberführung der Ungläubigen erzählt er die Geſchichte eines Teufelaustreibers, Eleazar, der im jüd. Krieg in größter Oeffentlichkeit, in reſpectabelſter Umgebung, vor Veſpaſian, ſeinen Söhnen, den Befehlshabern der Legionen und einer Maſſe Kriegsvolk, Dämoniſche befreit habe. Er brachte einen Ring an die Naſe des Dämoniſchen, der unterhalb des Petſchaftſteines eine der von Salomo bezeichneten Wurzeln hatte, zog ſofort dem riechenden und umſinkenden Patienten das Dämonion durch die Naſenlöcher, und beſchwor ihn im Namen Salomo's und mit Anwendung ſeiner Beſingungen, nicht mehr wiederzukehren. Um den Erfolg noch handgreiflicher zu machen, ſtellte Eleazar ein kleines mit Waſſer gefülltes Gefäß in die Nähe und befahl dem Dämonion, beim Austritt aus den Menſchen dieſes umzuſtoßen, damit man ſehe, daß es den Menſchen verlaſſe (ähnliches bei Philoſtratus, Vita Apoll. Thyan., IV, 20; vgl. Strauß, „Das Leben Jeſu" (2. Aufl., Leipzig 1864), S. 450; Joſephus, „Alterthümer", VI, 8. 2; XI, 2—8. 2. 5; „Jüdiſcher Krieg", VII, 6. 3). Noch jahrhundertelang blühte dieſe jüd. Kunſt des Exorcismus in Räucherungen und Feſſelungen unter Anrufung des Gottes Abraham's, Iſaak's und Jakob's, welche ſelbſt Heiden ſich anzueignen wußten (vgl. Juſtin. Martyr, Dial. c. Tryph., 85; Irenäus, II, 6. 2; Origenes, Contra Cels., IV, 33), und auch das talmudiſche Judenthum iſt gänzlich voll der zahlreichen Namen der Dämoniſchen, des Nachweiſes ihrer Schuld, wie der heimlichen Nachſtellung der

Dämonen und der Befreiungsmittel (vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talmud. (Leipzig 1675), S. 33 fg.; 308, 6, 340; Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum", II, 408 fg.).

Das Chriſtenthum iſt die Tochter des Judenthums. So iſt es verſtändlich, daß die Evangeliſten, geborene Juden oder nicht, und einigermaßen auch die Apoſtelgeſchichte über Jeſus und die Apoſtel mancherlei aus dieſem Gebiet zu erzählen wiſſen. Sie reden von Dämoniſchen, von Geiſtern, von böſen und unreinen Geiſtern (Lieblingsausdrücke des Lukas und Markus), von Geiſtern unreiner Dämonen, von Menſchen mit (in) unreinen Geiſtern, erzählen von einem menſchlichen Beſitz der Geiſter (Mark. 3, 30), und noch mehr von einem teufliſchen Beſitz der Menſchen (Matth. 12, 45), von einem Beläſtigen und Einfahren, Ergreifen, Treiben, Zerren, Beherrſchen (Apg. 10, 78) der Dämonen bis zum ungetheilten Gebrauch der Organe von Leib und Seele, indem aus dem Menſchen lediglich nicht mehr der Menſch, ſondern der Dämon mit ſeinem Wünſchen und Wiſſen, beſonders auch mit ſeinem übermenſchlichen Wiſſen ſpricht. Es wird angenommen, daß die Geiſter lieber auf Erden als im Abgrund ſind (Matth. 8, 31; Luk. 8, 31; Mark. 5, 10), daß ſie im Menſchen, nöthigenfalls auch in unreinen Thieren, z. B. Schweinen, welche ſie freilich zu Grunde richten (Matth. 12, 45; Mark. 9, 22), eine Ruheſtätte ſuchen (Matth. 8, 31; 12, 45); daß ſie am liebſten in Wüſten wohnen oder an Gräberſtätten (Matth. 8, 28; 12, 43; vgl. 4, 1), daß ſie einzeln oder in Truppen von ſieben bis zu einer Legion in einem Menſchen ſich niederlaſſen (Matth. 12, 45; Luk. 8, 2. 30). Uebrigens ſind im einzelnen verſchiedene Arten dieſer Einwohnungen angenommen. Die ſpecifiſche Form iſt die gänzliche Beſitzergreifung des Menſchen durch das dämoniſche Ich mit Erſcheinungen, welche man in das Gebiet des Irrſinns, Wahnſinns, der Tobſucht rechnen kann (Matth. 8; Luk. 8; Mark. 5). Als minderer Grund erſcheint die hin und wieder beſonders verzeichnete Mondſucht (Matth. 17, 15. 18; vgl. 4, 24) mit allen Erſcheinungen der Epilepſie, wobei der Dämon ſchweigt, höchſtens einen augenblicklichen Schrei hervorbringt, weshalb er bei Markus redeloſer und ſtummer Geiſt genannt wird (9, 17 fg.; Luk. 9, 39). Noch ſtiller iſt die Krankheit bei Stummen oder Blinden, ſolche werden meiſtens gar nicht zu den Beſeſſenen gerechnet (Matth. 4, 24; 15, 30; 21, 43; Mark. 7, 32); mitunter aber nahm man wegen irgendwelcher auffallenden Erſcheinung einen Dämon als Urſache der Krankheit an, nach deſſen Austreibung der Menſch ſah und redete (Matth. 9, 32; 12, 22; Luk. 11, 14). Dies geſchah auch bei andern körperlichen Schwachheiten, die nicht immer als dämoniſch galten, z. B. Verkrümmungen oder localen Lähmungen, wo man von einem „Geiſt" der Schwachheit redete (Luk. 13, 11; vgl. 8, 2). Durch Menſchenhülfe wurden die Geiſter oft nur momentan verſcheucht (Matth. 12, 43; Luk. 9, 39; doch vgl. Matth. 12, 27; Luk. 9, 49); Jeſus vertrieb ſie, wie einſt Zarathuſtra, durch ſein Wort (Matth. 8, 16), durch drohenden Befehl des Auszugs ohne Wiederkehr (Mark. 9, 21), dem ſich die Dämonen mit letztem Geſchrei und ſchrecklicher Bäumung des Widerſtands ohne Schadenanrichtung fügten (Luk. 4, 35). Höchſtens nachhelfend faßte Jeſus den zu Boden geworfenen Kranken an der Hand und richtete ihn auf (Mark. 9, 27). Der Erfolg war ſo vollſtändig, daß nach jüngern Erzählungen der gefürchtete, von einer Legion bewohnte Gadarener nachher vernünftig zu den Füßen Jeſu ſaß und ſich nicht mehr von ihm trennen wollte (Luk. 8, 35 fg.; Mark. 5, 15 fg.). Auch ſeinen Apoſteln gab er dieſe Macht (Matth. 10, 8), und in ſeinem Namen wurde ſie von ihnen (Mark. 6, 13), und von den 70 Jüngern (Luk. 10, 17) geübt, obgleich die Heilung nicht immer glückte (Matth. 17, 16). Auch nach ſeinem Hingang fanden dieſe Thaten durch die Zwölf (Apg. 5, 16), durch den Helleniſten Philippus (8, 7), durch Paulus ſtatt, der im Namen Jeſu einen Wahrſagegeiſt aus einer Sklavin in Philippi trieb (16, 16 fg.), während in Epheſus auch ſeine bloße Leibwäſche dieſe Erfolge wirkte (19, 12). Selbſt draußen ſtehende Juden ahmten das Beiſpiel Jeſu und der Apoſtel nach und ſuchten mit und ohne Erfolg in ihrem Namen die Geiſter zu bannen (Matth. 7, 22; Luk. 9, 49; Mark. 9, 38; Apg. 19, 12 fg.).

Was iſt glaublich an dieſen Meldungen? Man könnte alle dieſe Berichte als eine Sagengeſchichte in Anſpruch nehmen, welche ſich ohne Geſchichtsgrundlage von den altteſt. oder von den Zeiterwartungen aus herangebildet hätte. In der That ſieht man in den Reden der Dämonen hin und wieder die reine Zeitdogmatik (Matth. 8, 29; Luk. 4, 34; 8, 31) und in ihren, durch ihre Stetigkeit ſehr auffallenden, Zeugniſſen für Jeſus ein lebhaft gebrauchtes Beweismittel der Evangeliſten für ſeine wirkliche Meſſianität (Matth. 8, 29; Luk. 4, 34 fg., 41; 8, 28 fg.; Mark. 1, 24. 34; 3, 11 fg.; 5, 7). Aber doch fand ſelbſt

Matthäus, der eifrige Beweisführer aus dem A. T., in dieſem keinen Anhaltspunkt für dieſe Thaten (8, 17), auch die meſſianiſche Zeiterwartung richtete ſich doch nicht nachdrucksvoller auf das Eintreffen von Teufelaustreibungen (Matth. 12, 27); und im allgemeinen ſtehen die neuteſt. Erzählungen durchgehends auf einem nicht rein illuſoriſchen, ſondern hiſtoriſchen Boden. Daher läßt ſich auch eine andere Annahme, bei Baur und Volkmar vertreten, durchaus nicht rechtfertigen, wonach die Dämonenaustreibungen des N. T. nur als eine künſtliche Symbolik des Siegs des Chriſtenthums über die heidniſche Welt und ihre dämoniſchen Götter zu betrachten wären (1 Kor. 10, 20). Allerdings gehören manche der erzählten Heilungen dem heidniſchen Gebiet an, der Gadarener mit der Legion Teufel und mit der Schweineheerde, die Kanaanäerin, die Wirkſamkeit der 70 Jünger, des Philippus, des Paulus. Aber ſchon Köſtlin („Der Urſprung und die Kompoſition der ſynoptiſchen Evangelien", S. 241) hat lange vorher, ehe Steinmeyer in ſeinen „Wunderthaten des Herrn" ([Berlin 1866], S. 126) in apologetiſcher Tendenz die Beſchränkung dieſer Thatſachen des Lebens Jeſu auf heidniſches Gebiet fixiren wollte, die Undurchführbarkeit dieſes Geſichtspunkts gezeigt, da die Dämoniſchen im N. T. immer in erſter Linie der jüd. Welt zugehören (Matth. 4, 24; 12, 22; 17, 14; Luk. 4, 33. 41; 6, 18; 7, 21; 8, 2; 9, 1. 37. 49; 11, 14; 13, 20. 32; Apg. 5, 16; Mark. 1, 13. 32; 3, 11 fg.). Dagegen iſt offen zuzugeſtehen, daß die neuteſt. Nachrichten keineswegs eine ſicherſte Bezeugung haben. Vor allem hat das 4. Evangelium, auf welches von ſo vielen gebaut wird, in ſeiner Auswahl der Wunderthaten Jeſu auch keiner einzigen Dämonengeſchichte Raum gegeben. Da dieſe Geſchichten aber in den Vorgängern eine ſo bedeutende Stellung hatten, da ſie im Intereſſe der Grundideen des Evangeliums vom Gegenſatz Gottes und Satans ſo trefflich verwendet werden konnten, ſo iſt mit Strauß gegen die hülfloſen Einwände Steinmeyer's dabei ſtehen zu bleiben, daß der 4. Evangeliſt, der den Begriff „dämoniſch" ohnehin ſo frei im Sinn echt menſchlichen „Wahnſinns" braucht (10, 20; 7, 20; 8, 48 fg.), dieſe Geſchichten nicht geglaubt oder bei fortgeſchrittener griech. Bildung entſchieden gemisbilligt habe. Nach dem jetzigen Stand der Kritik iſt nun freilich das Schweigen des Johannes kein abſoluter Einwand gegen die Geſchichtlichkeit dieſer Geſchichten. Bedenklicher aber ſind die Anſtöße in den drei ältern Evangelien ſelbſt. Sie geben im ganzen mehr allgemeine als concrete anſchauliche Berichte, ſie ſtimmen in der Hauptſache nur in zwei Einzelberichten (Gadarener und Mondſüchtiger) leidlich unter ſich zuſammen, ihre Referate zeigen im einzelnen und ganzen gegeneinander die handgreiflichſten Steigerungen, indem beſonders Lukas und Markus der Dämonologie das allergrößte Intereſſe zugewendet, überall darauf zurückgegriffen, überall vergrößert und ſelbſt mit einer, bei Matthäus ganz unvertretenen, der Geſchichte des Gadareners nachgebildeten großen dämonologiſchen Ouverture (Luk. 4, 33 fg.; Mark. 1, 23 fg.) begonnen haben. Und möchte man die ſprechendſte und bezeugteſte Heilung Jeſu in dieſem Gebiet, die des Gadareners, in der allereinfachſten Form des Matthäus herausgreifen, ſo erſchrickt man an Unmöglichkeiten, am Wunſch der Dämonen, entweder in Menſchen oder auch in Schweine zu fahren, an der befremdlichen Conceſſion Jeſu gegenüber dieſem Wunſch, auch an den ſichtlichen Einträgen der herrſchenden Dogmatik in die Dämonenreden (8, 29), und kann das Zugeſtändniß nicht verhalten, daß die etwa zu Grunde liegende Thatſache in einer moraliſtiſchen und humoriſtiſchen Judenſage über die verdiente Züchtigung des dämoniſchen unreinen ſchweinehaltenden Heidenthums untergegangen ſei. Lägen aber auch weſentlich treue nüchterne Berichte vor, wie würde erſt die Hauptſache feſtzuſtellen ſein, ob nämlich Uebel und Heilung eine natürliche Thatſache oder wirkliche Beſeſſenheit und wirkliche Austreibung einer Geiſterwelt geweſen? Denn dieſe höchſte Frage iſt auch für die Wiſſenſchaft eine ſo ſubtile, die zu Grunde liegende Thatſache ſo wenig eine unmittelbar ſichtbare, greifbare, daß man zunächſt lediglich eine ſubjective Auffaſſungsweiſe der Erzähler in die Hand bekommt und an derſelben um ſo gründlicher irre wird, weil es die ſubjective beſchränkte Auffaſſung der ganzen Zeit iſt.

Dennoch zergeht nicht alles in Nichts. Selbſt Strauß (a. a. O., S. 446) iſt der Anſicht, daß dieſes Genre der Heilungen Jeſu am meiſten natürliche Möglichkeit und geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit für ſich habe. Die Thatſachen der Zeit laſſen es nicht anders erwarten, als daß Jeſus, wenn er als Volkswohlthäter auftrat, auch mit Beſeſſenen zu thun bekommen hat. Die vielſeitige Noth und Gärung der Zeit Jeſu mochte ſolche Erſcheinungen tiefſter Zerriſſenheit noch begünſtigen. Dann ſind die Nachrichten zu reichlich, zu beſtimmt, ſie treten weniger als mühſame Beweiſe, als vielmehr wie feſte Voraus-

ſetzungen auf, an denen nicht zu rütteln iſt, und die Apoſtelgeſchichte faßt alle Heilungen Jeſu bündig in dieſe Eine Klaſſe zuſammen (10, 38). An der dunkeln Geſchichte Magdalena's wird man ſo wenig zweifeln (Luk. 8, 2) als an dem Urtheil der Phariſäer, daß Jeſus durch Belzebub, den phöniz. Obergott und Oberdämon, die Dämonen ausgetrieben (Matth. 9, 34; 10, 25; 12, 24). Den ſicherſten Haltpunkt geben die Worte Jeſu ſelbſt. Man muß hier nicht hauptſächlich darauf bauen, daß er in manchen Erzählungen die Dämonen direct anredet; Matthäus hat von ſolchen Anreden, welche Markus vorzüglich liebt, nichts gewußt (Mark. 1, 25; 5, 8; 9, 25). Aber in einer Reihe von Sprüchen hat er von Dämoniſchen, von ſeinen und anderer Heilungen geredet (Matth. 7, 22; 10, 8; 12, 21 fg., 43 fg.; 17, 21; Luk. 9, 49; 10, 18; 13, 22), und Worte wie die in Matth. 12 (Luk. 11) möchten ihm am wenigſten abzuſprechen ſein. Als Hauptthatſache darf angenommen werden, daß er ſeine Heilungen nicht wie andere, deren Leiſtung er doch mehr als Preſſenſé und Steinmeyer anerkannte (Matth. 12, 27), mit äußern Mitteln, ſondern wie ſonſt mit ſeinem gebietenden und ermunternden Worte (Matth. 8, 16) vollbrachte, allerdings mit ſolcher Aufbietung ſeiner Kraft, daß er ſeinen Jüngern als außer ſich gekommen (Mark. 3, 21 vgl. 11. 15), den Phariſäern als im dunkeln Bund mit Satan ſtehend, erſcheinen mochte; jedoch nicht durch eine geheimnißvolle Kraft, wovon nur die jüngern Evangelien reden, ſondern durch den Geiſt des Glaubens, der auf Gebet ruhte (Matth. 17, 20 fg.; Mark. 9, 29; das „Faſten", ſpäterer Zuſatz). Seine Erfolge, welche er nicht aufſuchte, da die Kranken ſich ihm zudrängten (Mark. 3, 11), und verfrühte Meſſias-Proclamationen, wie ſie in einzelnen Fällen des Wahnſinns vorkommen mochten, ihm widerlich waren, zumal aus ſolchem Mund (Luk. 4, 35. 41; Mark. 1, 25. 34 fg.), müſſen immerhin über allen Vergleich mit den Phariſäern ſolche geweſen ſein, daß das Volk ſeinen Ruhm verkündigte (Luk. 4, 36; Mark. 1, 27), die Phariſäer neidiſch ihn des Bundes mit dem Argen zeihten, und daß er ſelbſt in ſeiner Leiſtung ein Zeichen des gekommenen Reichs für die Zeitgenoſſen und für ſich ſelbſt fand (Matth. 12, 28). Ueber dieſe Thatſächlichkeiten ſind alle neuern Forſcher, Schleiermacher, Haſe, Holtzmann, Schenkel, Weizſäcker, ſelbſt Strauß und Renan einig, auch wenn die letztern durch den Begriff „Phantaſiecuren" die Größe des Wirkens Jeſu herunterſetzen, während Schleiermacher ſo viel richtiger vom Einfluß eines dominirenden Willens auf einen niedergedrückten redet.

Die Hauptfrage bleibt hier übrig: Hat Jeſus im Ernſt an Beſeſſenheit, oder hat er an eine phyſiſch-geiſtige Krankheit geglaubt? Strauß hält ſofort das erſte für wahrſcheinlich, Schenkel und Weizſäcker haben gegenüber dem Strauß begünſtigenden Buchſtaben der Worte Jeſu auf nähere Erwägung nicht verzichtet. Man kann finden, daß Jeſus vom dämoniſchen Urſprung der Krankheit, wie ſie ihm erzählt zu werden pflegte, keine weitere Notiz nimmt, ſondern einfach heilt (Matth. 15, 28), daß er von einer durch Satan verhängten Schwachheit redet, wo der Evangeliſt von einem „Geiſt" der Schwachheit ſpricht (Luk. 13, 10—16), daß er in der Geſchichte des Gadareners nur einer fixen Idee nachzugeben ſcheint, daß er ſelbſt in der großen Streitrede über dieſe Frage mit den Phariſäern zunächſt nur die Hypotheſe der Gegner von ſeiner Austreibung mit Satans Hülfe bekämpft (Matth. 12, 25 fg.). Hier hat die Accommodationstheorie Anhaltspunkte, welche von Spinoza an bis zum Rationalismus vielfach vertreten worden iſt, welche Schenkel neu vertheidigt, während die ſtrengere Frömmigkeit bis auf Preſſenſé ſie verwirft. Gegenüber der allerdings handgreiflichen Poſitivität der Sätze Jeſu in Matth. 12 (Luk. 11) möchte noch weniger zu verkennen ſein, was Schenkel geltend macht, daß die wichtigſten Reden in dieſem Gebiet eine poetiſche und paraboliſche Farbe zeigen (Matth. 12, 25 fg., 43 fg.), ſodaß es ſchwer iſt, ihn hier bei einem völligen Einverſtändniß mit den Meinungen ſeiner Zeit zu betreffen. Dreierlei möchte dennoch unverkennbar ſein: einmal, daß Jeſus dieſe Uebel jedenfalls mit einer ſataniſchen Wirkſamkeit, welche er auch ſonſt glaubte, ja mit einer ſataniſchen Herrſchaft im menſchlichen „Gefäß" in Verbindung bringt (Matth. 12, 29; Luk. 13, 11); zweitens, daß er von der mythologiſchen Vielheit, welche er ſelbſt etwa beſonders in paraboliſcher Rede vertritt (Matth. 12, 43 fg; 17, 21), gern auf die Einheit des ſataniſchen Weſens zurückgeht (Matth. 12, 29; Luk. 10, 18); drittens, daß er das Verhältniß zwiſchen Satan und dem Menſchen nicht blos als das der phyſiſchen, unheimlichen, zaubernden Gewalt, ſondern des ethiſchen Rapports begreift (Matth. 12, 43 fg.). Dieſe Umwandlung der Volksvorſtellung durch Jeſus iſt jedenfalls groß und bedeutend genug, die craſſe Volksmeinung iſt nicht die Meinung Jeſu, ſeine Anſchauung iſt theore

tiſch und praktiſch gereinigt und läßt für das Maß ſataniſcher und menſchlicher Initiative im kranken Subject eine elaſtiſche Weite (vgl. auch Weizſäcker, „Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte“ [Gotha 1864], S. 376). Mag man aber auf Grund alter und neuer wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe dieſer Krankheitsformen bedenklich dagegen ſein, das diaboliſche Element in dieſer Krankheit von Jeſus ſelbſt irgendwie ſtatuirt zu ſehen und ſelbſt ſeine ethiſche Auffaſſung zu ſtreng finden, ſo iſt es doch nur eine nach zwei Linien laufende Verkehrtheit, wenn man an der Größe Jeſu, „an der Klarheit ſeines Angeſichts“ (Steinmeyer), irre werden will in Beziehung auf weſentlich theoretiſche Erkenntniſſe im dunkelſten Gebiet des Natur- und Geiſtlebens, welche nicht zum Kern ſeiner religiöſen Thätigkeit gehörten, oder wenn man bei aller perſönlichen und ſachlichen Neigung zum Zweifel gegen dieſe Geſchichten das Urtheil durch das Wort Jeſu ſchlechthin gebunden achtet, wie denn von Reinhard bis auf Ebrard und Steinmeyer die modernen Beſeſſenheiten preisgegeben, die neuteſt. aber wegen des Wortes Jeſu und der Apoſtel feſtgehalten worden ſind. Aber wenn „das Wort“ Jeſu dem Gebiet ſeiner Offenbarungen nicht zugehört, wenn es die populäre Meinung über gewiſſe Krankheitserſcheinungen mehr oder weniger gelten läßt, iſt man wol gedrungen, dieſer Volksmeinung, dem Wort der Phariſäer, der Kanaanäerin, des Vaters des Mondſüchtigen, dem Wort der Apokryphen oder gar Parſen, blindlings anzuhangen, auf dieſes Wort hin Wahnſinn und Epilepſie als Beſeſſenheit, und die Exorcismen nach Matth. 12, 27 als wirkliche Geiſtervertreibung gelten zu laſſen, oder wird man in dieſen Fragen dem einſtimmigen Wort alter und neuer Wiſſenſchaft zu folgen haben, deren Urtheil wenigſtens für die nachbibliſchen Zeiten die Zuſtimmung aller Gebildeten ſo ſehr erlangt hat, daß jeder ſich hütet, im Intereſſe ſeiner ſelbſt, einen Wahnſinnigen oder Epileptiſchen für einen Beſeſſenen zu halten?

Daß der Glaube an Beſeſſenheiten weit über die apoſtoliſche Zeit herunter (was den Apoſtel Paulus betrifft, ſo vgl. außer der Apoſtelgeſchichte 1 Kor. 5, 5; 12, 10) bis in die Zeit der Kirchenväter, bis ins Mittelalter und über daſſelbe hinaus geherrſcht hat, daß die alten Väter in den chriſtl. Dämonenvertreibungen fortwährend einſprechendes Zeichen der Göttlichkeit des Chriſtenthums erkannt haben, iſt bekannt genug. Die älteſten Kritiker dieſes Glaubens waren die griech. Aerzte von Hippokrates (400 v. Chr.) bis Aretäos (100 n. Chr.), welche beide insbeſondere die Epilepſie des Ruhms „der heiligen Krankheit“ entkleidet. Auch der alexandriniſche Jude Philo dachte hier wiſſenſchaftlicher als Joſephus, indem er den Dämonenglauben einen Volksglauben nannte und die Dämonen in den böſen Menſchen ſuchte (vgl. Haſe, „Dogmatik“ [5. Aufl., Leipzig 1860], S. 173). Unter den Chriſten ſperrte ſich ſelbſt der hochgebildete Alexandriner Origenes (zu Matth. 17, 15) gegen das Urtheil der Aerzte und zog es vor, dem Evangelium zu glauben. Erſt ſeit dem Ende des 17. Jahrh. haben Balthaſar Bekker, Chriſtian Thomaſius, Johann Salomo Semler dieſe Dämonologie dergeſtalt erſchüttert, daß auch der Supranaturalismus auf die Beſeſſenen der Gegenwart verzichtet, um die der Vergangenheit zu behaupten, und daß ſelbſt die moderne dünne Reſtauration der Dämonologie und des ſataniſchen Magnetismus in der Perſon Olshauſen's, Ebrard's, Steinmeyer's, Preſſenſé's hier und dort ſich genöthigt geſehen hat, mit der andern Anſicht zu capituliren. Hat doch ſogar Olshauſen wenigſtens den Mondſüchtigen mit Dr. Paulus als natürlichen Epileptiker erklärt, Steinmeyer die Beſeſſenheit mit Kunſt aus dem jüd. ins heidniſche Gebiet geſpielt, Preſſenſé die Legion ſowol als die Wohnungsverlegung in die Schweine eine Einbildung des gadareniſchen Patienten genannt und natürlich dann auch die Uebereinkunft Jeſu mit den Dämonen aus der Geſchichte geſtrichen. Keim.

Beſitz, ſ. Ackerbau.

Beſor, ein Bach unweit Ziklag (1 Sam. 30, 9. 10. 21). Man hält ihn für den Fluß, der ſich ſüdlich von Gaza ins Mittelländiſche Meer ergießt, jetzt Wadi Scheriah, der den von Berſaba herabkommenden Wadi es-Seba aufnimmt. Kneucker.

Beſprengungen kommen in Verbindung mit dem hebr. Opfercultus ziemlich häufig vor. Wenn das Opferthier geſchlachtet worden war, ſo wurde das Blut (ſ. d.) ringsum an den Altar geſprengt und ſomit, da nach hebr. Auffaſſung daſſelbe Sitz des Lebens war, Gott, dem Spender alles Lebens, gleichſam zurückgegeben, was ihm gehörte. So ſchüttete Moſe bei Abſchluß des Bundes die Hälfte des Blutes in Schalen und ſprengte die andere Hälfte an den Altar (2 Moſ. 24, 6). Solche Sprengungen fanden ſtatt bei dem Brandopfer (2 Moſ. 29, 16; 3 Moſ. 1, 5. 11; 8, 19; 9, 12), dem Dankopfer (3 Moſ. 3, 13; 7, 14; 9, 18; 17, 6), dem Einſetzungsopfer (2 Moſ. 29, 20; 3 Moſ. 8, 24), dem

Erſtgeburtsopfer (4 Moſ. 18, 17), dem Schuldopfer (3 Moſ. 7, 2). Abweichend war der Ritus beim Sündopfer. Jede beſondere Art deſſelben erheiſchte ein eigenthümliches Verfahren. Bei dem Sündopfer für einen einzelnen nahm der Prieſter etwas Blut und ſtrich es an die Hörner des Brandopferaltars vor der Stiftshütte, das übrige goß er an den Grund des Altars aus (2 Moſ. 29, 12; 3 Moſ. 4, 25. 30. 34; 8, 15; 9, 9). Bei dem Sündopfer der rothen Kuh ſprengte der Prieſter ſiebenmal gegen die Stiftshütte (4 Moſ. 19, 4). Bei dem für das ganze Volk dargebrachten Sündopfer nahm der Hoheprieſter etwas Blut in das Heilige und die Stiftshütte mit, tauchte ſeinen Finger darein, ſprengte davon ſiebenmal vor Jahve bei dem Vorhang zwiſchen dem Heiligen und Allerheiligſten, und ſtrich davon auch an die Hörner des Räucheraltars, welcher im Heiligen ſtand, das übrige Blut goß er an den Grund des Brandopferaltars (3 Moſ. 1, 16—18). Ganz ebenſo war das Verfahren bei dem Sündopfer des Hohenprieſters (3 Moſ. 4, 5). Bei dem Sündopfer am großen Verſöhnungstage wurde von dem Sündopferblut theils in das Allerheiligſte gebracht und damit ſiebenmal vor und an den Deckel der Bundeslade geſprengt, theils an den Räucheraltar im Heiligen und an die Hörner deſſelben geſtrichen (3 Moſ. 16, 14 fg., 18). Alles dies geſchah aber nur, wenn ein vierfüßiges Thier geopfert wurde; bei Vögeln, z. B. Tauben, war das Verfahren einfacher, indem man von dem Blut deſſelben etwas an den Altar ſprengte (3 Moſ. 5, 9) und das übrige auslaufen ließ. Aus dem Angeführten geht deutlich hervor, daß bei dem Sündopfer mehr als bei den andern Opfern das Blut in die Nähe und vor die Augen Gottes gebracht werden ſollte, was auf der Idee beruhte, daß daſſelbe die Sühne für das Leben des Sünders iſt, für den das Opfer dargebracht wird.

Auch Oel und Waſſer dienten, wenn auch nicht ſo häufig wie Blut, zu Beſprengungen. Bei der Salbung des Hohenprieſters wurde von dem Salböl ſiebenmal an den Altar geſprengt und ſo dieſer und ſein ganzes Geräth geheiligt (3 Moſ. 8, 11). Bei den Prieſtern niedern Ranges vertrat Beſprengung wahrſcheinlich die Stelle der Salbung. Bei den Opfergebräuchen, welche zur Reinigung eines ausſätzigen Menſchen oder Hauſes nöthig waren, mußte der Prieſter gleichfalls Oel nehmen, ſeinen rechten Finger hineintauchen und ſiebenmal vor Jahve, d. h. am heiligen Orte vor dem Altar, ſprengen (3 Moſ. 14, 16. 27. 51). Die Leviten wurden bei ihrer Einweihung, um entſündigt zu werden, mit Entſündigungswaſſer beſprengt (4 Moſ. 8, 7. 21). Von beſonderer Wichtigkeit war aber das Reinigungswaſſer für diejenigen, welche ſich durch eine Leiche verunreinigt hatten. Die Bereitung deſſelben wird 4 Moſ. 19 beſchrieben. Nachdem eine makelloſe rothe Kuh vor dem Lager geſchlachtet worden war, tauchte der Prieſter ſeinen Finger in das Blut und ſprengte ſiebenmal nach dem Eingang der Stiftshütte hin. Hierauf wurde die Kuh vollſtändig verbrannt, und der Prieſter warf Cedernholz, Yſop und Karmoiſin, die Sinnbilder der Reinheit, des Lebens und der Dauerhaftigkeit, in den Brand. Prieſter und Verbrenner wurden durch dieſe Verrichtungen unrein bis zum Abend. Ein reiner Mann ſammelte die Aſche und brachte ſie zur Aufbewahrung an einen reinen Ort; auch er galt dieſen Tag über als unrein. Wenn ſich nun jemand durch Berührung einer Leiche verunreinigt hatte, ſo wurde etwas von dieſer Aſche in ein Gefäß geworfen und lebendiges Waſſer darauf gegoſſen. In das auf dieſe Weiſe bereitete Reinigungswaſſer tauchte ſodann ein reiner Mann Yſop und beſprengte den Verunreinigten ſowie ſeine ganze Umgebung, um ſie zu entſündigen. Dies geſchah am dritten und am ſiebenten Tage, an letzterm hatte dann der Verunreinigte ſich zu baden und ſeine Kleider zu waſchen, worauf er am Abend wieder als rein betrachtet wurde. Krenkel.

Beſtändigkeit iſt diejenige ſittliche Errungenſchaft, vermöge welcher der Chriſt eine feſte Richtung einhält und all ſeinem Thun und Laſſen ein beſtimmter und gleichmäßiger Charakter aufgeprägt wird. Sie nimmt im Chriſtenthum eine ſehr weſentliche Stelle ein und tritt daher auch in Form der Ermahnungsrede häufig im N. T. auf. Denn das Chriſtenthum ſetzt im Menſchen ein neues Lebensprincip, welches in die Tiefen des Gemüths eindringen, zugleich aber durch alle Lebensbethätigungen durchdringen will. Dazu iſt erforderlich das bewußte und energiſche Feſthalten der neuen, von oben ſtammenden Richtung. Die Beſtändigkeit erweiſt ſich theils im Feſthalten des Heils (Kol. 1, 23; 2, 7; Hebr. 3, 14; 2 Petr. 1, 8—10), theils in Bewahrung und ſtetiger Uebung der chriſtl. Lebenserweiſungen (Röm. 12, 12; Hebr. 13, 1. 16; Gal. 6, 9). Die Beſtändigkeit iſt natürlich nicht das zähe Feſthalten des jeweiligen Zuſtandes, ſonſt wäre ſie das Gegentheil des

Wachſens; ſie iſt vielmehr die Grundbedingung für geiſtliches Wachsthum, da dieſes nur vor ſich gehen kann auf der Wurzel des Einen neuen Lebensprincips (1 Kor. 15, 58). Als unentbehrliches Mittel zu Erzeugung der Beſtändigkeit wird von Jeſu ſelbſt das Gebet mit Wachſamkeit (Matth. 26, 41; Kol. 4, 2) empfohlen. Natürlich; denn einestheils kann der Fromme ſeine Beſtändigkeit nicht blos als ſeine ſittliche That anſehen, ſondern ebenſo ſehr iſt ſie für ihn eine Frucht göttlicher Bewahrung und Befeſtigung (1 Petr. 5, 10), welche erbeten ſein will, anderntheils iſt das Gebet ſelbſt, beſonders als anhaltendes, eine Bethätigung des Willens, im Heil Gottes zu bleiben, und zwar die directeſte. Als vor einer Quelle der Unbeſtändigkeit wird vor der Getheiltheit des Herzens gewarnt (Jak. 1, 8; Matth. 6, 24); eine ſolche iſt ja ohne Verletzung des Gewiſſens nicht möglich und lähmt die Willensenergie. Alſo erwächſt die Beſtändigkeit aus der Einfalt (Hebr. 10, 19—23).

Die folgenden Verſe der ebengenannten Stelle (Hebr. 10, 26. 37) zeigen uns, wie in der urchriſtl. Gemeinde für das Feſthalten an der Heilsgemeinſchaft ein Beweggrund geltend gemacht wurde, der zwar von dem tiefſten ſittlichen Ernſt zeugt, den wir aber ohne Milderung ſeiner rigoriſtiſchen Geſtalt uns nicht mehr aneignen können. Ein frei vollzogener Abfall ſoll nur noch ein Warten des Gerichts vor ſich haben; eine Umkehr und Erneuerung des ſo Gefallenen ſoll nicht möglich ſein (Hebr. 6, 4—6; 12, 17—28). Herkömmlich ſtellt man es aus dogmatiſchen Gründen in Abrede, daß in dieſen Stellen ein Zuſtand als in dieſem Leben erreichbar geſetzt ſei, aus welchem eine Rückkehr in den Gnadenſtand als unmöglich geſetzt werde. Mit der Verwerfung dieſer Schroffheit hat man freilich ganz recht. Was aber gibt uns denn die Befugniß, darum den Sinn dieſer Stellen zu verwäſſern und den Verfaſſer etwas anderes ſagen zu laſſen, als was er ganz offenbar ſagt? Wir begreifen es recht wohl, wie der heilige Ernſt und Eifer der urchriſtl. Gemeinde dazu führen konnte, die Sünde des förmlichen Abfalls ohne Umſtände für eine irreparable anzuſehen (vgl. beſonders 2 Petr. 2, 4. 9. 17. 19. 20. 21; 1 Joh. 5, 16. 18. 21); nur muß man ſich hüten, dieſe Anſicht in ein Dogma zu verwandeln. Späth.

Beſuche. Das geſellſchaftliche Leben der Hebräer bewegte ſich über den Familienkreis nicht weit hinaus. Außer dem Hauſe trafen ſich die Männer auf den Straßen und an den Thoren zu gegenſeitiger Unterhaltung, die Frauen aber blieben ſoviel als möglich im Hauſe und vermieden, mit fremden Männern zuſammenzukommen. Beſuche bei Nachbarn und Bekannten, Geſellſchaften im Hauſe u. dgl. waren daher ſeltener als bei uns. Wenn einer bei beſonderm Anlaß ein Gaſtmahl veranſtaltete, wurden, wie Hiob 1, 4; 1 Sam. 1, 4 fg., nur die Familienangehörigen beiderlei Geſchlechts oder nur Männer dazu geladen (1 Sam. 9, 22; 2 Sam. 3, 20; 13, 23; Richt. 9, 26 fg.; Luk. 5, 29; 14, 16 fg., 24), oder es wurde, in vornehmen Häuſern, für die Frauen beſonders gedeckt (Eſth. 1, 9). Ein freierer Verkehr der beiden Geſchlechter, wie wir ihn zur Zeit Chriſti finden (Luk. 10, 38 fg.; Joh. 12, 2 fg.), bahnte ſich erſt allmählich an, wol nicht ohne Einfluß griech. Sitte. Stets aber fand, wer nicht im Orte ſelbſt wohnte, gaſtliche Aufnahme im befreundeten Privathauſe oder wo er gerade anklopfte. Der Hausherr empfing und bediente ihn; die Hausfrau, die ſich ohne Noth vor dem Fremden nicht zeigte, ſorgte drinnen für Speiſe und Trank (1 Moſ. 18, 6. 9). Eigentliche Gaſthäuſer gab es nämlich bei den Hebräern nicht; unter der „Herberge", von der etwa die Rede iſt, haben wir uns nur ein unbewohntes Haus, wo man ſich vor Wind und Wetter ſchützte und übernachten konnte, zu denken (1 Moſ. 42, 27; Jer. 9, 1; Luk. 2, 7; 10, 34 fg.). Wer reiſte, war auf die mitgebrachten Vorräthe und auf die Gaſtlichkeit ſeiner Bekannten und anderer angewieſen (ſ. Gaſtfreundſchaft). Der Empfang ſolcher Beſuche, auch wenn ſie ganz unerwartet kamen, war, nach den vorliegenden Erzählungen zu ſchließen, ſtets ein freundlicher und herzlicher. Man brachte dem Gaſt Waſſer zum Waſchen der Füße, nahm ihn unter ſeinen Schutz, ſetzte ihm Speiſe vor und ließ auch die Reitthiere füttern (1 Moſ. 18, 4 fg.; 19, 2. 3; 24, 32; Richt. 19, 21 fg.). Ganz ähnliche Sitten finden wir noch heute bei den Beduinenarabern (vgl. d'Arvieux, „Sitten der Beduinenaraber", S. 30 fg.; Niebuhr, Description de l'Arabie, S. 41 fg. und auch Freytag, „Einleitung in das Studium der arabiſchen Sprache" [Bonn 1861], S. 146 fg.). Begleitung beim Abſchied war nur in beſondern Fällen üblich (1 Moſ. 18, 16; 1 Sam. 9, 26). Die heutigen Morgenländer unterlaſſen ſie gewöhnlich ganz und machen überhaupt den Abſchied kurz, um ſich, wie ſie ſagen, den Schmerz der Trennung zu erſparen (d'Arvieux, a. a. O., S. 145). Unter Bekannten wurde der Beſuch mit großer Höflichkeit eingeleitet, man erkundigte ſich angelegentlich nach dem Befinden

des andern und ſeiner Angehörigen (2 Kön. 4, 26; 1 Moſ. 43, 26; 1 Sam. 10, 4); Verwandte und gute Freunde küßten ſich bei der Begrüßung (1 Moſ. 29, 11; 33, 4; 2 Moſ. 4, 27; 18, 7; Mark. 14, 45), ebenſo beim Abſchied (Ruth 1, 14; 1 Kön. 19, 20; 1 Sam. 20, 41). Männer ſcheinen ſich, wie noch heute die Araber thun (d'Arvieux, a. a. O., S. 50), auf den Bart geküßt zu haben (2 Sam. 20, 9). Auch die Verbeugung war, wenn man beſondere Achtung und Liebe bezeugen wollte, übliches Ceremoniell (1 Moſ. 23, 7; 2 Moſ. 18, 7; 1 Sam. 20, 41). Dagegen iſt die Sitte der Araber, Geſicht und Haare der Weiber und den Bart der Männer, wenn man ſie beim Beſuch auszeichnen will, mit wohlriechendem Waſſer zu beſprengen und mit Aloëholz zu beräuchern (d'Arvieux, a. a. O., S. 52, 145), wol erſt ſpätere Verfeinerung. Nur vereinzelte Andeutungen derſelben finden wir in den Stellen Pſ. 23, 5; 92, 11 und in der bekannten Erzählung Matth. 26, 6 fg. Vor Höherſtehenden neigte man gewöhnlich, aufs Knie ſich niederlaſſend, den Oberkörper bis zur Erde (1 Moſ. 42, 6; 43, 28; 44, 14; 1 Kön. 1, 23; Eſth. 3, 2. 5) und ſtieg, wenn man einem ſolchen auf dem Wege begegnete und ein Anliegen an ihn hatte, vom Reitthier ab (1 Sam. 25, 23). Auch das Aufſtehen vom Sitz war eine Auszeichnung, die man dem Alter ſchuldig war (3 Moſ. 19, 32), und die auch ſonſt etwa angeſehenen Leuten zutheil wurde (Hiob 29, 8). Eine weitere ehrende Rückſicht gegen den Gaſt war, ihn zur Rechten oder oben an die Tafel zu ſetzen (1 Kön. 2, 19; Pſ. 110, 1; 1 Sam. 9, 22). Wer um irgendeine Bitte anzubringen oder auch nur zum Zeichen der Huldigung einem andern ſeine Aufwartung machte, verſäumte nicht, Geſchenke mitzubringen (1 Moſ. 32, 14 fg.; 24, 22. 53; 1 Sam. 9, 7; 16, 20; 17, 18; 1 Kön. 10, 10; Spr. 18, 16). Ebenſo wurde der Gaſt häufig mit Geſchenken entlaſſen (1 Moſ. 21, 27; 43, 11). Ein ſolches Geſchenk hieß beraká. Eine einheitliche, allgemein gebräuchliche Grußformel, wie ſie die Araber an ihrem, mit einer Bewegung der rechten Hand nach dem Herzen hin ausgeſprochenen selâm ;aleyk, das der Angeredete mit wa ;aleyk esselâm und irgendeinem Zuſatz erwidert, beſitzen, ſcheinen die Hebräer nicht gehabt zu haben. Wir finden ſie nur vereinzelt Richt. 19, 20; 1 Chron. 12, 18. Erſt ſpäter ſcheint ſie allgemeiner geworden zu ſein (Luk. 24, 36; Joh. 20, 26); in früherer Zeit liebte man freie Abwechſelung. Der Herr ſei dir gnädig! Der Herr ſei mit dir! Der Herr ſegne dich! Der Segen des Herrn über dich! Geſegnet ſeiſt du vom Herrn! — ſo und ähnlich lauteten die Redensarten, mit denen am häufigſten beim Beſuch Gruß und Gegengruß gewechſelt wurden (1 Moſ. 43, 29; Ruth 2, 4; 3, 10; 1 Sam. 15, 13; 26, 25; Pſ. 129, 8; 118, 26). Kranke zu beſuchen, wird Sir. 7, 35; Matth. 25, 36, ebenſo an mehrern Stellen des Talmud angelegentlich empfohlen. Steiner.

Betach, eine Stadt in Aram-Zoba, welche David erbaute (2 Sam. 8, 8). In der Parallelſtelle 1 Chron. 18, 8 heißt ſie Tibchath, bei den LXX (Me-)Tebak und (Ma-)Tabeth, in der ſyr. Ueberſetzung Tebach. Letzterer Name muß gewiß als der urſprüngliche und richtige gelten, weil er ſich auch als Name einer aram. Landſchaft oder Stadt unter den Nachkommen des Nahor (1 Moſ. 22, 24) wiederfindet, und mit demſelben etwa auch die Stadt Taibeh zuſammengeſtellt werden kann, die noch heute nördlich von Tadmor unter dem 35. Grad der Breite, wie es ſcheint, an einer Karavanenſtraße von Aleppo nach dem Euphrat gelegen, angetroffen wird. Kneucker.

Betane, eine Stadt in Südpaläſtina, zwiſchen Jeruſalem und Kades (Jud. 1, 9), und zwar gemäß der Aufzählung in jener Stelle nördlich von Chellus (ſ. d.), d. i. Halhul, gelegen, wie auch, damit übereinſtimmend, Euſebius ſein Bethanin (Beit Tanin) 4 röm., d. i. kleine geographiſche, Meilen nördlich von Hebron ſetzt. Es iſt demnach das alte Beth-Anoth (Joſ. 15, 59), von welchem heute noch, in der Nähe von Hulhul, die Ruinen Beit-Ainun vorhanden ſind, an einem ſanften Abhang, in deſſen oberm Theil ſich auch drei bis vier Ciſternen finden. Kneucker.

Beten, eine Stadt im Stammgebiet Aſcher (Joſ. 19, 25). Euſebius und Hieronymus nennen einen Ort Bebeten, Bethebem, und ſetzen ihn 8 röm., d. i. $1^3/_5$ geographiſche, Meilen öſtlich von Ptolemais, d. i. Akko. Jenes Beten muß jedoch, wenn es, wie es den Anſchein hat, in der Nachbarſchaft von Achſaph lag und dieſes das heutige Kefaph iſt, viel weiter im Norden geſucht werden. Kneucker.

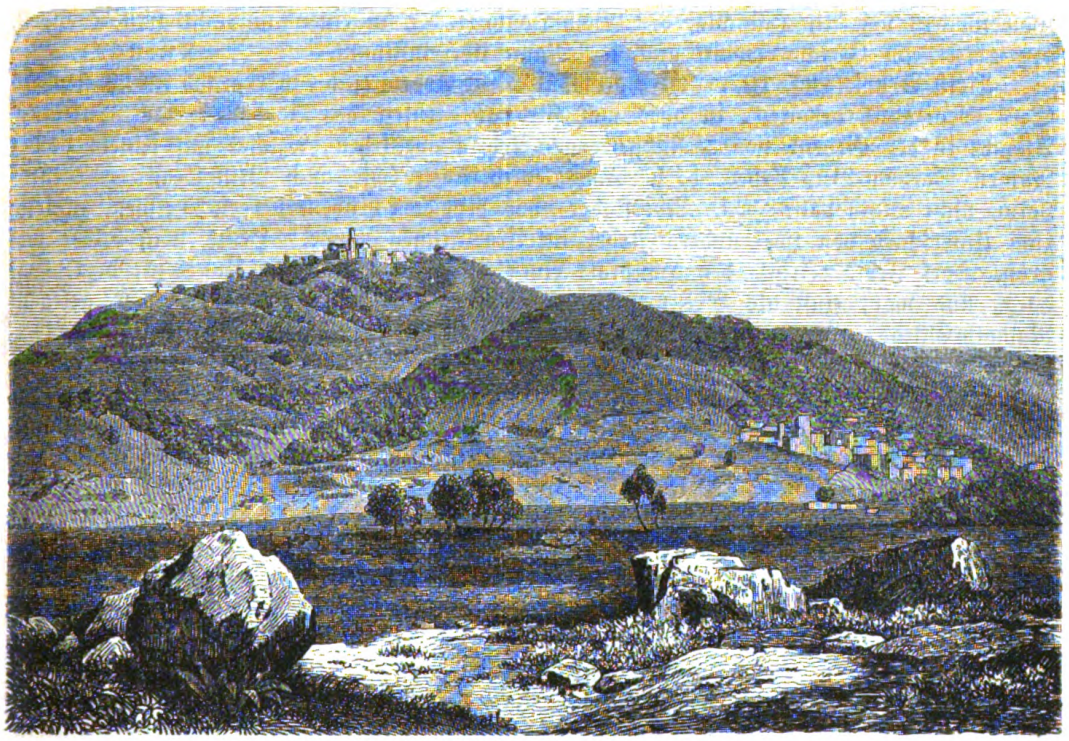
Beten, ſ. Gebet.

Bethabara. So leſen Joh. 1, 28 faſt alle Kirchenväter, und ſchon Origenes fand wenigſtens in etlichen Handſchriften dieſe, auch von dem ſyr. Text Cureton's bezeugte

Lesart. Dagegen ſtand „faſt in allen Handſchriften“ des Origenes Bethania. Origenes aber fand, als er an Ort und Stelle nachforſchte, keinen Ort mit Namen Bethania am Jordan, wol aber ein Bethabara (vielleicht das Beth-Bara Richt. 7, 24, welches die Sage ſeiner Zeit als den Taufort des Johannes bezeichnete). Ebenſo wird der Ort noch von Euſebius genannt. Durch Empfehlung des Origenes kam die Lesart Bethabara, die aber dem Obigen zufolge nicht, wie gewöhnlich geſchieht, als Conjectur zu bezeichnen iſt, in Geltung. Der Name bedeutet entweder Furthauſen (Beth ʿabara) oder ſoll überhaupt nur einen jenſeit liegenden Ort bezeichnen (von ʿeber). Holtzmann.

Beth-Anath, eine Stadt im Stammgebiet Naphtali (Joſ. 19, 38), wo die Kanaaniter nicht vertrieben, aber tributpflichtig gemacht wurden (Richt. 1, 33). Ihre Lage iſt noch nicht bekannt. Euſebius hält dafür den Flecken Batanäa, 15 röm., d. i. 3 geographiſche, Meilen öſtlich von (Dio-)Cäſarea, d. i. Sepphoris, mit Heilbädern; alſo etwa in der Nähe von Emmaus, eine Stunde nördlich von der Südſpitze des Sees Genezareth, wo, wie der Name ſagt, ſich vier oder fünf heiße „Quellen“ finden, die noch jetzt zu „Bädern“ gebraucht werden, denn Beth-Anath (= Beth-Ajanoth) bedeutet „Haus der Quellen“, und Emmaus „Bäder“. Hat man Beth-Anath etwa in dem bei Robinſon („Paläſtina“, III, 884) genannten Kefr-Anân zu ſuchen? Kneucker.

Bethanien. Steigt man von Jeruſalem aus in das Kidronthal hinunter und wendet ſich dann, den Oelberg überſchreitend, oſtwärts, ſo gelangt man in etwa 40 Minuten nach el-Azirijeh, einem zwiſchen den Bergen verſteckten kleinen Dorfe, hart am Rande der todeseinſamen Wüſte, die in Geſtalt eines wild durcheinandergeworfenen, von tiefen Schluchten zerriſſenen Berglandes von da bis nach dem Jordanthal ſich ausdehnt. Die Hütten des Dorfes lagern an einem kleinen Vorhügel des Oelbergs. Dieſer ſelbſt hemmt, einem mächtigen, hochragenden Wall gleich, alle weitere Ausſicht nach Weſten, damit erſt droben auf ſeiner Höhe mit einem mal das Bild der Heiligen Stadt in ganzer Schön-



heit vor den Augen des Pilgers ſich entrolle. Die weiten Flächen des Oſtabhangs ſind ſpärlich mit Oelbäumen beſetzt, doch näher dem Dorf zu treffen wir dichtere Gruppen von Oel-, Feigen- und Mandelbäumen. Ein Kranz friſchen Grüns, heben ſie ſich lebhaft von dem gelben Kalkgeſtein ab, aus dem auch die Hütten des Dorfs gebaut ſind, und erfreuen das Auge um ſo mehr, als die öſtlich gegenüberliegenden Bergabhänge des Baumwuchſes ganz entbehren und von Vegetation überhaupt nur noch Zwerggeſtrüpp genügſamen Schaf- und Ziegenheerden zur Weide bieten (ſ. die Abbildung).

El-Azirijeh wird mit Recht für das alte Bethanien gehalten, welches nach Joh. 11, 18 15 Stadien, d. i. ungefähr 40 Minuten, von Jerusalem entfernt war. Noch heute wie vor Jahrtausenden geht hier die Karavanenstraße vorüber nach Jericho, und das ganze Bild des gegenwärtigen el-Azirijeh entspricht in der Hauptsache getreu dem vom alten Bethanien.

„Haus der Armuth" (beth-anijjah) nannten die Israeliten den Ort, weil er so still und einsam gelegen und zum größten Theil von der Wüste umgrenzt war, vielleicht auch, weil Elende, wie z. B. Aussätzige, hier eine Zuflucht fanden. Im Hause Simon's, des Aussätzigen, empfing Jesus von sinniger Frauenhand die königliche Weihe, welche ihm die „Stadt des großen Königs" versagte (Mark. 14, 3 fg.; Matth. 26, 6 fg.). In den letzten Wochen seines Lebens fand er hier unter treuen Freunden nach des Tages heißem Streit die willkommene Ruhe. Der heutige Name des Dorfes erinnert an Lazarus, den Bruder Maria's und Martha's, den nicht nur die kath. Christen, sondern auch die mohammedanischen Araber als Heiligen verehren. Darum haben letztere die Kirche, die schon in der Vorzeit des Mittelalters über dem vermeintlichen Lazarusgrab sich erhob, in eine Moschee verwandelt (vgl. Sepp, „Jerusalem und das heilige Land" [Schaffhausen 1862], I, 583 fg.; Joh. 11, 1 fg.)

Im A. T. wird Bethanien nirgends genannt, denn das Jes. 10, 30 angeführte Anijjah, das man als Abkürzung für Bethanien hat erklären wollen, muß dem Zusammenhang nach vielmehr als ein Imperativ gefaßt werden zum folgenden Anathoth: „Schrei auf Anathoth!" (Aehnlich die LXX.) Noch wird Joh. 1, 28 ein Bethanien jenseit des Jordans erwähnt, ein Ort, der ohne Zweifel hart am Flusse lag und als „Schiffshausen" gedeutet werden kann. Die ursprüngliche Form war danach beth'onijjah. Furrer.

Beth-Anoth (=Beth-Ajanoth), d. h. „Haus der Quellen", s. Betane.

Beth-Araba, ein Grenzort, bald zum Stammgebiet Juda, bald zu Benjamin gerechnet, auch blos Araba genannt (Jos. 15, 6. 61; 18, 18. 22), wahrscheinlich an der Stelle der heutigen Ruine eines griech. Klosters Kaßr-Hadschla gelegen, 20—30 Minuten südwestwärts von Ain-Hadschla, d. i. Beth-Hogla (s. d.), in einer „unfruchtbaren Steppe", der Ebene von Jericho, womit auch der Name übereinstimmt. Kneucker.

Beth-Arbel (Hos. 10, 14) wird gewöhnlich für Arbela (s. d.) in Galiläa im Westen des Sees Genezareth gehalten, ist aber wol für das, jenseit des Jordans, nach Eusebius' Angabe in der Gegend von Pella gelegene, Arbela anzusehen, welches mit seinem vollen Namen Salman-Beth-Arbel, d. h. Sandalenlederstätte (wie auch Beth-Sean = Skytopolis, nicht Skythopolis, d. i. „Lederstadt"), von dem dort blühenden Gewerbe hieß, zugleich zum Unterschied von zwei andern Arbel im israelitischen Lande. Heute noch bildet das große Dorf Irbid (Irbil) den Hauptort eines Districts östlich von Um-Keis, d. i. Gadara, und war, einst als Grenzort gegen Syrien, wie das nicht weit davon gelegene Ramoth-Gilead, zunächst kriegerischem Angriff seitens der Syrer ausgesetzt (Am. 1, 3; s. Salman). Kneucker.

Beth-Asmaveth oder blos Asmaveth, ein Ort im Stammgebiet Juda oder Benjamin, nicht weit von Jerusalem (Neh. 7, 28; 12, 29; Esra 2, 24), im übrigen noch unbekannt.

Beth-Aven, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin, in der Nähe von Michmas und von Ai, welches östlich von Bethel lag (Jos. 7, 2; 18, 12; 1 Sam. 13, 5; 14, 23). Man unterscheidet gewöhnlich Beth-Aven von Bethel, wegen der Stellen Jos. 7, 2; 18, 12. 13, und verlegt jenes in den Osten von dieser Stadt, in die Gegend des heutigen Abu-Subbah am Wege, der von Bethel nach Jericho und Gilgal führt; läßt dann auch von dieser eingebildeten Oertlichkeit „die furchtbare Wüste von Beth-Aven" benannt sein (Jos. 8, 15. 20. 24; Richt. 20, 42. 45. 47), welche westlich und südwestlich von Ain-Dûk, d. i. Dok (1 Makk. 16, 11. 12), bis nach Deir-Diwân hin, längs dem genannten Weg sich erstreckt. Aber bei alledem scheint es doch, nach Am. 5, 5, ein Beth-Aven neben Bethel nicht gegeben zu haben. Schon Hieronymus und der Talmud halten beide für Eine Oertlichkeit; auch läßt sich ein Beth-Aven nicht direct nachweisen, wohl aber zeigen, daß in den Stellen Hos. 4, 15; 10, 5 die Form Aven („Nichtigkeit", was die „Götzen" sind) absichtliche, misliebige Hebraisirung für das ägypt. „On" ist, welches die LXX noch haben. Der Mnevis war ja Symbol des On, d. i. der Sonne, und wurde in On (Heliopolis) verehrt; sein Bild stellte Jerobeam auch in Bethel (s. d.) zur Verehrung auf, und so ward in der That „Bethel" zu „Bethaven", d. h. die „Stätte Gottes" zu einer „Stätte des nichtigen Götzen". Kneucker.

Beth-Bara, eine Stadt am Jordan, und zwar auf deſſen weſtlichem Ufer, ſüdlich von Beth-Sean (Richt. 7, 24). Der urſprüngliche Name iſt Bethabara (ſ. d.).

Bethbaſi, ein Ort in der Wüſte, den Jonathan befeſtigte (1 Makk. 9, 62. 64); Joſephus („Alterthümer", XIII, 1. 5) nennt ihn Bethalaga.

Beth-Biri, eine Stadt der Simeoniten (1 Chron. 4, 31); derſelbe Ort heißt in der Parallelſtelle Joſ. 19, 6 Beth-Lebaoth (ſ. d.).

Beth-Char, eine Stadt in Südpaläſtina (1 Sam. 7, 11), unweit, wol weſtlich von, Mißpa.

Beth-Cherem, d. h. „Weinbergſtätte" (ſ. Weingarten, Jer. 6, 1; Neh. 3, 14), eine Stadt im Stammgebiet Juda, nach Hieronymus auf einer Anhöhe zwiſchen Jeruſalem und Tekoa gelegen. Ohne Zweifel lag ſie auf dem heutigen Frankenberg (Gebel el-Fureidîs), von Tekoa getrennt durch den Wadi Urtâs, an der Stelle der ſpätern, von Herodes dem Großen erbauten Stadt und Feſtung Herodium, wovon noch Ruinen und Spuren von Terraſſen um den Fuß des Bergs herum, und die zertrümmerten Mauern einer kreisförmigen, mit vier maſſiven runden Thürmen nach den vier Himmelsgegenden hin beſetzten, Feſtung um den Gipfel herum Zeugniß geben. Der Berg gewährt eine weite Ausſicht nach Norden zu, eine weniger weite nach Süden und Weſten, im Oſten jedoch bis zu den Gebirgen Moabs jenſeit des Todten Meeres. Kneucker.

Beth-Dagon, d. h. „Haus, Tempel Dagon's", einer philiſtäiſchen Gottheit, beweiſt alſo die Anweſenheit der Philiſtäer an den ſo genannten Orten. Es gab ein Beth-Dagon 1) in der Ebene Juda (Joſ. 15, 41). Euſebius und Hieronymus ſetzen ein großes Dorf Namens Caphar-Dagon (arabiſch Kefr-Digan) in die Gegend zwiſchen Diospolis und Jamnia, wahrſcheinlich eine ungenaue Angabe, wenn das heutige Beit-Dedſchan, $1\frac{1}{2}$ Stunden nordweſtlich von Ramleh und Ludd (d. i. Lydda, Diospolis), die Ueberreſte deſſelben enthalten, und das urſprünglich projectirte Stammgebiet Juda ſo weit nördlich hinauf ſich erſtreckt haben ſollte (Joſ. 15, 45. 11). 2) Beth-Dagon an der Grenze des Stammes Aſcher (Joſ. 19, 27), jedenfalls öſtlich vom Sihor-Libnath, d. i. Belus, an der Grenze Sebulons gelegen, vielleicht Bet-Degen, ein zum Bezirk Akka, d. i. Akko, gehöriges Dorf. 3) Unter dem Beth-Dagon 1 Makk. 10, 83 hat man nicht eine Stadt dieſes Namens, ſondern den „Tempel Dagon's" zu Asdod zu verſtehen (1 Sam. 5, 2). Kneucker.

Beth-Eden, wird Am. 1, 5 als ſyr.-damasceniſche Stadt und Sitz eines „Scepterführers", d. h. entweder eines Königs oder wahrſcheinlicher eines Statthalters oder Richters, genannt. Man verſteht darunter gewöhnlich das Dorf Ehden auf dem Libanon, welches, mit anmuthigen wohlbewäſſerten Gärten und Baumpflanzungen umgeben, bei dem Kloſter Kosheiga, 3 Stunden öſtlich von dem maroniticſchen Patriarchenſitz Kanobîn, nordweſtlich von den (alten) Cedern gelegen iſt. Andere dagegen glauben, jenen Ort in dem heutigen Beit el-Dſchanne in einer engen Schlucht auf dem öſtlichen Abhang des Hermon, nicht gar weit von Damaskus, gefunden zu haben, weil dieſer arab. Name (Haus des Paradieſes) genau mit dem hebräiſchen übereinſtimmt und der Ort von Amos in Verbindung mit Damaskus genannt wird. Aber höchſt wahrſcheinlich iſt Beth-Eden einerlei mit dem Paradiſus des Ptolemäus (V, 15. 20), und dieſes 2 Stunden ſüdöſtlich von Ribla (ſ. d.), bei dem jetzigen Alt-Güſieh, anzuſetzen. Kneucker.

Beth-Eked (Haro'im, 2 Kön. 10, 12. 14), wird gewöhnlich, aber wahrſcheinlich unrichtig, „Bindehaus (der Hirten)", d. i. Ort, wo die Hirten die Schafe zum Scheren binden, gedeutet. Vom ſyr. Ueberſetzer durch „Verſammlungshaus der Hirten" wiedergegeben, wird es wol ein einzeln ſtehendes Haus geweſen, und ſchon darum nicht mit dem heutigen Dorfe Beit-Kâd, das über 2 Stunden öſtlich von Dſchenîn, d. i. Ginäa, nach Euſebius' Angabe 15 röm., d. i. 3 geographiſche, Meilen von Legio, d. i. Megiddo, in der Ebene Jesreel, alſo für den von Jesreel nach Samaria ziehenden Jehu zu weit ſeitwärts gelegen war, zuſammenzuſtellen ſein. Kneucker.

Bethel (Beth-El), d. h. „Gotteshaus", urſprüglich Lus geheißen (1 Moſ. 28, 19; Richt. 1, 23. 26; Joſ. 18, 13 vgl. 16, 2), eine alte Stadt (1 Moſ. 12, 8; 13, 3; 28, 19) auf dem Gebirge Ephraim (1 Sam. 13, 2; Richt. 4, 5), an der Straße von Jeruſalem über Silo nach Sichem (Richt. 21, 19), deren Spuren noch vorhanden ſind; nach Euſebius lag ſie 12 röm. Meilen nördlich von Jeruſalem. Urſprünglich war ſie eine kanaanit. Königsſtadt (Joſ. 12, 9. 16), wurde dann von Joſua dem Stamm Benjamin, als Grenzſtadt gegen Ephraim Joſ. 16, 1. 2; 18, 13) zugetheilt (Joſ. 18, 22), aber von den Ephraimiten

durch List erobert und eingenommen (Richt. 1, 22 fg.; 1 Chron. 7, 28). Hier befand sich in der Richterperiode eine Anbetungsstätte („Höhe"), wo dem Jahve geopfert wurde (1 Sam. 10, 3); hier stand eine Zeit lang die Stiftshütte (Richt. 20, 18. 26. 27; 21, 2), und Samuel hielt hier öffentlich Gericht (1 Sam. 7, 16). Jerobeam schloß sich daher nur an bereits Bestehendes an, wenn er gerade Bethel, das nach der Trennung der Reiche dem israelitischen Reiche zugefallen war, zum Hauptsitz des von ihm eingeführten Bilderdienstes wählte (1 Kön. 12, 28), welcher bis zur Auflösung dieses Reichs und Wegführung der zehn Stämme in die assyr. Gefangenschaft bestehen blieb (2 Kön. 10, 28. 29; Am. 3, 14; 4, 4; 5, 5; 7, 10. 13; Jer. 48, 13). Die Propheten bekämpften diesen Bilderdienst als Götzendienst (1 Kön. 13; Hos. 4, 15; 5, 8; 10, 5 fg.; s. Beth-Aven), bis endlich Josia, der reformatorische König Judas, die Abschaffung auch dieses widergesetzlichen Gottesdienstes beschloß und Altar und Höhe zu Bethel zerstörte. Auf diese Heiligkeit, die Bethel nachmals erlangte, deuten auch die scheinbar alten Stellen aus der Patriarchenzeit. So, wenn 1 Mos. 12, 8; 13, 3 Abram in Bethels Nähe, auf dem schönen, weidereichen Hochgebirge östlich von Bethel und westlich von Ai (s. d.), einen Altar erbaut und daselbst den Namen Jahve's anruft; wie denn auch überdies eine unter verschiedenen Formen ausgeprägte Ueberlieferung den Ursprung des Namens Bethel von dem Erzvater Jakob ableitet, dem sich Gott gerade hier offenbarte (1 Mos. 28, 10 fg.; 35, 15), obschon unzweifelhaft erst allmählich durch das daselbst befindliche Heiligthum, also lange nach Mose, die Benennung „Gotteshaus" entstehen und den ursprünglichen Namen Lus verdrängen konnte. Vorübergehend hatte schon der König Abia die Stadt Bethel dem Jerobeam abgenommen und für das Reich Juda zurückerobert (2 Chron. 13, 19). Auch nach der babylonischen Gefangenschaft gehörte der Ort wieder den Benjaminiten (Esra 2, 28; Neh. 7, 32; 11, 31); das „Städtchen" wurde zur Zeit der Makkabäer von dem Syrer Bacchides (s. d.) befestigt (1 Makk. 9, 50; Josephus, „Alterthümer", XIII, 1. 3), und im jüd. Krieg von Vespasian eingenommen (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 9. 9). Eusebius und Hieronymus beschreiben es für ihre Zeit als ein kleines Dorf. Jedoch sind die heutigen Ruinen größer als die eines kleinen Dorfes und zeigen, daß der Ort nach der Zeit dieser Kirchenväter wieder erstanden und vergrößert wurde; ja die Kirchenruinen an der Ortslage selbst und auch südöstlich jenseit des Thals weisen auf eine Stadt von Bedeutung hin, selbst bis in das Mittelalter herab. Ohne Zweifel nämlich wird die Lage des alten Bethel durch die bedeutende und umfangreiche Ruinenstelle Beitin, $4\frac{1}{2}$ Stunden nördlich von Jerusalem, bezeichnet. Diese Ruinen liegen auf dem Südende eines langen niedrigen Hügels, welcher zwischen zwei Wadis ausläuft, die sich unten vereinigen und südsüdostwärts in das tiefe und schroffe Thal es-Suweinit hinablaufen, das zwischen Dscheba (Gibea) und Muhmâs (Michmas) östlich hinuntergeht. Dagegen hat Thenius das heutige Sindschil, das bedeutend nördlicher in der Nähe von Silo liegt, für Bethel halten wollen, jedoch ohne hinreichende Gründe. Knencker.

Beth-Emek, eine Stadt im Stammgebiet Ascher (Jos. 19, 27), auf der Südseite des Thales Jephta-El (s. d.) gelegen.

Bethesda. Der Name steht nur Joh. 5, 2 und ist am wahrscheinlichsten mit „Haus der Barmherzigkeit" (Bet hesda) oder „Gnadenort" zu erklären, wie bei uns die Benennung Charité für Krankenhaus. Nach der Beschreibung Joh. 5, 2. 3 war es ein Teich am Schafthor (Neh. 3, 1. 32; 12, 39), mit fünf Hallen umbaut, in welchen eine große Anzahl von Leidenden, wol meist Gliederkranken, sich befand. Der, übrigens kritisch sehr angefochtenen, Nachricht am Schluß des 3. und im 4. V. zufolge würde eine, nicht gerade regelmäßig eintretende, Bewegung des Wassers, offenbar nur an einem bestimmten und beschränkten Orte des Teichs empfindlich, die Ursache der Heilkraft, sie selbst aber durch die Hand eines von Zeit zu Zeit herabfahrenden Engels hervorgerufen gewesen sein, und auf etwas Aehnliches wenigstens weist auch der nicht angefochtene V. 7 hin, wenn er auch der „Legende vom Engel" (vgl. übrigens Offb. 16, 5) nicht ausdrücklich Erwähnung thut. Freilich fällt es sehr auf, daß der Teich Bethesda sonst nirgends, und namentlich nicht bei Josephus, Erwähnung findet; da indeß der Name ausdrücklich nur als Beiname bezeichnet wird, hat man ihn bald mit dem Struthion, bald mit dem Amygdalon vereinerleit. Die Tradition verlegt ihn in die Nähe des heutigen Stephansthores, wo sich eine ausgemauerte, aber wasserleere Vertiefung befindet. Nach Joh. 5, 2 kommt alles auf die Lage des Neh. 3, 1. 32; 12, 39 vorkommenden Schafthors an, welches

man gewöhnlich an die Stelle ſetzt, wo die Ringmauer der Unterſtadt ſich ſüdlich an die der Oberſtadt anſchloß. Etwas nordöſtlich davon liegt der heutige Teich Obrak (el-Schefah), in dem man jetzt vielfach den Bethesda findet. Sollte aber das Schafthor etwas mehr gen Weſten zu ſetzen ſein, ſo würde allerdings auch der Amygdalon oder Hiskiateich (Birket Hammam) in der Nähe liegen, in welchem ſchon der Pilger von Bordeaux im J. 334 den Bethesda fand. Man dürfte ſich dann wol auch daran erinnern, daß neben dieſem Hiskiateich der Hippikus ſich erhob, wahrſcheinlich identiſch mit dem „Heerdenthurm" (Mich. 4, 8). Sollte dieſem Heerdenthurm etwa ein nahe gelegenes „Schafthor" zum Aus- und Eintreiben der Heerden entſprechen?

Die Heilkräfte des Bethesdawaſſers ſcheinen übrigens mit ſeiner rothen Farbe, die Euſebius bezeugt, zuſammenzuhängen; dieſe aber wird ſchwerlich mit Euſebius von dem Blut der Opferthiere abzuleiten ſein, welches ſich mit dem Waſſer vermiſcht habe, ſondern eher von mineraliſchen Eigenſchaften. Vielleicht iſt wegen Joh. 5, 7 geradezu eine intermittirende Quelle gemeint, wie die heutige Mariaquelle, in welcher das Waſſer täglich zwei- oder dreimal hervorſtrömt, aber ſchon nach einigen Minuten wieder ausſetzt. Wenn, wie Furrer mittheilt, dieſen Umſtand das Volk heutzutage auf einen Drachen zurückführt, der das Waſſer wachend feſthalte, während es, wenn er eingeſchlafen, fließe, ſo iſt dieſe Vorſtellung mit der Sage vom Engel (Joh. 5, 3. 4) zu paralleliſiren. Holtzmann.

Beth-Eßel, iſt (Mich. 1, 11) nicht als Eigenname, ſondern in der gewöhnlichen Bedeutung „Haus der Nebenſeite", d. i. „Nachbarſchaft" zu nehmen.

Beth-Gader, ein Ort im Stammgebiet Juda (1 Chron. 2, 51), derſelbe, welcher unter dem Namen Geder Joſ. 12, 13 und Gedera (ſ. d.) Joſ. 15, 36 vorkommt.

Beth-Gamul, eine Stadt im Flachlande Moabs (Jer. 48, 23).

Beth-Hanan, eine Stadt in Paläſtina (1 Kön. 4, 9), und zwar, da es mit Beth-Semes und Elon zu Einem königlichen Rentamt verbunden war, entweder im Stammgebiet Dan oder in Juda gelegen, mithin das heutige Dorf Beit-Hunûn in einer ergiebigen Niederung der Ebene, in der Nähe nördlich bei Gaza. Kneucker.

Beth-Haram oder **Beth-Haran,** d. h. etwa „Berghauſen", eine Stadt im Stamm Gad (Joſ. 13, 27; 4 Moſ. 32, 36), nach dem Bericht des Hieronymus im Thal des Jordan, am Fuß des Berges Peor, alſo nördlich von Beth-Jeſimoth und ſüdlich von Beth-Nimra gelegen, bei den Syrern Beth-Ramtha, von Herodes Antipas, der ſie befeſtigt hatte, zu Ehren der Gemahlin des Kaiſers Auguſtus, Livia Julia, Livias und nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", II, 9. 1) Julias geheißen. Nero ſchenkte die Stadt dem Agrippa II.; Placidus, Veſpaſian's General, nahm im jüd. Krieg Julias nebſt Abila und Beth-Jeſimoth. Biſchöfe von Livias kommen auf den Concilien von Epheſus, Chalcedon und Jeruſalem vor. Kneucker.

Beth-Hogla, eine Stadt des Stammgebiets Benjamin auf der Grenzlinie zwiſchen Benjamin und Juda (Joſ. 15, 6; 18, 19. 21), nach Hieronymus 3 röm. Meilen von Jericho und 2 vom Jordan entfernt, zwiſchen Jericho und dem Fluß. Spuren davon ſind aufgefunden worden in Ain-Hadſchla, einer ausgemauerten Quelle etwa eine Stunde nordweſtwärts von der Ausmündung des Jordan ins Todte Meer, welche in einem Dickicht von Weiden und Rohr liegt, klares und ſüßes Waſſer hat, das ſchönſte des ganzen Ghor, und die Umgebung bewäſſert. Der Name des Orts „Rebhuhn" paßt, da es ſehr viel rothe Rebhühner in der Gegend gibt (ſ. Atad). Kneucker.

Beth-Horon, eine Doppelſtadt im Stammgebiet Ephraim (Joſ. 16, 3; 21, 22; 1 Chron. 7, 24; 2 Chron. 8, 5), die den Leviten zugetheilt ward (Joſ. 21, 22; 1 Chron. 6, 53; 7, 68): Unter-Beth-Horon (Joſ. 16, 3; 18, 13. 14), an der Nordweſtecke des Gebiets Benjamin, „im Thale an einer Bergſchlucht" (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 19. 8), und Ober-Beth-Horon (Joſ. 16, 5), auf der Höhe, die ſchwer zu erſteigen war (Joſ. 10, 11; 1 Makk. 3, 15 fg.). Beide Theile ſollen (nach 1 Chron. 7, 24) von Seera, einer Tochter Ephraims (von einer wirklichen oder einer ſymboliſchen, d. h. von der Bevölkerung des Landſtrichs?) erbaut worden ſein. Salomo befeſtigte (Unter-)Beth-Horon (1 Kön. 9, 17; 2 Chron. 8, 5 [?]). Aus allem geht hervor, daß Beth-Horon mit ſeinen „Engpäſſen", welche ſchon der Ortsname andeutet, eine wichtige militäriſche Poſition und für eine von Norden anrückende Armee der Schlüſſel zu Judäa und Jeruſalem war. Es kommt aus dieſem Grunde auch oft in den Kriegsgeſchichten vor. Durch den Paß von Beth-Horon, der aus der Gegend von Gibeon nach der weſtlichen Ebene hinabführt, treibt Joſua nach

der Schlacht bei Gibeon die fünf Könige der Amoriter hinab (Joſ. 10, 10. 11); eine verheerende Philiſterſchar wendet ſich auf den Weg Beth-Horon zu (1 Sam. 13, 18), und von Amazia zurückgeſandte iſraelitiſche Miethſoldaten verheeren die Städte Judas von Samarien bis nach Beth-Horon (2 Chron. 25, 13). Hier ſiegt der Makkabäer Judas über den Syrer Seron (1 Makk. 3, 15—24) und ſchlägt den Nikanor (7, 39—45); Bacchides befeſtigt Beth-Horon (9, 50); nach Judith 4, 4 werden von den Juden die Berge beſetzt, und hier wurde auch der Römer Ceſtius Gallus von den Juden in „Hohlwegen" eingeſchloſſen und geſchlagen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 19. 8). Euſebius und Hieronymus ſetzen die beiden „kleinen Dörfer" 12 röm. Meilen, d. i. 5 Stunden nordweſtlich auf der Straße von Jeruſalem nach Nikopolis. Heutzutage liegt das kleine Dorf Beit-Ur-et-Tahta (das untere Beit-Ur) weſtlich und tiefer auf einem niedrigen Rücken, auf der Oſtſeite durch einen Wadi vom Fuß des hohen Gebirges getrennt; durch dieſen Wadi ſteigt man einen langen, ſteilen und felſigen Paß hinan, zum Theil auf ausgehauenen Stufen, alſo ein alter Weg. Auf halbem Wege erreicht man die erſte Stufe der Bodenerhebung, wo Grundmauern von großen Steinen liegen, vielleicht die Ueberreſte eines einſt den Paß bewachenden Caſtells; in einer Stunde gelangt man nach Beit-Ur-el-Fôka (dem obern Beit-Ur), wieder ein kleines Dorf mit Spuren von alten Mauern und Grundſteinen, wie das untere, und auf einem hohen Vorſprung zwiſchen einem nördlichen und ſüdlichen Thale gelegen. Wie in der Gegenwart, ſo ſcheint ſchon in alten Zeiten der große Communicationsweg zwiſchen Jeruſalem und der Seeküſte über den Paß von Beth-Horon, vermuthlich jedoch durch Wadi Suleimân, das zweite Thal ſüdlich von Beit-Ur und durch die Thalebene Merdſch-Ibn-Omeir, d. i. das Thal Aijalon, gegangen zu ſein, in welch letztere der Wadi Suleimân und die Wadi ſüdlich und nördlich von Beit-Ur zuſammen auslaufen. Kneucker.

Beth-Jeſimoth, d. h. „Wüſtenheim", eine neben Beth-Peor und den Abhängen des Pisga genannte, alſo beim Todten Meer gelegene, Stadt des Stammgebiets Ruben (4 Moſ. 33, 49; Joſ. 12, 3; 13, 20), die aber um die Zeit der babyloniſchen Verbannung wieder moabitiſch war (Ez. 25, 9). Nach Euſebius lag ſie 4 Stunden ſüdwärts, genauer ſüdoſtwärts, von Jericho gegen das Todte Meer hin, nach Joſephus ſüdlich von Julias, d. i. Beth-Haram (ſ. d.). Vom Nahr Hesbân braucht man, ſüdwärts ziehend, gegen 2 Stunden bis zum Nahr Sſuême (Ain Suweimeh); dieſe Strecke gehört zur Jordanebene, iſt aber unfruchtbar und trägt nur ſalzige und bittere Kräuter für Kamele. Dann folgt vom Sſuême bis zum Wadi Ghuweir, der gegenüber von Ain-el-Feſchkhah in das Todte Meer fällt, eine kleine Ebene, Ghôr-el-Belka, d. i. Thalgrund der Oede, genannt, welche theils ſteinig und unfruchtbar, theils anbaufähig iſt, aber nicht zur Jordanebene gehört. Dieſe Strecke nordwärts vom Wadi Ghuweir iſt die 4 Moſ. 21, 20; 23, 28 genannte „Wüſte" (Jeſimon), zu welcher Beth-Jeſimoth gehörte, deſſen Name ſich in Sſuême erhalten hat. Kneucker.

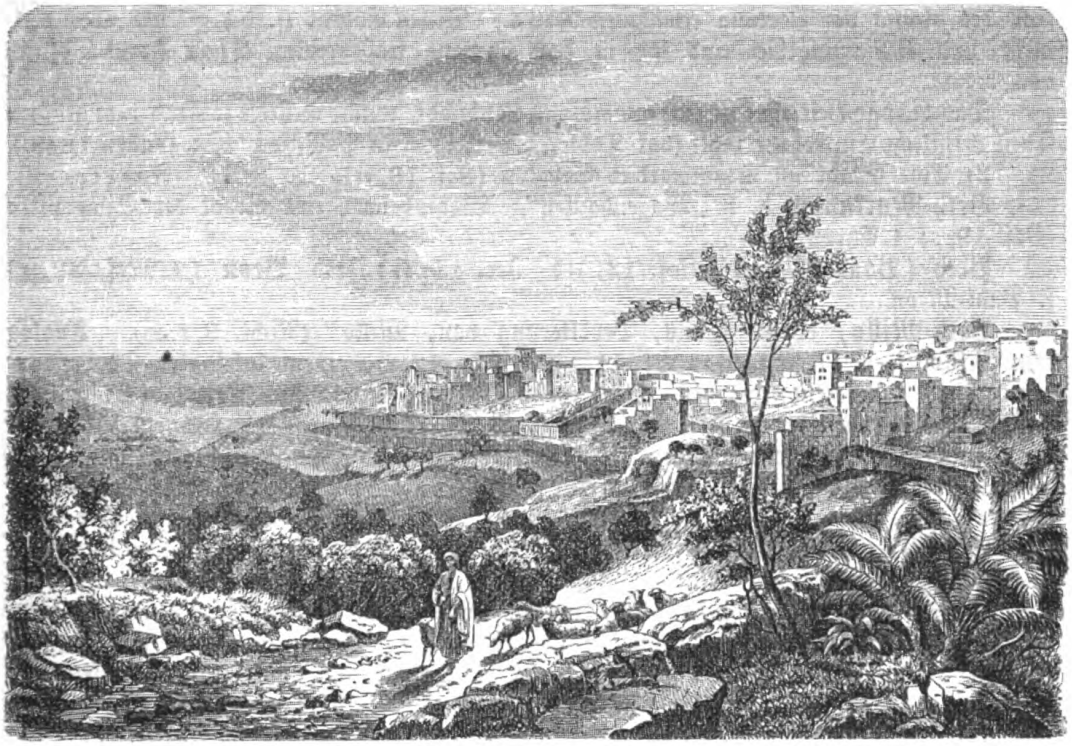
Beth-Leaphra, d. h. „Erdenbehauſung", „Höhle" (Mich. 1, 10), iſt wol das Caſtell Aphra in der Nähe Jeruſalems, und dabei alſo nicht an das Aphra Benjamin's zu denken.

Beth-Lebaoth, auch blos **Lebaoth,** eine Stadt der Simeoniten (Joſ. 15, 32; 19, 6), wofür 1 Chron. 4, 31 Beth-Biri genannt wird. Manche ſuchen dieſe Stadt in Bethlep-tephene (bei Joſephus und Plinius) ſüdlich von Jeruſalem auf dem Wege nach Idumäa. Uebrigens erwähnen Reiſende des Mittelalters 8 Stunden ſüdlich von Gaza, eine Tagereiſe nördlich von Cawatha, einen Ort Lebhem, deſſen Name an Lebaoth anklingt. Kneucker.

Bethlehem. 1) Zwei Stunden ſüdlich von Jeruſalem, etwa 40 Minuten links von der Straße, die nach Hebron führt, liegt auf zwei, durch einen kurzen Sattel miteinander verbundenen, Hügeln von Oſt nach Weſt hingeſtreckt das Städtchen Bethlehem, „Brothaus", jetzt Beitlahm „Fleiſchhaus" genannt, 2704 engl. Fuß über dem Meer. Amphitheatraliſch zieht ſich im Norden das Thal Charubeh zu demſelben hinauf, terraſſenweiſe angebaut und mit Reben und Oelbäumen heute wie ohne Zweifel ſchon in alter Zeit reich geſchmückt. Gegen Süden ſenken ſich beide Hügel ziemlich ſteil in das Thal Rahib, über welches hin ſüdweſtwärts der Weg zu den berühmten Salomonsteichen leitet, während ſie nach Oſten und Weſten ſanfter ſich abdachen. Auch auf dieſen Seiten lagern ſich da und dort ſchattige Oelbaumgärten an den Abhängen. Wenn nun dazu im Frühling die kräftig ſproſſende Weizenſaat das Steingetrümmer der umgebenden Terraſſenfelder ver-

birgt, ſo hebt ſich die gelbe Häuſermaſſe der alten Davidsſtadt ſehr freundlich aus dem Grün heraus. Eigene Quellen beſitzt die Stadt nicht, daher man das Regenwaſſer in den Ciſternen der Häuſer ſammelt. Doch unten im Thal Rahib ſchöpfen die Bethlehemitinnen in Schläuchen von Ziegenfell treffliches Quellwaſſer, das eine gewiß ſehr alte künſtliche Leitung von den Teichen Salomo's in reicher Menge hierher bringt.

Steigt man auf eins der platten Dächer hinauf, ſo kann man die Thäler und Höhenzüge ſüdlich von Jeruſalem überblicken, ohne daß man jedoch die Hauptſtadt ſelbſt zu Geſicht bekäme; im Oſten ſchimmert durch die Einſenkung des Gebirges ein kleines Stück des Todten Meeres herauf. Gen Südoſten überragt der ſchön geformte Kegel Fereidis ein einſames wüſtengleiches Hochland, weiterhin aber nach Süden begrenzen die Berge von Thekoa den Horizont, die ſich als eine Kette von vielen Kuppen weſtwärts ziehen. Gegen Abend hin reicht die Ausſicht nicht viel über die Hebronſtraße hinaus. Es ſchickt ſich zum idylliſchen Charakter Bethlehems, daß es, obſchon auf der Höhe, doch nicht weithin in die Lande ſchaut. Keiner der umliegenden Berge iſt mit Wald geſchmückt. Im Gegentheil ſtarrt uns nicht nur oben auf dem Rücken, ſondern auch an den Abhängen oftmals das Bild des Todes in gänzlich nackten Felsgruppen entgegen. Eine Stunde oſtwärts von Bethlehem finden nur noch Schaf- und Ziegenheerden, die ſich mit der ärmlichſten Nahrung begnügen, eine kümmerliche Weide (ſ. die Abbildung).



Um ſo mehr erfreuen den Wanderer, welcher vom Jordanthal herkommt, die geſegneten Fluren, die ſchmucken Weinberge und Obſtbaumgärten in nächſter Umgebung der Stadt. Darum nannten die von dort herauf einwandernden Iſraeliten die letztere „Brothaus" und prieſen ſie, als die von Fruchtbarkeit beglückte, mit dem Namen Ephrat (Mich. 5, 1). Deſſenungeachtet ſcheint ſie nie eine große Ausdehnung gewonnen zu haben, konnte ja Micha ihr zurufen: „Bethlehem Ephrat, welche du die kleine biſt unter den Gemeinden Judas" (Mich. 5, 1). Nur als Heimat der David'ſchen Familie war ſie auch dem Propheten eine geweihte Stadt, und es beruht in der That darin ihre größte Bedeutung, daß an ihr eine Reihe der anmuthigſten Erinnerungen aus der Geſchichte dieſes Hauſes haftet. Auf dem Boden Bethlehems ſpielt die Idylle von Ruth und Boas; hier wirthſchaftete deren Enkel Iſai mit ſeinen acht Söhnen, deren jüngſter die Schafheerden ſeines Vaters oſtwärts von den fruchtbaren Feldern der Stadt weiden mußte (vgl. Ruth; 1 Sam. 17, 12 fg.). Hier verbrachten die drei berühmten Söhne der Zeruja, David's

Schweſter, Joab, Aſahel, Abiſai, ihre Jugendtage (1 Sam. 22, 1; 1 Chron. 2, 16). Einige Minuten nordweſtlich vom heutigen Beitlahm zeigt die Ueberlieferung eine geräumige, gegenwärtig indeß trockene, Ciſterne als die Grube (hebräiſch bor, griechiſch lakkos), aus welcher drei Helden David's mit größter Gefahr Waſſer für ihren König ſchöpften (2 Sam. 23, 15). Die Richtigkeit der Ueberlieferung vorausgeſetzt, hätte das alte Bethlehem ſich weiter als das heutige nach Nordweſt erſtreckt, denn jene Grube war eine von der philiſtäiſchen Beſatzung überwachte Waſſergrube unter dem Thor. Rehabeam befeſtigte die kleine Stadt nebſt einer großen Zahl anderer, auf den umgebenden Höhen gelegenen Ortſchaften und verſah ſie mit Mundvorrath und Kriegsmaterial (2 Chron. 11, 6—12).

Zwei Evangelien berichten die Geburt Jeſu zu Bethlehem (Matth. 2, 5 fg.; Luk. 2, 4. 7), worauf hin die kirchl. Legende alle einzelnen Züge der ſchönen Sage, die Stelle ſelbſt, wo der Stern zu wandeln aufgehört, genau localiſirt hat. Eine ehrwürdige Baſilika umſchließt alle dieſe vom Pilgerglauben geweihten Plätze. Wenn der Stall, in welchem Chriſtus nach Luk. 2, 7 geboren worden ſein ſoll, als Höhle gezeigt wird, ſo iſt dies an ſich kein Widerſpruch, da Höhlen ſehr oft in Paläſtina zu dieſem Zweck verwendet werden (vgl. meine „Wanderungen durch Paläſtina" [Zürich 1865], S. 193, 394).

Bereits von der bibliſchen Ueberlieferung ſelbſt wird das Ephrat, bei welchem Rahel, Jakob's Gattin, geſtorben, als Bethlehem gedeutet (1 Moſ. 35, 19). (Matth. 2, 18 wird die Stelle aus Jer. 31, 15 wol deshalb citirt, weil man Rahel's Grab bei Bethlehem ſuchte, trotz des richtig von Jeremia erwähnten Rama.) Dieſes Ephrat (ſ. d.) gehörte aber vielmehr zum Benjamingebiet und lag in dem überaus waſſerreichen Thale Farah, öſtlich von Rama.

Das heutige Beitlahm iſt eine gewerbſame Landſtadt, welche mehrere tauſend zum größten Theil chriſtliche Einwohner zählt (vgl. Tobler, „Bethlehem in Paläſtina" [St. Gallen 1849]).

2) Eine Stadt im Stammgebiet Sebulon (Joſ. 19, 15). Furrer.

Beth-Markaboth d. h. „Wagenhauſen", „Wagenheim", eine Stadt der Simeoniten (Joſ. 19, 5; 1 Chron. 4, 31).

Beth-(Baal-)Meon (Joſ. 13, 17; Jer. 48, 23) und **Beon** (4 Moſ. 32, 3) ſ. Baal-Meon.

Beth-Millo, d. h. „Haus, Bevölkerung von, Millo" (Richt. 9, 6. 20). Analog dem Millo (ſ. d.) 1 Kön. 9, 15. 24; 11, 27; 2 Kön. 12, 21, einem befeſtigten Thurm auf dem Zion in Jeruſalem, iſt auch unter dieſem Millo ein Caſtell bei Sichem zu verſtehen, ohne Zweifel dieſelbe Feſtung, welche Richt. 9, 46—49 „Thurm Sichems" genannt wird. Das hohe Plateau des die Stadt beherrſchenden Berges Garizim ſcheint, wie für ſpätere Befeſtigungen, ſo auch für dieſes Millo, die paſſendſte Lage darzubieten. Kneucker.

Beth-Nimra oder blos **Nimra,** auch **Nimrim,** d. h. „Ort hellen, friſchen Waſſers", eine Stadt im nördlichen Moab, zum Stammgebiet Gad gehörig (4 Moſ. 32, 3. 36; Joſ. 13, 27), eine geographiſche Meile nördlich von Livias (Beth-Haran), im Jordanthal gelegen, alſo die jetzt in Trümmer liegende Stadt Nimrîn am Nahr Nimrîn, der als Wadi Schaïb nördlich aus der Nähe von es-Salt herabkommt. Die „Waſſer von Nimrim" (Jeſ. 15, 6; Jer. 48, 34) ſind mit Robinſon vermuthlich in einer Quelle daſelbſt zu ſuchen. Kneucker.

Beth-Paßßeß, eine Stadt im Stammgebiet Iſſaſchar (Joſ. 19, 21).

Beth-Pelet, eine Stadt im ſüdlichen Theile des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 27), noch nach dem Exil von Judäern bewohnt (Neh. 11, 26).

Beth-Peor, eine moabit. Stadt, vom Dienſt des Baal Peor benannt, unweit des Jordans (5 Moſ. 3, 29; 4, 46; 34, 6), den Rubeniten zugetheilt (Joſ. 13, 20); nach den Kirchenvätern Jericho gegenüber, 6 röm. Meilen oberhalb, d. h. hier: ſüdlich von Livias (Beth-Haran), alſo jedenfalls ſüdwärts vom Wadi Hesbân und weſtwärts vom Ort Hesbân, oberhalb der „Wüſte" (Jeſimon [ſ. Beth-Jeſimoth und Peor]) gelegen. Kneucker.

Bethphage, d. h. „Feigenhauſen", ein Ort am Abhang des Oelbergs (Matth. 21, 1), an der Stelle, wo ſich die von Jericho kommende Pilgerſtraße ſüdwärts um den Berg herumzieht (Mark. 11, 4), demnach auf dem Sattel, welcher den eigentlichen Oelberg mit dem Dſchebel Batten el-Hawa verbindet. Die von Jericho heraufſteigenden Pilger aus Galiläa mußten hier zuerſt Jeruſalem erblicken. Erſt im Anblick der Stadt will auch Chriſtus

ſeinen feierlichen Einzug beginnen. Nach dem Talmud reichte das Weichbild Jeruſalems bis nach Bethphage. Wegen der unklaren Andeutungen der Evangeliſten ſuchte man gewöhnlich Bethphage oſtwärts von Bethanien; allein die Angaben von Matthäus und Talmud entſcheiden ganz beſtimmt für die von uns bezeichnete Lage (vgl. Sepp, „Jeruſalem und das heilige Land" [Schaffhauſen 1862], I, 579 fg.). Furrer.

Beth-Rechob, auch blos **Rechob,** eine Stadt an der Nordgrenze von Paläſtina, unweit Lais oder Dan, „fern von Sidon", gegen welche hin eine Ebene ſich erſtreckt (4 Moſ. 13, 22; Richt. 18, 27 fg.). Dieſe „Niederung" iſt das jetzige Ardh-el-Hûleh, in welchem Dan liegt. Weſtlich davon, auf der Waſſerſcheide zwiſchen el-Hûleh und dem Nahr L tâni, d. i. Leontes, finden ſich die Ruinen einer großen Feſtung, Hûnin, mit einem ärmlichen Dorf im Süden daran, ein Caſtell, welches vor alters ein gewaltig ſtarker Platz geweſen ſein muß, der die Ebene Hûleh beherrſchte. In dieſem wichtigen Platz iſt vermuthlich Beth-Rechob zu ſuchen, die Hauptſtadt des nach ihr genannten Diſtricts Aram-Beth-Rechob (2 Sam. 10, 6. 8; 1 Chron. 19, 6, wo „Aram der beiden Flüſſe", d. i. Meſopotamien, falſche Parallele iſt; ſ. Aram, Rechob und Rechoboth). Kneucker.

Bethſaida, ein in den Evangelien viel genannter Ort am Geſtade des Sees Genezareth (Mark. 6, 45; Joh. 12, 21; Matth. 11, 21), die Heimat von Petrus, Andreas und Philippus (Joh. 1, 45), ein echtes Fiſcherdorf, wie denn auch Bethſaida nichts anderes heißt als „Haus des Fiſchfangs". Wo wir den Ort am Geſtade ſuchen müſſen, iſt ſchwer zu entſcheiden, da an den vielen am Ufer zerſtreuten Trümmerhaufen die Namen faſt nirgends haften geblieben ſind. Mit Seetzen und Ritter ſuchen wir Bethſaida bei Chan-Minijeh am Fuß des Berges, deſſen ſteil ins Waſſer hinausragende Felſen von Norden her den Zugang zu der ſchönen Ebene el-Ghuweir abſchließen. Nach Mark. 6, 53 lag nämlich Bethſaida in der Landſchaft Genneſar. Dieſe aber, von Joſephus („Jüdiſcher Krieg", III, 10. 7) wegen ihrer paradieſiſchen Anmuth und Fruchtbarkeit geprieſen, iſt nach ſeinen Angaben offenbar identiſch mit el-Ghuweir. An der Südgrenze der Ebene, Bethſaida gegenüber, lag einſt Magdala, das heutige Medſchdel.

Im Johannesevangelium wird aber die Heimat des Petrus und Philippus mit gutem Bedacht näher beſtimmt als Bethſaida in Galiläa; denn in geringer Entfernung vom Einfluß des Jordans in den Genezarethſee, am linken Ufer des Fluſſes, traf man zu Chriſti Zeit noch ein anderes Bethſaida, welches der Tetrarch Philippus zur ſchmucken Stadt umgewandelt und zu Ehren von Julia, Tochter des Kaiſers Auguſtus, Julias zubenannt hatte. Schön erhebt ſich über der äußerſt fruchtbaren, von den Waſſern des Jordans angeſchwemmten Ebene Batiha, als Ausläufer höherer Berge der Hügel et-Tell, zum großen Theil von Ruinen bedeckt, mächtigen Haufen vulkaniſcher Steine ohne irgendeine deutliche Spur alter Architektur. Hier oben breitete ſich einſt Bethſaida-Julias aus, hier ſtarb der Fürſt Philippus und wurde in einem prachtvollen Grabe beigeſetzt. In die Nähe dieſer Stadt verlegt Lukas (9, 10) die herrliche Legende von der Speiſung der 5000 Mann. Von hier aus wanderte Jeſus mit ſeinen Jüngern dem Oſtufer des Jordans entlang nach Cäſarea Philippi (Mark. 8, 10. 13. 22. 27). Furrer.

Beth-Schean, d. h. „Ruhhauſen" war der Name einer Stadt im Stammgebiet Manaſſe (Joſ. 17, 11). Während der Richterzeit war ſie lediglich im Beſitz der Kanaaniter (Richt. 1, 27 fg.), und auch noch während der Regierung Saul's wenigſtens nicht von Iſraeliten bewohnt (1 Sam. 31, 10 fg.). Erſt David ſcheint ſie unter die Botmäßigkeit der Iſraeliten gebracht zu haben; ſie wird 1 Kön. 4, 12 unter den zu dem Bezirk eines der Amtleute Salomo's gehörenden Städten mitgenannt. Seit der Zeit ſcheint ſie zu Iſrael gehört zu haben bis zum Untergang des Reichs. Nach dem Exil, ſeit der griech. Herrſchaft, wechſelte der Ort den Namen und hieß ſeitdem Skythopolis, unter welchem auch Joſephus denſelben anzuführen pflegt. Daneben aber ſcheint der hebr. Name im Volk noch fortwährend ſich erhalten zu haben, wie er denn im Mittelalter wiederum der gewöhnliche war und ſich auch heute noch in dem Namen des Dorfes Beiſan bei den Arabern erhalten hat, während der Name Skythopolis gänzlich in Abgang gekommen iſt. Das jetzige Beiſan, das zuerſt von Burckhardt wieder aufgefunden wurde, iſt ein kleiner Ort von 70—80 Häuſern in dem ſogenannten Ghor oder der Jordansaue, und zwar auf der Weſtſeite derſelben, ungefähr 2 Stunden weſtlich vom Jordan, $8^1/_4$ Stunden von Nazareth gelegen, näher da, wo die das Thal begrenzende Gebirgskette beträchtlich von ihrer Höhe abfällt und blos eine etwas höhere, nach Weſten, d. i. nach dem Thal

von Jesreel zu, gänzlich offene Gegend bildet. Die alte Stadt, deren Akropolis ſich auf einem Hügel im Norden derſelben befand, ward von einem, jetzt „Waſſer von Beiſan“ benannten Flüßchen mit mehrern Bächen durchſtrömt, und muß nach den vorhandenen Ruinen einen beträchtlichen Umfang, bis zu 3 engl. Meilen, gehabt haben. Sie war demnach eine ziemlich bedeutende Stadt, was ſich aus ihrer Lage, an dem großen Handelsweg zwiſchen Aegypten und Damaskus, leicht begreift. Den Namen Skythopolis (Scythenſtadt) erhielt ſie wol von dem Herodot (I, 103—105), berichteten Einfall der Scythen, welche ſich vielleicht längere Zeit hier feſtſetzten (Plinius, V, 16. 20); wenigſtens hat die andere, mehrfach aufgeſtellte Meinung, daß der ſpätere Name der Stadt urſprünglich Sukkothpolis (Sukkothſtadt) gelautet habe, und daß ſie an der Stelle eines Ortes Namens Sukkoth erbaut ſei, wenig Wahrſcheinlichkeit, da ein hebr. Ort dieſes Namens dieſſeit des Jordans ſich nicht nachweiſen läßt. (Zu der Verſtümmelung des jetzigen Namens Beiſan (engliſch Bysan) aus dem urſprünglichen Beth-Schean vgl. Wetzſtein, „Reiſebericht über Hauran und die Trachonen“ [Berlin 1860], S. 110; ſonſt vgl. Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde“, II, 2. 105—111; Burckhardt, „Reiſen in Syrien, Paläſtina und der Gegend des Berges Sinai“, aus dem Engliſchen, mit Anmerkungen von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 591—593, 1058; Robinſon, „Paläſtina“, III, 407—411; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1865—66], II, 431; III, 694). Schrader.

Beth-Schemeſch, d. h. „Sonnenhauſen“, iſt der Name von drei verſchiedenen Orten Paläſtinas, von denen der eine im Gebiet des Stammes Juda gelegen war (Joſ. 15, 10), der andere dem Stammgebiet Naphtali's zugehörte (Joſ. 19, 38; Richt. 1, 33), ein dritter endlich unter den Städten des Stammes Iſſaſchar mit aufgeführt wird (Joſ. 19, 22). Außerdem führt Jer. 43, 13 einmal auch das ägypt. Heliopolis, das im A. T. ſonſt On heißt, den Namen Beth-Schemeſch. Unter den paläſtinen. Städten dieſes Namens nimmt in vorzüglichem Maß die zuerſt aufgeführte Oertlichkeit, welche von den andern gleichnamigen Städten wol auch noch beſonders als Beth-Schemeſch in Juda unterſchieden wird (2 Chron. 25, 21), unſer Intereſſe in Anſpruch. Daſſelbe ward nach vollzogener Theilung des Landes von dem Stamm Juda für die Prieſter ausgeſondert (Joſ. 21, 16; 1 Chron. 6, 59) und war während der Richterzeit für kurze Zeit der Aufenthalt der Bundeslade, der freilich für die Bewohner des Orts ſehr verhängnißvoll werden ſollte (1 Sam. 6, 19—21). Unter Salomo hatte hier einer ſeiner 12 Amtleute zeitweilig ſeinen Sitz (1 Kön. 4, 9). Später fiel hier zwiſchen den Königen Amazia von Juda und Joas von Iſrael ein Treffen vor, in welchem erſterer beſiegt und von Joas in die Gefangenſchaft abgeführt wurde (2 Kön. 14, 11—13). Unter dem König Ahas von Juda kam die Stadt in die Gewalt der Philiſtäer (2 Chron. 28, 18). Hinſichtlich ihrer Lage ergibt ſich aus einer Vergleichung der betreffenden altteſt. Stellen, daß ſie einerſeits Grenzſtadt Judas gegen Philiſtäa, andererſeits gegen den Stamm Dan war und wahrſcheinlich in einer Thalebene lag (1 Sam. 6, 13); nach Euſebius und Hieronymus lag ſie 10 röm. Meilen von Eleutheropolis an dem von dieſer Stadt nach Nikopolis, dem heutigen Amwâs, führenden Wege. Dieſe Lage paßt ſo vollkommen zu derjenigen des heutigen Ain-ſchems am Wadi Surâr, in deſſen Nähe, nach Weſten zu, ſich Trümmer einer ehemaligen größern Stadt finden und das ſelbſt aus lauter alten Materialen erbaut iſt, daß Robinſon's Vermuthung, in der unmittelbaren Nähe dieſes Orts habe das alte Beth-Schemeſch geſtanden, und Ain-ſchems (Sonnenquelle) ſtehe für Beth-ſchems (Sonnenhauſen), kaum zu bezweifeln ſein dürfte, um ſo weniger, als hier ein „Sonnenquelle“ benanntes Waſſer nicht angetroffen wird, und andererſeits eine Vertauſchung von Beth (Haus) mit Ain (Quelle) in arab. Ortsnamen auch ſonſt hier und da uns begegnet (vgl. Roſenmüller, Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde“, II, 2. 347 fg.; Robinſon, „Paläſtina“, III, 224—227; deſſelben „Neuere bibliſche Forſchungen in Paläſtina“, S. 200; Furrer, „Wanderungen durch Paläſtina“, S. 197—200; über das ägypt. Beth-Schemeſch [Heliopolis] ſ. On und ob Beth-Schemeſch identiſch mit Irſchemeſch ſ. d.) Schrader.

Beth-Sitta, eine Stadt in der Gegend von Zereda (ſ. d.), öſtlich von der Ebene Jesreel, alſo unweit Skythopolis gelegen (Richt. 7, 22); vielleicht der heutige Ort Schutta öſtlich von der Stadt Jesreel. Kneucker.

Beth-Tappuach, eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Joſ. 15, 53), die in dem beinahe 2 Stunden weſtlich von Hebron, auf einem Plateau, zwiſchen Olivenhainen und Wein-

gärten gelegenen Dorf Teffûh zu ſuchen iſt. Ein anderes Tappuach wird in der Niederung genannt (Joſ. 15, 34). Kneucker.

Bethuel, auch **Bethul,** eine Stadt der Simeoniten (Joſ. 19, 4; 1 Chron. 4, 30), die nicht mit Bethulia im Buch Judith zu verwechſeln iſt. Man hat bei Bethuel auch ſchon an das, nach ſeinen Ruinen einſt bedeutende, $5\frac{1}{2}$ Stunden ſüd(weſt)wärts von Beerſaba gelegene Eluſa denken wollen. Kneucker.

Bethulia, nach dem griech. Text **Betylua,** wird als feſte Stadt Nordpaläſtinas, welche Holofernes, um in Judäa einzudringen, belagerte und erobern wollte, nur im Buch Judith erwähnt. Sie lag im Stamm Iſſaſchar, gegenüber (ſüdlich) der Ebene Esdrelon und öſtlich von der Ebene Dothaims (4, 6; 7, 3; 8, 3), auf einem Berge (10, 10; 15, 3); unterhalb befanden ſich im Thale Quellen (6, 11). Die Localität hat ſich, wie bei nicht wenigen andern Ortſchaften Paläſtinas, bis dahin noch nicht ſicher nachweiſen laſſen, und trotz obiger genauen Beſtimmung hat man in ziemlichem Umkreiſe hin und her gerathen. Da indeß die Localität Dothaims hergeſtellt iſt (Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen in Paläſtina", S. 158), ſo kann wenigſtens über die ungefähre Lage kein Zweifel ſein. Hiernach beſeitigen ſich die frühern Annahmen, daß Bethulia im heutigen Safed (Robinſon, „Paläſtina", III, 586 fg.) oder, wie Raumer wollte, in den Ruinen der Feſte Sânûr (Robinſon, a. a. O., III, 382) oder, nach Schultz, in Beit Ilfa (Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen in Paläſtina", S. 443) zu erblicken ſei, und auch Dſchenin, d. i. Ginaea (Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Aufl.], IV, 545), kommt nach Sprache und Lage (Robinſon, „Paläſtina", III, 385) nicht in Betracht, vielmehr wird der Ort mit Hitzig in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie" (Jahrg. 1860, S. 284) ſehr nahe bei dem heutigen Kefr-Kûd (Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen in Paläſtina", S. 157) zu ſuchen ſein. In luftigem Gebilde macht ſich Graetz, „Geſchichte der Juden" (2. Aufl., Leipzig 1866), IV, 454, ein Bai-Haitylu als Bethulia zurecht. Die hebr. Etymologie des Wortes iſt unſicher; wenn man die ältere „Jungfrau Jahve's" wol mit Recht aufgegeben hat, ſo hat man dagegen neuerlichſt mit zu großer Selbſtgewißheit angenommen, daß das Wort „Haus Gottes" bedeute. Auf die Etymologie geſtützt, weil der Ort ſich nicht nachweiſen laſſe und das Buch einen ungeſchichtlichen Charakter trage, wurde ſchon ſeit dem 16. Jahrh. wiederholt der Gedanke geäußert, daß Bethulia als eine Fiction des Verfaſſers allegoriſch zu deuten ſei. So fand auch Volkmar („Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" [Tübingen 1860], I, 228) mit dieſem ſymboliſchen Namen irgendeine ſonſt wie genannte Feſte an der Ebene Esdrael bezeichnet, weil ſie eine Vorburg der heiligen Stätte geworden ſei, und er glaubte dies damit begründen zu können, daß das Buch Judith es durchgängig aufs Verhüllen ablege. Hier baſirt Volkmar auf Vorausſetzungen, die ſich guten Theils als illuſoriſch erweiſen; in unſerm Fall iſt dieſer Gedanke ſchon deshalb abzuweiſen, weil der Verfaſſer ſich jedenfalls in den geographiſchen Namen Paläſtinas an die Proſa des Lebens hielt, gerade hier die Lage ordinär proſaiſch beſtimmte und ein einmaliges oder, nach Volkmar, ein paarmaliges Taumeln ins Allegoriſche ſelbſt das Maß rabbiniſcher Abenteuerlichkeit überſchreiten würde. Auch ſeinen erſten Leſern hätte der Verfaſſer darüber einen Fingerzeig geben müſſen, daß er ohne weiteres ein Bethulia gemacht hätte, und, ſo oft er auch Bethulia erwähnt, ein beſonderes Epitheton, eine beſondere Auszeichnung für den Ort hat er nicht. Fritzſche.

Beth-Zacharja, ein Ort Judäas, wo der Makkabäer Judas von Antiochus Eupator beſiegt wurde (1 Makk. 6, 32. 33); nach der Erzählung des Joſephus bei einem Engpaß, 70 Stadien, d. i. nicht ganz 2 deutſche Meilen, von Beth-Zur, alſo zwiſchen dieſem und Jeruſalem gelegen, das heutige Beit Sakârieh auf einem faſt allein ſtehenden Bergvorſprung zwiſchen zwei tiefen Thälern, eine faſt unangreifbare Lage für eine ſtarke Feſtung, von der die Trümmer noch herumliegen. Kneucker.

Beth-Zur, eine Stadt auf dem Gebirge Juda, zum Stamm Juda gehörig, zwiſchen Halhul und Gedor genannt und gelegen (Joſ. 15, 58; 1 Sam. 30, 27, wo Beth-Zur ſtatt Bethel zu leſen iſt; 1 Chron. 2, 45), wurde als „Felſenſtätte" von Rehabeam befeſtigt (2 Chron. 11, 7), und die Einwohner halfen nach der babyloniſchen Gefangenſchaft bei dem Bau der Mauern von Jeruſalem (Neh. 3, 16). Judas Makkabäus ſchlug hier Lyſias und verſtärkte die Stadt als Grenzfeſtung gegen die Idumäer, deren Herrſchaft damals bis Hebron reichte (1 Makk. 4, 29. 61; 2 Makk. 11, 5; ſ. Edom). Sie wurde darauf von Antiochus Eupator belagert und eingenommen, dann ſtärker befeſtigt und von Bacchides

behauptet, bis ſie endlich in die Hände des Makkabäers Simon fiel, der ſie noch mehr verſtärkte (1 Makk. 6, 7. 26. 31. 50; 9, 52; 10, 14; 11, 65. 66; 14, 7. 33; 2 Makk. 13, 19). Joſephus erwähnt Beth-Zur als der ſtärkſten Feſtung in ganz Judäa. 2 Makk. 11, 5 wird die Entfernung von Jeruſalem irrig nur zu 5, ſtatt zu 150 Stadien angegeben; nach Euſebius' Angabe lag der Ort 20 röm., d. i. 4 geographiſche, Meilen davon in der Richtung nach Hebron; das iſt aber eine zu weite Entfernung, denn er iſt in Beit Sûr nordweſtwärts von Hulhul wieder aufgefunden worden, wo noch die Reſte eines ſehr alten Thurms auf einem niedrigen Hügel ſtehen, nur 3 deutſche Meilen ſüdlich von Jeruſalem, etwas weſtlich von dem Wege, der von Jeruſalem nach Hebron führt. Euſebius, Hieronymus und auch der Pilger von Bordeaux halten Beth-Zur oder vielmehr eine nahe Quelle dabei für den Ort, wo Philippus den Eunuchen taufte (Apg. 8, 26 fg.; vgl. beſonders V. 26). Allerdings ging hier eine Hauptſtraße von Jeruſalem über Hebron nach Gaza vorüber, von der die vielen, ſcharf einſchneidenden Fahrgleiſe, zumal bis Bethlehem, noch die ſichtbaren Beweiſe einer Fahrſtraße liefern. Sie war, nach Art der röm. Kriegsſtraßen, die alte Bergſtraße, welche auf der Höhe ſich hinzog zwiſchen Hebron und Gaza. Kneucker.

Betome(a)ſtaim war nach Jud. 4, 6; 15, 4, eine Stadt Nordpaläſtinas in der Nähe von Bethulia. Volkmar („Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" [Tübingen 1860], I, 230) etymologiſirt „Ort des Verſchluſſes" (anders Hitzig in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1860, S. 248) und will danach den Namen ſymboliſch erklären, ſ. Bethulia. Fritzſche.

Betonim, eine Grenzſtadt im Stammgebiet Gad (Joſ. 13, 26), die noch zur Zeit des Euſebius vorhanden war und vielleicht in dem heutigen Batneh, ſüdlich von Es-Salt, zu ſuchen iſt. Kneucker.

Bett. Das warme Klima Paläſtinas, der gewöhnlich trockene Erdboden, die im hohen Alterthum herrſchende einfache Lebensweiſe, geſtatteten dem Hebräer mit dem allereinfachſten Nachtlager ſich zu begnügen. Wenn in dem bibliſchen Bericht über das Lager Noah's nur von einem Oberkleid die Rede iſt, ſo könnte dies vielleicht mit dem außergewöhnlichen Zuſtand des zweiten Stammvaters entſchuldigt werden (1 Moſ. 9, 2. 23); wenn Jakob's Bettzeug nur aus ſeinem Obergewand beſteht und er einen Stein zum Kopfkiſſen nimmt, ſo könnte die Wanderung, auf der er begriffen iſt, in Anſchlag gebracht werden (1 Moſ. 28, 11); allein nach den Ausſagen der Reiſenden iſt das Nachtlager des heutigen Morgenländers in ärmlichen Umſtänden dem der hebr. Erzväter ſo ziemlich gleich und beſteht aus einer Matte, auf die er, in ſein Obergewand gehüllt, ſich hinſtreckt. Daß das Obergewand dem Hebräer des höhern Alterthums und auch ſpäter, unter dürftigen Verhältniſſen, die vornehmliche Lagerhülle war, geht aus der Geſetzesbeſtimmung hervor, wonach das Oberkleid, zum Unterpfand genommen, bis zum Untergang der Sonne zurückgegeben werden mußte, da es die einzige Decke des Armen ſei, die er zum Nachtlager habe (2 Moſ. 22, 26. 27; 5 Moſ. 24, 13). Dieſe Einfachheit des Nachtlagers finden wir auch im übrigen Alterthum, und die Redensart der Griechen in Bezug auf Beiſchläferinnen und Ehefrauen: „Das Obergewand theilen", bezeichnet daſſelbe, was der Hebräer mit: „Die Decke über jemand ausbreiten" (Richt. 3, 9; Ez. 16, 8) andeutet. Der wohlhabendere Morgenländer von heute bedient ſich aber, wie einſt der Hebräer in ähnlichen Verhältniſſen, ſchon gepolſterter Lagerſtätten, beſtehend aus Matratzen, Kiſſen (Ez. 13, 18. 21), mit Wolle oder Ziegenhaaren gefüllt (1 Sam. 19, 13), und Decken (Richt. 4, 18). Dieſe werden im heutigen Orient den Tag hindurch entweder aufbewahrt und nur für die Nacht auf den Boden des Gemachs ausgebreitet, um darauf zu ſchlafen, oder ſie bleiben auch während des Tags den Wänden des Zimmers entlang, um die Stelle unſerer Sitzgeräthe und Ruhebetten zu vertreten. Aehnlich war es auch bei den Hebräern (1 Sam. 28, 33). Als David im Krieg gegen Abſalom in der Wüſte Mangel litt, brachten einige ihm zugethane Gileaditen außer Lebensmitteln und den nöthigſten Geräthſchaften ihm auch ein Bett (2 Sam. 17, 28), das wol die ebenerwähnte Beſchaffenheit gehabt haben wird. Die gewöhnliche Niedrigkeit des Nachtlagers mag es erklären, wie Moſe den Aegyptern drohen konnte, daß die Fröſche in ihre Betten kommen würden (2 Moſ. 8, 3). Bekanntlich iſt die beliebte Ruheſtätte in den Häuſern des heutigen Orients der Divan, eine 6—8 Zoll über den Boden hinlaufende, gepolſterte, gegen 2 Ellen breite Erhöhung, wo für die Bequemlichkeit des Kopfs, Rückens und der Arme durch Kiſſen vorgeſehen iſt, und wobei von den Reichen mit koſtbaren Teppichen, reichen Stoffen, goldenen Franſen u. dgl.

große Verschwendung getrieben wird. Es kann nicht befremden, wenn wir bei den Hebräern, nachdem Luxus in ihre Lebensweise eingedrungen war, auch von Betten mit köstlichen Decken (Spr. 7, 16) und von weichen Kissen (Ez. 13, 18. 20) lesen. Ob die Hebräer unbewegliche Divans nach Art des heutigen Orients gehabt, ist nicht klar ersichtlich; der Gebrauch beweglicher Betten ist aber durch die Bibel sichergestellt (1 Sam. 19, 15; 2 Kön. 4, 10), sowie, daß die Bettstelle zugleich zum Sitzen und Ausruhen am Tage benutzt worden ist (Am. 3, 12; Ez. 23, 41; 1 Sam. 28, 23). Bei geregeltem, seßhaftem Leben hatte jeder für sein Nachtlager einen bestimmten Platz (2 Sam. 13, 5); es ist sogar von einer Schlafkammer die Rede (2 Sam. 4, 7 fg.). Auch daß Matratzen und Kissen auf einem Untergestell lagen, man also ein eigentliches Bettgestell hatte, ist erwiesen (Spr. 7, 16; 5 Mos. 3, 11). Dasselbe wird anfänglich und auch später bei Aermern einfach gewesen sein; in der Schilderung des üppigen Lebens aber erscheint es als Bett von Elfenbein, wahrscheinlich mit Elfenbein ausgelegt (Am. 6, 4), doch kann nur das Bettgestell verstanden sein. Durch ein Bettgestell wurde das Lager etwas erhöht, daher der Hebräer in Beziehung auf das Bett des Ausdrucks „hinauf- und hinabsteigen" sich bediente (1 Mos. 49, 4; 2 Kön. 1, 4. 16; Ps. 132, 3). Wenn Jesus den Gichtbrüchigen sein Bett nehmen und heimgehen heißt (Matth. 9, 6; Mark. 2, 9. 11; Luk. 5, 18; Joh. 5, 8. 9), so ist wol nur ein Lager ohne Bettgestell gemeint, wogegen das Mark. 4, 21; Luk. 8, 16 erwähnte Bett ein Gestell auf Füßen voraussetzt. Ob die Hebräer ihre Betten gegen die lästigen Mücken mit aufgehängtem Netzwerk geschützt haben, wie es beim Lager des Holofernes der Fall war (Jud. 13, 9), wird nicht angegeben, denn aus 2 Kön. 8, 15 ist es nicht erweislich. Die Gartenhüter im hebr. Alterthum legten sich in Hängebetten (Joh. 24, 20), die noch heute im Orient gebräuchlich sind. Roskoff.

Bettler, s. Arme.

Beugen, s. Anbetung.

Beute. Der Kampf, der im Alterthum gewöhnlich auf die Vernichtung des Feindes abzielt, führt auch einen harten Kriegsbrauch mit sich. Die unverwüstet gebliebene Habe des Besiegten betrachtet der Sieger als rechtmäßige Beute, wovon der Anführer oder König wol den bessern Theil erhält (4 Mos. 31, 52; 2 Sam. 12, 30; Richt. 8, 27). Auch die Hebräer übten das im Alterthum gangbare Kriegsrecht, das aber durch das mosaische Gesetz geregelt erscheint. In Kriegen gegen kanaanit. Stämme oder zum Götzendienst abgefallene israelitische Städte, über welche der Bann verhängt war, sollte nach gesetzlicher Bestimmung alles Lebende an Mensch und Vieh getödtet, die Stadt selbst und was darin ist als Ganzopfer für Jahve verbrannt, das Unverbrennbare, wie Geräthe von Metall, an das Heiligthum abgeliefert werden (Jos. 6, 19; 2 Sam. 8, 11; 1 Chron. 26, 27). Hierbei ist dem hebr. Krieger bei der Strafe, selbst dem Bann zu verfallen, verboten, etwas von der Beute für sich zu behalten (Jos. 6, 17 fg.; 5 Mos. 7, 25 fg.). Ein Beispiel dieser Strenge wird an Jericho gegeben (Jos. 6, 41); es finden sich aber auch Ausnahmen bei kanaanit. Städten, wo der Bann an den Städten vollzogen wird, die Beute aber den Israeliten bleibt (Jos. 6, 24. 26; 8, 26 fg.; 10, 28 fg.; 11, 11; 3 Mos. 27, 28; 4 Mos. 21, 3; 5 Mos. 2, 34 fg.; 3, 6 fg.). In Kriegen gegen andere Völker wurden die waffenführenden Männer getödtet, die übrigen zu Gefangenen gemacht und sammt Weibern, Kindern, Vieh und Sachen als Beute betrachtet (5 Mos. 20, 13 fg.). Die Gefangenen wurden als Leibeigene nach der Milde des mosaischen Gesetzes behandelt. In Rachekriegen hingegen mußten alle gefangenen Krieger oder auch deren Anführer über die Klinge springen (2 Mos. 31, 7; 2 Sam. 12, 31). Bei solchen Fällen bekommen wir manche Grausamkeiten zu lesen, die freilich meist als Vergeltung für erlittene Unbill erscheinen, bisweilen aber auch von manchen Bibelerklärern ohne Grund dafür ausgegeben werden. Dem gefangenen Adonibezek werden die Daumen an Händen und Füßen abgehauen, wobei ihn die Ueberlieferung das Bekenntniß ablegen läßt, daß 70 Könige in derselben Weise verstümmelt unter seinem Tische die Brosamen aufgelesen hätten (Richt. 1, 6 fg.). David läßt nach der Einnahme von Rabba die Gefangenen durch Sägen und Dreschschlitten tödten und verbrennen (2 Sam. 12, 31; 1 Chron. 20, 3), um Rache zu nehmen für den an seinen Gesandten verübten Frevel (2 Sam. 10, 2 fg.). Wenn Amazia 10000 gefangene Edomiter vom Felsen herabstürzen läßt, daß sie bersten (2 Chron. 25, 12), so wird dies Verfahren als eine gerechte Züchtigung der Erbfeinde des Volks Gottes betrachtet; wenn Menachem nach der Einnahme von Tiphsach die Schwangern aufschneiden läßt (2 Kön. 15, 16), nennt

man es einen vereinzelten Frevel eines Thronusurpators. Der unbefangenen Betrachtung erſcheinen dieſe Beiſpiele aus der Geſchichte Iſraels als Grauſamkeiten, wie ſie, namentlich in Rachekriegen, von Syrern (2 Kön. 8, 12; 1 Makk. 5, 13), von Aſſyrern (Hoſ. 10, 14; 14, 1), Chaldäern (Jeſ. 13, 16; Nah. 3, 10), Ammonitern (Am. 1, 3), Aegyptern, Athenienſern, Römern, Karthaginienſern und andern Völkern begangen worden ſind, und der Grund zu ihrer Erklärung iſt in den Verhältniſſen der Zeit und dem Culturzuſtand der Völker zu ſuchen.

Ueber die Vertheilung der Beute an Menſchen und Vieh während des Eroberungskriegs unter Moſe finden ſich nach dem Sieg der Hebräer über die Midianiter folgende Beſtimmungen: Die Beute ſoll in zwei Hälften getheilt werden, wovon die eine den Kriegern, die andere der ganzen durch die Aelteſten vertretenen Gemeinde zufällt. Die Krieger ſollen von dem ihnen zugeſprochenen Theil an Menſchen, Rindern, Eſeln und Kleinvieh eins von 500 als Gabe für Jahve, zur Vertheilung an die Prieſter, abgeben, die Gemeinde von ihrer Hälfte den funfzigſten Theil den Leviten überlaſſen (4 Moſ. 31, 25 fg.). Ob dieſe Satzungen auch auf die erbeuteten lebloſen Sachen, als Geräthe u. dgl., ausgedehnt wurden, hat man mit Recht bezweifelt; denn die von den Anführern des Heers dem Heiligthum dargebrachten Koſtbarkeiten (V. 48—52) ſind als freiwillige Geſchenke zu betrachten, da V. 53 ſagt: Die Kriegsleute hatten ein jeglicher Beute gemacht, d. h. wol: ſie behielten ſie für ſich. Freiwillige Abgaben von der Beute an Tempel und Prieſter finden wir auch im übrigen Alterthum. Schon Abraham hatte den Zehnten der Beute dem Prieſter Melchiſedek überlaſſen (1 Moſ. 14, 20). Die im heiligen Gezelt niedergelegten Geſchenke machten wahrſcheinlich den Anſatz zu dem ſpätern Tempelſchatz (Joſ. 6, 19). Das im heidniſchen Alterthum gebräuchliche Aufhängen erbeuteter Waffen als bleibender Siegeszeichen kommt nicht nur bei den Philiſtäern (1 Sam. 31, 10) vor, ſondern auch bei den Iſraeliten (1 Sam. 24, 9; 2 Sam. 8, 11 fg.; 2 Kön. 11, 10).

Nach der Eroberung Kanaans, wo das Leben der Hebräer ein ſeßhaftes, geordnetes geworden, regelte ſich auch ihr Kriegsweſen dahin, daß nicht mehr die ganze Maſſe des Volks am Kriege thätig theilnahm, ſondern eine beſtimmte Mannſchaft dazu ausgehoben wurde. Die von David geſetzte Beſtimmung (1 Sam. 30, 20. 25), wonach die Beute in zwei Hälften getheilt ward, wovon die eine den wirklichen Combattanten, die andere den im Lager zurückgebliebenen Kriegern zufallen ſollte, erſcheint den Umſtänden ſo angemeſſen, daß die Annahme erlaubt iſt, ſie ſei zum ſtändigen Brauch geworden. In den makkabäiſchen Kriegen wurden mit einem Theil der Beute auch Arme, Witwen und Waiſen bedacht (2 Makk. 8, 28—30). Es darf kaum erſt bemerkt werden, daß die Beutevertheilung nach errungenem Sieg, als die angenehme Seite des Kriegs, zum freudigen Volksfeſt wurde, daher ſie dichteriſch als Symbol großer Freude gebraucht wird (Pſ. 119, 162; Jeſ. 9, 2). Roskoff.

Beutel. Da das Gewand des Morgenländers ohne Taſchen zu ſein pflegt, müſſen die bauſchigen Falten des locker umwundenen Gürtels zur Aufbewahrung der Sachen dienen, die man bei ſich zu tragen für nöthig findet, vornehmlich des Geldes. Auch in Paläſtina vertrat der Gürtel die Stelle der Börſe (Matth. 10, 9, Mark. 6, 8); es kommen aber doch, ſowol im A. als im N. T., Beutel vor, beſonders zur Bewahrung des Geldes (2 Kön. 5, 23; Luk. 10, 4; 22, 35. 36), daher ſind ſie bisweilen in der Bedeutung von „Kaſſe" erwähnt (Spr. 1, 14; Joh. 12, 6; 13, 29). Der Kaufmann führte auch die kleinern Gewichtſteine im Beutel bei ſich (5 Moſ. 25, 13). Man barg den Beutel entweder im Gürtel oder trug ihn an dieſem mittels einer Schnur befeſtigt. Letzteres war meiſt bei den hebr. Frauen der Fall, die zur Zeit des Luxus mit Beutelchen, die ſie offen zur Schau trugen, gern prunkten. Der Prophet Jeſaja, der die Eitelkeit ſeiner Zeit ſehr draſtiſch ſchildert, erwähnt auch tadelnd die Prunkſucht der hebr. Modedamen mit ſolchen Beutelchen (Jeſ. 3, 22), wobei man an den Unwillen des ſtrengen Kirchenvaters Tertullian erinnert wird, der über die verſchwenderiſchen Frauen ſeiner Zeit ſagt, ſie tragen in dieſen kleinen Beutelchen ein großes Vermögen mit ſich. Hieraus läßt ſich ſchließen, daß die Beutelchen, die zum Putz eleganter Frauen gehörten, auch dem Stoff nach koſtbar waren, wie denn auch oriental. Schriftſteller von ſeidenen, goldgeſtickten Beutelchen ſprechen. Gewöhnlich mögen lederne Beutel als Börſe gedient haben, wie ſie noch heute im Orient und anderwärts gebräuchlich ſind. Die Form der morgenländiſchen Beutel iſt meiſtens eine langgedehnte, und ſo dürften auch die Beutel der Hebräer ausgeſehen haben. Roskoff.

Bezahlung, ſ. Genugthuung und Löſegeld.

Bezaleel, eigentlich **Beßaleel**, ein geſchickter Werkmeiſter, Enkel des 2 Moſ. 17, 10; 24, 14 aus der nächſten Umgebung Moſe's erwähnten Hur, vom Stamm Juda. Ihm war die Anordnung und Ausführung des Baues der Stiftshütte von Moſe, nach der Tradition von Jahve ſelbſt (2 Moſ. 25, 9), übertragen worden. Da er immer an der Spitze der Werkmeiſter, ja auch ganz allein genannt iſt, ſo muß er als Oberwerkmeiſter oder Bauunternehmer betrachtet werden (2 Moſ. 35, 3 fg.; 36, 1 fg.; 37, 8 fg.). Der eherne Brandopferaltar, den er kunſtreich anfertigte, war noch unter David und Salomo vorhanden (2 Chron. 1, 5). Schenkel.

Bezaubern, ſ. Zauberei.

Bezek, eine kanaanit. Stadt, welche der Stamm Juda dem Adonibezek entriß (Richt. 1, 4 fg.; 1 Sam. 11, 8). Dieſelbe ſcheint in Nordpaläſtina gelegen zu haben; noch zur Zeit des Euſebius befanden ſich zwei Orte dieſes Namens etwa $3\frac{1}{2}$ geographiſche Meilen in nordöſtlicher Richtung von Sichem, daher wird ſie mit Unrecht von manchen in die Grenzen des Stammes Juda verlegt. Das 1 Makk. 7, 19 vorkommende Bezeth iſt nicht damit zu verwechſeln. Röck.

Bezer, eigentlich **Beßer**, eine Leviten- und Freiſtadt im Stamm Ruben (5 Moſ. 4, 43; Joſ. 20, 8; 21, 36; Eſra, 6, 63), vielleicht gleichbedeutend mit der gileaditiſchen Stadt Boſor (1 Makk. 5, 26. 28) oder, wie andere annehmen, mit dem neben Beth-Meon und Kerijoth genannten Boßra (Jer. 48, 24); ihre Lage iſt nicht mehr näher zu beſtimmen. Röck.

Bibel. Es iſt als zweckmäßig erachtet worden, in dieſes Wörterbuch einen beſondern Artikel einzurücken, der die Ergebniſſe, Anſchauungen und Urtheile der heutigen Wiſſenſchaft in Betreff desjenigen Schriftwerks zuſammenſtellte, welchem alle übrigen Artikel entnommen ſind, zu deſſen Verſtändniß im einzelnen die letztern alle dienen ſollen, und welches, um es mit einem Wort zu ſagen, nicht etwa blos für einen größern Leſerkreis wichtig genug erſcheint, daß man es in der gegenwärtigen Form zu erklären ſuchen mag, ſondern welches ſeit Jahrhunderten, namentlich in der proteſtantiſchen Chriſtenheit, die Grundlage und Quelle alles religiöſen Unterrichts geweſen iſt, ja, welchem dieſelbe eine einzigartige Stelle in der geſammten Literatur zuerkennt. Der Stoff, welchen es hier zu verarbeiten gilt, iſt aber ſo mannichfaltig und reichhaltig, daß an ein Erſchöpfen deſſelben ſchlechterdings an dieſer Stelle nicht zu denken iſt; wir beabſichtigen eben nur eine überſichtliche Darlegung von Thatſachen und Geſichtspunkten, über welche der gebildete Nichttheolog hier Belehrung ſuchen dürfte, namentlich inſofern die mehr und mehr auch ins öffentliche Leben dringenden Bewegungen und Streitigkeiten ihm eine beſonnene, klare, geſchichtliche Auseinanderſetzung der Sachlage wünſchenswerth machen können.

1) Das jetzt in der deutſchen Sprache eingebürgerte Wort, die Bibel, iſt in dieſer Form neuern Urſprungs. Es iſt eigentlich die unſerer ſonſtigen Redeweiſe angepaßte Umprägung eines griechiſchen, und aus dem griechiſchen lateiniſch gewordenen Plurals: Biblia, die Bücher. Noch im vorigen Jahrhundert war man ſich dieſes Verhältniſſes ganz wohl bewußt, und unzählige Ausgaben führten den Titel: „Biblia, das iſt die ganze Heilige Schrift", wodurch zugleich die Mehrheit der Beſtandtheile und die enge Zuſammengehörigkeit derſelben ausgedrückt werden ſollte. Die Umwandlung des Ausdrucks vollzog ſich übrigens um ſo leichter, als ſie ſchon im Mittelalter in dem gangbaren Mönchslatein ganz in gleicher Weiſe ſtattgefunden hatte (Genitiv Bibliae ſtatt Bibliorum). Aber ſelbſt der ältere Ausdruck „die Bücher", ohne ein weiteres Beiwort, weiſt deutlich auf die Vorſtellung hin, daß die hier zuſammengeſtellten Schriftwerke vor allen übrigen ausgezeichnet ſeien durch Eigenſchaften, welche ihnen einen Werth und eine Wichtigkeit verleihen, wie ſie keinem andern zukämen. Schon früher war ein anderer, durchaus gleichbedeutender, aber die Einheit des Ganzen trotz der Mehrheit ſeiner Beſtandtheile noch unmittelbarer ausſprechender Ausdruck gebräuchlich, „die Schrift" (griechiſch und lateiniſch), ein Ausdruck, welcher ſowol bei den Juden als in den erſten Chriſtengemeinden angenommen war, in beiden Kreiſen aber mit dem der „Schriften" (in der Mehrheit) wechſelte.

2) Die alſo durch den Namen ſchon bekundete Thatſache, daß in der Bibel eine zu einem Ganzen verbundene Mehrheit von Theilen vorliegt, führt uns ſofort auf eine doppelte Frage: erſtens, nach dem Urſprung und der Natur der einzelnen Theile, zweitens nach deren Verhältniß und Verbindung. Hier iſt nun zunächſt daran zu erinnern, daß die Bibel in zwei ungleiche Haupttheile zerfällt, welche insgemein mit dem Namen des A.

und N. T. bezeichnet werden, und wovon der eine, ältere, größere, die Sammlung der im Schos des Judenthums entstandenen, schon in der vorchristl. Synagoge gebräuchlichen heiligen Bücher begreift; der andere, jüngere, kleinere, die für die ältesten Christengemeinden von den Aposteln und andern Jüngern Jesu verfaßten. Auch mit dieser Bezeichnung hat es eine eigene Bewandtniß. Sie sollte eigentlich lauten: Bücher (Urkunden) des Alten und Neuen Bundes. Es ist nämlich bekannt, daß die israelitische Religionsverfassung von ihren Stiftern, Leitern und Vertretern, den Propheten, dargestellt worden ist als ein Bund Gottes mit dem auserwählten Volk, und diese fruchtbare Idee gab nicht nur der Religion selbst ihr eigenthümliches Gepräge, sondern sprach sich auch in folgerichtiger Anwendung in der Sittenpredigt und in den Formen und Symbolen des Cultus aus. Ja, bei dem grellen Misverhältniß zwischen den religiösen, moralischen und politischen Zuständen der Nation und dem Ideal, welches den Propheten in jener Bundesidee vorschwebte, reden sie weissagend nicht nur häufig von einer nothwendigen oder zu hoffenden Erneuerung des vielfach gebrochenen Bundes, sondern selbst von einem ganz neuen, auf anderer Grundlage zu errichtenden (Jer. 31, 32). Diese Idee nahm Jesus wieder auf und erklärte bei der Einsetzung des Abendmahls (Matth. 26, 28), daß sein Blut zur Stiftung und Besiegelung des Neuen Bundes vergossen werden würde. Die Apostel wurden dadurch veranlaßt, beide Bünde, oder Religionsanstalten, miteinander zu vergleichen und deren Verhältniß, sowol was die Verwandtschaft als auch die Verschiedenheit betrifft, zu erwägen und zu bestimmen (2 Kor. 3, 6 fg.; Gal. 4, 24; Hebr. 8, 8; 9, 15 u. a.). Daraus bildete sich naturgemäß, und schon im 2. Jahrh. unserer Zeitrechnung, der obige Ausdruck, insofern jeder dieser beiden Bünde seine Schriftdenkmäler hatte. Da nun zufällig in der eben angeführten Stelle des Evangeliums die alte lateinische Uebersetzung, welche wol nicht viel später als ums Jahr 160 entstand, statt des Wortes „Bund" sich irrigerweise des Wortes „Testament" bedient hatte, so geschah es, daß die lateinischen christl. Schriftsteller, und nach ihrem Beispiel zuletzt der ganze Occident, auch in seinen neuern Sprachen, von Büchern des A. und N. T. zu reden sich gewöhnten. Beide Ausdrücke wurden dann im Mund der Prediger und des Volks, sowie unter der Feder der Gelehrten, abgekürzt; das Wort „Bücher" wurde ausgelassen und man sagte einfach bei den Morgenländern: „Der Alte und Neue Bund", bei den Abendländern: „Das A. und N. T.", da wo man eigentlich die Bücherſammlung bezeichnen wollte. Diese Umänderung des Sprachgebrauchs war am Anfang des 3. Jahrh. bereits geschehen, während Spuren derselben noch weit höher hinaufreichen (2 Kor. 3, 14).

3) Es liegt in der Natur der Sache, daß zur Zeit, als die Sammlungen entstanden, die Bücher, welche dieselben begriffen, bereits einzeln vorhanden waren. Daraus folgt aber nicht, daß ein Gleiches der Fall sein muß mit allen den Büchern, welche diese Sammlungen jetzt begreifen. Es ist ganz wohl denkbar, daß jüngere Bücher, in späterer Zeit, der bereits vorhandenen Sammlung einverleibt wurden. Aber es können auch ältere Bücher, welche die Sammler beim ersten Entwurf vernachlässigt hatten, oder welche ihnen unbekannt geblieben waren, nachträglich aufgenommen worden sein. Die Wissenschaft stellt also den Grundsatz auf, daß das Vorhandensein eines Buchs in der Sammlung noch nicht über sein Alter entscheidet, welches vielmehr aus anderweitigen Gründen ermittelt werden muß. Die beiden genannten Sammlungen haben darum auch ihre eigene Geschichte.

4) Der Ursprung der altteſt. Sammlung ist zwar in ein gewisses Dunkel gehüllt und bestimmte Zeugnisse glaubwürdiger Schriftsteller über Zeit und Umstände der Veranstaltung derselben lassen sich nicht beibringen. Indessen hat folgende Ansicht von dem Verlauf der Dinge die höchste Wahrscheinlichkeit für sich. Als um die Mitte des 5. Jahrh. v. Chr. der berühmte Levit Esra von Babylon nach Jerusalem kam, um daselbst die noch sehr ungeordnete und verwahrloste jüd. Gemeinde auf Grund des Gesetzes zu organisiren, was ihm denn auch mit Hülfe des energischen Statthalters Nehemia vollkommen gelungen zu sein scheint, mag er, neben andern Mitteln, auch zu der Vorlesung des Gesetzes vor dem versammelten Volk gegriffen haben (Neh. 8). Es bleibt dabei denkbar, daß ähnliches früher schon bei den babylonischen Gemeinden im Gebrauch gewesen sein mag; indessen findet sich weder in Betreff dieser, noch hinsichtlich der bereits ein Jahrhundert früher hergestellten jerusalemischen eine derartige Meldung. Denn was 2 Kön. 22 von der Vorlesung eines zufällig aufgefundenen Gesetzbuchs erzählt wird, kurze Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, zeigt vielmehr, daß dieser Gebrauch damals überhaupt nicht vorhanden war. Ja, die neuere

Wiſſenſchaft iſt geneigt anzunehmen, daß Eſra ſelbſt erſt dem ſogenannten moſaiſchen Geſetzbuch diejenige Form gab, in welcher es von da an den Synagogenvorleſungen diente, und ſo auf uns gekommen iſt. Wie dem auch ſei, von Eſra's Zeit an ſcheinen dieſe Vorleſungen, am Sabbat vor verſammelter Gemeinde, überall wo eine ſolche nach dem Muſter der jeruſalemiſchen ſich organiſirt hatte, Regel geworden zu ſein. Das ganze Geſetzbuch wurde bald zu dieſem Behuf in eine beſtimmte Anzahl Abſchnitte getheilt, von welchen an jedem Feiertag einer an die Reihe kam, ſodaß nach Ablauf einer feſtgeſetzten Zeit, früher von drei Jahren, ſpäter und jetzt noch von einem Jahr, das ganze Geſetz dem Volk vorgetragen war und dieſes ſo mit den Vorſchriften deſſelben ſowie mit der ihm zum Rahmen dienenden heiligen Geſchichte, vom Beginn der Welt bis zu Moſe's Tod, in lebendiger Weiſe vertraut gemacht wurde.

Zu dieſem Geſetzbuch, welches, wie geſagt, in ſeiner endgültigen Geſtalt ein einziges Ganze bildete, wurde etwas ſpäter — wann, iſt nicht zu beſtimmen — eine weitere Sammlung von ältern Büchern hinzugefügt, welche, obgleich verſchieden nach Form und Inhalt, durch die gleiche Richtung ihres Geiſtes auf die Begründung und Geltendmachung der geoffenbarten Religion und der aus ihr fließenden Pflichten, im Gegenſatz zum Heidenthum und zu heidniſcher Unſitte, durchaus geeignet waren, als fortlaufende Urkunden derſelben benutzt zu werden. Dies ſind die Schriften der Propheten: theils Lehrreden, an ihre Zeitgenoſſen gehalten, im Ton hoher Begeiſterung, ſtrafend oder tröſtend, drohend und verheißend; theils Geſchichtsbücher, die Schickſale der Nation zu der Väter Zeit erzählend, von der Eroberung Kanaans bis zur Zerſtörung Jeruſalems, aus dem Geſichtspunkt religiöſer und theokratiſcher Auffaſſung. Alle dieſe Schriften wurden unter dem gemeinſchaftlichen Namen der „Propheten" zuſammengeſtellt und von den Gelehrten in „erſte" und „letzte" geſchieden; jene, die Bücher Joſua, der Richter, Samuel's und der Könige; dieſe, welchen wir jetzt den Namen ausſchließlich geben, die Lehrſchriften Jeremia's und Ezechiel's, Jeſaja's und der ſogenannten kleinen Propheten. Daß dieſes zweite Sammelwerk, der erſten und letzten Propheten, in etwas jüngerer Zeit zu Stande kam und gleichſam als ein Anhang des erſten betrachtet wurde, beweiſt der Umſtand, daß die Bezeichnung „Geſetz" auch auf daſſelbe angewendet wurde, als eine ſolche, welche fortan nicht blos Rechts- und Cultusvorſchriften, ſondern überhaupt alles heilige, von den Vätern ererbte Schriftthum begriff. Daß es trotzdem nur den zweiten Rang einnahm, beweiſt der andere Umſtand, daß man es nie ganz vorlas, ſondern nur in ausgewählten Abſchnitten. Daß endlich die Doppelſammlung längere Zeit in dieſem Umfang verblieben ſein muß, ehe etwas weiteres dazu kam, beweiſt der Umſtand, daß ſich der Sprachgebrauch feſtſetzen konnte, welchen wir im Munde Jeſu und ſeiner Zeitgenoſſen ſo häufig antreffen: „Geſetz und Propheten", für dasjenige, was wir jetzt das A. T. nennen (Matth. 5, 17; 7, 12; Luk. 16, 16; Apg. 13, 15; 24, 14; Röm. 3, 21 u. a. m.).

Und doch war ſchon vor dieſer Zeit die Sammlung noch weiter bereichert worden. Zunächſt durch das Gemeindegeſangbuch, oder den ſogenannten Pſalter, welches ebenfalls bei religiöſen Feierlichkeiten im Tempel, ſowie beim Gottesdienſt in der Synagoge gebraucht wurde. Es wird daher ausdrücklich neben Geſetz und Propheten als dritter Theil der „Schrift" genannt (Luk. 24, 44).

Die bisher genannten Theile könnten wir vielleicht mit einem freilich modernen Ausdruck die Volksbibel des Judenthums nennen, nicht in dem Sinne, als ob dieſelbe unter dem Volk ſelbſt verbreitet geweſen wäre und insgemein der häuslichen Erbauung gedient hätte, was wol nur ausnahmsweiſe der Fall war, wohl aber in dem andern, daß das Volk eben durch den öffentlichen und regelmäßigen Gebrauch derſelben mit dem Inhalt bekannt und auf denſelben als auf ein das ganze nationale Leben und Denken normirendes Grundgeſetz hingewieſen war.

Allein damit war die Sammlung nicht abgeſchloſſen. Es kam noch, und großentheils wol ſchon vor der chriſtl. Zeit, eine Reihe anderer, älterer und jüngerer, Bücher dazu, welche zuletzt, mit den Pſalmen, einen ziemlich umfangreichen beſondern Theil des Ganzen bildeten, aber, ſoviel wir wiſſen, nicht für den regelmäßigen öffentlichen Gebrauch beſtimmt waren: die Spruchſammlung, welche Salomo's Namen trug, das Buch Hiob, ſodann fünf kleinere Schriften, ſpäter unter dem Namen der fünf Buchrollen vor den übrigen ausgezeichnet: Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger und Eſther; endlich die Bücher Daniel, Eſra, Nehemia und Chronik. Ueber den Werth und die Zuläſſigkeit

einiger derſelben, namentlich des Predigers und des Hohenlieds, war unter den jüd. Gelehrten Streit, des Inhalts wegen; andere kamen zu größerer Ehre und wurden nachmals auch an gewiſſen Feſttagen öffentlich vorgeleſen, z. B. Ruth und Eſther. Allen aber kam zuletzt ihre Verbindung mit den ältern Theilen in dem Grade zugute, daß für die Schulwiſſenſchaft kaum ein Unterſchied zwiſchen den verſchiedenen Elementen der Sammlung beſtand, und das allmähliche Entſtehen des Ganzen war ſo weit vergeſſen, daß man in der Theologie auf daſſelbe keine Rückſicht nahm.

So beſtand alſo zuletzt die hebr. Bibel aus drei Haupttheilen, dem Geſetz, den Propheten und den übrigen „Schriften". Letzterer Ausdruck muß wol ſo aufgefaßt werden, daß das Prädicat „heilig" als ſelbſtverſtanden hinzugedacht wird. In hebr. Sprache heißen jene drei Theile Torah, Nebijím, Ketubím, und die Anfangsbuchſtaben dieſer drei Titel TNK wurden als Abkürzungszeichen üblich zur Bezeichnung der ganzen Sammlung, wobei es denn auch in den jüd. Schulen bis auf den heutigen Tag ſein Verbleiben gehabt hat.

5) Alles bisher Geſagte gehört mehr oder weniger in den Bereich der Kirchen- und Literaturgeſchichte. Wichtiger iſt aber das theologiſche Element des Gegenſtandes, mit andern Worten, die Vorſtellung, welche theils das Volk ſelbſt, theils die Gelehrten ſich von der Natur, dem Urſprung und der Autorität dieſer Schriftſammlung machten, ſowol im Ganzen als in Betreff ihrer Beſtandtheile. In dieſer Hinſicht iſt einfach zu ſagen, daß dieſelben nicht als Erzeugniſſe gewöhnlicher menſchlicher Thätigkeit betrachtet wurden, ſondern als ein unmittelbarer Ausfluß des göttlichen Geiſtes. Und zwar reichte dieſe Vorſtellung ins höhere Alterthum hinauf, was bei dem Abſtand zwiſchen der Bildung der Maſſen und dem geiſtig-ſittlichen Gehalt, beſonders des Kerns der Sammlung, der eigentlichen prophet. Schriften, durchaus nicht zu verwundern iſt. Man darf gewiß annehmen, daß die Propheten von ihren Zeitgenoſſen ſchon als Sprecher Gottes verehrt wurden, ſowie daß das Geſetz, gleich bei der Promulgation ſeiner einzelnen Theile, als ein von Jahve perſönlich Moſe mitgetheiltes galt, beides natürlich, ſoweit kein praktiſches Widerſtreben, worüber jene ja ſelbſt klagen, dieſem Glauben in den Weg trat. Aber von der Zeit an, wo die antitheokratiſche Oppoſition in Iſrael gebrochen und zum Schweigen gebracht war, alſo im Schos des neujüd. Volksthums, welches ſich auf den Trümmern des alten Jeruſalems aufgebaut hatte, iſt von einem Zweifel an der Richtigkeit jener Vorſtellung keine Spur mehr. Das Schriftwort iſt Gottes Wort. Der Geiſt Gottes hat nicht nur die Schreiber überhaupt geleitet, ſie zu ihrer Arbeit angetrieben, ſie vor Irrthum bewahrt, ſondern er hat ihnen die Worte ſelbſt in Mund und Feder gegeben, ſodaß die Beherzigung und Erklärung derſelben, nicht etwa auf menſchliche Beweggründe, auf gegebene Verhältniſſe, wie ſie ehemals vorhanden geweſen ſein mögen, zurückzugehen hat, ſondern nur danach zu fragen, was der Geiſt in die vielleicht von den Schriftſtellern ſelbſt nicht vollkommen verſtandenen Worte hat legen wollen. Man konnte zwar gelegentlich einen Moſe, einen David, einen Jeremia als Zeugen anführen, zur Beſtätigung einer Behauptung, aber dies geſchah nur zu größerer äußerer Sicherheit des Nachweiſes: die Unverwerflichkeit des Zeugniſſes beruhte nicht auf dem Namen, ſondern auf dem Umſtand, daß das angerufene Wort wirklich ein integrirender Theil der „Schrift" war: die einfache Formel „es ſteht geſchrieben" war ebenſo entſcheidend und ſogar dem Princip angemeſſener (ſ. Eingebung der H. Schrift).

In dieſer Hinſicht hat ſich, mit der Schrift ſelbſt, auch der Glaube und die Wiſſenſchaft des Judenthums, ohne irgendeine Aenderung oder Abſchwächung, auf die chriſtl. Gemeinde vererbt. Ja, ohne eine ſolche Vorſtellung von der Inſpiration oder directen göttlichen Eingebung des Schriftworts wäre dieſe Vererbung einerſeits nicht nothwendig, andererſeits nicht möglich geweſen. Anfangs nämlich blieb die Mehrheit der Chriſten, als geborener Juden, der Ueberzeugung von der abſoluten Verbindlichkeit des altteſt. Geſetzes treu und fuhr fort, ſich pünktlich den rituellen Vorſchriften deſſelben zu unterwerfen. Die Idee, daß ein von Gott ſelbſt auf dem Sinai geſprochenes und durch Prophetenmund beſtätigtes Wort je dieſe ſeine höhere Autorität verlieren könnte, würde, wenn ſie überhaupt hätte aufkommen können, mit Abſcheu zurückgewieſen worden ſein, oder vielmehr ſie wurde es wirklich, da wo ſie ſelbſt nur ſcheinbar auftauchte (Apg. 6, 13; 21, 21 u. ſ. w.). Als nun nach und nach, theils durch die tiefere Einſicht in das Weſen des Evangeliums, theils und namentlich durch den Eintritt immer zahlreicherer Nichtjuden in die chriſtl.

Gemeinde, das Band zwiſchen dieſer und der Synagoge ſich lockerte, bis es zuletzt ganz gelöſt wurde, hätte dies folgerichtig zu einer Entfremdung von der „Schrift" führen müſſen, wenn nicht eben der Glaube an die Inſpiration derſelben bei den einen von alters her ſo tief gewurzelt geweſen, den andern bei ihrer Bekehrung als die Grundlage aller religiöſen Wahrheit ſofort wäre eingeprägt worden. Mit Hülfe dieſes Inſpirationsbegriffs nämlich gelang es der chriſtl. Theologie, trotz des großen Unterſchieds zwiſchen der alten und neuen Religionsverfaſſung, in den Urkunden jener die Gewähr für dieſe zu finden. Es kam nur darauf an, daß man unter der Hülle des Buchſtabens den tiefern Sinn erkannte, welchen der heilige Geiſt dareingelegt, unter der Schale vergänglicher ceremonieller Satzungen den Kern unvergänglicher höherer Wahrheiten, in den bunten Farben der alten Geſchichten Iſraels die Vorbilder der neueſten und großartigſten der ganzen Menſchheit, überall Hinweiſungen auf das von den Propheten unter mancherlei Symbolen zum voraus beſchriebene, jetzt endlich erſchienene Heil. Der Inſpirationsbegriff ſchuf die myſtiſche Auslegung der Schrift, mit deren Hülfe die chriſtl. Ideen und Thatſachen in den heiligen Büchern der Juden aufgeſucht und in beſtimmteſter Form entdeckt wurden; und dieſe Methode des Studiums, weit entfernt, dem Anſehen derſelben Eintrag zu thun, trug nur dazu bei, es zu erhöhen und für immer zu ſichern. Das A. T. blieb auch für die Chriſten die H. Schrift, nicht mittels Ausſcheidung der ewig und allgemein gültigen Elemente aus der Maſſe der blos nationalen, ſondern mittels Auflöſung der letztern in Allegorien und Schattenbilder der Zukunft, und ausſchließlicher Beziehung aller, als weiſſagender, auf die Erfüllung in Chriſto. Dies iſt der Standpunkt der Apoſtel, welche ſich überall in ihrem Unterricht auf die Schrift berufen, und er iſt für lange Jahrhunderte der aller chriſtl. Theologie geblieben. (Für die Theorie vgl. 2 Kor. 3, 13 fg.; Kol. 2, 17 u. a.; für die Praxis unzählige Citate aus dem A. im N. T, namentlich Stellen wie Gal. 4, 24; Hebr. 7, 1 fg.; 1 Kor. 5, 7; 10, 4; Eph. 5, 30. 32; Matth. 12, 40; Joh. 3, 14; 19, 36 u. a.).

6) Bei dem Uebergang der heiligen Schriften des Judenthums in den Gebrauch der chriſtl. Kirche kommt neben der ebenbeſprochenen theologiſchen Thatſache auch eine literarhiſtoriſche in Betracht, die nicht ohne bleibendes Intereſſe geweſen iſt. Da ſchon bald nach der Stiftung der erſten Gemeinden die Mehrzahl ihrer Mitglieder das Griechiſche als Mutterſprache redete und kein Hebräiſch verſtand, ſo nimmt man natürlich an, ihre Bekanntſchaft mit den heiligen Büchern ſei durch eine Ueberſetzung vermittelt worden, und es laſſen ſich Gründe genug anführen für die Anſicht, daß die noch vorhandene alexandriniſche, gewöhnlich die der LXX genannt, ſowol den Apoſteln bei ihrem Unterricht, als den Gemeinden zum Behuf der aus der Synagoge herübergenommenen Vorleſungen (1 Tim. 4, 13) gedient habe. Einzelne dagegen ſprechende Erſcheinungen ändern an dem Hauptergebniß der einſchläglichen Nachforſchungen nichts. Nun aber war die griech. Bibel nicht durchaus die genaue Wiedergabe der hebräiſchen. Abgeſehen von zahlreichen Abweichungen im Text, die für unſere gegenwärtige Abſicht ohne Belang ſind, war nicht nur die Anordnung des Ganzen eine andere, ſondern es hatte ſich, eben um die Zeit, als das Chriſtenthum entſtand, theilweiſe vielleicht ſogar etwas ſpäter, die Sammlung unter den Händen der jüdiſch redenden Juden um einige Bücher vermehrt, andere hatten Zuſätze erhalten oder waren ſonſt umgeſtaltet worden. Da dieſe griech. Ueberſetzung bald in der chriſtl. Kirche und Wiſſenſchaft der maßgebende Text wurde, und die Quelle für faſt alle jüngern Ueberſetzungen bis auf die Reformation herab, ja, da noch in den proteſtantiſchen Bibeln die Spuren jener Verſchiedenheit ſich erhalten haben und dieſe ein Gegenſtand des Streits geworden iſt, ſo müſſen wir einen Augenblick bei dieſem Punkt verweilen.

In Betreff des erſten Theils, des Geſetzes, iſt kein Unterſchied zwiſchen beiden Sammlungen. Mehrfach aber hat ſich der zweite Theil, der im weitern Sinn ſogenannten Propheten, umgeſtaltet und iſt derſelbe zugleich mit dem dritten Theil, den übrigen „Schriften" vermengt worden. In der Reihe der „erſten" Propheten, der hiſtoriſchen Bücher, wurde das Buch Ruth an das der Richter angehängt; die Bücher Samuel's und der Könige wurden zu einem Ganzen in vier Büchern verbunden; an ſie ſchloſſen ſich unmittelbar die Geſchichtsbücher der jüngſten Sammlung: Chronik, Eſra, Nehemia, Eſther. Dazu wurde zwiſchen Chronik und Eſra eine andere Bearbeitung des letztern eingeſchoben und als erſtes Buch Eſra gezählt; zwiſchen Nehemia und Eſther aber traten die Bücher Tobiä und Judith, und das Buch Eſther ſelbſt erhielt Zuſätze. In der Sammlung der „letzten" Propheten wurden die ſogenannten kleinen, und zwar in etwas anderer

Reihenfolge, vorangeſtellt; das Buch Jeremia in eine andere Ordnung gebracht und durch Zuſätze (Baruch) erweitert, auch die Klagelieder unmittelbar damit verbunden; endlich am Ende das Buch Daniel angefügt und zwar mit mehreren Erweiterungen, welche uns unter dem Namen der Hiſtorien von der Suſanna, vom Bel und Drachen zu Babel u. ſ. w. bekannt ſind. Zwiſchen dieſe beiden Hälften des hebr. Prophetenbuchs wurden die übrigen Bücher des ehemaligen letzten Theils, Hiob, Pſalmen, Sprüche, Prediger und Hoheslied, mitten eingerückt und mit ihnen zwei verwandte neue Bücher, die ſogenannte Weisheit Salomo's und die Sprüche Jeſu des Sohns Sirach's. So war aus dem alten dreitheiligen ein viertheiliges Ganze entſtanden, Geſetz, Geſchichten, Lehrſchriften und Propheten. Endlich, als eine Art Anhang, ſchloſſen ſich noch zwei (oder drei) Bücher der Makkabäer an.

Es fehlt uns nun durchaus an beſtimmten Nachrichten über das Anſehen, welches die alſo erweiterte Sammlung in den griech.-jüd. Synagogen genoſſen haben mag, ja ſelbſt über die Zeit, in welcher ſie die eben beſchriebene Umgeſtaltung erfuhr. Aber das wiſſen wir ſehr wohl, daß in der chriſtl. Kirche die Stimmen darüber ſehr getheilt waren und die gelehrtern Theologen jahrhundertelang den Unterſchied zwiſchen den althebr. Beſtandtheilen und den Zuſätzen griech. Urſprungs feſthielten, jenen allein die Autorität einräumend, welche überhaupt der H. Schrift zukam, dieſe, unter dem Namen Apokryphen, auf eine untergeordnete Stufe ſetzend, als Schriftwerke, welche zwar der Gemeinde nützlich ſein könnten, aber nicht das Gepräge derſelben göttlichen Eingebung trügen. Nicht weniger gewiß iſt aber, daß dieſe Unterſcheidung durch den Einfluß der Gewohnheit und des Vorleſens, ſowie infolge des wachſenden Mangels an wiſſenſchaftlicher Erkenntniß des Gegenſtandes, nach und nach vergeſſen wurde, bis ſie zuletzt vom 5. Jahrh. an in der Praxis ganz verſchwand und die Bibel A. T., die man ohnehin nicht mehr in der Urſprache kannte, durchgängig nur in der erweiterten Geſtalt exiſtirte.

7) Das der Welt von den Apoſteln Jeſu verkündigte Evangelium erzeugte eine neue, wiewol für den Anfang nicht ſehr umfangreiche religiöſe Literatur. Zwar in jüd. Kreiſen war das Bedürfniß einer ſolchen überhaupt nicht vorhanden, und ſelbſt nach außen hin genügte zunächſt die Predigt der Glaubensboten und war jedenfalls das wirkſamſte Mittel der Verbreitung der neuen Ideen und Hoffnungen. Bald aber diente auch die Feder dem Werk der Zukunft. Zuerſt begann nämlich der Apoſtel Paulus, nachdem er bereits den Samen der Erweckung weit herum in den griech. Städten ausgeſtreut hatte, die von ihm da und dort geſtifteten Gemeinden durch belehrende, aufmunternde und tröſtende Sendſchreiben in Glaube, Liebe und Geduld zu ſtärken und untereinander zu verbinden. Später ahmten andere Jünger und Amtsgenoſſen in mehr allgemein unterrichtender Weiſe, und ohne beſondere Rückſicht auf rein örtliche Bedürfniſſe, ſein Beiſpiel nach. Die Erinnerungen an die perſönlichen Schickſale und Thaten Jeſu, welche in frommer Anhänglichkeit von den unmittelbar betheiligten Zeugen waren gepflegt worden und bald überall ein Gegenſtand der Mittheilung an die ferner ſtehenden wurden, gleiche Ueberzeugungen zu begründen und gleiche Hoffnungen zu vermitteln, wurden noch vor dem Ausgang des erſten Geſchlechts aufgezeichnet und daraus erwuchſen dann, ſammelnd und vervollſtändigend aus allen zugänglichen, mündlichen und ſchriftlichen Quellen, die auf uns gekommenen Evangelien, welche namentlich in dem unnachahmlich erhabenen Bilde der ſittlichen Größe Jeſu und in der ernſten Klarheit und Tiefe ſeiner Gedanken das Gepräge der Echtheit tragen und das Außerordentliche und Einzigartige ſeiner Perſönlichkeit bezeugen, auch abgeſehen von der Verherrlichung äußerer Wundermacht, worin er ſeinen Zeitgenoſſen erſchienen ſein muß. An eins dieſer Evangelien ſchloß ſich überdies noch ein Bericht über den Gang der Ausbreitung des Chriſtenthums von Jeruſalem durch Kleinaſien und Griechenland bis nach Rom, die ſogenannte Apoſtelgeſchichte. Auch die bei einem Theil der Gläubigen vorherrſchende, glühend ungeduldige Erwartung einer weltumgeſtaltenden neuen Erſcheinung Chriſti, welche den Sieg der Wahrheit und des Rechts in ſchlagenden Wettern unmittelbar herbeiführen ſollte, ſprach ſich, zum Troſt über eine trübe Gegenwart und mit dichteriſcher Begeiſterung, in dem unter dem Namen der Offenbarung oder Apokalypſe bekannten Buche aus.

Dies war das äußerlich eng begrenzte, innerlich an religiöſen und moraliſchen Ideen, Gefühlen und Grundſätzen unerſchöpflich reiche Vermächtniß des erſten Chriſtengeſchlechts, vielleicht nicht alles umfaſſend, was der es belebende Geiſt ſofort in Wort und Schrift ausgeprägt hatte, immerhin aber ſeinem Werth nach unendlich mehr als viele nachfolgende Ge-

ſchlechter, welche von dieſem Schatz zehrten, aus eigenen Mitteln dazuzufügen vermochten, ein Gemeingut der Chriſtenheit auf alle Zeiten hinaus. Ueber die älteſten Schickſale dieſer Schriften läßt uns nun die Geſchichte ziemlich im Dunkeln, indeſſen mag man mit Sicherheit annehmen, daß dieſelben, trotz den geringen Mitteln der damaligen literariſchen Betriebſamkeit, ſich allmählich in weitern Kreiſen verbreiteten, durch gegenſeitige Mittheilung deſſen, was jeder ſchon kannte, indem alle ein gleiches Intereſſe hatten an den Denkmälern einer großen Zeit, deren Geiſt und Kraft ſich eben in dieſen wenigen Blättern am lebendigſten forterbte. Daß die Gemeinden die urſprünglich an ſie gerichteten einzelnen Briefe nicht aus den Augen verloren, ſondern von Zeit zu Zeit öffentlich vorlaſen, läßt ſich wenigſtens aus zureichenden Gründen abnehmen; daß um die Mitte des 2. Jahrh. evangeliſche Berichte über das Leben Jeſu regelmäßig zu ſolchen Vorleſungen dienten, ſteht geſchichtlich feſt. Noch einige Jahrzehnte weiter und wir treffen auf unzweideutige Zeugniſſe für das Vorhandenſein einer Sammlung apoſtoliſcher Schriften, welche zwar nicht in allen einzelnen Stücken überall dieſelbe war, aber doch ihrem Kern nach (vier Evangelien, dreizehn Pauliniſche Briefe, zwei des Johannes und Petrus und die Apoſtelgeſchichte), und welche bald als ein zweites Bibel-Ganzes dem ältern an die Seite geſtellt wurde, unter dem nunmehr leichtgewonnenen, von uns zum voraus erklärten Namen des N. T. und ſomit auch unter Anerkennung einer gleichen übernatürlichen Inſpiration und unbedingten Autorität.

8) Wenn nun aber über dem allmählichen Zuſtandekommen des „Alten Teſtaments" nach ſeiner jetzigen Geſtalt in mehr als einem Punkt ein tiefes Dunkel ſchwebt, welches wir nur im allgemeinen durch Muthmaßungen aufhellen können, ſo iſt dagegen die Geſchichte des „Neuen Teſtaments", oder beſſer geſagt, der ganzen Chriſtenbibel, nach der Verbindung beider Theile, vollkommen klar und ſicher, und höchſtens in beſondern Fragen von untergeordneter Bedeutung mögen noch Zweifel obwalten. Die Geſchichte des Kanons (ſ. d.), d. h. der in Glaubenslehren entſcheidenden, officiell von der Kirche anerkannten Sammlung heiliger Schriften, iſt auch ſowol durch ihren Stoff als durch die Mannichfaltigkeit ihrer Hülfsmittel einer der intereſſanteſten Theile der Bibelgeſchichte, kann aber hier nur in ganz allgemeinen Umriſſen mitgetheilt werden. Was das A. T. betrifft, ſo iſt davon oben ſchon in der Kürze berichtet worden. In Betreff des N. T. aber iſt zu erwähnen, daß es, nachdem am Ende des 2. Jahrh. theils die Gewohnheit des Vorleſens, theils die tiefe Verehrung für die Namen der erſten Jünger und ihrer Zeitgenoſſen, theils das Bedürfniß, eine ſichere Grundlage für die theologiſche Erkenntniß des Chriſtenthums zu haben, die Kirche faſt inſtinctmäßig auf die Sammlung apoſtoliſcher Urkunden geführt hatte, es noch mehr als weitere zwei Jahrhunderte währte, bis dieſe Sammlung allgemein den Umfang erhielt, den ſie jetzt noch hat. Nämlich außer den 20 Büchern, die wir ſoeben als die am früheſten bei allen Gemeinden eingeführten und von allen namhaften Theologen gebrauchten und empfohlenen bezeichnet haben, kommen noch einige andere in Betracht, welche ſich nicht von Anfang an überall eingebürgert hatten, theils weil ſie unbekannt geblieben waren, theils weil hinſichtlich ihres Urſprungs Zweifel beſtanden, theils weil ſchon ihr ſpäteres Auftauchen an einzelnen Orten ihrer Aufnahme hinderlich war. In dieſe Kategorie gehören die Offenbarung Johannis, der Brief an die Hebräer, die Briefe des Jakobus und Judas, der zweite und dritte des Johannes und der zweite des Petrus. Das hier zuerſt genannte Buch hatte zudem auch um ſeines Inhalts willen viele entſchiedene Gegner, ſowie hinwiederum enthuſiaſtiſche Verehrer, wie noch heute. Der Abſchluß der Sammlung verzögerte ſich namentlich auch dadurch, daß die einzelnen Kirchenprovinzen, in ſolchen wie in manchen andern Dingen, vollkommen unabhängig voneinander waren und ein Bedürfniß abſoluter Gleichförmigkeit nicht ſobald verſpürt wurde. Daher auch das an jedem Ort beſtehende Herkommen allenfalls nur durch den Einfluß eines bedeutenden Lehrers oder Biſchofs geändert wurde, wenn dieſer irgendeine bisher in ſeiner Umgebung noch nicht bekannte apoſtoliſche Schrift zu den Vorleſungen heranzog oder in ſeinen eigenen Werken empfahl und benutzte. Es iſt keine Spur vorhanden, daß vor dem letzten Drittel des 4. Jahrh. ein officielles Verzeichniß der „kanoniſchen" Bücher wäre angefertigt worden. Soviel wir wiſſen, war es in der griech. Kirche zuerſt eine Synode von Laodicea, ums J. 363, welche den kirchl. Gebrauch aller nichtkanoniſchen Bücher verbot und danach die vorzuleſenden aufzählte, wobei im A. T. Tobias, Judith, Sirach, Weisheit und Makkabäer, im N. T. die Offenbarung Johannis ausgeſchloſſen

blieben. Etwas früher ſchon findet man in den Werken der berühmteſten griech. Theologen mehrfache Verſuche, ähnliche Verzeichniſſe anzufertigen, welche zwar der Hauptſache nach übereinſtimmen, immerhin aber in Bezug auf einzelne Bücher (Eſther, Weisheit, Sirach, Offenbarung und mehrere der zuletzt genannten Epiſteln) voneinander abweichen oder doch ſchwankende Urtheile ausſprechen, was die Abweſenheit eines endgültigen Kirchengeſetzes beweiſt. Es bildete ſich indeſſen in der morgenländ. Kirche, ohne förmliche Geſetzgebung, ein Gewohnheitsrecht, wobei die ſämmtlichen 27 Bücher des N. T. angenommen wurden, die ſogenannten Apokryphen des A. T. aber ausgeſchloſſen blieben, welche letztere erſt im 17. Jahrh. den übrigen gleichgeſtellt worden ſind. In der lateiniſchen Kirche, wo das Bedürfniß einer feſtern Ordnung, als auf röm. Boden, überhaupt lebendiger war, finden ſich in den Acten mehrerer Concilien, vom Ende des 4. Jahrh. an, ſowie in officiellen Sendſchreiben mehrerer Päpſte, beſtimmte Anordnungen über den Kanon. Und zwar wurde dieſer im Abendlande reicher als im Morgenlande, indem nicht nur das N. T. in ſeiner größten Vollſtändigkeit, mit Beſeitigung aller früher gehegten Zweifel, anerkannt, ſondern das A. T. in derjenigen Geſtalt, wie es aus dem Griechiſchen ins Lateiniſche überſetzt worden war, d. h. mit Inbegriff aller dem urſprünglichen hebr. Kanon fremden Zuſätze, für H. Schrift erklärt wurde. Die Griechen hatten verſucht, einen Unterſchied feſtzuhalten zwiſchen ſolchen Schriften, welche über die Lehre und den Glauben zu entſcheiden hätten, und ſolchen, welche daneben wenigſtens zur Erbauung dienen könnten. Dieſe Unterſcheidung aber, eine Sache der Gelehrten, konnte dem Volk nicht verſtändlich gemacht werden und gab nur zu Verwirrung und Misverſtändniß Anlaß. Die lateiniſche Kirche machte eine ſolche Unterſcheidung nicht und ließ den praktiſchen Zweck über die theologiſche Begriffsbeſtimmung entſcheiden.

9) Wir dürfen uns übrigens nicht wundern, daß eine nach unſern Begriffen ſo hochwichtige Frage ſo lange unentſchieden bleiben konnte. Die Sammlung bildete ja damals nicht einen einzigen Band, wie dies heute mit der „Bibel" der Fall iſt, wobei jeder mit leichter Mühe den Inhalt überſchauen und die verſchiedenen Exemplare vergleichen kann. Sie beſtand zuerſt aus einer großen Anzahl von Rollen, ſpäter wenigſtens von Heften, die ſelten ein Privatmann alle beſaß und die kaum in allen Kirchenarchiven vollſtändig vorhanden ſein mochten. Das Volk kannte die Schrift nur durch die öffentlichen Vorleſungen, und dieſe wurden mit der Zeit auf ein immer geringeres Maß beſchränkt, je mehr andere Theile des Cultus in den Vordergrund traten. Statt ganzer Bücher las man nur noch kleine ausgewählte Abſchnitte vor, und auch dies wurde zuletzt für die Zuhörer eine leere Ceremonie, da eine Zeit kam, wo die Sprache, in welcher die Schrift vorgeleſen wurde, den meiſten unverſtändlich war. Zwar im Morgenland hatte die Kirche in den einzelnen Ländern, wo chriſtl. Gemeinden beſtanden, dafür geſorgt, daß dieſelbe durch Ueberſetzungen in die Landesſprachen jedem zugänglich blieb. Es wurden der Reihe nach ſolche angefertigt für Syrien, Aegypten, Aethiopien, Armenien, Arabien, und es war ſomit weniger die Säumniß der Lehrer, als der geringere Grad der Volksbildung überhaupt und die allgemeine Richtung der religiöſen Vorſtellungen theils aufs Aeußerliche, theils aufs rein Theoretiſche, welche das Chriſtenthum hinderten, die Früchte zu tragen, die ihm verheißen waren. Selbſt die älteſte deutſche und die älteſte ſlawiſche Ueberſetzung waren auf morgenländiſchem Boden erwachſen. Jene, bei den Gothen an der untern Donau ſchon im 4. Jahrh. entſtanden und von dort aus dieſes Volk auf ſeinen Zügen nach Weſten begleitend, iſt für uns zugleich das urälteſte Denkmal unſerer Sprache. Im Abendland ging die Kirche ganz andere Wege. Im ganzen weſtröm. Reich, in Italien, Gallien, Spanien, Britannien und Afrika, hatte ſich die lateiniſche Sprache eingebürgert: eine einzige Ueberſetzung genügte alſo vorläufig, wenigſtens in den Städten. Und was einſt in der Natur der politiſchen Verhältniſſe gegründet geweſen war, das hielt ſpäter die geiſtliche Staatsklugheit feſt, als längſt außerhalb der Kirche in jedem Lande ein neues Volksthum aufblühte und allmählich erſtarkte, und ſofort auch in einer eigenthümlichen Sprache ſich ſein beſonderes Organ zu ſchaffen begann. Die abendländiſche Kirche, als eine ſtreng centraliſirte und in dieſer Richtung mit bewußter Kraft fortſchreitend, begünſtigte nirgends die Emancipation der einzelnen Landeskirchen, welche eben in dem Beſitz einer Bibel in der eigenen Sprache eine feſte Grundlage ſelbſtändiger Entwickelung hätten finden können. Ja, als im 12. Jahrh., namentlich im ſüdlichen Frankreich, ſpäter auch in andern Ländern, in dieſer Richtung Schritte gethan wurden und dem Volk durch neue

Ueberſetzungen die Bibel zugänglich gemacht wurde, ein nicht zu verkennendes Zeichen der beginnenden freiern Bewegung der Geiſter, trat die Kirche hemmend dazwiſchen und griff ſelbſt zu gewaltſamen Mitteln, um dieſe Bewegung im Keim zu erſticken. Bis auf den heutigen Tag iſt die päpſtliche Kirche bei ihrer lateiniſchen Bibel geblieben und lieſt beim Gottesdienſt dem Volk aus keiner andern die vorgeſchriebenen Bruchſtücke der H. Schrift vor, ſodaß der urſprüngliche Zweck dieſer althergebrachten Sitte in dieſem Kreiſe thatſächlich vergeſſen und der dadurch zu ſtiftende Nutzen verloren gegangen iſt.

10) Aber nicht blos dem Volk war die Bibel aus den Augen gerückt, während der langen Zeit, die von dem Sieg des Chriſtenthums über das Heidenthum bis zur Reformation verſtrich, auch die Geiſtlichkeit ſelbſt und die theologiſche Wiſſenſchaft des Mittelalters kam mehr und mehr in ein ähnliches Verhältniß zu derſelben. Einerſeits nämlich überlud ſich der öffentliche Gottesdienſt mit Ceremonien, welche, indem ſie vorzugsweiſe die Sinne und die Phantaſie beſchäftigten, das religiöſe Element den Blicken und Herzen entzogen, andererſeits wandte ſich das Intereſſe der Gelehrten faſt ausſchließlich dem Studium der Glaubenslehre zu, nach der Seite hin, wo ſie am wenigſten geeignet war, fruchtbare Ergebniſſe für die Förderung der Gemeinde zu ſchaffen, und am wenigſten veranlaßt, unmittelbar in den Urkunden des Chriſtenthums die Elemente ihrer eigenen Entwickelung zu ſchöpfen. Die Theologie wurde das Privilegium einzelner Denker, die ſich in metaphyſiſche Fragen vertieften, von der Dreifaltigkeit des göttlichen Weſens, von ſeiner Menſchwerdung, von dem Verhältniß der beiden Naturen in Chriſto, von der Perſönlichkeit des Heiligen Geiſtes und ähnlichen mehr, Fragen, bei deren ſpitzfindiger Erörterung die Texte bald nicht mehr ausreichten und das Anſehen berühmter Lehrer und Biſchöfe allein entſcheidend wurde, welche ſich darüber ausgeſprochen hatten, und deren Meinung auf Synoden aus gleichen Urſachen für die richtige erklärt worden war. Solche Entſcheidungen einer erneuten Prüfung zu unterwerfen und die Kirchenlehre nach der Schrift zu beurtheilen, fiel niemand ein, oder war, wo es etwa verſucht wurde, ein gefährliches Ding. Die einmal officiell feſtgeſtellte Beſtimmung blieb Geſetz; die Vorſtellung wurde zur Formel, und die Geſammtheit der alſo gewonnenen Reſultate galt als der wahre Inhalt der Offenbarung, um ſo gewiſſer, als ſie dem einfachen Verſtand unzugänglicher waren und das Chriſtenthum als ein Syſtem von Myſterien erſcheinen ließen, welche eine in geiſtlichen Dingen allein competente Kaſte nicht ſowol zu erſchließen als zu hüten hatte. Auch die praktiſche Seite der Religion löſte ſich von dem bibliſchen Grund ab. Meßopfer, Faſten, Wallfahrten, Heiligenverehrung, Beichte, Buße und Mönchsweſen waren ebenſo ſehr die Urſache einer wachſenden Entfremdung von der Bibel als die Frucht einer völligen Unbekanntſchaft mit dem Geiſt der Lehre Jeſu und der Predigt der Apoſtel.

Indeſſen ſoll damit nicht geſagt ſein, daß die Bibel überhaupt außer Gebrauch kam. Vielmehr iſt zu ſagen, daß durch alle Jahrhunderte hindurch, bis zur Reformation, eine gelehrte Beſchäftigung mit derſelben von den Theologen empfohlen und geübt wurde und daß die größten Kirchenlehrer, wenigſtens der frühern Zeit, zum Theil gerade hierin ihren Ruhm ſuchten und fanden. Aber dieſe Beſchäftigung war ſelten geſund und zweckmäßig. Verhältnißmäßig ſehr wenige Schrifterklärer, auf der Kanzel oder in Büchern, befliſſen ſich, ihren Leſern oder Zuhörern durch ein geſchichtlich praktiſches Verſtändniß mit dem Intereſſe am Text zugleich ſittliche Förderung und Erbauung zu vermitteln. Die meiſten, und bald alle, gingen darauf aus, in demſelben Geheimniſſe zu entdecken, durch deren künſtliche Auffindung nächſt dem Reichthum des geoffenbarten Wortes auch ihre eigene geiſtige Virtuoſität in ein glänzendes Licht geſtellt werden konnte. Nach dem früher ſchon gangbaren Grundſatz, daß die vom Heiligen Geiſt dictirte Schrift einen tiefern Sinn haben müſſe als den oft ganz nüchternen buchſtäblichen, und zwar gleichzeitig einen mehrfachen, erging ſich die theologiſche Schrifterklärung, übrigens in ganz regelloſer und willkürlicher Anwendung dieſes Grundſatzes, in einer Flut allegoriſcher, myſtiſcher, typiſcher, oder wie man ſie ſonſt nennen mochte, Auslegungen einzelner Stellen oder ganzer Bücher, ohne Rückſicht auf die geſchichtlich erkennbare Abſicht der Verfaſſer, auf den Zuſammenhang der Gedanken, auf das Bedürfniß der Gemeinde, dem innern Antriebe nach allerdings eine Art geiſtlicher Uebung, aber, was die Methode betrifft, nur zu oft eine leere Taſchenſpielerkunſt und bei aller Ehrlichkeit der Ueberzeugung ein Raub am Heiligthum. Rechnen wir zu dieſem noch den nicht zu vernachläſſigenden Umſtand, daß ſelbſt die bibliſche Ge-

ſchichte, namentlich die evangeliſche, im Lauf der Zeit durch und durch mit märchenhafter Zuthat verſetzt und von derſelben überwuchert wurde, was ſich eben nur aus der Unbekanntſchaft mit den echten Quellen erklären läßt, ja, daß im Grunde die Wunder neuer Heiliger wichtiger wurden als die in der Bibel erzählten, ſo wird das Endurtheil über dieſe Periode dahin ausfallen müſſen, daß die Kirche aufgehört hatte, ihr Leben auf dem Grund der geſchriebenen Offenbarung zu erbauen, wobei natürlich nicht ausgeſchloſſen bleibt, daß einzelne gerade in dieſer Nahrung für ihre geiſtigen Bedürfniſſe ſuchten und fanden, freilich nach Maßgabe des zu ihrer Zeit möglichen Verſtändniſſes.

11) Die Reformation brachte in dieſer Beziehung eine durchgreifende und nachhaltige Veränderung hervor. Da ſie, wie ihr Name ſchon ſagt, die Kirche in Betreff der Lehre und Sitte von allen Misbräuchen und Irrthümern reinigen und auf ihre urſprüngliche Geſtalt und Wahrheit zurückführen wollte, ſo war ſie genöthigt, für ihr Streben eine feſte Grundlage zu ſuchen, eine Berechtigung nachzuweiſen, und dieſe fand ſie ebenſo leicht als nothwendig in der H. Schrift, welcher ſomit gleichſam inſtinctmäßig eine Stelle eingeräumt wurde, die ſie eigentlich in der Praxis noch nie behauptet hatte, inſofern zuerſt die Ueberlieferung, ſodann die Entſcheidungen der Synoden, endlich die Machtſprüche der Päpſte, ihr in der Theorie nie verleugnetes Anſehen nur zu ſehr verkümmert hatten. Mit der Vorſtellung von der göttlichen Eingebung der Bibel wurde jetzt wieder Ernſt gemacht, indem dieſe Eigenſchaft nicht nur wie bisher im allgemeinen anerkannt wurde, ſondern wirklich für alles theologiſche Denken und kirchl. Handeln Regel und Geſetz finden lehrte, im Gegenſatz zu jeder blos menſchlichen Autorität. Und was die Theologie, oder beſſer geſagt, das unwiderſtehlich ſich geltend machende religiöſe Bedürfniß der Zeit laut gefordert, das wurde ſofort verwirklicht durch die beiſpiellos raſch gewonnene und wachſende Popularität der Bibel, durch Ueberſetzungen in die Volksſprachen, durch die Beihülfe des Bücherdrucks, durch die reichliche und tägliche Auslegung in Predigten, und zwar dies alles in einem Umfang und mit einer Gewalt, daß ſelbſt die kath. Kirche, obwol widerſtrebend, bis auf einen gewiſſen Grad dieſem Zug folgen mußte. Die Bibel wurde jetzt, was ſie nie geweſen, ein Volksbuch im wahren Sinn des Wortes, und ſomit zugleich eine Bürgſchaft dafür, daß die durch die Reformation gewonnene oder wenigſtens erſtrebte Befreiung von dem Joch hierarchiſcher Bevormundung nicht wieder verloren gehen würde.

Allein bei aller Klarheit und Feſtigkeit des Princips, daß die Bibel oberſte und alleinige Richterin in Sachen des Glaubens ſein ſolle, und nicht nur der einzelne, ſondern die Kirche ſelbſt ſich ihr unterzuordnen habe, trat doch der beſonnenen Wiſſenſchaft eine ſchwierige, nicht zu umgehende Frage entgegen, welche möglicherweiſe auf Abwege führen konnte; und ſelbſt auf dem Felde der praktiſchen Geſtaltung der Dinge, nach den neuen Grundſätzen, konnte die Theorie in den Fall kommen, ſich der Macht der Wirklichkeit, der Verhältniſſe und Umſtände anbequemen zu müſſen. Man hatte doch die Bibel zunächſt aus der Hand der kath. Kirche übernommen: dieſe aber hatte, ſowol früher auf ſehr ſchwankende Gründe hin, als ebenjetzt wieder auf dem Tridentiniſchen Concil, faſt ohne Gründe, aus eigener Machtvollkommenheit, entſchieden, was zur Bibel gehören ſollte. Die proteſtantiſche Theologie konnte nicht in demſelben Augenblick, wo ſie in ſo manchen wichtigen Dingen die Richtigkeit des Urtheils, ja die Chriſtlichkeit dieſer Kirche in Zweifel zog oder gar in Abrede ſtellte, aus ihrer Hand und nach ihrem Gutdünken, gleichſam unbeſehen, annehmen, was ſie als das höchſte Geſetz verkündete. Die Reformatoren begriffen, daß ſie der Autorität der Schrift eine andere Baſis geben müßten als das kirchl. Herkommen. Sie erklärten, nach dem Vorgang Zwingli's und Calvin's, daß die Schrift nicht durch äußere Zeugniſſe gehalten zu werden brauche, ſondern durch ſich ſelbſt als eine göttliche Autorität ſich legitimire, indem der Heilige Geiſt in den Herzen der Gläubigen ſie unmittelbar bezeuge. Wir könnten zwar dieſe Beweisführung, als eine von einem günſtigen Vorurtheil abhängige, ſchwach finden; ja ſie auf die Formel zurückführen: die Bibel iſt das Wort Gottes, weil ich ſie eben dafür halte. Immerhin war ſie für das damalige Entwickelungsſtadium der Theologie die kräftigſte und vorläufig vollkommen ausreichend, weil doch im Grunde nicht das individuelle Urtheil dieſelbe aufſtellte, ſondern ein gewiſſes Geſammtbewußtſein der chriſtl. Gemeinde, getragen von Erziehung, Erfahrung und wirklicher Frömmigkeit. Und ſie reichte um ſo mehr aus, als man, wenigſtens in Calviniſchen Kreiſen, die herkömmliche Sammlung beibehielt, ohne ſich in kritiſche Unterſuchungen über den relativen Werth der einzelnen Bücher einzulaſſen, doch mit Aus

ſcheidung der Apokryphen des A. T. Luther aber ging freier und kühner zu Werke. Ihm galt als oberſter Grundſatz, daß nichts evangeliſch ſei als was die Gnade Gottes in Chriſto zum Heil des reuigen Sünders predige, ohne deſſen eigenes Verdienſt; und nach dieſem Grundſatz ſollte nicht ſofort die überlieferte Bibelſammlung als Ganzes für Gottes Wort anerkannt, ſondern jedes einzelne Stück derſelben zuvor geprüft werden, ob es jene Grundwahrheit unverkümmert ausſpreche, und nach dieſem Maßſtab deſſen relative Dignität beurtheilt werden. Das A. T. wurde ſonach als eine Urkundenſammlung weiſſagender Offenbarungen auf das Chriſtenthum hin beibehalten, doch unter Anerkennung eines verſchiedenen Werthes der einzelnen Bücher; die Apokryphen, zumeiſt wol, weil ſie von Chriſtus und den Apoſteln ſelbſt nicht waren gebraucht und bezeugt worden, ausdrücklich davon getrennt, und allenfalls für leſenswerth erklärt, wie wol andere gute Bücher auch; im N. T. aber einige ausgeſchieden (Brief an die Hebräer, Briefe Jakobi und Judä, Offenbarung Johannis), welche jener Forderung nicht zu entſprechen ſchienen und an denen alſo der Stempel abſoluter göttlicher Eingebung nicht erkannt wurde. Daher erklärt ſich auch die veränderte Ordnung der Bücher in den proteſtantiſchen, namentlich in den deutſchen Bibeln, wo die ebengenannten vier am Schluß ſtehen, die Apokryphen aber eine beſondere Abtheilung bilden. Die kleinen Aenderungen der Reihenfolge im A. T., wo man theilweiſe bei der griech. Ordnung ſtehen blieb, theilweiſe auf die hebräiſche zurückging, ſind zu unwichtig, als daß wir uns hier dabei aufhalten ſollten.

Luther's Nachfolger blieben zwar zunächſt ſeinen Anſichten in dieſen Stücken treu, merkten aber doch bald, daß auf dieſem Wege dem ſubjectiven Urtheil der einzelnen gar zu viel Recht und Einfluß eingeräumt würde, und daß die Bibel, was ſie als Ganzes in der neuen Theorie gewonnen hatte, leicht wieder verlieren könnte durch willkürliche Auflöſung, durch Trennung und Kritik ihrer Theile. Man kam alſo allmählich von jenen freiern Urtheilen zurück; man vergaß ſie gern und hielt ſich an die von der alten Kirche überlieferte Sammlung, ohne weitere Unterſcheidung der Elemente ihrem Werth nach, mit Ausnahme der Apokryphen, in Betreff welcher man die einmal gegebene Erklärung feſthielt. So war man auf einem Umweg dazu gekommen, das ältere, allgemein faßliche, kath. Princip der kirchl. Ueberlieferung, welches man zuerſt verſchmäht hatte, ſtillſchweigend wieder zu Ehren zu bringen, indem man es durch das proteſtantiſche, von dem Selbſtzeugniß des Heiligen Geiſtes, verſtärkte, welches indeſſen mehr und mehr aus der Lebendigkeit des Gefühls, wo es ſeine Quelle gehabt, in die ſtarre Abſtraction des Begriffs und der Schulformel überging. Dabei war übrigens die Beibehaltung der Apokryphen eine Inconſequenz, welche erſt zu unſerer Zeit durch die ſtrengere Orthodoxie der Anglikaniſchen Kirche und ihrer Geiſtesverwandten vermieden worden iſt, indem dieſe die genannten Bücher als nichtinſpirirte vollſtändig aus der Bibel verbannten. Nachträglich mag noch erwähnt werden, daß die Reformatoren und ihre Nachfolger die Schriftautorität, als die allein geltende, nicht blos der Traditionslehre der Katholiken, alſo der ſtreng conſervativen, gegenüber, betonten, um ihre erneuernden Beſtrebungen zu rechtfertigen, ſondern auch im Widerſpruch mit den Radicalen, den Wiedertäufern, welche mit Hintanſetzung der Schrift und aller äußerer Autorität, in einer vorgeblichen unmittelbaren Erleuchtung durch den Heiligen Geiſt, eine noch reinere und ſicherere Leitung in geiſtlichen Dingen zu beſitzen behaupteten.

12) Es folgte eine Periode des Stillſtands, man könnte wol ſagen des Rückſchritts, in der proteſtantiſchen Kirche, welche namentlich auch in Betreff der praktiſchen Bedeutung der H. Schrift fühlbar wurde. Die auf dem Grund derſelben begonnene und muthig durchgeführte Erneuerung der Glaubenslehre führte, nachdem ſie in der Hauptſache vollendet war, allmählich auf mancherlei Streitfragen und Definitionen, welche über die von dem bibliſchen Buchſtaben gebotene Belehrung hinausreichten und folglich mit andern Mitteln durchgekämpft und feſtgeſtellt werden mußten, wie dies einſt auch in der alten Kirche der Fall geweſen war. Zuerſt hatten ſich Lutheraner und Calviniſten in bitterer Fehde getrennt; nachmals brachen im Schos der beiden feindlichen Lager ſelbſt theils wichtigere, theils aber auch, und noch häufiger, ganz unwichtige und ſpitzfindige, dem Volk ſelbſt fremde und unverſtändliche Händel aus, für die es gleichwol intereſſirt werden ſollte, und leider meiſt auch wurde, und worüber es ſeine höhern und ernſtern Bedürfniſſe aus den Augen verlor. Die Ergebniſſe dieſer ganzen gelehrten und leidenſchaftlichen Arbeit wurden in Bekenntnißſchriften (Confeſſionen) niedergelegt, welche eine

vorherrſchende, weil politiſch-officielle, Geltung erhielten, und die Schriftauslegung, die wiſſenſchaftliche wie die praktiſche, welche zuerſt im Dienſt einer nothwendigen und ſegensreichen Reform geweſen, trat nun in den Dienſt der Schuldogmatik und Parteipolemik, ſodaß ſelbſt die Kanzel jede andere, unmittelbar und allgemein erbauliche Anwendung derſelben vergeſſen zu haben ſchien.

Dies hinderte jedoch die zur Scholaſtik, d. h. zum dürren, unfruchtbaren, in Formeln ſeine Kraft und Weisheit ſuchenden, Syſtem gewordene Wiſſenſchaft nicht, ſich theoretiſch mit der H. Schrift zu beſchäftigen und ihre Eigenſchaften genau zu beſtimmen, um ſo genauer, als der lebendig heilſame Verkehr mit derſelben ins Stocken gerathen war. Die Vorſtellung von der Inſpiration wurde wieder ganz mechaniſch aufgefaßt: die bibliſchen Schriftſteller erſchienen den ſelbſt am Geiſt verarmten Theologen nicht mehr als Träger und Vorkämpfer großer, weltüberwindender Ideen, welche ihnen zuerſt Muth und Kraft einflößen mußten, ehe ſie nach außen wirkten, ſondern als paſſive Werkzeuge einer höhern Macht, welche ihnen faſt weniger die Gedanken als die Worte, die Schreibart, ja die Buchſtaben, und ſelbſt die Leſezeichen eingab. Auch die Entſtehung der beiden Sammlungen wurde auf eine unmittelbare Einwirkung dieſer Macht zurückgeführt; man vermied ſo bequem die Unterſuchungen über Natur, Urſprung und Werth der einzelnen Beſtandtheile derſelben, in der ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß dies eine vermeſſene Neugierde oder doch eine jetzt überflüſſige Bemühung wäre, und nur in die feſte Burg einer glücklich geſicherten Errungenſchaft die gefährliche Störung des Zweifels zu werfen geeignet. Wie darum kein keckes Urtheil irgendeinem Blatt des geſchloſſenen Ganzen einen Makel anheften durfte, ſo ward auch der Gedanke abgewieſen, als ob etwas vom Geiſt Eingegebenes und von Propheten oder Apoſteln Niedergeſchriebenes je hätte verloren gehen oder verderbt werden können. Der Text, wie er von unbekannten Rabbinen feſtgeſtellt war oder wie ihn der Zufall den Gelehrten der Reformationszeit in die Hände geſpielt hatte, galt für den unantaſtbar echten, trotz der unzähligen Verſchiedenheiten der Handſchriften, welche man täglich entdeckte, aber mit vornehmer Gleichgültigkeit, mit Argwohn und ununterſucht von der Hand wies, gelegentlich auch unbefangenere und wißbegierigere, welche hierin mit wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit verfahren wollten, verdächtigend. Den Katholiken zum Trotz, welche behaupteten, daß die Bibel, ohne Bevormundung dem Volk überlaſſen, ihrer Dunkelheit wegen, dieſem mehr ſchaden als nützen würde, ſtellte man den doppelten Grundſatz auf, daß ſie vollkommen deutlich ſei und ſich hinlänglich ſelbſt erkläre, was aber das fortwährende Gezänk über viele einzelne Stellen und den Zwang nicht hinderte, den man mitunter den klarſten anthat, weil ſie eben nicht ins Syſtem paſſen wollten. Obgleich es niemand einfiel, das göttliche Anſehen der bibliſchen Bücher in Zweifel zu ziehen, wurden doch ſorgfältig die Gründe für daſſelbe regiſtrirt und zwar ſo, daß der erſte Platz demjenigen eingeräumt wurde, deſſen man ſich nicht mehr zu bedienen wußte, dem unmittelbaren Zeugniß des Geiſtes, diejenigen aber, welche allein wirklich noch Werth hatten, die äußerlichen, hiſtoriſchen, mit einer gewiſſen affectirten Kälte in die zweite Stelle geſchoben wurden, weil ſich die Katholiken derſelben ebenfalls bedienten. Endlich, um alles mit einem Wort zu ſagen, während die Theologen des 16. Jahrh. unter dem „Wort Gottes" die geoffenbarte Wahrheit überhaupt verſtanden hatten, mochte ſie nun mündlich an die Patriarchen oder Zuhörer Jeſu oder ſchriftlich an die Zeitgenoſſen der Propheten und Apoſtel gelangt ſein, oder jetzt noch an die Chriſtenheit in glaubenstreuer Predigt (und nur jene Wahrheit gehörte nach ihnen zum Wort Gottes, nicht gerade jede zufällige Notiz oder Geſchichte, die in der Bibel ſtand), ſo waren jetzt „Wort Gottes" und Bibel gleichbedeutende Ausdrücke und damit nicht blos der geiſtige Inhalt der letztern, ſondern eben auch ihre Form zum unantaſtbaren Heiligthum geworden; von einem menſchlichen Element in oder an derſelben war nicht mehr die Rede.

Dieſe von Luther's Wegen ſo weit abgehende Vorſtellung hätte der Sache und der Gemeinde nicht geſchadet, wenn ſie nicht Hand in Hand gegangen wäre mit einer beklagenswerthen praktiſchen Vernachläſſigung der H. Schrift in allen den Beziehungen, wo ſie für das innere Leben der einzelnen und die Erbauung der kirchl. Geſellſchaft hätte wirken ſollen und können. Die Sache war zuletzt, nach dem Ende des Dreißigjährigen Kriegs, als Deutſchland und manche andere Theile der geſitteten europ. Welt in tiefer geiſtiger und leiblicher Noth ſchmachteten, ſo weit gekommen, daß ſelbſt auf proteſtantiſchen Uni-

verſitäten die Bibel nicht mehr ſtudirt wurde, das Volk aber nur die ungeſunde Nahrung eines trockenen Katechismus und polemiſcher Predigten erhielt.

13) Die Verſuche, welche die Theologie gegen das Ende des 17. Jahrh. hin und wieder machte, dieſe Verhältniſſe zu beſſern und durch ein fruchtbares Bibelſtudium die Wiſſenſchaft aufzufriſchen und für weitere Kreiſe erſprießlich zu machen, waren entweder nicht ernſt genug gemeint oder es klebte ihnen ſelbſt noch zu viel von der gelehrten Art an, und der Weg zum Volk blieb ihnen verſchloſſen. Wenigſtens war dies in den Ländern calviniſtiſchen Bekenntniſſes der Fall, und was in dem kath. Frankreich gleichzeitig für das Bibelſtudium in frommem Sinn vom Janſenismus verſucht wurde, brach ſich an dem energiſchen Widerſtand des ultramontanen Geiſtes und iſt ſpurlos verſchwunden. Aber in dem luth. Deutſchland trat um die eben angegebene Zeit und mit ſchnell wachſender Kraft eine Richtung des chriſtl. Denkens und Lebens hervor, welche in der Geſchichte unter dem Namen des Pietismus bekannt iſt und bis heute noch in der proteſtantiſchen Welt fortbeſteht und wirkt, nicht blos in einzelnen Geiſtern und Gemüthern, ſondern auch in mancherlei Genoſſenſchaften, in denen bald eine ſtille, beſcheidene, innerliche Frömmigkeit dem häuslichen und geſelligen Leben ſeinen Ton gibt, bald aber auch weniger reine Elemente ſich geltend machen und ſchwärmeriſche Auswüchſe zur Erſcheinung kommen. In dieſen Kreiſen wurde die Beſchäftigung mit der Bibel wieder eine tägliche und faſt ausſchließliche, zur Erbauung, nicht, wie in den ſich orthodox nennenden Schulen, als ein Werkzeug theologiſcher Controverſen. Doch führte auch hier theilweiſe die Verehrung für den Buchſtaben auf Ueberſchwenglichkeiten in Aufſuchung eines geheimen Sinnes, in apokalyptiſchen Träumereien und Rechnungen, oder gar in abergläubiger Anwendung zu Los und Wahrſagung. Dabei iſt aber nicht zu vergeſſen, daß Deutſchland zumeiſt dem zeitweiligen Vorherrſchen dieſer Richtung es verdankt, daß es nicht in den Strudel engliſcher und franzöſiſcher hohler Freidenkerei hineingeriſſen wurde, in der Periode, wo dieſe ihm hätte gefährlich werden können; daß es vorbereitet wurde, die tiefern und wahrern religiöſen Bedürfniſſe der Chriſtenheit von dem, was die Schulgelehrten obenangeſtellt hatten, zu unterſcheiden; daß es entdeckte, was die Kirchen und Parteien trennte, ſei unendlich weniger wichtig, als was ſie einigen konnte; daß Bibelverbreitung durch wohlfeilen Druck ſowie durch geſellſchaftliche Beſtrebungen eine fürder nicht mehr aus den Augen verlorene Angelegenheit wurde, als eine der erſten Spuren jener individuellen oder doch nicht officiellen Thätigkeit für chriſtl. Zwecke, welche in unſern Tagen eine ſo große und ſegensreiche Ausdehnung erhalten hat.

14) Aber die Verirrungen der ſcholaſtiſchen Theologie hatten zu derſelben Zeit noch eine andere Wirkung. Die bedeutendern Geiſter in Europa, gewiß zum Theil aus Ekel vor dem widerlichen Gezänk der Theologen, fingen an, ſich dem Studium der Philoſophie und Naturwiſſenſchaft zuzuwenden, und die beſſern Kräfte gehörten von da an, nicht blos in proteſtantiſchen Ländern, einem Gebiet der geiſtigen Thätigkeit an, welches der Menſchheit neue Bahnen zu öffnen verſprach und neue Schätze zur Verfügung zu ſtellen, ohne die echten ältern zu gefährden, welche ſie der bisherigen Entwickelung des Chriſtenthums verdankte. Die Theologie hörte auf, das große Wort zu führen. Das natürliche Werkzeug des weltlichen Studirens, die Vernunft, fing an, eine hervorragende Rolle zu ſpielen, und es ging ein rationaliſtiſcher Zug neben dem eben geſchilderten pietiſtiſchen her, allmählich Raum und Kraft gewinnend und dieſen zuletzt überflügelnd. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. war der Rationalismus, trotz aller Einrede der ſonſt zu Recht beſtehenden Mächte in Staat und Kirche, ſelbſt eine Macht geworden. Nachdem er zuerſt ſich mit dem Verſuch begnügt hatte, die chriſtl. Glaubenslehren als vernunftgemäß zu demonſtriren, kam er nothwendig ſehr bald darauf, nur das als chriſtlich anzuerkennen, was ſich überhaupt aus der natürlichen Thätigkeit der Vernunft ableiten und mit dem Verſtand begreifen ließ. Er gewöhnte ſich zugleich, den Schwerpunkt des Evangeliums in deſſen ſittlichen Inhalt zu legen, mit Uebergehung des myſtiſch-religiöſen, aus welchem die meiſten und wichtigſten Dogmen der Kirchenlehre ſich entwickelt hatten, und beſeitigte ſomit aus dieſer alle ſogenannten Myſterien, deren Mittheilung an die Menſchheit nur durch eine übernatürliche Offenbarung hätte vermittelt ſein können. Die Bibel ſelbſt, welche doch eigentlich als das Denkmal einer ſolchen Offenbarung galt, verwarf er darum nicht; wohl aber wandte er auf dieſelbe eine Erklärungsmethode an, mittels welcher jene ſeinem Geiſt fremden Elemente, nebſt den ihnen als Rahmen und Gewähr dienenden Wundergeſchichten

daraus verſchwanden, theils als der Ausdruck eines noch unfertigen Verſtändniſſes der Natur und der Religion von ſeiten eines ungebildeten Zeitalters, theils als die bildliche Einkleidung von Begriffen, welche jetzt eines ſolchen Gewandes nicht mehr bedurften, theils auch als das ganz unberechtigte Ergebniß der Anſchauung einer ſpätern abergläubigen Zeit, welche ihre eigenen Vorurtheile erſt in die bibliſchen Schriften eingetragen und durch den Zwang der kirchl. Ueberlieferung mit denſelben hatte verwachſen laſſen. Bei einem ſolchen im Grunde höchſt willkürlichen Verfahren, demzufolge die Denkformen der modernen Zeitphiloſophie der Maßſtab für uralte geſchichtliche Thatſachen und religiöſe Ueberzeugungen ſein ſollten, brauchte ſich dieſer rein philoſophiſche Rationalismus nicht weiter in die Frage nach dem Urſprung und der Geſchichte der Bibel oder ihrer einzelnen Theile einzulaſſen und hat auch auf dieſem Gebiet nur wenig geleiſtet. Aber gerade in dieſer Form, als reine Theorie, die praktiſche Seite des Chriſtenthums ausſchließlich ins Auge faſſend, und ſomit, nach ſeiner Vorſtellung, dem Geiſt der Bibel gerecht werdend, unbekümmert um dasjenige, was er ſich aus derſelben nicht aſſimiliren konnte, hat er, namentlich außerhalb der eigentlich theologiſchen Kreiſe, bis heute ſich viele Freunde erhalten.

15) Ihm gegenüber ſtellte ſich, zuerſt ſchwach, aber allmählich Kraft und Bedeutung gewinnend, der Supranaturalismus, der es ſich zur Aufgabe machte, die Nothwendigkeit und geſchichtliche Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nachzuweiſen, und die Bezeugung derſelben in der H. Schrift, welche ſomit, bei der unbeſtreitbaren Unzulänglichkeit der Vernunft, als die lautere und bleibende Quelle für alle chriſtl. Erkenntniß gelten müſſe. Anfangs ſich begnügend, dieſe feſte Grundlage der Theologie geſichert zu haben, bemühte er ſich eben nicht ſehr, die ältere kirchl. Faſſung aller einzelnen Glaubenslehren aufrecht zu halten oder gar die ſtrenge Verbindlichkeit der Bekenntnißſchriften des 16. Jahrh. zu fordern. Allein er blieb nicht bei dieſem ſchüchternen Widerſpruch ſtehen. In der öffentlichen Meinung Boden gewinnend, ermannte er ſich zu einer vollſtändigen Reſtauration des ältern Syſtems und durfte bald mit Recht wieder Anſpruch machen auf den Namen der Orthodoxie, d. h. des bewußten und gefliſſentlichen Feſthaltens an dem ganzen Umfang desjenigen Lehrgebäudes, welches allein in der Kirche es zu einer allgemeinen und officiellen Anerkennung gebracht hatte. Indeſſen hatten, wenn man genauer zuſah, ſeine Formeln und Beweiſe, im Vergleich mit den früher beliebten, in vielen einzelnen Stücken eine mehr oder weniger fühlbare Aenderung erfahren, und nur die Minderzahl machte ſich anheiſchig, von dem alten Syſtem und ſeinen Methoden gar nichts abmarkten zu laſſen. Namentlich was unſern ſpeciellen Gegenſtand betrifft, zeigte es ſich, daß die neuern Ideen nicht mehr durchaus abzuweiſen waren. Der Begriff einer rein mechaniſchen Inſpiration, wobei die menſchliche Thätigkeit und Eigenthümlichkeit der Schriftſteller nicht weiter in Betracht kam, konnte nicht beibehalten werden, und es wurden mancherlei Mittelwege erſonnen, um die göttliche Autorität der Schrift mit der geſchichtlich begreifbaren Art ihrer Entſtehung in Einklang zu bringen. Aehnliches geſchah in Betreff des Bibelkanons oder der Sammlung, welche man nun einmal auf dem Wege der kirchl. Ueberlieferung erhalten hatte und im Intereſſe der conſervativen Theologie in ihrem Beſtand nicht glaubte antaſten laſſen zu dürfen, während man der geſchichtlichen Forſchung in Betreff einzelner Stücke Zugeſtändniſſe machte und Auskünfte erdachte, welche früher als ein Verrath an der Wahrheit wären betrachtet worden. Doch hiermit ſind wir bereits in eine neue Phaſe unſerer Geſchichte eingetreten, in diejenige, welche eben jetzt unſern Augen ſich darſtellt und die ſelbſt dem größern Publikum durch gewiſſe weitgreifende Tagesfragen, man denke an die Verhandlungen über das „Leben Jeſu", nicht mehr fremd iſt.

16) Es hat ſich nämlich, ſeit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts, neben dem rein philoſophiſchen Rationalismus, welcher nicht nur die Religion überhaupt, ſondern die Bibel insbeſondere ſeinem verſtandesmäßigen Bedünken unterwerfen wollte, eine andere Macht erhoben, deren Eingreifen viel folgenreicher und entſcheidender geworden iſt: die hiſtoriſche Kritik. Sie iſt die Frucht einer eigenen Geiſtesthätigkeit, wir möchten faſt ſagen eines Inſtincts, welcher den frühern Geſchlechtern entweder ganz fehlte oder doch höchſt ſelten zu freier und bewußter Aeußerung gekommen war, und auch jetzt noch Mühe hat, durchzudringen. Der hiſtoriſche Sinn iſt die beſondere, in der Menſchheit wie im Individuum ſpät erwachende Fähigkeit, die Thatſachen der Außenwelt von denen, die das innere Leben bilden, klar zu unterſcheiden, ſpeciell auch das, was zum Glauben, der perſönlichen Beziehung des Menſchen zu Gott und der überſinnlichen Welt gehört, von dem, was

Gegenstand des Wissens ist, das heißt der vom Verstand zu beurtheilenden Erfahrung. Auf jenem ersten Gebiet mögen die Ideen sich gleichsam unmittelbar dem Geist aufdrängen und dieser nachträglich die Begründung derselben versuchen. Auf dem letztern aber sollen vor allem die Mittel der Erkenntniß gesichtet, vermehrt, verschärft, dann aber auch wirklich benutzt, nimmermehr aber die Thatsachen zum voraus festgestellt werden. Und diese Methode der Beobachtung und Forschung, zuerst und am glücklichsten an der Natur selbst erprobt und reichlich belohnt, wurde bald auch auf das Gebiet der Geschichte, namentlich der Kirchengeschichte, übergetragen, und zuletzt dann auch, an immer höhern und noch unangetasteten Problemen sich versuchend, um die vorhin angegebene Epoche, auf die schriftlichen Religionsurkunden angewendet, welche, was auch ihr innerer Werth und ihre praktische Bedeutung sein mochte, jedenfalls als ein Product ihrer Zeit und bestimmter Verhältnisse zu betrachten waren. Man begriff, daß es etwas anderes sei, dort um das Wort Gottes in uns und an uns, wie es sich in Natur, Gewissen, Geschichte und Prophetenmund offenbarte, hier um Bücher, welche doch nicht vom Himmel gefallen waren, sondern wie alles Irdische an natürliche Bedingungen des Werdens und Bestehens müssen gebunden gewesen sein. Und so galt es, diese beiden Elemente, die absolute Wahrheit und die geschichtlich wechselnde Erscheinungsform derselben, auseinanderzuhalten und gesondert zu betrachten, jedes mit denjenigen geistigen Mitteln, welche ihm wahlverwandt waren. Die Bibel, seit lange lediglich ein Stück der Glaubenslehre, wurde fortan ein geschichtlicher Stoff, und zwar nach zwei Seiten hin.

Erstens in literarhistorischer Richtung. Die Geschichte der Sammlung (des Kanons) oder der Bibel als eines Ganzen, und die Geschichte jedes einzelnen Buchs in derselben sind gründlicher erörtert worden. Die früher allein gehörten, vielfach lückenhaften und ungenügenden Aussagen des Alterthums, die ja eigentlich für das A. T. fast ganz fehlen, sind einer genauen Revision unterworfen worden, welche zum Zweck hatte, deren Tragweite zu prüfen. Und je mehr man erkannte, daß das Ergebniß dieser Prüfung ein für die Wissenschaft nicht ausreichendes sei, desto mehr befliß man sich, in den Büchern selbst, durch tieferes Eindringen in ihr Wesen und in ihre Zwecke, das Geheimniß ihrer Entstehung und ihrer Schicksale zu entziffern. Je mehr es sich herausstellte, daß jene äußern Zeugnisse zu unvollständig und zu jung seien, auch wol von schon vorgefaßten Meinungen zu abhängig, um für sich allein die Grundlage der Bibelgeschichte bilden zu können, desto mehr gewannen die innern Gründe an Wichtigkeit, und es wurde die Hauptaufgabe der Wissenschaft, diese nach dem Maß ihrer Kraft wirken zu lassen, unter sorgfältiger Vermeidung jeder Einmischung des rein subjectiven Urtheils. Man begreift, daß diese Aufgabe keine leichte war und daß die Kritik nur auf Umwegen, nach mancher Uebereilung und Selbsttäuschung, zu sichern Ergebnissen gelangen konnte. Aber wenn auch heute die Zahl der mit allgemeinerer Zustimmung gewonnenen Resultate noch viel geringer ist als die der noch anhängigen Streitfragen, die Methode wenigstens, d. h. das Recht der Forschung in solchen Dingen, wird theoretisch anerkannt und von jedermann geübt, und wo es etwa noch bestritten werden sollte, da hat dieser Widerspruch schon die Macht nicht mehr, die Wissenschaft aufzuhalten. Der Fortschritt wird täglich fühlbarer und die Kritik hat vor der Ueberlieferung den unschätzbaren Vortheil, daß sie ihre etwaigen Irrthümer immer selbst und zuerst entdeckt und beseitigen kann, ohne ihr Princip in Frage zu stellen. Indessen muß hier erwähnt werden, daß viele unserer Zeitgenossen, in Bezug auf die Ergebnisse der einschläglichen Verhandlungen, von einer positiven und negativen Bibelkritik zu sprechen sich gewöhnt haben, weil sie sich die Aufgabe stellen, als ein kostbar heiliges Vermächtniß der Vorzeit mit Gründen der Wissenschaft festzuhalten und zu vertheidigen, was die andern als einen Gegenstand bloser literarhistorischer Untersuchungen behandeln wollen, ohne Rücksicht auf praktische kirchl. Interessen, am allerwenigsten aber behindert durch theologische Bedenken, und bei dieser unbeschränkten Freiheit ihrer wissenschaftlichen Bewegung den Widerspruch der das religiöse Element solcher Fragen zu Grunde legenden Anschauungsweise eher reizend als beschwichtigend. Aber eben um dieses Widerspruchs willen ist die Geschichte der heiligen Schriften, als einer Sammlung von Religionsurkunden, seit langer Zeit einer der am fleißigsten angebauten Theile der Theologie, unter dem herkömmlichen, allerdings wunderlichen Namen der „Einleitungswissenschaft" oder Isagogik. Die dahin gehörigen Untersuchungen werden zusammengefaßt unter dem Namen der höhern Kritik, sofern sie mit den Büchern selbst als solchen sich beschäftigen; während man unter

niederer Kritik die Arbeiten zur Herſtellung des Textes verſteht, welcher in der Bibel wie in der alten Literatur überhaupt, durch die höchſt unvollkommenen Kunſtmittel der frühern Zeiten vielfach zu Schaden gekommen und unſicher geworden iſt. Letztere Arbeiten waren früher ebenfalls von dem theologiſchen Syſtem in Zucht genommen, und die Vorſtellung, daß überhaupt eine Veränderung und Nachbeſſerung des Buchſtabens nöthig ſein könnte, galt als ein Zeichen des Unglaubens. Unſere Zeit iſt über dieſes Vorurtheil glücklich hinausgekommen.

Wichtiger noch iſt, was dieſe hiſtoriſche Richtung der neuern Bibelſtudien zweitens in religionsgeſchichtlicher Hinſicht erſtrebt und errungen hat, mit andern Worten, was zur Erkenntniß der in der H. Schrift niedergelegten Ideen geſchehen iſt. Hatte man früher ſtillſchweigend vorausgeſetzt, oder auch mit etwelcher Mühe herausgebracht, daß die Apoſtel und Propheten dazu dienten, die nöthigen Belegſtellen zu dem eben geltenden Handbuch einer confeſſionellen Dogmatik herzugeben, oder aber gelegentlich in gleich gezwungener Weiſe irgendein modernphiloſophiſches Syſtem zu ſtützen, das man als den echten Ausdruck des hiſtoriſchen Chriſtenthums angeſehen wiſſen wollte, ſo machte man jetzt Ernſt damit, ſie vor allen Dingen ſelbſt anzuhören, damit ſie ihre Gedanken in ihrem urſprünglichen Zuſammenhang, in ihrer natürlichen Geſtalt und Farbe, nicht mehr aber auch nicht weniger, dem heutigen Leſer, ſo treu und verſtändlich wie einſt den älteſten, vortrügen. Ohne die Vorſtellung zu beanſtanden von einer Berührung ihres Geiſtes mit der göttlichen Kraft, ohne welche die Wahrheit nicht erfaßt, noch viel weniger aber eine große That gethan wird, ließ man es ſich angelegen ſein, auch die menſchlichen Bedingungen ihres Denkens und ſchriftſtelleriſchen Wirkens zu erforſchen und ſich lebendig zu vergegenwärtigen, ſowie die Verhältniſſe der Zeit und Geſellſchaft, welche die Formen und Richtungen deſſelben beſtimmen konnten. Alle auch früher ſchon gepflogenen, aber jetzt mit erneutem Eifer und ſicherm Takt wieder aufgenommenen, Vorſtudien und Hülfswiſſenſchaften der Bibelerklärung dienten in wachſendem Maße, das Werk zu fördern. Hebr. und judengriech. (helleniſtiſche) Sprachkunde blüht wie nie zuvor und läßt mehr und mehr die noch übrigen Dunkelheiten ſchwinden. Die ſorgfältige Vergleichung unzähliger Handſchriften und älterer Ueberſetzungen, überhaupt die fleißige Benutzung aller Mittel zur Feſtſtellung eines reinern Textes zu gelangen, trug oft überraſchende Früchte der Aufklärung des Sinnes. Die genauere Erforſchung des Landes, welches der Schauplatz jenes Nationallebens geweſen iſt, aus deſſen Schos die heiligen Schriften hervorgingen, hat uns daſſelbe vielfach anſchaulicher gemacht. Das Bild der allmählich fortſchreitenden Geſittung Iſraels, zuerſt in ihrer alterthümlich aſiat. Abgeſchloſſenheit, nachmals in ihrer von der griech.-röm. Weltcultur berührten Entwickelung, tritt uns klarer vor Augen, ſeit wir gelernt haben, es aus tauſend kleinen zerſtreuten Zügen in den bibliſchen Quellen zuſammenzuſetzen. Dies alles iſt indeſſen nur die unerlaßliche Vorarbeit zu der letzten und höchſten Aufgabe: den Ideenkreis zu ermitteln, in welchem ſich die hebr. Propheten, Dichter und Weiſen bewegten, ſich in dem geiſtigen Horizont zu orientiren, innerhalb deſſen die Ueberlieferer der Ausſprüche Jeſu und ſeine erſten Sendboten lebten. Waren ſie doch alle zuerſt die Söhne ihrer Zeit, mit Banden aller Art an ihr Land und Volk geknüpft, und mußte doch die mächtige neue Triebkraft religiöſer Begeiſterung, welche ſie über ihre Umgebung erhob und zu Führern derſelben machte, an und in ihnen ſelbſt eine Erziehung beginnen, deren Spuren uns vielfach noch vor Augen liegen und eben das Eingreifen einer höhern Macht bezeugen, welche die menſchliche Natur fördern wollte, ohne ihr Zwang anzuthun. Hatte die frühere Theologie, ſelbſt wo ſie ſich eine bibliſche nannte, ſich begnügt, die religiöſen und ſittlichen Begriffe, Lehrſätze und Vorſchriften zu verzeichnen, welche die Texte in reichlichem Maße darboten, ſo geht die heutige mehr darauf aus, dieſen Stoff nicht in der Form einer Theorie oder eines fertigen Syſtems aufzufaſſen und zu behandeln, ſondern als ein fortſchreitendes Gedanken- und Gewiſſensleben, wobei das pſychologiſche Element dieſes Entwickelungsproceſſes an der concreten Perſönlichkeit der Träger des Geiſtes zur Erſcheinung kommt und die von ihnen der Menſchheit mitgetheilte Summe von Ideen nicht wie eine Sammlung von Orakelſprüchen, ſondern als die Scenenfolge eines großartigen geiſtlichen Dramas uns entgegentritt. Bei dieſer Vorſtellung von der Lehrmethode der Bibel und von der Natur der Ausprägungsformen ihres religiös-ſittlichen Gehalts, glaubt die neuere Theologie nichts Weſentliches und Nothwendiges verloren zu haben, obgleich ſie eben infolge ihrer hiſtoriſchen Betrachtungsweiſe das früher ſo ſehr betonte Princip der Homogeneität aller einzelnen

Theile der H. Schrift und ihres absolut gleichen Werths aufgegeben hat und somit auch auf die Befugniß verzichtet, alles aus allem zu erklären, und beispielsweise den Schlüssel zum Verständniß des A. T. lediglich im N. T. zu suchen. Je mehr die Wissenschaft zur Erkenntniß kam, daß sie es hier mit Thatsachen zu thun habe, über welche sie nicht willkürlich verfügen dürfe, nicht aber mit Worten und Begriffen, welche das freie Eigenthum eines jeden wären, der ein mehr oder weniger geistreiches Spiel damit zu treiben wüßte, desto fester wurde der Boden unter ihren Füßen, desto frischer ihre Arbeitslust, desto sicherer ihre Errungenschaften, desto ermuthigender die Aussicht auf gegenseitige Verständigung zwischen allen denen, welchen es wirklich um die Wahrheit zu thun ist.

17) Indessen ist auf diesem Gebiet die Arbeit bislang eine fast ausschließlich gelehrte gewesen und es hat sich unserer Zeit die Frage aufdrängen müssen, was denn die Kirche, d. h. die Gesammtheit derer, welche für die praktischen Bedürfnisse der Christenheit, für die Erziehung der Jugend und die Erbauung der Gemeinde zu sorgen die Pflicht haben und welche bisjetzt die Bibel, nach ihrer überlieferten Form und Geltung, diesem Zweck reichlich dienen ließen, zu diesen von solchen Zwecken ganz absehenden, vielleicht mit denselben unvereinbaren, Studien und Ergebnissen sagen soll. Viele haben sich der Ueberzeugung hingegeben, daß hier dem Christenthum der Boden unter den Füßen weggezogen werde, vielleicht absichtlich, und bekämpfen deswegen die Wissenschaft an und für sich, oder doch insofern sie sich von dem Kirchenglauben emancipiren will, als eine feindliche, gefährliche Macht. Es darf dies nicht befremden, wenn man sieht, mit welcher Leichtfertigkeit von mancher Seite berechtigte Interessen misachtet werden, und im Namen eines sogenannten freien Untersuchungsrechts, welches man ohne weiteres als das Wesen des Protestantismus rühmt, von oberflächlicher Ignoranz über die schwierigsten Fragen abgesprochen wird. Andere dagegen, welche sich dem Zug einer nüchternen Kritik des Inhalts der H. Schrift hingegeben, verzweifeln an der Möglichkeit, alle Elemente der biblischen Geschichte oder Lehre mit der modernen religiösen Bildung zu versöhnen und sind auf den Einfall gerathen, das durch die Zeit geheiligte Ganze, das doch nur als solches im Bewußtsein des Volkes tiefe Wurzeln hat, auseinanderzureißen, und die nach ihrem Dafürhalten bleibend verwendbare Substanz in zweckmäßigen Auszügen fürder allein zu dessen Erziehung zu verwenden. Ja, es ist schon der Gedanke laut geworden, daß die Bibel eigentlich nur noch in gewissen Kreisen als Erziehungsmittel gebraucht werden könne, während in andern, vorangeschrittenern ihr Geist kräftig genug geworden sei, um des früher unentbehrlichen Gewandes entrathen zu können. Auf der einen Seite wird behauptet, die tiefe Entsittlichung, in welche die civilisirtern Völker mehr und mehr versinken, in den obersten wie in den untersten Schichten, habe ihre Ursache in der Entfremdung vom positiven Glauben der Väter und es könne ihr nur durch eine aufrichtige Rückkehr unter die Zucht des von der Kirche gehandhabten „Wortes Gottes" gesteuert werden. Auf der andern Seite hört man, daß dieser Niedergang der echten Cultur aus der Unzulänglichkeit oder falschen Anwendung der ältern Erziehungsmittel zu erklären, und daß nun eben das Gängelband abgenützter Formen zerrissen sei, während man die rechte Zeit versäumt habe, die gesunde Kraft des Geistes zu entwickeln, daß aber jedenfalls das Zurückgreifen auf jene Formen eine vergebliche Mühe sein würde.

Wir stehen hier vor einem Problem, welches keine der heute einander bestreitenden Schulen, welches die jetzige Generation überhaupt nicht lösen wird, ja dessen Lösung vielleicht selbst von der uns bald ersetzenden gar nicht mehr theoretisch versucht werden wird, angesichts der viel schwierigern und drohendern andern, der großen socialen Aufgaben und Gefahren, mit welchen sich das nächste Jahrhundert wird zu beschäftigen haben. Wir vermessen uns nicht, unsern Zeitgenossen den Weg für die Zukunft vorzuzeichnen; wir bitten nur um die Erlaubniß, zum Schluß einige Worte der Verständigung über die gegenwärtige Lage der Dinge hinzuzufügen.

Es ist nicht zu leugnen, der alte feste Bibelglaube mit seinen dogmat. Voraussetzungen, der einst dem Protestantismus auf seinen ersten Schritten eine so schöne Leuchte gewesen und ihm in schweren Zeiten durch Noth und Tod geholfen hat, er ist vielen schwankend geworden, abhanden gekommen; nicht überall aus ganz unabweisbaren, gleichsam innerlich erlebten Gründen, sondern wol auch aus Liebe zur Neuerung, und so, daß an die erledigte Stelle alter Vorurtheile neue sich gedrängt haben. Man kann dies aus mehr als einer Rücksicht beklagen, aber ungeschehen machen kann man es nicht. Die

Wiſſenſchaft hat ſich nun einmal in Bewegung geſetzt und wird nicht wieder an ihren Ausgangspunkt zurückkehren. Sie iſt gegenwärtig allerwege noch nicht am Ziel ihres Strebens angekommen, nämlich an dem Punkt, wo die Summe der ſicher erkannten hiſtoriſchen Wahrheiten ſich mit dem echten Schatz der überlieferten und ſelbſterprobten religiöſen in ſchöner Harmonie einen ſoll, aber ſie wird es nur erreichen, wenn ſie weiter vorwärts dringt. Arbeit und Fortſchritt iſt der einzige Weg zum Heil. Daß in dem jetzigen Stadium die offenbare Unfertigkeit der Theologie für viele unbequem und verwirrend iſt, kann nur ein Sporn für alle ſein, ſich an der Arbeit zu betheiligen, nimmermehr ein Grund, dieſelbe lieber ganz liegen zu laſſen. Wenn der Zweifel für den Augenblick einen noch zu breiten Raum einnimmt in der Wiſſenſchaft, ſo rührt dies mit daher, daß dieſe den Werth deſſelben, als eines Mittels der Erkenntniß, erfahren hat, daß ſie von ihm für die Wahrheit ſelbſt nichts fürchtet, daß ſie weiß, die Vernunft iſt ihrer innerſten Natur nach gezwungen, ihn zu überwinden, um zu etwas Poſitivem zu gelangen, daß er am allerwenigſten überwunden iſt, wenn man ihn erſtickt. Wo jetzt die Bücher der Bibel zunächſt als Denkmäler der religiöſen Idee ſtudirt werden, wie ſich dieſelbe in den entſcheidenden Epochen der Geſchichte in den von der Vorſehung auserwählten Kreiſen gebildet hat, da wird ihnen damit gewiß eine würdigere Stelle eingeräumt, als da, wo man, unter dem Vorwand, ſie zur Regel des Glaubens und Gewiſſens zu machen, ſie zu Werkzeugen der eben gangbaren Philoſophie oder des Parteitreibens erniedrigt, und in die ſtets wechſelnden Formen und Intereſſen der Syſteme und der Polemik hineinzwängt. Wenn das A. T. nicht mehr dazu gemisbraucht wird, das ſpecifiſch chriſtl. Dogma zu ſtützen, mittels ebenſo geſchmackloſer als unwahrer Erklärungskünſte, ſo hat ſeine eigene Natur, Religion und Poeſie, Sittenlehre und Geſetzgebung, der heilige Enthuſiasmus ſeiner Propheten und die epiſche Naivetät ſeiner Ueberlieferungen, nunmehr vom geſchichtlichen Standpunkt betrachtet, bei der Aenderung nur gewonnen, und die hebr. Literatur ſtrahlt fortan in hellerm Glanz aus der Nacht des heidniſchen Alterthums, als da ihr Licht die theologiſchen Nebel nicht zu durchdringen vermochte. Wenn man die Autorität der apoſtoliſchen Schriften nicht mehr auf die theilweiſe zweifelhaften Eigennamen ſtützt, ſondern auf die Wahrheit ſelbſt zurückgeht, welche ſie laut predigen, und welche ſich unmittelbar dem Gewiſſen empfiehlt; wenn man dieſe Wahrheit lieber durch das Thun und Leben erprobt als durch weit ausholende Beweiſe und menſchliche Zeugniſſe, was thut man denn anders, als was Jeſus für ſich ſelbſt verlangt hat? Und wird der Heilige Geiſt verleugnet, wenn man die Spuren ſeines Wirkens in den weiteſten Kreiſen, in den mannichfachſten Aeußerungen ſucht und entdeckt und ihn wehen läßt, wo er will, auch in den Tiefen der eigenen Seele, ſtatt ihm enge Grenzen zu ziehen und ihn in Formeln zu bannen? Die ältere Wiſſenſchaft hat ſich vergebens abgemüht, die Scheidelinie zu zeichnen zwiſchen einer ganz beſondern Inſpiration, welche nur einer beſchränkten Anzahl von Schriftſtellern zutheil geworden wäre, und jener allgemeinen Erleuchtung und Kräftigung, welche den mit und in Chriſtus Verbundenen überhaupt verheißen iſt. So wird die Theologie es getroſt demſelben Geiſt überlaſſen können, den jederzeit angemeſſenſten Weg ſeines Waltens ſelbſt zu wählen, in der feſten Ueberzeugung, daß, was er einmal der Menſchheit mitgegeben auf ihre Bahnen, ihr nicht wieder verloren gehen kann. Von einer Aenderung der Bibel, ihrem Umfang nach, kann und wird nicht mehr die Rede ſein; wohl aber von einer andern Vorſtellung der Art und Weiſe ihrer Beglaubigung für die Gemeinde und die einzelnen Chriſten. An die Bibel glauben, wird wol in Zukunft heißen: glauben, daß ſie ſich dem Herzen und Gewiſſen offenbart in allem, was ſie von oben Stammendes enthält, aber auch glauben, daß dieſe Offenbarung für ihre Klarheit und Kraft nichts zu befürchten habe von der Ungleichheit ihrer Formen oder der Unvollkommenheit ihrer Organe, wofern ihr nur nicht in uns ſelbſt ein größeres Hinderniß entgegentritt. Mit Einem Wort, die Bibelfrage beſteht nicht mehr darin, daß man einen officiellen Bücherkatalog anfertige und demſelben ein theologiſches Privilegium vorſetze. Dieſe Aufgabe gehört einem überwundenen Standpunkt an. Die Theologie hat ſich ein höheres Ziel geſteckt, und ſchon daß ſie es gekonnt, bürgt ihr dafür, daß ſie es einſt auch erreichen werde. Reuß.

Biene. Der Lobſpruch auf Kanaan als das „Land, wo Milch und Honig fließt“ (2 Moſ. 3, 8. 17; 3 Moſ. 20, 24; 4 Moſ. 13, 28; 5 Moſ. 6, 13; Joſ. 5, 6; Jeſ. 7, 16; Jer. 11, 5; Ez. 26, 6), um deſſen Naturreichthum zu bezeichnen, iſt ſo geläufig, daß die

Redensart nachgerade die Bedeutung eines Schlaraffenlandes erlangt hat. Ein ſolches war Paläſtina nicht, denn ſeine Bewohner in der alten Zeit unterließen nicht, die großentheils natürliche Fruchtbarkeit des Bodens durch regen Fleiß zu erhöhen. Mit Sicherheit läßt aber die Hervorhebung des Honigs in dem kennzeichnenden Lobſpruch auf eine bedeutende Menge von Bienen in alter Zeit ſchließen, und ſie wird durch deren häufige ausdrückliche Erwähnung, durch Gleichniſſe und Anſpielungen in der Bibel beſtätigt. Nach der Ueberlieferung ſendet ſchon der Erzvater Iſrael nebſt andern Landeserzeugniſſen auch Honig dem ägypt. Statthalter zum Geſchenk (1 Moſ. 43, 11), und nach den Ausſagen von Reiſenden gibt es in Paläſtina noch immer viele wilde Bienen, die in hohlen Bäumen, Felsritzen und ſonſt geeigneten Schlupfwinkeln bauen, ganz übereinſtimmend mit den bibliſchen Berichten aus einer Zeit vor Jahrtauſenden (5 Moſ. 32, 13; 1 Sam. 14, 25). Wenn Bienenkundige in der Erzählung von Simſon den Honig im Aaſe des Löwen (Richt. 14, 8) als Unrichtigkeit herausheben, weil Bienen dem übeln Geruch ausweichen, ſo könnte die Schwierigkeit erleichtert werden durch Hinweiſung auf die paläſtin. Sonne, die das Todtengerippe ausdörrt und bleicht, wozu noch eine treffende Parallele von Herodot ſich beibringen ließe; es würde jedoch dabei außer Acht gelaſſen ſein, daß wir dort eine Sage vor uns haben. Die Arbeit der Biene vergleicht ſchon die Bibel mit der unſcheinbaren, aber wohlthätigen Wirkſamkeit (Sir. 11, 3), und der Honig iſt Repräſentant des Angenehmen und Lieblichen (Spr. 5, 3; 24, 13; HL. 4, 11; 5, 1; Ez. 16, 13; Pſ. 19, 11), wie bei uns etwa der Zucker, der dem Alterthum unbekannt war. Honig wurde gern gegeſſen (2 Sam. 17, 29; Luk. 24, 42) und zu Backwerk verwendet (2 Moſ. 16, 31). Zu bemerken iſt aber, daß der Hebräer mit demſelben Wort, womit er den Bienenhonig benennt (debaš), auch den zur Sirupdicke verkochten Saft von Früchten, als Trauben, Datteln u. ſ. w., bezeichnet, wie der heutige Araber (dibs); daher iſt nicht an allen Bibelſtellen, die den Honig erwähnen, immer Bienenhonig gemeint. Es iſt gewiß, daß die Hebräer an letzterm ſehr reich waren, mit weniger Beſtimmtheit läßt ſich aber beweiſen, daß ſie Bienenzucht getrieben haben. Der geprieſene Reichthum an Honig konnte möglicherweiſe von der großen Bienenmenge gewonnen werden, und daß heutzutage an manchen Orten Paläſtinas Bienenzucht getroffen wird, kann nicht den Ausſchlag geben. Die Hauptſtütze für die Annahme der Bienenzucht bei den Hebräern wird gewöhnlich in der Stelle Jeſ. 7, 18 gefunden (Sach. 10, 8), nach Luther: „Er wird ziſchen der Fliege am Ende der Waſſer in Aegypten und der Biene im Lande Aſſur.“ Hierbei hat man den im Urtext vorkommenden Ausdruck šarak (ziſchen, pfeifen, übertragen: durch dieſes herbeilocken) zum techniſchen Ausdruck der Bienenzucht erhoben und die Bedeutung „Herbeilocken“ als von dieſer entlehnt betrachtet, während es thatſächlich eine in allen Sprachen gewöhnliche Uebertragung des Sinnlichen auf das Ueberſinnliche iſt. Bei Sacharja iſt das Wort šarak in der übertragenen Bedeutung locken (Luther: blaſen) gebraucht. Außerdem iſt zu erinnern, daß das Wort debora nicht nur Biene, ſondern auch Weſpe bedeutet, welche letztere Bedeutung zur Fliege (beſſer Bremſe) mehr paßt, da von der Biene die Vorſtellung des Lieblichen, Nützlichen, kaum trennbar iſt, wogegen die Weſpe in dem Vergleich feindlicher Kriegsheere mit ſchädlichen Inſektenſchwärmen bei weitem richtiger angewendet erſcheint. Dieſer Vergleich iſt in der Bibel ſehr gebräuchlich (5 Moſ. 1, 44; Richt. 14, 14; Pſ. 118, 12 fg.).

Obſchon es glaublich erſcheinen mag, daß die Hebräer Bienenzucht getrieben haben, ſo bietet der Gebrauch des Wortes šarak, ziſchen, pfeifen, herbeilocken, in Beziehung auf die Bienen keine ſichere Gewähr, und kann nicht als ſtändiger Kunſtausdruck, von der Bienenzucht entlehnt, betrachtet werden, weil dann ebenſo auf eine Fliegen- oder Bremſenzucht geſchloſſen werden könnte. Die Wahrſcheinlichkeit der Annahme einer hebr. Bienenzucht kann ſich nur darauf gründen, daß Paläſtina Bienen hatte, und das Zeugniß Philo's, des Zeitgenoſſen Jeſu, erlaubt, von dem fleißigen Betrieb der Bienenzucht durch die Eſſäer auf das Vorhandenſein dieſer Beſchäftigung in früherer Zeit zurückzuſchließen. Dazu kommt noch, daß auch der Talmud häufig die Bienenzucht erwähnt, daß ferner die Juden ſchon Jahrhunderte vor Chriſto mit dem griech. Weſen bekannt geworden, bei den Griechen aber der Beginn der Bienenzucht in die Heroenzeit zurückverlegt wird, indem der gütigſte der Heroen, Ariſtäos, den Menſchen die Bienenzucht gezeigt haben ſoll. Wir können alſo höchſt wahrſcheinlich die Hebräer als Bienenzüchter betrachten, obſchon ſie in der Bibel nirgends als ſolche dargeſtellt werden. Roskoff.

Bildad, ſ. Hiob.

Bildende Kunſt fand im hebr. Alterthum keinen günſtigen Boden. Sie war von vornherein bedeutend eingeſchränkt durch das bekannte Verbot 2 Moſ. 20, 4 fg. (vgl. 5 Moſ. 4, 16 fg.; 5, 8 fg.; 27, 15). An eigentlich religiöſen Stoff durfte ſie ſich nicht heranwagen. Damit war ihr eine Hauptquelle der Begeiſterung verſtopft, ein Hauptantrieb zu höherer Entwickelung entzogen. Die Religion iſt die ältere Schweſter der Kunſt. Dieſe verkümmert in ihrer Jugend, wenn nicht jene ſie begleitet und fördert. So bei den Hebräern, deren geiſtigem Leben der religiöſe Ernſt auf der einen Seite eine großartige Stärke und Zähigkeit verlieh, während er auf der andern ihm auch eine gewiſſe Starrheit und Einfachheit aufdrückte.

Mit dem äußern Schein leicht, gefällig zu ſpielen, war ihre Sache nicht. Sie vermochten nur ſchwer, die Form ohne Intereſſe am Stoff zu betrachten, in angenehmer Sinnentäuſchung an der nüchternen, ſtrengen Wirklichkeit vorbeizugehen. Es lag für ſie immer die Gefahr nahe, das Bild für mehr als bloßes Bild anzuſehen, ihm den Werth realer ſelbſtändiger Exiſtenz beizulegen. Außerdem machte ihre natürliche Begabung, ihr durchſchnittliches Temperament ſie für die bildende Kunſt nicht eben geſchickt. Es fehlte ihnen die nöthige Ruhe, die leidenſchaftsloſe Objectivität der Betrachtung. Das unmittelbare Gefühlsleben iſt bei ihnen noch zu mächtig, die Phantaſie zu erregt und ſchrankenlos, als daß ſie ſo lange, wie es die vollendete bildende Kunſt verlangt, bei Einem Eindruck ſtehen bleiben, ihn nach allen Seiten hin ruhig verarbeiten könnten. Dieſes raſch auf- und abwogende Gefühlsleben läßt ſich wol im Wort feſthalten und die hebr. Poeſie verdankt ihm ihren Hauptvorzug, es erzeugt wol eine Menge einzelner leuchtender Gedankenblitze, allerlei flüchtige Bilder mit kräftigen Schlagſchatten, in ſprödem Material aber läßt es ſich nicht ſo leicht fixiren, auch wenn die nöthige Kunſtfertigkeit vorhanden iſt. Dieſe beſaßen die Hebräer in der That. Sie waren, wenigſtens ſeit David und Salomo, welche allerdings noch fremde Hülfe in Anſpruch nehmen mußten (2 Sam. 5, 11; 1 Kön. 5, 20. 34; 2 Chron. 2, 13), geſchickt in Holz- und Steinarbeiten, ſie verſtanden den Thon zu kneten, zu formen und zu brennen, und nicht minder auch das Schmieden und Gießen der Metalle, ſammt den dazu gehörenden Manipulationen des Glättens, Polirens, Löthens und Ueberziehens, ſie wußten auch die Edelſteine zu behandeln und mit Elfenbein Wohnungen und Geräthe zu verzieren. Allein die plaſtiſche Erfindungsgabe kam ihnen infolge der ebenerwähnten Eigenthümlichkeit ihres Geiſteslebens nur in ſpärlichem Maße zu, und ſie wurde durch ihre religiöſen Vorſtellungen eher zurückgedrängt als ermuntert. Immerhin haben wir Kunde von einigen Leiſtungen ihrer bildenden Kunſt, deren Stoffe vorzugsweiſe dem Thierreich entnommen waren. Im Heiligen Zelt befanden ſich über der Bundeslade zwei Cherubim, und dieſelben Bilder waren auch auf den zehn innern Teppichen des Zeltes und auf dem Vorhang, der das Allerheiligſte abſchloß, eingewoben (2 Moſ. 37, 7 fg.; 36, 8. 35). Der goldene Leuchter war mit blumenförmigen Verzierungen geſchmückt (2 Moſ. 37, 17 fg.). Als Hauptkünſtler jener Zeit wird Beſalel genannt, dem mit Oholiab die Leitung des Baues der Stiftshütte übertragen war. Im Salomoniſchen Tempel wurde das ſogenannte eherne Meer im Vorhof von zwölf gegoſſenen Rindern getragen (1 Kön. 7, 25). Auch außerhalb des Heiligthums begegnen wir da und dort einzelnen Spuren bildender Kunſt. Moſe richtete in der Wüſte eine eherne Schlange auf (4 Moſ. 21, 8), Aaron machte ein goldenes Kalb (2 Moſ. 32, 4), Jerobeam ſtellte deren zwei auf, eins zu Dan und eins zu Bethel (1 Kön. 12, 28 fg.). Der große Thron Salomo's zeigte zu beiden Seiten der ſechs Stufen und an den Lehnen prächtige Löwenbilder (1 Kön. 10, 19 fg.). Dieſe genannten ſind, ſoviel uns aus den vorliegenden Nachrichten bekannt iſt, die einzigen bedeutendern Producte der bildenden Kunſt unter den Hebräern. Außerdem mögen etwa noch die Teraphimbilder im Hauſe David's (1 Sam. 19, 13. 16), das Bild der Daniten (Richt. 18, 30; 17, 4) und die ſeltſamen goldenen Weihgeſchenke der Philiſtäer (1 Sam. 6, 4 fg., 17 fg.) erwähnt werden. Am eheſten noch konnte ſich die Bildnerei an dem im Volk ſtets fortwuchernden Götzendienſt nähren. Das Verfertigen von Götzenbildern war zu gewiſſen Zeiten ein viel getriebenes, einträgliches Geſchäft, ſo oft auch die Propheten ihre Zornesworte und ihren geißelnden Spott dagegen ſchleuderten (Hoſ. 2, 8; 13, 2; Jer. 10, 3 fg; Jeſ. 2, 8. 20; 44, 9 fg.; 46, 6 fg.; 41, 29; 42, 17). Das gewöhnliche Privatleben, die Einrichtung der Wohnungen u. ſ. w. wird ohne Zweifel, zumal in reichen Familien, des Schmucks der bildenden Kunſt nicht ganz

entbehrt haben, kleine Verzierungen, Blumen und Blätter, geſchweifte Linien mögen da und dort an Hausgeräthen, Gefäßen u. ſ. w. angebracht worden ſein; nur wiſſen wir darüber nichts Näheres. Jedenfalls aber blieben die Hebräer in dieſer Beziehung weit hinter den Griechen und Römern zurück, und in der ſpätern nacherliſchen Zeit machte ſich immer mehr ein ſtarrer Rigorismus geltend, der die Bildwerke überhaupt, auch die architektoniſchen Verzierungen, als Reizmittel zum Götzendienſt verdammte (Joſephus, „Alterthümer", XV, 8. 1; XVII, 5. 2; XVIII, 3. 1, 5. 3; „Jüdiſcher Krieg", II, 9. 2, 10. 4).

Bilderdienſt war durch das moſaiſche Geſetz ſtreng verboten. Allein zu der reinen geiſtigen Gottesidee, deren Ausdruck dieſes Geſetz war, erhoben ſich lange nicht alle Theile des Volks mit einem mal. Das Unendliche in den Kreis des Endlichen herabzuziehen, das Geiſtige ſinnlich greifbar zu machen — dieſer Hang wohnt jedem Naturvolk inne, und ein ſolches waren von Haus aus auch die Hebräer, die zudem noch das ſchlechte Beiſpiel der umwohnenden Völker fortwährend vor Augen hatten. Beſonders das nördliche Reich war dieſer ſinnlichen Art der Gottesverehrung leicht zugänglich. In Juda, unter dem Einfluß des Prieſterthums und in der Nähe des Centralheiligthums, brach ſich der reine Jahvedienſt raſcher Bahn. Von dem unmittelbar aus fremden Culten herübergenommenen Bilderdienſt wollen wir indeß hier nicht ausführlicher reden, da die beſondern Artikel Baal, Aſtarte u. ſ. w. hierüber Aufſchluß geben (ſ. auch Abgötterei). Es laſſen ſich aber auch innerhalb der Jahvereligion Spuren von Bilderdienſt entdecken, Ueberreſte aus vormoſaiſcher Zeit, die im Volk feſtwurzelten und nur allmählich ausgeſchieden werden konnten. In der Patriarchenzeit und auch ſpäter war es nicht ſelten, daß zum Andenken an irgendeine Machtthat und Gnadenerweiſung des Höchſten Steine errichtet, mit Oel begoſſen und als ſichtbare Zeichen der göttlichen Gegenwart verehrt wurden (1 Moſ. 28, 18; 35, 14; Joſ. 4, 20 fg.; 24, 26; 1 Sam. 7, 12). Aehnliches finden wir auch bei andern Völkern. Am bekannteſten iſt die hohe Verehrung, welche der ſchwarze Stein der Kaaba zu Mekka ſchon lange vor Mohammed genoß. Auch anderwärts in Arabien hat man derartige Steindenkmäler (nuṣub, 'anṣáb) entdeckt. Bei Griechen und Indern war ähnlicher Aberglaube weit verbreitet. Die Belegſtellen ſ. bei de Wette, „Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864), S. 264 fg., und bei Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" (3. Aufl., Göttingen 1866), S. 159 fg.

Bei den Hebräern galten allerdings, je mehr ſich die Nationalreligion conſolidirte, derartige Steindenkmäler nur noch als Anbetungsſtätten (Altäre, Höhen), allein mit jenen Salbſteinen war doch der Anfang zum Bilderdienſt, zur Verehrung Gottes in einem natürlichen Symbol bereits angedeutet, und man blieb in der That nicht nur bei dieſem Anfang ſtehen. Uralt, ebenfalls in die Patriarchenzeit hinaufreichend, war die Sitte, die Gegenwart des Höchſten im eigenen Hauſe durch Aufſtellen eines Bildes zu ſichern, das als Schutz- und Orakelgott (Sach. 10, 2; Ez. 21, 26 [21]) diente und auch auf die Reiſe mitgenommen wurde (1 Moſ. 31, 19. 30. 34). Solche Hausgötter hießen „Teraphim". Sie erhielten ſich beim Volk jahrhundertelang in Anſehen. Wir finden ſie zu Saul's und David's Zeiten (1 Sam. 19, 13. 16). Auch ſpäter kommen ſie noch öfter vor (an den angeführten Stellen und Hoſ. 3, 4). Erſt Joſia rottete ſie wirklich aus (2 Kön. 23, 24). Ein ſolcher Hausgötze wurde etwa auch gemeinſames Heiligthum eines ganzen Stammes, wie in Lais nach deſſen Einnahme durch die Daniter (Richt. 18, 17 fg., 30 fg.; 17, 4 fg.). Was außerdem von Bilderdienſt in die Nationalreligion eindrang und kürzere oder längere Zeit ſich behauptete, datirt hauptſächlich vom Aufenthalt in Aegypten und hängt mit ägypt. Religionsvorſtellungen zuſammen; ſo die von Moſe errichtete eherne Schlange (4 Moſ. 21, 8 fg.), die ſich bis zu Hiskia's Zeiten erhalten haben ſoll (2 Kön. 18, 4), das goldene Kalb Aaron's und die beiden von Jerobeam aufgeſtellten Nachahmungen des Apis- oder Mnevisdienſtes mit Uebertragung des Symbols auf Jahve ſelbſt. Auch zum Geſtirndienſt neigten ſich die Iſraeliten in der Wüſte; welcher Art aber das Bild, das ſie in dieſer Meinung herumtrugen, geweſen ſei, iſt aus der Stelle Am. 5, 25 fg. nicht deutlich erſichtlich. Ob die Sonnen (?) und Möndchen, die Jeſ. 3, 18 als Schmuck der Weiber erwähnt werden, mit abergläubiſchen Anſchauungen zuſammenhingen und alſo ebenfalls hierher zu ziehen ſind, mag dahingeſtellt bleiben. Steiner.

Bileam erſcheint auf den erſten Blick als eine der räthſelhafteſten bibliſchen Perſönlichkeiten, da ſich über ihn in demſelben Buche völlig widerſprechende Ausſagen finden. Unſere Kenntniß von ihm haben wir aus den Berichten 4 Moſ. 22—24; 31, 8. [16

und Joſ. 13, 22 zu ſchöpfen, von denen alle andern Stellen abhängig ſind. Nach dem erſtern Bericht war Bileam, Sohn des Beor, ein Seher zu Pethor am Euphrat, der Jahve verehrte und bei ſeinen Zeitgenoſſen in dem Ruf ſtand, gleich andern frommen und weiſen Männern des Alterthums mit Erfolg ſegnen und fluchen zu können. Deshalb vom Moabiterkönig Balak aufgefordert, über die ſiegreich vordringenden Iſraeliten ſeinen Fluch auszuſprechen, erklärte er, erſt göttliche Weiſung abwarten zu müſſen, und lehnte, als dieſe verneinend ausfiel, die Aufforderung ab. Auch einer zweiten anſehnlichern Geſandtſchaft gegenüber blieb er ſeinem Vorſatz treu, nur nach dem Willen Jahve's zu handeln, der ihm hierauf die Reiſe zu Balak geſtattete, unter der Bedingung, daß er nur das thue, was er ſelbſt ihm ſagen werde. Unterwegs aber ſtellte ihm Jahve, deſſen Zorn entbrannt war, ſeinen Engel entgegen, der anfangs nur von Bileam's Eſelin, von ihm ſelbſt erſt, als ihm die Augen geöffnet worden waren, erkannt wurde. Als Bileam demüthig ſeine Sünde eingeſtand und ſeine Bereitwilligkeit, umzukehren, verſicherte, erhielt er von Jahve die Erlaubniß zur Fortſetzung der Reiſe unter Wiederholung des frühern Gebots. Bei Balak angelangt, erklärte Bileam ſeinen Entſchluß, dieſem Gebot nachzukommen, und hielt Wort. Auf drei verſchiedenen Standpunkten, auf die ihn Balak nacheinander führte, um das Lager Iſraels zu überſchauen, ſprach er anſtatt des Fluchs ſeinen Segen über das iſraelitiſche Volk aus, das er nicht verwünſchen könne, da Gott es nicht verwünſche, und voll prophetiſcher Begeiſterung verkündete er, unbekümmert um Balak's Zorn, die künftigen glänzenden Thaten dieſes gottgeliebten Volks, dem auch Moab mit unterliegen werde. Darauf kehrte er in ſeine Heimat zurück.

Nach dieſer Erzählung erſcheint Bileam in ſehr günſtigem Licht. Mitten unter den Heiden wohnend, iſt er dennoch ein Verehrer des wahren Gottes und thut weder Großes noch Kleines ohne ihn. Gegen die Geſandten beobachtet er eine weiſe Zurückhaltung, weigert ſich, ſie zu begleiten, ſobald Jahve es ihm unterſagt, und läßt ſich auch durch das Anerbieten von Ehren und Schätzen ſeiner Geſinnung nicht untreu machen. Von Menſchenfurcht iſt er völlig frei und folgt bei ſeinen Ausſprüchen allein den Eingebungen Jahve's, gleichviel, ob er dadurch den Zorn des Königs, der ihn gedungen, gegen ſich herausfordert. Nur einen Schatten läßt der Erzähler dadurch auf ihn fallen, daß er den ihm entgegentretenden Engel nicht alsbald erkannt, und die unſchuldige Eſelin, die hier ſchärfer ſieht als ihr Herr, unter Mishandlungen zur Fortſetzung des Wegs zwingen will.

Weit ungünſtiger für Bileam lautet die andere Ueberlieferung (4 Moſ. 31, 8. 16; Joſ. 13, 22). Dieſe bezeichnet ihn als einen heidniſchen Zauberer, der den midianit. Frauen rieth, die Iſraeliten zu dem unzüchtigen Cultus des Baal Peor zu verführen, und von den letztern im Krieg mit den Midianitern umgebracht wurde.

An dieſe zwei Ueberlieferungen ſchließen ſich die übrigen Stellen der Bibel, in denen Bileam genannt wird, in der Weiſe an, daß die altteſt. nur die erſte berückſichtigen und ſich alles Urtheils über ihn enthalten (5 Moſ. 23, 5. 6; Joſ. 24, 9. 10; Mich. 6, 5; Neh. 13, 2), die neuteſt. auch die zweite ins Auge faſſen und ihn ſehr ungünſtig beurtheilen, indem ſie ihm, außer dem bereits genannten Vergehen, auch Thorheit, Gottloſigkeit und Gewinnſucht vorwerfen (2 Petr. 2, 15. 16; Jud. V. 11; Offb. 2, 14). Die jüd. Schriftſteller Philo und Joſephus ſchwanken in der Beurtheilung von Bileam's Charakter, und bis auf die neueſte Zeit ſind die widerſprechendſten Anſichten über denſelben laut geworden.

Wie iſt die hier unleugbar vorhandene Schwierigkeit zu löſen? Eine unbefangene Schriftforſchung hat rückhaltslos zuzugeſtehen, daß die beiden Ueberlieferungen ſich nicht vereinigen laſſen, und dies kann niemand auffällig finden, der das völlig geſicherte Reſultat der neuern Kritik anerkennt, daß bei Abfaſſung der ſogenannten fünf Bücher Moſe's verſchiedene Hände thätig geweſen ſind. Die Frage kann alſo nur die ſein, welche von beiden Ueberlieferungen den größern Anſpruch auf hiſtoriſche Glaubwürdigkeit habe, und dann unterliegt es keinem Zweifel, daß die erſtere Erzählung von manchen ſagenhaften Elementen durchwoben iſt, und ſchon dadurch, daß ſie die Geſchichte Iſraels bis in die Zeiten Hiskia's verfolgt, ſich als eine Aufzeichnung kundgibt, die durch Jahrhunderte von den Ereigniſſen, die ſie behandelt, getrennt iſt. So ſehen wir uns für unſere Kenntniß von Bileam lediglich an die zweite Erzählung gewieſen, die dem älteſten Beſtandtheil des Pentateuch, dem ſogenannten Elohiſten, angehört und in ihrer trockenen Kürze keinen irgendwie begründeten Zweifel an ihrer Richtigkeit aufkommen läßt. Das Stück 4 Moſ. 22—24 dagegen erſcheint als eine plan- und kunſtvoll angelegte Erzählung eines

jüngern Schriftſtellers, deſſen Tendenz dahin geht, dem Gottesvolk aus dem Munde eines ſeiner Gegner ein Lob zu bereiten. Welches glänzendere Zeugniß konnte es für Iſraels hohen Beruf und einzigartige Bedeutung geben, als wenn, nachdem früher Jakob und Moſe in prophetiſcher Begeiſterung den Segen über Iſrael geſprochen (1 Moſ. 49; 5 Moſ. 33), nun auch ein Seher aus dem Heidenland wider ſeinen Willen dieſes Volk ſegnen und die erhabene Beſtimmung deſſelben verkündigen mußte? Sollte aber dieſer Segen Gewicht haben, ſo durfte Bileam kein falſcher Prophet, ſondern mußte ein Verehrer des wahren Gottes Jahve ſein, und daraus ergab ſich für den Schriftſteller die weitere Nothwendigkeit, den ſittlichen Makel, mit welchem Bileam in der ältern Ueberlieferung behaftet erſcheint, von ihm fern zu halten.

So bleibt nur noch ein Anſtoß zu heben, der in dem Abſchnitt 4 Moſ. 22, 22—35 liegt. Das Reden der Eſelin kann zwar keinem, der auf freierm Standpunkt ſteht, Schwierigkeiten bereiten. Es iſt, unter Abweiſung der rationaliſtiſchen Erklärung von einem Traum oder einer Viſion des Propheten, feſtzuhalten, daß der Erzähler wirklich ein unerhörtes Wunder berichten will, deſſen Zweck die Beſchämung und Bekehrung des Sehers iſt, der ſich von einem unvernünftigen Thier an Verſtand übertroffen ſehen muß, ein Geſichtspunkt, den ſchon der zweite Petrusbrief (2, 16) richtig angedeutet hat.

Daß die Erzählung ebenſo ungeſchichtlich iſt wie die Homeriſche vom ſprechenden Pferd des Achilles („Ilias", XIX, 404) und ähnliche aus dem Alterthum, darüber ſollte heutzutage kein Wort mehr verloren werden. Schwieriger iſt es, dieſen Abſchnitt mit dem übrigen Inhalt von Kap. 22—24 in Einklang zu bringen. Auf welcherlei Weiſe man dies auch verſucht hat, immer bleibt es höchſt auffällig, daß Jahve's Zorn entbrennt über die Befolgung einer von ihm ſelbſt gegebenen Weiſung, daß Bileam, zu dem Jahve zu kommen pflegt, den Engel nicht erkennt, daß Jahve, als Bileam zur Umkehr bereit iſt, ihm nun doch die Weiterreiſe geſtattet und nur die gleiche Beſchränkung wie früher auferlegt, ſodaß die ganze Verhandlung überflüſſig wird. Auch iſt zu bemerken, daß in dieſem Stück zwei Knappen Bileam's als ſeine Begleiter erwähnt werden (V. 22), während die Geſandten Balak's fehlen, mit Ausnahme von V. 35, der nur eine Wiederholung von V. 20. 21 in kürzerer Faſſung iſt. Da nun einerſeits dieſe Anſtöße ſich nicht auf befriedigende Weiſe heben laſſen, andererſeits alles klar iſt und der beſte Zuſammenhang hergeſtellt wird, wenn man von V. 21 ſogleich zu V. 36 übergeht, ſo iſt höchſt wahrſcheinlich der Abſchnitt V. 22—35 als ein Einſchiebſel zu betrachten. Vermuthlich gehört dieſes Stück außer V. 35 einer dritten Geſtaltung der Ueberlieferung an, nach welcher Bileam wider Jahve's Willen aufbrach, um die Iſraeliten zu verfluchen, und von dem darüber erzürnten Gott zur Umkehr gezwungen wurde. V. 35 wäre dann eingefügt, um einen paſſenden Uebergang zu V. 36 zu gewinnen. Die Epiſode wurde an der verhältnißmäßig paſſendſten Stelle und zu dem Zweck eingeſchoben, um neben der für Bileam ſo günſtigen Darſtellung von Kap. 22—24 auch die ungünſtige Seite einigermaßen zur Geltung zu bringen, und ſo dieſen Abſchnitt mit den bibliſchen Berichten, die nur Schlimmes von ihm zu erzählen wiſſen, möglichſt auszugleichen.

Krenkel.

Bileam (Stadt), ſ. Jibleam.

Bilha, ſ. Rahel.

Binden und **Löſen** zu einer Formel verbunden, drückt Matth. 16, 19 und 18, 18 den Begriff einer Vollmacht oder Gewalt aus, deren Bedeutung von den Schriftforſchern ſehr verſchieden aufgefaßt wird und nur in rein geſchichtlicher Unterſuchung auf der Baſis des Hebraismus mit Sicherheit ermittelt werden kann. Die Vollmacht des Bindens und Löſens, Matth. 18, 18 als Attribut der geſammten Gemeinde beigelegt, wird Matth. 16, 19 zugleich mit den Schlüſſeln des Himmelreichs von Jeſus dem Petrus übertragen. Dieſe Verknüpfung weiſt unverkennbar auf Jeſ. 22, 20—25 zurück. Der Prophet ſoll dem Haushofmeiſter Sebna, der über das ganze königliche Haus geſetzt war, ankündigen, daß Gott ihn ſeines Amtes entheben und ihm den Eljakim zum Nachfolger geben werde. Die Verleihung dieſer Gewalt wird V. 22 mit den Worten angekündigt: „Den Schlüſſel des Hauſes David's lege ich auf ſeine Schulter, er ſoll öffnen und niemand ſchließen, er ſoll ſchließen und niemand öffnen." Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in dieſen Worten der Schlüſſel das Symbol der Reichs-, der Herrſcher- und Richtergewalt iſt, die der Haushofmeiſter, als Stellvertreter des Königs, ähnlich wie

ſpäter der fränkiſche Majordomus, übte, Oeffnen und Schließen aber die Functionen, in welchen ſich ſeine Gewalt nach entgegengeſetzten Seiten entfaltete, in ihrem ganzen Umfang bezeichnet. Die alexandriniſche Ueberſetzung des A. T. gibt daher die Stelle in freier Umſchreibung wieder: „Ich werde ihm die Macht David's geben, er wird herrſchen und niemand ihm widerſprechen.“ Schon hier hat man ſich zu erinnern, daß in der hebr. Sprache öffnen und ſchließen in die Bedeutung von löſen und binden übergeht und in den verwandten Dialekten, im Chaldäiſchen und Arabiſchen, löſen und binden geradezu erlauben und verbieten heißt. Daraus erklärt ſich der feſtſtehende Gebrauch, den das rabbiniſche Judenthum von der Formel binden und löſen macht; ſie bedeutet gleichfalls verbieten und erlauben und drückt die ſpecifiſche Vollmacht aus, mit welcher die Rabbinen bei der Ordination unter Handauflegung durch die Worte bekleidet wurden: „Nimm hin die Gewalt zu binden und zu löſen.“ Allerdings iſt damit urſprünglich nur die Vollmacht gemeint geweſen, das Geſetz auszulegen. Aber da ſämmtliche rabbiniſche Auslegungen darauf gerichtet waren, feſtzuſtellen, was durch das einzelne Gebot in jedem denkbaren Fall erlaubt und verboten ſei, da dieſe Feſtſtellungen ſich in lebendiger Tradition zu einer neuen ergänzenden Geſetzgebung geſtalteten, deren Beſtimmungen in den Rabbinenſchulen discutirt, in den Gerichten den Entſcheidungen zu Grunde gelegt wurden und, in unermüdlichem Spiel des Scharfſinns zu einem vollſtändigen Syſtem der Caſuiſtik fortgebildet, das ganze Leben in der unendlichen Mannichfaltigkeit ſeiner Situationen und beſonders ſeiner Pflichtcolliſionen, umfaßten, ſo gewann die Formel allmählich den Sinn: entſcheiden, was auf Grund des Geſetzes und des Herkommens als verboten und erlaubt zu gelten hat, lehrhaft für die Schule, rechtskräftig im Gericht. Binden und löſen wurde alſo der jedem Iſraeliten verſtändliche claſſiſche Ausdruck für die geſetzgebende und richterliche Gewalt. In dieſem Sinne redet Jeſus (Matth. 15, 2; Mark. 7, 5. 8) von der Ueberlieferung (Luther: Auffätze) der Aelteſten als Menſchengeboten (Matth. 15, 9); ſagt er (Matth. 23, 2. 3), daß die Schriftgelehrten auf dem (Geſetzgeber-) Stuhl Moſe ſitzen, und verpflichtet das Volk, zu thun, was ſie ihm vorſchreiben; führt er V. 16 von ihnen Entſcheidungen über den Eid an, die ſich als Löſe- und Bindeworte kennzeichnen.

Auf die grundlegende Stelle Jeſ. 22, 22 gehen im N. T. zunächſt die Worte der Offenbarung (3, 7—9) zurück: „So ſpricht der Heilige, der Wahrhaftige, der da hat den Schlüſſel David's, der da öffnet und niemand wird ſchließen, der da ſchließt und niemand öffnet“ u. ſ. w. Chriſtus tritt hier als Träger des Schlüſſels auf, aber nicht des Schlüſſels des Hauſes David's, d. h. nicht, wie Eljakim, als Verwalter einer übertragenen Regierungsgewalt, ſondern des Schlüſſels, den David, der Vater und Typus des Meſſias, trug, d. h. als Inhaber der meſſianiſchen Königsgewalt. Die Herrſchaft, die er kraft dieſer Gewalt übt, iſt eine ſchlechthin wirkſame; ſeine Verfügungen ſchließen jeden Widerſpruch aus und können durch niemand gehindert werden. Wenn er aber (2, 26) dem Sieger, nach dem meſſianiſchen 2. Pſalm (V. 8 und 9), die Gewalt über die Heiden verheißt, ſie zu weiden mit eiſernem Stabe und wie Töpfergefäße zu zertrümmern, dieſelbe Gewalt, die er von ſeinem Vater empfangen habe; wenn er (3, 21) dem Sieger gelobt, er ſoll neben ihm auf ſeinem Thron ſitzen, wie er auch geſiegt habe und auf dem Thron ſeines Vaters ſitze; wenn er Matth. 19, 28 den Apoſteln zuſagt: „Wahrlich, ich ſage euch, in der Welterneuerung, wenn des Menſchen Sohn ſitzen wird auf dem Thron ſeiner Herrlichkeit, werdet auch ihr, die ihr mir gefolgt ſeid, ſitzen auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Iſraels“, ſo ſehen wir in allen dieſen Verheißungen, die ſchon im Buch der Weisheit (3, 8) angedeutete Herrſcher- und Richtergewalt der vollendeten Gerechten dahin modificirt, daß der ſiegenden Gemeinde und ihrem Typus, den Apoſteln, die Theilnahme an der meſſianiſchen Reichsgewalt Chriſti in Ausſicht ſtehe.

Auf dieſer Grundlage allein iſt das geſicherte Verſtändniß der beiden neuteſt. Stellen zu gewinnen. Die Schlüſſel des Himmelreichs, die Jeſus Matth. 16, 19 dem Petrus verheißt, ſind das Symbol ſeiner Reichsgewalt als einer ſittlichen Macht, zu deren Ausübung er ihn beruft; das Binden und Löſen, zu dem er ihn und (Matth. 18, 18) die ganze Gemeinde bevollmächtigt, kann nur in der damals üblichen Bedeutung als Verbieten und Erlauben, d. h. als die Functionen dieſer Macht, als der Ausdruck der geſetzgebenden und richtenden Gewalt gefaßt werden, damit durch deren Ausübung die irdiſche Gemeinde zum Himmelreich verklärt werde. Jeder Verſuch, die Schlüſſelgewalt von der Binde- und Löſegewalt zu trennen, iſt darum verfehlt, dieſe fällt mit jener ſchlechthin zuſammen; der

Zuſatz, „was du auf Erden binden wirſt“ u. ſ. w., drückt nur die rechtskräftige Wirkung der Schlüſſelgewalt aus, deren Verfügungen auf Erden auch im Himmel rechtsbeſtändig ſind. Die Verheißung Jeſu an Petrus wird Matth. 16, 13 fg. durch die Fragen eingeleitet: „Wer ſagen die Leute, daß des Menſchen Sohn ſei? Wer ſagt ihr, daß ich ſei?“ und durch die Antwort des Petrus: „Du biſt Chriſtus“ (Mark. 8, 29), der noch bei Mätthäus (V. 16) zugefügt wird: „Der Sohn des lebendigen Gottes.“ (Chriſtus iſt die eigentliche Bezeichnung des Meſſias im N. T., Sohn David's populärer Ausdruck. Die Namen Menſchenſohn, aus Dan. 7, 13, und Sohn Gottes, aus Pſ. 2, 6. 7 entlehnt, urſprünglich vom iſraelitiſchen König gebraucht, bezeichnen den Meſſias in verhüllender Weiſe, jener aus dem Geſichtspunkt der Machtfülle und Herrlichkeit, dieſer nach ſynoptiſcher Darſtellung mit dem Merkmal des ſpecifiſchen Verhältniſſes zum Vater [Matth. 11, 27]. Daß Sohn Gottes populärer Name des Meſſias geweſen ſei, iſt, wie mir ſcheint, im Hinblick auf Matth. 22, 42 und auf die Folgerung, die der Hoheprieſter [Matth. 26, 65] aus dieſer Selbſtbezeichnung Jeſu zieht, nicht aufrecht zu halten. Es iſt übrigens darauf aufmerkſam zu machen, daß nach dem Bericht des Matthäus, in dem Kap. 16, 13 fg. beſchriebenen Moment, alle die Wechſelbezüge, welche in dieſen Bezeichnungen lagen, ſich im Bewußtſein des Petrus zuſammenſchloſſen, und damit ſeine Ueberzeugung von der Perſon Jeſu einen weſentlichen Abſchluß empfing.) Zum Verſtändniß jener Fragen und dieſer Antwort müſſen wir weiter zurückgehen. Die Vorgänge bei Jeſu Taufe wollen uns vergewiſſern, daß das Bewußtſein ſeiner meſſianiſchen Würde ihm bei ſeinem öffentlichen Auftreten feſtſtand; die Verſuchungsgeſchichte beabſichtigt, zu zeigen, daß alle Verſuchungen, womit ihn die falſchen jüd. Meſſiasvorſtellungen ſeiner Zeit in der Ausübung ſeines meſſianiſchen Berufs bedrohten, von ihm bereits überwunden waren; die Predigt, womit er ſeine Wirkſamkeit eröffnet, beweiſt, daß er in der Begründung des Himmelreichs und ſeiner Gerechtigkeit die Aufgabe dieſes Berufs mit aller Klarheit erkannte. Aber daß er der Chriſt ſei, hat er nicht einmal im Kreiſe ſeiner Jünger unverhüllt ausgeſprochen, nur mit den verſchleiernden Namen des Menſchenſohns und des Sohnes Gottes (Matth. 11, 27) hat er ſich ihnen als ſolchen bezeichnet; ſie ſelbſt ſollten durch die Eindrücke, die ſie von ſeiner Perſon, ſeinem Wort und ſeinen Thaten empfingen, allmählich zu dieſer Ueberzeugung hindurchdringen, und der Ausdruck derſelben ſollte ihm als die Frucht ihrer innern Entwickelung frei von ihren Lippen entgegentönen. Dies iſt die Bedeutung des großen Moments, den uns die drei Synoptiker übereinſtimmend als den entſcheidenden Wendepunkt der evangeliſchen Geſchichte darſtellen. Mit ſeinem Bekenntniß ſpricht Petrus aus, daß die Meſſiashoffnung nicht mehr ein bloſer Zukunftsgedanke, ſondern in Jeſu verwirklicht und das Reich Gottes in unmittelbarer Gegenwart unter ſie getreten ſei. Der Bedeutung dieſes Augenblicks entſpricht die Antwort Jeſu; zunächſt das Zeugniß: „Selig biſt du Simon, Sohn des Jonas, denn Fleiſch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, ſondern mein Vater im Himmel“, womit die pſychologiſche Entwickelung dieſer Erkenntniß nicht aufgehoben, ſondern nur conſtatirt wird, daß ſie durch unmittelbare Erleuchtung von oben zum Abſchluß gekommen ſei; ſodann der feierliche Gegengruß: „Wahrlich, wahrlich ich ſage dir, du biſt Petrus (Fels), und auf dieſen Felſen will ich meine Gemeinde bauen und die Pforten des Hades (die Mächte der Vergänglichkeit) werden ſie nicht bewältigen!“ ferner die Berufung des Jüngers, der eben der erſte unter allen Menſchen ſeiner Ueberzeugung von Jeſu himmliſcher Reichsgewalt feierlichen Ausdruck gegeben hat, zur Theilnahme an dieſer Gewalt und zu ihrer dereinſtigen ſtellvertretenden Uebung auf Erden; endlich das Gebot an die Jünger, dieſe neue Ueberzeugung als tiefes Geheimniß zu bewahren, bis die Zeit ihrer Enthüllung gekommen ſei.

Schon daraus ergibt ſich, in welchem Sinn wir die Worte aufzufaſſen haben: „Ich will dir die Schlüſſel des Himmelreichs geben; was du auf Erden gebunden haben wirſt, wird auch im Himmel gebunden ſein, was du auf Erden gelöſt haben wirſt, wird auch im Himmel gelöſt ſein.“ Sie beziehen ſich nicht auf das apoſtoliſche Lehramt des Petrus; ſie deſigniren ihn nicht zum Pförtner des Himmelreichs oder zum Haushalter über ſeine Geheimniſſe; ſie bevollmächtigen ihn nicht zur Predigt des Evangeliums oder ſpeciell zur Sündenvergebung, ſondern ſie übertragen ihm das Recht, für die zukünftige Gemeinde die ſittlichen Lebensnormen feſtzuſtellen, welche in der Idee des Reichs Gottes und ſeiner Gerechtigkeit mit Nothwendigkeit begründet ſind, und im gegebenen Fall zu entſcheiden, was dieſen Normen angemeſſen oder widerſprechend iſt, alſo die geſetzgebende und richter-

liche Gewalt im Reich Gottes; was er in dieſer Beziehung ordnet und entſcheidet, ſoll damit auch im Himmel beſchloſſen ſein und nicht erſt der Sanction des himmliſchen Königs bedürfen. Die feierliche Uebertragung dieſes Rechts, welches nach Matth. 18, 18 der ganzen Gemeinde zuſteht, an Petrus läßt ſich nicht mit ſeiner hervorragenden Stellung im Apoſtelkreiſe motiviren, ſondern nur aus der ſpecifiſchen Bedeutung dieſes Moments begreifen. Nicht ohne Grund redet Jeſus (Matth. 16, 18) zum erſten mal von ſeiner Gemeinde, deren Exiſtenz noch in der Zukunft liegt, denn das Bekenntniß des Petrus iſt, obgleich ſein eigenſtes und perſönliches, doch das der zukünftigen Gemeinde; indem er es ablegt, ſieht Jeſus dieſe in prophetiſcher Anſchauung bereits gegenwärtig; der bekennende Petrus repräſentirt ſie als ihr erſter Setzling, als die Wurzel, aus der ſie erwachſen, und der Grund, auf dem ſie ſich erbauen ſoll, nicht als der erſte der Apoſtel, dem Range nach, ſondern als der erſte der Bekenner, der Zeit nach; darauf allein beſchränkt ſich, um dieſen unbibliſchen Namen zu gebrauchen, ſein Primat. Darum nennt ihn Jeſus den Fels, auf dem er ſeine Gemeinde erbauen will; darum ertheilt er ihm in der Schlüſſel(Binde- und Löſe-)gewalt ihre unveräußerlichen Privilegien; darum ſagt er ſeinen Verfügungen und Entſcheidungen auch die Rechtskraft im Himmel zu.

Es kam aber Jeſus nicht allein darauf an, daß ſeine Jünger von der Gewißheit ſeiner meſſianiſchen Würde unumſtößlich überzeugt waren, ſondern auch darauf, daß ihre Vorſtellung von derſelben nicht mehr durch die Züge des falſchen jüd. Meſſiasbildes entſtellt und getrübt werde. Der Gedanke eines leidenden Meſſias lag ihnen ebenſo fern als ihrem Volk überhaupt. Darum fing er, nach dem übereinſtimmenden Bericht der Synoptiker, ſeit dieſer Zeit an, ihnen zu eröffnen, daß des Menſchen Sohn durch Leiden und Tod vollendet werden müſſe. Gegen dieſe Eröffnung legt Petrus mit derſelben Entſchiedenheit Verwahrung ein, mit der er ihn als den Chriſt bekannt hatte. Er zieht ihn beiſeite, er mahnt ihn ab, er beſchwört ihn zur Selbſtſchonung. Die ſcharfe Rüge, die ihm Jeſus bei Matth. 16, 23 (vgl. Mark. 8, 33) darauf ertheilt: „Weiche hinter mich, Satan (vgl. dieſelben Worte an den Verſucher in der Wüſte Matth. 4, 10), du biſt mir ein Aergerniß, denn dein Sinn ſteht nicht nach dem, was Gottes, ſondern was der Menſchen iſt", vergleicht ſich in ihren Einzelheiten durchaus mit der, unmittelbar vorher demſelben Jünger gegebenen, Verheißung und Bevollmächtigung. Die daran geknüpfte Warnung aber, die ſich mit milderm Ernſt an alle wendet, bezeichnet die Selbſtentäußerung und Weltentſagung der Kreuzesnachfolge als die unumgängliche Bedingung der Theilnahme am Himmelreich und folglich auch an allen Rechten ſeiner Genoſſen. So gewiß aber die Misverſtändniſſe des Petrus über das, was Jeſu meſſianiſcher Beruf forderte, nicht blos aus einem intellectuellen Fehler, ſondern aus einem Mangel ſeiner ethiſchen Geſinnung, aus ſeiner Leidensſcheu und Kreuzesflucht, entſprungen waren, ſo gewiß um dieſes ſittlichen Mangels willen die frühere Verheißung Jeſu in ihr directes Gegentheil umſchlug, ſo gewiß iſt auch die volle Lauterkeit der Seele und die unbedingte, ſelbſtverleugnende Hingebung an die Zwecke des Himmelreichs der ethiſche Grund, mit welchem die Bevollmächtigung zum rechtskräftigen Binden und Löſen, als einem ſittlichen Act, ſteht und fällt. Das Recht zur Ausübung der Schlüſſelgewalt iſt darum ſchlechthin ethiſch bedingt. Petrus aber iſt in der Doppelgeſtalt, die er in dieſer Erzählung einnimmt, der Typus der zukünftigen Gemeinde, er repräſentirt ſie auf der idealen Höhe ihres Glaubens wie in der Schwäche ihrer empiriſchen Erſcheinung, eine warnende Mahnung an ſie für alle Zeiten, ſich über dieſe zu jener ſiegend zu erheben.

Was Matth. 16, 19 vorläufig dem Petrus zugeſagt wird, erſcheint Matth. 18, 18 als Recht der Gemeinde, und bezeichnet durch den Zuſammenhang, worin es ſteht, zugleich die Sphäre, in welcher dieſes Recht zur Uebung kommt. Die vorangehenden Worte (V. 15—17) handeln nämlich von dem Verfahren des Gemeindeglieds gegen den an ihm ſich verſündigenden Bruder. Es wird darin ein vollſtändiger Inſtanzenzug vorgezeichnet, durch den ſich die brüderliche Zurechtweiſung zu bewegen hat. Der Gekränkte ſoll zuerſt den Beleidiger ſeines Unrechts unter vier Augen überführen; wenn dieſer Verſuch fehlſchlägt, zwei oder drei Zeugen zuziehen, damit der Handel durch ihre Ausſagen conſtatirt ſei (5 Moſ. 19, 15) und durch ſie den Beleidiger zur Erkenntniß und zum Gutmachen ſeines Unrechts beſtimmen helfen; verſagt der letztere auch dieſen billiges Gehör, ſo ſoll er ſeine Sache vor das Forum der Gemeinde bringen; im Fall des Ungehorſams gegen deren Spruch ſoll er endlich nicht blos berechtigt, ſondern auch verpflichtet ſein, den

Gegner für einen Heiden und Zöllner zu halten, d. h. das engere Bruderverhältniß zu ihm aufzuheben und nur die allgemeine Pflichtbeziehung obwalten zu laſſen, deren Berückſichtigung dem Chriſten gegen alle Menſchen, auch gegen die Feinde und Beleidiger, geboten iſt. Wenn Jeſus dann mit feierlicher Verſicherung zufügt: „Wahrlich, ich ſage euch, was ihr auf Erden gebunden haben werdet, wird auch im Himmel gebunden, und was ihr auf Erden gelöſt haben werdet, wird auch im Himmel gelöſt ſein", ſo iſt darin der Grund ausgeſprochen, warum der Beleidiger, welcher der endgültigen Entſcheidung der Gemeinde den Gehorſam verſagt, ihren Gliedern als Heide und Zöllner zu gelten habe; nämlich, weil die Gemeinde (denn dieſe iſt in den Apoſteln, ihrem Grundſtock, angeredet) die höchſte und letzte richterliche Inſtanz auf Erden bildet. Die richterliche Gewalt der Gemeinde iſt bereits ein weſentlicher Gedanke des Hebraismus (4 Moſ. 35, 12. 24; Spr. 26, 26). Hier aber wird derſelbe (V. 19 und 20) näher motivirt durch ihre Beziehung zu Chriſtus, dem erhöhten König des Himmelreichs: „Wahrlich, ich ſage euch, wenn zwei unter euch einſtimmig geworden ſind auf Erden über irgendetwas, um was ſie bitten werden, ſo wird es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel; denn wo zwei oder drei ſich geeinigt haben auf meinen Namen hin, daſelbſt bin ich mitten unter ihnen." Die zwei oder drei bezeichnen ſprichwörtlich den Begriff des Collegiums überhaupt, hier den Begriff der chriſtl. Gemeinde in ihrem Minimalbeſtand. Für den Gedanken ſelbſt hat man ſich an den verwandten talmudiſchen Ausſpruch zu erinnern: „Wo zwei oder drei zum Gericht zuſammenſitzen, da iſt die Schechina (die Herrlichkeit Gottes) unter ihnen", und folglich ihre Entſcheidung Gottes Urtheil ſelbſt. So verheißt auch Chriſtus ſeiner Gemeinde, er wolle auf ihr Gebet in unſichtbarer Gegenwart unter ihr ſein und ihr Urtheil lenken, daß es ſein Spruch ſei; wer daher ihre Entſcheidung verachte, der verachte ihn, den Erhöhten, ſelbſt. Durch die ganze Stelle aber wird die Zuſage an Petrus zugleich dahin beſchränkt, daß zwar jeder wahre Chriſt Träger der Binde- und Löſegewalt iſt, er ſie aber nur in und mit der durch Chriſtum erleuchteten Gemeinde zu üben hat. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß beide Zuſagen (Matth. 16, 19 und 18, 18 fg.) nicht die damalige Gegenwart, ſondern die zukünftige Zeit im Auge haben, denn ſo lange Jeſus auf Erden wandelte, übte er ſelbſt die Binde- und Löſegewalt, erſt nach ſeiner Erhöhung konnte von ihrer ſtellvertretenden Ausübung durch die Gemeinde die Rede ſein.

Die richterliche Gewalt ſetzt die geſetzgebende voraus, deren Begriff gleichfalls ſchon in dem Binden und Löſen liegt. Wie ſoll nun die Gemeinde dieſe üben? Man gehe einfach auf die Rede Jeſu zurück. Die Beſtimmungen, welche er in der Bergpredigt der rabbiniſchen Auslegung des fünften Gebotes: „Wer tödtet, der iſt des Gerichts ſchuldig" entgegenſtellt, die Erklärung des lüſternen Blicks nach des andern Weib als Ehebruch, der Ausſchluß des Eides durch die Pflicht unbedingter Wahrhaftigkeit der Rede, die Aufhebung des Wiedervergeltungsrechts durch die Vorſchrift des ſanftmüthigen Duldens des fremden Unrechts, die Ausdehnung der Nächſtenliebe auf Feinde und Beleidiger, ſind ſittliche Grundſätze, durch die er band, was die Rabbinen löſten. Wenn er dagegen die Sabbatfeier unter die Regel ſtellte, der Sabbat ſei um des Menſchen willen da, nicht umgekehrt (Mark. 2, 37), und ſie demgemäß, durch die Pflicht Gutes zu thun und das Leben anderer zu erhalten, normirte; wenn er Mark. 7, 15 dem Händewaſchen und den Speiſegeſetzen den Satz gegenüberſtellte: „Nichts kann den Menſchen verunreinigen, was von außen in ihn eingeht", ſo hat er damit gelöſt, was die Rabbinen banden. Die einleitenden Worte der einzelnen Belehrungen in der Bergpredigt: „Ich aber ſage euch", die in ſcharfem Gegenſatz dem: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten geſagt iſt", gegenübertreten, kennzeichnen ſeine Gebote als Acte der geſetzgebenden Gewalt. Man hat gemeint, Jeſus habe damit nichts anderes gethan als die Rabbinen, ja von einer Seite wollte man ihn geradezu als Nachtreter des Hillel aufgefaßt wiſſen — aber man verkenne den himmelweiten Unterſchied nicht! Jeſus hat nicht durch caſuiſtiſches Theilen, Spalten und Zergliedern das Geſetz fortgebildet, ſondern es frei vollendet, indem er ſeine Beſtimmungen auf die in dem Geſetz liegenden, zum Theil ſchon von den Propheten über die Geſetzesvorſchriften geſtellten Principien zurückführte: auf die Liebe zu Gott und zum Nächſten, auf die Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Demuth, Keuſchheit, auf das Princip des höchſten Zwecks, deſſen Förderung allem menſchlichen Thun erſt den relativen Werth gibt. Er hat kein Syſtem der Ethik aufgeſtellt, ſondern nur an einzelnen Bei-

ſpielen gezeigt, wie ſeine Reichsgenoſſen aus den Principien des Geſetzes und der Propheten, aus der Idee des abſolut Guten zu binden und zu löſen, was ſie im gegebenen Fall für verboten, d. h. der Idee des Reichs Gottes und ſeiner Gerechtigkeit widerſprechend, und was ſie für erlaubt, d. h. dieſer Idee entſprechend, zu erklären haben. Alle dieſe ſeine Anweiſungen ſind Geiſt und Leben und tragen einen durchaus idealen Charakter, ſie ſetzen die freieſte Sittlichkeit und Selbſtthätigkeit derer voraus, denen ſie gelten, ſie ſind Saatkörner, in denen eine Welt neugeſtaltender Gedanken für alle Zeiten liegt, und ſtellen Aufgaben, an denen ſo lange fortgearbeitet werden muß, als ſein Geiſt in der Menſchheit wirkt und die Realiſirung des höchſten Gutes, des Reichs Gottes, das Ziel ihrer ſittlichen Arbeit iſt.

Da im Alterthum überhaupt die verfaſſung- und geſetzgebende Gewalt eine und dieſelbe war, ſo werden wir die Competenz der Binde- und Löſegewalt auch auf alle Einrichtungen auszudehnen haben, durch welche die Gemeinde ihren Organismus ausbaut, ihr Beſtehen erweitert, ihre Zukunft ſicherſtellt. Mit der Verheißung der Schlüſſelgewalt hat darum Chriſtus ſeiner Gemeinde die volle Autonomie in allen Fragen der Verfaſſung, der Geſetzgebung und der richterlichen Entſcheidung auf dem Grunde der Gemeinſchaft ſeines Geiſtes zuerkannt und ihr gewährleiſtet, daß alle Verfügungen, die ſie in der Sphäre des ſittlich religiöſen Gemeinſchaftslebens in ſeinem Sinne trifft, als von ihm ſelbſt ausgegangen gelten und als von ihm anerkannt beſtehen.

Die Apoſtelgeſchichte berichtet uns einzelne Fälle, in denen die Gemeinde von dieſem Recht Gebrauch gemacht hat. Dahin gehört die Wahl der ſieben Diakonen (6, 1 fg.), auf den Antrag der Apoſtel durch die Gemeinde von Jeruſalem, dahin der Entſchluß der Heidenmiſſion von ſeiten der antiocheniſchen Gemeinde (13, 1 fg.), dahin der Beſchluß über die Nichtverbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes und die Verbindlichkeit der noachitiſchen Gebote für die Heidenchriſten, bei welchem die Gemeinde von Jeruſalem, offenbar ſchon zu zahlreich, um in ihrer Geſammtheit aufzutreten, durch ihre Aelteſten, als ihre Delegirten, mitwirkt (15, 1 fg.). Man ſieht an dem letzten Beiſpiel, wie die, urſprünglich der Gemeinde als ſpecifiſches Privileg verliehene Vollmacht auf dem Wege der geſchichtlichen Entwickelung ſpäter allmählich von der Geſammtheit auf deren amtliche Vertreter überging und die Schlüſſelgewalt, von der man im bibliſchen Sinn allein reden kann, im Lauf der Zeit zum Schlüſſelamt wurde. Nicht minder werden die Aufhebung der Sabbatfeier und die Einführung der Sonntagsfeier, die Anordnung der übrigen Gemeindeämter, die Beſetzung derſelben mit geeigneten Perſönlichkeiten u. ſ. w. als Acte der Schlüſſelgewalt der Gemeinde aufgefaßt werden müſſen. Wie dieſe Gewalt als Recht des richterlichen Erkenntniſſes zur Anwendung kam, zeigt in lehrreicher Weiſe der Disciplinarfall zu Korinth (1 Kor. 5, 1 fg.). Denn obgleich Paulus ſehr kategoriſch die Ausſchließung des Blutſchänders gefordert hatte, mußte er ſich dennoch beſcheiden, daß die Gemeinde eine geringere Strafe, vielleicht eine bloſe Rüge, verhängte (2 Kor. 2, 6—10). 1 Kor. 6, 1 erinnert ſie derſelbe Apoſtel an die Handhabung ihrer richterlichen Gewalt, indem er tadelt, daß ihre Glieder ihre Privathändel vor das Forum der Ungläubigen bringen, ſtatt ſie durch Brüder austragen zu laſſen. Seine Erörterungen in dem erſten dieſer Briefe über den ehelichen und eheloſen Stand, über den Genuß des Opferfleiſches und ähnliche Dinge, bewegen ſich ſämmtlich um das, was als erlaubt oder verboten anzuſehen iſt, ſind aber nur perſönliche Entſcheidungen, um die ihn die Gemeinde angegangen und auf deren Grund ſie die Sitte und Ordnung ihres Lebens ſelbſt feſtzuſtellen ſich vorbehalten hat.

Die herkömmliche Anſicht, welche die Binde- und Löſegewalt auf die amtliche Vollmacht des Behaltens und Vergebens der Sünden bezieht, geht davon aus, daß man Matth. 16, 19 und 18, 18 als Parallelſtellen der Verheißung des Auferſtandenen Joh. 20, 23 zu beurtheilen und danach ihren Sinn zu beſtimmen habe. Allein im N. T. findet ſich kein Beleg, daß die Gemeinde oder die Apoſtel im Namen Gottes die Sünden vergeben hätten. Nur das Gebet für den ſündigenden Bruder, ſofern deſſen Sünde nicht zum Tode iſt, wird 1 Joh. 5, 16 der Gemeinde empfohlen, um ihm dadurch das Leben zu vermitteln. Joh. 20, 23 dagegen enthält einen amtlichen Auftrag an die Apoſtel und entſpricht den Aufträgen, welche der Auferſtandene ihnen Matth. 28, 18—20; Luk. 24, 46—48 ertheilt, und worin er ſie theils zu der Predigt des Evangeliums, theils zur Vollziehung der Taufe bevollmächtigt, als Wirkung der Predigt aber die Buße und Sünden-

vergebung verheißt. Das Recht, die Sünde zu vergeben und zu behalten, kann daher auch nur als die Vollmacht verstanden werden, denen, welche auf die Predigt des Evangeliums sich bekehren, durch die Taufe die Wirkung der Buße, die Sündenvergebung, zu besiegeln, denen aber, welche in ihrer Unbußfertigkeit verharren, mit der Taufe die Sündenvergebung zu versagen.

Die nach der Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßten judenchristl. Clementinischen Homilien haben noch das richtige Verständniß des Begriffs des Bindens und des Lösens, fassen aber, vermöge ihrer hierarchischen Tendenz, die Berechtigung dazu als specifisches Privileg des bischöflichen Amts. In dem vorangestellten Brief des Clemens an Jakobus übergibt der sterbende Petrus dem Clemens seinen röm. Bischofsstuhl mit den Worten: „Deshalb ertheile ich ihm die Vollmacht des Bindens und Lösens, damit alles, was er auf Erden verfügen wird, im Himmel fest beschlossen sei; er wird binden, was gebunden, lösen, was gelöst werden muß, als der, welcher die Regel der Kirche kennt; ihn höret, überzeugt, daß, wer den Vorsteher der Wahrheit betrübt, sich an Christus versündigt." In der dritten Homilie (Kap. 60) heißt der Bischof „der Inhaber der Kathedra Christi", durch den Christus selbst ordnet und gebietet, richtet und entscheidet; als seine Aufgabe wird (Kap. 66) bezeichnet, daß er gebiete, was geboten werden muß, als Pflicht der Brüder, daß sie gehorchen und nicht widerstreben. In dem Ordinationsgebet des Petrus über Zachäus heißt es (Kap. 72): „Gib ihm die Gewalt, zu lösen und zu binden, erleuchte ihn, bewahre durch ihn die Gemeinde als reine Braut Christi."

Dagegen blieb den Heidenchristen das Verständniß der hebr. Formel verschlossen; denn schon um dieselbe Zeit schrieben die gallischen Gemeinden zu Lyon und Vienne (Eusebius, „Kirchengeschichte", V, 2. 15) von ihren Märtyrern: sie lösten alle und banden niemand. An die Stelle des Sachobjects ist hier das Personalobject getreten, binden heißt excommuniciren, lösen die Excommunicirten aufnehmen. Schon die Kirche des 3. Jahrhunderts hat die Schlüsselgewalt im weitern Sinne als den Inbegriff aller Rechte des bischöflichen Kirchenregiments, insbesondere der bischöflichen Jurisdiction, im engern als bischöfliche Vollmacht zur Sündenvergebung, namentlich durch die Taufe, verstanden. Die Reformatoren faßten sie als das Recht der Absolution und des Bannes. Noch kann man nicht sagen, daß die Exegese sich von dem Druck dieser Tradition und ihres Vorurtheils überall freigemacht hat. Man vgl. meine ausführliche Abhandlung: „Der neutestamentliche Begriff der Schlüsselgewalt" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1866, III, 435—483, deren Ergebnisse hier kurz zusammengefaßt sind. Steitz.

Bisamapfel, s. Wohlgerüche.

Bischof, episcopos, Aufseher. In diesem Sinn gebraucht die Uebersetzung der LXX den betreffenden Ausdruck von höhern Beamten sowol priesterlichen als weltlichen, z. B. militärischen, Ranges (4 Mos. 4, 16; 31, 14; vgl. auch 1 Makk. 1, 51; Josephus, „Alterthümer", X, 4. 1). Aus den LXX ist er in den Sprachgebrauch der neutest. Schriftsteller übergegangen. Doch war er im apostolischen Zeitalter noch kein ständiger Amtsname, sondern wurde mit andern Bezeichnungen, wie proestōtes, proïstámenoi (Vorsteher), hēgoúmenoi (Führer), poiménes (Hirten), abwechselnd gebraucht (1 Thess. 5, 12; Röm. 12, 8; Hebr. 13, 7. 17. 20; Eph. 4, 11). Im Interesse der röm.-kath. Kirche lag nun allerdings die Annahme, daß die Bezeichnung „Bischof" im N. T. eine andere und höhere Bedeutung als die Bezeichnung „Aeltester" (s. d.) habe, um auf diesem Wege die Einsetzung der bischöflichen Gewalt und den Vorrang der Bischöfe vor den Presbytern (Priestern) in der kath. Kirche als eine neutest. und apostolische Institution geltend machen zu können. Die neuere biblische Forschung hat jedoch unwidersprechlich dargethan, daß im N. T. beide Bezeichnungen von denselben Aemtern gebraucht werden, wie das auch von unbefangenern kath. Theologen zugestanden worden ist (z. B. von Mack, „Commentar über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus" (2. Ausg., Tübingen 1841), S. 60 fg.). Allerdings ist jedoch mit Recht bemerkt worden, daß die beiden Ausdrücke nicht ohne weiteres dasselbe bedeuten. Die Mitglieder des an die Spitze der christl. Gemeinden berufenen leitenden Collegiums hießen Aelteste, sofern sie als Vertreter der Gemeinde, Bischöfe, sofern sie als Aufsichtspersonen über die Gemeinde betrachtet wurden; der erstere Ausdruck bezeichnet ihren Beruf, der letztere ihre Stellung, und daher läßt sich wol denken, daß, was an sich ursprünglich in einer Person vereinigt war, die Gemeindevertretung und die Gemeindeleitung, später bei veränderten Verhältnissen an verschiedene Personen vertheilt werden konnte; vgl. Rothe,

„Die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung“, S. 173 fg.; Baur, „Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte“ (2. Ausg., Tübingen 1860), S. 261 fg.; Ritſchl, „Die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche“ (2. Aufl., Bonn 1857), S. 399 fg. Hieraus erklärt ſich, daß in dem Aelteſtencollegium ſich auch ſpäter noch das Bewußtſein von der urſprünglichen Selbſtändigkeit und dem Selbſtverwaltungsrecht der Gemeinde ziemlich lange erhielt. Daß die kirchliche Gemeindeverfaſſung urſprünglich keinen monarchiſchen Charakter hatte, daß nicht Einer an der Spitze des Aelteſtencollegiums mit maßgebender Autorität und Gewalt hervortrat, oder daß nicht jede Gemeinde nur Einen „Epiſkopos“ hatte, wie Baur meint („Die ſogenannten Paſtoralbriefe des Apoſtels Paulus“ [Stuttgart und Tübingen 1835], S. 81 fg.), das iſt als das Ergebniß ſehr gründlich geführter Unterſuchungen anzuſehen (Rothe, a. a. O., S. 180 fg.). Findet ſich doch im N. T. nirgends eine ſichere Spur, daß das Aelteſtencollegium einen ſtändigen Vorſitzenden gehabt habe.

Eine weſentlich hiervon verſchiedene Frage iſt die, ob die Einſetzung des Epiſkopats, d. h. einer monarchiſch geordneten Kirchenverfaſſung mit Biſchöfen an der Spitze der Gemeinden, denen eine unantaſtbare Autorität eingeräumt war, noch in das apoſtoliſche Zeitalter falle? Nach Rothe's Anſicht (a. a. O., S. 397 fg.) wäre dieſe Einſetzung durch apoſtoliſche Anordnung bald nach der Zerſtörung Jeruſalems, d. h. bald nach dem Jahre 70 n. Chr., erfolgt. Die Biſchöfe der einzelnen Gemeinden hätten ſich zugleich als Biſchöfe aller Gemeinden betrachtet, in der Art, daß die Autorität jedes einzelnen in der gleichen Autorität aller ſeiner Collegen ſeine weſentliche Begrenzung und Ergänzung gefunden hätte. Auch Bunſen („Ignatius von Antiochien und ſeine Zeit“ [Hamburg 1847], S. 85 fg.) hat die apoſtoliſche Einſetzung des monarchiſchen Epiſkopats ſchon in neuteſt. Schriften entdecken wollen. Rothe (a. a. O., S. 423) ſieht in den ſieben Engeln der Apokalypſe (Offb. 1, 20; 2, 1. 8. 12 fg.; 3, 7 fg.) eine wenigſtens vorläufige Darſtellung der Idee des biſchöflichen Regiments. Unter dieſen „Engeln“ verſtehen wir jedoch am natürlichſten die Vorſteher der ſieben Gemeinden ſinnbildlich als Einheit gedacht, nach der Analogie des Schutzengels. Wäre damals an der Spitze der kleinaſiat. Gemeinden ein Biſchof geſtanden, ſo hätte jene ſymboliſche Bezeichnung keinen angemeſſenen Sinn. Nach der Stelle 3 Joh. 9 fg. erſcheint Diotrephes allerdings im thatſächlichen Beſitz einer Gewalt über die Gemeinde, welche über diejenige eines Presbyters hinausgeht. Allein da ihm ein ehrgeiziges und anmaßliches Streben vorgeworfen wird (er heißt V. 9: philoprōteúōn), ſo iſt ſeine Gewalt als eine lediglich uſurpirte bezeichnet, womit denn auch die Annahme, daß er rechtmäßiger Biſchof mit unantaſtbarer monarchiſcher Autorität geweſen ſein ſoll, in ſich zuſammenfällt. Daß in der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. das urſprüngliche Verhältniß fortbeſtand und ein Aelteſtencollegium die Gemeindeleitung in der Hand hatte, das iſt eine durch gewichtige Zeugniſſe wohlbegründete Thatſache. Eine ſchon von Rothe angeführte Nachricht des Clemens von Alexandrien (Quis dives salvetur, Kap. 42), wonach der Apoſtel Johannes in den kleinaſiat. Gemeinden „Biſchöfe“ eingeſetzt haben ſoll, ſetzt noch die Fortdauer der collegialen Gemeinderegierung zur Zeit des Apoſtels voraus. Die „Vorſteher“, welche Clemens von Rom in ſeinem erſten Korintherbrief erwähnt (Dreſſel, „Patrum apostolicorum opera“ [2. Ausg., Leipzig 1863], S. 46), werden zwar von den „Aelteſten“ unterſchieden, und die letztern bezeichnen nicht, wie Ritſchl (a. a. O., S. 401) annimmt, die ältern Gemeindemitglieder im Gegenſatz zu den jüngern. Um ſo näher liegt es aber, unter den „Vorſtehern“ die Kap. 42 genannten „Biſchöfe und Diakonen“ zu verſtehen, von denen die Biſchöfe oder Aelteſten die eigentliche Gemeindeleitung beſorgten (Dreſſel, a. a. O., S. 88). Der Ausdruck episcopē (Kap. 44) bezieht ſich, nach dem Zuſammenhang, auf eine durch ein Collegium gebildete Behörde. Die Aelteſten werden auch wiederholt (Kap. 44, 47, 54, 57) als eine Mehrheit von Perſonen gefaßt, und zum Gehorſam gegen das Aelteſtencollegium wird der aufſtändiſche Theil der Gemeinde ausdrücklich aufgefordert.

Aber auch ins 2. Jahrh. hinein reichen die Zeugen für die collegiale Gemeinderegierung. Rothe hat zwar (a. a. O., S. 408) aus einer Stelle des Hirten des Hermas (Visio, III, 5; Dreſſel, a. a. O., latein. Text S. 426 fg., griech. Text S. 579) zu erweiſen geſucht, daß die dort erwähnten episcopi wirklich monarchiſche Biſchöfe, und die doctores die Aelteſten bedeuteten. Die Stelle ſcheint allerdings zwiſchen dem Amt der Gemeindeleitung und dem Lehramt zu unterſcheiden; gerade aber der Umſtand, daß von den Biſchöfen und Lehrern in gleicher Weiſe als von einer Mehrheit die Rede iſt, verbietet die Annahme, daß zur Zeit des Hermas bereits ein monarchiſches Biſchofsamt

Bestand gehabt habe, zumal derselbe auch an andern Stellen die Bischöfe, die Aeltesten und die Vorsteher in gleicher Bedeutung erwähnt (Visio, II, 4; III, 9; Similit., III, 27). Dagegen ist es nicht unwahrscheinlich, daß (nach Mandat., XI) die in der röm. Gemeinde ausgebrochenen Spaltungen die Entwickelung des monarchischen Episkopats begünstigten, und es scheint überhaupt dieser Proceß sich in der Mitte des 2. Jahrh. vollzogen zu haben. Der Brief des Polykarp an die Philipper, wahrscheinlich um diese Zeit entstanden, deutet in der Adresse bereits eine bevorzugte Stellung des Episkopats in der Mitte der Aeltesten an („Polykarp und seine Mitältesten"; Dressel, a. a. O., S. 376). Gleichwol hatte Polykarp eine eigentlich monarchische bischöfliche Autorität in der Gemeinde zu Smyrna noch nicht erworben, sonst würde er sich nicht unter den Aeltesten mitzählen, wie er denn auch an der Spitze der Gemeinde zu Philippi (Kap. 6) lediglich ein Aeltestencollegium voraussetzt. Dagegen überraschen uns die Ignatianischen Briefe mit einer kirchlichen Organisation, in welcher selbst das Bewußtsein von der urchristl. Collegialeinrichtung des Aeltestenraths verschwunden scheint, und wonach der Bischof in scharfer Unterscheidung von den Presbytern als Stellvertreter Christi und Gottes die Kirche regiert. Sehen wir von den sicherlich gefälschten Briefen und den Interpolationen der erweiterten Recension ab, und halten wir uns lediglich an die drei von Cureton (im Corpus Ignatianum" [Berlin 1849]) veröffentlichten syr. Briefe an die Römer, die Epheser und an Polykarp, so bleibt immerhin der plötzliche Sprung aus der frühern, durch das apostolische Ansehen geheiligten, collegialen Gemeinderegierung in die schlechterdings monarchische Verfassung geschichtlich nicht recht begreiflich (Ep. ad Rom., II, IX; Ep. ad Polyc., VI). Namentlich in der letztern Stelle ist Polykarp als monarchischer Bischof von Smyrna in einer Weise bezeichnet, welche mit der Adresse des oben angeführten Briefs Polykarp's in offenem Widerspruch steht. Der Gehorsam gegen den Bischof ist hier die Bedingung, unter welcher Gott der Gemeinde gnädig ist. Nichts soll in der Gemeinde ohne des Bischofs Willen geschehen (Ep. ad Polyc., IV). Zur Zeit, als diese drei Briefe geschrieben wurden, waren die kleinasiat. Gemeinden durch die gnostischen Irrlehren heftig bedroht, in ihrem Schose waren Spaltungen ausgebrochen, dogmat. Streitigkeiten störten den Frieden und brachen die Kraft des Widerstands gegen das Heidenthum. Die bisherige Collegialverfassung hatte sich unfähig gezeigt, den aufbrechenden Schäden zu wehren, die gemeindliche Einheit zu erhalten. Unter solchen Umständen bot sich die monarchische Episkopalverfassung als einzige Hülfe dar. Sie bestand noch nicht, als die Ignatianischen Briefe geschrieben wurden; nur die ersten Versuche, sie herzustellen, und Ansätze dazu, wie im Brief des Polykarp und im 3. Johannesbrief sich zeigen, waren vorhanden. Der Verfasser der Ignatianischen Briefe benutzte das hohe Ansehen, in welchem der Bischof Ignatius von Antiochia als Märtyrer stand, um unter seinem Namen die bischöfliche Verfassung zur Annahme zu empfehlen. Demzufolge kann dieselbe erst gegen Ende des 2. Jahrh. ihre Ausbildung und Befestigung gefunden haben. Daher der Umstand, daß Irenäus (Adv. haeres., III, 3; Fragment., III, in seinen Opera ed. Stieren [Leipzig 1849], I, 825 fg.) die Ausdrücke Bischöfe und Presbyter noch in gleicher Bedeutung gebraucht. Der monarchische Episkopat stützt sich mithin nicht auf die H. Schrift und ist keine apostolische Einrichtung. Schenkel.

Bithron bezeichnet ein abgeschnittenes Stück Land, „Insel", „Halbinsel", in der Stelle 2 Sam. 2, 19 das vom eigentlichen Kanaan durch den Jordan „getrennte" Land Adschlun (s. Gilead). Kneucker.

Bithynien, ein Land in Kleinasien, welches seit 75 v. Chr. zum Römischen Reich gehörte, von Augustus zur Proconsularprovinz erhoben wurde und nach der von ihm getroffenen Grenzbestimmung im Norden vom Schwarzen Meer, im Osten von Paphlagonien, im Süden von Phrygien und Mysien, im Westen vom thrazischen Bosporus, der Propontis und Mysien begrenzt wurde. Von seinen Städten sind später Nicäa und Chalcedon in der Kirchengeschichte berühmt geworden. Obwol Paulus auf seiner zweiten Missionsreise an Bithynien vorüberzog (Apg. 16, 7), so muß doch nicht lange nachher das Christenthum hier Wurzel geschlagen haben, da der erste Petrusbrief bereits Christengemeinden in Bithynien voraussetzt (1 Petr. 1, 1). Krenkel.

Bitte, s. Gebet.

Blachfeld, s. Ebenen.

Blasen, s. Musik.

Blattern. Für dieſe wird gemeiniglich jener bösartige Ausſchlag gehalten, der 2 Moſ. 9, 8 fg. die ſechste ſogenannte ägypt. Plage bildet. Zu denſelben würde allerdings die an der betreffenden Stelle von der Krankheit gegebene Beſchreibung im allgemeinen wol ſtimmen, da die dort erwähnten „Geſchwüre" von den rothen entzündlichen Flecken der Blattern, die „Blaſen" oder „Beulen" von den harten, rothen, nach einigen Tagen gelb und eiterig werdenden Puſteln auf den rothen Flecken ſich verſtehen ließen. Auffallend iſt nur, daß des bei den Blattern doch immerhin häufigen tödlichen Verlaufs der Krankheit an der betreffenden Stelle nicht Erwähnung geſchieht. Man wird darum wol an eine minder gefährliche Krankheit zu denken haben, am wahrſcheinlichſten an jenen, gerade in Aegypten beſonders einheimiſchen Ausſchlag, den man als Nilhitze zu bezeichnen pflegt und der ſich nach den Berichten neuerer Reiſenden beim Steigen des Nilwaſſers, in der Zeit vor der Ueberſchwemmung, zeigt. Es bilden ſich auf der Haut hitzige Schwären, welche ein heftiges Jucken verurſachen, zwei bis drei Monate ſtehen und alsdann allmählich ſich abſchülfern. Bei richtigem Verhalten geht das Uebel ohne ſchlimme Folgen vorüber. Daß daſſelbe nun freilich, wie die Stelle im 2. Buch Moſe will, auch Thiere befalle, ſagen die betreffenden Reiſeberichte nicht aus. Hält man dieſen Umſtand, der ſich aber bei dem Streben des Verfaſſers, das Wunderbare möglichſt zu ſteigern, leicht erklären würde, für ſo bedeutend, um deshalb die Identität beider Krankheiten zu bezweifeln, ſo müßte man ſtatt an die Nilhitze an die Nilkrätze denken, welche in Aegypten Thiere und Menſchen gleicherweiſe befällt. Vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients" (Erlangen 1847), S. 105, 112 fg., 138 fg., 142; ſowie Knobel zu 2 Moſ. 9, 9, der auch die betreffenden Stellen aus den Reiſebeſchreibungen Seetzen's, Volney's, Sonnini's, Denon's u. a. zuſammengeſtellt hat. Schrader.

Blei, ſ. Metalle.

Blenden, ſ. Leibesſtrafen.

Blindheit iſt ein im Orient beſonders häufiges Uebel. Während in Norwegen auf 1000 Perſonen, kommt in Aegypten bereits auf 100 Perſonen ein Blinder; ja nach Volney ein ſolcher ſogar ſchon auf 20 Perſonen, und Pruner berichtet, daß man in Aegypten nur wenigen Perſonen begegne, deren Augen ſich in einem vollkommen normalen Zuſtande befänden. Grund der Häufigkeit dieſes Uebels im Orient iſt nicht ſowol die Hitze an ſich oder der Staub (gerade in der Wüſte iſt das Uebel bedeutend ſeltener), als vielmehr der ſchnelle Temperaturwechſel bei dem Uebergang von Tag zu Nacht, der am ſchroffſten an den Seeküſten iſt; daher denn hier, z. B. auch in Syrien, Augenübel am häufigſten ſich finden. Geſteigert werden dieſelben durch die Gleichgültigkeit, mit welcher der Orientale im Anfang des Auftretens des Uebels daſſelbe betrachtet und behandelt, ſowie durch allerhand Vorurtheile, die ihn einer rationellen Behandlung deſſelben abgeneigt machen. Im A. T. wird der Blindheit, außer wo ſie Folge vorgerückten Alters iſt (z. B. 1 Moſ. 27, 1; 1 Sam. 3, 2), nicht gerade beſonders häufig Erwähnung gethan; doch wird humane Behandlung der Blinden ſchon im Geſetz eingeſchärft (3 Moſ. 19, 14; 5 Moſ. 27, 18). Häufiger treten uns Blinde im N. T. entgegen. Faſt will es danach den Anſchein haben, als ob das Uebel im Verlauf der Zeit an Verbreitung zugenommen habe. Von beſondern Arten der Blindheit wird des Weißen Staares Erwähnung gethan in Tob. 2, 11; die Krankheit ward geheilt durch Anwendung von Fiſchgalle, welcher auch ſonſt im Alterthum eine beſondere Heilkraft in Bezug auf Augenübel zugeſchrieben ward. Apg. 13, 11 iſt eine beſondere Art von Blindheit nicht in Ausſicht genommen. Als plötzliche Strafe erſcheint Blindheit 2 Kön. 6, 18 fg.; von dem Lichtglanz des erſcheinenden Herrn geblendet erblindet Saulus (Apg. 9, 9 fg.) Der Heilung der Krankheit durch Wunder wird im A. T. Erwähnung gethan (2 Kön. a. a. O.), häufiger im N. T. Meiſt wird daſſelbe hier bewirkt unter Berührung der Augen mit der Hand, z. B. Matth. 9, 29; 20, 34; zuweilen auch unter Beſpritzung oder Beſtreichung mit Speichel (Mark. 8, 23; Joh. 9, 6); vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients", S. 432 fg. Schrader.

Blume. Blumen im A. T. Ein großer Naturforſcher nennt „die Blüte die Freude der Pflanzen", und es iſt erklärlich, daß auch der Menſch beim Anblick der Blume, dieſem unmittelbaren Zeugen der Lebenskraft der Erde, mit Freude erfüllt wird. Die höchſte Stufe des aufſteigenden Pflanzenlebens, die in der Blume zur Erſcheinung kommt, gilt allen Völkern des Alterthums als Sinnbild der Lebensfülle, der Freude und des Glücks. Die Lotosblume, welche dem Aegypter die jährlich auflebende Natur ankündigt,

ward ihm zum Symbol des ſtets ſich erneuenden Lebens. Lakſchmi, die Göttin des Segens, Brahma, die männliche Schöpferkraft des höchſten Weſens, läßt der Inder auf dem Lotos thronen. Aphrodite, auf Kreta „die Blumige" genannt, hat als Göttin der Schönheit und Anmuth die Horen zur Begleitung, die alles zur ſchönen Blüte bringen. Die röm. Frühlingsgöttin Flora als Göttin der Blumen iſt allgemein bekannt. Durch den Zuſammenhang der Natur- und Religionsanſchauung der Völker des Alterthums iſt das Hineinragen der Blumen in den Cultus ſchon gegeben, und es erklärt ſich, wie der Blumenkranz, beſonders durch die Beziehung auf den Sternenhimmel, zum Zeichen des Göttlichen werden konnte. Daher die Blumengebilde an den Tempeln, den Capitälen der Säulen, die Bekränzung der Altäre, der Betenden, Opfernden, der Opferthiere (2 Makk. 6, 7; Agp. 14, 12). Auch im Sohn Iſraels entſtand beim Anblick der Blume die Vorſtellung von der höchſten Lebensfülle, deren Sinnbild er in jener anſchaute; aber infolge der Geiſtigkeit des moſaiſchen Gottesbegriffs, der ſich von den Naturreligionen lichtvoll abhebt, wird das Bewußtſein des Jahvedieners vergeiſtigt und er verbindet das geiſtige Moment auch mit ſeinen Vorſtellungen und deren Sinnbildern. Da ihm alles Heil nur durch die Erkenntniß des Geſetzes vermittelt iſt, erſcheint ihm auch nur ein dem Geſetz gerechtes Verhalten als echtes, volles Leben, das Realität hat. Ohne einheitlichen Zuſammenhang mit dem göttlichen Recht gibt es kein reales Leben, keinen Beſtand. Der Jahvediener verſinnbildet daher durch die Blume nicht ſowol die höchſte Stufe des phyſiſchen als vielmehr des ethiſchen Lebens, das Geheiligtſein. Das auszeichnende Diadem, als Repräſentant des geheiligten Volks, heißt darum „Blume" (2 Moſ. 29, 6; 3 Moſ. 8, 9) und hat die Aufſchrift „dem Jahve heilig" (2 Moſ. 28, 36). Unter den zwölf Stäben blüht Aaron's Stab allein (4 Moſ. 17, 23), zum Zeichen, daß das Prieſterthum ſeinem Stamm bleiben ſollte. Das wallende Haupthaar des Naſiräers, der ſich mit ſeinem ganzen Leibe perſönlich Gott geweiht hat, führt einen der Blume verwandten Namen, als Blüte ſeiner Unverſehrtheit, als Zeichen ſeiner Weihe, das er nicht beſeitigen darf (4 Moſ. 6, 5). Mit Blumen verwandt iſt die Benennung der Quaſten, die der Bekenner des Geſetzes tragen ſoll, um ihm ſeine auszeichnende Beziehung zu dieſem in friſchem Andenken zu erhalten (4 Moſ. 15, 38). Auch beim Heiligthum waren an mehrern Stücken künſtlich gefertigte Blumen als Zierath angebracht (2 Moſ. 25, 31 fg.; 37, 17—24; 1 Kön. 6, 18. 29. 32. 35). Vom Grünen und Blühen des Gerechten wird oft in der Bibel geſprochen (Pſ. 52, 10; 92, 13 fg.; Spr. 11, 28; Sir. 39, 13; Weish. 5, 15), und iſt damit das durch Gerechtigkeit und Heiligkeit erlangte Wohl angedeutet (Jak. 1, 12; 2 Tim. 4, 8; 1 Petr. 5, 4 fg.). Obſchon Paläſtina reich an Blumen war (Hoſ. 14, 7; HL. 2, 14. 16; 4, 11) und auch die Reiſebeſchreiber von dem Blumenreichthum in den Thälern, auf Feldern und am Fuße der Hügel erzählen, iſt man doch über die Bedeutung der in der Bibel vorkommenden Blumennamen ungewiß und verſchiedener Meinung, daher auch Luther gelegentlich in der Ueberſetzung fehlgreift. Die Lilie, nach Matth. 6, 23; Luk. 12, 27 wild wachſend, wird von mehrern auch in HL. 2, 1 verſtanden (Luther: Roſe), wonach ſich Sulamith eine „Lilie der Thäler" nennt, um beſcheiden ihre Einfachheit zu bezeichnen; Salomo aber mit höfiſcher Wendung V. 2 ſie als „Lilie unter Dornen" anſpricht. Andere verſtehen unter dem an dieſen Stellen gebrauchten Ausdruck die Herbſtzeitloſe. Die gelblichrothe Kaiſerkrone wird in HL. 5, 13 angenommen (Luther: Roſe), wogegen andere auch HL. 4, 5; 6, 2; 7, 3 die gewöhnliche weiße Lilie als paſſendes Bild finden. Die Herbſtzeitloſe, auch bei uns auf Wieſen und Triften häufig, iſt Jeſ. 35, 1 erwähnt, wogegen andere „Narciſſe" überſetzen, die bekanntlich auch zu den Zwiebelgewächſen gehört und in der Ebene von Saron häufig geweſen ſein ſoll. Crocus, auch bei uns einheimiſch, war in Paläſtina ſehr vertreten (HL. 4, 14). Die Cyperblume (Alhenna der Araber) wird nach dem Vorgang der LXX im HL. 1, 14 gefunden. Die traubenartigen gelbweißen Blütenbüſchel des Strauchs, der Form und des Dufts wegen ſehr beliebt, haben Reiſende in der Gegend von Askalon vom Mai bis Auguſt häufig geſehen. Die Roſe war im ganzen Alterthum der Schönheit und des Duftes halber berühmt, daher man ſich gern damit bekränzte (Weish. 2, 8). Eine beſondere Art, die Roſe von Jericho, wird Sir. 24, 14 erwähnt, und es iſt möglich, daß in dieſer Gegend vorzüglich ſchöne Roſen gezogen wurden. Die Anastatica hierochuntica, gewöhnlich „Roſe von Jericho" genannt, beſchreiben Botaniker als niedern Strauch mit ſtumpfen gekerbten Blättern, ſtielloſen röthlichen Blüten, die weiß werden, woraus ſich ſtachelige Schoten mit ſcharfſchmeckenden

Samenkörnern bilden. Die vertrockneten Blüten ziehen sich kugelförmig zusammen, breiten sich aber im Wasser wieder aus, und es sollen die Körner roth erscheinen, was zu mancherlei Sagen Anlaß gegeben. Diese Pflanze ist bei Sirach gewiß nicht gemeint. Was heute in Palästina für die „Rose von Jericho" gezeigt wird, soll eine Art Thlaspi sein, die gar nicht einer Rose ähnlicht. Bei Jon. 4, 6 fg. wird der Wunderbaum, Ricinus (Luther: Kürbis) angenommen, der auch bei uns gezogen wird und in Palästina an sandigen Stellen angetroffen werden soll. Roskoff.

Blut. Die Wahrnehmung, daß mit dem Vergießen des Blutes alles thierische Leben endet, führte bei den Hebräern zu der Ansicht, daß das „Leben" oder, was nach hebr. Sprachgebrauch dasselbe, die „Seele (nĕphĕš) alles Fleisches" im Blut enthalten sei (1 Mos. 9, 4; 3 Mos. 17, 11. 14; 5 Mos. 12, 23). Daher wird es auch geradezu als „Seele" bezeichnet (1 Mos. 9, 4), und rohes, blutiges Fleisch als „lebendiges" (1 Sam. 2, 15); „Blut vergießen" ist soviel wie „Leben vernichten, morden" (1 Mos. 9, 6; Ez. 33, 25); „Blut fordern" heißt „einen Mord rächen" (1 Mos. 9, 5; 42, 22), und der „Bluträcher" (wörtlich: Bluteinlöser) war derjenige Verwandte, dem die Pflicht oblag, den Thäter eines in seiner Familie verübten Mordes zu bestrafen (4 Mos. 35, 19 fg.; 5 Mos. 19, 6. 12; Jos. 20, 9). Das frisch vergossene Blut erscheint dem Volksglauben als Ankläger des Mörders, daher die Redensart: „Die Stimme des Bluts schreit" (1 Mos. 4, 10) oder „die Seele Erschlagener schreit" (Hiob 24, 12), und nicht eher verstummt diese Anklage, als bis die Erde das Blut eingesogen hat (Ez. 24, 7 fg.; Jes. 26, 21). So wird auch der Wunsch verständlich, daß die Erde unschuldig vergossenes Blut nicht bedecken möge (Hiob 16, 18). Aus dieser Anschauung ging mit Nothwendigkeit eine gewisse religiöse Scheu vor dem Blut hervor, welche das Gesetz zu einem göttlichen Gebot erhob. Dasselbe schärfte mit allem Nachdruck die Enthaltung vom Blutgenuß ein (3 Mos. 3, 17; 7, 26; 17, 10; 19, 26; 5 Mos. 12, 16. 23 fg.), Uebertretungen sollten mit dem Tode bestraft werden (3 Mos. 7, 27; 17, 10. 14). „Mit Blut zu essen", d. h. Fleisch, in dem noch Blut enthalten, zu genießen, galt als heidnische Sünde und wird mit Wahrsagerei und Zauberei (3 Mos. 19, 26), ja mit Götzendienst und Mord (Ez. 33, 25) zusammen genannt. Es war gesetzliche Vorschrift, daß jeder, der ein Thier tödtet, das Blut „wie Wasser" auslaufen lassen (5 Mos. 12, 16. 24; 15, 23) und es dann mit Erde bedecken solle (3 Mos. 17, 13). Sie bezog sich nicht nur auf Hausthiere (3 Mos. 7, 26), sondern auch auf Wildpret und Geflügel, das auf der Jagd erlegt wurde (3 Mos. 17, 13); doch ist zu bemerken, daß dabei immer nur von vierfüßigen Thieren und Vögeln, nie von Fischen die Rede ist. Es muß dahingestellt bleiben, ob die Gesetzgeber letztere übersehen oder wegen der verschiedenen Beschaffenheit ihres Blutes hinsichtlich ihrer eine Ausnahme stillschweigend gestattet haben. Das Gesetz scheint streng befolgt worden zu sein, wie denn Saul alsbald Einhalt that, als das Volk auf einem Kriegszug blutiges Fleisch zu essen anfing (1 Sam. 14, 32 fg.). Nach Apg. 15, 20. 29; 21, 25 war die Enthaltung vom Blutgenuß auch unter den vier Punkten, deren Beobachtung das Apostelconcil den zum Christenthum bekehrten Heiden mit Rücksicht auf die Judenchristen gebot, und wenn auch die neuere Kritik die Geschichtlichkeit dieser Angabe mit gewichtigen Gründen bestritten hat, so ist doch so viel sicher, daß zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte das alte Gesetz in judenchristl. Kreisen noch viele Anhänger zählte. Auch die sogenannten noachischen Gebote, welche den dem Judenthum als Proselyten des Thors sich anschließenden Heiden auferlegt wurden, enthielten die auf denselben Grundgedanken zurückgehende Vorschrift der Enthaltung von Fleisch, das aus lebendigen Thieren geschnitten worden war.

Eine hervorragende Stellung nahm das Blut im israelitischen Opfercultus ein. Da es als Sitz des Lebens galt, alles Leben aber von Gott kommt, so wird mit der Darbringung des Blutes Gott nur das zurückgegeben, was von ihm ist und ihm gehört; zugleich aber „versöhnt es durch das Leben" (3 Mos. 17, 11), d. h. vermöge des in ihm enthaltenen thierischen Lebens hat es Sühnkraft und vermag für das eigentlich dem Tode verfallende Leben des Opfernden wirksam einzutreten. Daher ist das blutige Opfer das vornehmste von allen, es heißt das Opfer (zĕbah) schlechthin. Wenn das Opferthier geschlachtet wurde, fingen Leviten oder Priester das Blut auf, und Priester sprengten es dann ringsum an die Wände des Altars (3 Mos. 1, 5; 2 Chron. 29, 22; 30, 16). Dies geschah bei Brand-, Dank-, Einsetzungs-, Erstgeburts- und Schuldopfern, nicht bei Sündopfern. Auch beim Abschluß feierlicher Verträge, der unter Opfern erfolgte, war das Blut von

hoher Bedeutung. Als Mose im Namen Jahve's mit dem Volk einen Bund schließt, da schüttet er die eine Hälfte des Dankopferblutes in Becken, die andere sprengt er auf das Volk mit den Worten: „Siehe, das ist das Blut des Bundes, welchen Jahve mit euch schließt über alle diese Gesetze" (2 Mos. 24, 8). Es liegt hier die doppelte Vorstellung zu Grunde, daß das Blut, als von Gott stammend und heilig, auch denjenigen, die es benetzt, eine besondere Weihe mittheilt, und daß es für die in dem Bund sich gegenseitig Verpflichtenden das Zeichen der Verbindung zu Einem Leben, Einer Seele ist (vgl. auch Sach. 9, 11). („Um deines Bundesblutes willen" ist also nichts anderes als: „wegen deiner Zugehörigkeit zum Bundesvolk." An den bei heidnischen Völkern vorkommenden Gebrauch, daß sich beide Parteien den Arm ritzen und dann ihr Blut vermischen, ist im hebr. Alterthum nicht zu denken.) Aus der heiligenden Kraft des Opferblutes erklärt sich endlich leicht die Anwendung, welche es bei der Hohenpriesterweihe Aaron's und seiner Söhne findet (3 Mos. 8, 23. 30 fg.). Indem Mose mit dem Blut eines geschlachteten Widders das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Fußzehe der zu Weihenden bestreicht, heiligt er sie damit und erinnert sie symbolisch an ihre Pflicht, stets auf die Stimme Gottes zu hören, ihm wohlgefällige Werke zu thun und auf seinen Wegen zu wandeln. Endlich besprengt er nicht blos sie, sondern auch ihre Kleider mit Blut, um ebenso diesen bleibende Heiligkeit mitzutheilen. Krenkel.

Blutacker (aramäisch, nach griech. Aussprache: Akeldamach, lateinisch: Aceldamach, Haceldama, danach Luther: Hakeldama Apg. 1, 19) hieß ein, jedenfalls in der nächsten Umgebung von Jerusalem belegener, Acker, auf welchem fremde Juden, die in der Stadt starben, beerdigt wurden (Matth. 27, 7). Wie dieses Feld zu seinem Namen gekommen, darüber gibt es im N. T. zwei Traditionen, welche darin übereinstimmen, daß der Verräther Judas Ischarioth die Veranlassung geboten habe. Matthäus (27, 3—10; die Stelle gehört nicht zum Grundstock der evangelischen Geschichte) gibt die erste Version. Judas, von Reue über seine That ergriffen, habe den Verrätherlohn der 30 Silberlinge im Tempel den Priestern vor die Füße geworfen, sei von dannen gegangen und habe sich erhängt. Die Priester aber hätten das Geld, als Blutgeld, d. i. Lohn für verrathenes Blut, nicht in den Tempelschatz legen mögen, sondern beschlossen, dafür einen bestimmten Acker, eines Töpfers Eigenthum, anzukaufen. Das sei geschehen, und daher führe der Acker, der als Begräbnißplatz benutzt wurde, den Namen Blutacker, weil eben verrathenes Blut gewissermaßen an ihm klebte. Die andere Version findet sich Apg. 1, 15—20. Petrus trägt vor der Versammlung der Gläubigen darauf an, daß an Stelle des Judas ein anderer zum Apostel gewählt werde, und erzählt dabei das Ende des Verräthers. Er habe sich nämlich für den Lohn seines Unrechts ein Grundstück gekauft, sei dann aber kopfüberstürzend (falsch Luther: er habe sich erhängt) geborsten, sodaß alle seine Eingeweide ausgeschüttet wurden, und so, wol eben auf jenem Acker, gestorben. Daher hätten die Bewohner Jerusalems jenes Grundstück in ihrer Sprache Akeldamach, welches Blutacker bedeute, genannt. Außerdem findet sich außerhalb des N. T. noch eine dritte, etwas verschiedene Version, die aber, als auf den ersten Blick sagenhaft, gar nicht in Betracht kommen kann. Aber auch schon die beiden neutest. Berichte erweisen sich durch gegenseitige und innere Widersprüche als Sagen. Nach der einen Erzählung hat ja Judas selbst den Acker, der ein Töpferacker nicht genannt wird, gekauft, während nach der andern die Priester dies gethan haben. Nach der Apostelgeschichte erhielt das Feld wegen des schrecklichen Endes des Verräthers seinen Namen, nach Matthäus deswegen, weil es für ein Blutgeld erworben war. Zu schweigen davon, daß Judas nach der einen Sage sich erhängt haben, nach der zweiten auf andere, nicht recht verständliche Weise umgekommen sein soll. Daß ferner die Priester für so wenig Geld einen ganzen Acker erhielten, ist sehr unwahrscheinlich, und daß dieser einem Töpfer gehört haben soll, scheint von Matthäus, seiner falschen Uebersetzung der von ihm beigebrachten altteſt. Stelle zu Liebe, erfunden (vgl. Matth. 27, 10 mit Sach. 11, 13 bei de Wette). Bei Lukas fällt auf, daß das Volk wegen des Todes des Judas sein Gut Blutacker genannt habe, welche Benennung doch wol nur unschuldig vergossenes Blut andeuten soll; ferner, daß Petrus Jerusalemiten erzählt, wie die Jerusalemiten „in ihrer eigenen Sprache", die ja er selbst und alle Anwesenden redeten, den Acker benannt hätten. Wir können daher nicht viel mehr behaupten, als daß es bei Jerusalem einen Acker mit Namen Blutacker gegeben habe, an dessen, wahrscheinlich schon damals unerklärten, Namen sich christl. Sagen über das

Ende des Judas knüpften. Noch jetzt zeigt man bei Jerusalem ein Feld am Nordabhang des Berges des bösen Rathes, welches jener Blutacker sein soll. Da aber in der Bibel nichts über seine Lage angegeben ist und die Tradition ihm im Lauf der Jahrhunderte seine Stelle öfter anders angewiesen hat, so bleibt nur die Möglichkeit, daß der Blutacker hier gelegen habe, übrig. Vgl. Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem. 2. Buch: Die Umgebungen" (Berlin 1854). J. Hanne.

Blutgang, s. Krankheiten.

Blutrache. Das Gesetz aller Völker fordert den Tod des Mörders als Sühne für das vergossene Blut; höchstens wird eine Stellvertretung des Schuldigen durch einen andern zugelassen, und erst geistig weit fortgeschrittene Zeiten haben über die Berechtigung der Todesstrafe bei Mördern überhaupt Zweifel empfunden. Die Pflicht oder vielmehr das Recht (die Rache ist süß!), den Mörder zu strafen, gehört aber in alten Zeiten und bei unentwickelter Cultur nicht etwa dem Staat oder einem Analogon desselben, sondern zunächst dem Sohn oder den nächsten andern Verwandten des Erschlagenen. Und wo diese des Mörders selbst nicht habhaft werden können, da suchen sie das Blut eines seiner Familienglieder zu vergießen; nach den Bräuchen vieler Völker gilt auch dies als vollkommene Sühne. Aber der Mord zur Sühne des Mordes ist wieder Mord und verlangt wiederum Rache. So erbt sich Blutvergießen und unversöhnliche Feindschaft von Geschlecht zu Geschlecht und hat schon ganze Stämme ausgerottet: das ist die Blutrache.

Ganz besonders mächtig ist diese furchtbare Sitte bei den alten Semiten gewesen, und bei den Semitenstämmen, welche die uralte Weise der Vorfahren am treuesten bewahrt haben, den Wüstenarabern, herrscht sie bis auf den heutigen Tag völlig wie in der Urzeit, nicht geschwächt durch die Einschränkungen des Korans. Bei den Beduinen erstreckt sich das Recht der Blutrache bis auf die entferntesten Verwandten des Ermordeten und trifft auch die entferntesten Verwandten des Mörders, ja es genügt oft, wenn der Rächer und das Sühnopfer nur je von demselben Stamm sind wie der Erschlagene und der Mörder. Freilich ist der Nächstberechtigte immer der Sohn des Erschlagenen, und die wahre Rache trifft den Mörder selbst. Die Anschauungen der Blutrache durchdringen die echten Araber vollständig; die alte Beduinenpoesie ist davon voll. So furchtbar nun diese Sitte ist, so hat sie doch auch ihre sehr wohlthätige Seite. Den Mangel jeder staatlichen Organisation muß dem Beduinen hauptsächlich der enge Familienverband, das Gefühl der Solidarität der Interessen sämmtlicher Familien- und Geschlechtsgenossen ersetzen. Dieser enge Zusammenhang, der aber nur auf Sitte und freiem Willen beruht, wird durch das Gesetz der Blutrache besonders kräftig erhalten. Wer ein Mitglied seines Geschlechts erschlagen hat, und sei es ihm persönlich noch so widerwärtig, der ist des Beduinen Todfeind. Aber dies Bewußtsein der Solidarität erhöht auch das der Verantwortlichkeit in jedem einzelnen. Ein Mord wird nicht so rasch vollzogen, wenn man weiß, daß nicht blos der Thäter gegen sich selbst die Rache hervorruft, sondern daß er damit über sein ganzes Geschlecht und seinen Stamm unabsehbares Unglück bringen kann. Uebrigens werden auch nicht immer alle Consequenzen der Blutrache gezogen. Manchmal begnügt man sich mit dem Wehrgeld, statt auf der Rache zu bestehen, obwol die Annahme desselben immer etwas Schimpfliches hat, oder man schließt Frieden auf die Bedingung hin, daß die Erschlagenen auf beiden Seiten gegenseitig als Sühne betrachtet werden und einander aufheben sollen, unter Umständen mit Bezahlung eines Sühngeldes an die Partei, auf deren Seite am meisten Todte sind. Freilich ist ein solcher Frieden nicht immer zuverlässig, und oft bricht die feierlich geschlossene Fehde nach Jahren wieder aus, wenn von einer Seite der Rachedurst für die längst Erschlagenen und Gesühnten zu neuer Blutthat geführt hat. Aber im allgemeinen erklären diese Einrichtungen doch, daß das Blutvergießen unter den Araberstämmen weniger fürchterlich ist, als man es bei dem Fehlen alles staatlichen Zwangs unter einem leidenschaftlichen, stets bewaffneten Volk erwarten würde.

Sicher hat auch bei den Hebräern in ihrer Urzeit die Blutrache in voller Ausdehnung gegolten. Diesen Zustand kennen wir jedoch nicht mehr, soviel Spuren auch noch von demselben übrig sind. Das eiserne Gesetz, daß das Blut des Mörders ohne Gnade wieder vergossen werden soll, herrschte auch bei ihnen durchaus (1 Mos. 9, 6; 2 Mos. 21, 12, wol die älteste Fassung dieses Gesetzes; 3 Mos. 24, 17). Als Vollzieher der Strafe haben wir uns in den ältesten Zeiten durchaus den nächsten Verwandten

zu denken (4 Mos. 35, 19. 21), an dessen Stelle aber später mit der Ausbildung einer festern Staatsordnung oft das Geschlecht oder die Gemeinde, noch nicht der Staat, tritt. Namentlich die Stelle 2 Sam. 14, 5 fg. zeigt uns, wie ernst es die Familie in dieser Hinsicht nimmt; sie will den einzigen Sohn einer Witwe umbringen, der seinen Bruder erschlagen hat, ohne Rücksicht auf die Thränen der Mutter. Hier haben wir nun freilich schon ein förmliches Strafrecht, keine Blutrache im strengen Sinn. Aber wie lebendig doch diese Sitte auch später noch war, zeigt gerade ein Gesetz, welches sie einschränken soll. Ursprünglich trifft den unfreiwilligen Mörder die Blutrache ebenso wie den freiwilligen — wird doch selbst das Thier getödtet, das einen Menschen umgebracht hat (2 Mos. 21, 28) — während es für beide religiös heilige Zufluchtsstätten gibt, an denen sie sicher sind. Das Gesetz aber verordnet gewisse Zufluchtsstätten nur für den unfreiwilligen Mörder (2 Mos. 21, 13), denn der Todtschläger soll auch vom heiligsten Ort zum Tode fortgerissen werden (V. 14). Aber gerade das Gesetz, welches jene alte Bestimmung über die Zufluchtsstätten weiter ausführt (4 Mos. 35, 9 fg.; 5 Mos. 19, 2 fg.), betrachtet den „Bluträcher", den nächsten Verwandten, als beständig den unschuldigen Thäter verfolgend und umlauernd; trifft er ihn, bevor er das Asyl erreicht hat oder nachher außerhalb desselben vor Ablauf der bestimmten Frist, so darf er ihn ohne weiteres tödten.

Eine andere Einschränkung, welche praktisch wol noch wichtiger ist, war die im Gesetz vorgeschriebene ausschließliche Bestrafung des Mörders selbst. Die Blutrache in ihrer schrankenlosen Ausdehnung finden wir im A. T. nirgends mehr, aber die Zustände des Morgenlandes brachten es mit sich, daß ein Verbrecher oft mit seiner ganzen Familie büßen mußte, theils um die wilde Rachlust zu stillen, theils um den Bestrafenden vor der Rache der überlebenden Familienglieder zu sichern. Dies verbietet nun das Gesetz ausdrücklich, nur der Mörder selbst soll getödtet werden (5 Mos. 24, 16), und dem König Amazja wird es zum Ruhm nachgesagt, daß er diesem Gesetz gemäß nur die Mörder seines Vaters, nicht deren Kinder habe hinrichten lassen (2 Kön. 14, 6). Wir haben übrigens diese That dem Amazja nicht sowol als dem König in seiner Richterwürde, wie dem Sohn in seiner Verpflichtung zur Blutrache zuzuschreiben.

War der Tod des Mörders ursprünglich eine Forderung der Rache, welche dem zufiel, welcher dem Getödteten durch natürliche Bande am nächsten gestanden hatte, so wurde dieses Strafrecht durch die Religion vergeistigt. Danach ist Gott selbst der Rächer, welcher nur die Ausübung der Strafe dem Menschen überträgt (1 Mos. 9, 5 fg.). Gott fordert von dem Mörder das an ihm haftende Blut zurück (1 Mos. 9, 5; Ps. 9, 13; 2 Chron. 24, 22; das Bild von der Strafe als einer Forderung an den Sünder ist echt semitisch), und das noch ungesühnte Blut schreit zu Gott, um ihn zum Einschreiten zu bewegen (1 Mos. 4, 10). Es versteht sich aber von selbst, daß diese Auffassung praktisch von keiner Bedeutung ist, da ja eben der Mensch immer die Strafe vollziehen soll. Wie tief übrigens die Sitte der Blutrache im Bewußtsein des Hebräers haftete, zeigt sich, abgesehen von dem schon Angeführten und gewissen poetischen Anspielungen, auch darin, daß die Ausübung der Rechte, welche dem nächsten Verwandten eines Verstorbenen, oder sonst an eigener Thätigkeit Verhinderten, aus diesem Verwandtschaftsverhältniß selbst erwachsen, auch ganz friedlicher, mit demselben Wort bezeichnet wird wie die Vollziehung der Blutrache (3 Mos. 25, 26 und mehrere Stellen im Buch Ruth). Der Hebräer betrachtet eben diese wie jene Rechte und Pflichten als durchaus natürlich.

Leider können wir nicht angeben, wie sich die Beschränkung der Blutrache zu Gunsten des öffentlichen Strafrechts bei den Hebräern allmählich vollzogen hat. Bis zum Exil ward gewiß, wie in den Staaten des heutigen Orients, der Familie des Ermordeten durchgängig die Vollziehung der Todesstrafe überlassen, und die letzten Spuren der Blutrache waren noch nicht verschwunden, als Jerusalem durch die Römer fiel, wie sie sich ja, im entschiedenen Gegensatz zum Geist des Christenthums, selbst in Europa noch lange gehalten hat, hier und da sogar bis auf unsere Tage. Nöldeke.

Blutschande, s. Keuschheitsgesetze.

Bne-Barak. 1) Eine Ortschaft im Stammgebiet Dan (Jos. 19, 45), jetzt Ibn-Abrak, eine Stunde von Jehûdîjeh, d. i. Jehud (s. d.). 2) Bne-Barak, d. h. „Söhne Barak's" (4 Mos. 33, 31. 32), Lagerstätte eines horitischen Stammes (1 Mos. 36, 27; 1 Chron. 1, 12), wo es nach 5 Mos. 10, 6 „Brunnen" (Beeroth) gab; nach den als benachbart aufgeführten

Lagerſtätten der Iſraeliten zu ſchließen, war ſie im Norden der Halbinſel des Sinai, in der Gegend vom Wadi el-Ghudhâghidh gelegen. Kneucker.

Bne-Jaakan, ſ. Beeroth.

Boas. 1) Ein begüterter Bethlehemit und Anverwandter der Ruth, mit welcher er ſich verehelichte. Sein Sohn Obed leitete das Geſchlecht auf David über, weshalb ſeine Geſchichte ausführlicher erzählt, und dieſe Erzählung von ſeiner Verehelichung mit Ruth (ſ. d.) der kanoniſchen Urkundenſammlung eingereiht worden iſt (Ruth 2, 1 fg.). 2) ſ. Jachin und Boas.

Bochim, eigentlich **Bokim,** Benennung eines Ortes oder einer Gegend, welche ſich nur Richt. 2, 1. 5 erwähnt findet. Man hat an den Wald der Bekabäume (2 Sam. 5, 23 fg.) gedacht, und nach den LXX zu unſerer Stelle und Joſephus („Alterthümer", VII, 4. 1) die in der Nähe von Jeruſalem gelegene Bekabaumpflanzung darunter verſtehen wollen. Die LXX ſcheinen aber eher, nach ihrer Ueberſetzung (Klaudmona) zu ſchließen, die Klageeiche bei Bethel (1 Moſ. 35, 8) im Sinn gehabt zu haben. Nach der Darſtellung Richt. 2, 1—5 war Bokim eine Stadt, auf einer Anhöhe, unweit von Gilgal, gelegen, wo die Stämme zur Richterzeit zu gemeinſamem Opferdienſt ſich zu verſammeln pflegten. Die etymologiſche Sage für die Entſtehung des Ortsnamens wird dort erzählt. Schenkel.

Bock. Das Ziegengeſchlecht (ſ. Ziege) machte von jeher bei den Hebräern neben dem der Schafe einen anſehnlichen Theil der Viehzucht aus. Ziegen hielten ſchon die Patriarchen (1 Moſ. 15, 9; 32, 14; 37, 31), und auch ſpäter treffen wir ſie, namentlich in den Gebirgsgegenden Paläſtinas (1 Sam. 25, 2; HL. 6, 5; Spr. 27, 26). Daher dienten ſie, beſonders die jungen Böckchen, oft zur Speiſe, welche ſogar für eine Delicateſſe gehalten worden zu ſein ſcheint (1 Moſ. 27, 9. 14. 17; Richt. 6, 19; 13, 5; 1 Sam. 16, 20). Der Bock ſpielte im Opferritual eine hervorragende Rolle. Vermöge ſeiner ſchwarzen Haare, welche Farbe Symbol der Trauer iſt, eignete er ſich vornehmlich für das Sündopfer (ſ. d.), bei welchem er das officielle Opferthier war. Aus Bocks- (beziehungsweiſe Ziegen-)haaren war auch der „Sack", das hebr. Trauerkleid, verfertigt. Daß Dan. 8, 5 fg. das macedon. Reich unter einem Ziegenbock vorgeſtellt wird, iſt daraus zu erklären, daß Macedonien beſonders reich an Ziegen war. Röck.

Böſe (das). Unter dem Böſen (Argen, ſo öfters die Luther'ſche Bibelüberſetzung) begreift die Bibel den ſittlichen Gegenſatz gegen das Gute (ſ. d.), gegen Gott und ſeinen heiligen Willen, wie er im Geſetz Gottes ausgeſprochen und maßgebend niedergelegt iſt. Es bedeutet, der bibliſchen Weltanſchauung zufolge, das, was innerhalb der moraliſchen Weltordnung nicht ſein ſoll; Böſes gibt es nur auf dem moraliſchen, nicht aber auf dem Naturgebiet, auf welchem das Böſe, als ſeine Folge, allerdings das Uebel (ſ. d.) hervorbringt. Darum iſt das Böſe von Gott verworfen, und Böſes zu thun dem Menſchen verboten (2 Moſ. 23, 2); insbeſondere ſoll es ausgeſchafft werden aus der Mitte des zum Guten erwählten, heiligen Gottesvolks, des zur Verwirklichung der göttlichen Heilszwecke berufenen Volks Iſrael (5 Moſ. 22, 22). Fortgeſetzte Reinigung und Befreiung vom Böſen ſoll das erſte Anliegen eines rechtſchaffenen Iſraeliten ſein (Jeſ. 1, 16 fg.). Wer Böſes pflügt, erntet Unrecht (Hoſ. 10, 13), und nicht nur vor böſen Handlungen, ſondern auch vor böſen Gedanken und Worten ſoll man ſich ernſtlich hüten (Pſ. 140, 3 fg.; 34, 14 fg.). Böſes thun iſt eben darum, weil ein Widerſtreben gegen die ewige heilige Ordnung Gottes ſelbſt, eine Thorheit, Böſes meiden dagegen ein Zeichen von Verſtand (Hiob 28, 28). Zumal im N. T. erſcheint das Böſe als eine verderbliche Macht, gegen welche der Menſch ſich waffnen und kämpfen, vor der er ſich aufs angelegentlichſte hüten und bewahren ſoll. Darum erſcheint daſſelbe hier auch perſönlich vorgeſtellt in „dem Böſen" (Matth. 6, 13; 13, 19; 1 Joh. 2, 13 fg.); es iſt überhaupt viel beſtimmter und ſchärfer gefaßt als im A. T. Der Jünger Chriſti wird auf dieſem Standpunkt als ein Kriegsmann betrachtet, der die Bollwerke des Glaubens gegen die Angriffe des böſen Feindes bis aufs Blut zu vertheidigen hat (Eph. 6, 11 fg.). Die erſten Lebensregeln für den Chriſten ſind (Röm. 12, 21): „Laß dich nicht vom Böſen überwinden, ſondern überwinde durch das Gute das Böſe", und (Röm. 16, 19): „Seid weiſe zum Guten, einfältig (arglos) zum Böſen."

Was den Urſprung des Böſen betrifft, ſo findet ſich darüber in der Bibel keine ausgebildete Theorie. Allerdings geht die bibliſche Vorgeſchichte von der Vorausſetzung aus, daß der Menſch von Gott nicht böſe geſchaffen ſei (1 Moſ. 1, 27). Gott ſelbſt iſt,

inſonderheit nach einem Ausſpruch Jeſu, das abſolut und ausſchließlich Gute (Mark. 10, 18; Matth. 19, 17; Luk. 18, 19), und eben darum kann die Verſuchung zum Böſen ſchlechterdings nicht von ihm ausgehen (Jak. 1, 13; vgl. auch 5 Moſ. 32, 4). Das iſt überhaupt entſchieden neuteſt. Lehre. Im A. T. findet ſich dieſelbe nicht durchgängig, und entſchieden nicht ausgebildet. Der erſte Menſch wird wie ein Kind geſchildert, welches den ſittlichen Unterſchied von gut und böſe noch nicht kennt, weil es ihn noch nicht an ſich ſelbſt erfahren hat. Im Garten Eden befindet ſich ein „Baum der Erkenntniß des Guten und des Böſen" (1 Moſ. 2, 9). Dieſer hat unſtreitig eine ſymboliſche Bedeutung. Von ſeiner Frucht genießen, heißt ſoviel als zur Erkenntniß des Guten und des Böſen, d. h. des ſittlichen Gegenſatzes, gelangen, aus dem Zuſtande der kindlichen Unſchuld und Unwiſſenheit in den der geiſtigen Mündigkeit, der ſittlichen Freiheit übergehen (Jeſ. 7, 15 fg.; 5 Moſ. 1, 39; 1 Kön. 3, 9, wo das Unterſcheidungsvermögen zwiſchen Gutem und Böſem als ein ſittlich werthvolles bezeichnet iſt). Auch nach der urgeſchichtlichen Darſtellung bildet der Uebergang zur Erkenntniß des Guten und Böſen für den erſten Menſchen thatſächlich einen Fortſchritt zu einer höhern geiſtigen Entwickelungsſtufe; der Menſch wird dadurch gottähnlich; denn das Gute vom Böſen zu unterſcheiden, iſt eine Prärogative Gottes (1 Moſ. 3, 22). Die Austreibung aus Eden erſcheint auch keineswegs als eine Strafe für dieſen Fortſchritt, ſondern als ein Sicherungsmittel gegen eine allzu raſche geiſtige Erhebung des Menſchen durch den Genuß des Lebensbaums.

Deſſenungeachtet macht die Bibel den Menſchen durchweg für das Böſe, das er thut, verantwortlich, und als ſtrafwürdig wird, wenn auch nicht die unumgängliche ſittliche Entwickelung, ſo jedoch die Uebertretung des göttlichen Verbots dargeſtellt, wonach der Menſch vom Baum der Erkenntniß nicht hätte eſſen ſollen (1 Moſ. 2, 16 fg.). Hier findet ſich nun allerdings in der bibliſchen Darſtellung ein unaufgelöſter Widerſpruch. War die geiſtige und ſittliche Entwickelung unumgänglich, wie kann ſie als etwas Verbotenes und Strafwürdiges betrachtet werden? Unſtreitig will ſich die Schöpfungsſage auf die Löſung des Problems in Betreff des Urſprungs des Böſen gar nicht einlaſſen. Inſonderheit weiß ſie auch noch nichts von der Verführung des Menſchen zum Böſen durch eine urböſe Perſönlichkeit, den Satan (ſ. d.). Die verführende Schlange (1 Moſ. 3, 1) gilt im Alterthum überhaupt für ein Sinnbild der Verſchlagenheit und Bosheit; ſie ſchleicht im Finſtern und hegt verſtecktes Gift (Euſebius, Praep. evang., I, 10, nach Sanchuniathon). Sie repräſentirt das thieriſche, d. h. das gemein ſinnliche Princip im Menſchen, aus welchem der Reiz der Verſuchung nach dem verbotenen Genuß entſprang (1 Moſ. 3, 6). Hätte das Weib nicht die Empfänglichkeit für die Verſuchung, und eben damit das böſe Princip ſelbſt in ſich getragen, wie hätte daſſelbe ſobald in die Verſuchung eingewilligt? Läßt ſich die Bibel nirgends auf einen Erklärungsverſuch dieſes Räthſels ein, ſo hält ſie ſich dagegen einfach an zwei Thatſachen: 1) daß nach dem ſogenannten Sündenfall (ſ. d.), d. h. mit dem Beginn der Culturentwickelung des Menſchengeſchlechts, das Böſe ſeinen Anfang genommen und zur Ausreifung gelangt iſt, und 2), daß dieſes Böſe im Widerſpruch mit der göttlichen Weltordnung ſteht, von Gott verworfen wird, und Verſchuldung, Strafe und Unheil für die ihm verfallenen Individuen wie für die von ihm beherrſchte Gattung zur Folge hat. Auf ſeinem Höhepunkt wird es im Menſchen zur Bosheit, d. h. zur abſoluten Unterdrückung des Guten. In dem boshaften Menſchen iſt das gute Princip getödtet, ſeine innerſte Geſinnung, ſein Streben und Wollen iſt lediglich auf Böſes gerichtet, und damit iſt ihm die Erfüllung ſeiner von Gott ihm geſetzten Beſtimmung ſchlechterdings unmöglich gemacht. Der Schöpfungszweck kann an ihm nicht mehr erfüllt werden, weshalb Jahve, nachdem er ſich von der Herrſchaft der Bosheit unter dem Menſchengeſchlecht überzeugt hatte, nach der naiven Vorſtellungsweiſe der alten bibliſchen Ueberlieferung, die Menſchenſchöpfung bereute und die Vertilgung der Krone ſeines eigenen Werks, der ganzen Menſchheit, mit Ausnahme einer einzigen Familie beſchloß (1 Moſ. 6, 5 fg.).

Wenn die Bibel demgemäß das Böſe als dasjenige begreift, was Gott nicht will, was er verwirft und verabſcheut, ſo ſtellt ſie gleichwol, wenigſtens im A. T., die böſen Handlungen einzelner Individuen nicht ſelten in ein Licht, wonach dieſelben ſich als ein Ergebniß göttlicher Urſächlichkeiten darſtellen. So verhält es ſich z. B. mit Pharao, deſſen vollendete Bosheit, ſeine Verſtockung gegen die Heilsführungen, die Gott mit Iſrael vorhatte, als eine göttliche Wirkung dargeſtellt wird (2 Moſ. 7, 5 fg.; 9, 12;

10, 1 fg., 20. 27; 11, 10), in der beſtimmten Abſicht veranlaßt, um den Namen Jahve's im heidniſchen Aegypten zu verherrlichen (2 Moſ. 7, 5; 9, 16 fg; 11, 9; Röm. 9, 17 fg.). Allerdings findet daneben auch eine andere Auffaſſung ihre Stelle, wonach Pharao ſich ſelbſt in den Zuſtand der Verſtockung begeben hätte (2 Moſ. 7, 13 fg., 23; 8, 15. 19. 32). Immerhin iſt jedoch der höhere Geſichtspunkt der, daß ſich an Pharao ein göttlicher Rathſchluß erfüllt habe, und das in ſeiner Widerſetzlichkeit gegen Gott ſich manifeſtirende Böſe zur Erfüllung des göttlichen Heils- und Weltplans dienen müſſe. Dieſe Vorſtellung iſt in der Bibel keine vereinzelte, ſondern alle Prüfungen, Leiden, Gerichte, welche über das Volk Iſrael hereinbrechen, haben zuletzt die Beſtimmung, Jahve's Namen und Ehre auch unter den Heiden zu verherrlichen. Der Aſſyrer, der im Auftrag Gottes das abtrünnige Gottesvolk züchtigt, handelt lediglich als ein Werkzeug in Jahve's Hand, und ſowie er die ihm vermöge des göttlichen Plans vorgeſtreckten Grenzen überſchreitet, trifft ihn ſelbſt das göttliche Strafgericht (Jeſ. 10, 5 fg.). Aehnlich verhielt es ſich mit den Chaldäern; Jahve gab Iſrael in ihre Gewalt, um ſie nachher ſelbſt dem Verderben preiszugeben (Jeſ. 47, 6 fg.). Aber nicht nur die Heiden machte Jahve zu Werkzeugen des Böſen, auch ſeinen Erwählten, den David, reizte er zu der böſen That der Volkszählung (2 Sam. 24, 1 fg.). Erſt von dem Zeitpunkt an, in welchem durch die Berührung des iſraelitiſchen Volksthums mit dem Parſismus ſich die Vorſtellung von dem Satan und einem Dämonenreich ausgebildet hatte, verlor ſich auch immer mehr die Vorſtellung, daß Gott ſelbſt Böſes wirke, und es iſt insbeſondere das Bemühen des Buchs der Weisheit kurz vor Chriſtus, jeden Schatten, den das Böſe auf Gott ſelbſt werfen könnte, von ſeinem heiligen Weſen abzuwehren (2, 23; 10, 1 fg.; 12, 10; 14, 14 fg.). Gleichwol liegt der ältern bibliſchen Vorſtellung die tiefe Wahrheit zu Grunde, daß auch das Böſe irgendwie in den göttlichen Weltplan eingereiht werden, als ein heilsgeſchichtliches Moment in der Entwickelung des Guten begriffen werden muß, wenn nicht durch daſſelbe ein unauflöslicher dualiſtiſcher Riß in die Harmonie der göttlichen Weltordnung, und damit in die Einheit der Schöpfung überhaupt, hineingetragen werden ſoll.

Darin, daß das Böſe nicht ewig (unvergänglich) iſt, ſondern nur das Gute, bleibt die bibliſche Weltanſicht mit ſich ſelbſt durchweg im Einklang. Das Gute iſt das Leben, das Böſe iſt der Tod (5 Moſ. 30, 15; Matth. 10, 39; Joh. 6, 47 fg.; 1 Joh. 3, 14; 5, 11; Röm. 5, 12 fg.). Das Böſe iſt nur ein vorübergehender Punkt in der Lebensentwickelung, aber es hat keinen Lebensinhalt in ſich. Es iſt gleichſam nur ein Lebenswecker; aber für ſich ſelbſt iſt es dem göttlichen Gericht, und eben darum der Vernichtung verfallen (Matth. 10, 28; Röm. 2, 5 fg.). In dieſer unerſchütterlich feſtgehaltenen Ueberzeugung von der innern Nichtigkeit, der Weſenloſigkeit des Böſen, welcher zufolge es verurtheilt iſt, immer nur werden zu wollen, ohne jemals wirklich zu ſein, liegt die tiefe Wahrheit der bibliſchen Weltanſchauung. Nur das Gute hat, nach der Bibel, Realität, eine Zukunft, zuverläſſige Ausſicht auf den gewiſſen endlichen Erfolg. Es iſt das Licht, das Böſe nur der unheimliche, ſtets fliehende Schatten, auf deſſen nächtlichem Grund ſich die Lichtbilder des Guten in mildern oder ſchärfern Umriſſen abzeichnen (ſ. [das] Gute, Sünde, Sündenfall). Schenkel.

Bogen. Der Bogen, das Gewehr der Alten, war bei den Hebräern die gewöhnliche Schußwaffe im Krieg ſowol als auch im Frieden zum Zweck der Jagd. Schon den Eſau läßt die Sage mit Köcher und Bogen auf die Jagd ausziehen, und Ismael ward, als er erwachſen, ein Bogenſchütze (1 Moſ. 21, 10; 27, 3). Der Bogen war wol meiſt von Erz (2 Sam. 22, 35; Hiob 20, 24), und ebendeshalb ſchwer zu ſpannen. Um dieſes zu erleichtern, pflegte man wol mit dem Fuß gegen denſelben ſich zu ſtemmen, und daher im Hebräiſchen der eigenthümliche Ausdruck: den Bogen treten, für: ihn ſpannen. Die Pfeile, deren neben der Sehne wiederholt im A. T. Erwähnung geſchieht, waren, dürfen wir von andern Völkern einen Schluß auf die Hebräer machen, meiſt von Rohr. Aus Hiob 6, 4 iſt zu erſehen, daß den Hebräern auch die Sitte bekannt war, die Pfeile, um ihrer tödlichen Wirkung deſto ſicherer zu ſein, zu vergiften; aus Pſ. 7, 4, daß dieſelben auch brennend, d. h. mit brennbaren und vorher angezündeten Stoffen umwickelt, abgeſchoſſen wurden. Der Bogen ſtak gewöhnlich in einer Hülle, vermuthlich von Leder (Hab. 3, 9), und ward ſammt dem die Pfeile enthaltenden Köcher auf dem Rücken getragen. Als beſonders geſchickte Bogenſchützen ſtanden unter

den Israeliten selbst die Benjaminiten in großem Ruf (1 Chron. 8, 40; 12, 2; 2 Chron. 14, 7; 17, 17); unter den auswärtigen Völkern waren es in früherer Zeit besonders die Philistäer, in späterer Zeit die Elamäer, welche wegen ihrer gewandten Handhabung des Bogens gerühmt und gefürchtet wurden (1 Sam. 31, 3; Jes. 22, 6; Jer. 49, 35). Schrader.

Bohnen werden im A. T. neben andern Erdfrüchten als Nahrungsmittel erwähnt (2 Sam. 17, 28), und sind vermuthlich, wie im übrigen Alterthum, sowol frisch als auch geröstet gegessen worden. Aus der Weissagung einer eintretenden Theuerung während der Belagerung Jerusalems, wobei der Prophet Bohnen unter anderes Brotmehl zu mischen anräth (Ez. 4, 9), ist ersichtlich, daß man sie auch gemahlen zu verbacken pflegte, obschon nur in Zeiten der Noth. Daß unter den im A. T. erwähnten Bohnen die sogenannten Acker- oder Saubohnen mit den schwarzgefleckten weißen Blüten und dicken Hülsen zu verstehen seien, ist eine bloße Vermuthung, die in der Bibel keine Unterstützung findet, so wenig als die Meinung, die Hebräer hätten außer der gewöhnlichen Bohne die viel geschätztere ägyptische gebaut, von der die Rabbinen sprechen. Die Priester Aegyptens wie die Pythagoräer sollten bekanntlich keine Bohnen essen; von einem Verbot dieser Art in Bezug auf den Hohenpriester der Juden, weil, nach der Bemerkung der Talmudisten, der Bohnengenuß schläfrig mache, weiß die Bibel nichts. Roskoff.

Bor-Hassira, eine Oertlichkeit in Südpalästina, unweit Hebron (2 Sam. 3, 26). Josephus („Alterthümer", VII, 1. 5) setzt den Ort, unter dem Namen Besira, 1 Stunde von Hebron. Wahrscheinlich aber hat man zu übersetzen: „Cisterne Sira", also genannt vielleicht, weil sie bei einer Einkehr (Karavanserai) lag. Diese Bedeutung kann das hebr. Sira haben. Kneucker.

Bosor, eine befestigte Stadt in Gilead (1 Makk. 5, 26. 28; s. Beßer und Boßra).

Bossora, Bosorrha, 1 Makk. 5, 26 neben Bosor genannt, ist höchst wahrscheinlich das nachmals genannte Bostra in Hauran (s. Beestherah und Boßra).

Boßkath, ein Ort in der Ebene des Stammes Juda (Jos. 15, 39; 2 Kön. 22, 1), schwerlich aber die Ruine Tubakah, südwestlich von Adschlân, d. i. Eglon, und südlich von Um Lâkis (s. Baskama). Kneucker.

Boßra kommt schon 1 Mos. 36, 33 als eine bedeutende edomit. Stadt vor und erscheint auch in den Stellen Am. 1, 12; Jer. 49, 13. 22; Jes. 34, 6; 63, 1 als eine Hauptstadt der Edomiter. Vermuthlich stand sie auf der Stelle des heutigen Bußeirah (d. i. Klein-Boßra, wahrscheinlich im Gegensatz zu Bußrah in Hauran) in Dschebal, eines auf einer Anhöhe, $2^3/_4$ Stunden südlich von Tuphileh, dem alten Tophel, gelegenen Dorfes, welches nach den Ruinen, die es umgeben, in alten Zeiten eine beträchtliche Stadt gewesen zu sein scheint. Mit ihm ist wol Mibßar (1 Mos. 36, 42) einerlei, welches zur Zeit des Eusebius unter dem Namen Mabsara als ein großes Dorf in Gebalene erscheint und in der angeführten Stelle ebenso neben Teman genannt wird, wie Boßra bei dem Propheten Amos (1, 12). Gewöhnlich jedoch wird Boßra für das in der spätern röm. Zeit oft erwähnte Bostra genommen, die Hauptstadt von Hauran, welche nach den Angaben des Eusebius 24 röm., d. i. fast 5 deutsche, Meilen von Adraa (Edrei) entfernt war und manchmal auch zu Trachonitis gerechnet wird. Allein von einer Eroberung Haurans durch die Edomiter ist nichts bekannt, und Bostra liegt etwa 25 deutsche Meilen von Edoms Nordgrenze entfernt, von dieser durch Moabitis und Ammonitis geschieden; dazu liegt es in offener Ebene, wogegen die Stellen Jer. 49, 13. 16. 22 ein Gebirgsland voraussetzen. Zudem läßt sich die Spur Bostras überhaupt nicht bis über die Zeit Trajan's hinauf verfolgen, welcher die Stadt verschönerte und eine Legion hineinlegte. Alexander Severus machte sie zu einer röm. Colonie. Uebrigens rechneten die Römer dieselbe zu Arabien. In den Acten der nicänischen, antiochenischen (363 n. Chr.), ephesinischen und chalcedonischen Synode werden Bischöfe derselben genannt, und später war sie ein wichtiger kirchl. Sitz der Nestorianer. Jetzt ist Boßra der letzte bewohnte Ort der südöstlichen Spitze von Hauran und, wenn man die Ruinen mitrechnet, auch die größte Stadt der Provinz; ihr Umfang beträgt $^3/_4$ Stunden. In alter Zeit war sie von einer dicken Mauer umschlossen, von welcher, sowie auch von Tempeln, Theatern und Palästen, noch viele Ruinen übrig sind. Sie galt daher als ein „fester Ort", ein Umstand, dem sie auch ihren Namen verdankt, der übrigens darum recht wol auch mehrern Städten oder festen Plätzen eigen sein konnte. So z. B. dem Boßra nördlich vom Arnon „im Land der Ebene Moabs" (Jer. 48, 24,

vgl. 21), welches ohne Zweifel eins und daſſelbe iſt mit Beßer (5 Moſ. 4, 43; Joſ. 20, 8. 21. 36) und Boſor (1 Makk. 5, 26. 28; ſ. d.). Vgl. auch Hitzig zu Jeſ. 34, 6; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde", II, II, 24; Burckhardt, „Reiſen", I, 227 fg., 364; II, 683; Robinſon, „Paläſtina", III, I, 125 fg. Kneucker.

Brachjahr, ſ. Sabbatsjahr.

Brandopfer iſt bei Luther Ueberſetzung des hebr. ʿolá, welches die Ueberſetzung der LXX gewöhnlich mit dem griech. Wort holokaútoma (Philo: holókauston; Vulgata: holocaustum) wiedergibt. Das hebr. Wort hat urſprünglich eine ganz allgemeine Bedeutung. Es kommt vom Stamm ʿala, „hinaufſteigen", bezeichnet alſo eigentlich: was hinauf, zunächſt auf den Altar, kommt, was auf ihn gelegt wird und von da als Rauch oder, um mit der Bibel zu reden, „als lieblicher Wohlgeruch" emporſteigt zum Himmel. Ein ſolches Opfer darbringen heißt denn auch im Hebräiſchen einfach hĕʿĕlá (mit oder ohne den Accuſativ ʿolá), d. h. hinaufbringen und -legen. (Die Richtigkeit dieſer Ableitung wird durch das phöniz. soʿét-soʿĕdét bewieſen, welches die entſprechende Participialbildung von ṣaʿad [arabiſch: ṣaʿida], „hinaufſteigen" iſt.) An und für ſich könnte alſo ʿolá Name für jedes Altaropfer ſein, allein es hat durch den Sprachgebrauch eine ſpeciellere Bedeutung erhalten, und dieſe wird durch „Brandopfer" annähernd richtig wiedergegeben. Genauer wäre „Ganzopfer", denn unter Brandopfer könnten auch die beſondern Arten: Sünd-, Schuld- und Dankopfer mit verſtanden werden. Wenn wir uns alſo doch dieſes Namens bedienen, ſo müſſen wir in Gedanken ſeinen ſprachlichen Begriff auf dasjenige Opfer einſchränken, bei welchem alle Stücke des geſchlachteten Thieres mit einziger Ausnahme der Haut verbrannt wurden. Als Gattungsnamen ſtellen wir dann am beſten „Feueropfer" oder „blutiges Opfer" auf. Eine einzelne Art deſſelben „Brandopfer" zu nennen, mag darum geſtattet ſein, weil dieſe Art dem Gattungsbegriff am nächſten kommt, weil das Brandopfer unter den Feueropfern das allgemeinſte, häufigſte und wichtigſte iſt, das charakteriſtiſche Opfer des iſraelitiſchen Cultus. Wir dürfen es auch wol als die urſprüngliche und älteſte Form des Feueropfers bei den Hebräern betrachten, als den Stamm, aus dem die andern Arten erſt nachher als Zweige herauswuchſen. Sein Urſprung wird in die früheſte Zeit zurück verlegt (1 Moſ. 8, 28; 15, 9. 17; 22, 2. 7 fg.), und im moſaiſchen Geſetz ſteht es an der Spitze aller übrigen Feueropfer (3 Moſ. 1 fg.). Somit wollen wir jene Bezeichnung ſtatt der ſchärfern, aber weniger geläufigen „Ganzopfer" immerhin beibehalten, da ja auch die hebr. Sprache ein gleich allgemeines, ja noch allgemeineres Wort zu einem beſondern gemacht und als ſolches feſtgehalten hat.

Die Eigenthümlichkeit des Brandopfers beſteht nun vor allem darin, daß der menſchliche Mitgenuß dabei völlig zurücktritt. Nur die Haut als überflüſſiger, ungenießbarer Theil des Thieres fällt dem Prieſter zu, ferner ſoll der Kropf des Vogels mit ſammt dem Unrath (und nach der rabbiniſchen Tradition auch einige Theile der Eingeweide ſowie der nervus ischiaticus [gid hannaše, nach andern die „Achilleſſehne", bei Luther: „Spannader", vgl. 1 Moſ. 32, 32] der vierfüßigen Thiere und die Vogelfedern) entfernt, d. h. auf den Aſchenhaufen geworfen werden, die übrigen Stücke ſind alle zum Verbrennen beſtimmt. Eine Opfermahlzeit findet alſo hier nicht ſtatt. Der Menſch verzichtet vollſtändig auf den dahingegebenen Beſitz. Das Thier, welches zum Altar geführt worden iſt, gehört nunmehr Gott allein. Die Idee des Opfers, die Hingabe des Irdiſchen an Gott, iſt ſomit hier am vollſten, kräftigſten durchgeführt, und es iſt bezeichnend, daß die Griechen und Römer derartige Opfer kaum kannten, wenigſtens nur ſehr ſelten veranſtalteten. Auch das blutige Opfer hatte bei ihnen einen freundlichern, mildern Charakter; es war, das Todtenopfer ausgenommen, ein freudiges Mahl, das der Menſch mit der Gottheit theilte. Hier, im claſſiſchen Alterthum, iſt der Grundzug der Lebensanſchauung heiterer Lebensgenuß — dort, in der moſaiſchen Religion, tritt uns vor allem der Ernſt und Muth der Entſagung entgegen, das demüthige Bewußtſein der unbedingten Abhängigkeit von Gott, das Verlangen nach Frieden und Verſöhnung mit dem Allmächtigen und Heiligen, dem gegenüber der Menſch ſich ſtets ſeiner Ohnmacht und Unwürdigkeit bewußt iſt. Das iſt es ungefähr, was dem Opfer überhaupt, dem Brandopfer insbeſondere, als Idee zu Grunde liegt. Der Menſch gibt einen Theil deſſen, woran ſein irdiſches Daſein hängt, er gibt etwas, was zu ſeinem koſtbarſten Beſitzthum gehört und für ihn, den Ackerbauer, jeden andern Genuß bedingt, freiwillig dahin, um damit ſeine Hingabe an Gott kundzu-

geben, um ſich ſtets kräftig zu erinnern, wem er Gut und Leben verdanke und wer es ihm jederzeit nehmen könne, und endlich, dies liegt in der urſprünglichen kindlichen Vorſtellung auch der Hebräer mit enthalten, um Gott einen ihm angenehmen Dienſt zu erweiſen, ihm einen Genuß zu bereiten und durch dieſen Tribut ein irgendwelches Anrecht, wenigſtens die Hoffnung auf die allerhöchſte Güte und Gnade ſich zu ſichern. Und dem Feuer übergibt er dieſes irdiſche Gut, damit es völlig und ſauber aufgezehrt und von der Flamme gleichſam zum Himmel emporgetragen werde. Das Brandopfer, welches dieſe religiöſe Idee in klarſter, beſtimmteſter und kraftvollſter Weiſe ausdrückt, nimmt eben deshalb im iſraelitiſchen Cultus die Hauptſtelle ein. So zunächſt beim regelmäßigen öffentlichen Gottesdienſt. Täglich mußte zweimal, am Morgen und zwiſchen den beiden Abendzeiten, als Brandopfer ein jähriges Lamm, am Sabbat je deren zwei, ſammt entſprechendem Speiſe- und Trankopfer dargebracht werden (2 Moſ. 29, 38—42; 4 Moſ. 28, 3—8. 9. 10). Ferner waren für die Feſte als Brandopfer vorgeſchrieben: für die Neumondstage, die ſieben Paſſahtage und für das Wochenfeſt je 2 Farren, 1 Widder und 7 jährige Lämmer; für das Poſaunenfeſt, den Verſöhnungstag und den Schlußtag (den achten) des Laubhüttenfeſtes 1 Farre, 1 Widder und 7 jährige Lämmer, außerdem für erſteres noch das gewöhnliche Neumondsopfer; für die ſieben erſten Tage des Laubhüttenfeſtes je die doppelte Zahl Widder und Lämmer, dazu für den erſten Tag 13 Farren und für die folgenden immer einer weniger, im ganzen alſo 70. Alle dieſe Feſtopfer waren wie das tägliche (das übrigens in den ebenangeführten Zahlen nicht inbegriffen, alſo für jeden Feſttag noch hinzuzurechnen iſt, da es nie fehlen durfte) von Speiſe- und Trankopfern begleitet. Die betreffenden Geſetze (4 Moſ. 28, 11 fg.; 29) zählen das einzelne genau und ausführlich auf. Bei ſonſtigen feierlichen Anläſſen, wie bei der Weihe der Prieſter (2 Moſ. 29, 15 fg.; 3 Moſ. 8, 18 fg.) und Leviten (4 Moſ. 8, 8 fg.), bei der Einweihung der Stiftshütte (4 Moſ. 7) und des Tempels (1 Kön. 8, 64), und überhaupt bei wichtigen frohen oder traurigen Ereigniſſen wurden ebenfalls Brandopfer, oft in großer Menge, veranſtaltet (1 Kön. 3, 4; 1 Chron. 29, 21; 2 Chron. 29, 27 fg.; Eſra 6, 17; 8, 35; Richt. 20, 26; 1 Sam. 7, 9), und endlich waren ſie, als Mittel zu vollſtändiger Reinigung, auch Gebot für einzelne, wie für Wöchnerinnen (3 Moſ. 12, 6 fg.), Ausſätzige (3 Moſ. 14, 19 fg.), durch Flüſſe Befleckte (3 Moſ. 15, 14 fg.), Naſiräer, die durch eine Leiche verunreinigt worden oder deren Gelübdezeit abgelaufen war (4 Moſ. 6, 9 fg. 14.). Wir ſehen aus dieſen und andern Stellen (z. B. 2 Moſ. 24, 5; 32, 6; Joſ. 8, 31; 1 Sam. 10, 8; 2 Sam. 6, 17; 1 Kön. 3, 15 fg.), daß auch die andern Opferarten, das Dank- und ſelbſt das Sühnopfer, gewöhnlich mit Brandopfern verbunden waren. Der Hebräer konnte ſich überhaupt kaum einen wichtigen religiöſen Act ohne begleitendes Brandopfer denken. Der hohen Bedeutung, die letzterm beigelegt wurde, entſprechen auch die genauen Verordnungen über Auswahl, Schlachtung und Darbringung der betreffenden Thiere. Die beſten Hausthiere mußten dazu genommen werden, männliche, fehlerfreie, vom Rind-, Schaf- und Ziegengeſchlecht. Ueber das Alter des Thieres galten die allgemeinen Beſtimmungen (ſ. Opfer). Es war jedoch, zumal ärmern Leuten, geſtattet, ſtatt der koſtſpieligen Vierfüßer ein Paar Tauben darzubringen. Die Vorſchrift lautet an den betreffenden Stellen (3 Moſ. 5, 6 fg.; 12, 8; 14, 21 fg.; 15, 14. 29; 4 Moſ. 14, 21 fg.) immer ſo: man ſolle dem Prieſter zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben bringen, eine zum Sündopfer, die andere zum Brandopfer (Luk. 2, 24). Das Geſchlecht des Opferthieres war in dieſem Fall gleichgültig.

Der Opfernde mußte in eigener Perſon ſein Thier in den Vorhof des Heiligthums führen, um daſſelbe vor der Thür der Stiftshütte, beziehentlich des innern Tempelraums, dem Herrn darzuſtellen, gleichſam um gnädige Annahme deſſelben zu bitten (vgl. die davon hergenommene bildliche Redensart Röm. 12, 1). Wurde das Thier von den Prieſtern (oder, in ſpäterer Zeit, von den beſonders hierfür angeſtellten Mōmoskópoi) rein und tadellos befunden, ſo begann alsbald die Opferhandlung ſelbſt, und zwar bei Vierfüßern zunächſt mit der Handauflegung; dann folgte das Schlachten des Thieres auf der Nordſeite des Altars, welches der Opfernde ſelbſt, ob er auch Laie war, vornehmen konnte. Dagegen das Auffangen und Sprengen des Blutes an den Altar hin war Geſchäft des Prieſters, doch wurden in ſpäterer Zeit auch etwa Leviten zum Auffangen verwendet (2 Chron. 30, 16). Nach der Sprengung wurde dem Thier die Haut abgezogen, der Körper zerſtückt, Eingeweide und Schenkel ſorgfältig gewaſchen und Stück

für Stück, mit Salz beſtreut, auf den Altar geworfen, zum „lieblichen Wohlgeruch für den Herrn“. Bei Vögeln war das Verfahren natürlich einfacher. Der Prieſter ſelbſt brachte die Taube zum Altar hin, öffnete ihr mit den Nägeln den Hals (und zwar wurde, nach der Tradition, beim Brandopfer der Kopf ganz, beim Sündopfer nur theilweiſe abgewürgt), ließ das Blut an der Wand des Altars hinablaufen, entfernte ſodann den Kropf mit dem Unrath, riß den Leib bei den Flügeln auf, ohne dieſe ganz abzutrennen, und warf zuerſt den Kopf, hernach das übrige, nachdem alles vorher geſalzen worden, ins Feuer.

So lauteten die geſetzlichen und traditionellen Vorſchriften über das Brandopfer, wozu noch die 4 Moſ. 15, 2 fg. enthaltenen Beſtimmungen über das begleitende Speiſe- und Trankopfer beizuziehen ſind. Daß übrigens der erwähnte Brauch nur allmählich dieſe beſtimmte, bis ins einzelne geordnete Form annahm, daß das betreffende Geſetz, ſo wie es vorliegt, nicht aus ſehr früher oder gar moſaiſcher Zeit ſtammt, beweiſt die freie Form mehrerer Erzählungen aus der Richterzeit (Richt. 6, 17—21; 11, 29 fg.; 13, 19 fg.; 1 Sam. 6, 14). Später, in den Tagen der heidniſchen Oberherrſchaft, wurden auch von Heiden dargebrachte Brandopfer (und nur Brandopfer) im Tempel zugelaſſen. Da ſie aber nicht als völlig ebenbürtig gelten konnten, wurde bei ſolcher Gelegenheit der heilige Ritus an einigen Punkten beſchnitten. Namentlich fiel das Handauflegen hinweg. Das Nähere gibt Reland, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum (Leipzig 1724), III, 2. 5, an. Nach dem Brief des Agrippa an Cajus (bei Philo, Opera ed. Mangey, II, 592) hatte der Kaiſer Auguſtus befohlen, man ſolle für ihn täglich dem höchſten Gott zwei Lämmer und einen Stier im Tempel als Brandopfer darbringen. Vgl. auch Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, II, 17. 2; Reland, a. a. O., III, 2; Outram, De sacrificiis (London 1677), I, 10; Lightfoot, De ministerio templi, VIII, 1 (in ſeinen Opera [Franeker 1699], I, 702 fg.); Bähr, „Symbolik des moſaiſchen Cultus“ (Heidelberg 1839), II, 351, 361 fg.; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael“ (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 63 fg. Steiner.

Brandopferaltar. Als ſolcher konnte jeder Feuerherd dienen. Das älteſte Geſetz (2 Moſ. 20, 24 fg.) beſtimmte darüber nur, daß man ihn aus Erde oder unbehauenen Steinen verfertigen und nicht zu hoch machen ſolle. Auf Stufen zu ihm hinanzuſteigen, war in alter Zeit aus gewiſſen Anſtandsrückſichten verboten. Solcher Altäre gab es im Lande herum eine Menge (ſ. Altar). Mit der ſpäter geforderten Einheit des Cultus wurde aber immer mehr Ein Altar Mittelpunkt des ganzen Opferdienſtes, nämlich der vor dem Verſammlungszelt, beziehentlich dem Tempel, aufgeſtellte; anderswo zu opfern, galt als ſchweres Vergehen (3 Moſ. 17, 8 fg.; 5 Moſ. 12, 6. 11. 13 fg.; Joſ. 22, 28 fg.). Dieſer eine Hauptaltar ſtand vor der Thür des Heiligthums (2 Moſ. 40, 6. 29; 3 Moſ. 1, 3; 4, 4; 12, 6; 17, 8 fg.), alſo im Vorhof deſſelben. Alle Feueropfer, nicht nur die Brandopfer im engern Sinn, ſollten auf ihm dargebracht werden. Seine Geſtalt und Größe war zu verſchiedenen Zeiten verſchieden. Das einzelne hierüber, ſoweit es ſich noch ermitteln läßt, iſt Folgendes:

Der Altar der Stiftshütte war, weil zum Transport beſtimmt, verhältnißmäßig klein und leicht gebaut. Nach 2 Moſ. 27, 1—8; 38, 1—7 beſtand er aus einem mit Kupfer überzogenen Breterkaſten aus Akazienholz, die Grundfläche hatte 5 Ellen ins Geviert, die Höhe betrug 3 Ellen. Die vier Ecken waren nach oben zu etwas verlängert, zu den ſogenannten Hörnern, die aus einem Stück mit dem Altar ſein mußten („als gehörte dies mit zum Weſen des Heiligen als eines in ſich Vollkommenen und Ganzen“) und, wenn ſie mehr als bloſe Verzierungen waren, zunächſt wol den Zweck hatten, das Anbinden des Opferthieres (Pſ. 118, 27) zu erleichtern. Um die Außenſeite des Altars lief bis zur halben Höhe ein netzartiges kupfernes Drahtgeflecht mit vier Ringen, letztere für die beiden Tragſtangen beſtimmt. Was unter der Einfaſſung (karkob), die den obern Rand dieſes Netzwerks bildete, zu verſtehen ſei, iſt nicht mehr deutlich zu erkennen, vermuthlich eine Verzierung, ähnlich dem an der Bundeslade, dem Rauchaltar und dem Schaubrottiſch angebrachten goldenen Kranz (2 Moſ. 25, 11. 24; 30, 3), nur einfacher. Aus der kurzen Beſchreibung 2 Moſ. 27, 4. 5 hat man alle möglichen Conſtructionen herausgeleſen. Die einen machten das Gitterwerk zu einer wagerechten Decke über dem hohlen Innenraum, alſo zu einem Roſt für das Opferfeuer, andere ließen es, horizontal abſtehend, um den Altar herumlaufen, damit die herabfallenden Kohlen der Fleiſchſtücke durch daſſelbe aufgefangen würden, noch andere ſahen darin die Unterlage für einen in der Mitte der Altarhöhe hervortretenden Abſatz, der, breit genug, um darauf ſtehen zu

können, dem Prieſter die Verrichtungen auf dem heiligen Heerde erleichtern ſollte — der Auslegungskünſte nicht zu gedenken, mit denen die ältern Archäologen Größe und Bauart dieſes Altars mit den für den Salomoniſchen Tempel angegebenen Maßen in Uebereinſtimmung zu bringen ſuchten. Was ſich jener Beſchreibung mit einiger Sicherheit, d. h. ohne zu große Zuthat der eigenen Phantaſie, entnehmen läßt, iſt, wie oben angedeutet, etwa dieſes: das Gitterwerk bedeckte die untere Hälfte der Außenſeite des Altars, ſei es, um dem Kaſten mehr Feſtigkeit zu geben, ſei es, um den Altar ſelbſt vor entweihender Berührung oder Verletzung, z. B. durch die Füße des opfernden Prieſters oder des zu opfernden Thieres, zu ſchützen. Inwendig war, wie es 2 Moſ. 27, 8 ausdrücklich heißt, der Bretterkaſten hohl und konnte mithin von vier bis acht Mann bequem getragen werden. Ueber die zum Transport nöthigen Vorbereitungen ſ. 4 Moſ. 4, 13 fg. Es wird nicht ausdrücklich geſagt, iſt aber aus 2 Moſ. 20, 24 zu ſchließen, daß jener Kaſten bei jedesmaligem Gebrauch ganz einfach durch Ausfüllen mit Erde als Feuerheerd eingerichtet wurde. Ein erhöhter Standpunkt für den Opfernden war durch Aufſchütten von Erde ebenfalls leicht herzuſtellen, ohne daß das Verbot 2 Moſ. 20, 26 misachtet zu werden brauchte. Wie dieſes Verbot ſpäter, als das Anbringen eigentlicher Stufen oder eines ſchrägen Aufgangs offenbar nicht zu vermeiden war, überflüſſig gemacht wurde, darüber belehrt uns die Stelle 2 Moſ. 28, 42. Die verſchiedenen zum Brandopferaltar gehörenden Geräthſchaften: Aſchentöpfe, Schaufeln und Gabeln, Sprengbecken und Kohlenpfannen, werden nicht näher beſchrieben. Wir wiſſen darüber nur, daß ſie alle aus demſelben Metall wie der Altarüberzug, nämlich aus Kupfer verfertigt werden mußten (2 Moſ. 27, 3).

Der Brandopferaltar des Salomoniſchen Tempels wird im ältern Bericht nur beiläufig erwähnt als der „eherne Altar" (1 Kön. 8. 64. 22; 9, 25). Daß er aus maſſivem Kupfer beſtanden habe, iſt damit nicht geſagt (2 Chron. 1, 5); vermuthlich war nur die Außenſeite mit Kupferplatten belegt, der Innenraum dagegen mit Erde und Steinen ausgefüllt. Seine Dimenſionen gibt erſt der Chroniſt an (2 Chron. 4, 1), nämlich die Länge und Breite zu je 20, die Höhe zu 10 Ellen. Wir haben alſo hierüber nur ſehr dürftige Berichte. Eine genaue Vorſtellung von der Bauart dieſes Altars läßt ſich daraus nicht gewinnen, ebenſo wenig aus der Schilderung Ez. 43, 13—17; denn wie weit die ohnehin etwas dunkeln und mehrfach entſtellten Worte Ezechiel's auf früher Dageweſenes Bezug nehmen, wie weit ſie nur Phantaſiegemälde ſind, läßt ſich mit voller Sicherheit nicht mehr auseinanderhalten. Thenius („Die Bücher der Könige. Nebſt einem Anhange: Das vorexiliſche Jeruſalem und deſſen Tempel" [Leipzig 1849], §. 16; vgl. auch Böttcher, „Proben altteſtamentlicher Schrifterklärung" [Leipzig 1833], S. 218 fg.) hat den Verſuch gemacht, das Bild, welches der Prophet entwirft, in die Maßbeſtimmungen des Chroniſten einzufügen. Aehnlich Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 433. Die Richtigkeit des aus dieſer Combination ſich ergebenden Bauriſſes, den Thenius a. a. O., Tafel III, 6, bildlich veranſchaulicht hat, mag dahingeſtellt bleiben. Was die Bibel über dieſen Altar ferner noch berichtet, iſt Folgendes: Aſa „erneuerte" denſelben (2 Chron. 15, 8); warum und in welcher Weiſe, wiſſen wir nicht. Ahas (ſ. d.) ließ ihn einer willkürlichen Neuerung zu Liebe von ſeiner Stelle entfernen (2 Kön. 16, 14 fg.). Unter Hiskia wurde mit dem ganzen Tempel auch der Altar wieder gereinigt (2 Chron. 29, 18) und letzterer vermuthlich an ſeinen alten Ort zurückverſetzt. Auch Manaſſe ſoll ſchließlich, nachdem er ſich von ſeinem götzendieneriſchen Treiben bekehrt hatte, den einen Altar für den Jahvedienſt wieder hergerichtet haben (2 Chron. 33, 16), wovon freilich der ältere Bericht (2 Kön. 21, 1—18) ſchweigt; nach 2 Kön. 23, 12 war es erſt Joſia, der die Spuren jener Abgötterei völlig tilgte. Die Nichterwähnung des ehernen Altars bei Jer. 52, 17 fg.; 2 Kön. 25, 13 fg. mag darin ihren Grund haben, daß eine Zerſtörung deſſelben den Chaldäern zu mühſam und zu wenig lohnend erſchien. Sie begnügten ſich mit den dabei liegenden, leichter fortzuſchaffenden ehernen Geräthen.

Vom Brandopferaltar des nachexiliſchen Tempels fehlt uns ebenfalls eine genaue Beſchreibung. Seine Errichtung, die bald nach der Rückkehr, noch vor der Grundſteinlegung des Tempels ſelbſt ſtattfand, wird Eſra 3, 2 fg. nur kurz erwähnt, und weiter iſt nichts hierüber zu leſen als 1 Makk. 4, 47 die Notiz, daß (nach dem Gebot 2 Moſ. 20, 25) unbehauene Steine dazu verwendet wurden. Letzteres wird beſtätigt durch Hekatäus Abderita (Joſephus, Contra Apion., I, 22), welcher als Dimenſionen angibt: 20 Ellen Länge und Breite, 10 Ellen Höhe, alſo wie 2 Chron. 4, 1. Die Tempelverwüſtung des

Antiochus Epiphanes (1 Makk. 1, 45 fg., 54 fg.) machte ſpäter einen Neubau auch des Altars nothwendig (1 Makk. 4, 44 fg., 56 fg.; 2 Makk. 10, 3).

Der Brandopferaltar des Herodianiſchen Tempels wird von Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 5. 6) wie folgt beſchrieben: „Vor dem Tempel befand ſich der Altar, 15 Ellen hoch und je 50 Ellen lang und breit. Er war viereckig gebaut, ſtreckte die (obern) Ecken hörnerartig in die Höhe und auf der Südſeite war ein ſanft anſteigender Aufgang an ihn angelehnt. Ohne Eiſen (zu Hülfe zu nehmen) hatte man ihn hergerichtet (d. h. aus unbehauenen Steinen), und Eiſen berührte ihn niemals." Genauere Angaben finden wir in der Miſchna (namentlich Middoth, III, 1 fg.), deren Maßbeſtimmungen (Länge und Breite: 32 Ellen, Höhe, nach Maimonides u. a., 10 Ellen) freilich ganz andere ſind als die des Joſephus; nur das Verhältniß der Baſis zur Höhe iſt ungefähr daſſelbe, $3\frac{1}{5}$ (dort $3\frac{1}{3}$) zu 1. Von der Bauart des Altars können wir uns nach der Beſchreibung der Miſchna eine ziemlich deutliche Vorſtellung bilden, wenn auch manche einzelne Ausdrücke an jener Stelle nicht ganz klar ſind. Von der Baſis aus verjüngte ſich der aus unbehauenen Steinen erbaute Altar in mehrern Abſätzen um 4 Ellen auf jeder Seite. Die Baſis nämlich hatte 32 Ellen ins Geviert, die oberſte Fläche dagegen, der eigentliche Feuerherd, nur deren 24. Der erſte Abſatz war 1 Elle über dem Boden und 1 Elle breit; 5 Ellen weiter oben traten die Seitenwände wieder um 1 Elle zurück, ebenſo verengte ſich um 1 Elle auf jeder Seite die Grundfläche da, wo die Hörner angebracht waren, und endlich bedurften die dienſtthuenden Prieſter noch eines 1 Elle breiten Umgangs. Ob dieſer mit dem oberſten Quadrat, dem eigentlichen Opferherd, eine Fläche bildete, oder unterhalb deſſelben lag (z. B. wie L'Empereur annahm, um 2 Ellen tiefer) iſt zweifelhaft. Letzteres wäre der Sache angemeſſener, läßt ſich aber aus den Worten der Miſchna kaum herausleſen. Die jüd. Tradition ſpricht für erſteres. Danach hatten alſo die Seitenwände nur zwei Abſätze, einen unten, das Fundament, jesód, bezeichnend, den andern, sobéb genannt, etwas über der Mitte. Erſterer war an der ſüdöſtlichen Ecke durch eine Lücke von 1 Quadratelle unterbrochen (warum? das wiſſen wir nicht mehr genau zu ſagen, die Talmudiſten haben darüber viel gefabelt und ebenſo L'Empereur bei Surenhus, Mischna [Amſterdam 1698], V, 353 fg.); an der ſüdweſtlichen Ecke hatte er zwei Oeffnungen, welche das nach links an den Grund des Altars geſprengte Opferblut auffingen und in einen unterirdiſchen, im Kidron ausmündenden Kanal leiteten. Sie ſtanden nämlich in Verbindung mit einer unterirdiſchen, durch eine Marmorplatte verſchloſſenen Grube in der Nähe derſelben ſüdweſtlichen Ecke. Zwei ähnliche Oeffnungen an der Oberfläche des Altars, zur Seite des ſüdweſtlichen Hornes ausmündend, ſollten der für das Laubhüttenfeſt verordneten Waſſerlibation ſowie dem Wein des gewöhnlichen Trankopfers als Abzugskanäle dienen (Sukka, IV, 9). Ein Altar von ſo beträchtlicher Höhe bedurfte natürlich einer beſondern Vorrichtung zum Hinaufſteigen. Dieſe beſtand aus einer durch maſſiven Steinbau hergeſtellten, zur Südſeite des oberſten Umgangs emporführenden ſchiefen Fläche ohne Stufen, 16 Ellen breit und 32 Ellen lang. Der Längendurchſchnitt dieſes Anbaues, der übrigens durch einen kleinen Zwiſchenraum vom Körper des Altars getrennt war, bildete alſo ein rechtwinkeliges Dreieck, deſſen größere Kathete, d. h. die Länge der Grundfläche des Aufgangs, 30 Ellen maß. Zu ſeiten dieſes Hauptaufgangs ſollen ſich noch zwei kleinere befunden haben, welche die Verbindung mit dem mittlern Umgang und mit dem unterſten Vorſprung herſtellten. Die Mitte der Altarhöhe war durch einen rothen Faden bezeichnet, der die Grenzlinie zog für das ober oder unten am Altar zu vollziehende Blutſprengen. Die Aſche der Opferthiere, ebenſo diejenige vom Räucheraltar und Leuchter ſowie einige andere Abfälle wurden in einen auf der ſüdöſtlichen Seite befindlichen Behälter geworfen. Zweimal im Jahr, am Paſſah und Laubhüttenfeſt, mußten die Wände des Altars neu übertüncht werden, der Tempel ſelbſt nur einmal, am Paſſah.

Nördlich vom Altar waren 24, in ſechs Reihen geordnete, Ringe am Boden befeſtigt, an welche die Thiere beim Schlachten angebunden wurden. Auf derſelben Seite ſtanden acht niedere, mit mehrern Haken verſehene, Säulen und acht Marmortiſche, als Vorrichtungen zum Häuten, Zerſchneiden und Auswaſchen der getödteten Thiere.

Vgl. Surenhus, a. a. O., V, 348 fg.; Ugolino, Thesaurus antiquitatum sacrarum, X; ferner Daſſov, De altari exteriore templi Hieros. (Wittenberg 1697); Reland, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum (Utrecht 1708), I, 9. 8 fg.

Endlich ist noch zu erwähnen, daß, nach dem spätern Gesetz 3 Mos. 6, 5. 6. (12. 13), auf dem Brandopferaltar fortwährend, Tag und Nacht, Feuer unterhalten werden mußte, zum Zeichen der steten Bereitschaft des Volks zum Dienst Jahve's und zugleich der Geneigtheit Jahve's, die ihm dargebrachten Opfer anzunehmen. Letztere Idee spricht sich in der jüd. Ueberlieferung aus, daß dieses ewige Feuer die auf wunderbare Weise fortlodernde heilige Flamme gewesen sei, die einst, bei der ersten priesterlichen Verrichtung Aaron's, vom Himmel herabfiel und das auf dem Altar bereit liegende Opfer des Volks verzehrte (3 Mos. 9, 24). Welchen Werth die spätere Zeit auf die stete Erhaltung dieses Feuers legte, zeigt die Fabel 2 Makk. 1, 19 fg.; 2, 1: bei Zerstörung des Tempels sei das heilige Feuer heimlich vom Altar genommen, in einer wasserleeren Cisterne versteckt und dann später von Nehemia aus dem Wasser hervorgezaubert worden. Ein Nachbild dieses ununterbrochenen Opferfeuers ist die ewige Lampe in den katholischen Kirchen. Ueber ähnliche Gebräuche bei andern alten Völkern vgl. Knobel zu 3 Mos. 6, 6. Eine andere Bedeutung hatte das heilige Feuer der Perser, welches ein Symbol der Gottheit selbst war. Auch das Feuer der Vesta bildet keine genaue Parallele. Es war eine religiöse Idealisirung des häuslichen Herds, Sinnbild der Heilighaltung des Friedens, der Eintracht in der Familie und im Staat. Steiner.

Braten ist die einfachste und darum ursprüngliche Bereitung des Fleisches, daher im ganzen Alterthum und noch heutigentags bei den Nomaden die gebräuchlichste. Das Fleisch, dessen Bereitung die Bibel nur beiläufig erwähnt (2 Mos. 12, 8; 1 Sam. 2, 15; Jes. 44, 16), wurde auch von den Hebräern meist gebraten gegessen. Wir können annehmen, daß sie beim Braten ähnlich verfuhren wie die heutigen Araber, die das Fleisch in kleine Stücke zerschneiden, salzen, mit Zwiebeln spicken, auf etwa fußlange Holzstäbchen stecken und an gelindem Kohlenfeuer braten. Ein ganzes Thier, Ziege, Lamm u. dgl., wird, ausgeweidet, an den Vorderfüßen quer durchspießt gebraten. Diese Art zu braten wird auf das Osterlamm bezogen (2 Mos. 12, 46; 3 Mos. 1, 6; 4 Mos. 9, 12; Joh. 19, 36), wobei der Talmud die Weise zu braten näher angibt. Ein eigenthümlicher Kunstgriff, das Fleisch, wahrscheinlich durch Zuthaten, besonders schmackhaft zu machen, wird schon der Mutter Jakob's zuerkannt (1 Mos. 27, 9). Der Hebräer hat auch einen eigenen Ausdruck für den Braten (2 Mos. 12, 8 fg.; Jes. 44, 16, und wahrscheinlich auch 2 Sam. 6, 19). Man verstand übrigens auch das Fleisch in Gefäßen zu bereiten (3 Mos. 2, 7, Luther unrichtig: Rost; 1 Sam. 2, 14; 2 Chron. 35, 13), und es ist auch von einer Brühe die Rede (Richt. 6, 19). Das Braten der Heuschrecken im heutigen Orient zur Speise für die Aermern muß auch bei den Hebräern vorgekommen sein, da eine Art dieser Thiere unter den reinen Speisen vorkommt (3 Mos. 11, 22; Luther läßt Arbe unübersetzt), und Johannes der Täufer sich mit der Heuschrecken- oder der gemeinsten Kost begnügte (Matth. 3, 4). Roskoff.

Braut, Bräutigam, s. Hochzeit.

Briefe. Die Sitte, bestimmten Personen seine Mittheilungen auf schriftlichem Wege, d. i. durch Briefe, zukommen zu lassen, war zwar auch den Hebräern schon in früher Zeit bekannt, schon David schreibt einen Brief (2 Sam. 11, 14); dennoch war dieselbe im alten Israel nicht so allgemein verbreitet, wie man bei dem sonstigen regen geistigen Leben und lebhaften socialen Verkehr erwarten sollte; es wird der Briefe im A. T. verhältnißmäßig selten Erwähnung gethan. Der Grund dieser Erscheinung liegt wol einerseits in der doch immer noch verhältnißmäßig beschränkten Verbreitung der Schreibkunst auch bei den Hebräern; andererseits in dem Umstand, daß die Uebersendung eines Schreibens stets mit vielen Umständen verknüpft war, da man regelmäßige Postverbindung im alten Israel nicht kannte, und so genöthigt war, den Brief entweder durch eine Gelegenheit (2 Sam. 11, 14; Jer. 29, 3) oder aber durch einen expressen Boten zu übersenden (2 Kön. 20, 12; Jes. 39, 1), wobei indeß doch immerhin zu beachten sein dürfte, daß gewiß oft, wo im A. T. nur von der Absendung eines Boten ausdrücklich berichtet wird, dieser auch wird der Träger einer schriftlichen Mittheilung gewesen sein; in dem 2 Kön. 19, 9 berichteten Fall ist solches kraft V. 14 unzweifelhaft.

Die Form des Briefs war in der ältesten Zeit, gemäß den uns in den altest. Schriften erhaltenen Briefen, eine möglichst einfache; der Brief beschränkte sich lediglich auf die sachliche Mittheilung; des Grußes (Anrede) wie des Schlusses entbehrte derselbe (vgl. z. B. 2 Sam. 11, 15; 1 Kön. 21, 9 fg.). In späterer Zeit ward dies anders. Man

pflegte mit einem Gruß zu beginnen wie: „Der und der (bietet) Heil dem und dem“ oder ähnlich; ſo in den Schreiben aus der perſ. Zeit, welche Eſra 4, 17; 5, 7 erhalten ſind. Eines eigentlichen Schluſſes ſcheinen die Schreiben aus dieſer Zeit entbehrt zu haben; die Stelle deſſelben vertrat die einfache Unterſchrift des Abſenders (Eſra 4, 16. 22; 5, 17; 6, 12). Nicht viel anders war die Form der Briefe in der griech. Zeit, wenigſtens was die Anrede angeht (1 Makk. 11, 30; 12, 6; 15, 16; 2 Makk. 11, 16; Apg. 23, 26 fg.); doch findet ſich ſtatt der einfachen Namensunterſchrift auch ein Lebewohl (2 Makk. 11, 33. 38; Apg. 23, 30). Die Grußformel in den apoſtoliſchen, inſonderheit Pauliniſchen Sendſchreiben lautet in ihrem Grundtypus: „Gnade euch und Heil von Gott, unſerm Vater und dem Herrn Jeſu Chriſto“ (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 2; Gal. 1, 3); etwas anders 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 2, 2; kürzer 1 Petr. 1, 2; vgl. 2 Petr. 1, 2. Der Schluß beſtand aus einem Gruß und Segenswunſch wie: „Die Gnade des Herrn Jeſu Chriſti ſei mit euch“ (1 Kor. 10, 23; Gal. 6, 18) oder ähnlich.

Das Material, auf welchem man Briefe ſchrieb, war in früherer Zeit Papier aus Leinen oder Papyrus, in ſpäterer Zeit auch Pergament (ſ. Schreibkunſt). Ueber die Art der Verſchließung der Briefe bei den Hebräern kann man verſchiedener Meinung ſein. Heutzutage pflegt man im Orient den zu befördernden Brief in einen Beutel zu ſtecken, den man dann zubindet, ſeltener verſiegelt. Aus Hiob 14, 17: „Verſiegelt iſt in einen Beutel meine Uebertretung“, ließe ſich ſchließen, daß auch im Alterthum das Einbeuteln im Orient, inſonderheit auch bei den Hebräern, Sitte war. Da indeß ſonſt eines Beutels, in welchen der Brief gethan ward, nicht erwähnt wird, ſo ſcheint jenes wenigſtens nicht das Gewöhnliche geweſen zu ſein und man ſich meiſt mit einer einfachen Verſchließung des Briefs durch das Siegel begnügt zu haben; einen unverſiegelten Brief jemand zu ſenden, iſt im Orient das Gewöhnliche, geſchah nur ausnahmsweiſe Neh. 6, 5. Des Siegelthones wird Erwähnung gethan Hiob 38, 14. Die äußere Form eines Briefs ſcheint, wie diejenige des Buchs, die Rollenform geweſen zu ſein (vgl. 2 Kön. 19, 14 und dazu die griech. Ueberſetzung der LXX). Zu bemerken iſt noch, daß der hebr. Ausdruck für Brief auch von jedem andern ſchriftlichen Document gebraucht zu werden pflegt; ſo von einem Kaufbrief Jer. 32, 10; von einem Ehevertrag Tob. 7, 16; von einem Schuldſchein (Schuldbrief) Luk. 16, 6.

Die Beförderung war, wie ſchon bemerkt, entweder eine gelegentliche oder aber ſie geſchah durch expreſſe Boten. Aus 2 Chron. 30, 6 ließe ſich ſchließen, daß die Könige ſich zur Beförderung ihrer Briefe und Depeſchen der Läufer, d. i. der Krethi und Plethi, ihrer Leibgarde, bedienten. Allein da in den ältern Geſchichtsbüchern des A. T. dieſe Sitte niemals erwähnt wird, der Bericht, in welchem ſich die Notiz findet, auch ſonſt ſeiner hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit nach zu Bedenken Veranlaſſung gibt, ſo will es uns das Wahrſcheinlichere dünken, daß hier eine ſpätere, näher perſ. Sitte auf frühere iſraelitiſche Verhältniſſe übertragen ſei; bei den Perſern finden wir allerdings ſtändige Kuriere, welche Depeſchen im Auftrag des Königs expedirten (Eſth. 8, 10. 14; Herodot, VIII, 98; Xenophon, Cyrop., VIII, 6. 9). Schrader.

Brot, ſ. Backen.

Brüder Jeſu. Nach Matth. 13, 55 hat Jeſus außer mehrern Schweſtern vier Brüder gehabt, Jakob, Joſeph, Simon, Juda. Markus (6, 3) zählt Jakob, Joſe, Juda, Simon; ſpäter gibt es noch mehr Variationen der Namen und der Reihe, aber ohne Beglaubigung. Der Apoſtel Paulus redet im allgemeinen von Brüdern des Herrn (1 Kor. 9, 5), wie ſpäter auch die Apoſtelgeſchichte (1, 14) und das 4. Evangelium (1, 12; 7, 3 fg.); ſpeciell erwähnt er den Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal. 1, 19; 2, 9. 12). Die Frage, ob dieſe Brüder etwa nur Halbgeſchwiſter Jeſu oder gar nur ſeine Vettern geweſen, eine Frage, welche komiſcherweiſe die Gelehrten bis heute beſchäftigt, würde nicht aufgeworfen worden ſein, hätte ſich nicht frühzeitig, ſchon im 2. Jahrh., das Intereſſe geregt, die Jungfrauſchaft Maria's und zugleich die göttliche Einzigkeit Jeſu auf dem Weg der Verleugnung und des Verſchwindenmachens der Blutsverwandtſchaft zu verherrlichen. Mit offenen Sympathien für die fortdauernde Jungfrauſchaft Maria's hat mit Hegeſippus (um 160) Clemens von Alexandria (200), ſpäter das wirkſame Namenpaar Hieronymus und Auguſtinus (400), an Vettern Jeſu gedacht, während, mit denſelben Prämiſſen an der Hand ſpäterer judenchriſtl. Evangelien, Origenes (230) mit ſeinen Nachfolgern im Morgen- und Abendland Sprößlinge einer erſten Joſephiſchen Ehe ſtatuirte.

Beide Annahmen sind gleichmäßig von Beweisen verlassen, man müßte sich denn wegen der Halbgeschwister darauf berufen, daß die Isolirung der Brüder, gegenüber Jesu und seiner Predigt, eine Blutsferne anzeige, wegen der Vettern aber, daß einzelne Namen der angeblichen Brüder in ganz andern Verbindungen wiederkehren, daß ein Jakobus und Jose anderswo die Söhne einer andern Maria, der Schwester der Jungfrau und ihres Mannes Klopas oder Alphäus, des angeblichen Bruders Joseph's, heißen (Matth. 27, 56; Mark. 15, 40; Luk. 24, 10; Joh. 19, 25), daß ebenso dieser Jakobus, Alphäi Sohn, und neben ihm ein Juda Jakobi in der Zahl der Apostel erscheine, in welcher doch schwerlich, auch nach den Quellen, ein Bruder Jesu figurirt habe. So sinnreich diese nachträglichen Beweise sind, die sich zu der Annahme abrunden, daß Joseph nach dem frühen Tod seines Bruders Klopas die Kinder und wol auch die Witwe, die Schwester seiner Frau, zu sich genommen und durch diese Hausgemeinschaft mit Jesus die „Vetter" Jesu in gewissem Sinn in „Brüder" verwandelt habe, so sind sie in Wahrheit gleichwol auf allen Punkten haltlos. Wir brauchen nur daran zu erinnern, daß jene zweite Maria zwar Mutter eines Jakob und Jose, aber keineswegs, wie es sein müßte, eines Simon und Juda heißt, daß ihre Schwesterschaft mit Maria nur auf dem 4. Evangelium und auf einer Combination desselben mit dem 1. und 2. ruht, daß ihre Verheirathung mit Klopas, trotz Joh. 19, 25 und Mark. 15, 40, wenigstens nicht sicher ist, daß die Bruderschaft des Klopas mit Joseph endlich lediglich der immer schon trüben Rechnung Hegesippus' im 2. Jahrh. angehört. Das Gegentheil beider Annahmen ist viel besser zu beweisen. Die Vorgeschichten unserer Evangelien, Matthäus und Lukas, wissen weder von einer ersten Ehe Joseph's, noch auch von einer Kinderlosigkeit seiner Ehe mit Maria; sie setzen vielmehr einen nachfolgenden Kindersegen voraus. Am meisten Lukas, der von einem „erstgeborenen" Sohn Jesus redet (Luk. 2, 7; Matth. 1, 25 ist dieses Wort eingetragen). In der Geschichte Jesu selbst stellen seine Mitbürger von Nazareth ihn wie mit Vater und Mutter, so mit Brüdern und Schwestern ohne jeden Vorbehalt zusammen (Matth. 13, 55 fg.; Mark. 6, 3); und da sie die Brüder sogar mühsam der Reihe nach mit Namen zählen, und nur durch die ernstlichste Gemeinschaft mit diesen Namen die Stellung Jesu erschüttern können, so ist der Eindruck völlig, daß sie die engste Familien- und Blutssolidarität der genannten Familienglieder bezeugen wollen. Auch in allen andern Stellen, wo von Brüdern Jesu und etwa von ihren Besuchen mit der Mutter (Matth. 12, 46) die Rede ist, kann, gegenüber der landläufigen Bedeutung des Worts, auch nicht die Vermuthung aufkommen, daß es „Halbgeschwister" seien, wovon eben erst das 2. Jahrh. träumt; und vollends die fortlaufende Umtaufung der „Brüder" in „Vettern" ist nur die reinste und sprachwidrigste Willkür. Selbst die oben berührte Johannesstelle vom Unglauben der Brüder sagt das Gegentheil: „nicht einmal seine Brüder", d. h. sein Nächstes, sein Blut glaubte an ihn (7, 5). Haben nach dem Vorgang Herder's („Briefe zweener Brüder Jesu") nicht allein die allermeisten unbefangenen Theologen, sondern selbst v. Hofmann, Laurent und Pressensé die wirklichen Brüder festgehalten, so wird dieser Streit als erledigt anzusehen sein.

Die Altersstellung dieser Brüder untereinander ist leichter zu bestimmen als die zu Jesus. Für jene ist am einfachsten die Stelle Matth. 13, 55 fg., von welcher Markus (6, 3) nur wenig abweicht, zu Grunde zu legen, und der Vortritt des Jakobus ist auch durch andere Stellen unterstützt, sobald man statt abendländischer Maßstäbe der Autorität den orientalischen des Alters einigermaßen gewähren läßt. Für Jesus müßte die Annahme einer ersten Ehe Joseph's das jüngste Alter fordern, während der evangelische Bericht von der ersten Geburt Maria's, der Jungfrau, ihn als Aeltesten begehrt. Hier ist eine Aufstellung nicht mehr möglich. Ueber die Erziehung der Brüder haben wir nur apokryphische Fabeln oder, im Fall der Zugrundelegung des Hegesippus'schen Bildes vom spätern Jakobus, den er wie einen Essäer zeichnet, leere Hypothesen. Die Erziehungsweise Jesu wird die aller Brüder gewesen sein. Die Größe geistiger Gaben, welche im Schos dieser Familie aufwuchsen, kann neben der Geschichte Jesu die des Jakobus garantiren.

Der Predigt Jesu fielen die Brüder Jesu so wenig zu als seine Mutter, obwol sie das Familienband aufrecht hielten und ihn mit der Mutter besuchten, ohne die Absicht, die man neuerdings gefunden, ihn als irrsinnig geworden nach Hause zu holen (Matth. 12, 46; Mark. 3, 31, vgl. 20 fg.). Jener Unglaube ist durch klare Worte Jesu bezeugt,

indem er, mit ſtarker Abſtoßung gegen den Beſuch, ſeine Zuhörer ſeine Mutter und Brüder hieß (Matth. 12, 48 fg.), und es das Schickſal des Propheten nannte, nirgends, außer in ſeiner Vaterſtadt und in ſeinem Hauſe, geltungslos zu ſein (Matth. 13, 57). Das 4. Evangelium hat dieſen Unglauben formell bezeugt (7, 3 fg.), daneben aber doch die anfängliche Begleitung Jeſu durch Mutter und Brüder von Kana nach Kapharnaum (2, 12) und das Intereſſe der Brüder für Verbreitung ſeines Ruhms in der Welt, beſonders in Jeruſalem, angenommen (7, 3 fg.), Berichte, die an den andern Evangelien und ſchon daran ſcheitern, daß, im Widerſpruch mit der erſten Ausſage, ein Glaube der Brüder an ſeine Werke dennoch vorausgeſetzt wird. In der Nähe des Kreuzes zeigt die Brüder keines unſerer Evangelien; das Hebräerevangelium zur Zeit des Hieronymus (4. Jahrh.) freilich läßt Jakobus, den Bruder des Herrn, einen Theilnehmer des Abendmahls und erſten Zeugen der Auferſtehung Jeſu ſein (vgl. die Reſte des Hebräerevangeliums bei Hilgenfeld, Novum Test. extra canonem receptum [Leipzig 1866], IV, 17); und es ſcheint einige Unterſtützung dadurch zu finden, daß das 4. Evangelium (19, 25) die Gegenwart wenigſtens der Mutter beim Kreuz verkündigt, daß die Apoſtelgeſchichte (1, 14) Maria mit den Brüdern zu den erſten Theilnehmern der jeruſalemiſchen Gemeinde nach der Auferſtehung rechnet, und daß ſogar Paulus wenigſtens die vierte Erſcheinung des Auferſtandenen dem Jakobus zutheil werden läßt (1 Kor. 15, 7), ein Name, den er anderswo nur für den Bruder des Herrn verwendet. Es iſt aber lediglich nicht gerathen, der Ausſage des Hebräerevangeliums nachzugeben; alle Evangelien, auch das 4., ſtimmen in beiden Punkten gänzlich anders, Paulus ſeinerſeits hat nur von einem Apoſtel Jakobus, nicht von einem Bruder des Herrn geredet, und die Apoſtelgeſchichte gewährt durchaus keine Sicherheit, ob die Familie Jeſu, deren Stellung in der Gemeinde dem Judenchriſtenthum und den judenchriſtl. Quellen nachher ſo wichtig wurde, vom erſten Anfang an der Kirche zugehörte.

Nur ſo viel iſt gewiß, nicht nur aus der Apoſtelgeſchichte (1, 14), welcher freilich das 4. Evangelium mit ſeinem lediglich unfreundlichen abweichenden Bericht über die Brüder (7, 3 fg.) merkwürdig gegenüberſteht, ſondern insbeſondere durch den Apoſtel Paulus, daß die Brüder Jeſu früh wirklich übertraten und ſogar eine höchſt ehrenvolle Stellung in der chriſtl. Gemeinde erlangten. Als Paulus im J. 39 oder 40 ſeine erſte Reiſe nach Jeruſalem machte, ſah er neben Petrus Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal. 1, 19), ebenſo wieder 14 Jahre nachher (52—53) beim Apoſtelconvent (Gal. 2, 9). Im J. 58, im 1. Korintherbrief (9, 5) redet er davon, daß „die Brüder des Herrn" wie die Apoſtel in Begleitung ihrer Frauen auf die Miſſionen gehen, und an Pfingſten 59 iſt er bei ſeiner letzten jeruſalemiſchen Reiſe von Jakobus wie von einem Vorſtand der dortigen Gemeinde empfangen worden (Apg. 21, 18 fg.). Die angeſehene Stellung der Familie hat mehr noch als die Apoſtelgeſchichte Paulus ſelbſt bezeugt. Schon bei der erſten Reiſe findet er Jakobus in apoſtelähnlicher und apoſtelnaher Stellung (Gal. 1, 19); beim Apoſtelconvent zählt er Jakobus mit, und, vor Petrus und Johannes, zu den „Säulen" der dortigen Kirche (Gal. 2, 9); aus Anlaß der Miſſionen rubricirt er in aufſteigender Linie Apoſtel, Brüder des Herrn, Kephas, d. i. Petrus (1 Kor. 9, 5). So hat er alſo einmal den Jakobus, das andere mal den Petrus am höchſten geſtellt; jenen in der Gemeinde, dieſen in der Miſſion, in welcher er ihm auch ſonſt die oberſte Stelle gibt, obwol er ihn ſogar hier mehr als nöthig von Jakobus abhängig fand (Gal. 2, 12). Dieſe Zuſammenſtellung des Jakobus mit den Apoſteln hat den Glauben erweckt, Paulus bezeichne in deſſen Perſon wirklich einen Apoſtel, und hat die früher erwähnte Täuſchung ermuthigt, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, kein anderer als der Apoſtel Jakobus, Alphäi Sohn, kurzum „der Vetter" ſei. Aber dieſe Meinung iſt auf Gal. 1, 19 kaum ſcheinbar zu gründen; 1 Kor. 9, 5 widerſpricht, indem zwiſchen Apoſteln und Brüdern des Herrn geſchieden wird, und 1 Kor. 15, 7 widerſpricht, indem hier geradezu ein „Apoſtel" Jakobus genannt wird, der mit dem „Bruder Jeſu" nichts zu ſchaffen hat. Auch alle andern Quellen haben fortwährend zwiſchen Apoſteln und Brüdern getrennt, ſichtbar z. B. Matth. 12, 46 fg.; Joh. 1, 12; 7, 3 fg.; Apg. 1, 14; irgendwie ſelbſt noch Euſebius („Kirchengeſchichte", I, 12; II, 1), der den nichtapoſtoliſchen Bruder freilich wenigſtens zu den 70 Jüngern rechnet, während allerdings ſchon Clemens von Alexandria ihn nicht nur mit dem Apoſtel Jakobus Alphäi, ſondern auch mit dem Apoſtel Jakobus Zebedäi verwechſelte (Euſebius, a. a. O., II, 1). Die bedeutende Stellung in Jeruſalem dankten die Brüder Jeſu nicht vorzugsweiſe nur ihrer Seßhaftigkeit gegenüber den Wanderungen

der Apoſtel, indem dieſer Unterſchied, wie wir zum Theil ſchon ſahen, in dieſer Schärfe nicht beſtand (1 Kor. 9, 5), ſondern theils perſönlicher Tüchtigkeit, ſittlicher Strenge und Würde, wie ſie Jakobus repräſentirte, judenchriſtl. Entſchiedenheit (Gal. 2, 7. 9. 12; Apg. 15, 13 fg.; 21, 15 fg.), welche den Geiſt Jeſu nicht ganz treu ſpiegelte, eine entfernte Anerkennung des freiern Paulinismus aber doch nicht ganz ausſchloß (Gal. 2, 9; Apg. 15), und kirchenleitender Gewandtheit (Gal. 2, 9; Apg. 15, 13 fg.; 21, 18 fg.), theils aber wol auch dem Familienblut, dem Zuſammenhang mit Jeſus, der hier nur in anderer Weiſe als bei den Apoſteln in Betracht kam (Apg. 1, 21), und der mit Jeſus gemeinſamen Davidiſch-meſſianiſchen Abſtammung (Röm. 1, 3). Es mag und wird unrichtig ſein, die korinthiſche Chriſtuspartei (1 Kor. 1, 12) mit Storr und Nachfolgern auf eine Anhänglichkeit an das Fleiſch und Blut des Hauſes Jeſu zu beziehen, obgleich die Stelle 2 Kor. 5, 16 auch ſo noch eine Bedeutung für die Brüder Jeſu behält; aber noch in der Mitte des 2. Jahrh. legte der älteſte chriſtl. Hiſtoriograph Hegeſippus, der Paläſtinenſer Euſebius (a. a. O., II, 23; III, 11. 19. 20. 32), und im Anfang des 3. Jahrh. Julius Afrikanus (bei Euſebius, a. a. O., I, 7) auf die Nachkommen des Herrngeſchlechts, auf die ſogenannten „Herrnangehörigen" (δεσπόσυνοι), das größte Gewicht, Hegeſippus zumal, indem er ſie als die Vorſteher der paläſtin. Kirchen und der jeruſalemiſchen Kirche mit und nach den Apoſteln betrachtete und von ihrem Untergang den Auftritt der unheilvollen Gnoſis ſeit den Zeiten Trajan's datirte (Euſebius, a. a. O., III, 32). In gleich nachdrücklicher Weiſe wird der Zuſammenhang dieſer Epigonen mit dem Davidiſchen Hauſe von Hegeſippus (bei Euſebius, a. a. O.) geltend gemacht. (Reichere Nachrichten über dieſes ganze Gebiet gibt der Artikel Jakobus.) Nach Jakobus' Hinrichtung, um 63 n. Chr., ſoll nach Euſebius (a. a. O., III, 11. 32), der weſentlich dem Hegeſippus folgt, Simon, der dritte Bruder Jeſu (Matth. 13, 55), nach Hegeſippus' Annahme freilich nur ein „Vetter", der Sohn des Klopas, des Bruders Joſeph's, von einem Congreß der letzten Apoſtel, Schüler und Verwandten Jeſu zum jeruſalemiſchen Biſchof erwählt worden ſein, um 120jährig (geboren 4 v. Chr.) im neunten Jahre Kaiſer Trajan's (106 n. Chr.), richtiger wol in ſeinem hundertneunzehnten Jahre, d. h. 116 n. Chr., durch den ſyr. Statthalter Atticus als Davidide und Chriſt nach langen Foltern an dem Kreuz zu ſterben, welches die Denunciation der ihn ablöſenden Gnoſis ihm gebaut haben ſoll. Auch vom vierten Bruder oder vielmehr angeblichen Vetter Juda ſeien unter Kaiſer Domitian und Trajan noch zwei Enkel übrig geweſen, mit dem beſcheidenen Vermögen von 9000 Denaren (Franken) in Feldſtücken, welche ſie ſelbſt bebauten. Entlaſſen von Domitian, der ſie als Davididen verhörte und ungefährlich fand, ſeien ſie als Märtyrer und Angehörige des Herrn den paläſtin. Kirchen bis Trajan vorgeſtanden, um unter ihm etwa gleichzeitig mit Simon vom Schauplatz zu verſchwinden (Euſebius, a. a. O., III, 13 fg., 32). Aber entferntere Verwandte ohne beſondere kirchl. Stellung mit dem Sitz im ſyr. Kaukab und im alten Nazareth wollte noch Julius Afrikanus (bei Euſebius, a. a. O., I, 7) im Anfang des 3. Jahrh. vorgefunden haben, und ihrer Sorgfalt in Erhaltung und Herſtellung des Stammbaums des Herrn ſeine eigene, freilich nur künſtelnde Vereinigung der Stammbäume des Matthäus und Lukas danken. Traten die Herrnangehörigen ſo freilich immer mehr und ganz ins Dunkel zurück, ſo hat dafür die judenchriſtl. Kirche ſeit dem 2. Jahrh. ſie in allerlei Weiſe verherrlicht und auch nach dem Tode redend eingeführt. Die älteſten Schriftwerke dieſer Art ſtehen in unſerm N. T. ſelbſt im Jakobus- und Judasbrief; es ſind Mahnungen in der Verfolgung, Warnungen gegen die ihnen ſo raſch nachgefolgte verkehrte Gnoſis, welche mit dem Paulinismus noch verbunden wird, Sittenregeln überhaupt, wie ſie für den Mund der exemplariſch frommen Männer, der Märtyrer und echten Zeugen des Lebens Jeſu, paßten. Vgl. noch meine „Geſchichte Jeſu von Nazara" (Zürich 1867), I, 324 fg., 422 fg. Keim.

Brunnen. Eigentliche Brunnen, d. i. Vorrichtungen, um Quellwaſſer aus einer größern oder geringern Tiefe zu Tage zu fördern, ſind, wie überhaupt im Orient, ſo in Paläſtina nicht häufig anzutreffen. Es gibt dort, namentlich in dem ganz beſonders waſſerarmen ſüdlichen Theil des Landes, in Judäa, Strecken, wo weit und breit keine Quelle oder kein Brunnen zu finden iſt; und findet ſich endlich ein ſolcher, ſo iſt das Waſſer oft ſalzig und aus dieſem oder einem andern Grunde nicht trinkbar; oder es iſt in ſo geringer Menge vorhanden, daß es für die Befriedigung des Bedürfniſſes nicht zureicht. Ganze Ortſchaften müſſen ſo des Quellwaſſers entbehren und ſelbſt Jeruſalem iſt in dieſer Hinſicht nicht viel beſſer daran. Die wenigen Quellen in der Stadt und

ihrer Umgebung enthalten entweder ganz untrinkbares Waſſer oder ſolches wenigſtens in ungenügender Menge. Auch in früherer Zeit war dieſes nicht anders. Hieronymus (zu Am. 4, 7) berichtet während ſeines Aufenthalts zu Bethlehem, daß es in dortiger Gegend außer einigen wenigen Quellen lediglich Ciſternenwaſſer gebe, und laut Joſephus („Alterthümer", XIV, 14. 6; „Jüdiſcher Krieg", III, 7. 12) befanden ſich die beiden Feſten Jotapata und Maſada gänzlich ohne Quellwaſſer. Um ſo höher wird und ward nun freilich ein Brunnen mit trinkbarem Waſſer geſchätzt, und die Bibel ſelbſt berichtet von wiederholten Streitigkeiten, welche um den Beſitz eines Brunnens entſtanden (1 Moſ. 21, 25; 26, 19; vgl. 21, 30 fg.). Das erfolgreiche Graben eines Brunnens war ein ſo frohes Ereigniß, daß daſſelbe auch in Liedern gefeiert ward, und 4 Moſ. 21, 17. 18 iſt uns ein ſolches uraltes „Brunnenlied" noch erhalten, welches lautet:

Steig' empor Brunnen! ſinget ihm entgegen!
Brunnen, den da Fürſten gruben,
Höhleten die Edlen des Volkes
Mit dem Scepter, mit ihren Stäben.

Die Einrichtung dieſer Brunnen war urſprünglich und wol auch noch in der ſpätern Zeit gewiß eine möglichſt einfache; der Brunnen war weiter nichts als eine wahrſcheinlich meiſt ausgemauerte Grube von größerer oder minderer Tiefe. In dieſe ließ man, befand ſich das Waſſer ſo tief, daß man es mit der Hand nicht mehr ſchöpfen konnte, an einem Strick ein Gefäß hinab und zog daſſelbe mit der Hand wieder empor (vgl. Furrer, „Wanderungen durch Paläſtina" [Zürich 1865], S. 199). Auf künſtlichere Vorrichtungen, wie ſie Robinſon („Paläſtina", I, 73, 416, 417; II, 139) beſchreibt, deutet in der Bibel nichts. Das nun, was bei dem Mangel an Quell- oder, wie der Hebräer ſich bezeichnend auszudrücken pflegt, an lebendigem Waſſer (Jer. 2, 13), die Stelle der Brunnen im Orient vertritt, ſind die ſogenannten Ciſternen, d. i. Gruben, in denen das Regenwaſſer aufgefangen und aufbewahrt wird. Dieſelben pflegen ausgemauert und übertüncht zu ſein; in der ältern Zeit waren ſie theilweiſe ſo angelegt, daß ſie an der Mündung oben äußerſt eng waren und ſich nach unten zu immer mehr erweiterten bis zu einer Länge von 100 Fuß an jeder der vier Seiten (Diodor, XIX, 94). Die Oeffnung ward mit einem ſchweren Stein verſchloſſen, der nicht ohne große Mühe fortgeſchafft oder beiſeitegeſchoben werden konnte (1 Moſ. 29, 2). Robinſon fand wiederholt Ciſternen, bei denen der Stein, welcher das in einer über dieſelbe gelegten flachen Steinplatte befindliche Loch verſchloß, ein ſolches Gewicht hatte, daß zu ſeiner Fortwälzung zwei oder drei Mann erforderlich waren. Die in Jeruſalem befindlichen Ciſternen ſind theilweiſe oben mit einer Art Rand oder Barrière umgeben, welche ihnen das Anſehen eines Brunnens verleiht. Ciſternen, in Felſen gehauen, wie ſie Robinſon in der Nähe von Hableh antraf, werden auch im A. T. erwähnt (5 Moſ. 6, 11; Neh. 9, 25; vgl. 2 Chron. 26, 10). In den Städten hat beinahe jedes Haus eine Ciſterne, manche haben deren mehrere. Das Waſſer wird in dieſelben während der Regenzeit von den Dächern hinabgeleitet und bleibt hier bei der nöthigen Sorgfalt wol ein halbes Jahr trinkbar. Auch in der ältern Zeit gab es Privathäuſer, welche ein oder mehrere Ciſternen hatten; doch waren es wol mehr nur die der Vornehmern (2 Sam. 17, 18; 2 Kön. 18, 31; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 6. 2). Das Volk holte ſeinen Bedarf an Waſſer wol zum guten Theil aus öffentlichen Ciſternen, wie an eine ſolche Jer. 41, 7 zu denken ſein wird. Dieſe hatte eine ſo bedeutende Größe, daß 70 Erſchlagene in ſie hineingeworfen werden konnten; auch die von Uſia angelegten Ciſternen (2 Chron. 26, 10) waren wenigſtens mit zum öffentlichen Gebrauch beſtimmt. Privatciſternen gelten auch jetzt noch häufig als ein ſchätzbares Beſitzthum, und um den Waſſervorrath in derſelben iſt man nicht ſelten äußerſt beſorgt. Sie ſind nicht minder wie die Brunnen oft Gegenſtand des Streites und des Zankes geworden. Waſſerleere Ciſternen wurden in Iſrael ganz gewöhnlich als Gefängniſſe benutzt (1 Moſ. 37, 22; Jer. 38, 6; KL. 3, 53). Es war dieſe Art der Eincarcerirung in der ältern Zeit ſo ſehr die Regel, daß „über jemand ſchließen" (nämlich die Ciſternenöffnung) im Hebräiſchen geſagt werden konnte für unſer „jemand ins Gefängniß werfen" (Hiob 12, 14), und ein Gefängniß als „Grube" auch dann bezeichnet ward, wenn daſſelbe oberhalb der Erde ſich befand (1 Moſ. 40, 15; vgl. V. 3; 2 Moſ. 12, 29; Sach. 9, 11). Brunnen und Ciſternen endlich waren gleicherweiſe der Hauptſammel- und Verkehrspunkt eines Ortes. Hier kamen die Hirten zuſammen, wenn ſie ihre Heerden tränkten; hier die Frauen und Mädchen, um Waſſer zu ſchöpfen;

dahin begab man ſich deshalb auch, wenn man mit jemand auf eine ungezwungene Art in Verkehr treten wollte (1 Moſ. 24, 11. 13). Vgl. Diodor, II, 48; XIX, 94; Faber, „Archäologie der Hebräer" (Halle 1773), I, 122 fg., und vorzüglich Robinſon an verſchiedenen Orten, beſonders „Paläſtina", I, 73, 326, 338; II, 125 fg., 139, 385, 414, 518 fg., 608 fg., 628; III, 7; „Neuere bibliſche Forſchungen in Paläſtina" (Berlin 1857), S. 178. Ueber eine vierfache Art von Ciſternen im Hauran berichtet Wetzſtein, „Reiſebericht über Hauran und die Trachonen" (Berlin 1860), S. 49, 50; vgl. noch Furrer, a. a. O., S. 13, 78, 199; „Archiv für wiſſenſchaftliche Erforſchung des Alten Teſtaments", 1. Jahrg., 1867, I, 110. Schrader.

Brunnenthor, ſ. Jeruſalem.

Bubaſtos oder Bubaſtis wird unter dem Namen Phi-Beſet Ez. 30, 17 neben mehrern andern ägypt. Städten erwähnt, lag im öſtlichen Theil Unterägyptens an einem Kanal des peluſiſchen Nilarms, wo heutzutage die Ruinenſtätte Tell Baſtah, bei der Stadt Zakâzik am Kanal von Muiz ſich befindet, und war die Hauptſtadt des gleichnamigen Nomos (Bezirks), welcher, der Kriegerkaſte der Kalaſirier zugewieſen (Herodot, II, 166), ſich auf der Südſeite des peluſiſchen Arms über die Ortſchaften längs der gezogenen Kanäle ausbreitete, an der Oſtſeite an den arab. Nomos und das Land Goſen und auf der Weſtſeite an den Nomos von Heliopolis grenzte. In der Stadt ſelbſt begegnen und vereinigen ſich, nach Herodot, zwei Kanäle und bilden eine Halbinſel, in welcher ſich auf ebener Erde der berühmte Tempel der (katzengeſtaltigen) Göttin Bubaſtis (koptiſch Paſcht) befindet, welche die Griechen mit ihrer Artemis vergleichen. Obgleich nun die Stadt ringsumher hoch aufgedämmt iſt in gewaltigen Backſteinterraſſen, welche die Baſis dieſer wie faſt aller unterägypt. Städte ausmachen — dieſe, meiſtens einen Fuß langen Backſteine ſind es, welche die Hebräer aus Thon arbeiten mußten „in ſchwerer Dienſtbarkeit" (2 Moſ. 1, 11 fg.) — ſo ragt doch der Tempel über alles empor, weil die Propyläen 60 Fuß hoch ſind. Dahin, zu dem großen Feſt der Bubaſtis, wallfahrten jährlich ungefähr 70,000 Menſchen, ohne die Kinder. Daſelbſt war auch der allgemeine, geheiligte Begräbnißplatz für die balſamirten Katzen (Herodot, II, 59. 60. 67). — Obgleich dieſe Herrlichkeiten ſich ſpäter immer mehr verloren, blieb Bubaſtos doch eine wichtige Stadt; eine Dynaſtie der Pharaonen ſtammte aus derſelben und reſidirte wol auch eine Zeit lang daſelbſt. Bei der letzten Eroberung Aegyptens nahmen die Perſer die Stadt mit Gewalt ein und riſſen ihre Mauern nieder. Doch ſtand der Ort noch im röm. Zeitalter. Heute liegt Tell Baſtah in der Tiefe, hat aber eine hohe Umfaſſung. Der ganze Umfang beträgt ungefähr 15000 Fuß. Araber bewohnen die Ruinen des alten Bubaſtos. Ungeheuere Granitmaſſen voll Hieroglyphen, mehr oder weniger verſtümmelt, ſind dort wunderbar aufgehäuft. Den alten Namen der Stadt hat man ſchon erklären wollen Pi-Paſcht, Land (Ort) der (Göttin) Paſcht. Vgl. Ritter, „Erdkunde" (2. Aufl., Berlin 1821), I, 1, 825 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Landshut 1824), X, 1, 588 fg.; Schleiden, „Die Landenge von Sues" (Leipzig 1858). Kneucker.

Buch, ſ. Schreibkunſt.

Buchsbaum, ſo deutet Luther den Jeſ. 41, 19; 60, 13 erwähnten Teašúr, während die LXX (Jeſ. 41, 19) ihn als Silberpappel erklären. Dieſe Pappel ſcheint (Hoſ. 4, 13; 1 Moſ. 30, 37) vielmehr mit libneh bezeichnet zu ſein. Teašúr kommt von ášár, gerade ſein. Deshalb möchten wir unter ihm am liebſten die im Orient einheimiſche und z. B. in der Umgebung von Damaskus ungemein verbreitete ſogenannte italieniſche Pappel verſtehen, die vor allem durch hohen ſchlanken Wuchs und pyramidaliſche Geſtalt ſich auszeichnet, herzförmige, gezähnte Blätter trägt von dunkelgrüner Färbung auf der obern, von hellgrüner auf der untern Seite und mit gelbgrauer, aufgeriſſener Rinde umkleidet iſt. Sie kann in 20 Jahren eine Höhe von 70 Fuß erreichen, liefert gleich der Silberpappel ein zähes dauerhaftes, für Schnitzarbeiten und Fußböden brauchbares Holz, das für Schiffsverdecke ſchon von den Tyrern benutzt wurde (Ez. 27, 6). Dort hat man nämlich zu überſetzen: „Das Verdeck (deiner Schiffe, Tyrus) machten ſie aus Elfenbein in Pappelholz." Furrer.

Buchſtaben, ſ. Schreibkunſt.

Büffel, dieſer gewaltige, dem Ochſen verwandte Vierfüßler mit großen nach vorn über de Stirn gebogenen Hörnern, niederhängendem Kopf und trotzig-tückiſchem Blick, wol ziemlich allgemein aus Bildern von der röm. Campagna bekannt, lebte in Paläſtina zur Zeit des alten Iſrael nur in wildem Zuſtande, wie heute noch in Abyſſinien, wo er

wegen seiner grimmigen Wuth, seiner außerordentlichen Kraft und Schnelligkeit überaus gefürchtet wird und die Jagd desselben als eine der gefährlichsten gilt. Die Hebräer fürchteten ihn gleich dem Löwen (Ps. 22, 22), und spottend fragt der Dichter Hiob's, ob wol auch einer den Büffel vor die Egge zu spannen Lust habe (Hiob 39, 9 fg.). Die Hörner des Büffels, mit denen er seine Feinde zermalmt, dienten als Sinnbild der Kraft, daher im Segen Mose's von dem Stamm Joseph gesagt wird: „Des Büffels Hörner sind seine Hörner" (5 Mos. 33, 17; Ps. 92, 11). Von sicherm Versteck aus betrachtete der Israelit aber doch mit Vergnügen das Springen der jungen Büffel (Ps. 29, 6).

Heutzutage finden wir große Heerden dieser Thiere einigermaßen durch die Ghawarineh, die Bewohner des Jordanthales, gezähmt, doch immer noch tückisch und gefährlich genug, an den sumpfigen Ufern des Hulehsees und in der Ebene Batiha beim Einfluß des Jordan in den Tiberiassee, wo sie es lieben, in schlammigem Wasser sich herumzuwälzen. Abends kehren sie zu den Zelten ihrer Herren zurück, von denen sie jedoch nicht, wie dies sonst von den heutigen Aegyptern, im Gegensatz zu den Zeitgenossen von Hiob's Dichter, geschieht, zur Arbeit angehalten werden.

In der Luther'schen Bibel erscheint anstatt des Büffels für den hebr. Re'ém das fabelhafte Thier Einhorn im offenen Widerspruch zu 5 Mos. 33, 17, wo dem Re'ém eine Mehrzahl von Hörnern beigelegt wird. Furrer.

Bürgerrecht. Für die Bibel kommt nur das israelitische und das röm. Bürgerrecht in Betracht. Bei den Hebräern war die Theokratie der Entwickelung des politischen Lebens nicht günstig, und nicht ohne Grund hat man schon darin, daß ihre Sprache kein Wort für „Bürger" hat, ein Zeichen ihrer politischen Unmündigkeit gefunden. Was man anderwärts Bürgerrecht nennt, das war bei ihnen die Zugehörigkeit zur „Gemeinde Jahve's", zu seinem „heiligen Volk" (4 Mos. 16, 3; 5 Mos. 7, 6). Sie wurde erlangt durch Geburt von israelitischen Aeltern und bethätigte sich äußerlich in der Beschneidung, der Feier des Passahs und des Sabbats. Sie allein berechtigte zum Mitbesitz des Heiligen Landes; der Eingeborene (ĕzráh) unterschied sich vornehmlich als Grundbesitzer von dem Fremden und Beisassen (ger, tošáb), der nur ausnahmsweise Grundeigenthum erwerben konnte (3 Mos. 25, 35). Wenn letzterer auch an den Rechten wie an den Pflichten der Landeskinder einen gewissen Antheil hatte (s. Fremde), so war es für ihn doch schwierig, in den Vollbesitz des israelitischen Bürgerrechts zu gelangen. Nach dem Gesetz 5 Mos. 23, 1—8 konnten die Nachkommen von Aegyptern und Edomitern im dritten Glied Aufnahme in der Gemeinde finden, dagegen waren Ammoniter und Moabiter ebenso streng ausgeschlossen wie Verschnittene und Abkömmlinge öffentlicher Buhlerinnen. Die Unduldsamkeit der spätern Zeit sonderte nicht nur die im Gesetz genannten, sondern alle Ausländer von der Gemeinde ab (Neh. 13, 3). Das röm. Bürgerrecht wird in der Geschichte des Apostels Paulus erwähnt (Apg. 16, 37 fg.; 22, 25 fg.; 25, 10). Es wurde in der Kaiserzeit an ganze Städte und Provinzen wie an einzelne verliehen, konnte aber auch durch Kauf erlangt werden (Apg. 22, 28). Paulus hatte es von seinem Vater ererbt (Apg. a. a. O.); wodurch dieser es besaß, ist unbekannt. Auch sein Begleiter Silas scheint es nach dem Wortlaut der Stelle Apg. 16, 37 besessen zu haben. Der röm. Bürger durfte von keinem röm. Gericht zur Strafe der Geiselung verurtheilt werden (Apg. 16, 37; 22, 25) und hatte das Recht der Appellation an den Kaiser (Apg. 25, 10. 11). Dagegen war seine Fesselung während der Untersuchungshaft gestattet (Apg. 24, 27; 26, 29), und das Vergehen des röm. Hauptmanns zu Jerusalem (Apg. 22, 29) bestand nur darin, daß er Paulus willkürlich vor aller Untersuchung hatte fesseln lassen (Apg. 21, 33). Krenkel.

Bürgschaft kommt in den israelitischen Gesetzbüchern nicht vor und scheint erst in späterer Zeit üblich, dann aber auch sehr gewöhnlich geworden zu sein. Der Bürge verpflichtete sich durch Handschlag, die Schuld seines Freundes zu vertreten (Spr. 11, 15; 17, 18; 22, 26). Vermochte er dies nicht, so durfte er keine Schonung erwarten; der Gläubiger konnte ihm das Kleid (Spr. 20, 16), ja selbst das Bett unter dem Leibe wegnehmen (Spr. 22, 17), und manche Wohlhabende, die unvorsichtig Verpflichtungen eingegangen, verloren ihr Vermögen und mußten sogar aus dem Lande flüchten (Sir. 29, 24. 25). Daher rathen die Sprüche Salomo's demjenigen, der durch Uebernahme von Bürgschaft sich in Verlegenheit gebracht hat, den Gläubiger um Aufschub zu bitten und rastlos zu arbeiten, um wieder frei zu werden (6, 1 fg.), sie nennen ihn aber auch einen „unverständigen" Mann (17, 18) und wollen, falls er seinen Verbindlichkeiten nicht nachkommen kann,

ohne Gnade nach dem ſtrengen Recht mit ihm verfahren wiſſen (22, 16). Milder iſt die Anſicht Sirach's, der es einem braven Mann zur Pflicht macht, für ſeinen Freund Bürgſchaft zu leiſten (29, 18), aber doch die Mahnung nothwendig findet, daß man dabei nicht über ſein Vermögen gehen und ſich immer auf das Bezahlen gefaßt machen ſolle (3, 16; 29, 27). Krenkel.

Bul, ſ. Monate.

Bund, Bündniß, heißt ein Verhältniß, in welchem zwei oder mehrere Perſonen, indem ſie auf förmliche und feierliche Weiſe ſich aneinanderbinden, zu gutem Einvernehmen und gegenſeitigen Leiſtungen zuſammentreten, oft iſt es auch geradezu ſoviel als Vertrag oder Abkommen mit jemand. Der Ausdruck wird in der einfachen Sprache der Bibel, namentlich im A. T., viel gebraucht für alle möglichen derartigen Verhältniſſe öffentlicher und privater Art, eigentlich und bildlich. Es wird damit bezeichnet das Schutz- und Trutzbündniß und die Bundesgenoſſenſchaft zwiſchen Stämmen, Völkern und Volkshäuptern (z. B. 1 Moſ. 14, 13; 2 Moſ. 23, 32; 34, 12. 15; 5 Moſ. 7, 2; Richt. 2, 2; 1 Kön. 15, 19; 2 Kön. 17, 4; Hoſ. 12, 2; Ob. 7; 1 Makk. 8, 22; 12, 1 u. ſ. w.), das Verhältniß der Unterthänigen oder Schutzbefohlenen zum Oberherrn (Joſ. 9, 6 fg.; 1 Sam. 11, 1; Heſ. 17, 13 fg.), die Verſchwörung zum Zweck des Umſturzes oder der Empörung (1 Kön. 15, 27; 16, 9; 2 Kön. 9, 14; 11, 4), der Vertrag wegen allgemeinen Friedensverhältniſſes oder gewiſſer beſonderer Leiſtungen (z. B. 1 Moſ. 21, 27—32; 26, 28; 31, 44; 2 Sam. 3, 12 fg; 1 Kön. 5, 12), auch blos das friedliche Sichzuſammenſchließen bisher getrennt Geweſener ohne beſondere Förmlichkeiten (Dan. 9, 27; 1 Makk. 1, 12), das Freundſchaftsverhältniß zweier Freunde (1 Sam. 18, 3; 20, 16; 23, 18) oder ſtammverwandter Völker (Am. 1, 9), endlich der Ehebund (Spr. 2, 17; Mal. 2, 14). In bildlichem Sinn wird von einem Bund oder Vertrag geſprochen, den einer mit ſeinen Augen macht, daß ſie gewiſſe Dinge nicht erblicken dürfen (Hiob 31, 1), oder mit dem Tod, daß er einen unangetaſtet laſſe (Jeſ. 28, 15), oder von einem Bund, d. h. Friedens- und Freundſchaftsverhältniß, mit den Dingen der Natur, wie Thieren (Hoſ. 2, 18) und Steinen des Feldes (Hiob 5, 23), vermöge deſſen ſie einem nicht ſchaden dürfen. Und ſo kann man überhaupt ſagen, man mache einen Bund mit einem, wenn man ihm beſtimmte Verſprechungen gibt und von ihm entgegennimmt. Dieſe Uebernahme gegenſeitiger Verpflichtungen fehlt bei keinem Bund, und es iſt darum auch bei der förmlichen Abſchließung eines ſolchen die feierliche Zuſage oder Zuſicherung gewiſſer Leiſtungen die Hauptſache. Sie geſchieht in der Regel durch den Eid (ſ. d.), durch die Betheuerung der Zuſage vor dem Angeſicht Gottes, unter Herabwünſchung dieſer und jener Strafen auf das eigene Haupt im Fall des Bruches, ſo z. B. 1 Moſ. 26, 28; 31, 53; Joſ. 9, 15; 1 Sam. 20, 17; 2 Kön. 11, 4. Wie aber der Eid ſelbſt in der älteſten Zeit nicht blos durch das geſprochene Wort, ſondern zugleich durch äußere bezeichnende Handlungen, namentlich durch Hinzunahme von ſieben Dingen oder Perſonen als Zeugen der Ausſage feierlicher gemacht und bekräftigt wurde (das hebr. Wort für Schwören bedeutet eigentlich „ſich bei ſieben Dingen verpflichten"; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 23), ſo wurde auch die Bundesſchließung in allen wichtigen Fällen und, je weiter im Alterthum zurück, um ſo mehr auf eine umſtändlichere Weiſe und durch gewiſſe ſinnfällige und ſinnvolle Handlungen, welche zur Einprägung der übernommenen Verpflichtungen oder zur Bezeugung der gemachten Verſprechungen dienen ſollten, bewerkſtelligt, und es ſind gerade die Schriften über die Urgeſchichten, in welchen ſolche Gebräuche noch am häufigſten erwähnt oder am eingehendſten beſchrieben werden. In der Geſchichte des Bundes Abraham's mit dem König Abimelech, welcher außer dem allgemeinen friedlichen Verhältniß namentlich die Benutzung der von Abraham gegrabenen Hirtenbrunnen betraf, leſen wir, daß Abraham ſieben Lämmer beſonders hinſtellte und ſie dem Abimelech übergab; dieſer ſollte ſie von ihm annehmen, damit ſie dem Abraham ein Zeugniß ſeien für ſein Eigenthumsrecht auf den von ihm beanſpruchten Gegenſtand, und dieſe Gabe, indem ſie der König annahm, machte den Bundeseid, der damals zwiſchen ihnen geſchworen wurde, um ſo verpflichtender für den König (1 Moſ. 21, 27—31). Dieſe Sitte, obwol nur einmal in der Bibel erwähnt, war gewiß auch ſonſt nicht ſelten: der, dem die Haltung des Bündniſſes am meiſten anlag, gab dem andern eine Gabe von womöglich ſieben Sachen, und band ihn dadurch um ſo feſter an ſich, wie ja auch ohne Schwur, an ſich ſchon, die Annahme eines Geſchenks eine Verpflichtung gegen den Geber nach ſich zieht (Homer, „Ilias", XIX, 243—246). Auch ein äußeres Denkmal, an dem

Ort der Bundesſchließung errichtet, konnte als bleibendes Zeugniß des geſchehenen eidlichen Verſprechens zur Bekräftigung deſſelben dienen (1 Moſ. 31, 45; Pauſanias, III, 20. 9). Beſonders aber war es das Opfer, näher das blutige Opfer, welches in mehrfacher Weiſe auch bei der feierlichen Abſchließung von Verträgen und Bündniſſen verwendet wurde. Durch die Opfergabe der Bundſchließenden, im allgemeinen zunächſt das Brandopfer, wurde Gott, der im Eid angerufen wird, noch kräftiger und augenſcheinlicher in das Vornehmen zwiſchen den beiden Vertragſchließenden hineingezogen, und zum Zeugen und Wächter des zwiſchen ihnen vorgehenden Gelöbniſſes gemacht. Gewöhnlich aber waren damit noch beſondere, auf den Bundeszweck bezügliche Gebräuche verbunden, durch welche das Opfer ſeinen Charakter als Bundesopfer bekam. Einer der älteſten und gewöhnlichſten war der, daß man eins oder einige der Opferthiere in zwei Stücke zertheilte, dieſe ſich gegeneinander über legte, Hälfte gegen Hälfte, und nun zwiſchen dieſen Stücken hindurchſchritt, um anzuzeigen, daß die zwei Vertragſchließenden durch den Bund ſo zuſammengehören, wie dieſe Stücke zu einem Thier zuſammengehört hatten, und zu erklären, daß es ihnen, wenn ſie dieſen Bund brechen, ebenſo ergehen möge, wie dieſem getödteten und entzweigeſchnittenen Thier. Dieſe Sitte wird ziemlich ausführlich bei Erzählung des Bundes Gottes mit Abraham (1 Moſ. 15, 9 fg.) beſchrieben, kürzer Jer. 34, 12. 18. 19; daß ſie einſt ſehr gewöhnlich geweſen ſein muß, ergibt ſich aus dem davon abgeleiteten und im A. T. gemeinüblichen hebr. Ausdruck für Bundſchließen, welcher eigentlich bedeutet, „einen Bund ſchneiden", d. h. durch oder unter Zerſchneidung des Thieres den Bund ſchließen. Zugleich erſieht man aus dieſem Ausdruck, daß dieſes Zerſchneiden, was vom Opfern nie geſagt wird, kein Opfern war, ſondern nur eine mit dem Opfern verbundene Ceremonie, welche zum Opfer hinzukam; auch 1 Moſ. 15, 9 fg. müſſen wir eine Opferhandlung daneben vorgenommen denken: diejenigen der herzugebrachten Opferthiere, welche nicht entzweigeſchnitten wurden, die Taube und die Turteltaube, hatten wahrſcheinlich eben die Beſtimmung, zum Bundesopfer zu dienen. Dieſelbe Sitte bezeugt für die Chaldäer Ephräm der Syrer (zu 1 Moſ. 15), und ähnliche Sitten ergeben ſich, als bei den claſſiſchen Völkern in ihrem Alterthum gebräuchlich, aus den bei ihnen herkömmlichen Ausdrücken für Bundſchließen, wie ὅρκια τέμνειν, foedus icere, ferire, percutere (einen Bund ſchneiden oder ſchlagen), und werden auch durch ausdrückliche Nachrichten gemeldet (wie Herodot, II, 139; VII, 39; Xenophon, Anab., II, 2. 9; Plutarch, Quaest. rom., c. 111; Livius, I, 24; XXI, 45 u. ſ. w.). In anderer Weiſe wurde ſodann das Dankopfer oder Schlachtopfer für denſelben Zweck verwendet. Bei dieſem Opfer wurde bekanntlich nicht das ganze Opferthier auf den Altar gebracht, ſondern der größere Theil deſſelben zu einer Mahlzeit verwendet. Wenn nun an ſich ſchon das Zuſammeneſſen eine Handlung der Gemeinſchaft und Freundſchaft war, wie z. B. noch jetzt arab. Beduinen einen, mit dem ſie gegeſſen haben, als ihren Freund betrachten und ihm Schutz gewähren (Niebuhr, „Beſchreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], S. 48 fg.), ſo mußte um ſo mehr das Zuſammeneſſen an heiliger Stätte und von dem heiligen Opferfleiſch und Opferbrot ein Gemeinſchaft ſtiftendes Bindemittel zwiſchen den Eſſenden ſein. Es wurden darum bei der Abſchließung von Verträgen gern Schlachtopfer dargebracht, und wurde dann die Eidesleiſtung und ſonſtige Vertragshandlung durch das gemeinſame Mahl von der geheiligten Opferſpeiſe geſchloſſen und bekräftigt, indem die Eſſenden das Gelöbniß, um deſſen willen das Opfer geſchlachtet und dargebracht war, ſich gleichſam einverleibten oder auf ſinnliche Weiſe vor Gott ſich ſo zu Gemüthe führten, daß ſie ſich nun ganz aneinandergebunden wußten. Eine ſolche Bundesmahlzeit von Opferfleiſch wird 1 Moſ. 31, 54 zwiſchen Jakob und Laban, ferner 2 Moſ. 24, 11 (vgl. V. 5) als Schluß der Handlung des Stiftungsbundes zwiſchen Gott und dem Volk Iſrael, ausdrücklich erwähnt; auch die Dankopfer, die bei der feierlichen Einſetzung des Königs Saul, alſo bei Errichtung des Königsbundes, 1 Sam. 11, 15 gemeldet werden, hatten den gleichen Zweck. Auch ohne daß der Opfercharakter beſonders berichtet wird, leſen wir von ſolchen gemeinſchaftlichen Bundesmahlzeiten bei Herſtellung eines Bundes 1 Moſ. 26, 30; 2 Sam. 3, 20. Bei ſolchen Bundesmahlzeiten fehlte gewiß auch nicht das Salz, das Sinnbild des Unverweslichen und Dauerhaften, wie denn auch ſchon durch gemeinſchaftlichen Genuß von Brot und Salz ein Bündniß bekräftigt werden konnte (ſ. Salz und vgl. den Ausdruck Salzbund 2 Chron. 13, 5; 4 Moſ. 18, 19; 3 Moſ. 2, 13). Endlich in einer noch eindringlichern Weiſe erſcheint das Dankopfer zur Bundesſchließung verwendet in der Erzäh-

lung von dem durch Moſe am Sinai geſchloſſenen Bund zwiſchen Gott und dem Volk (2 Moſ. 24), indem dort mit dem Opferblut noch vor der ſchließenden Bundesmahlzeit eine beſondere Ceremonie vorgenommen wurde. Nach der Darbringung der grundlegenden Brandopfer wurden Stiere als Dankopfer geſchlachtet und das aufgefangene Blut zur Hälfte in Becken bereit geſtellt, zur Hälfte an den Altar geſprengt. Nachdem dann das Volk zur Haltung der Bundesgeſetze ſich ausdrücklich verpflichtet hatte, wurde es mit der in den Becken befindlichen Bluthälfte beſprengt, unter den Worten: „Dies iſt das Blut des Bundes, den Gott auf Grund aller dieſer Worte mit euch geſchloſſen hat.“ Die Halbirung des Blutes weiſt deutlich auf die beiden bundſchließenden Theile hin; da aber in dieſem Fall Gott der eine davon iſt, und Gott nicht verpflichtet werden kann und darf, ſo wird ſeine Bluthälfte nur wie bei einem gewöhnlichen Opfer als eine ſühnende, heilige Gabe an den Altar gebracht; der andere Theil aber, das Volk, indem er mit dieſem heiligen, reinen und Gott geweihten Stoff durch Beſprengung berührt wird, wird dadurch mit dem Heiligen ſelbſt, deſſen das Blut iſt, in Berührung gebracht, dafür verpflichtet und geweiht, ähnlich wie ſonſt bei Weihe- und Reinigungsopfern die Beſprengung und Beſtreichung des Menſchen mit dem Opferblut wirkt. Dieſer ſelbe Opfergebrauch kommt nun zwar ſonſt nirgends weiter in der Bibel vor, und ſichtbar hat er deshalb, weil er hier zur Stiftung des Bundes zwiſchen Gott ſelbſt und den Menſchen dient, eine eigenthümliche Geſtaltung. Gleichwol ſchließt er ſich wahrſcheinlich an eine ältere und im wirklichen Leben noch erhaltene Sitte an, nur daß dann, wenn die beiden Vertragſchließenden Menſchen ſind, beide Theile mit dem heiligen Opferblut beſprengt oder berührt, und dadurch gleichſam in Gott, dem das Blut geweiht iſt, miteinander geeint worden ſein müſſen. Sehr verſchieden davon war es freilich, wenn bei gewiſſen aſiat. Völkern, wie Armeniern, Lydiern, Medern, Arabern, die Paciſcenten ſich ſelbſt aus einem Körperglied Blut entlockten und dies gegenſeitig leckten oder tranken (Herodot, I, 74; III, 8; IV, 70; Tac. Ann., XII, 47).

Schon in dieſer Beſchreibung der Ceremonien der Bundesſchließung mußte mehrmals von einem Bund Gottes mit den Menſchen die Rede ſein. Indem nämlich die unter Menſchen übliche Form der Uebereinkunft zu freundlichem Einvernehmen und gegenſeitigen Leiſtungen auf das Verhältniß Gottes zu den Menſchen übergetragen wurde, ergab ſich die Idee eines Bundes Gottes mit den Menſchen, welche in der Bibel ſehr geläufig und für die ganze darin enthaltene Denk- und Anſchauungsweiſe überaus fruchtbar geworden iſt. Zur Vorausſetzung hat dieſe Idee die Anerkennung der Thatſache, daß der heilige Gott nicht blos fortwährend unter und in den Menſchen wirkt und ſich erweiſt, ſondern an einzelnen derſelben dieſe Erweiſungen beſonders kräftig werden läßt und ſie zu hervorragenden Werkzeugen der Ausführung ſeines heilsvollen Weltplans macht. Gerade ſolche einzelne, Menſchen oder Völker, erſcheinen dann im beſondern Sinn als Gott angehörig, von ihm auserleſen oder erwählt; ſie ſtehen in einem Verhältniß beſonderer Gemeinſchaft oder in einem Bund mit ihm. Der Charakter eines ſolchen Verhältniſſes als Bundesverhältniß tritt um ſo deutlicher hervor, wenn die vermöge dieſes Verhältniſſes erwarteten Leiſtungen zu ausdrücklicher bewußter Erkenntniß des Menſchen gekommen oder gebracht und ihrerſeits mit bewußter Freiheit übernommen worden ſind, und wenn im Leben oder in der Geſchichte derſelben ein Zeitpunkt oder eine Begebenheit feſtgeſtellt werden kann, von wo an die Anknüpfung und das Beſtehen jenes Verhältniſſes unzweideutig erkannt oder nachgewieſen werden kann, eine Begebenheit, welche dann der unter Menſchen üblichen Schließung des Bundes entſpricht. Immer aber iſt ein ſolches Verhältniß nicht von Menſchen, ſondern von Gott ausgegangen und hergeſtellt; nicht der Menſch erwirkt die Eingehung eines Bundes von Gott, ſondern, wenngleich auch auf ſeiten des Menſchen beſtimmte Bedingungen oder Vorausſetzungen vorher da ſein müſſen, ſo iſt doch Gott der eigentliche Urheber deſſelben; Gott tritt in Gemeinſchaft mit dem Menſchen, er ſchließt oder ſtiftet nach ſeinem freien Gnadenwillen den Bund mit ihm, und der Begriff des Bundes geht deshalb in den Begriff einer Stiftung, διαθήκη, testamentum, oder einer göttlich geſtifteten Ordnung, über. 1) In dieſem Sinne erſcheint die Bundesidee zunächſt angewandt auf das Verhältniß, in welches Gott zu ſeinem erwählten Volk Iſrael getreten iſt; mit Beziehung auf den Vermittler, durch welchen es zu Stande gebracht wurde, nennt man es den moſaiſchen Bund; mit Beziehung auf die Form, in welcher die Bundesforderungen Gottes an das Volk bekannt gegeben ſind, den Geſetzesbund; im Gegenſatz

gegen den durch Chriſtus für die ganze Menſchheit geſtifteten und zunächſt in der chriſtl. Kirche zur Darſtellung gebrachten Neuen Bund den Alten Bund. Schon die älteſte Schrift, welche wir über die Stiftung dieſes Verhältniſſes zwiſchen Gott und Iſrael haben, das ſogenannte Bundesbuch 2 Moſ. 19—24, ſtellt dieſelbe als die Abſchließung eines förmlichen Bundes dar und erzählt Kap. 24 von der feierlichen Opferhandlung, durch welche derſelbe feſtgemacht wurde; ſpätere Schriften, wie Pſ. 50, 5; Sach. 9, 11; Hebr. 9, 18 fg., greifen darauf zurück. Durch die großen Thatſachen der Erlöſung des Volks in und aus Aegypten, welche zugleich als Fortſetzung älterer Erweiſungen Gottes an den Vorvätern und als Erfüllung der ihnen gegebenen Verheißungen angeſchaut wurden, war der Glaube des Volks und ſeine Willigkeit zum Eingehen in die Zwecke Gottes mit ihm angeregt und geſtärkt; durch die feierliche Geſetzesverkündigung am Sinai war es mit dem Willen, den Forderungen und Verheißungen Gottes bekannt gemacht worden, und Moſe benutzte jenen Zeitpunkt höherer Begeiſterung und Willigkeit, um zwiſchen ihm, in ſeinen Vertretern, und Gott den Bund der Gottangehörigkeit förmlich abzuſchließen und durch feierliche Handlung es darauf zu verpflichten. Von da an weiß ſich das Volk unauflöslich an Gott und Gott an daſſelbe gebunden. Vom göttlichen Standpunkt aus angeſchaut war die Anknüpfung dieſes Bundes eins der in ſtufenweiſem Fortſchritt mit immer wachſender Energie ergriffenen Mittel, die Heiligung oder Wiederbringung der ihm entfremdeten Menſchheit ins Werk zu ſetzen. Ein annähernder Schritt zur Erreichung dieſes letzten Ziels ſollte es ſein, daß er, nach den geſchehenen Vorbereitungen, ſich und ſeinen heiligen Willen dieſem Volk bekannt gab und mit ihm ein Verhältniß fortwährender göttlicher Bezeugung, Unterſtützung und Leitung einging, wodurch es in den Stand geſetzt werden konnte, dem heiligen Willen Gottes gemäß zu leben und mitten unter den noch fremden Völkern eine heilige Gemeinde, ein Reich Gottes auf Erden, zu verwirklichen und zur Darſtellung zu bringen (2 Moſ. 19, 6), oder, wie die im A. T. gewöhnlichſte Formel dafür lautet, ſie ſollten ihm Volk, Volk des Eigenthums, Volk des Erbes, Volk Gottes vor allen Völkern der Erde, und er wollte ihnen Gott, alles was nur Gott den Menſchen ſein kann, ſein. Welche Forderungen und Leiſtungen beiderſeits dieſes eingegangene Verhältniß mit ſich führte, iſt eben im ganzen A. T., vor allem im Geſetz, entwickelt: die Forderungen Gottes an das Volk ſind in den einzelnen Geboten und Vorſchriften des Geſetzes und in den Mahnreden der Propheten, das aber, was er ihm leiſtet, in den Heilsanſtalten und in der fortgehenden geſchichtlich-prophetiſchen Bezeugung enthalten. Daß nun, nachdem das Volk mit klarem Bewußtſein und in freier Entſchließung in ein ſolches Verhältniß eingetreten iſt und es als ſeine weltgeſchichtliche Aufgabe erkannt und über ſich genommen hat, ein rechtes Gottesvolk zu werden, auch ein volles Verhältniß wahrer Gegenſeitigkeit zwiſchen ihm und Gott beſteht, von dieſem Gefühl iſt das ganze A. T. voll. Das Volk kann und darf nicht mehr ſeine eigenen Wege gehen, ſondern nur die, auf die Gott es geſtellt hat und die er es führt, und Gott kann von dem Volk nicht mehr laſſen; auch wenn das Volk untreu wird, ſich vom Bund loslöſen will und losgelöſt hat, läßt er, der Stifter, zugleich Herr und Hüter des Bundes, nicht von ihm und weiß es durch ſeine göttlichen Mittel immer wieder zu ſich zurückzuführen. Eine Folge dieſer Bundesidee iſt es, daß alles, was Gott dem Volk leiſtet und was er von ihm fordert, zuſammengefaßt wird in dem einen Wort: „Gerechtigkeit", welches dadurch einen ganz eigenthümlichen Sinn gewinnt; ſie iſt das Rechtverhalten des im Bund Stehenden, das den Normen des Bundes gemäße Handeln. Auch die Ausdrücke Abfall, Untreue, Empörung u. dgl., welche ſo oft für das Misverhalten des Volks und der einzelnen gebraucht werden, gründen ſich auf die Vorausſetzung eines beſtehenden Bundes. Um des geſchloſſenen Bundes willen beten die bußfertigen Iſraeliten um Wiederannahme bei Gott. Der Ehebund, unter dem einige Propheten (Hoſ. 1—3; Jer. 2, 1—3 fg.; Heſ. 16 und 23; Jeſ. 54) das Verhältniß Gottes und Iſraels darſtellen, iſt nur eine Modification jener urſprünglichen Idee, und überall im A. T., auch ohne daß der Bund ausdrücklich genannt wäre, erſcheinen in Vorſtellungen, Anſchauungen und Ausdrücken die Folgerungen, die ſich aus dieſer tiefgreifenden Grundidee ableiten. Das ganze Geſetz und ſeine Anſtalt wird auch geradezu Bund genannt (Dan. 11, 28. 30); das Geſetzbuch das Bundesbuch (z. B. 2 Kön. 23, 2). Und wo das Volk nach geſchehenem Abfall und ſonſt ſich, unter der Leitung einzelner Männer, wieder zu höherer Beſinnung erhebt und in ſeine urſprüngliche Aufgabe wieder eintritt, da

wird dies ausdrücklich als eine Erneuerung des Bundes, als ein wiederholter Bundesschluß, aufgefaßt oder auch als solcher mit besondern Förmlichkeiten vollzogen (5 Mos. 29; Jos. 24; 2 Kön. 11, 17 fg.; 23, 3 fg.; Neh. 8, fg.; vgl. auch Jer. 34, 8 fg.). Endlich fassen die spätern Propheten, denen aus der Geschichte die Unzulänglichkeit der ganzen mosaischen Gesetzesanstalt klar geworden war, sofern dieselbe zwar den Willen Gottes zu klarer Erkenntniß gebracht, aber die Kraft, ihn zu erfüllen, den Herzen nicht zu verleihen vermocht hat, ihre Hoffnungen auf eine künftige vollkommenere Heilsanstalt Gottes in der Verheißung eines neuen Bundes zusammen (Jer. 31, 31—34; 32, 29 fg.; Hes. 11, 19 fg.; 18, 31; 36, 25—28; auch Jes. 54, 9. 10; 55, 3; 59, 21), in welchem die göttlichen Gebote nicht mehr blos auf Stein eingegraben den innerlich unfreien und an die Sünde gebundenen Menschen mit äußerm Zwang gegenüberstehen, sondern in die von der Macht der Sünde erlösten Herzen aufgenommen, gleichsam in sie eingeschrieben, mit innerer Lust und Liebe erfüllt werden. 2) Dieselbe Bundesidee wurde dann weiterhin auch auf die Vorstufen des mosaischen Bundes angewandt. Wie Gott zu Israel in ein engeres Verhältniß getreten ist, so auch schon zu dessen Vor- und Stammvätern; der Bund mit Israel war nur die Fortsetzung, Erweiterung und Entwickelung dessen, was er, in Verfolgung eines und desselben Heilsplans, schon mit den Erzvätern begonnen hatte. Auch ihnen schon hat er sich vielfach auf außerordentliche Weise zu erkennen gegeben, hat durch wunderbare Führungen, Offenbarungen, Segnungen und Prüfungen, den reinern Gottesglauben in ihnen gepflegt und gestärkt, und sie zu einem Leben in Glauben und Gehorsam erzogen, alles schon im Hinblick auf die künftige Entwickelung, auf den Zweck, in ihnen den Grund zu dem künftigen Volk zu legen, aus welchem der Segen und das Heil über alle Völker kommen sollte. Treffend wird solches Thun Gottes an den Erzvätern auf einen Bund zurückgeführt, den Gott auf den Höhepunkten ihres geistigen und geistlichen Lebens mit ihnen geschlossen, zuerst und grundlegend mit dem Glaubenshelden Abraham (1 Mos. 17), erneuernd mit Jakob (1 Mos. 35, 9 fg.). So zum ersten mal bei einem der ältern Haupterzähler der Vorgeschichten, dem dann jüngere (1 Mos. 15; 26, 2—5. 24; 28, 13—15) hierin folgen, wie denn auch diese Idee des Bundes Gottes mit Abraham u. s. w. ein Gemeingut fast aller weitern Schriften der Bibel geworden ist. Da ein Hauptbestandtheil dessen, was Gott in diesem Bunde gegenüber dem Glauben, Gehorsam und rechtschaffenen Wandel, die er vom Menschen fordert, ihm leistet, erst in die Zukunft fällt, erst dem Glauben verheißen ist (nämlich zahllose Nachkommenschaft, Besitz des Landes Kanaan, Segnung aller Geschlechter der Erde durch ihren Samen), so pflegt man ihn auch, im Gegensatz gegen den mosaischen Gesetzesbund, den Verheißungsbund zu nennen. Aber auch noch weiter zurück verfolgt jener ältere Haupterzähler die Idee göttlich-menschlichen Vertrags. Daß die neue, über die Flut herübergerettete Menschheit nicht mehr, wie die alte, dem allgemeinen Vernichtungsgericht wegen der Sünde verfällt, sondern in die langmüthige Schonung Gottes aufgenommen ist und sich des dauernden Bestandes der jetzigen Naturordnung bis zum Ende der Welt zu erfreuen hat, beruht nach ihm auf einem Bund, den Gott mit dem Anfänger der neuen Menschheit, mit Noah, geschlossen hat (1 Mos. 9, 9—17, verglichen mit einer jüngern Darstellung derselben Sache 1 Mos. 8, 20—22); auch Jes. 54, 9 und in gewissem Sinne Jer. 33, 20 schließen sich an diese Idee des Noah-Bundes an. So läßt sich nach diesem Schriftsteller die ganze Heilsgeschichte an der Reihe dieser in regelmäßiger Stufenfolge immer vollkommener werdenden göttlichen Bündnisse mit den Menschen verfolgen; ein Gedanke, der dann, unter Hinzunahme des Neuen Bundes, von den Föderaltheologen aufgenommen und zu einem System ausgebildet worden ist. Eigenthümlich ist zugleich diesem Schriftsteller, daß er zu jedem dieser Bündnisse auch ein Bundeszeichen namhaft macht, welches nach dem Willen des Bundesstifters ein bleibendes Denkmal, sowol Erinnerungszeichen als Unterpfand, des geschlossenen Bundes und der darin übernommenen Verpflichtungen sein soll; zum Noah-Bund der Regenbogen (1 Mos. 9, 12—17), zum Abraham-Bund die Beschneidung (1 Mos. 17), zum Mose-Bund die Sabbatfeier (2 Mos. 31, 13 fg.), über deren nähern Sinn und Bedeutung die betreffenden Artikel zu vergleichen sind. 3) Endlich aber auch innerhalb des Volks Israel selbst werden in der Bibel wieder einzelne Männer und Familien ausgezeichnet, mit welchen Gott ein näheres Verhältniß, einen Bund angeknüpft hat. Der Stamm Levi, welchem um seines Eifers für die Sache Gottes willen (2 Mos. 32, 26 fg.; 5 Mos. 33, 9 fg.) der Dienst und die Pflege aller Heiligthümer der mosaischen Religion

ſammt dem Prieſterthum übertragen iſt, iſt nach Mal. 2, 4 fg. im Beſitz dieſer ſeiner Rechte und Pflichten kraft eines Bundes, den Gott mit ihm geſchloſſen hat; obgleich die Geſchichtsbücher, auf die der Prophet dabei zurückblickt, von einer förmlichen Bundesſchließung in dieſem Fall nichts ſagen, ſondern nur von einer Uebertragung dieſer Rechte und Pflichten auf den Befehl und nach dem Willen Gottes reden. Aehnlich verhält es ſich mit dem wichtigſten Fall dieſer Art, mit dem David-Bund. Was Gott durch ſeinen Propheten Nathan dieſem größten König Iſraels, zum Lohn für ſeine glaubensvolle Treue und ſein kräftiges Wirken im Dienſte Gottes und ſeines Volks, über die Dauer ſeines Hauſes und ſeines Königthums feierlich verheißen ließ (2 Sam. 7), das hat ſchon David ſelbſt in ſeinen ſogenannten letzten Worten (2 Sam. 23, 5) als einen Bund bezeichnet, den Gott mit ihm gemacht; die ſpätern folgen ihm darin um ſo mehr (Jer. 33, 21 fg.; Jeſ. 55, 3 fg; Pſ. 89), als in dieſem David-Bund die Verheißungen des alten Moſe-Bundes fortgebildet oder beſtimmter geſtaltet erſchienen und bereits die prophetiſche Hoffnung auf den Meſſias ſich daraus entwickelt, alſo derſelbe eine immer größere Bedeutung für die Erkenntniß der Gläubigen gewonnen hatte. Dillmann.

Bundeslade, auch Lade Gottes oder Jahve's, hieß die heilige Kiſte, welche die beiden Tafeln der Zehn Gebote enthielt (2 Moſ. 25, 16; 5 Moſ. 10, 2. 5), des Grundgeſetzes für den Vertrag oder Bund Jahve's mit dem iſraelitiſchen Volk. Da die Gebote ein „Zeugniß" Jahve's, d. i. eine feierliche Erklärung ſeines Willens, waren, was Iſrael thun und laſſen ſolle, ſo heißt ſie auch die Lade des Zeugniſſes. Zufolge von Hebr. 9, 4 wäre auch der goldene Mannakrug (2 Moſ. 16, 33) und Aaron's Stab (4 Moſ. 17, 25) hineingelegt geweſen. Sie befanden ſich aber kraft dieſer Stellen ſelbſt vor der Lade; und gegen die beſtimmte Ausſage (1 Kön. 8, 9), daß ſie nur jene zwei Tafeln barg, kommt ein Schriftſtück nicht auf, welches erſt nach der Zerſtörung auch des Herodianiſchen Tempels verfaßt worden.

Dieſe Kiſte, $2\frac{1}{2}$ Ellen lang, $1\frac{1}{2}$ breit und hoch, war, wie auch andere Geräthe der Stiftshütte, aus Akazienholz verfertigt, und dieſes auf Innen- und Außenſeite vergoldet; am obern Rand lief ein goldener Kranz herum, und der Deckel war feines Goldblech. Da (Sünde) decken, zudecken für „ſühnen" geſagt ward, ſo hat man das hebr. kappóret, d. i. Deckel, frühzeitig (dies ſchon die griech. Ueberſetzer) als Sühnung, Verſöhnung ausgedeutet; und von Luther wurde es Gnadenſtuhl überſetzt, auch Röm. 3, 25 das griech. Originalwort, wo es wirklich Sühnung bedeutet, und vom Deckel nicht die Rede ſein kann. An den zwei Seiten ferner, ob Lang- oder Kurzſeiten, iſt nicht berichtet, waren vier goldene Ringe angebracht, und in dieſen ſtaken (2 Moſ. 25, 15) und blieben immer ſtecken (ſ. dagegen 4 Moſ. 4, 6) die Stangen, an welchen die Lade getragen wurde. Sie wurde nämlich dem Volk vorangetragen auf dem Zug durch die Wüſte (ſ. u.), beim Durchgang durch den Jordan (Joſ. 3, 14) u. ſ. w., und heilige Handlungen da und dort wurden in ihrer Gegenwart vorgenommen.

Da zum himmliſchen Hofſtaat Jahve's die Cherube zählen (Ez. 1 und 10; vgl. Pſ. 18, 11), ſo waren auch hier auf dem Deckel einander gegenüber zwei goldene Cherube angebracht, die ihre Fittige ob demſelben ausſpannten. Nämlich über dieſer Lade thronte zwiſchen den Cheruben (2 Sam. 6, 2) unſichtbar Jahve ſelbſt (2 Moſ. 25, 22; 4 Moſ. 7, 49). Alſo hatte ſie auch ihren P'atz im Allerheiligſten, und ſofern an ſie ſich die Gegenwart der Gottheit band, war von vornherein eigentlich die ganze Stiftshütte mit all ihren andern Geräthen nur um der Lade willen da, und wurde letztere auch in den Krieg mitgenommen (1 Sam. 4, 3; 2 Sam. 11, 11), aus welchem Pſ. 24, 7 fg.; 47, 6; 68, 5 fg. der Gott der Scharen mit ihr zurückkehrt. Da übrigens Gott unſichtbar iſt, alſo nicht geſehen werden will, ſo ſollte auch die Lade niemand anſehen, noch weniger ſie berühren. Alſo wurde ſie, wenn man wieder aufbrach, ehe man ſie weghob, eingewickelt; und Leute von Bethſemes, welche die Lade ſahen (1 Sam. 6, 19), und jener Uſa (2 Sam. 6, 6), der ſie anfaßte, büßten mit dem Leben.

Nachdem die Iſraeliten den Cultus, von welchem Amos (5, 26) berichtet, mit demjenigen des Jahve vertauſcht hatten, führten ſie im tragbaren Nomadentempel, der Stiftshütte, dieſe Lade mit ſich herum, und auch nach der Anſiedelung in Kanaan erhielt ſie nicht ſofort eine bleibende Stätte (Joſ. 24, 33 LXX). „Die Kinder Iſrael", heißt es hier, „trugen die Lade Gottes unter ſich herum", vermuthlich ſie einander beneidend. Allerdings unter Aaron's Enkel befindet ſie ſich zu Bethel (Richt. 20, 26—28); aber gleich-

zeitig war auch auf Mizpa's Höhe Jahve (Richt. 20, 1; 21, 8; vgl. 11, 11), d. h. ein Heiligthum ſeiner. Der Ausdruck „vor Jahve" oder „angeſichts des Jahve" und (z. B. ſie verſammelten ſich) „zu Jahve" (1 Sam. 7, 6; 10, 25; 11, 15; 15, 33; 2 Sam. 5, 3; 21, 9; Joſ. 24, 1; 1 Sam. 10, 17 fg.) beweiſt nur überhaupt für einen Andachtsort daſelbſt, nicht, daß die Stiftshütte dort war; und die Lade, welche man ja auch in den Krieg hinaustrug, haftete doch wol nicht ſo unzertrennlich an der Stiftshütte, daß man mit jener auch dieſe herumtrug. Indeß gegen Ende dieſes Zeitraums im 12. Jahrh. v. Chr. finden wir ein Centralheiligthum in Silo und daſelbſt die Bundeslade (1 Sam. 4, 4). Von da mit in den Krieg genommen, fiel dieſe in die Hände der Philiſtäer (1 Sam. 4, 11), wurde aber von ihnen, indem ſie eine um dieſe Zeit ausbrechende Seuche vom Zorn des iſraelitiſchen Gottes herleiteten, ſieben Monate ſpäter zurückgegeben (6, 2), nämlich über die Grenze gebracht nach Bethſemes, von wo man ſie nach Kirjatjearim überſiedelte (6, 21; 7, 1). Warum nicht dahin, woher man ſie geholt hatte? Vielleicht, da kein Hoherprieſter mehr vorhanden, war der Cultus zu Silo eingeſtellt; wir ſehen auch nicht, daß Samuel ihn wieder ins Leben rief; und in den Tagen Saul's amten Prieſter derſelben Familie bei einem Heiligthum in Nob oder Nobe des Stammes Benjamin (Kap. 21, 22), welchem die Lade mangelte. Sie verblieb dort einmal 20 Jahre (1 Sam. 7, 16) und noch länger; erſt durch David wird ſie (2 Sam. 6) von Kirjatjearim nach dem Zion verbracht und ihr dafür einſtweilen ein Zelt aufgeſchlagen (2 Sam. 7, 2). Salomo ſchließlich ſiedelte ſie von da hinüber in den neugebauten Tempel, in deſſen Allerheiligſtes (1 Kön. 8, 6).

Gemäß 1 Chron. 35, 3 hätte die Lade noch in Joſia's achtzehntem Jahre exiſtirt; allein mehrere Jahre früher drückt ſich Jeremia (3, 16) ſo aus, wie wenn man ſie vermißt und ſehnſüchtig ihrer ſich erinnert hätte; und das gemeine Volk ſagte (Ez. 9, 9), Jahve habe das Land verlaſſen. Aus obzwar dauerhaftem Holz angefertigt, mußte ſie im Laufe der Jahrhunderte zerfallen; indeß das konnte man kommen ſehen, und dann eine neue machen. Sie ſcheint vielmehr auf eine geheimnißvolle Art verſchwunden zu ſein, vermuthlich, da ſie Pſ. 47 in Hiskia's Zeit noch vorhanden iſt, in der Gegenreformation des Manaſſe. Um ſo weniger Werth hat die Verſicherung 2 Makk. 2, 5, daß Jeremia Lade und Zelt (!) in einer Höhle des Berges Nebo geborgen habe. Wahrſcheinlich meint der Schreiber: bei Jeruſalems Zerſtörung, bevor der Tempel verbrannt wurde. Allerdings aber, ob die Lade gleich dem zweiten Tempel mangelte, hielt man ſie nicht für verloren, ſondern getröſtete ſich, ſie ſei aufbewahrt bei Gott im himmliſchen Tempel (Offb. 11, 19) oder aber an der Stätte des irdiſchen (Mischn. Schekal., VI, 1. 2).

Heilige Kiſten eignen verſchiedenen Religionen des Alterthums. Eine ſolche gehörte zum Dienſt der Iſis, welche auch ſelbſt ſich mit einer Lade trug, die den Leib des Oſiris umſchloß. In den Myſterien ferner der Demeter ſpielen die Kiſten eine Rolle, und bei den Tyrrhenern wurde in einem Käſtchen das Zeugungsglied des Dionyſos aufbewahrt. Nirgends jedoch anderwärts wird, wie in Iſrael, die Gegenwart der betreffenden Gottheit an die Lade geknüpft; und wenn die Karthager ebenfalls wie die Hebräer ein heiliges Zelt in ihrem Kriegslager hatten (Diodor, XX, 65), ſo iſt dagegen von einer heiligen Lade nichts überliefert. Hitzig.

Bundesmahlzeit, ſ. Bund.

Bundesopfer, ſ. Bund.

Bundeszeichen, ſ. Bund.

Burg, ſ. Jeruſalem.

Bus wird Jer. 25, 23 neben Dedan und Tema genannt, und 1 Moſ. 22, 21 als zweiter Sohn Nahor's und Bruder von Uß aufgeführt, weiſt alſo auf eine Völkerſchaft des Wüſten Arabiens, und zwar eine nicht zu weit (im Oſten) von den Edomitern entfernt gelegene (Hiob 32, 2; ſ. Uß, Dedan, Tema). An Baſta aber, oder Boſta im Steinigen Arabien, unweit der Stadt Petra, iſt nicht zu denken. Kneucker.

Buße. Mit dieſem Ausdruck überſetzt Luther gewöhnlich das neuteſt. metánoia, das richtiger durch Bekehrung (ſ. d.) wiedergegeben wird; im A. T. ſetzt er öfters Buße, wo angemeſſener Reue ſtehen würde (z. B. Jer. 31, 19). Buße, entſprechend dem gothiſchen bôta, althochdeutſch puoz, puoza (J. Grimm, „Deutſche Grammatik" [2. Ausg., Göttingen 1852], IV, 245), bedeutet zunächſt ſoviel als commodum, solatium, Troſt, Hülfe, Herſtellung, Heilung, z. B. in Krankheiten. Der Ausdruck erhielt ſeine ſpecifiſche Bedeutung durch die deutſche Rechts-

ſprache als Bezeichnung deſſen, was einer für eine begangene Rechtsverletzung, zum Zweck der Wiedergutmachung, zu entrichten hatte. Daher die Ausdrücke: Buße bezahlen, leiſten, entrichten, erlaſſen. Beſonders häufig wurde das Wort von der ſogenannten Kirchenbuße, d. h. von derjenigen Leiſtung gebraucht, die von den Prieſtern als Genugthuung (ſ. d.) für eine begangene Sünde auferlegt wurde. Dieſe Bußleiſtung iſt übrigens mit der Sühne (ſ. d.) nicht zu verwechſeln.

Die Buße iſt an ſich eine dem Rechtsbewußtſein genugthuende Leiſtung, infolge welcher das geſtörte moraliſche Verhältniß unausgeglichen bleiben kann, wogegen die Sühne vorzugsweiſe das letztere wiederherſtellt. Die Forderung der Buße an die Schuldigen lag den theokratiſchen Einrichtungen des Alten Bundes ſchon deshalb zu Grunde, weil dieſelben ein Vertrags- und Rechtsverhältniß zwiſchen Jahve und Iſrael vorausſetzten, und jede, auch die unbewußte, und die aus Uebereilung und ſinnlicher Schwäche abzuleitende Sünde als eine Rechtsverletzung beobachtet wurde. Sofern das Opfer eine geſetzlich vorgeſchriebene Leiſtung, eine Genugthuung für die an Jahve begangene Rechtsverletzung iſt, inſofern iſt es ebenfalls eine Buße; der Sünder iſt Jahve etwas ſchuldig geworden, und es hat ſich von dieſem Geſichtspunkt aus die Idee des Schuldopfers (ašam) gebildet. Beim Schuldopfer (ſ. d.; 3 Moſ. 5, 5 fg.) handelt es ſich um eine Wiedergutmachung durch eine angemeſſene äußere Leiſtung. Demzufolge war nun auch innerhalb der theokratiſchen Geſetzgebung keine geringe Gefahr vorhanden, daß das abgeſtumpfte religiöſe Bewußtſein in der äußern, geſetzlich correcten, Leiſtung als ſolcher ſeine Befriedigung fände, und die Opferanſtalt als eine bloſe Buß- oder Verbüßungsanſtalt betrachtet und behandelt würde. Dieſer Verkümmerung und Verödung des theokratiſchen Bewußtſeins trat der entwickelte ſittliche Geiſt in den Propheten und den frommen Dichtern des Pſalmbuchs entgegen. Der tiefere ſittliche Ernſt will durch Gott ſelbſt von der Sünde gereinigt ſein (Pſ. 50, 4), dringt auf ein reines Herz, einen zuverläſſigen Geiſt, ein zerſchlagenes Gemüth, und legt überhaupt auf Opfer als ſolche keinen großen Werth (Pſ. 5, 18 fg.; Jeſ. 1, 11 fg.; Am. 5, 21 fg.; Mich. 6, 6 fg.).

Chriſtus ſelbſt hat Buße in der geſetzlichen und rechtlichen Bedeutung des Wortes von ſeinen Bekennern nicht gefordert. Er drang durchweg auf Erneuerung des Geiſtes und Herzens, auf ein inneres, wahrhaft religiöſes Verhältniß zu Gott, auf ein reines Herz (Matth. 5, 8). Dagegen gibt es eine ſittliche Bußpflicht, welche mit der rechtlich-geſetzlichen nicht verwechſelt werden darf, und die Chriſtus nicht nur nicht aufgehoben, ſondern vielmehr ausdrücklich anerkannt hat. Thatſächliche Verletzungen der dem Nächſten ſchuldigen Achtung und Liebe müſſen innerhalb einer auf religiös-ſittlichen Grundlagen ruhenden Gemeinſchaft auch thatſächlich wieder gut gemacht werden; denn wenn das nicht geſchieht, ſo bleibt ein unheilbarer Riß, ein innerer Schaden zurück, der nicht nur die ſpeciell Betheiligten trifft, ſondern, nach dem Grundſatz, daß mit dem Theil auch das Ganze leidet, die ganze Gemeinſchaft mit moraliſchen Nachtheilen bedroht. Chriſtus ſelbſt hat deshalb das Bedürfniß gefühlt, wahrſcheinlich infolge von Rechtskränkungen, welche Genoſſen des ihm nahe ſtehenden Kreiſes einander zugefügt hatten, die nöthigen Bußregeln für ſolche Fälle aufzuſtellen (Matth. 18, 15 fg.). Der Verletzte oder Gekränkte ſoll zuerſt den Beleidiger zur Rede ſtellen; er hat Genugthuung erlangt, wenn er den Bruder gewinnt, d. h. ihn von ſeinem Unrecht überzeugt und eine verſöhnliche Stimmung in ihm bewirkt. Gelingt das nicht, ſo ſoll er die Sache vor Zeugen zum Austrag bringen (5 Moſ. 19, 15), ſtets bereit, ſich mit der Anerkennung des begangenen Unrechts von ſeiten des Beleidigers zufrieden zu geben. Nimmt der Handel abermals einen erfolgloſen Ausgang, ſo ſoll die Gemeinde, d. h. der engere Kreis von Chriſten, an den die Streitenden ſich angeſchloſſen haben, dem Gekränkten zu ſeinem Recht verhelfen; denn jetzt iſt der Friede der Gemeinſchaft ſelbſt durch den hartnäckigen Störenfried bedroht, und wenn derſelbe die Genugthuung beharrlich verweigert, ſoll die Gemeinſchaft mit ihm gelöſt, und er aus dem Verband des betreffenden Kreiſes ausgeſtoßen werden.

Wohl zu beachten iſt bei dieſen Beſtimmungen, daß noch keine mit einer Vollmacht zur Ausübung der Bußzucht betraute Behörde vorausgeſetzt wird. Die chriſtl. Bußzucht unterſcheidet ſich dadurch weſentlich von der altteſt. und jüdiſchen, die einen ſtreng geſetzlichen und amtlichen Charakter hatte (Eſra 10, 8), und in der Regel von den Synagogenvorſtehern verwaltet wurde (Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 1; ſ. Bann). Die Bußzucht wird, nach den Anordnungen Chriſti, zunächſt als eine lediglich perſönliche Pflicht der Bruderliebe

betrachtet, und die Gemeinde in ihrer Gesammtheit oder Vertretung hat erst dann von Berufs wegen einzuschreiten, wenn alle Mittel individueller Einwirkung erschöpft sind. Gleichwol ist nicht zu verkennen, daß den apostolischen Gemeinden der jüd. Synagogenbann, wenigstens theilweise, bei der Einrichtung und Verwaltung der Bußzucht zum Vorbild gedient hat. Doch scheinen anfänglich keine maßgebenden Anordnungen in dieser Hinsicht getroffen worden zu sein, und jedenfalls wurden die von Christus ertheilten Rathschläge nicht buchstäblich befolgt. Im allgemeinen wurde während der Apostelzeit die Verwaltung der Bußzucht als eine Pflicht der Gemeinde betrachtet. Der Apostel Paulus macht den Korinthern ernstliche Vorwürfe, daß sie den blutschänderischen Unfug in ihrer Gemeinde duldeten (1 Kor. 5, 2 fg.). In der Folge war wenigstens die Mehrzahl der Gemeindegenossen, jedoch wahrscheinlich nicht amtlich, gegen den Blutschänder eingeschritten (2 Kor. 2, 5 fg.). Allerdings paßt die Anordnung Christi (Matth. 18, 15 fg.) auf den betreffenden Fall in der korinthischen Gemeinde nicht. Denn hier handelte es sich nicht um eine Privatbeleidigung, welche sich ein Gemeindeglied gegen das andere hätte zu Schulden kommen lassen, sondern um ein notorisches, durch eine verbrecherische Geschlechtsverbindung gegebenes Aergerniß, durch welches die Gemeinde vor Juden und Heiden, d. h. in den Augen der ungläubigen Welt, bloßgestellt wurde. Verbrechen dieser Art hatte Christus bei den von ihm gegebenen Anordnungen im Kreise seiner Bekenner gar nicht vorausgesetzt. Unter ausgebildetern Gemeindezuständen waren seine Anordnungen auch kaum mehr ausführbar, und der Apostel begnügt sich daher, Privatstreitigkeiten zwischen Gemeindegenossen gegenüber, mit allgemeinen Ermahnungen zur Friedfertigkeit und Verträglichkeit (1 Kor. 6, 1 fg.). In schreienden Fällen, in denen das sittliche Gefühl der Gemeinschaft durch grobe Aergernisse tief verletzt war, schritten die Apostel durch Zurechtweisungen unmittelbar ein. Ein derartiges Beispiel berichtet die Apostelgeschichte von Petrus, der den Ananias wegen einer an der Gemeinde zu Jerusalem begangenen groben Täuschung persönlich zurechtwies (Apg. 5, 3 fg.). Der unmittelbar darauf erfolgte Tod des Ananias wird als die von Gott wegen seiner Verschuldung über ihn verhängte „Buße" betrachtet. Diese Darstellung ist jedoch nicht im Geiste der Bußregeln Christi, auch nicht in Uebereinstimmung mit dem Verfahren des Apostels Paulus. Nach den Grundsätzen Christi hat die Buße nicht den Tod, sondern die sittliche Wiederbelebung und Erneuerung, den „Gewinn" des Sünders zum Zweck, und die Ausstoßung aus der Gemeinde ist nur die äußerste Nothwehr des sittlichen Gemeindegeistes gegenüber drohender sittlicher Zerstörung des Gemeindelebens. Nach den Anordnungen des Apostels Paulus (1 Kor. 5, 5) soll der Blutschänder „dem Satan zum Verderben des Fleisches übergeben" werden, ein schwieriger Ausdruck, der nicht gerade Ausschließung aus der Gemeinde, auch nicht Leibes- oder Todesstrafe (nach Analogie von Apg. 5, 3 fg.) bedeutet, sondern wahrscheinlich den Sinn hat, der Betreffende solle von den Gemeindegenossen einstweilen preisgegeben, ohne alle weitere Hülfe und Unterstützung gelassen, den satanischen Mächten und ihren zerstörenden Wirkungen gleichsam als Beute und Opfer hingegeben werden. Der Satan erscheint dann, ähnlich wie im Buch Hiob, als Strafengel, der namentlich auch leibliche Qualen, Krankheiten u. s. w. verursacht. In dem Ausdruck „übergeben" liegt, daß dieses Verfahren nach der Ansicht des Apostels in feierlicher Weise vermittels eines öffentlichen Gemeindeurtheils vor sich gehen sollte. Nach 2 Kor. 2, 5 scheint es aber zu einem öffentlichen Verfahren gegen den Uebelthäter doch nicht gekommen zu sein; lediglich die Mehrzahl der Gemeindeglieder war von sich aus in der von dem Apostel befohlenen Weise gegen den Schuldigen eingeschritten. Dieses Verfahren hatte ihn so erschüttert, daß der Apostel den Zweck der Bußzucht als völlig an ihm erreicht betrachtete. Er warnte daher in seinem zweiten Brief, daß der Erschütterte durch Fortsetzung der Zuchtmittel nicht zur Verzweiflung gebracht werden möchte, und ermahnte jetzt, den Weg verzeihender Milde gegen ihn einschlagen zu wollen (2 Kor. 2, 7 fg.).

Im allgemeinen scheint hinsichtlich der Bußzucht in den apostolischen Gemeinden ein doppeltes Verfahren eingeschlagen worden zu sein, das sich gegenseitig ergänzte. Der Gemeinde lag einmal, als einer zur Vollkommenheit Christi berufenen, die Pflicht ob, gegen öffentliches Aergerniß einzuschreiten und dem Schuldigen ihr Misfallen durch Entziehung des Vertrauens, des brüderlichen Wohlwollens, wol auch durch Ausschließung von den gottesdienstlichen Versammlungen, von der Theilnahme an den Agapen und

ſonſtigen Hülfleiſtungen auf ſo lange zu erkennen zu geben, bis er ſeine Schuld bereute und ſein Leben beſſerte. Im weitern aber überließ dieſelbe die eigentliche Beſtrafung, d. h. die rechtliche Büßung der Schuld, der göttlichen Gerechtigkeit, und erwartete von dem heilſamen Einfluß der durch Gott über den Sünder verhängten Züchtigungen und Leiden Erkenntniß der Sünde und einen ſittlichen Umſchwung in ſeinem Innern. Wenn die ſpätere altkatholiſche Kirche, insbeſondere vor dem Abendmahlsgenuß, die Bußzucht in Anwendung brachte, und wenn im Reformationszeitalter namentlich die ref. Bußdisciplin notoriſch ärgerliche Sünder von der Theilnahme am Tiſche des Herrn ausſchloß, ſo findet ſich in den apoſtoliſchen Gemeinden kein Beiſpiel für eine derartige Auffaſſung der Bußzucht. Am wenigſten hätte man ſich hinſichtlich derſelben auf das Beiſpiel Chriſti ſtützen ſollen. Nach Mark. 14, 18 fg. (vgl. auch Matth. 26, 23 fg.; Luk. 22, 21 fg.) hat der Verräther Judas das erſte Abendmahl mitgenoſſen, Jeſus hat ihn nicht vorher aus dem Saale gewieſen. Der Apoſtel Paulus warnt zwar (1 Kor. 11, 27 fg.) vor dem unwürdigen Abendmahlsgenuß, aber er fordert nicht, daß Unwürdige durch einen Gemeindebeſchluß von demſelben ausgeſchloſſen werden, ſondern überläßt die Beſtrafung der Unwürdigen dem Herrn, und beruft ſich, zum Zeugniß für den göttlichen Strafernſt, auf eben vorgekommene Erkrankungen und Todesfälle (1 Kor. 11, 29 fg.). In ähnlicher Weiſe bedroht auch das Offenbarungsbuch (2, 14 fg., 22 fg.) die chriſtl. Theilnehmer an den heidniſchen Opfermahlzeiten und die Unzüchtigen mit dem göttlichen Strafgericht. Ueberhaupt wurde nur unſittlicher ärgernißgebender Wandel im apoſtoliſchen Zeitalter Gegenſtand der Bußzucht (vgl. auch 2 Theſſ. 3, 6, wo die theſſaloniſchen Chriſten aufgefordert werden, ſich von den „unordentlich“ Wandelnden zurückzuziehen). Dagegen wurde die Bußzucht gegen Irrlehrer und durch Irrlehrer Verführte noch nicht zur Anwendung gebracht. Der Apoſtel Paulus ſpricht wol den Fluch aus über jeden, der ein anderes Evangelium verkündigt als er (Gal. 1, 8 fg.), aber Bußmaßregeln ordnet er gegen ſolche Perſonen nicht an.

Erſt im 2. Jahrh. n. Chr. wird die Bußzucht gegenüber den Ungläubigen empfohlen. Im zweiten Brief des Johannes werden die Briefempfänger aufgefordert, keinen Menſchen in ihr Haus aufzunehmen oder zu grüßen, der in der Lehre nicht correct ſei, d. h. die Anhänger der gnoſtiſchen Richtung (ſ. Gnoſis) werden mit Excommunication bedroht. Auch 1 Tim. 1, 20 werden die beiden Irrlehrer Hymenäus und Alexander (vgl. 2 Tim. 2, 17), wol nach abſichtlich gewählter Analogie von 1 Kor. 5, 5, dem Satan zur Züchtigung am Fleiſch übergeben. Vor dem Umgang mit Irrlehrern wird überhaupt jetzt ernſtlich gewarnt (1 Tim. 6, 3 fg.). An dieſer verſchiedenartigen Behandlung der Bußzucht wird uns die Veränderung klar, die mit dem Chriſtenthum während des Uebergangs vom 1. in das 2. Jahrh. ſich ereignet hat. Im 1. Jahrh. lag der Schwerpunkt deſſelben noch in dem ſittlichen Leben, und gegen ſittliche Aergerniſſe wurde deshalb in den Gemeinden mit den Waffen der Bußzucht gekämpft. Im 2. Jahrh. wurde der Schwerpunkt bereits in die reine Lehre verlegt, welche durch die auftauchenden Irrlehrer bedroht erſchien, und die Waffen der Bußzucht wurden nun hauptſächlich gegen dieſe und ihre Anhänger gerichtet. Deshalb verlor die Bußzucht jetzt auch ihren urſprünglichen, wohlthuend ſittlichen, liebevoll gewinnenden Charakter. Sie erhielt geſetzliche Formen, wurde mit rückſichtsloſer Härte und fanatiſchem Eifer in Vollzug geſetzt und bezweckte die Ausſtoßung und Unterdrückung aller derer, die ſich irgendwelche erheblichere Abweichungen von der kirchl. Lehrüberlieferung erlaubten. Schenkel.

Bußzucht, ſ. Buße.

Butter, ſ. Milch.

Byblus, im A. T. Gebal, jetzt Dſchebeil geheißen, eine bekannte alte Stadt Phöniziens, liegt 5 geographiſche Meilen nördlich von Berytus (Beirût), mit welchem ſie zuſammengehörte, und zwar war Paläbyblus (Altbyblus), das auch Semar-Dſchebeil hieß, „auf einer Berghöhe in einigem Abſtand vom Meer erbaut, und breitete ſich mit Berytus (d. h. die Gebiete beider Städte) aus zwiſchen dem hohen Vorgebirge Theoproſopon (jetzt Râs eſch-Schukah) und dem Sidoniergebiet, d. h. bis zum Tamyrasſtrom (heute Nahr ed-Dâmûr)“. Die Byblier (Gibliter) hatten mit den Berytiern zu beſondern Stammgottheiten den El (von den Griechen Kronos genannt), die Baaltis und den Adonis, der in älteſter Zeit mit dem einheimiſchen Namen Hadad, auch Esmun, hieß. In vielen Mythen wird Byblus als die älteſte Stadt der Welt gefeiert. Paläbyblus, der älteſte Herrſcherſitz des

Kronos, war wol auch der frühere Königsſitz, welcher mit dem Cultus von der Höhe hinab erſt nach Byblus am Meer verlegt wurde. Das Gebiet von Byblus, der Seehandelsſtadt (Ez. 27, 9; Joſ. 13, 5), ſoll in alter Zeit von Königen beherrſcht geweſen ſein. Im Norden war Byblus durch den tyriſchen Colonialſtaat Botrys (Batrun) ganz nahe, nur 1½ Stunden entfernt, begrenzt; im Süden ſcheint der Lykus (jetzt Nahr el-Kelb, d. h. Hundsfluß) deſſen Grenze gegen Berytus gebildet zu haben. Byblus hieß die heilige Stadt des Adonis; ihm war hier mit der Baaltis, der Aphrodite, gemeinſchaftlich ein Tempel geweiht, in welchem die Adonisfeſte begangen wurden. Wenn Salomo auffallenderweiſe aus dieſer Stadt „Gebal" Steinmetzen für den Tempelbau zu Jeruſalem gezogen haben ſoll, ſo ſcheint das auf einem Textfehler in 1 Kön. 5, 32 (18) zu beruhen.

Kneucker.

Byſſus, ſ. Baumwolle.

C.

Cad, ſ. Maaße.

Cäſarea. Von den zahlreichen Städten dieſes Namens im ſpätern Alterthum kommen im N. T. vor: 1) Die in der Apoſtelgeſchichte Cäſarea (Καισάρεια) ſchlechthin genannte, von Joppe in einer Tagereiſe zu erreichende (Apg. 10, 24), paläſtin. Küſtenſtadt. Sie lag am Mittelmeer zwiſchen Joppe und Dora (Joſephus, „Alterthümer", XV, 9. 6; „Jüdiſcher Krieg", I, 21. 5), von Jeruſalem, nach Joſephus („Alterthümer", XIII, 11. 2; „Jüdiſcher Krieg", I, 3. 5), in runder Zahl 600 Stadien, d. i. 15 geographiſche Meilen, entfernt (Reland, Palästina, S. 444) und hieß urſprünglich Straton's Thurm (Στράτωνος πύργος; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 11. 2; „Jüdiſcher Krieg", I, 3. 5 fg.; Strabo, XVI, 2. 27; Plinius, V, 14). An der Stelle des ſchon damals verfallenden Ortes (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 21. 5) legte Herodes I. eine große Stadt an mit Tempeln, Theatern und einem beſonders gewaltigen Hafenbau und nannte ſie dem Auguſtus zu Ehren Cäſarea. Joſephus („Alterthümer", XV, 5. 1) gibt den vollſtändigen Namen Καισάρεια Σεβαστή, doch geht aus „Alterthümer", XVII, 5. 1; „Jüdiſcher Krieg", I, 31. 3 hervor, daß der Name Σεβαστὸς dem Hafen beſonders gegeben wurde und dies beſtätigen auch Trümmer der Stadt (Eckhel, Doctrina numorum veterum, III, 428). Nach mehr als zehnjähriger Arbeit (Joſephus, „Alterthümer", XV, 9. 6; XVI, 5. 1) wurde dieſer von Joſephus („Alterthümer", XVI, 9. 6; „Jüdiſcher Krieg", I, 21. 5. 8) ausführlich beſchriebene Neubau im 28. Regierungsjahre des Herodes (13 v. Chr.) vollendet und die Vollendung mit Spielen glänzend gefeiert (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 5. 1; „Jüdiſcher Krieg", I, 21. 8). Zur Unterſcheidung beſonders von Cäſarea Philippi heißt die Stadt das am Meer gelegene Cäſarea (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 11. 2; „Jüdiſcher Krieg", I, 3. 5; III, 9. 7; VII, 1. 3. 2. 1) oder das Stratoniſche Cäſarea (Ptolemäus, V, 16. 2; VIII, 20. 14; Clem. Homil., I, 15. 20; XIII, 7; Recogn., I, 12); ſpätere Schriftſteller nennen ſie gewöhnlich das paläſtin. Cäſarea (Euſebius, De martyr. Palaest., c. 1, auch τῆς Ἰουδαίας; „Kirchengeſchichte", III, 31. 5, Cäſarea Paläſtinä oder Paläſtina; Reland, a. a. O., S. 671), der Talmud Kesarin, die Araber Keysarijeh. Cäſarea wurde ſehr bald die bedeutendſte Stadt Paläſtinas (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 9. 1; Tac. Hist., II, 79; Apoll. Tyan. Epist., XI; Clem. Recogn., I, 12) und war ſchon vor der Zerſtörung Jeruſalems die Reſidenz der röm. Procuratoren Judäas (Apg. 23, 23 fg.; 24, 27; 25, 1). Durch Veſpaſian und Titus erhielt ſie als colonia prima Flavia (Plinius, V, 14) die Immunitäten einer röm. Colonie (Reland, a. a. O., S. 672 fg.). Blutige Streitigkeiten zwiſchen den Juden und der zahlreichern heidniſchen Bevölkerung der Stadt um das Vorrecht darin waren ein Vorſpiel des jüd. Kriegs (Joſephus, „Alterthümer", XX, 8. 7; „Jüdiſcher Krieg", II, 13. 7. 14. 4; III, 9. 1; „Leben", Kap. 11). Nach Apg. 10, 1. 24; 11, 11 wäre in Cäſarea der röm. Hauptmann Cornelius bekehrt worden. Hier wohnte Philippus, der Evangeliſt und frühere Armenpfleger in Jeruſalem (Apg. 8, 40; 21, 8), und ſaß Paulus, der die Stadt auf ſeinen

Reiſen ſchon wiederholt berührt hatte (Apg. 9, 30; 18, 22; 21, 8), zwei Jahre in Gefangenſchaft (Apg. 24, 27). Danach wird es wahrſcheinlich ſchon ſehr früh in Cäſarea eine Chriſtengemeinde gegeben haben, doch beweiſt es Apg. 18, 22 nicht. Jedenfalls wiſſen wir, daß die Stadt ſchon gegen 200 n. Chr. der Sitz eines Biſchofs (Euſebius, „Kirchengeſchichte", V, 22. 23. 2. c. 25) und fortan als Metropole von Paläſtina prima auch dem Bisthum von Jeruſalem übergeordnet war, bis dieſes, nachdem es den Vorrang Cäſareas ſchon lange zu beſtreiten geſucht hatte, auf dem Concil von Chalcedon zum Patriarchat erhoben wurde (Robinſon, „Paläſtina", II, 221 fg.) Seit dem 3. Jahrh. war Cäſarea Sitz einer gelehrten Schule, an welcher unter andern Origenes und Pamphilus wirkten, und aus welcher Cäſareas berühmteſter Biſchof, der Kirchengeſchichtſchreiber Euſebius († 340) hervorging. Schon unter Kaiſer Heraklius († 614) fiel die Stadt in die Hände der Sarazenen (Gibbon, History of the decline and fall of the roman empire, IX, 257 [der baſeler Ausg.]), kam aber während der Kreuzzüge wieder zeitweiſe in den Beſitz der Chriſten, bis ſie vom Sultan Bibars im J. 1265 gänzlich zerſtört wurde (Wilken, „Geſchichte der Kreuzzüge" [Leipzig 1832], VII, 475). Seitdem iſt ſie nicht wieder aufgebaut worden. Ihren völlig verlaſſenen und noch heute bedeutenden Ruinen iſt der Name Keysarijeh geblieben. Sie ſind von neuern Reiſenden wiederholt beſucht und bisjetzt von Prokeſch und Thomſon am genaueſten beſchrieben worden (Ritter, „Erdkunde", XVI, 604 fg.). 2) Cäſarea Philippi, nach Matth. 16, 13; Mark. 8, 27 die Scene eines der bedeutendſten Momente der evangeliſchen Geſchichte, lag am Fuß des Hermon in Gaulonitis. Im A. T. iſt der Ort nicht ſicher nachzuweiſen. Gewiß war es nicht das alte Dan (dagegen ſ. Robinſon, „Paläſtina", III, 11, 616 fg.; Ritter, „Erdkunde", XV, 1, 212 fg.), vielleicht Baʿal-Gad oder, wie der Ort auch genannt wird, Baʿal-Hermon (Joſ. 11, 17; 12, 7; 13, 15; Richt. 3, 3; Raumer, „Paläſtina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 236; Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen in Paläſtina" [Berlin 1857], S. 536). Soviel wir wiſſen, hieß der Ort urſprünglich Panea (Πανέας), von einer in der Nähe gelegenen Panion oder Paneion (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10. 3; „Jüdiſcher Krieg", III, 10. 7) genannten Höhle, welche die Jordansquellen enthalten ſollte (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10. 3; XVIII, 2. 1; „Jüdiſcher Krieg", I, 21. 3) und laut Inſchriften (Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen", S. 532; Philoſtorgius, „Kirchengeſchichte", VII, 3; Euſebius, „Kirchengeſchichte", VII, 17) Stätte eines Pancultus war. Nach Joſephus („Alterthümer", XV, 10. 3; XVII, 8. 1) ſcheint der Name ἡ Πανιάς auch Landſchaftsname geweſen zu ſein, Plinius (V, 15) gibt ihn der Quelle. Ueber der Höhle baute Herodes der Große dem Auguſtus zu Ehren, als er von ihm mit dem Gebiet des Zenodorus auch Paneas erhalten hatte, einen Tempel (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10. 3; „Jüdiſcher Krieg", I, 21. 3). Sein Sohn Philippus († 34 n. Chr.), zu deſſen Tetrarchie auch Paneas gehörte (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 8. 1), baute den Ort aus und nannte ihn Cäſarea (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 2. 1; „Jüdiſcher Krieg", II, 9. 1). Danach heißt die Stadt zur Unterſcheidung von Cäſarea Paläſtinä auch bei Joſephus gewöhnlich Cäſarea des Philippus (z. B. „Jüdiſcher Krieg", III, 9. 7; VII, 2. 1), während Plinius (V, 15), Ptolemäus (V, 15. 21; VIII, 20. 12) und Münzen (Eckhel, a a. O., III, 339) ihr den Namen Cäſarea Paneas geben (Euſebius, „Kirchengeſchichte", VII, 17). Später erweiterte ſie Herodes Agrippa II. und nannte ſie zu Ehren des Nero Neronias (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 4; „Jüdiſcher Krieg", III, 10. 7). Hier feierte Titus die Einnahme Jeruſalems mit Kampfſpielen, bei welchen eine große Zahl der jüd. Gefangenen auftreten mußte. Eine alte chriſtl. Sage verlegte hierher die Heilung der Blutflüſſigen (Matth. 9, 21 fg.) und bezog auf dieſes Wunder ein angeblich dort erhaltenes, in der chriſtl. Archäologie vielbeſprochenes Denkmal (Euſebius, „Kirchengeſchichte", VII, 18; Gieſeler, „Kirchengeſchichte", I, 1, 85 fg. Seit dem 4. Jahrh. war die Stadt Bisthum unter dem Patriarchat von Antiochia und ſie wird auch in den Kämpfen der Kreuzfahrer genannt (Robinſon, „Paläſtina", III, 2, 627 fg.). Der urſprüngliche Name iſt als Baniâs bis heute dem Ort geblieben, welcher gegenwärtig nur noch ein elendes Dorf von 50 bis 60 Häuſern iſt. Die landſchaftliche Schönheit (vgl. auch Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 10. 7) und große Fruchtbarkeit der Gegend iſt von neuern Reiſenden oft geprieſen worden. Zu dem, was von ihren Berichten bei Ritter („Erdkunde", XV, 1, 195 fg.) zuſammengeſtellt, iſt neuerdings beſonders Robinſon („Neuere bibliſche Forſchungen", S. 531 fg.) hinzuzunehmen. Overbeck.

Cajus, richtiger **Gajus**, ein ſehr gangbarer röm. Name, den im N. T. vier Männer führen: 1) ein aus Macedonien gebürtiger Begleiter des Paulus, der nebſt Ariſtarchus in Epheſus bei ihm war und durch den Aufſtand des Demetrius in Lebensgefahr kam (Apg. 19, 29); 2) ein anderer aus Derbe ſtammender Reiſegefährte des Paulus, der ihm nach Kleinaſien folgte, als er von Korinth aus dahin reiſte (Apg. 20, 4); 3) ein Korinther, den Paulus eigenhändig getauft hatte (1 Kor. 1, 14), und in deſſen Hauſe, das der Gemeinde als Verſammlungsort diente, er bei einem ſpätern Aufenthalt in Korinth wohnte (Röm. 16, 29); 4) ein Chriſt, an den der dritte Brief des Johannes gerichtet iſt. Er wird in demſelben namentlich wegen ſeiner Gaſtfreundſchaft gegen reiſende Brüder (wol Miſſionare) gelobt. Man hat den erſten Gajus mit dem zweiten, den zweiten mit dem vierten, endlich den dritten mit dem vierten für identiſch gehalten, indeß bei der Häufigkeit des Namens und dem Mangel genauerer Angaben entbehren alle dieſe Vermuthungen des Grundes. Krenkel.

Caleb. 1) Ein Sohn des Jephunne aus dem Stamm Juda (4 Moſ. 13, 6); derſelbe wurde gegen Ende des Wüſtenzugs zur Auskundſchaftung des zu erobernden Landes Kanaan ausgeſendet (4 Moſ. 13, 2 fg.), und wagte es, ſein Volk zum kühnen Angriff gegen daſſelbe zu ermuthigen, während andere davon abriethen. Dafür war es ihm allein mit Joſua beſchieden, den Einzug in das verheißene Land zu feiern (4 Moſ. 13, 31; 14, 6. 24. 30. 38; 26, 65; 1 Makk. 2, 56), und er erhielt als Lohn für ſeine Thaten zu ſeinem Erbtheil die Stadt und das Gebiet Hebron (Joſ. 14, 12 fg.), mußte aber ſpäter die Stadt ſelbſt den Prieſtern abtreten (Joſ. 21, 12). Auch ſpäter noch half er den Iſraeliten in der Niederwerfung der eingeborenen Volksſtämme (Joſ. 15, 16 fg.; Richt. 1, 12 fg.), wobei aber die Nachrichten verſchieden lauten; denn die Vertreibung der Enaksſöhne aus Hebron, Debir u. ſ. w., welche Joſ. 15, 13 fg.; Richt. 1, 12 fg. dem Caleb zugeſchrieben wird, ſoll nach Joſ. 11, 21 von Joſua ſelbſt bewirkt worden ſein. Die kriegstüchtige Mitwirkung Caleb's iſt aber außer Zweifel (Joſ. 14, 6 fg.). Sein Gebiet wird noch geraume Zeit ſpäter, obgleich in Juda liegend, unter ſeinem Namen forterwähnt (1 Sam. 30, 14). Ueber den ihm 4 Moſ. 32, 12; Joſ. 14, 6 gegebenen Beinamen „Keniſiter" ſ. d. 2) Ein Sohn Heßron's (1 Chron. 2, 18). Röck.

Cambyſes, ſ. Kambyſes.

Canaan, ſ. Kanaan.

Canaaniter, ſ. Kanaaniter.

Capernaum, ſ. Kapharnaum.

Caphthor, ſ. Kaphtor.

Carchemiſch iſt jedenfalls die bei claſſiſchen Schriftſtellern Circeſium oder Cercuſium genannte feſte Stadt, welche am Einfluß des Chaboras in den Euphrat lag. Sie wurde von den Aſſyrern in nicht näher zu beſtimmender Zeit unterworfen (Jeſ. 10, 9) und in ihrer Nähe fand ſpäter (606 n. Chr.) die Entſcheidungsſchlacht zwiſchen dieſen und den Aegyptern ſtatt, in welcher Pharao Necho von Nebukadnezar geſchlagen wurde (Jer. 46, 2; 2 Chron. 35, 20). Krenkel.

Carmel, ſ. Karmel.

Carmeſin iſt eine rothe Farbe (franzöſiſch: carmoisin), deren Name wie der des bekannten Carmin vom Kermes der Araber hergeleitet wird. Die Farbe wird im Orient auch Carmil genannt, unter welchem Ausdruck ſie das Hohelied (7, 6, Luther: V. 5) erwähnt, den aber Luther („Carmel") unüberſetzt läßt, desgleichen 2 Chron. 2, 6 (Luther: V. 7), wo ihn die deutſche Bibel durch „Scharlaken" gibt. Der Farbeſtoff wird aus den ſogenannten Kermes- oder Scharlachkörnern gewonnen, die aus den todten weiblichen Körpern und Eiern einer Art Schildlaus (coccus ilicis) beſtehen, welche von der amerikan. Cochenille (coccus cacti), die ſich auf Cactusarten aufhält, zu unterſcheiden iſt. Die Kermesthierchen finden ſich häufig an der Kermeseiche (Scharlacheiche, quercus coccifera), einem ſtrauchartigen Baum, der eirunde, gezähnte, ſtachelige, kurzgeſtielte, immergrüne Blätter hat, in der Levante, in Paläſtina, Indien, Perſien, aber auch im ſüdlichen Europa, namentlich in Spanien und Frankreich wächſt. Von den Zweigen dieſes Baumes werden die Inſekten im Mai geſammelt, mit Eſſig getödtet, an der Luft getrocknet und, da ſie ein roſinenähnliches Ausſehen von röthlich-braunen Beeren bekommen, führen ſie im Handel den Namen „Kermeskörner" oder „Kermesbeeren". Damit nicht zu verwechſeln ſind die Kermesbeeren eines Strauchs, der auch in einigen Gegenden Süddeutſchlands

wächſt, aus deſſen traubenartiger Frucht ebenfalls eine ſchöne, aber undauerhafte Farbe gewonnen wird, die zu arzneilichem Gebrauch, in Frankreich zum Färben des Rothweins, bei uns des Zuckerwerks, dient. Obſchon die Alten die eigentliche Beſchaffenheit des Kermes nicht ganz genau erkannt zu haben ſcheinen, iſt die Carmeſinfarbe doch lange vor der Epoche der Araber bei den Phöniziern, Aegyptern und Hebräern beliebt geweſen. Die Phönizier, ſchon im hohen Alterthum als Herren des Handels und Meiſter in Handwerken berühmt, führten die Carmeſinfarbe auch andern Völkern zu, und da ſie ſelbſt für die geſchickteſten Carmeſinfärber galten (2 Chron. 2, 7), pflegte man die Carmeſinfarbe auch die „phöniziſche Farbe", das „phöniziſche Roth" zu nennen, zum Unterſchied vom Purpur, der, aus der Purpurſchnecke bereitet, die „tyriſche Farbe" genannt wurde. Der Hebräer bezeichnet ſowol das Kermesthierchen als auch die davon gewonnene Farbe, außer mit dem ſchon erwähnten „Carmel", noch mit einem ältern Ausdruck (tola, tolaath), welcher für ſich allein, aber auch in Verbindung mit andern Wörtern, zur Benennung der Carmeſinfarbe gebraucht wird (2 Moſ. 28, 5. 6; 35, 25; 3 Moſ. 14, 4. 6. 49. 51. 52). Die Farbe iſt ein helles, glänzendes Roth, welches deshalb bei Schriftſtellern des Alterthums mit „ſcharf", „leuchtend" bezeichnet wird, wie Luk. 23, 11, wo Luther „weiß" überſetzt, was vielmehr durch „leuchtend" zu übertragen wäre, und Matth. 27, 28, wo Luther „Purpurmantel" ſagt, während ein Carmeſinmantel gemeint iſt. Da man im Orient ſehr früh den Kermes zu einer ſchönen Farbe zu verwenden wußte, wodurch dem tyriſchen Purpur eine Concurrenz erwuchs, und ſchon im Alterthum dieſen mit der Carmeſinfarbe verwechſelte, von der man verſchiedene Schattirungen hervorzubringen verſtand, ſo iſt die Verwechſelung der Benennungen bei Schriftſtellern und Ueberſetzern leicht erklärlich. In ſpäterer Zeit gebrauchte man für die Carmeſinfarbe den Ausdruck „Scharlach", den auch Luther („Scharlaken") zuweilen anwendet. Jeſ. 1, 18, wo auch die Carmeſinfarbe gemeint iſt, überſetzt Luther mit „blutroth". Das prächtige Roth, das von andern Farben merklich heraustritt und in die Augen ſticht, daher im ganzen Alterthum ſehr geſchätzt war, bot ſich ſelbſt als auszeichnende Farbe für die Gewänder der Vornehmſten, um ihre hervorragende Stellung anzudeuten, wie bei den Römern vornehmlich Feldherren und Fürſten Mäntel von dieſer Farbe trugen, die auch in der Bibel in ähnlichen Fällen vorkommen, um Pracht zu zeigen (Richt. 8, 26; Eſth. 8, 15; Dan. 5, 7; 16, 29; HL. 7, 6). Mit rothen Prunkgewändern und Teppichen wurde großer Luxus getrieben (Jer. 4, 33; 2 Sam. 1, 23; Spr. 31, 21; KL. 4, 5). Die Hebräer haben das auszeichnende Roth auch an ihren Heiligthümern angebracht, und wir finden bei Teppichen der Stiftshütte und der prieſterlichen Amtskleidung carmeſinfarbener Fäden, die eingewebt waren, Erwähnung gethan (2 Moſ. 28, 5 fg.; 36, 8 fg.; 38, 18; 39, 1; 4 Moſ. 4, 8), ſowie beim Vorhang im Salomoniſchen Tempel (2 Chron. 3, 14), beim Opferweſen (3 Moſ. 14, 4. 6; 4 Moſ. 19, 6), an welchen Stellen die Luther'ſche Ueberſetzung „roſinfarben" oder „roſinroth" hat.

Die ſymboliſche Bedeutung der Farbe iſt verſchieden ausgelegt worden. Wenngleich nicht zu leugnen iſt, daß die Farbenwahl im Alterthum überhaupt, und ſo auch bei den Hebräern, keine zufällige war, ſo hat man doch die Deutungen meiſt zu ſehr ins einzelne ausgeſponnen, und ſie ſind zu gekünſtelt. Aeltere jüd. Schriftſteller deuten das Roth auf das Element des Feuers; in neuerer Zeit wird es vornehmlich auf das Leben bezogen in Verbindung mit dem Blut, die beide roth ſind und das Element der Bewegung darſtellen. Bei dieſer allgemeinen ſymboliſchen Andeutung dürfte es ſein Bewenden haben. **Roskoff.**

Casluchim. Die Frage nach dem Urſitz der Casluchim (1 Moſ. 10, 14) iſt eng verknüpft mit der Frage nach der Heimat und der Nationalität der Philiſter, denn „von dort", d. h. aus dem Lande der Casluchim, wo man ſie bis zu ihrem Auszug mit ihnen vereint zu denken hat, „zogen aus die Philiſter", welche andererſeits aus dem auch 1 Moſ. 10, 14 erwähnten Inſel- oder Küſtenland Kaphthor abgeleitet werden (5 Moſ. 2, 23; Am. 9, 7; Jer. 47, 4). Aus der Verknüpfung der Casluchim mit den Kaphthorim geht nach 1 Moſ. 10, 14 bei dem geographiſchen Anordnungsprincip der Völkertafel hervor, daß beide Stämme benachbart waren; wohin der eine gehört, dahin gehört der andere auch, die Philiſter muß man obendrein noch mit in den Kauf nehmen. Andererſeits aber liegt in der Theſe, daß das Anordnungsprincip geographiſch und keineswegs ethnographiſch-genealogiſch iſt, zugleich die Vorausſetzung mit eingeſchloſſen, daß Völkernamen hier nach der wiſſenſchaftlichen Form der Hebräer (und Araber) für

ethnographiſche Fragen — und weiter nichts als wiſſenſchaftliche Form iſt die übliche genealogiſche Darſtellung — ſcheinbar als genealogiſch verwandt gegeben werden, die dies nie geweſen ſind. Vielmehr werden nach dem geographiſchen Geſichtspunkt der ganzen Liſte Gruppen von benachbarten Völkern zuſammengefaßt, und dieſe Zuſammenfaſſung dadurch mythologiſch dargeſtellt, daß man ſie auf einen gemeinſamen Stammvater zurückführt. Die Ableitung von einem Stammvater bedeutet in dieſer Tafel alſo keineswegs Stammverwandtſchaft, ſondern nur benachbarte Wohnſitze, denn zum Sprachforſcher können wir ihren Verfaſſer nicht machen; er hielt ſich an das, was in die Augen fiel, die Wohnſitze. Der unausweichliche Beweis hierfür liegt in der genealogiſchen Verknüpfung der Kanaaniter mit Ham; denn gilt die ſprachgeſchichtliche Forſchung irgendetwas in Fragen der Völkergenealogie — und einen ſicherern Boden als ſie bietet die naturwiſſenſchaftliche Anthropologie nicht —, dann ſind die Kanaaniter den Hebräern urverwandt, alſo genealogiſch zu Sem und nicht zu Ham zu ſtellen. Ham aber bezeichnet das afrikan. Gebiet, dem anhangsweiſe in Kanaan das ſyr. Küſtenland beigegeben iſt, Japhet den Norden, Sem weſentlich den Oſten, von wo die Abrahamiden nach Weſten in das geographiſche Terrain Ham's vordrangen, was wunder alſo, daß Semiten mit Ham in Beziehung geſetzt werden?

Die Philiſter, die Verwandten der Casluchim, zeigen in Eigennamen wie Delilá (die zarte) Gaza, Japho u. ſ. w. ſelbſt auch in sĕrën (der Fürſt) ſich als Semiten, wiewol der Eigenname des Volks nicht ſemitiſch iſt, ſondern ihm von nichtſemitiſchen (ägyptiſchen) Nachbarn beigelegt zu ſein und daher ägyptiſch erklärt werden zu müſſen ſcheint, und wir können ihre Heimat demnach weder in Kreta noch in Kappadocien möglich denken. Sie ſammt den Kaphthorim und Casluchim ſind nach der Folge der Namen in 1 Moſ. 10, 14. 15 zwiſchen den Pathruſim, d. h. ſicher Oberägypten und zwiſchen Kanaan, zu ſetzen, und die Anordnung der Tafel iſt eine weit ſicherere Stütze als noch ſo ſcheinbare neue Combinationen; alle gehören alſo in oder neben das Delta. Für Kaphthor hat Dietrich (im „Archiv für wiſſenſchaftliche Erforſchung des Alten Teſtaments", 1. Jahrg., 1867, S. 311) das philologiſch Stichhaltigſte beigebracht; es iſt aus dem ägypt. ka-pet-hor, Ort, der des Horus, ſemitiſirt, und muß etwa im ſebennytiſchen Nomos geſucht werden; zwiſchen dieſer Stelle und dem eigentlichen Oberägypten ſaßen dann aber auch die Casluchim, alſo in dem Landſtrich von Memphis zu dem Sirboniſchem See. In dieſes Land wird auch Knobel geführt, der ſeinen Namen bei den Claſſikern, Cassiotis, auch in Kas-luḥ(îm) wiederfindet; kas aber muß Berg bedeutet haben, denn es iſt mit regelrechter Erweichung des k in ǵ (ǵima) im Koptiſchen ǵîs, Berg, erhalten, und lôkh bedeutet glühen, der Name im ganzen könnte alſo Berg der Glut bedeuten. Vom Landesnamen aber iſt das Volk benannt, das für einen vorgeſchobenen ſemitiſchen Poſten zu halten, wir wegen ſeines Zuſammenhangs mit den Philiſtern kein Bedenken tragen. So ſtehen wir im geraden Widerſpruch mit Geſenius und Winer, die dieſe Meinung einfach abweiſen und unſer Volk nach Bochart (Phaleg, IV, 31) für Kolcher halten.

Die LXX drücken es durch Chasmoniim aus, 1 Chron. 1, 12 aber im alexandriniſchen Codex Chasloniim, und hieraus könnte man als zweite Form neben oder für Kasluh auch Kaslon denken, da beide Texte ſtatt ḥ ein n zeigen, ſodaß die Herbeiziehung von lôkh, brennen, zweifelhaft wird; doch läßt ſich hier nichts entſcheiden. Das jeruſalemiſche Targum ſetzt Pentaſchöniten ein, die andere Recenſion deſſelben, das Targum Jonathan Pentapoliten, Saadja bei de Lagarde („Materialien zur Kritik und Geſchichte des Pentateuchs" [Leipzig 1867], S. 10. 32), die Alexandriner. Merx.

Ceder. Was die Arve für die Rhätiſchen Alpen, das iſt die Ceder für die hohen Berge Syriens und Gileads. Beide Nadelholzbäume haben einen ſehr langſamen Wuchs, erreichen aber dafür eine impoſante Höhe von oft mehr als 100 Fuß, trotzen viele Jahrhunderte lang in immergrünem Schmuck der Unbill der Witterung ſelbſt an der Grenze des ewigen Schnees, und liefern ein ſchönes, wohlriechendes und faſt unverwesliches Holz. Aus dem weißgrauen, glatten Stamm der Cedern gehen ſchon 8 — 10 Fuß über der Erde lange wagerechte Aeſte hervor, deren Zweige, der Lärche ähnlich, mit Büſcheln von $1^1/_2$ Zoll großen Nadeln beſetzt ſind. Aus den ovalen, kegelförmigen, zuerſt purpurrothen, zuletzt, nach mehrern Wandlungen, hellbraunen weiblichen Blüten entwickeln ſich nach Befruchtung durch die länglichen, fingerdicken, männlichen Blütenkätzchen 5 Zoll lange und 4 Zoll dicke eirunde Zapfen, welche aufrecht feſt auf die Zweige geheftet ſind.

Für das alte Iſrael waren vor allem die herrlichen Cedernwälder des Libanon (ſ. d.) ein Gegenſtand hoher Bewunderung, ja in der Vorſtellung des Volks drängten dieſelben die Kunde von anderweitigen Cedernhainen, wie z. B. auf dem Gilead- und dem Amanusgebirge ſo ſehr zurück, daß im A. T. der Libanon für die Cedern, gleich dem Waſſer für die Fiſche oder dem Himmel für die Vögel, als unablösbarer Rahmen ſich darſtellt (Ez. 31, 4; Richt. 9, 15 u. ſ. w.). Das große Gebirge hat im Laufe der Zeit von dieſem ſeinem Schmuck viel eingebüßt; doch gibt es noch eine bedeutende Zahl von Cedernhainen auf demſelben, unter denen einzelne ziemlich großen Umfangs ſind und viele rieſige Stämme aus alter grauer Zeit aufweiſen. Lange hielt man den 6315 Fuß über dem Meer gelegenen Hain öſtlich von Bſcherreh für den einzigen Ueberreſt der einſt das Gebirge weithin bedeckenden Waldungen; allein dieſer iſt einer der kleinern Haine und nur ausgezeichnet durch etwa zwölf Bäume von beſonders hohem, vielleicht über 1000 Jahre zurückgehendem Alter.

Den Iſraeliten galt die Ceder als der königliche Baum, ſodaß Salomo nach ihrem Gefühl die ganze Stufenfolge der Pflanzenwelt umfaßt hatte, wenn er redete „von der Ceder auf dem Libanon bis zum Yſop, der an der Wand wächſt“ (1 Kön. 4, 33). Im Munde der Propheten und Dichter, wie des Volks überhaupt, kehrt ſie immer wieder als Bild der Größe, Pracht und Majeſtät, als Bild für die Könige und Edeln. So verkündet in großartigem Schwung Ezechiel: „Aſſur war ein Cedernbaum auf dem Libanon, ſchön von Zweigen, dicht belaubt und hohen Wuchſes, und zwiſchen Wolken war ſein Wipfel. Sein Wuchs erhob ſich über alle Bäume des Feldes und weitaus ſtreckten ſich ſeine Aeſte. Auf ſeinen Zweigen niſteten alle Vögel des Himmels, unter ſeinen Aeſten gebar alles Wild des Feldes, und in ſeinem Schatten ſaßen alle zahlreichen Völker“ (Ez. 31, 3—6). Der dröhnende Fall einer rieſigen Ceder unter den Streichen der Holzhauer, welch treffendes Bild für den Fall eines großen Reichs (Ez. 31, 12). Andererſeits getröſtet ſich der Fromme auch, daß der Gerechte hoch aufwachſen werde wie die Ceder (Pſ. 92, 13). Nicht unbekannt iſt dem hebr. Dichter die ſchauervolle Erhabenheit eines Gewitters in den Hochgebirgen, wenn unendlicher Donner an den Felſen hinrollt und Blitze die mächtigen Cedern zerſchmettern (Pſ. 29, 4 fg.).

Wegen ſeiner Dauerhaftigkeit und ſeinem Wohlgeruch als das köſtlichſte Holz betrachtet, wurden die Cedern auch bei den Iſraeliten zu Prachtbauten verwendet und zu dieſem Ende vom fernen Libanon unter unſaglicher Mühſal nach der Hauptſtadt gebracht. David baute einen Palaſt von Cedernholz (2 Sam. 5, 11), und Salomo verwandte daſſelbe nicht blos zur Bedachung und innern Auskleidung des Tempels (1 Kön. 6, 9. 10), ſondern auch für anderweitige Bauten der Art ſo maſſenhaft, daß die Rede ging, er habe derſelben in ſeinem Reich ſo viel gemacht wie Sykomoren in den Thälern (2 Chron. 1, 15). Die heidniſchen Nachbarn ſchnitzten aus den Cedern Götzenbilder oder benutzten den ſchlanken Stamm zu Schiffsmaſten (Jeſ. 44, 14; Ez. 27, 5). Furrer.

Cendebaeus wurde 138 v. Chr. vom ſyr. König Antiochus VII. Sidetes zum Befehlshaber der mittelländiſchen Meeresküſte beſtellt, während dieſer ſelbſt gegen den treuloſen Tryphon zog. Erhaltenem Auftrag gemäß befeſtigte er Kedron, und von Jabne aus reizte und bedrängte er die Juden. Der alte Simon Makkabäus übertrug hierauf ſeinen älteſten Söhnen Judas und Johannes den Oberbefehl, welche in blutigem Kampf die Syrer beſiegten (1 Makk. 15, 38 fg.). Nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg“, I, 2. 2; „Alterthümer“, XIII, 7. 3) betheiligte ſich Simon trotz ſeines Alters ſelbſt als Hauptanführer am Kriegszug, und ward nach Beſeitigung der macedoniſchen Herrſchaft zum Hohenprieſter ernannt. Letzteres geſchah indeß nach 1 Makk. 14, 35 ſchon früher, überhaupt iſt hier Joſephus kurz und wenig zuverläſſig. Fritzſche.

Cenſus, ſ. Schatzung.

Centner, ſ. Gewichte.

Ceraſt, die gehörnte Natter, ſo deutet man die 1 Moſ. 49, 17 erwähnte Schlange Sephiphón, ebenſo die Jeſ. 11, 8 und an andern Orten angeführte Schlange Siphoní. Die Hornſchlange wird heute noch in der Sinaihalbinſel und in Aegypten gefunden. Nach Seetzen's Mittheilung iſt die Farbe der Schlange oben bräulich-gelb mit einer Reihe großer brauner Flecken, welche vom Nacken bis zur Schwanzſpitze laufen. Der Kopf zeigt keine Flecken. Unten iſt die Farbe ſchön perlfarben bis zum Schwanz, der ſchmuzig gelb-weiß erſcheint. Ueber dem obern Augenlid des herzförmigen, vorn abgeſtumpften

und ſehr platten Kopfes erhebt ſich je ein ſteifes Fühlhorn, am Grund von einem kronenähnlichen Ring aufrecht ſtehender Schuppen umgeben. Die Griechen und Römer nennen unter den giftigen Schlangen als beſonders gefährliche den Baſilisk, d. i. die königliche Schlange, von welcher ſie fabelten, ſchon ihr Blick und Hauch ſei Thieren und Pflanzen verderblich. Mit Michaelis halten wir dieſe Schlange mit der anderwärts als cerastes bezeichneten für identiſch. Den Namen der königlichen mag ſie wol von den kronenähnlichen Ringen ob den Augen empfangen haben. Da der Unterkiefer nach vorn ziemlich ſchmaler iſt als der obere, ſo ſtehen die zwei an den Seiten befindlichen Giftzähne mit ihren Giftdrüſen unbedeckt. Weil nun zudem die Mundſpalte ſehr groß iſt, ſo fällt es der Schlange leicht, einen feindlichen Gegenſtand zu beißen. Sie gilt in Aegypten als die gefährlichſte aller Schlangen, ſoll doch ihr Biß einen Menſchen, ja ſelbſt ein Kamel binnen einer Stunde tödten. Zum Zorn gereizt bläht der Ceraſt den Hals, der bedeutend ſchmaler iſt als der Kopf, ſtark auf. In Löchern und Fahrgleiſen legt er ſich auf die Lauer, die Vorübergehenden unverſehens anzufallen. Treffend wird darum der Stamm Dan, der einſt das harmloſe Volk von Lais überfiel und vernichtete, im Segen Jakob's mit dieſer Schlange verglichen (1 Moſ. 49, 17; Richt. 18, 27 fg.). Bei einer Dicke von ungefähr einem Zoll in der Mitte erreicht ſie eine Länge von $1\frac{1}{2}$ bis 2 Fuß.

Die Siphoní (Jeſ. 11, 8) möchten wir lieber als die überall in Syrien und Paläſtina theilweiſe zahlreich vorkommende Schlange el-bahâh (die blaſende, ſtark hauchende) erklären. Dieſelbe, oben bräunlich-aſchgrau, unten gelblich-weiß mit ſchwarzbraunen Punkten auf den Kopfſchildern, hat eine Länge von 3 bis $3\frac{1}{2}$ Fuß bei der Dicke eines kleinen Fingers, zeichnet ſich durch ſenkrechte, runde Augen aus mit dunkelblauer, von Goldfarben glänzender Iris umgebener Pupille, und ſoll nicht beißen, ſondern das Gift auf den nahe kommenden Feind ausſpeien. Letztere Behauptung der ägypt. Schlangenbeſchwörer findet durch eine Beobachtung Seetzen's („Nachrichten von ſeinen Reiſen", III, 477) etwelche Beſtätigung. Vom Ausſpritzen ihres Gifts redet der Spruchdichter (Spr. 23, 32), und nach ihren glänzenden, wie mit einem Goldring gezierten Augen ſoll einſt in der Zeit des ewigen Friedens das kleine Kind ohne Gefahr greifen können nach Jeſ. 11, 8.

Furrer.

Chabbon, ſ. Kabbon.

Chaboras, ſ. Chebar.

Chabul, ſ. Kabul.

Chalach, ſ. Chelach.

Chalcedonier, ſ. Edelſteine.

Chaldäer. Der Name lautet im Hebräiſchen Kasdim, Plural von Kesed (1 Moſ. 22, 22), eigentlich Kasd, und es kann unſere, die griech.-röm., Form des Worts unmittelbar aus der hebräiſchen, beziehungsweiſe aramäiſchen, hervorgegangen ſein, denn dâsa (ſanskritiſch), Sklave, iſt griechiſch dûlos, das griech. bêssein, huſten, unſer bellen, Gaſſe das latein. callis u. ſ. w. Indeß wird dorthin im allgemeinen, wo die Chaldäer anfänglich wohnen, auch ein Volk der Karducher geſetzt und neben den Chaldäern erwähnt (Strabo, XVI, 747; Xenophon, Anab., III, 5. 15; V, 5. 17; VII, 8. 25); Karda aber heißt zufolge einer Gloſſe (Strabo, XVI, 734) perſiſch, was mannhaft und kriegeriſch, und da s ſehr gewöhnlich in k übergeht, ſo würde die Bedeutung des Namens der Chaldäer, welche Xenophon als kriegeriſch rühmt (Hab. 1, 6—10), hiermit gegeben ſein.

Der Chaldäer geſchieht nach Ort und Zeit im A. T. und überhaupt zuerſt Erwähnung 1 Moſ. 11, 28. 31, wie daß nämlich Abraham's Vater von „Ur" der Chaldäer, wo er einen andern Sohn durch den Tod verlor, weiter nach Haran (Carrhä) wanderte. Das Wort Ur iſt verwandt mit dem griech. ûros (Aufſeher, Wächter) und dem gleichbedeutenden kopt. Urit, und bedeutet eigentlich wol Hut (vgl. Landshut), „Hut der Chaldäer" wäre bewachter Grenzort derſelben; denn die Begriffe Hut und Grenze fallen beinahe zuſammen, und Mercurius z. B. bedeutet Grenzhüter. Der Ort iſt nothwendig im Norden oder Oſten von Haran wol nicht allzu weit entfernt zu denken, und man hat ihn auch ſchon ganz richtig, nur ohne Beweis, mit Urhâi, d. i. Edeſſa, identificirt. Urhâi bedeutet Hut der Armenier, und nun finden wir, daß von Babylonien aus ein Armenier ſich für Nebukadnezar, den Sohn Nabonned's, ausgibt (Biſutun, III, 77—80; IV, 28—31) und Babylon abtrünnig macht; denkbar dies alles nur, wenn er ein Eingeborener, ein Chaldäer war, ſodaß alſo Armenier auch für Chaldäer geſagt werden konnte, und Urhâi

wirklich Ur Kasdîm ist. Also aber wohnen die Chaldäer in der Gegend, wo bei Serug (Assemani, Biblioth. orient., II, 351) noch ein Koephar-Nâbu, Dorf des chald. Gottes Nebo angegeben wird; und die Grenzhut war eine gegen das Südland gerichtete. Hier beläßt die Chaldäer auch jenes Zeugniß 1 Mos. 22, 22; noch Xenophon (Anab., IV, 3: 4; V, 5. 17; Cyrop., III, 1., 34. 2. 1) kennt sie als freie Nachbarn der Armenier; und bei Plutarch (Lucull., Kap. 14, 19) werden sie mit den Tibarenern zusammengenannt. Diese nördlichen Chaldäer nennt Stephanus der Unterscheidung wegen Chalder, indem die Form chaldaioi sich erst aus dem syr. Kasdajjê gebildet hat. Jene, die bis herunter an Sinears Grenze streifen mochten, hat auch Hiob (1, 17) noch im Auge; denn Uz wie Kasd ist (1 Mos. 22, 24) ein Sohn des Nahor, welcher Name armen. Vorfahr bedeutet, und Uz, der Stern Venus, wovon das Land Uz den Namen führt, wurde in Haran verehrt (Marâç., S. 202). Betreffend nun die Begründung chald. Herrschaft in Babel s. Babylonisch-chaldäische Monarchie. Hier fragt es sich uns nur darum: Wann und bei welcher Gelegenheit siedelte sich ein Volk der Chaldäer im Süden an? Denn nicht nur gebieten sie seit Nabopolassar in Babylon, sondern Strabo (XVI, 739) weiß sie südlich von Babylonien am Persischen Meerbusen; dort scheint sie schon Herodot (III, 155) zu denken, und unterhalb des Zusammenflusses von Tigris und Euphrat, östlich, setzt sie Plinius; in ihre Sümpfe mündet der Tigris (Plinius, VI, 145. 130). Die Thatsache selbst der Aenderung ihrer Wohnsitze wird durch die berühmte Stelle Jes. 23, 13 angezeigt. Die hier in Rede stehenden Chaldäer sind die bereits auch Babel innehabenden Unterthanen Nebukadnezar's; und wenn sie vorher Wüstenbewohner, „kein Volk", waren, so heißt dies: sie waren frei (s. oben), gehorchten keinem König und hatten keine bürgerlichen Ordnungen, vielleicht auch großentheils keine festen Wohnsitze. Gleichzeitig nun mit Nabonassar's Ernennung kann diese Uebersiedelung seiner Volksgenossen nicht geschehen sein. Nichts deutet darauf hin, und auch keiner seiner Nachfolger hat seine Leute mitgebracht. Jesaja und Micha wissen von Babel, aber nichts daselbst von Chaldäern (s. z. B. Mich. 4, 10), und im J. 604, der Abfassungszeit von Jes. 23, 1—14, war das Ereigniß noch nicht unvordenklich, indem ja der Schreiber noch darüber zurück auf die Periode ausschaut, welche ihrem Werden zu einem Volk vorherging. Indeß auch die Annahme, der Einbruch des Scythenheeres habe diese Colonisirung veranlaßt, und sie stehe mit Nabopolassar's Königthum in innerm Zusammenhang, hat ihr Bedenkliches. Gemäß einer Sage bei Stephanus hätte Nabopolassar in Babylon die Chaldäer alle vereinigt; dies ist unwahr, und zufolge von Jes. 23, 13 gründete Assur den Staat der Chaldäer. Ob aber zu einer solchen Regierungsmaßregel in dem Drang und der Verwirrung jener durch die Scythen bezeichneten Epoche Zeit und Muße blieb? Ihr Erscheinen rechtfertigte es hinreichend, daß die eine Hauptstadt des Reichs einem entschlossenen Feldherrn anvertraut ward, motivirt aber nicht die Verpflanzung eines Volks. Durch die Scythen, welche zwar im Osten zum Tigris heruntergezogen, konnten die Chaldäer aus ihrem Lande aufgeschreckt werden; dann aber hätten sie sich nicht von dem ohnmächtigen Assur neue Sitze anweisen lassen, sondern solche mit Gewalt sich angeeignet. Allein gestiftet haben Chaldäa die Assyrer.

Wenn Esarhaddon aus Babel, Kutha, Avva, Hamat und Separvaim Colonisten gen Samarien sendet (2 Kön. 17, 24), so hat er sie in ihrer frühern Heimat vermuthlich durch andere ersetzt, und diese können die Chaldäer gewesen sein, welche bis zu einem gewissen Grad sich als Bewohner dieser Städte nachweisen lassen. Von Babel selbst wissen wir dies vorab; Avva sodann ist die Gegend am Südmeer, von wo auch die Avvim (5 Mos. 2, 23) vordem gekommen sind (s. Stephanus unter d. W. „Azotos"); und wenn Hamat, Amatha, derselbe Stephanus zu Arabien rechnet und in die Nähe des Südmeeres setzt, so grenzte ja der Bezirk der Chaldäer an Arabien (Plinius, VI, 143; Ptolemäus, V, 20. 3). Demgemäß würde diese Colonisirung zwischen 696 und 668 v. Chr. stattgehabt haben, und es könnte mit ihr noch die Anarchie der Jahre 688 — 680, nach welcher Esarhaddon selbst die Regierung Babels übernahm, im Zusammenhang stehen. Allem Anschein nach war ja diese Wegführung, gleichwie diejenige des Zehnstämmevolks, eine Maßregel der Strenge. Es werden auch drei von jenen Städten, nämlich Avva, Hamat und Separvaim, als solche erwähnt, welche von den Assyrern erst unterjocht worden seien (2 Kön. 19, 13 vgl. 18, 34; Jes. 37, 13); und Babel selbst hatte schon einmal früher sich gegen Esarhaddon's Vater aufgelehnt. Ein beliebtes Mittel aber, zur Empörung geneigte Bevölkerungen im Zaum zu halten, war die Wegführung aller oder eines Theils

(Ez. 17, 14). Dem Steppenvolk freilich, das in herrenlosen Besitz (Häuser, die sie nicht gebaut, Felder, die sie nicht entwildert) eingewiesen wurde, geschah mit der Versetzung in die genannten Städte ein Gefallen; und sofern sie im Sumpfland, theilweise in der Gegend, wo Darius auch den Milesiern und Eretriern Wohnsitze bewilligte (Herodot, VI, 20. 119), sich ansiedelten, hat, wie es scheint, ein Ueberschuß ihrer Volksmenge, der sich anderwärts nicht eindrängen konnte, leeren Raum für sich in Beschlag genommen.

Wenn classischen Schriftstellern die Chaldäer noch als ein Volk bekannt sind, südlich vom Zweistromland oder in nördlicher Gegend desselben, so läuft nebenher der gewöhnlichere Sprachgebrauch, welcher unter den Chaldäern eine Gelehrtenkaste, die Astronomen und noch mehr die Astrologen Babylons, versteht. Diese Bedeutung eignet dem Wort ebenfalls im Buch Daniel (2, 2. 4. 10; 4, 4; 5, 7), reicht aber auch so bei weitem nicht zu den Zeiten hinauf, da ein chald. Reich noch existirte. Wenn ein solches überhaupt, und dasselbe mit der Hauptstadt Babylon, im J. 625 gegründet worden ist, so gehen hinwiederum astronomische Beobachtungen, in Babylon angestellt, bekanntlich bis zu 1903 Jahren über Alexander's dortige Anwesenheit zurück; und z. B. die Erfindung des Sonnenzeigers, wie schon Ahaz, vermuthlich als Geschenk des Assyrers, einen hat (Jes. 38, 8), schreibt Herodot (II, 109) den „Babyloniern" zu, nicht den Chaldäern. Allein nach dem Sturz der chald. und auch der pers. Herrschaft wurde von Griechen der Name Chaldäer den babylonischen Gelehrten, die auch ins Ausland gingen, beigelegt, der Unterscheidung halber von der Bevölkerung der Stadt und des Landes, den Babyloniern überhaupt. Also nicht wie angeblich die Philosophen bei den Syrern Juden heißen (Josephus, Contra Apion., I, 22)! Vielmehr der Ruf babylonischer Gelehrsamkeit verbreitete sich nach Alexander zum Theil durch ihre Träger selbst, welche, wie später gelehrte Griechen, nach Rom in die Fremde gingen; und von diesen reisenden „Chaldäern" ging die Benennung auf ihre daheimbleibenden Genossen, auf die ganze Zunft über. Hitzig.

Chalne, s. Kalne.

Chamos. Kemôš ist der Nationalgott der Ammoniter (Richt. 11, 24) und Moabiter (4 Mos. 21, 29; 2 Kön. 23, 13; Jer. 48, 7. 13. 46); Salomo bürgerte seinen Cultus in Jerusalem ein (1 Kön. 11, 7). Verschiedene Etymologien, hier wie bei andern Götternamen versucht, führen zu keinem sichern Ergebniß; wüßten wir, daß sich die Moabiter in der Verschiebung der S-Laute so zu den Arabern verhalten hätten wie die Hebräer, was wir nicht sicher behaupten können, dann würde der moabit. Wurzel kamaš das arab. kamasa entsprechen, d. i. streng, ernst sein, was, wie wir gleich sehen werden, zum Charakter paßt. Andere Deutungen s. bei Gesenius, Novus thesaurus, u. d. W.

Moab, oft Volk des Kemôš genannt, hat diesen Gott vorzugsweise verehrt; wenn nun 2 Kön. 3, 27 der König der Moabiter in großer Kriegsnoth seinen Sohn als Brandopfer darbringt, ohne daß angegeben wird, welchem Gott, so muß man an Kemôš denken, der demgemäß für eine Localform des allgemeinen Moloch zu erachten sein wird. Die Combination erhält durch die wahrscheinliche Etymologie von kamasa eine wesentliche Stütze, auch erscheint er 1 Kön. 11, 7; 2 Kön. 23, 13 zunächst mit Moloch und Milkom verbunden. Hierzu kommt endlich, daß wir aus 4 Mos. 25, 1 ersehen, daß der erhaltende Naturgott Moabs Baal Peor war, wodurch sich die Identificirung des Kemôš mit Moloch zu einer so großen Wahrscheinlichkeit erhebt, als überhaupt gefordert werden kann. Merx.

Chanja, s. Jojachin.

Channeh, s. Kalne.

Chapharsalama, eine Stadt in Judäa, bei welcher der Makkabäer Judas dem syr. Feldherrn Nikanor eine Schlacht lieferte (1 Makk. 7, 31), wol südlich von Jerusalem im Gebirge gelegen, da Nikanor nach dem Verlust des Treffens erst nach Jerusalem, dann von da nördlich nach Beth-Horon zog. Mit dem in der Geschichte einer großen Pilgerfahrt im J. 1065 erwähnten Carvasalim kann es nicht einerlei sein, da dieses in der Nähe von Ramleh nordwestlich bei Jerusalem lag. Kneucker.

Chaphtor, s. Kaphtor.

Chasiphja, s. Kasiphja.

Chasphor (1 Makk. 5, 26), **Chasphon** (1 Makk. 5, 35), bei Josephus („Alterthümer", XII, 8. 3) **Chasphoma**, war eine feste und nicht unbedeutende Stadt, jenseit des Jordans in Gilead gelegen, und wurde von Judas Makkabäus erobert. Genaueres über ihre Lage ist nicht mehr zu ermitteln. Schenkel.

Chavila, ſ. Havila.

Chebar. Am Fluß Chebar im Lande der Chaldäer lebten Leute aus Juda, die mit dem König Jojachin durch Nebukadnezar fortgeführt waren, unter ihnen der Prophet Ezechiel, welcher da ſeine Viſionen hatte (Ez. 1, 1. 3; 3, 15. 23; 10, 15; 20, 22; 43, 3). Ein von ſolchen Judäern bewohnter Ort an dieſem Fluß hieß Tel-Abib (Ez. 3, 15). Man hält dieſen Fluß allgemein für den Chaboras oder Habor (ſ. d.), den großen meſopotam. Nebenfluß des Euphrat. Schon ein ſyr. Schriftſteller des 12. Jahrh. (Aſſemani, Biblioth. orient., II, 222, 226) hat dieſe Meinung und ſcheint ſich dabei auf eine Localtradition zu ſtützen, welche den Aufenthalt des Ezechiel an die Stelle eines dortigen Kloſters verlegt. Aber freilich iſt dieſe Autorität nicht groß. Wir wiſſen ja, wie ſchwach die mittelalterliche Mönchstradition in Bezug auf heilige Orte iſt, und gerade die Syrer zeigen ſchon weit früher, in ihrer im ganzen trefflichen Kirchenüberſetzung des A. T., namentlich in den Büchern der Chronik, ein ſehr unglückliches Streben, alte unbekannte Localitäten durch moderne zu erklären. Der Wunſch, eine heilige Stätte zu beſitzen, und eine oberflächliche Namensähnlichkeit war für ein unkritiſches Zeitalter genügend, um den verſchollenen Namen an eine bekannte Stelle zu knüpfen; hat doch die bloſe Namensähnlichkeit auch die neuern Gelehrten getäuſcht. Nun iſt aber die Aehnlichkeit zwiſchen Kebâr und Habôr gar nicht einmal ſo groß, um einen Schluß auf Gleichheit zu geſtatten, denn wenn man auch über die verſchiedene Vocaliſirung zur Noth (freilich bei einer gründlichen Behandlung gar nicht ſo leicht) hinwegkommen kann, ſo iſt doch die Vertauſchung eines Kaph und Hêth im Anlaut ganz unerhört. Der Fluß Habor wird aber, wie ſchon 2 Kön. 17, 6; 18, 11; 1 Chron. 5, 26, ſo auch von Syrern und Arabern immer mit einem Hêth geſchrieben; nur an den beiden angeführten Stellen ſteht er bei Aſſemani blos zum Zweck größerer Lautannäherung mit einem Kaph (wenn wirklich die Handſchrift ſo hat, denn S. 227 ſteht er wieder mit Hêth).

Dazu kommt noch eine ernſte ſachliche Schwierigkeit. Nach Ezechiel fließt der Chebar im Lande der Chaldäer. Wenn auch der Pentateuch Chaldäer weiter im Norden kennt (1 Moſ. 11, 28; 22, 22), ſo erſcheinen ſie doch in allen ſpätern Schriften nur in Babylonien. Namentlich iſt für die Schriftſteller von Anfang bis zum Ende des Exils Babylonien (ʾEreṣ-Bâbel) und „Land der Chaldäer" ganz gleichbedeutend. So ſagen denn auch andere Nachrichten, daß die mit Jojachin Weggeführten nach Babylonien kamen und ſich dort niederließen (2 Kön. 24, 15 fg. und beſonders Jeremia an verſchiedenen Stellen, z. B. 29, 13 fg., 20). Babylonien aber, d. h. das Land, welches in früherer Zeit Sinear (Sinʿar), in ſpäterer Sawâd oder ʿIrâḳ heißt, hat ſeine Nordgrenze, ſoweit wir wiſſen, zwiſchen den beiden Strömen immer an der Großen Wüſte gehabt und nie das Gebiet am Habor (Chaboras) mit umfaßt. Wir haben auch keine Andeutung davon, daß die Babylonier die erſten judäiſchen Exilirten zum Theil in ſo entfernten Gegenden angeſiedelt hätten, während wir über ein ſolches Verfahren der Aſſyrer gegen die fortgeſchleppten Iſraeliten allerdings genaue Kunde haben (2 Kön. 17, 6 fg.). Und doch ſind wir über den Untergang Judas ſonſt ziemlich genau unterrichtet.

Aus dieſen Gründen müſſen wir jene Identificirung für höchſt bedenklich halten. Wir nehmen vielmehr an, daß wir den Chebar in der Nähe von Babylon ſelbſt zu ſuchen haben. Freilich iſt der Name gänzlich verſchollen, aber darüber dürfen wir uns nicht wundern, denn das Fluß- und Kanalſyſtem Babylons hat im Laufe der Jahrtauſende ſo viele Veränderungen erlitten, und es ſind ſo viele Flüſſe und Kanäle ſelbſt verſchwunden, daß wir am wenigſten die Erhaltung aller Namen erwarten können. Ich nenne hier abſichtlich die Kanäle, denn von alten Zeiten bis heute hat man in jenem Lande mit demſelben Namen (nahar) ſowol die Flüſſe wie die Kanäle genannt, ſelbſt die ganz kleinen, deren es Tauſende gab. Vermuthlich war auch der Chebar ein Kanal. Von dem an ihm gelegenen Ort Tel-Abib iſt ebenſo wenig bei irgendeinem Spätern wieder die Rede wie vom Chebar ſelbſt. Nöldeke.

Chelach erſcheint 1 Moſ. 10, 11 neben Ninive, Rehobothir und Reſen als Name einer aſſyr. Stadt. Indem man denſelben mit dem ähnlich lautenden Halach (2 Kön. 17, 6; 18, 11) identificirte, hat man Chelach vielfach für die bei den Claſſikern erwähnte aſſyr. Landſchaft Kalakine, zwiſchen den Quellen des Tigris und des Lykus nördlich von dem alten Ninive gelegen, gehalten. Allein da einerſeits doch die Laute nicht völlig ſich decken, andererſeits die von den Claſſikern der Landſchaft Kalakine zugeſchriebene Lage

zu der Angabe, daß Chelach zwiſchen Ninive und Rehobothir gelegen habe, nicht wohl ſtimmt, ſo halten wir Chelach für von Halach verſchieden und ſuchen Chelach mehr ſüdlich, und betrachten (mit Rawlinſon, Jones und Niebuhr) den Hügel Nimrud als den Ort, wo Chelach geſtanden. Chelach würde danach in der ſüdweſtlichen Ecke des alten Ninive gelegen haben, näher da, wo der Zab in den Euphrat ſich ergießt, alſo daß Zab und Euphrat nach zwei Seiten die Stadt umſchloſſen. Vgl. Niebuhr, „Geſchichte Aſſurs und Babels“ (Berlin 1857), S. 158, 274—279. Schrader.

Chellus, auch **Chellon,** am richtigſten **Chelul** geſchrieben (Jud. 1, 9), iſt ein Ort in der Nähe (ſüdlich) von Betane, das Halhul (ſ. d.) des Stammes Juda (Joſ. 15, 58), zwiſchen Beth-Anoth (ſ. d.) und Hebron gelegen, welches auch Kholil, El-Chelil bezeichnet wird. Kneucker.

Chephira, ſ. Kephira.

Cherubim (hebr. Mehrzahlform von der Einzahl Cherub), nach iſraelitiſcher Vorſtellung himmliſche Weſen eigenthümlicher Art, verſchieden von den Engeln und mehr den Seraphim verwandt, aber nur theils in der Sagengeſchichte und Poeſie, theils im Gebiet der heiligen bildenden Kunſt, theils in den Bilddarſtellungen (Viſionen) der Seher vorkommend, und darum hinſichtlich der Frage ihres wirklichen Daſeins von den Bibelerklärern ſehr verſchieden beurtheilt. 1) Da es ſich um Weſen handelt, welche nicht in die äußere Sinnenwahrnehmung fallen, ſondern nur der religiöſen Phantaſie, beziehungsweiſe dem Glauben angehören, ſo muß zuerſt nach dem Urſprung der Cherubimvorſtellung gefragt werden. Dieſelbe aus der moſaiſch-prophetiſchen Offenbarung abzuleiten, wird nicht blos durch das Vorkommen ganz ähnlicher Vorſtellungen bei andern Völkern des Alterthums, ſondern noch mehr dadurch widerrathen, daß über die Art und Geſtalt dieſer Weſen die bibliſchen Schriftſteller ſelbſt unter ſich nicht übereinſtimmen. Anzunehmen, daß Moſe, zunächſt zum Zweck der bildenden Kunſt, die Bilder und die Vorſtellung der Cherubim von den Sphinxen und andern ähnlichen Bildern der Aegypter herübergenommen habe (wie Hengſtenberg, „Die Bücher Moſes und Aegypten“ [Berlin 1841], S. 161 fg., und Thenius, „Die Bücher der Könige“ [Leipzig 1849], S. 75 fg., zu erweiſen ſuchten), hindert theils die dichteriſche Verwendung der Cherubvorſtellung Pſ. 18, 11, theils die Erwähnung der Cherubim in der Sagengeſchichte 1 Moſ. 3 und Ez. 28, 14. Gerade die drei ebengenannten Stellen, ſowol an ſich, als im Zuſammenhalt mit verwandten Anſchauungen anderer Völker, machen es vielmehr überwiegend wahrſcheinlich, daß wir es mit einer ſchon von den älteſten Zeiten an bei den Iſraeliten eingebürgerten und ihnen mit andern Völkern gemeinſamen Vorſtellung zu thun haben. In Pſ. 18 (einerlei mit 2 Sam. 22) beſchreibt der Dichter (David) mit den friſcheſten Farben eine Erſcheinung Gottes im Gewitterſturm, wie „er den Himmel neigte und herabkam, Wolkendunkel unter ſeinen Füßen, und fuhr auf dem Cherub und flog und ſchwebte auf des Windes Flügeln“. Das Sichbewegen Gottes im Raum, auf und ab, hin und her, wird auch ſonſt in dieſer ſinnlichen Weiſe als ein Fahren dargeſtellt (Jeſ. 19, 1; 5 Moſ. 33, 26; Pſ. 68, 34): während es aber an andern Stellen heißt, daß er Wolken zu ſeinem Fahrzeuge macht und auf Windesflügeln ſich einherbewegt (Pſ. 104, 3; Jeſ. 19, 1), benutzt hier der Dichter die viel beſtimmter geſtaltete, im Volk wohlbekannte Vorſtellung von einem fliegenden Wunderweſen himmliſcher Art, welches die erſcheinen wollende Gottheit durch die Lüfte fährt. Mit dieſem Cherub, über deſſen Geſtalt hier nur ſo viel erhellt, daß er beflügelt gedacht wurde, hat man längſt verglichen, wie auch ſonſt im Alterthum, wo man ſich die göttlichen Dinge noch ſinnlicher dachte, die Götter auf Wundervögeln durch die Lüfte fahren, namentlich der ind. Vishnu auf dem Garuda, der griech. Okeanos (Aeſchylus, Prometh., V. 286) auf dem Greif (V. 395). Auch an unſerer Stelle würde man, wenn man ſie allein für ſich nähme, am leichteſten ein vogelartiges Weſen verſtehen. Denn wie man von den Flügeln der Vögel das Bild der Schnelligkeit hernimmt, ſo lag es der alten Anſchauung nahe genug, ſchnell ſich bewegende Kräfte oder Erſcheinungen geflügelt oder vogelartig ſich vorzuſtellen (z. B. auch Hoſ. 4, 19; Sach. 5, 9; Pſ. 139, 9). Und in unſerm Fall mag die Anſchauung einer vom Sturm getriebenen Licht- oder Feuerwolke, hinter welcher man die Gottheit gegenwärtig dachte, als der älteſte Grund des ganzen Cherubbildes um ſo mehr gelten, als auch ſonſt der Cherub (1 Moſ. 3; Heſ. 1; 10; 28; Offb. 4) mit dem himmliſchen Feuer in Verbindung gebracht iſt und auch der ind. Garuda als ein hellſtrahlendes Weſen beſchrieben wird (Mahâbhârata, I, 1239 fg.).

Verſchieden, aber nicht ſchwer damit zu vereinigen, iſt die Rolle, welche dem Cherub in der Sagengeſchichte zugetheilt iſt. Nach der Vertreibung der erſten Menſchen aus dem Garten in Eden „ließ Gott im Oſten deſſelben die Cherubim und die Flamme des ſich drehenden Schwertes ſich lagern, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewahren" (1 Moſ. 3, 24). Daß dieſes Bewahren mit dem 1 Moſ. 2, 15 dem Menſchen gegebenen Auftrag, den Garten zu bebauen und zu bewahren, in keinerlei Zuſammenhang ſteht, iſt ſelbſtverſtändlich; es iſt auch nicht richtig, daß die Cherubim hier ſtellvertretend für den durch den Fall dazu unfähig gewordenen Menſchen zu einſtweiligen Bewohnern des Paradieſes bis zur Hervorbringung des neuen Jeruſalems (Offb. 21 fg.) eingeſetzt werden, und demnach die Cherubim den vollkommenen Menſchen, der einſt war und wieder ſein wird, repräſentiren (wie z. B. Kurtz, „Geſchichte des Alten Bundes" [2. Aufl., Berlin 1858], I, 64 fg., und ihm nach manche andere jetzt lehren wollen). Die Cherubim haben nicht den Garten zu bewohnen, ſondern nur im Oſten deſſelben, wo der Eingang iſt, den Weg dazu, ſpeciell zum Lebensbaum darin, zu hüten, und zum ſelben Zweck iſt neben ſie das zuckende Feuerſchwert, das, wie ſonſt öfters, perſonificirte göttliche Racheſchwert, urſprünglich wol der Blitz, geſetzt. Jene Weſen, und zwar in der Mehrzahl, erſcheinen alſo hier als Hüter der Zugänge zu dem Garten, wo einſt Gott unter den Menſchen wandelte, und wo die göttlichen Güter, vor allem das Hauptgut, das ewige ſelige Leben, gegenwärtig ſind, der alſo recht eigentlich ein Gottesgarten, ein Ort der Gegenwart Gottes und des göttlichen Lebens, war. Daß die, auf denen nach der Pſalmſtelle der erſcheinende Gott herabfährt, nun auch Zeichen und Hüter des Ortes ſeiner Gegenwart ſind, iſt leicht verſtändlich; der Flügel iſt auch der deckende, ſchützende (z. B. Pſ. 17, 8; 61, 5; Ruth 2, 12 fg.), und wenn, wie oben vermuthet, dem Cherubbild die Feuerwolke, auf der Gott einherfährt, zu Grunde liegt, ſo ſpringt in die Augen, wie dieſe ſelbe auch als die Gott und das Göttliche dem Sterblichen unnahbar machende angeſchaut werden konnte. Dieſelbe Vorſtellung des die Zugänge zur Wohnung der Gottheit und ihren Schätzen bewachenden und ſchirmenden Cherub findet ſich noch einmal bei Ez. 28, 14 fg., wo der Prophet den unzugänglich in ſeiner Inſelſtadt mitten im Meer thronenden und ſeine Schätze bewachenden König von Tyrus mit dem „ſchirmenden" (V. 14. 16) Cherub vergleicht, der auf dem, nach den Vorſtellungen der Alten Jeſ. 14, 13 im Norden befindlichen, Götterberg iſt und dort mitten unter den feurigen Steinen wandelt. Es iſt dies, wie die Erwähnung des Götterbergs zeigt, nicht etwa eine Entlehnung aus 1 Moſ. 3, ſondern offenbar aus dem noch immer fortlebenden Glauben der aſiat. Völker geſchöpft, und darum um ſo beweiſender für die außeriſraelitiſche Verbreitung der Cherubvorſtellung. Erinnert man ſich dabei, worauf ebenfalls längſt aufmerkſam gemacht worden iſt, daß nach den zu den Griechen gedrungenen aſiat. Sagen die Greifen, welche die Griechen als gefiederte Weſen mit Löwenklauen, Flügeln, Adlerſchnäbeln und flammenden Augen beſchreiben (vgl. Layard, „Niniveh und ſeine Ueberreſte", deutſch von Meißner [Leipzig 1850], Fig. 83) im hohen Norden, wo auch der Götterberg iſt, den Hort des Goldes bewachen (Kteſias, Indica, ed. Lion [Göttingen 1823], XII; Herodot, III, 116; IV, 13. 27 u. ſ. w.), ſo kann man einen Zuſammenhang dieſer Vorſtellungen kaum verkennen. Es kommt dazu, daß das Wort Cherub ſelbſt im Hebräiſchen und Semitiſchen überhaupt keine Etymologie hat. Alle die vielen Ableitungen, die man verſucht hat und noch immer verſucht, verſtoßen theils gegen die Laut- und Bildungsgeſetze, theils gegen den Sprachgebrauch ſo ſtark, und geben zugleich ſo wenig einen treffenden Sinn, daß man ſie nothwendig aufgeben muß, wogegen wider die Einerleiheit des Wortes mit dem auch von den Griechen aus Aſien überkommenen γρύψ, γρῡπ-ός (gryphus, Greif) ſich nichts Entſcheidendes einwenden läßt, und die Gleichheit der Wörter auch durch die Gleichheit des Geſchäfts der Greifen (heilige Schätze zu bewahren, Götter zu fahren) beſtätigt wird. Es ergibt ſich alſo, daß Vorſtellung und Name des Cherub ſchon in ſehr früher Zeit, ähnlich wie die des Greifen zu den Griechen, von einem Volk des öſtlichern Aſiens zu den Hebräern herübergewandert und bei ihnen eingebürgert worden, ſomit ein Reſt alter aſiat. Mythologie darin verſteckt iſt. Höchſt wahrſcheinlich wurde er auch urſprünglich, wie bei den andern Völkern, als ein fliegendes, vogelartiges Wunderweſen vorgeſtellt, bei deſſen weiterer Ausmalung die üppige, und namentlich der Vermiſchung verſchiedener Thierformen zugeneigte Phantaſie der Morgenländer ein weites Feld hatte. Die Flügel ſind auch nach den ſpätern Vorſtellungen der Hebräer immer noch die Hauptſache an ihm, zum Unterſchied von den Engeln, denen man urſprünglich

keine Flügel beilegte, und Thiere (ζῶα, animalia) nennt ſelbſt noch Heſekiel und Johannes (in der Offenbarung) dieſe Weſen. Es waren wunderbare, thierartige, geflügelte Weſen des Volksglaubens, welche den erſcheinenden Gott durch die Lüfte fahren; da, wo ſie ſind, zugleich Zeichen des gegenwärtigen Gottes, und mit ihren ausgebreiteten, weithin ſchirmenden Flügeln das Göttliche gegen den Anblick und Zutritt der ſterblichen Weſen deckend und hütend.

2) Die Vorſtellung ſolcher Weſen hatte das iſraelitiſche Volk ſchon aus ſeinem höchſten Alterthum überkommen und bei ſich erhalten, wenn ſie auch von der eigenthümlich iſraelitiſchen und immer geläufiger werdenden Engelvorſtellung in den Hintergrund gedrängt worden ſein mag. Die moſaiſche Religion, die den einen unſichtbaren geiſtigen heiligen Gott verkündigte, mußte nun zwar allen zu ſinnlichen Vorſtellungen von Gott und göttlichen Dingen wirkſam entgegentreten und ſo im ganzen auch auf die noch vorhandenen mythologiſchen Vorſtellungen zerſtörend einwirken. Aber das geſchah nicht plötzlich und auch nicht ſo, daß nicht das, was etwa für den Monotheismus Brauchbares darin lag, für ſeine Zwecke nutzbar gemacht worden wäre. So haben bibliſche Dichter von manchen ſolchen mythiſchen Beſtandtheilen des Volksglaubens ihre Bilder entlehnt (man denke außer der Stelle Pſ. 18, 11 z. B. an die Bilder von den Waffen Gottes, von den Roſſen, auf denen er fährt, von ſeiner Erlegung der Seeungethüme, der Drachen u. ſ. w.); ſo hat z. B. der Geſetzgeber ſelbſt 3 Moſ. 16 an den Volksglauben von Aſaſel angeknüpft und ihn zur ſinnbildlichen Darſtellung eines wichtigen Gedankens verwendet. So und nicht anders ging es auch mit den Cherubim. Gab es einmal im Glauben des Volks ſolche Wunderweſen, zwiſchen deren Flügeln der erſcheinende Gott herabfährt, und die den Ort, wohin er ſich herabgelaſſen, ſowol bezeichnen als unnahbar machen, ſo war es ſehr treffend, wenn Moſe in dem von ihm errichteten Heiligthum Gottes, welches die Wohnung Gottes inmitten ſeines Volks ſein und darſtellen ſollte, Bilder der Cherubim anbringen ließ, für das damalige Volk, das ſolcher Zeichen und Bilder noch nicht zu entbehren vermochte, das ſprechendſte Sinnbild der Gegenwart Gottes. Ein abgöttiſcher Misverſtand war dabei nicht zu fürchten, da die Cherubim auch im Volk nicht als göttliche Weſen galten. Der innerſte Zeltteppich der Stiftshütte, der die innere ſichtbare Decke des Zeltes bildete (2 Moſ. 26, 1; 36, 8), und der Vorhang vor dem Allerheiligſten (2 Moſ. 26, 31; 36, 35) wurden mit Cherubbildern durchwebt; im Allerheiligſten ſelbſt aber, wo nur die Bundeslade mit den zwei Geſetzestafeln ſtand, ward über dieſer, als ein beſonderer davon trennbarer Theil, eine goldene Platte (bei Luther: der Gnadenſtuhl) von der Größe der Lade ſelbſt (2½ zu 1½ Ellen) angebracht, an deren beiden Enden, rechts und links, unzertrennlich von der Platte, je ein getriebenes goldenes Cherubbild emporragte, ſo zwar, daß deren aufwärts ausgebreitete Flügel die Platte ſchirmend deckten, ihre Geſichter aber gegeneinander und zugleich auf die Platte hin gerichtet waren (2 Moſ. 25, 17 fg.; 37, 6 fg.). Denn wenn das ganze Zelt im weitern, das Allerheiligſte im engern Sinn als Wohnung Gottes galt, ſo war in dieſem wieder über der Geſetzeslade ſpeciell der Ort, wo Gott, auf Grund des Geſetzesbundes herabkommend, gegenwärtig ſein wollte, um von der Platte herab „zwiſchen den beiden Cherubim hervor mit Moſe zu reden" (2 Moſ. 25, 22). Dieſe Bedeutung der Cherubim, Sinnbilder des Herabkommens und der Gegenwart Gottes an dieſem Ort zu ſein, tritt hier deutlich als die Hauptſache hervor; doch wird daneben auch auf die andere Seite ihres Geſchäfts hingewieſen, daß ſie mit ihren Flügeln „ſchirmen" oder decken, nämlich zunächſt die Platte, d. h. den Ort der Gegenwart Gottes (2 Moſ. 25, 20; 37, 9), mittelbar die Lade (1 Kön. 8, 7; 1 Chron. 28, 18; 2 Chron. 5, 7 fg.) und alſo auch ihren Inhalt, das göttliche Geſetz. Daß die Platte den Thron Gottes vorſtelle, haben manche fälſchlich angenommen, um daraus zu ſchließen, daß die Cherubim nicht Träger des Thrones ſeien, ſondern um den Thron ſtehen (z. B. Keil, „Handbuch der bibliſchen Archäologie" [Frankfurt a. M. 1858], I, 89); aber nirgends heißt dieſelbe der Thron Gottes, ſondern vielmehr ſeiner Füße Schemel (1 Chron. 28, 2; Pſ. 99, 5; 132, 7). Im Salomoniſchen Tempel, dem erweiterten und verherrlichten Nachbild der Stiftshütte, waren dieſe ſelben Sinnbilder in derſelben Bedeutung, doch in erhöhtem Maß und vervielfältigt angebracht. Im Allerheiligſten wurden zwei rieſige, 10 Ellen hohe, Cherubim aus wildem Oelbaumholz, aber vergoldet, aufgeſtellt, mit Flügeln, in der Weiſe ausgebreitet, daß ſie in der Mitte unter ſich zuſammenſtießen, auf den Seiten aber bis an die Wände reichten; unter ſie kam dann in der Mitte die Lade zu

ſtehen (1 Kön. 6, 23—28; 8, 6. 7); die Figuren ſelbſt ſtanden auf ihren Füßen und ihre Geſichter waren gegen das Heilige gerichtet (2 Chron. 3, 13). Der Vorhang des Allerheiligſten (2 Chron. 3, 14) hatte ſeine Cherubbilder; die innern Wände des ganzen Tempels und die Thüren deſſelben und des Allerheiligſten (1 Kön. 6, 29—32) waren mit Schnitzwerk geſchmückt, welches Bilder, wie von Blumen, Palmen u. ſ. w., ſo auch von Cherubim darſtellte; ſogar die im äußern Vorhof ſtehenden Wagengeſtühle hatten Verzierungen von Cherubim neben Löwen-, Stier- und Palmenbildern (1 Kön. 7, 29. 36). Durch dieſe Verwendung in der bildenden Kunſt im Heiligthum wurden die Cherubim ſelbſt gleichſam geheiligt oder in den Kreis der heiligen Bilder und Vorſtellungen eines Iſraeliten bleibend eingeführt; die häufige Redensart: „Gott, der über den Cherubim ſitzet oder wohnet" (1 Sam. 4, 2; 2 Sam. 6, 2; 2 Kön. 19, 15; Pſ. 80, 2; 99, 1; 1 Chron. 13, 6), hat ſich eben mit Beziehung auf dieſe künſtleriſche Darſtellung im Allerheiligſten gebildet. Ueber die Geſtalt dieſer Bilder aber fehlen in den Beſchreibungen alle Angaben; ſie iſt für die Zeitgenoſſen als bekannt vorausgeſetzt, für uns aber leider damit unbekannt geblieben. Von den großen Cherubſtatuen im Tempel ſagt wenigſtens 2 Chron. 3, 13, daß ſie auf ihren Füßen ſtanden; von denen auf der Platte der Lade wird nicht einmal das angegeben, weshalb manche ſie ſich als liegend denken (Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 165), andere gar, freilich ohne zureichenden Grund, als knieend (z. B. Thenius, a. a. O., S. 77), und wieder andere, ebenſo ohne Grundlage im Text, wenigſtens in anbetender Stellung. Auch darüber, ob ſie vogelartig oder vierfüßig oder menſchenartig gebildet waren, bleiben wir völlig im Dunkeln. Man ſchließt nur aus der Art, wie Ezechiel die Cherubim als in der Hauptſache menſchenähnlich beſchreibt, und aus dem Umſtand, daß die vernünftigen Weſen der höhern Welt, die Engel, gewöhnlich in Menſchengeſtalt gedacht wurden, daß auch bei dieſen Cherubbildern des Heiligthums die Menſchengeſtalt mit Flügeln geherrſcht habe, und nur darauf, nicht auf einer geſchichtlichen Nachricht, beruhen auch die Zeichnungen der Neuern von dieſen Bildern. Sehr gewichtige Einwendungen dagegen ließen ſich aus den Benennungen und Beſchreibungen derſelben bei Ezechiel und in der Offenbarung Johannis erheben. Wenn man nun mit dieſen Cheruben der Bundeslade in neuerer Zeit die Paare von Sphinxen und andern geflügelten, halb thieriſchen, halb menſchlichen Weſen verglichen hat, welche in den ägypt. und aſſyr. Denkmälern, auf heiligen Schreinen, Grabmälern, vor Tempeln, Paläſten u. ſ. w. angebracht gefunden wurden (vgl. die Bilder in den „Antiquités" zur „Description de l'Egypte" (Paris 1809 fg.) und in den großen Bildwerken von Botta und Layard), um eine Herübernahme der Cherubbilder aus Aegypten oder Aſſyrien wahrſcheinlich zu machen, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß hier überall die Idee des Wächters und Schützers zu Grunde zu liegen ſcheint, wogegen bei den Cherubim dieſe entſchieden zurücktritt, und dagegen als Hauptſache die Idee der Gegenwart Gottes über den Cherubim hervortritt, von der bei jenen nichts zu finden iſt. An eine eigentliche Entlehnung der Sache kann darum nicht gedacht werden, wenn auch Bekanntſchaft mit ſolchen fremden Kunſtdarſtellungen vorhanden geweſen ſein mag. Die Gegenüberſtellung von zwei Figuren ergab ſich in dieſem Fall einem Künſtler leicht und wie von ſelbſt.

3) In eigenthümlicher, zum Theil ſehr freier und ſehr künſtlicher Weiſe hat der Prophet Ezechiel dieſe nun längſt geheiligte Cherubanſchauung in der Darſtellung ſeiner Geſichte verwendet Kap. 1 und 10 (vgl. 3, 12 fg.; 9, 3; 11, 22 fg.). In ſeinem bilderliebenden Geiſt waren die Cherubgeſtalten mit dem Gedanken des erſcheinenden Gottes ſchon unzertrennlich verflochten, und je tiefer er von der unſagbaren Herrlichkeit dieſes Gottes durchdrungen, und je mehr er beſtrebt war, dieſelbe in würdigen Bildern der Einbildungskraft ſeiner Leſer nahe zu bringen, deſto herrlichere Eigenſchaften und Kräfte mußte er auch an dieſen Cherubim denken, damit ſie als eine würdige Umgebung und Begleitung der Gottheit erſcheinen. In einem großen Lichtgewölk, woraus unaufhörlich Feuer hervorblitzte, ſah er etwas wie vier lebendige Weſen oder Thiere, im allgemeinen menſchenähnlich (1, 5), mit einem Kopf, aber vier Angeſichtern daran nach den vier Seiten, vorn vom Menſchen, zur Seite vom Löwen und Stier, nach hinten vom Adler, vier Flügeln und vier Händen und, wahrſcheinlich zwei, geraden Füßen, die aber unten nicht menſchen-, ſondern kalbsfußähnlich waren. Ihrer Flügel zwei deckten ihren Leib; die andern zwei, weitausgebreitet, ſodaß ſie mit den Flügeln des Nachbars zuſammenſtießen, dienten zum Schweben, Fliegen und Fortbewegen. Jedes der Weſen hatte nach unten

ein Rad ſich zur Seite, ſodaß im ganzen vier Räder waren, wie an einem vierräderigen Wagen, die Räder ſelbſt Doppelräder, d. h. zwei ineinandergefügte, in der Mitte rechtwinkelig ſich durchſchneidende Räder, alſo nach jeder der vier Richtungen hin leicht beweglich. Ihr Leib, ihre Hände, Flügel, Räder waren ganz mit Augen bedeckt; ihr Ausſehen gleich brennenden Feuerkohlen und ſtrahlendem Glüherz; auch zwiſchen ihnen war alles voll von Blitze ſprühendem Feuer. Auf ihren Köpfen ruhte eine Kryſtallfläche und auf dieſer ein ſaphirartiger (dunkelblau glänzender) Thron, worauf die göttliche Majeſtät ſelbſt ſaß, in wunderbarſten Lichtglanz und ſtrahlendes Feuer gehüllt. Dieſer ganze Thronwagen, von dieſen Thieren mit ihren Rädern getragen, konnte mit Blitzesſchnelligkeit nach jeder Richtung hin fahren, ohne daß eins der Weſen ſich zu drehen brauchte; alle einzelnen Theile des Ganzen, ſelbſt die Räder, ſtimmten, wie von einem ſie alle beſeelenden Geiſt getrieben, in ihren Bewegungen wunderbar zuſammen. Ihre Bewegung gab ein donnerähnliches hehres Rauſchen. Obgleich der Prophet Kap. 1 dieſe Geſtalten nur Thiere nennt, oder auch in der Einzahl (1, 22, hebr.; 10, 15. 20) Thier oder lebendiges Weſen, weil das Ganze wie ein lebendiges Weſen iſt, ſo gebraucht er dafür doch Kap. 10, wo er in ähnlicher Weiſe die Fortbewegung der Herrlichkeit Gottes aus dem Tempel beſchreibt, den Namen Cherubim, oder Cherub (10, 2. 4) in der Einzahl, und erklärt die Thiere ausdrücklich (10, 15) für dieſelben mit den Cherubim. Und in der That iſt es ganz das urſprüngliche Geſchäft des Cherub, den erſcheinenden Gott zu fahren, was hier als der Grundgedanke überall durchleuchtet. Aber verwickelt wird das Bild dadurch, daß hier ein förmlicher Thronwagen, den die ältere Vorſtellung nicht kennt (wenngleich der Chroniker 1 Chron. 28, 18 mit Beziehung auf Heſekiel's Schilderung die Cherubim des Allerheiligſten den „Wagen" nennt), gefahren werden ſoll, und daß die Fähigkeit, in jedem Augenblick mit Blitzes- oder Gedankenſchnelligkeit nach jeder Richtung hin zu fahren, zum Ausdruck kommen ſoll. Darum ſind es der Weſen vier nach den vier Richtungen ſammt den vier Rädern, und hat jedes vier Geſichter und vier Hände, zum Darreichen nach jeder Richtung hin, und auch vier Flügel, obgleich bei der Angabe des Gebrauchs von zweien derſelben ſchon das Vorbild von Jeſaja's Seraphim (Jeſ. 6, 2) einwirkt. Wie für Gott, ſo gibt es auch für ſie, die mit ſeinem Thronwagen unzertrennlich verbunden ſind, kein Vorn und kein Hinten, immer geht es geradeaus, daher auch die Beine ohne Kniebewegung und die Fußſohlen nicht nach vorn gerichtet, ſondern nach allen Seiten hin abgerundet; und alles iſt ihnen nach jeder Richtung hin ſichtbar, daher alles an ihnen mit Augen überdeckt iſt. So iſt hier das einzelne dem Zweck der Viſion gemäß umgebildet; ſie ſind idealiſirt und nehmen, wie an der Feuer- und Lichtnatur der Gottheit, ſo auch an ihrem den Raum beherrſchenden Weſen theil. Auch die Vervierfachung des Geſichts iſt eine ſolche Umbildung; daß die Cherubim des Heiligthums nur mit einem Geſicht dargeſtellt waren, ergibt ſich aus 2 Moſ. 25, 20; 37, 9; 2 Chron. 3, 13 mit Sicherheit, und kann auch durch Ez. 41, 18 fg., wo der Prophet die Cherubbilder an den Wänden des von ihm geſchauten neuen Tempels zweigeſichtig zeichnet, nicht widerlegt werden; man ſieht aus dieſer Stelle nur, daß er die in den frühern Geſichten geſetzte Viergeſichtigkeit feſthält, jedoch ſo, daß er, weil vier Geſichter nach den vier Richtungen auf einer Fläche nicht darſtellbar waren, blos zwei derſelben zum Ausdruck kommen läßt. Daß aber nicht das Menſchengeſicht vervierfacht iſt, ſondern dieſem drei Thiergeſichter beigeordnet ſind, darin liegt zwar deutlich noch eine Erinnerung an die urſprüngliche Thiergeſtaltigkeit dieſer Weſen, warum aber gerade dieſe drei und keine andern gewählt ſind, iſt ſchwerer zu ſagen. Nach 2 Moſ. 25 und 1 Kön. 6 fg. hatten die Cherubim des Heiligthums immer nur eine und dieſelbe Geſtalt, und nach 1 Kön. 7, 29. 36 nicht die der Löwen und Stiere; man kann darum nicht annehmen, daß Ezechiel mit den vier nur eine Zuſammenfaſſung der Typen gab, zwiſchen denen ihre Darſtellungsweiſe bis auf ihn geſchwankt hätte. Man kann auch aus Ez. 10, 14, wo an der Stelle des Wortes Cherub das Wort Stier ſteht, nicht beweiſen, daß der Cherub urſprünglich Stiergeſtalt hatte, weil dieſe Stelle auch aus andern Gründen verdächtig iſt. Man wird eher annehmen können, daß zu dem Adlergeſicht, das von der älteſten Cherubvorſtellung her noch geläufig war, und dem Menſchengeſicht, das ihnen als himmliſchen vernünftigen Weſen eignete, die Löwen- und Stiergeſichter deshalb gewählt wurden, weil ſie ſchon aus der frühern Kunſtſymbolik dem Ezechiel geläufig waren, ſofern ſie neben den Cherubim auf den Wagengeſtühlen (1 Kön. 7, 29. 36) abgebildet waren, auch Stiere als Träger unter dem ehernen

Meer waren (1 Kön. 7, 44), wie Löwen als Herrſchaftsſymbole Salomo's Thron (1 Kön. 10, 18 fg.) ſchmückten. Man muß aber zugleich wol auch einen Einfluß der Bilder, die Ezechiel in den aſſyr.-babyloniſchen Städten zu ſehen gewohnt war, zugeben, denn es iſt bemerkenswerth genug, daß Menſch, Löwe, Stier, Adler genau die Weſen ſind, die auf aſſyr. Monumenten als religiöſe Typen ſich beſtändig finden (ſ. z. B. in Layard, „Niniveh und ſeine Ueberreſte", deutſch von Meißner [Leipzig 1850] die Figuren 1, 3, 6, 13, 83). Mag nun aber mit der Veranlaſſung zur Auswahl dieſer Typen es ſich ſo oder ſo verhalten, jedenfalls müſſen, wie alles übrige, ſo auch dieſe Geſichter beſtimmte Eigenſchaften und Kräfte derſelben abbilden. Mit der Vernünftigkeit oder Geiſtigkeit (Menſch) verbindet ſich in ihnen die Stärke und Feſtigkeit des Stiers, die furchtbare Hoheit und Herrſchermiene des Löwen, die Scharfſicht und Schnelligkeit des hochfliegenden Adlers. Mit ſolchen Vollkommenheiten ausgerüſtet müſſen nach Ezechiel die Weſen ſein, wenn ſie ihrer Aufgabe, Gottes Thron würdig zu umgeben und ſeine Weltgegenwart räumlich zu vermitteln, genügen ſollen. Das Ganze iſt ein Verſuch, von der furchtbaren Herrlichkeit Gottes einen Eindruck zu geben und ſeine allgegenwärtige Beherrſchung des Raumes der menſchlichen Einbildung vorſtellbar zu machen. Er ſagt auch immer nur, daß er es ſo und ſo geſchaut habe, oder daß es dem und dem ähnlich geweſen ſei; daß aber in Wirklichkeit alles genau ſo ſich verhalten, hat er nicht gelehrt und nicht lehren wollen.

4) Wie wenig das der Fall ſei, ſieht man am beſten daraus, daß der neuteſt. Seher in ſeinen Geſichten zu demſelben Zweck, die Herrlichkeit Gottes anſchaubar zu machen, dieſelben Weſen wieder benutzt, aber ſie nach Geſtalt und Geſchäft wieder anders zeichnet (Offb. 4, 6 fg.; 5, 6. 8. 11. 14; 6, 1. 3. 5—7; 7, 11; 14, 3; 15, 7; 19, 4). Johannes ſieht die göttliche Majeſtät im Himmel ſelbſt auf dem Thron ſeiner Herrlichkeit; unmittelbar um den Thron auf ſeinen vier Seiten, und wahrſcheinlich (obgleich die Auslegung von Kap. 4, 6 beſtritten iſt) ihn ſchwebend tragend, ſind die vier Thiere (ζῶα), wie er ſie nach Ezechiel benennt. Sie geben die Erlaubniß, dem Thron näher zu treten (Offb. 6, 1 fg.), vermitteln auch redend oder darreichend die vom Thron Gottes ausgehenden Gerichte (6, 6; 15, 7 fg.: Ez. 10, 2. 6 fg.), und ſind alſo noch immer die den Thron ſchützend umgebenden. Aber ihre Geſtalt iſt anders beſtimmt als bei Ezechiel, ſofern die vier Geſichter, die dort jeder einzelne darbietet, hier auf die vier vertheilt ſind und auch die thieriſche Geſtalt entſchiedener hervortritt, denn der eine gleicht einem Löwen, der andere einem Stier, der vierte einem fliegenden Adler, und der dritte hat ein menſchliches Angeſicht, während über ſeinen Leib nichts geſagt iſt. Auch ſind ihre Leiber, wie bei Ezechiel, allenthalben mit Augen beſetzt, und beflügelt. Aber nach Vorgang der Seraphim (Jeſ. 6) gibt ihnen Johannes je ſechs Flügel, und läßt ſie, auch hierin die Seraphimidee einmiſchend, wie himmliſche Prieſter dem großen Gott ununterbrochen Lob und Preis (Offb. 4, 8) ſingen, ebenſo ſingen ſie dem Lamm (5, 8. 11) und bekräftigen mit ihrem Amen die Lobgeſänge der Geſchöpfe (5, 14; 19, 4). So ſind ſie alſo als die dem Thron nächſtſtehenden himmliſchen Geiſter aufgefaßt, übrigens aber wie durch Namen und Geſtalt, ſo auch ausdrücklich (5, 11; 7, 11) von den Engeln (Boten Gottes) unterſchieden. Der ſtark ſinnliche Glaube der jüd. Theologen um die Zeit Chriſti hatte ohnedies längſt, auf Grund der Ezechiel'ſchen Schilderung) die Cherubim und Seraphim, ja ſogar die Ophanim (Räder) in die Rangordnung des himmliſchen Geiſterſtaats als die höchſten derſelben aufgenommen (z. B. Henoch 61, 10; 71, 7), und der Glaube der chriſtl. Kirche iſt hierin gefolgt, zumal da auch durch die Johanneiſche Offenbarung dieſer Sachverhalt beſtätigt ſchien. Es kann nicht geleugnet werden, daß für die religiöſe Vorſtellung des iſraelitiſchen Volks, wenigſtens von Ezechiel's Zeiten an, die Cherubim nicht blos „ſymboliſche Figuren", ſondern wirkliche Weſen der obern Welt waren, und immerhin mag dieſe bibliſche Cherubvorſtellung als Anhaltspunkt für die Lehre von mannichfaltigen, unſerer Erfahrung transſcendenten Geiſterweſen, die in verſchiedenſter Weiſe und Stufenordnung der Herrlichkeit Gottes dienen, gelten und dogmatiſch verwerthet werden. Aber hüten muß man ſich, da die bibliſchen Schriftſteller faſt nur in dichteriſchen und viſionären Darſtellungen von ihnen ſprechen und in ſehr freier, unter ſich nicht zuſammenſtimmender Weiſe dieſelben beſchreiben, aus dem Cherubglauben ein Dogma machen zu wollen, und es iſt kein Zeichen geſunder theologiſcher Entwickelung, wenn jetzt manche, zu einer neuen Gnoſis hinneigende Männer gerade ſolche fernabliegende Vorſtellungen mit ſteigender Vorliebe behandeln und durch Preſſen und einſeitige Auslegung der Texte geheimnißvolle hochwichtige Ideen darin

finden, an welche die bibliſchen Schriftſteller nicht entfernt gedacht haben. Uebrigens iſt bekannt, daß durch allegoriſche Deuteleien die Vierzahl der Cherubim, bei Ezechiel und in der Offenbarung Johannis, wie auf manche andere Dinge, z. B. die vier Zeitalter der Menſchheit, die vier Weltmonarchien u. ſ. w., ſo auch auf die vier Evangeliſten bezogen worden iſt, und es daher, unter Hieronymus' Einfluß, in der alten chriſtl. Kunſt gewöhnlich geworden iſt, dem Matthäus den Menſchen, dem Markus den Löwen, dem Lukas den Stier und dem Johannes den Adler als Symbol zu geben. Außer den verſchiedenen Commentaren zu den bibliſchen Büchern, Archäologien und bibliſchen Theologien und der übrigen bei Winer aufgeführten Literatur, iſt als eine neue beſſere, aber in hiſtoriſch-kritiſcher Beziehung weniger genügende Monographie zu nennen: Riehm, De natura et notione symbolica Cheruborum. Commentatio (Baſel 1864). Dillmann.

Cheſalon, ſ. Keſalon.

Cheſed, ſ. Chaldäer.

Cheſil, ſ. Keſil.

Cheſuloth, ſ. Keſulloth.

Chilmad, ſ. Kilmad.

Chimeham, ſ. Barſillai.

Chinnereth, ſ. Kinnereth.

Chios, eine Inſel des Archipelagus, zwiſchen Samos und Lesbos, von Paulus auf ſeiner Seereiſe nach Rom berührt (Apg. 20, 15). Sie iſt außerordentlich fruchtbar und war im Alterthum namentlich durch ihren Wein berühmt. Krenkel.

Chislew, ſ. Monate.

Chisloth Thabor, ſ. Kisloth Thabor.

Chittim, Kittim, ein Volk, das 1 Moſ. 10, 4 unter den Nachkommen Javans, d. i. Griechenlands, neben Eliſa (Sicilien), Tharſis (Spanien) und Rodanim (Rhodier) genannt (ſ. dieſe Artikel), und deſſen Land als Inſel oder Küſte bezeichnet wird. Wenn in einigen Stellen „Inſeln der Kittäer" als Weſtländer im Gegenſatz zu Oſtgegenden (Jer. 2, 10) erwähnt werden, ſowie als Orte, von denen Tyrus Schiffsbauholz bezog (Ez. 27, 6), wenn ferner „aus dem Lande der Kittäer" den Tharſisfahrern Kunde werden ſoll vom Fall der Stadt Tyrus, und man dahin von Tyrus aus ſich flüchten will (Jeſ. 23, 1. 12), ſo kann nur an Inſeln des Mittelmeers, und zwar des öſtlichen, gedacht werden. Schon Joſephus („Alterthümer", I, 6. 1) bezieht den Namen auf die Bewohner der Inſel Cyprus, führt zum Beweis die Stadt Kition (Kittion, Citium) an, in welcher ſich der alte Name erhalten habe, und fügt die Bemerkung bei, daß derſelbe Name auch im weitern Sinne von andern Inſeln und den „meiſten Küſtenländern" des Mittelmeers gebraucht werde, insbeſondere, ergänzt Epiphanius (Haer., XXX, 25), welcher ſelbſt auf Cypern lebte, von den Cypriern und Rhodiern, und auch von den Macedoniern, weil dieſe cypriſchen und rhodiſchen Stammes ſeien. Damit ſtimmen nun auch alle andern geſchichtlichen Ausſagen. Es iſt bekannt, daß die Phönizier ſchon in der älteſten Zeit das Mittelmeer beſchifften und ſich auf den Inſeln deſſelben niederließen; und wenn Cypern überhaupt ſchon durch ſeine Naturverhältniſſe die Bedingungen in ſich vereinigte, die Hauptſtation für die phöniz. Schiffahrt nach dem Weſten zu werden, ſo geht aus der Stelle Jeſ. 23, 1 auch beſtimmt hervor, daß dieſe Inſel die Handelsverbindungen zwiſchen Tyrus und dem Abendland (Spanien) vermittelt hat, und ſo ſind denn auch, nach dem Zeugniß Herodot's (VII, 90), die meiſten cypriſchen Städte phöniz. Colonien geweſen. Namentlich gilt dies von der Hauptſtadt Citium im Süden der Inſel (Cicero, De fin., IV, 20; vgl. auch die Keteer oder Ketier bei Homer, „Odyſſee", XI, 520), welche, vielleicht als die älteſte, dem ganzen Tochterland den Namen gab, zumal auf den in der Nähe von Larnika aufgefundenen Trümmern dieſer alten Stadt, mit ihrem einſt ſichern und verſchloſſenen, jetzt verſchlemmten Hafen, phöniz. Inſchriften erhalten ſind. Daß Phönizier ſehr früh, wahrſcheinlich ſchon vor Moſe, auf Cypern feſten Fuß faßten, geht aus mehrern alten Zeugniſſen (Diodor, V, 55. 77; Herodot, I, 105; Pauſanias, I, 14. 6) hervor, nach welchen ſolche, es waren vermuthlich durch die Philiſtäer vertriebene Avviter (ſ. d.), dahin auswanderten und von Askalon dahin, wie auch nach der Inſel Cythera im Süden von Lakonien, den Cultus der Mondgöttin Urania unter dem Namen Atergatis (Derketo) brachten, wie ja auch die aus der See hervorgetretene Venus Urania ihren vorzüglichſten, von allen Seiten beſuchten und

beſchenkten Tempel zu Alt-Paphos auf Cypern hatte (Pomponius Mela, De situ orbis, II, 7; Tac. Ann., II, 3; „Odyſſee", VIII, 362), und in Citium der phöniz. Baal verehrt wurde.

Zu Salomo's Zeit ſchon erſcheinen die Chittäer den Tyrern unterworfen und werden von Hiram gezwungen, den verweigerten Tribut an Tyrus zu zahlen (Joſephus, „Alterthümer", VIII, 5. 3; Contra Apion., I, 18). Ein zweiter Verſuch, ſich frei zu machen, als Salmanaſſar von Aſſyrien Tyrus belagerte, misglückte ebenfalls (Joſephus, „Alterthümer", IX, 14. 2), und ſo drohte ihnen auch mit den Tyrern von Nebukadnezar Verderben, als dieſer Tyrus 13 Jahre lang (585—572 v. Chr.), jedoch, wie vorher Salmanaſſar, vergeblich belagerte (Jer. 25, 22; Jeſ. 23, 12). Daſſelbe Abhängigkeitsverhältniß zu Tyrus zeigt ſich nach wechſelnden fremden Einflüſſen noch zu Alexander's des Großen Zeit (Arrian, II, 17).

Jene Griechen, welche in Cilicien einfielen, um die Aſſyrer zu bekriegen, von Sanherib aber beſiegt wurden (zwiſchen 710 und 698 v. Chr.), waren jedenfalls kraft der Stelle 4 Moſ. 24, 24 mit ihrer „Flotte von Cypern" hergekommen. Auf dieſe Inſel vorzugsweiſe bezieht es ſich auch, wenn Ez. 27, 6 Tyrus von „den Inſeln der Kittäer" die Scherbinceder (Lärche) für Schiffsbauten bezieht; denn Cyperns Waldungen waren ſtets berühmt, und die Alten behaupteten, Cypern allein könne ein Schiff vollſtändig ausrüſten. In ſpäterer Zeit wurde die Bezeichnung Kittim, wie es auch Joſephus und Epiphanius ausdrücklich ſagen, in weiterm Sinn nicht nur auf andere Inſeln, ſondern auch auf andere Küſtenländer des Mittelmeers ausgedehnt, vor allem auf Macedonien. So in den Stellen 1 Makk. 1, 1; 8, 5, nach welchen Alexander der Große „aus dem Lande (der) Chettieim (d. i. Kittim)" kommt, und Perſeus (179—168 v. Chr.) „König der Kittiäer" genannt wird. Und wenn endlich Dan. 11, 30 kittäiſche Schiffe nach Süden ziehen, um den aus Norden eingedrungenen König zu bekämpfen, ſo iſt hier von dem Feldzug der Römer unter Popillius Laenas gegen Antiochus Epiphanes, der Aegypten angegriffen hatte, die Rede; daß aber die macedon. Flotte, welche bei der Inſel Delos vor Anker lag, durch des Perſeus Kataſtrophe (bei Pydna, 168 v. Chr.) zum Eigenthum der Römer geworden, und mit dieſer die röm. Geſandtſchaft nach Alexandria geſegelt ſei, davon iſt nichts überliefert; aus Livius (XLV, 10) geht vielmehr hervor, daß Popillius mit einem Theil der Flotte, die er bisher unter ſich gehabt, nach Aegypten unter Segel ging. Es waren alſo röm. Schiffe, und unter Kittim nach ſeiner erweiterten Bedeutung iſt, wie Macedonien, ſo auch Macedoniens Hinterland, Italien, mitbegriffen worden, wie denn auch ſchon in der alten Ueberlieferung 1 Moſ. 10, 4 Kittim (dem Javan, d. i. Griechenland, im weitern Sinn, untergeordnet) neben Sicilien und Spanien aufgeführt wird. Daß Kittim, genau genommen, urſprünglich blos Name der Einwohner Cyperns geweſen, der Name aber für die Inſel „Cyprus" ſelbſt Kephor geheißen haben werde, darüber ſ. Kaphtor.

Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer", 6. Thl. 1. Abtheilung (2. Aufl., Landshut 1831); Geſenius, Hitzig und Knobel zu Jeſ. 23; Tuch, „Kommentar über die Geneſis" (Halle 1838) zu 1 Moſ. 10, 4; Hitzig, „Begriff der Kritik" (Heidelberg 1831), und „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" (Leipzig 1845). Kneucker.

Chium. Das ſchwer zu deutende Wort kijjûn kommt nur Am. 5, 26 vor, in einer Stelle, in der heidniſches Thun und Treiben der Vorfahren vom Propheten ſeinen Zeitgenoſſen ins Gedächtniß zurückgerufen wird. Den Zeitgenoſſen des Amos muß die Sache bekannt geweſen ſein, denn er macht nur kurze Andeutungen, uns aber erwächſt dadurch eine bedeutende Schwierigkeit. Der Zuſammenhang iſt der, daß der Prophet den geringern Werth, der auf die nur rituell dargebrachten Opfer von Jahve gelegt wird, bezeichnen will, ähnlich wie Jeſ. 1, 11; darum ſagt er von Kap. 5, 21 an: Ich haſſe und verwerfe euere Feſte, ich habe kein Wohlgefallen an euern Brand- und Speiſeopfern, nimm mir den läſtigen Lärm deiner Lieder ab, Gericht ſtröme daher ſo reichlich wie Waſſer, Gerechtigkeit wie ein unverſiegbarer Bach. Mit einem Wort, Gerechtigkeit iſt beſſer als Opfer. Hieran ſchließt ſich die Frage, ob das Haus Iſrael etwa in der Wüſte die vierzig Jahre unter Moſe Schlacht- und Mehlopfer dargebracht habe, die natürlich verneint wird, aber in dieſem Zuſammenhang durch den Gedanken ergänzt werden muß: Trotzdem aber hat Jahve euch erlöſt, der Opfer alſo bedarf es nicht. Dieſen Gedanken und nichts anderes muß nun der folgende Vers ausdrücken, der lautet: Ihr habt ja getragen (unesa'têm, das „ja" liegt in der Copula û), die sikkût malkechêm und den kijjûn ṣalmēchêm, den Stern euers Gottes, die (oder den) ihr euch gemacht habt. Ins-

beſondere kann man nicht daran denken, die Judäer würden ihre Götzen mit in das Exil ſchleppen, um ſie zu erhalten, denn Götzen waren eine ehrenvolle Beute für den Sieger (Jeſ. 46, 2 [Hitzig]). Der Sinn des Ganzen muß ſein, ſtatt mir zu opfern, habt ihr ſogar Abgötterei getrieben, aber, iſt wieder dazwiſchen zu denken, damals gab es Gerechtigkeit, und ſo habe ich euch doch erlöſt, in Hoffnung auf Beſſeres, jetzt aber, wo ihr die Gerechtigkeit leicht nehmt und die Opfer ſchwer, wird das oben V. 17—19 angedrohte Gericht kommen, und ich führe euch fort nach Damaskus ins Exil, wie V. 27 angibt, der auf V. 17 fg. zurückgreift.

Genau präciſirt iſt nun die für die Geſchichte der hebr. Religionsentwickelung hochwichtige Frage, dieſe: Was iſt unter dem sikkût malkechêm und dem kijjûn ṣalmēchêm zu verſtehen? Geſtellt hat ſie Vatke („Die bibliſche Theologie" (Berlin 1835), I, 190, 246); löſen wir ſie ſicher, ſo haben wir ein unantaſtbares Zeugniß über das Bewußtſein, welches im Volk ſelbſt im 8. Jahrh. über ſeinen religiöſen Urzuſtand lebte, und gewinnen eine Baſis für die ganze Conſtruction der Religionsgeſchichte.

Beginnen wir mit dem kijjûn ṣalmēchêm, ſo ſind darüber zwei Meinungen aufgeſtellt, die bereits beide in den älteſten Zeugen für das Verſtändniß der Stelle vertreten ſind, und an welchen die neuern Ausleger nur gemodelt haben. Die LXX nämlich und der Syrer verſtehen kijjûn als Götternamen, ſpeciell als Saturn, in der erſtern findet zugleich noch eine Umſtellung der Glieder ſtatt, die aber für unſern nächſten Zweck gleichgültig iſt; die Vulgata des Hieronymus hingegen deutet es, jedenfalls nach jüd. Belehrung, als Appellativum und überſetzt Bild, imago. Später tritt die von Hieronymus überlieferte jüd. Auffaſſung zurück, Raſchi ſchweigt über das Wort, Ibn Ezra und Kimchi deuten es als Saturn; letzterer weiſt noch auf eine andere Möglichkeit hin, es möchten vielleicht damit Opferkuchen gemeint ſein, kawwanim, die Jer. 7, 18; 44, 19 erwähnen. Die rabbiniſche Deutung ging in Buxtorf's Lexikon über, und iſt von da weiter verbreitet, ſodaß ſelbſt Geſenius im Handwörterbuch ſich nicht entſcheidet. Sehen wir die Deutung vom Saturn näher an, ſo ſtammt ſie aus dem unvocaliſirten Text, indem kjwn (כיון), nicht, wie unſere Vocale wollen, kijjûn (כִּיּוּן), ſondern kajwán (כַּיְוָן) geſprochen wurde, was dann ſofort an den perſ. Namen des Saturn kaiwân anklang und von den mit dieſen Namen bekannten Syrern und Juden mit ihm identificirt ward. Daß kaiwân der Saturn ſei, iſt von Hengſtenberg („Authentie des Pentateuches" [Berlin 1836], I, 113) unbegreiflicherweiſe geleugnet worden, der behauptet, es heiße „böſer Mann", allein ſämmtliche orient. Originallexika, welche das Wort enthalten und erklären, beſtätigen es, und wie es ſcheint, iſt der Vertheidiger des Pentateuchs nur durch einen Druckfehler ſeiner mir unbekannten Vorlage (denn den „Kamus" ſelbſt kann er nicht nachgeſchlagen haben, da in der kalkuttaer Ausgabe richtig gedruckt iſt) hinter das Licht geführt, in welcher mit Verrückung eines Punktes für zuḥal, Saturn, raʿgul, Mann, geſtanden haben muß.

Die gleiche Deutung vom Saturn enthalten auch die LXX, welche kjwn durch raiphan (ſprich rephan) überſetzen, welches Wort von unſerer Stelle in die Rede des Stephanus (Apg. 7, 43) zugleich mit der Umſtellung der Glieder aus den LXX übergegangen iſt. Zwar führt nach Jablonsky (Remphan Aegyptiorum Deus [Frankfurt und Leipzig 1731]), Geſenius (Thesaur. u. d. W.) aus, die Deutung des Rephan vom Saturn ſtamme erſt aus unſerer Stelle, das Wort könne auch einen andern Sinn haben, und ſein echt ägypt. Urſprung nicht erwieſen werden; allein ſpätere Forſchung hat dieſe Anſicht widerlegt. Lepſius („Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1849], S. 93) hat gezeigt, daß der Saturn dem ägypt. Seb entſpricht, und daß dieſer, von Diodor (I, 27) als jüngſter der Götter bezeichnete Planet, hieroglyphiſch repa-n-neteru, d. i. junger unter den Göttern, heiße. Haben wir nun einmal aus dem Syrer zu Am. 5, 26 gelernt, daß man ſchon in alter Zeit das kjwn vom Saturn verſtand, andererſeits aber geſehen, daß hieroglyphiſch, wo p und ph durch die Schrift nicht geſchieden wird, repa ein Beiname des Seb-Saturn ſei, ſo werden wir uns nicht täuſchen, wenn wir repa oder rephan als ägypt. Namen des Saturn faſſen, und die Frage von Lepſius, ob vielleicht repha mit dem rephan des Amos etwas zu thun habe, bejahen. Dabei mache man nicht den Einwand, daß das n in rephan (ῥαιφάν) unerklärt ſei, denn dies n iſt griech. Accuſativ n, der Name heißt in Wahrheit repha, wie auffallenderweiſe die complutenſiſche Polyglotte (ῥέμφα) wirklich bietet, und die Accuſativſtellung im griech. Satz ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ

Μολὸχ, καὶ τὸ ἄστρον τοῦ Θεοῦ ὑμῶν, Ραιφὰν τοὺς τύπους αὐτῶν, iſt durch die falſche Interpunktion nach ῥαιφὰν auch bei Tiſchendorf verdeckt worden, wiewol ſchon Geſenius (Thesaur. u. d. W.) ſie andeutet. So erledigt ſich ſowol der ägypt. Urſprung des Wortes, als auch ſeine Bedeutung mit einem Schlag, und wir können andere Vermuthungen übergehen.

Nach dieſer Auseinanderſetzung kann es nicht zweifelhaft ſein, daß die älteſte nachweisbare Auffaſſung des Wortes kjwn die vom Saturn iſt. Neben ihr, mit ihrem hohen Anſpruch auf unſere Beachtung, ſtellt ſich aber die gleichfalls jüdiſche zweite, ungenau von Hieronymus, genauer durch die Vocaliſation kijjûn in unſerm Text vertreten, die in unbegründeter Weiſe z. B. von Michaelis, Roſenmüller, Geſenius u. a. angenommen wird, welche ſtatt durch Bild (Hieronymus), das Wort durch Statue überſetzen, und dann kijjun salmēchēm (das erſte Wort iſt Singular, das zweite Plural) überſetzen, oder genauer deuten, die Statuen euerer Bilder. Obwol nun hier ſchon durch den Plural des Wortes Statuen nachgeholfen iſt, ſo bleibt die Deutung doch noch höchſt ungenügend, da ſie eine leere Tautologie ergibt; Statuen ſind eben Bilder, und ſo wenig wir ſagen, die Bilder euerer Gemälde, ſo wenig würde der körnig redende Amos geſagt haben, die Statuen euerer Bilder (nicht Idole, Götzen, denn das bedeutet ṣĕlĕm an ſich noch nicht). Verwerfen wir nun dieſe Deutung, ſo leitet eine feine Bemerkung Hitzig's zur Stelle auf den richtigen Sinn, den unſere Vocaliſation ausdrückt, obwol er ſelbſt das Wort als Säule deutet.

Die Nomina nämlich mit i in erſter und û in zweiter Silbe, nach deren Analogie man kijjûn als Statue deuten wollte, ſind Abſtracta oder Adjectiva; keiner von beiden Wortklaſſen kann das fragliche Gebilde kijjûn angehören, es muß nothwendig ein concretes, irgendein Geräth bezeichnendes Wort ſein, denn in der Genetivverbindung „das kijjûn euerer Bildniſſe", kann ſchwerlich ein anderer Sinn geſucht werden. Das û nun hält Hitzig für Verkürzung aus o (in stat. constr.) wie hidduš aus hiddoš (Jeſ. 25, 10), und ſo gelangen wir zu der Grundform kijjôn, wie gibbôr, die in der That der Bildung von Namen von Werkzeugen dient, vgl. kinnôr (Zither), kijjôr (Pfanne), kiśôr (Spinnrocken) u. ſ. w., welche durch den Vocalismus kijjûn nie ausgedrückt wird.

Unter Zugrundelegung der Form kijjôn, von der die Verbindungsform kijjûn abſteigt, erhalten wir als den Sinn des Wortes: Inſtrument zum Stehen, denn kun, die Wurzel, heißt ſtehen, kijjon wäre zu deutſch der Ständer, das Geſtell. Der Sinn der rabbiniſchen Vocaliſation unſers Wortes in Verbindung mit dem folgenden ṣalmēchēm iſt demnach das Geſtell euerer Bilder. Als Beſtätigung, wenn ich ſo ſagen kann, möchte ich die nothwendige Textverbeſſerung 2 Chron. 6, 13 anführen, wo für das ſinnloſe kijjôr (Becken), gewiß kijjôn (Geſtell, Kanzel) zu leſen iſt, ſodaß wir hier unſer Wort wirklich in dem verlangten Sinn finden, wenn der Text berichtigt iſt und dem Salomo nicht zugemuthet wird, daß er vor einem umgeſtülpten Becken ſprechen ſoll.

So als Geſtell haben auch Hengſtenberg (a. a. O.), Ewald u. a. ausgelegt, aber zu einer grammatiſchen Rechtfertigung keinen Anſatz gemacht, ſodaß die getroffene Faſſung des Wortes, welche die Punktatoren beabſichtigten, bisher in der Luft ſchwebte, ohne etymologiſchen Boden.

Suchen wir nun, um zum Schluß zu kommen, objective Gründe zu Gunſten der einen oder andern Deutung, ſo wird für die Saturndeutung geltend gemacht, daß, wie z. B. die Römer (Juvenal, VI, 569), ſo auch die Araber (vgl. Pococke, Specimen historiae Arabum, ed. White [Oxford 1806], S. 103, 120, und Dieterici, „Die Propädeutik der Araber im 10. Jahrh." [Berlin 1865], S. 54 fg.) und Syrer, ſammt den Sabiern den Stern für einen Unglücksſtern gehalten haben, und daß insbeſondere die Sabier ihn in Geſtalt eines ſchwarzen Mannes göttlich verehrten, dem ſie am Sonnabend (ſ. Chronologie, II), ſchwarz gekleidet, einen Stier darbrachten und um Verſchonung mit ſeinem Unheil baten (vgl. Norberg, Onomast. Cod. Nasar., S. 78; Shahraſtâni, Book of religious and philos. Sects, ed. Cureton, II, 244), wie ſchon die alten Chaldäer, d. h. Aſtrologen, ihm hohe Bedeutung beilegten (vgl. meine Schrift „Bardeſanes von Edeſſa" [Halle 1863], S. 45; Ephr. Syr., II, 458, wo kewân [Saturn] als Kinderfreſſer genannt wird.

Aber was ſoll das alles für unſere Stelle beweiſen? Höchſtens, daß die Hebräer den Saturn gekannt haben können, aber weder, daß ſie ihn verehrt, noch daß ſie ihn kaiwān genannt haben. Kaiwān iſt ſogar nicht einmal arabiſch, ſondern perſiſch; wie

ſollen nun wol die Hebräer zu Moſe's Zeit ein perſ. Wort gehabt haben?! Die Araber ſelbſt nennen den Saturn zihal, und bezeichnen kaiwân als fremdes Gut, das in Perſien heimiſch ſei, z. B. Sadi, Le Boustân. Texte persan publié par Ch. H. Graf (Wien 1858), 63. 321; 86. 529. Daß nun die ſyr. Ueberſetzer, welche in einer vollſtändig von Aſtrologie durchhauchten Sphäre athmeten, ebenſo wie die LXX ſich von dem möglichen Anklang zwiſchen kjwn und kaiwân beſtimmen ließen, daß Ibn Ezra, der principiell gern fremde Wörter zur Vergleichung herbeizieht, demſelben Reiz erlag wie die alten, das iſt recht ſehr begreiflich, aber um ſo weniger beweiſend. Stünde im Hebräiſchen zēḥal, dann möchte man verſucht ſein, nach dem arab. ziḥal an den Saturn zu denken, aber bei dem kjwn nimmermehr. Zu alledem kommt die grammatiſche und ſachliche Unmöglichkeit, die Worte kijjûn ṣalmēchĕm zu überſetzen, den Saturn, euere Bilder, vielmehr wie kokăb 'elohechĕm im Genetivverhältniß ſteht, ſo muß auch hier ein ſolches ſtattfinden, infolge deſſen als einzige Möglichkeit die übrigbleibt, daß wir die oben ſprachlich gerechtfertigte Form als „Geſtell" deuten, und überſetzen „das Geſtell euerer Bilder" ſtatt „den Saturn euerer Bilder".

Dann lautet die Stelle: Ihr habt ja in der Wüſte die sikkut malkechĕm und das Geſtell euerer Bilder getragen, den Stern euerer Götter (oder eueres Gottes), die ihr euch gemacht habt.

Die Sitte, die Götterbilder in feierlicher Proceſſion zu tragen, war in Aegypten uralt; die Denkmäler zeigen ſie, wie auch der Name einer Prieſterklaſſe, der Paſtophoren (Diodor, I, 29), die aus dem Tragen Profeſſion machten. Dieſelbe Sitte bei den Griechen kennen wir aus den Waſchungen der Götter, wobei ſie getragen wurden (Spanheim zu Callimach., S. 597), und vor den aſſyr. und babyloniſchen Heeren trug man ein heiliges Feuer, das natürliche Bild des verzehrenden Moloch wie der Lanzenflammen, von denen Hiob 39, 23 redet (Amm. Marc., XXII, 8). Auch die Phönizier hatten bei ihren Flotten ein Schiff, auf dem die dem Gott (Moloch) geweihten Gebeine in einem heiligen Kaſten, nach Art der Bundeslade, mitgenommen wurden (Arrian, Anab., II, 24), und dies führt uns ſchließlich zur Erörterung der sikkût malkechĕm. Der Kürze halber, wegen Hitzig's abweichender Deutung, nach dem arab. sakata, in der ihm übrigens Ibn Ezra vorangegangen iſt, auf ſeinen eigenen Commentar verweiſend, führen wir nur an, daß Vulgata, LXX, Symmachus, Aquila und Syrer Zelt des Moloch deuten, wobei wir gar nicht die Vocale in sukkot zu ändern brauchen, ſondern mit der Annahme reichen, daß der techniſche Name für dieſe Art heiliger Zelte in der That sikkût geweſen iſt. Roſenmüller's Deutung nach dem chald. sikketa (Nagel) möchte kaum Berückſichtigung verdienen. So ſteht das heilige tragbare Zelt, die kleine Kapelle, die auch die Karthager hatten (Diodor, XX, 65), paſſend neben der Götterſtatue ſelbſt, und der von den Iſraeliten in der Wüſte verehrte Gott war Moloch.

Dieſer aber gehört in den Kreis der altſemitiſchen Idole (ſ. Abgötterei), und Folgerungen auf einen primitiven reinen Geſtirndienſt laſſen ſich aus unſerer Stelle nicht ziehen, nur die alte Identificirung des Moloch mit einem Stern, der dann der Saturn, das große Unglück, ſein muß, wird durch die Worte „den Stern euers Gottes" oder, wie ich zu überſetzen vorziehe, „den Stern, euern Gott" (kokāb) beſtätigt. Die ganze Stelle lautet demnach: „Ihr trugt ja das Zelt eueres Moloch, und die Tragbahre euerer Bildniſſe, den Stern, euern Gott, den ihr euch gemacht habt." So leugne ich wie Hengſtenberg, daß kijjûn der Saturn ſei, laſſe mich aber nicht zu einer ſo grundfalſchen Behauptung hinreißen, zu leugnen, daß kaiwân der Saturn ſei, die Hunderte von Stellen aus der Literatur widerlegen — denn blinder Eifer ſchadet nur. Merx.

Choba, ein Ort links, d. h. nördlich, von Damaskus (1 Moſ. 14, 15), bis wohin Abraham die verbündeten Könige verfolgte, und (Jud. 15, 5), „in Nachahmung dieſer Stelle", die Iſraeliten die Aſſyrer verfolgen. Zur Zeit des Euſebius war es ein von Ebioniten bewohnter Flecken, welchen man in einem Dorfe Hoba, ½ Stunde nördlich von Damaskus, wiedergefunden haben will. Dieſer Ort heißt jedoch ſonſt Gobar. Man hat daher auch ſchon das kleine Dorf Kokab, 2¾ Stunden ſüdweſtlich von Damaskus, mit dem alten Choba zuſammengeſtellt; aber dies widerſpricht einerſeits dem herrſchenden Sprachgebrauch („links" = nördlich), und andererſeits wird bei Euſebius auch Kokab von Choba ausdrücklich unterſchieden. Choba in Judith 4, 4 gehört nicht hierher. Kneucker.

Chor Aſchan, ſ. Aſan.

Chorazin (talmudiſch Korazin), eine nur Matth. 11, 21 und Luk. 10, 13 erwähnte,

aber in den Handſchriften und bei den Kirchenvätern in einer großen Mannichfaltigkeit von Namen (Chorazeni, Chorazeim, Chorazaim, Korozaim, Korazain, Chorazze, Chorazan) vertretene galil. Ortſchaft, in welcher Jeſus nach den obigen Stellen vorzugsweiſe und von Anfang gewirkt, und über welche er neben Bethſaida und Kapernaum auf der Neige ſeines galil. Wirkens ſein Wehe gerufen hat. Die Zuſammenſtellung mit Kapernaum empfiehlt, Chorazin in der Nähe davon am nordweſtlichen Ufer des Sees Geneſar und in der Landſchaft Geneſar zu ſuchen. Auf dieſe Gegend führen auch Euſebius, Hieronymus, Epiphanius; Hieronymus insbeſondere findet das im 4. Jahrh. wüſt liegende Chorazin 2 röm. Meilen, etwa 48 Minuten, von Kapernaum, eher nördlich davon als ſüdlich. Haltlos ſind deswegen die Annahmen, welche Chorazin viel höher im Norden (= Charoſchet der Heiden, Richt. 4, 2 fg.) oder, ſtatt im Weſten, im Oſten des Geneſarſees ſuchen; unbeweisbar freilich auch die Deutungen auf die heute noch vorhandenen Trümmer im Weſten, mag man nun mit Ritter Et-Tobigha meinen oder mit Robinſon Tellhum. Einleuchtender wäre die Einerleiheit mit den Trümmern von Kerâze, landeinwärts von Tellhum, welche Robinſon wenigſtens als die ſpätere Lage der urſprünglich am See gelegenen, im jüd. Krieg wahrſcheinlich zerſtörten Stadt betrachten möchte, ſofern die Aehnlichkeit des heutigen Namens mit obenbezeichneten Namensformen frappant iſt; und ſtatt der künſtelnden Vermuthung Robinſon's ließe ſich daran denken, daß die Hieronymus'ſche Verlegung von Chorazin, welches ſchon nicht mehr exiſtirte, an das unmittelbare Seeufer doch ſelbſt vielleicht ſchon nicht mehr als eine bloſe Vermuthung iſt. Andererſeits iſt doch Hieronymus unſer älteſter beſter Gewährsmann, die ſonſtigen Nachrichten begünſtigen die von ihm bezeichnete Lage, und wiederum, wer bürgt dafür, daß die Trümmerſtätte Kerâze nicht einer bloſen Inſpiration von heutigen Führern und Reiſenden ihren Namen dankt?

Chorazin war keineswegs nur (wie Arnold glaubt) ein elendes Dorf, ſondern eine nicht unbedeutende Stadt, wie die Evangelien es ausſagen und die Zuſammenſtellung mit Kapernaum, und andererſeits mit Tyrus und Sidon, klar vorausſetzt, und zwar mit jüd. Bevölkerung, da Jeſus nur auf ſolchen Plätzen auftreten konnte. Die Zuſammenſtellung mit Tyrus und Sidon, den Heidenſtädten, welche nach dem Wort Jeſu unter ſeinen Machtthaten eher Buße gethan hätten, ſoll nur wie anderswo (Matth. 12, 41 fg.) die Schuld der jüd. Einwohnerſchaft vergrößern. Der Talmud rühmt den Weizen von Chorazin und Kapernaum, ſelbſt wieder ein Zeichen der Lage in der Landſchaft Geneſar. Hatte die Stadt noch dazu den See, ſo wird der Fiſchfang ſie ähnlich bereichert haben wie Kapernaum oder Tarichnä. Sojar hat neuerdings in ſeinem Pilgerbuch gegen andere Erklärungen des Wortes, unter denen die des Origenes (= Land Sin) doch wol die ſchwächſte iſt, den Namen der Stadt ſcharfſinnig von dem im See und im Waſſer von Kapernaum vertretenen Schwarzfiſch (Karauſche, Koraxos, Korakinos) hergeleitet. Das Wichtigſte bleibt die Wirkſamkeit Jeſu in Chorazin, und gleich bedeutſam iſt hier die Concentration, ja die Beſchränkung der eingehendſten Wirkſamkeit Jeſu auf den allernächſten Umkreis von Kapernaum, wie die tragiſche Erfolgloſigkeit des angeſtrengteſten größten Wirkens im Leichtſinn dieſer galil. Städte, unter denen Chorazin als erſte, Kapernaum als dritte, aber auch verdammungswürdigſte genannt erſcheint. Vgl. meine „Geſchichte Jeſu von Nazara" (Zürich 1867), I, 603 fg. Keim.

Chor Gidgad, ſ. Hor Gidgad.

Chriſten oder richtiger **Chriſtianer** (griech. Wort nach röm. Weiſe gebildet, wie Herodianer, Matth. 22, 16 fg.) wurden die Anhänger Jeſu Chriſti (Apg. 11, 26) zuerſt in Antiochia benannt. Wie die älteſten Gemeinden der an Jeſum Gläubigen, die von den Juden als „Partei der Nazaräer" (Apg. 24, 5) bezeichnet wurden, ſich ſelbſt nannten, iſt mit Sicherheit wol nicht mehr auszumachen, da die Apoſtelgeſchichte dieſer Zeit nicht nahe genug ſteht, und die den Urapoſteln zugeſchriebenen ſogenannten katholiſchen Briefe ſchwerlich von ihnen herſtammen (vgl. Holtzmann in Bunſen's „Bibelwerk" [Leipzig 1864], VIII, 532 fg.). Unter ſich redeten dieſe „Jünger" oder „Gläubigen" ſich als „Brüder" und „Schweſtern" an, eine aus orient. Höflichkeit fließende Ausdrucksweiſe, die hier zugleich einen tiefern Sinn erhielt. An einen Namen zu denken, der die Gläubigen vom übrigen Iſrael bedeutſam unterſchied, lag noch nicht nahe genug, da die damaligen Chriſten noch am Geſetz und Tempel hingen, und ſich nur dadurch von ihren Volksgenoſſen unterſchieden, daß ſie Jeſum von Nazareth als den bald in Herrlichkeit erſcheinenden Meſſias

erharrten, während die übrigen Juden denselben nicht als Messias gelten ließen. Die Gläubigen betrachteten sich also durchaus als Israeliten und höchstens als das wahre Israel. Erst nachdem Paulus den durchschneidenden Unterschied des neuen Glaubens und des Judenthums im Sinne Jesu ins rechte Licht gesetzt hatte, und nachdem nun die Gläubigen nicht allein mehr aus den Juden sich vermehrten, sondern Heiden in immer größerer Anzahl und bald mit gleichen Rechten und Hoffnungen zu ihnen hinzugekommen waren, sodaß jetzt auch sichtbar die an Jesum Gläubigen vom Judenthum sich scharf abhoben, erst da konnte an einen significanten Namen zur Bezeichnung des Gegensatzes gedacht werden. Doch entstand derselbe nicht in christl. Kreisen. Auch Paulus, als einstiger jüd. Rabbi, bewegte sich noch vorzüglich in jüd. Anschauungen. Daher bezeichnete auch er noch die Christen mit dem im Judenchristenthum (vgl. die Offenbarung Johannis und Apg. 9, 13. 32. 41; 26, 10) üblich gewordenen Namen der „Heiligen", d. h. des wahren Israel; denn die an Jesum, als den Messias, gläubig Gewordenen waren das wahre priesterliche oder heilige (denn die Priester sind die „Heiligen") Volk Gottes, die aus allem Irdischen Abgesonderten, Gott ganz allein Zugehörigen, an denen sich die Grundforderung des Alten Bundes erfüllte: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (3 Mos. 11, 44). Zudem mochte er wol den Namen „Christi Angehörige", der ihm als Bezeichnung der Gläubigen in ihrer Einheit so nahe lag und auch sich findet (1 Kor. 3, 23), deshalb nicht gebrauchen, weil daraus in Korinth ein innerchristl. Parteiname gemacht worden war. So hat denn der Name „Christianer" seinen Ursprung unter den Heiden in Antiochia gefunden. Hier sammelte sich die erste, hauptsächlich aus Heiden bestehende Gemeinde Jesus-Gläubiger, hier mußte also die Verschiedenheit der neuen Religion, sowol vom Heidenthum wie vor allem vom Judenthum, recht ins Auge fallen und zu einer Namengebung veranlassen. Darin waren, nach alten Berichten, die Antiochianer stark. Wie man im Römischen Reich die verschiedenen politischen Parteien nach dem Namen ihrer Häupter bezeichnete, so wurde nun auch diese neue Gemeinschaft, hinter der man wol auch Politik witterte, nach dem Namen des Stifters benannt. Freilich verwechselten die Namengeber den Amtstitel „Christus" mit dem Personennamen „Jesus", den sie vielleicht gar nicht einmal kannten. Die neue Bezeichnung scheint sich schnell verbreitet zu haben. So finden wir sie schon im Munde des Königs Agrippa II., der den Apostel Paulus einst spottend fragte: Ob er auch ihn recht schnell zum „Christianer" machen wolle? (Apg. 26, 28), und Tacitus und Sueton berichten, wie das Volk in Rom zur Zeit Nero's bereits jenen Namen gebraucht habe. Jedoch benannten sich die Christen selbst erst weit später damit. Noch im Hebräerbrief (6, 10; 13, 24) treffen wir die alte Bezeichnung „Heilige", und wenn auch 1 Petr. 4, 16 der Name „Christianer" vorkommt, so ist er doch nur dem Munde der Gegner entnommen. Erst im 2. Jahrh. acceptirten die Christen den Spottnamen als Ehrennamen, und die spätern Kirchenväter wissen über seine Bedeutung (Christen = „Gesalbte" oder = „die Christum angezogen haben" u. s. w.) viel Schönes zu sagen und haben recht damit. Die Nachricht der Apostelgeschichte über den Ursprung des Namens zu bezweifeln oder ihn von der röm. Obrigkeit den Anhängern Jesu gegeben sein zu lassen, wie man gewollt hat, ist kein Grund vorhanden. J. Hanne.

Christus, s. Jesus.

Christuspartei, s. Korinth.

Chrith, ein Bach (nur 1 Kön. 17, 3. 5 erwähnt), an dem einst Elias eine Zufluchtsstätte gefunden. Es ist der heutige Wadi Kelt, der seine Hauptquelle im Wadi Fara hat, einige Stunden nördlich von Jerusalem. Von dort aus windet er sich durch außerordentlich tiefe Schluchten nach dem Jordanthal, welches er, bekränzt von dichtem Oleandergebüsch und in reicher Fülle klaren Wassers einherströmend, durchzieht, um etwa $1\frac{1}{2}$ Stunden unmittelbar östlich von er-Riha mit dem Jordan sich zu vereinen. Im Spätsommer trocknet der starke Bach indeß aus, wie die meisten übrigen Bäche des Landes.

Mit Unrecht suchte man früher den Chrith auf der Ostseite des Jordans, und ebenfalls mit Unrecht glaubten andere in dem mehrere Stunden nördlich von er-Riha gelegenen Phasaelis den Chrith gefunden zu haben. Für den Kelt spricht nämlich die Verwandtschaft dieses Stammes mit dem althebr. Chrith sowie der Umstand, daß die Sagen von Elias und Elisa überhaupt großentheils in der Nähe Jerichos spielen. Furrer.

Chronik, Esra und Nehemia (Bücher der). Im A. T. treffen wir zwei Reihen

von Geſchichtsbüchern oder zwei große Geſchichtswerke an. Das ältere umfaßt die fünf Bücher Moſe's, die Bücher Joſua, Richter mit Ruth, die Bücher Samuel's und der Könige. So verſchieden dieſe auf der Grundlage einer umfangreichen geſchichtlichen Literatur ruhenden Bücher untereinander ſind, ſie bilden in ihrer jetzigen Aufeinanderfolge und Zuſammenſtellung ein Ganzes und ſchließen ſich zuſammen zu einer ununterbrochenen Erzählung der Geſchichte des iſraelitiſchen Volks von ſeinen erſten Anfängen, d. i. von der Schöpfung und Adam an, bis zur Vernichtung der Selbſtändigkeit des ſüdlichen Reichs durch den chald. Großkönig Nebukadnezar und bis zum Aufhören der Herrſchaft des Davidiſchen Hauſes. Zu dieſem ältern Geſchichtswerk, welches uns im erſten und zweiten Theil des hebr. Kanons aufbewahrt iſt, kommt ein jüngeres und kleineres in dem dritten Theil des hebr. Kanons. Ebenfalls mit Adam beginnend geht es ſchnell über die Zeiten bis auf David hinweg, um auf den Staat zu kommen, deſſen Mittelpunkt Jeruſalem war, und um die Geſchichte nicht nur dieſes Staates bis zum Aufhören der Herrſchaft des Davidiſchen Hauſes, ſondern auch der Wiederherſtellung der Gemeinde in Jeruſalem zur Zeit der erſten perſ. Könige und der wiederhergeſtellten Gemeinde bis auf die Tage des Eſra und Nehemia zu erzählen. Dieſes jüngere Geſchichtswerk iſt enthalten in den Büchern, welche jetzt Chronik, Eſra und Nehemia genannt werden.

I. Die Namen dieſer Bücher.

1) Die Bücher der Chronik werden in den hebr. Bibeln durch den Namen Dibre Hajjamim (Buch der Zeitereigniſſe), ohne weitere Hinweiſung auf ihren Inhalt als ein geſchichtliches Werk bezeichnet. Die griech. Ueberſetzung, welche die der LXX genannt zu werden pflegt, hat ſtatt dieſes unbeſtimmten Namens die Bezeichnung Paraleipómena gewählt, um damit auf das Verhältniß dieſer Bücher zu den geſchichtlichen Büchern in den zwei erſten Theilen des Kanons, vorzugsweiſe zu den Büchern Samuel's und der Könige hinzuweiſen. Das Wort Paraleipómena bedeutet nicht das Nachgelaſſene, die nachgelaſſenen, übriggebliebenen Reſte aus geſchichtlichen Werken, denn eine Sammlung von ſolchen Reſten ſind unſere Bücher nicht, ſondern nach den Angaben der Kirchenväter das Ausgelaſſene, und dieſer Name ward den Büchern gegeben, weil ſie neben einer großen Anzahl von Abſchnitten, welche ihnen und den Büchern Samuel's und der Könige gemeinſchaftlich ſind, auch ſehr viele Berichte und Erzählungen enthalten, die in dieſen Büchern nicht angetroffen werden. Hieronymus hat ſtatt des griech. Namens einen andern gewählt. Er nannte dieſe Bücher Chronik der ganzen göttlichen Geſchichte. Nach dem Vorgang des Hieronymus hat der Name Chronik in der röm. Kirche und dann durch Luther's Bibelüberſetzung in den proteſtantiſchen Kirchen allgemeine Geltung erhalten. In der äthiop. Kirche kommen zwei Namen vor; der in ſpäterer Zeit vorzugsweiſe gebrauchte Taraphata Nagast (das Uebrige der Könige) entſpricht der griech. Benennung Paraleipómena; der andere Name Heṣuṣana nagasta jehuda bedeutet nach Dillmann wahrſcheinlich die kleinen Königsbücher, im Gegenſatz zu den Büchern Samuel's und der Könige, welche etwa einen doppelt ſo großen Umfang wie die Bücher der Chronik haben. Wie in den ältern Zählungen der altteſt. Bücher die Chronik für ein Buch gilt, ſo haben auch noch die ſpätern Juden die zwei Bücher der Chronik für ein Buch gerechnet, wie aus den maſoretiſchen Bemerkungen nach unſerm zweiten Buch der Chronik erhellt, die ſich auf die ganze Chronik beziehen, und in welchen, um nur dieſe eine Angabe hervorzuheben, der Vers 1 Chron. 27, 5 als die Mitte des Buches bezeichnet iſt. Die Theilung des einen Buches in zwei Bücher ſcheint, wie bei den Büchern Samuel's und der Könige, zuerſt in der griech. Ueberſetzung vorgenommen zu ſein. Sie iſt verhältnißmäßig ſehr alt, denn Melito von Sardes (in der zweiten Hälfte des 2. chriſtl. Jahrh.) zählt in ſeinem Verzeichniß der altteſt. Bücher ſchon zwei Bücher der Chronik. Da nach 1 Chron. 29, 30 ein größerer Abſchnitt ſehr deutlich hervortritt, ſo iſt es immerhin wahrſcheinlich, daß hier auch ſchon in den hebr. Handſchriften durch einen Abſatz, die älteſte graphiſche Bezeichnung eines Abſchnitts, das Ende ungefähr der erſten und zugleich der Anfang der zweiten Hälfte des Buchs kenntlich gemacht war.

2) Die Bücher Eſra und Nehemia kommen in den alten Verzeichniſſen als ein Buch vor, ſo z. B. in dem des Melito von Sardes. Bei den Juden galten auch noch ſpäter beide Bücher für ein Buch, wie daraus hervorgeht, daß die maſoretiſchen Bemerkungen, welche nach dem von uns mit dem Namen Nehemia bezeichneten Buche ſtehen, ſich auf unſere Bücher Eſra und Nehemia beziehen. Origenes kennt ſchon die Theilung in zwei

Bücher, und dieſe zwei Bücher wurden ſowol in der griech. als auch in der lateiniſchen Kirche das 1. und 2. Buch Eſra genannt. Man zählte dann, um die Eſrabücher voneinander zu unterſcheiden, weiter, und unterſchied vier Eſrabücher in dieſer Weiſe: 1) Eſra, unſer hebr. Buch Eſra; 2) Eſra, unſer hebr. Buch Nehemia; 3) Eſra, das griech. Buch Eſra, welches zu den Apokryphen gezählt wird, aber von Luther nicht überſetzt iſt; die in einigen deutſchen Bibelausgaben ſich findende Ueberſetzung dieſes Buchs iſt von Daniel Cramer verfaßt; 4) Eſra, die Apokalypſe des Eſra. In der lateiniſchen Kirche iſt dann, wahrſcheinlich erſt ſeit der Zeit des Hieronymus, für das 2. Buch Eſra der Name Nehemia gewöhnlich geworden. Die Namen Buch Eſra oder 1. und 2. Buch Eſra entſprechen dem Inhalt nicht, denn das Buch Eſra iſt nicht darauf angelegt, die Geſchichte des Eſra zu erzählen. Auch iſt es nicht von Eſra verfaßt. Nur in einzelnen Abſchnitten kommt Eſra im Zuſammenhang der geſchichtlichen Darſtellung vor. Weil er der hervorragendſte und berühmteſte Mann iſt unter allen Männern, die im Buch erwähnt werden, ward das Buch nach ihm benannt. Und da in einem Theil der Berichte, in der letzten Hälfte des Buchs, Nehemia als die hervorragendſte Perſönlichkeit hervortritt, konnte dieſe zweite Hälfte mit demſelben Recht, mit welchem beide Hälften früher Buch Eſra genannt waren, als Buch Nehemia bezeichnet werden, eine Bezeichnung, zu welcher die Ueberſchrift in Neh. 1, 1 Geſchichte des Nehemia, des Sohnes des Hakalja, die nächſte Veranlaſſung darbot.

II. Inhalt und Zuſammengehörigkeit der Bücher Chronik, Eſra und Nehemia.

1) Die Chronik. A. 1 Chron. 1—10, 34. Genealogiſche Reihen. An der Spitze der Reihen in den erſten drei Kapiteln ſteht Adam, an ihrem Ende das Geſchlecht des David, deſſen Nachkommen bis auf die ſiebente Generation nach Zerubabel, dem Zeitgenoſſen des erſten perſ. Königs Cyrus, aufgezählt werden. Die Vorfahren des David von Adam bis Jakob-Iſrael ſind auch die Vorfahren des Volks Iſrael und ſeiner zwölf Stämme, ſodaß ihre Aufzählung zugleich eine Einleitung bildet zu den genealogiſchen Reihen in den Kapiteln 4—8, in welchen die Stämme des Volks Iſrael und ihre Geſchlechter verzeichnet und bei paſſender Gelegenheit kurze geſchichtliche Nachrichten eingeſchaltet werden. Da es aber nicht die Abſicht des Verfaſſers iſt, vom Geſammt-Iſrael ausführlicher zu reden, ſo kommt er ſchnell ſeiner eigentlichen Aufgabe, die Geſchichte der Gemeinde in Jeruſalem zu beſchreiben, dadurch näher, daß er Kap. 9—10, 34 nach einer genauern Aufzählung der Geſchlechter des Stammes Benjamin ein Verzeichniß der Bewohner Jeruſalems mittheilt, welches, wie aus einigen Merkmalen ziemlich ſicher hervorgeht, ſich auf das 1. Jahrh. der wiederhergeſtellten Gemeinde bezieht. B. 1 Chron. 10, 35 bis zum Ende des 1. Buchs der Chronik. Nach kurzen Nachrichten über das Geſchlecht des Saul und den Untergang ſeines Hauſes und, nachdem mit wenigen Worten auf den Aufenthalt des David in Hebron hingewieſen iſt, folgt von Kap. 12, 4 an die ausführliche Geſchichte des David bis zu ſeinem Tode. C. Das 2. Buch der Chronik enthält die Geſchichte des ſüdlichen Reichs unter Salomo und ſeinen Nachfolgern bis zur Zerſtörung Jeruſalems durch die Chaldäer. Am Ende der Chronik ſtehen zwei Verſe, welche den Anfang der Geſchichte der wiederhergeſtellten Gemeinde bilden. Ganz plötzlich mitten im Satz wird der eben angefangene neue Abſchnitt abgebrochen; der in der Chronik abgebrochene Satz wird dann im Buch Eſra wiederholt, wo die mit ihm beginnende Erzählung ihre weitere Fortſetzung findet. Unmittelbar an die Chronik ſchließen ſich daher

2) die Bücher Eſra und Nehemia an. A. Eſra 1—6. Die Wiederherſtellung der Gemeinde und der Neubau des Tempels in Jeruſalem. B. Eſra 7—10. Die Geſchichte der Ankunft des Eſra in Jeruſalem und ſeiner Thätigkeit in der erſten Zeit ſeines Aufenthalts in Jeruſalem. C. Neh. 1—7, 73. Die Veranlaſſung der Reiſe des Nehemia nach Jeruſalem, und wie er unter Bekämpfung großer Schwierigkeiten für das Beſte der Gemeinde ſorgt. D. Neh. 7, 73—10. Die Vorleſung des Geſetzes durch Eſra. Vorbereitungen zum Laubhüttenfeſt und ſeine Feier. Geſetze und Ordnungen, welche damals feſtgeſtellt wurden. E. Neh. 11—12, 26. Allerlei Verzeichniſſe, darunter ein Verzeichniß der Hohenprieſter von Joſua, dem Zeitgenoſſen des Cyrus, bis Jaddua, dem Zeitgenoſſen des Alexander. F. Neh. 12, 27—13, 3. Die feierliche Einweihung der Mauern Jeruſalems; Verordnungen, die ſich auf den Cultus beziehen; Ausſonderung der in die Gemeinde eingedrungenen Fremdlinge. G. Neh. 13, 4—31. Bericht über die Thätigkeit des Nehemia

während seines zweiten Aufenthalts in Jerusalem, wahrscheinlich vom 33. Jahre des Artaxerxes an. Damals wurde ein Sohn des Hohenpriesters Jojada, der mit Sanaballat verschwägert war, aus der Gemeinde ausgestoßen. Nach Josephus („Alterthümer", XI, 8, 4) hat dieser Mann aus hohenpriesterlichem Geschlecht, Manasse mit Namen, die samaritanische Gemeinde gegründet und den Tempel auf dem Berge von Garizim gebaut; infolge eines chronologischen Irrthums macht Josephus diesen Manasse zu einem Zeitgenossen des Alexander.

Die Zusammengehörigkeit der Bücher Chronik, Esra und Nehemia ist genauer so zu bestimmen, daß sie ein großes, von einem Verfasser aus verschiedenen Quellen zusammengesetztes Geschichtswerk bilden. Wir haben schon bemerkt, daß die letzten Verse des 2. Buchs der Chronik im Anfang des Buchs Esra wieder angetroffen werden im festen Zusammenhang des geschichtlichen Berichts, mit welchem das Buch Esra beginnt. Die plötzlich abbrechende Erzählung der Chronik weist so auf ihre Fortsetzung im Buch Esra hin. In allen Theilen des großen Geschichtswerks finden wir eine gleichartige Sprache, eigenthümliche Verbindungen der Wörter und Ausdrücke, die zum Theil nur hier vorkommen. Ueberall zeigt sich die Vorliebe des Verfassers für Verzeichnisse von Geschlechtern und Namen, die so weit geht, daß er kein Bedenken trägt, ein vorher schon mitgetheiltes Verzeichniß zu wiederholen (vgl. 1 Chron. 9, 29—38 mit 10, 36—44; 1 Chron. 10, 4—17 mit Neh. 11, 3—19; Esra 2 mit Neh. 7, 6—73). In allen Theilen des Werks kommen ausführliche Beschreibungen von Festen und heiligen Handlungen vor, in welchen derselbe Sprachgebrauch deutlich sich zu erkennen gibt. Die Einrichtungen des Cultus, der Geschäfte, der Eintheilungen und Ordnungen der Priester und Leviten nehmen die Aufmerksamkeit des Verfassers ganz vorzugsweise in Anspruch, sodaß jede sich darbietende Gelegenheit, von ihnen zu reden, gern benutzt wird. Während die Zeiträume, welche für die Geschichte der Religion und der gottesdienstlichen Einrichtungen keine Bedeutung haben, kaum in Betracht kommen oder mit Stillschweigen übergangen werden, verweilt der Verfasser mit sichtbarer Theilnahme bei den Zeiten und Männern, welche in religiöser Beziehung hervorragen. In den verschiedenen Theilen des Werks zeigt sich eine gleiche Art der Quellenbenutzung, ein gleiches Verfahren bei der Auswahl und Verwerthung des geschichtlichen Stoffs, eine sich gleichbleibende Anschauung von der Geschichte und eine in Beziehung auf den Inhalt und auf die Form gleichartige Darstellung. Beachten wir dann noch, daß die in den verschiedenen Theilen des Werks enthaltenen Angaben, aus welchen ein Schluß auf seine Entstehungszeit zu machen ist, auf dieselbe Zeit hinweisen, so haben wir eine feste Grundlage für die Annahme, daß uns in Chronik, Esra und Nehemia ein von demselben Verfasser zusammengestelltes Geschichtswerk vorliegt.

Wenn in den hebr. Bibeln die Bücher Esra und Nehemia vor den Büchern der Chronik stehen, so muß diese auffallende Stellung aus der Geschichte der Entstehung des Kanons erklärt werden. Wahrscheinlich stellte man zuerst nur den Theil des großen Geschichtswerks, welcher die Geschichte der wiederhergestellten Gemeinde bis auf die Zeit des Esra und Nehemia enthielt, unsere Bücher Esra und Nehemia, in die Reihe der kanonischen Bücher hinein, weil man es für unnöthig hielt, die Bücher der Chronik den Büchern Samuel's und der Könige zur Seite zu stellen, da sie zum großen Theil gleichen Inhalt mit diesen Büchern haben. Erst später, als den Büchern Esra und Nehemia schon eine feste Stellung in der Reihe der kanonischen Bücher eingeräumt war, sah man sich wol veranlaßt, den ersten Theil des Geschichtswerks, unsere Bücher der Chronik, der Sammlung hinzuzufügen. Durch die Wiederholung der den Anfang des Buchs Esra bildenden Verse 2 Chron. 36, 22 fg. und durch das Abbrechen mitten im Satz ward der Leser daran erinnert, daß sich hier die Erzählung des Buchs Esra anschließe.

III. Der Zweck des Verfassers.

1) Aus der Anlage und dem Inhalt des Werks ergibt sich, daß der Verfasser die Geschichte der Gemeinde erzählen wollte, deren Mittelpunkt Jerusalem war. Von Adam beginnend erreicht er auf kurzem Wege den Zeitpunkt, wo David Jerusalem eroberte; er erzählt dann die Geschichte des David und der Könige des Davidischen Hauses, die in Jerusalem regierten bis zur Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer; rasch über die Zeit des Exils hinweggehend, kommt er auf Cyrus, auf die Wiederherstellung der Gemeinde in Jerusalem und den Neubau des Tempels, und verweilt zuletzt länger bei den in der Geschichte der wiederhergestellten Gemeinde hervorragenden Männern Esra und

Nehemia. Nur durch genealogiſche Reihen ſtellt er eine Brücke her zwiſchen Adam und David, zwiſchen den Anfängen des Volks Iſrael und dem Volk wie es zur Zeit des David beſtand. Die Zeit des Moſe, des Joſua, der Richter, des Samuel kommt für ſeinen Zweck nicht in Betracht; auf die Geſchichte des Saul weiſt er mit wenigen Worten hin; die ſieben Jahre der Regierung des David in Hebron werden nur eben erwähnt; das Verhältniß des David zu den Nachkommen des Saul wird mit Stillſchweigen übergangen; die Geſchichte des nördlichen Reichs fällt nicht in den Bereich unſers Werks; in der Geſchichte der nacherüliſchen Zeit wird nur auf Jeruſalem und auf die Iſraeliten, welche zu der wiederhergeſtellten Gemeinde gehörten, Rückſicht genommen.

2) Wenn auch die wiederhergeſtellte Gemeinde auf die politiſche Macht und Selbſtändigkeit der Vorfahren verzichten mußte, ſo konnte ſie doch des Segens der Religion und der religiöſen Einrichtungen, die aus frühern Zeiten ſtammten, ſich erfreuen und wie in den vorexiliſchen Zeiten auf den Tempel in Jeruſalem als auf die Wohnung Gottes hinblicken. Der Geſchichte der an den Tempel in Jeruſalem geknüpften Religion wendet ſich daher die Aufmerkſamkeit des Verfaſſers zu, und dankbar blickt er auf die Männer hin, welche um die feſtere Geſtaltung der gottesdienſtlichen Einrichtungen und Ordnungen und um die Erhaltung oder Wiederherſtellung der Jahve-Verehrung ſich verdient gemacht haben. Er redet ausführlich von David, welcher der Bundeslade ein Zelt auf dem Berg Zion errichtete, die Vorbereitungen zum Tempelbau traf, den Prieſtern und Leviten ihre Geſchäfte anwies; von Salomo, der den Tempel baute und einweihte; von Joſaphat, welcher ſeine Oberſten und mit ihnen zugleich Leviten ausſandte, um das Volk zu belehren, und ein Obergericht in Jeruſalem einrichtete; von Joas, der den Tempel durch Neubau beſſerte; von Hiskia, der den Tempel reinigte, den Gottesdienſt wiederherſtellte und die Feier des Peſach-Feſtes in Jeruſalem veranſtaltete; von dem frommen König Joſia, ſeinen Tempelbauten und der Feier des Peſach zu ſeiner Zeit; von Zerubabel und Joſua und dem Bau des Tempels zu ihrer Zeit; von Eſra und Nehemia und ihrer für die neue Gemeinde ſo bedeutungsvollen Thätigkeit. Hieraus ergeben ſich einige Haltpunkte für die Beurtheilung des Verhältniſſes der Bücher der Chronik zu den Büchern Samuel's und der Könige. Wenn unſer Verfaſſer die traurigen Familiengeſchichten des David übergeht, die Erzählung von David's Ehebruch, von der Empörung des Abſalom und anderes ausläßt, ſo werden wir nicht von einer Verfälſchung der Geſchichte, infolge des Strebens, die Schattenſeite im Leben des David zu verdecken, reden dürfen, denn innerhalb der Grenzen, welche er ſeiner Darſtellung geſetzt hatte, finden dieſe Erzählungen ebenſo wenig Raum wie die Berichte über das Verhältniß des David zu den Nachkommen des Saul und über die Ereigniſſe in David's Jugend. Er läßt in der That nicht nur ſolche Erzählungen aus, welche die ideale Geſtalt des David verdunkeln würden, ſondern auch ſolche, die ihm zum Ruhm gereichen. Ebenſo hatte er keine Veranlaſſung, von dem Götzendienſt des Salomo und den Widerſachern, welche ſich nach 1 Kön. 11 gegen ihn erheben, zu berichten. Dem Geſchichtſchreiber muß es erlaubt ſein, den geſchichtlichen Stoff der Anlage ſeines Werks gemäß auszuwählen, und da unſer Verfaſſer ganz andere Zwecke verfolgt als der Verfaſſer der Bücher Samuel's und der Könige, ſo kann es nicht auffallen, wenn er eine Menge von Berichten, die ſich auf die perſönlichen Verhältniſſe und die politiſche Geſchichte der Könige beziehen, mit Stillſchweigen übergeht.

3) Aus der Abſicht des Verfaſſers, die Geſchichte der Religion und der gottesdienſtlichen Einrichtungen in Jeruſalem zu erzählen, erklärt ſich ſein Streben, ausführliche Nachrichten über den Stamm Levi, ſeine Ordnungen und Abtheilungen, ſeine Geſchäfte und Aemter mitzutheilen. Nach dem Aufhören der politiſchen Selbſtändigkeit des Staats hatte dieſer Stamm, dem von alter Zeit her die Sorge für die Heiligthümer Iſraels anvertraut war, neue Bedeutung und höchſtes Anſehen gewonnen, und wenn unſer Verfaſſer der Geſchichte dieſes Stammes vorzugsweiſe ſeine Aufmerkſamkeit zuwendet und mit ſichtbarer Vorliebe bei den Berichten über die Thätigkeit der Leviten, beſonders der Sänger und Thorwärter, verweilt, ſo wird er nicht nur ſeine leviti ſchen Neigungen befriedigt haben, ſondern auch den Bedürfniſſen und Wünſchen ſeiner Zeitgenoſſen entgegengekommen ſein.

IV. Quellen und ihre Benutzung.

1) Die Chronik. Ein Theil der genealogiſchen Reihen in den erſten 10 Kapiteln des 1. Buchs kommt ſchon im 1. Buch Moſe vor und war zur Zeit unſers Verfaſſers

ein feſtes geſchichtliches Eigenthum der Gemeinde. Andere Reihen, welche entweder nicht ſo vollſtändig oder überall nicht in den ältern geſchichtlichen Büchern angetroffen werden, müſſen zwar zuletzt aus alten Schatzungsliſten ſtammen, wahrſcheinlich aber waren ſie zur Zeit unſers Verfaſſers in Geſchichtswerken, welche er benutzen konnte, enthalten. Es wird 1 Chron. 8,2 auf eine zur Zeit des David veranſtaltete Zählung hingewieſen, und 1 Chron. 10, 1 wird von Geſchlechtsverzeichniſſen im Buch der Könige von Iſrael geredet (Kap. 28, 24). In der Geſchichte des David und ſeiner Nachfolger beruft ſich der Verfaſſer theils auf Werke oder Geſchichten einzelner Propheten (z. B. bei David [1 Chron. 30, 29] auf Worte Samuel's des Sehers, Nathan's des Propheten, und Gad's des Spähers; bei Salomo [2 Chron. 9, 29] auf Worte Nathan's des Propheten, auf die Prophezeiung des Achija aus Schilo und das Geſicht Jedo's des Spähers über Jerobeam ben Nebat, bei Rehabeam [1 Chron. 12, 15] auf die Worte Schemaja's des Propheten und Iddo's des Spähers), theils auf ein Buch der Könige von Juda und Iſrael (2 Chron. 16, 11), oder der Könige von Iſrael und Juda (2 Chron. 27, 7), oder der Könige Iſraels (20, 34), oder auf Worte der Könige von Iſrael (2 Chron. 33, 18). Wir brauchen nicht alle Stellen, wo der Verfaſſer ſich auf ſolche Schriftſtücke beruft, aufzuzählen. Es wird hinreichen, zu bemerken, daß gerade ſo wie im Buch der Könige auch in der Chronik bei jedem einzelnen König der Leſer auf ein Werk verwieſen wird, wo er das Uebrige, d. h. weitere Nachrichten, nachleſen könne. Bei den letzten drei Königen, Joahas, Jojakin und Zedekia, fehlt dieſe Verweiſung, wie ſie auch im Buch der Könige bei ihnen nicht angetroffen wird, außerdem bei den Königen Ahasja, Joram und Amon. Auf den erſten Anblick ſcheinen alſo zwei Arten von Schriften angeführt zu werden, prophetiſche und geſchichtliche, aber eine genauere Unterſuchung aller Stellen, in welchen ſolche Verweiſungen vorkommen, führt zu dem Ergebniß, daß auch da, wo ſcheinbar ſelbſtändige prophetiſche Schriften citirt werden, nur Abſchnitte des geſchichtlichen Werks gemeint ſind, welches unter dem Titel Buch der Könige von Juda und Iſrael oder einem ähnlichen nicht ſelten genannt wird. Man wird annehmen dürfen, daß dieſe Abſchnitte unter dem Namen des Propheten oder der Propheten, von deren Wirken in ihnen Bericht erſtattet wird, citirt zu werden pflegten. — Da die Chronik in ſehr vielen Angaben und Erzählungen mit unſern Büchern der Könige übereinſtimmt, ſo liegt die Vermuthung nahe, daß das in der Chronik ſo oft erwähnte Buch der Könige unſer Buch der Könige ſei. Doch beſtätigt ſich dieſe Vermuthung nicht. Denn a) iſt es undenkbar, daß der Verfaſſer der Chronik den Leſer, der ausführliche Nachrichten über die Geſchichte der Könige ſuchte, auf ein Werk verwieſen haben ſollte, in welchem über die Geſchichte einzelner Könige kürzere Berichte enthalten ſind als in ſeinem Buch (vgl. die Geſchichte des Jotham in 2 Chron. 27 mit der in 2 Kön. 15, 32—38); b) die Chronik enthält eine Menge von Nachrichten, nach welchen wir uns in den Büchern der Könige vergebens umſehen; c) bei Manaſſe wird 2 Chron. 33, 18 angegeben, ſein Gebet zu ſeinem Gott und die Reden der Seher, die zu ihm redeten, ſeien aufgezeichnet in der Geſchichte der Könige von Iſrael; in unſerm Buch der Könige kommt aber das Gebet des Manaſſe nicht vor. Dieſe und ähnliche Erſcheinungen beweiſen, daß mit dem in der Chronik erwähnten Buch der Könige nicht unſere Bücher der Könige gemeint ſein können. Oder man könnte zu der Annahme geneigt ſein, daß das Buch der Könige, auf welches der Verfaſſer der Chronik ſeine Leſer verweiſt, daſſelbe Buch ſei, welches in unſern Büchern der Könige unter dem Namen Buch der Zeitereigniſſe der Könige von Iſrael oder Juda immer und immer wieder citirt wird. Für dieſe Annahme könnte man z. B. anführen, daß die Citate ſowol in der Chronik als auch in den Büchern der Könige mit Jojakim aufhören. Aber dagegen ſpricht a) die Verſchiedenheit der Namen; nirgends wird das Buch in der Chronik Buch der Zeitereigniſſe genannt; b) in den Büchern der Könige wird der Leſer auf zwei verſchiedene Werke verwieſen, auf ein Buch der Zeitereigniſſe der Könige Iſraels und auf ein Buch der Zeitereigniſſe der Könige Judas, während in der Chronik mit dem Buch der Könige, ungeachtet der etwas verſchiedenen Titel, unter welchen es citirt wird, doch immer nur ein Werk gemeint iſt. Aus Gründen, welche hier nicht vorgelegt werden können, iſt es wahrſcheinlich, daß das in der Chronik citirte Buch der Könige eine ſpätere Zuſammenarbeitung der beiden in unſern Büchern der Könige ſo oft genannten Bücher der Zeitereigniſſe iſt. Die Sache würde ſich dann etwa ſo ſtellen: die Bücher der Zeitereigniſſe ſind die gemeinſchaftliche Quelle, auf welche a) unſere Bücher der Könige, b) das in der Chronik erwähnte Buch der Könige zurückgehen. Das letztere

Werk, in welchem in sehr ausführlicher Weise die Geschichte der Könige dargestellt gewesen sein muß, ist die Hauptquelle der Chronik. Daneben sind vielleicht noch andere Quellen benutzt. Ob zu diesen das Midrasch des Propheten Iddo (2 Chron. 13, 22) und das Midrasch des Buchs der Könige (2 Chron. 24, 27) zu rechnen sind, bleibt ungewiß, denn diese Citate beziehen sich vielleicht nur auf erklärende Zusätze zu dem Buch der Könige, welches wir eben als die Hauptquelle bezeichnet haben, nicht auf selbständige Schriften. Aus der eigenthümlichen Art der Verweisung in 2 Chron. 26, 22 hat man geschlossen, daß hier eine von Jesaja verfaßte Lebensbeschreibung des Königs Usia als eine selbständige Schrift citirt werde, während andere Erklärer annehmen, daß mit diesem Citat nur ein Abschnitt jenes Buchs der Könige gemeint sei. Es ist bisjetzt auch auf die Frage noch keine ganz sichere Antwort gefunden, ob der Verfasser unsere kanonischen Bücher der Könige als Quelle benutzt habe. Wir treffen sehr viele, fast wörtlich gleichlautende Abschnitte in der Chronik und in unsern Königsbüchern an, aber daraus folgt noch nicht, daß der Verfasser der Chronik sie aus diesen Büchern abgeschrieben hat, da die fast wörtliche Uebereinstimmung auch aus der gemeinschaftlichen Quelle stammen kann, welche entweder mittelbar oder unmittelbar den Büchern der Chronik und der Könige zu Grunde liegt. Aber da man eine Kenntniß unserer Bücher der Könige bei dem Verfasser der Chronik voraussetzen muß, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß er bei der Abfassung seines Buchs auf sie Rücksicht genommen hat.

2) Esra und Nehemia. A. Verzeichnisse. Das Verzeichniß der zur Zeit des Josua und Zerubabel zurückgekehrten Juden (Esra 2, 1—70; Neh. 7, 6—73) ward schon von Nehemia als ein altes Actenstück, wahrscheinlich in einem geschichtlichen Werk, aufgefunden und benutzt. Andere Verzeichnisse stammen aus dem Neh. 12, 23 citirten Buch der Zeitgeschichte. B. Der in chald. Sprache geschriebene Abschnitt Esra 4, 8—6, 18 stand ursprünglich wol in einem chald. Geschichtswerk, in welchem Bericht erstattet war über die Streitigkeiten der wiederhergestellten Gemeinde mit den feindlichen Völkern in ihrer nächsten Nachbarschaft. C. Die wichtigste Quelle für einen großen Theil unsers Buchs Esra ist eine von Esra selbst verfaßte Denkschrift über seine Thätigkeit, deren Benutzung zuerst Esra 7, 27 deutlich hervortritt, und aus welcher der ganze Abschnitt Kap. 7, 27; 9, 15 wörtlich entlehnt ist. Esra redet selbst in der ersten Person; er gibt uns Kunde von den Stimmungen und Gedanken, welche ihn bewegten, und die ganze Darstellung trägt das Gepräge eines durchaus treuen Berichts über die Ereignisse, bei welchen der Berichterstatter selbst unmittelbar betheiligt und handelnde Person war. Gewiß hat unserm Verfasser nicht nur der kleine Theil der Denkschrift des Esra vorgelegen, den er wörtlich mittheilt; denn sorgsame Benutzung derselben zeigt sich auch noch in Esra 10 und wahrscheinlich wieder in dem Neh. 7, 73 beginnenden Abschnitt. Wir werden annehmen dürfen, daß unser Verfasser auf weitere wörtliche Mittheilungen verzichtet hat, weil sie für sein Werk zu umfangreich waren und weil er über die Zeit vom zweiten Jahre nach der Rückkehr des Esra bis zur Ankunft des Nehemia in Jerusalem, also über die Jahre 457—446, in welchen die Gemeinde von schweren Unglücksfällen heimgesucht sein muß, mit Stillschweigen hinweggeht. D. Eine ebenso wichtige und treue Quelle ist die Denkschrift des Nehemia, die wir leider auch nicht vollständig, aber doch in etwas größern Resten als die des Esra aus unserm Buch Nehemia kennen lernen. Der lange Abschnitt Neh. 1—7, 5 ist wörtlich aus ihr entlehnt; auch stand das alte Verzeichniß Neh. 7, 6—73 in dieser Denkschrift und ist aus ihr zum zweiten mal (es ist Esra 2 schon einmal mitgetheilt) in unser Buch hineingekommen. Diese Denkschrift des Nehemia ist auch in Neh. 12, 27—43 benutzt und der Abschnitt 13, 4—31 ist wörtlich aus ihr entlehnt. Aus diesem letzten Abschnitt erfahren wir, daß Nehemia sich veranlaßt gesehen hatte, von seinem Amt in der Gemeinde zu Jerusalem sich zu entfernen und zum pers. König zu reisen. Es scheint, daß er längere Zeit am pers. Hof verweilt hat. Von der Veranlassung zur Reise, von den Verhandlungen mit dem pers. König, in deren Folge er nach Jerusalem zurückkehrte und die durch die Reise unterbrochene Thätigkeit wieder aufnahm, erfahren wir leider nichts. Es scheint, daß Nehemia durch Unglücksfälle der Gemeinde, Anfeindungen und Schwierigkeiten, welche seine Stellung in Jerusalem unhaltbar machten, veranlaßt ward, die Hülfe des Artaxerxes, dessen Gunst er sich erfreute, in Anspruch zu nehmen. Dergleichen Ereignisse haben für unsern Verfasser weiter keine Bedeutung; wiederum überspringt er eine Reihe von Unglücksjahren (etwa 443—432), und damit zugleich

den Theil der Denkſchrift, in welchem Nehemia über ſeine Wirkſamkeit und die Geſchicke der Gemeinde in dieſen Jahren Bericht erſtattet hatte. Wahrſcheinlich hatte Nehemia durch ſeinen Einfluß beim König es durchgeſetzt, daß er, mit neuen Vollmachten ausgerüſtet, nach Jeruſalem zurückkehren und ſeine Thätigkeit wieder aufnehmen konnte. Die Abſchnitte, welche aus der Denkſchrift des Nehemia genommen ſind, haben ein ſo eigenthümliches Gepräge, daß man ſie gleich erkennt. Die Perſönlichkeit des Nehemia tritt aus ſeinen Berichten in voller Anſchaulichkeit uns entgegen; er führt uns mitten in die Schwierigkeiten hinein, mit denen er zu kämpfen hatte; mit kühnem Entſchluß und ſeltener Thatkraft greift er das Werk an, zu deſſen Ausführung er ſich berufen weiß; in hingebender Liebe zu der armen Gemeinde ſchreckt er vor Mühe und Arbeit nicht zurück; um ſie nicht zu bedrücken, verzichtet er auf eigenen Vortheil in der Hoffnung und mit der Bitte, daß Gott ihm gedenken möge, alles was er für ſie gethan habe. In den Büchern Eſra und Nehemia zeigt es ſich, daß die Thätigkeit des Verfaſſers vorzugsweiſe die eines Sammlers war; er ſelbſt hat nur wenige Abſchnitte geſchrieben, und auch in den aus ſeinen Quellen entlehnten Berichten iſt ſeine Hand nur ſelten zu erkennen. In der bunten Zuſammenſetzung dieſer Bücher iſt doch noch eine gewiſſe Planmäßigkeit und Ordnung nachzuweiſen, aber nur dann, wenn man genau auf den Einfluß achtet, den die Benutzung verſchiedener Quellen und die loſe Aneinanderfügung der aus ihnen entlehnten Theile ausüben muß.

V. Zeit der Abfaſſung und Verfaſſer.

1 Chron. 3, 19—24 werden noch ſieben Geſchlechter von Zerubabel an in der Reihe der Nachkommen des David aufgezählt, deren letztes bis ins 4. Jahrh. hineinreichen wird. Die Erwähnung des Cyrus (2 Chron. 36, 22) und die Rechnung nach Adarkonim, jedenfalls perſ. Münzen (1 Chron. 29, 7), beweiſen nur, was ohnehin feſtſteht, daß die Chronik nicht vor der perſ. Zeit geſchrieben ſein kann. Neh. 12, 23 iſt von Stammhäuptern der Leviten die Rede, die aufgezeichnet ſind bis auf die Tage des Hohenprieſters Jochanan, und ebendaſelbſt (V. 22) wird noch eine Aufzeichnung der levitiſchen Stammhäupter in den Tagen Jaddua's, des Hohenprieſters zur Zeit Alexanders des Großen, erwähnt. Und eben dieſer Jaddua wird auch als der letzte in der Reihe der Hohenprieſter Neh. 12, 10 fg. genannt. Der Verfaſſer benutzt in den Büchern Eſra und Nehemia nicht nur die Denkſchriften dieſer Männer, ihm ſchwebt auch die Zeit des Nehemia als eine ferne vor, auf die er Kap. 12, 26. 47 deutlich in der Abſicht hinweiſt, um hervorzuheben, daß die hervorragenden Männer früherer Zeiten Sorge getragen haben, den Thorwärtern, Sängern und Leviten feſte Einkünfte zu verſchaffen. Darius der Perſer (Neh. 12, 22) iſt wahrſcheinlich Darius III. Codomannus. Endlich darf man daraus, daß Cyrus und ſeine Nachfolger ausdrücklich als Könige von Perſien bezeichnet werden (z. B. 2 Chron. 36, 22; Eſra 7, 1), wohl ſchließen, daß der Verfaſſer im Anfang der griech. Herrſchaft über Paläſtina ſein Werk verfaßt hat, um 300 oder noch etwas früher. Es liegt kein Grund vor, die Abfaſſung erſt in das 3. Jahrh. oder, nach Spinoza's Vorgang, erſt in die Zeit der Makkabäer zu ſetzen. Der Verfaſſer wendet ſeine Theilnahme ganz vorzugsweiſe den Thorwärtern, den Sängern, den Leviten zu und hat eine genaue Kenntniß der ſie betreffenden Ordnungen und Einrichtungen; wo ſich die Gelegenheit darbietet, von ihren Geſchäften zu reden oder ihre Namen aufzuzählen, ergreift er ſie gewiß, während die Prieſter doch mehr in den Hintergrund treten. Er iſt alſo wahrſcheinlich nicht ein Prieſter, ſondern ein Levit, beſtimmter ein am Tempel in Jeruſalem angeſtellter Thorwärter oder Sänger geweſen.

VI. Geſchichtlicher Charakter und Glaubwürdigkeit.

1) Die Chronik. Eine große Anzahl von Stellen und Abſchnitten, welche in der erſten Reihe der geſchichtlichen Bücher 1 Moſ. bis 2 Kön. 25 vorkommen, treffen wir in der Chronik wieder an. Bei einer Vergleichung der parallelen Abſchnitte ſtoßen wir auf Verſchiedenheiten und Abweichungen, aus denen hervorgeht, daß der Verfaſſer der Chronik, ſo genau er ſich im ganzen ſeinen Quellen anſchließt, doch auch bisweilen ſelbſtändig eingreift, kleine Veränderungen vornimmt und der Darſtellung ein anderes Gepräge gibt. In den genealogiſchen Reihen im Anfang ſeines Werks hat er die von alten Zeiten her überlieferten Namen zum Theil neu geordnet und zuſammengeſtellt, um durch Zahlenverhältniſſe Ordnung und Halt in die langen Reihen nackter Namen hineinzubringen. Manche Veränderungen in den Theilen, wo in zuſammenhängender Erzählung über ge-

ſchichtliche Dinge berichtet wird, gehören allein dem ſprachlichen Gebiet an. Die hebr. Sprache hatte ſich im Laufe der Jahrhunderte verändert, und der Verfaſſer bindet ſich nicht in ängſtlicher Weiſe an die Sprache ſeiner Quellen; ſo trägt er kein Bedenken, ſtatt älterer Bildungen neuere, ſtatt ungewöhnlicher Ausdrücke die zu ſeiner Zeit gewöhnlichen, ſtatt der ältern Verbindungsweiſen die dem ſpätern Hebraismus angehörenden zu gebrauchen. Aber wenn wir auch in allen Theilen ſeines Werks ſprachliche Erſcheinungen finden, welche ihm eigenthümlich ſind, ſo gibt ſich doch ein ſehr weitgreifender und maßgebender Einfluß der Quellen auf ſeine Darſtellung in ſprachlicher Hinſicht zu erkennen. Er hat den von ſeinen Quellen ihm dargebotenen Stoff ſich nicht frei angeeignet, um ihn in neue Formen zu bringen und eine ganz neue Darſtellung der Geſchichte zu liefern, er hat vielmehr in der Regel den geſchichtlichen Stoff in der Form, in welcher er ihn vorfand, mitgetheilt, und es nicht darauf angelegt, die Farbe und Eigenthümlichkeit der Sprache ſeiner Quellen zu verwiſchen. Andere Veränderungen betreffen den Inhalt, und nicht immer gelingt es, die Veranlaſſung dazu beſtimmt nachzuweiſen. Bisweilen liegt ſie klar vor, ſo 1 Chron. 21, 1, wo die Worte lauten: „und der Satan ſtand auf wider Iſrael und reizte David, Iſrael zu zählen", während 2 Sam. 24, 1 „Jahve über Iſrael ergrimmte und den David reizte, indem er ſprach: Auf, zähle Iſrael!" Die ſpätere Vorſtellung vom Satan tritt hier hervor, nach welcher das, was in 2 Sam. als unmittelbare Wirkung des Zornes Gottes dargeſtellt iſt, auf ein Eingreifen des Satans zurückgeführt wird. Aehnlich iſt es, wenn die Worte 2 Sam. 24, 25, „und Jahve ließ ſich erbitten vom Lande", ſo abgeändert werden: „und Jahve erhörte ihn mit Feuer, welches vom Himmel auf den Brandopferaltar kam" (1 Chron. 22, 26). Vergleiche auch das Feuer vom Himmel 2 Chron. 7, 1, und die Angabe in 1 Kön. 8, 54 fg. Noch einigemal kommt dergleichen vor, doch ſtehen Veränderungen dieſer Art im ganzen nur vereinzelt da. Wo der Verfaſſer der Chronik Angaben in den ältern Büchern nicht verſtand, griff er zu kleinen Veränderungen, um ſie ſich deutlich zu machen. Während nach 1 Kön. 10, 22 Salomo ein Tarſchiſch-Schiff oder vielmehr Tarſchiſch-Schiffe hatte, die von Eßjongeber, einem Hafen bei Elat am Arabiſchen Meerbuſen, aus nach Ophir fuhren, iſt 2 Chron. 9, 21 von einer Fahrt nach Tarſchiſch die Rede. Und ebenſo iſt die Stelle 1 Kön. 22, 49, wonach Joſaphat Tarſchiſch-Schiffe bauen ließ, 2 Chron. 20, 36 dahin abgeändert, daß er in Eßjongeber Schiffe bauen ließ, die nach Tarſchiſch fahren ſollten. Der Verfaſſer der Chronik hat alſo die Tarſchiſch-Schiffe, d. i. große für weite Fahrten beſtimmte Schiffe, in ſolche umgeändert, die nach Tarſchiſch fahren ſollten, und dadurch eine arge Verwirrung in die Berichte über die Ophirfahrt hineingebracht. Wenn man dieſe Verwirrung durch die Annahme heben will, daß er die wirkliche Lage von Tarteſſus im fernen Weſten nicht gekannt und dieſen Ort in öſtlichen, von Eßjongeber aus zu Schiff zu erreichenden Gegenden geſucht habe, ſo ſchreibt man ihm vielleicht einen etwas geringern Mangel an geographiſchem Wiſſen zu, als er in dem Fall gehabt haben würde, wenn er an eine Fahrt der Schiffe von Eßjongeber aus nach dem in Spanien gelegenen Tarteſſus gedacht hätte, aber man wird doch zugeben müſſen, daß hier ein Misverſtändniß vorliegt, welches durch einen Mangel an geographiſchem Wiſſen veranlaßt iſt. Dieſes ſchlagende Beiſpiel eines Misverſtändniſſes ſteht vereinzelt da, doch ſind auch noch ſonſt einige Veränderungen nachzuweiſen, denen Misverſtändniſſe zu Grunde liegen mögen. Nicht ſelten hat dem Verfaſſer der Chronik ein undeutlicher, verwiſchter, lückenhafter Text in den Quellen, die er benutzte, vorgelegen, den er dann nach eigenen Vermuthungen ergänzen und wiederherſtellen mußte, wie aus vielen Beiſpielen nachgewieſen werden kann. Da iſt denn allerdings auch der Fall möglich, daß in der Chronik urſprünglich der richtige Text geſtanden hat, der, weil er undeutlich geworden war, von ſpätern Leſern nach ihren Vermuthungen wiederhergeſtellt iſt. Und ſo kommen die unendlich vielen Einflüſſe in Anſchlag, welche im Laufe der Zeit auf Veränderungen von Schriftſtücken einwirken, wobei noch beſonders hervorzuheben iſt, daß dieſe Einflüſſe ſich nicht erſt zur Zeit des Verfaſſers der Chronik und ſeit ſeiner Zeit, ſondern wol noch in höherm Grad in der Zeit, die zwiſchen der Abfaſſung der benutzten Quellen und der Abfaſſung der Chronik liegt, geltend gemacht haben werden. Ebenſo ſind auch mit dem Text der Bücher Samuel's und der Könige große Veränderungen vorgegangen. Ein großer Theil zumal kleinerer Unterſchiede mag in der That auf Textfehlern beruhen. Man wirft z. B. dem Verfaſſer der Chronik Uebertreibungen in der Angabe von Zahlen vor, vgl.

z. B. die 1,800000 Mann 1 Chron. 22, 5 mit den 800000 in 2 Sam. 24, 9, aber daneben hat die Chronik nicht selten kleinere Zahlen, vgl. z. B. die 4000 Paare von Pferden des Salomo 2 Chron. 9, 25 mit den 40000 in 1 Kön. 4, 26, und wenn wir es auch nicht in Abrede stellen, daß z. B. 1 Chron. 23, 14 und anderswo übertrieben hohe Zahlen vorkommen, so dürfen wir doch vermuthen, daß die Abweichungen in den Zahlenangaben zwischen der Chronik und den ältern geschichtlichen Bücher gerade so, wie sehr viele Abweichungen anderer Art, auf Textfehlern ruhen. Es bleibt noch eine Anzahl von Veränderungen übrig, in welchen man absichtliche Fälschungen der Angaben in den ältern geschichtlichen Büchern finden will, aber bei genauerer Prüfung wird man in der That nichts der Art nachweisen können. Die Untreue Rehabeam's wird z. B. 2 Chron. 12, 1 etwas anders beschrieben als 1 Kön. 14, 21—24; in der Angabe über die Sorge des Asa für Wiederherstellung der Jahveverehrung (2 Chron. 14, 1—4) wird schon die Abschaffung der Höhen erwähnt, von welcher 1 Kön. 15, 11—15 mit Recht nicht geredet wird, da sie erst später abgeschafft sind, aber in der Hauptsache stimmen Chronik und Buch der Könige überein. Und so bleibt Uebereinstimmung im wesentlichen auch da, wo der Verfasser der Chronik kürzere Angaben der ältern Bücher weiter ausführt und gleichsam in die Sprache und Anschauungen seiner Zeit übersetzt. Ueberall, wo Parallelstellen im A. T. vorkommen — und sie kommen in sehr großer Anzahl vor — finden sich ähnliche und zum Theil stärkere Abweichungen als in den Abschnitten, welche den Büchern Samuel's und der Könige und den Büchern der Chronik gemeinschaftlich sind. Das Ergebniß der Vergleichung der Parallelstellen wirft kein ungünstiges Licht auf die Glaubwürdigkeit unsers Verfassers; sie beweisen im Gegentheil, daß er, soweit wir seine Benutzung der Quellen durch die Parallelstellen einer Controle unterwerfen können, wirklich in sorgsamer Weise den Quellen sich angeschlossen hat und ihnen gefolgt ist.

Aber ein sehr großer Theil des Inhalts der Chronik ist ihr eigenthümlich, d. h. er entzieht sich der Controle durch Parallelstellen. Wie steht es mit diesem Theil ihres Inhalts? Wir haben gesehen, daß der Verfasser sich auf Quellen beruft, und es ist allgemein anerkannt, daß er aus ihnen einen sehr großen Theil der Angaben geschöpft hat, welche in den ältern geschichtlichen Büchern des A. T. nicht angetroffen werden. Es drängt sich zunächst die Frage auf, ob diese Quellen glaubwürdig waren? Aus ihnen sind z. B. die Angaben geflossen über die Festungen, die Rehabeam baute (2 Chron. 11, 5—12), und über seine Familie (2 Chron. 11, 18—23), die Angaben über die drei von Abia eroberten Städte und seine Familie (2 Chron. 13, 19. 21), die Angabe über die israelitischen Soldtruppen des Amaßja und die Plünderung von Städten durch diese Truppen nach ihrer Entlassung (2 Chron. 25, 5—10, wo die großen Zahlen nicht auffallender sind als ähnliche in den Büchern Samuel's und der Könige), und diese Angaben stützen sich offenbar auf wirklich geschichtliche Ueberlieferungen. Nun bietet uns die Chronik Angaben dieser Art in großer Anzahl dar, und aus ihnen geht mit Sicherheit hervor, daß die in der Chronik benutzten Quellen eine Reihe rein geschichtlicher Nachrichten enthalten haben müssen. Bedenken haben vorzugsweise erregt die Berichte der Chronik über die Vorbereitungen des David zum Tempelbau (1 Chron. 23), über die Eintheilungen der Priester und der heiligen Sänger, über die Verordnungen, welche sich auf den Cultus beziehen, in den letzten 7 Kapiteln des 1. Buchs der Chronik, ferner die Berichte über die Festfeier zur Zeit des Hiskia und Josia und die Thätigkeit, die dabei Priester und Leviten ausgeübt haben (2 Chron. 29—31 und 35), endlich die Reden des David, z. B. 1 Chron. 29, 2—10; 30, 1—5. 10—19, des Abija (2 Chron. 13, 5—12) und die Reden der Propheten, z. B. die des Asarja, Sohn des Obed (2 Chron. 15, 1—7). Gerade in Abschnitten dieser Art treffen wir die dem Verfasser der Chronik eigenthümlichen Ausdrücke und Redeweisen in großer Anzahl an, und wir werden es zugeben müssen, daß er die ihm dargebotene Gelegenheit, in freierer Weise einzugreifen, hier häufiger benutzt hat. Aber wir werden doch nicht berechtigt sein zu behaupten, daß er sich hier ganz unabhängig von seinen Quellen bewege, und noch viel weniger, daß dieses alles von ihm nur nach eigenen Vermuthungen und Voraussetzungen mitgetheilt oder nur eine Beschreibung der zu seiner Zeit vorhandenen Einrichtungen sei, die er in frühere Zeiten verlege. Denn was zuerst die Reden betrifft, welche den Königen und Propheten in den Mund gelegt werden, so stehen diese etwa auf einer Linie mit den Reden des Salomo in 2 Chron. 1, 8—10; 6, 4—11. 12—42, und diese Reden kommen auch schon in den Büchern der Könige vor, woraus hervorgeht, daß

ſolche Reden, wenigſtens ihrem Hauptinhalt nach, recht wohl von unſerm Verfaſſer in ſeinen Quellen vorgefunden werden konnten. Sodann der Bericht über David's Thätigkeit für den Tempelbau, in welchem einzelne Angaben auf Genauigkeit keinen Anſpruch machen können, ſcheint doch auch nach Andeutungen in den Büchern Samuel's auf einen Kern geſchichtlicher Erinnerungen zurückzugehen. Weiter iſt es von vornherein wahrſcheinlich, daß David, als er der Bundeslade auf Zion ein Zelt errichtete, auch einen geordneten Cultus für das von ihm gegründete Heiligthum hergeſtellt hat; die Einrichtungen, welche der große König für ſein Heiligthum feſtgeſetzt hatte, werden aber in Geltung geblieben ſein, als der Tempel an die Stelle des Davidiſchen Heiligthums trat, und trotz des Götzendienſtes vieler Könige, auf welchen unſere Bücher der Könige ihrem Zweck gemäß ſo nachdrücklich hinweiſen, ſich durch die königliche Zeit hindurch erhalten haben. Das Beſtehen des Jahvedienſtes im Tempel zu Jeruſalem zur Zeit der Könige wird uns ſicher bezeugt durch Joel, Amos, Jeſaja und andere Propheten. Unſer Verfaſſer, den wir aus den Parallelſtellen als einen von ſeinen Quellen in hohem Grad abhängigen Schriftſteller kennen lernen, wird ſchwerlich in ganz anderer Weiſe in den Theilen ſeines Werks verfahren ſein, denen keine Parallelen zur Seite gehen. Was die Berichte über die Einrichtungen des Cultus betrifft, ſo iſt nicht zu bezweifeln, daß auch ſchon ältere Schriften Nachrichten darüber enthielten. Es iſt wol zuzugeben, daß unſer Verfaſſer ganz unbefangen von der Vorausſetzung ausging, die heiligen Einrichtungen, die zu ſeiner Zeit ſeit unvordenklichen Tagen beſtanden, ſeien uralt, und daß er von dieſer Vorausſetzung aus einzelnes, was zu ſeiner Zeit feſte Sitte geworden war und nach allgemeiner Erinnerung auf alten Ordnungen beruhte, ohne Bedenken in David's Zeiten verlegte. Wenn er z. B. 1 Chron. 16 ein Lied, welches vielleicht zu ſeiner Zeit im liturgiſchen Gebrauch war, in der Zeit des David ſingen läßt, ſo konnte er der allgemein geltenden Anſicht über das Alter des Liedes folgen. Es iſt ferner zuzugeben, daß gerade bei der Beſchreibung ſolcher Einrichtungen, welche einem dem Verfaſſer vorzugsweiſe bekannten und lieben Gebiet angehörten, er unwillkürlich von ſeinem Gegenſtand fortgeriſſen ward und nach dem Maß ſeiner Anſchauungen die Angaben der Quellen in freierer Weiſe umgeſtaltete. Aber es iſt nicht wahrſcheinlich, daß er zuerſt die heiligen Einrichtungen beſchrieben hat, und daß ihm bei ſeinen Mittheilungen darüber ältere Quellen entweder nicht vorgelegen haben oder nicht von ihm benutzt ſind. Daſſelbe gilt von den Berichten über religiöſe Feierlichkeiten, denn ſo frei ſich der Verfaſſer auch hier auf dem Gebiet bewegt, auf welchem er ſich in vollem Sinne des Worts heimiſch weiß, ſo treffen wir doch gerade hier nicht ſelten Nachrichten an, die auf genauere geſchichtliche Erinnerung zurückgehen. Freilich, die Quelle, die er benutzt hat, iſt für uns eine unbekannte Größe, ein x; und ſo können wir im einzelnen nicht ſcharf beſtimmen, was er aus ihr entlehnt hat, und was auf ſeine eigene Rechnung kommt. Der Aufgabe dürfen wir uns alſo nicht entziehen, mit allen Mitteln, welche uns zu Gebote ſtehen, die von der Chronik mitgetheilten Nachrichten zu prüfen, und erſt nach genauerer Prüfung für die Darſtellung der iſraelitiſchen Geſchichte zu verwerthen, aber wir ſind nicht zu der Behauptung berechtigt, daß ſie als geſchichtliche Urkunde für die ältere Zeit faſt gar keinen Werth, und nur Bedeutung habe als eine Urkunde, aus welcher wir den Geiſt und Charakter des uns ſonſt ſo unbekannten 4. Jahrh. kennen lernen können.

2) Die Bücher Eſra und Nehemia. Wir würden über die Herſtellung der Gemeinde in Jeruſalem und über den Bau des Tempels zur Zeit des Zerubabel und Joſua nur die wenigen Angaben in den Schriften der Propheten Sacharja und Haggai, über die Thätigkeit des Eſra und Nehemia überall gar keine Nachrichten aus älterer Zeit beſitzen, wenn uns dieſe Bücher fehlten. Die Quellen, welche in ihnen vorzugsweiſe benutzt ſind, geben volle Bürgſchaft für ihre Glaubwürdigkeit. Wir können es nur bedauern, daß die Abſicht des Verfaſſers nicht dahin gegangen iſt, eine vollſtändigere Geſchichte der wiederhergeſtellten Gemeinde in dem Zeitraum vom erſten Jahre des Cyrus (538) bis zur Zeit des Artaxerxes zu geben. Er beginnt (Eſra 1) mit Cyrus, und das letzte Datum iſt (Neh. 13, 6) das 32. Jahr des Artaxerxes, aber aus dieſem etwas über 100 Jahre umfaſſenden Zeitraum hebt er nur die Ereigniſſe weniger Jahre hervor, nämlich der Jahre 537 und 536, 520—516, dann der Jahre 458, 445 und 444, 432. Nur ganz kurz und nebenbei wird Eſra 4, 1—23 auf die letzten Jahre des Cyrus bis zum zweiten des Darius, und auf die Zeit des Xerxes und Artaxerxes hingewieſen, und in den Verzeich-

niſſen Neh. 12, 1—26 ſind wenigſtens die Hohenprieſter von Joſua bis Jaddua aufgezählt. Ueber lange Zeiträume geht der Verfaſſer mit Stillſchweigen hinweg, und ſo bietet er uns nicht eine zuſammenhängende Erzählung der Geſchichte, ſondern nur einzelne etwas vollſtändiger ausgeführte Geſchichtsbilder dar. Raſch ſpringt er von einer Mittheilung zur andern über, indem er aus reichhaltigen Quellen nur die Erzählungen und Notizen herausnimmt, die ihn intereſſiren, und dieſe zum Theil ganz loſe und vereinzelt in ſein Werk hineinſtellt. Auffallend iſt der Abſchnitt in chald. Sprache Eſra 4, 8—6, 18; es ſcheint aus Kap. 4, 6. 7 hervorzugehen, daß der Verfaſſer zuerſt beabſichtigte, aus dieſem Abſchnitt, den er in einem chald. geſchriebenen Geſchichtswerk vorfand, nur wenige Notizen in hebr. Sprache mitzutheilen, dann aber ſich doch entſchloß, ein Actenſtück vollſtändig, wie es in der Quelle ihm vorlag, wiederzugeben; nachdem er einmal angefangen hatte, aus der chald. Quelle abzuſchreiben, benutzte er ſie weiter und erzählte mit ihren Worten auch die Geſchichte der Gemeinde in der Zeit vom zweiten bis zum ſechsten Jahre des Darius. Auch aus der Denkſchrift des Eſra iſt uns ein Actenſtück in chald. Sprache erhalten (Eſra 7, 12—26), d. i. in der Sprache, welche in den Gegenden vom Euphrat an bis zur Küſte des Mittelländiſchen Meeres die gebräuchliche Sprache war, während die Juden in ihren Schriften, zumal wenn ſie ſich auf die heilige Geſchichte und heilige Gegenſtände bezogen, auch noch ſpäter gern der hebr. Sprache ſich bedienten (vgl. hierüber weiter Merx, Cur in libro Danielis juxta hebraeam aramaea adhibita sit dialectus explicatur [Halle 1865]). Wo unſer Verfaſſer mehr als ſelbſtändiger Erzähler auftritt, wie z. B. in den Abſchnitten Eſra 6, 16—22; 10, oder einzelne Bemerkungen den aus den Quellen entlehnten Abſchnitten hinzufügt, ſpricht er aus den Anſchauungen ſeiner Zeit heraus.

De Wette, „Beiträge zur Einleitung ins Alte Teſtament“ (Halle 1806), Bd. 1, hat ein ſehr hartes Urtheil über die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit des Verfaſſers der Chronik gefällt und den Nachrichten, welche der Chronik eigenthümlich ſind, faſt alle Glaubwürdigkeit abgeſprochen. Dagegen ſchrieb Dahler De librorum paralipomenon auctoritate atque fide historica disputatio (Strasburg und Leipzig 1819). Gramberg, „Die Chronik nach ihrem geſchichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft“ (Halle 1823), war dann wieder nur zu ſchnell bereit, an den Verfaſſer der Chronik durchaus unbillige und willkürliche Forderungen zu ſtellen, nach eigenen Vorausſetzungen ihn zu beurtheilen und, ohne auf die Beſchaffenheit ſeines Werks genauer einzugehen, ihm abſichtliche Entſtellungen, Dichtung, willkürliche Umdeutungen vorzuwerfen. Auf der andern Seite hat Keil, „Apologetiſcher Verſuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buches Eſra“ (Berlin 1833), mit vollem Recht eine Menge willkürlicher Behauptungen De Wette's und Gramberg's zurückgewieſen, iſt dabei aber nicht immer bereit geweſen, den wirklichen Thatbeſtand der Chronik und des Buchs Eſra anzuerkennen, und eigene Anſichten und Vorausſetzungen, wo ſie mit dem Thatbeſtand in Widerſpruch ſtehen, zu berichtigen oder aufzugeben. Movers hat in ſeinen „Kritiſchen Unterſuchungen über die bibliſche Chronik“ (Bonn 1834) einen ſehr wichtigen Beitrag zu einer richtigern Würdigung der Chronik geliefert. Es iſt auch noch hinzuweiſen auf die „Geſchichte des Volkes Iſrael“ von Ewald, auf die „Einleitungen ins Alte Teſtament“ von Hävernick, Keil und Stähelin, auf den Artikel „Die Chronik“ von Dillmann in Herzog's „Real-Encyklopädie“ und außerdem beſonders auf Graf, „Die geſchichtlichen Bücher des Alten Teſtaments“. Vgl. den Commentar des Unterzeichneten „Ueber die Bücher der Chronik“ (1. Aufl., Leipzig 1854; 2. Aufl., 1860). Ein großer Theil der obengenannten Werke bezieht ſich zugleich auch auf die Bücher Eſra und Nehemia, über welche weiter zu vergleichen iſt der Artikel „Eſra“ und „Nehemia“ von Nägelsbach in Herzog's „Real-Encyklopädie“ und der Commentar des Unterzeichneten über die Bücher Eſra, Nehemia und Eſther (Leipzig 1862).

Bertheau.

Chronologie. Die Chronologie oder Wiſſenſchaft der Zeitrechnung iſt eine unentbehrliche Hülfe für den Aufbau jeder geſchichtlichen Darſtellung. Die Geſchichte gibt die Reihen von Ereigniſſen in ihrem Wechſelverhältniß an, wie ſie in der Zeitreihe aufeinanderfolgten, die Berechnung der Zeit ſelbſt und damit die Herſtellung feſter Punkte in den Reihen der Ereigniſſe iſt die Aufgabe der Chronologie, durch welche es allein möglich wird, Licht und Ordnung in die Facta zu bringen. Geſchichtliche Berichte ohne die feſte Grundlage der Zeitrechnung werden bei längerer Tradition immer in eine unlösbare Ver-

wirrung gerathen und zur bloſen Sage werden, während die nach der Zeitfolge ſicher geordneten Erzählungen überhaupt erſt den Namen Geſchichte verdienen. Demnach iſt auch für die wirkliche Erkenntniß der bibliſchen Geſchichte die Durchführung der Zeitrechnung eine unabweisbare Aufgabe trotz der großen Schwierigkeit ihrer Löſung.

1) Tag. Die Zeit an ſich iſt nichts weiter als die Vorſtellung, die der innere Sinn von der Aufeinanderfolge der Ereigniſſe hat; die Zeitreihe correſpondirt im Innern des Geiſtes der Reihe der äußern Ereigniſſe, durch deren Wechſel die gleichmäßige Ruhe des Geiſtes unterbrochen wird. Wir kommen zum Bewußtſein von der Zeit erſt durch die Wahrnehmung äußerer, wechſelnder Erſcheinungen. Wird nun bei weiterer Entwickelung des Geiſtes das Bedürfniß rege, die Abſtände zu meſſen, welche zwiſchen zwei Ereigniſſen ſtattfinden, ſo muß der Geiſt ein Zeitmaß ſuchen, das er nur dadurch erhalten kann, daß er irgendeinen regelmäßigen Wechſel, der häufig wiederkehrt und allgemein bekannt iſt, benutzt, um die unbekannten Abſtände der Ereigniſſe damit zu vergleichen, d. h. zu meſſen. Der regelmäßigſte Wechſel nun iſt der von Licht und Dunkel, dieſer Abſtand von zwei Ereigniſſen bildet alſo naturgemäß die Grundlage aller Zeitmeſſung, der Tag, das nychthémeron, hebräiſch jôm. Von wann aber iſt der Tag zu rechnen? Wir rechnen ihn im bürgerlichen Leben nach der Weiſe der alten Römer und Aegypter von Mitternacht an, die Aſtronomie rechnet ihn von Mittag ab, die Babylonier begannen ihn mit Sonnenaufgang, die Griechen und Araber mit Sonnenuntergang; letzteres thaten und thun auch die Juden. Das Wort Tag bedeutet alſo in der Bibel die Zeit von Abend zu Abend, und wenn die Reſte eines am Sonnabend früh gebrachten Dankopfers am dritten Tag vernichtet werden müſſen (3 Moſ. 7, 17; 19, 7), ſo iſt die Friſt mit Montag Abend abgelaufen, nicht erſt am Dienstag Morgen. Freilich beſtimmt der Talmud (Menach., XI, 9; Chullin, V, 5) anders; es ſoll in Opferangelegenheiten der Tag vor der Nacht gezählt werden, was mir ſchwerlich glaubwürdig erſcheint. Nur in der Schöpfungsgeſchichte werden die Tage von Morgen zu Morgen gerechnet, aber es fragt ſich, ob dies nicht babyloniſch-aſtronomiſcher Einfluß iſt. Völker, die den Tag mit dem Abend beginnen, können füglich auch mit dem gleichen Recht nach Nächten rechnen, wie dies die Gallier und Germanen thaten (Caes. B. G. VI, 18; Tac. Germ. XI), eine Sitte, die auch die Araber bei ihrer Monatsdatirung beſitzen, nicht aber die Hebräer.

Von der Zwölfſtundentheilung des Tages und der Nacht, die eine babyloniſche Erfindung iſt (Herodot, II, 109) und von dort aus zu Hellenen und Römern gelangte, wird im A. T. nichts ausdrücklich erwähnt, doch wird ſie bekannt geweſen ſein, da für einen Sonnenzeiger, wie ihn Ahas beſaß (2 Kön. 20, 9; Jeſ. 38, 8) eine Theilung, und dann doch zweifelsohne die babyloniſche Zwölftheilung angenommen werden mußte. Daneben exiſtirte eine volksthümliche Theilung in vier Viertel (rebiʿit hajjôm, Neh. 9, 3). Das ſpätere ſemitiſche Wort für Stunde, šâʿa, kommt erſt im 2. vorchriſtl. Jahrh. vor (Dan. 4, 16), jedoch noch nicht im mathematiſchen Sinne. Hingegen theilte man die Nacht in drei Nachtwachen, ʾašmura, erſt in röm. Zeit in vier (Matth. 14, 25), denn Richt. 7, 19 wird die mittelſte Wache erwähnt, ſodaß ihre Zahl eine ungerade, alſo drei geweſen ſein muß, deren Länge je nach der Länge der Nacht wechſelte. Von Apparaten, um die Zeit zu meſſen, iſt außer dem Sonnenzeiger des Ahas nirgends die Rede. Die Tageszeiten nannte man ʿêrêb, Abend, haṣî hallájela, Mitternacht, bóḳer, Morgen, ṣoharájim, Mitternacht.

2) Woche, Monat. So wenig wir von der Untertheilung des Tages ſagen können, ſo wenig Sicheres läßt ſich auch über die höhern Perioden feſtſtellen, denen er zu Grunde lag. Zwar herrſcht in den Zeittheilungen die Siebenzahl, vermuthlich nach der Zahl der Planeten, ſichtbar vor, der ſiebente Tag, der ſiebente Monat, das ſiebente und auch das $7 \times 7 + 1$. Jahr war heilig; aber abgeſehen von der Siebenzahl der Wochentage (šebuʿá, Woche, wörtlich „das Geſiebente", von šéba, ſieben), welche erſt durch das Chriſtenthum im Abendland verbreitet iſt, läßt ſich die Zahl der Monatstage und der Jahrestage keineswegs ſicher aufſtellen. Die Namen der Wochentage ſind bei den Juden, Arabern und Griechen vom Sabbat aus berechnet, der Sonntag iſt der erſte nach dem Sabbat, daher griech. mía sabbáton (bei Matthäus), hebr. had bešabba, der Montag der zweite dewtéra sabbáton, terên bešabba u. ſ. w. bis zum Freitag, im N. T. Rüſttag genannt, nach dem griech. paraskeué, Vorbereitung auf den Sabbat, bei den Juden ʿerubta, d. h. Vorabend. Neben dieſer Reduction der Wochentage auf den jüd. Sabbat war aber, jedenfalls

aus Babylon ſtammend, noch eine zweite Benennung der Wochentage nach Götternamen im Gebrauch, welche in das kirchl. Latein überging und dann weiter in die Landesſprachen der zur lateiniſchen Kirche gehörigen Völker ſich verpflanzte, der alſo auch unſere Benennungen zuzuzählen ſind. Die bei den Sabiern erhaltenen Namen verglichen mit den unſerigen ſind die folgenden:

Sonntag	Dies Solis	'ilios, d. h. Helios.
Montag	Dies Lunae	sîn, d. h. Mond.
Dienstag (This)	Dies Martis	'arîs, d. h. Ares.
Mittwoch (Wodensday im Schottiſchen)	Dies Mercurii	nebûḳ, d. h. Nebo, Mercur.
Donnerstag (Thor)	Dies Jovis	bal, d. h. Baal, Jupiter.
Freitag (Freya)	Dies Veneris	belṭi, d. h. Baaltis, Venus.
Sonnabend	Dies Saturni	ḳronos, d. h. Saturnus.

Im Deutſchen iſt nur der Sonnabend nach Analogie von paraskeué geändert, die Germanen rechneten ja nach Nächten; den kirchl. Ausdruck für Sonntag, dominica, haben die romaniſchen Völker angenommen, dimanche u. ſ. w.

Obwol nun hierin eine uralte Ordnung herrſchte, ſo wurde doch die Beſtimmung der Monatsanfänge noch in verhältnißmäßig ſpäter Zeit nicht nach Berechnung, ſondern nach unmittelbarer Beobachtung feſtgeſetzt, woraus mit Sicherheit zu ſchließen iſt, daß in den frühern Perioden der jüd. Geſchichte der gleiche Gebrauch geherrſcht hat, der im Cultus bis in das 2. nachchriſtl. Jahrh. unter Rabbi Jehuda dem Heiligen (163—193) beibehalten worden iſt. Die Art, den Monatsanfang, der als Neumond auch religiös gefeiert wurde (rôš ḥódëš; 4 Moſ. 28, 11), zu beſtimmen, war die, daß jeder, der die Mondſichel am Himmel ſah, dem Synhedrium Anzeige zu machen hatte, das ſich alsdann durch zwei achtbare Zeugen Gewißheit verſchaffte und meḳuddáš, d. h. heilig ausrief, worauf das Volk mit meḳuddáš antwortete und den Neumond feierte (vgl. Roš haššana, I. II., Talm. Jeruš.). Nach Babylon hin ſandte man den Juden in der Diaspora die Kunde von der in Jeruſalem erfolgten Beſtimmung des Monatsanfangs durch Feuerzeichen, wobei die Samaritaner ſich aus Judenhaß erlaubten, die Feſtfeier durch falſche Feuerzeichen zu ſtören (De Sacy, Chrestomathie arabe [2. Aufl., Paris 1826], I, 286; Talm. Jeruš.); im Abendland aber, wo dies unmöglich war, feierte man der Sicherheit halber zwei Tage. — Erblickte man nun die Mondſichel am 29. Tage eines Monats, ſo rechnete man von dieſem Abend an den folgenden Monat und nannte den neunundzwanzigtägigen Monat einen leeren (ḥaſér), im andern Fall, wenn die Mondſichel am 30. des Monats erſchien, nannte man ihn voll (malé'). Da nun aber bei trübem Wetter die Sichel auch unbemerkt bleiben konnte, ſo wurde vom Synhedrium feſtgeſetzt, daß ein Jahr nur acht volle und vier leere Monate haben durfte, was ſpäter auf ſieben volle und fünf leere Monate abgeändert wurde. Im erſtern Fall hatte das Jahr von zwölf Monaten 356, im andern 355 Tage. Nach der Zerſtörung Jeruſalems beſtimmte der Gerichtshof in Jabne den Monatsanfang (Roš haššana XXXI, 2, Talm. Jeruš.), und bei dieſer empiriſchen Beſtimmung blieb es, bis Hillel II. (330—365) die Monatsanfänge und das Schaltweſen rechnend feſtſtellte, was aber die Karäer wieder verwarfen. Stellt uns dieſe für die Feſtbeſtimmung beibehaltene Art den Monatsanfang zu fixiren die altgebräuchliche Weiſe dar, ſo iſt deutlich, daß das alte Mondjahr der Hebräer etwa auf 352—356 Tage zu berechnen iſt, während es in Wahrheit 354 Tage, 8 Stunden, 48 Minuten, 38 Secunden hat. Aber ſelbſt hiernach können wir in der Geſchichte die Jahre nicht berechnen, wie ſich aus Folgendem ergibt.

Nach den Voll- und Neumonden richtete ſich nun ein Theil der hebr. Jahresfeſte, wie das Neujahrsfeſt (jôm teruá), am 1. Tage des 7. Monats, das Hüttenfeſt und die Oſterfeier, am 15. Tage des 7. und 1. Monats, die in die Zeit des Vollmondes fielen, andere aber, wie das Pfingſtfeſt, hatten damit nichts zu ſchaffen. Die Feier des Pfingſtfeſtes wird aber dennoch abhängig gemacht vom Oſterfeſt (ſo wenigſtens in der ſchließlichen Ordnung des Kalenders, obwol nach dem Text 3 Moſ. 23, 9. 15 ohne Grund, wo nämlich in Wahrheit nicht vom 1. Tag der Mazzoth die 50 abzuzählen iſt, ſondern vom wirklichen Anfang der Ernte), es iſt der 50. Tag nach demſelben, zugleich aber als Schlußfeſt nach der Garbendarbringung ein Erntefeſt. So

ergibt ſich, da das Pfingſtfeſt auf den 50. Tag nach dem 16. Niſan fallen ſollte, und dennoch zugleich am Schluß der Ernte gefeiert werden mußte, die ſich nach dem Sonnenjahr richtet, die Nothwendigkeit, das Sonnenjahr mit dem Mondjahr auszugleichen, d. h. ein gebundenes Mondjahr herzuſtellen. Die Differenz zwiſchen dem Mondjahr von 354 Tagen und 8 Stunden, und dem tropiſchen Sonnenjahr von 365 Tagen und 5 Stunden (genau hat das tropiſche Sonnenjahr 365 Tage 5 Stunden 48 Minuten 47 Secunden) beträgt 10 Tage 21 Stunden, die wir als 11 Tage rechnen können. Fiel alſo der 1. Niſan des Mondjahres auf den 1. April unſers Sonnenjahres, dann mußte er im nächſten Jahre auf den 21., im zweiten auf den 10. März fallen und ſo immer rückwärts gehen, ſodaß nach vier Jahren Pfingſten ſchon am 5. April gefeiert wäre, alſo weitaus zu früh, um ſeinen Charakter als Schlußfeſt der Ernte zu bewahren. Um die Differenz auszugleichen, mußte man zur Einſchaltung greifen, und dieſe iſt in der älteſten Zeit gewiß auf die einfachſte Weiſe ausgeführt worden, dadurch, daß man, wenn die Differenz groß genug ſchien, am Ende des Jahres einen vollen, nach dem Erſcheinen des Mondes beſtimmten, Monat einſchaltete. Dieſe Manier, je nach Bedürfniß durch Einſchaltung (im Talmud ʿibbûr genannt) eines ganzen Monats nach dem 12. Monat des Jahres, die Differenz des Mond- und Sonnenjahres auszugleichen, iſt bisjetzt im jüd. Kalender geblieben, aber als Vermuthung darf hinzugefügt werden, daß von einer in beinahe dreijährigen Perioden wiederkehrenden regelmäßigen Einſchaltung, die der jetzige jüd. Kalender kennt (er ſchiebt auf 19 Jahre 7 Monate ein), im Alterthum ſchwerlich die Rede ſein kann. Dies iſt um ſo gewiſſer, als die jetzige Intercalation auf einer genauen Kenntniß der Differenz von Sonnen- und Mondjahr beruht, während den Alten das Mondjahr nicht genau bekannt ſein konnte.

Nach alledem war der althebr. Kalender dem der Araber vor Mohammed ſo ähnlich, daß man beide für identiſch nehmen kann, und dieſe arab. Zeittheilung iſt nie, wie Caussin de Perceval meinte (Journal Asiatique, Jahrg. 1843, April, S. 342), nach dem wirklichen Sonnenlauf richtig geregelt worden, ſondern, wie Sprenger darthut, eine einfache Mondbeobachtung geweſen, bei der nur für die Beſtimmung des großen Pilgerfeſtes, wie bei den Hebräern für die des Pfingſt-Erntefeſtes, auf den Sonnenſtand Rückſicht genommen wurde. Ebenſo wie die Hebräer ihre Monatsanfänge aus bloſer Beobachtung beſtimmten, worauf ſie nach 1 Sam. 20, 5 aufmerkſam waren, und im heiligen Feſtkalender dieſe Sitte dann beibehielten, ſo haben es auch die Araber gethan, welche Anfang und Ende des Ramadanfaſtens nach der von zwei glaubwürdigen Zeugen ausgeſagten Mondbeobachtung fixiren, ſodaß zwei Nachbarſtädte oft den Feſtanfang um einen Tag verſchieden feiern, dabei aber nie einem Monat mehr als 30 Tage beilegen (vgl. „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, XIII, S. 160).

Hiernach enthielt das Jahr nicht regelmäßig 12 Mondmonate, ſondern häufig noch einen 13., und ſchwankte zwiſchen 352 und 385 Tagen; welcher Art aber z. B. die einem König beigelegten Jahre waren, und wie dieſelben correct auf Sonnenjahre zurückgeführt werden können, dafür mangelt jeder Anhalt, woraus folgt, daß wir bei der Einreihung der iſraelitiſchen und jüd. Könige in die Ordnung irgendeiner Aera immer nur annähernd verfahren können und von vornherein auf Exactheit verzichten müſſen. Einen Schutz gegen allzu grobe Fehler gewähren die gelegentlich von den Schriftſtellern als gleichzeitig erwähnten Ereigniſſe, welche als Correctiv zu benutzen ſind.

Bei der waltenden Unregelmäßigkeit der Jahrestheilung wird man es nicht auffallend finden, daß wir in vorexiliſcher Zeit nur ſelten wirklichen Monatsnamen begegnen; man zählte einfach die Lunationen und ſagte dann der erſte, zweite u. ſ. w. Neumond (ḥódĕš, wörtlich: Erneuerung); innerhalb der Monate zählte man die Tage, nicht die Nächte, wie die Araber, und ſagte am fünften, ſechsten u. ſ. w. Tage der oder der Erneuerung (ḥódĕš); der erſte Tag des Neumondes hieß auch der Kopf der Erneuerung (rôš haḥódĕš). Von wirklichen vorexiliſchen Monatsnamen kommen nur vier vor. Zuerſt der ḥódĕš ha-ʾabîb (2 Moſ. 13, 4; 23, 15; 34, 18; 5 Moſ. 16, 1), der gewöhnlich als Neumond der Aehren gedeutet iſt und dem ſpätern April (nîšán) entſpricht. Häufig iſt der ʾabîb (hebr. Aehre) mit dem Namen des 11. ägypt. Monats epip oder epiph (griech. Ἐπιφί, arab. ʾabîb) verglichen worden, und „zur Zeit des Auszugs entſprach in der That der ägyptiſche wandelnde Epep ungefähr dem hebr. ʾAbib, doch dürfte dieſe einzelne Ueber-

einſtimmung noch zu keinen fernern Schlüſſen berechtigen, da uns die Namen der übrigen Monate fehlen“ (Lepſius, „Die Chronologie der Aegypter“ [Berlin 1849], S. 141). Dieſem Urtheil des vorſichtigen Forſchers müſſen wir um ſo eher beipflichten, als das ungefähre Entſprechen des Epep und 'Abib von dem Anſatz des Auszugs unter Sethos II. abhängt, den Lepſius berechnet hat, der ſich aber noch keiner allgemeinen Zuſtimmung erfreut (ſ. Aegypten), ferner aber auch, weil die übrigen Monatsnamen auf ganz andere Spuren führen. Wir beharren alſo dabei, den ḥódĕš ha-'abîb für den Aehrenmonat, d. i. für den Anfang der Ernte, zu halten, die im Süden Paläſtinas in der Mitte des April beginnt und am 2. Tage des Mazzothfeſtes, dem 16. Niſan=Abib, feierlich begonnen wurde. Daher lehrt auch noch Ibn Ezra zu 2 Moſ. 12, 2, daß, wenn in dem der Zahl nach richtigen Monat noch keine Aehre da war, der folgende Monat zur Feier beſtimmt wurde, wodurch ſich eine grobe Einſchaltung von ſelbſt herſtellt.

Der zweite vorexiliſche Monatsname lautet Bûl, er iſt der achte Monat, in welchem Salomo (1 Kön. 6, 38) den Tempel vollendete, und derſelbe Name findet ſich auch bei den Phöniziern nach der großen ſidoniſchen Inſchrift (Schlottmann, „Die Inſchrift Eſchmunazars [Halle 1868], S. 84). Als 8. Monat reicht er vom Neumond des November bis zum December. Der Name iſt zweifach gedeutet, einmal von der Regenzeit, indem die Wurzel jabál (von der jebûl endlich bûl) ſtark fließen bedeutet, wovon auch die Sintflut (mabbul) genannt iſt. So die Rabbinen Tanchum, Kimchi und Raſchi mit Berufung auf ältere Vorgänger, wie denn der Talmud (Táanijjoth, I, 4—6, Talm. Jeruš.) wirklich den dem 8. Monat entſprechenden Marḥeŝwan für den eigentlichen Regenmonat zu halten lehrt (vgl. auch das zweite Targum zu Eſth. 3, 7). Dem ſteht aber die Deutung des Targum gegenüber, das Bûl überſetzt als Monat des Sammelns der Früchte (me'sàph 'ibbájja). Allein der November iſt dazu viel zu ſpät, und ſo deutet Schlottmann Bûl als Monat des Hervorſproſſens nach jebûl Ertrag, wogegen aber ſpricht, daß jebûl wol Ertrag, aber nicht das Keimen bedeutet. So bleiben wir bei der älteſten Erklärung vom Regenmonat ſtehen. Ueber die LXX, welche im Vaticanus Baal, im Alexandrinus Bûl bieten, reden wir hier nicht, da die angeführten Inſchriften den Namen Bûl verbürgen.

Der dritte vor dem Exil erwähnte Monat iſt der Ziw (1 Kön. 6, 37), Glanz, der zweite des Jahres bei den LXX, ſpäter Ijar genannt, beim Syrer, der Monat der Blüten (Roš haššana, XI, 1, Targ.). Es iſt annähernd unſer Mai. Der letzte vorexiliſche Monatsname iſt der ḥódĕš 'etanîm (1 Kön. 8, 2), der dem ſpätern Tiſchri entſprechende ſiebente Monat. 'Etanîm heißt dauernd; man bezieht es auf die Flüſſe, die im Tiſchri = October — November ſtets voll Waſſer ſind, neben welcher Erklärung die dem Targum und den Rabbinen gefällige vom Monat der Feſte keine Beachtung verdient, wie ſogleich einleuchten wird.

Der eine der erhaltenen phöniz. Monatsnamen findet ſich unter unſern vier Namen, ex ungue leonem; von Monatsnamen auf phöniz. Steinen ſind ſonſt noch geleſen: Marbá, Marpáim, Nisan, Téfet, leider freilich nach ſehr undeutlichen Copien (vgl. Blau in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, XIV, 656); es kann ſich hier nicht um eine Entlehnung von einzelnen Namen handeln, vielmehr iſt, wo ein Name ſtimmt, das ganze Syſtem identiſch. So entlehnen wir mit den Namen zugleich das ganze röm. Syſtem, ſo nehmen die Mohammedaner aller Zungen, wie Perſer und Türken, mit der Religion auch den ganzen arab. Kalender mit allen ſeinen Namen an, den Mohammed freilich durch Beſeitigung der Einſchaltung zu einem reinen Mondkalender gemacht hatte. Alſo wo die Namen ſtimmen, iſt der Kalender der gleiche; Phönizier und Hebräer hatten dieſelben Namen, dieſelbe Rechnung. Aegypter aber und Hebräer haben verſchiedene Syſteme gehabt, und von den vier Namen ſtimmen drei gar nicht mit den ägyptiſchen, und der eine, lautlich anklingende, hat demnach keinen wirklichen hiſtoriſchen Zuſammenhang.

So haben wir in dieſen vier Namen Reſte des Kalenders der vorderaſiat. Semiten, der von dem der binnenländiſchen, am Tigris und Euphrat, ganz verſchieden war, und da die Namen Regenmond, Aehrenmond, Blütenmond und Strombachmond von den Jahreszeiten abhängig ſind, ſo muß der Kalender dieſer Völker ein gebundenes Mondjahr zu Grunde gelegt haben, wie wir oben, durch andere Anzeichen geleitet, gefunden haben. Von den Witterungsverhältniſſen in dieſem Mondjahre benannten ſie die einzelnen Lunationen. Hiernach iſt aber auch der rabbiniſche Gedanke über den Monat 'etanîm als

verkehrt abzuweiſen, denn war dieſer Kalender Eigenthum auch der heidniſchen Phönizier, ſo können ſeine Namen nicht von ſpecifiſch jüd. Feſtordnungen abhängig gedacht werden, ſie ſind vielmehr meteorologiſch begründet. Die meteorologiſchen Bezüge dieſer Namen vernichten zugleich jeden Gedanken an ägypt. Urſprung im Keim, denn Aegyptens Witterungsverhältniſſe ſind von den paläſtinenſiſchen himmelweit verſchieden.

Aber wir haben nur Reſte, und wenn nicht neue phöniz. Funde unſere Kenntniß erweitern, ſo wird die wirkliche Benennung der hebr. Monate für immer verloren ſein, denn der große Bruch der iſraelitiſchen Volksthümlichkeit, der ihre Geſchichte mit dem Anfang des 6. Jahrh. in zwei grundverſchiedene Hälften theilt, machte auch dem alterthümlichen Kalenderweſen, das mit den Lebensverhältniſſen paläſtinen. Ackerbauer eng verwachſen war, für immer ein Ende. Nach dem Exil nämlich ſind neue Monatsnamen im Gebrauch, die offenbar in Babylon entlehnt wurden, obwol ihr rein babyloniſcher Urſprung darum in Zweifel gezogen werden kann und muß, weil einzelne Monatsnamen, wie Kislew, Ṭébet, Ijar einer aram. Etymologie ſich unbedingt nicht fügen wollen (vgl. Benfey und Stern, „Monatsnamen", S. 63); die Erinnerung an den fremdländiſchen „chald." Urſprung hat ſich auch ſichtbar erhalten, denn Ibn Ezra zu 2 Moſ. 12, 2 erwähnt ihn ausdrücklich.

Die Namen dieſer, bei den Syrern faſt gleich und ſpäter, als Seleukus Nikator die ſyr. Monate mit macedon. Namen zu benennen gebot, auch griechiſch umgenannten Monate ſind folgende:

Hebräiſch:	Macedoniſch:	annähernd:
1) Nisán*	Xanthicus	April
2) 'Ijár	Artemisius	Mai
3) Siwán	Daesius	Juni
4) Thammúz	Panemus	Juli
5) 'Ab	Lous	Auguſt
6) 'Elûl*	Gorpiäus	September
7) Tíšri	Hyperberetäus	October
8) Marḥéšwan	Dius	November
9) Kíslew*	Apelläus	December
10) Ṭébet*	Audynäus	Januar
11) Šĕbáṭ*	Peritius	Februar
12) ″Adar*	Dystrus.	März

Wir bemerken hierzu noch, daß die Syrer den Marḥešwan den zweiten Tíšri, den Kislew und Tébet aber erſten und zweiten Kånun nennen, wogegen die Juden den Namen Siwan für den ſyr. Ḥazirán gebrauchen, weil dieſer Name, ſeiner Bedeutung wegen (er heißt Schweinsmond), ihnen anſtößig war (ſ. Baal; über Xanthicus und Lous vgl. Joſephus, „Alterthümer", I, 3, 3; II, 4, 8; III, 10, 5; „Jüdiſcher Krieg", VI, 4, 5; V, 3, 1).

Der Schaltmonat mußte, da er der Ausgleichung der Erntezeit mit den Mondwechſeln dienen ſollte, vor dem Niſan eingelegt werden; dieſen dreizehnten nannte man gleichfalls Adar, zum Unterſchied aber ſetzte man die Partikel we (und) davor, er heißt alſo in einer ſprachlichen Unform der We'adar. Im A. T. ſelbſt werden von dieſen Namen aber nur die mit einem * bezeichneten, und zwar in den nachexiliſchen Büchern Sacharja, Eſther, Eſra und Nehemia, gebraucht.

3) Jahre und Aeren. Nachdem die Natur der hebr. Monate beſchrieben, erübrigt es, ihre Stellung im Jahre zu betrachten, alſo in kurzem die Frage zu erörtern, von wann ab das Jahr gerechnet wurde. Hierüber lehrt der Talmud (Roš haššana, I, 1, Jerus.), es habe einen vierfachen Jahresanfang gegeben: 1) der Tíšri beginne das bürgerliche, 2) der Nîšán das kirchliche Jahr, 3) ſei der 'Elûl der Termin für die Verzehntung des Viehs, 4) der Šebát für die Verzehntung der Baumfrüchte.

Daß in der That das bürgerliche Jahr mit dem 1. Tíšri begann, lehrt nicht nur das traditionelle Neujahrsfeſt, das Poſaunenfeſt (jôm teruá, 4 Moſ. 29, 1; 3 Moſ. 23, 24), auch Hieronymus (zu Ez. 1, 1) beſtätigt ausdrücklich, daß bei den Orientalen nach der Ernte der Feldfrüchte und der Kelterzeit der October der erſte Monat war, der Januar aber der vierte

Sofern er dies den Orientalen im allgemeinen beilegt, müſſen wir annehmen, daß dies der alte Jahresanfang aus der Zeit her iſt, wo die Hebräer die Monatsnamen noch mit den Phöniziern gemeinſam hatten, und in der That beginnt auch die ſyr. Aera (die ſeleucidiſche) mit dem Herbſt des Jahres 312, die nicht nur bei den ſyr. Schriftſtellern herrſcht, ſondern auch auf den Münzen von Damaskus, Tripolis, Tyrus, Sidon, Askalon und andern Städten, ſowie auf den palmyreniſchen Steininſchriften, unter denen die Bilingue den Kaslul (Kislew) mit dem macedon. Apelläus identificirt, wie auch Joſephus („Alterthümer", XII, 5. 4) angibt, während die Bilingue dem Tišri den Hyperberetäus gleichſetzt, unſere obige Tafel beſtätigend. Hiernach ſind wir berechtigt, das bürgerliche Jahr der alten Hebräer mit dem Herbſt zu beginnen.

Woher aber ſtammt die beſondere Rechnung des Feſtjahres? Der Text 2 Moſ. 12, 2 läßt die Urſache deutlich erkennen; der Befreiungsmonat, der Aehrenmonat, ſoll euch, alſo ſpeciell den Hebräern, ſofern in ihm Jahve ſie befreit hat, als Jahresanfang gelten. Wie das Auszugsjahr die Aera wurde, ſo der Auszugsmonat das „Haupt der Monate". Allein im bürgerlichen Leben, wo nachbarlicher Verkehr die alte Sitte erhielt, drang dies nicht ein, und ſo blieb der Jahresanfang im Herbſt, während in den heiligen Büchern alles vom Niſan (ḥódeš ha'abîb) ab gerechnet wird, ſogar die Stellung der alten zugleich auch heidniſchen Monate 'Etanîm, Bûl und Ziw. Der gleiche Grund muß den Verfaſſer des 1. Buchs der Makkabäer bewogen haben, die ſeleucidiſche Aera gegen allen Gebrauch anderwärts, ſtatt vom Herbſt 312, vom Frühling 312 an zu berechnen, wogegen ſie im 2. Buch der Makkabäer vom Tišri 311 zählt, ſodaß die Differenz der Aera in beiden Büchern 18 Monate beträgt.

Hiernach erſcheint es wahrſcheinlich, daß die Jahre der Regenten, als im heiligen Text aufgezeichnet, vom Niſan an zu rechnen ſind, obgleich es nicht mit völliger Gewißheit behauptet werden kann (Roš haššana, III, 8 Targ.). Die beiden übrigen Jahresanfänge gehen uns hier nichts weiter an.

Indem wir nun die Jahre im A. T. vom Niſan an rechnen, fragt ſich, an welches primäre Ereigniß wir die Jahreszahlen der hiſtoriſchen Thatſachen anlehnen müſſen, um die Zeitrechnung ſowol zu einer Diſtanzmeſſung, als auch zur Beſtimmung von Gleichzeitigkeiten zu gebrauchen.

Das A. T. ſelbſt zählt meiſt nach den Regierungsjahren der Könige, wofür die Bücher der Könige, Eſra, Nehemia und die Chronik Zeugniß geben, aber da ſie nur ganze Zahlen von Regierungsjahren angeben, und wir nicht wiſſen, ob ſie die Ueberſchüſſe weggelaſſen und dem Nachfolger zugezählt, oder als ganze Jahre gerechnet und dem Nachfolger abgezogen haben, ſo erwächſt hier eine Schwierigkeit, welche nur durch die Benutzung der Parallelreihen der iſraelitiſchen und jüd. Könige einigermaßen umgangen werden kann. Zwar ſuchte Niebuhr („Geſchichte Aſſurs und Babels" [Berlin 1857], S. 51) zu zeigen, die Regentenjahre ſeien immer voll gerechnet, die Summen der ganzen Reihen alſo ſtets zu groß; aber der Beweis iſt keineswegs zwingend und der angedeutete Weg, die Parallelreihen zu benutzen, bleibt immer bei weitem der ſicherſte. In der Zeit vor der Königsherrſchaft war aber eine ſolche Rechnung unmöglich, und hier zeigt eine vergleichende Betrachtung aller Angaben, daß man nach Geſchlechtern (dorôt) rechnete, wie auch Herodot, deren Dauer man auf die runde Summe von 40 Jahren feſtſetzte. Sehr ſichtlich iſt dieſe Art der Rechnung im Richterbuch, wo die Zahlen faſt alle durch Diviſion oder Multiplication von 40 entſtehen. Als Epoche, an welche dieſer Cyklus von Generationen ſich anſchloß, alſo als Aera, diente der Auszug aus Aegypten (4 Moſ. 33, 38; 1 Kön. 6, 1). In ſpäterer Zeit benutzte man die ſeleucidiſche Aera vom Herbſt 312 an, die man, als für das bürgerliche Leben maßgebend, minjân šeṭarót, Rechnung der Contracte, benannte, und von deren verſchiedener Grundzahl wir oben geredet haben. Ezechiel rechnet nach Jahren des Exils, und eine ſolche Rechnung iſt bei den Juden auch anderwärts ſpäter verbreitet, wie auf den ſehr alten Grabſteinen der Krim.

Von der Jobelperiode ſehen wir vollſtändig ab, einmal weil wir keine Jobeljahre ſicher kennen, zweitens weil ſie ſchwerlich je praktiſch durchgeführt iſt, woraus ſich drittens erklärt, daß ſie zu Datirungen im A. T. nie benutzt wird. Sie iſt für unſere Zwecke nicht vorhanden.

Mit den eben aufgeführten Hülfsmitteln wird es nun zwar gelingen, eine Zeitrech-

nung der Israeliten aufzustellen und diese an das Datum des Auszugs anzulehnen, allein damit haben wir noch wenig gewonnen, wenn es nicht möglich ist, diese Rechnung in Verbindung zu setzen mit einer oder mehrern andern Aeren, die dieselbe mit unserer Zeit vermitteln und den Synchronismus, die Gleichzeitigkeit der Ereignisse, erkennen lassen; denn so erst können wir Distanze und Gleichzeitigkeit wahrhaft ermessen. Hätten wir das Jahr des Auszugs sicher, und könnten wir es auf irgendeine bekannte Aera, z. B. die Dionysische reduciren, dann würde die Operation sehr einfach sein; da dies aber durchaus nicht der Fall ist, so werden wir die Rechnung nicht von oben, sondern von unten anfangen müssen, um mit Hülfe sicher gleichzeitiger Ereignisse in der Zeitreihe eine Anzahl von Punkten festzustellen, an die wir nach rückwärts und vorwärts anknüpfen können. Als Aera benutzen wir keine der mehr als 200 Weltären, zwischen denen beiläufig eine Differenz von 3500 Jahren erscheint, da die höchste 6984, die kleinste 3483 Jahre bis auf Christus zählt, vielmehr legen wir die Dionysische zu Grunde, die das Jahr Roms 754 nach Varronischer Rechnung = 1 n. Chr. ansetzt. Denn obwol ihre Grundlage, das Jahr 754 der Stadt sei Christi Geburtsjahr, gewiß falsch ist, so ist sie doch die einzige Rechnung, die allgemein anerkannt von einer bestimmten Gleichung ausgeht, und für den Synchronismus kommt auf ihre objective Richtigkeit gar nichts an.

Allgemein aber bemerken wir für das Folgende, daß Rosellini (Monimenti storici [Pisa 1832], I, 4) durchaus recht hat, wenn er sagt: „Mir scheint, daß man in Rücksicht auf die ältesten Zeiten mit annähernden Berechnungen zufrieden sein muß, und daß man sich bei dem gar zu häufigen Fehlen gleichzeitiger Schriftsteller der Synchronismen als Leitfaden bedienen muß (nicht aber schon bestimmter Jahre, sondern nur ganzer Perioden), welche sich aus den Zeugnissen der fraglichen Zeit selbst ergeben."

Eine vollständig, auch astronomisch durch eine Mondfinsterniß (Josephus, „Alterthümer", XVII, 9. 3) gesicherte Grundlage für die Verknüpfung der jüd. Geschichte mit der Dionysischen Aera bietet der Tod Herodes' des Großen dar; er starb nach dem 12. März und unmittelbar vor dem Passah des Jahres 750 der Stadt, also 4 vor der Aera des Dionysios (Ideler, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie" [Berlin 1826], II, 391). Ein weiterer fester Punkt ist die Einweihung sowie die Zerstörung des Tempels in der Makkabäerzeit, da hier nach der Seleucidischen Aera datirt ist, die wir kennen. Die Einweihung fand am 25. Kislew, 148 der Seleucidischen Aera statt, d. i. im December 164 vor der Aera des Dionysios (1 Makk. 4, 22); und da nach Dan. 9, 27 die Verwüstung 3 Jahre und 6 Monate dauerte, so fällt die Eroberung Jerusalems in den Juni 167, und die Errichtung des heidnischen Altars, des Greuels der Verwüstung, in den December desselben Jahres (1 Makk. 1, 54). Von Antiochus Epiphanes aber können wir die Geschichte aufwärts bis zu Alexander den Großen berechnen, an den sich die Synchronismen der pers. und jüd. Geschichte anlehnen, vor allen Dingen die Ankunft des Nehemia im 20. Jahre des Artaxerxes Langhand, d. h. 445 (Neh. 1, 1), die Wiederaufnahme des unterbrochenen Tempelbaues im 2. Jahre des Darius = 520—19, und das Befreiungsdecret des Cyrus in seinem 1. Jahre, d. h. nach jüd. Redeweise im 1. Jahre nach der Eroberung Babels, 538—37 (Esra 1, 1; 2 Chron. 36, 22).

Durch weitere Verfolgung der Regentenreihe nach rückwärts läßt sich endlich die Regierungszeit Nebukadnezar's finden, da Josephus, Contra Apion., I, 20 (vgl. auch Clinton, Fasti Hellenici ed. K. W. Krüger [Leipzig 1830], S. 315 fg.), folgende Reihe babylon. Könige bietet:

Nebukadnezar	43	Jahre,
Evilmaraduchos	2	„
Neriglissoorus	4	„
Laborosoarchodus	9	Monate,
Nabonnedus	16	Jahre x Monate.

Die Dauer der babylonischen Monarchie betrug, wenn wir die 9 Monate des Laborosoarchodus mit den Monaten des erwähnten 17. Jahres des Nabonnedus zusammen als 1 Jahr rechnen, im ganzen 66 Jahre, wozu von Cyrus 538 Jahre kommen, sodaß sich Nebukadnezar's Anfang auf 604 normirt, und zwar näher 605—604. Die 70 Jahre des Exils sind einfach eine runde Summe, daher jeder Versuch, sie genau zu berechnen, scheitern muß, wie denn auch alles in Verwirrung geräth, wenn man diese Zahl für die Chronologie der Periode verwenden will (vgl. meine Abhandlung Cur in libro Danielis juxta hebraeam aramaea adhibita sit dialectus explicatur [Halle 1865], S. 23).

Nebukadnezar's Regierungsantritt iſt aber weiter mit einem Ereigniß verknüpft, das gleichzeitig in die ägypt. und babyloniſche Geſchichte eingreift, und von dem wir wiſſen, in welches Regierungsjahr des herrſchenden jüd. Königs es fiel; dies iſt die Schlacht von Circeſium oder Karchemiſch; ſie fiel kurz vor Nebukadnezar's Beginn (Joſephus, Contra Apion., I, 19), alſo ungefähr 605, während Necho in Aegypten herrſchte, und ihre Zeit war das 4. Jahr des Jojakim (Jer. 46, 2), der alſo 609 zur Regierung kam. Hiermit gewinnen wir directen Anſchluß der jüd. und weiter iſraelitiſchen Königsreihe an unſere Aera, ſodaß wir nun mit Benutzung der in den Büchern der Könige gegebenen Synchronismen die Zahlen der Königsreihen conſtruiren können; freilich unter dem Vorbehalt eines Fehlers im Anſatz jeder Zahl, welche, weil ſich die Jahresanfänge nicht decken, auch in das folgende oder unmittelbar vorhergehende Jahr unſerer Aera fallen kann, ein Fehler aber, der in dieſer alten Zeit, mit ihren dürftigen Nachrichten, für die geſchichtliche Einſicht keine Bedeutung hat. Zur nähern Controle dienen noch die beiläufigen und daher um ſo wichtigern Notizen im Buch der Könige, daß im 4. Jahre des iſraelitiſchen Ahab, vor deſſen Regierungsantritt die Regentenreihe durch Revolutionen unterbrochen geweſen ſein muß, Joſaphat von Juda zur Regierung kam (1 Kön. 22, 41) ſowie, daß 2 Kön. 18, 9 Hiskia's 4. Jahr mit dem 7. Hoſea's von Iſrael zuſammenfiel. Endlich iſt zu bemerken, daß der Synchronismus der ägypt. Geſchichte verlangt, die Regierungszeit Manaſſe's von 55 auf 45 Jahre zu reduciren (2 Kön. 21, 1), da ſonſt die echt Jeſajaniſche Weiſſagung (Jeſ. 19) in der Luft ſchweben würde, und daß 2 Kön. 15, 1 ſtatt im 27. Jahre geleſen werden muß im 14. Jahre. Die Endgeſchichte Iſraels rückt gegen die gewöhnliche Anſetzung um mehr als ein Decennium herunter, was fallen zu laſſen mich auch die aus Keilſchriften gewonnenen Daten Oppert's in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XX, 178, nicht beſtimmen können, da ich dieſe Ueberſetzungen vorläufig, ehe die Acten publicirt und controlirt ſind, zu benutzen für völlig unerlaubt halte. Uebrigens kommt er, obwol er für den Tod Salmanaſſar's das Jahr 721 gewinnt, in Betreff Sargon's und Sanherib's mir bis auf 1 Jahr gleich.

Die Chronologie vor Salomo kann nur ganz allgemein ſkizzirt werden, da die Angaben äußerſt mangelhaft ſind. Ihre Grundzüge ſind im Artikel Aegypten (S. 62) gegeben. Die Seitencolumnen der chronologiſchen Tafel (ſ. am Schluß des erſten Bandes) bieten die für die Bibelleſung belangreichen Synchronismen der aſſyr., babylon., tyr., perſ., med. und ägypt. Geſchichte. Eine beſondere Columne gibt die recipirten Jahreszahlen, um die Vergleichung zu erleichtern. Eine Ueberſicht der Literaturgeſchichte iſt eingefügt. Die beigegebenen Columnen aus der griech. und röm. Geſchichte ſollen die allmählich ſich immer enger ſchlingenden Bezüge des Morgen- und Abendlandes veranſchaulichen, welche in dem Doppelſieg des Abendlandes über das Morgenland, zur Zeit Alexander's des Großen und zur Zeit des Titus zum Austrag kommen, und die wichtigſten Abſchnitte in der menſchlichen Culturentwickelung darſtellen. Statt weiterer literariſcher Verweiſungen führen wir an Ideler, „Handbuch der mathematiſchen und techniſchen Chronologie" (2 Bde., Berlin 1825—1826) und deſſelben „Lehrbuch der Chronologie" (Berlin 1831), an deſſen Schluß reiche Nachweiſungen ſich finden. Hierzu kommt für die techniſche Chronologie noch das Werk von Ulyße Bouchet, Hémerologie (Paris 1868). Sonſt ſind natürlich die hiſtoriſchen Werke, namentlich von Ewald und Duncker, ſowie von Weber und Holtzmann zu benutzen. Merx.

Chryſolith, ſ. Edelſteine.

Chryſopras, ſ. Edelſteine.

Chub. Ezechiel nennt Kap. 30, 5 neben dem wohlbekannten und identificirten Völkernamen Kuš (Aethiopien), Put, Bewohner der arab. Küſte (hieroglyphiſch Punt), und Lud, der auch 1 Moſ. 10, 13 als ein mit Aegypten in naher Beziehung ſtehender Volksſtamm genannt wird, noch ein Volk der Kub (Chub), von dem ſich ſonſt nirgends eine Erwähnung findet. Die Situation, welche der Prophet behandelt, iſt dieſe, daß nach der Eroberung Jeruſalems von Nebukadnezar erwartet wird, daß er alsbald auch Aegypten angreifen und überwältigen werde (Ez. 29, 19; 30, 11), wobei dies Volk ſammt allem ſeinen Anhang, Kuſch, Put u. ſ. w. ins Unglück gerathen ſoll, eine Erwartung, die auch Jeremia (46, 2. 26) ſchon im J. 605 theilt, zur Zeit der Schlacht von Circeſium, und auch nach dem Fall Jeruſalems, bei ſeiner Anweſenheit in Aegypten, ſelbſt feſthält (Jer. 43, 10). Fragen wir nun, was die exegetiſche Ueberlieferung zur Erklärung des fraglichen Völkernamens bietet, ſo iſt dies leider nicht der Rede werth. Von den oriental. Ueberſetzungen behalten

die ſyriſche und das Targum das Wort bei, die LXX bieten ſcheinbar dafür Libyer, was der Araber der Polyglotte, der nach den LXX gearbeitet hat, benutzt und in Nuba (Nubier) verwandelt hat. Obwol ſich nun dieſe Deutung auch in der Neuzeit Freunde gewonnen hat, ſo iſt ſie doch ohne jede Gewähr, da die griech. Bearbeiter des Ezechiel an dieſer Stelle einfach im Dunkeln getappt haben, und ſo als Blinde die Einäugigen führen. Daß ſie aber wirklich nur aufs Gerathewohl geſchrieben haben, geht daraus hervor, daß ſie ſicher falſch für Kuš die Perſer, für Puṭ die Kreter, für Lud die Lydier ſetzen, ganz zu geſchweigen, daß uns für koll haʿĕrĕb, was nur die Geſammtheit der Araber bedeuten kann, mit etymologiſchem Taſten „alle Beigemiſchten", von ʿaráb, miſchen, geboten wird. Zum Ueberfluß iſt an unſerer Stelle auch noch der Einfluß von Ez. 27, 10; 38, 5 ſichtbar, denn von da ſtammen die Perſer, und dort ſind die Puṭ durch Libyer bei der LXX wiedergegeben, welche an unſerer Stelle für die fraglichen Kub zu ſtehen ſcheinen. Dieſe Beobachtung hellt aber die ganze Frage auf. Wo im Hebräiſchen bei den Propheten Puṭ ſteht, da ſchreibt die LXX Libyer, ſo Ez. 27, 10; 38, 5; Jer. 46, 9 (griech. 26, 9), wo Lubîm und Puṭ nebeneinander ſteht. Neh. 3, 9 weiß ſie ſich keinen Rath, da ſie für beides Libyer zu ſetzen gewohnt war, daher bleibt eins weg; in den hiſtoriſchen Büchern dagegen (1 Moſ. 10, 6 und 1 Chron. 1, 8) wird von der LXX der Eigenname Phud beibehalten.

Hiernach dürfte es mehr als wahrſcheinlich ſein, daß an unſerer Stelle (Ez. 30, 5) Perſer und Kreter völlig ungehörig und vermuthlich eine Interpolation ſind, während in üblicher Weiſe für Lud die Lydier und für Puṭ die Libyer ſtehen. Gibt man dies zu, wie man es gar nicht wird leugnen können, ſo ſind die Kub von der LXX ganz übergangen, und der Schein, als ob die LXX Kub durch Libyer wiedergebe, iſt einfach dadurch entſtanden, daß man die Reihenfolge der Namen zählte, und nicht beachtete, daß die hierbei entſtehenden angeblichen Ueberſetzungen Kuš = Perſer, Puṭ = Kreter, Lud = Lydier und Kub = Libyer, mit den ſonſtigen Wiedergaben dieſer Namen bei der LXX der Propheten im grellſten Widerſpruch ſtehen.

Von den ältern Erklärern wiſſen Ephräm, Hieronymus und die Rabbinen gar nichts zu ſagen, unter den Neuern dachten (nach Winer, „Bibliſches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847], I, 229) Michaelis an Kobé (Ptolemäus, IV, 7. 10), einen Handelsplatz am Indiſchen Meer in Aethiopien, andere an Chobát oder Chobáth in Mauretanien (Ptolemäus, IV, 2. 9), noch andere an Kóbion in Mareotis. Warum wird nicht auch noch an die ägypt. Stadt Kobtos, koptiſch auch Kebto, Keft, gedacht, um von Bochart's Combination mit dem (nach de Lagarde, „Geſammelte Abhandlungen" [Leipzig 1866], S. 54, 15, nicht einmal ſyriſchen Kuba (Judendorn) ganz zu ſchweigen, wonach der Judendorn (paliurus) die Stadt Paliurus in Marmarika an die Hand geben ſoll? Aber die ungelehrte Kritikloſigkeit der Alten iſt in dieſem Fall beſſer als die gelehrte der Neuern, denn von den Kub können weder alte noch neue Ausleger etwas wiſſen, da dieſes angebliche Volk ſeine Exiſtenz blos einem Schreibfehler verdankt; daß neben Völkern wie Kuš und Puṭ eine einzelne Stadt vernünftigerweiſe nicht genannt werden kann, iſt ſchon von Geſenius (im Thesaurus) mit Recht bemerkt.

Folgen wir den Indicien, welche die LXX bieten, ſo iſt Kub nach den Worten: „und alle die Beigemiſchten" (καὶ πάντες οἱ ἐπίμικτοι), und vor den Worten: „und der Söhne des Bundes" (τῶν υἱῶν τῆς διαθήκης) ausgelaſſen. Aus Unwiſſenheit etwa? Möglich, aber nicht wahrſcheinlich; denn wenn kein alter Schriftſteller den Namen kennt, fragt man billig, ob er überhaupt vorhanden war. Und nun betrachte man die Textworte, wie ſie den LXX zunächſt mit Uebergehung des Wortes Kub vorgelegen haben müſſen:

Und alle Beigemiſchten וכל הערב,
Und der Söhne des Bundes ובני הברית.

Hier zeigt ein Blick, daß die Worte „und Kub" (וכוב) nur durch eine Doppelſchreibung entſtanden ſind. Der Schreiber, der eben ... וכל geſchrieben hatte und mit ... ובני fortfahren wollte, wiederholte falſch den Anfang des erſten Gliedes וכ, zu dem ſich dann der Anfang des zweiten וב geſellte, was zuſammen וכוב ausmacht, und im Zuſammenhang nur als Volksname gelten konnte. So hätten die LXX mit ihrem Uebergehen des Namens einen beſſern Codex gehabt als wir (es gibt viele Dittographien im hebr. Ezechiel), und, ſo grauſam es iſt, wir müſſen das ganze Volk der Vertilgung, in Lexicis und geographiſchen Handbüchern natürlich, preisgeben.

Wer dieſe Auseinanderſetzung über den Urſprung des Wortes anerkennt, wird nicht

fürder an Emendation in Lub (Libyer) oder Nub (Nubier) denken, die zwar leicht כוב = לוב = נוב iſt, deren Grundgedanke aber einzig aus der nachgewieſenermaßen unkritiſch benutzten LXX ſtammt. Jene Emendationen ſind vertreten von Geſenius (im Thesaurus) und von Hitzig („Begriff der Kritik" [Heidelberg 1831], (S. 129); Hävernick verwies auf den Volksnamen Kufa (bei Wilkinſon, Manners and customs of the ancient Egyptians [London 1837], I, 379); richtig wird es ſein, das Wort zu ſtreichen, auch tritt erſt dann die Symmetrie der Glieder ein; den drei Namen ohne Zuſatz Kuš, Puṭ, Lud entſprechen mit Zuſatz zwei, das ganze Arabien und die Söhne des Bundeslandes. Merx.

Chul. Unter den Nachkommen Arams, d. h. unter den aram. Völkern, erwähnt 1 Moſ. 10, 23 auch ein Volk Ḥûl, über deſſen Identificirung die Meinungen ziemlich auseinandergehen. Zwar weiſen alle Neuern gleichmäßig die Anſicht des Joſephus („Alterthümer", I, 6. 4) ab, welcher Armenien darunter verſtanden wiſſen will, ſind aber ſelbſt wenig einig über die rechte Deutung. Schultheß („Das Paradies" [Zürich 1816], S. 282) deutet den Namen auf das ſüdliche Meſopotamien, weil es ſandig ſei, und ḥoll Sand heiße (ein ſchwacher Grund), Michaelis (Spicilegium géographiae hebr. [Göttingen 1780], II, 135) ſucht es in Cöleſyrien; am ſicherſten wird man mit Roſenmüller („Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" [Leipzig 1823], I, II, 253) an das noch heute mit dem Namen Land Ḥule (ârḍ el ḥule) bezeichnete Gebiet des Sees Merom (Joſ. 11, 5. 7) denken. Das Tiefland, in deſſen Mitte der See liegt, iſt etwa 1 Meile breit und erſtreckt ſich von Paneas bis zur nördlichen Fortſetzung des Dſchebel Safed von Oſt nach Weſt, während ſeine Ausdehnung von Nord nach Süd 4 Meilen beträgt, da es von den Südabhängen des Hermon (ǵebel eš šêkh) bis zur Brücke der Töchter Jakob's (ǵisr banât Jaʿḳub) ſich ausdehnt. Das fruchtbare, aber nördlich vom See, den Joſephus („Alterthümer", XV, 10. 3) den ſemechonitiſchen nennt, wegen des geringen Falls der Jordanquellflüſſe in dieſer Gegend, ſtark verſumpfte Land iſt auf der Weſtſeite von Bergen bis zu 1000 Fuß Höhe begrenzt, während ſie im Oſten noch höher ſteigen. Schon Joſephus nennt dies Gebiet (ḥ)ula(ta) (ſchlechte Lesart Ualatha [„Alterthümer", XVII, 2. 1]), was nichts als aram. Form für ḥule iſt, als Batanäa und der Trachonitis benachbart.

Dieſe Anſicht hat zugleich die Meinung des Rabbinen Saadja (Kap. 940) für ſich, wie er jetzt bei de Lagarde („Materialien zur Kritik und Geſchichte des Pentateuchs" [Leipzig 1867], I, 11) vorliegt, der ʿuṣ, wie Joſephus („Alterthümer", I, 6. 4) für das Gartengebiet von Damaskus, ǵuṭa genannt, erklärt, worin er ſich der auch von Wetzſtein vertretenen, ſehr wahrſcheinlichen Anſicht nähert, daß das ʿuṣ des Ḥiob im Hauran zu ſuchen ſei (vgl. Delitzſch, „Bibliſcher Commentar über die poetiſchen Schriften des A. T. 2. Bd. Das Buch Job" [Leipzig 1864], S. 530 fg.). Neben dieſer guṭa identificirt er Ḥûl direct mit dem Land Ḥûl, und das daneben ſtehende Gêtër mit ǵarâmiḳ, in der Polyglotte ǵaramik, das ich ſonſt nicht kenne (vielleicht Yarmûḳ?), für welches eine andere arab. Ueberſetzung der Geneſis (ebenfalls bei de Lagarde, a. a. O., II, 90. 23) Gatâr wiedergibt, und unter dem man nur Gešur verſtehen kann, einen Diſtrict in der Nähe des Hermon (5 Moſ. 3, 14), wo ſich (2 Sam. 15, 8) ein aram. Königthum befand, und der zweifelsohne mit dem ſpätern Ituräa identiſch iſt.

So gefaßt enthält 1 Moſ. 10, 23 eine Aufzählung der unmittelbar an das jüd. Gebiet grenzenden, von damasceniſchen Benhadads gewiß oft genug vereinigten kleinen aram. Stämme, ʿuṣ, die Gegend von Damaskus mit Hauran und den Trachonen, Ḥûl, die weſtlich ſich anſchließende Umgegend des Meromſees, drittens endlich Gêtër (mit dem aram. t, ſtatt des hebr. š und des arab. t) das zwiſchen beiden Gebieten ſich dehnende Ituräa, deſſen Name nicht mit dem Ismaeliten, d. h. Araber, Jeṭûr (1 Moſ. 25, 15), zu combiniren iſt. Merx.

Chun, Kun, ſ. Berothai.

Chuſi, ſ. Joab.

Chuzas, Name eines Rentbeamten des Herodes Antipas, deſſen Frau Johanna für dämoniſch gegolten hatte und von Jeſus geheilt worden war. Aus Dankbarkeit ſcheint ſie ſich infolge ihrer Heilung an Jeſus angeſchloſſen und zu dem Frauenkreiſe gehört zu haben, welcher Jeſus und deſſen Jünger auf ihren Reiſen mit den nöthigen Lebensbedürfniſſen verſorgte (Luk. 8, 1—3). Schenkel.

Cilicien, die ſüdöſtlichſte Provinz Kleinaſiens, im Süden vom Mittelländiſchen Meer beſpült (Apg. 27, 5), zerfiel ſeiner Bodenbeſchaffenheit nach in das waſſerreiche und fruchtbare ebene oder eigentliche Cilicien im Oſten, und das rauhe Cilicien im Weſten,

letzteres im Alterthum durch seine Ziegen berühmt, aus deren langen Haaren Tücher und Schuhe gefertigt wurden. Die Einwohner stammten von den Syrern und Phöniziern ab, doch finden sich seit Alexander dem Großen auch griech. Colonien in dem Lande und auch an Juden fehlte es unter den Bewohnern Ciliciens nicht (Apg. 6, 9). Zur Makkabäerzeit stand es unter der Herrschaft der Seleuciden (1 Makk. 11, 14; 2 Makk. 4, 36), war später zum Theil armenisch und wurde endlich durch Pompejus großentheils dem röm. Reich als Provinz einverleibt, obwol die Bergbewohner im rauhen Cilicien ihre Selbständigkeit unter einheimischen Fürsten behaupteten. Die wichtigste Stadt Ciliciens war Tarsus, die Heimat des Apostels Paulus (s. d.), in einer fruchtbaren Ebene am Fluß Cydnus gelegen, und durch schwunghaften Handel wie durch die Pflege der Wissenschaften blühend. Außerdem wird von cilic. Städten in der Bibel noch Maltus genannt (2 Makk. 4, 30), das unweit der Mündung des Flusses Pyramus auf einer Anhöhe nahe am Meer lag. Christliche Gemeinden in Cilicien werden zuerst Apg. 15, 23 erwähnt. Sie verdanken ihre Entstehung wahrscheinlich dem Apostel Paulus, der sich nach seiner Bekehrung längere Zeit in seinem Heimatlande und namentlich in Tarsus aufhielt (Apg. 9, 30; 11, 25; Gal. 1, 21 fg.) und auch später Cilicien bereiste, um die dortigen Gemeinden zu stärken (Apg. 15, 41). Krenkel.

Cinnameth, s. Zimmt.

Cisternen, s. Brunnen.

Claude, s. Klaude.

Claudius, der vierte röm. Kaiser, ist in der Apostelgeschichte zweimal ausdrücklich erwähnt (Apg. 11, 28; 18, 2); aber auch ohne seine Nennung sind die Schicksale des Judenthums wie der ersten christl. Kirche mit seiner Regierung vielfach in Zusammenhang gewesen.

Tiberius Claudius Drusus, geboren zu Lyon am 1. August 10 v. Chr., war der Sohn des ältern Drusus, Bruder des großen Germanicus, Neffe des Kaisers Tiberius; sein Neffe wiederum war Caligula, der dritte Kaiser, der Sohn des Germanicus, dem er selbst auf dem Thron folgte. Claudius war von Jugend auf der Spott in- und außerhalb der Familie, seine eigene Mutter nannte ihn den Embryo eines Menschen; er war träg, schlafsüchtig, am schönsten, wenn er schlief, wackelnd in Haupt und Gliedern, ein Stotterer, vergeßlich, kindisch, furchtsam, mistrauisch, sinnlich und grausam; sein höchstes Lob einige antiquarische Gelehrsamkeit. Dieser schon ergraute funfzigjährige Blödsinnige wurde nach dem Mord Caligula's (24. Januar 41) von den Prätorianern zitternd aus dem Versteck auf den Thron gehoben. Seine Regierung, im Anfang löblich, zeigte bald alle Launen und Härten einer Impotenz, welche der Spielball der Weiber und Freigelassenen, einer Messalina und Agrippina, eines Narcissus und Pallas war; sie schloß damit, daß Agrippina den Gemahl vergiftete und so (13. October 54) ihren Sohn erster Ehe, Nero, einen neuen, nur geistreichern Unmenschen, auf den Thron brachte.

Eine solche Regierung war dazu angethan, der unglücklichen Provinz Judäa das höchste Maß des Elends zu schaffen. Dieses wurde dadurch greller, daß die kaiserliche Laune auch hier mit Gutthaten begann. Der jüd. König Agrippa I. (s. Herodes) war schon durch die Mutter des Kaisers, Antonia, dem Claudius längst nahe gekommen; noch dazu half jener geschickte Intriguant zur Verständigung des Claudius mit dem röm. Senat, der nach dem Tod Caligula's einen Augenblick vom Freistaat träumte. Daher die Zurückgabe der Provinz Judäa an Agrippa, ein neues glänzendes jüd. Königthum, die Bestätigung der Freiheiten der auswärtigen Juden in Alexandria, ja in der ganzen röm. Welt (41 n. Chr.), welche Claudius um so williger vollzog, weil sie seinen alterthümelnden Grundsätzen entsprach und weil Augustus, sein höchster Schwur, sein Vorgänger in diesem Liberalismus war. Aber noch bei Lebzeiten des Agrippa gelang es den allmächtigen Freigelassenen, das Mistrauen des Claudius gegen das neue Königreich wiederholt zu erwecken; nach seinem frühen Tod (Ostern 44) setzten sie es gegen seine Neigung durch, daß das ganze Königreich wieder zur röm. Provinz gemacht wurde und Agrippa II. nur sehr allmählich ein Titularkönigreich zusammenbrachte. Mit der neuen Unterjochung wurde solcher Ernst gemacht, daß der syr. Statthalter Cassius Longinus und der neue Procurator Cuspius Fadus im Auftrag des Kaisers die Auslieferung der hohenpriesterlichen Gewänder, welche die Juden doch selbst in der viel schlimmern Tiberius-Zeit in eigene Verwahrung bekommen hatten (35 v. Chr.), mit Aufbietung großer Heeresmacht er-

zwingen wollten, was Agrippa II. und Herodes, der Bruder Agrippa's I., der König von Chalcis im Libanon, doch hintertrieben. Claudius bestätigte bei diesem Anlaß (28. Juni 46) die Rechte der vaterländischen Religion, setzte Herodes zum Tempelherrn, ließ Agrippa II. nach dessen Tod in allen seinen Rechten folgen (im J. 48) und führte ihn im J. 52 auch in die Tetrarchie des Philippus ein. Natürlich aber wurden „die vaterländischen Sitten" von Procuratoren, welche sich des Schutzes der Freigelassenen sicher wußten, nicht eben viel geachtet; natürlich war auch das Judenthum in seinem Selbstgefühl mächtig gehoben durch den kurzen Traum des selbständigen Agrippa-Königreichs, durch die neue Herrschaft des Pharisäismus, durch die erfolgreichen Missionen von Rom bis Adiabene, daher denn auch verbittert und renitent genug, wie die Decrete des Claudius selbst zeigen, gegen die Römerherrschaft, deren Unglück sich selbst in dem Gotteszeichen einer schrecklichen Hungersnoth (46—48; Apg. 11, 28 gibt unrichtig das J. 44) abspiegelt. Daher wachsende Conflicte mit den Procuratoren: unter Cuspius Fadus (44—46) Unruhen in Peräa, dann Aufstand des „Propheten" Theudas (s. d.) in Judäa (um 46; falsche Zeitbestimmung Apg. 5, 36); unter Tiberius Alexander, dem jüd. Apostaten, der am Kreuz endende Aufruhr der Söhne des Juda Galiläus, Jakobus und Simon (46—48); unter dem Ungeheuer Ventidius Cumanus vollends (48—51) die Verhöhnung der jüd. Heiligthümer durch röm. Soldaten, Mord und Kampf in Jerusalem, Samaria, durch das ganze Land, Beschützung des Cumanus durch die Freigelassenen und mühsamer Sturz durch Agrippa II. mit Hülfe Agrippina's; schließlich (seit 51) Claudius Felix, der Freigelassene des Claudius, der Bruder des mächtigen Pallas, durch diese Verbindung selbst, wie Tacitus sagt, der privilegirte Missethäter. Die Katastrophe Jerusalems war eingeleitet, die Ahnung der jerusalemischen Magnaten sah schon 50 n. Chr. das Feuer um den Tempel züngeln, die Nation mit Weib und Kind verkauft in die Sklaverei (Josephus, „Alterthümer", XX, 6. 1).

Im Rapport mit dem Judenthum begann auch das Christenthum zu leiden. Theils wurde es, wie die Apostelgeschichte (Kap. 13—17) und das Leben des Paulus zeigt, von dem durch Erfolge und Niederlagen ungemein fanatisirten Judenthum (1 Thess. 2, 14 fg.) auf den Tod verfolgt, theils litt es mit den Juden durch das Heidenthum. Der röm. Schriftsteller Suetonius (Vit. Claud., XXV) erwähnt die Austreibung der Juden aus Rom durch Kaiser Claudius, welche nach Dio Cassius (LX, 6) schließlich allerdings wieder sistirt und auf das Verbot der religiösen Zusammenkünfte beschränkt wurde. Die Apostelgeschichte (18, 2) läßt aus diesem Anlaß den pontischen Juden Aquila aus Italien gezwungen weichen und mit Paulus in Korinth zusammentreffen. Merkwürdig ist der Zusatz Suetonius', daß die Juden wegen beständiger Tumulte, deren Anstifter Chrestus gewesen, aus Rom verjagt worden seien. Haltlos ist hier die ältere Meinung, daß Christus ein gewöhnlicher jüd. Aufwiegler gewesen, da er doch bedeutsam und als bekannte Persönlichkeit eingeführt wird. Da nun der Name Christus im Abendland nachweislich gern als Chrestus ausgesprochen wurde, da alle Spuren sonst, selbst die petrinische Sagengeschichte, den Auftritt des Christenthums in Rom um das J. 50 n. Chr. zeigen, so ist höchst wahrscheinlich, daß Streitigkeiten der Juden und Christen, welche letztere das wichtigste Terrain im Namen ihres Messias zu erobern begannen, der Anlaß der röm. Maßregel gegen die Juden waren, und daß Suetonius in echt röm. Unwissenheit über die Person Jesu diese selbst als damals und zwar gerade in Rom wirksam betrachtet hat. Als Zeitpunkt dieser Verfolgung gibt Orosius (VII, 5) das neunte Jahr des Claudius (= 49) an; aber indem er sich selbst für diese Zahl auf Josephus beruft, so erlaubt er uns, da Josephus diese bestimmte Zahl nicht gibt, anzunehmen, daß er sie selbständig aus Josephus („Alterthümer", XX, 5. 2) durch Combination zu berechnen suchte. Die Berechnung ist nicht unfein, die schlimmen Zeiten der Juden hatten in der That damals angefangen; aber der Rückschluß auf die röm. Verhältnisse ist doch ganz unsicher, und die Noth der Juden lief bis zu Ende der Regierung des Claudius. Dagegen läßt die Apostelgeschichte mit großer Wahrscheinlichkeit den Zeitpunkt berechnen. Denn indem sie den Aquila ganz neulich infolge der Claudius'schen Verfolgung in Korinth angekommen sein läßt, indem ferner Paulus im J. 54 in Korinth aufgetreten war, wo er sofort mit Aquila in Verbindung trat, so trifft das J. 53 für jene Thatsache am meisten zu. Haben die Christen aus diesem Anlaß mit den Juden und unter jüd. Namen einigermaßen mitgelitten, so traten sie unter dem Nachfolger des Claudius, Nero, mit eigenem Namen in die röm. Leidens- und Ver-

folgungsperiode ein (ſ. Auguſtus). Deswegen war doch die Zeit des Claudius für ſie und für die Welt ſo wenig eine Glückszeit, daß die ſcharfſinnige Vermuthung ſchwerlich zutrifft, „der Aufhalter" des Antichriſts im 2. Theſſalonierbrief (2, 7) werde Claudius (= Schließer) ſein, zumal auch dieſer Brief erſt nach der Offenbarung Johannis (68—69), d. h. lange nach der Zeit des Claudius, geſchrieben ſein dürfte. Keim.

Clemens. Dieſer vielberufene Name der Kirchengeſchichte kommt im N. T. nur einmal vor, im Philipperbrief des Paulus (4, 3), er iſt aber nur um ſo häufiger verwendet worden, um in die Dunkelheit der unter dem Namen Clemens laufenden kirchengeſchichtlichen Sagengeſchichte ein Licht zu bringen. Im Philipperbrief mahnt Paulus aus ſeiner röm. Gefangenſchaft zwei Frauen der dortigen Gemeinde zur Einigkeit, welche mit dem Apoſtel in Gemeinſchaft mit Clemens und ſeinen übrigen Gehülfen, deren Namen im Buch des Lebens ſtehen, im Evangelium mitgeſtritten haben (Röm. 16, 3 fg.). Da Clemens kein Begleiter des Paulus auf ſeinen Miſſionen geweſen iſt, da er ferner mit den zwei philippiſchen Frauen zuſammengerückt wird, ſo iſt die nächſtliegende Annahme, er ſei ein Philippenſer geweſen, der in der Zeit der dortigen Miſſion des Paulus einer ſeiner Hauptgehülfen geworden. Als Geſtorbener oder gar Märtyrer zur Zeit der Briefabfaſſung (wie Volkmar meinte) iſt er durch den Beiſatz: früherer Mitſtreiter, Eingeſchriebener im Buch des Lebens, keineswegs bezeichnet (vgl. z. B. Luk. 10, 20; Offb. 3, 5; 1 Kor. 9, 25; Röm. 15, 30). Weiterhin haben die Kirchenväter dieſen Clemens allerdings mit dem röm. Clemens, der in der Verfolgungsgeſchichte, in der Papſtgeſchichte, in der Literatur des 2. Jahrh. eine Rolle ſpielt, in Verbindung gebracht, vielleicht ſchon Irenäus, der ihn als Genoſſen der Apoſtel ſchildert, ſicher Origenes und eine Menge von Nachfolgern. Dieſe Verbindung iſt von kath. Schriftſtellern, insbeſondere von Hefele, aber auch von proteſtantiſchen acceptirt worden, obwol ſie ganz haltlos iſt, und die neueſte Kritik hat ſich von Baur bis Volkmar inſofern derſelben erfreut, als ſie die geſchichtliche Erklärung des angeblich unechten Philipperbriefs durch Ueberſetzung des philippiſchen Clemens in den römiſchen und durch Deutung deſſelben auf röm. Tendenzen des Briefs aufzubauen ſuchte. Aber von den verſchiedenſten Seiten, von Hilgenfeld, Lipſius, Meyer, Ritſchl, Uhlhorn iſt mit allem Recht die Unmöglichkeit der Zurückführung des philippiſchen Clemens auf den römiſchen behauptet worden, den kein vernünftiger Leſer in Rom ſuchen konnte; und an dieſer Leugnung wäre ſelbſt für den Fall feſtzuhalten, wenn die Unechtheit des Philipperbriefs mit beſſern Gründen als bis daher bewieſen würde. Denn vom übrigen abgeſehen müßte man dann an eine tendenziöſe Verwendung des Clemens-Namens in einer Zeit (125 n. Chr.) denken, wo die ganze Clemens-Sage kaum im Entſtehen war; am eheſten noch auf die doch ſelbſt nur jüngere Schrift: „Hirte des Hermas" (Visio, II, 4) könnte man ſich berufen, um die Bedeutung jenes röm. Namens für die ferne Heidenmiſſion irgendwie zu begründen (ſ. über dieſe Fragen Philipperbrief). Der Urſprung der röm. Clemens-Sage gehört der Kirchengeſchichte an.

Vgl. beſonders Baur, „Paulus" (1. Aufl., Stuttgart 1845), S. 474 fg.; Hilgenfeld, „Die apoſtoliſchen Väter" (Halle 1853), S. 92 fg.; deſſelben Clementis Romani epistulae (Leipzig 1866), S. XXIII fg.; Volkmar, „Ueber Clemens von Rom und die nächſte Folgezeit", in den „Theologiſchen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 287 fg., 309 fg. Keim.

Cleopas, wahrſcheinlich zuſammengezogen aus **Cleopatros,** einer der beiden Jünger, welche nach Emmaus wanderten (Luk. 24, 18). Man bringt damit den Joh. 19, 25 genannten **Clopas** in Verbindung; die Identität beider iſt aber zweifelhaft. Röck.

Cleopatra, ſ. Kleopatra.

Cöleſyrien. Das „Hohle Syrien" (ἡ κοίλη Συρία) bezeichnet nach Strabo (XVI, 2. 21) im engern und ohne Zweifel urſprünglichern Sinn die Einſenkung zwiſchen dem Libanon und Antilibanon, ein im Durchſchnitt eine deutſche Meile breites, langgeſtrecktes Hochthal, über welches ſich von beiden Seiten die Bergwände ſchroff erheben bis zu einer relativen Höhe von 5000 Fuß, abſolut bis 8000 Fuß und mehr. Das Thal iſt gut, aber doch nicht ſo reichlich bewäſſert, wie man es nach der Lage erwarten ſollte. In der Gegend von Baalbek (griech. Heliopolis) bildet eine kaum merkliche Bodenanſchwellung die Waſſerſcheide zwiſchen dem nach Norden fließenden Orontes (Elʒâsî) und dem nach Süden gewandten Leontes (Lîtânî). Nach Norden öffnet ſich das Thal weit, während das andere Ende faſt ganz geſchloſſen iſt, ſodaß der Leontes ſich nur ſchwer einen Ausweg durch die Felſen ſprengen kann. Das höchſt

anmuthige Thal ist noch jetzt zum kleinen Theil gut angebaut und zeigt überall Spuren einstiger Blüte. Ob übrigens diese Landschaft im A. T. vorkommt, ist sehr zu bezweifeln: denn unter dem „Thal (biḳ;a) des Libanon unterhalb des Hermon" (Jos., 11, 17; 12, 7) wird man das Wadi etteim, wo der Jordan entspringt, verstehen müssen und das von Amos (1, 5) genannte „Sündenthal" (biḳ;at awen) dürfte wol die Ebene von Damaskus (die Ghûṭa) sein (s. Damaskus). Der heutige Name elbiḳâ; oder elbâḳâ; (Robinson schreibt bukâ'a, was wol dieselbe Form ausdrücken soll; die arab. Schriftsteller erkennen wenigstens keine Femininendung bei dem Wort an) hat die Bedeutung des hebr. biḳ;a, d. h. einfach „Spalt", „Thal". Ungefähr so wird das Land von jeher geheißen haben. Die scharfsinnige Vermuthung Bochart's (Phaleg, II, 8), daß sich in dem Ἀμύκης πεδίον bei Polybius (V, 59) der alte einheimische Name erhalten habe, wird zwar dadurch unterstützt, daß der syr. Uebersetzer von 3. Esra κοίλη Συρία (Hohlsyrien) immer durch syria ;ammîḳtâ, das „Tiefe Syrien" wiedergibt, widerlegt aber durch eine Stelle des ortskundigen Malala (S. 257 der Ausgabe von 1691), wonach Amyke nahe bei Antiochia liegen muß, wie wir denn auch bei unserer jetzigen weit bessern Kenntniß der Gestalt jener Gegenden schon durch eine genaue Beachtung der Stelle des Polybius auf einen nördlichern Theil des Orontesthals geführt werden.

Viel häufiger gebraucht man aber den Namen Cölesyrien für ein weit größeres Gebiet. Hierin folgt man wahrscheinlich dem officiellen Sprachgebrauch des Seleucidenreichs, und aus diesem möchte sich auch das Schwanken hinsichtlich der Ausdehnung der so benannten Landestheile erklären; die Abgrenzung der Provinzen wechselte eben. Strabo (XVI, 2. 21) rechnet zu Cölesyrien im weitern Sinn alles Land südlich vom Gebiet des pierischen Seleucia bis nach Aegypten und der Sinaiwüste, also mit Inbegriff von Palästina. Ungefähr so gebrauchen den Namen auch öfter Josephus („Alterthümer", XIII, 13. 2; XIV, 4. 4; vgl. I, 11. 5; XIII, 13. 3, wo das Land jenseit des Jordans zu Cölesyrien gerechnet wird), Polybius und andere Schriftsteller. Nur trennen sie den Küstenstrich Phönizien oft ab. Polybius sagt für dasselbe Land bald Cölesyrien allein, bald „Cölesyrien und Phönizien". Letzteres ist der stehende Gebrauch der Makkabäerbücher (I, 10, 69; II, 3, 5. 8; 4, 4; 8, 8; 10, 11), obwol in ihnen fast immer von Einem Statthalter oder Oberfeldherrn dieser beiden Länder die Rede ist, dem dann auch die Aufgabe zufällt, die Juden in Ordnung zu halten, sodaß also deren Land mit zu seiner Provinz gehört. Im 3. Buch Esra steht sogar Cölesyrien und Phönizien für das Land „jenseit des Stroms", d. h. also Syrien im weitern Sinn (3 Esra 2, 16. 20. 23; 4, 48; 6, 28; 7, 1; 8, 64; vgl. übrigens Josephus, „Alterthümer", XIV, 4. 5); für Cölesyrien setzt der Verfasser aber auch ohne Unterschied einfach Syrien (3 Esra 6, 3. 7. 26; 8, 19. 23), und daß hier überall unser griech. Text richtig ist, bezeugt die genaue Uebereinstimmung der syr. Uebersetzung.

In einem sehr ausgedehnten Sinn wendet auch Plinius (V, 23) den Namen Cölesyrien an, indem er z. B. Apamea und gar Mabbug (Hierapolis, weit im Nordwesten am Euphrat) dazu rechnet. Aber dabei zählt er gewisse Orte, welche nach seinen Angaben nothwendig zu Cölesyrien gehören müssen, zu andern Gegenden; kurz es herrscht hier die bei ihm nur zu gewöhnliche Verwirrung. Schon Mela, dem er u. a. folgt, ist in Bezug auf diese Gegenden incorrect, und Plinius verschlimmert das Ganze dadurch, daß er den abweichenden Sprachgebrauch verschiedener Gewährsmänner außer Acht läßt und aus Widersprüchen eine einheitliche Darstellung compilirt.

Beschränkter ist der Sinn des Namens Cölesyrien bei Ptolemäus (XV, 5), der aber die Dekapolis, östlich vom Jordan, eng damit verbindet; so ungefähr auch gelegentlich der in seinen geographischen Bezeichnungen nichts weniger als genaue Josephus („Jüdischer Krieg", I, 4. 8; vgl. „Alterthümer", XIII, 15. 2).

Uebrigens scheint der für die Bezeichnung eines größern Landstrichs wenig treffende Name in der röm. Zeit allmählich außer Uebung gekommen und nur als gelehrte Reminiscenz übriggeblieben zu sein. Nöldeke.

Colonie, s. Philippi.

Coloquinte, s. Gift.

Colossä, s. Kolossä.

Colosserbrief, s. Kolosserbrief.

Consul, s. Lucius und Rom.

Corinth, ſ. Korinth.

Corintherbriefe, ſ. Korintherbriefe.

Cornelius. Die Apoſtelgeſchichte erzählt Kap. 10, 1—11, 18, wie Petrus in einem zu Cäſarea am Meer ſtationirten Centurio der ſogenannten ital. Cohorte, mit Namen Cornelius, den erſten Heiden bekehrt und getauft habe, und ſich darob in Jeruſalem rechtfertigen mußte. Und zwar iſt derſelbe nicht einmal, wie man aus Kap. 10, 2 hat ſchließen wollen, als Proſelyt des Thores zu denken, da Kap. 10, 28. 35 entſchieden auf einen Heiden führt, der aber in ſeinem Herzen ſich bereits dem jüd. Monotheismus genähert hatte (Kap. 10, 2 fg.; 22, 30—33). Auch iſt das Ganze offenbar als ein Vorſpiel auf die Heidenmiſſion des Paulus erzählt. Ebendeshalb aber iſt die Erzählung geſchichtlich ſchwer zu begreifen, da weder Paulus beim Apoſtelconcil in Jeruſalem noch zu Antiochia dem Petrus gegenüber von dem ſchlagendſten Beweisgrund, dem eigenen Vorgang des Petrus, den demſelben bei dieſer Gelegenheit zutheil gewordenen Offenbarungen und ausgeſprochenen Grundſätzen, den geringſten Gebrauch macht. Es iſt daher allerdings nicht ohne Grund, wenn die Tübinger Schule in dieſem erſten Heiden, welchen Petrus gleich nach der Paulus-Bekehrung tauft, ein für die Beurtheilung des Zwecks der Apoſtelgeſchichte bedeutſames Moment erblickt. Paulus erſcheint ſonach bei ſeiner Miſſionsthätigkeit blos als Fortſetzer eines von Petrus bereits begonnenen Werks, und werden ſo die Gegenſätze des apoſtoliſchen Zeitalters auch von der Seite her geglättet (ſ. Apoſtelgeſchichte). Auch die ineinandergreifenden Doppelviſionen (Apg. 10, 3 fg., 10 fg.) ſind ganz in der Art gehalten, wie Lukas derartige Vorfälle conſtruirt (Apg. 9, 10—12). Schon Neander ſah ſich daher nach pſychologiſchen Vermittelungen um. Vollends hat dann die ſpätere Sage ſich dieſer in ihrem geſchichtlichen Weſen ſo ſchwer feſtzuſtellenden Perſönlichkeit bemächtigt. Nach Hieronymus baute er zu Cäſarea eine chriſtl. Kirche, nach ſpätern wurde er Biſchof von Skamandios (Skamandria?) und verrichtete daſelbſt große Wunder. Holtzmann.

Creſcens, ein Gehülfe des Paulus, der nur 2 Tim. 4, 10, und zwar als nach Galatien abgegangen, erwähnt wird. Die Sage läßt ihn daher daſelbſt miſſioniren (Const. apost., VII, 46); aus Galatien wurde mit der Zeit Gallien, und er gilt nicht blos als einer der 70 Jünger, ſondern auch als Stifter der Kirche zu Vienne.

Holtzmann.

Crethi und Pleti, ſ. Krethi und Pleti.

Criſpus, ein Vorſteher der jüd. Synagoge zu Korinth (Apg. 18, 8), einer der wenigen, die in dieſer Stadt vom Apoſtel Paulus getauft worden waren (1 Kor. 1, 14). Nach einer gänzlich unverbürgten Sage (Const. apost., VII, 46) wäre er ſpäter Biſchof von Aegina geworden. Röck.

Cuſch, Cuſchan, ſ. Aethiopien.

Cuſchan Riſchathaim, ſ. Kuſchan Riſchathaim.

Cuth, Cutha, ſ. Kutha.

Cymbel, ſ. Muſik.

Cyperblume (Lawsonia inermis L.), Alhenna von den Arabern genannt, ein, ausgewachſen 10—12 Fuß hoher, baumartiger Zierſtrauch, der einſt in den Gärten Salomo's, namentlich in denen bei der Quelle Engeddi am Todten Meer, gezogen wurde (HL. 1, 14; 4, 13) und heutzutage noch wie zur Zeit Chriſti (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 8. 3) in der Umgebung Jerichos ſich findet. Stamm und Zweige der buſchigen Pflanze ſind mit dunkelgrauer Rinde umkleidet. Die Zweige tragen einen dichten Schmuck von lanzettförmigen, ſilbergrünen, einander gegenüberſtehenden Blättern und entwickeln an ihren Enden gelblich-weiße Blütentrauben, welche ſehr an die Blüten gewiſſer Holunderarten erinnern und wie dieſe einen angenehmen Geruch verbreiten. Die Frucht beſteht in rothen, mit viel ſchwarz-braunen Kernchen gefüllten Beeren. Aus den zu Pulver geriebenen gedörrten Blättern bereiten die Morgenländerinnen eine rothe Farbe zum Färben der Fingernägel, bisweilen auch der Lippen und Haare, eine Sitte, die ohne Zweifel bis ins graue Alterthum zurückgeht. Die wohlriechende Blütentraube bergen die Aegypterinnen im Buſen, wie einſt die Frauen Iſraels mit Myrrhenſäcklein dies thaten (HL. 1, 13), gewinnen aber aus derſelben auch eine ſchöne ſafrangelbe Schminke für Hände und Haare. Furrer.

Cypreſſe (beroš; cypressus sempervirens), die bekannte, ſo häufig, zumal in Kleinaſien, als Schmuck der Todtenäcker verwendete, immergrüne Conifere von ſchwarz-grüner Farbe und ſchlanker pyramydaliſcher Geſtalt, bis zur Höhe von 30 Fuß aufſteigend.

Die kleinen Blätter, dachziegelförmig einander deckend und aneinandergedrückt, bilden ein steifes, aber zierliches Zweiggeflecht. Dreimal während des Jahres bringt der Baum kleine Zapfen hervor, welche denjenigen der Lärche gleichen. Das Holz des Stammes ist äußerst zähe und beinahe unverweslich. Wie zur Zeit der alten Propheten kommt auch jetzt noch die Cypresse an den Abhängen des Libanon vor (Jes. 37, 24; 60, 13). Doch finden wir dieselbe in ganz Palästina und auf der Sinaihalbinsel verbreitet, auch der heutige Tempelplatz und die Gärten Jerusalems entbehren dieses Schmucks nicht. Salomo brauchte Cypressenholz zum Getäfel des Tempels und anderer Prachtgebäude (1 Kön. 5, 22. 24; 6, 15. 34; HL. 1, 17). Auch für den Schiffbau wurde es benutzt (Ez. 27, 5) und zeigte sich dienlich zu Lanzenschäften (Neh. 2, 4); hingegen beruhen die cypressenen Musikinstrumente David's und seiner Genossen auf einer unrichtigen Lesart der Stelle 2 Sam. 6, 5. Unrichtig übersetzt Luther beros mit Tanne. Furrer.

Cyprus, Kypros, heutzutage **Kibris,** ist der bei den Griechen und Römern und auch im N. T. gebräuchliche, geschichtliche Name einer der größten Inseln des Mittelländischen Meeres, welche diesen Namen kaum von der Cyprusstaude (s. Cyperblume), aber auch nicht von den Cypressenbäumen in den östlichen und nördlichen Theilen des Eilandes erhalten haben wird; ihr eigentlicher, ursprünglich phöniz. Name wird vielmehr Kephor gewesen sein (s. Kaphtor). Andere Namen, welche die Insel besonders bei Dichtern getragen haben soll (Plinius, V, 31), rühren theils von Städten auf derselben, theils von ihrer natürlichen Beschaffenheit, so z. B. Kerastis, d. i. die Gehörnte, von den vielen Landspitzen und Vorgebirgen her, in welche dieselbe ausläuft (Ammianus Marcellin., XIV, 8). Cypern liegt im östlichen Theil des Mittelmeers (1 Makk. 15, 23), zwischen den Küsten Ciliciens und Syriens hingestreckt (Apg. 27, 4; Plinius, V, 35; Mela, II, 7; Ptolemäus, V, 14). Das gegen die Mitte der Nordküste bedeutend vorspringende Vorgebirge Krommyon (Zwiebelcap) ist von dem gegenüberstehenden Vorgebirge Anemurion der cilic. Küste nur 350 Stadien, d. i. $8^3/_4$ Meilen, entfernt. Die Länge der Insel beträgt von West nach Ost 30, ihre größte Breite, vom Vorgebirge Krommyon bis Kurias, ungefähr 15 Meilen; ihr Umfang 3420 Stadien oder $85^1/_2$ Meilen, wobei aber die Buseneinschnitte mit eingerechnet sind (Strabo, XIV, 682). Der Flächenraum des Landes wird verschieden angegeben, bald auf 300, bald auf 340, bald auf 400 und mehr Quadratmeilen. Nach Sicilien war Cyprus die wichtigste und bedeutendste Insel des Mittelmeeres, vermöge ihrer Lage, Beschaffenheit und reichen Producte, welche sie zu einem lebhaften Handelsplatz für die phöniz. Schiffahrt nach dem Westen machten. Vorzüglich waren zu jeder Zeit Cyperns Waldungen berühmt, welche sich im ganzen Gebirge, besonders auf der Nordwestseite der Insel beim Vorgebirge Akamas, ausbreiteten, und Phönizien und Aegypten mit ihrem Holzbedarf zu feinen und großen Arbeiten versorgten (Ez. 27, 6). Dadurch wurde Cyprus selbst frühzeitig eine Seemacht, und die Alten behaupteten, Cypern allein könne ein Schiff vollständig ausrüsten. Das Innere des Bodens war sehr reich an Metallen, welche roh und verarbeitet durch die ganze Welt verfahren wurden; besonders Kupfer, das „cypr. Erz", welches von dieser Insel erst durch die Römer seinen Namen bekam (cuprum = Kupfer); dann aber auch Eisen, Blei und Zinn mit einem Zusatz von Silber. Die ganze Gegend um Tamassus an den nordwestlichen Nebengebirgen des Olympus war mit solchen Bergwerken besetzt, deren Ruinen man noch heute findet. Auch durch die vielen Arten kostbarer Steine, die man in den Bergen fand, Smaragde, Demante, Opale, Achate, Jaspis, Marmor, Bergkrystall (baffischer Diamant), Gipssteine, auch Alaun ist die Insel rühmlichst bekannt geworden. Bei Salamis lieferte die See, bei Citium das verdunstete Wasser eines Landsees reines Salz im Ueberfluß, wie denn das Brunnenwasser der Insel fast durchgängig einen salzigen Geschmack hat. Allerhand Fabrikwaaren, feine Webereien, Segeltücher, Theer, Spezereien und köstliche Salben, wohlriechendes Harz, Ladanum, Styrax, verschiedene Oele, Feigenessig, Honig; edle Früchte jeder Art: Oliven, Granatäpfel, Mandeln; Gartengewächse: Zwiebeln und Knoblauch; Getreide: Weizen und Gerste; Wein, Wolle, Flachs, Hanf bildeten bedeutende Handelsartikel und brachten Reichthum ins Land. Zu den vielen Gegenständen der Ausfuhr kommen heutigentags noch Seide und Baumwolle. Der köstliche cypr. Wein wird allein in den zahlreichen Weingärten um die Stadt Limesol (das alte Amathus) gebaut; doch macht man auch an einigen andern Orten guten rothen Wein. Aus diesem Productenreichthum geht schon

hervor, daß die Temperatur der Insel eine sehr glückliche sein muß, bei der alles leicht gedeihen kann. Zwar ist das Klima sehr ungesund, und die Winde, die im Winter von dem hohen Cilicischen Gebirge wehen, machen die Insel, und hauptsächlich die nördlichen Gegenden derselben, überaus kalt. Dagegen herrscht im Sommer, bei der südlichen Lage des Landes, auf derselben eine große Hitze, und diese wird, zusammen mit dem meistentheils felsigen Inselboden, noch drückender durch die Reihen ansehnlicher, von Ost nach West gestreckter Gebirge, die jeden Strahl der Sonne zurückstoßend dem Thal zuschicken. Diese Hitze aber brachte die Früchte der Erde zur vollkommenern Reife und lieferte alle Erzeugnisse im Uebermaß, ohne einen beträchtlichen Theil derselben, wie in andern Ländern, durch ihre starke Glut zu vernichten, da die überall verbreiteten Berge in den ersten Monaten des Jahres Wasser in Ueberfluß über jedes durstige Feld ausgossen. Wie nämlich fast alle Eilande des Griechischen Meeres der Länge nach von einem Bergrücken durchschnitten werden, so auch Cyprus. Vom Zwiebelvorgebirge Krommyon läuft eine Bergkette zuerst südlich und sendet dann, fast von der Mitte der Insel aus, eine Kette ostwärts bis ans Ende des Landes, wo das Auge die gegenüberliegenden Berge Ciliciens und Syriens erreicht; eine andere gegen Westen und Süden, einen Kreisbogen beschreibend. Etwas südlich von dem Anfangspunkt dieser beiden Ketten thürmt sich der Olympus, ähnlich wie der Ida in Kretas Gebirgszug, über die niedrigern Gebirge „brustförmig" empor, wohin Euripides den Sitz der Göttin Aphrodite und der Musen verlegt, und wo heute das Kloster zum „Heiligen Kreuz" steht, nach welchem der ganze Berg jetzt bei den Griechen Oros Staveros, bei den Franken gleichbedeutend Monte-Croce („Kreuzberg") heißt. Außer diesem höchsten Punkt der Bergkette führt auch jener Berg, in welchen sich der nach Osten gestreckte Rücken (von seiner Gestalt bei den Einwohnern auch Ura-Boos, d. i. Ochsenschwanz, genannt) endigte, den Namen Olymp. Dieser ist besonders merkwürdig dadurch, daß hier die Berg-Aphrodite (Venus Urania) thronte, deren Tempel die Frauen weder betreten noch anschauen durften. Wie der östliche Bergrücken, so läuft auch der westliche in eine Spitze aus, und diese führt den Namen Akamas. Außer der ungefähr 5 Meilen langen und 1 Meile breiten Ebene, in welcher Neupaphos liegt, westlich vom hohen Olymp, gibt es auf der Insel nur Eine große Ebene, welche auf der östlichen Seite dieses Bergs beginnt, sich nach Osten hin immer mehr ausbreitet bis ans Gestade, und von der bedeutenden Stadt, die im Alterthum dort lag, und deren Gebiet sie hauptsächlich ausmachte, den Namen der salaminischen trug, heute aber die Ebene von Messarea heißt. An Flüssen ist das ganze Land sehr reich; die meisten verdanken ihr Wasser dem Olymp. Doch sind es eigentlich nur kleine Bäche. Nur einer, der größte unter allen, kann mit Recht noch ein kleiner Fluß genannt werden, der Pedius oder Pediäus, welcher, von der östlichen Seite des Olymp kommend, die halbe Insellänge, 12 geographische Meilen, durch die Ebene von Salamis strömt und sich zwischen dem alten Salamis und dem neuern Famagusta ins Meer ergießt. Von der südlichen Seite des Olymp kommt der Tetius und mündet etwas westlich von dem alten Kittium in mehrere Arme aus; ebenso der Lykus, welcher westlich von Amathus und dem Vorgebirge Kurias in die See fließt. Am nördlichen Abhang entspringt der Lapathus, den das Meer bei der gleichnamigen Stadt aufnimmt. Bei Paphos mündet der kleine Bokaras in vielen Armen aus. Die im Verhältniß zur Größe der Insel sehr zahlreichen und berühmt gewordenen Städte sind, bis auf einige wenige, See- und Hafenstädte. Gegen 4 geographische Meilen östlich von dem Vorgebirge Akamas, welches die Grenze der West- und Nordküste bildet, lag an einem Meerbusen die Stadt Arsinoe, vielleicht früher Marium; östlich vom Vorgebirge Kallinusa, an einem großen Meerbusen, bei der Mündung eines kleinen Flusses, wahrscheinlich des Klarius, lag Soli. Oestlich vom Vorgebirge Krommyon liegen neben dem heutigen Flecken Lapta die Ueberbleibsel des alten Lapethus am Fluß gleichen Namens. Zwei Seemeilen östlich davon Gerines, d. i. die alte Kerynia, oder Keronia, auch Kinyreia. Dann folgte ostwärts Makaria. Aphrodisium ist an der Küste beim Beginn der schmalen Inselzunge zu suchen, nur 70 Stadien von Salamis (s. d.), am jenseitigen Ufer der Landzunge, entfernt. Karpasia war die letzte und am weitesten östlich gelegene Stadt bei der Landspitze Sarpedon und dem Vorgebirge Dinaretum oder Klides (Schlüssel), eine Benennung, die eigentlich einigen, ganz nahe nordöstlich gegegenüberliegenden, kleinen Inseln und Klippen angehört (Plinius, V, 35; Strabo, XIV, 684). Südlich von Salamis, etwas südwestlich von der Mündung des Pedius,

lag der Ort Ammochoſtos, d. h. Sandhaufe; es iſt die ſpätere Stadt und Feſtung Famaguſta. Die Grenze zwiſchen der Süd- und Oſtſeite der Inſel macht das Vorgebirge Pedalium, wahrſcheinlich der bei Dichtern oft genannte Lieblingsaufenthalt der Venus Idalium. Von der alten Stadt Kittium, oder Citium, zeigen ſich noch die Ruinen ſüdweſtlich in der Nähe des heutigen Larnika, d. h. Salzgrube, an dem Dorf Schiti, wo ſich auch noch angelegte Salinen finden. Amathus, gleichfalls ein Lieblingsaufenthalt der Venus, iſt ebenſo noch in den Ruinen von Altlimeſol vorhanden, unfern öſtlich von der Halbinſel Kurias und den Trümmern des alten Kurium. Weiter weſtlich davon befindet ſich das Vorgebirge Drepanum, jetzt genannt Cap Bianco. Vor allen galt Alt-Paphos, auf einer Höhe gelegen, 10 Stadien von der Weſtküſte, wo der Hafen, als uralter Lieblingsort der Venus Urania, welche hier aus der See herausgetreten und ihren vorzüglichſten, von allen Seiten beſuchten und beſchenkten Tempel hatte (Pomponius Mela, II, 7; Tacitus, Hist., II, 3; Odyſſee, VIII, 362). Das größere Neupaphos lag $1\frac{1}{2}$ bis 2 Meilen landeinwärts (ſ. Paphos). Im Binnenland war Tamaſſus, ſüdöſtlich 6 Meilen von Soli und etwas nordweſtlich vom Berg Olympus, durch die nahen, ſehr reichen Kupferbergwerke berühmt (Odyſſee, I, 180; Strabo, VI, 256). Südlich vom Olymp, am Tetius, lag die Stadt Tremithus, welche aber von der heutigen Hauptſtadt Nikoſia, dem alten Biſchofsſitz Leukoſia, im Gebiet „der Tremithunter", im Norden der ſalaminiſchen Ebene an einem Nebenfluß des Pedius gelegen, unterſchieden werden muß. Endlich iſt noch auf der Mitte des Wegs zwiſchen Salamis und Kerynia die Stadt Chytri zu nennen, welche auch ein eigenes Reich bildete. Von den vielen Erdbeben, welche Cyprus zu erleiden hatte, und welche als eine auffallende Erſcheinung im ganzen Alterthum erwähnt werden, wurden beſonders Paphos und Salamis und deren Umgegend immer betroffen. Als Bewohner von Cyprus nennt der Vater der Geſchichte, Herodot (VII, 90), nach der eigenen Angabe der Eingeborenen: Griechen (und zwar Salaminier und Athener, Arkadier und Kythnier), Phönizier und Aethiopier, unter denen die Phönizier die älteſten zu ſein ſcheinen, von welchen (d. h. näher von ihrer älteſten Stadt Kittium [Cicero, De fin., IV, 20]) daher auch der älteſte Name für die Cyprier ausgegangen iſt: Kittim (ſ. Chittim). Schon ſeit Salomo's und Hiram's Zeit erſcheinen die Phönizier auf Cyprus ſeßhaft und den Tyrern viele Jahrhunderte hindurch unterworfen bis zu Alexander's des Großen Zeit (Joſephus, „Alterthümer", VIII, 5. 3; Contra Apion., I, 18; „Alterthümer", IX, 14. 2; Jeſ. 23, 12; Arrian., II, 17). Das Vorhandenſein von Aethiopiern (Aegyptern) auf Cypern läßt ſich erſt ſeit den Zeiten des ägypt. Königs Amaſis mit Sicherheit nachweiſen, welcher die Inſel eroberte und mit Aethiopiern bevölkerte, ſowie er auch umgekehrt ein Nileiland, infolge deſſen Cyprus geheißen, mit Cypriern bevölkerte (Diodor, I, 68; Herodot, II, 182; VII, 90; Stephanus Byzant.). Daß die Cyprier ſchon früh mit den aſiat. Küſtenländern Verkehr gepflogen haben werden, iſt ſehr wahrſcheinlich, wie denn auch ſchon Homer ziemlich genaue Kunde von Cyprus hat. Insbeſondere läßt ſich aus mancherlei Erſcheinungen ſchließen, daß die Phrygier bereits in den früheſten Zeiten ihren Verkehr ſüdöſtlich bis Cypern ausgedehnt haben. Die Phrygier aber, den Hellenen ſtammverwandt, werden dieſen die Bekanntſchaft mit dem Eiland und die Coloniſation erleichtert haben. Und wirklich laſſen ſich auch auf der Inſel Colonien der verſchiedenen griech. Stämme für Herodot's Zeit und ſpäter leicht nachweiſen; und es ſollen diejenigen Städte, welche in geſchichtlicher Zeit Namen und Bedeutung hatten, mit Ausnahme der drei phöniziſchen: Kittium, Amathus, d. i. Hamath (ſ. d.), und Paphos, alle griech. Urſprungs ſein. Während alſo die bedeutendſten Städte des Südens von Phöniziern angelegt worden ſind, ſo nehmen die Griechen hauptſächlich den Norden, Nordoſten und Weſten ein. Die griech. Niederlaſſungen auf Cyprus geſtalteten ihr neues Staatsleben nach den Einrichtungen und Begriffen, welche ſie aus ihrer Heimat mitgebracht hatten, und ſo bildeten ſich die Verfaſſungen der Städte aus, an deren Spitze einzelne Könige ſtanden, welche allmählich ihre Herrſchaft auch auf das Gebiet um ihre Städte herum ausdehnten. Gewöhnlich werden 9, bei Plinius 15, ſolcher Städte und Königreiche genannt. Von der beſchränkten Herrſchaft der Tyrer über die Phönizier (Chittim) Cyperns, und von der vorübergehenden Eroberung der Inſel durch Amaſis abgeſehen, wurde Cyprus mit ſeinen neun Königreichen von den Perſern unter Cyrus (Xenophon, Cyrop., I, 1. 4; VII, 4. 1 fg.; VIII, 6. 8; VIII, 8. 1), richtiger aber erſt von Kambyſes (525 v. Chr.; Herodot, III, 19. 34) erobert.

Doch durften die Cyprier ihre eigenen Könige behalten und unter eigenen Geſetzen leben; nur ſollten ſie eine mäßige Steuer entrichten und Kriegsdienſte leiſten im Fall der Noth. Als der große Macedonierkönig ſeinen Eroberungszug in den Orient machte, ſchlugen ſich die cypr. Könige freiwillig auf Alexander's Seite und leiſteten ihm bei der Eroberung von Tyrus die weſentlichſten Dienſte. Dafür ſchenkte ihnen Alexander ſeine Gunſt und ließ ſie in ihren heimiſchen Verhältniſſen nach Belieben ſchalten; doch blieben die Fürſten ihm als Unterkönige zinsbar, und Cyprus wurde unter den eroberten Provinzen unmittelbar zum macedon. Reich geſchlagen (Plinius, V, 35; Diodor, XVI, 42). Unter den Nachfolgern Alexander's fiel die Inſel nach vielen Kämpfen den Königen von Aegypten zu (296 v. Chr.; Ptolemäus I. Lagi). Unter dieſen ſcheint jedoch die innere Verwaltung wieder unabhängig geblieben zu ſein; die cypr. Städte mit ihren Gauen bildeten gewiſſermaßen kleine Freiſtaaten, welche als Geſammtheiten einem ägypt. Statthalter, der auf der Inſel die Gerechtſame des Oberkönigs wahrnahm, ihre Abgaben entrichteten (Livius, XLV, 12; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 10. 4; Strabo, XIV, 684; Diodor, XIX, 59. 79; XX, 21. 47). Aber das mächtige Seleucidenreich machte wiederholte Verſuche, Cypern an ſich zu reißen, wie Antigonus das Eiland dem Ptolemäus zu entwinden geſtrebt hatte, und erſt dann hört dieſer Streit auf, als beide Reiche zuſammenſinken und, mit Cyprus, einem dritten, mächtigern Feinde unterliegen, dem Römerreich (59 v. Chr.). Auf des Clodius Vorſchlag mußte Cato der Aeltere, obgleich es ſeinem Gerechtigkeitsſinn widerſtrebte, die geldreiche Inſel den geldgierigen Römern gewinnen (Strabo, XIV, 685; Florus, III, 9; Dio Caſſius, XXXVIII, 31; XXXIX, 22). Bald zwar erneuerte ſich nochmals die Herrſchaft der Ptolemäer auf dem Eiland auf beinahe 20 Jahre (Kleopatra), bis 29 v. Chr. alle Länder der Lagidenfamilie, und mit ihnen Cyprus, endgültig an die Römer fielen. Auguſtus machte ſie zur kaiſerlichen Provinz und ließ ſie durch einen Prätor verwalten, gab ſie aber bald als conſulariſche Provinz dem Volk zurück. Als ſolche erhielt ſie vier Hauptſtädte: Salamis, Neupaphos, Amathus und Lapathus, und wurde Proconſuln zur Verwaltung übertragen (Strabo, XIV, 17; Dio Caſſius, LIV, 4). Solche Proconſuln von Cypern waren unter Kaiſer Auguſtus: Paulus Fabius Maximus (11 v. Chr.) und A. Plautius. Unter der Regierung des Tiberius iſt beſonders bemerkenswerth der Proconſul Sergius Paulus, weil unter dieſem das Chriſtenthum, obwol ſchon vor ihm unmittelbar nach dem Tod des Stephanus nach Cyprus verpflanzt (Apg. 11, 19. 20), ſeine Verbreitung über das ganze Land, ſogar ſchon nach Paphos, dem Hauptſitz des Venuscultus, erhielt durch den Apoſtel Paulus mit ſeinen Gehülfen Johannes Markus und Barnabas, einem geborenen Cyprier (Apg. 4, 36; 13, 4 fg.; vgl. auch 15, 39). Die Bekenner des Chriſtenthums vermehrten ſich auf der Inſel bald in dem Maß, daß ſich auf Cyprus 13 Bisthümer (Salamis, der Sitz des Erzbiſchofs) bilden konnten. Dies jedenfalls in Zuſammenhang mit der neuen Eintheilung des Römiſchen Reichs durch Konſtantin den Großen, wobei die Inſel zur Präfectur des Orients geſchlagen, in 13 Bezirke eingetheilt, und, wie es ſcheint, dem Herkommen gemäß im Namen des Kaiſers durch einen Statthalter verwaltet wurde. Nach Konſtantin's Tod kam ſie zum Byzantiniſchen Reich, den griech. Kaiſern unterwürfig. Unter dieſen wurde ſie von den Arabern mehrmals verwüſtet (646 und 1154 n. Chr.). Im J. 1191 eroberte Richard I., König von England, das Eiland, und gab es dem Guido von Luſignan, König von Jeruſalem, bei deſſen Familie es, zu einem germaniſchen Ritter- und Lehnsſtaat umgewandelt, bis zum J. 1423 blieb, da es von einem ägypt. Sultan eingenommen wurde. Dieſer verſtattete, daß Cypern von eigenen Königen regiert wurde, die ihm einen gewiſſen Tribut zahlen mußten. Im J. 1473 überließ des letzten Königs, Jakob II., Gemahlin, Katharina Cornaro, aus einer der edelſten Familien Venedigs, nach deſſen Tod die Inſel der Republik Venedig, welche dieſelbe erhielt und den Tribut nach Aegypten entrichtete bis ins J. 1571, wo ihr Cypern unter dem Sultan Selim II. abgenommen wurde. Seitdem iſt die Inſel beſtändig der Ottomaniſchen Pforte unterwürfig geblieben. Sie wird heutzutage eingetheilt in 16 Kadiliks mit 16 Städten, iſt aber ſchlecht bevölkert und zählt höchſtens 80000 Seelen, davon $^2/_3$ Chriſten, meiſt Griechen, mit einem Erzbiſchof, drei Biſchöfen und vielen Mönchsklöſtern. Uebrigens findet ſich aber auch im großen türkiſchen Reich vielleicht keine Provinz, deren Einwohner ſo ſehr gedrückt und ausgeſaugt werden, als die der Inſel Cypern. Kein Wunder darum, daß, während man den alten Inſulanern Weichlichkeit, Wolluſt und Ueppigkeit vorwarf,

die heutigen Cyprier als die verſchlagenſten und hinterliſtigſten Leute gelten in der ganzen Levante. Vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer“ [Leipzig 1845], §. 18 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer“ (2. Ausg., Landshut 1831), VI, 546 fg.; Niebuhr, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina nach Cypern“ (Hamburg 1837), S. 28; Niebuhr, „Kleine Schriften“, I, 231 fg.; Pococke, „Beſchreibung des Morgenlandes“, II, 305 fg., 332; Sickler, „Handbuch der alten Geographie“ (3. Aufl., Kaſſel 1836), S. 474 fg.; Ritter, „Die Erdkunde“ (2. Ausg., Berlin 1844), XI, 577 fg; Engel, „Kypros, eine Monographie“ (2 Bde., Berlin 1841). Kneucker.

Cyrene hieß die durch lebhaften Handel und die Pflege der Künſte und Wiſſenſchaften blühende, in angenehmer Gegend gelegene Hauptſtadt von Oberlibyen, welche nach derſelben auch Libya Cyrenaica genannt wurde. Unter ihrer Bevölkerung waren die Juden zahlreich vertreten (1 Makk. 15, 23), welche hier gleiche Rechte mit den übrigen Einwohnern genoſſen. Cyreniſche Juden finden wir als Feſtgäſte in Jeruſalem (Apg. 2, 10), doch müſſen auch viele daſelbſt anſäſſig geweſen ſein, da ſie eine eigene Synagoge hatten (Apg. 6, 9). Manche von ihnen wurden Chriſten, und es waren Cyrener im Verein mit Cypriern, die zuerſt in Antiochia das Evangelium verkündigten (Apg. 11, 20). Einer der erſten Lehrer und Propheten der antiocheniſchen Gemeinde war Lucius aus Cyrene (Apg. 13, 1), den die ſpätere Sage zum erſten Biſchof ſeiner Vaterſtadt macht, wie ſie auch Markus bei Ausbreitung des Chriſtenthums in jener Gegend thätig ſein läßt. Auch jener Simon, welcher Jeſu auf ſeinem letzten Gang das Kreuz trug, ſtammte aus Cyrene (Matth. 27, 32; Mark. 15, 21; Luk. 23, 26). Krenkel.

Cyrenius, ſ. Quirinius.

Cyrus, der glückliche Eroberer, der die Herrſchaft Aſiens auf die Perſer, „die Ziegenhirten und Terebintheneſſer“, übertrug, griff auch tief in das Geſchick Iſraels ein und iſt in der Bibel, in der er Koreš heißt, ein gefeierter Name. Nach Kteſias (XLIX), Plutarch, Artaxerxes I. u. a. bedeutet Cyrus Sonne (neuperſ. Khur). Vereinzelt ſteht die Angabe Strabo's (XV, 729), daß er vor ſeiner Thronbeſteigung Agradates geheißen habe; ſie beruht wol auf der Erinnerung, daß ſein Vater ein Atradates geweſen ſei (Nikolaus Damascenus, Fragm., LXVI); anders meint Duncker („Geſchichte des Alterthums“ [3. Aufl., Leipzig 1867], II, 659), daß Cyrus dieſen Beinamen (altperſ. atrijadata, d. i. vom Feuer gegeben) geführt habe, der auf den Vater übertragen worden ſei; noch anders Hitzig (zu Jeſ. 44, 28). Das Leben und namentlich die Jugend des großen Mannes umſpann zeitig ein Sagenkreis, in dem ſich ſowol ein perſ. als ein med. Intereſſe reflectirt (Duncker, a. a. O., II, 635 fg.). Unrichtig iſt jedenfalls die Angabe des Nikolaus Damascenus (nach Kteſias), daß der Vater ein Marder Atradates geweſen ſei, und daß ſich der Sohn aus ganz niederm Geſchlecht und Dienſt emporgearbeitet habe. Neben Kteſias, der ſich leider nur fragmentariſch erhalten hat, haben wir uns beſonders an Herodot (I, 107 fg.) und an Xenophon (Cyropaedie) zu halten. Begreiflich weichen auch dieſe voneinander ab: dem Herodot lagen ſchon verſchiedene Sagen vor, Xenophon aber ſchrieb romanhaft; der Tendenz, in Cyrus das Ideal des Herrſchers hinzuſtellen, mußte ſich die Geſchichte unterordnen, ſo jedoch, daß immerhin ein geſchichtlicher Kern blieb. Der vornehmſte perſ. Stamm war der der Paſargaden, und aus dem edelſten Geſchlecht deſſelben entſproß Cyrus. Er war ein Urenkel des Achämenes (Hakhamanis), der einſt die Perſer von den Aſſyrern frei gemacht hatte, aber freilich wurden dieſe bald von Medien abhängig. Sein Vater war Kambyſes (Kambudſchija), der als med. Vaſallenkönig Perſien beherrſchte; daß ſeine Mutter Mandane eine Tochter des med. Königs Aſtyages geweſen ſei (Herodot, Xenophon), iſt ſehr zu bezweifeln. Cyrus wird in der Jugend eine Zeit lang in dienſtthuender Stellung am Hofe des Aſtyages gelebt haben, aber daran knüpften ſich nach den ſpätern Erfolgen mancherlei Sagen. Bei Herodot ſpielen Träume eine Rolle. Durch einen Traum geſchreckt übergibt Aſtyages ſeinen Enkel als Säugling ſeinem Diener Harpagos, damit er ihn tödte, dieſer indeß trägt Bedenken, den Mord ſelbſt zu vollziehen, er übergibt das Kind einem Hirten Mithridates, und durch dieſen wird es durch eine merkwürdige Verkettung der Umſtände gerettet, nach 10 Jahren als Prinz erkannt und danach nach Perſien zu ſeinen Aeltern geſandt. Nach Xenophon (Cyrop., I, 3. 1) lebte Cyrus ſeit ſeinem 12. Jahre am Hofe des mütterlichen Großvaters und ging dann wieder nach Perſien zurück (Cyrop., I, 4. 25). Sein Oheim war Cyaxares II.; dieſem mit perſ. Truppen gegen die Aſſyrer zu Hülfe geſchickt (Cyrop., I, 5. 5), übernahm er den Ober-

befehl über das med.-pers. Heer, schlug den Krösus, König von Lydien (Cyrop., VII, 2. 1), und machte bald auch durch Eroberung Babylons (538) dem Chaldäischen Reich ein Ende (Cyrop., VII, 5). Cyrus erhielt mit der Tochter des Cyaxares das Successionsrecht (Cyrop., VIII, 5. 19. 28), wurde um 560, nach dem Tode des Vaters, König von Persien (Cyrop., VIII, 5. 21 fg.), und nach dem Tode des Cyaxares auch König von Medien und Babylonien. Hier ist Geschichtliches stark mit Romanhaftem vermischt, Cyaxares ist fälschlich als Nachfolger des Astyages eingeschoben, und so glatt und pietätsvoll ging es denn doch nicht mit der Erbfolge ab. Nach Ktesias hatte Astyages keinen Thronerben, aber eine Tochter Amytis, die er mit dem Meder Spitamas verheirathete, aus welcher Ehe zwei Söhne, Spitakes und Megabernes, hervorgingen. Indem so die Herrschaft auf einen Neuling übergehen sollte, glaubte Cyrus, eifersüchtig, mit seinen Persern vorschreiten zu sollen; er beredete den Vater zum Aufstand, besiegte die Meder in schwerem, zweifelhaftem Kampf bei Pasargadä, und machte dem Reich durch eine Schlacht in Medien im J. 558 ein Ende. Spitamas ward hingerichtet, und durch Verheirathung mit der Amytis verschaffte sich Cyrus die Legitimität; dem entthronten Astyages verlieh er eine Satrapie und auch seine Stiefsöhne hielt er in Ehren.

Neben Medien waren Lydien und Babylonien die mächtigsten Staaten Asiens. Obgleich diese freundlich zu Medien standen und mit dem med. Königshaus auch verwandtschaftlich verbunden waren (Nebukadnezar hatte die Amytis, die Schwester des Astyages, Astyages die Aryanis, die Tochter des lyd. Königs Alyattes, zur Gattin), so ließen sie doch den Cyrus unbehelligt. Dieser freilich hatte zunächst für Jahre vollauf zu thun, um Völkerschaften, wie die Parther, Hyrkanier, Saken, Armenier, Kadusier, Kappadocier, die sich bei dem Sturz Mediens freigemacht hatten, wieder zu unterwerfen. Unterdessen thronte Krösus, unermeßlich reich, glücklich in Sardes, aber wie Cyrus immer überwältigender vorrückte, mußte er auch für sich fürchten. Mit Babylonien war er verbündet, und auch von Aegypten und Griechenland durfte er sich Gutes versehen. So greift er, den Halys überschreitend, an, zieht sich aber nach einer unentschiedenen Schlacht zurück; Cyrus folgt und erobert im J. 549 Sardes. Krösus wird in den Rath des Cyrus aufgenommen. Während sich dieser im folgenden Jahre gegen die Baktrer und Saken wendet, betraut er den Feldherrn Harpagos mit der Unterwerfung der griech. Städte, wodurch die Grenzen des Reichs im Westen bis zum Mittelmeer und zum Aegäischen Meer vorgerückt wurden. Nach 10 Jahren, im Frühling 539, zog Cyrus wider Nabonetus (Nabunahid), König von Babylon, dieser wurde geschlagen, und die Stadt nach mühevoller Belagerung im J. 538 genommen (Herodot, I, 188 fg.). Hiermit war Cyrus auch Herr von Syrien und Phönizien. Nun erst tritt er in der Bibel auf. Ueber seine frühere Zeit findet sich in dieser nur die, freilich nicht richtige Notiz, daß er nach dem Tode des Astyages die Regierung übernommen habe (Bel z. Bab. V. 65, Theodotion). Einmal (Esra 5, 13) heißt er König von Babel (wie Neh. 13, 6 Artaxerxes), als nunmehriger Beherrscher des Babylonischen Reichs, das vordem das Weltreich war. Nach Dan. 6, 1; 9, 1 eroberte der med. König Darius im 62. Jahre seines Alters (so alt ungefähr war damals Cyrus) Babylon; hier liegt ein Irrthum zu Grunde, von diesem Darius ist sonst nichts bekannt und er wird überhaupt nicht existirt haben (vgl. Hitzig, „Das Buch Daniel" (Leipzig 1850), S. 75 fg.). In Babylon harrten damals schon seit fast fünf Jahrzehnten die von Nebukadnezar weggeführten Juden ungeduldig ihres Erretters und der Rückkehr nach Palästina; in dem gewaltigen Perser ging ihr Hoffnungsstern auf. Kaum war das Gericht über Babylon ergangen, als dieser im ersten Regierungsjahr, 536 v. Chr., den Juden im 49. Jahre ihrer Gefangenschaft nicht nur die Rückkehr nach Palästina, sondern auch den Wiederaufbau ihres Tempels gestattete (Esra 1, 1—3; 2 Chron. 36, 22. 23); ja er gab ihnen auch die von Nebukadnezar geraubten kostbaren heiligen Gefäße zurück, deren Gesammtsumme 5000 gewesen sein soll (Esra 1, 7—11; 6, 5). Daß hiermit die Weissagung des Jer. 29, 10 von den 70 Jahren sich erfüllt und Cyrus als Werkzeug und Verehrer Jahve's gehandelt habe, lag der jüd. Reflexion nahe; er wird daher im zweiten Theil des Jesaja (44, 28; 45, 1) wiederholt hoch gepriesen und Hirt und Gesalbter Jahve's genannt. Freilich erfüllten sich die glänzenden, überspannten Hoffnungen der Juden nicht, ja wegen Zwistigkeiten, die zwischen den Zurückgekehrten und den zurückgebliebenen Nachbarn entstanden, wurde bald die Fortsetzung des Tempelbaues untersagt und durfte erst unter Darius wieder aufgenommen werden. Auch kehrten nicht alle in die Heimat zurück, gar manche

hatten ſich in der Fremde heimiſch fühlen gelernt. Warum Cyrus die Juden ſogleich entließ? Aus beſonderer religiöſer Zuneigung gewiß nicht, wenn ſich auch deſſen die Juden ſchmeichelten, und auch Bertheau („Zur Geſchichte der Iſraeliten" (Göttingen 1842, S. 392) greift mit der Behauptung zu weit, daß er ſich im Hinblick auf eine Eroberung Aegyptens eine ihm ergebene Bevölkerung in Paläſtina habe ſchaffen wollen, vielmehr blieb er damit nur ſich ſelbſt treu. Da er ſtets das Nationale der Unterworfenen ſchonte, konnte er in der Wegführung Nebukadnezar's nur einen politiſchen Fehler erblicken; er entließ daher das in Babylon fremdartige Element dahin, wohin es gehörte, womit er ſich zugleich der Dankbarkeit und Unterwürfigkeit der Zurückgekehrten verſichert halten durfte. Nachdem jetzt Cyrus die Grenzen ſeines Reichs im Süden bis an die Arabiſche Wüſte und das Perſiſche Meer, im Norden bis zum Schwarzen Meer, dem Kaukaſus und dem Kaſpiſchen Meer ausgedehnt hatte, wandte er ſich nach Nordoſten und kam bis zum obern Jaxartes, wo er durch Anlegung von Feſtungen ſeine Herrſchaft zu ſichern ſuchte; aber da erreichte ihn der Tod im J. 529 v. Chr., im 70. Jahre ſeines Alters. Auch über ſeinen Tod gibt es verſchiedene Erzählungen. Von Xenophon iſt gänzlich abzuſehen, der ihn, ſeiner Tendenz entſprechend, umgeben von ſeinen beiden Söhnen, Kambyſes und Tanyoxarkes, und ſeinen Beamten, unter Ermahnungen in Frieden ſterben läßt; aber auch die Erzählung Herodot's (I, 201 fg.) zeigt ſtark die dichteriſche Ausſchmückung. Nach dieſer fiel er im Kampf gegen die Tomyris, die Königin der Maſſageten, die aus Rache über den Tod ihres Sohnes Spargapiſes dem Gefallenen den Kopf abhauen und in einen mit Blut gefüllten Schlauch ſtecken ließ. Nach Kteſias (Fragm. pers. ecl., VI) endlich ward er in einer Schlacht gegen die Derbikker verwundet und ſtarb an der Wunde vier Tage nachher. Jedenfalls ſtarb er im Feldlager und wol unbeſiegt. Bei Paſargadä erhielt er eine prächtige Grabſtätte (Arrian., Anab., VI, 21; Strabo, XV, 730; Curtius, X, 2); über das Bauwerk zu ſeinen Ehren bei der heutigen Stadt Murghab vgl. Duncker, a. a. O., II, 761 fg. Cyrus ragt unter den großen Eroberern hoch empor; er war daneben ein einſichtsvoller, weiſer Fürſt, der nicht aufs Zerſtören ausging, der die volksthümliche Art der Unterworfenen achtend, dieſe durch Milde zu gewinnen ſuchte, der keinen ſeiner drei großen Gegner hinrichten ließ und, nicht habſüchtig, reich an Belohnungen für ſeine Getreuen war. Die Hypotheſe des Herzogs Georg von Mancheſter, welcher Ebrard und Wetzke in jugendlicher Unbeſonnenheit zujubelten, daß Cyrus Nebukadnezar I. (Nabopolaſſar) und Zerſtörer Jeruſalems geweſen ſei, iſt vergeſſen. Näheres darüber gibt Schulz in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1853. Fritzſche.

D.

Dabrath, eine Stadt auf der Grenze der Stammgebiete Sebulon und Iſſaſchar (Joſ. 19, 12), die den Leviten zugetheilt wurde (Joſ. 21, 28; 1 Chron. 6, 58 [7, 22]). Es iſt der von Euſebius erwähnte Flecken Dabeira in der Gegend von Diocäſarea am Fuß des Tabor, und wahrſcheinlich auch das Dabaritta des Joſephus, „in der großen Ebene" Esdrelon, wo heutzutage das kleine und unbedeutende Dorf Dabûri, Debûrieh, gerade am weſtlichen Fuß des Tabor gelegen, und auch noch die Ruinen einer chriſtl. Kirche zu ehen ſind. Kneucker.

Dach, Dächer. Da der Zweck des Dachs Schutz gegen die Witterungseinflüſſe auf die innern Räume des Gebäudes iſt und zu deſſen Erhaltung beitragen ſoll, die Luft in den ſüdlichen Ländern gewöhnlich trocken iſt und der Regen auch bei größerer Stärke nicht ſo nachhaltig wirkt wie im Norden, ſo erklären ſich die im ganzen Orient gebräuchlichen flachen Dächer, mit denen auch die Häuſer der Hebräer verſehen waren. Nach den Zeugniſſen von Schriftſtellern des übrigen Alterthums war die platte Fläche in der Mitte oder auf der Seite etwas erhöht, damit das Regenwaſſer leichter abfließen konnte. Orientreiſende, die dieſe Angabe beſtätigen, haben überdies häufig Röhren angebracht gefunden, von denen auch die Rabbinen ſprechen, und zwar zur Leitung des Waſſers in die Hausciſternen, deren in Jeruſalem faſt jedes Haus eine gehabt haben ſoll. Wir können ſonach annehmen, daß manches hebr. Haus mit einer ſolchen Waſſerleitungsröhre

verſehen geweſen ſei, obgleich die Bibel davon ſchweigt. Die platte Fläche ſelbſt beſtand aus einem Eſtrich, der über das Holzwerk zu liegen kam, womöglich waſſerdicht ſein ſollte, daher, nach dem Zeugniß der Reiſenden, das von den röm. Schriftſtellern Plinius und Vitruvius beſtätigt wird, eine Art Kitt war, zuſammengeſetzt aus verkleinerten Steinen, mit Sand, Kalk, Aſche, Gips u. dgl. vermiſcht und eben gemacht. Minder wohlhabende Hebräer begnügten ſich mit einem wohlfeilern Eſtrich, aus Lehm, Erde, Häckerling und Aſche zuſammengeſtampft, wie er heute im Morgenland gebräuchlich iſt. Bekommt der Eſtrich durch die Sonnenhitze einen Riß, ſo wird dieſer vom ſorgfältigen Hausherrn mit wenig Mühe ſogleich ausgebeſſert. Wenn auf einem ſolchen flachen Dach, das bei Aermern oft nur aus geſtampfter Erde beſtand, etwas Gras oder einige leicht verdorrende Getreidehalme hervorſproßten (2 Kön. 19, 26; Jeſ. 37, 27; Pſ. 129, 6), ſo beſtätigen Orientreiſende dieſe jetzt noch vorkommende Erſcheinung. Den flachen Dachraum benutzten die Hebräer zu verſchiedenen Zwecken; man brachte Wirthſchaftsgegenſtände hinauf, die der Luft und Sonne ausgeſetzt werden ſollten (Joh. 2, 6), um ſie zu trocknen; man beſtieg dieſen hochgelegenen Theil des Hauſes auch zur Erholung, um friſche Luft zu ſchöpfen (2 Sam. 11, 2; Dan. 4, 26), in den Sommernächten da zu ſchlafen (1 Sam. 9, 26), was neuere Orientreiſende ſehr angenehm fanden, da ſie außer dem Bereich der Mücken und Dünſte die kühle Nachtluft genoſſen. Man zog ſich auf das Dach zurück, um bei einer Unterredung von den übrigen Hausbewohnern nicht gehört zu werden (1 Sam. 9, 25), um ſeiner Wehklage ungeſtört freien Lauf zu laſſen (Jeſ. 15, 3; Jer. 48, 38), überhaupt, um allein zu ſein. Der Dachraum erwies ſich als geeigneter Ort, um das Laubhüttenfeſt zu begehen Neh. 8, 26), das zur Erinnerung an das Wanderleben in der Wüſte unter freiem Himmel gefeiert werden ſollte; um ſeine Andacht zu verrichten (Apg. 10, 9) oder andere religiöſe Uebungen zu vollziehen. Der König Joſia, der als König echt theokratiſchen Geiſtes in der hebr. Geſchichte ausgezeichnet erſcheint und beſonders wegen ſeines Eifers, den alten Cultus, der durch ſeinen Vorgänger mit heidniſchem Weſen verunreinigt worden, zu reinigen, gerühmt wird, riß die Altäre, die er auf den Dächern ungeſetzlicherweiſe errichtet fand, ein (2 Kön. 23, 12; Jer. 19, 13; Zeph. 1, 5). Im Zuſammenhang damit, daß der Dachraum unter Umſtänden als abgeſchiedener Ort betrachtet wird, ſteht die Vorſtellung, immerwährend daſelbſt verweilen zu müſſen und dabei der Witterung ausgeſetzt zu ſein, als die eines unerquicklichen, beklagenswerthen Zuſtandes (Spr. 21, 9; 25, 24). Der hoch emporragende Dachraum war auch dazu geeignet, um von ihm auf die Straße herabzurufen, wenn man öffentlich gehört werden wollte (Matth. 10, 27; Luk. 12, 3), oder etwas zu unternehmen, das dem Publikum bekannt werden ſollte (2 Sam. 16, 22). Je nach den Umſtänden iſt das Dach des hebr. Hauſes zu geheimen oder zu öffentlichen Zwecken benutzt worden, und in letzter Beziehung wird es gleichbedeutend mit Oeffentlichkeit. In dieſem Sinne ſagt auch Jeſus zu ſeinen Apoſteln, ſie ſollen, was ihnen ins Ohr geſagt worden iſt, „auf den Dächern verkünden“ (Matth. 10, 27; Luk. 12, 3). Auch in unſerm Sprachgebrauch iſt dieſe Bedeutung eingebürgert, und von unſerm Dichter werden diejenigen Feiglinge genannt und aberwitzige Thoren, die ihr Weh von den Dächern herabſchreien. Das alltägliche Sprichwort von den Sperlingen, die ein angebliches Geheimniß auf den Dächern ſingen, iſt bekannt. Das Dach war auch ein paſſender Ort zur Beobachtung deſſen, was auf der Straße vorging (Jeſ. 22, 1). Der Wächter ſteigt auf das Dach des Thores, um auszuſchauen nach dem Boten, der David Nachricht bringen ſoll über den Kampf mit Abſalom (2 Sam. 18, 24). Die Simſon-Sage läßt auf dem Dach 3000 Zuſchauer verſammelt ſein, die ſich an dem gefangenen und mishandelten Simſon beluſtigen wollen (Richt. 16, 27), und ihre ſchadenfrohe Schauluſt mit dem Tode bezahlen müſſen. Bei feindlichen Ueberfällen floh man auf das Dach, um ſich von da herab zu vertheidigen. Bei der Belagerung von Thebez, wo die Bewohner auf das Dach eines daſelbſt befindlichen Thurmes geflohen waren, um ſich von da herab zu wehren, fand Abimelech ſeinen Tod, indem er von einem Stein, den ein Weib herabgeworfen, getroffen und ſein Schädel zerſchmettert ward (Richt. 9, 51 fg.). In den jüd. Kriegen letzter Zeit wird, außer der Bibel (2 Makk. 5, 12), beſonders von dem jüd. Geſchichtſchreiber Joſephus öfter erwähnt, wie die Juden auf den Dächern der Häuſer, ihrer letzten Zuflucht, gewürgt und erſchlagen werden. Weil die flache Decke den Bewohnern des Hauſes ſo häufig zum Aufenthalt gedient, befiehlt das Geſetz, zur Vermeidung der Gefahr für das Menſchenleben, das Dach eines jeden Hauſes mit einem Geländer zu umgeben, mit dem Zuſatz: „Bringe nicht

Blutſchuld auf dein Haus, wenn jemand von demſelben herabfiele“ (5 Moſ. 22, 8). Dieſe Bruſtwehr war leicht zu überſteigen, um auf das nebenanſtoßende Dach zu gelangen, und wo die Häuſer einer Straße in Verbindung ſtanden, konnte man dieſe entlang auf den Dächern gehen. So haben es Reiſende auch im heutigen Morgenland gefunden. Zum Dach führten gewöhnlich zwei Aufgänge, der eine vom Innern, der andere außerhalb des Hauſes, ſodaß man durch letztern vom Dach auf die Straße herabgelangen konnte, ohne den innern Hofraum zu berühren. Daher wird bei den Evangeliſten (Matth. 24, 17; Mark. 13, 15; Luk. 17, 31) der Rath ertheilt, zur Zeit der Gefahr, wo man auf die Flucht bedacht ſein muß, nicht über die Treppe im Innern des Hauſes herabzuſteigen, um ſich Habſeligkeiten zu holen. Dieſer Rath, der eine ſprichwörtliche Form zu haben ſcheint, empfiehlt im allgemeinen, zur Zeit, wo von der Flucht Rettung erwartet wird, jede Verzögerung zu vermeiden. Es drängt ſich aber die Frage auf, in welcher Weiſe die Flucht vorzuſtellen ſei, ob über die Dächer hinweg mit Ueberſteigung der Dachgeländer, oder vermittels der Treppe außerhalb des Hauſes auf die Straße herab? Aus den Bibelſtellen iſt es nicht erſichtlich. Beide Vorſtellungen haben unter den Auslegern der betreffenden Stellen Vertreter gefunden, es ſcheint aber die letztere als die wahrſcheinlichere ſich zu empfehlen. Bei der Heilung des Gichtbrüchigen (Mark. 2, 4; Luk. 5, 19; vgl. auch Matth. 9, 2), wo Jeſus in einem Hauſe ſich befindet, in das die Leute, die den Kranken bringen, wegen der verſammelten Volksmenge nicht hineinkommen können, tragen ſie jenen über die äußere Treppe auf das Dach, brechen an der Stelle, unter welcher ſich Jeſus, wie es ſcheint im Obergemach, befindet, den Eſtrich durch und laſſen den Gichtbrüchigen hinunter, damit er geheilt werde.

Ueber die Form des Tempeldachs (ſ. Tempel) ſchwanken die Anſichten zwiſchen der Annahme eines Giebel- und eines Plattdachs, die meiſten entſcheiden ſich aber für letzteres.

Schließlich noch die Bemerkung, daß es im bibliſchen Sprachgebrauch wie in unſerm üblich iſt, unter dem Ausdruck „Dach“ die ganze Behauſung zu begreifen (Sir. 29, 29; Matth. 8, 8; Luk. 7, 6). Roskoff.

Dachs, ſo überſetzt Luther das hebr. Táḥaš. Man hat aber vielmehr an ein dem Delphin, der im Arabiſchen mit Tuḥaš bezeichnet wird, verwandtes und unter demſelben Ausdruck mitbegriffenes Thier zu denken, an die Seekuh Dujang oder Manati. Dieſelbe hat einen, dem Seehund ähnlichen Kopf und Vorderleib, während der hintere, mit Floßen verſehene Körpertheil demjenigen der Delphine gleicht. Ausgewachſen mißt das Thier 10—15, ja 20 Fuß in die Länge. Seine glatte, bald nackt bleigraue, bald ins Dunkelblau ſpielende Oberhaut zeigt ſich mehr als fingerdick und beſitzt große Feſtigkeit, ſodaß ſie noch heute von den Arabern auf der Sinaihalbinſel zu ſehr geſchätzten Sandalen verarbeitet wird. Während nämlich die Kamelhaut den Fuß gegen die Akaziendornen, mit welchen die Pfade in manchen Thälern der Halbinſel oft überſtreut ſind, wenig ſchützt, ſo kann der Beduine hingegen mit Manatiſandalen überall getroſt auftreten. Ezechiel, wo er in poetiſcher Sprache den Zuſtand Iſraels unter Moſe am Sinai ſchildert, vergißt dieſer trefflichen Sandalen nicht. Sinnbildlich die Güte Gottes andeutend, welche das Volk damals erfuhr, verkündet er im Namen des Herrn: „Ich kleidete dich in buntgewirkten Stoff und gab dir Schuhe von Táḥaš“ (Ez. 16, 10). Unter der mächtigen Oberhaut liegt eine zweite, nur etwa zwei Linien dicke, aber ſehr zähe Haut. Dieſer mochten ſich wol die Iſraeliten bedienen, als ſie aus Táḥaš-Haut für die Stiftshütte u. ſ. w. Oberdecken verfertigten, welche der Unbill der Witterung am meiſten ausgeſetzt werden mußten (2 Moſ. 25, 5; 4 Moſ. 4, 6. 8. 10 fg.). Gleich den andern Walen wird die Manati von den Anwohnern des Rothen Meeres mit Harpunen erlegt.

Man hat Táḥaš auch als Seehund gedeutet; aber dieſer Bürger der Polarzone beſucht das einer tropiſchen Temperatur ausgeſetzte Rothe Meer nicht. Ebenſo wenig können wir der neuerlich beliebten Erklärung beiſtimmen, Táḥaš ſei eine Hyänenart, die unter dem entſprechenden Namen in Südarabien vorkomme. Namensähnlichkeit blos für ſich fällt um ſo weniger ins Gewicht, weil die Araber oft mit Worten, die augenſcheinlich dieſelben ſind wie im Hebräiſchen, ganz andere Begriffe als die altteſt. Schriftſteller verbinden. Furrer.

Dagon iſt der Name der philiſtäiſchen männlichen Hauptgottheit, die einen großen Tempel in Asdod beſaß (1 Sam. 5, 1 fg.), in dem eine Mehrzahl von Prieſtern beſchäftigt war. Auch in Gaza beſaß er ein großes Heiligthum mit einem Gebäude von ſo be-

deutendem Umfang, daß 3000 Menſchen auf dem Dach Platz fanden. Die Verehrung dieſes Götzen dauerte durch die ganze vorchriſtl. Zeit, denn wie ſchon Simſon in Gaza in den Dagontempel geführt wurde (Richt. 16, 25), ſo finden wir das Bêt Dagón noch zur Zeit des Makkabäers Jonathan als hochangeſehenen Tempel beſtehen (1 Makk. 10, 83; 11, 4; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 4, 4), und erſt dieſer verbrannte ihn. In einem Heiligthum des Dagon wurde nach 1 Chron. 10, 10 auch Saul's Haupt niedergelegt, doch iſt ſtatt deſſen 1 Sam. 31, 11 nur geſagt, ſeine Waffen ſeien im Aſtartetempel als Spolien aufgeſtellt, und von Dagon nichts erwähnt. Uebrigens war ſein Cultus nicht auf Gaza und Asdod beſchränkt, vielmehr erwähnt Hieronymus (zu Jeſ. 46, 1, wo die LXX im Cod. Alexandr. ſtatt Nebo den Namen Dagon haben), daß er auch in Askalon und den übrigen philiſtäiſchen Städten verehrt ſei. Daß er auch in Paläſtina während der jüd. Zeit Heiligthümer hatte, geht aus Ortsnamen hervor; es gab ein Kephar Dagon und ein Bêt Dagón, jetzt Bêt Degán, nahe bei Joppe auf dem Weg nach Lydda und bei Sichem (Hieronymus im Onomast.).

Ueber ſeine Geſtalt erfahren wir aus 1 Sam. 5, 1 fg., daß er einen Kopf und zwei Hände hatte, die freiſtanden und nicht am Körper anlagen, denn ſonſt hätten ſie nicht abbrechen können (1 Sam. 5, 4); über die Beſchaffenheit ſeines Rumpfes endlich gibt der Name Auskunft. Zwar erklärt Philo Byblius (bei Euſebius, Praep. evang., I, 10) Dagon bedeute Kornfeld (σίτων), und macht ihn demgemäß zum Erfinder des Korns (σῖτος) und zum Bruder des Zeus Arotrios; allein dieſe Erklärung gehört dem euhemeriſtiſchen Philo (ſ. Baal) und nicht der phöniz. Quelle an, da in dieſer der Name Dagon nicht nach dem hebr. Wort dagan, Korn, erklärt zu werden brauchte, weil es ohnehin jeder verſtand, und überdies die Wörter Dagón und dagán ſich keineswegs decken. Um ſo mehr ſpricht für die andere auch allgemein angenommene Erklärung, das Wort ſei Diminutiv von dag, Fiſch, und bedeute Fiſchlein, lieber Fiſch. Dieſe empfiehlt ſich zunächſt dadurch, daß die bei einem ſyr. Gott nothwendig vorauszuſetzende weibliche Seite deſſelben, als welche wir die in Askalon verehrte Derketo (Diodor, II, 9) ſchon wegen der örtlichen Nähe anſehen müſſen, eine Fiſchgeſtalt hatte, was auch Lucian (De dea syria, Kap. 14) beſtätigt, deſſen Beſchreibung man kurz mit den Worten des Horaz wiedergeben kann:

Oben ein herrliches Weib, verendet ſie unten im Fiſchſchwanz.

Noch mehr aber ſpricht für dieſe Deutung, daß ebenſo wie für die Derketo ein Fiſchbild gefunden iſt (Fresnel im „Journal asiatique", Jahrg. 1845, September, S. 199 fg.), unter den von Layard in Ninive aufgefundenen Sculpturen auch eine männliche Fiſchgottheit vorliegt, die wir nebenſtehend abbilden nach Layard (Discoveris in the Ruins of Niniveh and Babylon (London 1853), S. 343). Der Fiſchkopf wird durch die Tiara hergeſtellt, der aſſyr. (Quaſi-) Frack gibt das Motiv für den Fiſchleib, der Schwanz iſt mit dem nach hinten gebogenen Fuß vereinigt. Daneben gibt es noch andere bildliche Darſtellungen, in denen nicht die Bekleidung fiſchartig ausgeſtaltet iſt, ſondern der menſchliche Oberkörper von den Hüften abwärts wirklich in einen Fiſchſchwanz ausläuft. Endlich tritt dazu ergänzend die aus Beroſus (Fragm., ed. Richter, S. 47) bekannte Erzählung, daß vier Fiſchmenſchen, Oannes genannt, die Babylonier in allen Künſten unterwieſen haben; einer hieß Odakon, was an den Dagon möglicherweiſe ſogar lautlich anzuſchließen iſt. Außerdem haben diesmal auch die Rabbinen eine beſtätigende Anſicht, denn Kimchi bemerkt zu 1 Sam. 5, 1 fg., der Dagon ſei vom Nabel aufwärts Menſch, abwärts Fiſch geweſen, und ähnlich Abarbanel, während Raſchi ſagt, er ſei ſein Fiſch geweſen. Als Beleg für die Fiſchverehrung bei den Aramäern ſ. Cicero, De nat. Deor., III, 15; Diodor, II, 4; Strabo, XVII, 812; Xenophon, Anab., I, 4, 9; Aelian., Hist. animal., X, 46; 142; Herodot, II, 72; indeß können nicht alle Semiten die Fiſche für uneßbar gehalten haben, denn die Phönizier trieben bekanntlich Fiſcherei.

Ueber den Charakter des Gottes läßt ſich aus dem ſeiner Genoſſin Derketo ſchließen

daß er zwar nicht zu den lasciven Formen wie Baal Peor gehört, wohl aber auch nicht zu den strengen Vertilgern der Luſt. Er wird ähnlich wie die Venus hastata (ſ. Aſchera, S. 260) eine erhabener ausgeſtaltete urſprüngliche Naturgottheit ſein, der die Beſchützung des Lebens oblag; in älteſter Zeit, wo Simſon in ſeinem Tempel auch in Gegenwart von Weibern ſpielen muß, iſt er wenigſtens der Freude nicht abhold. Vgl. Stark, „Gaza und die philiſtäiſche Küſte" (Jena 1852), S. 248. Merx.

Dalmanutha, eine Oertlichkeit im Gebiet von Magdala, wenn nicht in Magdala ſelbſt (Mark. 8, 10). Matth. 15, 39 hat dafür geradezu Magdala; und wenn Dalmanutha eine „zerbrochene Pforte" bedeutet, ſo kann dieſe recht gut zu jenem alten Thurm, von welchem Magdala (ſ. d.) den Namen hat, gehört haben. Kneucker.

Dalmatia wird nur 2 Tim. 4, 10 als Reiſeziel des Titus genannt, der dort wol das Evangelium verkündigen ſollte. Es war der Küſtenſtrich des Adriatiſchen Meeres, der mit Liburnia und Japodia zuſammen die röm. Provinz Illyricum bildete, bis zu welcher Paulus ſelbſt nach Röm. 15, 19 ſeine Miſſionsthätigkeit ausgedehnt hatte. Krenkel.

Damaris, eine angeſehene Athenerin, welche vom Apoſtel Paulus zum Chriſtenthum bekehrt ward (Apg. 17, 34). Die Vermuthung des Chryſoſtomus, daß ſie die Gattin des neben ihr genannten Dionyſius Areopagita (ſ. d.) geweſen, entbehrt der Begründung. Ebenſo unbegründet iſt die Conjectur von Grotius, daß ſtatt Damaris an der betreffenden Stelle Damalis (infolge einer Verwechſelung des r mit l) zu leſen ſei. Röck.

Damaskus. Von dem höchſten Theil des eigentlichen Antilibanon ergießt ſich über ein felſiges Plateau, welches die Hauptkette von der gewaltigen Bergmaſſe des Hermon trennt, ein Fluß, der Baradâ, der, nachdem er von links und rechts her durch mehrere Bäche verſtärkt iſt, in eine von drei Seiten durch Höhen geſchloſſene Ebene tritt, welche nur nach Oſten hin ganz offen iſt. Nachdem der Baradâ hier wieder mehrere Zuflüſſe aufgenommen und ſich, wie zum Theil ſchon vorher, in zahlreiche natürliche und künſtliche Arme getheilt hat, die jedoch meiſtens wieder zuſammenſtrömen, endet er wenige Stunden weiter öſtlich ſeinen Lauf in dem See- und Sumpfgebiet des „Wieſenlandes" (Elmerǵ). Etwas weiter ſüdlich fließt ein ähnliches Gewäſſer, der Nahr el' a:waǵ, welcher vom Hermon kommt; außerdem ſind hier noch einige kleinere Waſſerläufe. Dieſe Ebene iſt das Damascenerland, die herrliche Ghûta mit ihrer Fortſetzung, dem Wadi el 'a:ǵam. Die Fülle des Waſſers ſchafft hier aus dem Boden, welcher dem der großen Syriſchen Wüſte ganz gleich iſt, einen Garten Gottes. Hier iſt der größte Reichthum an Bäumen, in deren Schatten (!) das Getreide reift; die köſtlichen Früchte gedeihen hier; griechiſch heißt die Aprikoſe Δαμασκηνόν; üppiges Grün bedeckt den Boden und überall rauſcht über und unter der Erde fließendes Waſſer (vgl. den vortrefflichen Aufſatz von Wetzſtein, „Der Markt von Damaskus", in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Bd. 11). Was Wunder, daß der Orientale, welcher hier ſein Herrlichſtes im Uebermaß findet, friſches Grün und fließendes Waſſer, nicht Worte genug finden kann, die Reize dieſes ſchönſten der irdiſchen Paradieſe zu ſchildern (vgl. ſchon Julian, Ep. 24), wenn auch Reiſende, die gerade aus Europa kommen, nicht ganz ſo enthuſiaſtiſch urtheilen. Auf alle Fälle iſt dies eine Gegend, welche den Menſchen zur Anſiedelung einladet wie wenige andere, eine Gegend, deren Reichthum unzerſtörbar iſt, ſo lange der Schnee des Hochgebirges noch den Baradâ mit Waſſer verſorgt. Damaskus iſt oft verwüſtet, aber immer wieder neu entſtanden, und bei der traurigen Verwahrloſung des heutigen Syriens iſt hier noch immer eine blühende Stadt von 100000—200000 Einwohnern. Mit dem größten Stolz ſieht daher der Damascener auf ſeine Flüſſe und das uralte Syſtem von Waſſerleitungen, welches jedes Haus mit fließendem Waſſer verſorgt, und der Localſage nach vollendet wurde, ehe die Stadt gebaut war. Man verſteht die Berechtigung der Frage, welche dem Naeman in den Mund gelegt wird: „Sind nicht Amana und Parpar, die Flüſſe von Damaskus, beſſer als alle Gewäſſer Iſraels?" (2 Kön. 5, 12). Sicher hat man unter den hier genannten Flüſſen die Hauptflüſſe von Damaskus, den Baradâ und den A:waǵ, zu verſtehen; erſterer kann auf keinen Fall fehlen, und für ihn ſpricht noch, daß im Hohenlied (4, 8) „der Gipfel des Amana" in einem Zuſammenhang vorkommt, welcher deſſen Deutung auf den Antilibanon wahrſcheinlich macht (alſo Mons Amanae der Gegend, wo der Fluvius Amanae entſpringt). Der Name Parpar hat ſich vielleicht in dem Nahr Barbar erhalten, welcher,

was freilich jetzt auch nach den genaueſten Karten unklar bleibt, urſprünglich ein Hauptzufluß des Awag ſein mochte. Der Name Baradâ kommt ſchon bei voriſlamiſchen arab. Dichtern und in der Form Βαρδίνης bei Stephanus von Byzanz (ſ. u. d. W. Δαμασκός) vor; die Griechen nannten ihn ſchön Χρυσορρόας, den „Goldſtrömer", wie der Fluß, welcher in ähnlicher Weiſe in der Wüſte von Transoxanien das paradieſiſche Sogd ſchafft, Zarafšân, der „Goldſtreuer", genannt wird (griech. Πολυτίμητος).

Die Ghûta von Damaskus kommt wahrſcheinlich Am. 1, 5 als bik̇at awen, d. i. „Sündenthal" vor (eine Heimat der Ueppigkeit und Ausſchweifung iſt Damaskus noch jetzt); das ebenda genannte Bêth-Eden, d. i. „Wonneort", möchte ich mit Elfarâbîs, unmittelbar bei Damaskus, zuſammenſtellen (vielleicht das bei Stephanus von Byzanz genannte Παράδεισος). Jedenfalls hat man dieſe Localitäten nahe bei Damaskus und nicht jenſeit der Berge zu ſuchen.

Damaskus liegt mehr als 2000 Fuß über dem Meeresſpiegel, iſt aber durch die doppelte Bergkette der kühlenden Einwirkung der Seewinde entzogen, während es dem heißen Hauch der Wüſte ausgeſetzt iſt. Doch ſendet das Gebirge zuweilen rauhe Winde hinab, und im Winter iſt Schnee und Eis nichts Unerhörtes. Wegen der großen Feuchtigkeit iſt das Klima nicht allzu geſund; Fieber ſind häufig. Doch ließen ſich die übeln Einflüſſe durch menſchliche Fürſorge ſehr abſchwächen, aber dieſe fehlt leider gar ſehr. Schwerlich haben wir uns übrigens Damaskus zur Zeit des Ben Hadad und Haſael viel reinlicher und geſünder zu denken als jetzt; eher zur römiſchen und byzantiniſchen Zeit.

Zu den Vortheilen der Lage von Damaskus kommt noch, daß es von allen Seiten durch Berge und Wüſten gegen Feinde geſchützt iſt, während andererſeits doch die Seeküſte und die bedeutendſten binnenländiſchen Städte von dort nicht ſchwer zu erreichen ſind; darum ſandte wol Darius ſeine Schätze dorthin, als er gegen Alexander zog. Von jeher liefen hier mehrere Haupthandelsſtraßen zuſammen. Dagegen eignet der Ort ſich wegen ſeiner etwas abgeſchloſſenen Lage nicht zum Sitz eines großen Reichs, wie er denn nie Hauptſtadt eines ſolchen geweſen iſt, außer in der Zeit der omaijadiſchen Khalifen, in der ja ganz beſonders eigenthümliche Verhältniſſe beſtanden.

Von der Gründung der Stadt Damaskus läßt ſich nur ſo viel gewiß ſagen, daß dieſelbe uralt iſt. Nach Am. 9, 7 waren die Einwohner aus Kir gekommen (Kyrrhos, nördlich von Haleb? ſicher nicht der Kyros, Kurr in Georgien), und ebendahin ſollten ſie nach des Propheten Drohung wieder geführt werden (Am. 1, 5), was auch wirklich eingetroffen iſt, wenn man der Nachricht 1 Kön. 16, 9 in dieſer Hinſicht Glauben ſchenken dürfte. Weiter führt uns aber jene abgeriſſene Notiz nicht. Noch weniger thut das 1 Moſ. 15, 3, denn dieſe Stelle iſt ganz dunkel, und es iſt ſehr fraglich, ob überhaupt urſprünglich in dieſem Vers der Name Damaskus vorkam. Auch dürfen wir aus der Ortsangabe 1 Moſ. 14, 15 nichts für das uralte Beſtehen der Stadt ſchließen, denn immerhin konnte man auch ſpäter einen Punkt als nördlich von Damaskus beſtimmen, ohne damit zu behaupten, daß dieſes zur Zeit des Erzählten ſchon dageweſen; dazu kommt aber, daß die ganze Erzählung 1 Moſ. 14 durchaus ungeſchichtlich iſt. Aus einer flüchtigen und unkritiſchen Combination dieſer beiden Stellen, wahrſcheinlich durch die in Damaskus zahlreichen Juden (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 20. 2; Apg. 9) veranlaßt, erklärt ſich übrigens die Nachricht bei Juſtin (XXXVI, 2), wonach Abraham und Iſrael Könige von Damaskus waren, wie der ähnliche Bericht des Nikolaus von Damaskus (Joſephus, „Alterthümer", I, 7. 2) über den Heerkönig Abraham (wo noch 1 Moſ. 11, 31 benutzt iſt). Die zahlreichen Legenden der Juden, Chriſten und Mohammedaner über die Urgeſchichte von Damaskus haben durchaus keinen geſchichtlichen Werth; ſie zeigen uns jedoch, daß hier ſchon früh jüd. Einwohner ihre heiligen Sagen localiſirt haben.

Aber ſchon zu David's Zeit tritt Damaskus in die Geſchichte ein. David unterwirft die Stadt nach einem blutigen Krieg als Bundesgenoſſin des von ihm bedrängten Zoba, und legt eine Beſatzung (neṣîbîm) hinein (2 Sam. 8, 5. 6 = 1 Chron. 18, 4—6). Allein unter Salomo wirft ſich Reſon, Sohn des Eljada, ein früherer Unterthan des von David niedergeworfenen Reichs Zoba, an der Spitze einer Krieger- oder Räuberſchar zum König von Damaskus auf und behauptet ſich die ganze Zeit Salomo's über (1 Kön. 11, 23—25). Mit dem von ihm geſtifteten Reich hatten nun die Iſraeliten die blutigſten Kriege zu führen. Obwol wir über dieſe ziemlich viele Nachrichten haben, ſo bleibt doch das Einzelne vielfach dunkel, namentlich weil ein Theil dieſer Berichte durch

die Volksſage und andere Einflüſſe ſtark entſtellt und mit den eigenthümlichen Prophetenſagen verflochten iſt. Die ganze äußere Geſchichte des nördlichen Reichs, Ephraim oder Iſrael, dreht ſich faſt um das Verhältniß zu Damaskus, mehr als um das zu dem ſchwachen und öfter in einer gewiſſen Abhängigkeit befindlichen Juda. Sogar die großen Propheten Elia und Eliſa haben in unſern Berichten mehr Beziehungen zu Damaskus als zu Juda. Die an Macht einander ziemlich gleichen Staaten Damaskus und Ephraim kämpften hauptſächlich um das Land jenſeit des Jordans, deſſen nördlicher Theil, von fremden Stämmen bewohnt, nie recht zu Iſrael gehört hatte, und welches durch die Jordandepreſſion abgetrennt und ſchwer zu vertheidigen war (vgl. Robinſon's Ausführung über den Jordan als Landesgrenze in ſeiner „Phyſiſchen Geographie des Heiligen Landes" [Leipzig 1865], S. 162).

Anfangs werden die Damascener die ihnen ſo günſtige Spaltung Iſraels nicht durch Feindſeligkeiten gegen das nördliche Reich erſchwert haben. Es iſt ausdrücklich von einem Bündniß der Könige von Damaskus und Ephraim die Rede (1 Kön. 15, 19). Aber ſchon der dritte Theilkönig von Juda, Aſa, durch Baeſa von Iſrael hart bedrängt, reizt den König von Damaskus, Ben Hadad, Sohn des Tabrimmon, Enkel des Heſion, gegen das nördliche Reich auf. Ben Hadad fällt in dieſes ein, verwüſtet das ganze Land am obern Jordan und am See Genezareth und macht dadurch den Judäern Luft (1 Kön. 15, 18—20). In Ben Hadad's Vater und Großvater haben wir wahrſcheinlich auch Könige zu ſehen. Es iſt ſogar ſehr möglich, daß die Namen Heſion (geſchrieben Hziwn) und Reſon (Rzwn) denſelben Mann bezeichnen und blos durch Schreibfehler verſchieden geworden ſind; dann wäre alſo dieſer Ben Hadad der Enkel des Gründers oder Wiederherſtellers dieſes Staats. Die Behauptung des Nikolaus Damascenus (Joſephus, „Alterthümer", VII, 5. 2), daß alle damaligen Könige von Damaskus Hadad (ſoll heißen Ben Hadad) geheißen haben, erweiſt ſich durch die Berichte des A. T. als falſch, und wir dürfen darum auch auf ſeine andern Angaben keinen Werth legen, ſoweit ſie von denen des A. T. abweichen, von dem ſie übrigens jedenfalls beeinflußt ſind.

Mit einem Ben Hadad von Damaskus hat auch nicht gar viel ſpäter Ahab von Iſrael zu kämpfen. Daß dieſer vom vorigen verſchieden iſt, dürfen wir aus 1 Kön. 20, 34 ſchließen, wonach ſchon der Vater von Ahab's Gegner Eroberungen auf iſraelitiſchem Gebiet gemacht hatte. Vermuthlich iſt dieſer Ben Hadad II. ein Enkel des Ben Hadad I. Die Kämpfe Ahab's mit den Damascenern ſind ſehr ſagenhaft überliefert, und zwar nicht blos in Nebenſachen, wie in der Erwähnung von 32 Unterkönigen des Ben Hadad (1 Kön. 20, 1) und den ungeheuern Zahlen (V. 30), ſondern gerade auch in den Hauptzügen. Ob überhaupt die Belagerung von Samaria (1 Kön. 20) geſchichtlich iſt, ſcheint zweifelhaft, weil die Pointe der ganzen Erzählung nur die wunderbare Befreiung iſt. Jedenfalls kämpften aber die Reiche mit wechſelndem Glück und mit Unterbrechungen. Ahab ward unterſtützt durch Joſaphat von Juda, denn die Könige von Juda ſcheinen zum Hauſe Ahab's in einem gewiſſen Vaſallenverhältniß geſtanden zu haben. Zuletzt fiel Ahab im Kampf um Ramoth-Gilead (1 Kön. 22 = 2 Chron. 18), unter welchem man das heutige Aſſalt verſteht, nicht weit öſtlich vom Jordan. Noch wunderbarer ſind die Kämpfe des Ben Hadad mit Ahab's Sohn Joram dargeſtellt (2 Kön. 6 und 7).

Der kranke Ben Hadad ward von Haſael (Azelus bei Juſtin, XXXVI, 2) umgebracht, der nun den Thron beſtieg (Adores bei Juſtin ebendaſelbſt iſt wol [Ben] Hadad, wofür die LXX υἱὸς Ἀδερ haben). Merkwürdig iſt, daß den großen Propheten Elia und Eliſa ein Antheil an dieſem Ereigniß zugeſchrieben wird (die Stellen 1 Kön. 19, 15. und 2 Kön. 8, 7 fg. ſtehen übrigens in Widerſpruch miteinander). Hat Eliſa wirklich die Erhebung Haſael's begünſtigt, was allerdings nicht unwahrſcheinlich, ſo könnte die Abſicht nur die geweſen ſein, einen Iſrael weniger gefährlichen Mann aufzuſtellen. Dann hat er ſich freilich ſehr getäuſcht, denn kein Damascener hat Iſrael ſo ſchwere Wunden geſchlagen als dieſer Kriegsfürſt in ſeiner langen Regierung von etwa 50 Jahren. Die innern Kämpfe Iſraels begünſtigten ihn. Bei Ramoth-Gilead ward auch König Joram verwundet (2 Kön. 8, 28 fg. = 2 Chron. 22, 5 fg.). Als dieſer zur Heilung ſeiner Wunden in ſeine Hauptſtadt zurückgekehrt war, erhob ſich der Feldherr der zurückgebliebenen Truppen, Jehu, von Eliſa (nach 1 Kön. 19, 15 von Elia) zum König berufen, zog nach Samaria und rottete mit blutiger Hand (Hoſ. 1, 4) das Haus und die Anhänger Ahab's aus, wobei auch der gerade anweſende König von Juda, Ahasja, getödtet wurde. Dadurch mußten

die Damascener freies Feld bekommen. So durchzog denn Hasael verheerend ganz Peräa (2 Kön. 10, 32 fg.), ja drang über den Jordan, eroberte die philistäische Stadt Gath (vielleicht geht hierauf Am. 6, 2) und ward vom judäischen König nur mit schweren Summen von Jerusalem abgekauft (2 Kön. 12, 18 fg.). Mit welcher Grausamkeit diese Kriege geführt wurden, deuten die Stellen 2 Kön. 8, 12 und Am. 3, 1 an. Ob und wie weit Hasael seine Eroberungen auch nach andern Seiten ausbreitete, können wir nicht wissen.

Auch Hasael's Sohn, Ben Hadad III., setzte die Feindseligkeiten fort, aber mit weniger Glück. Jehu's Enkel, Joas, schlug ihn dreimal und nahm ihm wieder ab, was sein Vater Joahas verloren hatte (2 Kön. 13, 25 fg.). Joas, welcher auch Juda unterwarf und Jerusalem eroberte, noch mehr aber sein Sohn, Jerobeam III., hoben das Reich Ephraim auf den Gipfel der Macht. Jerobeam unterwarf sogar Damaskus (2 Kön. 14, 28, wo einfach lejisrael zu lesen sein wird; vgl. V. 25; Am. 6, 14. Der Ausspruch Am. 1, 3—5 fällt jedenfalls vor die Eroberung von Damaskus).

Aber diese Herrschaft kann nur von kurzer Dauer gewesen sein, denn fast unmittelbar nach Jerobeam's Tode brachen die schrecklichsten Wirren im Reich Ephraim aus, bei denen an die Behauptung der Eroberungen nicht zu denken war. Nicht sehr viel später finden wir den letzten König von Ephraim, welcher eine längere Regierungszeit hat, Pekah, im Bunde mit dem Damascenerkönig Rezin gegen Jotham von Juda (2 Kön. 15, 37). Unter dessen Nachfolger, Ahas, ziehen beide sogar gegen Jerusalem, und zwar mit dem Vorhaben, das Haus David's zu entthronen und einen gewissen „Sohn des Tabeel", wahrscheinlich einen Damascener, als König von Juda einzusetzen (2 Kön. 16, 5 fg.; Jes. 7, 1—8). Das kleine Juda war diesen Feinden nicht gewachsen; allgemeiner Schrecken verbreitete sich, obwol Jesaja dem König und Volk Muth einsprach (Jes. 7, 1—8; 17, 1—11). Konnten sie nun auch das feste Jerusalem nicht einnehmen, so fügte der Damascener Juda doch dadurch einen großen Schaden zu, daß er ihm den Hafen am Rothen Meer, Eloth (1 Kön. 22, 48 fg.), abnahm und denselben den feindlichen Eingeborenen, den Edomitern, zurückgab. Jedenfalls fühlte sich Ahas in einer so bedrängten Lage, daß er zu dem verzweifelten Mittel griff, den Großkönig von Assyrien, Tiglath Pileser, um Hülfe zu bitten, welche natürlich nur gegen Anerkennung der assyr. Oberherrlichkeit und schweren Tribut gewährt wurde. Die drei kleinen Reiche, welche bei einmüthigem Zusammengehen vielleicht dem Vordringen der Assyrer Widerstand hätten leisten können, thaten so alles Mögliche, um den gemeinschaftlichen Untergang herbeizuführen. Zuerst traf dieser Damaskus, denn der König von Assyrien erschien auf des Ahas Bitten, nahm die Stadt ein, führte die Einwohner fort und ließ den König Rezin umbringen. Ahas begab sich zur Huldigung nach Damaskus; bei dieser Gelegenheit sah er hier einen Altar, der ihm so wohl gefiel, daß er nach dessen Muster im Tempel zu Jerusalem einen solchen einrichten ließ (stark entstellt ist dies alles 2 Chron. 28, 5 fg.). In mehrern Pausen trafen die Schläge der Assyrer dann das Reich Ephraim bis zu dessen Untergang, und unter Hiskia, dem Sohn des Ahas, war auch Juda der Vernichtung anheimgefallen, die nur durch ganz außerordentliche Umstände abgewandt ward.

Eigene Fürsten von Damaskus gab es nun nicht mehr; aber die Stadt wird sich bald einigermaßen erholt haben. Zwar in der noch dazu corrumpirten Stelle Sach. 9, 1 (vor der Zerstörung Samarias geschrieben) haben wir nur eine Localbezeichnung, aus der nichts zu erkennen ist, aber Jeremia (Kap. 49, 23—27) bedroht schon wieder Damaskus mit Strafe, in Worten, die freilich, wie durchgängig seine Aussprüche über fremde Völker, zum großen Theil ältern Propheten entnommen sind (nachweisbar Jer. 49, 27 = Am. 1, 4), sodaß man nicht zu viel auf die besondere Situation daraus schließen darf, und Ezechiel, der den Ort auch sonst noch ein paar mal nennt (Kap. 47, 16—18; 48, 1), sagt, daß Tyrus von Damaskus „Wein von Helbôn" und „Sahar-Wolle" beziehe. Ersteres ist sicher der Wein des noch jetzt traubenreichen, schön gelegenen Halbûn, nahe bei Damaskus (Wetzstein, a. a. O., S. 490, Anmerkungen), das Chalybon der Griechen, woher nach Strabo (XV, 22) die Perserkönige ihren Wein nahmen; über die „Sahar-Wolle" können wir nichts Näheres angeben.

Aus der Zeit der großen asiat. Reiche hören wir fast gar nichts von Damaskus, welches in der Geschichte derselben bei seiner abgeschlossenen Lage keine große Rolle spielen konnte, wie es denn selbst in der röm. Zeit wenig genannt wird. Nur gelegentlich sind Erwähnungen, wie 1 Makk. 11, 62; 13, 32. In die Geschichte der Israeliten greift Damaskus nicht mehr tief ein.

Nach dem Zerfall des Seleucidenreichs, um 85 v. Chr., ward Aretas (Hâritat), einer der Nabatäerkönige, welche ein weites Gebiet ſüdlich und öſtlich von Paläſtina beherrſchten, von den Einwohnern von Damaskus zum König berufen (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 15. 2; „Jüdiſcher Krieg", I, 4. 8). Auf griech. Münzen nennt er ſich Ἀρέτας Φιλέλλην. Obwol die Römer bald darauf dieſe Gegenden unterwarfen, ließen ſie den Nabatäer doch als Vaſallenfürſten, ſogar in Damaskus. Der Apoſtel Paulus berichtet, daß der Statthalter (Ethnarch) des Königs Aretas (wahrſcheinlich der, welcher eigentlich Aeneas hieß [Joſephus, „Alterthümer", XVI, 9. 4] und ſehr lange regierte) ihm in Damaskus aufgelauert habe (2 Kor. 11, 32).

Die ſpätere Geſchichte von Damaskus liegt außerhalb unſerer Aufgabe. Auch wollen wir die innern Verhältniſſe des alten Damaskus, Religion, Staatsverfaſſung, Sitten u. ſ. w. nicht weiter beſprechen, da ſich hierüber nur im Zuſammenhang mit einer eingehenden Betrachtung der Verhältniſſe des alten Syriens überhaupt irgend nennenswerthe Ergebniſſe gewinnen ließen. Gering würden übrigens dieſe Ergebniſſe immer nur bleiben, namentlich hinſichtlich der Religion.

Der Name der Stadt iſt im Hebräiſchen Dammeseḳ (Dummeseḳ [2 Kön. 16, 10, mit ר] iſt ſicher nur ein Schreibfehler); aber die Chronik (I, 18, 4. 6; II, 28, 5) hat die Form Darmeseḳ, und da die Aramäer ſelbſt den Namen ſtets mit r ſprechen (ſyriſch Darmesuḳ, wovon das Adjectiv darmuskâi, damasceniſch), ſo iſt Darmaſḳ oder Darmuſk als Grundform anzuſehen. Die Form mit r war übrigens auch den Griechen nicht ganz unbekannt, wie die alberne Etymologie aus δέρμα und ἀσκός bei Stephanus von Byzanz zeigt. Die Bedeutung des Namens iſt durchaus unklar, was bei dem hohen Alter der Stadt nicht auffällig iſt. An Verſuchen, ihn aus dem Griechiſchen, Aramäiſchen, Arabiſchen, Hebräiſchen und Sanskrit zu erklären, hat es ſeit Philo nicht gefehlt, aber keiner hat für den nüchternen Beurtheiler auch nur einige Wahrſcheinlichkeit. Der hebräiſchen, vielleicht auch bei den Phöniziern üblichen, Form ſchließt ſich die griechiſche (Δαμασκός) und die arabiſche (Dimaſḳ oder Dimiſḳ) an, für welche man jedoch heutzutage meiſt Eššâm, eigentlich den Namen des Landes (Nordland, d. i. Syrien, von den heiligen Städten Arabiens aus gerechnet) gebraucht. Im A. T. ſteht für Damaskus und die Damascener als das für Iſrael wichtigſte aramäiſche Volk ſehr häufig ſchlechthin „Aram". Vielleicht nannten ſich die Könige von Damaskus ſelbſt „Könige von Aram". Nöldeke.

Dämonen, ſ. Beſeſſene und Satan.

Dan, wörtlich Richter, von Joſephus („Alterthümer", I, 19, 8) freilich gleich Theokritos, Gottgerichteter, überſetzt, iſt nach 1 Moſ. 30, 3; 35, 25 ein Sohn Jakob's von der Bilha, der Sklavin Rahel's. Unter den iſraelitiſchen Stämmen nahm er, wie alle Söhne der Kebsweiber Jakob's, eine untergeordnete Stelle ein, denn die niedrige Stellung im Volk wird eben durch die nur halb legitime Abſtammung von ſeiten der Nebenfrauen hiſtoriſch motivirt. Daher lagert er nach der Ordnung des Wüſtenzugs (4 Moſ. 2, 25) nördlich von der Stiftshütte und wird zuletzt erwähnt; doch gehört er zu den ſtarken Stämmen, ihm werden (4 Moſ. 1, 38) ſogar 62700 Mann beigelegt, während ſelbſt Juda nur 74600 zählt. Das Stammgebiet der Daniten war klein und lag (Joſ. 19, 40 fg.) zwiſchen Ephraim, Benjamin und Juda; bei Joppe berührte es das Meer, ſüdweſtlich das Philiſterland, und zählte 17 Städte, worunter Lydda, Joppe, Modin mit dem Makkabäergrab, Timna, durch Simſon bekannt, und Ekron, wiewol ſie letzteres ſchwerlich feſt innehatten. Auch das übrige Land machten ihnen die Emoriter ſtreitig (Richt. 1, 34). Während der Richterzeit verließ ein Theil der Daniten ihre ſüdlichen Sitze, falls dieſe überhaupt ſchon gewonnen waren, und eroberten im Norden, im Stammgebiet Naphtali's, die Stadt Lajiſch oder Leſchem, an der kürzeſten Jordanquelle, die ſie nach ihrem Namen „Dan" nannten. Kurz angedeutet iſt dies Joſ. 19, 47, eingehend mit einer Reihe von hochintereſſanten Zügen, die einen Blick in das Volksleben thun laſſen, ausgeführt Richt. 18, wo hervorzuheben iſt, daß der Stamm ſich „ein Erbtheil ſucht" lange nach Joſua, „weil ihm noch kein Erbtheil inmitten der Stämme gefallen war", vor allen Dingen aber, daß dort in Dan ein beſonderer Cultus mit einem Bild eingerichtet wurde, der bis zum Exil der nördlichen Stämme dauerte, alſo auch unter David und Salomo, ſodaß keine Cultuseinheit geherrſcht hat (Richt. 18, 30). Ueberdies erſcheint hier ſogar der Bilderdienſt viel allgemeiner verbreitet, als man ſonſt anzunehmen geneigt iſt, denn der Ephraimit Micha verehrt Jahve im Bild (Richt. 17, 3), ein aus Bethlehem in Juda ſtammender Levit wird

Privatprieſter bei dieſem Bild, endlich die Daniten rauben es als einen beſonders werthvollen Schatz (Richt. 17, 12; 18, 18).

In der Richterzeit hat der Stamm an den gemeinſamen Volksintereſſen ſich wenig betheiligt; nicht nur, daß er noch keine ſichere Wohnſitze hatte, ausdrücklich wird er im Lied der Debora (ſ. d.; Richt. 5, 17) den Stämmen zugezählt, die zum Kampf gegen Siſera ſich nicht vereinigt hatten. Seinem Charakter nach gilt er für liſtig und heimtückiſch, geſchickt zum Ueberfall der Feinde und ſchneller Vertilgung. Darum wird im Segen Jakob's (1 Moſ. 49, 17) von ihm geſagt:

Dan ſei eine Schlange am Wege,
Eine Otter an dem Pfade,
Die des Roſſes Ferſen beißt,
Daß ſein Reiter rücklings ſtürzt.

Und im Segen Moſe's (5 Moſ. 33, 22) heißt es:

Ein junges Löwenkind iſt Dan,
Das aus Baſan's (Wäldern) aufſpringt.

In ſpäterer Zeit verſchwindet der Stamm und wird 1 Chron. 6 z. B., ſowie Offb. 7, 6 nicht mehr erwähnt, vielleicht des obenerwähnten Götzendienſtes wegen. Merx.

Daniel, der vierte der ſogenannten großen Propheten. Wie in dem nach ihm benannten Buche erzählt wird, wurde Daniel im dritten Jahre Jojakim's nach der Eroberung Jeruſalems durch Nebukadnezar von dieſem mit den übrigen Gefangenen nach Babel gebracht und hier auf deſſen Befehl mit andern hebr. Jünglingen edeln Geſchlechts und vorzüglicher Befähigung zum Hofdienſt erzogen. Um ſich nicht durch den Genuß der ihnen von der königlichen Tafel zugewieſenen Speiſen zu verunreinigen, erbaten ſich Daniel und drei ſeiner Freunde, nur Gemüſe und Waſſer als Koſt genießen zu dürfen, was ihnen gewährt wurde, da nach dem gemachten Verſuch ihr Ausſehen nur gewann. Nach drei Jahren wurden die vier Jünglinge, da ſie ſich in Weisheit vor allen andern auszeichneten, vom König in Dienſt genommen, und er fand ſie ſtets einſichtsvoller als alle ſeine Zeichendeuter und Beſchwörer (Dan. 1). Als es einſt Daniel durch Gottes Hülfe gelungen war, dem Nebukadnezar den Inhalt eines von dieſem geträumten Traums anzugeben und zu deuten, was die Zeichendeuter nicht vermocht hatten, wurde er zum Obervorſteher aller Weiſen Babels gemacht, während ſeinen drei Freunden die Verwaltung der Landſchaft Babel übergeben wurde (Dan. 2). Dieſe drei weigerten ſich, ein von Nebukadnezar aufgeſtelltes Götzenbild gleich den übrigen Beamten anzubeten und wurden deshalb in den Feuerofen geworfen; ſie gingen aber unter dem Schutz eines Engels unverſehrt daraus hervor und gelangten dadurch nur zu größerer Ehre (Dan. 3). Nachdem eine neue Traumdeutung, welche Daniel dem Nebukadnezar ertheilt, ſich durch den Erfolg bewährt hatte (Dan. 4), wußte ſpäter Daniel auch die geheimnißvolle Schrift zu deuten, die bei dem Gaſtmahl des Königs Belſazar an der Wand erſchien und dieſem den Untergang ſeines Reichs verkündigte, infolge deſſen der König befahl, ihn mit Purpur und goldener Kette zu bekleiden und als den dritten Machthaber im Reich auszurufen (Dan. 5). Nachdem Darius der Meder das Reich erlangt, ſetzte er darüber 120 Satrapen und über dieſe drei Vorſteher, deren einer Daniel war, und da dieſer alle andern an Weisheit übertraf, ging der König damit um, ihn über das ganze Reich zu ſetzen; aus Neid ſuchten die übrigen Fürſten ihn zu ſtürzen, indem ſie bei dem König ein Gebot auswirkten, welches Daniel nothwendig übertreten mußte, wenn er wie bisher unverwandt ſeinem Gott dienen wollte. Er wurde deshalb in die Löwengrube geworfen, aber den andern Tag unverſehrt daraus hervorgeholt; der König ließ ſtatt ſeiner ſeine Ankläger hineinwerfen und befahl ſeinen Unterthanen, fortan den Gott Daniel's allgemein im ganzen Reich zu fürchten und zu verehren (Dan. 6). Fortan war Daniel mächtig unter Darius und unter Cyrus (Dan. 6, 29; vgl. 10, 1).

Was von der Geſchichtlichkeit dieſer Erzählungen zu halten iſt, ergibt ſich erſt aus einer genauern Unterſuchung des Buchs, welches Daniel's Namen trägt, und der darin enthaltenen Weiſſagungen, mit welchen jene im Zuſammenhang ſtehen.

Das Buch Daniel hat in unſerer Bibel wie in der griech. und lateiniſchen Ueberſetzung ſeine Stelle unmittelbar hinter Ezechiel, in dem hebr. Kanon dagegen ſteht es nicht in der Sammlung der Propheten, ſondern unter den ſogenannten Ketubim oder Hagiographa (ſ. Bibel und Kanon). Es iſt zum Theil in hebräiſcher (Kap. 1, 1—2, 4 und Kap. 8—12), zum Theil in chald. Sprache (Kap. 2, 4—7, 28) geſchrieben, bildet aber nichtsdeſtoweniger ein eng zu-

ſammengehörendes, jetzt in 12 Kapitel getheiltes Ganze, welches in der erſten Hälfte mehr Erzählung, in der zweiten Weiſſagung enthält. Die Weiſſagungen ſind nicht prophetiſche Reden, wie die der übrigen prophetiſchen Schriften, welche den Zeitgenoſſen ihre Sünden vorhalten, ſie zur Bekehrung auffordern und den unbußfertigen Sündern Strafgericht und Untergang, den Bußfertigen und Gläubigen meſſianiſches Heil verkünden, ſondern ſie beſchreiben in Bildern und Erſcheinungen bis ins einzelnſte und mit genauer Vorherſagung und Zeitbeſtimmung die künftige Geſtaltung der Weltreiche, ihren Kampf gegen das Reich Gottes und deſſen endlichen Sieg über alle feindlichen Mächte. Als Offenbarung über die Weltereigniſſe von der Zeit Daniel's an bis zum Eintritt des Weltgerichts und des Gottesreichs ſind ſie in vier Viſionen dargeſtellt, die dem Daniel zu verſchiedenen Zeiten, im erſten Jahre des Belſazar (Kap. 7), im dritten Jahr deſſelben (Kap. 8), im erſten Jahr Darius' des Meders (Kap. 9), im dritten Jahr des Cyrus (Kap. 10—12) zutheil geworden und welche, neben den Bildern ſo weit als nöthig auch die Deutung enthaltend, in immer zunehmender Deutlichkeit und Ausführlichkeit nach einem und demſelben Ziel führen. Auch der Traum Nebukadnezar's (Kap. 2) iſt ſchon gleichen Inhalts und wird dadurch, daß ihn Daniel neu geoffenbart erhält, auch zu einer dieſem gewordenen Viſion. Wenn nun auch im erſten Theil des Buchs von Daniel in der dritten Perſon die Rede iſt, ſo wird doch Kap. 7, 1 bei der Ankündigung des erſten Geſichts ausdrücklich bemerkt, Daniel habe daſſelbe aufgeſchrieben, und von da an tritt er regelmäßig in der erſten Perſon auf, ſodaß auch die Erzählung als von ihm geſchrieben angeſehen werden und er demnach als Verfaſſer des Ganzen gelten ſoll. Als ſolcher galt er auch in der jüd. Tradition wie in der ganzen ältern chriſtl. Kirche, und das Erzählte wurde als rein geſchichtlicher Bericht angeſehen, die Geſichte auf die immer fernere Zukunft gedeutet. Die Einwendungen des Neuplatonikers Porphyrius im 3. Jahrh. gegen die Danieliſche Abfaſſung konnten keinen Anklang finden. Erſt ſeit dem Ende des vorigen Jahrhunderts hat eine genauere wiſſenſchaftliche Betrachtung des eigenthümlichen Buchs die Anſicht, daß es durch Daniel in der angegebenen Zeit abgefaßt worden ſei, als unhaltbar erwieſen, und die gründlichen Unterſuchungen von Bertholdt („Daniel aus dem Hebräiſch-Aramäiſchen neu überſetzt und erklärt" [Erlangen 1806—8] und Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in ſämmtliche kanoniſche und apokryphiſche Schriften des A. und N. T." [Erlangen 1812—19], IV, 1505 fg.); Bleek (in der „Theologiſchen Zeitſchrift" von Schleiermacher, De Wette und Lücke, Jahrg. 1822, III, 171 fg.; vgl. „Jahrbücher für deutſche Theologie", V, 45 fg.); De Wette (in der Erſch und Gruber'ſchen „Allgemeinen Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte" [Leipzig 1832], Thl. 23, und „Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des A. T." [7. Ausg., Berlin 1852]); Lengerke („Das Buch Daniel" [Königsberg 1835]); Ewald, „Die Propheten des Alten Bundes" [2 Bde., Stuttgart 1841]; Hitzig („Das Buch Daniel" [Leipzig 1850]); Lücke („Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes" [2. Aufl., Bonn 1852]) u. a. haben die ſpätere Abfaſſungszeit ebenſowol wie Inhalt und Zweck des Buchs in klarſter Weiſe feſtgeſtellt, während freilich von andern die Abfaſſung des Buchs durch Daniel und die herkömmliche Deutung ſeiner Weiſſagungen entweder in ſchroff abwehrender Weiſe oder mit mehr oder weniger Zugeſtändniſſen an die Kritik vertheidigt oder feſtgehalten wird; ſo von Hengſtenberg („Die Authentie des Daniel" [Berlin 1831]); Hävernick („Commentar über das Buch Daniel" [Hamburg 1832] und „Handbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in das A. T." [Erlangen 1844], Thl. 2, Abthlg. 2); Keil („Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des A. T." [2. Aufl., Frankfurt a. M. 1859]); Auberlen („Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis" [Baſel 1854; 2. Aufl., 1857]); Delitzſch in Herzog's „Real-Encyklopädie"; Zündel („Kritiſche Unterſuchungen über die Abfaſſungszeit des Buches Daniel" [Baſel 1861]; dagegen Baxmann in den „Theologiſchen Studien und Kritiken" [Jahrg. 1863, III]) u. a.; in anderer Weiſe Kranichfeld („Das Buch Daniel erklärt" [Berlin 1868]). Nach der ältern Anſicht wäre in den Weiſſagungen des während des babyloniſchen Exils geſchriebenen Buchs das meſſianiſche Heil an die durch chronologiſche Berechnung beſtimmte Zeit der Erſcheinung Chriſti angeknüpft, und als das dem meſſianiſchen Reich vorangehende vierte und letzte weltliche Reich hätte man das römiſche und deſſen Ausläufer in verſchiedene Reiche bis in die ſpäteſten Zeiten anzuſehen. Nach den Ergebniſſen der kritiſchen Unterſuchungen dagegen iſt das Buch von einem beinahe vier Jahrhunderte ſpäter lebenden jüd. Schriftſteller in der Zeit der durch den ſyr. König Antiochus Epiphanes veranlaßten

Religionsverfolgungen und des beginnenden Makkabäerkriegs geſchrieben worden, die Erwartung des meſſianiſchen Heils iſt unmittelbar an den bevorſtehenden Untergang des Antiochus Epiphanes geknüpft, und als das vierte und letzte der dargeſtellten weltlichen Reiche iſt die griech.-macedon. Monarchie mit den daraus hervorgegangenen Reichen, beſonders dem ſyriſchen und ägyptiſchen, zu betrachten.

Um die Richtigkeit und alleinige Haltbarkeit dieſer letztern Anſicht nachzuweiſen, gehen wir von dem Inhalt derjenigen Kapitel des Buchs aus, über deren Deutung kein Streit iſt und auch kein Zweifel ſein kann, Kap. 11—12 und Kap. 8. In Kap. 11 finden wir in Geſtalt einer dem Daniel am Ufer des Tigris im dritten Jahre des Cyrus durch einen Engel mitgetheilten Offenbarung eine zwar die Nennung der Namen vermeidende, doch im übrigen vollkommen klare Darſtellung der Geſchichte der Reiche, von welchen Paläſtina von dieſer Zeit bis auf Antiochus Epiphanes abhängig war: erſt vier perſ. Könige, von welchen der vierte (Xerxes) alles aufbietet gegen Griechenland, dann ein kriegeriſcher mächtiger König, deſſen Reich zertheilt wird, aber nicht unter ſeine Nachkommen (Alexander). Mächtig wird der König des Südens (Ptolemäus in Aegypten), doch noch mächtiger einer ſeiner Feldherren als König des Nordens (Seleukus in Syrien), und die äußern und innern Kämpfe der beiden Reiche der Ptolemäer und Seleuciden werden, wenn auch nur andeutend, doch im einzelnen erzählt (V. 5—19). Auf Antiochus den Großen folgt ein König (Seleukus Philopator), der einen Eintreiber der Steuern (den Heliodor) nach Paläſtina ſchickt und bald durch Meuchelmord umkommt, da er von dieſem vergiftet wird (V. 20); an ſeiner Stelle ſchwingt ſich dann ein „Verworfener" (ſein jüngerer Bruder Antiochus Epiphanes) auf den Thron, deſſen Treiben beſonders in Rückſicht auf das jüd. Volk ausführlicher geſchildert wird (V. 21—45). Von einem ſeiner Feldzüge gegen Aegypten mit reicher Beute zurückkehrend, plündert dieſer den Tempel in Jeruſalem (170 v. Chr.; vgl. V. 25—28 mit 1 Makk. 1, 17—20).

Zwei Jahre darauf durch Dazwiſchenkunft der Römer genöthigt, unverrichteter Sache aus Aegypten abzuziehen, gewinnt er in Jeruſalem die vom heiligen Bunde Abtrünnigen, läßt Soldaten dort und dieſe entweihen das Heiligthum, ſchaffen das „beſtändige Opfer" ab, das täglich morgens und abends darzubringende Brandopfer, „und ſtellen den entſetzlichen Greuel auf", d. i. errichten einen kleinern Altar auf dem Brandopferaltar des Tempels, auf welchem dem Olympiſchen Jupiter geopfert wurde (V. 31; vgl. 1 Makk. 1, 29 fg., 37. 45. 54. 59; 6, 7). Die Schlechtgeſinnten werden zum Abfall verlockt (vgl. 1 Makk. 2, 18), aber die Frommen ermannen ſich (1 Makk. 1, 62; 2, 1 fg.); freilich erlangen ſie nur „eine kleine Hülfe" und viele ſchließen ſich nur in Heuchelei an ſie an (1 Makk. 6, 21 fg.); es fallen viele Fromme durch Schwert, Feuer und Gefangenſchaft eine Zeit lang (1 Makk. 1, 57 fg.), aber dies geſchieht, um unter ihnen zu läutern und zu ſäubern „bis zur Zeit des Endes, denn noch (dauert es) bis zur beſtimmten Zeit" (V. 35). Der König erhebt ſich in Uebermuth über jeden Gott „und über den Gott der Götter redet er Schreckliches (1 Makk. 1, 24; 2 Makk. 9, 12) und er hat Glück, bis der Grimm vorüber iſt, denn das verhängte Strafgericht wird vollzogen" (V. 36 nach Jeſ. 10, 25. 23); er verachtet die Götter ſeiner Väter und ehrt einen fremden Gott (den Jupiter Capitolinus), und die ihm zu Willen ſind macht er groß und mächtig (V. 37—39). So zieht „zur Zeit des Endes" der König des Nordens mit mächtiger Heeresrüſtung gegen den König des Südens, er überflutet die Länder und kommt auch in „das herrliche Land" (Judäa), während Edom, Moab und Ammon, welche von der Heerſtraße entfernt landeinwärts lagen, verſchont blieben, und er bemächtigt ſich der Schätze Aegyptens; „doch Gerüchte erſchrecken ihn aus Oſten und Norden, und er zieht aus mit großem Grimm, um viele zu verwüſten und zu vertilgen, und er ſchlägt ſeine Zelte auf zwiſchen dem (Mittelländiſchen) Meer und dem herrlichen heiligen Berge (dem Tempelberg in Jeruſalem), aber er geht ſeinem Ende entgegen und keiner hilft ihm" (V. 40—45; die nähere Erklärung ſ. in den Commentaren). In dieſer ebengeſchilderten Zeit, einer Zeit der Drangſale, wie ſie vorher kein Volk je erlebt, wird das Volk Daniel's errettet werden, „alle die aufgeſchrieben ſind im Buche" (des Lebens; vgl. Jeſ. 4, 3), „und viele von denen, die im Erdenſtaub ſchlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schande und ewigem Abſcheu", und die frommen Volkslehrer, welche viele in Treue erhalten, werden glänzen wie die Sterne des Himmels (Dan. 12, 1—3). Auf die Frage, wann das Ende der ſchrecklichen Dinge eintreten werde, ſchwört der Engel, daß in $3^1/_2$ Jahren „und wenn zu Ende

die Zerſtreuung eines Theils des heiligen Volks" alles dies vollendet ſein werde (V. 7). Da Daniel noch einmal fragt, was das letzte dieſer Ereigniſſe ſein werde, erhält er nur noch, als für den Frommgeſinnten zu beherzigenden Fingerzeig (V. 10), die geheimnißvolle Andeutung: „Von der Zeit an, da das beſtändige Opfer abgeſchafft und der entſetzliche Greuel aufgeſtellt wird (11, 31), ſind 1290 Tage; Heil dem der da harret und erreicht 1335 Tage!" Die 1290 Tage ſind ſoviel als $3\frac{1}{2}$ Jahre (ſ. Stähelin, „Specielle Einleitung in die kanoniſchen Bücher des A. T." [Elberfeld 1862], S. 339), und ſoviel ergibt ſich aus der ganzen Darſtellung, daß das meſſianiſche Heil unmittelbar auf die durch Antiochus herbeigeführte Trübſal folgen und der Eintritt deſſelben an den Untergang des Tyrannen ſich anſchließen ſoll.

Das Gleiche ſtellt in anderer Weiſe die Kap. 8 mitgetheilte Viſion dar, welche dem Daniel durch einen Engel erklärt wird. Er ſieht einen nach allen Seiten hin ſtoßenden Widder mit zwei Hörnern, von welchen das zweite, höhere erſt ſpäter wächſt (das Reich der Meder und Perſer); ein Ziegenbock mit einem anſehnlichen Horn kommt eiligen Laufs von Weſten her, zerbricht die Hörner des Widders und tritt ihn zu Boden (der König von Griechenland); während er aber mächtig wächſt, zerbricht das große Horn, und es wachſen an ſeiner Stelle vier Hörner, nach den vier Winden des Himmels (11, 4), vier Königreiche (die Hauptreiche Syrien, Aegypten, Macedonien und Aſien). In der letzten Zeit ihrer Herrſchaft (V. 23) wächſt aus einem von ihnen ein kleines Horn hervor und wird überaus mächtig nach Süden und Oſten und dem herrlichen Land (Aegypten; vgl. 11, 22 fg., Perſien [1 Makk. 3, 37; 6, 1 fg.] und Judäa); es erhebt ſich gegen die Sterne des Himmels ſelbſt und tritt deren mit Füßen, dem Herrn der Heere nimmt es das beſtändige Opfer (V. 11; vgl. 11, 31 fg.), richtet ſein Heiligthum zu Grunde und wirft die Wahrheit zu Boden; es iſt dies ein König voll Frechheit und Verſtellung, welcher ſchreckliches Unheil unter dem Volk der Heiligen anrichtet; durch ſeine Schlauheit gelingt es ihm und er erhebt ſich in ſeinem Herzen und gegen den Fürſten der Fürſten tritt er auf, aber ohne (Menſchen)Hand wird er zermalmt (V. 25; vgl. 11, 45). Auf die Frage: „Bis wie lange das Geſicht vom beſtändigen Opfer und Aufſtellen des entſetzlichen Frevels (vgl. 11, 31; 12, 11) und Zertreten von Heiligthum und Heer?" wie lange alle dieſe Greuel dauern ſollen (12, 6), wird ihm die Antwort ertheilt: „Bis auf 2300 Abend-Morgen, da wird das Heiligthum gerechtfertigt ſein", d. i. 1150 Tage, alſo etwas über drei Jahre ſoll das zweimalige tägliche Opfer verhindert ſein. Ausdrücklich wird darauf aufmerkſam gemacht, daß „das Geſicht auf die Zeit des Endes" gehe (V. 17), daß dem Seher kundgethan werde, was geſchehen werde in der letzten Zeit des Zornes (Jeſ. 10, 24; 1 Makk. 1, 64), denn es gehe auf den beſtimmten Zeitpunkt des Endes (V. 19), des Endes nämlich dieſer Prüfungszeit des Volkes Gottes, welches zugleich der Anfang des von Gott ſeinem Volk beſtimmten Heils ſein ſoll (V. 23; 11, 35. 36. 40; 10, 14).

In Kap. 7 ſchildert Daniel ein Traumgeſicht, welches ihm ebenſo von einem Engel erklärt wird (V. 16). Vier Thiere ſteigen aus dem Meer hervor, ein Löwe mit Adlerflügeln, ein gefräßiger Bär, ein Panther mit vier Flügeln und vier Häuptern, endlich ein viertes ſchrecklicheres und mächtigeres Thier mit eiſernen Zähnen und ehernen Klauen, welches alles frißt oder mit ſeinen Füßen zertritt. Dieſes Thier hat zehn Hörner, und zwiſchen dieſen ſteigt ein anderes kleines Horn auf und wird mächtig, und drei von ihnen werden ausgeriſſen vor ihm, und es hat Augen wie Menſchenaugen und einen Mund, der großſprecheriſch iſt; es führt Krieg mit den Heiligen und ſiegt über ſie. Dieſes Horn iſt ein König, welcher Reden gegen den Höchſten ausſtößt und ſeine Heiligen bedrückt und trachtet Feſtzeiten und Geſetz zu ändern, und ſie werden in ſeine Hand gegeben ſein $3\frac{1}{2}$ Jahre. Unverkennbar iſt dieſes kleine Horn V. 8 daſſelbe wie 8, 9, von welchem V. 8. 11. 20. 21. 25 daſſelbe ausgeſagt wird wie 8, 10 fg.; 8, 23 fg.; 11, 31. 36 (vgl. 1 Makk. 1, 45 fg.; 2 Makk. 6, 6) und für deſſen Herrſchaft dieſelbe Zeit beſtimmt iſt V. 25 wie 12, 7 (vgl. 8, 14), alſo Antiochus Epiphanes. Mag man dann unter den zehn Königen, aus welchen er aufgeſtanden (V. 7. 20. 24), zehn Reiche, in welche Alexander's Monarchie zerfiel, oder richtiger ſeine zehn Vorgänger verſtehen (über die drei durch ihn verdrängten Könige V. 8. 20. 24 ſ. Hitzig, a. a. O., S. 121 fg.), das vierte Thier iſt jedenfalls das griech.-macedon. Reich, aus welchem die drangſalvolle Herrſchaft des Tyrannen Antiochus hervorging (V. 7. 19. 23; vgl. 8, 5 fg., 21; 11, 3), und demnach ſtellen von den drei andern nacheinander aufſteigenden Thieren (V. 4 fg.)

der Löwe das babyloniſche, der Bär das mediſche, der Panther das nach allen vier Weltgegenden ſich ausbreitende (8, 4) perſ. Reich dar, welches letztere vier Häupter, d. i. Könige hatte (11, 2). — Infolge des Gebarens jenes Hornes hält Gott ein feierliches Gericht, und der Seher ſieht, wie das Thier wegen ſeiner großſprecheriſchen Reden getödtet und ins Feuer geworfen (V. 11), wie alſo ſeinem Reich ein Ende gemacht wird und wie „einer mit den Wolken des Himmels gleich eines Menſchen Sohn" vor Gott erſcheint, welchem ewige Herrſchaft verliehen wird und welchem alle Völker dienen ſollen. Ob unter dem Menſchenſohn ein einzelner, der Meſſias, oder vielmehr nur (wie eines Menſchen Sohn, vgl. wie ein Löwe u. ſ. w. [V. 4 fg.]; vgl. 10, 16. 18; ſ. Hitzig, a. a. O., S. 115 fg.) im Gegenſatz zu den aus der Tiefe aufſteigenden Thieren das aus dem Himmel herabkommende Reich der Heiligen verſtanden werden ſoll, kann zweifelhaft ſcheinen, gewiß iſt aber, daß dieſes Gottesreich unmittelbar auf den Untergang des Thiers folgen ſoll (V. 9. 13). Das Horn überwältigt und bedrückt die Heiligen, bis Gott kommt und Gericht hält und deſſen Macht vernichtet (vgl. 8, 25), um die Gewalt und Herrſchaft auf ewig dem Volk der Heiligen zu geben (V. 22. 26 fg.).

Nichts anderes findet ſich auch in dem Traumgeſicht Nebukadnezar's dargeſtellt, welches dieſem von Daniel gedeutet wird (Kap. 2, 31—45). Er ſieht eine Bildſäule, deren Haupt von Gold, Bruſt und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, die Beine von Eiſen und die Füße und Zehen theils von Eiſen, theils von Thon; da reißt ſich ein Stein los ohne menſchliches Zuthun und zermalmt die Füße, und auf einmal iſt das Bild vernichtet, der Stein aber wird zu einem großen Berg und erfüllt die ganze Erde. Die einzelnen Theile des Bildes bezeichnen Reiche, welche eins aus dem andern entſtehen; das Haupt iſt das Reich Nebukadnezar's (V. 38); die Bruſt iſt ein geringeres als das babyloniſche (V. 39), damit kann nur das mediſche gemeint ſein, welches nach Kap. 6, 1 (vgl. 9, 1; 11, 1) unter Darius dem Meder auf jenes folgte, da das medoperſiſche im Gegentheil größer und mächtiger war als das babyloniſche. Das dritte Reich von Erz, welches über die ganze Erde herrſcht (V. 39), iſt das perſiſche (vgl. Eſra 1, 2), wie auch Cyrus Dan. 6, 29; 10, 1 im Gegenſatz zu Darius dem Meder König von Perſien genannt wird; es begriff zwar Medien in ſich, daher die zwei Hörner des Widders (Kap. 8, 3), von welchen aber das eine, das Horn von Perſien, ſpäter und höher hervorwächſt (vgl. 8, 20). Das vierte Reich von Eiſen, welches alles zermalmt und zerſchmettert (V. 40), entſpricht dem alles zermalmenden Thier mit eiſernen Zähnen (Kap. 7, 7; 19, 23), es iſt das griech.-macedon. Reich, welches ein zerſpaltenes Reich wird (V. 41) und in mehrere theils ſtarke, theils ſchwache Reiche auseinandergeht; dieſe ſuchen wol durch Verſchwägerungen ſich zu verbinden, wie dies zwiſchen Seleuciden und Ptolemäern mehrfach vorkam (ſ. Lengerke, a. a. O., S. 96 fg.; vgl. Dan. 11, 6), aber ohne dadurch dauernden Frieden oder Einheit herſtellen zu können (V. 43). „In den Tagen dieſer Könige", in einer Zeit, wo dieſe noch regieren, wird Gott mit jenem letzten Reich auch die frühern, die es in ſich aufgenommen hat, vernichten und ein ewiges Reich aufrichten, deſſen Herrſchaft keinem andern Volk wird überlaſſen werden; dies iſt der Stein, der ohne Menſchenhände (V. 34. 45; vgl. Kap. 8, 25) das ganze Gebilde zermalmt (V. 44 fg.; vgl. 7, 14. 22. 26 fg.; 8, 25; 11, 45).

Während demnach Kap. 2 das Ende des letzten Weltreichs nur im allgemeinen andeutet, gehen Kap. 7 und 8 näher auf das dem Gericht vorausgehende Thun des Tyrannen Antiochus ein, und indem in Kap. 10—12 die geſchichtlichen Verhältniſſe der Seleuciden und Ptolemäer und die durch den Antiochus herbeigeführten Trübſale ausführlich geſchildert werden, bleibt kein Zweifel über die nach den Zahlenangaben genauer beſtimmte Zeit des Eintritts des meſſianiſchen Heils. Noch einen neuen Aufſchluß gibt aber in Hinſicht dieſer Zeit die Deutung der von Jeremia geweiſſagten 70 Jahre des Exils (Kap. 9), die berühmte, ſelbſt wieder ſo vielfach gedeutete Stelle von den 70 Jahrwochen, deren Berechnung nur den Zweck hat, jene Zeitbeſtimmungen zu beſtätigen. Indem Daniel über die Weiſſagung des Jeremia, daß über der Verödung Jeruſalems 70 Jahre vergehen ſollten (Jer. 25, 11 fg.; 29, 10), nachſinnt und im Gebet zu Gott fleht, daß er das durch den Propheten verheißene und bis dahin durch die Sünden des Volks verſcherzte Heil eintreten laſſen möge, erſcheint der Engel Gabriel, um ihm das Verſtändniß jener 70 Jahre zu eröffnen, und ſagt Kap. 9, 24—27: „Siebzig Siebende ſind beſtimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt zu vollenden den Frevel und zu erfüllen das Sündenmaß und zu vergeben Schuld und herbeizuführen ewige Gerechtigkeit und zu beſiegeln Geſicht

und Prophet und zu ſalben ein Hochheiliges. So mögeſt du wiſſen und verſtehen: von dem Ergehen des Wortes Jeruſalem wiederherzuſtellen und zu bauen bis auf einen Geſalbten, einen Fürſten ſind 7 Wochen, und 62 Wochen lang wird es wieder gebaut mit Straße und Graben, aber im Druck der Zeiten. Und nach den 62 Wochen wird ein Geſalbter umgebracht und hat niemanden, und die Stadt und das Heiligthum verderbt das Volk eines Fürſten, der daher kommt und deſſen Ende mit Flut, und bis zum Ende Krieg und Verhängniß von Entſetzlichem. Und er (der Fürſt) feſtigt ein Bündniß mit vielen Eine Woche (oder: und Eine Woche erſchwert den Bund für viele), und die Hälfte der Woche macht (er) feiern Opfer und Gabe, und auf der Spitze (dem Flügel?) der entſetzliche Greuel, bis Vertilgung und Verhängniß ſich ergießt über das Entſetzliche."

So dunkel und zweifelhaft auch mehreres in dieſer Stelle und ſo unſicher daher die Erklärung deſſelben ſein mag, ſo betrifft dieſe Unſicherheit doch nur einzelnes, der Sinn des Ganzen iſt vollkommen klar. Die 70 Jahre des Jeremia ſind nicht einfache Jahre, ſondern Jahrſiebende, Jahrwochen, und ihre Zahl zerfällt in drei voneinander verſchiedene Abſchnitte; erſt ein Zeitraum von 7 Wochen, dann ein zweiter von 62 Wochen, endlich die letzte 70. Woche, in deren einer Hälfte der Opferdienſt im Tempel aufhören und der entſetzliche Greuel, der Götzenaltar auf dem Brandopferaltar, aufgeſtellt wird. In Betreff der Hälfte dieſer letzten Jahrwoche kann kein Zweifel ſein, es ergibt ſich aus Sinn und Ausdruck, daß es die $3\frac{1}{2}$ Jahre ſind, wie ſie Kap. 7, 25; 12, 7 (vgl. 8, 14) angegeben werden, und daß dieſelbe Entweihung des Heiligthums gemeint iſt, wie ſie Kap. 11, 31; 12, 11; 8, 11 fg. geſchildert wird; dieſe letzte Woche iſt alſo die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes, deren Strafgericht wie Kap. 11, 36 mit den Worten von Jeſ. 10, 23; 28, 22 angedeutet wird. Der erſte Zeitraum von ſieben Jahrwochen iſt die Zeit von der Zerſtörung Jeruſalems durch die Chaldäer bis zur Erlaubniß des Wiederaufbaues durch Cyrus, eine Zeit, deren geſchichtliche Dauer für die Juden ebenſo denkwürdig war als ſie ſich in dieſer runden Zahl dem Gedächtniß von jeher leicht einprägen mochte; das „Wort", der Ausſpruch V. 25, iſt die an Jeremia ergangene Verheißung der Wiederherſtellung Jeruſalems, wobei der Verfaſſer weniger die Zeit des Ausſpruchs über die 70 Jahre (V. 2) als die Verheißungen Jer. 30 fg. (namentlich 30, 18; 31, 38; vgl. 2 Chron. 36, 21; Eſra 1, 1) im Auge hat; der „Geſalbte", der „Fürſt" iſt Cyrus nach Jeſ. 45, 1. 13. Die übrigen dazwiſchenliegenden 62 Wochen ſind der beinahe 4 Jahrhunderte umfaſſende Zeitraum, in welchem Jeruſalem zwar wieder erbaut war, aber unter fremder Herrſchaft ſtand und von mannichfacher Noth heimgeſucht wurde (Neh. 9, 36 fg.). Allerdings ſind es in Wirklichkeit beinahe 9 Jahrwochen weniger und man hat ſich daher viele Mühe gegeben, um durch künſtliche Berechnung die Zahl des Daniel mit unſern chronologiſchen Tabellen in genaue Uebereinſtimmung zu bringen, hat aber dabei ganz vergeſſen, daß weder der Verfaſſer noch ſeine Leſer unſere auf mühſamer gelehrter Forſchung beruhende Chronologie kannten, daß ſie bei dem Mangel an jeder allgemeinern Aera vor der ſeleucidiſchen eine genauere Kenntniß in dieſer Hinſicht auch nicht haben konnten, und daß bei den andern geſchichtlichen Ungenauigkeiten des Buchs chronologiſche Genauigkeit für einen ſo langen und zum Theil ſo dunkeln Zeitraum am wenigſten zu beanſpruchen iſt. Ob unter dem „Geſalbten", der nach den 62 Wochen, alſo unmittelbar vor dem Auftreten des Antiochus, umkommt (V. 26), der Hoheprieſter Onias (2 Makk. 4, 1 fg.) oder Seleukus Philopator (Kap. 11, 20) zu verſtehen, iſt zweifelhaft, doch iſt dies für das Geſammtergebniß gleichgültig; der Fürſt, deſſen Heer Stadt und Heiligthum verheert und deſſen Ende in Flut, plötzlich einherflutend wie eine Ueberſchwemmung kommen wird, bis wohin aber noch Krieg und Greuel fortdauert (Kap. 11, 45; 12, 6), iſt jedenfalls Antiochus Epiphanes. Das Salben des Hochheiligen (V. 24) kann ſich nur auf die Wiedereinweihung des durch Antiochus entweihten Heiligthums in Jeruſalem beziehen (Kap. 8, 14). Die Auslegung, die nach altkirchl. Anſicht dieſe Stelle auf die geſchichtliche Erſcheinung Chriſti, ſeinen Tod und die Zerſtörung Jeruſalems beziehen will, ſieht ſich bei der Berechnung der Jahrwochen in großer Verlegenheit und muß zu vielen gezwungenen und unhaltbaren Erklärungen des einzelnen ihre Zuflucht nehmen. Da die 70 Jahrwochen nicht ſo weit reichen, nimmt ſie als Anfangspunkt für dieſelben das 20. (Neh. 1, 1; 2, 1) oder das 7. (Eſra 7, 8) Jahr des Artaxerxes Longimanus, einen für Daniel noch in der Zukunft liegenden ganz unbekannten Zeitpunkt, ohne Rückſicht darauf, daß doch durch Jeſaja Cyrus als Wiederherſteller Jeruſalems geweiſſagt war, wobei zugleich auch die Theilung in 7

und 62 Wochen ganz bedeutungslos wird. Die Zerstörung Jerusalems durch die Römer muß dann in dieselbe Jahrwoche fallen wie der Tod Christi, welche doch die letzte Woche der Leidenszeit des Volkes Gottes sein soll; und während sonst überall die Einstellung der Opfer als ein frevelhaftes Unternehmen des Feindes Gottes dargestellt wird (7, 25; 8, 11; 11, 31; 12, 11), soll hier das Aufhören der Opfer als ein heilvolles, durch Christum als den Messias herbeigeführtes Ereigniß angesehen werden, u. a. Vgl. darüber Bleek, „Die messianischen Weissagungen im Buch Daniel" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", V, 70—95.

Das Endziel der 70 Jahrwochen ist also dasselbe wie bei den andern Visionen Daniel's, es ist die unmittelbar nach dem Untergang des Antiochus Epiphanes eintretende Zeit, wo Gott der Trübsal seines Volks, der Folge ihrer Verschuldung, ein Ende machen und seine guten Verheißungen erfüllen wird. Daniel bittet Gott, mit dem Eintretenlassen dieses messianischen Heils nicht zu zögern, und für diese Bitte wäre freilich zur Zeit Daniel's die Verschiebung bis nach 70 Jahrwochen eine schlechte Erfüllung gewesen, es bedurfte dazu keiner solchen Eile, wie sie der Engel zeigt (Kap. 9, 21. 23), wol aber war diese Eile nothwendig im Sinn der Leser des Buchs; denn erst in der Zeit des Endes, kurz vor deren Erfüllung, sollte die Weissagung bekannt werden. Daniel erhält durch den Engel den Befehl, „die Worte geheimzuhalten und das Buch zu versiegeln bis zur Zeit des Endes" (Kap. 12, 4. 9; vgl. 8, 26); damit kann nicht blos gesagt sein, daß die Worte bis dahin unverständlich bleiben sollen, denn dies konnte dem Daniel nicht befohlen werden, sondern daß sie bis unmittelbar vor dem Eintritt des messianischen Reichs in der Zeit des Antiochus Epiphanes (Kap. 8, 17. 19; 11, 35. 40) verschlossen und verborgen bleiben sollen. Wol konnte Daniel sie verbergen, wer aber brachte sie nach Jahrhunderten zum Vorschein, wer kannte ihren Inhalt und wußte, daß nun „die Zeit des Endes" gekommen sei, wo sie eröffnet werden sollten? Offenbar ist damit nur die Thatsache ausgesprochen und durch eine poetische Einkleidung gewissermaßen erklärt, daß das Buch erst damals zum Vorschein kam. Daß es in der That bis dahin unbekannt war, geht auch noch aus andern Thatsachen hervor. Wie ganz anders müßten die nachexilischen Propheten, Haggai, Sacharja (1—8), Maleachi gesprochen haben, wenn ihnen die so bestimmten Weissagungen Daniel's bekannt gewesen wären! Allein von einer solchen Bekanntschaft findet sich keine Spur. Jesus Sirach, der sein Buch kurz vor der Regierungszeit des Antiochus Epiphanes herausgab und Kap. 44—50 die ausgezeichneten Männer seines Volks der Reihe nach preist, geht von Ezechiel auf Serubabel über, ohne den Daniel irgend zu erwähnen: dies wäre undenkbar, wenn er die Erzählungen von Daniel und seine Weissagungen, von deren genauer Erfüllung er ja dann Zeuge war, gekannt hätte. Dazu kommt, daß das Buch Daniel im hebr. Kanon seinen Platz nicht in der Sammlung der Propheten, sondern, und zwar als eins der letzten Bücher, in der viel später hinzugefügten Sammlung der Ketubim hat, ein Beweis, daß damals, als jene Bücher der Propheten zusammengestellt wurden — etwa zur Zeit des Nehemia — das Buch Daniel noch nicht bekannt war. Allerdings erzählt Josephus („Alterthümer", XI, 8, 5), als Alexander der Große auf seinem Eroberungszug nach Jerusalem gekommen sei, habe man ihm das Buch Daniel mit den auf ihn bezüglichen Weissagungen gezeigt; allein die ganze Erzählung von dem Erscheinen Alexander's in Jerusalem ist längst als eine Fabel anerkannt. Uebrigens wären ja alle Spuren eines frühern Bekanntseins des Buches im Widerspruch mit den oben angeführten Stellen selbst, nach welchen es bis zur Erfüllungszeit unbekannt bleiben sollte. Wie eine Erklärung, für welche die „Zeit des Endes" auch jetzt noch erst eine zukünftige ist, sich mit der Bestimmung Kap. 12, 4. 9 abfindet oder überhaupt sich mit einer Auslegung befassen kann, ist nicht klar einzusehen.

Geht demnach der Gesichtskreis der Weissagung nicht über die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes hinaus, ist das Buch selbst aber auch nicht früher als eben in dieser Zeit erschienen, so ergibt sich für jedes unbefangene Urtheil, daß es in dieser Zeit auch geschrieben sein muß. Ein Seher aus der Zeit des babylonischen Exils hätte seinen Blick zunächst auf die Befreiung aus der babylonischen Knechtschaft, auf die Rückkehr in das Land der Väter und die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels gerichtet und daran seine messianische Hoffnung geknüpft. Ganz unbegreiflich ist es aber, daß ein solcher Seher die Erscheinung des Heils an den Untergang eines Fürsten eines damals noch gar nicht vorhandenen Reichs knüpfen und die Unternehmungen dieses Fürsten bis ins einzelnste darstellen sollte; wohl begreiflich ist dies dagegen von einem Schriftsteller, der in der Zeit

dieſes Fürſten lebte, der mit ſeinen Volks- und Geſinnungsgenoſſen unter ſeinem Druck und ſeiner Verfolgung ſchmachtete, ſich nach Erlöſung davon ſehnte, und der die dargeſtellten Ereigniſſe ſelbſt mit erlebt hatte. Nach den im Buche enthaltenen Angaben fällt die Abfaſſung deſſelben in die Zeit zwiſchen der Abſchaffung des Opferdienſtes im Tempel und dem Tod des Antiochus, alſo zwiſchen 167—164 v. Chr., denn nirgends wird auf dieſen Tod als etwas ſchon Geſchehenes hingedeutet, vielmehr der Untergang des Tyrannen erſt als ein in naher Zeit zu hoffender und unvermeidlicher dargeſtellt (Kap. 7, 11. 26; 8, 25; 9, 27; 11, 45).

Von dieſem Standpunkt des wirklichen Verfaſſers aus erklärt ſich nun auch noch einiges andere, welches ſonſt unerklärlich wäre. Während die Ereigniſſe dieſer ſpätern Zeit faſt mit der Genauigkeit und Ausführlichkeit eines Geſchichtsbuchs berichtet werden, wird das Geſchichtliche um ſo ungenauer, je weiter es zurück, je näher es an der angeblichen Zeit des Daniel liegt. So wird Kap. 1, 1. 2 erzählt, Nebukadnezar habe im 3. Jahre des Jojakim Jeruſalem belagert und erobert und den Jojakim nebſt einem Theil der Tempelgeräthe nach Babel geführt, wobei auch Daniel an ſeinen Hof gekommen ſei. Nach Jer. 25, 1 beſtieg aber Nebukadnezar erſt im 4. Jahr Jojakim's den Thron (vgl. Jer. 46, 2; 32, 1) und war auch im 5. Jahr Jojakim's noch nicht in Judäa geweſen (Jer. 36, 9. 29); erſt Jojakim's Sohn und Nachfolger, Jojachin, wurde nach Babel geführt (2 Kön. 24, 6; 8, 11 fg.), und jene Angabe beruht auf einer ungenauen Anſicht von 2 Kön. 24, 1 und einer auch ſonſt mehrfach vorkommenden Verwechſelung zwiſchen Jojakim und Jojachin. Nach Kap. 5, 1 hat Nebukadnezar nur Einen Nachfolger (vgl. 7, 1; 8, 1), ſeinen Sohn Belſazar (vgl. 5, 11. 13. 18. 22; Bar. 1, 11. 12); dieſer wird in einer Feſtnacht getödtet und das chald. Reich geht an Darius den Meder, Sohn des Ahasverus (Xerxes, ſ. Ahasverus, S. 76) über, welcher über das Reich 120 Satrapen ſetzt (Kap. 6, 1. 2; 9, 1; 11, 1), und auf welchen erſt ſpäter Cyrus der Perſer folgt (Kap. 6, 29; 10, 1). Nach der ſonſt beglaubigten Geſchichte dagegen hatte Nebukadnezar noch mehrere Nachfolger, Cyrus war es, der das babyloniſche Reich eroberte, und erſt ſpäter kam Darius, der Sohn des Hyſtaspes, der Vater des Xerxes, der allerdings auch Babel infolge eines Aufſtandes belagern und erobern mußte und welcher zuerſt das perſ. Reich in 20 Satrapien eintheilte; nur Xenophon in ſeiner Cyropädie weiß von einem ſolchen König von Medien, dem Cyaxares, Sohn des Aſtyages und Schwiegervater des Cyrus, in deſſen Auftrag Cyrus zwar Babylon erobert, aber erſt nach deſſen Tod zur Selbſtherrſchaft gelangt. Der Verfaſſer berechnet nur vier perſ. Könige (Kap. 11, 2; vgl. 7, 6); der letzte derſelben iſt Xerxes, von welchem die Herrſchaft auf Alexander übergeht (Kap. 11, 2. 3; vgl. 8, 5. 21), wie denn auch im A. T. überhaupt nur vier perſ. Königsnamen vorkommen. Wenn aber Daniel unter Belſazar ſich im Geſicht nach „Suſan der Burg" verſetzt ſieht (Kap. 8, 2), welches erſt ſeit Darius perſ. Reſidenz wurde, ſo wird man dadurch, ſowie durch die 120 Satrapen des Darius an das Buch Eſther und die 127 Provinzen des Ahasverus erinnert (Eſth. 1, 1. 2; vgl. Neh. 1, 1).

So ſehr der Verfaſſer auch die Weltereigniſſe ſeit Nebukadnezar in größern Umriſſen darzuſtellen bemüht iſt und ſo genau er auf die Geſchichte des Antiochus Epiphanes eingeht, ſo iſt ja doch ſein Zweck nicht, geſchichtliche Belehrung zu geben; er konnte ſich alſo mit dem Wenigen begnügen, was ihm von der ältern Geſchichte bekannt war oder damals als allgemein bekannt galt. Sein Zweck iſt vielmehr, in jener Zeit der Verfolgung, wo viele im treuen Feſthalten am Geſetz der Väter wankend geworden waren und eine kleine Schar ſich zum Kampf gegen das Heidenthum erhoben hatte, durch die Weiſſagung von dem unfehlbaren Sieg des Volkes Gottes über jede feindliche Weltmacht und von der Nähe der Erlöſung und des Eintritts des längſt verheißenen himmliſchen Reichs, die Bedrängten aufzurichten und zu tröſten, die Wankenden zur Standhaftigkeit zu ermahnen und die Kämpfer zu treuer Ausdauer anzutreiben. Auch das, was im erſten Theil des Buchs von den Schickſalen Daniel's und ſeiner Genoſſen erzählt wird, hat den gleichen Zweck, die Zeitgenoſſen durch hohe Beiſpiele und Vorbilder zu belehren und zu ſtärken, ihnen zu zeigen, wie ſie gegen das Heidenthum ſich zu verhalten haben, und darzuſtellen, wie Jahve über alle Götter und Könige der Heiden erhaben, die Feinde ſeines Volks zu beſtrafen, aber ſeine treuen Verehrer aus der Hand ihrer mächtigſten Feinde zu erretten weiß, und nur aus dieſem Geſichtspunkt erklärt ſich auch der Inhalt dieſer Erzählungen, welcher, rein geſchichtlich betrachtet, in hohem Grade unwahrſcheinlich erſcheinen muß. Wenn Kap. 2 Nebukadnezar von ſeinen Zeichendeutern und Weiſen verlangt, daß ſie ihm

einen Traum, den er geträumt, nicht nur deuten, ſondern auch erzählen ſollen und, da ſie dies nicht vermögen, ſie insgeſammt zu tödten befiehlt; wenn Daniel, der nach der Zeitbeſtimmung V. 1 noch Schüler, nach V. 16 Edelknabe, V. 25 aber dem König unbekannt iſt und doch V. 13 wie die andern Weiſen getödtet werden ſoll, allein durch Gottes Hülfe das erfüllen kann, was allen Weiſen Chaldäas unmöglich war; wenn der König deshalb vor ihm niederfällt, ihm Opfer und Weihrauch darbringen läßt und ſeinen Gott als den alleinigen Offenbarer aller Geheimniſſe anerkennt, ihn mit den höchſten Ehren ſchmückt und zum Obervorſteher aller Weiſen Babels macht, zu deren Kaſte er als treuer Verehrer Jahve's doch unmöglich gehören konnte: ſo iſt die ganze Erzählung eben nur Ausſchmückung und Einkleidung der in ihrem Inhalt mit Kap. 7 ähnlichen Weiſſagung, die den bevorſtehenden Untergang des Reichs des Antiochus und den Eintritt des meſſianiſchen Reichs verkünden ſoll, und will zugleich durch den heidniſchen Mund Nebukadnezar's die Größe des allein wahren Gottes anerkennen und in deſſen Bekenner ehren laſſen; Vorbild für die Erzählung iſt aber Pharao und die Deutung ſeines Traums durch Joſeph. Wenn Kap. 3 Nebukadnezar ein goldenes Bild von 60 Ellen Höhe errichtet und alle Beamten ſeines Reichs zur Einweihung deſſelben zuſammenberuft und jeden, der nicht vor demſelben niederfallen wird, mit dem Tod im Feuerofen bedroht, ſo hat der Erzähler dabei den Antiochus vor Augen, der alle Völker ſeines Reichs zum Götzendienſt zwingen wollte und die Ungehorſamen unter den Juden mit dem Tode beſtrafte (1 Makk. 1, 41 fg.; vgl. 2 Makk. 6, 7). Wenn ferner die drei Freunde Daniel's (von Daniel, der doch auch hätte zugegen ſein müſſen, iſt dabei keine Rede) in trotziger Weiſe dem König entgegentreten, dann in den ſiebenmal ſtärker als gewöhnlich geheizten Ofen geworfen werden, aber durch einen Engel geſchützt darin ganz unverſehrt bleiben, während die ſtärkſten Männer des Heeres, welche ſie hineinwerfen, von der Flamme getödtet werden: ſo will der Verfaſſer durch das Beiſpiel der drei Männer ſeine Volksgenoſſen ermahnen, lieber alles über ſich ergehen zu laſſen, als auch nur äußerlich am Götzendienſt theilzunehmen, und auf den Beiſtand Gottes zu vertrauen, der ſeinen Verehrern ſicher den Sieg verſchaffen und ſelbſt die Verfolger zur Anerkennung ſeiner Macht zwingen werde, wie denn auch Nebukadnezar wieder den Gott der drei Männer als den, der allein retten kann, anerkennt und jede Läſterung gegen denſelben mit dem Tode bedroht. Daß dabei muſikaliſche Inſtrumente mit griech. Namen genannt werden (V. 4. 7. 10. 15), die erſt in dieſer griech. Zeit aufkommen konnten und bei den Juden ſonſt nicht, wohl aber am Hofe und im Heer des Antiochus im Gebrauch waren, darin liegt wahrſcheinlich eine ausdrückliche Hindeutung auf die beim Götzendienſt im Tempel und andern heidniſchen Feſten übliche Muſik. Die Erzählung von Daniel's Errettung aus der Löwengrube (Kap. 6) iſt ähnlichen Inhalts. Vergeblich wird man ſich dabei auf Grund geſchichtlicher Thatſächlichkeit um eine Antwort darauf abmühen, wie denn alle 120 Satrapen ſtatt in ihren Provinzen mit Weib und Kind in Babel beiſammen waren; wie ſie ohne und gegen den Daniel, der doch einer der drei Oberſatrapen war, einen gemeinſamen Beſchluß faſſen konnten; wie dieſer an und für ſich widerſinnige und unausführbare Beſchluß für den König bindend und unwiderruflich ſein, wie alle im Reich, die ſich dagegen vergingen, in die Löwengrube geſchleppt werden, wie die Löwen ſelbſt in dieſer als Ciſterne gedachten Grube leben konnten u. dgl. m. Wohl aber erkennt man in der Erzählung den Zweck, die Verehrer Jahve's nicht nur wie durch das Beiſpiel jener drei Männer zur Fernhaltung vom Götzendienſt zu ermahnen, ſondern ſie durch das Beiſpiel Daniel's zu ermuthigen, den Uebungen ihres väterlichen Gottesdienſtes trotz des königlichen Befehls treu zu bleiben und ſelbſt der augenſcheinlichſten Todesgefahr gegenüber im Vertrauen auf den wunderbaren Schutz des Himmels ihn nicht zu verheimlichen (vgl. 2 Makk. 6, 18 fg.). Das unſinnige Verbot des Darius iſt nur ein Zerrbild des Edicts, welches Antiochus nach der Ueberrumpelung Jeruſalems erließ und das die Juden nöthigen ſollte, den Gott ihrer Väter nicht mehr anzurufen (1 Makk. 1, 41; 2 Makk. 6, 1 fg.). Auch in Kap. 1, welches als Einleitung zu allem Folgenden dient, ſoll in Daniel und ſeinen drei Gefährten für die Zeitgenoſſen ein Vorbild aufgeſtellt werden, wie ſie ſich in heidniſcher Umgebung vor jeder Verunreinigung hüten und durch bloſen Genuß von Pflanzenkoſt und Waſſer jede mögliche Berührung mit Fleiſch und Wein von Götzenopfern vermeiden ſollen (vgl. 2 Makk. 5, 27; 1 Makk. 1, 62 fg.).

Von dem Wahnſinn Nebukadnezar's, der nach göttlichem Rathſchluß während ſieben Jahren, von den Menſchen ausgeſtoßen, in der Wildniß nach Art der Thiere verwildert

und thieriſch lebt, bis er ſich zum wahren Gott bekehrt und deſſen Macht anerkennt, worauf er wieder in ſeine frühere Herrlichkeit zurückverſetzt wird (Kap. 4), einem Ereigniß, welches im babyloniſchen Reich die größten Verwirrungen und Veränderungen hätte hervorrufen müſſen, weiß die Geſchichte nichts, und der Verfaſſer vergißt ſelbſt, daß er den Nebukadnezar dieſes Ereigniß in einem an alle Völker gerichteten Rundſchreiben erzählen läßt, indem er (V. 25—30) von Nebukadnezar in der dritten Perſon ſpricht. In dem Schickſal jenes mächtigen Fürſten, der einſt Jeruſalem und den Tempel zerſtört, ſoll aber dem Antiochus drohend und warnend das Strafgericht vor Augen geſtellt werden, das ihn erwarte, wenn er in ſeinem Uebermuth und wahnſinnigen Beginnen beharre und nicht reuevoll und demüthig die Macht und Erhabenheit des Königs aller Könige anerkenne. In der Erzählung vom Gaſtmahl Belſazar's endlich (Kap. 5) wird dem in ſeinem frevelhaften Thun verharrenden Tyrannen das unvermeidliche göttliche Gericht vorgehalten; wenn Belſazar die heiligen Tempelgefäße der Juden zu weltlichen Gelagen herbeibringen läßt, ſo mußte der Leſer dabei an die Tempelplünderung des Antiochus (1 Makk. 1, 21 fg.; 2 Makk. 5, 15 fg.) erinnert werden; daß Daniel allein die Schrift an der Wand leſen und deuten kann, nicht aber die Weiſen Babels, ſoll zeigen, von wo allein die wahre Weiſſagung und Wiſſenſchaft kommt; Daniel wird vom König für ſeine übel lautende Deutung, deren Richtigkeit übrigens noch dahin ſtand, mit Purpur und goldener Halskette bekleidet und als dritter Herrſcher im Reich ausgerufen, weil er nach dem Vorbild Joſeph's verherrlicht werden ſoll. Wenn aber alles dies, das Gelage, die Herbeirufung aller Beſchwörer und Wahrſager, die Herbeirufung und Deutung Daniel's, ſeine Ausrufung als dritter Herrſcher und der Tod Belſazar's, in einer und derſelben Nacht ſtattfindet (V. 30), ſo iſt darin der bevorſtehende raſche und unvermeidliche Untergang des Bedrückers zu erkennen. Daß Daniel niemals mit den Magiern zugleich erſcheint, zu welchen er doch gehören ſollte, ſondern erſt nachher, wenn alle rathlos ſind, geholt wird (Kap. 2, 14 fg.; 4, 5; 5, 13), dient dazu, ſeine Weisheit und Weiſſagung der heidniſchen gegenüber hervorzuheben, und daß er, der zu hohen Ehren erhoben worden, immer wieder als ein Unbekannter erſcheint (Kap. 2, 25; 5, 11), zeigt ebenſowol wie die Unvollſtändigkeit und Sorgloſigkeit in den betreffenden Angaben (vgl. Kap. 2, 1 mit 1, 5. 18; 1, 21 mit 10, 1 u. dgl.), daß der Verfaſſer mehr die Lehren und Mahnungen, die er geben wollte, als die Herſtellung eines engern geſchichtlichen Zuſammenhangs der verſchiedenen Erzählungen im Auge hatte.

Das Gebet, welches Daniel Kap. 9, 4—19 ausſpricht und das mit dem Gebet Neh. 9, 6 fg. große Aehnlichkeit hat (vgl. auch V. 7. 8 mit Eſra 9, 7), ſetzt die Verhältniſſe dieſer Verfolgungszeit des Antiochus (Jeruſalem iſt bewohnt, V. 7, der Tempel iſt vorhanden, V. 20, aber beides durch heidniſche Greuel verwüſtet, V. 17. 18) und zugleich die Erwartung ihres in kurzem bevorſtehenden Endes voraus, und ſoll im Hinblick auf die Weiſſagung von dem nunmehrigen Eintritt der göttlichen Huld (vgl. V. 19. 21 fg.) das tiefere Bewußtſein der Verſchuldung des Volks erregen, welche dieſen Eintritt bisjetzt zurückgehalten. Erſt in dieſer Zeit, für welche die Zeit der Propheten in weiter Ferne lag (Kap. 9, 6. 10. 24; vgl. 1 Makk. 4, 46; 9, 27), nachdem Jahrhunderte vergangen waren, konnte der Verfaſſer dieſes Buchs in „den Schriften" (Kap. 9, 2), in der als bekannt mit dieſem Namen bezeichneten Sammlung heiliger Schriften, die bis dahin noch immer nicht erfüllte Weiſſagung des Jeremia leſen und ſie in einer Weiſe umdeuten, daß ihre Erfüllung nun in tröſtlicher Nähe erſchien.

Seinen Volksgenoſſen in dem ſchweren Kampf für ihren Glauben und ihren väterlichen Gottesdienſt Troſt und Stärkung gewähren und in ihnen die Hoffnung erwecken und beleben, von der er ſelbſt durchdrungen war, daß dieſe Heimſuchung die äußerſte und letzte ſei und daß mit dem baldigen Untergang des Tyrannen das von dem Propheten verheißene meſſianiſche Heil eintreten werde: dies wollte der Verfaſſer unſers Buchs. In dieſer Zeit der Bedrängniß und der Noth trat das ideale Bild der Zukunft, wie es die frühern Propheten dargeſtellt, wieder lebendiger hervor, und im feſten Glauben an die Wahrhaftigkeit des göttlichen Wortes bildete die Sehnſucht nach Befreiung und Erlöſung neue meſſianiſche Weiſſagungen aus den noch unerfüllten Verheißungen der Schrift. So fühlte ſich der Verfaſſer getrieben, nach Art der alten Propheten mit Belehrung und Ermahnung vor ſeinem Volk aufzutreten, um es durch Verkündigung des nahen Siegs des göttlichen Reichs über die heidniſche Weltmacht aufzurichten und zu ermuthigen. Doch, was er verkündete war nichts Neues, es war nur Wiederholung früherer Weiſſagung, wie

ſie in alten Schriften verzeichnet ſtand; der öffentliche Prophetenberuf hatte längſt aufgehört und die Ueberzeugung war allgemein, daß es keine Propheten mehr gebe (1 Makk. 9, 27; 14, 41; 4, 46; Sir. 36, 15; vgl. Pſ. 74, 9); ſollte daher ſein Wort auf das Gemüth der Leſer wirken, ſo mußte er im Namen eines ältern Propheten auftreten, wie einſt der Verfaſſer des Deuteronomiums ſeine Ermahnungen dem Moſe in den Mund gelegt hatte, wie der Verfaſſer des Kohelet im Namen Salomo's ſprach. Die Zeit des babyloniſchen Exils, wo das jüd. Volk ohne Tempel und Opferdienſt von Heiden umgeben lebte, bot am meiſten Aehnlichkeit mit ſeiner Zeit dar, und Daniel, welchen Ezechiel damals als ein Muſterbild von Weisheit nannte, für welchen nichts Verborgenes dunkel blieb (Ez. 28, 3), von welchem aber keine Schriften vorhanden waren, konnte am beſten als der dargeſtellt werden, für welchen auch dieſe ferne Zukunft enthüllt wurde und welcher zugleich unter ähnlichen Verhältniſſen ſeine Treue in der wahren Religion und ſein offenes Bekenntniß derſelben bewahrte. Das für Daniel Zukünftige war aber für den wirklichen Verfaſſer Vergangenheit und Gegenwart, er konnte alſo nur eine als Zukunft eingekleidete Vergangenheit ſchildern und die für ihn wie für die Leſer bereits erlebten Ereigniſſe in einer Reihe von mehr oder weniger dunkel gehaltenen Bildern darſtellen; indem dieſelben ſo auf gleiche Linie mit dem traten, was auch für ihn und die erſten Leſer Zukunft war, bot die ſchon erfüllte Weiſſagung Bürgſchaft für das Eintreffen der noch unerfüllten dar. Je mehr der wirkliche Verfaſſer von der Vergangenheit, der Prophet, in deſſen Namen er ſprach, von der Gegenwart und letzten Zukunft fern war, deſto mehr bedurfte die ihm ertheilte Offenbarung einer vermittelnden göttlichen Deutung und Auslegung, und wie Daniel die Geſichte der heidniſchen Fürſten vermittelnd deutet, ſo wird er ſelbſt durch Engel über den wahren Sinn der ihm zutheil gewordenen Offenbarungen belehrt. Daß aber der Verfaſſer in ſeiner Darſtellung die auf das babyloniſche Exil zunächſt folgenden Zeiten nur flüchtig berührt, dagegen bei den zur Zeit der Abfaſſung gegenwärtigen oder kurz vorhergegangenen, die ihn und ſeine Leſer unmittelbar bewegten, weit mehr verweilt, iſt natürlich. Eine ſolche Art ſchriftſtelleriſcher Einkleidung war in dieſem Zeitalter und der Folgezeit ſowol bei Griechen wie bei Juden nicht ſelten, und große Aehnlichkeit damit bieten die uns erhaltenen ſogenannten Sibylliniſchen Orakel, von welchen das dritte Buch, von einem Juden verfaßt, größtentheils ebendieſer Zeit des Antiochus Epiphanes angehört (ſ. Friedlieb, „Die Sibylliniſchen Weiſſagungen vollſtändig geſammelt“ [Leipzig 1852]), ſowie das ſogenannte vierte Buch Eſra, das Buch Henoch u. a.

Der Daniel, wie er in unſerm Buch auftritt, ſoll offenbar kein anderer ſein, als der, welchen Ezechiel (14, 14—20) als ein Muſter von Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit (Dan. 9, 23; 10, 19) und (Kap. 28, 3) als einen Weiſen, dem nichts Verborgenes zu hoch iſt, erwähnt; allein die Art, wie Ezechiel von ihm ſpricht, zeigt, daß dieſer Daniel für ihn ſelbſt in Wirklichkeit keineswegs ein Zeitgenoſſe war, der mit ihm im babyloniſchen Exil lebte, ſondern ein längſt berühmter, gewiſſermaßen ſprichwörtlich gewordener Weiſer der Vorzeit, den er deshalb (Kap. 14, 14. 20) zwiſchen Noah und Hiob als ein allen bekanntes Vorbild nennt (vgl. Jer. 15, 1).

Ein Theil des Buchs iſt in der damals in Paläſtina zur Volksſprache gewordenen chald. oder aramäiſchen Sprache geſchrieben. Nachdem der Verfaſſer die Chaldäer des Nebukadnezar aramäiſch ſprechend eingeführt hat, behält er wie unbewußt dieſen ihm geläufigen Dialekt bei, bis er Kap. 8 wieder ins Hebräiſche übergeht, ohne daß man einen beſondern Grund dazu erkennen kann. Daß die chald. Abſchnitte für das Volk, die hebräiſchen für die Gebildeten beſtimmt geweſen ſeien (Merx, Cur in libro Danielis juxta hebraeam aramaea adhibita sit dialectus explicatur [Halle 1865]), leuchtet nicht ein, denn die beiderſeitigen Abſchnitte beziehen ſich aufeinander und ſind einander in Darſtellung und Schreibart gleich, und namentlich unterſcheidet ſich das chald. Kap. 7 in nichts von den folgenden hebr. Kapiteln. Wie der Verfaſſer nach Einführung der Antwort der Chaldäer Kap. 2, 4 die aramäiſche Sprache beibehält, ſo läßt er den Daniel in der erſten Perſon fortſprechen, nachdem er ihn Kap. 7, 2 als ſprechend eingeführt hat, und umgekehrt vergißt er Kap. 4, 25, daß Nebukadnezar der Erzähler iſt (Kap. 3, 31 fg.), und fährt in der dritten Perſon erzählend fort (Kap. 4, 25—30), bis er V. 31 wieder in die erſte übergeht. In ganz ähnlicher Weiſe wie hier erzählt im Buch Eſra der Geſchichtſchreiber in chald. Sprache weiter, nachdem er eine chald. Urkunde eingeführt hat (Kap. 4, 8—6, 18), ohne daß auch hier ſich ein in der Sache liegender Grund dazu erkennen läßt.

Das Buch Daniel wurde wahrſcheinlich ſehr ſchnell auch in Aegypten bekannt und frühzeitig ins Griechiſche überſetzt, denn aus ſichern Kennzeichen geht hervor, daß der griech. Ueberſetzer des erſten Buchs der Makkabäer jene Ueberſetzung kannte und benutzte. In einigen Abſchnitten ſchließt ſich dieſe alexandriniſche Ueberſetzung ziemlich genau dem Text an, in andern dagegen weicht ſie vielfach vom Urtext ab und erlaubt ſich willkürliche Aenderungen, Auslaſſungen und Zuſätze verſchiedener Art; namentlich geſchieht dies in den erzählenden Kapiteln 3—6, und man erkennt zum Theil dabei — beſonders in Kap. 6 — das Bemühen, die Wunderbegebenheiten mehr zu veranſchaulichen und begreiflicher zu machen. In Kap. 3 ſind zwei längere Stücke eingeſchoben: das Gebet Aſarja's und der Geſang der drei Männer im Feuerofen, und am Ende ſind noch zwei unabhängige legendenhafte Beilagen hinzugefügt, die Geſchichte von der Suſanna und die vom Bel und Drachen zu Babel, die aus verſchiedener Zeit und von verſchiedener Hand zu ſein ſcheinen, aber urſprünglich griechiſch geſchrieben ſind. Später kam in der Kirche die im 2. Jahrh. n. Chr. verfertigte wortgetreuere Ueberſetzung des Theodotion allgemein in Gebrauch und verdrängte ſo ſehr in der griech. Bibel die ältere alexandriniſche Ueberſetzung, daß dieſe ganz verloren ſchien, bis ſie im vorigen Jahrhundert in einer Bibliothek in Rom wieder aufgefunden und herausgegeben wurde. Die Zuſätze jedoch wurden auch der Ueberſetzung des Theodotion beigefügt und gingen in die andern alten Ueberſetzungen über, und auch Luther hat ſie unter die Apokryphen aufgenommen (Fritzſche, „Kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zu den Apokryphen des A. T." [Leipzig 1851], I, 109—154).

Daß innerhalb der im Buch feſtgeſetzten Friſt der Tempel von Judas Makkabäus wieder erobert und geweiht und der Tyrann im fernen Oſten vom Tod ereilt wurde, mochte nicht wenig zum Anſehen deſſelben beitragen, und wenn uns auch ein unmittelbares Zeugniß darüber fehlt, inwiefern es ſeinen Zweck erfüllte, die Getreuen im Kampf gegen das Heidenthum zu ermuthigen, ſo ſehen wir aus dem N. T., wie ſehr bis zur Zeit Chriſti ſeine Darſtellungen zu allgemein bekannten und volksthümlichen geworden waren und welchen Einfluß ſie auf die weitere Entwickelung der meſſianiſchen Ideen ausgeübt hatten. In der wachſenden Macht und Herrlichkeit des Reichs der Hasmonäer ſchienen die Verheißungen der Propheten ihrer Erfüllung entgegenzugehen, und das erſte Buch der Makkabäer wußte noch Kap. 1, 54, welcher „Greuel der Verwüſtung" Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11 gemeint war. Als aber ſpäter eine neue Zeit des Unglücks eintrat und das Volk den Verzweiflungskampf gegen den Druck der röm. Macht unternahm, da erkannte es in dem vierten der geſchilderten Weltreiche nicht mehr die griechiſche, ſondern die furchtbare und verabſcheute röm. Weltmacht; die Chriſten deuteten den Ausſpruch vom Wegraffen eines Geſalbten (Dan. 9, 26) auf den Tod Jeſu des Menſchenſohns (Kap. 7, 13), man fand in Kap. 9, 26. 27 die Zerſtörung Jeruſalems durch Titus geweiſſagt, und ſo bildete ſich, zugleich durch Zuſammenſtellung mit der Apokalypſe des Johannes, die in der Kirche herkömmliche Auslegung der Weiſſagungen des Buchs.

Daniel iſt auch der Name des Hauptes einer Prieſterfamilie, die mit Eſra aus dem Exil nach Jeruſalem zurückkehrte (Eſra 8, 2; vgl. Neh. 10, 7). — In der Chronik (1 Chron. 3, 1) wird der zweite Sohn David's, der 2 Sam. 3, 3 Kileab heißt, Daniel genannt. Graf.

Dank, Dankbarkeit. Dankbarkeit gegen Gott als den Lichtvater, von welchem lauter gute Gabe und lauter vollkommenes, d. i. untadelhaftes Geſchenk herniederkommt, wie er ohne Wechſel und ohne einen Schatten von Wandelung iſt (Jak. 1, 17), empfindet der Chriſt im Beſitz des Heils als die Grundſtimmung ſeines Gemüths (vgl. die Eingänge der Briefe des N. T.). Nur Gutes, nur freieſte unverdiente Wohlthat empfängt und erwartet er von dem Gott, welchen er als den gnädigen Vater in Chriſto Jeſu kennt. Daher hat er in allen Angelegenheiten zu danken (1 Theſſ. 5, 18), ja ſein Herz ſollte immer überfließen in Dankſagung (Kol. 2, 7; 3, 15. 16; Eph. 5, 19. 20). Das nackte Gefühl der Abhängigkeit, welches im A. T. oft ſo ſtark hervortritt, im ſchneidenden Gegenſatz des ſterblichen Menſchen in ſeiner Schwachheit und des allgewaltigen Gottes, vor dem der Menſch nur Staub und Aſche iſt, hat ſich im N. T. zum kindlichen Dankgefühl verklärt. Denn alle Beziehungen Gottes zu dem in Chriſto verſöhnten Menſchen fallen für das chriſtl. Bewußtſein unter die Kategorie der freien Gnade, welche ſich in allem bethätigt und alles zu ihrem Mittel macht. Uebrigens finden wir auch ſchon im A. T. die Keime, aus welchen dieſe allbeherrſchende Dankesſtimmung erwachſen konnte. So wird in Pſ. 139, 14—18 Gott gedankt für die wunderbare Bereitung des Menſchen und für

den göttlichen Rathſchluß über ſein Leben. Auch die Erwählung des Volkes Iſrael zu Schafen ſeiner Weide wird als eine durchaus freie Wohlthat Gottes erkannt und geprieſen (Pſ. 100). Eine Vergleichung mit dem A. T. zeigt, daß im N. T. die Beziehung des Dankes gegen Gott auf die, die natürliche Exiſtenz berührenden, Wohlthaten zurücktritt, jedoch keineswegs bis zum Verſchwinden (1 Kor. 10, 30. 31), ſondern nur bis zu vollſtändiger Unterordnung unter ein Höheres. Dem chriſtl. Bewußtſein kann nämlich jede Gabe nur noch Werth und Bedeutung haben als dienſtbar dem Erlöſungsrath Gottes; es wird ihm daher der Heilsbeſitz, als ein die unabſehbare Zukunft des ewigen Lebens verbürgender, der eigentliche centrale Gegenſtand des Dankes (vgl. Eph. 1, 3—14, insbeſondere V. 10). Es hängt das mit der neuteſt. Geſtaltung des religiöſen Bewußtſeins überhaupt zuſammen, ſofern ſich ihm alles um das Heil Gottes in Chriſto dreht. Im N. T. concentrirt ſich das Danken in Einer Grundidee, „durch Jeſum Chriſtum“ (Röm. 7, 25; Kol. 3, 17); für alles Danken bildet dem chriſtl. Bewußtſein Jeſus Chriſtus als der Quell des Heils die Vermittelung. Das hindert aber nicht, daß nicht die ganze Welt Aufforderungen zum Dank gegen Gott darbieten muß, weil der Chriſt in allem einen Theil der Verwirklichung der Liebe Gottes ſieht, in welcher er uns zuerſt geliebt und welche er ganz erſt in Chriſto Jeſu geoffenbart hat. Die Wirkung des Dankens ſoll ſein die Vermehrung der Liebe zu Gott als dem, der uns ſeinen Sohn gegeben hat (1 Joh. 4, 10).

Aeußern kann ſich die Dankbarkeit gegen Gott nicht im Vergelten (Röm. 11, 35. 36); vielmehr gehört es zum chriſtl. Danken, daß der Menſch das ſein Vermögen überſteigende Maß des göttlichen Geſchenkes anerkennt (2 Kor. 9, 15). Ihren nächſten Ausdruck gewinnt die Dankbarkeit im Wort, insbeſondere in Lobgeſang und Gebet; dies iſt das Dankſagen oder das Danken im engern Sinn. Der Chriſt bekennt fröhlich die göttliche Wohlthat, ſei es eine einzelne oder der Reichthum ſeiner Güte, und erklärt ſich damit Gott verpflichtet; er erklärt ſich gegen Gott willig, von ſeiner Liebe, die er erfahren hat, das eigene Herz zu entſprechender Gegenliebe reizen zu laſſen. Da er ſeines Heils gewiß iſt, ſo iſt ihm das Danken ein ganz weſentlicher Beſtandtheil ſeines Gebets (Phil. 4, 6). Ein weiterer, ebenſo unentbehrlicher Ausdruck des Dankes iſt das Streben, Gott wohlgefällig zu leben (Hebr. 13, 15. 16; Röm. 12, 1. 2), natürlich nicht um Gott eine Bezahlung zu bieten, ſondern zum thatſächlichen Bekenntniß, daß alles Gottes ſei und unſer Herz mit allen ſeinen Entſchlüſſen ihm verpflichtet. Dieſe Vertiefung des Dankgefühls, welche eine entſprechende Vergeiſtigung der Dankesäußerung zur Folge hat, läßt keinen Zweifel, was wir davon zu halten haben, wenn einer Gott für eine einzelne Aushülfe oder Wohlthat eine einzelne Gabe, ein „Dankopfer“ darbringen will. Je mehr die Gabe noch als eine Art von Bezahlung aufgefaßt wird und eine einzelne Gegenleiſtung gegen eine für ſich ſtehende Hulderweiſung ſein ſoll, um ſo mehr ſteht ſie noch auf vorchriſtl. Boden. Daß das Unterlaſſen des Dankens eine Entziehung der Gnade Gottes zur Folge hat und der göttlichen Hülfe unwerth macht (Röm. 1, 21), verſteht ſich von ſelbſt; doch hat Gottes Liebe auch noch Gaben für die Undankbaren (Luk. 6, 35). Weſentlich iſt für den neuteſt. Dank, daß er dargebracht wird „füreinander“ (1 Tim. 2, 1).

Die Dankespflicht gilt wie gegen Gott ſo auch gegen Menſchen, gegen dieſe aber ſo, daß, was zum Dank gegen ſie Anlaß gibt, zugleich ein Gegenſtand des Dankes gegen Gott wird, als den urſprünglichſten Geber (2 Kor. 9, 12). Da an einer Wohlthat nicht ſo ſehr der perſönliche Vortheil, den ſie gewährt, als die Liebe, welche ſich in Gewährung derſelben bethätigt, zu ſchätzen iſt (Phil. 4, 10. 11), ſo iſt auch die rechte Dankbarkeit gegen Menſchen die, welche ſich durch Gedenken an das empfangene Gute zur Gegenliebe reizen läßt und dabei nicht eiferſüchtig rechnet, um die Gegenliebe auf das gleiche Maß zu beſchränken (Gal. 4, 13. 15). Vergelten zwar kann und ſoll der Chriſt Wohlthaten, die er von ſeinen Brüdern empfangen hat (Röm. 15, 27), da ſie derſelben auch bedürfen, aber quitt dadurch zu werden ſoll er nicht begehren, da eben die Liebe es iſt, welche durch die Dankbarkeit ſich neu entzünden ſoll; die Liebe aber iſt man ja immer und jedem ſchuldig (Röm. 13, 8). Zum Dank gegen Menſchen gehört auch die Fürbitte, nämlich ſpeciell die Anrufung Gottes, er möge vergelten und Gutes erweiſen, ſozuſagen in unſerm Namen, weil unſere Kräfte von der chriſtl. Dankbarkeit als zu kurz empfunden werden (Phil. 4, 19). Der Wohlthuende aber, wenn er das Wohlthun in chriſtl. Sinn vollbringen will, muß auch ſeinerſeits für Gott Dank haben, der ihn in den Stand geſetzt hat wohlzuthun, alſo nicht ſich, ſondern ihm die Ehre geben (2 Kor. 9, 15). Späth.

Dankopfer iſt in unſern Ueberſetzungen der Ausdruck für das hebr. zĕbaḥ šelamím oder šelamím allein, das eigentlich eine weitere Bedeutung hat. Richtiger wäre „Erſtattopfer", denn „Dankopfer" entſpricht zunächſt nur der beſondern Unterart, welche hebräiſch todá heißt und in unſern Ueberſetzungen gewöhnlich mit „Lobopfer" wiedergegeben wird. Die Deutung „Friedensopfer" oder „Heilsopfer", welche wir bei den LXX und der Vulgata finden, beruht auf ungenauer Etymologie; denn jenes šelamím (vom Singular šĕlem, der indeſſen nur einmal, Am. 5, 22, vorkommt), hängt nicht unmittelbar mit šalóm (Heil, Friede) zuſammen, ſondern iſt wie dabár u. a. von der Bedeutung des Piel abzuleiten, und dieſe iſt: vollſtändig machen, ergänzen, erſtatten, vergelten. Die Beſtimmung dieſes Opfers war alſo, wie ſein Name zeigt, die einer Erſtattung, Entrichtung menſchlicherſeits, nämlich für eine empfangene oder erhoffte göttliche Wohlthat. Letzteres: daß für etwas erſt noch Erwartetes, z. B. für Abwendung eines eben vorhandenen öffentlichen Unglücks oder für den glücklichen Ausgang eines bevorſtehenden Kriegszugs, ein ſolches Opfer dargebracht wird, kommt in der That mehrmals vor (Richt. 20, 26; 21, 4; 2 Sam. 24, 25; 1 Sam. 13, 9), und in dieſem beſondern Fall würde etwa die Bezeichnung „Vorausopfer" am beſten paſſen, wobei an das arab. salam (Vorausbezahlung) erinnert werden kann. In weitaus den meiſten Fällen aber bezog ſich das Erſtatt- oder Dankopfer auf etwas Vergangenes, bereits Erfahrenes, wodurch ſich das Gemüth in eine heitere, freudig gehobene Stimmung verſetzt fühlte. Dem entſprechend geſchah ſeine Darbringung freier und froher und war nicht ſo ſtreng durch das Geſetz normirt wie bei den übrigen Opferarten. So konnten z. B. außer den Vögeln alle möglichen Opferthiere, männliche wie weibliche, Rinder wie Kleinvieh dazu verwendet werden (3 Moſ. 3, 1. 6. 12; 9, 4; 22, 21; 23, 19), ja beim freiwilligen Opfer wurde ſelbſt an gewiſſen, 3 Moſ. 22, 23 näher bezeichneten, Leibesfehlern kein Anſtoß genommen. Der beſondere Charakter dieſes Opfers zeigt ſich aber namentlich darin, daß nur ein kleiner Theil des Thiers, nämlich die edlern Eingeweide oder „Fettſtücke" (die 3 Moſ. 3, 3 fg., 9 fg., 14 fg. näher bezeichnet werden, in derſelben Weiſe wie beim Sünd- und Schuldopfer 3 Moſ. 4, 8 fg.; 7, 3 fg.), wirklich verbrannt wurde, das übrige fiel entweder den Prieſtern allein zu, wenn das Opfer ein öffentliches, im Namen des Volkes dargebrachtes war, ſo namentlich beim Pfingſtdankopfer (3 Moſ. 23, 20), oder es wurde, beim Privatopfer, unter Prieſter und Opfernde vertheilt; jene erhielten die Bruſt und die rechte Schulter, welche vorher ſammt den Fettſtücken durch Heben und Weben geweiht wurden (3 Moſ. 7, 30 fg.; 9, 21; 10, 14; 4 Moſ. 6, 20), die andern Fleiſchſtücke wurden dem Opfernden wieder übergeben, damit er es vor dem Herrn, d. h. beim Heiligthum, eſſe und fröhlich ſei, er und ſein Haus, Sohn und Tochter, Knecht und Magd, ſammt den Leviten (5 Moſ. 12, 7. 18 fg.; 27, 7). So ſchloß ſich an dieſes Opfer, welches vielfach an bekannte Gebräuche des heidniſchen Alterthums erinnert, gewöhnlich eine fröhliche Mahlzeit an, zu der außer Verwandten und Freunden auch etwa die niedern Hausgenoſſen, ſowie Leviten oder Arme aus dem Volk beigezogen wurden (1 Sam. 1, 4 fg.; 9, 22; 11, 15; Pſ. 22, 27; Am. 4, 5; 5 Moſ. 12, 18; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 9, 3). Es galt aber, um jedem profanen Misbrauch vorzubeugen, dabei die Beſtimmung, daß ſolches Fleiſch noch an demſelben Tage, ſpäteſtens, wenn das Privatopfer keine todá war, am nächſtfolgenden verzehrt und das am dritten Tag etwa noch übriggebliebene verbrannt werden ſollte (3 Moſ. 7, 15 fg.; 19, 5 fg.; 22, 30). Die Vorſchrift 5 Moſ. 12, 7. 18, dieſe Mahlzeit „vor dem Herrn", d. h. beim Heiligthum ſelbſt abzuhalten, wird von der Miſchna (Zĕbaḥim, V, 5 fg.) dahin erweitert, daß die betreffenden Fleiſchſtücke in der ganzen Stadt von jedermann zu beliebiger Zeit, innerhalb des vorgeſchriebenen Termins, gegeſſen werden dürfen. Ebenſo war, nach der ſpätern Tradition, das Prieſtermahl bei den Privatopfern nicht an den heiligen Ort gebunden; die Prieſter durften es mit ihrer ganzen Familie an einem beliebigen Ort innerhalb der Stadt abhalten.

Im Namen des Volks mußte jährlich wenigſtens einmal, nämlich am Pfingſtfeſt, ein Erſtattopfer, beſtehend in zwei jährigen Lämmern, dargebracht werden (3 Moſ. 23, 19), und dieſes rechnete man unter die hochheiligen Opfer, d. h. das Thier wurde auf der Nordſeite des Altars geſchlachtet, die Opfermahlzeit fand innerhalb des Vorhofs ſtatt und nur die Prieſter ſelbſt durften daran theilnehmen. Außerdem wurden aber bei beſondern Anläſſen nicht ſelten öffentliche Opfer dieſer Art veranſtaltet, gewöhnlich in Verbindung mit Ganzopfern oder „Brandopfern", in welchem Fall jene oft zĕbaḥim, „Schlachtopfer"

ſchlechtweg genannt werden (3 Moſ. 17, 8; 4 Moſ. 15, 3. 5; 1 Sam. 15, 22 u. a.), ſo bei der feierlichen Bundesabſchließung (2 Moſ. 24, 5), bei der Ueberſiedelung der Bundeslade (2 Sam. 6, 17 fg.), bei der Tempelweihe (1 Kön. 8, 63), ebenſo 2 Chron. 29, 31; 30, 22; 1 Makk. 4, 56, nach der Königswahl (1 Sam. 11, 15) u. ſ. w. Salomo ſoll einen regelmäßigen Cyklus ſolcher Opferfeſte angeordnet haben (1 Kön. 9, 25). Gewöhnlich aber war das Erſtattopfer ein privates und als ſolches entweder freiwillig oder Folge eines Gelübdes (3 Moſ. 7, 16; 22, 21); vorgeſchrieben war es (als Widder) beſonders für den Naſiräer, wenn die Zeit ſeiner Weihe erfüllt war (4 Moſ. 6, 14).

Neben dieſen zwei, bez. drei Unterarten wird 3 Moſ. 7, 12 fg.; 22, 29 noch hervorgehoben das eigentliche Dankopfer, todá, nach andern „Lobopfer", welches in ähnlicher Weiſe wie das Naſiräeropfer (4 Moſ. 6, 15. 19) von einem beſondern Speiſeopfer (das gewöhnliche Speiſe- und Trankopfer war daſſelbe wie beim Ganzopfer, nach 4 Moſ. 15, 2 fg.) begleitet war (3 Moſ. 7, 12 fg. und Miſchna, Menaḥ., VII, 1 fg.); zu dieſem Speiſeopfer gehörten auch geſäuerte Brote, nämlich als Zugabe zu der Opfermahlzeit des dienſtthuenden Prieſters ſowol wie der Laien. Auf den Altar ſelbſt kam das Geſäuerte nicht, wie es denn überhaupt nur bei dieſer Opferart ausnahmsweiſe geſtattet war. Andererſeits wird das „Dankopfer" ſeiner Heiligkeit nach den übrigen Privatopfern inſofern übergeordnet, als von ſeinen Fleiſchſtücken ſchon am folgenden Tag nichts mehr gegeſſen werden durfte (3 Moſ. 7, 15; 22, 29).

Ueber die einzelnen Momente der Opferhandlung, wie Handauflegen, Blutſprengen, Heben und Weben ſ. die betreffenden Artikel. Der jüd. Ritus mit ſeinen traditionellen Anhängſeln wird beſchrieben von Duſchak („Geſchichte und Darſtellung des jüdiſchen Cultus" [Mannheim 1866], S. 28 fg.) und im allgemeinen ſind zu vergleichen Reland (Antiquitates sacrae, III, 5), Outram (De sacrificiis, I, 2), und unter den neuern beſonders Ewald („Die Alterthümer des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 68 fg.), auch Bähr („Symbolik des moſaiſchen Cultus" [Heidelberg 1839], II, S. 352 fg., 368 fg.). Steiner.

Daphne bedeutet griechiſch Lorber, Lorberbaum, und war der Name mehrerer Frauen (= Laura), wie der Nymphe, welche Apollo liebend verfolgte und in einen Lorberbaum verwandelte (ſ. Ovid, Met., I, 452 fg.), und Städte. Uns berührt hier nur das Städtchen oder vielmehr die Vorſtadt dieſes Namens, welche durch den Orontes von Antiochia in Syrien getrennt war. Dabei befand ſich ein quellenreicher, reich bewachſener Hain im Umfang von 80 Stadien, darin ein ſehr berühmter Tempel des Apollo und der Artemis, der 362 n. Chr. verbrannte, und eine Aſylſtätte. Hier pflegten die Antiochener ihre Feſte zu feiern (vgl. beſonders Strabo, XVI, 750). Nach 2 Makk. 4, 33—35 flüchtete ſich in das daſelbſt befindliche Aſyl der in Syrien anweſende, ehemalige jüd. Hoheprieſter Onias vor dem Frevler Menelaus, wurde aber durch den Reichsverweſer Andronicus hervorgelockt und getödtet. Daß der Jude ſelbſt im heidniſchen Aſyl ſeine Rettung ſuchte, war in der Ordnung. An der Stelle Daphnes ſteht jetzt ein armſeliges Dorf Beit el-maa. Fritzſche.

Darikus, hebr. darkemon, ådarkemon, darkon, ådarkon, von Luther durch „(Gold-) Gülden" überſetzt, ein Goldſtück (ſ. die Abbildung), das als Reichsmünze in Perſien von Darius Hyſtaspis aus feinſtem Gold geprägt wurde, übrigens nach einem ältern König benannt ſein ſoll, da dieſe Münze ſchon vor den Zeiten des genannten Darius curſirte. Exemplare davon finden ſich noch heutigentags in verſchiedenen Münzcabineten aufbewahrt (zu Wien, Paris, Berlin); ſie enthalten nur je $^1/_{21}$, $^1/_{24}$, $^1/_{33}$ Silberlegirung, haben in Uebereinſtimmung mit der Angabe der Alten ein Durchſchnittsgewicht von $157^3/_4$ par. Gran und wurden ihrem Werth nach auf einen attiſchen Goldſtater, oder zwei Golddrachmen, oder 20 attiſche Silberdrachmen, d. h. 5 Thlr. preuß., berechnet. Auf der einen Seite haben ſie gar kein Gepräge, wie viele der älteſten Münzen; auf der andern tragen ſie entweder das Bruſtbild des gekrönten Königs, der einen Bogen hält, oder ihn kniend mit Bogen und Lanze oder mit geſpanntem Bogen, etwa auch mit rückwärts gewendeter Rechte, die einen Pfeil aus dem Köcher nimmt; daher der Name „Pfeilſchützen". Wenn auch heutzutage die Dariken äußerſt ſelten ſind, ſo waren ſie doch im Alterthum eine ſehr gangbare und häufig vorkommende Münze, ſodaß nach Verſicherung Herodot's (IV, 166) zur Zeit von Xerxes' Expedition nach Griechenland ein lydiſcher Privatmann

Namens Pythius einen Schatz von gegen vier Millionen goldener Dariken-Stateren beſaß. Alexander fand in Suſa außer den Schätzen an nicht gemünztem Gold und Silber 40000 Talente Gold in ſolchen Dariken (Diodor, XVII, 66). Indem er jedoch aus dieſen und dem übrigen Gold ſeine ſehr zahlreichen Goldſtateren prägte, wird er dadurch die Dariken ſehr ſelten gemacht haben. — Da ſie ſo ſehr häufig waren und nicht allein in Perſien, ſondern auch in Griechenland und andern auswärtigen Staaten, zur Blütezeit der perſ. Monarchie, namentlich bei der Rückkehr der Juden aus der babyloniſchen Gefangenſchaft, Curs hatten, ſo erklärt ſich ihre vielfache Erwähnung aus jener Zeit (1 Chron. 29, 7 „10000 Gülden"; Eſra 2, 69 „61000 Gülden"; 8, 27 „1000 Gülden"; Neh. 7, 70—72 „1000 + 20000 + 20000 Gülden"). In einer Stelle bei Plutarch (Cimon, Kap. 10) werden neben goldenen auch ſilberne Dariken erwähnt; eine ſolche Silberdarike im Britiſchen Muſeum wiegt 224 engl. (= 273,28 par.) Gran, andere ebendaſelbſt geben ſogar etwa 230 engl. (= 280,6 par.) Gran. Vgl. Böckh, „Metrologiſche Unterſuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums in ihrem Zuſammenhange" (Berlin 1838), S. 49, 130; Cavedoni, „Bibliſche Numismatik" (Hannover 1855); Eckhel, Doctrina numorum veterum, I, III, 551 fg. Kneucker.

Darius, ein perſ. Königsname, lautet auf den Keilinſchriften Dârjawus, das iſt (nach Laſſen, in der „Zeitſchrift für Kunde des Morgenlandes", VI, 10) der Feſthalter, im Hebräiſchen Darjáveš. Die Bibel nennt drei Männer dieſes Namens. 1) Dan. 6, 1; 9, 1; 11, 1 wird erzählt, daß der Meder Darius, Sohn des Ahasverus, im 62. Jahre ſeines Alters die Regierung Babylons übernommen habe: er wird hiernach alſo als der Eroberer Babylons zu denken ſein. Unter den verſchiedenen Hypotheſen, dieſe Angabe mit der ſonſt bekannten Geſchichte in Einklang zu bringen, kann einzig die Beziehung auf Xenophon in Betracht kommen. Dieſer erzählt nämlich, daß Cyaxares II. Sohn und Nachfolger des med. Königs Aſtyages geweſen ſei, der dem Cyrus (ſ. d.) nach der Eroberung Babylons ſeine Tochter zur Ehe und damit die Nachfolge gegeben habe. Wenn Joſephus („Jüdiſche Alterthümer", X, 11, 4) unſern Darius einen Sohn des Aſtyages nennt, der aber bei den Griechen einen andern Namen geführt habe, ſo iſt ganz klar, daß er dies im harmoniſtiſchen Intereſſe erfindet. Da alle ſonſtigen Nachrichten den Aſtyages als letzten König Mediens bezeichnen, Herodot (I, 109) aber ausdrücklich bemerkt, daß Aſtyages keine männliche Nachkommenſchaft gehabt habe, ſo müſſen wir dieſen Darius als geſchichtliche Perſon ſtreichen. Der ſpäte Verfaſſer des Daniel iſt ohnehin in der Geſchichte ſchlecht beſchlagen, der tendenziöſe Xenophon aber will überall ſcharf controlirt ſein. — 2) Der Achämenide Darius, Sohn des Hyſtaspes, beſtieg 521 v. Chr. den perſ. Thron, nachdem er den Magier Gaumata, von andern Smerdis genannt, welcher ſich für den Bardija, Bruder des Kambyſes (ſ. Duncker, „Geſchichte des Alterthums" [3. Aufl. Leipzig 1867], II, 797), ausgab, ermordet hatte. Seine Regierung bis zum J. 486, war eine im ganzen glückliche und wohlthätige, indem er Aufſtände niederſchlug, die Grenzen des Reichs erheblich erweiterte, im Innern aber für Ordnung und Sicherheit, für Straßen, Handel und Verkehr Sorge trug. Die Reſidenz verlegte er nach Suſa. Ehrenvoll wird ſeiner im A. T. gedacht, da er nicht nur im zweiten Jahre ſeiner Regierung den unter Cyrus vereitelten Tempelbau in Jeruſalem geſtattete (Eſra 4, 24; 5, 5; 6, 1 fg.; Hag. 1, 1; Sach. 1, 1), ſondern auch zum Bau ſelbſt und zur Darbringung der regelmäßigen und öffentlichen Opfer beiſteuerte (Eſra 6, 6—13). Der Bau ſelbſt ward im ſechsten Jahre ſeiner Regierung vollendet (Eſra 6, 15). Wenn Joſephus („Jüdiſche Alterthümer", XI, 3, 1) bemerkt, Darius habe als Privatmann gelobt, wenn er König würde, alle noch in Babylon befindlichen heiligen Gefäße in den Tempel nach Jeruſalem zu ſenden, ſo iſt das erfunden: die heiligen Gefäße hatte ſchon Cyrus zurückgegeben (Eſra 1, 7 fg.; 6, 5). — 3) Neh. 12, 22 wird Darius der Perſer genannt. Da hier unter den Hohenprieſtern Jaddua als der letzte der Zeit nach genannt wird, dieſer aber Alexander den Großen beim Einzug in Jeruſalem empfing (Joſephus, „Jüdiſche Alterthümer", XI, 8, 4, 5), ſo kann unter jenem nicht Darius Nothus (Ochus; 423—404 v. Chr.), ſondern nur der letzte perſ. König Darius Kodomannus (336—330 v. Chr.) verſtanden werden, deſſen auch 1 Makk. 1, 1 Erwähnung geſchieht. Fritzſche.

Darlehen. Die Humanität, welche das iſraelitiſche Geſetz überall den Armen und Hülfloſen angedeihen läßt, bekundet ſich auch in den Beſtimmungen über Darlehen. Wie es einerſeits die Unterſtützung Unbemittelter dringend empfiehlt (5 Moſ. 15, 7—11; vgl.

Pſ. 37, 26; Matth. 5, 42), ſo verbietet es andererſeits, einem Hebräer Zinſen von geliehenem Geld oder Aufſchlag von Lebensmitteln abzunehmen, während dies dem Fremden gegenüber geſtattet war (2 Moſ. 22, 25; 3 Moſ. 25, 36 fg.; 5 Moſ. 23, 19. 20). Dagegen ſtand es dem Verleiher frei, ein Pfand zu verlangen; nur ſollte er hierbei mit Schonung verfahren, nicht in das Haus des Schuldners gehen, ſondern vor der Thür die Aushändigung des Pfandes abwarten, nicht den Mühlſtein oder die Handmühle pfänden und das dem Schuldner abgenommene Oberkleid bei Sonnenuntergang zurückgeben, damit letzterer während der Nacht es als Decke benutzen könnte (2 Moſ. 22, 26. 27; 5 Moſ. 24, 6. 10—13). Im Sabbatjahr durften Schulden nicht von Iſraeliten, ſondern nur von Fremden eingetrieben werden (5 Moſ. 15, 1 fg.). Dagegen misbilligt das Geſetz es nicht, daß verarmte und unvermögende Schuldner ſich in Dienſtbarkeit verkaufen, und ſucht für dieſen Fall nur durch milde Beſtimmungen ihr Los zu erleichtern (3 Moſ. 25, 39). Schriftliche Schuldverſchreibungen ſcheinen erſt nach dem Exil aufgekommen zu ſein (Tob. 5, 3; Luk. 16, 6 fg.).

Die menſchenfreundlichen Verordnungen der Geſetzgeber hatten nicht immer den gewünſchten Erfolg. Zwar verfielen Wucherer der äußerſten Verachtung, da ſie ſich aber durch das Geſetz nicht mit bürgerlichen Strafen bedroht ſahen, ſo waren ſie nicht ſelten und trieben ihr Weſen ziemlich ungeſcheut (Pſ. 15, 5; 109, 11; Spr. 28, 8; Ez. 18, 8. 13. 17; 22, 12). Welche Forderungen ſie gewöhnlich machten, iſt unbekannt, nur an einer Stelle (Neh. 5, 11) wird erwähnt, daß die Gläubiger ein Hundertſtel vom Geld, Getreide, Moſt und Oel, wahrſcheinlich als monatliche Zinſen, genommen hatten. Die Beſtimmungen über das Sabbatjahr mochten manchen Hebräer veranlaſſen, beim Herannahen dieſer Zeit dem Dürftigen ſeine Hand zu verſchließen, da er alsdann geringe Ausſicht hatte, ſein Geld ſobald wiederzuerhalten (5 Moſ. 15, 9). Der härteſte Druck wurde aber auf die Armen durch rückſichtsloſe Pfändung ausgeübt, um ſo mehr, da es an beſtimmten geſetzlichen Normen für die Behandlung ſäumiger Schuldner fehlte. Hartherzige Gläubiger nahmen ihren Schuldnern die Kleider, die ſie auf dem Leibe trugen, das Bett, auf dem ſie ſchliefen, die unentbehrlichſten Hausthiere, wie Rinder und Eſel, weg, ohne ihnen etwas zurückzugeben, machten ſie mit Weibern und Kindern zu ihren Leibeigenen oder verkauften ſie an andere (2 Kön. 4, 1; Neh. 5, 5; Hiob 22, 6; 24, 3. 9; Spr. 22, 27; Jeſ. 50, 1; Ez. 18, 12; 33, 15; Am. 2, 8; Matth. 18, 25). Eine nicht viel mildere Behandlung erfuhren diejenigen, welche für andere Bürgſchaft geleiſtet hatten und nicht bezahlen konnten (Spr. 20, 16; 27, 13). Gefängnißſtrafe als Zwangsmittel, um den Schuldner zum Zahlen zu nöthigen, wird erſt im N. T. erwähnt (Matth. 5, 26; 18, 30) und gehört ſomit wahrſcheinlich nur dem römiſchen, nicht dem jüd. Gerichtsverfahren an. Krenkel.

Dathan, ſ. Korach.

Dathema, ein feſter Platz in Gilead (1 Makk. 5, 9), auch von Joſephus („Alterthümer", XII, 8, 1) erwähnt, ſonſt nicht weiter bekannt. Ewald denkt an das von Burckhardt wieder aufgefundene Dama in Hauran (ſ. Ritter, „Die Erdkunde" [Berlin 1850—51], XV, 11, 892 fg.). Röck.

Dattel, ſ. Dattelpalme.

Dattelpalme, ein eigenthümlich ſchöner, gewöhnlich 40—50, bisweilen aber auch 80 Fuß hoher Baum. Ihr meiſt ſchlank aufwärts ſtrebender, nur wenig nach oben ſich verjüngender, 1—2 Fuß dicker Schaft, von den Stumpfen der abgefallenen oder abgehauenen Blätter ringartig umkleidet, durchaus aſtlos, trägt um ſein Haupt eine dichte Krone von 40—80 theils aufwärts ſtehenden, theils anmuthig zurückgebogenen gefiederten Blättern, die eine Länge von 6—12 Fuß gewinnen und ſchwertförmige, blaßgrüne Fiederblättchen an der ſtarken Hauptrippe anſetzen. Mitten in dieſer Krone liegt das zarte markige Haupt des Schaftes verborgen, der Embryo einer neuen Blätterkrone, welche ſeiner Zeit die alte erſetzen ſoll. Doch dieſes Haupt iſt ein leckeres, nach Mandeln ſchmeckendes Gemüſe, das darum viel geſucht und ausgeſchnitten wird. Aus den Blattachſeln keimen die mit lederartiger Hülle umſchloſſenen Blütenknospen hervor, die im April mit einem vernehmbaren Geräuſch aufſpringen und als ein abwärts geſenkter Kolben dicht aneinander gedrängter, weißgelber Blüten in weite Ferne glänzen. An den 200 Aeſtchen des männlichen Kolbens hat man ſchon 12000 Blütchen gezählt, weniger groß iſt die Zahl beim weiblichen. Die zweierlei Blüten wachſen auf getrennten Schäften. Soll die Ernte ergiebig werden, ſo darf man es nicht dem Wind blos überlaſſen, den

Samenſtaub auf die Stempel der weiblichen Blüten zu tragen, ſondern man muß die männlichen Kolben abſchneiden und über den Stempelblüten aufhängen, damit dieſe von den Staubgefäßen befruchtet werden können. Fünf Monate ſpäter ſchimmern unter dem Laub der weiblichen Bäume große Trauben reifer, röthlicher Früchte hervor (erwähnt vom Dichter des Hohenlieds [Kap. 7, 8, wo nicht Weintraube zu überſetzen iſt]). Die Beeren dieſer Trauben, Datteln nach den Griechen genannt, gleichen in der Geſtalt der Eichel und umſchließen mit zuckerreichem, ſaftigem, von zarter Haut überzogenem Fleiſch einen ſteinharten, auf der einen Seite gefurchten Kern. Durch Einſchnitte in den Schaft gerade unterhalb der Krone gewinnt man ein dem Birkenſaft ähnliches, doch viel berauſchenderes Getränk. Während vier Wochen fließt täglich ein Maß Saft heraus. Es wird indeß dieſer ſogenannte Palmenwein ſchon nach drei Tagen zu Eſſig. Die Faſern von Blatt- und Fruchtſtiel werden zu Stricken gedreht, die Blätter aber verarbeitet man zu Körben, Matten und anderm Flechtwerk. Die Schafte dienen zu Balken.

Zu ihrer Reifung bedarf die Frucht der Dattelpalme einer mittlern Temperatur von 21° R., während der Baum ſelbſt noch bei einer Durchſchnittswärme von 12° R. vegetirt. Karl Ritter bemerkt zudem: „Die Dattelpalme flieht die Regenzone und nur in der ſubtropiſchen oder tropiſchen regenloſen Zone kann ihre edlere Frucht gedeihen“ („Die Erdkunde“ [Berlin 1852], XVI, 3, 41). Aus ſolchen Gründen bietet Aegypten einen für Cultur dieſes Baumes beſonders günſtigen Boden, und es bilden denn auch in der That Dattelpalmenhaine nicht den geringſten Schmuck und Reichthum des Landes. Auf den Märkten der verſchiedenen Städte ſieht man dort ungeheuere Haufen von Datteln aufgeſtapelt, eine Hauptſpeiſe für die Armen und mehr noch für die Wanderer durch die Wüſte. Sehr ungeſchickt überſetzt man 1 Moſ. 43, 11 botním mit Datteln, als ob Jakob mit dieſen Früchten von den koſtbaren eigenthümlichen Erzeugniſſen Paläſtinas dem Pharao hätte ein Geſchenk machen können. Es ſind vielmehr Piſtaziennüſſe gemeint.

Auch der Sinaihalbinſel fehlt es nicht an Palmen; lagerten doch ſchon die Iſraeliten auf ihrem Zug durch dieſe Gegend einſt bei einem Palmenhain (2 Moſ. 15, 27). An manchen Orten daſelbſt ſind die edeln Bäume verſchwunden, wo ſie ehedem in waldähnlicher Fülle verbreitet geweſen; aber keine Barbarei vermochte die Palmencultur gänzlich zu vernichten. Auch in der Erinnerung der heutigen Reiſenden wiegt unter der Vegetation der Halbinſel die Dattelpalme bei weitem vor und gehört neben der Akazie mit zur eigenthümlichen landſchaftlichen Scenerie der Sinaithäler.

In Paläſtina begrenzt ſich die Zone der Dattelreife ſchon eine Stunde ſüdlich von Gaza. Nichtsdeſtoweniger treffen wir den Baum noch in faſt allen Gegenden des Landes an und zumal am Meeresgeſtade von Gaza bis nach Beirut wiegen Tauſende von Palmen auf hohem ſchlanken Schaft wie träumeriſch ihr zierliches Haupt in den Lüften. Selbſt im hochgelegenen Jeruſalem wachſen noch Palmen im Freien und in der Nähe von Nazareth entdeckten wir einen ganzen Hain von ſolchen. Einſt wohnte auf dem Gebirge Ephraim die Richterin Debora unter einem Palmbaum (Richt. 4, 5). Im Alterthum war die Palme in Paläſtina ſo ſtark verbreitet, daß ſie auf jüd. und röm. Münzen jener Zeit als Sinnbild des Landes erſcheint. Konnte ſich auch der Iſraelit der reifen Frucht nicht erfreuen, außer etwa unten im tropiſch heißen Jericho (Palmenſtadt zubenannt 5 Moſ. 34, 3; Richt. 3, 13; 2 Chron. 28, 15) und im Süden des Landes beim Städtchen Tamar, das vom Ausſchneiden des Palmenhaupts auch Haseṣôn Tamár, Ort der Palmenausſchneidung, hieß (vgl. 1 Moſ. 14, 7 und Knobel zu der Stelle), ſo erquickte ſich das ſinnige Volk doch an dem ſchlanken zierlichen Wuchs der Palme und gern nannte die Mutter nach ihr das neugeborene Mädchen, leiſe damit den Wunſch andeutend, daß es zu hoher adeliger Frauenſchönheit aufwachſen möge. Tamar (Palme) hieß z. B. die ſchöne Schweſter Abſalom's (2 Sam. 13, 1). Mit Luſt ſah der Iſraelit hinauf zu dem ſchimmernden ausdauernden Laub der Palmen, welche im Tempelvorhof wuchſen, und jubelnd ſprach er: „Wie eine Palme wird der Gerechte grünen“ (Pſ. 92, 13). Beim Tempel Salomo's war das Innere reichlich mit in Relief ausgeſchnittenen, vergoldeten Palmen geziert. Aehnlichen Schmuck trägt das Tempelideal des Ezechiel (41, 18), wo zwei Cherubimreliefbilder je ein ſolches vom Palmbaum einrahmen.

Mit Palmenzweigen ſchritt man im Triumphzug einher, ſo die Begleiter des Makkabäers Simon, als er ganz Jeruſalem wieder in ſeine Gewalt bekommen (1 Makk. 13, 51), ſo nach Joh. 12, 13 die Anhänger Jeſu, als ſie dem Meiſter entgegengingen, um ihn im

Triumph von Bethanien nach Jeruſalem zu führen. Am Laubhüttenfeſt ſchnitt man wenigſtens zu Eſra's Zeit (Neh. 8, 15) Palmenzweige, die zum Bau ſchattiger Sommerhütten mitdienen ſollten (vgl. 3 Moſ. 23, 40). Im übrigen iſt die Dattelpalme an ſich kein ſchattiger Baum; mit ihrer ſchmächtigen, ſchilfähnlichen Krone auf hochragendem Schaft vermag ſie den, welcher zu ihren Füßen ſitzt, vor dem Strahl der Sonne nicht zu ſchützen. Daher reden auch die Iſraeliten mit Recht nicht von einem Ruhen unter Palmen. Furrer.

David, der zweite König über Iſrael (1055—1015 nach der gewöhnlichen, 1065—1025 nach Ewald's Zeitrechnung), einer der wichtigſten und einflußreichſten Männer der ganzen heiligen Geſchichte. Derſelbe fällt in die Zeit eines mächtigen volksthümlichen Aufſchwungs: der unter den Kämpfen der Richterzeit herangereifte Drang nach Sicherung der Selbſtändigkeit des Volks und feſterer Zuſammenſchließung der Volkskräfte hatte allmählich alle Volksſchichten durchdrungen und ſie zu einem opferfreudigen, heldenmüthigen Ringen im Kampf mit den übermächtigen Heiden begeiſtert; unter den vielen Heldengeſtalten, welche dieſe Zeit hervorgebracht, ragt David als die größte empor. Es war zugleich eine Zeit neuerwachten religiöſen Lebens: das Bewußtſein der Würde und Aufgabe einer Gottesgemeinde unter den Völkern der Erde, von der in Samuel neuerwachten Prophetie geweckt und gepflegt, Sinn und Liebe für den eigenen Gott der Gemeinde, für ſein Recht und ſeine ſittlichen Ordnungen, hatten ſchon viele Glieder des Volks kräftiger ergriffen und drängten mit Macht darauf hin, dem Volk eine ſeiner gottesſtaatlichen Idee angemeſſenere Exiſtenz zu ſchaffen, in welcher die in ihm niedergelegten geiſtigen Güter ungeſtört ſich entfalten könnten; auch von dieſen Beſtrebungen zeigt ſich David aufs gewaltigſte erfaßt. In dem neueingeſetzten Königthum war ſchon die Form gefunden, in welcher jene volksthümlichen und dieſe gottesſtaatlichen Zwecke zuſammen ſich verwirklichen ſollten, aber Saul, nur für die erſtern mit Aufopferung wirkend, für die letztern ohne Sinn und Verſtändniß, war der Mann nicht, dieſer Form den rechten Inhalt zu geben, und die höchſten geiſtigen Kräfte des Volks, damit auch das Glück und den Erfolg an ſich zu feſſeln. In David erſt kam dieſe ganze Bewegung zur Ruhe; in ihm erſchien zur rechten Stunde der rechte Mann, allen den wohlbegründeten Bedürfniſſen ſeiner Zeit Genüge zu ſchaffen und damit zugleich die Früchte deſſen, was Samuel und Saul geſäet, zu ernten. Er wurde der erſte, der die prophetiſche Idee eines gottesſtaatlichen Königthums wahrhaft verwirklichte und den folgenden die Bahn vorzeichnete, in deren Gleiſe ſie gehen ſollten. Daß aber David das wurde, dazu genügte nicht ſeine eminente geiſtige Begabung, ſeine Tapferkeit, Umſicht und Klugheit, ſeine angeborene und anerworbene Herrſchergabe, ſondern hier war der Gott der Gemeinde ſelbſt im Spiel: ſeine Führung war es, daß nicht blos alle die angeborenen Gaben in der Schule eines merkwürdigen wechſelvollen Lebens ſich zu ſeinen hohen Königstugenden entwickelten, ſondern auch die allgemeine Anerkennung als des göttlich gewollten Herrſchers ſeines Volks ihm entgegenkam. Augenſcheinlicher als gewöhnlich tritt das ihre Werkzeuge wunderbar zubereitende und leitende Thun der Vorſehung in dieſem Leben hervor; allerwärts gewinnt man aus demſelben den Eindruck, daß in ihm der Gott und Geiſt der Gemeinde ſelbſt (1 Sam. 16, 13) gewirkt und ihre Geſchichte (vgl. 2 Sam. 5, 12) um einen merklichen Schritt weiter geführt hat. In voller Würdigung dieſes Sachverhalts hat auch die bibliſche Geſchichtſchreibung nicht nur ſein Leben und Wirken überhaupt in ausführlicherer Darſtellung als ſonſt uns übermittelt, ſondern auch von ſeiner vorköniglichen Jugendgeſchichte, ohne die ſeine göttliche Miſſion nicht wohl verſtanden werden kann, eine ſo ſorgfältige Beſchreibung gegeben, als ſie nach den mündlichen, in Beziehung auf die Einzelheiten ſchon mannichfach voneinander abweichenden, Erzählungen der Späterlebenden zu geben nur möglich war.

1) David entſtammte dem an Macht, Volkszahl und altem Ruhm hervorragenden Stamm Juda und in dieſem einem guten Geſchlecht (Ruth 4, 18—22) und war der achte (1 Chron. 2, 15 liegt ein Irrthum vor) und jüngſte Sohn des Iſai, eines (1 Sam. 16, 11. 20; 17, 17 fg., dagegen 18, 23) nicht unbegüterten Mannes in Bethlehem. Wo wir ihn zum erſten mal kennen lernen, wird er geſchildert als ein hübſcher Jüngling mit ſchönen Augen und röthlichen Haaren (nach andern: bräunlicher Hautfarbe; 1 Sam. 16, 11; 17, 42), geiſtig geweckt, beredt und tüchtig (1 Sam. 16, 18), und mit der Hut über die kleinen Ziegen- und Schafheerden ſeines Vaters in der Steppe betraut (1 Sam. 17, 28). Dieſer Beruf, dem er wol als der jüngſte unter ſeinen Brüdern ſich widmen mußte (wie ein Vorſpiel ſeines künftigen

königlichen Hirtenamts Pſ. 78, 70 fg.), war für ſeine ganze Entwickelung anregend und beſtimmend. Hier in ſtetem Umgang mit der Natur, Tag und Nacht unter Gottes freiem Himmel, bildete und erhielt er ſein für Natureindrücke offenes Gemüth, ſein ſinniges Verſtändniß all der Wunder der Schöpfung (z. B. Pſ. 8. 19. 29); hier bei ſeinen Heerden lebend, und oft im Kampf mit Löwen und Bären (1 Sam. 17, 34 fg.), ſtählte er ſeine Körperkraft, die er ſpäter (Pſ. 18, 33 fg.) noch in erhöhtem Maß von ſich rühmen konnte; hier in der ländlichen Einſamkeit, unter ſeinen täglichen Mühen und Gefahren, erzeugte ſich ihm jene kecke Luſt am Gefährlichen und Abenteuerlichen, die ihm ſein älterer Bruder vorwirft (1 Sam. 17, 28), aber auch jenes ſtarke Gottvertrauen, jener hohe unerſchrockene Muth, die ihn ſein ganzes Leben auszeichneten; hier endlich, in ſeiner Hirtenmuße und nach Hirtenart ſingend und ſpielend, legte er den Grund zu ſeiner Meiſterſchaft in der Kunſt, die ihn ſchon früh (1 Sam. 16, 18) berühmt machte, ihm ſelbſt für ſein ganzes ſpäteres Geiſtesleben von unerſetzlichem Werth wurde und durch ihre Schöpfungen ihn allen kommenden Geſchlechtern werth und theuer machte. Nach der ſeine ganze Geſchichte einleitenden Erzählung (1 Sam. 16, 1—13) hat einſt Samuel, in der Zeit nach Saul's prophetiſcher Verwerfung, bei einem Opfermahl zu Bethlehem in dem jungen David den künftigen König vorauserkannt und ihn durch Salbung dazu geweiht: durch ſie kam der göttliche Geiſt (V. 13) auf ihn, der von nun an den werdenden König in ihm bildete, leitete und zu allem ſeinem Thun befähigte. Damit iſt der ſchon oben angedeutete Gedanke, den jede religiöſe Betrachtung des Lebens David's denken mußte, treffend ausgedrückt, und mehr ſoll wol auch in dieſer, der folgenden Entwickelung ganz loſe vorgeſetzten Erzählung nicht gefunden werden. So wenig es Samuel in den Sinn kommen konnte, den David durch eine ſolche Handlung zum Streben nach dem Thron zu ermuntern, ſo wenig hat David jemals auf eine ſolche Salbung ſich berufen oder auch nur daran erinnert; vielmehr iſt für ihn immer nur Saul „der Geſalbte Gottes" (1 Sam. 24, 7; 26, 11; 2 Sam. 1, 14), gegenüber von dem er mit völliger Unbefangenheit handelt. — Wozu er nach Gottes Sinn und Wort zum voraus beſtimmt iſt, das beginnt nun in dem menſchlichen Gang der Ereigniſſe ſich allmählich zu verwirklichen; von Stufe zu Stufe tritt es immer deutlicher, bald auch für Nichtpropheten erkennbar (1 Sam. 20, 13; 23, 17; 25, 30; 2 Sam. 3, 18; 5, 2) hervor, bis ihm endlich wie eine reife Frucht das Königthum zufällt. Zunächſt fügte es ſich, daß David an Saul's Hof kam. Man hatte darüber ſpäter verſchiedene Erzählungen. Nach der einen, die im weſentlichen 1 Sam. 17 vorliegt, war es ſein glücklicher Kampf mit einem rieſigen Philiſter (man nannte ihn ſpäter Goliath von Gath, obgleich nach 2 Sam. 21, 19 und 1 Chron. 20, 5 der eigentliche Goliath von Elchanan, Jair's Sohn, aus Bethlehem, erlegt wurde), durch den er dem Saul zuerſt (1 Sam. 17, 55 fg.) bekannt wurde. Saul mit dem iſraelitiſchen Heer ſtand damals bei Socho gegen die Philiſter im Felde, ihnen gegenüber gelagert; ſchon 40 Tage lang hatte der philiſtäiſche Rieſe, höhnend auf Iſrael und ſeinen Gott, zum Zweikampf gefordert und alles fürchtete ſich vor ihm. Da kam der junge David, zu ſeinen drei älteſten Brüdern vom Vater ins Lager geſchickt, hörte die läſternden Reden des Unbeſchnittenen, den hohen Preis, den der König für ſeinen Beſieger ausgeſetzt, und unternahm Gott vertrauend den Kampf, tödtete mit ſeiner Hirtenwaffe den gewappneten Mann, befreite Iſrael von dem Schimpf, und ein großer Sieg des Heeres über die Philiſter krönte ſeine That. Jonathan, Saul's kriegeriſcher Sohn, gewann den heldenmüthigen Jüngling lieb und der König ſelbſt behielt ihn bei ſich und gab ihm eine Befehlshaberſtelle im Heer (1 Sam. 18, 1. 2. 5). Nach einer andern Erinnerung aber (1 Sam. 16, 14—23) kam David dadurch an den Hof, daß für den durch Schwermuth geplagten König Saul zur Erheiterung ein geſchickter Zitherſpieler geſucht und in der Perſon des jungen David von Bethlehem gefunden wurde, der denn auch, mit ſeines Vaters Einwilligung, in der beſtändigen Umgebung des Königs blieb, von ihm unter ſeine Waffenträger aufgenommen und bei ihm ſehr beliebt wurde. Und dann erſt wäre (1 Sam. 17) der philiſtäiſche Krieg gefolgt, in welchem der Königsknappe ſich ſo ſehr auszeichnete und Urheber eines großen Siegs wurde, ſodaß Jonathan voll Bewunderung mit ihm innige Freundſchaft ſchloß (1 Sam. 18, 3 fg.). Hiernach waren die beiden Haupteigenſchaften, durch die er die öffentliche und königliche Aufmerkſamkeit auf ſich zog, ſeine muſikaliſche Geſchicklichkeit und ſeine Kriegstüchtigkeit; immer aber tritt zugleich ſchon in ſeiner erſten That auch ſein Eifer für die Ehre ſeines Gottes und ſein Vertrauen auf deſſen ſiegverleihende Macht auszeichnend genug hervor (1 Sam. 17, 26. 45).

Aber bald genug sollte sich das Verhältniß zu Saul trüben. Als bei der Rückkehr vom Feldzug die siegfeiernden Weiber David mehr als Saul priesen („Saul hat seine Tausende geschlagen, aber David seine Zehntausende"), kamen ihm dunkle Ahnungen von David's künftiger Größe und erfaßte ihn eine gründliche Eifersucht auf ihn, welche fortan, hier und da beschwichtigt, immer wieder erwachte, an Stärke zunahm und endlich in unversöhnlichen Haß, der nach dem Tod seines Opfers verlangte, sich steigerte, und welche doch auf der andern Seite, durch Gottes Fügungen, für David das Mittel wurde, ihn dem vorherbestimmten Ziel immer näher zu führen. Saul schwang nach dem vor ihm spielenden David zweimal den Speer, aber David bog aus; er gab ihm Mannschaft zu selbständiger Bekriegung der Philister, hoffend, daß er falle, aber die Folge war, daß er neue Siege und damit die Achtung immer weiterer Kreise gewann (1 Sam. 18, 10—16, womit der Schlußpunkt der andern Erzählung [V. 5] wieder erreicht ist). Mit der Aussicht auf die Ehe mit der ältesten Königstochter Merab hielt er ihn hin, ihn dadurch zu neuen Wagnissen anspornend, und als inzwischen die Liebe der jüngern Tochter, Michal, für den tapfern Jüngling entbrannte, gab er ihm als neuen und erhöhten Preis die Erlegung von 100 Philistern auf. Da er das Doppelte leistete, konnte ihm zwar die Tochter nicht mehr vorenthalten werden: er wurde des Königs Schwiegersohn (1 Sam. 18, 17—27), stand als solcher nächst dem Königssohn Jonathan und dem Feldherrn Abner ihm am nächsten (1 Sam. 20, 25), und hatte die Würde eines Obersten der Leibwache (1 Sam. 22, 14 nach der bessern Lesart). Aber diese hohe Stellung selbst schon, ebenso sein Geschick und Glück in den fortgehenden Philisterkämpfen und seine steigende Beliebtheit beim Volk, weckten den königlichen Argwohn immer aufs neue (1 Sam. 18, 29 fg.). Bald forderte Saul offen die Hofleute, sogar Jonathan selbst, auf, ihn aus dem Weg zu schaffen, doch gelang es der Freundschaft Jonathan's für ihn noch einmal, den grollenden Vater umzustimmen (1 Sam. 19, 1—7). Als aber neues Kriegsglück David's ihn aufs neue reizte, machte er selbst den ernstlichen Mordversuch: doch David entkam (1 Sam. 19, 8—10). Nach der einen Nachricht (1 Sam. 19, 11—24) floh er zunächst in sein Haus, und dann, weil auch hier von Saul's Häschern gesucht, mit Hülfe einer List seiner Gattin Michal, nach Rama (von Gibea Saul's etwa $2\frac{1}{2}$ Stunden entfernt) zum Propheten Samuel, offenbar schon von früher her mit ihm bekannt, und nahm, bei ihm sich aufhaltend, an den Uebungen seiner Prophetenschüler theil, bis endlich Saul ihn auch von hier vertrieb. Nach einem andern Bericht aber (1 Sam. 20—21, 1, in Kap. 20, 1 nur lose mit Kap. 19 verbunden, aber in Kap. 20, 5. 6. 27 nicht zu Kap. 19, 11—24 stimmend) machte er von einem Versteck im Felde aus noch einmal den Versuch, durch Jonathan den Ernst der Absichten seines Vaters erforschen und auf ihn wirken zu lassen; erst als der feste Vorsatz Saul's, ihn zu vernichten, zu Tage trat, entschloß er sich zur Flucht außer Landes. In rührendem Abschied, unter Schwüren gegenseitiger unverbrüchlicher Treue für sich und ihre Nachkommen, trennten sich die edeln Freunde, und ein wichtiges Zeugniß für David's Lauterkeit und Unschuld in diesem ganzen Streit kann in dieser Anhänglichkeit Jonathan's an ihn nicht verkannt werden. Auf seinem Weg nach dem Philisterland, in das er fliehen wollte, wandte er sich in Nob, zwischen Gibea und Jerusalem, wo damals das Hauptheiligthum stand, an den Oberpriester desselben, Ahimelech, vom Hause Elis', den er (1 Sam. 22, 15) schon früher öfters um Rath gefragt hatte, um von ihm für die Reise Zehrung und Waffen zu erhalten, auch wol (V. 13) Gottes Willen von ihm zu erkunden: eine Nothlüge zur Verheimlichung seiner wahren Lage schien ihm dabei erlaubt. Mit heiligen Broten und mit dem bisher am Heiligthum aufbewahrten Goliathschwert ausgerüstet eilte er als Flüchtling zum Philisterkönig Achis von Gath. Aber dort, ob auch anfangs gut aufgenommen, bald als der berühmte David erkannt, hatte er die Rache der Philister zu fürchten und konnte nur dadurch, daß er sich wahnsinnig stellte, seine Rettung erzielen (1 Sam. 21).

2) Von der schnell erklommenen Höhe seines Glückes herabgestürzt, einsam, aus dem Volk Gottes ausgestoßen (1 Sam. 26, 19), ist er scheinbar dem Verkommen nahe, und doch ist es für ihn nur ein Prüfungsstand, in welchem er als unschuldig Verfolgter seinen braven Sinn und Muth, die Treue gegen seinen Gott, seinen König und sein Volk zu bewähren hat, und derselbe wird, da er jene wirklich bewährt, für ihn eine Vorschule und Vorstufe zu seiner königlichen Herrschaft. Aus Gath zog er sich in sein Stammland zurück in die Höhle Adullam (1 Sam. 22, 1), wahrscheinlich nicht sehr weit von Bethlehem, und blieb da im Versteck. Aber schon zu berühmt und zu beliebt, um spurlos zu verschwinden, wurde

er dort bald der Mittelpunkt von um ihn ſich ſammelnden Scharen. Zunächſt kamen zu ihm ſeine Brüder und andere Verwandte von Bethlehem; weiterhin ſammelten ſich bei ihm manche mit ihren heimiſchen und bürgerlichen Verhältniſſen Misvergnügte, Ueberſchuldete oder ſonſt von der Noth des Lebens Gedrückte, bald bis zu 400 Männern ſich mehrend; auch der Prophet Gad iſt früh bei ihm (1 Sam. 22, 1—5), vielleicht ein Bekannter von Rama her, jedenfalls dem David bei ſeiner Hinneigung zur prophetiſchen Richtung höchlich erwünſcht. Noch ſpäter und an andern Orten ſchloſſen ſich immer mehrere an ihn an. Nach 1 Chron. 12, 8—18 kamen unter andern auch elf namentlich genannte, löwenmuthige, gazellenſchnelle, wohlgerüſtete Kriegshelden aus dem Stamm Gad zu ihm über den Jordan herüber, auch Männer aus Benjamin und Juda, und die Zahl ſeiner Leute wird ſpäter gewöhnlich auf 600 angegeben (1 Sam. 23, 13 u. ſ. w.), außer ihren Weibern und Kindern, die ſie bei ſich hatten. Auch er ſelbſt für ſich knüpfte durch Heirath angeſehener Frauen aus Juda (der Ahinoam aus Jizreel und der Abigail aus Maonkarmel 1 Sam. 25, 42 fg.; 2 Sam. 3, 2 fg.) für ihn nicht unwichtige Verbindungen an. Mit dieſen Freiſcharen, die er kriegeriſch organiſirte, führte er ein Freibeuterleben; in den halbwüſten Gegenden zwiſchen dem Gebirge Juda und dem Todten Meer ſcheinen ſeine Hauptrückzugsorte geweſen zu ſein, von wo aus er dann Streifzüge in ferne Gegenden machte. Für den Unterhalt der Schar war er allerdings auch auf die Unterſtützung der Bürger und einzelner Ortſchaften angewieſen (1 Sam. 25 und 30, 26—31), im übrigen mußte er ihn erkämpfen. Er kämpfte aber mit dieſer Truppe nie gegen Saul oder die eigenen Landsleute, ſondern nur gegen des Volkes Feinde an den Grenzen, und gewann ſo den großen Vortheil, durch ſeine Waffenthaten zugleich den Dank und die Liebe einzelner Bezirke und Städte, namentlich Judas, die er gegen feindliche Horden ſchützte, zu verdienen. Unter der Schar ſelbſt aber waltete er als ihr Haupt und Fürſt und erlernte an ihr die Kunſt ſelbſtändigen Herrſchens, bildete ſich auch zugleich jenen ausgeſuchten Kern tapferer Helden, mit denen er ſpäter als König ſo große Dinge ausführen ſollte. Mehrere Jahre ſcheint dieſes ſein Leben gedauert zu haben: die genauern Zeitbeſtimmungen fehlen. Von den mannichfachen Begebniſſen ſind nur einzelne wichtigere und beſonders charakteriſtiſche überliefert. Gleich anfangs brachte er ſeine damals ſchon betagten Aeltern (1 Sam. 17, 12), aus Furcht vor Saul's Rache, über den Jordan in den Schutz des Königs von Moab (1 Sam. 22, 3 fg.), vielleicht weil er, nach dem Buch Ruth, dort noch verwandtſchaftliche Beziehungen hatte. Er machte einen ſiegreichen Kriegszug nach der philiſtäiſchen Grenze, um die von den Philiſtern hart bedrängte judäiſche Stadt Kegila zu befreien (1 Sam. 23, 1—5). Als er noch dort war, kam Ebjathar, Sohn Ahimelech's, der aus Saul's Mordthat an den Prieſtern von Nob entronnen war, zu ihm; er erhielt von ihm den Schutz, auf den er gerechten Anſpruch hatte, und war ihm fortan als orakelgebender Prieſter von hohem Werth (1 Sam. 22, 6—23). Von Kegila, wo ihn Saul leicht fangen konnte, zog er ſich wieder in ſeine frühern Schlupfwinkel zurück (1 Sam. 23, 6—13), und Saul ſuchte fortwährend vergeblich, dort ſeiner habhaft zu werden. Zwar hatte Saul auch in jenen Gegenden Judas noch immer treue Anhänger genug, welche gern David's Verſtecke verriethen, aber immer entkam dieſer aus allen Gefahren und oft recht wunderbar; ſo in der Wüſte von Siph, ſüdöſtlich von Hebron, wo ihn auch ſein Freund Jonathan noch einmal beſuchte, dann noch ſüdlicher bei Maon, wo ihn, von Saul's überlegenem Heer ſchon faſt eingeſchloſſen, nur die Nachricht von einem Einfall der Philiſter, der Saul zur plötzlichen Rückkehr zwang, rettete (1 Sam. 23, 15—28), und wieder in den Felsklüften von Engedi am Todten Meer. Bei den wiederholten Streifzügen Saul's in dieſen Gegenden fand David auch Gelegenheit, von ſeiner Unſchuld und ſeiner immer noch nicht wankenden Treue gegen ſeinen König eine glänzende Probe zu geben. Es gelang ihm nämlich, mit einigen ſeiner Leute durch eine kecke That den ſchlafenden und nicht gehörig bewachten König ſo zu überfallen, daß er ihm Speer und Waſchbecken oder auch einen Zipfel ſeines Kleides abnehmen konnte, aber in tiefer Ehrfurcht vor ihm als dem Geſalbten Gottes taſtete er, trotz des Drängens ſeiner Leute, ihn ſelbſt doch nicht an und begnügte ſich, ihm aus der Ferne die Beweiſe ſeiner Großmuth zu zeigen, ihn von der Grundloſigkeit ſeiner Verfolgung zu überzeugen, ja ihm Worte augenblicklicher Reue zu erpreſſen. Dieſe im Volksmund vielbeliebte Geſchichte trug ſich nach den einen bei Engedi (1 Sam. 24), nach den andern in der Wüſte Siph (1 Sam. 26) zu. Endlich aber, als er ſich vor den immer ernſtlicher werdenden Verfolgungen Saul's im Land Juda nicht mehr ſicher fühlte, beſchloß

er, mit seiner Familie und seiner Truppe aus dem Herrschaftsgebiet desselben ganz zu entweichen und bei seinen vielbekämpften Feinden, den Philistern, eine Zuflucht zu suchen. Achis, König von Gath, nahm jetzt den berühmten Bandenführer, an der Spitze seiner bewaffneten Macht, gern auf, gewiß in der Voraussetzung, daß er nun auch mit ihm gegen sein eigenes Volk kämpfen werde; David aber beabsichtigte dies (1 Sam. 27, 7—11) ebenso gewiß nicht und hoffte vielmehr durch seine Klugheit mit Gottes Hülfe alle für seine Ehre und Pflichttreue nachtheiligen Folgen dieses gefährlichen Schrittes, den er aus Noth gethan, abwenden zu können. Er wohnte anfangs in Gath, bekam aber bald auf seine Bitte vom König eine eigene Stadt seines Gebiets, Ziklag, zu Lehn, welche denn auch in der Folgezeit noch eine Domäne seiner Dynastie blieb. Hier verstärkte er sich immer mehr durch neue Ankömmlinge aus Israel, welche ihn dem Saul, je mehr es mit dessen Macht abwärts ging, vorzogen, sogar Benjaminiter und Anverwandte Saul's (1 Chron. 12, 1—7), und herrschte hier wie ein kleiner Fürst. Er unternahm von da aus Kriegszüge nach dem Süden, wie er vor Achis angab, gegen Judäer und Keniter, seine eigenen Landsleute, in Wahrheit aber gegen Fremde, die Geschuriter, Gerasiter und Amalekiter; er lieferte von der gemachten Beute dem Lehnsherrn seinen Antheil ab und gewann so das volle Vertrauen desselben (1 Sam. 27). Nachdem dieses Verhältniß ein Jahr und vier Monate (1 Sam. 27, 7; 29, 3) gedauert, brach der große Krieg der verbündeten philistäischen Könige gegen Saul aus. David mit seiner Schar mußte nun Heerfolge leisten und rückte mit Achis, im Nachtrab des philistäischen Heeres, aus, nordwärts nach der Jizreelebene, wo der Entscheidungskampf vor sich gehen sollte (1 Sam. 28, 1. 2; 29, 1 fg.). Für ihn schien kein Ausweg als Verrath, sei es gegen seinen alten oder gegen seinen neuen Herrn, aber auch in dieser äußersten Gefahr blieb er vor dem Fall behütet. Die philistäischen Fürsten mistrauten ihm und Achis mußte ihn zurückschicken. Zurückgekehrt fand er Gelegenheit zu einer ruhmreichen That. Streifende Amalekiter hatten während seiner Abwesenheit den Süden Judas und Ziklag selbst überfallen, geplündert, seine und seiner Krieger Familien fortgeführt, und seine Krieger murrten deshalb laut gegen ihn; aber er faßte Muth in Gott (1 Sam. 30, 6), verfolgte die Feinde, nahm ihnen den Raub glücklich ab und machte große Beute dazu, von der er noch die befreundeten Städte in Juda beschenken konnte (Kap. 30). Inzwischen hatten die Philister jenen großen Sieg über Israel erkämpft, durch den ihnen fast dessen ganzes mittleres und nördliches Land bis zum Jordan bloßgelegt wurde, und Saul selbst mit seinen drei ältesten Söhnen war gefallen (1 Sam. 31). Damit war für David die Entscheidung seines Geschickes, zugleich die Erlösung aus seinem zweideutigen Verhältniß zu Achis gekommen. Ein Mann, der sich rühmte, Saul den Todesstoß gegeben zu haben, kam zu ihm nach Ziklag und brachte ihm Saul's Krone und Armband: er ließ ihn hinrichten (2 Sam. 1). Dazu trieb ihn nicht blos Staatsklugheit, sondern auch seine lautere Rechtschaffenheit, die nie etwas gegen die Person des Gesalbten unternahm oder zu unternehmen erlaubte. Und daß der nächste Eindruck der überwältigenden Ereignisse auf ihn nicht der der Freude, sondern der tiefsten Trauer war, beweist sein damals gesungenes Klagelied auf Saul's und Jonathan's Tod (2 Sam. 1, 17—27). Auch kam ihm nicht in den Sinn, sich selbst sofort zum König Israels zu erklären, obgleich wir wissen, daß damals viele, auch von Nordisrael, ihr Auge auf ihn als den einzigen Retter Israels richteten, auch nach jener Katastrophe fortwährend neue Männer, unter andern sieben angesehene Stammfürsten aus Manasse, zu ihm nach Ziklag kamen, sodaß sein Heer dort schon sehr groß wurde (1 Chron. 12, 19—22). Er überließ vielmehr die weitere Entwickelung vertrauensvoll seinem Gott.

3) Zunächst kehrte er mit seinen Leuten in sein Stammland zurück und zwar auf des Orakels Weisung nach Hebron, wo ihn sofort der Stamm Juda zum König wählte und salbte (2 Sam. 2, 1—4), während in den übrigen Stämmen allmählich Saul's jüngster Sohn Isboseth durch seines Vaters thatkräftigen Feldherrn Abner zur Anerkennung kam und in Mahanaim im Ostjordanland seinen Sitz nahm (V. 8—10). Damit war die erste Stufe seines Königthums von David erreicht. Erst 30 Jahre war er damals alt und herrschte nun $7\frac{1}{2}$ Jahre über Juda zu Hebron (2 Sam. 2, 11; 5, 4. 5). Die Zahl seiner Frauen mehrte er hier schon auf sechs, darunter eine Königstochter Maacha von Geshur, die Mutter Absalom's (2 Sam. 3, 2—5). Von seiner Thätigkeit in dieser doch nicht so ganz kurzen Zeit wird nichts gemeldet als seine Fehden mit Nordisrael (2 Sam. 2, 8—4, 6), die erst gegen das Ende derselben hin fallen. Doch lassen sich gerade aus dem

Fehlen der Nachrichten allerlei Schlüſſe ziehen. Wenn von damals über Philiſterkriege David's nichts berichtet wird, dagegen ſogleich nach dem Antritt ſeiner Herrſchaft über Geſammtiſrael dieſelben beginnen, ſo wird dadurch wahrſcheinlich, daß er mit dieſem durch die Schlacht am Gilboa übermächtig gewordenen Volk ein Abkommen getroffen habe, wonach er, von ihnen als König über Juda anerkannt, ihnen vorerſt im nördlichen Iſrael freie Hand laſſen mußte. Denn merkwürdig genug leſen wir auch, außer ſeiner Botſchaft an die braven Bewohner von Jabes in Gilead, durch die er ſie für die Rettung der Leiche Saul's und ſeiner Söhne belobte und ihnen ſeine Thronbeſteigung in Juda anzeigte (2 Sam. 2, 5—7), ſonſt von keinem Schritt David's, ganz Iſrael zu ſammeln und gegen die Philiſter zu ſchützen, während wir ausdrücklich erfahren, daß man längſt im ganzen Iſrael auf David als den Retter hoffte (Kap. 3, 17). Es mag immerhin ſein, daß die Mehrzahl unter den Stämmen, aus alter Eiferſucht auf Juda und auch aus Anhänglichkeit an Saul's Haus, dem von Juda gethanen Schritt der Anerkennung David's nicht folgen mochte. Aber da nun außerdem die Zahl der Regierungsjahre Isboſeth's (2 Jahre nach 2 Sam. 2, 10) und David's in Hebron ($7\frac{1}{2}$ Jahre) nicht zuſammenſtimmen, und nach Kap. 4 fg. nicht angenommen werden kann, daß es nach Isboſeth's Tod noch $5\frac{1}{2}$ Jahre dauerte, bis Geſammtiſrael David erwählte, ſo wird vielmehr wahrſcheinlich, daß die philiſtäiſche Uebermacht über Nordiſrael noch ziemliche Zeit fortdauerte und Jahre darüber vergingen, bis es endlich dem tapfern Abner gelang, vom Oſtjordanland aus, wohin er ſich mit Isboſeth zurückzog, auch im Weſtjordanland jene Uebermacht zu brechen und endlich auch dieſes, namentlich Ephraim und Benjamin (Kap. 2, 9), unter Isboſeth's Scepter zu vereinigen. Erſt nachdem ihm dies gelungen, konnte Abner auch den Verſuch wagen, Juda zur Anerkennung Isboſeth's zu zwingen, und der ſich entzündende Krieg, von Abner angefangen (2 Sam. 2, 12), dauerte wol die übrige Zeit der Herrſchaft Isboſeth's (Kap. 3, 1). Das denſelben einleitende Treffen bei Gibeon, zwei Stunden nördlich von Jeruſalem, mit einem Zweikampf von je 12 Mann beider Heere eröffnet und für David ſiegreich, wurde dadurch merkwürdig, daß in demſelben Joab's und Abiſai's Bruder Aſahel von Abner getödtet wurde (2 Sam. 2, 12—32). Sonſt wiſſen wir nur, daß in dieſem Krieg David mehr und mehr an Macht gewann, Saul's Haus aber mehr und mehr verlor (2 Sam. 3, 1). Eine Entſcheidung in dieſe ſchwankenden Verhältniſſe kam erſt, als Abner wegen Rizpa, des Kebsweibes Saul's, ſich mit ſeinem ſchwachen Herrn entzweite und nun, längſt von David's Würdigkeit überzeugt, heimlich mit ihm unterhandelte, die nördlichen Stämme, zuletzt auch Benjamin, für ihn bearbeitete und endlich, nachdem er auch die von David geſtellte Vorbedingung der vorherigen Zurückgabe ſeines Weibes Michal an David erfüllt, ſich mit 20 Mann zur Feſtſetzung der Vertragsbedingungen nach Hebron begab. Abner freilich wurde, nachdem alles abgemacht und er ſchon auf der Rückreiſe begriffen war, von dem eiferſüchtigen Joab, angeblich zur Blutrache für Aſahel, meuchlings ermordet, worüber David in einem Klagelied und durch ehrenvolles Begräbniß ſeine aufrichtigſte Trauer kundgab (2 Sam. 3). Aber Isboſeth, ſeiner einzigen Stütze beraubt, gab jetzt ſelbſt ſeine Sache verloren (2 Sam. 4, 1). Zwei Benjaminiter, die ſich David's Dank verdienen wollten, mordeten ihn meuchlings im Schlaf, brachten David den Kopf nach Hebron, erhielten aber von ihm durch ſchimpfliche Hinrichtung die verdiente Strafe (2 Sam. 4). Und da nun von der nähern Verwandtſchaft Saul's nur noch ein Sohn Jonathan's, Mephiboſeth, übrig, dieſer aber lahm und zur Herrſchaft unfähig, ſo war in ganz Iſrael kein Mann mehr, von dem die Rede ſein konnte, als David, der ohnedem durch Michal Saul's Tochtermann war. Die Aelteſten der Stämme, von bewaffneten Mannen begleitet, kamen zu David nach Hebron, begehrten ihn als den göttlich Erwählten zum König, ſtellten die Bedingungen feſt und ſalbten ihn, nach dem förmlichen Vertragsſchluß, zum König über Geſammtiſrael (2 Sam. 5, 1—5); und das damals mit den Volksvertretern gefeierte Freudenfeſt beſchreibt 1 Chron. 12, 23—40. So war der göttlich Vorherbeſtimmte auch menſchlicherweiſe König geworden und wohl begreifen wir, wie bald nachher der Rückblick auf alle die bisherigen wunderbaren Führungen ihm den Ausruf demüthiger Anbetung auspreßte: „Herr, wer bin ich und mein Haus, daß du mich bis hierher gebracht!“ (2 Sam. 7, 18.)

4) Was er als König von Geſammtiſrael in einer faſt dreiunddreißigjährigen Regierung (2 Sam. 5, 5) geleiſtet hat, iſt uns nicht genau nach der Zeitfolge, ſondern zugleich in ſachlicher Ordnung zuſammengeſtellt überliefert worden. a) Für die neue Ordnung des Reichs

und Befestigung des Königthums war seine erste und wichtigste That die Verlegung des Regierungssitzes nach der Stadt Jerusalem, deren fast unüberwindlich scheinende feste Burg Zion, noch immer in den Händen der kanaanäischen Jebusiter, von ihm im Sturm genommen wurde (2 Sam. 5, 6—9). Diese von Natur so feste Stadt, auf der Grenze des Davidstammes Juda und des Saulstammes Benjamin, empfahl sich auch aus politischen Rücksichten zur Hauptstadt von ganz Israel. Um sie dazu herzurichten, begann er denn auch sofort mit den nöthigen Bauten und Befestigungen; namentlich auf dem eigentlichen Zionberg, in der Folge auch David's Stadt genannt, ließ er sich später, mit Hülfe tyr. Künstler, einen königlichen Palast erbauen (2 Sam. 5, 11. 12; 1 Chron. 11, 4—9). Eine seiner heiligsten Sorgen war ihm sodann, sobald er vor den Philistern freie Hand hatte (2 Sam. 5, 17—25), seine neue Stadt zu einem Wohnsitz Gottes selbst zu weihen. Eins der Hauptheiligthümer der Gemeinde, und zwar nach 1 Chron. 21, 29; 2 Chron. 1, 3 die mosaische Stiftshütte, war damals in Gibeon, und David mochte hier zunächst nichts ändern. Die Bundeslade aber stand seit Samuel's Zeiten (1 Sam. 7, 1) wie verschollen noch immer in Kirjath-Jearim oder Baala, drei Stunden westlich von Jerusalem. Ihr die gebührende Ehre und Sicherheit im Mittelpunkt der Gemeinde wieder zu verschaffen und diesem Ort selbst dadurch die nöthige Heiligkeit zu geben, ließ er sie in feierlichem Festaufzug und unter Theilnahme der Vertreter des Volks zunächst, wegen eines eingetretenen Unfalls, blos bis Perez-Usa, und dann drei Monate später von dort auf den Zion überführen und in einem für sie neu errichteten Zelt aufstellen. Er selbst amtete dabei als Priester, den Segen spendend, und schämte sich nicht, in levitischer Kleidung inmitten der die heiligen Tänze dabei aufführenden Frauen mitzutanzen und zu spielen; er fühlte sich hochgeehrt und beglückt, daß er nun das sichtbare Unterpfand der Gegenwart Gottes bei sich, in seiner Nähe hatte, und seine Stadt als Wohnung Gottes, den Zion als Berg Gottes wußte (2 Sam. 6). Daß David späterhin, als er selbst schon seinen Palast bezogen hatte, damit umging, dieser Lade Gottes ein festes prachtvolles Haus zu bauen, ist 2 Sam. 7 bezeugt; der Plan kam aber durch ihn nicht zur Ausführung, theils weil er durch seine vielen Kriege gehindert wurde (1 Kön. 5, 17; anders 1 Chron. 22, 8; 28, 3), theils weil die Prophetie in der Person des Nathan Bedenken dagegen hatte, daß die alte einfachere Weise einer wandernden Zeltwohnung mit einem unverrückbaren, prächtigen und durch seine Pracht den Sinn für die Aeußerlichkeiten des Cultus fördernden Tempel jetzt schon vertauscht werde (2 Sam. 7, 4 fg.). Doch soll David gegen das Ende seines Lebens nach 1 Chron. 22 und 28 ernstlich Vorbereitungen zu Salomo's Tempelbau getroffen haben. Daß eine Opferstätte bei seinem Zionheiligthum war, geht aus 2 Sam. 6, 17 und 1 Kön. 3, 15 hervor; bei derselben war natürlich auch ein vollständiges Priesterpersonal (2 Sam. 15, 24. 27; vgl. 1 Chron. 16, 37 fg.), und zwei Hohepriester wohnten bei ihm in Jerusalem, nämlich Ebjathar, der zu ihm aus Nob nach Kegila geflüchtete, nach 1 Kön. 2, 35 der dem Rang nach höhere, und Zadok, nach 1 Chron. 16, 39 fg. eigentlich Oberpriester vom Heiligthum in Gibeon (vgl. 2 Sam. 8, 17; 15, 24 fg.; 20, 25; 1 Kön. 1, 7 fg.). An den übrigen Heiligthümern im Lande scheint er nichts geändert zu haben. Für die Ordnung der Geschäfte des Levitenstammes soll er wenigstens nach 1 Chron. 23—26 gesorgt haben. Sicherer ist, daß er von seiner vielen Kriegsbeute bedeutende und werthvolle Theile für heilige Zwecke weihte (2 Sam. 8, 11 fg.). Für die Verwaltung des Reichs mußte er, wenn er auch die Selbständigkeit der einzelnen Stämme und Geschlechter noch möglichst schonte, doch die nöthigen neuen Einrichtungen treffen. Neben den Verwaltern der eigenen Reichthümer, Güter, Ländereien und Heerden (1 Chron. 17, 25—31; 28, 1) hatte er als eigentliche Staatsoberbeamte die beiden Minister, die in Luther's Uebersetzung „Kanzler" und „Schreiber" (Secretär) benannt sind, und die auch in der Folge immer blieben, in seiner spätern Zeit auch einen Oberfronvogt, außerdem „Räthe" und „Freunde" (2 Sam. 8, 16—18; 20, 23—26). Daß er, der kriegsgewohnte Held und Feldherr, der als König noch viele Kriege zu führen hatte, die Kriegsmittel seines Volks möglichst entwickelte, versteht sich von selbst. Den Kern seiner Kriegsmacht bildete jene Schar tapferer Helden, die sich in seinem Freibeuterleben um ihn gesammelt hatten, lauter eingelernte, gut gerüstete Musterkrieger, die, wenn sie nicht im Feld waren, mit ihren Familien und Knappen in Jerusalem wohnten und vom König unterhalten wurden, an Zahl wie früher (1 Sam. 23, 13; 25, 13; 27, 2. 3; 30, 9) noch immer 600 (2 Sam. 15, 18), in drei Abtheilungen von je 200 Mann je unter einem Obersten getheilt, gewöhnlich Gibborim (bei Luther:

Gewaltige, Starke) genannt (2 Sam. 10, 7; 16, 6; 20, 7; 1 Kön. 1, 8. 10), mit Abiſai als Oberführer. Daneben hielt er eine kleinere Leibwache, nicht für den Krieg, ſondern zu ſeinem perſönlichen Dienſt, Verhaftungen, Hinrichtungen u. ſ. w., wie ſchon Saul für den gleichen Zweck „Läufer" gehalten hatte (1 Sam. 22, 17 fg.), größtentheils aus Fremden, namentlich Philiſtäern gebildet, „Krethi und Plethi" genannt, mit Benaja als ihrem Oberſten. Außerdem waren, wie bisher, alle waffenfähigen Männer Iſraels zum Kriegsdienſt verpflichtet und über dieſes Volksheer war Joab der Befehlshaber; natürlich wurden immer nur ſo viele aufgeboten als man brauchte. Nach 1 Chron. 27, 1—15 hätte David, um eine Ordnung in die Sache zu bringen, die Einrichtung getroffen, daß 12 Abtheilungen von je 24000 Mann gebildet worden wären, deren jede während eines Monats im Jahr zunächſt den Dienſt hatte; doch iſt dieſelbe ſonſt nirgends weiter erwähnt. b) In ſeiner Thätigkeit nach außen liegt eine ſeiner ruhmreichſten Seiten, und was er hier durch Feldherrn- und Herrſcherkunſt und durch geſchickte Ausbeutung der Begeiſterung und Heldenkraft ſeines Volkes geleiſtet hat, iſt überhaupt das Höchſte, was je in der iſraelitiſchen Geſchichte geleiſtet wurde. Aber gerade über dieſe Seite ſeiner Thätigkeit iſt die bibliſche Geſchichtſchreibung, welche nie Waffenruhm und Eroberungsthaten als das höchſte Ziel des Volks und Staats anſah, verhältnißmäßig kurz; nur die Ueberſichten 2 Sam. 8 und 5, 17—25 mit Kap. 10—12 gehören hierher. Wie ſich ſchon aus der bisherigen Geſchichte, namentlich der Saul's, erwarten ließ, ſahen die umliegenden Völker der innern Kräftigung und Zuſammenfaſſung Iſraels nicht müßig zu, und mit ihnen allen bekam er der Reihe nach zu kämpfen. Zwar die Phönizier, in deren Handelsvortheil es lag, wenn eine ſtarke Macht, die Friede und Ordnung hielte und zugleich die Obmacht der im Handel mit ihnen wetteifernden Philiſter bräche, im Binnenland aufkam, ſuchten ſogar David's Freundſchaft, als er im Beſitz von Jeruſalem war (2 Sam. 5, 11). Um ſo ernſtlicher aber erhoben ſich die Philiſter, die ſeit einem Jahrhundert übermächtigen, gegen ihn, ſobald er als König von Geſammtiſrael zu handeln angefangen hatte. Sie brachen gleich anfangs zweimal gegen ihn bis in die Ebene Rephaim, weſtlich von Jeruſalem, vor, wurden aber zweimal geſchlagen (2 Sam. 5, 17—25). Den Verlauf der weitern Kämpfe mit ihnen kennen wir nicht (über einzelne Heldenthaten aus denſelben ſ. 2 Sam. 21, 15—22 und 1 Chron. 20, 4—8), aber der ſchließliche Erfolg war, daß David ſie gründlich demüthigte, auf ihr Gebiet zurücktrieb und ihnen die Oberherrſchaft abnahm (2 Sam. 8, 1. 12). Danach ſchlug er das Volk Moab, daſſelbe, unter deſſen Schutz er einſt ſeine Aeltern geflüchtet hatte; wir wiſſen den Anlaß des Kriegs nicht, aber daß ſie ſeinen beſondern Zorn herausgefordert hatten, iſt daraus abzunehmen, daß er zwei Drittel der Gefangenen, wahrſcheinlich grauſam, hinrichten ließ; das Volk machte er zinsbar (2 Sam. 8, 2, auch Kap. 23, 20). Die in der Ueberſicht 2 Sam. 8 folgenden Kriege mit den Aramäern (Syrern) ſind ohne Zweifel dieſelben, die in Verbindung mit dem Ammonkrieg (Kap. 8, 12) in Kap. 10—12 nach einer etwas andern Quelle, aus Veranlaſſung von David's Handel mit Uria, ausführlicher erzählt ſind. Danach ſtanden ſie mit dem Krieg gegen Ammon in Zuſammenhang. Bei einem Regierungswechſel im Volk Ammon hatte der neue König die Geſandten David's, die ihn beglückwünſchen ſollten, gröblich beſchimpft und dann, in Erwartung der Rache David's von Hadadezer, dem König des damals mächtigen ſyr. Reichs Zoba (ſ. d.), ferner von den kleinern ſyr. Reichen Beth Rechob, Maacha, Tob ein Hülfsheer von 33000 Mann gedungen. Den Krieg gegen dieſe vereinigten Syrer und Ammoniter führten David's Feldherren Joab und Abiſai; jener ſchlug die Syrer bei Rabbah und die Ammoniter zogen ſich vor Abiſai in ihre Feſtung zurück. Für das nächſte Jahr ſammelte Hadadezer von Zoba die ganze ſyr. Macht, die ihm zu Gebote ſtand, mit Ausnahme von Damaskus, auch von jenſeit des Euphrats; David rückte ihm ſchnell und zwar perſönlich entgegen bis Halama, wol am Euphrat, ſchlug ihn aufs Haupt und machte unter dem aus Fußvolk, Reitern und Wagen beſtehenden Heer große Beute (2 Sam. 10 und 8, 3. 4. 8). Die Syrer von Damaskus, die nun dem Hadadezer noch helfen wollten, wurden ebenfalls von David geſchlagen; Damaskus und die andern beſiegten ſyr. Städte und Reiche wurden zinspflichtig gemacht und in Damaskus eine Beſatzung gelegt (2 Sam. 8, 5—7; 10, 19). Der kanaanitiſche König Thoi von Hamath am Orontes, der in der letzten Zeit von Hadadezer viel bedrängt geweſen war, ſuchte nun durch Geſandte und reiche Geſchenke David's Schutz (2 Sam. 8, 8—11) und ſchloß ſich ihm an. So war David's Macht ſchon bis zum Orontes und Euphrat ausgedehnt. Weiter ergibt ſich aus Vergleichung von 2 Sam.

8, 13 fg. (1 Chron. 18, 12 fg.); Pſ. 60, 2 und 1 Kön. 11, 15—17, daß, während David gegen die Syrer kämpfte, auch die Idumäer gegen ihn Feindſeligkeiten begannen. Allein David, bei ſeiner Rückkehr vom ſyr. Feldzug, nach andern Angaben einer ſeiner Feldherren, ſchlug ſie in einer großen Schlacht im Salzthal; den Widerſtand aber, den das Volk Edom in ſeinem höhlen- und ſchluchtenreichen Gebirge leiſtete, gelang dem Joab erſt nach ſechs Monaten durch Hinmordung aller Männer zu brechen. So wurde auch Edom ſteuerpflichtig und erhielt Beſatzung. Noch war aber der Ammonkrieg nicht vollſtändig zu Ende. Die Hauptſtadt Rabbah zu nehmen, wurde Joab im folgenden Frühjahr abgeſandt; die Ehre der ſchließlichen Eroberung überließ er dem David ſelbſt, der hier eine prächtige goldene, mit Edelſteinen beſetzte Königskrone erbeutete. Die gefangenen ammonitiſchen Krieger aber tödtete er, zur Strafe für die Verhöhnung ſeiner Geſandten, auf grauſame Weiſe durch Sägen, eiſerne Dreſchſchlitten und in Ziegelöfen (2 Sam. 12, 26—31). Dieſer letzte Ammonkrieg war im Geburtsjahr Salomo's, alſo etwa im zehnten Jahr von David's Geſammtherrſchaft oder etwas ſpäter. Um dieſe Zeit ſchon hatte er ſeinem Reich, nach Niederwerfung aller ſeiner Feinde, den großen Umfang von der Grenze Aegyptens bis zum Euphrat gegeben und ſeine wichtigſten Kriege müſſen damals in der Hauptſache beendigt geweſen ſein. In dieſe Zeit ungefähr gehört dann wol auch ſein großes Siegesdanklied (2 Sam. 22 oder Pſ. 18). Das vielbedrängte Iſrael hatte er zum herrſchenden Volk im vorderſten Aſien gemacht und über viele Völker wurde damals der Name des Gottes Iſraels genannt. Und alle dieſe Siege erfocht er nicht etwa, wie andere Eroberer, auf Eroberungen ausgehend, ſondern in gerechter und muthvoller Abwehr der angreifenden Völker. c) David ſtand nun auf dem Gipfel ſeines äußern Glücks, und wir möchten uns denken, daß ſein Name wie außerhalb Iſraels gefürchtet, ſo innerhalb Iſraels allenthalben mit Dank, Verehrung und Bewunderung genannt wurde. Auch prophetiſcherſeits wurde ſeine treue Sorge für Gottes Sache und Heiligthum und ſeine erfolgreiche Bemühung für die Niederkämpfung der Feinde des Volks und Sicherung ſeiner Ruhe mit hohen Verheißungen, namentlich mit der Hoffnung immerwährender Dauer ſeines Hauſes und Throns (2 Sam. 7), belohnt. Daß er nun auch einen wirklich königlichen Hofhalt führte und darin ſchon weiter ging als Saul, war durch ſeine höhere Machtſtellung gefordert, und wenn er, wie er ſelbſt für ſeine Perſon Dichtkunſt, Geſang und Muſik pflegte und zumal im Dienſt Gottes viel ausübte, ſo auch zur Verſchönerung des Lebens am Hofe Sänger und Sängerinnen hielt (2 Sam. 19, 36), ſo kam er damit ſogar einem im Volk mächtig erwachten Trieb nach feinerer Bildung entgegen. Sein eigenes Haus durch noch mehrere Ehen und Halbehen, die er einging und aus denen er noch viele Söhne erhielt (2 Sam. 5, 13—16), zu feſtigen, gehörte damals, nach morgenländiſchen Begriffen, zur Würde und Pracht eines ſo weit herrſchenden Königs und wurde ihm ſchwerlich ſehr verübelt. Dabei wird ausdrücklich zwar kurz, aber vielſagend gemeldet (2 Sam. 8, 15), daß er gegen ſein ganzes Volk Recht und Gerechtigkeit übte. Und als ein ſchönes Beiſpiel ſolcher Gerechtigkeit ebenſowol wie der Unwandelbarkeit ſeiner Freundesgeſinnungen kann es gelten, daß er den lahmen Sohn Jonathan's, Mephiboſeth, aus ſeiner Verborgenheit in Lodebar im jenſeitigen Land hervorzog, ihn wie einen eigenen Sohn fortwährend an ſeiner königlichen Tafel ſpeiſen ließ und ihm die ganze Hausbeſitzung Saul's zurückgab (2 Sam. 9).

5) Man ſollte es demnach kaum für möglich halten, daß unter einer ſo glänzenden, gerechten und ſtarken Regierung, wo allen wirklich berechtigten Bedürfniſſen des Volks Befriedigung zutheil wurde, das Ungemach innerer Aufſtände und Bürgerkriege hereinbrechen konnte, und doch mußte David ſolche ſchwere Wechſel erfahren. Sie kamen, nicht ohne mannichfach verkettete menſchliche Schuld, aber doch wie eine göttliche Schickung über ihn, wie um allen falſchen Schein zu zerſtören, alle die Unvollkommenheiten, die auch in dieſer glänzendſten Zeit dem Fürſten und dem Volk anklebten, aufzudecken und den hochgeſtellten Mann gerade durch die Demüthigung weiter zu läutern. Die ſchon ſtrammer werdende Königsherrſchaft David's mochte manchen in dem freiheitsliebenden Volk nicht gefallen, ſodaß ſie es gern mit einem andern König verſucht hätten. Die uralte Eiferſucht zwiſchen den nördlichen Stämmen, namentlich Ephraim, und Juda war nur durch den blendenden Glanz von David's Regierung niedergehalten, nicht erloſchen: damals hatte ſie mehr die Geſtalt angenommen, daß gerade viele Judäer, nach ihrer Meinung von David nicht genug bevorzugt, ihm grollten; die Leiter der folgenden Empörung waren

Judäer. Einzelne Handlungen David's mögen da und dort Misvergnügen erzeugt haben: ſo ſehen wir aus 2 Sam. 16, 5—8 und 19, 29, wie gerade die Verwandten Saul's und die Benjaminiter ihm wegen der Kap. 21 erzählten That abhold waren. Eine dreijährige Hungersnoth nämlich hatte das Land heimgeſucht; das Orakel, von David deshalb befragt, gab als Grund des Gotteszorns nicht etwa eine Unthat David's, ſondern ein von Saul unter den Gibeonitern einſt angerichtetes Blutbad an, das noch nicht geſühnt ſei. Die Gibeoniter forderten nun ſieben Nachkommen Saul's, um ſie zur Sühne auf der Höhe vor Gibea Saul's aufzuhängen: David lieferte ihnen zu dieſem Zweck zwei Söhne Saul's von ſeinem Kebsweib Rizpa und fünf von Saul's Tochter Merab aus. Sie wurden wirklich aufgehängt, aber David ließ ihre Gebeine ehrenvoll im Erbbegräbniß des Hauſes Saul's beiſetzen. Dieſe That, nach unſern beſſern Rechtsbegriffen freilich nicht zu verantworten, muß nach den damaligen religiöſen Anſchauungen beurtheilt werden, denen David, hierin allerdings kein Prophet des 7. und 6. Jahrh., ſich fügte; aber es verſteht ſich, wie leicht ſie ſchon damals als ein ſchlecht verdecktes Wüthen gegen das Haus ſeines Vorgängers ausgelegt werden konnte. Doch alle ſolche und ähnliche Stimmungen waren zwar Zündſtoff, aber nicht der zureichende Grund des bald eintretenden großartigen Abfalls. Der tiefſte Grund lag in den Verfehlungen David's ſelbſt (2 Sam. 12, 11 fg.), an welche ſich, wie Glieder einer Kette, die ganze Reihe ſchwerer Unglücksfälle als gerechte Strafe Gottes heftete. So lehrt es die Bibel ſelbſt in der zuſammenhängenden Erzählung 2 Sam. 10—20, und ſelbſt eine blos verſtändige Betrachtung der Ereigniſſe kann nicht leugnen, daß die ehelichen Verirrungen und die von der Vielehe unzertrennlichen Misſtände der Familie wie ein rother Faden durch dieſen ganzen Knäuel von Verwirrungen laufen. David's Ehebruch mit Bethſeba, dem ſchönen Weibe eines ſeiner Gibborim, des Hethiters Uria, war eine That, wie ſie bei Herrſchern viel vorkommt, die aber einem theokratiſchen König vom Range David's, dem Schützer der göttlichen Ordnungen, zumal einem ſo hoch beglückt ſich fühlenden, durchaus unerlaubt war. Aber noch ſchlimmer war der vorbedachte, wenn auch blos mittelbare Mord, den er, zur Verheimlichung der erſten Unthat, durch Joab vor Rabboth Ammon an Uria ausführen ließ (2 Sam. 11). Man kann ſich denken, wie viele durch dieſes Doppelverbrechen, als es ruchbar wurde, an David irre wurden. Nun hat er zwar auf die freimüthige Anſprache des Propheten Nathan (2 Sam. 12) die aufrichtigſte und ernſteſte Buße gethan und gerade in dieſer Buße wieder die edlere und beſſere Seite ſeines Weſens, ſeine Demuth vor Gott und ſeinen Gehorſam gegen das berechtigte prophetiſche Wort, aufs neue bewährt und die göttliche Verzeihung erhalten. Aber in ſeiner Familie war ein Beiſpiel fleiſchlicher Leidenſchaft gegeben, das, die Zucht vergiftend und lähmend, zumal in dieſem auf Vielweiberei gegründeten Hauſe, Sünde und Verderben forterzeugte. Nicht lange nachher ſchändete ſein Erſtgeborener Amnon die Tamar, ſeine Halb- und Abſalom's leibliche Schweſter, und der Vater, eigener Schuld eingedenk, vermochte den Böſewicht nicht gebührend zu ſtrafen.

Zwei Jahre darauf mordete Abſalom (ſ. d.) den Amnon, angeblich zur Rache, vielleicht ſchon in ehrgeizigem Gelüſt nach dem Thron, und entzog ſich der Strafe durch die Flucht zu ſeinem Großvater, dem König von Geſur (2 Sam. 13). Nach drei Jahren der Verbannung durfte er auf Joab's Verwendung wiederkehren, aber des Vaters Angeſicht nicht ſehen, und erſt nach wieder zwei Jahren erhielt er volle Verzeihung (2 Sam. 14). Aber ſein Gemüth war durch die lange Trennung dem Vater vollends entfremdet, und der ſtolze Prinz, muthmaßlicher Thronfolger, der ſchönſte Mann ſeiner Zeit, von Schmeichlern verführt, beſchloß, den Vater zu entthronen. Vier Jahre lang, nach der richtigen Lesart 2 Sam. 15, 7, wirkte er, buhlend um die Volksgunſt, durch allerlei Zetteleien für den Plan und brachte ihn dann, als alles reif war, von der alten judäiſchen Königsſtadt Hebron aus zur Ausführung. Er ließ ſich zum König ausrufen und das Volk war in Maſſe für ihn; David's oberſter Rath Ahitophel und Amaſa, ein Verwandter von David und Joab, beides Judäer, waren ſeine Hauptſtützen, und es iſt darum kein Zweifel, daß er die Judäer beſonders für ſich hatte. Wirklich begründete Beſchwerden über David's Regierung wurden nicht laut. David, ob überraſcht oder um Blutvergießen zu vermeiden (2 Sam. 15, 14), in der Hoffnung, daß beſſere Geſinnung bei vielen bald wiederkehre, räumte alsbald Jeruſalem und floh trauernd und ſchmerzzerriſſen mit ſeinem ganzen Haus (außer zehn Kebsweibern), ſeinen Beamten, ſeiner Leibwache, ſeinen Gibborim; nur die Bundeslade mit den Hohenprieſtern ließ er abſichtlich zurück. Frommen Sinnes ſah er eine verdiente Schickung

Gottes zu ſeiner Demüthigung in dieſem Leid, die er geduldig tragen müſſe (2 Sam. 15, 26; 16, 10). Die vielen Beweiſe treuer Anhänglichkeit, die er neben Zeichen bitterer Feindſchaft anderer erfuhr, ſtärkten ihn in dieſer Stimmung. Zu Mahanaim, im treuen Gileadland, wo früher Isboſeth regierte, ſetzte er ſich, dort ſammelte ſich ihm ein Heer, beſonders auch von den jenſeitigen Stämmen. Abſolom, vorher ſein Heer mehrend und in Jeruſalem die Flitterwochen der Königsherrlichkeit genießend, rückte zu ſpät ihm nach. Im ſogenannten „Wald Ephraim", jenſeit des Jordan, wurde die Entſcheidungsſchlacht geſchlagen: David's geübte Krieger und Feldherren ſiegten über Abſalom's großes, von Amaſa geführtes Heer. Abſalom ſelbſt fand den verdienten Tod durch Joab's Hand, aber überwältigend war der Schmerz des Vaterherzens, das auch den aufrühreriſchen, den verlorenen Sohn zu lieben nicht aufhören konnte. Nach dieſer Entſcheidung der Waffen kehrten die dieſſeitigen Stämme zur Beſinnung zurück und trugen David die Herrſchaft wieder an (2 Sam. 19, 10 fg.); nur den trotzenden Stamm Juda unter Amaſa mußte David durch die Hohenprieſter an ſeine Pflicht erinnern laſſen, und auch ihn gewann er durch Verſprechung der Oberbefehlshaberſtelle an Amaſa (Kap. 19, 12 fg.). Durch eine feierliche Geſandtſchaft der Judäer und einzelner Benjaminiter, die ihm bis zum Jordan entgegenging, wurde er eingeholt. Aber die nördlichen Stämme, die nun auch kamen, über den Vorſprung der Judäer verdroſſen, geriethen mit dieſen in heftigen Wortwechſel, und ein Benjaminiter, Namens Seba, gab das Zeichen zu neuem offenen Abfall. Viel Volk ſchloß ſich ihm an, während die Judäer, um ſo feſter an David haltend, ihn nach Jeruſalem brachten. Den Aufſtand des Seba zu unterdrücken, beauftragte David den Amaſa; da dieſer aber ſich etwas zu ſäumig zeigte, nahm ihm Joab, ihn ſelbſt durch Meuchelmord beſeitigend, die Verfolgung der Aufſtändiſchen aus der Hand; er trieb ſie vor ſich her und in einer der nördlichſten Städte des Landes, in Abel, machten die Bürger ſelbſt durch Tödtung Seba's dem Aufruhr ein Ende. Dankbar für die raſche Wendung ſeines Misgeſchicks ſuchte er durch großmüthige Verzeihung den geſchehenen Riß wieder zu heilen, und Fürſt und Volk, wiederum aufeinander angewieſen, werden aus dieſen Vorgängen ihre Lehren gezogen haben. In der That ſcheinen die letzten Jahre ſeiner Regierung ruhig verlaufen zu ſein, inſofern wenig mehr aus denſelben gemeldet wird. Allerlei Einrichtungen zur Ordnung der Verwaltung mögen noch gemacht worden ſein. Mit ſolchen hing wol auch die Volksſchätzung (2 Sam. 24) zuſammen, die wahrſcheinlich in dieſe ſpätere Zeit fällt. Sollten die Verhältniſſe des Heerbanns, der Steuern, Einkünfte und der ganzen Verwaltung ſtrenger geordnet werden, ſo war eine genaue Kenntniß der Bevölkerung nach Zahl, Geſchäften und Lebensweiſe der einzelnen Bezirke, Städte u. ſ. w. nothwendig. Dieſe zu erzielen, gab David Befehl, eine genaue Volkszählung vorzunehmen. Obwol ihm ſogar Joab davon abrieth, wohl gewiß, weil er des Volkes Widerwillen gegen ſolche Herrſchaftsmittel kannte oder auch eine Selbſtüberhebung des Königthums darin zu liegen ſchien, ließ der König ſie doch vornehmen, und $9^2/_3$ Monat brachten Joab und die andern Heeresoberſten mit dem Geſchäft zu. Aber nicht blos bekam David ſelbſt nach geſchehener That Gewiſſensbiſſe, ſondern eine große Landespeſt, welche gleich danach eintrat, wurde vom Volk und vom Propheten Gad ſelbſt als göttliche Strafe für die der Religion und Volksfreiheit gefährliche Neuerung erklärt, und die Durchführung weiterer darauf zu gründender Maßregeln ſcheint unterblieben zu ſein. — Nach einer harten Jugend war David, kaum 70 Jahre alt, ſchon ſo gealtert, daß er künſtlich erwärmt werden mußte (1 Kön. 1, 1—4). Zwar mußte er es noch erleben, daß ſein Sohn Adonia, der, nach dem Tod der ältern Brüder, die nächſte Anwartſchaft auf den Thron zu haben ſchien, noch vor ſeines Vaters Hingang ſich ſelbſt die Krone aufſetzen wollte, unterſtützt von einer bedeutenden Partei, Joab, Ebjathar und ſelbſt Prinzen. Aber die Sache wurde noch ſo zeitig ruchbar, daß David ſeinem jüngern Sohn, dem zum gottesſtaatlichen Herrſcher befähigtern, und nicht blos von Benaja und den Gibborim, ſondern auch von Zadok und vor allem vom Propheten Nathan unterſtützten Salomo, durch ſeinen königlichen Machtwillen die Thronfolge und den Thron ſelbſt noch zuwenden konnte, ohne daß vorerſt Blut vergoſſen wurde. Der vorzeitige Verſuch des Adonia ſchlug ſo nicht blos zur Durchführung der Wünſche des betagten Königs, ſondern zum Wohl des Reichs ſelbſt aus. Befriedigt konnte er ſein Leben beſchließen. Das ſchönſte Zeugniß dafür liegt in ſeinen ſogenannten „letzten Worten" (2 Sam. 23, 1—7). Hier ſpricht er im höchſten Alter prophetiſch begeiſtert als Ergebniß ſeines Lebens aus, daß, wo ein Herrſcher in Gottes-

furcht und Gerechtigkeit waltet, alles unter ihm ſproßt und gedeiht wie im ſchönſten Sonnenſchein, und labt ſich an der göttlichen Gewißheit feſter Dauer ſeines Königshauſes. Hier liegt auch ſein eigentliches Vermächtniß. Was er 1 Kön. 2, 5—9 ſeinem Sohn Salomo befiehlt, ſind nur einzelne Rathſchläge, zum Nutzen des Königthums und ſeines Nachfolgers gegeben, leicht als Zeugniß eines rachſüchtigen Sinnes misdeutbar, in Wahrheit aber Beweiſe ſeiner Gerechtigkeitsliebe und Herrſcherweisheit, aber doch eben immer nur einzelne Beweiſe. In den von ihm angelegten Königsgräbern auf dem Zion wurde er begraben. Sein Andenken blieb im Volk unvergeßlich, aber was es an ihm gehabt hatte, würdigten erſt gebührend die kommenden Geſchlechter.

David war ohne Frage eine große, reichbegabte, harmoniſch entwickelte Perſönlichkeit, wie ſie nur unter beſonders günſtigen Bedingungen in der Geſchichte der Völker zu erſcheinen pflegt. Schönen, kräftigen, geübten Leibes, tapferer, heldenmüthiger Krieger, Meiſter in der Kriegskunſt und immer glücklicher Feldherr, dabei künſtleriſch angelegt, geſchickt im Singen und Spielen und Dichter erſten Ranges (Am. 6, 5; 2 Sam. 23, 1); gewandter, ſtaatskluger Herrſcher und doch Mann des Volks, voll königlicher Würde und doch dem gemeinen Mann zugänglich und verſtändlich, ſchnell beliebt bei allen, mit denen er in Berührung kam, ſtellt er Kräfte und Vorzüge ſeltenſter Vereinigung in ſich dar. In keiner Schule gebildet, ſondern Kind und Mann des Lebens, mit offenem Sinn für alles was um ihn her vorging, hellen, klaren Geiſtes, wußte er ſich in jeder Lage und Stellung zurechtzufinden, jede Aufgabe zu beherrſchen. Schlau bis zur Verſchlagenheit (1 Sam. 23, 22), nie um ein Mittel, einen Ausweg verlegen, mit Umſicht jede günſtige Gelegenheit benutzend (2 Sam. 2, 5—7), zugleich vorſichtig und behutſam und lieber zuwartend, wo der Augenblick nicht günſtig war (vgl. 2 Sam. 3, 39 mit 1 Kön. 2, 5), raſch blickend, auch in plötzlicher Ueberraſchung die Geiſtesgegenwart nicht verlierend (2 Sam. 15, 13 fg.), ein trefflicher Menſchenkenner und jeden Plan ſogleich durchſchauend (2 Sam. 14, 19 fg.), gewandt im Umgang mit Menſchen, zeigte er eine Kraft und Sicherheit des Verſtandes, deren Ueberlegenheit alle, auch die Größten ſeiner Zeit, anerkannten. Aber zugleich hohen Geiſtes faßte er immer große Ziele ins Auge und hatte die leitenden Ideen der ganzen Bewegung ſeiner Zeit in ſich aufgenommen, und ſchöpferiſchen Geiſtes erkannte er überall was noththat, griff bildend und gründend ein und brachte Werke dauernder Art hervor. Nicht minder groß war er nach der Seite des Gemüths hin: als Dichter war er voll tiefer, kräftiger, wahrer Empfindungen, durch jede bedeutende Erſcheinung zum Lied geſtimmt und befähigt, ſie leicht und in ſchöner Form auszuſprechen; als Menſch war er zwar von der Leidenſchaft hinreißbar, aber durchaus edel, das Gemeine haſſend (z. B. ſchmuzigen Geiz; 1 Sam. 25, 13 fg.), voll ſtrengen, ſittlichen Rechtsgefühls, aufwallend im Zorn über ruchloſe That (2 Sam. 4, 9 fg.; 12, 6), großmüthig gegen Feinde und Beleidiger (2 Sam. 19, 23 fg.; vgl. Pſ. 7, 5), billig und menſchlich fühlend (1 Sam. 30, 23 fg.; 2 Sam. 14, 10; 16, 11 fg.), zärtlichſter Liebe (2 Sam. 12, 15 fg.; 19, 1 fg.) und innigſter, treueſter Freundſchaft fähig. Aber alle dieſe Kräfte in ihm waren durchdrungen, in Dienſt genommen, geleitet und verklärt durch die Macht der Religion. Wahre lebendige Gottesfurcht war der Grundton ſeines Weſens und beherrſchte alle Stimmungen ſeiner Seele, alle ſeine Handlungen. Was ihm widerfuhr, Gutes und Schlimmes, wußte er von Gott gethan (1 Sam. 22, 3; 2 Sam. 16, 10. 11); bei allem, was er that, fragte er ſich, ob es vor Gott recht ſei; ohne ſich des Willens Gottes verſichert zu haben, mochte er nichts Bedeutendes unternehmen und lauſchte faſt abergläubiſch auf jedes Zeichen dieſes Willens (1 Sam. 22, 5. 15; 23, 2. 9 fg.; 30, 7; 2 Sam. 2, 1; 5, 19. 23; 6, 9. 12; 7, 2; 21, 2); in der Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge zog er gern, anbetend und dichtend, ſeinen Geiſt aus dem Getriebe des Lebens zurück. Dieſe Gottesfurcht erwies ſich bei ihm als tiefe Ehrfurcht vor allem, was Gott heilig iſt, alſo auch vor dem König als dem Geſalbten Gottes; als begeiſterter Eifer für die Ehre Gottes (1 Sam. 17), als innige Liebe zu ſeinem Heiligthum (2 Sam. 6 und 7), zu ſeinem Land, aus welchem verbannt zu werden ihm das Schmerzlichſte war (1 Sam. 26, 19), zu ſeinem Volk, an dem ſeine Seele hing, weil es Gottes Volk war (2 Sam. 1, 12), deſſen Kriege ihm Gottes Kriege waren (1 Sam. 18, 17), deſſen Feinde Gottes Feinde (1 Sam. 30, 26); als aufrichtige Demuth vor Gott (2 Sam. 6, 21 fg.), welche dankbar anerkannte, was er durch die Gnade Gottes geworden war (2 Sam. 4, 9; 6, 21; 7, 18 fg.), aber auch gehorſam ſein ſtrafendes Wort annahm (2 Sam. 12, 13 fg.); als unerſchütterlicher Glaube an Gott und ſeine ſitt-

liche Weltordnung; als felsenfestes Vertrauen in jeder Gefahr und jeder Noth, und darum zugleich als Quelle seines Muthes und seiner Thatkraft; als gelassene Ergebung, wo ein Misgeschick oder eine Strafe über ihn hereinbrach (2 Sam. 12, 19 fg.; 15, 26; 24, 14 fg.); als zarte Erregbarkeit des Gewissens, wo er nur meinte, gegen Gottes Willen gefehlt zu haben (1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 24, 10), aber auch als gewaltige Bußkraft, wo er wirklich in eine Sünde gefallen war (2 Sam. 12). Diese Kräftigung seiner Gottesfurcht, welche zu allen seinen übrigen Vorzügen und Leistungen nicht hinzukam, sondern sie durchgeistete und veredelte, war es denn auch, welche ihm seine hohe Stellung in der Heilsgeschichte sicherte, ihn zum „Mann nach dem Herzen Gottes" (1 Sam. 13, 14) machte. David war kein Vollkommener, kein Heiliger im christl. Sinn des Wortes. Manche Unvollkommenheiten klebten ihm noch an: man denke z. B. nur an seine geschlechtliche Leidenschaft, der er in Sünde erlag, an seine Nothlügen, aus denen er sich kein Gewissen machte (1 Sam. 21, 3 fg.; 27, 10 fg.), seine freilich schon von der Angst des Gewissens ihm ausgepreßte Unwahrheit in seinem Verfahren gegen Uria (2 Sam. 11), an seinen in der Zornesaufwallung gefaßten Entschluß, Nabal und sein Haus zu vernichten (1 Sam. 25, 13 fg.), daneben freilich auch an seine Dankbarkeit dafür, daß die Ausführung ihm erspart wurde (1 Sam. 25, 32 fg.), an seine unbestreitbare Grausamkeit in Behandlung der Ammoniter und Moabiter. Er war auch ein Kind seiner Zeit und theilte deren mangelhafte Erkenntniß (z. B. 2 Sam. 21 in der Geschichte der Sühnung der gibeonitischen Blutschuld) und sittliche Mängel (wie z. B. die harte Bestrafung besiegter Volksfeinde, die Vielweiberei u. dgl.), und manche seiner unleugbaren Fehler müssen darum auch nicht sowol ihm als vielmehr seiner Zeit zur Last gelegt werden. Aber er war ein Held des Glaubens, wie wenig andere, und darum ein Mann Gottes im vollen Sinn des Wortes, ein auserlesenes Werkzeug Gottes zur Förderung der Sache seines Reichs. Die vielen ungünstigen, sogar gehässigen Urtheile, welche seine Person und sein Charakter von seiten Bayle's, der Deisten und Naturalisten, der Leute der Aufklärungszeit und sogar einzelner Kritiker der neuesten Zeit erfahren hat, sind im höchsten Grad ungerecht. Mochte man ihn als schlauen Kronprätendenten und Thronräuber, als rohen Kriegshelden, als staatsklugen, verschmitzten Herrscher, als ehrgeizigen Eroberer, oder noch schlimmer als Wollüstling und grausamen Wütherich darstellen, oder auch milder als eine naturwüchsige geniale Kraft, als einen großen Krieger und Herrscher, als einen edeln und feinsinnigen, mit mancherlei Tugenden gezierten, aber auch mit großen Leidenschaften behafteten Menschen auffassen, immer konnte man derartige Urtheile nur so durchführen und begründen, daß man aus den vielen und reichen Nachrichten über sein Leben einzelne willkürlich herausnahm und in den Vordergrund stellte, die andern aber als unglaubwürdig, als Ausputz einer spätern idealisirenden Geschichtschreibung ausgab, höchstens einzelne Thatsachen daraus annahm, aber diese in Beziehung auf Bedeutung und Motive in ein anderes, selbstgemachtes Licht stellte. Ein solches Verfahren ist aber unwissenschaftlich und ungerecht zugleich; denn wer, was zum Nachtheil des Helden erzählt ist, für geschichtlich treu hält, der muß billigerweise, wo nicht zwingende Gründe entgegenstehen, dieselbe Annahme auch nach der andern Seite hin machen. Die Quellen selbst aber zu verdächtigen, wäre gerade bei der Geschichte David's oder den Büchern Samuel's ein ganz grund- und erfolgloses Unternehmen. Denn wir besitzen im A. T. überhaupt nur noch wenige geschichtliche Abschnitte, welche ihrer Abfassungszeit nach den darin erzählten Ereignissen so nahe stehen, wie die meisten Erzählungen dieser Bücher dem Leben David's, geschöpft theils aus wirklichen authentischen Urkunden, theils aus noch ganz frischen und treuen Ueberlieferungen, die sogar die Worte der handelnden Personen noch in ihrer ursprünglichen Fassung wiedergeben, voll von den individuellsten Lebensbildern, von den detaillirtesten Beziehungen auf die Sitten, Oertlichkeiten und Verhältnisse jener Zeit. Hier also gerade hilft es nichts, sich aus vorgefaßten Gründen gegen die Anerkennung der Herrlichkeit des Charakters David's und der Höhe seiner Zeit sträuben zu wollen; sie muß aufrecht erhalten werden, solange es eine geschichtliche Wissenschaft gibt. Von den Psalmen aber als geschichtlicher Quelle ist in vorstehender Darstellung vorsätzlich abgesehen worden. Daß nicht alle die Psalmen, welche jetzt die Aufschrift „von David" tragen, wirklich ihn zum Verfasser haben, darüber ist die unbefangene Wissenschaft längst im Reinen; daß aber von diesem einst berühmtesten Dichter in dem großen Psalmbuch gar kein Lied mehr erhalten sein sollte, ist an sich wenig glaublich, und in der That wird eine besonnene Kritik

nicht umhin können, den hohen und einzigen Geist David's, seine Verhältnisse und Erlebnisse, in einer ganzen Reihe von Psalmen (3, 4, 7, 8, 11, 15, 18, 19, 24, 29 u. s. w.) wiederzuerkennen. Solche Psalmen müssen dann, wenn man sie auch als eigentliche Geschichtsquelle nicht benutzen will, doch zur willkommenen Bestätigung des Bildes von David, das man aus den geschichtlichen Büchern gewonnen hat, dienen.

David's Bedeutung erschöpft sich nicht mit dem, was er für seine Zeit gethan hat, sondern er hat durch seine Erscheinung und sein Wirken auch auf die Folgezeit einen nachhaltigen, nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt. Er eigentlich erst hat das neue und bis dahin schwankende Königthum im Volk Israel fest gegründet, ihm einen dauernden Bestand gesichert und damit der weitern Entwickelung der Volksgeschichte eine neue Grundlage gegeben. Er hat eine Dynastie gestiftet, an welcher aus Verehrung für ihren Stifter und im Glauben an die auf ihr ruhenden Verheißungen ihr Volk mit treuer Liebe hing und welche durch ihren jahrhundertelangen Bestand auch seiner geschichtlichen Fortentwickelung die nöthige Stetigkeit sicherte. Durch die Umbildung Jerusalems zur Königs- und Gottesstadt hat er den politischen und religiösen Bestrebungen, Gefühlen und Hoffnungen einen Mittel- und Sammelpunkt geschaffen, der an Bedeutung in der Folge fortwährend zunahm. Er ist das Muster und Vorbild geworden, nach welchem alle bessern der folgenden Könige sich zu bilden, nach dessen Grundsätzen sie ihre Regierung zu führen suchten. Aber nicht blos der Verlauf der wirklichen Geschichte in den nächsten Jahrhunderten ist durch ihn vielfach bedingt und bestimmt, sondern noch mehr das ideale Leben des Volks. Nach der Wiederkehr seiner Herrschaft stand fortan die Sehnsucht des Volks; je unglücklicher die Zeiten wurden, desto mehr; an seiner und seines Nachfolgers Person bildete und belebte sich der Gedanke eines gottesstaatlichen Königs, der als Sohn und Stellvertreter Gottes, als Inhaber des göttlichen Throns das Reich Gottes auf Erden zu gründen und zu erweitern hat, an seinem, die umliegenden Völker umfassenden Reich der Gedanke eines von Israel ausgehenden, die ganze Welt umfassenden Gottesreichs; an die ihm und seinem Haus gegebenen Verheißungen ewigen Bestandes, an diesen Gnadenbund Gottes mit David klammerte sich in den Zeiten des sinkenden Staats der Glaube des Volks an und erhoffte von demselben auch für seine Zukunft neues Heil. Die ganze Ausgestaltung der messianischen Idee als Hoffnung auf einen vollkommenen davidgleichen König aus David's Hause hat eben in David's Erscheinung ihre Wurzeln und Grundlagen. Durch diese Verkettung seines Namens mit der Messiasidee hat er aber nicht blos auf die spätere jüd. Geschichte, sondern auf die Stiftung des Christenthums selbst einen bedeutenden, wenn auch nur mittelbaren Einfluß geübt. Nimmt man dazu, was er als Dichter gottbegeisterter Lieder geleistet, wie er der eigentliche Schöpfer der Psalmendichtung und mittelbar der Vater des geistlichen Gesanges aller christl. Nationen geworden ist, so wird man ermessen, in welch mannichfaltigen Schwingungen die Kraft seines Lebens fortwirkte und fortwirkt, weit über die Geschichte seines eigenen Volks hinaus, bis in die fernsten Geschlechter hinein.

Unter den neuern Darstellungen des Lebens David's sind hier zu nennen: Hitzig in der „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", XXIII, 209 fg.; Stanley in Smith's Dictionary of the Bible (London 1863), Bd. 1; Stähelin, „Das Leben David's" (Basel 1866); vor allem Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Aufl., Göttingen 1866), III, 76—275. Dillmann.

Debir. 1) eine Stadt jenseit des Jordans im Stammgebiet Gad (Jos. 13, 26); 2) = Kirjath-Sepher (s. d.).

Debora. „Sie glauben sogar, daß etwas Heiliges und Ahnungsvolles den Frauen innewohne, und verachten weder ihren Rath, noch vernachlässigen sie ihre Reden", sagt Tacitus (Germ., VIII) von den Deutschen in ihren ältesten Zuständen. Man würde sich täuschen, wollte man den Hebräern darum eine ähnliche Anschauung beilegen, weil einige Prophetinnen, im ganzen drei: Mirjam (2 Mos. 15, 20), Hulda (1 Kön. 22) und Debora, d. h. Biene, in ihrer Geschichte erwähnt werden, vielmehr sind dies außerordentliche Fälle und eine wirklich eingreifende Bedeutung hat nur Debora. Sie wird Richt. 4, 5 Prophetin (nebîâ) genannt und übte Musik und Dichtkunst zugleich. Gemäß der allgemeinen Abneigung der semitischen Völker gegen Ehelosigkeit erscheint, wie Hulda, auch Debora verheirathet an Lappidoth; sie hatte ihren Wohnsitz zwischen Rama und Bethel auf dem Gebirge Ephraim, wo sie unter der Debora-Palme als Richterin waltete, d. h. blos

durch die Macht ihres persönlichen, geistigen Einflusses sowol rechtliche als politische Entscheidungen durchsetzte. Ihre Großthat war die Befreiung der Hebräer von dem Joch Jabin's, des in Hazor im Stammgebiet Naphtali's residirenden kanaan. Königs, dessen unter Sisera von Norden herziehendes Heer sie durch eine Vereinigung mehrerer Stämme bei Taanach in der Esdrelonebene am Kison zersprengte, worauf der flüchtige Feldherr Sisera von der Jael, dem Weibe des Keniters Heber, im Schlafe ermordet wurde. Eine genauere Einsicht in die politische Lage des Volks gibt das von ihr gesungene Siegeslied Richt. 5, nach welchem die vorangehenden Nachrichten (Kap. 4) zu beurtheilen sind, und nicht umgekehrt. Im ganzen ergibt sich daraus für diese Periode der sogenannten Richterzeit etwa folgendes Bild:

Die kanaan. Stadtkönige übten Selbstvertheidigung gegen die vordringenden Hebräer aus, bei ihrer Vereinzelung aber wurde ihre Macht gebrochen, und obwol die Hebräer das ebene Tiefland mit seinen Städten nicht erobern konnten (z. B. Richt. 1, 34), so hatten sie doch, wenn auch nicht unbestritten, den Hochrücken, der westlich vom Jordan das ganze Land durchzieht, allmählich gewonnen, und die Hauptmacht der Kanaaniter war in den Norden zurückgedrängt; um Jabin in Hazor (Jos. 19, 36 in Naphtali) scharten sich Könige (Richt. 5, 19), dem weitern Vorrücken einen Damm entgegenzusetzen. Debora, deren Einfluß die allmähliche Wiedererweiterung des Besitzthums zuzuschreiben, das vor ihrer Zeit eingeschränkt war, sammelte die Stämme des Binnenlandes, die eine verhältnißmäßig größere Sicherheit genossen hatten, zu einem Kampf, und so finden wir in ihrem Heere Benjamin, Ephraim, Issachar, Naphtali und Machir, d. h. die Manassiten, die nordöstlich vom See Genezareth saßen. Die Seitenstämme, die zur Zeit selbst noch nicht festsaßen, Ruben, Gilead (Gad), Dan und Ascher, betheiligen sich nicht und werden in satirischen Versen gestraft; Juda fehlt, was aus der Stammrivalität und geringen Freundschaft der Ephraimiter sich leicht erklärt. Daher heißt es Richt. 5, 6: In den Tagen Jael's und (des frühern Richters) Samgar waren die Landstraßen (in den Ebenen) leer, und die da auf den Wegen zogen, die suchten sich krumme (Gebirgs-) Pfade, bis daß ich, Debora, als eine Mutter Israels auftrat. Da erwählte Elohim neue Plane, da gab es Kampf um die Thore (der Städte in den Ebenen natürlich) u. s. w., und große Freude bei vornehm und gering oder, wie das Lied sagt, da jauchzten die auf Eselinnen reiten (die Vornehmen), die auf Decken sitzen (die Reichen), und die Fußgänger (das geringe Volk), da kam das Volk in die Ebene (d. h. perazon, und nicht etwa „Herrschaft") und zu den Thoren der Städte. Alles dies ward durch die Stammvereinigung errungen. Aber die kanaan. Könige setzten sich zur Wehre (V. 19), doch ihr Heer ward zersprengt und in den oft sehr hochgehenden Kischon geworfen, der noch in unserm Jahrhundert ägypt. Truppen verderblich wurde, und auf der Flucht ward Sisera von Jael getödtet. Den Schluß bildet der Preis der Jael und ein Triumphlied über den Schmerz der Mutter des Sisera, die ihres Sohnes beraubt ist (V. 24 und 28).

An der Spitze steht vom Stamm Naphtali, der dem Druck Jabin's zunächst ausgesetzt war, der Sohn des Abinoam, Barak, d. h. der Blitz, ein Name, den er mit Hamilkar Barkas theilt. Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1865), II, 378 fg., sowie „Die Dichter des Alten Bundes" (1. Ausg., Göttingen 1839), I, 125; Hollmann, Commentarius philol.-crit. in carmen Deborae Judicum 5 (Leipzig 1818).

2) Debora hieß Rahel's Amme, die unter einer Eiche bei Bethel begraben wurde (1 Mos. 35, 8). Diese Localität der Debora-Eiche ist möglicherweise mit der Debora-Palme (Richt. 4, 5) identisch, ebenso der 1 Sam. 10, 3 genannte Baum, doch ist dies Vermuthung. Merx.

Dedan, Stammvater des gleichnamigen Volkes, wird 1 Mos. 10, 7 als Sohn Raema's, eines Sohnes des Kusch, und Kap. 25, 3 als Sohn Jokschan's, der aus der Verbindung Abraham's mit Ketura entsprang, angeführt, beidemal neben Scheba, seinem Bruder; d. h. die Hebräer dachten sich die Dedaniter als nächste Verwandte der Sabäer, und beide waren ihnen sowol als Bewohner des südlichen wie des nördlichen Arabiens bekannt. Ebenso finden wir ein doppeltes Dedan bei Ez. 27, 15 und 20. Vom nördlichen ist die Rede Jer. 25, 23; 49, 8; Ez. 25, 13. Als Handelsvolk erscheinen die Dedaniter außer Ez. 27, 15. 20; 38, 13 auch Jes. 21, 13. Woher die doppelte Genealogie? Haben wir dabei an zwei (und bei Scheba nach 1 Mos. 10, 28 gar an drei) verschiedene Völker zu denken? Das Wahrscheinliche ist, daß diese beiden Handelsvölker sich allmählich nach

Norden hin ausbreiteten, nicht nur ihre Karavanen dorthin führten, ſondern auch bleibende Wohnſitze in jenen Gegenden aufſchlugen und ſich dann mit den Abrahamiden vermiſchten, wie denn Strabo (XVI, 779) die Sabäer neben den Nabatäern anführt und nördlich wohnende Sabäer auch bei Hiob (1, 15; 6, 19) vorkommen. Nach Ez. 25, 13 (Jer. 25, 23; 49, 8) erſtreckten ſich ihre Wohnſitze bis an die Grenze Edoms. Urſprünglich aber waren ſie am Perſiſchen Meerbuſen zu Hauſe, ungefähr da, wo ſich ſpäter die von Norden her eingewanderten Gerrhäer feſtſetzten. In der nacherileſchen Zeit werden übrigens die Dedaniter nicht mehr erwähnt, vermuthlich weil die Gerrhäer ſie nach und nach verdrängten; auch die arab. Geographen und Hiſtoriker wiſſen nichts von ihnen. Eine Spur ihres Namens ſcheint ſich erhalten zu haben in Daden (Dirin bei den Syrern, der Name einer Inſel im Perſiſchen Golf; ſ. Aſſemani, Bibl. orient., III, 1, 146; III, 11, 184, 744). Dazu ſtimmt, daß wir auch von den Sabäern und Rammaniten Spuren am Perſiſchen Meerbuſen finden, von jenen im Vorgebirge der Aſaber, von dieſen in Regma (Ptolemäus, VI, 7. 14).

Der Name Dedan mag mit dem arab. dadán (eine Art Schwertklinge) zuſammenhängen und hätte dann ſeinen Grund darin, daß jenes Volk neben ind. Elfenbein und Ebenholz (Ez. 27, 15) beſonders auch indiſches, zu Schwertklingen verarbeitetes, Eiſen (arab. muhannad) in den Handel brachte. Die Namen der Söhne des nördlichen Dedan (1 Moſ. 25, 3) erklärt Hitzig (in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XX, 9) mit Sägenfeiler, Schwertfeger, Metallöther, wodurch die Richtigkeit jener Etymologie hinlänglich geſtützt wird. Steiner.

Deha, die **Dehäer,** eine der Völkerſchaften unter perſ. Oberherrſchaft, welche Osnappar (ſ. d.) nach Wegführung der zehn Stämme in das verödete Reich Samariens verpflanzte (Eſra 4, 9). Es ſind ohne Zweifel die alten Dâer oder Dâher, welche Herodot (I, 125) ebenfalls zu den perſ. Völkern zählt, oder doch wenigſtens zu denen, die unter perſ. Herrſchaft ſtanden; ſchon dem König Darius leiſten ſie Heerfolge (Curtius, IV, 12, 6), und noch Beſſus war auf ſeiner Flucht vor Alexander dem Großen von Truppen der Baktrier und Daer begleitet (Arrian, Exp. Alex., III, 28. 13. 16). Alexander beſiegte die Daer (Juſtin., XII, 6) und zwang ſie gleichfalls, in ſeinem Heere zu dienen (Curtius, VIII, 14. 5; IX, 2. 24). Im übrigen weiß keiner der alten Claſſiker, außer dem Namen, den Sitzen und der Tapferkeit, von dem alten Volk Genaueres zu ſagen; etwas ſpeciellere Nachrichten über daſſelbe verdanken wir chin. Berichten. Von dem öſtlichen Jaxartes (d. i. der Tanais, bei Arrian), wo ſie zu Alexander's des Großen Zeit noch anſäſſig waren, ſcheinen ſie allmählich durch die Geten (Yueti bei den Chineſen), mit ihren Stammgenoſſen, den Ta-Wan, gegen Süden (ſchon vor 122 v. Chr.) und Südweſten verdrängt worden zu ſein. Hier zunächſt, auf der Südſeite des Oxusufers, in der Gegend des alten Baktra, des heutigen Balk, finden wir die Tahia (ſo heißen ſie in den chin. Berichten) in lebhaftem Handelsverkehr mit Indien ſtehen; ſie haben Städte und Wohnhäuſer, und anfänglich war jede Stadt und jeder Flecken unabhängig und hatte ſein beſonderes Oberhaupt. In ſpäterer Zeit kennt der Geograph Strabo (von 66 v. Chr. bis 24 n. Chr.) die Daer noch als ein ſehr zahlreiches Nomadenvolk auf der Oſtſeite des Kaſpiſchen Meeres, an deſſen Südoſtwinkel, neben den Hyrkaniern, die Provinz Dahiſtan von ihnen ebenſo den Namen trägt wie das jetzige ruſſ. Daghestan in Transkaukaſien. Denn auch hier, im Weſten des Kaſpiſchen Meeres, treten in ſpäterer Zeit Daher (Daken) auf. Und wenn dieſe, von denen im 4. Jahrh. n. Chr. der Geſchichtſchreiber Ammianus Marcellinus (XXII, 8. 21) nur noch einen zerſprengten Zweig am Schwarzen Meer (in Kappadocien) kennt, nun vollends als ſelbſtändiges Volk auf aſiat. Seite gänzlich verſchwinden, und nun ihr veränderter Name noch im Lande der Daken (Dacien) an der Donau, neben Geten und ſcythiſchen Völkern, fortlebt, ſo iſt dies wol dem Umſtand zuzuſchreiben, daß ſie, wo einſt ihre Hauptkraft war (Virgil, Aen., VIII, 728), im bakt. Lande, am Jaxartes und Oxus, als Beſiegte der Geten (Ta-Yueti) ſich in die ſtammverwandte Maſſe der Sieger verloren. Vgl. beſonders Ritter, „Die Erdkunde" (Berlin 1837), VII, 668 fg.) Kneucker.

Dekalog, ſ. Geſetz.

Dekapolis, d. h. Zehnſtadt, wie Tripolis Dreiſtadt. Unter dieſem Namen erſcheint Matth. 4, 25; Mark. 5, 20; 7, 31 ein Bezirk im Nordoſten Paläſtinas, den wir auch aus Joſephus, Ptolemäus (V, 15) und Plinius (V, 16. 17) kennen. Es war übrigens der

ſelbe nicht ſowol ein geographiſches Continuum, als vielmehr eine Conföderation von weſentlich griech. Städten, alſo mit weſentlich heidniſcher Bevölkerung, die ſich gegen die jüd. Umgebung abſchloß. Die Städte hatten ihre eigene Communalverfaſſung und ſtanden, mit vorübergehender Ausnahme einzelner (Joſephus, „Alterthümer", XV, 7. 3; XVII, 11. 4), unmittelbar unter röm. Oberherrſchaft. Diejenigen, welche zu dieſem Bund gehörten, werden nicht übereinſtimmend angegeben; vielleicht, daß ſein Umfang zu verſchiedenen Zeiten ein verſchiedener war. Uebereinſtimmend nennt mit Plinius noch Joſephus Skythopolis (und zwar als die größte Bundesſtadt, vgl. „Jüdiſcher Krieg", III, 8. 7), Philadelphia („Jüdiſcher Krieg", II, 18. 1), Gadara und Hippos („Leben", 65, 74). Plinius nennt noch Damaskus, Raphana, Dio, Pella (auch bei Epiphanius), Galaſa (vielleicht das von Stephanus von Byzanz hierher gezählte Geraſa), Kanatha. Wahrſcheinlich iſt noch Cäſarea Philippi hierher zu zählen. Uebrigens lag die Dekapolis faſt ganz jenſeit des Jordans und zählte im röm. Sinne zu Syrien, während Ptolemäus den Bezirk mit Hohlſyrien zu vereinerleien ſcheint. Holtzmann.

Delila, ſ. Simſon.

Delus, Delos (1 Makk. 15, 23), die kleinſte der cykladiſchen Inſeln des Archipelagus zwiſchen den Inſeln Mykonus und Rhenäa, mit einem Umfang von 5000 Schritten oder $1^{7}/_{10}$ Quadratmeilen, hochberühmt und heilig als Geburtsſtätte des Apollo und der Diana. Bald war ſie, beſonders begünſtigt durch ihre Lage zwiſchen Europa und Aſien, allgemeiner Handelsplatz, namentlich Sklavenmarkt für Griechenland. Ungeheuere Reichthümer wurden hier aufgehäuft, welche nur die Heiligkeit des Ortes ſchützte, denn die Stadt ſelbſt hatte keine Mauern; aber Menophanes, der Feldherr des Mithridates, plünderte und verwüſtete ſie aufs ſchmählichſte; die Perſer hatten ſie geſchont. Der prachtvolle Apollotempel, eins der ſieben Wunder der Welt, lag nahe am Hafen; bei demſelben wurden alle fünf Jahre feſtliche Spiele gehalten, zu denen die griech. Staaten Geſandtſchaften ſchickten. Die ioniſche Bevölkerung der Inſel war unter des Kodrus' Söhnen hierher gekommen und im J. 506 durch attiſche Anſiedler verſtärkt worden. Hier befand ſich der Bundesſchatz, hier wurden die Verſammlungen gehalten, bis 460 v. Chr. der Schatz nach Athen kam. In ſpäterer Zeit wohnten auch Juden auf der Inſel. Da nichts Todtes auf Delos begraben werden durfte, ſo brachte man alles auf die nahe Inſel Rhenäa. Mit dieſer Inſel hat Delos jetzt den gemeinſamen Namen Deli (Dili, Sedli), iſt aber unbewohnt und wüſt, eine troſtloſe Einöde, deren Trümmer ſelbſt allmählich verſchwinden, da ſie von den Umwohnern als Baumaterial benutzt werden. Doch laſſen ſich noch mit ziemlicher Sicherheit die alten Oertlichkeiten erkennen. Ein kleiner Teich, auf der Seite gegen Großdelos (Rhenäa) zu, iſt vermuthlich jener runde Moraſt, von welchem Herodot und Kallimachus reden, und zwiſchen dieſem Teich und der ganz nahen Küſte findet man auch noch eine Quelle, welche ohne Zweifel der Bach Imapus (bei Plinius) iſt und ehedem die beiden Delos mit Waſſer verſorgt hat. Der Hauptberg, welcher ſich faſt über die ganze Inſel quer hin erſtreckt, hieß Cynthus, ein grauer Granitfelſen. Von dieſem dehnte ſich die Stadt, welche von Granit und Marmor gebaut, mit einem Theater, bedeckten Gängen, einem Baſſin, worin die Seetreffen vorgeſtellt werden konnten, einem Gymnaſium und einer ungeheuern Menge von Altären ausgeſchmückt war, bis an den Hafen Fourni aus, lief von da bis an die Bucht von Skardana hin, und bis zu dem kleinen Hügel auf der Seite gegen Großdelos zu, wo ſie ſich mit dem neuen Athen (des Hadrian) vereinigte, hierauf über die ganze Inſel bis an die Mykone gegenüberliegende Küſte ſich hinzog und am Iſthmus, der Erdzunge gegen Nordoſten, endete. Vgl. Tournefort, „Beſchreibung einer Reiſe nach der Levante. Aus dem Franz. von Panzer" (Nürnberg 1776), I, 349 fg.

Kneucker.

Demas, ein Gehülfe des Apoſtel Paulus aus Theſſalonich, wie nach 2 Tim. 4, 10 angenommen wird. Der Name iſt eine Abkürzung von Demetrius oder Demarchus.

Im Koloſſerbrief (4, 14) wird er neben Lukas ohne Prädicat genannt. „Es grüßt euch Lukas, der geliebte Arzt, und Demas", Phil. 24 dagegen unter den „Mitarbeitern" aufgezählt. Das Zuſammenſein mit dem Apoſtel, von dem dieſe Grußbeſtellungen zeugen, wird von den einen nach Cäſarea, von den andern nach Rom verlegt.

Sicher auf Rom bezieht ſich die Notiz 2 Tim. 4, 10, wo der Apoſtel an Timotheus ſchreibt: „Beeile dich, bald zu mir zu kommen, denn Demas hat mich verlaſſen und dieſe

Welt liebgewonnen und ist nach Thessalonich gezogen." Die Tradition schloß aus dieser Stelle, er sei vom Christenthum abgefallen (Epiphan., Haer. LI, 6), was nicht nothwendig in den Worten liegt. Hausrath.

Demetrius I., mit dem Beinamen Soter (der Retter), der zehnte König vom Hause der Seleuciden (vgl. die Stammtafel im Artikel Antiochus), war als Knabe von seinem Vater, Seleukus IV., nach Rom geschickt worden, zur Auslösung seines Oheims, Antiochus IV., als Geisel und Bürge für den Reichsfrieden und die Zahlung des dem syr. Reich auferlegten Tributs. Antiochus, der seinen Bruder bei der Heimkehr nicht mehr am Leben fand, bemächtigte sich selbst des erledigten Thrones und ließ seinen Neffen Demetrius während seiner ganzen Regierungszeit in der röm. Haft. Erst zwei Jahre nach dem Tode des Usurpators, als dessen noch sehr junger Sohn, Antiochus V., unter Vormundschaft regierte, gelang es Demetrius, aus Rom zu entkommen, nach der wahrscheinlichern Darstellung, heimlich und gegen den Willen des Senats, der Syrien lieber in der Gewalt eines Knaben, als eines jungen thatendürstigen Mannes sah, also mit wenigen Genossen (1 Makk. 7, 1; Appian., Syr., Kap. 46), nicht aber mit Heer und Flotte (2 Makk. 14, 1), und landete an der phöniz. Küste, wo das Volk ihn mit offenen Armen aufnahm und ihm den Weg zur Hauptstadt und zum Throne rasch und, wie es scheint, widerstandlos bahnte (162 v. Chr.). Er begann seine Regierung mit der Hinrichtung seines Vetters und des Reichsverwesers sowie einiger anderer verhaßter Günstlinge der Vorigen, ließ sich aber sofort von der hellenistischen Partei unter den Juden zu Gewaltmaßregeln gegen die makkabäische bewegen, und sandte mehrere Jahre hintereinander bedeutende Heere nach Palästina, um, wenn auch mit weniger Härte in der Form, die Politik seiner Vorgänger durchzuführen. Im einzelnen stimmen die Berichte 1 Makk. 7 fg.; 2 Makk. 14 fg. nicht ganz zusammen. Doch hat der erstere, wie die größere Einfachheit, so auch das Zeugniß des Josephus für sich. (Eine eingehendere Uebersicht dieser Begebenheiten s. in den Artikeln Judas Makkabi und Jonathan.) Anfangs waren die Feldzüge für die Syrer unter Bacchides und Nikanor nichts weniger als glücklich. Später aber erdrückte die numerische Uebermacht die schwachen jüd. Streitkräfte, der Held des Aufstandes fiel im ungleichen Kampfe, seine Scharen wurden zerstreut, und mit Mühe retteten die überlebenden Brüder sich und einen kleinen Kern der Ihrigen, auf die Hoffnung besserer Zeiten hin, in die weniger zugängliche Wüste. So lagen die Dinge einige Jahre lang, als ein neuer Bürgerkrieg um die syr. Krone entstand, aus welchem die Führer der jüd. Patrioten mit großem politischen Takt Vortheil zu ziehen und ihre Sache glänzend herzustellen wußten. Es trat gegen Demetrius im J. 152 ein Gegenkönig auf, der sich Alexander nannte und für einen Sohn des Antiochus Epiphanes ausgab. Er hieß eigentlich Balas und soll von einem gewissen Heraklides, einem im Exil lebenden ehemaligen Günstling dieses Fürsten, aufgestellt und für seine Rolle vorbereitet worden sein, von dem ägypt. König Ptolemäus VI. aber und einigen kleinasiatischen mit Demetrius in nachbarlichem Unfrieden lebenden Potentaten die Mittel zur Ausführung des Planes erhalten haben. Er wurde zuerst in Rom eingeführt, von dem Senat anerkannt, wol als ein willkommenes Werkzeug zur Lahmlegung der syr. Macht, und erschien vor Ptolemaïs (Akko) in Begleitung vieler Unzufriedenen, die ihm schon im Ausland zugeströmt waren. Beide Nebenbuhler, Demetrius und Alexander, fanden es in gleicher Weise gerathen, die früher so gefürchteten Freischarenführer der Juden, die, wenn man sie nur gewähren ließ, leicht wieder an der Spitze bedeutender Corps das Feld halten konnten, in ihr Interesse zu ziehen, und überboten sich in Anträgen und Versprechungen. Jonathan, das damalige Haupt der Patrioten, nahm zuerst mit beiden Händen an, hielt sich aber doch zuletzt zu Alexander, als dem muthmaßlich stärkern (1 Makk. 10). Der Krieg scheint nicht lange gedauert zu haben. Schon im J. 150 verlor Demetrius, nach einigen errungenen Vortheilen, in einer entscheidenden Schlacht das Leben. Alexander befestigte seine Herrschaft durch seine Vermählung mit der Tochter des Ptolemäus und blieb einige Jahre im ungestörten Besitz des Thrones. Aber im J. 147 trat der Sohn des Demetrius, von Kreta aus, als Kronprätendent auf, und gleichzeitig erschien Ptolemäus im Felde, angeblich, um seinem Schwiegersohn beizustehen, in der That aber, mit dessen Gegner sich verbindend, um für sich zu erobern. Wirklich gelang es ihm, bis Antiochia vorzudringen und den Alexander zur Flucht nach Arabien zu zwingen, wo dieser ermordet wurde (145). Er selbst aber starb kurz nachher, und seine Eroberungen gingen

unmittelbar für Aegypten verloren (1 Makk. 10, 67 fg.; 11, 1 fg.). Die Leichtigkeit, mit welcher alle dieſe Revolutionen in Scene geſetzt wurden, erklärt ſich auch daraus, daß die Dynaſtie eigentlich keine Wurzel im Nationalbewußtſein hatte oder, beſſer geſagt, daß ein Nationalbewußtſein in einer ſo zuſammengewürfelten Monarchie gar nicht exiſtirte. Zudem lebten die Regenten, bei der denkbar ſchlechteſten Finanzwirthſchaft, in orientaliſcher Ueppigkeit und überließen die Regierung räuberiſchen Günſtlingen. Reuß.

Demetrius II., mit dem Beinamen Nikator, Sohn Demetrius' I., wurde nach Alexander's und Ptolemäus' Tode ohne Widerſtand König, blieb aber nicht lange im ruhigen Beſitz ſeiner Krone. Die Hauptſtadt war dem Balas anhänglich geblieben, und deſſen Nachfolger ſuchte ſeine Sicherheit und Macht auf ausländiſche Söldner zu ſtützen. Unter anderm ließ er ſich von Jonathan 3000 Juden ſenden, welche auch Gelegenheit fanden, die unruhigen Antiochener für ihre aufrühreriſchen Gelüſte mit Mord und Brand zu züchtigen. Ein ehemaliger Günſtling des Alexander Balas, Diodotus, bekannter unter dem Beinamen Tryphon, bemächtigte ſich eines kleinen Knaben, den ſein Herr hinterlaſſen hatte und welcher noch bei dem Mörder deſſelben, dem arab. Emîr Sabdiel, erzogen wurde, und führte ihn an der Spitze eines Heeres ſiegreich nach Antiochia, wo er unter dem Namen Antiochus VI. im J. 144 zum König ausgerufen wurde (1 Makk. 11, 38 fg., 54 fg.). Demetrius indeß konnte nicht ganz verdrängt werden. Das Reich ſpaltete ſich, und jeder der beiden Nebenbuhler hatte ſeinen Anhang, ſeine Reſidenz, ſein Heer. (Ueber Antiochus VI. ſ. d.). Demetrius, um ſich der Unterſtützung der Juden zu verſichern, welche Tryphon unklugerweiſe ſich verfeindet hatte, erkannte im J. 142 ihre Unabhängigkeit an (ſ. Simon). Im J. 140 zog er gegen den Partherkönig Mithridates und wurde von demſelben geſchlagen und gefangen (1 Makk. 14, 1 fg.). Zehn Jahre wurde er ſo zurückgehalten, lebte indeß in günſtigen Verhältniſſen, indem ihm der Sieger ſeine Tochter zur Gemahlin gab. Seine frühere Gemahlin, Kleopatra, reichte ſofort ſeinem Bruder ihre Hand, und dieſer ließ ſich als Antiochus VII. zum König ausrufen. Als er aber im J. 130 in einer Schlacht gegen die Parther fiel, wußte Demetrius zu entkommen und noch einmal bis zum J. 126 den ſyr. Thron zu behaupten. Nach andern Nachrichten ließen ihn die Parther ſelbſt los, um dem heranziehenden Antiochus Verlegenheiten zu bereiten. Auch über ſeinen Tod ſtimmen die Zeugen nicht überein. Nach den einen ſoll er von der Kleopatra ums Leben gebracht worden ſein; wahrſcheinlicher jedoch iſt, daß er nach einer verlorenen Schlacht gegen den neuen Kronprätendenten Zebina (Alexander II.), einen angeblichen Sohn des Balas, in Tyrus ermordet wurde. Mit dieſen letzten Begebenheiten ſind wir ſchon über den Kreis der bibliſchen Nachrichten hinausgekommen, welche mit dem J. 135 v. Chr. (1 Makk. 16) abſchließen. Wir bemerken daher nur noch, daß, abgeſehen von der vorübergehenden Uſurpation des von Aegypten vorgeſchobenen zweiten falſchen Alexander, die Söhne der zwei letzten Könige, obgleich ſie dieſelbe Mutter hatten, Seleukus V. und Antiochus VIII., als Erben des Demetrius II., und Antiochus IX. als Erbe des Antiochus VII., nebſt ihren reſpectiven Deſcendenten in fortwährenden Thronſtreitigkeiten und unter Greuelthaten aller Art die letzten Kräfte des Reichs aufzehrten, bis endlich im J. 65 die Legionen des Pompejus dieſer blutigen Wirthſchaft ein Ende machten. Reuß.

Demuth. Eine weſentlich aus Religioſität entſpringende Tugend, die ſich zunächſt auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott bezieht. Demüthig iſt der Fromme vor Gott, wenn er im Gefühl ſeiner unbedingten Abhängigkeit von Gott ſich keinen eigenen Werth und kein eigenes Verdienſt beilegt, wenn er ſich unter die göttliche Allmacht beugt, Gottes Fügungen und Entſcheidungen, Prüfungen und Gerichten ohne Murren und Widerſtreben ſich unterwirft. Die Frömmigkeit macht nothwendig demüthig; denn es gehört zu ihrem eigenthümlichen Weſen, daß ſie in Gott ein unbedingt Höheres, das Abſolute, anerkennt. Dagegen iſt die Demuth keine Tugend, welche ſich ohne weiteres auf das Verhältniß des Menſchen zum Menſchen bezieht; es iſt für keinen Menſchen als ſolchen die Pflicht vorhanden, ſich unter andere Menſchen zu demüthigen. Jedoch bringt es die Tugend der Demuth mit ſich, daß, wer ſie beſitzt, ſich nicht über andere erhebt. Weil die Demuth der Natur der Sache nach perſönliche Selbſtbeſcheidung bedingt und ſomit Selbſtüberſchätzung ausſchließt, ſo zeigt ſich der Demüthige andern gegenüber anſpruchslos und beſcheiden.

Die Demuth vor Gott iſt ſchon im A. T. als Tugend anerkannt, und die hervor-

ragendſten Träger des altteſt. Gottesglaubens zeichnen ſich durch dieſelbe aus. Abraham beugt ſich in Demuth, wenn er es über ſich gewinnt, ſich in eine Unterredung mit Jahve einzulaſſen und Bitten an ihn zu richten (1 Moſ. 18, 27 fg.). Aehnlich demüthigt ſich Jakob in ſchlimmer Lage, von Eſau bedroht, da er Jahve's Beiſtand anfleht (1 Moſ. 32, 9 fg.). Moſe erſchien erſt dann als würdig, die Rettung ſeines Volks aus ägypt. Knechtſchaft zu vollbringen, nachdem er den Entſchluß gefaßt, ſich vor Jahve zu demüthigen (2 Moſ. 3, 5), und es wäre eine Verletzung der Demuthspflicht geweſen, Jahve von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen zu wollen (2 Moſ. 33, 20 fg.). Der Prophet Elia muß aufs tiefſte vor Gott gedemüthigt werden, um die volle Weihe zu ſeinem heiligen Beruf zu erhalten (1 Kön. 19, 4 fg.). Insbeſondere das Gefühl perſönlicher Sündhaftigkeit und Verſchuldung beugt ſelbſt die Propheten Jahve gegenüber in den Staub (Jeſ. 6, 5 fg.).

Im N. T. gewinnt die Demuth einen veränderten Charakter. Es überwiegt in den Chriſten des N. T. nicht mehr das Gefühl der Verſchuldung vor Gott, ſondern das Bewußtſein der Verſöhnung mit Gott. Hat die Demuth im A. T. einen geſetzlichen, ſo hat ſie dagegen im N. T. einen evangeliſchen Grundton, hat ſie dort einen finſtern, ſo hat ſie hier einen heitern Hintergrund. Es iſt beachtenswerth, daß ſelbſt Jeſus ſich als „demüthig im Herzen", d. h. ſeiner Geſinnung nach, bezeichnet (Matth. 11, 29). Damit iſt ausgedrückt, daß er ſich willig unter den Rathſchluß ſeines himmliſchen Vaters beugte (Mark. 14, 35 fg.), nicht blos aus Furcht vor geſetzlicher Strafe oder aus Rückſicht auf die Autorität des Geſetzes, wie die jüd. Geſetzesgelehrten ſeiner Zeit. Die Erinnerung an die „Demuth Chriſti" hatte ſich in der apoſtoliſchen Gemeinde fortgepflanzt; Paulus beruft ſich in einer Stelle auf dieſelbe, wo er ſich ſelbſt gegen den Vorwurf der Selbſtüberhebung vertheidigt (2 Kor. 10, 1 fg.). Der Hebräerbrief läßt Jeſus in der Schule der Demuth Gehorſam und Ergebung lernen (Hebr. 5, 7 fg.), und betrachtet mit Paulus ſeine Erhöhung und Verklärung nach dem Tode in die himmliſche Herrlichkeit als eine Belohnung ſeiner in Leben und Leiden bewährten Demuth (Hebr. 2, 9; Phil. 2, 5—11). Aus dieſem Grunde wird Jeſus auch von den Apoſteln als ein Vorbild der Demuth dargeſtellt; ein ſolches kann er aber nur dann ernſtlich und wirklich ſein, wenn er die Verſuchung zur Selbſtüberhebung (Matth. 3, 8 fg.; Luk. 3, 5 fg.) ernſtlich und wirklich in ſich empfunden und überwunden hat. Die Pflicht der Chriſten, ſich vor Gott zu demüthigen, geht ſchon daraus hervor, daß ſie nicht nur ſich unbedingt abhängig von Gott fühlen, ſondern auch Gott allein das höchſte Gut, ihre Erlöſung und Verſöhnung, das neue ſchuldfreie Leben in der Gemeinſchaft mit ihm durch Jeſum Chriſtum, zu verdanken haben. Dieſes Gefühl, nach welchem der Chriſt das Heil ausſchließlich Gott verdankt, macht ihn nun auch demüthig gegenüber den Menſchen; denn er kennt kein eigenes Verdienſt, deſſen er ſich andern gegenüber zu rühmen hätte, und hat keinen Grund, auf andere hochmüthig herabzuſehen. Gleichwol ſcheint es manchen Mitgliedern der apoſtoliſchen Gemeinden an der Tugend der Demuth gefehlt zu haben; denn es finden ſich in den apoſtoliſchen Briefen an jene öfters ſehr eindringliche Ermahnungen zu einer demüthigen oder, was das griech. Wort (tapeinophrosýne) eigentlich bedeutet, einer ſich niedrig haltenden Geſinnung gegen die Mitchriſten (Eph. 4, 2; Kol. 3, 12; Phil. 2, 3; 1 Petr. 5, 5; Röm. 12, 16). An der Stelle Phil. 2, 3 beſchreibt der Apoſtel die Demuth (gegenüber Menſchen) als eine ſolche Geſinnung, der zufolge einer den andern höher ſtellt, für vorzüglicher achtet als ſich ſelbſt, welche mithin ein ſchärferes Auge für fremde Vorzüge und Verdienſte als für die eigenen hat. Es iſt dies eine um ſo wichtigere ſittliche Forderung, als der Menſch in der Regel ſich ſelbſt mild und andere ſtreng zu beurtheilen pflegt (Matth. 7, 3 fg.). Der Ausübung dieſer Tugend iſt als beſonderer Lohn „Wohlgefallen" verheißen (1 Petr. 5, 5), d. h. wer fremde Verdienſte anſpruchslos anerkennt und fremden Vorzügen willig ſich unterordnet, der erwirbt ſich die Gunſt und Anerkennung ſeiner Mitmenſchen, wogegen ein anſpruchsvolles Benehmen andere verſtimmt und erbittert.

Die Bibel kennt auch noch eine falſche Demuth, d. h. eine unwürdige Selbſtunterſchätzung und Selbſtwegwerfung. Dahin gehört z. B. Engelverehrung; denn wer Engel verehrt, demüthigt ſich in unwürdiger Weiſe vor Geſchöpfen und entzieht die Ehre dem Schöpfer (Kol. 2, 18). Auch Menſchenvergötterung, unterwürfiger Menſchendienſt, Kriecherei und Schmeichelei vor den Trägern der Macht gehören unter die Aeußerungen der falſchen, nach chriſtl. Grundſätzen verwerflichen, Demuth. Außerdem werden noch aſcetiſche Selbſt-

quälereien, Mishandlungen und Peinigungen des Körpers und Geringschätzung der erlaubten Lebensgenüsse, als Manifestationen der falschen Demuth verworfen (Kol. 2, 23). Ein Beispiel echter evangelischer Demuth dagegen ist der Zöllner in der Parabel (Luk. 18, 13). Als evangelische Maxime hinsichtlich der Ausübung der Demuthspflichten gilt, daß, wer sich selbst erhöht, zur Strafe dafür Demüthigungen erleiden soll; wer sich aber selbst demüthigt, mit Sicherheit die ihm gebührende Erhöhung, d. h. Anerkennung, finden wird (Luk. 18, 14; Matth. 23, 12). Schenkel.

Denar, eine röm. Silbermünze, die in spätern Zeiten auch bei den Juden im Gebrauch war; Luther übersetzt gewöhnlich „Groschen" (Matth. 20, 2; Joh. 12, 5; Offb. 6, 6), auch „Pfennig" (Joh. 6, 7; Mark. 6, 37). Der Silberdenar, zuerst geprägt im J. 485 nach Roms Erbauung, führte seinen Namen von seinem Werthe, welcher dem von 10 As (Luther: „Pfennig", Matth. 10, 29; Luk. 12, 6) entsprach; weshalb er auch mit dem Zeichen dieses seines Werthes X versehen ist, und hatte vermuthlich ein Gewicht von $^1/_{40}$ röm. Pfund oder 154,125 pariser Gran. Aber schon zur Zeit Hannibal's (537 nach Roms Erbauung) betrug er 16 As (Plinius, XXXIII, 13), und während des Freistaats wurde er gewöhnlich als $^1/_{84}$ des Pfundes Silber zu 73,39 pariser (fast 60,16 engl.) Gran ausgeprägt. Uebrigens münzten die Römer sehr ungleich aus. Später, unter den Kaisern, sind die Denare sowol im Gewicht als im Silbergehalt noch mehr herabgegangen, enthalten $^1/_{96}$ des Pfundes Silber und geben von Augustus bis Nero herab Durchschnitte von 71,2 bis 65,85 pariser Gran, unter Vespasian durchschnittlich 63,45 pariser Gran. Wenn so die geprüften Denare auch um einige Gran leichter als die attischen Drachmen befunden worden sind, so galten doch beide im Handel und Wandel einander gleich (Plinius, XXI, 109), und man kann den Denar höchstens auf etwa 23 Kr. ($5^1/_{12}$ Sgr.), in der ersten Kaiserzeit auf ungefähr 19 Kr. bestimmen. Für einen Denar arbeitete ein Tagelöhner einen Tag (Matth. 20, 2; 9, 13 vgl. Tob. 5, 14); dagegen betrug die tägliche Löhnung eines röm. Soldaten nur 10 As. Als auszeichnendes Gepräge trugen die Denare früher das Bildniß der Göttin Roma, später das des jeweiligen Kaisers (Matth. 22, 19 fg.; Mark. 12, 16). Für ihre Verbreitung auch unter den Juden sprechen, außer den schon angeführten, insbesondere noch die Stellen Matth. 18, 28 („100 Groschen"); Mark. 14, 5 („300 Groschen", vgl. Plinius, XIII, 2. 8); Luk. 7, 41 („500 + 50 Groschen"). Auch goldene Denare werden erwähnt bei Plinius (XXXIV, 17; XXXVII, 3) und im Talmud (s. Drachme und über das As, das röm. Pfund, s. Geld). Kneucker.

Denkzettel (Matth. 23, 5), nach pharisäischer Ueberlieferung bei den nachexilischen Juden eigentlich Gebetsriemen, daher auch Tephillin („Gebete") genannt, waren Pergamentstreifen mit Bibelsprüchen (5 Mos. 11, 13—22; 6, 4—10; 2 Mos. 13, 11—17; 1—10) beschrieben, die, in ein (auch drei) Kästchen oder Säckchen gelegt, beim Gebet theils an die Stirn, gerade zwischen die Augenbrauen, theils an den linken Arm, dem Herzen gegenüber, mit ledernen Riemen festgebunden wurden, um desto kräftiger an die Pflicht zu erinnern, das Gesetz mit Kopf und Herz zu erfüllen. Die Stirn-Tephillin bestanden aus vier Stückchen Pergament, auf deren jedem eine der angegebenen Stellen angebracht war, und wurden mit einem, von einem reinen Thier genommenen, außen schwarzen, innen grünen Riemen so umgebunden, daß der Knoten hinten an den Kopf zu stehen kam, während das rechte Ende des Riemens bis auf den Nabel herabhing. Die Armrolle dagegen bestand nur aus einem einzigen Stück Pergament, auf welchen die genannten Stellen in vier Columnen geschrieben waren. Es wurde zusammengerollt und auf die bloße Haut der innern Seite des linken Armes so umgebunden, daß die Worte des Fächleins gegen das Herz zu stehen kamen (vgl. „zu Herzen nehmen", 5 Mos. 6, 6); die Verlängerung des Riemens wurde noch dreimal um den mittlern Finger geschlungen, gegen den kleinen Finger gezogen und dann hängend gelassen, worauf man den Aermel wieder über den Arm streifte. Vor dem Anlegen wurden die Tephillin geküßt und an beide Augen gedrückt; während des Umlegens sprach man: „Gelobet seist du, Herr unser Gott, du König aller Welt, der du uns mit deinen Geboten geheiligt, und hast uns befohlen, Denkzettel zu tragen!"

Beide Tephillin trugen miteinander den göttlichen Namen Schaddai („der Allmäch-

tige"); ſie ſollten heiliger ſein als das Stirnblatt des Hohenprieſters, da auf dieſem „Jahve" nur einmal ſtand, auf beiden Tephillin zuſammen aber 23 mal. Wer ſie auf die Erde fallen ließ, mußte mit allen, die es ſahen, den ganzen Tag faſten. Weiber und Unreine, auch Hochzeitsgäſte, durften ſie nicht tragen; überhaupt durften ſie auch von den männlichen Iſraeliten erſt vom 13. Lebensjahre an, und nur an Werktagen, wenn man beten wollte, getragen werden. Doch ſollen, nach dem Talmud und den Rabbinen, fromme Perſonen dieſelben auch den ganzen Tag getragen haben, wie man denn auch auf die Tephillin geſchworen hat. Im Griechiſchen (ſo eben Matth. 23, 5) hießen ſie Phylakterien, d. h. Bewahrungsmittel, weil man ſie auch als Amulete gegen die böſen Geiſter betrachtete. Die Sitte wird auf 2 Moſ. 13, 9, vgl. 16; 5 Moſ. 6, 8; 11, 18 gegründet, aber mit Unrecht, denn dieſe Stellen wollen alle, wie auch die Karaiten behaupten, nur in bildlichem Sinne verſtanden werden. Vgl. beſonders Roſenmüller, „Das alte und neue Morgenland" (Leipzig 1818), Bd. 5. Kneucker.

Derbe, eine Stadt in der Provinz Lykaonien, ſüdöſtlich von Ikonium, nördlich von der großen Taurusкette, die Lykaonien von Cilicien abgrenzt. Längſt liegt die Stadt, die ſich einſt nahe bei einem ſumpfigen See ausbreitete, in Trümmern. Derbe war die letzte Station, die Paulus auf ſeiner Miſſionsreiſe mit Barnabas erreichte, indem er nicht über den Taurus nach Tarſus hinunterſteigen, ſondern vor der Rückkehr nach Antiochia die von ihm auf dieſer Reiſe gegründeten Gemeinden in umgekehrter Reihenfolge noch einmal beſuchen wollte (Apg. 14, 6. 20 fg.). Als er aber dann ſpäter von Antiochia aus über das ciliciſche Gebirge ins Innere Kleinaſiens drang, mußte er zuerſt nach Derbe gelangen, dann nach Lyſtra u. ſ. w. (Apg. 16, 1; 20, 4). Furrer.

Deſſaú (Dessa-u), ein Flecken in Judäa, wo Judas der Makkabäer mit den Syrern unter Nikanor zuſammentraf (2 Makk. 14, 16).

Diakon, ein Beamter in den Chriſtengemeinden des apoſtoliſchen Zeitalters; der Ausdruck bedeutet eigentlich ſoviel als „Diener". Daß die altchriſtl. Gemeindebeamten als „Diener" bezeichnet wurden, kann um ſo weniger befremden, als Chriſtus ſelbſt erklärt hatte, daß er lediglich im Dienſt der Menſchen thätig ſein wolle, und daß auch ſeine Jünger (ſ. d.) keine andere Beſtimmung hätten, ja, in dieſem Dienſt ihren Lohn und ihre Ehre ſuchen ſollten (Mark. 10, 42 fg.; Luk. 22, 25 fg.). Es iſt daher verfehlt, wenn man die Diakonen der apoſtoliſchen Gemeinden ohne weiteres mit den Synagogengehülfen der Juden, den ſogenannten Chaſanim (Luk. 4, 20; Vitringa, De synagoga vetere (Franeker 1696), S. 889 fg.; 914 fg.; Buxtorf, Synagoga judaica, S. 188) vergleicht; denn dieſen waren lediglich untergeordnetere gottesdienſtliche Verrichtungen übergeben; in einzelnen Fällen hatten ſie auch vorzuſingen, vorzuleſen, vorzubeten, hauptſächlich aber für Anſtand und Reinlichkeit in den gottesdienſtlichen Oertlichkeiten zu ſorgen und die erforderlichen Handdienſte zu leiſten. Sittlich-ſociale Dienſtpflichten, wie Armen- und Krankenpflege, gehörten nicht zu ihren Befugniſſen und Obliegenheiten. Ob die ſogenannten „Jüngern" und „Jünglinge" (Apg. 5, 6. 10), welche die Leichname des Ananias und der Sapphira aus der Gemeindeverſammlung trugen und beſtatteten, nach der hergebrachten Annahme Mosheim's (De rebus christianorum ante Constantinum M. commentarii [Helmſtedt 1753], S. 114), ſolche Gemeindediener geweſen, iſt jedenfalls ſehr zweifelhaft. Näher liegt die Annahme, daß die jüngern, in der Verſammlung anweſenden Gemeindeglieder jene traurigen Verrichtungen übernahmen, um, der unter den Juden allgemein herrſchenden Ehrerbietung gegen das Alter zufolge, den ältern Mitgliedern der Verſammlung den gräßlichen Anblick zu erſparen.

Von größerer Bedeutung iſt die Frage, wie es ſich mit dem Diakonenamt verhalte, zu welchem (Apg. 6, 2 fg.) von der Muttergemeinde zu Jeruſalem ſieben Männer erwählt wurden, denen die gemeindliche Armenpflege anvertraut war. Man hat in neuerer Zeit, nach dem Vorgang Böhmer's (Dissertationes juris ecclesiastici antiqui [Leipzig 1711], VII, 3775), als das Wahrſcheinlichſte angenommen, daß in der Befugniß jener Siebenmänner die erſte Geſtalt des Aelteſtenamtes in Jeruſalem hervorgetreten ſei (Ritſchl, „Die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche" [2. Aufl., Bonn 1857], S. 357). Allerdings kommen die Diakonen im Verlauf der Apoſtelgeſchichte nicht weiter vor, und die Geldunterſtützung, welche noch (Apg. 11, 29 fg.) von Antiochia aus an die verarmte Gemeinde in Jeruſalem geſandt wurde, ſollte den Aelteſten daſelbſt übergeben werden. Das iſt jedoch kein Beweis dafür, daß das Amt der Diakonen mittlerweile ſich in das Amt der Aelteſten verwandelt hatte. Aus Apg. 6, 1—7 geht unwiderſprechlich hervor,

daß urſprünglich die Apoſtel die geſammte Leitung der Gemeinde nach Lehre und Verwaltung in ihrer Hand zuſammengefaßt hatten. Die Miserfolge einer ſolchen Verbindung von zwei ſo verſchiedenartigen Thätigkeiten leuchteten jedoch allmählich ſo allgemein ein, daß eine Trennung des Lehramtes und der Armenpflege beſchloſſen und durchgeführt ward. Einſtweilen noch verwalteten die Apoſtel das Amt der Lehre. Infolge weiterer Entwickelung der Gemeindeeinrichtungen und öfterer Abweſenheit der Apoſtel von Jeruſalem (Apg. 9, 32) war ſpäter ein Aelteſtencollegium eingerichtet worden, unter deſſen Oberaufſicht die Diakonen ſtanden, weshalb gar nichts Auffallendes in dem Umſtand liegt, daß die Geldbeiträge aus Antiochia den Aelteſten, d. h. der eigentlichen Gemeindebehörde, in Jeruſalem eingehändigt wurden. Das Lehramt war auch in der Gemeinde zu Philippi (Phil. 1, 1) von dem Gehülfenamt getrennt. In frühern Briefen des Apoſtels Paulus finden ſich wenigſtens unmisverſtändliche Anſpielungen an das Gehülfenamt, z. B. 1 Kor. 12, 29, wenn er unter den Gemeindedienſten die „Hülfeleiſtungen", oder Röm. 12, 7, wenn er die „Diakonie" geradezu, und zwar unmittelbar neben dem Lehramt, erwähnt, wie auch die Erwähnung einer Diakoniſſin (Röm. 16, 1) aus Kenchreä mit Grund vermuthen läßt, daß gleichfalls Diakonen daſelbſt in Thätigkeit waren. Auch 1 Petr. 4, 11 findet das Diakonat neben dem Lehramt als ein Amt zweiter Ordnung Erwähnung. Ebenſo ſetzt der erſte Timotheusbrief (3, 8 fg.) das Diakonenamt als das zweite Gemeindeamt und als eine noch in der erſten Hälfte des 2. Jahrh. allgemein verbreitete Inſtitution voraus. Wenn von den Diakonen gefordert wird, daß ſie nicht gewinnſüchtig ſein ſollen, ſo iſt damit eine Gefahr angedeutet, die bei regelmäßiger Geldaustheilung und etwaiger gemeindlicher Vermögensverwaltung nicht ganz fern lag, die Gefahr, unredlichen Gewinn daraus zu ziehen. Wenn (1 Tim. 3, 10) ihrer Wahl eine beſondere Prüfung voranzugehen hatte, ſo lag der Grund davon wol in dieſem verantwortungsvollen Geſchäftskreiſe, zu dem nur Männer von erprobter Redlichkeit und Zuverläſſigkeit taugten.

Aus dem allem folgt mit größter Wahrſcheinlichkeit, daß das Diakonat als Gehülfen- oder Pflegeamt der apoſtoliſchen Gemeinde noch älter als das Presbyterat oder das Lehr- und Aufſichtsamt iſt, und daß es nicht nur in der Muttergemeinde Jeruſalem, ſondern auch in den von Paulus oder pauliniſchen Evangeliſten gegründeten heidenchriſtl. Gemeinden neben dem Aelteſtenamt in früher Zeit beſtanden und ſich ausgebildet hat. Man hat allerdings aus ſpätern Nachrichten geſchloſſen, daß es ſich urſprünglich anders verhalten, daß insbeſondere die Verwaltung des Gemeindevermögens, zur Unterſtützung von Witwen, Waiſen, Kranken, Gefangenen, Fremden und Bedürftigen, dem Biſchof oder Biſchofsamt zugeſtanden hätte (Ritſchl, a. a. O., S. 356). Nun dürfen aber die ſpätern Zuſtände ſeit der Mitte des 2. Jahrh., infolge welcher die urſprüngliche gemeindliche Collegialverfaſſung ſich in eine monarchiſche verwandelt hat, nicht mit den Verhältniſſen der apoſtoliſchen Gemeinde im 1. Jahrh. verwechſelt werden. Auch iſt nicht durchaus nöthig anzunehmen, daß die Diakonen immer das Vermögen der Gemeinden verwaltet haben; die oberſte Aufſicht über die Verwaltung ſtand wol jedenfalls der leitenden Behörde, dem Presbyterat zu (Apg. 11, 29 fg.), und die Diakonen hatten nur die Befugniß der Verwendung der verfügbaren Mittel. Nach Apg. 6, 2 war den Diakonen nur die Austheilung der Unterſtützungsbeiträge überwieſen. Wenn die Ignatianiſchen Briefe (Ep. ad Polycarp., IV) den Biſchof auch zum Armenpfleger machen, ſo darf uns das bei der hierarchiſchen Tendenz derſelben, wonach alle Amtsgewalt in dem Biſchof zuſammengefaßt erſcheint, nicht überraſchen. Wenn nach Juſtinus Martyr (Apol., I, 67) die ſonntägliche Gemeindecollecte dem „Vorſitzenden" der gottesdienſtlichen Verſammlung übergeben wird, und dieſem auch die Sorge für die geeignete Verwendung im Intereſſe der Hülfsbedürftigen übertragen ſcheint, ſo ſchließt dies die Dienſtleiſtung von Almoſen austheilenden Diakonen keineswegs aus. Bei Clemens von Rom (Ep. ad. Cor. I., c. 42, 44) findet ſich das Diakonat, als eine dem Aelteſtenamt untergeordnete apoſtoliſche Einrichtung, noch unverändert vor. Daß im 3. und 4. Jahrh., zu einer Zeit, da die epiſkopale Gemeindeverfaſſung die urſprüngliche collegiale allerwärts verdrängt hatte, auch die Erinnerung an das urſprüngliche Verhältniß geſchwunden war, und daß ſelbſt unterrichtete Biſchöfe ſich hüteten, die Erinnerung wieder aufzufriſchen, das liegt in der Natur der Sache. Das Diakonat verwandelte ſich unter dem Einfluß der biſchöflichen Machtvollkommenheit in ein ganz untergeordnetes Kirchenamt. Die Diakonen verhielten ſich zu den Biſchöfen ähnlich wie im A. T. die Leviten zu den Prieſtern, und wie ſpäter die Synagogendiener zu den

Synagogenvorſtehern. Sie wurden Diener des Biſchofs aus Dienern der Gemeinde (Const. apost., III, 13), und ſchon Cyprian hat im 3. Jahrh. das Verhältniß des Diakons zum Biſchof treffend gezeichnet mit den Worten: „Der Biſchof mache den Diakon und Gott den Biſchof“ (Ep., 65, 68). Daraus, daß die Diakonen in der Apoſtelgeſchichte ſpäter nicht mehr vorkommen (an die Siebenmänner wird noch Apg. 21, 8 erinnert), folgt keineswegs, daß, wie Rothe („Die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihre Verfaſſung“ [Wittenberg 1837], I, 169) annimmt, ihr Amt bald ſeine Bedeutung verlor. Die Apoſtelgeſchichte kommt überhaupt auf die Gemeindeeinrichtungen nur beiläufig zu reden. Wo die Apoſtel unmittelbar die gottesdienſtlichen Verſammlungen leiteten, da bedurfte es zunächſt eines Aelteſtencollegiums nicht, und ſo erklärt es ſich, daß in der Gemeinde zu Jeruſalem das Diakonat das erſte Gemeindeamt war. In ſolchen Gemeinden, welche die Apoſtel nur bereiſten oder in denen ſie lediglich einen kurzen Aufenthalt machten, mußten Aelteſtencollegien eingerichtet werden, und da wurden die Diakonen vermuthlich von dieſen beſtellt und blieben ohne Zweifel zu denſelben in einem untergeordneten Verhältniß. Inwieweit das Amt der Diakonen ſich auch noch auf anderweitige Hülfleiſtungen außer der Armenpflege ausgedehnt habe, wiſſen wir nicht (ſ. 1 Kor. 12, 28); im umfaſſendern Sinne des Wortes hatte jedes Gemeindeglied die Verpflichtung, den Brüdern zu helfen und zu dienen (1 Kor. 12, 25; Eph. 4, 4).

Schenkel.

Diakoniſſin. Daß es neben den männlichen Armenpflegern im apoſtoliſchen Zeitalter auch weibliche gab, wiſſen wir mit Sicherheit aus Röm. 16, 1 fg., woſelbſt ſich ein Empfehlungsbrief des Apoſtels Paulus findet, welchen er der Ueberbringerin des an die röm. Gemeinde gerichteten Sendſchreibens, der Diakoniſſin Phöbe aus der Gemeinde zu Kenchreä, der bekannten Hafenſtadt am Saroniſchen Meerbuſen in der Nähe von Korinth, mitgegeben hatte. Paulus bezeichnet dieſelbe an der angeführten Stelle als „Beiſtänderin“, „Beſchützerin“. Dieſer Ausdruck deutet auf eine umfaſſendere Hülfleiſtung als die bloſe Armenpflege, die vermuthlich auch in Kenchreä zunächſt Diakonen anvertraut war. Die Thätigkeit der Diakoniſſinnen betraf wol vorzugsweiſe die Pflege der Kranken und gaſtfreundliche Unterbringung oder Unterſtützung durchreiſender Chriſten, weshalb Paulus ſeine Empfohlene auf ihrer Reiſe auch ſeinen Bekannten zu gleicher gaſtfreundlicher Aufnahme empfiehlt, wie dieſe bei ſo mancher Gelegenheit in Kenchreä fremden Chriſten von ihr geleiſtet worden war. Das Amt der Diakoniſſinnen hat man nun auch 1 Tim. 5, 9 fg. zu finden geglaubt (Mosheim, De rebus christianorum ante Constantinum M. commentarii [Helmſtedt 1753], S. 138 fg.). Dieſe Vermuthung ſtützt ſich namentlich darauf, daß von den an jener Stelle zur Auswahl bezeichneten Witwen ſo vorzügliche Eigenſchaften gefordert werden, wie dies kaum geſchehen könnte, wenn es ſich lediglich um die Bedingungen der Würdigkeit zu einer Gemeindeunterſtützung handelte. Allein andererſeits iſt nicht einzuſehen, wie von einer Diakoniſſin ein Alter von mindeſtens 60 Jahren gefordert werden ſoll, da Witwen, welche das 60. Jahr überſchritten haben, eher ſelbſt der Pflege bedürfen, als ſie an andern auszuüben vermögen. Wahrſcheinlicher iſt es, daß ſolche Witwen bei den Unterſtützungsbeiträgen (1 Tim. 5, 3 fg.) bevorzugt werden ſollten, welche früher als Diakoniſſinnen um die Gemeinde ſich Verdienſte erworben, Fremde gaſtfreundlich aufgenommen, Bedürftigen ausgeholfen hatten u. ſ. w. (1 Tim. 5, 11). Inſofern wäre auch an der angeführten Stelle eine Anſpielung auf das Amt der Diakoniſſinnen anzuerkennen. Ueber das Inſtitut der Diakoniſſinnen haben beſondere Unterſuchungen angeſtellt: Bingham, Origines ecclesiasticae, II, 296; Ziegler, De diaconis et diaconissis veteris ecclesiae (Wittenberg 1678); Mosheim, a. a. O., S. 138 fg.; vgl. auch Neander, „Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel“ (4. Aufl., Hamburg 1847), I, 265 fg. Schenkel.

Diamant, ſ. Edelſteine.

Diana (Artemis). In dem außerordentlich reich und mannichfaltig ausgebildeten Mythen- und Cultuskreiſe, welcher an den griech. Namen Artemis (Ἄρτεμις), den lateiniſchen Diana, ſich angeſchloſſen hat, haben wir die rein griech. Grundelemente von den zahlreichen fremdartigen Beſtandtheilen wohl zu ſcheiden. Wol liegt allen die Beziehung zum Mond, als der für eine naive und im Naturleben befangene Anſchauung hochwichtigen, in alle irdiſchen und menſchlichen, ſpecifiſch ſexuellen Verhältniſſe eingreifenden Naturerſcheinung zu Grunde; aber doch iſt der Umkreis der hereingezogenen phyſiſchen Einflüſſe ebenſo verſchieden, wie die Natur der gemüthlichen Erregungen, die von dem Mond bedingt werden, verſchieden vor allem das Verhältniß des Mondes zu dem Ge-

danken einer Gesammtleitung des ganzen Erdenlebens, zu dem Gedanken einer Erdmacht selbst, überhaupt einer universellen Naturgottheit.

Die echt griech. Artemis, die Schwester des Apollo, die Tochter von Zeus und Leto (Latona), geboren in Ortygia, dem Wachtelland, nach heftiger Verfolgung der Mutter durch Hera, ist zunächst Jungfrau im strengsten Sinne des Wortes, mit vollem Ausdruck der Sprödigkeit und des Unabhängigkeitssinnes, freundlicher Milde den Kindern, den Schutzflehenden und Gedrückten, wie furchtbarer Strenge der Selbstüberhebung und der Rechtsverachtung gegenüber. Pfeil und Bogen, aber auch Spindel und Leier, bezeichnen ihre Beschäftigung, und die Fackel endlich die ursprünglichere Natur der nächtlichen Lichtgöttin, welche aber auch mit Licht Leben spendet und die Geburtsstunde des Menschen leitet. Die freie Natur mit ihren Berghöhen und Wäldern, einsam feuchten Wiesen, mit ihren Quellen und Teichen, ist ihr Lieblingsaufenthalt, und die Thiere dieser freien Natur sind ebenso sehr das Object ihrer Verfolgung, wie ihre Freude und ihr Spiel. Ihr künstlerisches Ideal, wie es in der Diana von Versailles weltbekannt ist, zeigt uns in glücklicher Zusammenbildung Schönheit, Gewandtheit und Kraft, den freien, offenen, aber auch zum Strafen bereiten Blick, die Bereitschaft zur That, die volle rasche Thätigkeit.

Den Cultus dieser griech. Artemis brachten die röm. Ansiedler unter Führung des Kodriden Androklus nach der Stätte von Ephesus (s. d.) und gründeten in der rein griech. Oberstadt ein Heiligthum der Göttin Namens Ortygia mit prächtigem Hain und jährlicher Festfeier, bei der die erlesene Schönheit der Jugend beider Geschlechter im Festzug besonders zu Tage trat (Strabo, XIV, 1, 20; Xenophon von Ephesus, I, 11); eine Jungfrau erschien hier im Jagdcostüm der Göttin selbst. Der Name Ephesus ward selbst aus der Bedeutung der zeugenden, schaffenden Göttin erklärt.

Davon zunächst ganz geschieden, ja 7 Stadien ($^1/_6$ deutsche Meile) entfernt, befand sich in der spätern Unter- oder Hafenstadt, außerhalb der alten Mauern (Herodot, I, 26), in einer von Ungriechen und zum Theil entschiedenen Orientalen (Karern, Lydern und Lelegern) bewohnten Gegend, hart am Hafen, ein uraltes Heiligthum einer weiblichen, an die Spitze aller irdischen Schöpfung gestellten, allen Gottheiten an Ehre des Thronens vorangehenden (Protothronia), mit dem Begriff der Urmacht im Cultus verbundenen Gottheit. Die Stiftung des Heiligthums oder doch die Aufstellung und Verehrung des vom Himmel gefallenen, vom Himmel stammenden alten Cultusbildes von schwarzem Holz (τὸ διοπετές, Apg. 19, 35) wird flüchtigen oder auf dem Heereszug begriffenen Amazonen vom Thermodon aus Kappadocien zugeschrieben, und man kannte später in den Bewohnern des großen um das Heiligthum gebildeten Asyls noch Frauen aus dem Amazonenstamme (Pausanias, VII, 2, 7), deren Waffentänze unter der Begleitung der Pfeifen auch spät sich erhalten hatten. Es ist damit der oberasiatischen, mit der assyrischen oder pers. Artemis (Anaïtis), mit der in priesterlichen Frauenstaaten verehrten Dea Comana Kappadociens zusammenhängende Charakter wenigstens eines wichtigen Bestandtheils dieses Cultus bestimmt ausgesprochen, wie auch der Drang der Propaganda, der sich unverkennbar bei der ephesischen Artemis kundgibt.

Dieser oriental. Charakter bewährte sich schon in einer mannichfach abgestuften Priesterschaft männlicher und weiblicher Art, im allgemeinen Melissen, d. h. Bienen, genannt, mit zahlreichen, aus der Fremde geholten Verschnittenen, Megalobyzen genannt, mit andern, die für ein Jahr der strengsten Enthaltung und Reinheitsgesetzen unterworfen, wechselten, als heilige Speiser der Göttin, den sogenannten Essäern, mit der strengen Weise heiliger Jungfrauen für ein Jahr im Gegensatz zu jenen amazonenhaften Hierodulen, endlich in der zahlreichen Klasse Flüchtiger, entlaufener Sklaven, unbestrafter Verbrecher, welche in dem besonders heilig gehaltenen Asyl dieses Tempelbezirks sichern Schutz fanden und in der weitern Entartung des Cultus durch Gaukelei, Traumdeuterei, Wahrsagerei aller Art, Amuletenhandel eine Art religiösen Berufs gewannen. Auch das ursprüngliche Cultusbild der Göttin im Prachttempel griech. Kunst, längst wol durch ein anderes von Eben- oder Cedernholz (von Rebenholz nach dem Zeugniß des Mucianus allein) ersetzt, bewährte in seiner Erneuerung sowie in den zahlreichen Nachbildungen, die mit dem Cultus nach Italien, Gallien, Hispanien und nach Osten an die Küsten des Schwarzen Meeres weithin wanderten, immer noch seine alte, für den Griechen durchaus fremdartige Gestalt und Symbolik. Eine schwarze Puppe mit halbrunder Lichtscheibe, Nimbus oder Mondscheibe hinter sich, und hohem Aufsatz auf dem Haupte, reichem Hals-

ſchmuck, mit einer Fülle von Thierbrüſten verſehen, dann von der Mitte des Körpers mumienhaft bis zu den Füßen in ein Gewand mit gitterartigem Riemenwerk eingewickelt, die Hände ſeitwärts vorgeſtreckt, auf Stäbe geſtützt, ſo erſcheint ſie uns durchgängig. Nur ſind allmählich, wie Antlitz, Hände und Füße von griech. Kunſtgeiſt durchgebildet, ſo die Reihen jener urſprünglich nur als Stickereien am Gewand angebrachten ſymboliſchen Gegenſtände in eine faſt freie Plaſtik umgeſetzt und auch im einzelnen vom Hauch der griech. Kunſt erfüllt worden. Hierzu kam noch eine unverſtändliche Inſchrift am Kopfaufſatz (Stephane), am Gürtel und am Fußſaum, welche, entſchieden ungriech. Urſprungs, als epheſiſche Zauberſchrift auch auf Amuleten aller Art verbreitet ward. Beifolgende Abbildung einer berühmten Statue des Vatican (Mus. Pio Clement., I, 32) zeigt uns daher an der Göttin eine Thurmkrone, Greifen, Hüter des Goldes und Diener des Lichts, im Nimbus Frucht- und Blumenkranz, dabei die bedeutungsvollen Eicheln als erſte Nahrung, Zeichen des Thierkreiſes und der Jahreszeiten, endlich Reihen von Stieren, Löwen, Hirſchen, Panthern, Bienen, Blumen und menſchlichen Flügelgeſtalten. Die Univerſalität einer ſolchen Mutter alles Lebendigen auf Erden, auch aller menſchlichen erſten Cultur unter Einfluß des Himmels, ſpeciell des Mondes, iſt anſchaulich darin ausgeprägt.

Für die Verſchmelzung des griech. Artemisdienſtes der Altſtadt von Epheſus und dieſer fremdartigen univerſalen aſiat. Naturgöttin vor dem Thore am Waſſer, und für die Helleniſirung der letztern, war es ein epochemachendes Ereigniß, als das von Kröſus kurz nach 560 v. Chr. in ſeiner Selbſtändigkeit bedrohte und belagerte Epheſus auf Rath ſeines Tyrannen ſeine Freiheit damit rettete, ſich zum Eigenthum jener Göttin zu erklären, und ſich durch beſtimmte Zeichen als Schutzflehende zeigte. Epheſus ward dadurch zur heiligen, tempeldienenden Stadt und ſicherte ſich damit den Lydern wie den Perſern gegenüber ſeine municipale Selbſtändigkeit, ja, das beſondere Wohlwollen der Herrſcher, und nach dem Fall von Milet ſtrömte nun ein reicher Handelsverkehr in der prächtigen Hafengegend beider Tempel zuſammen. Eine ſpätere Zeit verlegte die gemeinſame Feier der röm. Städte, die Panionia, daher dieſer Sicherheit halber in die nächſte Nähe von Epheſus. Mit Frau und Kind verſammelte man ſich aus weitem Umkreiſe zur Panegyris in Epheſus; reiche Opfer, feſtliche Züge, Wettkämpfe zu Roß, in allen Arten der Leibesübungen, muſikaliſcher und literariſcher Natur, Ausſtellungen von Kunſtwerken folgten einander.

Der berühmte Tempelbau der epheſiſchen Artemis von einheimiſchem Marmor in ion. Stil und rieſigen Verhältniſſen (425 × 220 Fuß, 60 Fuß hohe Säulen, die doppelt die Cella umgaben), war in ebenjener Zeit des Kröſus begonnen und von demſelben ſowie von ganz Aſien, d. h. den Königen und Staaten Kleinaſiens, reich unterſtützt, unter der Leitung ausgezeichneter Baumeiſter, des Cherſiphron und Metagenes zuerſt nicht ganz in dieſem Umfang begründet, ſpäter erweitert und von Daphnis und Päonios um Olympiade 100 oder 380 v. Chr. zum erſten mal vollendet. Der durch Heroſtratos angeblich in der Geburtsnacht Alexander's des Großen (21. Juli 356) entzündete Brand verwüſtete den Prachtbau, die gewaltige Cederndecke konnte ſeitdem über die ganze Tempelcella nicht mehr hergeſtellt werden, aber ſonſt wendete der Patriotismus der Epheſer ſelbſt durch freiwillige hohe Beſteuerung und den Wetteifer jedes einzelnen Stiftenden alles auf, den Tempel durch trefflichſtes Material und künſtleriſche Ausführung würdig herzuſtellen, unter Leitung des Baumeiſters Deinokrates. Geſchickt ward Alexander's Anerbieten, den Tempel zu vollenden und zu dediciren, abgelehnt. Er ſtand nun da mit all der Fülle der Bildhauerei, der Gemälde, der Geräthe, umgeben von einem kunſterfüllten Peribolos, als ein Wunder der Welt, und der alexandriniſche Dichter Kallimachos konnte von ihm ſagen: „Nichts Göttlicheres wird die Morgenröthe ſchauen und nichts Heiligeres. Leicht wird er

Pytho überſtrahlen" (Hymn. in Dian., V. 294 fg.). Die neue von Lyſimachos erbaute und Arſinoe genannte Stadt ſchloß ſich in der Tiefe dem Heiligthum erſt an mit ihren modernen und prächtigen Straßen, und wuchs, nach Strabo's Zeugniß, „von Tag zu Tag das gewaltigſte Emporium der Aſia dieſſeit des Taurus". Dazu kam dann die bevorzugte Stellung von Epheſus als Metropolis der Provinz Aſien, als erſte Stadt von allen und größte, in der zuerſt vom röm. Statthalter gelandet werden mußte, wo die großen Feſtverſammlungen der Provinz Aſien ſich vereinten, um noch den Glanz des Heiligthums zu mehren. Als der Artemis prieſterlichen Diener (Neokoros) beeiferte ſich die Stadt ſich zu bezeichnen oder wol auch als die Nährerin der Göttin.

Wir begreifen nun wol die ganze Bedeutung und Heftigkeit jenes Aufſtandes des Goldſchmieds Demetrius in Epheſus (Apg. 19, 23—41). Es leben alſo eine ganze Menge Silberarbeiter davon, kleine Nachbildungen des Tempels der Artemis, dieſes Weltwunders und Muttertempels für hundert andere zu bilden und an den Feſten wie ſonſt auf Handelswegen zu verkaufen, gerade ſo wie ſpäter die Iſeen, die Serapeen, Mithräen für den Privatcultus ſich vervielfältigen. Dieſe Induſtrie ſieht ſich durch die Predigt des Evangeliums bedroht, indem ihr Abſatz ſchwinden wird. Der Ruf: „Groß iſt die Diana von Epheſus", (V. 28, 34) war in der That der Ausdruck nicht blos eines religiöſen Eifers, ſondern des Stadtbewußtſeins von Epheſus, er war der Schlacht- und Jubelruf der aufgeregten Maſſe. Und daß nicht allein die Provinz Aſien, ſondern der Erdkreis dieſe epheſiſche Göttin verehrte, hatte eine Wahrheit, und ökumeniſch nannte man mit Stolz die Feſte ſolcher Gottheiten in helleniſtiſcher Zeit. Speciell wird Epheſus Neokore der Artemis und des vom Himmel gefallenen Bildes genannt. Es galt vor allem, der aufgeregten Maſſe nur das klar zu machen, daß Paulus mit ſeinen Genoſſen weder am Tempelbeſitz ſich vergriffen, noch Schmähungen gegen die Göttin ſelbſt ausgeſtoßen hatte. Stark.

Dibla (nicht Diblath) iſt Ez. 6, 14 falſche Lesart für Ribla (ſ. d.), eine Stadt an der Nordgrenze von Paläſtina.

Diblath, ſ. Dibla.

Diblathaim, ſ. Almon-Diblathaima.

Dibon. 1) Eine Stadt jenſeit des Jordans im Gebiet der Moabiter, wegen eines Wortſpiels (mit dam) auch Dimon genannt (Jeſ. 15, 9), von den Iſraeliten erobert (4 Moſ. 21, 30; Joſ. 13, 9), von den Gaditen erbaut, d. h. hergeſtellt (4 Moſ. 32, 34), daher ſie auch Dibon-Gad heißt (4 Moſ. 33, 45) und ſpäter dem Stamm Ruben zugetheilt wurde (Joſ. 13, 17). Noch ſpäter finden wir ſie in den Händen der Moabiter (Jeſ. 15, 2; Jer. 48, 18. 22). Sie lag in einer niedrigen Ebene, etwa 1 Stunde nördlich vom mittlern Arnon, wo ſich noch jetzt unter dem Namen Dîbân in dem flachen Lande el-Kura der Provinz Belka, zwiſchen dem Wadi el-Mûdſcheb (d. i. Arnon) und dem Flüßchen el-Wâleh, dicht an den Reſten einer römiſchen, von Süd nach Nord ziehenden Heerſtraße, Ruinen derſelben finden. 2) Eine Stadt im Stammgebiet Juda, auch Dimona geheißen, und noch nach der babyloniſchen Gefangenſchaft von Juden bewohnt (Joſ. 15, 22; Neh. 11, 25); wahrſcheinlich die Ruinenſtelle ed-Deib (ed-Dib, Ehdeib), öſtlich von Arad (ſ. d.), an dem Ufer eines ſeichten Wadi gleichen Namens, der oſtwärts unter dem Namen Wadi eſ-Seiyal zum Todten Meere läuft. Kneucker.

Dichtkunſt der Hebräer. Wol hat man von jeher mehrere Bücher des A. T. als „poetiſche" bezeichnet und die Juden wandten ſogar eine eigenthümliche Accentuation auf die Pſalmen, die Sprüche und das Buch Hiob an, verſchieden von derjenigen der proſaiſchen Schriften. Gleichwol bezog man jenen Ausdruck nur auf die Form und ſchrieb auch wol jene Bücher nicht fortlaufend, ſondern in Stichen. Von einer „Dichtkunſt" der Hebräer im ſtrengern Sinn des Wortes konnte ſo lange nicht die Rede ſein, als man die geſammte Bibel, und ſomit auch das A. T., nur als göttliche Offenbarung betrachtete und in dieſer im weſentlichen eine Mittheilung höherer Wahrheiten fand, deren Erzeugung weit über alle menſchliche Fähigkeiten hinausragt. Denn die Poeſie ſetzt eine recht eigentlich menſchliche Thätigkeit des Geiſtes voraus, eine Aeußerung ſeiner höhern Individualität, eine gewiſſe Kunſt der Sprache und Wortfügung, ſelbſt eigenthümliche Erfindung und Umbildung des aus der Wirklichkeit entnommenen Stoffes, alles Züge, die mit dem ſtrengen Begriff einer ſchlechthin übernatürlichen Offenbarung ſich unmöglich vereinigen ließen. Sonach iſt denn auch das erſte Werk, welches dieſe Seite der hebr. Cultur hell beleuchtete, erſt in der Mitte des vorigen Jahrhunderts entſtanden, als in

England noch eine freiere Theologie herrſchend war. Die „akademiſchen Vorleſungen über die heilige Poeſie der Hebräer“ vom Biſchof Robert Lowth (zuerſt lateiniſch erſchienen in Oxford 1753, dann von Michaelis 1758—62 und von Roſenmüller 1815 herausgegeben, und in deutſcher Bearbeitung von Schmidt [Danzig 1793]) verſuchen zuerſt die hebr. Dichtkunſt auch inhaltlich genauer zu charakteriſiren, wenngleich die Vergleichung mit den antiken und modernen Formen der Dichtung das Auge des Forſchers vielfach getrübt hat. In Deutſchland macht Herder's unſterbliches Werk („Vom Geiſt der ebräiſchen Poeſie“ [Deſſau 1782]) Epoche. In glänzender Weiſe hat er den hohen Schwung und reinen Adel dieſer Dichtkunſt aufgezeigt, als das Product echter Naturpoeſie. Seine Darſtellung wird ſtets die Grundlage bleiben, wenn wir gleich heute manches ergänzen können, aber nur, weil er zuerſt die Forſchung in die richtige Bahn gelenkt hat. Seitdem iſt vieles über den Gegenſtand geſchrieben worden, meiſtens in den Einleitungen zum A. T. und zu den Bearbeitungen der Pſalmen, bis neuerlich Ernſt Meier mit künſtleriſchem Sinn in ſeiner „Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Hebräer“ (Leipzig 1856) eine zuſammenfaſſende und eingehende Darſtellung lieferte, welche mit Recht weit über theologiſche Kreiſe hinaus Anklang gefunden hat.

Die Quellen, aus denen wir ſchöpfen können, liegen für die geſammte vorchriſtl. Zeit faſt ausſchließlich im A. T. Außer den obenerwähnten eigentlich poetiſchen Büchern, zu denen auch die Klagelieder Jeremiä, das Hohelied und der Prediger Salomo's (Koheleth) zu zählen ſind, finden ſich in den hiſtoriſchen Schriften eine ganze Reihe von Liedern und eine Fülle kleiner Bemerkungen, welche unſere Geſammtanſchauung von der hebr. Dichtkunſt ſehr weſentlich bereichern. Doch zeigen ſie auch, wie unendlich viel Denkmale des dichtenden Genius verloren gegangen ſind — theils durch die Ungunſt der Zeiten, theils durch das rein religiöſe Intereſſe der Sammler. Urſprünglich haben viele Lieder im Volksmund ſich fortgepflanzt; wie lange, läßt ſich bei den wenigſten beſtimmen. Indeß muß ſich ſchon ſehr früh das Bedürfniß geregt haben, eine Anzahl der beliebteſten in kleinen Sammlungen zu vereinigen. Zwei ſolcher Sammlungen kennen wir wenigſtens dem Namen nach: das Buch der Kriege Jahve's (4 Moſ. 21, 14) und das Buch Hajjaſchar (Joſ. 10, 13; 2 Sam. 1, 18), von Luther mit „Buch des Frommen“ oder „der Redlichen“ überſetzt, nach einigen ein Heldenbuch, nach andern vom erſten Wort ſo benannt. Sie enthielten wol nur wenige religiöſe Lieder, überwiegend geſchichtlich-nationale Geſänge, die im Volk beliebt waren. In dem letztern ſtand die ſchöne Elegie David's auf den Tod Saul's und Jonathan's, unter dem merkwürdigen Namen „der Bogen“ und beſtimmt, von den „Söhnen Juda's“ erlernt zu werden.

Bei dem verhältnißmäßig geringen Umfang der poetiſchen Reſte der Hebräer kann man vorab vorausſagen, daß jede eingehendere Charakteriſtik unvollkommen und einſeitig ausfallen muß; auch wird ſie verfehlt ſein, wollte man die Geſichtspunkte der antiken oder modernen Poeſie, überhaupt aller der Dichtung, welche wir Abendländer als „claſſiſch“ zu bezeichnen gewohnt ſind, auf ſie anwenden. Vielmehr ſteht ſie ganz auf dem Boden der weſtaſiat. Anſchauung und ſemitiſchen Bildung, und ſo wird man die Anſicht, in ihr lägen z. B. die unverfälſchteſten Urklänge der ſingenden Menſchheit vor, als einen Reſt jener engen Anſchauung bezeichnen müſſen, welche bei der Bewunderung der H. Schrift die Werke der „Heidenwelt“ nicht in Betracht zu ziehen gewohnt war.

Poeſie iſt die Urſprache der Welt. Das will ſagen, daß die urſprüngliche Macht, welche dem Menſchen den Ausdruck in der Sprache, in verſtändlichen zuſammenhängenden Worten, abringt, der Mutterſchos aller Dichtung geworden iſt. Denn das gemeine Bedürfniß zwingt wol zu abgeriſſenen Lauten, aber noch nicht zur Rede, und erſt, wo in einem längern cultivirten Gemeinſchaftsleben die conventionelle Form des ſprachlichen Ausdrucks herrſcht, kann von Proſa die Rede ſein. Alle Sprache wie Poeſie entſteht aus dem Wechſelſpiel äußerer Eindrücke mit den Erregungen des Gemüthslebens; ſie iſt zugleich der Verſuch, jene Eindrücke durch Laut und Wort zu feſſeln und dadurch Herr zu werden über ihre niederdrückende Gewalt; dazu treibt auch das Bedürfniß, durch Sprache ſich von den das Innere füllenden und durchwogenden Gefühlen im eigentlichen Sinn des Wortes zu befreien. Die Art und Weiſe, wie ſich jenes Wechſelſpiel geſtaltet, beſtimmt die Eigenthümlichkeit einer nationalen Poeſie, die hiernach durch den Volkscharakter aufs ſtärkſte bedingt ſein wird, um ſo mehr, je heller der ſie durchklingende echte Naturlaut tönt.

In unſern Quellen überwiegt weitaus das individuellſte Element der Poeſie, die Lyrik. Und lyriſch iſt überhaupt die Dichtung des Semiten geartet; ſie ſoll ihm vorzugsweiſe dazu dienen, die Erregungen ſeines Innern, ſeine Wünſche, ſeine Schmerzen, ſeinen Jubel und Dank auszuſprechen. Weder das Epos noch das Drama ſind auf dem Boden des Semitismus heimiſch, und deshalb begegnen wir dieſen Dichtungsformen auch nicht bei den Hebräern. Man hat die Urſache wol darin finden wollen, daß der Semite viel zu ſubjectiv ſei, während Epos und Drama fordern, daß der Dichter in oder hinter ſeinem Stoff ganz verſchwinde. Gleichwol finden ſich mannichfache epiſche und dramatiſche Anklänge. So unpaſſend es iſt, den Pentateuch ein Epos zu nennen, ſo trägt doch offenbar die Geſtaltung der patriarchaliſchen Sage einen leiſen epiſchen Anſtrich. Das Gleiche iſt von mehrern jener Pſalmen zu ſagen, welche die alte Volksgeſchichte ins Gedächtniß rufen, wie Pſ. 105—107. Und ſo wenig wir im Hohenlied ein Drama finden können, ſo iſt doch nicht zu leugnen, daß ſowol hier als auch an andern Stellen, z. B. in der lieblichen Erzählung von der Brautfahrt Elieſer's (1 Moſ. 24), die Darſtellung dramatiſchen Anſtrich empfängt in der Lebendigkeit von Rede und Gegenrede. Keineswegs verſchwand dem Hebräer die Wirklichkeit in ein halb geträumtes Nichts. Im Gegentheil nöthigte ihn gar vieles, dieſelbe mit feſtem Blick und nüchternem Sinn aufzufaſſen. Die Gegenden zwiſchen dem Euphrat und Aegypten begünſtigten ſowenig wie die politiſchen Zuſtände jenes Sichhingeben an die Wirklichkeit; das Leben war hier ein ſtetes Ringen und Kämpfen um die Exiſtenz, das den Sinn nüchtern und klar erhielt. Darin liegt der Grund, warum ſo früh eine ſcharf markirte, bündige Geſchichtsüberlieferung auf dem Boden des Semitismus heimiſch wurde, wie wir ſie z. B. in der erſten Darſtellung der iſraelitiſchen Urgeſchichte (ca. 1000 v. Chr.), die dem Pentateuch zum Grunde liegt, wahrnehmen. Und eine faſt gleiche Bedeutung hatte hierbei auch die ſtarke und tiefe Anhänglichkeit des Semiten an Familie und Stamm, welche den Ueberlieferungen eine ſorgſame Pflege angedeihen ließ, wie wir ſie bei den alten ariſchen Völkern vergebens ſuchen. Vielmehr liegt wol die eigentliche Urſache davon, daß den Hebräern jene höhern Dichtarten fehlen, in der Unfähigkeit, größere objective Gedankengruppen in dichteriſcher Weiſe zu beherrſchen und zu gliedern.

Ein weiterer Charakterzug liegt in dem außerordentlichen, durch und durch naturwüchſigen Bilderreichthum, welcher ſchon der proſaiſchen, vollends der dichteriſchen Sprache eine ungemeine Anſchaulichkeit verleiht. Freilich hat das Hebräiſche auch einen nicht kleinen Schatz an Abſtracten aufzuweiſen, aber die Anwendung von Metaphern, Tropen, Vergleichungen, Proſopopöien bis zur Allegorie hin iſt der eigentliche Lebensodem und der Naturlaut des Semiten. Der todten Natur wird Leben, der Thierwelt höhere Empfindung und Sprache geliehen — eine Vergeiſtigung der Außenwelt, welche recht eigentlich zur poetiſchen Auffaſſung gehört. Vorzüglich gern werden Bilder aus der Thierwelt entnommen; denn der lebendige Zuſammenhang mit derſelben, welche die geſammte Anſchauungsweiſe des Nomaden charakteriſirt, iſt trotz aller Cultur niemals dem hebr. Volksgeiſt abhanden gekommen. Ebendeshalb klingen ſie auch für unſer Ohr ſo fremdartig, wie für jedes, das an conventionelle Formen ſich gewöhnt hat. In einem andern Sinn, als dies Wort gewöhnlich gebraucht wird, dichtet die Sprache ſelbſt für den Hebräer; jede lebendigere Vorſtellung, mag ſie in das Gebiet der Geſchichtserzählung oder in das der Ermahnung und ſelbſt der Speculation fallen, kleidet ſich unwillkürlich in ein Gewand, reich an Bildern und Metaphern. In wahrhaft muſtergültiger Weiſe hat dies Herder in dem obengenannten Werk nachgewieſen. — Dieſe Eigenthümlichkeit iſt auch der Schlüſſel zum Verſtändniß jener ſcheinbaren Vermenſchlichungen Gottes (Anthropomorphismen), welche die alte Orthodoxie nur als künſtliche Symbole, der ältere Rationalismus nur als Zeugniſſe roh-ſinnlicher Vorſtellungsweiſe zu deuten wußte, bis de Wette in ſeiner „Bibliſchen Dogmatik A. und N. Teſtaments“ (3. Aufl., Berlin 1831), die dichteriſche Form überzeugend nachwies. Erſt eine jüngere Theoſophenſchule hat darin Beweiſe für eine „maſſive Realität“ Gottes gefunden, um einem cruden Materialismus unwiſſentlich in die Hände zu arbeiten.

Eben dieſes freie Schalten mit den Eindrücken der Natur, welches ihren Inhalt zum bloſen Vehikel des menſchlichen Seelenlebens verwerthet und zugleich herabſetzt, hat ſeinen tiefern Grund in der Religion des Iſraeliten. Mag immerhin ein Theil des Volks dann und wann dem eigenthümlichen Zauber der Naturreligion erlegen ſein: — was wir von literariſchen Denkmälern übrig haben, zeigt uns durchweg die Höhe des religiöſen Be-

wußtſeins, welche in den Edlern des Volks lebte. Die Naturreligion beſteht, kurz geſagt, ja darin, daß die ſinnlichen Mächte einen ſo ſtarken Eindruck auf den Menſchen machen, daß er ſich von ihnen ſelbſt in letzter Inſtanz völlig abhängig fühlt. Der Iſraelit hat dieſen Standpunkt überwunden. Kein Gegenſtand der Natur iſt ihm an und für ſich heilig, denn es iſt irrig, die Speiſegeſetze urſprünglich darauf zurückzuführen, wie dies Sommer in ſeinen „Bibliſchen Abhandlungen" (Bonn 1846) klar nachgewieſen; kein ſinnliches Ereigniß wirkt auf ihn mit ſolcher Uebermacht, daß es ihn hinderte, zu einer höchſten, geiſtig-perſönlichen, allmächtigen Urſache emporzuſteigen. Dadurch, daß alle Dinge und Weſen nur Creaturen und daß ſelbſt die furchtbarſten Naturereigniſſe nur frei gewollte Handlungen Jahve's ſind, iſt die Macht aller ſinnlichen Eindrücke principiell gebrochen; die Natur ſteht durchaus unter dem Menſchen, mag derſelbe auch oft ein Spielball ihrer Kräfte zu ſein ſcheinen. Darum konnte ſich auch nicht eine eigentliche Mythologie in Iſrael bilden, deren Grundurſache eben in der unklaren Miſchung einer urſprünglich poetiſchen Empfindung mit dem religiöſen Bewußtſein liegt. Ein deutliches Beiſpiel hiervon zeigt Pſ. 19. Die Sonne iſt ein Held, der ſeinen Weg kühn und freudig dahinwandelt, ein Bräutigam, der aus ſeiner Kammer hervorgeht: — beides Anſchauungen, die da, wo die Sonne die höchſte Gottheit bildet, mythologiſch verwerthet ſind. Aber hier dienen ſie nur zur Darſtellung, wie die Himmel die Ehre Jahve's erzählen, und fördern die lebendige Naturanſchauung, ohne die religiöſe Idee zu trüben. Je einſamer der Iſraelitismus in dieſer Hinſicht mitten unter den Völkern Vorderaſiens, ja der geſammten Alten Welt daſteht, um ſo energiſcher muß er alle Geiſteskraft zuſammenraffen, um den Verſuchungen zum Rückfall zu entgehen. Und ſo iſt es nur natürlich, daß alle ſeine tiefern Erregungen in dem Grade, in welchem ſich alles höhere Bewußtſein Iſraels ausbildet und kräftigt, das Auge auf die unſichtbare Macht leiten, d. h. daß ſeine Poeſie immer mehr und mehr religiös wird. Kein Wunder, daß die überwiegende Maſſe poetiſcher Reſte religiöſer Art iſt.

Doch fehlt es nicht an zahlreichen Andeutungen, daß die dichteriſche Auffaſſung ſich auch auf weltliche Gegenſtände richtete. Und wir bedürfen nur eines Blickes in die oben geſchilderte Eigenthümlichkeit der Sprache des Volks, um die Forderung zu rechtfertigen, daß wir uns dieſes Durchdrungenſein nicht umfaſſend genug denken können. Erwägen wir nur, daß wir hier eine in ſo weitem Maße originelle Dichtkunſt vor uns haben, wie bei wenigen Völkern, daß eine Cultur, welche die Proſa zur Herrſcherin erhebt, denſelben bis in die ſpäteſten Zeiten hin fremd blieb, daß das Bild den rechten Mutterſchos und das Grundelement aller Dichtkunſt bildet.

In die Nomadenzeit, wo das Graben eines Brunnens die Exiſtenz bedingte und daher von höchſter Wichtigkeit war, führt uns jenes alte kurze Lied (4 Moſ. 21, 17. 18):

Steig' auf, o Brunnen,
Singet ihm zu!
Du Brunnen, den da haben
Die Fürſten gegraben,
Den da gebohrt die Edeln des Volks
Mit dem Scepter und ihren Stäben,

offenbar auf eine Feierlichkeit deutend, bei der die Stammesfürſten gleichſam den erſten Spatenſtich thaten. Aber auch die geſchichtlichen Ereigniſſe wurden in Liedern gefeiert (4 Moſ. 21, 27—30): ein alter Siegesgeſang freut ſich der Zerſtörung der Moabiterfeſte Hesbon. Er wird hier den „Moſchelim" in den Mund gelegt, d. h. wol den weltlichen Dichtern, welche umherziehend das Volk ergötzten. Ein anderes Bruchſtück liegt in 4 Moſ. 21, 14 vor. Wie vieles aus ſolchen alten Liedern in unſere Geſchichtſchreibung übergegangen ſei, können wir nur vermuthen. Einen klaren Beleg haben wir hierfür Joſ. 10, 12 fg., wo Joſua der Sonne und dem Mond zuruft, ſie möchten verweilen, „bis das Volk ſich gerächt an ſeinen Feinden" — eine Stelle, die ausdrücklich aus dem Buch Hajjaſchar citirt wird, deſſen hochpoetiſche Wendung (ſ. ähnliches Ilias, II, 412; Odyſſee, XXIII, 241) der Erzähler wörtlich in nackte Proſa und Wirklichkeit übertrug. Eins der herrlichſten und älteſten Lieder iſt das der Debora (Richter 5), das von hohem dithyrambiſchen Schwunge ausgehend eine ganze Scala von Gefühlen anſchlägt, von ſtolzer Siegesfreude bis zur ernſten Rüge oder zum leichten Spott gegen die unpatriotiſchen Stämme. Solche kleinere oder größere Lieder wurden wol auch oft von den

Weibern geſungen, wie das Lied, mit dem man den heimkehrenden David beglückwünſchte (1 Sam. 18, 8). Man ſang bei der Ernte (Joſ. 9, 3; Pſ. 4, 8); die Hirten ſangen bei den Heerden, die Jäger beim fröhlichen Weidwerk. Selten fehlten Lieder beim heitern Gaſtmahl (Am. 6, 5 fg.); die Propheten mußten die Ueberſchreitungen rügen (Jeſ. 5, 11. 12). Denn der Wein iſt gefährlich, mahnt der Weiſe (Spr. 23, 31) und ein Spötter (Spr. 20, 1), aber doch ein Labſal für die Betrübten (Spr. 31, 4—7). Bei Hochzeiten gab man wol auch ſinnige Räthſel auf (Richt. 14, 14). Auf den Weinbergen um Silo feierte man jährlich fröhliche Volksfeſte mit Tanz und Spiel (Richt. 21, 19 fg.); die Mädchen beklagten in Liedern das tragiſche Geſchick der Tochter Jephta's (Richt. 11, 40), und gewiß nur dadurch hat ſich dieſe Erzählung erhalten. Die ganze Geſchichte Simſon's iſt mit ſolchen Sprüchen und kleinen Liedern durchzogen, welche für die mündliche Sage den feſteſten Anhaltspunkt darboten, wie der Spruch vom Eſelskinnbacken (Richt. 15, 16) für die bekannte Geſchichte. Gern wählte man die (ſtets bedeutungsvollen) Namen, um leichte Sprüche daran anzuknüpfen; wie ein goldenes Geäder durchziehen ſie die erzählende Ueberlieferung. Bei Iſaak's (des Lächlers) Geburt muß Sara ausrufen:

Ein Lachen hat mir Gott bereitet,
Wer es hört, der wird mein lachen (1 Moſ. 21, 6).

Im ſogenannten Segen Jakob's (1 Moſ. 49) bildet für mehrere Sprüche nur die Namensdeutung des betreffenden Stammes die Grundlage. Die Geſtorbenen beklagte man in rührenden Liedern, wie David den Saul und Jonathan (2 Sam. 1, 18 fg.) und ſpäter den Abner (2 Sam. 3, 33). Auch in die niedrigſten Kreiſe verlor ſich das Lied; Buhlerinnen durchzogen die Straßen unter Geſängen (Jeſ. 23, 15 fg.). — Daß die Liebe einen Hauptgegenſtand des Liedes gebildet habe, läßt ſich von vornherein denken bei der hohen Stellung, welche das Weib in Iſrael einnahm, und bei dem Geiſt einer edeln Keuſchheit, der das Volk, im Vergleich mit dem rohen Sinnesrauſch der andern orientaliſchen Völker, durchwehte. Daß die ſinnliche Seite mit jener Unbefangenheit behandelt wurde, die den Morgenländer vom Abendländer unterſcheidet, verſteht ſich von ſelbſt; um ſo bedeutender ſind die Töne zarter Innigkeit, wie wir ſie z. B. im Hohenlied mehrfach durchklingen hören.

Eine Geſchichte der hebr. Poeſie zu ſchreiben hat ſeine beſondern Schwierigkeiten. Nicht nur ſchwankt die unbefangene Kritik vielfach hinſichtlich der Entſtehungszeit der einzelnen Bücher, ſondern, ſelbſt wo dieſe ſicher ſteht, fehlen noch häufiger die Anhaltspunkte, um zu beſtimmen, in welche Zeiten nun die einzelnen Liederproben gehören. Waren doch die erſten Sammler weit davon entfernt, alle Reſte der hebr. Nationalliteratur aufzubewahren, wie ſie ebenſo wenig ein Buch voll göttlicher Offenbarung ausſchließlich zu geben beabſichtigten. Ein erbauendes Lehr- und Leſebuch wollten ſie liefern, und mußten deshalb viele Schriften beiſeitelegen, deren Kenntniß für uns heute ungemein intereſſant wäre. Freilich haben manche Gelehrte (Ewald und beſonders Hitzig) die Pſalmen in eine chronologiſche Ordnung bringen wollen, der erſtere mehr für größere Zeiträume, dieſer auch für ſpecielle Situationen. So ſehr man den aufgewandten Scharfſinn bewundern muß, und ſo gewiß die feinen Combinationen derſelben in manchen Fällen einleuchten, ſo ſchwindet doch die Wahrſcheinlichkeit in dem Grade, je weiter wir den Kreis der geſchichtlich fixirten Lieder ziehen und je enger wir die muthmaßliche Zeit ihrer Entſtehung begrenzen. Durch dieſe Bedenken geleitet, hat demgemäß Hupfeld („Die Pſalmen überſetzt und ausgelegt" [4 Bde., Gotha 1855—62; 2. Aufl. 1867 fg.]) die hiſtoriſche Deutung der Pſalmen ſehr eingeſchränkt. Gleichwol können wir vorab vermuthen, daß die Dichtung den großen Entwickelungsepochen des hebr. Culturlebens gefolgt ſein werde — ein Geſichtspunkt, der auch Ernſt Meier in ſeiner Darſtellung geleitet hat. Nur die kleinere Poeſie, die edle Würze des täglichen Lebens, wird am wenigſten Aenderungen unterworfen geweſen ſein, zumal bei dem höchſt ſtabilen Charakter des Semiten.

In den Zeiten, da das Volk ſich erſt ethnologiſch und politiſch conſolidirte, entſtanden gewiß überwiegend nur ſolche Lieder, wie wir ſie in dem erhabenen Moſeslied (2 Moſ. 15), welches bis zu V. 11 ſehr alt ſein kann, in dem erwähnten Deborageſang, in den kleinen Siegesliedern u. ſ. w. finden. Das religiöſe Element hatte etwas durchaus Hymnenartiges; denn da die Kämpfe des Volks mit den Feinden ſtets als „Kriege Jahve's" galten, ſo gebührte dieſem der erſte Preis. Das ſehr vereinzelte, abgeſchloſſene Leben der Stämme in der Richterzeit prägte ſich auch in Liedern aus. Man rühmte in kurzen Sprüchen den eigenen Stamm und befreundete Nachbarſtämme; andere traf ein ſcharf abgerundetes

Wort des Hohns, der Rüge oder des zustimmenden Beifalls und des Mitleids, wenn es ihnen übel erging. Eine solche kleine Spruchsammlung stellte ein Ephraimit am Ende der Richterzeit zusammen, durch Wortspiele ergänzend, was noch fehlte, selbst magere geographische Data nicht verschmähend; und solche Popularität errang sich dieser Versuch, daß man ihn als „Segen Jakob's" (1 Mos. 49) alten Sagen einverleibte und späterhin nachahmte (5 Mos. 33). — Die Blüte der religiösen und den Ursprung der überwiegend individuellen Poesie werden wir David zuschreiben müssen. Als Sänger trefflicher Elegien haben wir den Heldenkönig bereits kennen gelernt; die Bücher Samuels (II, 22) schreiben ihm auch ein großes religiöses Danklied zu, das wir in Ps. 18 wiederfinden in fast wörtlicher Uebereinstimmung. So wenig wir dieses ihm absprechen können, so wenig eine ganze Reihe anderer Lieder des Psalters, die seinen Namen tragen. Daß diese Ueberlieferung der kritischen Sichtung bedarf, ist natürlich; denn es ergab sich von selbst, daß man später besonders beliebte Lieder diesem Dichterfürsten zuschrieb. Aber nun für jedes einzelne Lied, das seinen Namen trägt, auch den positiven Nachweis seiner davidischen Abstammung fordern, heißt von der Hochstraße reiner Kritik in die Sumpfpfade der Skepsis gerathen, heißt vergessen, daß man es nicht mit juridischen Beweisen, sondern, wie bei aller alten Ueberlieferung, nur mit einem mehr oder minder hohen Grad der Wahrscheinlichkeit zu thun hat. — David fand viele Nachahmer. Ihre Lieder wurden volksthümlich, aber das Volk kümmerte sich wenig um die Verfasser. Kein Wunder, daß uns dieselben so gut wie unbekannt sind. Einzelne wagte man später, wir wissen nicht mit wie viel Recht, den bekanntesten Sängerfamilien am Tempel zuzuschreiben, vor allem den Familien Korach, Assaph und Jeduthun. Viele sind im Tempel gesungen worden, musikalisch arrangirt (vom „Singmeister"), ohne daß wir die darauf bezüglichen Notizen in den Ueberschriften mit Sicherheit zu deuten im Stande wären. — Auch hinsichtlich der genauen Bezeichnung der Arten dieser religiösen Lyrik muß man sehr vorsichtig sein. Zwar haben die Hebräer sechs bis sieben Ausdrücke für das Lied, aber, wenn dieselben auch früher mögen genau unterschieden gewesen sein, so liegen sie doch heute sichtlich in synonymer Verwendung vor. Manches Gedicht, das ursprünglich rein lyrisch sein wollte, mußte den spätern Lesern zur Erbauung dienen und erhielt dann wol den Titel „Lehrgedicht" (Maskîl). Alle lyrischen Töne, über die eine religiös gerichtete Dichtung verfügen kann, finden wir im Psalter. Hier tiefe Klage oder sanfte Trauer, dort jubelnde Freude oder jene sinnige Klarheit, welche den göttlichen Fügungen stillhält; hier stürmische, dringende Bitte unter lebhaften Unschuldsbetheuerungen bis zu ernsten Zweifeln an der göttlichen Gerechtigkeit (Ps. 73), dort freudiger Dank für unverhoffte Rettung mit reichen Gelübden, Gott zu preisen. Gar häufig geht in demselben Lied die tiefste Klage plötzlich in den Dank über, wie in dem berühmten Ps. 22. — Auch die Gegenstände zeigen die gleiche Mannichfaltigkeit. Das Walten Gottes in der Natur wird gepriesen (Ps. 29 und 104), oder die persönlichen Erlebnisse bieten den Ausgangspunkt, oder der Rückblick in die alten Zeiten oder die Bedrängniß der Gegenwart oder festliche Ereignisse u. dgl. Politische Krisen richten den Blick auf den König und mahnen an die hohe Idee desselben als eines Statthalters Jahve's in Israel, nicht selten an prophetische Sprüche anknüpfend, wie Ps. 2 und 110. Diese Lieder sind es vor allem, denen man einen „messianischen" Charakter hat zuschreiben wollen, unrichtig in dem streng prophetischen Sinn, als ob hier eigentliche Verheißungen des einstigen Messias vorlägen; denn gerade sie wurzeln deutlich in der Gegenwart und blicken keineswegs in die ferne Zukunft. Da wir aber aus Zeiten, in denen diese Hoffnung längst lebendig war (seit dem 9. oder 8. Jahrh.; vgl. meine Abhandlung über „Die Idee des theokratischen Königs" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", Jahrg. 1863, S. 547), viele Psalmen besitzen, dennoch nicht einen, in welchem sich dieses prophetische Messiasbild mit voller Sicherheit nachweisen ließe, so müssen wir annehmen, daß dasselbe nicht als zu dichterischer Verwerthung geeignet angesehen wurde.

So unsicher auch die Zeitbestimmung der einzelnen Lieder ist, so können wir doch als gewiß betrachten, daß der Liederquell in Israel nicht versiegte bis lange Zeit nach dem Exil. Selbstverständlich haben auch manche Gedichte in unserm, durch allmähliche Sammlung entstandenen, Psalter Aufnahme gefunden, die bloße Nachahmungen oder Umbildungen älterer Originale sind, sogar Bearbeitungen desselben Liedes (Ps. 14 und 53). Indeß datiren doch aus dem Exil und aus der Zeit kurz nachher manche Lieder, in denen

wir den echten reinen Dichterton hören, vor allem jener ſchöne Kranz von 15 Pilgerliedern (Pſ. 120—134), die man wahrſcheinlich auf den Wallfahrten nach Jeruſalem anzuſtimmen pflegte. — Ob die hebr. Dichtkunſt noch in den Zeiten der Makkabäer (von 170 v. Chr. an) eine kurze Nachblüte gehabt habe, iſt unter den Kritikern noch heute eine viel erörterte Frage. Die ſogenannten 18 Salomoniſchen Pſalmen, die wir nur griechiſch haben, fallen, nach Ewald und Dillmann, in den Beginn jener Zeit und zeigen noch dichteriſche Thätigkeit, während die Poeſien im Buch Jeſus Sirach (um 180 v. Chr.) meiſt compilirende Bildungen ſind, die ihren Inhalt den ältern Dichtungen entlehnen. Nach einigen datiren auch einzelne Lieder unſers Pſalters, wie Pſ. 74, 44 u. a., aus dem Beginn der Makkabäerzeit; nur wenige ſetzen eine größere Zahl (die meiſten von Pſ. 73 an) ſo ſpät; vereinzelt ſteht die Anſicht, daß faſt der ganze Pſalter makkabäiſche Lieder enthalte. Immerhin gibt nur die Ueberſetzung des Pſalters ins Griechiſche, die wol in die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. fällt, die relativ ſicherſte Gewähr, daß ſeitdem nicht neue Lieder in den Pſalter eingeſchaltet wurden. — Als Ganzes betrachtet, hat dieſe große Liederſammlung einen ganz unſchätzbaren Werth für unſere Kenntniß des hebr. Culturlebens. Dieſe Innigkeit, dieſe Tiefe, dieſen Schwung und Adel würden wir kaum nach den Andeutungen vermuthen können, welche die hiſtoriſchen Bücher und vollends die Propheten über die eigentliche Frömmigkeit des Volkes geben. In Iſrael haben die höhern religiöſen Ideen in einer Breite und Tiefe Wurzel geſchlagen, welche die „Gottloſen" auf eine kleine, wenn auch oft mächtige Partei einſchränken. Denn nicht nur dürfen wir die Dichter ſelbſt zählen, ſondern in noch höherm Grade die Leſer, durch deren begeiſterte Aufnahme allein jene Dichtungen erhalten blieben.

Bei der ſtarken Neigung des Semiten, die Ergebniſſe ſeiner ſittlichen Lebenserfahrung in kurze Sprüche und Sentenzen zuſammenzufaſſen, werden wir auch unter den Hebräern die didaktiſche Poeſie vermuthen müſſen. Gepflegt wurde jene Neigung in Iſrael durch die nähere Berührung mit andern ſemitiſchen Stämmen, wie ſie zu den Zeiten Salomo's ſtattfand, und es ſteht nichts entgegen, in dieſem mit glänzenden Talenten ausgeſtatteten König einen Hauptbeförderer dieſer Richtung zu erblicken, wie die hiſtoriſche und die literariſche Ueberlieferung übereinſtimmend behaupten. Ein ſolcher Spruch heißt ein Maśál, urſprünglich gewiß nur von einer kurzen Sentenz gebraucht, aber dann auch auf größere Dichtungen in dieſer Richtung angewandt. Der Grundbegriff des Wortes führt auf eine Vergleichung, und in der That bildet in den zahlreich überlieferten „Sprüchen" meiſt ein Gleichniß den eigentlichen Kern. Denn dieſe Vergleichung oft ſehr heterogener Dinge will nicht dem Vergnügen dienen, ſondern ſoll eine lehrhafte Frucht bringen. Demnach gehört zum Maſchal die Fabel (Richt. 9, 7 fg.; 2 Kön. 14, 9 fg.), die Parabel und Allegorie (Jeſ. 5, 1 fg.; 2 Sam. 12, 1), das Spottgedicht (Hab. 2, 6), ſodaß „zum Maſchal werden" ebenſo viel bedeutet wie „verſpottet werden", das Räthſel, der Sinnſpruch und das größere Lehrgedicht. Die ſinnige Lyrik konnte es nicht vermeiden, in das Sententiöſe überzugehen, zumal durch Gedanken von allgemeiner Währung die Wogen der individuellen Stimmung ſich am leichteſten glätten, und ſo zeigen ſich im Pſalter wiederholt, einzeln und in größern Gruppen, Sentenzen, die ſich zu den Meſchalim rechnen laſſen. Die meiſten finden wir in der Spruchſammlung unter dem Namen „Miſchle Sch'lomoh" vereinigt. Oft genug geſtaltet ſich die Sentenz zu einer ſprichwörtlichen Haltung, und daß wir wol hier weniger Sprichwörter im ſtrengen Sinn des Worts vorfinden, liegt einfach an der großen Fruchtbarkeit des Volksgeiſtes, an der alle Volksſchichten theilnahmen und welche das Feſtwachſen typiſcher Sentenzen in größerm Umfange verhinderte. Religiöſe Mahnung, Klugheits- und Sittenregel werden hier nicht ſtreng geſchieden: alles umfaßt der Maſchal, was zur rechten Lebensführung dienen kann. Sind die Vergleichungen frappant, ſo erhält er eine witzige Färbung; oft wird nur eine einfache Thatſache hingeſtellt mit Motiv und Folge, genügend für den kundigen Leſer. Auch bloſe Schilderungen des richtigen Sachverhalts reichen aus, wie z. B. die ſchöne Darſtellung der tüchtigen Hausfrau (Spr. 31). Das größte Lehrgedicht iſt uns im Buch Hiob enthalten, ſeiner Form nach ein Dialog: der erzählende Theil bietet nur den Ausgangspunkt, an den ſich die „Vergleichung" dieſes Frommen mit dem Schickſal aller Gerechten überhaupt anlehnt. Sobald der Gedanke weiter ausgeſponnen wird, geht der Maſchal über in die moralphiloſophiſche Deduction, zu welcher im Koheleth (Prediger Salomo) Anſätze vorliegen. Eigenthümlich und nicht hebräiſch iſt der Gebrauch von

Maſchal 4 Moſ. 23. 24. Denn nicht die wirkliche Prophetie Bileam's wird damit bezeichnet, ſondern das, was Bileam ſagen ſoll: er ſoll ja mit kräftigen Zauberſprüchen die Kraft Iſraels lähmen. Solche magiſche Formeln ſpielten auf dem Gebiet des Heidenthums eine große Rolle.

Jede urſprüngliche Poeſie hat auch ihre eigenthümlichen Formen. Die Neigung, die hebr. Dichtung als ebenbürtig neben die der Griechen zu ſtellen, verleitete ſchon Philo und Joſephus, in den Pſalmen griech. Versmaße, Hexameter, Pentameter, Trimeter zu finden, und Hieronymus iſt ihnen gefolgt. Doch erſt in den letzten Jahrhunderten ſuchte man dieſe Meinung dadurch zu erweiſen, daß man beſtimmte Metra aufſuchte und die Quantität der einzelnen Sylben beſtimmte. Der erſte Verſuch von Franz Gomarus (1637) fiel nicht eben glücklich aus, und den ſpätern Beſtrebungen ging es nicht beſſer (vgl. über dieſe Verſuche Saalſchütz, „Von der Form der hebräiſchen Poeſie" [Königsberg 1825]). Daß ein gewiſſer feſter Rhythmus obgewaltet habe, folgt ſchon aus der Thatſache, daß die meiſten Pſalmen im Gottesdienſt geſungen wurden, nicht nur in cantillirender, recitativ-ähnlicher Weiſe, ſondern auch von Chören; und daß jeder Chorgeſang immer eine Art feſten Taktes und eine irgendwie geſtaltete melodiſche Form verlangt, ſollte man nicht leugnen. Allein die urſprüngliche Vortragsweiſe mit ihrem Rhythmus zu ergründen, iſt ſchon deshalb nicht möglich, weil die Accentuation und Vocaliſation neuern Datums iſt, lange nach dem Erſterben des Tempeldienſtes entſtanden; mithin fehlt uns für ſolche Unterſuchung jeder feſte Boden. Denſelben neu zu gewinnen, dürfte der Blick in die Art und Weiſe, wie heute die Beduinen ausſprechen und vortragen, noch der relativ ſicherſte Weg ſein; allein über ein nicht eben hohes Maß von Wahrſcheinlichkeit werden wir es auch hier ſchwerlich hinausbringen.

Trotzdem, daß die hebr. Sprache die Anwendung des Reims ſehr begünſtigt, fehlt derſelbe faſt völlig. Höchſtens hat dieſer ſinnliche Gleichklang am Zeilenſchluß in den kleinen Sprüchen der Volkspoeſie Anwendung gefunden, wie Sommer (a. a. O., S. 85—92) gezeigt hat; aber es iſt doch mehr Aſſonanz als eigentlicher Reim. Jene findet ſich ſehr häufig, auch mitten in den Verſen und Zeilen, nicht nur in den Pſalmen, ſondern auch bei den Propheten, wie denn überhaupt die prophetiſche Rede der Dichtung ſehr nahe ſteht. Die Alliteration (der Gleichklang im conſonantiſchen Anlaut) hat man neuerdings (Ley, „Die metriſchen Formen der hebräiſchen Poeſie" [Leipzig 1866]) als ein Geſetz der hebr. Poeſie nachweiſen wollen, allein doch nur für die ältere Zeit, und auch hier nur mit Hülfe verwerflicher Annahmen, wie wenn Aleph und Ajin alliterirend gedacht werden. Freilich bietet die höhere ſchwungvolle Rede oft genug Alliterationen, aber nirgends in ſtricter Regelmäßigkeit.

Jede rhythmiſche Bewegung vollzieht ſich in der einfachen Form der Hebung und Senkung, zwiſchen welche ſich dann und wann eine Schwebung ſtellt, ſo im Hexameter und Pentameter in augenfälligſter Weiſe. Das Eigenthümliche der hebr. Poeſie beſteht darin, daß dieſe Bewegung von dem Wortfall ſelbſt ganz abſtrahirt, und auf den Parallelismus des Gedankens allen Nachdruck fallen läßt. Sehr häufig iſt das parallele Glied nur ein Synonym des erſten oder es wiederholt daſſelbe mit ergänzendem Zuſatz, oder der Gedanke entfaltet ſich in verſchiedenen Bildern oder tritt zuerſt poſitiv, dann negativ auf. Dieſe Verdoppelung iſt indeß nicht nur einfach, ſondern, je weiter die poetiſche Sprache der Periodenbildung ſich näherte, auch drei-, ſelbſt vierfach. Etwas ſeltener iſt der antithetiſche Parallelismus; das zweite Glied faßt denſelben Gedanken nach einer neuen, oft entgegengeſetzten Seite auf. Dieſe Grundformen zeigen aber eine unendliche Fülle von Geſtaltungen und Uebergängen, da ja ohnehin die Sprache des Dichters von der des Redners nicht ſpecifiſch geſchieden war.

Urſprünglich bildete der abgeſchloſſene Gedanke die metriſche Einheit des Lieds, wenn wir uns ſo ausdrücken dürfen, obgleich vom Metrum im eigentlichen Sinn nicht die Rede ſein kann. Die ſentenziös abſchneidende Form iſt vielen Gedichten ſo eigen, daß man oft die Verſe verſetzen kann, ohne den Sinn weſentlich zu ſtören. Allein ſobald der Gedanke ſich reicher entfaltete, traten mehrere ſolcher Einheiten in nähere Beziehung und es entſtanden Strophen. Anfangs beſtanden dieſelben, und auch noch nachweisbar in mehrern Liedern, nur aus Gedanken(Vers)gruppen von mannichfaltiger Größe; der Refrain, wie in Pſ. 42 und 43, bildete den Einſchnitt und die Grenze der Strophen. Allein der Chorgeſang der Lieder im Gottesdienſt forderte eine ſchärfere Ausprägung im einzelnen, ver-

langte eine musikalische Einheit, d. h. ein im ganzen gleich langes Stück, das die Theile der Melodie enthielt. Dennoch mußte aber auch die Gegenstrophe eine gleiche Länge haben, die nur in der Uebereinstimmung der kürzern Einheiten gefunden werden konnte. Denn die Verse selbst waren von verschiedener Länge; der Parallelismus konnte zwei-, auch viergliederig sein und erstreckte sich wol auch über mehrere Verse. So ward denn, nicht der Vers, sondern die Stiche, der kleinere Verstheil, zur strophischen, wie zur musikalischen Einheit. Einen Beleg hierfür bieten in ganz unzweifelhafter Weise die alphabetischen Lieder (vgl. Sommer, a. a. O., S. 93—182), gleichviel ob man ihren poetischen Werth niedrig oder hoch anschlagen mag. In Ps. 111 und 112 steht der alphabetische Ordnungsbuchstabe am Beginn der Stichen (Kurzzeilen) in steter Folge, und VV. 3 tritt vor jede Stiche der Ordnungsbuchstabe, nur daß er sich stets dreimal wiederholt. In andern Psalmen tritt er nur scheinbar vor jeden oder jeden zweiten Vers, genauer indeß vor eine zwei- oder drei- oder vierzeilige Strophe. Sehr viele Lieder finden erst durch die richtige Strophentheilung ihre wahre Gestalt wieder. Gleichwol haben sich bisjetzt nur wenige entschlossen (z. B. Delitzsch in seinem „Commentar über den Psalter" [2 Thle., Leipzig 1859—60; neue Ausarbeitung, 1867]), die Stiche als metrische Einheit anzuerkennen (vgl. übrigens Meier, „Die Form der hebräischen Poesie" [Tübingen 1853]). Die Ursache davon ist, daß man sich nicht bewußt blieb, daß diese feinere Organisation der Strophe nothwendig ein späteres, allmählich entstandenes Erzeugniß sein müsse und daß bei vielen Liedern statt eigentlicher Strophen nur erst die gröbere Form der Satz(Vers)gruppen erscheine. Unsere heutige Verstheilung leidet an vielen Mängeln und stört sogar bisweilen die Erkenntniß des richtigen Sinnes; die richtige stichische Eintheilung läßt uns häufig kleine Einschiebsel gewahren und Textverderbnisse, die bei dem starken Gebrauch der Psalmen sehr erklärlich sind. Jener ideelle Parallelismus kann keinen Gegengrund abgeben, sofern derselbe ja mitnichten eine einfache Hebung und Senkung beibehält, sondern durch seine Erweiterung die Länge der Versstrophen sehr ungleichartig macht — ein unbesiegliches Hinderniß beim musikalischen Gebrauch. Immerhin bildet diese Sache eine offene Frage in der bisherigen Forschung.

Außer den im Text erwähnten Schriften verweise ich noch auf Hoffmann in Ersch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste" (2. Sektion), III, 348—361, wo auch die ältere Literatur sehr vollständig angegeben ist; auf Reuß in Herzog's „Real-Encyklopädie", V, 598—608; auf de Wette's „Einleitung zu den Psalmen" in seinem „Commentar über die Psalmen" (5. Aufl., Heidelberg 1856), und auf Ewald, „Allgemeines über die hebräische Dichtung und über das Psalmenbuch." Neue Ausarbeitung (Göttingen 1866). Ueber die nachbiblische Dichtung der Juden vgl. die inhaltsreiche Schrift von Delitzsch, „Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluß der Heil. Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit" (Leipzig 1836). Für das übrige verweisen wir auf den Artikel „Psalmen". Diestel.

Dichtkunst, urchristliche im N. T. Die apostolische Gemeinde hatte, nach dem Vorbild der jüd. Synagoge (Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 1112 fg.), schon früh in ihre Gottesdienste Gesänge aufgenommen, die sich dem Gebetsact anfänglich wol in freier Form, und auch in der Form des Wechselgesanges (Antiphonie), der in den Synagogengottesdiensten üblich war, anschlossen (1 Kor. 14, 16). Zunächst scheint die fromme Begeisterung der versammelten Gemeindeglieder in Lobgesängen auf die erlösende Gnade und Herrlichkeit Gottes den angemessensten Ausdruck gesucht zu haben (Apg. 2, 47). Im Kolosser- und Epheserbrief werden „Psalmen", „Hymnen" und „geisterfüllte Lieder" (ᾠδαὶ πνευματικαί) als bereits ausgebildete besondere Arten der urchristl. Dichtkunst genannt (Kol. 3, 16; Eph. 5, 19). Die apostolische Ermahnung zu gegenseitiger Erbauung mit diesen verschiedenen Formen christl. Dichtkunst setzt frühzeitig in den Christengemeinden eine reichere Production auf dem lyrischen Gebiet voraus. Die Meinung von Harleß (zu Eph. 5, 19 in seinem „Commentar über die Briefe Pauli an die Epheser" [2. Aufl., Stuttgart 1858]), daß nur Eine Art von geistlicher Poesie in den apostolischen Gemeinden bekannt gewesen sei, hat viel gegen sich; in diesem Fall hätte der Gebrauch verschiedener Benennungen an den angeführten Stellen nicht nur keinen Grund, sondern wäre irreleitend und unmotivirt. Die Vermuthung, daß „geisterfüllte Lieder" die allgemeine, „Psalmen" die für Judenchristen, und „Hymnen" die für Heidenchristen verständliche Bezeichnung derselben Liederart enthalten hätten, ist um so grundloser, als der allen

verſtändliche Ausdruck „geiſterfüllte Lieder“ für Juden- und Heidenchriſten ausgereicht hätte, wenn es nur eine Liederart gegeben hätte. Der frühzeitige Gebrauch verſchiedener Arten von religiöſer Lyrik in den Chriſtengemeinden erklärt ſich folgendermaßen. Der Gebrauch der Pſalmen war aus dem Synagogengottesdienſt entlehnt. Chriſtus ſelbſt hatte bei der Stiftung des Abendmahls die während der Paſſahfeier gebräuchlichen Pſalmen (113—118) angeſtimmt, und die Chriſten folgten anfänglich, wenn ſie Abendmahl hielten, ohne Zweifel ſeinem Beiſpiel. Daß das Pſalmenſingen in den altchriſtl. Gemeindegottesdienſten Uebung geblieben iſt, erhellt aus der Vorſchrift Const. apost., II, 59, wonach in den Morgengottesdienſten der 62., in den Abendgottesdienſten der 140. Pſalm geſungen werden ſollte. Daß auch chriſtl. Dichter früh ſchon Pſalmen dichteten, erſehen wir aus dem Pſalm des Zacharias (Luk. 1, 68 fg.). Demſelben fehlt übrigens der eigenthümliche chriſtl. Charakter; er iſt hauptſächlich aus altteſt. Reminiſcenzen zuſammengeſetzt: ein Danklied auf Jahve für die Erlöſung ſeines Volks von Feinden und für den Wegbereiter auf das meſſianiſche Heil (Pſ. 86, 15 fg.; 89, 11 fg.; 103, 6 fg.; 105, 9; 111, 9; 130, 7 fg.; Mal. 3, 23 fg.). Ein Hymnus, ebenfalls von altteſt. Klängen durchzogen, iſt der Lobgeſang der Maria (Luk. 1, 16 fg.). Sein Vorbild findet ſich 1 Sam. 2, 1 fg. in dem Lobgeſang der Hanna auf die Geburt des Samuel; die Uebereinſtimmung mit dem altteſt. Muſter iſt ſo überraſchend (vgl. Luk. 1, 47 fg., 49. 51 fg. mit 1 Sam. 2, 1 fg.; 8, 11), daß dem chriſtl. Verfaſſer nothwendig jenes vorgelegen haben muß. Die Strophencintheilung des Lobgeſanges (vier Strophen mit je drei Verſen) iſt richtig bemerkt worden. Ein ſchöner alter Hymnus in zwei einfachen Versgliedern iſt der Engellobgeſang auf Chriſti Geburt (Luk. 2, 14):

Ehre in der Höhe Gott,
Und auf Erden Frieden unter Menſchen des Wohlgefallens.

Das Werk des Meſſias wird in demſelben, mit Beziehung auf den doppelten Schauplatz des meſſianiſchen Reichs, den Himmel und die Erde, gefeiert; im Himmel dient es zur Verherrlichung Gottes, und unter den Menſchen, an denen Gott Wohlgefallen hat, den Theilnehmern am Meſſiasreich, zur Begründung der Eintracht. Die herkömmliche Eintheilung des Hymnus in drei Glieder:

Ehre in der Höhe Gott,
Und auf Erden Frieden,
Unter den Menſchen Wohlgefallen,

beruht auf der, die Hand des Emendators verrathenden, Lesart εὐδοκία (Wohlgefallen), ſtatt εὐδοκίας (Wohlgefallens). „Wohlgefallen unter (an) den Menſchen“ bildet zu den beiden andern Gliedern überhaupt keinen angemeſſenen Gegenſatz, und der Gedanke wäre an ſich nicht richtig, weil Gottes Wohlgefallen ſich auf die Genoſſen des meſſianiſchen Reichs beſchränkt. Der Hymnus iſt unter allen Umſtänden nicht lediglich als ein Bruchſtück, ſondern als ein in ſich geſchloſſenes Ganze zu betrachten.

Dieſe drei älteſten Denkmäler der urchriſtl. Dichtkunſt haben mit Recht im altchriſtl. Gottesdienſt hohe Beachtung gefunden. Aus ihnen haben ſich die Kirchengeſänge des „Benedictus“, des „Magnificat“ und des „Gloria in excelsis“ gebildet. Daß ſich auch noch in andern neuteſt. Stellen wenigſtens Bruchſtücke urchriſtl. Dichtkunſt finden, iſt uns nicht zweifelhaft. Der Apokalyptiker hat ſowol Hymnen ältern Urſprungs, als auch „neue“ Lieder (ᾠδαί) in ſein Werk aufgenommen. Das Lied der 24 Aelteſten, die ihre Kronen vor dem Thron Gottes niederwerfen (Offb. 4, 11), wahrſcheinlich ein Gemeindelied, hat vier Verszeilen:

Würdig biſt du, o Herr unſer Gott,
Zu empfangen die Herrlichkeit und Ehre und Macht,
Weil du geſchaffen haſt das All,
Und um Deinetwillen war es, und iſt es geſchaffen worden.

Dieſelben Aelteſten ſangen zur Anbetung des Lammes ein „neues Lied“, wahrſcheinlich deshalb ſo genannt, weil in der älteſten Zeit der apoſtoliſchen Periode noch keine Lieder zur Verherrlichung Chriſti, ſondern nur Hymnen auf Gott gedichtet worden waren (Offb. 5, 9 fg.; vgl. auch das Engellied V. 12 fg.). Das Lied Offb. 5, 9 hat ſechs Verszeilen:

Würdig biſt du zu nehmen das Buch,
Und zu öffnen ſeine Siegel,
Weil du geſchlachtet biſt und uns erkauft haſt Gott,
Mit deinem Blut aus allen Stämmen und Zungen und Völkern und Nationen,
Und ſie gemacht zu einem Reich und Prieſtern,
Und ſie herrſchen auf der Erde.

Eigenthümlich iſt Offb. 15, 3 die Erwähnung eines „Liedes des Moſe und eines Liedes des Lammes", welche von den Ueberwindern des Thiers, den ſiegreichen Märtyrern, mit Harfen in der Hand geſungen werden. Die Annahme, daß das folgende Preisgebet auf Gott (V. 3 und 4) beides zugleich, das Lied des Moſe und des Lammes, enthalte, ſtimmt nicht mit der deutlichen Unterſcheidung zweier beſonderer Lieder im Text und mit der völligen Beziehungsloſigkeit des Inhalts jenes Preisgebets zu den Perſönlichkeiten Moſe's und Chriſti. V. 3 und 4 enthalten, nach unſerer Anſicht, überhaupt kein Lied, ſondern ein dem Geſang der beiden erwähnten Lieder vorangehendes Gebet; die Lieder ſelbſt ſind bei den Leſern der Apokalypſe als bekannt vorausgeſetzt, und eben darum nicht mitgetheilt. Das Lied Moſe's findet ſich in der Apokalypſe nirgends vor, dagegen iſt das Lied Offb. 5, 9 fg. höchſt wahrſcheinlich das vorhin erwähnte Lied des Lammes. Die beiden Lieder ſind alſo nicht, mit Düſterdieck („Kritiſch-exegetiſches Handbuch über die Offenbarung Johannis" [Göttingen 1859], S. 484 fg.) und Volkmar („Commentar zur Offenbarung Johannes" [Zürich 1862], S. 232), als Ein Lied zu betrachten, und noch weniger iſt mit dieſen Auslegern anzunehmen, das Preisgebet Offb. 15, 3 fg. heiße das Lied Moſe's und das Lied des Lammes zugleich, weil es von Moſe und dem Lamm zugleich verfaßt und den Siegern gelehrt ſei.

Auch die Stelle Eph. 5, 14: „Wache auf, Schläfer, und ſtehe auf von den Todten, und über dir leuchten wird Chriſtus" ſoll, nach einigen, und zwar ſchon nach der Vermuthung Theodoret's, das Bruchſtück eines urchriſtl. Liedes ſein. Dagegen ſpricht aber die nur bei Anführung von altteſt. Schriftſtellen gebräuchliche Formel: „Es heißt" (λέγει); eher iſt jener Spruch eine freie Combination von Jeſ. 52, 1; 26, 19 und 60, 1. Dagegen iſt ſehr wahrſcheinlich die Stelle 1 Tim. 3, 16 aus einem alten chriſtl. Lied entlehnt (Rambach, „Anthologie chriſtlicher Geſänge" [Altona 1817], I, 33):

Welcher geoffenbart iſt im Fleiſch,
Gerecht erklärt im Geiſt,
Erſchienen den Engeln,
Gepredigt unter den Heiden,
Geglaubt in der Welt,
Emporgehoben in Herrlichkeit.

Wie früh ſolche Loblieder auf Chriſtus gedichtet wurden, wiſſen wir aus dem Bericht des Statthalters von Bithynien, Plinius des Jüngern (ep. X, 97), demzufolge die Chriſten im Anfang des 2. Jahrh. in ihren gottesdienſtlichen Verſammlungen Wechſelgeſänge zu Ehren Chriſti anzuſtimmen pflegten (carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem). Die angeführte Stelle hat wirklich den Charakter eines Wechſelgeſanges (vgl. auch Tertullian, Ad uxor., II, 9). Auch die Stelle 2 Tim. 2, 11:

Sind wir mit ihm geſtorben,
So werden wir mit ihm leben,
Wenn wir erdulden,
So werden wir mitherrſchen,
Wenn wir verleugnen,
So wird auch er uns verleugnen,
Wenn wir treulos ſind,
So bleibt er treu,

ſcheint ein vierſtrophiges altes Märtyrerlied zu ſein (vgl. Münter, „Die älteſte chriſtliche Poeſie", S. 29). Der vom vierten Evangeliſten dem Täufer Johannes in den Mund gelegte Spruch (Joh. 11, 29):

Siehe das Gotteslamm,
Welches wegnimmt die Sünde der Welt,

könnte ebenfalls aus einem im Anfang des 2. Jahrh. gedichteten Loblied auf Chriſtus entlehnt ſein. Das „Agnus Dei" iſt daraus hervorgegangen.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß ſchon im 1. Jahrh. der chriſtl. Zeitrechnung die chriſtl. Liederdichtung eine nicht unerhebliche Productionskraft bewies und in den Gemeinden weite Verbreitung gefunden hatte. Die Paſtoralbriefe würden nicht Fragmente aus Liedern citiren, wenn ſie nicht die Bekanntſchaft mit denſelben und ihre Autorität in den chriſtl. Gemeinden vorausſetzten. Allein nicht nur eine chriſtl. Lyrik gab es in dieſem Zeitpunkt, ſondern in gewiſſem Sinn auch ſchon ein chriſtl. Drama. Als ein ſolches,

und zwar als ein erhabenes allegoriſch-dramatiſches Gemälde, muß die Offenbarung des Johannes (ſ. Apokalypſe) betrachtet werden. Die Frage, inwieweit der Apokalyptiker an die Realität ſeiner Schilderungen geglaubt habe, beantwortet ſich im weſentlichen nicht anders als die Frage nach dem Glauben irgendeines Dramatikers an die Realität ſeiner geiſtigen Schöpfungen. Er glaubte an die Realität der von ihm in ſymboliſchem und allegoriſchem, d. h. in dichteriſchem Gewande, dargeſtellten Ideen, an den Sieg Jeruſalems über Rom, des Chriſtenthums über das Heidenthum, des chriſtlich-prophetiſchen Geiſtes über das falſche Prophetenthum, des zum Himmel erhöhten Chriſtus über die dämoniſchen Gewalten des Satans und des Hades. Was die poetiſche Einkleidung betrifft, ſo zerfällt das Drama in zwei Acte, wovon der eine im Himmel (Kap. 1—9), der andere zwiſchen Himmel und Erde (Kap. 10—22) ſeinen Schauplatz hat. Die Scenen ſind durch einzelne aufeinanderfolgende Viſionen gebildet und geſchieden. Im erſten Act bereitet ſich das Gericht über das heidniſche Rom vor, im zweiten vollzieht es ſich. Die Perſonen des Dramas ſind Chriſtus, das zum himmliſchen Löwen verklärte Lamm, der Satan, die Engel, der Antichriſt (Nero), die allegoriſche Perſon des Weibes, d. i. der heiligen chriſtl. Gemeinde, und die allegoriſche Perſon des falſchen Prophetenthums. Chorgeſänge bringen Abwechſelung zwiſchen die einzelnen Scenen; es ſind dies jene lyriſchen Ergüſſe, die wir oben beleuchtet haben. Das große Gerichtsdrama hat auch einen ganz beſtimmten dramatiſchen Abſchluß. Es ſchließt mit dem Sturz des Antichriſts und des Satans, mit dem Untergang der Heiden (Gog und Magog) und mit der vollkommenen Verſchmelzung des Göttlichen und des Menſchlichen, der abſoluten Verklärung der Welt durch die unmittelbare Gottesgegenwart. Es iſt daher ein großartiges Weltdrama, das im Offenbarungsbuch vor den Augen der Leſer zwiſchen Himmel und Erde ſpielt, und wird erſt unter dieſem Geſichtspunkt auch künſtleriſch verſtändlich. Wie alle wahre dichteriſche Begeiſterung iſt die des Apokalyptikers ihrer Mittel und Zwecke ſich durchaus und durchweg bewußt.

Auch manche Reden und Ausſprüche Jeſu haben einen dichteriſchen Charakter. Die herkömmlich buchſtäbelnde Auffaſſung der Bibel hat das Verſtändniß derſelben bisher ſehr gehindert. Wo Jeſus in Allegorien (ſ. d.), Sinnbildern (ſ. d.), Parabeln (ſ. d.) redet, bedient er ſich nicht der proſaiſchen Redeweiſe, und ſeine Worte dürfen in dieſen Fällen auch nicht buchſtäblich genommen werden. Parabeln, wie die vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 14 fg.) und vom Phariſäer und Zöllner (Luk. 18, 9 fg.), erhalten ihre richtige Beleuchtung erſt, wenn wir erkannt haben, daß der verlorene Sohn und der Zöllner das Heidenthum, der gehorſam gebliebene Sohn und der Phariſäer das Judenthum repräſentiren. Schilderungen, wie diejenigen des Endgerichts (Matth. 25, 31 fg.), ſind unverkennbar dichteriſch-paraboliſch und können daher nicht ohne weiteres als Lehrſtoff verwendet werden. Auch die Reden Jeſu über die „letzten Dinge“ (Matth. 24, 29 fg.) zeigen dichteriſchen Schwung, dichteriſche Sprache und Darſtellung, und ihre poetiſche Gewandung muß daher von dem theologiſchen und ethiſchen Kern ſtreng geſchieden werden, eine Behandlung, für welche freilich die herkömmliche Auslegungskunſt wenig Sinn zeigt.

Vgl. noch Lange, „Die kirchliche Hymnologie“ (Zürich 1843), S. 40 fg.; Koch, „Geſchichte des Kirchenlieds und Kirchengeſangs“ (3. Aufl., Stuttgart 1866), I, 5 fg.

Schenkel.

Verzeichniß
der im erſten Bande enthaltenen Artikel.

A.

A und **O.** Von Schenkel. 1.
Aaron. Von Schenkel. 1.
Aas. Von Röck. 4.
Ab, ſ. Monate.
Abaddon. Von Hausrath. 4.
Abana, ſ. Amana.
Abarim. Von Kneucker. 4.
Abba. Von Krenkel. 4.
Abdon. Von Kneucker. 5.
Abed Nego. 5.
Abel. Von Furrer. 5.
Abel (Perſonenname). Von Merx. 5.
Abendmahl. Von Schenkel. 6.
Abendopfer, ſ. Opfer.
Aberglaube. Von Krenkel. 15.
Abfall, ſ. Abgötterei.
Abgaben. Von Schrader. 18.
Abgötterei (mit 7 Abbildungen). Von Merx. 19.
Abia. Von Röck. 25.
Abiaſaph, ſ. Korah.
Abjathar. Von Schenkel. 26.
Abib, ſ. Monate.
Abidan. 26.
Abigail. Von Röck. 26.
Abihail. 26.
Abihu. 26.
Abilene. Von Kneucker. 26.
Abimael. 28.
Abimelech. 28.
Abiram, ſ. Korah.
Abiſag, ſ. David.
Abiſai. 29.
Ablobung, ſ. Gelübde.
Abner. Von Röck. 29.
Abraham. Von Schenkel. 29.
Abrahamiden, ſ. Völkertafel.
Abraham's Schos. Von Röck. 38.
Abram, ſ. Abraham.
Abrona. Von Kneucker. 38.
Abronas. Von Kneucker. 38.
Abſalom. Von Merx. 39.
Abwaſchungen. Von Roskoff. 41.
Acacia. Von Furrer. 42.
Accad. Von Furrer. 43.
Accaron, ſ. Ekron.
Acco, ſ. Akko.
Aceldama, ſ. Blutacker
Achaja. Von Krenkel. 43.
Achaikus. 43.
Achan. Von Röck. 43.
Achas, ſ. Ahas.
Achat, ſ. Edelſteine.
Achbor, ſ. Joſia.
Achior. Von Fritzſche. 43.
Achis. Von Röck. 44.
Achmetha, ſ. Ekbatana.
Achor. 44.
Achſa. Von Krenkel. 44.
Achſaph. Von Kneucker. 44.
Achſib. 44.
Ackerbau und Beſitz. Von Krenkel. 44.
Ada, ſ. Eſau und Lamech.
Adam. Von Schenkel. 46.
Adama. 49.
Adami-Nekeb. Von Kneucker. 49.
Adar, ſ. Monate.
Adaſa. Von Fritzſche. 49.
Addar, ſ. Hazar.
Addus, ſ. Adida.
Adida. Von Fritzſche. 50.
Adler. Von Furrer. 50.
Adma. 51.
Admatha, ſ. Ahasverus.
Adonia. 51.
Adonizedek. 51.
Ador, ſ. Adoraim.
Adoraim. Von Krenkel. 51.
Adoram. Von Schenkel. 51.
Adrammelech. Von Merx. 51.
Adramyttium. Von Furrer. 52.
Adria, ſ. Adriatiſches Meer.
Adriatiſches Meer. Von Furrer. 52.
Adullam. Von Fritzſche. 52.
Adummim. Von Furrer. 52.
Affen. Von Furrer. 52.
Afterſabbat, ſ. Sabbat.
Agabus. Von Krenkel. 52.
Agag. Von Kneucker. 52.
Agape. Von Mangold. 53.
Agrippa, ſ. Herodes.
Agur. Von Krenkel. 55.
Aegypten (mit 3 Abb.). Von Merx. 55.
Ahab. Von Steiner. 72.
Ahaliab, ſ. Oholiab.
Ahas. 73.
Ahasja. Von Steiner. 74.
Ahasverus. Von Reuß. 74.
Ahava. Von Furrer. 76.
Aheva, ſ. Ahava.
Ahia. Von Merx. 76.
Ahieſer. 77.
Ahikam. 77.
Ahimaaß. Von Röck. 77.
Ahiman. 77.
Ahimelech. Von Kneucker. 77.
Ahinoam, ſ. David.
Ahio, ſ. Uſa.
Ahiſar, ſ. Salomo.
Ahithophel. 77.
Ahmetha, ſ. Ekbatana.
Aholibama, ſ. Eſau.
Ahorn. Von Furrer. 77.
Aehrenleſen, ſ. Ernte.
Ai. Von Kneucker. 77.
Ain. Von Kneucker. 78.
Ajin-Rimmon. Von Kneucker. 78.
Aja, ſ. Ai.
Ajalon. Von Kneucker. 78.
Ajath, ſ. Ai.
Ajephim, ſ. David.
Akaron, ſ. Ekron.
Akazie, ſ. Acacia.
Akeldama, ſ. Blutacker.
Akko. Von Kneucker. 79.
Akrabattine. Von Furrer. 79.
Alabaſter. Von Roskoff. 79.
Alcimus. Von Fritzſche. 80.
Alema. Von Fritzſche. 80.
Aleppo. Von Furrer. 80.
Alexander der Große. Von Holtzmann. 80.
Alexander Balas. Von Holtzmann. 83.
Alexander. Von Krenkel. 84.
Alexandria. Von Furrer. 84.
Alexandriniſche Religionsphiloſophie. Von Lipſius. 85.
All, ſ. Welt.
Allegorie. Von Holtzmann. 99.
Alleluja, ſ. Halleluja.
Allerheiligſtes, ſ. Stiftshütte und Tempel.

Allgegenwart (Gottes), ſ. Eigenſchaften Gottes.
Allmacht (Gottes), ſ. Eigenſchaften Gottes.
Allwiſſenheit, ſ. Eigenſchaften Gottes.
Almodad. Von Kneucker. 102.
Almon. 102.
Almon-Diblathaima. Von Kneucker. 102.
Almoſen, ſ. Arme.
Aloë. Von Furrer. 102.
Aloth, ſ. Salomo.
Alphäus. Von Hausrath. 102.
Alraune. Von Furrer. 103.
Alt, ſ. Alter.
Altar (mit 1 Abb.). Von Steiner. 103.
Alter. Von Schenkel. 105.
Aeltern. Von Schenkel. 106.
Aelteſte. Von Schenkel. 107.
Alus. Von Kneucker. 111.
Amalek, ſ. Amalekiter.
Amalekiter. Von Bertheau. 111.
Amam. 114.
Amana. Von Kneucker. 114.
Amarja. Von Kneucker. 114.
Amaſa. 114.
Amaſai. Von Röck. 114.
Amathitis. Von Kneucker. 114.
Amazia, Amaßja. Von Röck. 114
Ameiſe. Von Furrer. 115.
Amen. Von Röck. 115.
Amethyſt, ſ. Edelſteine.
Ammaus, ſ. Emmaus.
Amme, ſ. Erziehung.
Ammiel. 115.
Amminadab. 115.
Ammon, ſ. Ammoniter.
Ammoniter. Von Kneucker. 115.
Amnon, ſ. Abſalom.
Amon. Von Merx. 116.
Amoriter, Emoriter. Von Bertheau. 117.
Amos. Von Nöldeke. 118.
Amoß, Amoz, ſ. Jeſaja.
Amphipolis. Von Furrer. 122.
Amram. 122.
Amraphel. Von Röck. 122.
Amri, ſ. Omri.
Amt. Von Roskoff. 122.
Amtsſchildlein, ſ. Hoherprieſter.
Amulete. Von Nöldeke. 127.
Ana, ſ. Eſau.
Anab. Von Furrer. 128.
Anabarath. Von Kneucker. 128.
Anakiter, ſ. Enakiter.
Anammelech. Von Merx. 128.
Anamim. Von Schenkel. 129.
Ananiah. 129.
Ananias. Von Krenkel. 129.
Anathema, ſ. Bann.
Anathoth. Von Röck. 129.
Anbetung. Von Gaß. 130.
Anbruch, ſ. Erſtling.
Andreas. Von Hausrath. 132.
Andronikus. Von Krenkel. 133.
Aner. Von Kneucker. 133.
Anfechtung. Von Schenkel. 133.
Ange. Von Fritzſche. 134.
Angeſicht. Von Krenkel. 134.
Anim. 135.
Annas. Von Keim. 135.
Aenon. Von Krenkel. 137.
Anrufung, ſ. Gebet.
Anſehen. Von Schenkel. 137.
Antichriſt. Von Hausrath. 137.
Antiochia (mit 1 Abb.). Von Reuß und Furrer. 141.
Antiochus. Von Reuß. 144.
Antipas, ſ. Herodes Antipas.
Antipater. Von Fritzſche. 151.
Antipatris. Von Fritzſche. 151.
Antonia, ſ. Jeruſalem.
Apame. Von Fritzſche. 152.
Apamea. Von Fritzſche. 152.
Apelles. Von Röck. 152.
Apfelbaum. Von Furrer. 152.
Aphärema, ſ. Ephrajim.
Apharſach. 152.
Aphek. Von Furrer. 152.
Apheka. 153.
Aphni, ſ. Ophni.
Apokalypſe. Von Hausrath. 153.
Apokryphen des Alten Teſtaments. Von Fritzſche. 165.
Apokryphen des Neuen Teſtaments. Von Holtzmann. 170.
Apollonia. Von Krenkel. 183.
Apollonius. Von Fritzſche. 183.
Apollos. Von Keim. 183.
Apollyon, ſ. Abaddon.
Apoſtel. Von Hausrath. 185.
Apoſtelconvent. Von Lipſius. 194.
Apoſtelgeſchichte. Von Holtzmann. 208.
Apotheker, ſ. Rauchwerk.
Appia. 216.
Appifer, ſ. Forum Appii.
Appii Forum, ſ. Forum Appii.
Aquila und Priscilla. Von Holtzmann. 216.
Ar. Von Furrer. 217.
Araba, ſ. Betharaba.
Arabath. 217.
Arabien. Von Steiner. 217.
Arach, ſ. Erech und Edeſſa.
Arad. Von Furrer. 229.
Aradus, ſ. Arvaditer.
Araloth. 229.
Aram, Aramäer, Aramäiſch. Von Nöldeke. 229.
Ararat. Von Furrer. 234.
Aravna. Von Röck. 234.
Arba. 234.
Arbeel, ſ. Betharbeel.
Arbeit. Von Roskoff. 234.
Arbela. Von Fritzſche. 237.
Arche, ſ. Noah.
Archelaus, ſ. Herodes.
Archiataroth, ſ. Ataroth.
Archippus. Von Krenkel. 238.
Ard. Von Kneucker. 238.
Areopagus, ſ. Athen.
Aretas. Von Keim. 238.
Aergerniß. Von J. R. Hanne. 239.
Argob. Von Furrer. 240.
Ariarathes. Von Fritzſche. 240.
Ariël. Von Röck. 240.
Arjoch. Von Schenkel. 240.
Arimathia, ſ. Rama.
Ariſtarchus. Von Hausrath. 240.
Ariſtobulus. Von Fritzſche. 241.
Arka, ſ. Arkiter.
Arkiter. Von Kneucker. 241.
Arm. Von Schenkel. 241.
Armband. Von Roskoff. 242.
Arme, Armuth. Von Bruch. 242.
Armenien. Von Kneucker. 245.
Armoni. 246.
Arnon. Von Furrer. 246.
Aroër. Von Kneucker. 247.
Arpa, ſ. Orpa.
Arpad. Von Röck. 247.
Arphachſad. Von Merx. 247.
Arphat, ſ. Arpad.
Arpharad. Von Fritzſche. 248.
Arſaces. Von Fritzſche. 248.
Arßa. 248.
Aerſe, ſ. Philiſter.
Artachſchaſchta. Von Merx. 248.
Artaxerxes, ſ. Artachſchaſchta.
Artemas. 249.
Aruböoth. 249.
Aruma. 249.
Arvad, ſ. Arvaditer.
Arvaditer, Aradier. Von Kneucker. 249.
Arzneikunſt. Von Roskoff. 250.
Aſa. Von Schenkel. 252.
Aſabel. Von Röck. 254.
Aſaja, ſ. Joſia.
Aſan. Von Kneucker. 254.
Aſarhaddon, ſ. Eſarhaddon.
Aſarja, ſ. Uſia.
Aſaſel. Von Merx. 255.
Aſchan, ſ. Aſan.
Aſche. Von Roskoff. 256.
Aſcher. Von Kneucker. 257.
Aſchera und Aſtarte. Von Merx. 257.
Aſchkuchen. Von Roskoff. 260.
Aſchur, ſ. Aſſyrien.
Aſchuri. 261.
As, ſ. Geld.
Asdod. Von Kneucker. 261.
Aſeka. Von Kneucker. 261.
Aſia. Von Stark. 261.
Aſiarch. Von Stark. 263.
Aſima. Von Merx. 263.
Askalon. Von Kneucker. 264.
Askenas. Von Kneucker. 264.
Asmodi. Von Fritzſche. 265.
Asnaphar, ſ. Osnappar.
Asnath, ſ. Joſeph.
Asnoth-Tabor. Von Kneucker. 265.
Aeſora. Von Schenkel. 265.
Asphalt. Von Furrer. 265.
Aſſa, ſ. Aſa.
Aſſaph. Von Merx. 266.
Aſſaremoth. Von Kneucker. 266.

Aſſarhaddon, ſ. Eſarhaddon.
Aſſer, ſ. Aſcher.
Aſſur, ſ. Aſſyrien.
Aſſuri, ſ. Aſchuri.
Aſſus. Von Krenkel. 266.
Aſſyrien (mit 2 Abb.). Von Hitzig. 266.
Aſtaroth. Von Kneucker. 279.
Aſtarte, ſ. Aſchera.
Aſtoreth, ſ. Aſtarte.
Aſtronomie, ſ. Sternkunde.
Aſtyages. Von Fritzſche. 279.
Atad. Von Kneucker. 279.
Atargation. Von Stark. 280.
Ataroth. Von Kneucker. 280.
Atargatis, ſ. Atargation.
Athach. 280.
Athalja. Von Merx. 280.
Atharim. 281.
Athen, Areopag (mit Plan). Von Stark. 281.
Athenobius. Von Fritzſche. 285.
Aethiopien und Kuſch. Von Dillmann. 285.
Athni, ſ. Othni.
Athniel, ſ. Othniel.
Atroth, ſ. Ataroth.
Attalia. Von Hausrath. 291.
Attalus. Von Fritzſche. 291.
Auferſtehung Jeſu. Von Schenkel. 291.
Auferſtehung der Todten. Von Schenkel. 298.
Auffahrt, ſ. Himmelfahrt.
Aufgang, ſ. Weltgegenden.
Auge. Von Schenkel. 303.
Augenſalbe. Von Schenkel. 304.
Auguſtus (mit 1 Abb.). Von Keim. 305.
Auserwählt, ſ. Erwählung.
Ausgießung des Heiligen Geiſtes, ſ. Heiliger Geiſt und Pfingſten.
Auslegung der Bibel. Von Mangold. 306.
Ausſatz. Von Furrer. 317.
Aven. Von Kneucker. 321.
Avith. Von Kneucker. 321.
Avva. Von Kneucker. 321.
Avvim. 321.
Avviter. Von Kneucker. 321.
Azael, ſ. Haſael.
Azem, Aſem. Von Kneucker. 322.
Azmon, Aſmon. Von Kneucker. 322.

B.

Baal, Beel, Beelzebub. Von Merx. 322.
Baala. 330.
Baalath. Von Kneucker. 330.
Baalath-Beer. 330.
Baal-Gad. Von Kneucker. 330.
Baal-Hamon. Von Kneucker. 331.
Baal-Hanan. 331.
Baal-Haſor. 331.
Baal-Hermon, ſ. Baal-Gad.
Baalis. 332.
Baal-Meon. 332.
Baal-Peraſim. 332.
Baal-Saliſa. 332.
Baal-Sebub, ſ. Baal.
Baal-Tamar. 332.
Baaltis, ſ. Baal.
Baal-Zephon. Von Kneucker. 332.
Baana. Von Schenkel. 332.
Babel. Von Hitzig. 332.
Babylon, ſ. Babel.
Babylonien (mit 3 Abb.). Von Hitzig. 335.
Babyloniſcher Thurm, ſ. Babel.
Bach, Bäche der Bibel. Von Roskoff. 342.
Bacha, ſ. Baka.
Bachides. Von Fritzſche. 344.
Bachus (mit 2 Abb.). Von Stark. 344.
Backen. Von Roskoff. 346.
Baden. Von Schrader. 348.
Baektilaeth. Von Fritzſche. 349.
Baela, ſ. Baala.
Baelath, ſ. Baalath.
Baena, ſ. Baana.
Baëſa. Von Röck. 349.
Bahurim. 349.
Baka. Von Furrer. 349.
Bala, ſ. Baala Nr. 3.
Balaam, ſ. Bileam.
Baladan, ſ. Merodach Baladan.
Balak. Von Merx. 350.
Ballſpiel, ſ. Spiele.
Balſamiren, ſ. Begraben.
Balſamſtaude. Von Furrer. 350.
Bamoth. Von Kneucker. 350.
Bann. Von Merx. 351.
Barabbas. Von Mangold. 354.
Barak. Von Röck. 355.
Baraſa, ſ. Bozra.
Barbar. Von Stark. 355.
Bären. Von Roskoff. 356.
Barfuß. Von Roskoff. 356.
Barjeſus. Von J. Hanne. 357.
Barjonas, ſ. Petrus.
Barmherzigkeit. Von Späth. 357.
Barnabas. Von Lipſius. 359.
Barnabasbrief. Von Lipſius. 363.
Barſabas. Von Röck. 374.
Barſillai. Von Röck. 374.
Bart (mit 1 Abb.). Von Merx. 374.
Bartholomäus. Von Hausrath. 376.
Baruch. Von Merx. 376.
Baſan. Von Furrer. 377.
Baſilisk, ſ. Ceraſt.
Baskama. Von Kneucker. 378.
Bath, ſ. Maße.
Bathſeba, ſ. David.
Baukunſt. Von Krenkel. 378.
Baum der Erkenntniß, ſ. Eden.
Baumöl, ſ. Oelbaum.
Baumwolle. Von Schrader. 380.
Bazra, ſ. Bozra.
Bdellium. Von Schrader. 380.
Bealoth. 381.
Becher, ſ. Trinkgeſchirre.
Becken. Von Roskoff. 381.
Becker, ſ. Backen.
Bedan, ſ. Abdon.
Beelzebub, ſ. Baal.
Beer. Von Kneucker. 382.
Beeroth. Von Kneucker. 382.
Beeroth-Bne-Jaakan, ſ. Bne-Jaakan.
Beerſeba. Von Kneucker. 382.
Beeſterah. Von Kneucker. 383.
Befeſtigungen, ſ. Feſtungen.
Begierde, ſ. Fleiſch.
Begraben, ſ. Begräbniß.
Begräbniß. Von Krenkel. 383.
Begürten, ſ. Gürtel.
Behemoth. Von Schrader. 384.
Beiſchlaf, ſ. Geſchlechtsverkehr.
Beiſchläferinnen, ſ. Ehe und Geſchlechtsverkehr.
Bekehrung. Von Schenkel. 385.
Bekenntniß. Von Hoßbach. 388.
Bel, ſ. Baal.
Bela, ſ. Zoar.
Belagerung, ſ. Feſtungen.
Beleidigung. Von Schrader. 390.
Belial. Von Schrader. 391.
Belohnung, ſ. Lohn.
Belſazer. Von Schrader. 391.
Benaja. Von Röck. 392.
Ben Hadad. Von Nöldeke. 392.
Ben Hinnom, ſ. Hinnom.
Benjamin. Von Schrader. 392.
Ber, ſ. Beer.
Beraka. Von Kneucker. 393.
Berea. Von Kneucker. 393.
Bered. Von Kneucker. 394.
Berg, ſ. Gebirge.
Bergbau. Von Roskoff. 394.
Berg des Stifts. Von Kneucker. 395.
Berggötter. Von Merx. 396.
Bergkirchen, ſ. Höhen.
Bergmaus, ſ. Maus.
Bernice. Von Hausrath. 396.
Berõa. Von Kneucker. 399.
Berothai und Berotha. Von Kneucker. 399.
Berſaba, ſ. Beerſaba.
Berufung. Von Gaß. 400.
Beryll, ſ. Edelſteine.
Beſchädigung. Von Krenkel. 403.
Beſcheren, ſ. Bart.

Beſchneidung. Von Steiner. 404.
Beſchwörer. Von Merx. 411.
Beſek. Von Kneucker. 411.
Beſeſſene. Von Keim. 411.
Beſitz, ſ. Ackerbau.
Beſor. Von Kneucker. 417.
Beſprengungen. Von Krenkel. 417.
Beſtändigkeit. Von Späth. 418.
Beſuche. Von Steiner. 419.
Betach. Von Kneucker. 420.
Betane. Von Kneucker. 420.
Beten. Von Kneucker. 420.
Beten, ſ. Gebet.
Bethabara. Von Holtzmann. 420.
Beth-Anath. Von Kneucker. 421.
Bethanien (mit 1 Abb.). Von Furrer. 421.
Beth-Anoth, ſ. Betane.
Beth-Araba. Von Kneucker. 422.
Beth-Arbel. Von Kneucker. 422.
Beth-Asmaveth. 422.
Beth-Aven. Von Kneucker. 422.
Beth-Bara. 423.
Bethbaſi. 423.
Beth-Biri. 423.
Beth-Char. 423.
Beth-Cherem. Von Kneucker. 423.
Beth-Dagon. Von Kneucker. 423.
Beth-Eden. Von Kneucker. 423.
Beth-Eked. Von Kneucker. 423.
Bethel. Von Kneucker. 423.
Beth-Emek. 424.
Bethesda. Von Holtzmann. 424.
Beth-Eſel. 425.
Beth-Gader. 425.
Beth-Gamul. 425.
Beth-Hanan. Von Kneucker. 425.
Beth-Haram oder **Beth-Haran.** Von Kneucker. 425.
Beth-Hogla. Von Kneucker. 425.
Beth-Horon. Von Kneucker. 425.
Beth-Jeſimoth. Von Kneucker. 426.
Beth-Leaphra. 426.
Beth-Lebaoth. Von Kneucker. 426.
Bethlehem (mit 1 Abb.). Von Furrer. 426.
Beth-Markaboth. 428.
Beth-(Baal-)Meon. 428.
Beth-Millo. Von Kneucker. 428.
Beth-Nimra. Von Kneucker. 428.
Beth-Paßheß. 428.
Beth-Pelet. 428.
Beth-Peor. Von Kneucker. 428.
Bethphage. Von Furrer. 428.
Beth-Rechob. Von Kneucker. 429.
Bethſaida. Von Furrer. 429.
Beth-Schean. Von Schrader. 429.
Beth-Schemeſch. Von Schrader. 430.
Beth-Sitta. Von Kneucker. 430.
Beth-Tappuach. Von Kneucker. 430.
Bethuel. Von Kneucker. 431.
Bethulia. Von Fritzſche. 431.
Beth-Zacharja. Von Kneucker. 431.
Beth-Zur. Von Kneucker. 431.
Betome(a)ſtaim. Von Fritzſche. 432.
Betonim. Von Kneucker. 432.
Bett. Von Roskoff. 432.
Bettler, ſ. Arme.
Beugen, ſ. Anbetung.
Beute. Von Roskoff. 433.
Beutel. Von Roskoff. 434.
Bezahlung, ſ. Genugthuung und Löſegeld.
Bezaleel. Von Schenkel. 435.
Bezaubern, ſ. Zauberei.
Bezek. Von Röck. 435.
Bezer. Von Röck. 435.
Bibel. Von Reuß. 435.
Biene. Von Roskoff. 452.
Bildad, ſ. Hiob.
Bildende Kunſt. Von Steiner. 454.
Bileam. Von Krenkel. 455.
Bileam (Stadt), ſ. Jibleam.
Bilha, ſ. Rahel.
Binden und Löſen. Von Steitz. 457.
Biſamapfel, ſ. Wohlgerüche.
Biſchof. Von Schenkel. 463.
Bithron. Von Kneucker. 465.
Bithynien. Von Krenkel. 465.
Bitte, ſ. Gebet.
Blachfeld, ſ. Ebenen.
Blaſen, ſ. Muſik.
Blattern. Von Schrader. 466.
Blei, ſ. Metalle.
Blenden, ſ. Leibesſtrafen.
Blindheit. Von Schrader. 466.
Blume, Blumen im A. T. Von Roskoff. 466.
Blut. Von Krenkel. 468.
Blutacker. Von J. Hanne. 469.
Blutgang, ſ. Krankheiten.
Blutrache. Von Nöldeke. 470.
Blutſchande, ſ. Keuſchheitsgeſetze.
Bne-Barak. Von Kneucker. 471.
Bne-Jaakan, ſ. Beeroth.
Boas. 472.
Bochim. Von Schenkel. 472.
Bock. Von Röck. 472.
Böſe. Von Schenkel. 472.
Bogen. Von Schrader. 474.
Bohnen. Von Roskoff. 475.
Bor-Haſſira. Von Kneucker. 475.
Boſor. 475.
Boſſora. 475.
Boßkath. Von Kneucker. 475.
Boßra. Von Kneucker. 475.
Brachjahr, ſ. Sabbatjahr.
Brandopfer. Von Steiner. 476.
Brandopferaltar. Von Steiner. 478.
Braten. Von Roskoff. 481.
Braut, Bräutigam, ſ. Hochzeit.
Briefe. Von Schrader. 481.
Brot, ſ. Backen.
Brüder Jeſu. Von Keim. 482.
Brunnen. Von Schrader. 485.
Brunnenthor, ſ. Jeruſalem.
Bubaſtos. Von Kneucker. 487.
Buch, ſ. Schreibkunſt.
Buchsbaum. Von Furrer. 487.
Buchſtaben, ſ. Schreibkunſt.
Büffel. Von Furrer. 487.
Bürgerrecht. Von Krenkel. 488.
Bürgſchaft. Von Krenkel. 488.
Bul, ſ. Monate.
Bund. Von Dillmann. 489.
Bundeslade. Von Hitzig. 494.
Bundesmahlzeit, ſ. Bund.
Bundesopfer, ſ. Bund.
Bundeszeichen, ſ. Bund.
Burg, ſ. Jeruſalem.
Bus. Von Kneucker. 495.
Buße. Von Schenkel. 495.
Bußzucht, ſ. Buße.
Butter, ſ. Milch.
Byblus. Von Kneucker. 498.
Byſſus, ſ. Baumwolle.

C.

Cad, ſ. Maaße.
Cäſarea. Von Overbeck. 499.
Cajus. Von Krenkel. 501.
Caleb. Von Röck. 501.
Cambyſes, ſ. Kambyſes.
Canaan, ſ. Kanaan.
Canaaniter, ſ. Kanaaniter.
Capernaum, ſ. Kapharnaum.
Caphthor, ſ. Kaphtor.
Carchemiſch. Von Krenkel. 501.
Carmel, ſ. Karmel.
Carmeſin. Von Roskoff. 501.
Casluchim. Von Merx. 502.
Ceder. Von Furrer. 503.
Cendebaeus. Von Fritzſche. 504
Cenſus, ſ. Schatzung.
Centner, ſ. Gewichte.
Ceraſt. Von Furrer. 504.
Chabbon, ſ. Kabbon.
Chaboras, ſ. Chebar.
Chabul, ſ. Kabul.

Chalach, ſ. Chelach.
Chalcedonier, ſ. Edelſteine.
Chaldäer. Von Hitzig. 505.
Chalne, ſ. Kalne.
Chamos. Von Merx. 507.
Chanja, ſ. Jojachin.
Channeh, ſ. Kalne.
Chapharſalama. Von Kneucker. 507.
Chaphtor, ſ. Kaphtor.
Chaſiphja, ſ. Kaſiphja.
Chasphor. Von Schenkel. 507.
Chavila, ſ. Havila.
Chebar. Von Nöldeke. 508.
Chelach. Von Schrader. 508.
Chellus. Von Kneucker. 509.
Chephira, ſ. Kephira.
Cherubim. Von Dillmann. 509.
Cheſalon, ſ. Keſalon.
Cheſed, ſ. Chaldäer.
Cheſil, ſ. Keſil.
Cheſuloth, ſ. Keſulloth.
Chilmad, ſ. Kilmad.
Chimeham, ſ. Barſillai.
Chinnereth, ſ. Kinnereth.
Chios. Von Krenkel. 515.
Chislew, ſ. Monate.
Chisloth Thabor, ſ. Kisloth Thabor.
Chittim, Kittim. Von Kneucker. 515.
Chiun. Von Merx. 516.
Choba. Von Kneucker. 519.
Chor Aſchan, ſ. Aſan.
Chorazin. Von Keim. 519.
Chor Gidgad, ſ. Hor Gidgad.
Chriſten. Von J. Hanne. 520.
Chriſtus, ſ. Jeſus.
Chriſtuspartei, ſ. Korinth.
Chrith. Von Furrer. 521.
Chronik Eſra und Nehemia (Bücher der). Von Bertheau. 521.
Chronologie. Von Merx. 532.
Chryſolith, ſ. Edelſteine.
Chryſopras, ſ. Edelſteine.
Chub. Von Merx. 540.
Chul. Von Merx. 542.
Chun, Kun, ſ. Berothai.
Chuſi, ſ. Joab.
Chuzas. Von Schenkel. 542.
Cilicien. Von Krenkel. 542.
Cinnameth, ſ. Zimmt.
Ciſternen, ſ. Brunnen.
Claude, ſ. Klaude.
Claudius. Von Keim. 543.
Clemens. Von Keim. 545.
Cleopas. Von Röck. 545.
Cleopatra, ſ. Kleopatra.
Cöleſyrien. Von Nöldeke. 545.
Colonie, ſ. Philippi.
Coloquinte, ſ. Gift.
Coloſſä, ſ. Koloſſä.
Coloſſerbrief, ſ. Koloſſerbrief.
Conſul, ſ. Lucius und Rom.
Corinth, ſ. Korinth.
Corintherbriefe, ſ. Korintherbriefe.
Cornelius. Von Holtzmann. 547.
Creſcens. Von Holtzmann. 547.
Crethi und Pleti, ſ. Krethi und Pleti.
Criſpus. Von Röck. 547.
Cuſch, Cuſchan, ſ. Aethiopien.
Cuſchan Riſchathaim, ſ. Kuſchan Riſchathaim.
Cuth, Cutha, ſ. Kutha.
Cymbel, ſ. Muſik.
Cyperblume. Von Furrer. 547.
Cypreſſe. Von Furrer. 547.
Cyprus. Von Kneucker. 548.
Cyrene. Von Krenkel. 552.
Cyrenius, ſ. Quirinius.
Cyrus. Von Fritzſche. 552.

D.

Dabrath. Von Kneucker. 554.
Dach, Dächer. Von Roskoff. 554.
Dachs. Von Furrer. 556.
Dagon (mit 1 Abb.). Von Merx. 556.
Dalmanutha. Von Kneucker. 558.
Dalmatia. Von Krenkel. 558.
Damaris. Von Röck. 558.
Damaskus. Von Nöldeke. 558.
Dämonen, ſ. Beſeſſene und Satan.
Dan. Von Merx. 562.
Daniel. Von Graf. 563.
Dank, Dankbarkeit. Von Späth. 574.
Dankopfer. Von Steiner. 576.
Daphne. Von Fritzſche. 577.
Darikus (mit 1 Abb.). Von Kneucker. 577.
Darius. Von Fritzſche. 578.
Darlehen. Von Krenkel. 578.
Dathan, ſ. Korach.
Dathema. Von Röck. 579.
Dattel, ſ. Dattelpalme.
Dattelpalme. Von Furrer. 579.
David. Von Dillmann. 581.
Debir. 594.
Debora. Von Merx. 594.
Dedan. Von Steiner. 595.
Deba. Von Kneucker. 596.
Dekalog, ſ. Geſetz.
Dekapolis. Von Holtzmann. 596.
Delila, ſ. Simſon.
Delus. Von Kneucker. 597.
Demas. Von Hausrath. 597.
Demetrius I. Von Reuß. 598.
Demetrius II. Von Reuß. 599.
Demuth. Von Schenkel. 599.
Denar (mit 1 Abb.). Von Kneucker. 601.
Denkzettel. Von Kneucker. 601.
Derbe. Von Furrer. 602.
Deſſau. 602.
Diakon. Von Schenkel. 602.
Diakoniſſin. Von Schenkel. 604.
Diamant, ſ. Edelſteine.
Diana (mit 1 Abb.). Von Stark. 604.
Dibla. 607.
Diblath, ſ. Dibla.
Diblathaim, ſ. Almon-Diblathaima.
Dibon. Von Kneucker. 607.
Dichtkunſt (der Hebräer). Von Dieſtel. 607.
Dichtkunſt (urchriſtl. im N. T.). Von Schenkel. 615.

Chronologiſche Ueberſicht der iſraelitiſchen Geſchichte.

Karte von Paläſtina.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen und Verbeſſerungen.

Seite 1, Zeile 9 v. o., nach Nur, lies: noch
» 8, » 29 v. o., ſtatt: geweiht, lies: gereicht
» 26, » 19 v. u., ſt.: Baradâ, l.: Barâda
» 27, » 18 v. u., ſt.: 15, 10, 1, 3, l.: XV, 10, 1. 3
» 50 iſt am Ende des erſten Abſatzes beizufügen: Spr. 30, 17.
» 51, Zeile 6 v. o., ſt.: Geier, l.: Adler
» 56, » 19 v. o., ſt.: nicht, l.: meiſt
» 56, » 41 v. o., ſt.: von rechts nach links, l.: von links nach rechts
» 57, » 22 v. o., ſt.: In dem Papyrus, l.: den Papyrus
» 79, » 25 und 24 v. u., wäre beſſer zu leſen: gegenüber auf der Rhede von Haifa
» 94, » 4 v. o., ſt.: hier, l.: Herr
» 94, » 31 v. o., ſt.: Umgang, l.: Uebergang
» 96, » 9 v. o., ſt.: verkündet, l.: verbindet
» 96, » 13 v. o., ſt.: zwiſchen Gott und der Mitte, l.: zwiſchen Gott und der Mitte
» 97, » 8 v. o., ſt.: dennoch, l.: darnach
» 97, » 11 v. o., ſtreiche das Komma nach Himmelsleiter
» 97, » 12 v. o., ſt.: Vergrößerung, l.: Vergröberung
» 97, » 22 v. o., ſt.: dieſe, l.: dieſer
» 97, » 24 v. o., ſtreiche die Klammer nach verhalten
» 97, » 27 v. o., ſtreiche die Klammer nach zuſchreibt
» 97, » 4 v. u., ſt.: dies, l.: das
» 98, » 24 v. o., ſt.: in ewigen Wahrheiten, l.: ewiger Wahrheiten
» 114, » 17 v. o., ſetze zu: Fluß Amana, noch: (2 Kön. 5, 12 Keri, im Ketib Abana)
» 332, » 9 v. o., lies genauer: Maîn
» 332, » 29 v. o., ſt.: Barre el-Gur, l.: Barre el-Dſchiſr (Gisr)
» 370, » 7 v. o., ſt.: politiſch, l.: praktiſch
» 373, » 32 v. o., ſt.: Nerva, l.: Nero
» 383, » 4 v. o., lies in zwei Wörter getrennt: Sieben Brunnen
» 394, » 1 v. o., ſt.: Matth. 13, 4, l.: 2 Makk. 13, 4
» 425, » 11 v. u., ſetze 7,68 in eckige Klammern, alſo: 6, 53 [7, 68])
» 465, » 14 v. u., ſt.: 2 Sam. 2, 19, l.: 2 Sam. 2, 29
» 471, » 2 v. u., ſt.: 1 Chron. 1, 12, l.: 1 Chron. 1, 42
» 472, » 3 v. o., ſtreiche: Bne-Jaakan, ſ. Beeroth, und ſetze Bne-Jaakan als Titel für die vier vorausgehenden Zeilen auf S. 471 vor Zeile 2 v. u., ſtreiche dann aber auch S. 471, Z. 3 v. u., das Sätzchen: 2) Bne-Barak d. h. Söhne Barak's
» 476, » 2 v. o., ſt.: 8, 21. 36, l.: 8. 21, 36.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Predigten aus der Gegenwart.

Von

D. Carl Schwarz,

Oberhofprediger und Oberconsistorialrath zu Gotha.

Sechs Sammlungen.

8. Jede Sammlung geh. 5 Mark 40 Pf., geb. 6 Mark.

In der Ansprache an die Leser, mit welcher der Verfasser die erste Sammlung einleitet, bezeichnete er als Aufgabe der Predigt unserer Zeit, daß sie überall die innigste und engste Verbindung von Religion und Sittlichkeit anstrebe, mithin ebenso von der einseitig moralischen, wie von der einseitig dogmatischen Richtung sich fern halte. Wie sehr seine in diesem Geiste verfaßten „Predigten aus der Gegenwart" bei den Gebildeten in weiten Kreisen sich eingebürgert haben, wird durch die rasche Folge neuer Auflagen bezeugt: die erste Sammlung liegt bereits in vierter, die zweite bis vierte in zweiter Auflage vor.

Akademische Predigten

von

D. Heinrich Holtzmann,

Professor an der Universität Heidelberg.

8. Geheftet 5 Mark. Gebunden 6 Mark.

Mit vorliegender Predigtsammlung bietet der bekannte heidelberger Theologe eine Reihe religiöser Betrachtungen, welche, an biblische Textstellen anknüpfend und besonders die Gemüthswelt umfassend, sich zu einem wirklichen Andachtsbuche gestalten, zugleich aber auch der praktischen Schrifterklärung dienen.

Religiöse Reden und Betrachtungen.

Von

Dr. Adolph Hausrath,

ord. öff. Professor der Theologie an der Universität Heidelberg.

8. Geheftet 3 Mark. Gebunden 4 Mark.

Die hier gesammelt erscheinenden Predigten und Aufsätze des namhaften Verfassers bilden ein zusammenhängendes Erbauungsbuch, das alle wesentlichen religiösen Fragen in populärer Weise behandelt. In einer ausführlichen Vorrede spricht sich derselbe über seine Stellung zu den schwebenden kirchlichen Fragen aus, indem er nachweist, wie der Kirche der Gegenwart nicht mit neuen Verfassungen, Bekenntnissen oder irgendwelchen Organisationen zu helfen sei, sondern lediglich durch ernste Vertiefung in das religiöse Leben selbst.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.