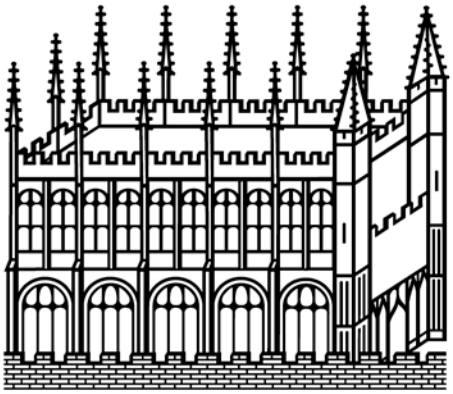


Bodleian Libraries

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.

Bibel-Lexikon, in Verbindung mit Dr. Bruch, Dr. Diestel [and others] ...


600044184R





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. **Renß**, 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 Band.



BODLEIAN LIBRARY

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1875.

10 x

Bibel-Lexikon.

Zweiter 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.

Zweiter Band.

Didrachme — Heilig, Heilige.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.
—
1869.

D.

Didrachme, ſ. Drachme.

Diebſtahl, ſchon in dem Zehn-Gebot (2 Moſ. 20, 13. 14; 5 Moſ. 5, 17. 18) ſowie in der älteſten Umſchreibung deſſelben (3 Moſ. 19, 11) verboten, wurde gemäß dem moſaiſchen Geſetz im allgemeinen mit der Strafe des Erſatzes, näher des doppelten Erſatzes, geahndet, unter Umſtänden eines noch höhern (2 Moſ. 22, 3 vgl. mit Joſephus, „Alterthümer", IV, 8, 27). Reichte das Vermögen des Diebes zur geſetzlichen Wiedererſtattung nicht aus, ſo mußte derſelbe ſein Vergehen mit dem Verluſt ſeiner Freiheit büßen, er ward als Knecht verkauft, damit von der Kaufſumme der zu leiſtende Erſatz beſtritten werde (2 Moſ. 22, 2). Jedoch ward die Härte dieſer Inſtitution durch die Sitte inſofern einigermaßen gemildert, als der Dieb nur an iſraelitiſche Herren verkauft wurde; erſt Herodes beſtimmte, daß der Dieb ins Ausland zu verkaufen ſei, eine Verfügung, die wegen ihrer Inhumanität von Joſephus („Alterthümer", XVI, 1, 1) ſcharf gerügt wird. Das Nähere hinſichtlich der den Diebſtahl betreffenden moſaiſchen Strafbeſtimmungen iſt Folgendes. War der geſtohlene Gegenſtand bei Entdeckung des Diebes noch in der Hand deſſelben, und weiter, war das geſtohlene Object ein Thier und dieſes noch nicht geſchlachtet, ſo hatte der Dieb lediglich das Doppelte des Werths wiederzuerſtatten (2 Moſ. 22, 3; Joſephus, „Alterthümer", VI, 8, 27). War dagegen das geſtohlene Thier ein Schaf oder Ochſe, und daſſelbe nicht mehr am Leben oder nicht mehr im Beſitz des Diebes, ſo hatte er bei einem Schaf das Vierfache, bei einem Ochſen das Fünffache des Werths zu erſetzen (2 Moſ. 21, 37). Da in Betreff anderer Gegenſtände für den Fall, daß dieſelben nicht mehr im Beſitz des Diebes gefunden wurden, eine Erhöhung nicht in Ausſicht geſtellt iſt, ſo bezieht ſich dieſelbe vermuthlich auch nur auf die genannten Heerdenthiere. Es ward aber der an der Heerde begangene Diebſtahl ganz beſonders ſchwer beſtraft, einerſeits wegen der Unentbehrlichkeit jener Heerdenthiere bei einem vorwiegend nomadiſchen und ackerbautreibenden Volk, wie die Hebräer waren; anderntheils weil die zum Theil ganz frei umherlaufenden Heerdenthiere viel leichter der Gefahr, geraubt zu werden, ausgeſetzt waren als andere, und ſo viel mehr unter den öffentlichen Schutz geſtellt waren. Aehnliche Erwägungen veranlaßten offenbar auch neuere Geſetzgebungen, den am Vieh auf der Weide begangenen Diebſtahl für einen qualificirten und ſomit ſchärfer zu ahndenden zu erklären. Wenn Spr. 6, 30. 31 für den Diebſtahl ohne Unterſchied eine ſiebenfache Wiedererſtattung als Strafe in Ausſicht genommen iſt, ſo iſt hieraus nicht etwa mit Michaelis auf eine Verſchärfung der moſaiſchen Beſtimmungen durch Salomo zu ſchließen (der betreffende Abſchnitt iſt ohnehin aus einer weit ſpätern Zeit), ſondern es iſt jenes vielmehr lediglich eine allgemeine, auf Androhung einer mehrfachen Wiedererſtattung hinauslaufende Strafbeſtimmung; ſieben iſt eben eine runde Zahl im A. T. Aus letzterer Stelle erhellt indeß beiläufig, daß Hunger als Entſchuldigungsgrund für den begangenen Diebſtahl, der deshalb milder zu beſtrafen wäre, nicht angeſehen ward. Dagegen trat eine ſolche Milderung der Strafe ein, wenn jemand das Entwendete vor der Entdeckung freiwillig zurückgab; in dieſem Fall hatte der Dieb nur den fünften Theil des Werthes hinzuzulegen (3 Moſ. 5, 22 fg.). Dieſelbe Strafermäßigung fand ſtatt, wenn jemand Verlorenes, das er gefunden, und das er früher abgeleugnet hatte, freiwillig, d. i. noch vor der Entdeckung der Unterſchlagung, zurückgab (a. a. O.). Da der Fall ſichtlich mit den vorhergehenden auf eine gleiche Stufe geſtellt wird, ſo dürfte klar ſein, daß Zurückhaltung von Gefundenem für gewöhnlich dem Diebſtahl gleichgeachtet wurde. Wie aus dem Vorhergehenden erhellt, war eine willkürliche Züchtigung des Diebes ſeitens des Beraubten durch die geſetzlichen Beſtimmungen ausgeſchloſſen.

Nur für den Fall, daß der Dieb beim Einbruch, und zwar in der Dunkelheit, betroffen ward, war es erlaubt, denſelben zu tödten. Tödtung aber eines Diebes am hellen Tage involvirte Blutſchuld; in einem ſolchen Fall war die entſprechende Sühne zu leiſten (2 Moſ. 22, 1 fg.). Menſchenraub, an einem Hebräer verübt, war, gleichviel man behielt den Geraubten für ſich oder man verkaufte ihn als Sklaven, mit dem Tode zu büßen (2 Moſ. 21, 16 vgl. mit 5 Moſ. 24, 7). Ueber Sakrilegium oder den ſogenannten Kirchenraub findet ſich im A. T. keine ausdrückliche Beſtimmung; doch gehört in gewiſſer Weiſe hierher das Entwenden von etwas durch den Bann (ſ. d.) Geheiligtem. Ein ſolcher Heiligthumsräuber ward, wenn ſich aus dem einzelnen Fall (Joſ. 7, 25) eine Norm abnehmen läßt, geſteinigt. Vgl. Michaelis, „Moſaiſches Recht" (Frankfurt a. M. 1775—80), VI, §§. 282—289; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſraels" (2. Ausg., Göttingen 1854), S. 212 fg. Schrader.

Diener, ſ. Dienſt.

Dienſt, bei den Hebräern. Das Verhältniß der Dienenden zu den Herren im alten Iſrael war ein ſehr verſchiedenes, je nachdem der Diener ein „Miethling" (Tagelöhner) oder aber ein „Knecht" war; und war er ein Knecht, wiederum je nachdem er ein Iſraelit war oder einem fremden Volk angehörte. Nur die erſtern, die Tagelöhner, genoſſen vollkommene perſönliche Freiheit. Der Miethling konnte nach Belieben ein Vertragsverhältniß mit ſeinem Herrn eingehen, und, kam er im übrigen ſeinen übernommenen Verpflichtungen nach, daſſelbe wieder löſen, und der Herr ſeinerſeits war verbunden, ihm den ausbedungenen Lohn ungeſchmälert und rechtzeitig, nämlich allabendlich, auszuzahlen (3 Moſ. 19, 13; 25, 45. 53; 5 Moſ. 24, 14. 15). Nach 2 Moſ. 12, 45 könnte es ſcheinen, daß dieſe bevorzugte Stellung nur Nichtiſraeliten zutheil ward, allein mögen auch vorzugsweiſe Nichtiſraeliten als Tagelöhner ſich vermiethet haben, ſo ſieht man doch nicht ein, warum ein Iſraelit nicht ebenfalls ſich gegen Lohn hätte verdingen können; eine entgegenſtehende Beſtimmung findet ſich nicht. Die Lage der zweiten und dritten Gattung von Dienenden war jenen gegenüber eine weit ungünſtigere. Der „Knecht", er mag nun Iſraelit ſein oder nicht, kann das Verhältniß, in welchem er zu ſeinem Herrn ſteht, nicht von ſich aus löſen, ſelbſt wenn er daſſelbe ganz freiwillig eingegangen iſt. Seine bürgerlichen Rechte ſind überhaupt vielfach geringer als diejenigen des Miethlings; die Knechte ſind mehr oder weniger des Herrn völliges Eigenthum, ſie ſind, wie es 2 Moſ. 21, 21 heißt, ſein „Geld". Immerhin aber war die Stellung dieſer „Knechte" in Iſrael noch eine weit beſſere als diejenige der Sklaven anderer alten Nationen. Sie beſaßen doch immer den Herren gegenüber gewiſſe Rechte. So hatte namentlich der Herr nicht das Recht der freien Verfügung über das Leben des Knechts; er hatte dafür zu büßen, wenn durch ſeine Schuld ein Knecht ſtarb; freilich, ohne daß dabei das Strafmaß angegeben wäre, und, ſtarb der Sklave erſt einen oder zwei Tage nach der geſchehenen Körperverletzung, infolge empfangener Züchtigung, ſo ging der Herr ſtraflos aus (2 Moſ. 21, 20 fg.). Eine ſtärkere Körperverletzung (Beraubung eines Auges, Zahnes, Fußes, Armes u. ſ. w.) ſollte mit Freilaſſung des Knechts oder der Magd ſeitens des Herrn gebüßt werden (a. a. O., V. 26, 27). Aus 1 Moſ. 15, 2. 3 iſt zu erſehen, daß ein Sklave, in Ermangelung von Erben, auch als Erbe eingeſetzt werden konnte; aus 1 Chron. 2, 34 fg., daß man auch wol einen Sklaven mit einer Erbtochter verheirathete, ſodaß jener in den Beſitz des Vermögens gelangte. War ferner dem Herrn ein Sklave entlaufen, ſo durfte derſelbe ihm nicht ausgeliefert werden; er konnte ſich niederlaſſen, wo er wollte (5 Moſ. 23, 16. 17). Immerhin aber fand ein weſentlicher Unterſchied ſtatt, je nachdem der „Knecht" ein Iſraelit oder ein Nichtiſraelit war. Zunächſt konnte ein Iſraelit bei einem Iſraeliten nur in den Fällen in Sklaverei gerathen, daß er 1) ſich ſelbſt freiwillig in dieſes Verhältniß zu einem andern Iſraeliten begab; 2) daß er bei begangenem Diebſtahl wegen Unfähigkeit, den geſetzlichen Erſatz zu leiſten, zwangsweiſe verkauft ward; endlich 3) daß ein Vater ſeine Tochter gegen eine Summe Geldes einem andern als Magd überließ (2 Moſ. 21, 17; 22, 2; 3 Moſ. 25, 39. 47). In allen drei Fällen dauerte das Verhältniß der Abhängigkeit vom Herrn nur eine beſtimmte Anzahl Jahre; nach der ältern Quelle (2 Moſ. 21, 2—11) währte es ſechs Jahre, und im ſiebenten war der Knecht frei; nach der jüngern Inſtitution (3 Moſ. 25, 39—41) fand die Freilaſſung in dem ſogenannten Jubel- oder Halljahre, d. i. je dem 50. Jahre ſtatt; die erſtere Inſtitution ward erſt von dem prophet. Verfaſſer des fünften Buchs Moſe,

dem sogenannten Deuteronomiker, wieder erneut (5 Mos. 15, 12—18). In Bezug auf diese israelitischen Knechte und Mägde wird milde Behandlung in ganz besonderm Maße eingeschärft, mit dem Hinweis darauf, daß es ja der Israeliten Brüder seien, wie nicht minder unter der Erinnerung daran, daß ja auch die Israeliten einst Sklavendienste hätten verrichten müssen (3 Mos. 25, 39. 42 fg., 46). Das prophet. Gesetz (5 Mos. 15) will sogar den im siebenten Jahre entlassenen Sklaven eine kleine Aussteuer mitgegeben wissen. Hinsichtlich der als Magd an einen andern Israeliten verkauften Hebräerin findet sich 2 Mos. 21, 8 fg. die Bestimmung, daß sie nicht an einen Ausländer verkauft werden, daß sie, an den Sohn des Herrn verheirathet, wie eine Tochter erben, endlich, daß sie in ihren ehelichen Rechten nicht irgendwie beeinträchtigt werden sollte; andernfalls war sie ohne Entschädigung zu entlassen, selbstverständlich vor dem siebenten, dem Sabbatjahr, in welchem sie ohnehin frei war. Dies die Bestimmungen des Gesetzes hinsichtlich der israelitischen Sklaven oder „Knechte". Bei weitem ungünstiger war die Lage der in Sklaverei gerathenen oder befindlichen Nichtisraeliten. Ein solcher hatte zunächst auf Freilassung nach einer bestimmten Anzahl Jahre nicht zu rechnen, er war zu ewiger Sklaverei verdammt (3 Mos. 25, 46). Auch der Tod des Herrn löste das Verhältniß nicht; wie jedes andere Eigenthum wurden diese Sklaven auf den Nachkommen vererbt (a. a. O., V. 45 fg.). Und aus der Art, wie (a. a. O., V. 39 fg.) die Israeliten zu einer humanen Behandlung des hebr. Sklaven im Gegensatz zu den nichthebräischen ermahnt werden, folgt, daß das Los dieser nicht gerade ein beneidenswerthes war. Dennoch hat auch hier der Geist der Offenbarungsreligion die Härte der nationalen Sitte vielfach zu mildern gesucht. Auch die Knechte, d. h. hier die nichtisraelitischen Sklaven, haben theilzunehmen an den Wohlthaten der geoffenbarten Religion. Die Vergünstigung der Ruhe am Sabbat wird auch ihnen zutheil (2 Mos. 20, 11; 5 Mos. 5, 14 fg.). Wie jeder andere Israelit hat sich der Sklave der Beschneidung zu unterwerfen, und wird damit in die israelitische Volksgemeinschaft aufgenommen (1 Mos. 17, 10—14. 23—27; 34, 22; 2 Mos. 12, 44). Das jüngere (deuteronomische) Gesetz schärft es ein, die Knechte und Mägde auch an den Opferfreuden theilnehmen zu lassen (5 Mos. 12, 12. 17; 16, 10. 14); daß sie das Passah mitessen sollten, gebietet schon das ältere Gesetz (2 Mos. 12, 44). Von Humanität zeugt auch die Bestimmung, daß ein Herr eine heidnische Kriegsgefangene nicht ohne weiteres als Beischläferin sich zueignen konnte; er hatte ihr vier Wochen zu gönnen, um den Verlust der Heimat zu beweinen; erst nach Ablauf dieser Frist durfte er ihr beiwohnen; die mit ihr erzeugten Kinder hatten volles Erbrecht (5 Mos. 21, 10—14).

Diese Verhältnisse scheinen im wesentlichen bis zum Untergang des jüd. Staats als einer selbständigen politischen Gemeinschaft gedauert zu haben, doch so, daß sich im Verlauf der Jahrhunderte die humanere Anschauung hinsichtlich der Stellung des Sklaven zum Herrn immer mehr Bahn brach, wie schon aus der jüngern Gesetzgebung des Deuteronomikers (5. Buch Mose) sowie aus dem etwa gleichzeitigen Buch Hiob erhellt (Hiob 31, 13—15). Ja, noch kurz vor der traurigen Katastrophe, die der Selbständigkeit Judas für immer ein Ende machte, unter dem letzten jüd. König Zedekia ward die Freilassung sämmtlicher (hebräischer?) Sklaven proclamirt und durch einen förmlichen Vertrag zwischen Volk und König festgestellt (Jer. 34, 8—11), freilich ohne dauernden Erfolg; denn nach dem Exil begegnen wir der Sklaverei in Israel nach wie vor; auch Israeliten selbst mußten andern ihrer Volksgenossen als Sklaven dienen (Neh. 5, 5. 8), und noch zu Christi Zeit hatte der insolvente Schuldner seine Schuld mit dem Verlust seiner und seiner Familie Freiheit zu bezahlen (Matth. 18, 25; vgl. noch Sir. 30, 33 fg.; 33, 25 fg.). Die Anerkennung der persönlichen Gleichberechtigung aller Menschen und damit der Herstellung des einzig natürlichen, nämlich des freien Verhältnisses zwischen Diener und Herr, war, nachdem innerhalb des Judenthums die Essäer und Therapeuten mit ihrer Verwerfung der Sklaverei durchzudringen nicht vermocht hatten, erst dem Christenthum vorbehalten, dessen Geist eine solche Institution durchaus widerstrebt. Vgl. Michaelis, „Mosaisches Recht" (Frankfurt a. M. 1775—80), II, §§. 122—129; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (2. Ausg., Göttingen 1854), S. 241—249; Saalschütz, „Archäologie der Hebräer" (Königsberg 1855—56), II, 236—248; Mielziner, „Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern, nach biblischen und talmudischen Quellen dargestellt" (Kopenhagen 1859). Schrader.

Dike, die Göttin des Rechts, wird zwar nicht von den Griechen als eine der

großen, älteſten Gottheiten verehrt, aber in Verbindung mit Zeus, dem Götterkönig, von Dichtern ſeit alter Zeit geſetzt und in trefflichen Worten als der Ausdruck der Heiligkeit des Rechts unter den Menſchen geſchildert. Sie iſt Tochter des Zeus ſelbſt, von Themis, der Göttin der ordnenden Weltmacht, einer Schweſter von Eirene und Eunomia, alſo von Frieden und Geſetzlichkeit (Heſiod, Theogonie, V. 902; Opera et dies, V. 248); ſie iſt Jungfrau, hochverehrt im Olymp, ſitzt neben dem Thron des Zeus (Sophokles, Oedipus Colon., V. 1382 [Ex rec. Dindorf; Leipzig 1850], ſie meldet ſofort das Unrecht der Menſchen, ſo das der rechtverdrehenden Könige, kehrt mit dem Karſt des Zeus ein ganzes Geſchlecht um (Ariſtophanes, Aves, V. 1240), ſie folgt mit ihren Strafen als Helferin der Verletzten, ſie treibt die Strafe ein für den Getödteten und wird als ſolche Hausgenoſſin auch der unterirdiſchen Götter (Sophokles, Antigone, V. 451). Die alexandriniſche Zeit verſetzte ſie als Sternbild der Jungfrau an den Himmel und dichtete von ihr, wie ſie im goldenen und ſilbernen Weltalter auf Erden weilte, im ehernen zum Himmel entfloh (Aratus, Phaenomena, S. 95 fg.); mit dem zukünftigen goldenen Zeitalter wird ſie auch auf die Erde zurückkehren (Virgil, Eclogae, IV, 7). Sie genoß aber auch wirklichen Cultus in Griechenland, und war nicht blos eine dichteriſche Fiction; ſo finden wir ſie in der Hafenſtadt Megaris in einem eigenen Heiligthum verehrt (Böckh, Corpus inscr. graec., Nr. 1080). Als ſtrafende Gottheit, als Rächerin des Mordes, wird ſie in der Apoſtelgeſchichte (28, 4) von den Bewohnern Maltas genannt, als Paulus, eben aus dem Schiffbruch gerettet, von einer Schlange gebiſſen wird: „Dike läßt ihn, den Geretteten, nicht leben, er muß jedenfalls ein Mörder ſein.“ Vgl. Welcker, „Griechiſche Götterlehre“ (Göttingen 1857—63), I, 700; III, 21—24. Stark.

Dikla, ein joktanidiſcher Volksſtamm in Arabien (1 Moſ. 10, 27). Das Wort bedeutet „Dattel“ und bezeichnet daher vielleicht die Bewohner des dattelreichen Wadi Nedſchran im nördlichen Jemen, ſüdlich von Kahtan, welche nach der arab. Sage den Palmbaum göttlich verehrten; etwa die Minäer, welche in einer palmenreichen Gegend des Glücklichen Arabien wohnten, mit der Hauptſtadt Karna oder Karana (jetzt Karn el-Manazil), und Karavanenhandel mit Weihrauch und Myrrhen nach nördlichen Gegenden trieben. Kneucker.

Dilan, eine Stadt in der Ebene des Stammes Juda (Joſ. 15, 38), vielleicht Bet-Dula (Beit Ula), 3 reichliche Stunden öſtlich von Beit Dſchibrin (Betogabris, Eleutheropolis), mit einigen Ueberbleibſeln aus dem Alterthum. Kneucker.

Dill (anethum, ἄνηθον, ioniſch ἄννησον), ein in ſeiner gemeinen und bekannteſten Art im ſüdlichen Europa einheimiſches, in unſerer Gegend häufig angebautes Doldengewächs, mit einwärts gerollten gelben Blumenblättern und einer am Rücken zuſammengedrückten, linſenförmigen, gerippten Frucht. Dieſelbe iſt in der Heilkunde gebräuchlich; das Kraut vermehrt ſich ſehr leicht und breitet ſich als Unkraut über die Gartenbeete aus. Deshalb wird es Matth. 23, 23 von Jeſus in ſeiner Strafrede gegen die Phariſäer neben andern werthloſen Gewächſen (Minze und Kümmel) genannt, welche die Phariſäer, in überſpanntem oder heuchleriſchem Geſetzeseifer, ſorgfältigſt zu verzehnten pflegten. In den ältern altteſt. Zehntgeſetzen waren dieſe werthloſen Kräuter nicht unter die zehntpflichtigen Gegenſtände gerechnet (3 Moſ. 27, 30 fg.; 4 Moſ. 18, 21 fg.); ohnedies betrachtete die ſpätere Geſetzgebung den Zehnten mehr als eine freie Gabe gegen Gott als eine Zwangspflicht (5 Moſ. 14, 22 fg.; 12, 6. 11. 17; 26, 12 fg.; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1866], II, 3, „Unterhalt der Prieſter“). Auch die Talmudiſten ſchreiben die Verzehntung des Dills vor (vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talm., zu Matth. 23, 23). Nach Maaseroth I, 1 iſt überhaupt alles Eßbare zehntpflichtig, und nach IV, 5 ſollen der Anſicht R. Elieſer's zufolge ſogar Same, Blätter und Stengel des Dills verzehntet werden. Schenkel.

Dimna, angeblich eine Levitenſtadt im Stammgebiet Sebulon (Joſ. 21, 35). Es iſt aber vielmehr Rimmona zu leſen (ſ. Rimmon).

Dimon, ſ. Dibon.

Dina, d. h. Gericht, eine Tochter Jakob's von der Lea (1 Moſ. 30, 21), iſt die leidende Hauptperſon der widerwärtigen Erzählung 1 Moſ. 34, nach welcher ſie, während Jakob's Aufenthalt bei Sichem, wo er auf dem Rückmarſch von Laban eine Zeit lang verweilte, bei einem Beſuch, den ſie den „Töchtern des Landes“, d. h. den Heviterinnen, abſtattete, von Sekem, dem ſichemitiſchen Königsſohn, mit Gewalt entehrt wurde. Sekem

begehrte sie dann von ihrem Vater zur Gattin, und im Beisein ihrer Brüder bot sein Vater Hamor jeden Kaufpreis an, da der Sohn sie sehr liebte. Dies ist eine ehrliche Werbung; nach der Sitte verhandeln die Aeltern über die Heirathsbedingungen, und die Brüder sind dabei, weil es ihre Pflicht ist, im Nothfall den Schutz der Schwester zu übernehmen. Wie sehr es dem Sekem Ernst ist, zeigt vor allem, daß er selbst auf die Forderung eingeht, sich zu beschneiden, ja alle Sichemiten bewegt, ein Gleiches zu thun, wobei eine spätere allgemeinere Verschwägerung der Sichemiten und Jakobiten in Aussicht genommen wird. Nachdem nun eine friedliche Einigung erzielt ist, üben Simeon und Levi einen schnöden Betrug aus, indem sie nach der Operation am dritten Tage, wo das Wundfieber am größten ist, die Sichemiten überfallen und ermorden. Die übrigen Brüder gesellen sich dann dazu und plündern die Stadt. Jakob tadelt zwar Simeon und Levi, nicht aber, weil sie schändlich gehandelt, sondern nur, weil sie ihn mit seiner kleinen Schar der Gefahr ausgesetzt haben, von den Landesbewohnern angegriffen und vernichtet zu werden, und ein Schrecken Gottes tritt rechtzeitig ein, um die drohende Gefahr abzuwenden, sodaß die Feinde sie nicht verfolgten (1 Mos. 35, 5).

Der Bericht, wie er hier zusammengefaßt erscheint, ist offenbar aus disparaten Elementen zusammengesetzt, wie freilich erst Hupfeld („Quellen der Genesis" [Berlin 1853], S. 189) bemerkt hat, der sagt, die zweifache That, der Mord und die gemeiner Raubsucht beizumessende Plünderung, sowie der abgerissene Anfang lassen vermuthen, „daß dieser Zusatz eine spätere Einschaltung oder aus anderer Quelle ist"; doch hat erst Böhmer („Das erste Buch der Thora" [Halle 1862], S. 236) die kritische Aufgabe gelöst und damit die Ehre der Dina sowie die der neun Brüder, die den Raub ausgeführt haben sollen, gerettet. Nach seiner Auseinandersetzung ist die ganze Erzählung von der Entehrung der Dina, von dem listig berechneten Betrug aller Brüder und von der Plünderung der Stadt ein Einschiebsel, welches der Redactor in die ältere Erzählung des sogenannten Jahvisten hineingeflickt hat, und wodurch der ganze Charakter derselben verdorben ist. Es müssen also die Stellen 1 Mos. 34, 1: „zu sehen die Töchter des Landes", V. 2: „und er nahm sie, beschlief sie und entehrte sie", sodann V. 5 und 7 ganz, V. 13: „in List, und sie redeten, daß er verunreinigt hat Dina, ihre Schwester", ferner V. 19 und 23 ganz, V. 26: „sie nahmen die Dina aus dem Hause Sichem's und gingen hinaus", und V. 27 und 31 ganz getilgt werden, um die ursprüngliche Erzählung wiederherzustellen. Diese lautete denn so, daß Sichem die Dina liebte und ehrenhaft zur Gattin begehrte, daß er das Kaufgeld für das Mädchen bot und sich auch der Bedingung unterwarf, sich und sein Volk zu beschneiden, daß aber Simeon und Levi in heimtückischer Weise die kranken Sichemiten überfielen, mordeten und ihre Habe raubten, was bei Jakob zwar Angst erregt, aber für ihn, da er thatsächlich unschuldig ist, sowie für die unbetheiligten Brüder nicht zum Schaden ausschlägt. Jakob's sittliches Urtheil über die Schandthat der Brüder fügt der Jahvist an dieser Stelle nicht bei, aber er bringt es nach 1 Mos. 49, 5, wenn er den sterbenden Jakob sprechen läßt:

Simeon und Levi sind (gleiche) Brüder,
Ihre Heirathsverträge (mekerotám nach dem syr. mekurja) sind Werkzeuge der Gewaltthat.
In ihren Kreis trete nicht meine Seele,
Mit ihrer Gemeinde vereinige sich nicht meine Ehre!

und wenn er die Zerstreuung beider Stämme in Israel als eine Strafe für ihre Unthat erscheinen läßt. So dient auch der Schrecken Gottes nicht der Deckung eines Frevels, sondern der Rettung der Unschuldigen, während 1 Mos. 49, 7 die Verbrecher von der Strafe ereilt werden.

Abgesehen von der innern Uebereinstimmung der in 1 Mos. 34 wiederhergestellten Erzählung mit Kap. 49, 5, erweist sich die Ungehörigkeit der oben aufgezählten Einschiebsel auch durch folgende Betrachtung. 1 Mos. 34, 4 sagt Sichem zu seinem Vater Hamor: „Nimm mir das Mädchen zum Weibe", d. h. hole sie aus dem Hause ihres Vaters, und darauf folgt die Werbung Hamor's mit den Worten: „Gebt sie ihm zum Weibe". Die Dina ist also bei Jakob, nach dem alten Text; das Einschiebsel aber V. 26 b: „Und sie nahmen die Dina aus dem Hause Sichem's", versetzt sie in das Haus des Sichem, bevor sie ihm zur Heirath gegeben ist.

Solche Differenz könnte nicht da sein, wenn die Erzählung aus Einer Feder stammte, und endlich würde niemand V. 13—14 vernünftigerweise so schreiben, daß erst, wenn

das eingeklammerte Einſchiebſel wegfällt, eine gefügige Conſtruction entſteht: „Und es antworteten die Söhne Jakob's dem Sichem und dem Hamor, ſeinem Vater (in Betrug und redeten, daß er Dina, ihre Schweſter, verunreinigt), und ſprachen, wir können das nicht thun.“

Wozu aber ſollte das Einſchiebſel dienen? Wir glauben, daß Böhmer hier mit Recht einen in der Pentateuchkritik kaum oberflächlich beachteten Geſichtspunkt (wir meinen die nationale Rivalität des nördlichen und ſüdlichen Reichs) geltend gemacht hat, den ſonſt nur Geiger („Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, Jahrg. 1867, S. 279 fg.) hervorhebt. Böhmer ſagt: „Gerade Simeon und Levi hatte der ephraimiſche Verfaſſer dieſer Unthat zeihen wollen — die Leviten waren dem nördlichen Reiche ganz beſonders verhaßt, und Simeon gehörte mit zum ſüdlichen. . . Der judäiſche Redactor dagegen hatte ein großes Intereſſe, Simeon ſowol, deſſen Stamm zu Juda hielt, als auch insbeſondere die Leviten zu vertheidigen. Da der Redactor dieſen Ueberfall nicht ganz in Abrede ſtellen kann, zieht er die übrigen Stämme mit in die Schuld.“ Letztere Abſicht mit dem danebenliegenden Streben, den Raub allein auf ihre Rechnung zu ſtellen, verräth V. 26—27, wo Simeon und Levi die Sichemiten morden, Dina nehmen und abziehen, ſodaß der Raub nur von den andern Brüdern ausgeführt wird. Böhmer's Zugeſtändniß nämlich, daß auch dabei Simeon und Levi betheiligt ſeien, iſt ſehr überflüſſig und durch nichts im Text begründet.

Wozu endlich die Bemerkung, Dina ſei entehrt? Der judäiſche Redactor verwandelt dadurch die That Simeon's und Levi's in einen gebotenen Racheact, ſetzt ſich freilich dadurch mit 1 Moſ. 49, 5 in grellen Widerſpruch, aber, was der Ephraimit mit den Judäern beabſichtigte, ſie durch ſeine Erzählung herunterzuſetzen, das gelang ihm noch viel beſſer, denn ſeine judäiſchen Leute retteten die Familienehre, die Ephraimiten aber erſcheinen nun als Räuber. Die ganze Erzählung gewährt ein Muſterbeiſpiel von nationaler Rivalität und, während die unkritiſchen Bibelleſer damit gar nichts anzufangen wiſſen, wird in der Hand der Kritik dieſelbe zu einem werthvollen Document uralter literariſcher Fehde, und zu einem durchſichtigen Beleg für die Art, wie der Redactor arbeitete, der die verſchiedenſten Stoffe und Geſichtspunkte ſo durcheinanderzuwirren wußte, daß nur der geduldigſte Scharfſinn die alten Quellen, und damit die alte Literatur und Culturgeſchichte der Hebräer in ihrer Bewegung herſtellen kann. Merx.

Dinhaba, eine Stadt des edomitiſchen Königs Bela (1 Moſ. 36, 32; 1 Chron. 1, 43). In Edomitis läßt ſich jedoch kein Ort dieſes Namens nachweiſen; wol aber nennt Hieronymus zwei Orte Namens Damnaba in Moabitis, den einen Flecken am Berge Phogor (Peor), 7 röm. Meilen von Esbus (Hesbon), und den andern 8 Meilen von Areopolis (d. i. Ar-Moab, Rabbath-Moab) gegen den Arnon zu. Letzterer wäre für Dinhaba nicht unpaſſend. Kneucker.

Dinkel, ſ. Getreide.

Dionyſius hieß einer von den wenigen Athenern, welche durch die Predigt des Apoſtels Paulus in Athen, nach dem Bericht der Apoſtelgeſchichte (17, 34), bekehrt wurden. Er war Mitglied des Areiopagos (ſ. Athen), jenes berühmten ariſtokratiſchen Gerichtshofs, der einen der Hauptbeſtandtheile der athenienſiſchen Verfaſſung bildete und namentlich infolge ſeiner Beſetzung mit den Altarchonten ein großes Anſehen genoß. Da er auch über Vergehungen und Verbrechen gegen die Religion zu Gericht ſaß (Wachsmuth, „Helleniſche Alterthumskunde“ [2. Ausg., Halle 1843—46], II, 1, §. 100), ſo erklärt ſich leicht das religiöſe Intereſſe, welches Mitglieder deſſelben der neuen Erſcheinung des Chriſtenthums zuwandten. Im übrigen iſt uns über die Perſon des Dionyſius nichts Zuverläſſiges bekannt. Nach Dionyſius von Korinth (bei Euſebius, „Kirchengeſchichte“, III, 4) ſoll er der erſte Biſchof der Gemeinde von Athen geweſen ſein, eine Nachricht, die jedenfalls dahin zu berichtigen wäre, daß er einen hervorragenden Sitz im Aelteſtencollegium daſelbſt eingenommen hätte. Die Unechtheit der unter ſeinem Namen verbreiteten, wahrſcheinlich erſt im 5. Jahrh. entſtandenen, eine Verſchmelzung der neuplatoniſchen Ideen mit dem Chriſtenthum bezweckenden, myſtiſchen Schriften (über die „himmliſche Hierarchie“, die „kirchl. Hierarchie“, die „göttlichen Namen“ und die „myſtiſche Theologie“) iſt längſt allgemein anerkannt. Daß ſein Name mit ſeiner Autorität dieſe Schriften empfehlen ſollte, deutet darauf hin, daß er noch im 5. Jahrh. als ein Vertreter des philoſophiſchen Geiſtes innerhalb der chriſtl. Kirche galt. Die Nachrichten von ſeinem in Athen erlittenen Märtyrertode (in

den Martyrologien und bei Nicephorus Calliſtus, Hist. eccles., III, 11) ſind rein erfunden. Schenkel.

Dionyſus, ſ. Bacchus.

Dioscurus ſteht als Monatsname (2 Makk. 11, 21) in der alten lateiniſchen, der lutheriſchen und andern Ueberſetzungen in der Unterſchrift eines Briefs, den der ſyr. Feldherr Lyſias unterm 24. dieſes Monats des Jahres 148 aer. Sel., 164 v. Chr., an die Juden gerichtet habe. Das „Etymologicum magnum" bringt nicht Dioscurus, ſondern Dioſthyos als Monatsnamen aus Kallimachus bei, aber ſonſt wiſſen wir, daß Dioscurus ein kret. Monatsname war (vgl. St.-Croix, Mémoires de l'académie des inscriptions, XLVII, 71). Sollte dieſer hier urſprünglich ſein, ſo wäre nicht abzuſehen, wie ein Syrer zu einem kret. Monatsnamen käme, zumal im gleichen Kapitel, V. 30, 33, 38, der macedon. Monatsname Xanthicus gebraucht wird, der dem hebr. Niſan (= April) entſpricht (Joſephus, „Jüdiſche Alterthümer", I, 3, 3). Darauf fußend, daß die Macedonier, die ein Mondjahr hatten, auch einen Schaltmonat gehabt haben müßten, der freilich nirgends genannt wird, vermuthete Scaliger (De emendatione temporum [Genf 1629], II, 94), daß es der Dioscurus geweſen ſei, der am Schluß des Jahres geſtanden hätte. Ideler („Lehrbuch der Chronologie" [Berlin 1831], S. 166) ſtimmte bei, nur daß er wegen V. 33 den Dioscurus unmittelbar vor den Xanthicus rückte. Dieſe Vermuthung ſchwebt um ſo mehr gänzlich in der Luft, als der Dioscurus überhaupt in unſerer Stelle erſt ein ſpäterer lateiniſcher Eindringling iſt. Der griech. Grundtext nennt den Monat im zweiten Fall (Genetiv) Dioskorinthiu, ein Name, mit dem ſich freilich nichts anfangen läßt. Die ſyr. Ueberſetzung, welche unten für den Xanthicus richtig den hebr. Niſan gibt, ſetzt dafür den zweiten Tiſchri (Marcheſchwan, Joſephus, a. a. O., I, 3, 3), der dem macedon. Dius (= November) entſpricht. Noch eher möchte hier der macedon. Dyſtrus, der dem hebr. Adar (= März) correſpondirt (Joſephus, „Jüdiſche Alterthümer", XI, 4, 7), zu erwarten ſein. Freilich iſt ſchwer zu ſagen, wie Diu oder Dyſtru in Dioskorinthiu ſich verſtümmelte; ſollte — denn der Zufall regiert wunderbar — das bekannte griech. Sprichwort Dios Korinthos irgendwie die Verſtümmelung veranlaßt haben? Fritzſche.

Dioskuren. Der Name bezeichnet „Söhne des Zeus" (Διόσκουροι) und kann auf Götter, wie Apollo, Hermes, Herakles, oder auf ſonſtige Heroen, deren Geſchlecht auf Zeus zurückgeführt wird, wie z. B. Sarpedon, bezogen werden. Derſelbe hat ſich aber näher begrenzt für Zwillingspaare unter den Heroen, die in gleicher Thätigkeit und doch in einem Gegenſatz des Charakters, der Begabung oder der Zeit ihrer Thätigkeit ſtehen, und daher auf einen regelmäßigen Wechſel der Erſcheinungen von Licht und Dunkel im Tag, von wachſendem und ſinkendem Licht im Jahreslauf hinweiſen. So werden die Brüder Amphion und Zethos, die Helden und Erbauer von Theben, als Dioskuren bezeichnet, ſo weiſen andere Landſchaften, wie Meſſenien, ganz analoge Brüderpaare, wie Idas und Lynkeus, auf. Keins dieſer landſchaftlichen heroiſchen Brüderpaare hat aber in dem griech. Glauben und der Poeſie eine ſo allgemeine Bedeutung erlangt, als das Brüderpaar der lacedämon. Lande, welches, in Sagen der älteſten Bewohner jener Landſchaft, der Leleger und Achäer wurzelnd, dann von den einwandernden Doriern adoptirt, nun zu Vertretern der doriſchen Macht und doriſchen militäriſchen, rüſtigen Charakters geworden iſt, Kaſtor und Pollux.

Sie ſind Tyndariden, Söhne des Tyndareos und der Leda und Brüder der Helena, Vorbilder brüderlicher Liebe und Einigkeit, beide reiſige Helden, auf weißen Roſſen oder auf dem Kriegswagen einhereilend, Führer in der Schlacht wie Vorſteher jeder ritterlichen Uebung; Flötenmuſik und der Waffentanz wird ihnen zuerſt zugeſchrieben. Aber die dabei gegenſätzliche Natur ihres Weſens tritt hervor in der Vertheilung ihres Anſpruchs göttlicher Abkunft: einer iſt Sohn des Zeus, der andere des Tyndareos, von Einer Mutter; weiter, einer iſt ſterblich, der andere unſterblich, einer beſonders der Ritter, der andere der Fauſtkämpfer. Es macht ſich dieſe Verſchiedenheit beſonders geltend in der Sage ihrer Bewerbung und ihres Raubes der Leukippiden Phöbe und Hilaria und des daran ſich knüpfenden Kampfes mit Idas und Lynkeus.

Neben dieſer weſentlich ſpartaniſch-doriſchen Auffaſſung geht aber eine andere der Dioskuren nebenher, die den Seegriechen, den alten Lelegern und dann den äoliſchen und ion. Seefahrern, beſonders in Samothrake, geläufig war, und ſich auch ſchon in der einen Geburtsſage ausſpricht, wonach die Stätte der Geburt auf eine wogenumbrauſte Fels-

klippe, Pepheos bei Thalamä, an der ſtürmiſchen Küſte zwiſchen Meſſenien und Lacedämon, verſetzt wird. Danach ſind ſie rettende, in höchſter Noth dem Schiffer erſcheinende Mächte, wie rettende Sterne in dunkler Nacht, wie das helle Tageslicht nach dem ſchwarzen Gewitterhimmel, wie endlich das ſogenannte St.-Elmsfeuer, dieſe elektriſchen Lichterſcheinungen im Gewitter ſelbſt. Ihre charakteriſtiſchen Symbole ſind daher Schiffermütze und der Stern darüber. Erſt in alexandriniſcher Zeit wurde der Name der Dioskuren auf das ſchöne Sternbild der Zwillinge im Zodiakus übertragen. Die Bedeutung der Dioskuren für die Schiffahrt iſt es, welche ihren Namen im N. T. (Apg. 28, 11) erwähnen läßt. Das Schiff von Alexandria, welches den Apoſtel Paulus von Malta nach Italien weiter führte, hatte zum Wahrzeichen und Wappen die Dioskuren ſelbſt und ſtand alſo unter beſonderm Schutz dieſer antiken Schiffsheiligen. Wir ſchließen daher mit jenem ſchönen Preiſe derſelben im homeriſchen Hymnus (XXXIII, 6 fg.):

... Retter der irdiſchen Menſchen
Und der eilenden Schiffe, wenn auf unfreundlichem Meere
Brauſen die Stürme des Windes, doch jene flehen vom Schiffe
Zu den Söhnen des mächtigen Zeus, und Opfer gelobend
Weißer Lämmer, empor zu der Höhe des Sturmes ſich wendend,
Das vom wüthenden Sturm und der Meereswoge ſich ſenket.
Mit hellfunkelnden Schwingen einher durch den Aether ſich ſtürzend,
Nahen ſie ſchnell und es ruht der Sturm unbändiger Winde,
Schwichtigen ſie des Meeres aufſchäumende Wogen, den Schiffern
Schöne Zeichen der Raſt, die freudigen Herzens ſie ſchauen,
Denn jetzt raſten ſie wieder von hart anſtrengender Mühſal:
Heil euch, Tyndareos Söhne, der muthigen Roſſe Beſteiger!

Stark.

Di-Sahab (gewöhnlich erklärt: „Beſitzer", d. i. Fundort, „des Goldes"), ein Ort in der Arabiſchen Wüſte, unweit (oſtwärts) des Sinai (5 Moſ. 1, 1), höchſt wahrſcheinlich das heutige Dahab, Merſa Dahab, Mina ed-Dahab, „Goldhafen", an der Küſte des Aelanitiſchen Meerbuſens, wol alſo geheißen von dem Sand in der Umgegend, welcher gelbglänzende Glimmerblättchen enthält, die wie Gold ausſehen. Eßjongeber, von wo aus Salomo's Schiffe nach dem „Goldlande" Ophir ſegelten, kann an dieſer Stelle nicht gelegen haben (ſ. 4 Moſ. 33, 36 ſowie Eßjongeber). Man hat in Dahab, jetzt etwa 100 Schritte vom Meeresufer, einige mit Sand bedeckte, wahrſcheinlich aus Ruinen von Gebäuden beſtehende, kleine Schutthaufen gefunden, ſowie anſehnliche Dattelpflanzungen, darin auch gutes Trinkwaſſer, die ſich über die Landzunge ausdehnten, welche etwa 2 Meilen in das Meer hineinragt und ſüdwärts eine bedeutende Bucht bildet. Auf dieſer Halbinſel findet ſich auch etwa ein Dutzend Haufen unregelmäßig zuſammengeſchichteter Steine, die allen Spuren nach einmal vereinigt geweſen ſein müſſen, jetzt aber nur 5 Fuß hoch hervorragen; ſie heißen Kobar en-Naßara, d. h. „Gräber der Nazaräer" oder der Chriſten, welch letztern Namen die Araber allen Völkern geben, die vor dem Islam in ihrem Lande gewohnt haben. Doch könnten dieſe „Gräber der Nazaräer" dies auch wirklich ſein, nämlich Gräber derjenigen Mönche vom Kloſter auf dem Sinai, welche bei ihrem Aufenthalt zu Dahab während der Dattelernte oder auch ſonſt bei Beſuchen der Tod überraſchte. Wenn aber Dahab ein Lieblingsort der Fiſcher, wo ſie den Fiſch Buri in großer Menge fangen und einſalzen, und alſo höchſt wahrſcheinlich Di-Sahab (5 Moſ. 1, 1) mit Kibrot Taawa („Luſtgräber") einerlei iſt (vgl. beſonders 4 Moſ. 11, 34. 35 mit V. 5. 22. 31. 32), und Taava ſich arabiſch durch „Hirtenpferch" erklären läßt, ſo ſcheinen die Kobar en-Naßara urſprünglich vielmehr ein maſſiver Hirtenpferch (4 Moſ. 32, 16) geweſen zu ſein, deſſen Bezeichnung (Taava = „Pferchſteine") ſpäter Name der Oertlichkeit wurde und durch die hebr. Sage eine hebr. Auffaſſung und Deutung erfuhr: „Gräber der Lüſternheit." (Vgl. Knobel zu 4 Moſ. 11; Ritter, „Die Erdkunde", XIV.) Kneucker.

Diskus, eine glatte, auch glänzende Wurfſcheibe, einem kleinen Schild vergleichbar, mit koniſcher Erhöhung in der Mitte, ſpäter allgemein aus gegoſſenem Bronzemetall, früher auch aus Eiſen und urſprünglich, ſcheint es, aus Stein gebildet. Man ſchleuderte ſie nach mehrfacher Umdrehung in die Höhe und zugleich im Hinblick auf das in der Ferne geſetzte Ziel. Es geſchah dies aus freier Hand oder vermittels eines um die Scheibe gewickelten Riemens. Bereits in hoch mythiſche Zeit, und in bedeutungsvoller Weiſe an die Sonnenſcheibe erinnernd, wird das Diskusſpiel verſetzt: Apollo tödtet aus Verſehen mit der Scheibe ſeinen Liebling Hyakinthos; Perſeus wird als Erfinder derſelben be-

zeichnet, tödtet dabei aber ſeinen Großvater Akroſios. Jene Erzählung ſtimmt wol mit der Bezeichnung des Diskus als ſpartan. Inſtruments (Mart., XIV, 164). In der homeriſchen Welt finden wir das Diskuswerfen durchaus als eine Art des Wettkampfes anerkannt, und zwar in nächſter Umgebung von den Ger-Werfern (Werfen mit dem Jagdſpeer) und dem Bogenſchießen. In Olympia kommt bereits mit der angeblichen Erneuerung oder vielmehr Ordnung der Spiele durch Iphitus der Diskus, und zwar als das Symbol des geordneten Wettkampfes überhaupt, vor. Es ward nämlich ſpäter noch eine Wurfſcheibe als die des Iphitus bewahrt, auf welcher die Formel des Gottesfriedens, wie dieſer zu den Olympien verkündet worden, im Kreis herumgeſchrieben ſtand. Mit Olympiade 18 (= 709—705 v. Chr.) erſcheint dieſer Diskuswurf zum erſten mal daſelbſt als Glied des Pentathlon, eines Vereins von fünf leichtern Kampfarten, dem Lauf, dem Sprung, Speerwurf und Ringen. In den Gymnaſien hießen die Oertlichkeiten für dieſe Uebung ſelbſt Diskos. Ausgezeichnete Künſtler, wie Naukydes und Myron, haben Diskuswerfer gebildet, und wir beſitzen treffliche Statuen, die als ihre Nachbildungen zu betrachten ſind, ſo im Palaſt Maſſimi zu Rom und in London. Mit der Verpflanzung der griech. gymnaſtiſchen Uebungen, der Bildung einer ſogenannten Ephebie, einer Genoſſenſchaft junger Männer zur Betreibung derſelben, und den auf denſelben beruhenden Feſtſpielen kam die Paläſtra, und auf ihr der Diskus, auch nach Jeruſalem (2 Makk. 4, 14). Es galt nun als eine Ehrenſache der Reichen, für das Gymnaſium und ſeine Uebungen freiwillige Leiſtungen (Choregie), z. B. an Oel zum Einreiben und zur Beleuchtung, an Salbe, Preiſen, Kleidungsſtücken, Einrichtungen und Beköſtigung zu übernehmen; dabei findet ſich der Zuſatz: „Nach der Aufforderung oder Verkündigung des Diskus.“ Es kann das heißen: „Nachdem die Aufforderung zum Diskuswerfen, zum Spiel überhaupt, erlaſſen war“, oder: „Nach der auf dem Diskus wie in Olympia aufgezeichneten Feſtverkündigung.“

Stark.

Diſtel, ſ. Dorn.

Dodanim, ein Volk, das unter griech. Stämmen genannt wird (1 Moſ. 10, 4), deſſen Name aber keinesfalls den illyriſchen oder nordgriech. Stamm nach deſſen bekannteſtem Zweige der Trojaner bezeichnet, weil dieſe auch „Dardaner“ hießen. Dodanim könnte höchſtens die Stadt Dodona in Epirus bedeuten, dieſe aber liegt im Binnenlande; der Name paßt auch nicht zu den übrigen Japhetitennamen, welche alle von den Stämmen oder Völkern und von den Ländergebieten, aber nicht von einzelnen Orten und Städten entlehnt ſind. Ueberhaupt aber iſt die Lesart in unſerer Stelle zweifelhaft, und die LXX, der ſamaritan. Pentateuch nebſt Ueberſetzung, und Hieronymus ſowie auch die Parallelſtelle 1 Chron. 1, 7 haben eine andere, die richtige Lesart Rodanim. Dabei iſt aber nicht an griech. Coloniſten bei dem Fluß Rhodanus (Rhône) im heutigen Frankreich zu denken, ſondern ganz einfach, wie auch ſchon die LXX wollen, an die griech. Bewohner der Inſel Rhodus im Mittelmeer, zumal unmittelbar neben ihnen die Chittim (ſ. d.) genannt werden, welche nach ſicherer Erklärung die Cyprier ſind, und Epiphanius (Adv. Haer., XXX, 25) die Kitier auf die „Cyprier und Rhodier“ zugleich deutet. Auf Rhodus waren Phönizier, frühzeitig auch Griechen (Dorier), von deren weiten Seefahrten lange vor der Olympiadenepoche (776 v. Chr.) Strabo erzählt, wie denn auch ſchon Homer („Ilias“, II, 654 fg.) die Inſel Rhodus kennt, welche alſo den Seehandel treibenden Phöniziern in jener alten Zeit von 1 Moſ. 10 auch längſt bekannt ſein mußte.

Knencker.

Doeg, d. h. der Zitterer, ein Idumäer, der als Oberaufſeher der Hirten eine hohe Stelle einnahm. Er weilte zufällig in der Prieſterſtadt Nob, als ſich David bei ſeiner Flucht vor Saul dort heiliges Brot und das Schwert Goliath's geben ließ (1 Sam. 21, 7, wo das Wort nezeṣár nach der ſyr. Ueberſetzung und den LXX bedeuten muß „zurückgehalten im Tempel“, durch irgendein heiliges Geſchäft, wie Kimchi erläuternd bemerkt). So wurde er Zeuge der Verhandlungen des Prieſters Ahimelech und David's. Als nun Saul in einer melancholiſchen Anwandlung (1 Sam. 22, 9) alle ſeine Diener aus Benjamin anklagte, ſie hielten nicht treu zu ihm, ſondern machten ſich Rechnung auf Davidiſche Gunſtbezeigungen, da ihm ja keiner unter ihnen über David's und ſeines Sohnes Jonathan Verbindung mit ihm Aufklärung gebe, da erhob ſich Doeg und ſagte, was er wußte, wie er als Anhänger Saul's auch zu thun verpflichtet war. So erfuhr der König, wie der Prieſter David mit Reiſezehrung und Waffen verſorgt hatte, erachtete das für eine Con-

ſpiration (wer will jetzt entſcheiden, ob mit Recht?) und gebot, die zu ihm befohlenen Prieſter zu tödten. Seine Diener aber legten die Hände nicht an die geweihten Jahveprieſter, und ſo führte der nicht iſraelitiſche Edomiter Doeg den Befehl aus. Fünfundachtzig Prieſter wurden getödtet und ihre Stadt Nob verwüſtet. Nur ein Sohn Ahimelech's entkam, der ſpätere Prieſter David's, Ebjathar (1 Sam. 22). Die im hebr. Text (1 Sam. 22, 18. 22) gebotene Orthographie Dojeg gibt nur die jüngere aram. Ausſprache wieder. Nach der Ueberſchrift ſoll auf Doeg's Anzeige bei Saul von David Pſalm 52 gedichtet ſein, und hier würde allerdings V. 9: „Siehe der Mann, der Gott nicht zu ſeiner Burg macht", auf den die Prieſter mordenden Edomiter paſſen; doch iſt die poſitive Pſalmenkritik ein zu ſchlüpfriges Gebiet, um hier das Für und Wider zu erwägen. Merx.

Dok (Luther: **Doch**; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 2, 3; „Alterthümer", XIII, 8, 1: **Dagon**), ein feſtes Schloß nördlich von Jericho, wo der jüd. Fürſt Simon mit ſeinen beiden Söhnen verrätheriſcherweiſe von ſeinem Schwiegervater Ptolemäus ermordet wurde (1 Makk. 16, 24. 15; vgl. auch Kap. 9, 50). Im Mittelalter wird zwiſchen Jericho und Bethel eine Bergfeſtung der Tempelherren, Dûk, erwähnt. Am nördlichen Abhang des Quarantana (Dſchebel Kuruntul), dem ſüdweſtlichen Rande des Wadi Nawâimeh, fand Robinſon („Paläſtina", II, 559) „eine große ſchöne Quelle", Ain-Dûk, und „oberhalb derſelben Spuren von alten Grundmauern, wiewol nicht ſehr kenntliche". Kneucker.

Dophka, ein Lagerplatz der Iſraeliten in der Arabiſchen Wüſte, zwiſchen der Wüſte Sin und Alus (4 Moſ. 33, 12), der ſich aber kaum noch ſicher beſtimmen läßt. Pococke glaubte ihn nordöſtlich von Tûr in dem Wadi Hibrân zu finden. Robinſon ſcheint ihn an das obere nördliche Ende des Wadi Feirân verlegen zu wollen. Knobel will Dophka ſüdoſtwärts vom Brunnen Nasb, im Wadi es-Seih wiederfinden, der von Südoſt herabkommt, ſich etwas mehr nach Weſten zu dreht, dann ſich weiter hinzieht und tiefer unten ſich mit dem Wadi Chamileh vereinigt, welcher nach dem Nordende des Wadi Mukatteb und dem Arabiſchen Meerbuſen geht; und zwar aus dem Grunde, weil Seih mit Dophka die gleiche Bedeutung: „fließendes Waſſer", hat, zumal ſich auch der alte Name dort erhalten. Denn als Seetzen nach dem Beſuch des Wadi Mukatteb in nordweſtlicher Richtung $1\frac{1}{2}$ Stunden weiterzog, erreichte er et-Tobbaccha in dem engen Felſenthal Gné, d. i. Wadi Kineh, und traf daſelbſt ägypt. Alterthümer. Hier geben die Karten auch den Wadi Seih an, und es ſcheint dies der mit dem Wadi Chamileh vereinigte Wadi es-Seih zu ſein. Kneucker.

Dor, Dora, auch **Doros,** eine ehemalige kanaanit. Königsſtadt am Mittelländiſchen Meer, 9 röm. Meilen nördlich von Cäſarea, auf dem Wege nach Tyrus in der Gegend des Karmel (Joſ. 11, 2; 12, 23), wurde dem Stamm Manaſſe zugetheilt (Joſ. 17, 11), aber nur tributpflichtig gemacht (Richt. 1, 27 vgl. 1 Chron. 7, 29), ſpäter jedoch Hauptort eines Salomoniſchen Steuerbezirks (1 Kön. 4, 11) und dann zu einer bedeutenden Feſte. Von Antiochus Sidetes belagert (1 Makk. 15, 11 fg.), ſpäter vom röm. Feldherrn Gabinius reſtaurirt und mit einem Hafen verſehen (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 4, 4), mochte ſie noch bedeutender geworden ſein als zuvor, da Hieronymus ſie „eine einſt ſehr mächtige Stadt" nennt. Wenn Dor ſchon in der Geſchichte Salomo's und im Buch Joſua vorkommt, und wenn die Mythe ſagt: Dorus, Poſeidon's Sohn, ſei ihr Stifter, ſo weiſt dies auf hohes Alterthum hin; wenn ſie aber nach andern Ueberlieferungen von Phöniziern gegründet und benannt worden ſein ſoll, ſo bezieht ſich das allgemein auf Leute des Küſtenlandes, und zwar ſpeciell auf die Philiſtäer, welche nördlich bis über Ako hinaus wohnten (ſ. Philiſtäer und Kaphtor), wie denn auch ſchon der Name Dor, indogermaniſch gedeutet, Paß, Eingang, eine Hafenſtadt bezeichnet, der auf gleicher Breite, öſtlich gegenüber gelegen, Endor, d. h. „das andere Dor" entſpricht, zumal an dieſem die Karavanenſtraße von Aegypten nach Damaskus vorüberführt, und alſo beide Dor mit Bezug auf Ein- und Ausfuhr der Waaren benannt ſein können. Der heutige Flecken Tortura, Tantura, auch Dandora, mit 40 — 50 Wohnungen und 500 mohammedaniſchen Einwohnern, liegt auf der Oſtſeite des Meerbuſens; die antike Stadt Dor hingegen mit ihren nicht unbedeutenden Ruinen einige Minuten nördlicher. Hier erhebt ſich im Norden einer kleinen, von vielen Felsriffen eingeengten Bucht, auf der Spitze eines Felsvorſprungs, ein Caſtell aus dem Mittelalter, das aber auf alten Subſtructionen erbaut iſt. An der Nordſeite, dicht an der Brandung der Bucht, ſieht man den Reſt eines ſtattlichen Bauwerks, welches als Magazin für den Seebedarf dienen mochte; lange Grundmauern aus

Quadern ſind nur Ueberreſte von weiterm Umfang. Die eigentliche Stadt zog ſich auf einem geringen, mit Trümmern (darunter viele Bruchſtücke von Säulen) bedeckten „Höhenzug“ gegen Norden hin, nach einer andern Bucht zu; erſtreckte ſich aber, wenigſtens in der ſpätern röm. Zeit, auch in die reichbewäſſerten Ebenen gegen Oſten hin. Steinbrüche und viele Grabkammern umgeben die Ruinen der Stadt. Die bibliſchen Bücher ſcheinen zwiſchen Dor und Naphat-Dor (auch Naphot-Dor) zu unterſcheiden: letzteres, „die Höhe, der Höhenzug von Dor“, gehörte in Salomo's Zeit zum Reich Iſrael, während der „Hafen“ Dor etwa im Beſitz der Phönizier, d. i. der Philiſtäer, geblieben ſein mag; wenn man nicht, jedoch weniger wahrſcheinlich, in „den Höhen von Dor“ den hügelreichen Küſtenſtrich, die Ebene Saron, bezeichnet finden will, der ſich von Dor bis gen Joppe erſtreckt. (Vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer“ [Leipzig 1845], S. 135 fg.; Ritter, „Die Erdkunde“, XVI.) Kneucker.

Dorf, Dörfer. Nicht mit Einem mal wurde in der Vorzeit das ganze Land bevölkert, ſondern da und dort ließen ſich einzelne Familien und Genoſſenſchaften nieder, mehr oder weniger weit voneinander entfernt, um Raum für die Weide zu haben, indem der Uebergang vom Hirtenleben zum Ackerbau ſich nur allmählich vollzog (vgl. die Geſchichte Iſaak's 1 Moſ. 26, 12—32). Das Wachsthum der Familien veranlaßte zu neuen Niederlaſſungen rings in der Nachbarſchaft. Ebenſo ſinnig als wahr pflegten die Iſraeliten die auf ſolche Weiſe entſtandenen Ortſchaften Töchter des Stammortes zu nennen, und dieſen ſelbſt eine Mutter in Iſrael (5 Moſ. 32, 42; Joſ. 15, 47; 2 Sam. 20, 19).

Als das Volk unter Moſe und Joſua in Kanaan eindrang, fand es das Land bereits mit einer Menge von Ortſchaften bedeckt. In wildem Eroberungszug zerſtörte es derer eine große Zahl, war aber bemüht, nach Beendigung des Kriegs, dieſe wiederherzuſtellen, wie es auch ſelbſtverſtändlich viele neue Niederlaſſungen gründete. Die wieder aufgebauten Orte ſollten durch neue Namen als ganz neu erſcheinen. Allein ſo wenig es ſpäter Römern und Griechen gelang, mit ihren Stadt- und Dorfnamen die alten überall zu verdrängen, ſo wenig brachten dies durchgängig die eingewanderten Iſraeliten zu Stande (vgl. 4 Moſ. 32, 34 fg. und Knobel zu der Stelle). Die uralten Namen haben ſich zum größten Theil bis auf dieſen Tag erhalten, und nicht wenig tragen dieſelben dazu bei, die Phantaſie des heutigen Wanderers wie mit Einem Schlag in die alte Zeit zurückzuverſetzen.

Begreiflich ſind dieſe Namen nicht ein leerer Schall, ſondern haben insgeſammt ihre, freilich nicht überall mehr klar erkennbare Bedeutung. Ihrer viele geben uns intereſſanten Aufſchluß über das, was wol die erſten Einwanderer zu einer Anſiedelung locken mochte. So finden wir deren eine ziemliche Zahl, die mit Quelle (zájin, zen), Brunnen (beér) oder Aue ('abél) zuſammengeſetzt ſind. Engedi (Bocksquelle), Engannim (Quelle der Gärten), Beeroth (Brunnen), Beerſeba (Siebenbrunnen), Abel Mechola (Aue des Reigentanzes) u. ſ. w. Andere Namen deuten die Bodengeſtalt der betreffenden Ortſchaft an, ſo Chadid „ſpitzig“, weil dieſes Dorf auf einem ſpitzigen Berggipfel lag, ſo die vielen Gibea, Geba, Rama, welche alle auf der Höhe liegende Orte bezeichnen, ſo Michmas, d. i. abgeſchloſſener Ort, Schlupfwinkel, indem wirklich Michmas in einer durch Schluchten und Hügel umgrenzten und verborgenen Gegend ſich findet. Wir erinnern beſonders auch an Sichem oder Sekém, der „Rücken“, die „Waſſerſcheide“. Mitten in dieſem Ort ſcheiden ſich nämlich die Waſſer nach Oſt und Weſt. Auch die Bodencultur mußte Namen leihen. Rimmon heißt Granatbaum, ohne Zweifel, weil hier zuerſt in größerer Menge der Granatbaum gezogen wurde. Aus ähnlichem Grund bekamen andere Orte den Namen Tappuach, „Apfelbaum“. (Vgl. unſer Affoltern, „bei den Apfelbäumen“, Birmensdorf, „Birnbaumdorf“). Wir erwähnen noch Bethcherem, „Weinberghauſen“ und Bethphage, „Feigenhauſen“. Es fehlt aber andererſeits auch nicht an Namen, die an die einſtige Wildniß erinnern. Die Iſraeliten beſaßen ein Hirſchau (Ajalon), ein Rehhauſen (Bethleophra), einen Geierort (Etam) u. ſ. w. Eine Reihe von Namen weiſen auf das öffentliche oder private Leben des Volks hin. So nannte man eine gemeinſame Anbetungsſtätte nach dem daſelbſt verehrten Gott. Wir erinnern an Beth-Baal-Meon, „Wohnung des Baal Meon“, Baal-Gad, „Herr des Glücks“, Bethſchemeſch, „Wohnung der Sonne“, Bethdagon, „Wohnung Dagon's“ (des philiſt. Fiſchgottes), Bethel, „Wohnung des Starken“, nämlich Gottes. Der Ort, wo die Stiftshütte ſtand, beſaß den Namen Schiloh, wol darum, weil hier die entzweiten Stämme Gottesfrieden miteinander

halten mußten. Bethſchean, „Raſthauſen", in der Jordansebene gelegen, an der großen Handelsſtraße, erhielt ſeinen Namen als Ruheſtation für die Karavanen, Bethſaida, „Fiſchfanghauſen", weil von dort aus der Fiſchfang im See Genezareth beſonders ſchwungvoll betrieben worden zu ſein ſcheint.

Sehr viele Ortsnamen ſind mit Beth, „Haus", zuſammengeſetzt. Die meiſten ſo zubenannten Ortſchaften mögen aus einer Zeit ſtammen, in welcher der ländliche Beruf nöthigte, Wochen und Monate lang unter Zelten zu wohnen, wobei man aber immer wieder zurückkehrte zu dem bleibenden Heim, dem feſtgebauten „Haus". Aehnlichen Urſprungs ſind unſere „hauſen" zubenannten Ortſchaften.

Seltener als in deutſchen Gegenden hat ſich bei den Iſraeliten die Erinnerung an das Familienoberhaupt erhalten, welches die Niederlaſſung leitete oder unter dem dieſelbe zu größerer Geltung kam. Doch erinnern wir an Kapernaum, „Dorf Nachum's", Bethzacharia, „Haus des Zacharias", Kaphar-Haamoni, „Dorf des Ammoniters".

Wie in ihren Namen, ſo haben ſich die Dörfer Iſraels in ihrem geſammten Ausſehen, trotz der vielen Verheerungen, von welchen Paläſtina ſeit den Tagen Joſua's heimgeſucht worden iſt, wenig verändert, dank dem äußerſt zähen Feſthalten der Orientalen an den hergebrachten Lebensformen. Den deutſchen Wanderer überraſcht es, wenige Dörfer im fetten Thalgrund oder in unmittelbarer Nähe waſſerreicher Quellen zu finden. Faſt alle thronen oben auf Bergeshöhe, eine Thatſache, die eindringlich an die friedloſen Zuſtände früherer Zeiten erinnert. Jede Ortſchaft mußte auf feſte Lage bedacht ſein und eine Warte beſitzen, die möglichſt weit in die Lande ſchaute, damit die Wächter droben bei zeiten vor Feindesüberfall warnen könnten. An einem Wachtthurm, der zugleich das Heerdenlager zu ſchützen beſtimmt war, fehlte es früher wol keinem Dorfe (2 Kön. 17, 9). Auch war es ein Leichtes, auf ſteiler Höhe gelegene Orte in wirkliche feſte Plätze umzuwandeln, wie z. B. Salomo und Rehabeam mit einer Reihe von wichtigern Dorfſchaften gethan (2 Chron. 8, 5; 11, 5 fg.).

Wenn in größerer Ferne die aus gelbem Kalkſtein erbauten, plattbedachten Häuſer nur undeutlich vom Gebirge ſich abheben, ſo künden dafür ſchöne Oelbaumwälder landauf und landab von weitem die Dörfer an (5 Moſ. 28, 40). In Samarien beſonders ſteigen auch neben den ſilbergrünen Oelbaumhainen Feigenbaumpflanzungen, mit breitem, dunkelgrünem Laub geſchmückt, den Berg hinan, ſodaß zuweilen hinter dem Reichthum von Bäumen das Dorf ſich verſteckt. Iſt der Thalgrund mit friſchem Quellwaſſer fern, ſo treffen wir meiſt vor des Dorfes Eingang eine tiefe Ciſterne, mit Schöpfrad und größerer Tränkrinne verſehen (1 Moſ. 24, 11; 1 Sam. 9, 11). Sorgſam verfährt man mit dieſem Waſſer und begnügt ſich im Frühling mit demjenigen, welches durch die winterlichen Regengüſſe ſich in offenem Teich geſammelt hat. Indem der Fremdling ins Dorf eintritt, empfängt ihn von den Dächern herab und aus den Winkeln der engen und krummen Gäßchen die Meute der herrenloſen Hunde mit wildem Gebell, doch wagen ſie am Tage keinen Angriff auf ihn. Die Häuſer ſind nahe aneinandergerückt und faſt durchweg einſtöckig. Bei wohlhabendern Familien umſchließt eine zuſammenhängende Reihe ſolcher Häuschen den Hof, in welchem das Vieh übernachtet, während der Aermere ſeine Stube mit Eſel und Ziege theilt und oft buchſtäblich ſein einziges Schäfchen auf dem eigenen Schoſe ſchlafen läßt (2 Sam. 12, 3). Die Ziegen ſteigen durch eine außen angebrachte Treppe auch aufs Dach, um dort oben ihr Nachtquartier zu nehmen. In den heißen Sommerwochen ſchläft aber die Familie da oben, vor Unbill nothdürftig durch ein Weidengeflecht geſchützt. Für Gartenanlagen finden wir innerhalb des Dorfes keinen Raum; hingegen fehlt es vor dem Hauſe des Häuptlings nicht an einem größern freien Platz, auf dem ſich abends die Männer zum Geſpräch und gemeinſamer Mahlzeit ſammeln. Einzelne Gehöfte, fern von der dichten Häuſermaſſe, kommen gegenwärtig vielleicht ſeltener vor als in den Tagen Altiſraels, wo ſie mehrfach erwähnt werden (Joſ. 15, 45. 47 fg.).

Es iſt bei den in der Bibel genannten Ortſchaften unmöglich, überall mit Sicherheit zu ſcheiden, was als Stadt, was als Dorf gegolten. Heutzutage rechnen die Araber in Paläſtina jeden Ort zu den Städten, der einen eigenen Markt beſitzt, eine Begriffsbeſtimmung, die vielleicht in die Urzeit hinaufreicht. Furrer.

Dorn und Diſtel. Wie üppig dieſelben auch im Alterthum das Land überwucherten, zeigt ſich ſchon in der großen Zahl verſchiedener Ausdrücke, welche dem Hebräer für dieſes Unkraut geläufig waren. Ein Haupthinderniß für geordneten Landbau, erſchienen

dem iſraelitiſchen Bauer Dorn und Diſtel als Zeichen des göttlichen Zorns, welche erſt der fluchbeladene Boden hervorgebracht (1 Moſ. 3, 18). Mochte das Erdreich lange fruchtbar ſein, waren die Dornen nicht ſorgfältig ausgerottet, ſo erſtickten ſie das aufwachſende Getreide (Matth. 13, 7) und überzogen bei ſtockendem Fleiß der Menſchen begierig Aecker und Weinberge, ſodaß nur in ſtetem Kampf gegen dieſe feindliche Naturmacht der Landmann ſich eine reichliche Ernte ſicherte (Spr. 24, 31). Den Verheerungen barbariſcher Feinde folgte das üppige Wuchern des ſtacheligen Unkrauts auf dem Fuße, um ein Thalgelände voll lachender Fruchtbarkeit oft für Jahrhunderte vollends in eine traurige Wüſtenei umzuwandeln. Im Norden und Süden Paläſtinas trifft man zahlreiche Trümmerhaufen längſtverlaſſener Ortſchaften mit den Spuren einſtiger blühender Cultur, aber nun weithin umgeben von niedrigem Dorngeſtrüpp. Wie treffend hat Jotham, Abimelech's Stiefbruder, den ruchloſen Tyrannen, der kein anderes Ziel als Befriedigung ſeiner Selbſtſucht im Auge behält, einem Dornbuſch verglichen (Richt. 9, 14 fg.).

Unter den verſchiedenen Dornarten fanden wir die zuweilen als Chriſtusdorn bezeichnete Ononis spinosa, die durch grau-grüne, am Rande ſchwach geſägte Blättchen ſich kennzeichnet und kaum 1 Fuß hoch wird, weitaus vorherrſchend. Aus dem unanſehnlichen Geſtrüpp ſchaut da und dort eine hochroth blühende Anemone heraus, wie um den düſtern freudloſen Anblick ein wenig zu mildern und erinnernd an das Gleichniß im Hohenlied: „Meine Geliebte iſt wie eine Anemone unter den Dornen" (HL. 2, 2). An dieſen Dorn dachte wol der ephraimitiſche König Joas, wenn er ſpottend ſeinen Nachbarn Amazia von Juda einem Dornbuſch verglich, über welchen das Gewild des Feldes im Libanon hinlaufe, ihn zertretend (2 Kön. 14, 9). Auf unſerm Weg durch Samaria hatte die Wildniß unſern Pfad auf weite Strecken mit gelbblühendem Ginſter umſäumt. Die Felder ſchützt man gegenwärtig in den mildern Thälern und Ebenen mit Hecken von Feigencactus; doch in den Trümmern Askalons ſahen wir die Gärten, nach alter Sitte, noch mit Weißdorn und Brombeerſtauden umzäunt (Sir. 28, 28). Dieſe Geſträuche umſchloſſen einſt die Gärten, in denen Rebguirlanden die Feigenbäume umrankten; daher dem Herrn das Gleichniß ſich nahe legte: „Von den Dornen ſammelt man keine Feigen und von dem Dornbuſch lieſt man keine Trauben" (Luk. 6, 44). Die Oaſe von Jericho iſt zum großen Theil vom ſtacheligen Nabkſtrauch (Zizyphus spina Christi) bedeckt, der eine gelbliche, etwa zolldicke, kugelförmige, ſauere Frucht trägt. Der Botaniker Kotſchy ſah hier Nabkſträucher mit dem tropiſchen Paraſyt Loranthus acaciae überwuchert, der mit ſeiner Menge feuerrother Blüten ihn an den brennenden Dornbuſch des Moſe erinnerte (2 Moſ. 3, 2). Es iſt nicht unmöglich, daß der Anblick von alſo geſchmückten, weithin leuchtenden Büſchen im kindlich poetiſchen Geiſt der alten Sinaihirten die Sage von flammenden und doch unverſehrt bleibenden Dornſträuchern weckte. Hecken von trockenen Nabkäſten umgeben die Gehöfte der Hütten vom heutigen er-Richa. Wie in andern Landestheilen, ſo leiſten übrigens auch hier der Gemeine Judendorn, der Oleaſter und verſchiedene Krategusarten dem Nabk Geſellſchaft.

Während auf der Höhe und am Abhang der Berge die Dornen vorwalten, gedeihen in dem mit dichter Humusſchicht bedeckten Tiefland die Diſteln beſonders üppig. So fanden wir die äußerſt fruchtbaren Ebenen, die ſich ſtufenweiſe vom Fuß des Thabor zum See Genezareth hinunterziehen, von mächtigen Diſteln ſtark überwuchert. Es gibt aber im ganzen Lande eine große Zahl von Diſteln, die durch prächtige Blüten ſich auszeichnen und im Frühling nicht wenig zum Schmuck des Bodens beitragen.

Oftmals drohten die Propheten, daß an der Stelle der Weinberge und Getreideſaaten Diſteln und Dornen das Land einnehmen werden, und die vielen verheerenden Kriege, unter denen Paläſtina zu leiden hatte, verſchafften den drohenden Worten reichliche Erfüllung (Jer. 12, 13; Jeſ. 5, 6 fg.). Doch in der Gegenwart hebt ſich der Ackerbau wieder, wenn auch langſam. Man ſieht im ephraimitiſchen Gebiet die Bauern mit dem Pflug Felder urbar machen, wo die Ononis spinosa (Hauhechel) und anderes kleines Geſtrüpp vielleicht jahrhundertelang die unbeſtrittene Herrſchaft beſeſſen hatten. Mitten in den Einöden voll Dornen und Diſteln trafen wir ſauber gegätete Felder, deren aufſprießende Weizen- oder Erbſenſaat eine reiche Ernte zu verſprechen ſchien. Allerdings mag es noch lange gehen, bis die zerfallenen Terraſſen an den Bergabhängen wiederhergeſtellt und mit Weinſtöcken beſetzt ſein werden. Gegenwärtig erinnern die verkümmerten Reſte der Rebgelände, z. B. im Stamm Benjamin, noch eindringlich genug an das Wort

des Jesaja: „Am Tage der Heimsuchung wird jeder Platz, woselbst tausend Reben stehen für tausend Silberlinge, den Dornen und Disteln anheimfallen“ (Jes. 7, 23).

Furrer.

Dothan, Dothain, auch **Dothaim,** eine Stadt in Palästina an der Karavanenstraße von Gilead nach Aegypten (1 Mos. 37, 17 vgl. V. 25), an der Südseite der Ebene Israel zwischen Skytopolis (Beth-Sean, heute Beisân) und Gaba (jetzt Dscheba;), an einem Gebirgspaß, durch den man von Norden her in das jüd. Land gelangte (Jud. 3, 9; 4, 6; 7, 3. 18; 8, 3), nach der Angabe der Kirchenväter 12 röm. Meilen (gegen 5 Stunden) nördlich von Samaria (vgl. auch 2 Kön. 6, 13. 19. 20), also etwa in der Nähe des alten Ginnäa (des heutigen Dschenîn). Robinson hat die Ortlage auch wieder aufgefunden in einem großen, mit Ruinen bedeckten Hügel, nördlich von Garizim und Sichem, nordwestlich von Tûbâs (Tebeß) und südwestlich bei Dschenîn; und noch jetzt führt die große Straße aus dem alten Gilead über Beisân, Zer;în (Jesreel) und Dschenîn durch die Ebene von Tell Dothân herüber in die Ebene Saron, und in dieser durch Ramleh hinab nach Aegypten. Der Name Dothain selbst, Doppelcisterne bedeutend, wird durch die mehrfach erwähnten Gruben in der Erzählung 1 Mos. 37, 20. 22. 24 erklärt, und heute noch findet sich am südlichen Fuß des Tell Dothân eine Quelle, Namens el-Hafireh, sowie auch die Straße westlich von Dschenîn nahe an dem nördlich bei Dothân gelegenen Brunnen von Kefr Kûd (Caparcotia) vorbeigeht. Es erweist sich also zugleich die Tradition als falsch, welche die Grube (Cisterne), in welche Joseph von seinen Brüdern geworfen worden, unfern des Chan Dschubb Jûsuf am nördlichen Ende des Sees Genezareth aufzeigen will.

Kneucker.

Drache. Es werden von der alexandrinischen und hieronymischen Bibelübersetzung mehrere hebr. Wörter, wie tan, tannin, pĕtĕn, nahaš, durch draco, doch ohne Regel, übersetzt, infolge dessen Luther diese Wörter deutsch durch Drache wiedergegeben hat (Jes. 13, 22; 34, 13; 43, 20; Jer. 9, 11 fg.), keineswegs aber mit Consequenz. Mit dem Wort draco, Drache, verband das classische Alterthum, nach der reichen Sammlung bei Bochart (Hierozoicon, III, 225 fg.), durchaus keine klare Vorstellung, sondern bezeichnete damit fabelhafte Reptilien, über deren Natur die wunderlichsten Angaben gemacht, und als deren Heimat natürlich die fernsten und unbekanntesten Länder angegeben werden, wie Aethiopien und Indien. Ihre Länge soll gelegentlich über 100 Fuß betragen (Plinius, VIII, 13, 14; Strabo, XVI, 775; Aelianus, De natura animal., II, 21; XVII, 1; XV, 21; Diodor, III, 22; Gellius, Noct. attic., VI, 3). Die größte Länge ertheilt der arab. Zoolog Damiri einem Drachen, der 2 Parasangen, also $1\frac{1}{2}$ Meilen lang gewesen sein soll. Die äußere Gestalt ist ebenso wenig bestimmt beschrieben; bald sollen sie Flügel, Füße und Mähne gehabt haben, bald fehlt das eine oder das andere, auch ein Bart an der untern Kinnbacke wird ihnen verliehen, ihr Rachen wird bald groß, bald klein geschildert. Die Farbe soll feuerroth oder auch gelb sein („Ilias“, II, 308), auch schwarze und aschfarbene gibt es, und Avicenna fügt schwarz- und gelbgefleckte dazu. Viele leugnen, daß sie giftig seien, andere behaupten es; ihre Aufenthaltsorte sind Quellen, wüste Stätten oder Höhlen, in denen sie, nach deutscher Sage, Schätze hüten und goldene Krönlein tragen.

Dies fabelhafte Wesen wird im A. T. gefunden 5 Mos. 32, 33; Ps. 91, 13; Jer. 51, 34; doch liegt kein Grund vor, hier nicht einfach Schlangen zu verstehen, und insbesondere Ps. 91, 13 ebenso aufzufassen wie Mark. 16, 18. An anderer Stelle aber ist von den Uebersetzern tannin im Singular verwechselt mit tan, Singular, tannim, Plural (KL. 4, 3 aber tannin), was Schakal oder wilder Hund bedeutet, und so ist Jes. 13, 22; 34, 13; 43, 20; Jer. 9, 11; 10, 22; Mich. 1, 8, wo die LXX dracon übersetzen, der Schakal zu verstehen, der wegen seiner klagenden Stimme von den Arabern 'ibn 'āwa, Sohn des Geschreis, genannt wird, und, an allen diesen Stellen, oft mit dem gleichfalls jämmerlich schreienden Strauß verbunden, zur bildlichen Bezeichnung äußerster Trauer, und, weil er wüste Stätten bewohnt, zur Beschreibung größter Zerstörung benutzt wird. Sonach haben wir keine Veranlassung, irgendwo im A. T. Stellen anzunehmen, nach denen die alten Hebräer an Drachen in unserm Sinne geglaubt hätten; sie mögen unter tannin, pĕtĕn u. s. w. ganz bestimmte Thiere gedacht haben. Später ist Drache Bezeichnung für ein mächtiges, abscheuliches, aber fabelhaftes, nur in der Phantasie existirendes Wesen, und so dient er zum Bild des christenfeindlichen, satanischen Römischen Reichs (Offb. 12—13). Seine sieben Köpfe deuten auf die sieben Hügel Roms, seine zehn Hörner

auf die Herrſcher bis Nero, ſein Schweif, der das Drittel der Sterne vom Himmel fegt, auf die gewaltige Verwüſtung und den Druck gegen die Kirche. Die Vorſtellungen vom römiſchen Reich und vom Satan ſind darin vermiſcht, und weil man den Satan als die alte Schlange (1 Moſ. 3) dachte, ſo wird er hier als gewaltige Schlange, d. i. Drache, dargeſtellt.

Die Geſchichte vom Drachen zu Babel endlich fällt unter den gleichen Geſichtspunkt wie die vom Bel zu Babel (ſ. Baal). So wenig als dieſe Geſchichte Anſpruch auf Wahrheit machen kann, ſo wenig die des Drachen, zumal Schlangencultus mit Lektiſternien bei den Babyloniern keine alten Zeugniſſe für ſich hat, auch den Diodor (II, 9) nicht. Ueber die Drachenquelle Neh. 2, 13 hat die jeruſalemiſche Topographie Auskunft zu ertheilen. Merx.

Drachenquelle, ſ. Jeruſalem.

Drachme (Luther: „Groſchen"), eine gewöhnliche griech. Silbermünze, aus 6 Obolen beſtehend (ſ. die Abbildungen). Die attiſche (athenienſiſche) Drachme, der vierte Theil des Staters und der hundertſte Theil der Mine, hatte, nach der Prüfung vieler aus dem Alterthum noch übrigen Stücke, im Durchſchnitt ein Gewicht von $82\frac{1}{7}$ pariſer (etwa 67,4 engl.) Gran. Doch gibt es auch leichtere zu 77, ja 76 (durchſchnittlich $77\frac{1}{7}$) pariſer Gran; und ſolche curſirten ſeit dem 3. Jahrh. v. Chr. und kamen auch zu den Juden nach Paläſtina. Denn in den Stellen 2 Makk. 4, 19; 10, 20; 12, 43; Luk. 15, 8. 9 iſt ohne Zweifel nicht von attiſchen die Rede, ſondern von phöniziſchen, mit geringerm Gewicht und Werth; obwol man bei Luk. 15, 8. 9 auch ſchon an eine Golddrachme hat denken wollen, wie ſolche im benachbarten Aegypten von den Ptolemäern im Gewicht von etwa 65 pariſer Gran und im Werth von $12\frac{1}{2}$ Silberdrachmen ausgeprägt wurden; während jene Drachmen zu Epheſus in der Stelle Apg. 19, 19 jedenfalls für röm. Denare zu halten ſind, wie ſie ja auch im Verkehr den röm. Denaren gleichgeachtet und dieſe darum von griech. Schriftſtellern oft geradezu als Drachmen aufgeführt werden (ſ. Denar). Eine ſolche Drachme



hat einen Werth von 20 Kr. ($5\frac{5}{7}$ Ngr.), die ſchwere attiſche hingegen einen ſolchen von 26 Kr. (genau $7\frac{1}{2}$ Ngr.). Während urſprünglich 2 Drachmen einem Sekel gleichkamen, iſt es auffallend, von den ſpätern Juden den Sekel zu 4 attiſchen Drachmen taxirt zu ſehen (Joſephus, „Alterthümer", III, 8, 2), ſodaß alſo eine Doppeldrachme (Didrachme) ſtatt des geſetzlichen halben Sekels als jährliche Tempelſteuer (vom 15. Adar an) eingefordert wurde (Matth. 17, 24. 27). Wenn jedoch das attiſche Vierdrachmenſtück (Tetradrachme) oder der attiſche Stater im Werth von 1 Thlr. zuerſt 328,8 pariſer (= 269,5 engl.) Gran gewogen, ſo hatte ſich die Münze immer mehr verſchlechtert, und es gab nicht-attiſche Tetradrachmen, welche das Gewicht der jüd. Sekel nur um 10—12 Gran überſchritten. Daher floß, wenn man eine ſolche Tetradrachme, oder Didrachme, in Sekel umtauſchte, weil die Tempelabgabe in einheimiſchem Geld bezahlt werden mußte, das überflüſſige Mehr des Gewichts und Werths (von der Tetradrachme oder Didrachme) als Agio in die Taſche der Wechsler (Matth. 21, 12; Joh. 2, 20), welche ſich zu dieſem Zweck in der Vorhalle des Tempels mit ihren Geldtiſchen aufhielten (ſ. Darikus und Sekel). Kneucker.

Drei, ſ. Zahl.

Dreieinigkeit. Die Kirche lehrt, daß das göttliche Weſen an ſich lediglich als Einheit vorhanden ſei, daß aber dieſe Einheit in drei verſchiedenen Perſonen oder Ichheiten von Ewigkeit her exiſtirt (immanente oder innergöttliche Dreieinigkeit), und ſich daher auch in drei Perſonen (Vater, Sohn und Geiſt) mit ewiger innerer Nothwendigkeit zeitgeſchichtlich geoffenbart habe. Den Nachweis, daß, bei der Annahme einer göttlichen Dreiperſönlichkeit oder dreier göttlicher Perſonen, die Einheit Gottes ungefährdet bleibe,

iſt die Kirchenlehre ſchuldig geblieben; ſie hat ſich auf das „Geheimniß", das in dieſem Dogma liege, berufen; die Vernunft müſſe vor demſelben das Auge ſchließen, ſich unter den Glauben gefangen geben. Dabei wird nur überſehen, daß die „Offenbarung" die Beſtimmung hat, die Geheimniſſe der Religion klar und deutlich, nicht aber dunkel zu machen, und daß ein Dogma, welches auf jede Rechtfertigung vor dem Richterſtuhl der Vernunft verzichten muß, auch keinen Anſpruch auf wiſſenſchaftliche Begründung erheben kann. Wir haben uns jedoch hier nicht mit einer Unterſuchung über die wiſſenſchaftliche Berechtigung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre zu beſchäftigen, ſondern lediglich mit der Frage, inwieweit dieſe Lehre in der Bibel begründet iſt, und mit welchem Recht ſie ihren Urſprung aus der Bibel herleitet.

Was zuerſt das A. T. betrifft, ſo gehört zu den Eigenthümlichkeiten des altteſt. Gottesbewußtſeins, daß es entſchieden monotheiſtiſch iſt. Schon bei Abraham (ſ. d.) und den Patriarchen überhaupt tritt die monotheiſtiſche Gottesidee mit unbedingter Entſchiedenheit auf. Gott iſt der Höchſte, der Schöpfer Himmels und der Erde (1 Moſ. 14, 19 fg.), er iſt ebendarum auch der Allmächtige und der Eine, neben dem keine andern Götter, als Repräſentanten der Gottheit, mehr Platz haben. Wenn er ſich dem Moſe als: „Ich bin, der ich bin" (ſ. Jahve), offenbart (2 Moſ. 3, 14), ſo ſchließt er mit einer ſolchen Bezeichnung eine Mehrfachheit ſeines Ichs, ein „Wir ſind", ohne weiteres aus; in jener Bezeichnung liegt der Gedanke, daß Gott ſtets derſelbe iſt, daß kein Wandel, kein Wechſel, keinerlei Veränderung in ſein Selbſtbewußtſein fallen kann. Der Moſaismus, die theokratiſche Anſtalt überhaupt, iſt auf dieſen ſtrengen monotheiſtiſchen Glauben gegründet, und je mehr ſie mit polytheiſtiſchen Reminiſcenzen und Ueberlieferungen aus der ägypt. Periode des iſraelitiſchen Volksthums zu kämpfen hatte, deſto mehr war ſie in allen ihren Einrichtungen darauf bedacht, die Idee der Einheit und Einzigkeit Gottes in der Nation zum energiſchen Bewußtſein und Ausdruck zu bringen. Daher an der Spitze der Geſetzgebung das Verbot, neben dem Einen Gott noch andere Götter zu verehren, ein geſchöpfliches Weſen auch nur im Bilde darzuſtellen (2 Moſ. 20, 3 fg.; 5 Moſ. 5, 7 fg.). Die deuteronomiſche Geſetzgebung kennt keine höhere Vorſchrift als die, an den Einen Gott zu glauben und denſelben über alles zu lieben (5 Moſ. 6, 4 fg.). Die Idee der göttlichen Einheit beherrſcht und durchdringt nun auch die geſammten Einrichtungen und Sitten des Volks Iſrael. Sie verleiht denſelben ihren ſittlich-ernſten, alle paganiſtiſche Frivolität ausſchließenden Charakter. Wie es nur Einen Gott, nur Eine göttliche Perſönlichkeit gibt, von welcher alles abhängt, durch welche alle Schickſale der Welt und der Menſchen bedingt ſind, ſo gibt es auch nur Ein Volk, an welchem dieſer Gott ſein Wohlgefallen hat (2 Moſ. 4, 22), nur Ein Geſetz, dem unbedingter Gehorſam geleiſtet werden muß (5 Moſ. 4, 5 fg.), nur Einen Bund mit Gott, aus welchem Heil und Leben entſpringt (5 Moſ. 5, 3 fg.), nur Einen Tempel, nur Eine heilige Stadt, nur Eine Gott wohlgefällige Cultusform (ſo ſelbſt bei einem Propheten, der auf der geiſtigen Höhe des zweiten Jeſaja ſteht [Jeſ. 60, 10 fg.]).

Schon demzufolge iſt es im höchſten Grade unwahrſcheinlich, daß im A. T. die Gottheit als eine dreiperſönliche vorgeſtellt wurde, ja, daß ſich auch nur beſtimmtere Spuren einer ſolchen Vorſtellung auffinden laſſen. Allerdings finden ſich im A. T. verſchiedenartige Vorſtellungen von der Offenbarungswirkſamkeit Gottes in der Welt. Im allgemeinen wird Gott überweltlich vorgeſtellt; er thront hiernach über der Welt; von ſeinem himmliſchen Thronſitz aus leitet und beherrſcht er alles (Pſ. 11, 4 fg.; 33, 13; 47, 9; 93, 1 fg.). Sein weſentliches Attribut iſt das der Gerechtigkeit, und in Gemäßheit dieſer wird auch jeder Menſch gerichtet. Aber es fehlt im A. T. keineswegs an dem Bewußtſein der göttlichen Liebesoffenbarung, wenn auch in der Regel Gott ſeine Liebe nur dem Volk Iſrael kundgibt. Darum heißt er Iſraels Vater (5 Moſ. 32, 6) in einem viel höhern Sinn, als Abraham und Jakob, die verehrten Patriarchen, deſſen Väter heißen (Jeſ. 63, 16; 64, 8); Iſrael oder Ephraim heißen auch ſeine „Erſtgeborenen" (2 Moſ. 4, 22; Jer. 31, 9). Das nationale Bewußtſein der Iſraeliten, Einen himmliſchen Vater zu haben, von Einem Gott geſchaffen zu ſein, wird von dem Propheten Maleachi benutzt, um den Abfall und die Untreue inmitten des Bundesvolks zu bekämpfen. Im beſondern noch wird Gott von dem patriotiſchen Sänger als ein Vater der Witwen und Waiſen gefeiert (Pſ. 68, 6), und als ſeinen Vater ruft ihn der Fromme an (Pſ. 89, 27). Gerade der Umſtand aber, daß der Iſraelit in Gott ſeinen himmliſchen Vater erkennt und auf

deſſen Vaterhülfe vertraut, verbietet ihm unbedingt, dieſelbe göttliche Perſönlichkeit auch noch als anderweitige Perſönlichkeiten, als diejenige des „Sohnes" und diejenige des „Heiligen Geiſtes" zu denken. Einen „Sohn Gottes" gibt es allerdings innerhalb des altteſt. Vorſtellungskreiſes. Aber der altteſt. Fromme würde davor zurückgebebt ſein, den einigen Gott nicht nur als Vater, ſondern auch noch als ſeinen eigenen, aus ſich ſelbſt gezeugten, Sohn vorzuſtellen; er würde, wir dürfen uns das nicht verbergen, hierin eine Verletzung der untheilbaren göttlichen Majeſtät, eine Profanation des Heiligen erblickt haben. Gott, der Vater, iſt Weltſchöpfer, Menſchenbildner; ein Sohn iſt, der Natur der Sache nach, Geſchöpf, Gebilde. Gott, als Sohn vorgeſtellt, würde auf dem Standpunkt des altteſt. Bewußtſeins nichts Geringeres bedeuten als Entkleidung Gottes von ſeinen abſoluten Eigenſchaften und Einreihung deſſelben in den Kreis der geſchaffenen endlichen Weſen. Nichts ſteht feſter, als daß im A. T. der Begriff der Zeugung nothwendig den der Abhängigkeit, Geſchöpflichkeit und Endlichkeit mitbedingt. Das A. T. kennt einen „Sohn Gottes"; dieſer iſt das Volk Iſrael, das, als das bevorzugte und vor allen andern Völkern auserwählte Volk, „erſtgeborener" Sohn Gottes heißt (2 Moſ. 4, 22). Auch Ephraim heißt Gottes „Erſtgeborener" und wird als der Sohn ſeiner Freude bezeichnet (Jer. 31, 9. 20). Als „ſeinen geliebten Sohn" rief Gott Iſrael aus Aegypten (Hoſ. 11, 1). Alle Menſchen ſind nach altteſt. Anſchauungsweiſe in gewiſſem Sinne „Söhne Gottes" ſofern ſie von Gott, und zwar nach ſeinem Bilde, geſchaffen ſind (1 Moſ. 1, 27). Aber, dieſe Bezeichnung wird doch in der Regel nur ſolchen Menſchen gegeben, welche in einem beſonders bevorzugten Verhältniß zu Gott ſtehen, welche ſeine Lieblinge oder Stellvertreter auf Erden ſind. So wird der Thronerbe David's und mit ihm jeder Davidide als „Sohn Gottes" proclamirt (1 Sam. 7, 14 fg.), ein Würdename, welcher die unvergängliche Dauer der Davidiſchen Dynaſtie verbürgen ſoll. So heißt der theokratiſche König in Pſ. 2, 7, eine Stelle, die nur durch ein grobes Misverſtändniß oder Vorurtheil von einer „Zeugung" im moraliſchen oder metaphyſiſchen Sinne umgedeutet werden kann, „Sohn Gottes". In der Regel kommt dieſer Würdename geſchichtlichen Perſonen zu, bisweilen aber auch idealen, z. B. Jeſ. 9, 5 dem erhofften herrlichen Davididen, von dem Iſrael ſeine glorreiche Erneuerung erwartet, dem Meſſias (ſ. d.). Das hindert nicht, daß die Davididen auch wieder in das Verhältniß von „Knechten" zu Gott geſtellt werden (Pſ. 89, 4); denn auf dem altteſt. Standpunkte iſt das Kindesbewußtſein (ſ. Kinder) vorzugsweiſe ein Bewußtſein der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit im Verhältniß zu den Aeltern (ſ. d.). In Pſ. 82 werden Richter, unter allen Umſtänden ſehr angeſehene Perſonen, vielleicht (Hitzig, „Die Pſalmen" [Leipzig 1863—65], II, 1, 188 fg.) ausländiſche Fürſten, die über Iſrael herrſchen, geradezu „Götter" genannt. Dieſe Vorſtellung, daß Menſchen Götter ſein können, iſt daher nicht aus dem frommen Bewußtſein eines Iſraeliten herausgewachſen; denn für dieſen können Menſchen nur „Gottes Söhne", niemals in Wirklichkeit Götter werden.

Der Ausdruck „Sohn Gottes" bezeichnet mithin im A. T. niemals eine göttliche, ſondern lediglich eine menſchliche Perſönlichkeit. Finden ſich nun aber im A. T. nicht die deutlichen Spuren einer Unterſcheidung zwiſchen dem überweltlichen und dem der Welt ſich offenbarenden Gott, und zwar in der Art, daß auch ein zweifaches göttliches Selbſtbewußtſein infolge einer innergöttlichen Selbſtunterſcheidung wahrgenommen werden kann? Die Annahme, daß in dem Gottesnamen Elohim eine Pluralität des göttlichen Selbſtbewußtſeins angedeutet ſei, iſt jetzt wol allgemein aufgegeben, und jener Plural als ein Plural des Abſtractums (Gottheit; Ewald, „Ausführliches Lehrbuch" [7. Ausg., Göttingen 1863], §. 179) anerkannt. Aber auf ganz andere Inſtanzen beruft man ſich, um zum gewünſchten Ziel zu gelangen. Man erinnert vor allem an jenen „Engel Jahve's", der ſo oft in den Büchern der ältern Geſchichte Iſraels mit Jahve ſelbſt verwechſelt wird, wonach die Vermuthung nahe zu liegen ſcheint, wenigſtens nach der Vorſtellung des Darſtellers habe Jahve ein doppeltes Bewußtſein von ſich ſelbſt, je nachdem er ſich von der Welt ſchlechterdings unterſcheide oder derſelben ſich ſelbſt mittheile. Dieſe Vermuthung hält aber vor der genauern Prüfung nicht ſtand. An den betreffenden Stellen, an denen das Subject „Gott" (Jahve) mit dem Subject des „Engels Gottes" allerdings dem Anſchein nach ohne weiteres vertauſcht wird, iſt der „Engel" nicht als Gott ſelbſt, nicht als eine zweite göttliche Perſon neben einer erſten genannt (was ſchon an ſich dem frommen Bewußtſein des Iſraeliten widerſpräche), ſondern er iſt, nach der Anſchauung des Darſtellers, der den Willen Gottes vollſtreckende Diener (ſ. Engel, ſowie 1 Moſ. 16, 7 fg.; 21, 17 fg.; 22, 11 fg.; 31, 11 fg.;

2 Moſ. 3, 2 fg.; 13, 21; 14, 19; 4 Moſ. 22, 22 fg.; Richt. 6, 11 fg.; 13, 15 fg.). Wählen wir als Beiſpiel eine der bezeichnendſten Stellen. Nach 2 Moſ. 13, 21 zieht „Gott" (Jahve) ſelbſt vor dem iſraelitiſchen Wanderzuge durch die Wüſte einher, nach 2 Moſ. 14, 19 wird daſſelbe vom „Engel Gottes" ausgeſagt. Der Engel Gottes iſt an der zweiten Stelle der irdiſche Repräſentant Gottes. Der jüngere Darſteller hat bereits das Bewußtſein, daß Gott nicht perſönlich (ſinnlich) auf die Erde herabſteigen kann; indem er dieſes Bewußtſein ausdrücken will, läßt er Gott durch ſeinen Diener ſeine Befehle ausführen. Immerhin iſt es aber doch Gott ſelbſt, und kein Geringerer, welcher ſein Volk während des Wüſtenzugs geleitet und beſchützt hat. Iſt der „Engel Gottes" als eine Repräſentation Gottes zu betrachten, ſo kamen im religiöſen Bewußtſein des A. T. allmählich auch Umſchreibungen vermittels der Perſonification von göttlichen Attributen vor, die jedoch keineswegs eine Pluralität der Perſönlichkeit Gottes ausſagen. Die altteſt. Sprache iſt überhaupt weniger eine Sprache des Begriffs, als der Phantaſie; ſie liebt durchweg ſinnlich wahrnehmbare Anſchaulichkeit. Es iſt im A. T. öfters von der Hand, dem Arm, dem Auge Gottes die Rede. Die Welt ſelbſt iſt durch das Wort Gottes erſchaffen (1 Moſ. 1, 3 fg.; Pſ. 33, 6 fg.). Da aber das Wort Ausdruck des Gedankens, und die göttlichen Gedanken allweiſe ſind, ſo begreift man, wie auch die „Weisheit Gottes" als ein weltſchöpferiſches Princip aufgefaßt werden konnte (Pſ. 104, 24). Nichts jedoch wäre verkehrter als die Annahme, daß die bibliſchen Schriftſteller unter dem „Wort" und der „Weisheit Gottes" ſich beſondere göttliche oder gar verſchiedene innergöttliche Subjecte vorgeſtellt hätten. Alle Vorſtellungen dieſer Art, abgeſehen von ihrer Künſtlichkeit, waren ſchon durch das tiefeingewurzelte Bewußtſein von der unbedingten Einheit Gottes unmöglich gemacht. In den Sprüchen Salomo's (8, 22—36) tritt die „Weisheit" allerdings perſonificirt und redend auf. Sie ſagt von ſich ſelbſt, daß ſie das erſte und älteſte Geſchöpf Gottes, und bereits vor der Erſchaffung der Erde dageweſen ſei; ſie beſchreibt ſich als die Weltkünſtlerin, die fröhliche, nie raſtende Gehülfin Gottes. Es liegt in dieſer Beſchreibung eine tiefſinnige Poeſie. Die Weisheit ſtellt ſich vermöge einer poetiſchen Licenz hier allerdings neben Gott, aber ſie ſtellt ſich ihm keineswegs gleich. Indem ſie ſich an die Spitze ſeiner Geſchöpfe ſtellt, gibt ſie ſchon dadurch jeden Anſpruch auf göttliche Würde oder Ehre preis.

Als Ergebniß ſteht feſt: das A. T. in ſeinen kanoniſchen Schriften enthält nicht die leiſeſte Spur der kirchlichen Dreieinigkeitslehre; denn was etwa noch über den „Geiſt Gottes" in jenen Schriften ſich findet, iſt der Art, daß kaum jemand mehr wagen wird, denſelben als eine dritte innergöttliche Perſönlichkeit auffaſſen zu wollen. Es wird Gott als ſolchem allerdings das Attribut des „Geiſtes" zugeſchrieben. Sein Geiſt war das weltbildende Princip (1 Moſ. 1, 2). Er hat auch dem Menſchen davon gegeben (1 Moſ. 2, 7). Die Ausrichter ſeines Willens, die religiöſen Helden, die Vermittler ſeiner Offenbarung, namentlich die Propheten, ſind mit ſeinem Geiſt erfüllt (Richt. 6, 34; 11, 29; 13, 25; 1 Sam. 11, 6; 16, 13; Jeſ. 48, 16; Joel 3, 1 fg.). Auch der kunſtſinnige Beßaleel, dieſer geſchickte Metallarbeiter, iſt als ein mit Gottes Geiſt ausdrücklich Ausgerüſteter dargeſtellt (2 Moſ. 31, 3 fg.; 35, 31 fg.). Der Geiſt im Menſchen iſt überhaupt „Hauch des Höchſten" (Hiob 32, 8). Darum ruht auch Gottes Geiſt ganz inſonderheit auf ſeinem Erwählten, dem Erneuerer der Menſchheit, dem Meſſias (Jeſ. 11, 2 fg.). In allen Stellen von ſolcher Art bezeichnet der Ausdruck „Geiſt Gottes" das eigentliche und wahre Weſen Gottes, das ſchlechthin immateriell iſt, die unſichtbare ſittliche Wirkung, die von Gott ausgeht, aber in keiner Weiſe eine göttliche Perſönlichkeit, die für ſich, im Unterſchied von zwei andern göttlichen Perſönlichkeiten (dem Vater und dem Sohn), wirkſam wäre. Wenn der Dichter (Pſ. 33, 6) die Himmel durch Jahve's Wort, und ihr Heer (die Sterne) durch ſeines Mundes Hauch geſchaffen ſein läßt, ſo liegt ihm nichts ferner als die Vorſtellung, daß Wort und Hauch göttliche Perſonen ſeien, ſondern ſie ſind lebendige Veranſchaulichungen der theils als unmittelbar weltſchöpferiſch, theils als mittelbar weltbildend aufgefaßten göttlichen Thätigkeit. Noch unſtatthafter iſt es, den „Geiſt" (1 Kön. 22, 21; 2 Chron. 18, 20), der gar nicht von Jahve ausgeht, ſondern, nach der dort erzählten Viſion des Propheten Micha, ein geſchöpflicher Geiſt iſt, als eine beſondere göttliche Hypoſtaſe zu betrachten.

Eine ſcheinbare Annäherung an die kirchl. Dreieinigkeitslehre zeigt ſich von dem Zeitpunkt an, in welchem die griech. Philoſophie, insbeſondere der Platonismus, ſich der

jüd. Gotteslehre bemächtigte und ſie umbildete, was ſeit dem 3. Jahrh. n. Chr. von Alexandria aus der Fall war (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie). Die Gottheit erſchien auf dieſem Standpunkt als das eine ewige, unveränderliche Weſen, als das reine, eigenſchaftsloſe Sein, das ſich ſchlechthin jeder Wahrnehmung entzog. Der platoniſchen Ideenlehre zufolge ſind die Ideen die ewigen Götter, die Gottheit iſt die höchſte Idee; den Ideen iſt die Welt, ſind alle Dinge nachgebildet. Ebendeshalb aber, weil dieſelben reines Sein, Sein an ſich ſind, ſind ſie auch von der Welt an ſich ſchlechterdings geſchieden, und die ſichtbaren Dinge ſind nur Schattenbilder, nicht aber weſentliche Erſcheinungen derſelben (Plato, Pol., VII, 517), wogegen die Ideen die Urbilder ſind, nach Maßgabe welcher Gott die Welt gebildet hat (Timaeus, 28). Demzufolge ſind die Ideen nicht etwa Geſchöpfe, Erzeugniſſe des göttlichen Verſtandes und Willens, ſondern ſie ſind unerſchaffen, ewig, Gott weſensgleich (vgl. darüber auch Zeller, „Die Philoſophie der Griechen" [Leipzig 1859], II, 1, 412 fg.). Die Welt dagegen iſt das Abbild der göttlichen Idee (Timaeus, 29), ein ſichtbarer Gott, in einer Weiſe vollkommen, wie es mit dem platoniſchen Syſtem an ſich kaum vereinbar erſcheint.

Wurden die Grundzüge dieſer philoſophiſchen Anſchauung auf die jüd. Gotteslehre übertragen, ſo ergab ſich mit Nothwendigkeit eine Zerſetzung derſelben. Gott an ſich, die göttliche Idee, zog ſich nunmehr gewiſſermaßen auf ſich ſelbſt zurück und trat mit der Welt, dem vornehmſten der göttlichen Geſchöpfe, nicht mehr in unmittelbare Verbindung. Die Welt ſelbſt mit Plato als ſichtbare relative Gottheit (im Unterſchied von der unſichtbaren abſoluten) aufzufaſſen, verbot der jüd. Monotheismus, mit welchem das Judenthum ſeine religiös-ſittlichen Grundlagen aufgegeben hätte. Die ſpeculirende Phantaſie des alexandriniſchen Judenthums erfand daher Mittelweſen, welche zwiſchen dem unſichtbaren Gott und der ſichtbaren Welt, zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen, eine unklare Zwiſchenſtellung einnahmen. Die neuplatoniſche Speculation lehnte, um leichtern Eingang zu gewinnen, ſich an altteſt. überlieferte Vorſtellungen, zunächſt an die der göttlichen „Weisheit", an. War die Weisheit ſchon in den Sprüchen (vielleicht auch Hiob 28, 12 fg.) perſonificirt, ſo kehrte dieſe Perſonification bewußter in Sir. 24, 1 fg. wieder, und zwar erſcheint die Weisheit hier (V. 8), wie in Baruch (3, 29 fg.), als Geſchöpf Gottes. Mit unverkennbarer Beziehung auf die Sprüche (8, 22 fg.) iſt im Buch der Weisheit (7, 22 fg.) die mit den 21 (dreimal ſieben) höchſten Eigenſchaften ausgerüſtete Weisheit als Weltbildnerin, als Hauch, Ausfluß, Abglanz Gottes dargeſtellt, und von einer ſo energiſchen Perſonification zur eigentlichen Perſönlichkeit (Hypoſtaſe) iſt dann nur noch ein kleiner Schritt. Man begreift demzufolge, daß ältere Ausleger (Calov, Biblia V. T. illustrata, III, 45) die letztere Stelle bereits trinitariſch auslegten, zumal nach der herkömmlichen, auch von Tiſchendorf adoptirten Lesart des Vaticanus, die Weisheit vom Geiſt unterſchieden zu werden ſcheint, was jedoch, andern Stellen zufolge (Weish. 1, 4; 7, 7; 9, 17; 12, 1), in Wirklichkeit nicht der Fall iſt. Dieſe Perſonificirung der Mittelweſen, welche das an ſich unmittheilbare Göttliche mit der zeitlich gewordenen theilbaren irdiſchen Welt verbinden, hat bei dem Alexandriner Philo (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie) wirklich ſtattgefunden. Noch in neuerer Zeit iſt lebhaft beſtritten worden, daß Philo das centrale Mittelweſen, welches in ſeinem Syſtem das verknüpfende Band zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen bildet, ſich perſönlich vorgeſtellt habe (Dorner, „Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti" [2. Aufl., Berlin 1853—56], I, 43 fg.). Wäre das philoniſche Syſtem ein reiner Ausfluß der platoniſchen Ideenlehre, ſo wäre das wol richtig, ſofern die platoniſchen Ideen nicht wirkliche geſchöpfliche Weſen ſind. Allein Philo hatte mit den hergebrachten jüd. Anſchauungen zu rechnen, und keine Annahme war mit dem altteſt. Gottesbewußtſein unverträglicher als die, daß es neben dem Einen Gott oder innerhalb der Weſenheit deſſelben noch mehrere oder gar eine Reihe unendlicher, göttlicher, d. h. ungeſchöpflicher, Weſen gebe, denen abſolute Eigenſchaften zukommen. Das altteſt. Gottesbewußtſein kannte außer dem Einen unendlichen Gott nur noch endliche, von Gott geſchaffene Weſen. Auch die „Weisheit" war an ſich lediglich eine göttliche Eigenſchaft, deren Perſonification nur bildlich, nicht eigentlich gemeint ſein konnte. Allerdings ſind nun aber in Philo's Lehre von den Mittelweſen zwei Standpunkte zu unterſcheiden, und aus dieſer Doppelſtellung ſeiner Anſchauung erklärt es ſich, daß die Ausleger ſeine Mittelweſen bald als eigentliche Perſonen (Hypoſtaſen), bald als unperſönliche, göttliche, der Welt ſich mittheilende Kräfte auffaſſen. Wie bei Plato alle Ideen in Gott und göttlich ſind, ſo ſind auch bei Philo die weltſchöpferiſchen,

weltbildenden und weltbeherrſchenden Kräfte an ſich innergöttliche, ewige Gedanken. Ein ſolcher ewiger Gottesgedanke iſt jedoch bei Philo auch die Welt als „intelligible Welt“ (De opif. mundi, I, 5), und der Logos, als centrales Mittelweſen, bezeichnet ihm, wie die angeführte Stelle zeigt, eben die ideale Welt ſelbſt. Aus der idealen Welt iſt nun aber die reale hervorgegangen; den Ideen an ſich entſprechen im philoniſchen Syſtem die wirklich gewordenen geſchöpflichen Kräfte. Durch dieſe doppelte Auffaſſung der Ideen, wonach ſie einerſeits an ſich oder reine Ideen, und andererſeits geſchöpfliche, perſönliche Weſen ſind, erhält das Räthſel des Syſtems, die Frage nach dem Verhältniß zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, ſeine Löſung. Dieſe beſteht darin, daß die Ideen oder die urbildlichen Kräfte in einer doppelten, einer unendlichen und einer endlichen Daſeinsform vorhanden ſind. Als reines Urbild iſt der Logos bei Philo göttlicher, weltſchöpferiſcher und weltbildender Gedanke, die göttliche Intelligenz im umfaſſendſten Sinne des Worts, die in der phantaſiereichen Sprache dieſes Philoſophen, in Gemäßheit altteſt. Vorgänge, perſonificirt wird. Als göttliches Werkzeug, als „Mittler“ (Q. rer. div. haer., I, 501) iſt der Logos dagegen eine geſchaffene kosmiſche Perſönlichkeit, der „Erzengel“, der in der Mitte zwiſchen den übrigen Geſchöpfen und dem Schöpfer ſchwebt, und eben als das Urbild aller Geſchöpfe ſich derſelben hülfreich annimmt. Infolge ſeiner, die Gottheit mit der Welt vermittelnden Functionen heißt er auch der wahrhaft ſündloſe Hoheprieſter (De profug., I, 562). Nicht nur als einen Gottgeſandten, ſondern auch als einen Statthalter Gottes bezeichnet ihn Philo, da er, als Gottes „erſtgeborener Sohn“, die Welt regiert (De agricult., I, 308). Hiernach begreifen wir, daß er ihn ſogar als einen „zweiten Gott“ bezeichnet (Euſebius, Praep. evang., VII, 13). Gerade die letztere Stelle beweiſt, daß er ihn gleichwol von Gott ſcharf unterſcheidet, wie er ihn denn auch „Bild Gottes“ (Q. rer. div. haer., I, 505), ja ſelbſt „Gottmenſchen“ (De conf. ling., I, 411), nennt. Die Weisheit, die als Eigenſchaft dem Logos eignet, iſt bei Philo lediglich eine Perſonification (De profug., I, 553), der Heilige Geiſt lediglich eine Kraft Gottes. Von der kirchl. Dreieinigkeitslehre findet ſich daher bei Philo keine Spur. Der philoniſche Logos iſt ein urbildliches Geſchöpf, der philoniſche Heilige Geiſt eine Kraft Gottes. Aber gleichwol hat ſich die Gotteslehre des A. T. unter dem zerſetzenden Einfluß der alexandriniſchen Speculation weſentlich verändert. Das dem alten Hebräer noch unbekannte Problem von dem Zuſammenhang des Unendlichen mit dem Endlichen, Gottes mit der Welt, iſt aufgeworfen; die kindlich naive Anſchauung von einem Gott, der über der Erde thront und dieſelbe von ſeinem Thronſitz aus regiert, iſt aufgegeben; die Vorſtellung von einem Vermittelungsproceß zwiſchen der überſinnlichen und der ſinnlichen Weltordnung hat einen, wenn auch noch vielfach unklaren, Ausdruck gewonnen. Es gibt ein Geſchöpf, das in ganz anderer Weiſe als die übrigen Geſchöpfe geſchaffen, das, ein Urbild für die geſammte geſchöpfliche Welt, für alle Einzelweſen muſtergültig iſt, nach welchem alle andern Creaturen geſchaffen ſind, und durch welches Gott ſeinen Willen in der Welt fortwährend ausrichtet. Gott ſelbſt, wie er an ſich iſt, ſteht freilich mit der Welt in keiner unmittelbaren Verbindung; aber er hat einen Stellvertreter an ſeinem Logos, und die an ſich ungöttliche Welt nimmt infolge ihrer innigen Beziehungen zum Logos an den göttlichen Kräften und himmliſchen Gütern ſelbſt theil.

Lag denn unter ſolchen Umſtänden die Schlußfolgerung nicht nahe, daß jenes vorweltliche Mittelweſen ſich auch als Menſch müſſe offenbaren und im Gewand der Menſchheit dieſer die höchſten Gaben des Himmels verleihen können? Die neuerlich ausgeſprochene Behauptung, daß auf dem Standpunkt Philo's die Menſchwerdung (Gottes) abſolut unmöglich ſei (Dorner, a. a. O., I, 50), hat keinen Grund. War der Logos ſozuſagen Welt geworden, und war der Menſch das vollkommenſte Geſchöpf in der Welt (wie Philo, De opif. mundi, I, 32 fg., lehrt), ſo war kein ſpeculatives Hinderniß dafür vorhanden, daß der Logos nun auch Menſch werden konnte, wenn es auch thatſächlich und eigentlich nicht möglich war, den Begriff des Centralgeſchöpfes Logos in einem einzelnen Individuum oder Menſchheitsexemplar zu vollziehen.

Damit ſind wir an der Schwelle des neuteſt. Vorſtellungskreiſes angekommen, und es tritt uns die Frage entgegen, ob die kirchl. Dreieinigkeitslehre ſich wol mit Recht auf das neuteſt. Gottesbewußtſein ſtütze? Zuerſt entſteht hier die Frage nach dem Gottesbewußtſein Jeſu. Sie wird ſich aus den drei erſten Evangelien in etwas anderer Weiſe beantworten als aus dem

vierten. Der Glaube an den Einen und einzigen Gott, als den „himmlischen Vater", liegt ihm, nach allen vier Evangelien, zu Grunde. Einen andern Gott oder eine andere göttliche Persönlichkeit als den „Vater" kennt Jesus nicht. Daher lehrt er auch seine Jünger lediglich zu dem „himmlischen Vater" beten (Matth. 6, 9 fg.; Luk. 11, 2 fg.), und er läßt ihn „Unser Vater" anreden, weil er ihn auch als seinen Vater betrachtet und sich durchaus von ihm abhängig und zur Ausrichtung seines absoluten Willens in der Welt berufen weiß (Matth. 10, 40; Luk. 10, 16). Wo hat denn Jesus seine Jünger aufgefordert, Gott als einen „Dreieinigen" anzurufen? In dem himmlischen „Vater" ruht, nach seiner Ueberzeugung, die Fülle aller Vollkommenheit; er ist das höchste sittliche Ideal (Matth. 5, 48). Nach seiner Gerechtigkeit zu streben, ist die Bestimmung aller Menschen (Matth. 6, 33). Nur wer den Willen des himmlischen Vaters thut, gelangt ins Himmelreich (Matth. 7, 21). In demüthigem Preisgebet wendet er sich an den „Vater, den Herrn des Himmels und der Erde" (Matth. 11, 25 fg.), wie er ihm denn auch, wenn er Speise zu sich nimmt oder andern darreicht, im Bewußtsein seiner Abhängigkeit dankt (Mark. 8, 7; Matth. 15, 36; Mark. 14, 22). Nur dem „Vater" legt er das Attribut der Majestät bei (Matth. 16, 27); nur der Vater regiert die Welt, und niemand kann die Weltherrschaft mit ihm theilen (Matth. 6, 45); nur der Vater erhört die Gebete der in seinem Namen Versammelten (Matth. 18, 19 fg.), nur der Vater ist der eigentliche Richter über die Menschen (Matth. 18, 35). Darum ist auch der Vater als absoluter König der Menschen, als Weltherrscher dargestellt (Matth. 22, 1 fg.); nur der Vater ist allwissend (Matth. 24, 36).

Das Verhältniß Jesu zum „himmlischen Vater" macht den Eindruck, daß Jesus dem Vater gegenüber gar keinen eigenen Willen haben wollte, sondern seine Plane und Zwecke dem obersten Rathschluß des himmlischen Vaters durchweg unterordnete (so auch Joh. 4, 34), was er auch in seinen letzten Stunden noch that, als er den Vater um Verschonung mit dem Todeskelch bat, unter dem Beifügen: nicht sein Wille, sondern derjenige des Vaters möge geschehen (Mark. 14, 36; Matth. 26, 39; Luk. 22, 42). Geradezu entscheidend ist die Stelle, nach welcher er das Prädicat „gut" von sich ablehnt mit dem Bemerken, daß nur Einer gut sei, Gott selbst (Mark. 10, 17 fg.; Luk. 18, 18 fg.). Durch diesen Ausspruch ist die Frage, ob Jesus sich selbst und den Heiligen Geist als ewige, innergöttliche, dem Vater wesensgleiche Persönlichkeiten geltend gemacht habe, vom Standpunkt der drei ersten Evangelisten aus erledigend beantwortet. Doch finden sich allerdings in diesen auch Aussprüche Jesu, welche der kirchlichen Dreieinigkeitslehre als Anknüpfungspunkte für ihre Sätze dienen konnten. Jesus hat sich zwar, den drei ersten Evangelien zufolge, in der Regel als den „Menschensohn" und nicht als den „Gottessohn" bezeichnet, und auch der Ausdruck Sohn Gottes schließt, nach dem Vorgang des A. T., in erster Linie den Begriff der Abhängigkeit von Gott, und erst in zweiter den der Gemeinschaft mit Gott in sich. Allein, wenn Jesus (Matth. 11, 27; vgl. auch Luk. 10, 22 fg.) von sich aussagt, daß ihm alles vom Vater übergeben sei, und daß er allein den Vater kenne sowie diejenigen, denen er den Vater offenbare, so bezeichnet er sich damit allerdings als „Sohn Gottes" in einer eigenthümlichen und einzigartigen Weise. Gleichwol legt er sich in jenem Ausspruch keineswegs eine göttliche Persönlichkeit bei; die Abhängigkeit von Gott ist unverkennbar darin enthalten, und wenn er sich gleich nachher „sanftmüthig und von Herzen demüthig" nennt (Matth. 11, 29), so sind dies zwei Eigenschaften, welche zu einer göttlichen Persönlichkeit durchaus nicht passen. Auch solche Stellen, in welchen er sich als künftigen Weltrichter ankündigt (Matth. 13, 41; 25, 1 fg., 31 fg.), stellen ihn nicht etwa Gott gleich, sondern nur mit messianischen Vollmachten ausgerüstet dar. Er richtet die Welt nicht vermöge persönlicher Majestät und Machtvollkommenheit, sondern im Namen und Auftrag des Vaters. Nur die Stelle Matth. 28, 18 fg. scheint eine trinitarische Auslegung zuzulassen, indem der auferstandene Jesus beim Abschied von seinen Jüngern diesen nicht nur erklärt, ihm sei alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen, sondern sie auch anweist „auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" zu taufen. Drei Personen sind in dieser Formel allerdings unterschieden; allein sie werden darin nicht gleichgesetzt. Wenn mit dem Vater sicherlich Gott, der persönliche Gott (der „himmlische Vater"), gemeint ist, so können, nach dem streng monotheistischen Gottesbewußtsein, das sich im ersten Evangelium ausspricht, unter dem Sohn und dem Heiligen Geist nicht ebenfalls Gott wesensgleiche Persönlichkeiten ver-

ſtanden ſein. Was die Frage nach der Authenticität jener Stelle überhaupt betrifft, ſo müſſen wir dieſelbe ſchon aus dem Grunde bezweifeln, weil das apoſtoliſche Zeitalter noch gar keine Taufe auf jene drei Namen, ſondern lediglich eine Taufe auf den Namen Chriſti kennt (Röm. 6, 3; Gal. 3, 27; Apg. 2, 38; 8, 16; vgl. auch Wittichen in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", VII, 336).

Anders ſcheint es ſich mit den Ausſprüchen Jeſu im vierten Evangelium zu verhalten. Abgeſehen von der Frage nach dem Verfaſſer (ſ. Evangelium des Johannes), wird die unbefangene Forſchung den Einfluß der alexandriniſchen Religionsphiloſophie auf dieſes Evangelium nicht verkennen. Daſſelbe iſt ein geiſtvoller und tiefſinniger Verſuch, die alexandriniſche Logoslehre auf die Perſon Chriſti zu übertragen und Chriſtum als den menſchgewordenen Logos zu begreifen (Joh. 1, 1—14). Der Logos iſt, dieſer Auffaſſung zufolge, nicht mehr ein Gebilde der ſpeculirenden Phantaſie, ſondern eine heilsgeſchichtliche Thatſache, er hat Fleiſch und Blut, er lebt, denkt, ſpricht, leidet, ſtirbt und geht wieder aus dem Grabe hervor. Aber gerade das vierte Evangelium beſtätigt unſere Anſicht, daß Philo den Logos nur nach der einen Seite als Idee, nach der andern dagegen als ein Geſchöpf, eine von Gott vorweltlich hervorgebrachte Perſönlichkeit gefaßt hat. Er heißt hier zwar „Gott" (wie auch bei Philo „zweiter Gott"), aber nicht als Subject, ſondern als Prädicat (Joh. 1, 1), d. h. er wird als göttlich, als die höchſte göttliche Idee, jedoch nicht als „der Gott" bezeichnet. Auf dem Standpunkt des vierten Evangeliums iſt der an ſich (ideal) vorweltlich geſchaffene Logos in Jeſus Chriſtus eine innerweltliche Perſon geworden. Darum bezeichnet ſich Chriſtus als „den, der vom Himmel herabgeſtiegen", ja, als den, „der im Himmel iſt" (Joh. 3, 13); denn die Verbindung zwiſchen der Idee und ihrer Erſcheinung iſt unauflöslich. Als „der vom Himmel Kommende" iſt er über alle (Joh. 3, 31), d. h. über alle Menſchen, z. B. namentlich auch über Johannes den Täufer, und theilt er der Welt himmliſches Leben mit (Joh. 6, 33. 58). Seine Vorweltlichkeit bezeugt er offenbar (Joh. 8, 58; 17, 5. 24), und auch ſeine Einheit mit dem Vater (Joh. 10, 30), ſodaß wir begreifen, wie die ſtreng monotheiſtiſch geſinnten Juden (nach dem vierten Evangelium) Jeſum zu wiederholten malen als einen Gotteslästerer mit der Strafe der Steinigung bedrohten (Joh. 5, 18; 10, 31 fg.). Gleichwol behauptet Jeſus im vierten Evangelium nirgends wirklich, daß er eine göttliche, d. h. Gott weſensgleiche, Perſönlichkeit ſei. Er verſichert vielmehr wiederholt und aufs ſtärkſte (womit er auch der jüd. Anklage auf Gotteslästerung entgegentreten will) ſeine Abhängigkeit vom Vater, daß er aus ſich ſelbſt nichts vermöge, daß der Vater ihm als Vorbild für ſeine Thätigkeit diene und ihm zeige, was er thun ſoll (Joh. 5, 19—30). Alle Macht hat er vom Vater, auch das Siegel ſeiner Autorität (Joh. 6, 27), und nicht ſeine, ſondern des Vaters Ehre hat er allein im Auge (Joh. 7, 18), wie er denn auch die von ihm verkündigte Wahrheit vom Vater gehört hat (Joh. 8, 40), und darum offen bekennt, daß der Vater größer iſt als er (Joh. 14, 28), der ihn denn auch in ſeinen letzten Leiden in Schutz nimmt (Joh. 16, 32). Im vierten Evangelium proclamirt ſich Jeſus allerdings weſentlich als „Sohn Gottes", und er bezeichnet mit dieſem Ausdruck nicht blos ein ethiſches, ſondern ein metaphyſiſches Verhältniß zu Gott. Er iſt das mittleriſche Centralorgan der Welt, welches als erſtes Geſchöpf des Weltalls ſchon vor der Weltſchöpfung beim Vater war und von ihm lernte, und nun nach dem Willen des Vaters Fleiſch und Blut der Menſchheit angenommen hat, um ſeine vorweltliche himmliſche Herrlichkeit der Welt und der Menſchheit gegenwärtig zu offenbaren. Die arianiſche Theologie hatte alle Urſache, ſich auf das vierte Evangelium zu berufen, der kirchl. „Gott-Sohn" findet ſich in demſelben nicht.

Noch bleibt uns zu fragen übrig, was in dem Gottesbewußtſein Jeſu der Heilige Geiſt bedeutet habe? Daß er mit Hülfe des Heiligen Geiſtes wirkſam ſei, hatte Jeſus ſchon früh Veranlaſſung, der verleumderiſchen Anklage ſeiner Feinde gegenüber, welche ihn des Bündniſſes mit dämoniſchen Mächten bezichtigten, zu erklären (Mark. 3, 22—30; vgl. Matth. 12, 24 fg.). Auch ſeine Jünger hat er auf die Unterſtützung des Heiligen Geiſtes verwieſen (Mark. 13, 11), der in der Parallelſtelle bei Matthäus (10, 20) als der „Geiſt des Vaters" bezeichnet iſt, wie denn der Vater vom Himmel den Heiligen Geiſt denen geben wird, die ihn darum bitten (Luk. 11, 13). Nach der Annahme ſämmtlicher Evangeliſten iſt der Geiſt Gottes in einem weſenhaften Sinn, während ſeiner Taufe durch Johannes den Täufer, vom Himmel auf Jeſus herabgeſtiegen (Mark. 1, 10; Matth. 3, 16; Luk. 3, 22; vgl. Joh. 1, 32), eine Darſtellung, die wol auf eine etwas ſinnliche Vorſtellung

vom Weſen des Geiſtes führt, aber nicht auf die Annahme, daß der Geiſt von Jeſus oder den Evangeliſten als eine göttliche Perſönlichkeit aufgefaßt worden ſei. Bei den drei erſten Evangeliſten erſcheint er vielmehr lediglich als eine göttliche Kraft. Auch in Betreff des Heiligen Geiſtes zeigt Jeſus beim vierten Evangeliſten ein anderes Bewußtſein als bei den ſogenannten Synoptikern. Durch Waſſer und Geiſt wird, im vierten Evangelium nach dem Zeugniß Jeſu, der Zugang zum Himmelreich geöffnet (Joſ. 3, 5). Das Wirken des Heiligen Geiſtes iſt ein wunderbares (Joſ. 3, 8). Im Geiſt ſoll Gott der Vater angebetet werden, ja, Gott ſelbſt iſt weſentlich Geiſt (Joſ. 4, 23 fg.). Der Geiſt iſt überhaupt das lebenſchöpferiſche, das religiöſe Princip (Joſ. 6, 63). Nach der Anſchauung des vierten Evangeliſten war Jeſus ausſchließlich im Beſitz des Heiligen Geiſtes während ſeiner irdiſchen Wirkſamkeit (Joſ. 7, 39), erſt nach ſeiner Erhöhung in die himmliſche Herrlichkeit, erklärte er, werde er denſelben ſeinen Jüngern und überhaupt ſeiner Gemeinde mittheilen (Joſ. 14, 16 fg.; 16, 13 fg.). Die Bezeichnung „Paraklet" vom Heiligen Geiſt deutet mindeſtens auf eine Perſonification deſſelben und erinnert an den Gebrauch deſſelben Ausdrucks bei Philo (Vita Mos., II, 155), und zwar vom Logos, als dem Spender himmliſcher Güter. Die Art, wie Jeſus im vierten Evangelium vom „Paraklet" redet, läßt allerdings kaum daran zweifeln, daß eine Perſönlichkeit darunter zu verſtehen iſt. Schon der Umſtand, daß der Logos ſelbſt bei Philo Paraklet heißt, legt die Vermuthung nahe, daß auch im vierten Evangelium der aus der Herrlichkeit ſeine Gemeinde wunderbar leitende, geiſtig derſelben ſich mittheilende Chriſtus darunter zu verſtehen ſei, was aus Joſ. 14, 18 („ich werde euch nicht verwaiſt laſſen, ich komme zu euch") mit Sicherheit erhellt. Die Perſon Jeſu Chriſti in ihrer geiſtigen Einwirkung auf die Bildung und Entwickelung der Gemeinde iſt der Paraklet (ſ. d. und Gemeinde); der Heilige Geiſt iſt im Bewußtſein Jeſu deſſen eigener Geiſt, und nicht eine von ihm zu unterſcheidende anderweitige Perſönlichkeit. Ganz abgeſehen von der Frage, ob das Gottesbewußtſein Jeſu in den drei erſten Evangelien oder im vierten richtiger dargeſtellt ſei, bleibt das Ergebniß in der Hauptſache daſſelbe; es iſt jedenfalls nicht ein Bewußtſein von einer göttlichen Dreiperſönlichkeit.

Denſelben zwei Hauptauffaſſungen von Gott, welche im Bewußtſein Jeſu uns entgegengetreten ſind, begegnen wir auch wieder in den apoſtoliſchen Schriften; das Bewußtſein von einer einheitlichen, göttlichen Dreiperſönlichkeit im Sinne des kirchl. Dogmas findet ſich nirgends darin. In der Apoſtelgeſchichte erſcheint Jeſus, z. B. nach den dort mitgetheilten Reden des Petrus, ſo menſchlich, daß ſelbſt die Wunder, die ihm zugeſchrieben werden, lediglich als Wirkungen Gottes dargeſtellt ſind (Apg. 2, 22 fg.), und auch ſeine Erhöhung an den Ort der Herrlichkeit iſt deshalb lediglich als eine That Gottes an ſeiner, von Gott durchaus unterſchiedenen Perſon betrachtet (Apg. 2, 36; 4, 27). Schon der Umſtand, daß der Verfaſſer des erſten Petrusbriefs (2, 21 fg.) ihn als ein ſittliches Vorbild, in deſſen Fußſtapfen wir wandeln ſollen, darſtellt, deutet darauf hin, daß derſelbe in ihm eine menſchliche, nicht aber eine ſchlechthin göttliche Perſon erblickt hat. Dagegen iſt in den Briefen des Paulus, des Johannes und in dem Hebräerbrief der Einfluß der alexandriniſchen Speculation auf die Vorſtellungen in Betreff der Perſon Chriſti unverkennbar. Die ältern Briefe des Apoſtels Paulus unterſcheiden allerdings Jeſum Chriſtum als den „Herrn" von Gott dem Vater aufs allerbeſtimmteſte (1 Kor. 12, 4—6; Röm. 7, 25). Daß Paulus Röm. 9, 5 Chriſtus als „den über alles erhabenen Gott" bezeichnet habe, iſt auf dem monotheiſtiſchen Standpunkt des Apoſtels eine Unmöglichkeit, und der neuere Verſuch von Schultz (in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", XIII, 485 fg.), den Nachweis zu führen, daß das geſammte N. T. dem erhöhten Chriſtus eine ſolche Machtſtellung und ſolche Prädicate beilege, welche jene Bezeichnung rechtfertigten, iſt vollſtändig mislungen. Man kann dem Bewußtſein der Abhängigkeit Chriſti von Gott gar keinen ſtärkern Ausdruck geben, als dies 1 Kor. 3, 23 in den Worten geſchehen iſt: „Ihr gehört Chriſto, Chriſtus aber gehört Gott an." Eine heilige Ehrfurcht vor dem althergebrachten Monotheismus beherrſcht das Gottesbewußtſein des Apoſtels, und das Wort „Gott iſt Einer" im Verhältniß zu dem Mittler, der zwiſchen zweien, der Gottheit und der Menſchheit, die Verſöhnung ſtiftet, iſt von dem Apoſtel aus tiefſter Ueberzeugung geſprochen (Gal. 3, 20), wie überaus herrlich er ſich auch den erhöhten und wiederkommenden Chriſtus gedacht haben mag. Erſt in ſpätern Briefen, deren Echtheit hauptſächlich auch deshalb zweifelhaft geworden iſt, im Epheſer- und Koloſſerbrief (ſ. d.), erſcheint Chriſtus als eine vorzeitliche und centralweltliche Perſönlichkeit, als weltſchöpferiſches

Princip und weltregierende Potenz (Kol. 1, 15 fg.), als Mittler nicht nur zwiſchen Gott und der Menſchheit, ſondern auch zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen der himmliſchen und der irdiſchen Weltordnung (Eph. 1, 20 fg.; 3, 9 fg.). Damit ſehen wir uns wieder in den Vorſtellungskreis der alexandriniſch-jüdiſchen Speculation hineingeſtellt. Aber auch auf dieſer Höhe ſpeculativer Betrachtung, auf welcher der geſchichtliche Jeſus dem Apoſtel verſchwindet, erſcheint ihm Chriſtus nicht als Gott weſensgleiche Perſönlichkeit, ſondern als das vorzüglichſte aller Geſchöpfe, der Erſtgeſchaffene des Weltalls (Kol. 1, 15), in dem Gott die Grundtypen der übrigen geſchaffenen Dinge niedergelegt, nach deſſen Vorbild und mit deſſen Hülfe alle übrigen Dinge geſchaffen worden ſind. Und nicht ſeine ewige metaphyſiſche Würde hat ihn auf dieſe Höhe geſtellt, ſondern ſeine ſittliche Würdigkeit. Seine Demuth und ſein Gehorſam, echt menſchliche Tugenden, ſind die Himmelsleiter zu den oberſten Sproſſen ſeiner Herrlichkeit geworden, auf welcher ihm nicht unbedingte Anbetung, ſondern nur anbetende Huldigung gebührt, deren höchſter Gegenſtand ſtets Gott ſelbſt bleiben ſoll (Phil. 2, 9 fg.).

Einen nahe verwandten Standpunkt zeigt der Hebräerbrief, deſſen ganze Ausdrucksweiſe auf alexandriniſchen Urſprung hindeutet. Der „Sohn" iſt ihm ebenfalls das erſte und höchſte Geſchöpf, ein Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, ein Abdruck des göttlichen Weſens; er hat nicht nur bei der Weltſchöpfung mitgewirkt, ſondern nimmt auch an der Weltregierung theil; er iſt deshalb an Macht und Würde den Engeln überlegen (Hebr. 1, 2—4), aber gleichwol nicht eine Gott weſensgleiche Perſon. Wenn er in den Augen des Verfaſſers eine ſolche wäre, ſo hätte er ohne alle Noth ſo ſcharfſinnig argumentirt; es hätte auf dem Grunde jener Vorausſetzung des Nachweiſes, daß er an Macht und Würde die übrigen übermenſchlichen Geſchöpfe, die Engel, übertreffe, gar nicht bedurft. Auch der erſte Johannesbrief lehrt nicht mehr als ein vorweltliches, geſchöpfliches Daſein des Logos (1 Joh. 1, 1 fg.); denn die Stelle: „Das iſt der wahrhaftige Gott u. ſ. w." (1 Joh. 5, 20) bezieht ſich auf das Subject „den Wahrhaftigen" (Gott) in V. 19 zurück, wie alle unbefangenen Ausleger jetzt anerkennen (Winer, Lücke, de Wette, Neander, Bertheau). Im Offenbarungsbuch wird auch noch der erhöhte Jeſus ſcharf von Gott dem Vater unterſchieden (Offb. 1, 5 fg.; 5, 9; 7, 10; 14, 4; 19, 10; 22, 1), obwol er als der „Anfang der Schöpfung Gottes" betrachtet wird (Offb. 3, 14). Schon aus dieſem Umſtand ergibt ſich, daß Chriſtus im Offenbarungsbuche nicht als eine zweite göttliche (Gott weſensgleiche) Perſönlichkeit, als Gott-Sohn neben Gott-Vater, vorgeſtellt wird (wie z. B. Düſterdieck auf ſeinem kirchlich befangenen Standpunkt behauptet), ſondern ebenfalls als das erſte vorweltliche herrlichſte Geſchöpf, weshalb er der erſte in der Schöpfung „Gottes" heißt, der durch dieſe Bezeichnung als Schöpfer von ihm, einem geſchaffenen Weſen, unterſchieden wird.

Gerade im Offenbarungsbuch erſcheint der „Vater" niemals neben dem Sohn, ſondern auf dem entſchieden monotheiſtiſchen Standpunkt deſſelben iſt lediglich von „Gott" die Rede, der ſchlechterdings nicht als dreieiniger, ſondern als einiger aufgefaßt iſt. Wenn „Gott und dem Lamm" (Offb. 5, 13) anbetende Huldigung gezollt wird, ſo beweiſt das keineswegs für die gegentheilige Anſicht. Dem „Lamm" wird die Anbetung nur inſoweit zutheil, als es die Macht und Herrlichkeit des Einen Gottes offenbart, weshalb Chriſto auch das Prädikat A und O (ſ. d.) zukommt. Auch vor dem Engel, als einem Geſandten Gottes, wirft ſich Johannes zweimal anbetend nieder (Offb. 19, 10; 22, 8). Lächerlich iſt die Ausflucht, daß er ihn für den Herrn ſelbſt gehalten habe, wogegen die Wiederholung der verwerflichen Handlung ſpricht. Der Grund, weshalb dem Engel keine Anbetung gebührt, während ſie Chriſto im Offenbarungsbuch gezollt wird, liegt darin, daß er im Rang nicht höher ſteht als der Apoſtel, während Chriſtus, als das vornehmſte Geſchöpf, alle andern Geſchöpfe tief unter ſich hat.

Als ſicheres Ergebniß ſteht demzufolge feſt, daß Jeſus Chriſtus auch in den apoſtoliſchen Schriften nirgends als eine (zweite) Gott (dem Vater) weſensgleiche Perſönlichkeit aufgefaßt iſt.

Daſſelbe gilt von dem Heiligen Geiſt. Er iſt allerdings göttlich, da Gott ſelbſt „Geiſt" iſt und durch ſeinen Geiſt ſchon in den Schriften des Alten Bundes geredet hat (Apg. 1, 16). In der Apoſtelgeſchichte erſcheint er den Sinnen wahrnehmbar und erfüllt nicht nur mit ſeiner Glut die Herzen, ſondern mit Sturmesbrauſen auch das Haus, in welchem die Jünger Jeſu am Pfingſttage verſammelt waren (Apg. 2, 2 fg.). Er wird geradezu als „Geiſt des Herrn" (Gottes) bezeichnet (Apg. 8, 39). Eine göttliche Kraft

bedeutet der Ausdruck an allen Stellen, wo von dem Heiligen Geiſt als einer himmliſchen „Gabe" die Rede iſt (Apg. 10, 45. 47; 15, 8; 1 Petr. 1, 12). Chriſtus iſt durch denſelben als Sohn Gottes erwieſen, nach einem Ausſpruch des Apoſtels Paulus (Röm. 1, 3). Er wird von Paulus bald als Gottes, bald als Chriſti Geiſt bezeichnet, eine Vertauſchung, welche darin begründet iſt, daß Chriſtus Gottes Geiſt hat (Röm. 8, 9 fg.). Seine Gaben ſind Gottes Gaben (1 Kor. 12, 6). Schon an der letztern Stelle macht ſich nun aber auch eine andere Vorſtellung von dem Heiligen Geiſt bemerklich. Er wird auch aufgefaßt als der Geiſt der chriſtl. Gemeinde, ſeinem Urſprung nach allerdings als Gottes Geiſt; allein durch die ſittliche Aneignung von ſeiten der Gläubigen iſt er zum Gemeingeiſt geworden, der nun in mannichfachen Tugenden und Erweiſungen ſich äußert (1 Kor. 12, 8 fg.). Der chriſtl. Gemeingeiſt bringt daher auch mannichfaltige Tugenden als ſeine Früchte hervor (Gal. 5, 22), und verbindet die Gemeinde zu einem einträchtigen Ganzen (Eph. 4, 3 fg.). Zwiſchen dieſen beiden Auffaſſungen („Geiſt Gottes" und „Geiſt der Gemeinde") iſt es oft ſchwer, die Entſcheidung zu treffen (wie z. B. 1 Joh. 5, 8); ſoviel jedoch iſt unzweifelhaft, wo der Heilige Geiſt den Geiſt Gottes bedeutet, da iſt er nicht als eine dritte göttliche Perſönlichkeit, ſondern als der Geiſt des Vaters oder auch des Sohnes (Chriſti) aufgefaßt, und wo er den Geiſt der Gemeinde bedeutet, da bedeutet er überhaupt nicht mehr ein unmittelbar Göttliches, ſondern ein bereits menſchlich Vermitteltes. Auch in Stellen, wie Röm. 11, 36, hat die ältere Theologie ohne allen Grund Andeutungen der kirchl. Dreieinigkeitslehre entdecken zu können gemeint. Gerade jene Stelle bildet jedoch eine entſcheidende Inſtanz gegen dieſe Lehre. Wenn der Apoſtel dort ſagt, daß „alles aus Gott, durch Gott und für Gott ſei", ſo bezieht er ſich damit lediglich auf Ein göttliches Subject, das in einer und derſelben Perſon Grund, Mittel und Zweck der Welt iſt. Wo aber der Apoſtel wirklich drei verſchiedene Perſönlichkeiten aufführt, von denen er die chriſtl. Heilsgüter herleitet, da unterſcheidet er zwei davon, den „Geiſt" und den „Herrn" aufs unverkennbarſte von Gott ſelbſt (1 Kor. 12, 4—6).

Es iſt wiſſenſchaftlich nicht mehr möglich, die kirchl. Dreieinigkeitslehre bibliſch zu begründen. Jeder derartige Verſuch wird an der unbefangenen hiſtoriſchen Auslegung ſcheitern, d. h. an dem ſittlichen Ernſt der Forſchung, an dem Geiſt der Wahrheit und Wahrhaftigkeit ſelbſt. Damit geht jedoch für das Chriſtenthum gar nichts verloren, als ein Stein des Anſtoßes für Tauſende von religiös-ernſten und ſittlich gewiſſenhaften Menſchen, die ſich in die Lehre ſchlechterdings nicht finden können. Gewiß auch dieſer Lehre liegt ein tieferes Bedürfniß zu Grunde; ſie hätte ſonſt nicht Jahrhunderte hindurch ſo viele tiefere Geiſter beſchäftigt. Ihre Wahrheit liegt in der kräftigen Anerkennung der unendlichen Lebendigkeit und Mittheilbarkeit Gottes, in dem Bewußtſein, daß nichts Geringeres als das Göttliche ſelbſt durch Chriſtus der Menſchheit geoffenbart worden iſt, und in dem Glauben an die heilige und ewige Beſtimmung der Gemeinde, in welcher der Geiſt Gottes und Chriſti wirklich lebt und von Jahrhundert zu Jahrhundert immer wirkſamer hervortritt, um ein vollkräftiges Offenbarungsorgan des göttlichen Lebens und der göttlichen Liebe zu ſein.

Vgl. noch von Coelln, „Bibliſche Theologie" (Leipzig 1836), I, 395 fg.; II, 278 fg.; Steudel, „Vorleſungen über die Theologie des Alten Teſtamentes" (Berlin 1840), S. 252 fg.; Baumgarten-Cruſius, „Grundzüge der bibliſchen Theologie" (Jena 1828), S. 41 fg.; Bretſchneider, „Syſtem. Darſtellung der Dogmatik und Moral der apokryphiſchen Schriften des Alten Teſtaments" (Leipzig 1805), S. 202 fg.; Lutz, „Bibliſche Dogmatik" (Pforzheim 1847), S. 391 fg.; Hofmann, „Der Schriftbeweis" (2. Aufl., Nördlingen 1857—59), I, 200 fg.; Schleiermacher, „Der chriſtliche Glaube" (5. Ausg., Berlin 1861, §. 170. Schenkel.

Dreiling, ſ. Maß.

Dreſchen, ſ. Ackerbau.

Drüſe. Damit überſetzt Luther das hebr. Šechín, was Entzündung, Anſchwellung, Geſchwür bedeutet. Solche Geſchwüre finden wir beim Ausſätzigen; doch war begreiflich nicht jedes Geſchwür ein Zeichen dieſer Krankheit (ſ. Ausſatz und 3 Moſ. 13, 18 fg.). Als Geſchwür Aegyptens wird 5 Moſ. 28, 27 der knollige Ausſatz bezeichnet; Jeſ. 38, 21 heißt die Beule, die ſich infolge der Peſtkrankheit einſtellte und durch Umſchläge von Feigenbrei erweicht wurde, ebenfalls Šechín. Für Ausſatzknollen und Geſchwüre hat das N. T. den Namen helkos (Luk. 16, 21). Luther überſetzt auch dieſes Wort an einigen Stellen mit „Drüſe" (Offb. 16, 2. 11), bei Lukas (a. a. O.) mit „Schwären". Furrer.

Druſilla, die jüngſte Tochter des Königs Herodes Agrippa I. und der Kypros, führte ihren Namen vielleicht zum Andenken an Druſus, des Kaiſers Tiberius' Sohn, mit welchem Agrippa erzogen worden und ſehr befreundet geweſen war. In früheſter Kindheit ſchon war ſie von ihrem Vater mit einem Prinzen von Komagene verlobt. Doch ſchlug dieſer ſpäter die Ehe aus, weil er nicht zum Judenthum, wie er bei der Verlobung verſprochen hatte, übertreten wollte. Daher verheirathete Agrippa II., Druſilla's Bruder, nach ſeiner Ernennung zum Tetrarchen (52 n. Chr.) ſeine Schweſter mit dem König Aziz von Emeſa. Hier erging es ihr jedoch ſchlecht, und außerdem hatte ſie von ihrer, auf ihre Schönheit eiferſüchtigen Schweſter, Berenice, viel zu leiden. Um ſo leichter wurde es dem damaligen röm. Procurator von Judäa (im J. 52—61), Felix, der eine leidenſchaftliche Liebe zu ihr gefaßt hatte, ihre Hand zu gewinnen. Er ſchickte einen Magier aus ſeiner Umgebung, Simon von Cypern (vielleicht derſelbe wie Apg. 8, 9), mit dem Eheanerbieten und großen Verheißungen an ſie ab — und Druſilla verließ Aziz und ward des Felix (dritte) Gemahlin. Als ſolche erſcheint ſie Apg. 24, 24, wo Felix in ihrer Gegenwart den Apoſtel Paulus (in Cäſarea) ſeine Miſſionspredigt erörtern läßt; doch ſcheint Lukas Druſilla's Verwandtſchaft mit den Herodäern nicht zu kennen, da er ſie nur „eine Jüdin" nennt. Die Frucht ihrer Ehe mit Felix war ein Sohn, Agrippa mit Namen, der bei der Eruption des Veſuvs unter Titus umkam. Wahrſcheinlich iſt auch Druſilla, mit jenem zugleich, bei derſelben Gelegenheit geſtorben; doch drückt ſich Joſephus, die einzige Quelle ihrer Geſchichte, hierüber nicht deutlich genug aus. Vgl. Joſephus, „Alterthümer", XIX, 19, 1; XX, 7, 2. J. Hanne.

Dudaim, eine Frucht, deren Genuß für Liebesluſt erweckend gehalten wurde (1 Moſ. 30, 14 fg.; HL. 7, 14). Am wahrſcheinlichſten findet man dieſelbe in den gelben, apfelförmigen und muskatnußgroßen Früchten der Mandragora (einer Art Belladonna) oder Alraune, einer in Paläſtina, beſonders in Galiläa, häufigen Staude. Die Reiſenden fanden ſchon im Monat Mai reife Früchte und erzählen, die Araber äßen dieſelben gern und legten ihnen eine zum Liebesgenuß reizende und zum Kinderzeugen förderliche Kraft bei. Luther überſetzt HL. 7, 14 völlig falſch: Lilien. Röck.

Duma. 1) Eine Stadt im Stamm Juda (Joſ. 15, 52); 2) ein ismaelitiſcher Volksſtamm in Arabien (1 Moſ. 25, 14; Niebuhr, „Beſchreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], S. 344). Noch jetzt gibt es, etwa 6 Tagereiſen von Damaskus, auf der ſyr.-arab. Grenze, eine Stadt dieſes Namens. Die Stadt Duma, welche Jeſ. 21, 11 genannt iſt, wird von manchen Auslegern (Geſenius, Maurer, Hitzig, Ewald, in den Commentaren zu der Stelle) an jener Stelle geſucht. Andere, wie Knobel (vgl. ſeinen Commentar zu der Stelle), glauben dagegen das Duma der Jeſajaniſchen Ueberſchrift im ſüdlichen Edomitis zu finden. Röck.

Dura, eine Ebene in Babylonien, auf welcher Nebukadnezar nach der Erzählung des Danielbuchs (3, 1 fg.), ein koloſſales Götzenbild aufſtellte. Sie ſcheint verſchieden von jener Ebene, in welcher die Stadt Babylon lag (1 Moſ. 11, 2), und iſt wahrſcheinlich jenſeit des Tigris zu ſuchen. Krenkel.

E.

Ebal. 1) Ein Berggipfel des Gebirges Ephraim, dem ein anderer, Namens Garizim (ſ. d.), gegenüberlag; zwiſchen beiden lag die Stadt Sichem. Auf dieſen beiden Berghöhen ſollten, den Angaben des Deuteronomikers zufolge, nach Befehl Moſe's (5 Moſ. 11, 29; 27, 11—13), die Segens- und Fluchwünſche des Geſetzes ausgerufen werden, und zwar jene auf Garizim, dieſe auf Ebal. Segnen ſollten ſechs Stämme, welche von Jakob's legitimen Weibern abſtammten, fluchen ſechs, welche Nachkommen der Mägde Silpa und Bilha waren, und von Ruben und Sebulon (dem erſten und letzten Sohn Lea's) abſtammten. Die Reiſenden (Maundrell, „Reiſebeſchreibung" [Hamburg 1737], S. 82; v. Richter, „Wallfahrten" [Berlin 1822], S. 56; Seetzen, „Nachrichten von ſeinen Reiſen", II, 176 fg.; v. Schubert, „Reiſe in das Morgenland" [Erlangen 1838], III, 137 fg.) geben meiſt an, daß der Berg Garizim anmuthig und fruchtbar, der Berg Ebal dagegen kahl und rauh ſei, um hierin einen Grund für jene

Anordnung des Moſe zu finden. Der ſchärfern unbefangenen Beobachtung aber erſchienen beide Berge gleich verödet (Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841], III, 316; „Neuere bibliſche Forſchungen“ [Berlin 1857], S. 170 fg.). Knobel hält den Ebal wie den Sinai für eine alte Opferhöhe, den ein ſpäterer Verfaſſer zum Geſetzesberg machte. Nach Joſ. 8, 30. 33 opferte Joſua ein Freuden- und Dankopfer auf dem Berge Ebal. 2) Ein Sohn Sobal's (1 Moſ. 36, 20). 3) Ein Sohn Joktan's (1 Chron. 1, 22). Röck.

Ebenbild Gottes. An dieſen Namen hat die chriſtl. Religionslehre von jeher die Betrachtung der geiſtigen Würde und des ſittlich-religiöſen Berufs des Menſchen angeknüpft. Sie behauptet damit, daß es nicht hinreichend ſei, den Menſchen als Blüte des Naturlebens zu denken, daß er vielmehr eine Beziehung zu dem Grund und Ziel aller Dinge in ſich trage, unmittelbarer und innerlicher als ſie ſonſt im weiten Umfang unſerer Erkenntniß nachgewieſen werden kann. Gewiß ſoll die ganze Schöpfung nicht allein nach phyſiſchen und dynamiſchen Verhältniſſen, ſondern auch aus dem teleologiſchen Geſichtspunkt angeſchaut werden, ſie ſoll uns mit ihren Kräften auch Zwecke vergegenwärtigen und ſomit ebenfalls einen ſittlich-religiöſen Geſammteindruck gewähren; allein dieſe zweite Auffaſſung gewinnt doch erſt innerhalb des Menſchenlebens, als des alleinigen Schauplatzes bewußter Vernunftthätigkeit und ſittlicher Selbſtbeſtimmung, ihre offenbare Wahrheit. Die Vorſtellung des göttlichen Ebenbildes iſt leicht verſtändlich, ſobald ſie nichts weiter ausſagen ſoll, als daß der innerſte Kern des menſchlichen Weſens dem göttlichen verwandt und gleichſam nachgebildet ſei — ein Gedanke, deſſen große Verbreitung die Geſchichte der Religionen ſowie der Philoſophie bezeugt; ſchwierig wird ſie erſt, indem ſie auch die Bedingungen einer Lehre erfüllen will. Das hierher gehörige chriſtliche und kirchl. Lehrſtück wurde dadurch kunſtvoll und zuſammengeſetzt, daß es an verſchiedenen Stellen in das Glaubensſyſtem eingriff; zuerſt der geſchaffene Menſch, dann der gefallene, zuletzt der wiedergeborene und der Vollendung zuſtrebende — alle ſollten nach dem Maßſtab des göttlichen Ebenbildes gemeſſen werden, und daraus ergaben ſich ſo verſchiedene Anwendungen und Grenzbeſtimmungen ſeines Inhalts, daß derſelbe ſeine Einheit und Haltbarkeit zu verlieren drohte.

Die H. Schrift denkt die Religion ſelbſt als Gemeinſchaft oder Vereinigung mit Gott, aber nur das Aehnliche iſt einer ſolchen fähig; die Gottverwandtſchaft alſo, welche der Menſch auf dem Wege der Religion erlangen ſoll, muß ihrer Möglichkeit und Anlage nach ſeiner Natur ſelbſt einwohnen. Auch dieſes gehört zu den Vorausſetzungen der H. Schrift. Dagegen iſt der beſtimmte Name „göttliches Ebenbild“ hauptſächlich durch die Schöpfungsgeſchichte (1 Moſ. 1, 26) in die chriſtl. Sprache und Gedankenwelt eingeführt worden. Die genannte Stelle: „Und Gott ſprach: «Laſſet uns Menſchen machen, ein Bild, das uns gleich ſei» . . . und Gott ſchuf den Menſchen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes ſchuf er ihn, und er ſchuf ſie, ein Männlein und Fräulein“, iſt in ihrer einfachen und ſinnvollen Größe anſprechend für jeden denkenden Menſchen, aber man ſoll von ihr nicht mehr verlangen, als ſie leiſten will, und hinzutretende Erklärungen haben dieſe wenigen Worte öfter verdunkelt als aufgehellt. Die Worte: „Laſſet uns Menſchen machen“, dienen zur Einleitung, ſie bezeichnen den Werth und die hohe Bedeutung, welche dieſer letzte vollendende Schöpfungsact innerhalb der göttlichen Anſchauung einnehmen ſoll. Das Folgende hat Luther ungenau, aber nicht falſch wiedergegeben. Den Worten: „ein Bild, das uns gleich ſei“, entſprechen im Original zwei verſchiedene Ausdrücke: bezalmenu kid'muthenu, eigentlich: „in unſerm Bilde wie unſere Aehnlichkeit“. Dieſe Verdoppelung des Ausdrucks iſt offenbar nicht gleichgültig, denn ſie gibt auch dem Gedanken einen verſtärkten Nachdruck, und indem ſich dem Bilde noch die Aehnlichkeit zugeſellt, ſoll daſſelbe auch ſeine vollſtändige Anwendung finden. Daß aber dennoch die beiden genannten Worte ſachlich daſſelbe beſagen, daß es alſo nicht textgemäß iſt, in der Menſchenwürde, wie ſie hier charakteriſirt werden ſoll, das eine Stück unter den Geſichtspunkt der Bildlichkeit, das andere unter den der Aehnlichkeit zu ſtellen, beweiſt, von andern Gründen abgeſehen, ſchon der folgende Vers, wo derſelbe Gedanke nochmals mit dem einfachen zelem wiederholt wird. Schwieriger iſt die andere Frage, wie nun dieſe ebenbildliche Beſchaffenheit verſtanden und worauf ſie bezogen werden ſoll? Wie hat der Schriftſteller den Menſchen gedacht, wenn er ihn unter dieſem Namen auf den Schauplatz der Welt einführt, und wie denkt er Gott, wenn er ihm den Menſchen in einer ſo bedeutungsvollen Weiſe annähert? Ueber beides geben die Worte keinen Auf-

ſchluß, es wird niemals gelingen, den Gottesbegriff des Verfaſſers, welchen ſeine Bezeichnung der Menſchenwürde zur Vorausſetzung hat, aus den kurzen Worten des Textes mit Sicherheit herauszuleſen. Nur aus dem Zuſammenhang des ganzen Abſchnitts ergibt ſich ein indirectes Reſultat. Die Abſicht deſſelben geht dahin, den Menſchen als Krone der Schöpfung und herrlichſten Ausdruck der Schöpferthätigkeit hinzuſtellen, und wenn dies mit Hülfe eines ihm beigelegten bildlichen Verhältniſſes zu Gott geſchieht: ſo muß doch der Schriftſteller dabei das Unterſcheidende der Menſchennatur vor Augen gehabt haben, denn ſonſt hätte die in der Erzählung ſelbſt angedeutete Steigerung keinen Grund. Oder ſollte ſeine Darſtellung nichts Anderes verrathen, als daß er ſich Gott in edler Menſchenbildung vorgeſtellt, welche darum auch auf deſſen vornehmſte Creatur habe übergehen müſſen? Das iſt, wenn nicht unmöglich, doch im hohen Grade unwahrſcheinlich, und eine ſo ſinnlich beſchränkte Auffaſſung würde zu der in dem ganzen Abſchnitt ausgeprägten Gottesidee nicht ſtimmen. Nein, auch dem alten Verfaſſer muß hauptſächlich dasjenige vorgeſchwebt haben, was den Menſchen erſt zum Menſchen macht und ihn befähigt, das Herrſcheramt über die Thiere und alle andern Dinge zu üben, alſo ein Geiſtiges, Vernünftiges und Freithätiges, wenn auch nicht ohne Rückſicht auf die bewundernswerthe menſchliche Geſtalt und Erſcheinung; denn es mag zugegeben werden, daß er ſich dabei den Menſchen als Ganzes und als beſeelte Einheit vor Augen geſtellt habe, ſtatt ihn in Körper und Geiſt zu ſpalten. Die zweite jüngere Erzählung, die des Jehoviſten (1 Moſ. 2, 7), iſt inſofern deutlicher, als in ihr ein Doppeltes unterſchieden wird, der irdiſche Stoff als Material der Menſchenbildung und der ihm eingehauchte Odem, welcher den Erdenkloß zur lebendigen Seele erhebt. Bis auf einen gewiſſen Grad ſind beide Ausſprüche von dem Verſtändniß ihrer Verfaſſer, d. h. von deſſen Klarheit und Beſtimmtheit, trennbar, um ſo mehr ſind ſie Eigenthum der Menſchheit und Chriſtenheit geworden, welche ihr tiefſtes Selbſtgefühl mit ihnen verbunden hat. Von großer Wichtigkeit iſt aber, daß die bibliſche Erzählung auf dieſes Geſchenk des göttlichen Ebenbildes keinen eigentlichen Verluſt deſſelben folgen läßt. Auch das Geſchlechtsregiſter der ältern Urkunde ſtellt die Erſchaffung des Menſchen nach dem Gleichniß Gottes an die Spitze ſeiner Aufzählungen, ohne anzudeuten, daß derſelbe nach der Uebertretung des göttlichen Gebots und mit dem Beginn des Geſchlechtslebens aus ſeinem urſprünglichen Naturcharakter herausgetreten ſei (1 Moſ. 5, 1; 9, 6). Mit der Sünde und deren Strafen verändert ſich nach 1 Moſ. 3 theils das ganze äußere Leben, theils aber auch der Verkehr mit Gott; die Schuldigen verfallen der Scham, dem Gewiſſen, der irdiſchen Beſchwerde und dem traurigen Todeslos, aber dieſe durchgreifende Veränderung wird doch nirgends auf das Verhältniß zum Ebenbild zurückbezogen, noch etwa die Entziehung des Lebensbaums als Verluſt an ſeiner urſprünglichen Begabung bezeichnet. Folglich hält ſich das A. T. einfach an die Naturſeite dieſer Anſchauung, es verbindet das göttliche Ebenbild mit dem Weſen des Menſchen, ohne eine nachher erfolgte Theilung oder einen Abzug in dieſem anerſchaffenen göttlichen Geſchenk bemerklich zu machen, und alle Folgerungen dieſer Art beruhen auf Misverſtand oder gehen über den Text hinaus. Man denke an den 8. Pſalm, der gewiß dem Menſchen ebenſo viel beilegt, als der Name Ebenbild nur irgend ausdrücken kann. Derſelbe Mund, der eben noch ausgerufen: „Was iſt der Menſch, daß du ſein gedenkſt, und des Menſchen Kind, daß du dich ſeiner annimmſt“, fügt doch ſofort mit begeiſtertem Hochgefühl hinzu: „Und doch ſetzteſt du ihn nur wenig unter Gott, und mit Herrlichkeit und Würde krönteſt du ihn, machteſt ihn zum Herrſcher über die Werke deiner Hände; alles legteſt du unter ſeine Füße“ (nach de Wette). Hier ſtehen alſo die Ausrufungen der Demuth und des kühnſten menſchlichen Selbſtgefühls dicht nebeneinander, aber beide Sätze ruhen doch auf demſelben Boden, ſie bezeichnen nur die beiden Seiten derſelben creatürlichen Lebensſtellung; die Höhe und die Tiefe des menſchlichen Selbſtbewußtſeins ſpricht ſich in ihnen aus, daran aber wird nicht gezweifelt, daß der anerſchaffene Vorzug, welcher den Menſchen ſo hoch erhebt und die ganze Erde ihm unterthänig macht, noch jetzt vollſtändig vorhanden ſei. Ebenſo verhalten ſich Ausſprüche wie Hiob 33, 4; Pſ. 139, 14. Uebrigens würde es leicht ſein, auch Stellen des claſſiſchen Alterthums in Vergleich zu ziehen, in denen Bild und Aehnlichkeit Gottes oder der Götter (εἰκὼν θεοῦ, imago, effigies dei, similitudo deorum, συγγένεια πρὸς θεούς) auf den Menſchen übertragen werden; ſie lauten ähnlich, unterſcheiden ſich aber doch dadurch, daß ſie mit einem ganz andern Religionsprincip zuſammenhängen.

In den ſpätern Schriften des Judenthums tritt die verſtändige Ueberlegung an die Stelle unmittelbarer Anſchauungen. Im Sirach wird Kap. 17 die Würde des Menſchen geſchildert, wie er, der Erde angehörig und den Schickſalen alles Irdiſchen ſterblich unterworfen, dennoch zum Machthaber über alle andern Creaturen auserkoren ſei, weil begabt mit dem Vermögen des Denkens, mit Erkenntniß und ſittlicher Urtheilskraft und daher fähig, die Herrlichkeit Gottes und ſeiner Werke zu ermeſſen, fähig ein Geſetz ſeines Lebens zu empfangen und einen Bund mit dem Schöpfer einzugehen. Offenbar zeugt dieſe Beſchreibung von einem lebhaften Gefühl für den hohen Werth des Menſchenlebens, welches, obgleich an den irdiſchen Boden und das Geſetz der Sterblichkeit gekettet, dennoch den Beruf zur höchſten intellectuellen und ſittlichen Thätigkeit in ſich trage. Der Darſtellung dieſer Vorzüge gehen aber (V. 3) die Worte voran: „Und nach ſeinem Bilde ſchuf er ſie“ (καὶ κατ᾽ εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς), woraus hervorgeht, daß der Verfaſſer unter dem Ebenbild wirklich jene Herrſcherſtellung des Menſchen ſowie ſeine geiſtige Ausrüſtung und religiöſe Befähigung verſtanden wiſſen wollte. Ebenſo ſtark iſt der Verfaſſer des Buchs der Weisheit von der Hoheit der Menſchenwürde durchdrungen, aber ſeine Stimmung iſt wehmüthig und geknickt, er beklagt es, daß der ſchwache und kurzlebige Menſch ſo weit hinter ſeinem Ziel zurückbleibe, und daß er die höchſte Weisheit erſt zu empfangen habe, die ihn geſchickt macht, ſeiner Aufgabe getreu die Welt heilig und gerecht zu regieren (Weish. 7, 2 fg.). Solche Bekenntniſſe deuten auf einen ſchon veränderten Standpunkt der Reflexion. Das göttliche Ebenbild iſt zwar verliehen, aber nicht verwirklicht, es ſteht dem Menſchen als ein ideales gegenüber, deſſen er ſich nicht vollſtändig zu bemächtigen, dem er thatſächlich nicht gleichzukommen vermöge; allein der innere Grund dieſes ſtark empfundenen Zwieſpalts liegt doch weſentlich nur in dem Druck des ſterblichen Leibes, welcher die Seele beſchwert und den denkenden Geiſt belaſtet (Weish. 9, 15), was mit der ganzen Denkart und philoſophiſchen Bildung dieſes Schriftſtellers zuſammenhängt.

In ein anderes Verhältniß zum Gegenſtand führt uns das N. T. Zwar finden ſich auch in ihm einige Ausſprüche, die ſich an die altteſt. Anſchauung einfach anſchließen. Wenn Paulus die korinthiſchen Frauen (1 Kor. 11, 5 fg.) ermahnt, mit bedecktem Haupt zum Gebet zu kommen, da nur der Mann unbedeckt erſcheinen dürfe, weil er Abbild und Zierde Gottes ſei (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ): ſo meint er, daß die dem Menſchen von Gott verliehene freie Herrſcherwürde vorzugsweiſe durch den Mann repräſentirt werde, er blickt alſo einfach auf das alte Schöpfungsbild zurück. Nur darf nicht mit den Socinianern und Arminianern geſchloſſen werden, daß er dem Weib das göttliche Ebenbild habe abſprechen wollen. Und wenn es in der Rede des Paulus zu Athen heißt: „In ihm leben und weben und ſind wir“ (Apg. 17, 28): ſo ſoll damit auf das höhere Geiſtesleben des Menſchen hingewieſen werden, welches in dem Verkehr mit Gott und in der Bewegung und Nahrung, die es aus göttlichen Kräften empfängt, ſein wahres Element habe; zur Beſtätigung dient der Ausſpruch des Aratus: „Wir ſind göttlichen Geſchlechts.“ Endlich ſchildert Jakobus in Kap. 3, 9 ſeines Briefs die Ausſchreitungen der menſchlichen Zunge, welche ebenſo wol Gott preiſen, wie die Ehre des nach der Aehnlichkeit Gottes gebildeten Menſchen beſchimpfen könne; auch hier wird an die dem Menſchen anerſchaffene unverlorene Würde als ſolche gedacht. Im ganzen aber wendet ſich die neuteſt. Rede nicht an das allgemeine geiſtige und ſittlich qualificirte Weſen des Menſchen, ſondern an deſſen Zuſtand und das durch denſelben bedingte thatſächliche Verhältniß zu Gott. Der Standpunkt iſt durchaus der praktiſche und ſittliche, das Gottesreich ſoll ſchöpferiſch in das Leben eindringen und ſein höchſtes Geſetz zur Erfüllung bringen. In dieſem Zuſammenhang iſt keine Veranlaſſung gegeben, auf ein Urſprüngliches im Menſchen zurückzuweiſen, vielmehr kommt alles darauf an, daß die factiſche Beſchaffenheit der Welt erkannt, die noch vorhandenen Kräfte geweckt und auf Einen Punkt hingelenkt werden. Chriſtus nimmt daher den Menſchen, wie er ihn findet, als ſchwach, ſündhaft und in verwerflicher Lebensrichtung, aber immer noch ſittlich begabt, er offenbart ihn als Sünder und ruft ihn auf den Weg einer durch Selbſterkenntniß und Glauben zu erreichenden Beſſerung. Seine intellectuelle und ſittliche Anlage wird als unverändert vorausgeſetzt, ſeine ſittliche Erneuerung als nothwendig gefordert, und zwar mit Hinweiſung auf den im Evangelium ſelbſt dargebotenen göttlichen Beiſtand. Man kann ſagen, daß in Chriſti Reden ſchon das göttliche Ebenbild aus der Vergangenheit in die Zukunft tritt, es wird die Aufgabe des

Menſchen und gewinnt dadurch ſeinen höchſten Gehalt. Chriſtus ſpricht (Matth. 5, 48): „Ihr ſollt vollkommen ſein, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt“, und er meint damit etwas ganz anderes und Höheres, als jene anerſchaffene Bildlichkeit und Aehnlichkeit bedeuten kann. Gleichen Werth hat die Gerechtigkeit vor Gott, welche die Gebeſſerten allein zu wahren Mitgliedern des Himmelreichs macht, und nach der Anſchauungsweiſe des vierten Evangeliums ſoll ſich aus der Uebereinſtimmung des Willens und der Liebe ein Wohnungmachen des Vaters in den Gläubigen ergeben (Joh. 14, 23). In ſolchen Ausſprüchen iſt allerdings die Vorſtellung des göttlichen Ebenbildes nicht mehr durchgeführt, doch darf geſagt werden, daß jenes chriſtl. Lebensziel die höchſte Frucht deſſen bezeichne, worauf das Ebenbildliche von vornherein angelegt geweſen ſein muß. Zugleich greift an dieſer Stelle die Idee der Gotteskindſchaft bedeutungsvoll ein, ſie drückt Abhängigkeit und Verwandtſchaft aus, und zwar die innerlichſte und tiefſte, welche von Chriſtus, dem Sohne auf die Seinigen übergehen und in ihnen aus den gottgemäßen Geſinnungen der Herzensreinheit, Friedfertigkeit und Liebe erzeugt werden ſoll (Matth. 5, 8). Gotteskinder ſind die Gott geiſtig Angehörigen, in liebevollem Gehorſam ihm Ergebenen, in welchen das höchſte Gebot als Inbegriff des Geſetzes und der Propheten Befriedigung findet (Matth. 22, 36 fg.; Mark. 12, 29. 30). Die volle Erlangung der Aehnlichkeit und Gottesnähe bleibt zwar dem Jenſeits überlaſſen, wo es ſich offenbaren wird, was wir ſein werden (1 Joh. 3, 2 [ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα]), doch ſoll der Stand der Gotteskindſchaft ſchon gegenwärtig gegründet werden; das geſchieht aber nicht aus menſchlicher Willkür, ſondern aus einer überſinnlichen und unbeſchreiblichen Wirkung, und es iſt eine Geburt von oben her, welche den Faden einer der Welt und Sünde zugewendeten Lebensrichtung abſchneidet (Joh. 3, 5 fg.). Alle dieſe Momente liegen in den Evangelien vor Augen, die apoſtoliſchen Briefe bringen nichts Neues hinzu; doch wird in denſelben der neue chriſtl. Lebensſtand zu dem alten noch ſchärfer in Gegenſatz geſtellt. Paulus concentrirt ſeine Ermahnungen an die Epheſer und Koloſſer in den inhaltsſchweren Worten: „So leget nun von euch ab nach dem vorigen Wandel den alten Menſchen, der durch Lüſte in Irrthum ſich verderbet. Erneuert euch aber im Geiſt euers Gemüths und ziehet den neuen Menſchen an, «der nach Gott geſchaffen iſt» (τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα) in rechtſchaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph. 4, 22—24; Kol. 3, 10. 11; vgl. 2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Gewiß hat der Apoſtel bei dieſer Aufforderung die Analogie der Erſchaffung des Menſchen vor Augen gehabt, denn er verſteht auch unter der chriſtl. Erneuerung etwas Schöpferiſches. Erſcheint ihm alſo das Anziehen des neuen Menſchen als eine Wiederaufnahme des göttlichen Ebenbildes: ſo würde folgen, daß er auch die vorangegangene Sünde und deren Eintritt als Verluſt deſſelben gedacht haben muß. Und zuſtändlich oder praktiſch verſtanden iſt dies auch richtig, nicht aber in der Anwendung auf das Natur- und Weſensverhältniß, und wir ſind nicht berechtigt, aus der Vergleichbarkeit beider Seiten auf eine wirkliche Gleichſtellung zu ſchließen. Der neue gottgemäße Menſch in ſeiner von Chriſtus durch den Heiligen Geiſt empfangenen Heiligkeit und Gerechtigkeit ſteht nicht auf derſelben Stufe mit Adam, ſondern er überragt ihn, von dem alten aber wird nicht geſagt, daß er ein Stück ſeiner ebenbildlichen Natur verloren habe, ſondern nur ſein ſündhafter verwerflicher Wandel (ἀναστροφή [Eph. 4, 22]) hat ihn Gott entfremdet. Es handelt ſich alſo weſentlich um den tiefen Gegenſatz zweier Zuſtände und Lebenswege, deren zweiter den Schaden des erſten wieder gut machen, die innere Beſtimmung des Menſchen ergreifen und den höchſten Normen entſprechend verwirklichen ſoll.

Im N. T. wird daher die Vorſtellung des göttlichen Ebenbildes formell nicht durchgeführt, ſachlich dagegen wird ſie vertieft und durch verwandte Ideen vervollſtändigt; ſie dient zur Charakteriſtik religiöſer Vollendung und Gottgemeinſchaft. Chriſtus ſelbſt aber empfängt das Prädicat Ebenbild Gottes als der Mittler wahrer Gottesanſchauung und das Organ ſeines Wirkens (2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; Hebr. 1, 3).

Ueber die weitere Entwickelung und kirchl. Ausprägung dieſes Begriffs müſſen wenige Andeutungen für unſern Zweck genügen. Natürlich mußte bei jeder Erklärung die vorausgeſetzte Gottesidee indirect mitwirken, denn wie das Abſolute ſelbſt gedacht wird, ſo auch deſſen creatürliches Gleichniß. Je mehr ſich alſo Sinnliches in die Gottesanſchauung einmiſchte, deſto weniger konnte auch bei der Beſchreibung der urſprünglichen Menſchenwürde von der Geſtalt und ſichtbaren Erſcheinung abgeſehen werden; und umgekehrt er-

gab ſich aus jeder ſtreng ſpiritualiſtiſchen Gottesidee, daß auch die Gottverwandtſchaft des Menſchenweſens lediglich in die Vernunft und den Geiſt verlegt wurde. Aber das ſind eigentlich keine Gegenſätze, ſondern nur wiſſenſchaftliche Abſtufungen und Schwankungen, die ſelbſt in der neuern Chriſtenheit niemals aufgehört haben. Intereſſanter iſt die bei den Kirchenvätern frühzeitig aufkommende Unterſcheidung zweier Factoren im göttlichen Ebenbild. Man hielt ſich dabei an den Wortlaut der griech. und latein. Ueberſetzung von 1 Moſ. 1, 26: κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, und unterſchied das Bild (εἰκών; imago) von der Aehnlichkeit (ὁμοίωσις; similitudo). Zwar im Urtext hatte dieſe Diſtinction, wie oben bemerkt, durchaus keinen Grund, an ſich aber war ſie nicht unpaſſend, weil das erſte Wort mehr eine Bildlichkeit, d. h. eine anſchauliche und nach außen gehende Darſtellung des Urbildes bezeichnet, während das andere eher an ein inneres Verhältniß der Uebereinſtimmung oder Verwandtſchaft zu denken erlaubt. Beide Züge ſollten nun auf das Urweſen des Menſchen übertragen werden, was in verſchiedener Weiſe geſchehen konnte. Entweder alſo man deutete die imago von der gotteswürdigen Geſtalt und Bildung des Menſchen, die similitudo von der geiſtigen Ausſtattung mit Vernunft, Freiheit und Vollmacht über die Erde, oder man bezog den erſten Namen auf das Vermögen der Erkenntniß und Willenskraft, folglich die intellectuelle und ſittliche Anlage, den andern auf Tugend und Gerechtigkeit, welche Eigenſchaften ſich aber erſt aus jenen angeborenen Kräften entwickeln ſollen. So verſtand Auguſtin imago von der Erkenntniß, similitudo von der Liebe. Nach dieſer letztern Anſicht wird dem Menſchen mit einem Seienden zugleich ein Werdendes beigelegt; theils beſitzt er das göttliche Gepräge, theils ſchwebt es über ihm, um entweder willkürlich verleugnet oder durch ſittliche Thätigkeit und göttlichen Beiſtand ergriffen und angeeignet zu werden. Auf dieſer Grundlage erwuchs die ſcholaſtiſche Theorie, welche die Lehre ſo weit geſtaltete, um in das kirchl. Syſtem und deſſen Intereſſen eingehen zu können. Hoheit und Niedrigkeit, Beſitz und Verluſt einer idealen Vollkommenheit werden ins Gleichgewicht geſtellt; die intellectuelle Hälfte ſeiner Würde behauptet der Menſch noch, die ſittliche hat ihm die Sünde geraubt, und nur verkürzt und verdunkelt kann er den Charakter göttlicher Begabung noch darſtellen. Die neuere kath. Kirche hatte vermöge ihrer praktiſchen und werkthätigen Richtung das Bedürfniß, die weſentlichen Bedingungen der Menſchennatur auch als innerhalb der Sünde noch fortdauernd anzuerkennen. Um nun aber auch die Tiefe und den durchgreifenden Schaden des Sündenfalls zur Geltung zu bringen, traf ſie die künſtliche Auskunft, den erſten Menſchen über den Boden der Natürlichkeit emporzuheben. Wie Adam aus der Hand Gottes hervorging, beſaß er nach ihrer Lehre außer dem vollen Umfang leiblicher und geiſtiger Kräfte noch das übernatürliche Geſchenk der Gerechtigkeit und Unſterblichkeit; dieſer letztern aber hat er ſich durch die Sünde verluſtig gemacht, während der Naturbeſtand des göttlichen Ebenbildes, wenn auch geſtört und aus den Fugen gebracht durch jenen Abzug, doch immer noch als vorhanden angenommen werden ſollte.

In ſolcher Faſſung finden wir die röm.-kath. Lehre im Zeitalter der Reformation; die kirchl. Entſcheidung war von praktiſch-ſittlichen Conſequenzen ſowie von der Entwickelung der engverbundenen Erbſündentheorie abhängig. Der proteſtantiſche Standpunkt forderte Einheit und Stärke ſeiner Erklärungen, Vermeidung jedes unhaltbaren Dualismus, Wahrung der im Menſchen offenbarten göttlichen Ehre, volle Anerkennung der menſchlichen Schuld. Die alte Unterſcheidung von imago und similitudo wurde aufgegeben und ebenſo die Spaltung der urſprünglichen Menſchenwürde in einen natürlichen und übernatürlichen Beſtandtheil. Die Reformatoren, hierin von einem ſichern Inſtinct geleitet, hielten es für richtiger, von dem Begriff reiner Vollkommenheit der Natur ſelbſt auszugehen, mochte dieſe dann auch zu der nachherigen Beſchaffenheit des Sünders in grellen Gegenſatz treten.

Sie erklärten alſo nach Luther's Vorgang den urſprünglichen Inhalt der Menſchenwürde für einen rein natürlichen, wollten ihm aber auch zugleich den höchſten idealen Charakter zuerkennen; das führte zu der kühnen Behauptung, daß der natürliche Adam ſchon der religiös und ſittlich vollkommene Menſch geweſen ſei, daß er außer ſeiner leiblichen und geiſtigen Geſundheit noch einen ſichern Beſitz an Gotteserkenntniß und Gottvertrauen mit in die Welt gebracht habe. Daneben aber ſtellte ſich ſofort der andere noch durchgreifendere Lehrſatz, nach welchem eben dieſes der Natur ſelbſt eingepflanzte Ebenbild

durch die Sünde entstellt, ja gänzlich verloren sei. Wie war nun beides zu reimen? Von der Erbsünde mußte im Verlauf der damaligen dogmatischen Verhandlungen eingeräumt werden, daß sie ungeachtet ihrer Tiefe und durchgreifenden Wirkung doch nicht das Wesen des gefallenen Menschen ausmache, sondern nur den Namen einer Eigenschaft oder eines Accidens verdiene. Folglich durfte auch die durch sie verlorene Ebenbildlichkeit nicht als wesenhaft gedacht werden, und doch sollte sie ja in der reinen und anerschaffenen Natur des ersten Menschen als solcher ihr Bestehen haben. Das verlorene Ebenbild sollte zwar nicht das nothwendige Wesen des Menschen ausmachen, aber doch dessen ursprüngliche Natur betreffen. Hier trafen also entgegengesetzte Bestimmungen zusammen, die Nothwendigkeit einer Theilung stellte sich aufs neue ein, denn nur eine solche konnte aus dem aufgezeigten Widerspruch erlösen. Demgemäß stellten die altkirchl. Dogmatiker ein göttliches Ebenbild im weitern Sinn und gleichsam als Rahmen voran, welches den Menschen als vernünftig und sittlich angelegte Creatur umfassen soll; dieses ist mit der Existenz des Menschen unauflöslich verbunden und darum unverlierbar. Aber in diesen Rahmen hat der Schöpfer anfänglich ein zweites bestimmteres Gepräge intellectueller und sittlicher Gottgemäßheit eingefügt, und dieses engere und eigentliche, obwol nur accidentelle Ebenbild, nach welchem Verstand, Wille, Herz mit Gott harmonirten, der physische Organismus keiner innern Störung ausgesetzt war, der Leib der Nothwendigkeit des Sterbens noch nicht unterlag, der ganze Mensch also die ihm verliehene Herrscherwürde und Gottgemeinschaft noch in ungetrübter Reinheit besaß und bethätigte — dieses ist allerdings der Sünde gänzlich zum Raub geworden und kann nur auf dem Wege der Gnade und Erlösung zurückempfangen werden. Von Nebenbestimmungen abgesehen, läßt sich hiernach das gegenseitige Verhältniß der beiden kirchl. Lehren leicht übersehen. Die kath. Doctrin beginnt mit einem übernatürlichen Lebensanfang und läßt darauf einen sündhaft natürlichen, obwol durchaus erlösungsbedürftigen Zustand folgen; die protestantische setzt einen ideal-natürlichen Ausgangspunkt des menschlichen Lebens, auf welchen sodann ein sündhaft unnatürlicher, d. h. einen Abbruch von dem natürlichen Ebenbild in sich schließender Stand der Sünde gefolgt sein soll. Die erstere überschreitet nach oben, die andere nach unten die Grenze des Natürlichen. Die protestantische Ansicht bleibt mit dem Begriff einer einheitlichen Schöpfung im Bunde, scheut sich aber nicht, innerhalb dieses Anerschaffenen wieder Störung und Verlust anzunehmen; auch hält sie daran fest, daß der Mensch trotz des tiefen Zwiespalts, der in sein Dasein fällt, doch niemals aufgehört habe, Mensch zu sein.

Auf diesem weiten Wege ist aus dunkeln Umrissen eine scharf begrenzte, aber schwierige Theorie hervorgegangen, deren Fassung durch die Begriffe der Sünde und Erbsünde wesentlich bedingt wurde. Ernste Gesinnung, ideale Lebensauffassung und bedeutende Verstandesschärfe haben an der Feststellung des protestantischen Lehrstücks gleichen Antheil, und im Zusammenhang mit den nächstliegenden Sätzen des Systems konnte dieselbe schwerlich anders ausfallen, wenigstens nicht in diesem ersten Zeitalter des Protestantismus. Auch überzeugt man sich leicht, daß gerade das Gegensätzliche, welches das Dogma zu zerreißen droht, nicht willkürlich hineingetragen war, sondern sich aus der Eigenthümlichkeit der christl. Selbsterkenntniß ergeben hatte. Das Christenthum, so gern es auch in das Lob der Menschenwürde einstimmt, muß doch stets ein demüthiges Bekenntniß der Gottentfremdung hinzufügen, daher mischt sich in jenen Stolz nothwendig ein Laut der Klage und Traurigkeit, wie über ein verlorenes oder in weite Ferne gerücktes Gut. Das göttliche Ebenbild gleicht also nicht einfach einer höchsten und selbstverständlichen Zierde unsers Geschlechts, sondern wird durch dessen Entwickelung selbst wieder in Frage gestellt. Das Leben, wie es ist, verleugnet diesen göttlichen Adel und bezeichnet ihn als einen solchen, dessen sich der Mensch durch eigene Schuld entäußert habe. Das waren also die tiefern Beweggründe, welche auf die Bildung des Lehrstücks bestimmend eingewirkt hatten; aber dies vorausgesetzt muß dennoch die neuere Wissenschaft gegen das dargelegte Dogma eine doppelte Einwendung erheben. Zuerst wird in ihm unstreitig die ebenbildliche Würde des Menschen bei weitem überspannt. Nach allem, was uns historische, psychologische und naturwissenschaftliche Schlüsse über die Anfänge der Menschenbildung vermuthen lassen, ist dieselbe nicht von einem bestimmten Maß an Heiligkeit und Gottseligkeit ausgegangen, sondern von einer ungetrübten und unbegrenzten Fähigkeit und Empfänglichkeit für beide. Die moderne physische Anthropologie steht mit einer solchen Annahme

ſogar im grellſten Widerſpruch, und ſelbſt wenn wir dieſe nicht zum Maßſtab nehmen wollten, iſt doch ſo viel gewiß: nicht mit der Gerechtigkeit hat der Menſch begonnen, ſondern mit der Unſchuld, nicht mit der Gotteserkenntniß, ſondern mit dem Gottesſinn, und dieſer Satz ſcheint mit der H. Schrift ſogar beſſer verträglich als Prädicate, welche den Adam zum Heiligen erheben. Auch empfanden die Reformatoren ſelbſt das Gefährliche jener Uebertreibung; denn Melanchthon, indem er in der „Apologie“ (I, 17) dem Urmenſchen ſicheres Gottvertrauen und Gottesfurcht zuſchreibt, ſetzt ſogleich beſchränkend hinzu: „Oder wenigſtens die richtige Beſchaffenheit und Kraft, um jene hervorzubringen.“ Ueberhaupt erklären ſich die Bekenntnißſchriften in dieſer Beziehung unbefangener und einfacher, und erſt in der ſpätern kirchl. Schultheologie iſt jene unhaltbare Steigerung der urſprünglichen Vollkommenheit beſtimmt ausgeſprochen worden. Zweitens aber drängt ſich bei gründlicher und allſeitiger Erwägung auf, daß Verlorenes und Nichtverlorenes nicht in der angegebenen Weiſe geſchieden werden können. Stellen wir bei der Betrachtung der geſammten anerſchaffenen Vollkommenheit auf die eine Seite die geiſtige Weſenheit und das Willensvermögen überhaupt, und das mit beiden verbundene irdiſche Herrſcheramt als unverlorenes Ebenbild: ſo bleibt als verlorenes übrig die eigentliche moraliſche Kraft oder die thätige Richtung der Vernunft und des Willens auf das Gute und Göttliche. Aber theils verhalten ſich beide Theile dann nicht wie Subſtanz und Accidens, theils würde der Ausfall und Abzug des zweiten Factors eine Spaltung der Natur ſelbſt hervorgebracht haben, die ſich in ihren Conſequenzen nicht vollziehen läßt. Sollen Vernunft und Wille unverlierbar ſein: ſo muß auch jener noch eine mögliche Beziehung auf das Ueberſinnliche, dieſem auf das Allgemeingültige und Sittliche innewohnen, ſonſt erſcheint dennoch das anerſchaffene Weſen des Menſchen als aufgehoben durch die Sünde. Daſſelbe wird durch die hiſtoriſche Erfahrung beſtätigt. Sollte jene Scheidung recht behalten: ſo würde folgen, daß die vorchriſtl. Menſchheit keinen religiöſen Trieb gehabt hätte — denn in dem Suchen nach Gott liegt jederzeit auch ein Bedürfniß und Verlangen und eine dunkle oder hellere Kenntniß der Region, welcher der denkende Geiſt ſich zuzuwenden hat — und ebenſo kein ſittliches Vermögen, welches jederzeit auch das Gewiſſen zur Vorausſetzung und die Bildung und Handhabung ſittlicher Begriffe zum Ausdruck hat. So verhält es ſich aber nicht, und ſo hat Paulus nach Röm. 1, 19; 2, 14 nicht geurtheilt. Wollten wir verſuchen, die Beſtrebungen der vorchriſtl. Welt aus einer lediglich dem Sinnlichen und Weltlichen hingegebenen Vernunft- und Willensthätigkeit und aus der ſogenannten bürgerlichen Gerechtigkeit zu erklären, ſo würde immer noch ein Reſt übrigbleiben, welcher dieſe Schranken überſchreitet. Zwar das Princip der Anbetung im Geiſt und in der Wahrheit hat die Menſchheit außerhalb der chriſtl. Gemeinſchaft nirgends erreicht, noch weniger das andere Princip der Kindſchaft und der freien Gottes- und Nächſtenliebe; aber indem wir dieſes Kleinod abſoluter Religion freudig verehren, ſind wir noch nicht berechtigt, aus Naturgründen zu leugnen, was die Geſchichte bezeugt, daß das göttliche Ebenbild ſich auch anderweitig einen Namen gegeben, alſo auch geregt hat. Auch dieſe Schwierigkeit haben unſere alten proteſtantiſchen Theoretiker und ſelbſt die Verfaſſer der Concordienformel ſehr wohl gefühlt, darum ſprechen ſie von den Ueberreſten des Ebenbildes Gottes als von den Trümmern eines zerſtörten herrlichen Gebäudes; ſie verſtehen darunter gewiſſe allgemeine Principien der Erkenntniß und Freiheit, welche auch bei mangelnder Ausübung als dem menſchlichen Gemüth noch einwohnend ſich offenbart hätten, und ſie würden dies offener anerkannt haben, hätte ihnen nicht die Anlage ihres Dogmas den Raum dazu entzogen.

Unter dieſen Umſtänden iſt die Idee des göttlichen Ebenbildes einer verbeſſerten Darſtellung fähig und bedürftig. Sie enthält eine Wahrheit der Natur und eine andere Wahrheit des Lebens, es kommt nur darauf an, beide Seiten in das richtige Verhältniß zueinander zu bringen. Der Name ſelbſt iſt hochgegriffen und bedeutungsvoll, er ſagt aus, daß Gott dem Menſchen etwas von dem Seinigen verliehen und die göttliche Schöpferthätigkeit ſich im Menſchen bis zur liebevollen Selbſtmittheilung geſteigert und dadurch vollendet habe; darin iſt die Wahrheit der Religion als einer bewußten Wechſelbeziehung innerhalb des Verwandten und Gleichartigen ausgeſprochen. Die ebenbildliche Würde iſt der Geiſtesadel des Menſchen, der Leib hat keinen Antheil, außer ſofern er Form und Darſtellungs- oder Aneignungsmittel des Geiſtes iſt. Denken wir nun dieſen

Antheil am Guten und Göttlichen als anerſchaffen: ſo muß er untheilbar und unverlierbar ſein, wenn nicht in der Schöpfung ſelbſt ein Riß eingetreten ſein ſoll. Aber damit haben wir immer nur den natürlichen Menſchen mit ſeiner unendlichen Beſtimmung für das Ewige geſetzt, nicht den hiſtoriſchen oder empiriſchen. Als Creatur iſt er nothwendig in die Zeitform und unter das Geſetz der Bewegung und Entwickelung geſtellt, was er hat, kann doch nur durch Bewegung und Thätigkeit das Seinige werden. Das Ebenbild nimmt eine doppelte Geſtalt an, hier iſt es nur ein höchſtes Anrecht, ein Stempel der Freiheit und Vernunft, dort wird es zum Inhalt und Eigenthum, welchem nachzutrachten die Menſchennatur von Anbeginn eine allgemeine Berechtigung und Befähigung empfangen. Dies gilt vom Einzelnen wie vom Ganzen des Geſchlechts und der Geſchichte. Zwiſchen beiden Polen dehnt ſich die unendliche Laufbahn des perſönlichen und geſchichtlichen Lebens aus, und in dieſen weiten Raum fallen alle Wechſel von Verluſt und Gewinn und alle gegenſätzlichen Verhältniſſe zur Idee und Aufgabe der Menſchheit. Die Sünde verrückt das Ziel und verkehrt die Aufgabe, denn ſie macht den Menſchen ſelbſtiſch und weltverwandt, während er im freien Verkehr mit der Welt und Natur doch gottverwandt bleiben ſollte. Die herrſchende Sünde bewirkt, daß das göttliche Ebenbild, ſtatt offenbar zu werden, vielmehr entſtellt und von einer darüber gewachſenen ſchlechten Natürlichkeit verdeckt wird. Und auf dieſe Sündenherrſchaft lehrt das Chriſtenthum wie auf einen Abfall des Menſchen von ſich ſelbſt und ſeiner Beſtimmung zurückblicken, es weckt dadurch das Bedürfniß nach Erlöſung und verweiſt auf die rettende Macht des Gottesreichs. Innerhalb dieſer thatſächlichen und zuſtändlichen Verhältniſſe hat daher der Gedanke eines verlorenen, d. h. eines mit jeder neuen und fortdauernden Verſündigung ſich ſelbſt verletzenden und preisgebenden göttlichen Ebenbildes ſeine gute Stelle. Daß wir bei dieſer Faſſung mit den Anſchauungen des N. T. in weſentlicher Uebereinſtimmung bleiben, wird aus den obigen bibliſchen Bemerkungen hervorgegangen ſein. Und ebenſo iſt es richtig, wenn bei jenem Verluſt weit weniger an den allgemeinen und geregelten Vernunftgebrauch, als vielmehr an die aufrichtige Hingebung des Gemüths und Willens an das Gute und Göttliche gedacht wird; denn bekanntlich kann die Denkthätigkeit in vollem Gange, ja in ausgezeichneter Entfaltung begriffen ſein, während der Wille in den Feſſeln des Egoismus und der Leidenſchaft knechtiſch gefangen liegt. Gerade dieſes Misverhältniß bezeichnet den tiefſten Sitz des ſittlichen Verderbens, und das war es auch, was die Dogmatiker hauptſächlich im Sinne hatten, als ſie von dem Fortbeſtand des allgemeinen und uneigentlichen neben dem Verluſt des beſondern göttlichen Ebenbildes ſprachen. Bei der Vergleichung der menſchlichen Würde und Aufgabe mit der menſchlichen Wirklichkeit laſſen ſich alſo jene Gedanken ſehr wohl verwerthen, auch in berichtigter Geſtalt lehrhaft vortragen. Daran aber wird der wiſſenſchaftliche Standpunkt feſthalten müſſen, daß von demjenigen, was wir als anerſchaffenes Weſen des Menſchen denken, nicht die eine Hälfte wirklich verloren oder gleichſam aus der menſchlichen Natur herausgeſchnitten ſein kann. Die ganze Lehre aber wird uns den Uebergang von der Naturwahrheit zu der werdenden ſittlichen und hiſtoriſchen Wahrheit des göttlichen Ebenbildes vergegenwärtigen, ſodaß das wahre Ideal des ſittlich-religiöſen Lebens nicht den Uranfängen des menſchlichen Geſchlechts angehört, ſondern vor uns liegt als eine Zukunft und ein Ziel, welches in der Gemeinſchaft mit Chriſtus und unter dem Beiſtand des Heiligen Geiſtes ins Unendliche erſtrebt werden ſoll. Vgl. insbeſondere noch die Artikel Sünde und Erbſünde.

Gaß.

Ebenen (in Paläſtina). In Paläſtina finden ſich, da es hauptſächlich Gebirgsland iſt, wenig Ebenen. Die im A. T. genannten ſind folgende: 1) die Ebene Iſreel oder Esdrelon, welche das Land von Ptolemais an bis zum Jordan durchſchneidet und hierdurch den ephraimitiſchen Gebirgszug von dem galiläiſchen ſcheidet. Dieſe Ebene war mit Waſſer wohl verſorgt und ſehr grasreich. 2) Die Ebene am Mittelländiſchen Meer, welche ſich vom Karmel bis zum Bach Aegyptens erſtreckte und im Süden in den flachen Strecken Judas auslief. Der nördliche Theil derſelben hatte den Namen „Saron". 3) Die Ebene, welche zu beiden Seiten des Jordanfluſſes ſich vom See Genezareth bis zum Todten Meer ausdehnt und gewöhnlich die „Jordansaue" genannt wird. Dieſelbe dehnt ſich in der Gegend von Jericho zu einer weitern Fläche aus und iſt in der Nähe der Ufer mit dichtem Schilf bewachſen, dem Aufenthaltsort von allerlei wilden Thieren. 4) Die Hochebene im Stamm Ruben, in welcher die Städte Bezer und Medeba lagen (Joſ. 13, 16;

20, 8; 5 Mos. 4, 43). Diese bildet einen Theil des großen, unbewässerten Plateau des heutigen Belka. 5) Außer diesen im A. T. erwähnten nennen die Reisenden noch eine Anzahl anderer Ebenen. So erwähnt Robinson („Paläſtina", III, 311 fg.) noch die Ebene Mukhna zwischen Lebona und Sichem; die Hochebene von Nablus, die Ebene im Osten von Sanur, die Ebene el-Buttauf und die Ebene längs dem See Genezareth.

Röck.

Ebenezer, ein Denkstein (wörtlich: Stein der Hülfe), welchen Samuel zur Erinnerung an einen Sieg der Israeliten über die Philistäer zwischen Mizpa und Asdod setzte (1 Sam. 7, 12). Schon 1 Sam. 4, 1 ist diese Localität vorgriffsweise genannt. Röck.

Ebenholz. Mit diesem Namen werden häufig Hölzer bezeichnet, die sich durch Schwere und Festigkeit auszeichnen, mehr oder weniger schwärzlich, oft nur braun oder dunkelfarbig sind und von verschiedenen Bäumen abstammen. So spricht man von einem kret. Ebenholz, das, olivenfarbig braun geädert, sehr hart ist, und von einem strauchartigen Gewächs (Ebenus cretica) gewonnen wird; von einem westind. Ebenholz, das grünlichbraun ist und von Brya Ebenus herrührt; von einem brasilianischen, das die Airipalme liefert; von einem amerikanischen des Asphalatus Ebenus, eines Baumes, der in Westindien und auf St.-Mauritius wächst u. s. w. Wahres Ebenholz liefern die Arten der Gattungen Diospyros und Mabo aus der Familie der Ebenaceen und der Gattung Jornasinia aus der Familie der Leguminosen. Von allen Ebenholzgewächsen ist der Splint weiß oder licht, nur das Kernholz hart und schwarz. Aus den Ebenazeen wird wieder Diospyros Ebenum hervorgehoben, ein Baum, der eine ansehnliche Höhe erreicht, schwarze Rinde, eiförmige, lederartige Blätter, weiße Blüten, olivenartige Früchte hat, und dessen Kernholz man als das echte Ebenholz auszeichnet. Er wächst häufig in Ostindien, dem ostind. Archipel, besonders auf Ceylon, woher das schönste Ebenholz kommen soll, findet sich aber auch in mehrern Gegenden Afrikas, auf Madagaskar u. s. w. Einst wurde Ebenholz in der Heilkunde als auflösendes, schweißtreibendes Mittel gebraucht, jetzt wird es aber nur von Kunsttischlern und Drechslern verarbeitet, da es vermöge seiner feinen, ausnehmend festen Textur sich sehr schön poliren läßt. Durch diese Eigenthümlichkeit war das Ebenholz schon dem Alterthum bekannt und wurde zu Prachtgebäuden, zu Schnitzwerk, Götterbildern u. dgl. verwendet. Es wird auch schon in der Bibel erwähnt, und der hebr. Name ist nicht unpassend durch „Steinholz" gedeutet worden. Ez. 27, 5 wird es neben Elfenbein und andern Handelsartikeln, die aus Indien über die arab. Häfen am Persischen Meerbusen von den Phöniziern bezogen wurden, angeführt. Auch andere Schriftsteller des übrigen Alterthums rechnen es gewöhnlich nebst dem Elfenbein zu den kostbaren Erzeugnissen Indiens und Aethiopiens. Noch soll hier nicht unerwähnt bleiben, daß, außer der obenangeführten Stelle, in der Luther'schen Uebersetzung noch einigemal, aber irrthümlich, Ebenholz erwähnt wird. 1 Kön. 10, 11. 12, wo der Grundtext den Ausdruck 'Alemugim gebraucht, ist zuverlässig nicht Ebenholz, sondern höchstwahrscheinlich „Sandelholz" zu verstehen, das Salomo aus Ophir holen und beim Tempelbau verarbeiten ließ. Ebenso kann 2 Chron. 2, 7 das im Grundtext stehende Wort 'Alemugim mit dem Zusatz „vom Libanon" nicht Ebenholz bedeuten, sondern ist wieder das erwähnte echte Sandelholz gemeint, das nur aus Ungenauigkeit des Berichterstatters neben den Cedern und Cypressen als auf dem Libanon wachsend erwähnt wird. Dasselbe gilt von der Stelle 2 Chron. 9, 10, wo der Urtext wieder 'Alemugim setzt und Luther wieder unrichtig durch „Ebenholz" überträgt. Roskoff.

Eber, in der griech. und lat. Bibel: Heber, erscheint 1 Mos. 10, 21. 25 als ein Semit und wird als Ahnherr arabischer (joktanidischer; 1 Mos. 10, 26 fg.) wie anderer Stämme des Ostens (am Euphrat und Tigris; 1 Mos. 11, 16 fg.), somit auch als Vorfahr Abraham's und der Abrahamiten aufgeführt (1 Mos. 11, 27 fg.). Insbesondere werden als seine Nachkommen (1 Mos. 10, 21) die „Söhne Eber's", d. i. die Hebräer, genannt. Doch hat man, wie die meisten Personennamen der Völkertafel (1 Mos. 10 und 11), so auch Eber nicht für eine geschichtliche, sondern für eine mythische (sagenhafte) Person zu halten, welche erst aus dem geschichtlichen Völkernamen gebildet worden, auf gleiche Weise, wie die Griechen und Römer einen Jon, Dorus, Aeolus, Italus u. s. w. als die Altvordern der Jonier, Dorer, Aeoler, Italier u. s. w. anführen, und wie insbesondere die Araber aus dem Völkernamen Jehûd (Jude) den Propheten Hud zum Stammvater gemacht haben, den sie in den Geschlechtsregistern an die Stelle des Eber setzen. So steht

Eber in der Völkertafel geradezu für die „Hebräer" (1 Moſ. 10, 21), und bezeichnet dieſe nicht als von jenſeit des Euphrats Gekommene, ſondern einfach als Küſtenländer, Bewohner der Küſte am Mittelmeer (ſ. Hebräer); wie denn das hebr. Wort ;Eber überhaupt „Küſte", „Ufer", „Uferland" bezeichnet (vgl. beſonders 2 Moſ. 32, 15; Joſ. 12, 7), und zwar in hiſtoriſchem Sinne ſpeciell das Küſtenland Kanaan; nur in der einzigen Stelle 4 Moſ. 24, 24 bedeutet es die Küſte Ciliciens (ſ. Chittim). Kneucker.

Ebjathar, ſ. Abjathar.

Ebräer, ſ. Hebräer.

Ebzan, eigentlich **Ibzan,** aus Bethlehem; ob aus dem im Stamm Sebulon oder im Stamm Juda, iſt nicht ganz ſicher, doch das letztere wahrſcheinlicher, da das ſebulon'ſche Bethlehem nur noch Joſ. 19, 5 vorkommt. Er war nach Jephta ſieben Jahre lang Richter, der neunte in Iſrael. Es iſt jedoch nichts Merkwürdiges von ihm überliefert, als daß er 30 Söhne und ebenſo viele Töchter gezeugt, und 30 fremde Töchter zu Frauen für ſeine 30 Söhne in ſeiner Wohnung aufgenommen hat. Die Veranlaſſung zu dieſer Ueberlieferung iſt nicht mehr bekannt. Schenkel.

Ecbatana, ſ. Ekbatana.

Eckſtein, ein Ausdruck, der im A. und N. T. auf religiöſe Verhältniſſe bezogen und bildlich gebraucht wird. Das altteſt. Volk ſelbſt wird öfters einem Hauſe verglichen; z. B. heißt Juda „Haus Jakob's" (Jeſ. 2, 5; 8, 17; 10, 20; 29, 22); die einzelnen Volks- oder Gemeindegenoſſen, namentlich auch die Volksführer, ſind dabei als Bauſteine vorgeſtellt (Jeſ. 51, 1). Von einem ſolchen verachteten „Steine", d. h. Führer oder Anführer, heißt es (Pſ. 118, 22), er ſei zum Eckſtein, d. h. zur zuſammenhaltenden Stütze des Volks, geworden. Zu Eckſteinen wurden nämlich die ausdauerndſten Steine gewählt, weil ſie den ganzen Bau zu tragen hatten; ſie wurden vor der Wahl geprüft und die unprobehaltigen verworfen. Als ein ſolcher Eckſtein wird namentlich die Jahve geweihte Bergfeſte Zion betrachtet (Sach. 12, 3; Jeſ. 28, 16). Die Angriffe der Aſſyrer ſollten, nach der Ueberzeugung des Propheten, an dieſem „Eckſtein" zu Schanden werden. Wenn von neuteſt. Schriftſtellern (Matth. 21, 42; Luk. 20, 17; Apg. 4, 11; Röm. 9, 33; 1 Petr. 1, 6) die Stellen Pſ. 118, 22 und Jeſ. 28, 16 auf die Perſon Chriſti bezogen werden, ſo iſt eine ſolche Beziehung in dem urſprünglichen Wortſinn ſchlechterdings nicht begründet; dieſelben haben keinen meſſianiſchen Charakter.

Im N. T. wird die chriſtl. Gemeinde ebenfalls mit einem Hauſe oder Gebäude, insbeſondere mit dem altteſt. Tempel verglichen (1 Petr. 2, 5). Der Epheſerbrief bezeichnet Chriſtus als den Eckſtein dieſes Tempels (Eph. 2, 20), weil er mit ſeiner Perſönlichkeit den Gemeindebau trägt, ſtützt und zuſammenhält. Da jener Brief ein beſonderes Gewicht auf den Umſtand legt, daß Chriſtus durch ſeinen Kreuzestod die Juden und die Heiden vereinigt hat (Eph. 2, 14 fg.), ſo wird darin wahrſcheinlich mit dem Bild des Eckſteins auf dieſe Vereinigung angeſpielt. Der Eckſtein diente nämlich auch dazu, zwei divergent laufende Mauerwände miteinander zu verbinden. Schenkel.

Eckthor, ſ. Jeruſalem.

Edelſteine heißen im allgemeinen jene Mineralien, die ſich durch bedeutende Härte, Durchſichtigkeit (Waſſer), Farbloſigkeit oder Farbenpracht, Glanz, Feuer und Seltenheit auszeichnen, während andere halbdurchſichtige, die ihrer ſchönen Farbe oder Zeichnung halber auch zu Schmuckſachen verwendet werden, Halbedelſteine zu heißen pflegen. Schon im hohen Alterthum herrſchte lebhafter Verkehr zwiſchen den Ländern Aſiens und einigen Gegenden Afrikas, namentlich Aegyptens und Aethiopiens, und wurde außer mit andern Koſtbarkeiten auch mit hochgeſchätzten Steinen Handel getrieben, die, dem Geſchmack des Morgenländers an Buntem und Glänzendem entſprechend, zum vielgeſuchten Schmuck dienten. Die Hebräer hatten den Werth der Edelſteine durch die benachbarten Länder, Aegypten und Arabien (1 Kön. 10, 2), die ſolche Koſtbarkeiten lieferten, kennen gelernt, verſchafften ſich dieſelben aber auch aus andern Ländern, in welchen dieſe werthvollen Mineralien erzeugt wurden, durch Vermittelung der Phönizier (Ez. 27, 22), der Herren des Handels und der Schiffahrt im Alterthum. In der Bibel finden wir daher Edelſteine häufig erwähnt; ſie waren bei den Hebräern in hoher Werthſchätzung. Es erſcheint demnach der Königin von Saba angemeſſen, wenn ſie zum werthvollen Geſchenk für den prachtliebenden König Salomo Edelſteine beſtimmt (2 Chron. 9, 19). Hiram, der König von Tyrus, und Salomo unternehmen gemeinſchaftlich eine Schiffahrt nach Ophir, um

nebst andern Schätzen auch Edelsteine bringen zu lassen (1 Kön. 10, 10 fg.). Ueber König Hiskia wird berichtet, daß er Edelsteine als kostbare Kleinode in seiner Schatzkammer aufgehäuft habe (2 Chron. 32, 27) u. s. w. Schon in früher Zeit verstanden die Hebräer Edelsteine zu fassen und zu graviren, und wie hoch sie diese Kunst stellten, erhellt daraus, daß sie dieselbe von der Gottheit herleiteten (2 Mos. 35, 31. 33). Die Bibel spricht schon von in Ringe gefaßten Edelsteinen (HL. 5, 14; Sir. 32, 6; 38, 27); außerdem wurden sie noch zu anderm Schmuck verwendet (Ez. 28, 13). Unter dem Gesammtbegriff „Edelsteine" erwähnt die Bibel den Schmuck der Könige (2 Sam. 12, 33), besonders in deren Kronen; sie werden aufgeführt unter den angehäuften Schätzen David's (1 Chron. 30, 2), in der Schatzkammer Hiskia's (2 Chron. 10, 21) u. s. w. Wir finden sie also bei den Hebräern wie im übrigen Orient, wo die Liebhaberei für Edelsteine oft bis zur Ausschreitung gepflegt ward. Von den üppigen Babyloniern, den luxuriösen Persern ist bekannt, daß Edelsteine nicht nur wesentlich zum weiblichen Schmuck dienten, sondern auch an ihren Trinkgefäßen, Waffen und Hausgeräthen prangten. Ob dies auch bei den Hebräern der Fall gewesen, darüber schweigen zwar die biblischen Schriften, erwägt man aber, daß israelitische Könige gleich andern morgenländischen Monarchen großen Prunk entfalteten, daß die biblischen Schriftsteller so oft der Edelsteine erwähnen, theils in Beziehung auf die Großen und Vornehmen des Reichs, als eines ihrem Stande angemessenen Schmucks, theils bei Gelegenheit des Tadels der Verschwendung und Prunksucht, oder auch bei angestellten Vergleichen, Anspielungen u. s. w., so dürfen wir annehmen, daß Edelsteine unter den Hebräern nicht nur hochgeschätzt, sondern auch nicht selten vorhanden waren, um so mehr, da sie dieselben zu fassen und zu schneiden verstanden. Es läßt sich erwarten, daß an der festlichen Amtskleidung, die den Hohenpriester vor allem durch bedeutsame Pracht auszeichnen, wodurch er selbst wie ein Edelstein aus der Mitte der Gemeinde Jahve's hervorleuchten sollte, auch Edelsteine angebracht waren. Zunächst werden diejenigen namentlich angeführt, die er auf je einer Schulter an dem Schulterkleid trug, mit je sechs Namen der Stämme Israels gravirt, sodaß auf beiden die Namen der zwölf Stämme eingegraben waren. Das hohepriesterliche Brustschild war mit zwölf Edelsteinen in vier Reihen mit den zwölf eingegrabenen Namen der Stämme besetzt (2 Mos. 28, 9 fg.; 39, 10). In diesen beiden Stellen sind zwar die Namen der Edelsteine dieselben, die Reihenfolge ist aber gestört. Benennungen von Edelsteinen finden sich auch in Schilderungen von Visionen (Ez. 1, 16. 26; 10, 9; Dan. 10, 6; 2 Mos. 24, 10); im N. T. werden (Offb. 21, 19) bei der Schilderung des Neuen Jerusalem auch zwölf Edelsteine namhaft gemacht, wobei 2 Mos. 28 zwar die Unterlage bildet, aber mit Abweichungen sowol hinsichtlich der Reihenfolge als auch der Namen. Bei der Deutung der hebr. Namen der im A. T. erwähnten Edelsteine soll nicht unbemerkt bleiben, daß wegen der unzureichenden biblischen Nachrichten die alten Uebersetzungen und Schriftsteller des Alterthums zu Rathe gezogen werden müssen und, ungeachtet dessen, die Erklärung in vielen Fällen nur als Vermuthung betrachtet werden kann. Die Namen der im A. T. angeführten Edelsteine sind folgende:

1) Odem (2 Mos. 28, 17; 39, 10) wird von den griech. und latein. Uebersetzern „Sard" genannt und von den meisten neuern Bibelerklärern für den Karneol gehalten, unsern bekannten durchscheinenden Edelstein, der von den Mineralogen als eine Abänderung des Quarzes zu dessen Sippschaft gerechnet wird, gewöhnlich einen muscheligen, glänzenden Bruch hat, und noch jetzt seiner Härte wegen häufig in Siegelringe gefaßt wird. Für vorzüglich gilt der von Ostindien und Arabien, für geringer der von Sibirien, Schlesien, Siebenbürgen u. s. w. Auf seine Farbe, die zuweilen weißlich, meistens aber roth ist, weist der hebr. Namen Odem, dessen Stammwort „roth sein" bedeutet, daher einige der alten Ausleger an den Rubin gedacht haben, andere ihn für einen rothen Stein überhaupt halten. Auch im übrigen Alterthum war der Sard eine der beliebtesten Steinarten, und wie der röm. Schriftsteller Plinius behauptet, keine Gemme bei den Alten häufiger im Gebrauch. Man bezeichnete den hellrothen als weiblichen, den dunklern als männlichen, benutzte aber beide Arten zur Ausführung der trefflichsten Steinschneidearbeiten. Der Sard wurde im Siegelring besonders darum gelobt, weil er das Wachs nicht an sich hält, was bei andern Gemmen häufig der Fall ist. Für den besten Sard hielt man den aus Babylonien, bezog ihn aber auch aus Indien, Arabien und Aegypten. Man hat zwar behauptet, der Sard der Alten sei von unserm Karneol ver-

schieden gewesen; allein die meisten aus dem Alterthum erhaltenen Gemmen sind als Karneole befunden worden.

2) Piteda (2 Mos. 28, 17; 39, 10; Hiob 28, 19), von den Indern Pita genannt, in den Uebersetzungen durch Topas übertragen, den die Griechen als goldgelb bezeichnen, Plinius aber zu der grünlichen Art der Edelsteine zählt. Mit Beziehung auf diese Angabe hat man den Topas der Alten für den Chrysolith der Neuern und umgekehrt erklärt, wogegen freilich bemerkt wird, daß es auch grünen Topas gebe. Unser heutiger edler Topas (denn man spricht auch von gemeinem, Physalith, grünlich-weiß in strohgelb) ist seiner vorzüglichen Härte und seines lebhaften Glanzes wegen gesucht, kommt wasserhell, weiß, gelb, grün, blaßblau, zuweilen auch rosa und violett vor, ist durchsichtig, gewöhnlich in auf- und durcheinander gewachsenen Krystallen, und wird im Handel in sächsischen, brasilischen und sibirischen unterschieden. Er war im Alterthum sehr beliebt und wurde von den Römern, besonders in der ersten Zeit nach seiner Auffindung, allen Edelsteinen vorgezogen. Er soll, nach den Aussagen der Classiker, zuerst auf einer Insel des Arabischen Meerbusens entdeckt worden sein. Nach Hiob 28, 19 stammt der Piteda aus Kusch (Aethiopien). An seine Entdeckung knüpft sich manches Sagenhafte, z. B. von der nebelvollen Insel Topakon, woher der Stein seinen Namen haben soll. Die vier Ellen hohe Statue, die, nach Plinius, der Königin Arsinoe, Gemahlin des Ptolemäus Philadelphus, aus diesem Edelstein errichtet worden sein soll, muß wol auf eine grüne Jaspisart zurückgeführt werden, da jener Edelstein nie in solcher Größe gefunden wird.

3) Bareketh (2 Mos. 28, 17; 39, 10; Ez. 28, 13) dürfte sprachlich sich auf das Stammwort barak, glänzen, blitzen, zurückführen lassen, sodaß der Edelstein seinen Namen vom Glanz erhalten hätte. Die Alten übersetzen den Ausdruck durch Smaragd (Offb. 21, 19; Tob. 13, 20), von dessen grüner Farbe Plinius behauptet, sie übertreffe jedes andere Grün der Natur, daher sie den Anblick nie übersättige wie andere Farben, und den Steinschneidern die angenehmste Augenstärkung biete. Man bezog Smaragde aus Cypern, Aegypten, Aethiopien, Persien, Baktrien, Scythien, die Hebräer vermuthlich aus Aegypten. Nach Plinius hatten die scythischen den Vorrang, weil sie, nebst den ägyptischen, für so hart gehalten wurden, daß sie nicht verletzt werden können. Die zwölf Arten von Smaragden, die dem classischen Alterthum bekannt waren, erklären unsere Mineralogen für alle grünen Steine überhaupt, als Prasor, Malachit u. dgl., die man für Smaragde gehalten und so genannt habe. Nach den mineralogischen Untersuchungen hat man den Smaragd zwar härter als Quarz, aber weicher als den Topas gefunden, und unterscheidet einen glatten oder edeln und gestreiften oder gemeinen Smaragd. Der erstere, durch seine eigenthümliche grüne Farbe (smaragdgrün) bekannt, findet sich als eingewachsener Krystall in verschiedenem Gestein, ausgezeichnet in Peru und im Salzburgischen, wurde aber früher meist aus Aegypten bezogen. Seit 1830 hat man auch am Ural Smaragde entdeckt.

4) Nophech (2 Mos. 39, 11; Ez. 27, 16; 28, 13; Tob. 13, 17) durch Karbunkel übersetzt, worunter die Alten einige rothe Steine verstanden; insbesondere ist es der Rubin der neuern Mineralogie, den jene unter Karbunkel begreifen. Plinius spricht von einem indischen, goramantischen (auch karchedonischen, von Karthago), äthiopischen und alabandischen Karbunkel. Ezechiel erwähnt ihn im Handel zwischen den Phöniziern und Edomitern. Das Mittelalter fabelte vom Karbunkel als von einem feuerrothen, goldglänzenden, im Dunkeln leuchtenden Stein, der seinen Träger unsichtbar mache, und der mystisch-romantischen Schule zu Anfang unsers Jahrhunderts war der Karbunkel Sinnbild des überschwenglich gefühlten unbekannten Etwas. Unsere heutigen Mineralogen rechnen den Karbunkel der Juweliere, der von diesen als Schmuckstein verwendet wird, zum edeln Granat (Almadin), wovon ausgezeichnete Krystalle in Tirol und in Grönland gefunden werden. Der Rubin hingegen wird zum Korundgeschlecht gezählt, und der edle Korund gilt nächst dem Demant für einen der werthvollsten Edelsteine.

5) Saphir (2 Mos. 24, 10; 28, 18; 39, 11; Jes. 54, 11; KL. 4, 7; HL. 5, 14; Hiob 28, 6. 16) führt denselben Namen bei den alten Uebersetzern. Da 2 Mos. a. a. O. und Ez. 1, 26 der Saphir mit dem Himmel in Verbindung steht, kann man annehmen, daß derselbe Edelstein gemeint ist, der als edler Korund, wenn er blau ist, auch von unsern Mineralogen Saphir genannt wird, an Härte nur dem Demant nachsteht, und in Pegu, auf Ceylon, zuweilen auch in Sachsen und Böhmen gefunden wird. Die Alten haben aber unter Saphir auch den Lasurstein begriffen, da sie dem Saphir goldene Punkte zusprechen

(Hiob 28, 6), oder, wie Plinius ſagt: „Das Gold leuchtet in Punkten durch.“ Wenn derſelbe Schriftſteller von den angeblichen Saphiren aus Medien als den beſten berichtet, daß ſie nie durchſichtig und Kryſtallkörner eingeſprengt ſeien, ſo paßt dies nur auf den Laſurſtein, der lebhaft blau, derb, eingeſprengt, mit kleinkörniger Abſonderung in goldigen Punkten ſchimmernd, faſt undurchſichtig iſt. Die Alten verſetzten den Stein außer nach Medien, auch nach Aethiopien und Indien.

6) Jahalom (2 Moſ. 39, 11; Ez. 28, 13) wird nach dem Vorgang älterer jüd. Ausleger von Luther durch „Diamant“ überſetzt, und der hebr. Name könnte allerdings ſprachlich als von „Härte“ abgeleitet werden. Da in der Reihenfolge der Edelſteine auf dem Bruſtſchild des Hohenprieſters in den bibliſchen Berichten Umſtellungen ſtattgefunden haben, ſo iſt bei den alten Ueberſetzern keine Auskunft zu holen. Schon im Alterthum wurde der Demant für den koſtbarſten aller Edelſteine gehalten, der, nach Plinius, den höchſten Werth unter allen menſchlichen Dingen hat und lange nur den Königen, und zwar nur wenigen, bekannt war, ſich nur äußerſt ſelten in Bergwerken in Geſellſchaft des Goldes vorfand, und nur im Golde zu entſtehen ſchien. Der vielkundige Römer berichtet von ſechs Arten, die zu ſeiner Zeit bekannt waren, und ſchildert die kennzeichnende Härte dieſes Edelſteins, namentlich des indiſchen und arabiſchen, die ſich auf dem Amboß erprobt, indem die Schläge abprallen, ſodaß das Eiſen nach beiden Seiten auseinanderfährt, ſogar der Amboß zerſpringt, der Diamant aber unverletzt bleibt. „Auch verachtet er das Feuer und wird niemals glühend, weshalb er auch bei den Griechen den Namen des Unbezwinglichen (Adamas) erhalten hat.“ Aus den Berichten des Plinius, worunter manche Seltſamkeiten, erfahren wir, daß den Alten die Härte dieſes Edelſteins, den auch unſere Mineralogen für den härteſten Körper erklären, bekannt geweſen, wenn ſie auch nicht gewußt haben, daß er aus reinem Kohlenſtoff beſteht und ſich in den höchſten Feuergraden verflüchtigt. Dürfte man auch annehmen, daß die Alten ihn zu poliren verſtanden, was ſchon von vielen bezweifelt wird, ſo bleibt noch immer ſehr unwahrſcheinlich, daß ſie ihn zu graviren wußten, da dieſe Kunſt einer ſpätern Zeit, nach einigen erſt dem 15. Jahrh., angehört. Da aber der Jahalom auf dem Bruſtſchild des Hohenprieſters mit dem Namen eines Stammes gravirt ſein mußte, ſo kann darunter kaum der Diamant verſtanden ſein. Bedenklich erſcheint ferner, daß dieſer koſtbarſte aller Edelſteine ohne alle Auszeichnung mitten unter andern Edel- und Halbedelſteinen vermengt ſtehen ſoll, wogegen man ihn wenigſtens an einer ausgezeichneten Stelle am Feſtornat des Hohenprieſters erwarten dürfte. Der hebr. Jahalom wird daher von vielen auf den Onyx gedeutet, der des Eingrabens wegen allerdings für jene Zeit mehr paßt, den Alten auch wohl bekannt war, und deſſen Name, nach Plinius, von ſeiner Aehnlichkeit mit menſchlichen Fingernägeln herſtammt. Die Onyxe und Sardonyxe der Alten ſind Chalcedonarten, insgeſammt Abänderungen des Quarzes, durch Streifen oder Lagen von verſchiedener Farbe gebildet, und undurchſichtig, die aber polirt einen ſchönen Glanz annehmen.

7) Leſchem (2 Moſ. 28, 19; 39, 12), bei den alten Ueberſetzern Lynkurion, wird auch Oſſb. 21, 20 erwähnt, und ſoll der Hyacinth ſein, ein durchſichtiger, meiſtens rother, zuweilen ins Gelbe oder Braune ſpielender Edelſtein, der von mehrern, als Varietät des Zirkon betrachtet, zum Korundgeſchlecht gerechnet wird. In den Gemmenſammlungen ſollen viele geſchnittene Hyacinthe gefunden werden. Andere verſtehen unter Leſchem den Bernſtein, und zwar auf Grund des von Plinius erwähnten fabelhaften Lynkurion (Ligyrion), das für eine Art Electrum gehalten, deſſen Exiſtenz aber von Plinius als unerwieſen betrachtet wird. Der Bernſtein war allerdings im Alterthum bekannt, die Phönizier brachten ihn von ihren weſtlichen Fahrten mit. Die Griechen mutheten ihm, ſeiner Farbe wegen, eine Miſchung von Gold zu, dem er an Werth gleichgeſchätzt ward; er wurde zu Schmuckſachen verarbeitet. Die Römer kannten ſeine Heimat, hielten ihn für verhärtetes Harz und Plinius ſagt: „Er entſteht durch das aus Bäumen des Piniengeſchlechts herabfließende Mark, wie das Gummi an den Kirſchbäumen und das Harz an den Pinien.“ „Auch unſere Vorfahren haben den Bernſtein für den Saft eines Baumes gehalten und ihn deshalb Succinum (Saftſtein) genannt.“ Hinſichtlich des Alters ſtünde alſo nichts entgegen, unter Leſchem den Bernſtein zu verſtehen, für die Sicherheit der Annahme iſt aber ebenſo wenig Gewähr zu leiſten als dafür, daß er identiſch mit dem Opal ſei, wie andere vermuthen.

8) Schebo (2 Moſ. 28, 19; 39, 12) wird in Uebereinſtimmung mit den alten Ueber-

ſetzern für den Achat genommen, in dem unſere Mineralogen eine Zuſammenſetzung aus kieſeligen und quarzigen Mineralien, als Hornſtein, Chalcedon, Karneol, Jaspis und einigen andern, erblicken, die ſie nach verſchiedenen Farben, Zeichnungen und Gemengtheilen mit verſchiedenen Namen belegen und als verſchiedene Spielarten betrachten, die man gewöhnlich unter der unbeſtimmten Geſammtbezeichnung Achat zuſammenfaßt. Er iſt meiſtens durchſcheinend, oft bis zur Durchſichtigkeit, in verſchiedenen Lagen verſchieden gefärbt, ſodaß verſchiedene Zeichnungen erſcheinen, nach deren Aehnlichkeit von einem Bandachat, Augenachat, Feſtungsachat, Kreisachat u. ſ. w. geſprochen wird. Die Härte ſeiner Subſtanz empfiehlt ihn zur Verarbeitung von Schalen, Büchſen, Knöpfen, Polirſteinen u. ſ. w., und einige Varietäten auch zu Schmuckſteinen. Die ſchönſten Achatarten liefert Oſtindien, Braſilien, Arabien, Sicilien, ſie finden ſich aber auch in Sachſen, Franken, Böhmen u. ſ. w. Nach dem Zeugniß des Plinius hatte der Achat im Alterthum großen Werth, und führte nach Verſchiedenheit der Farbe und Zeichnung verſchiedene Namen, an deren einige ſich wunderliche Vorſtellungen anknüpften. So hielt man zur Zeit des Plinius den Korallachates, wenn er mit goldenen Tropfen beſprengt war, für ein Mittel gegen Spinnen- und Skorpionſtich, und man nahm an, daß der Achat überhaupt wunderwirkend ſei, in den Mund genommen den Durſt löſche, der einfarbige die Athleten unbeſiegbar mache u. dgl. In der Glyptik der Alten ſpielte der Achat eine große Rolle, wie unſere Gemmenſammlungen beweiſen.

9) Ahlama (2 Moſ. 28, 19), der Amethyſt (auch Offb. 21, 20 erwähnt), der bei uns beliebte, meiſt violblaue, ſeltener weißliche, grauliche, grünliche, ganz oder halb durchſichtige Schmuckſtein. Nach den Mineralogen iſt er eine Varietät des Quarzes, findet ſich meiſt in Kryſtallen, aber auch oft derb, in den Blaſenräumen des Mandelſteins und Porphyrs, auf Gängen und in Geſchieben. Kryſtalle von beſonderer Schönheit zeigen ſich auf Ceylon, in Braſilien, im britiſchen Nordamerika, aber auch in Birkenfeld, Sachſen, Tirol, Ungarn und Siebenbürgen. Die Alten fanden den Ahlama für die Glyptik ſehr geeignet, wie unſere Gemmenſammlungen beweiſen. Nach Plinius erhielten die indiſchen den Vorzug vor den arabiſchen, kleinarmeniſchen, ägyptiſchen, galatiſchen, als die ſchlechteſten galten die von Thaſos und Cypern. Der Name Amethyſtos ſoll daher kommen, daß der Glanz bis zur Farbe des Weines gelangt, aber ehe er dieſe annimmt, in Veilchenblau übergeht oder, nach andern, daß das Purpurroth zur Farbe des Weines ſich abſchwächt. Plinius bezeichnet als eine Thorheit der Magier die Behauptung, daß er die Trunkenheit verhindere und daher ſeinen Namen (Amethyſtos, wider die Trunkenheit) habe, daß er, wenn man den Namen des Mondes und der Sonne daraufſchreibe und ihn mit Haaren vom Hundskopf und Schwalbenfedern um den Hals trage, vor Zauberkünſten ſchütze, gegen Hagel, Heuſchrecken u. dgl. helfe. Auch im Mittelalter glaubte man durch den Amethyſt vor der Trunkenheit geſichert zu ſein, daher Mittel gegen Trunkenheit und Trunkſucht Amathyſta genannt wurden. Den hebr. Namen hat man ſprachlich mit „Traum" zu verbinden verſucht und danach „Traumſtein" gedeutet.

10) Tarſchiſch (2 Moſ. 28, 20; 39, 13; Ez. 1, 16; 10, 9 [Luther beidemale „Türkis"]; Dan. 10, 6; HL. 5, 14) geben die meiſten alten Ueberſetzer durch Chryſolith (Offb. 21, 20, wo Luther auch Chryſolith überſetzt). Der Edelſtein, der jetzt dieſen Namen führt, iſt durchſichtig, in eckigen Stücken und Kryſtallen, hat eine piſtaziengrüne Farbe, oft mit röthlichem Widerſchein, einen glasartigen Glanz, iſt leicht zu poliren, und wird in Kleinaſien, Aegypten und Braſilien häufig, aber auch in mehrern Ländern Europas gefunden. Bei den Alten ſtand er in höherm Werth als heute, ſie gaben ihm, wie auch unſere Juweliere, gern eine Metallfolie. Da nach der Beſchreibung des Plinius die ſchönſten Chryſolithe aus Indien durch ihren Goldglanz ſich auszeichnen, man alſo eine goldgelbe Farbe vermuthete, was zu unſern Stellen aus Ezechiel und Daniel paſſen würde, ſo hat man den Chryſolith (Goldſtein) der Alten für den Topas unſerer Zeit ausgegeben, zumal der heutige Chryſolith blaßgrün iſt. Der hebr. Name weiſt auf den gleichnamigen Handelsplatz der Phönizier im ſüdweſtlichen Spanien hin, und nach einer Angabe bei Plinius ſoll dieſer Edelſtein auch in Hiſpanien, und zwar ein Chryſolith von 12 Pfd., gefunden worden ſein. Einige haben unter Tarſchiſch den Bernſtein vermuthen wollen, allein da Plinius der Chryſelectren (Goldbernſteine) ausdrücklich als ſolcher Chryſolithe erwähnt, die ſich der Farbe des Bernſteins nähern, den Bernſtein aber nicht unter die Steine rechnet, ſo müßte es befremden, wenn der röm. Polyhiſtor die Verwechſelung nicht be-

merkt haben sollte. Wir können unter dem Tarschisch einen Edelstein in unserm Sinne verstehen, und empfiehlt sich am meisten die Annahme des Chrysolith.

11) Schoham (1 Mos. 2, 12; 2 Mos. 25, 7; 28, 9; Ez. 28, 13; Hiob 28, 16), von Luther überall durch „Onyx" oder „Onychstein" übersetzt, wird aber sonst verschieden gedeutet, indem die alten Uebersetzungen den Ausdruck an verschiedenen Stellen verschieden übertragen und die alten Ausleger schwanken. Viele erklären sich für den Onyx, andere für den Sardonyx. Der hebr. Name führt auf einen Stein von blasser oder grünlicher Farbe. Es wurde schon erwähnt, daß die Untersuchungen über die Onyxe und Sardonyxe die Alten auf verschiedene Chalcedonarten geführt haben. Heute unterscheidet man den rauchbraunen, milchweiß oder bläulich gestreiften Onyx von dem gelbbraunen, roth widerscheinenden Sardonyx. Mehrere Bibelausleger verstehen unter Schoham den Beryll, der als durchsichtiger, blasser Edelstein von den Juwelieren Aquamarin genannt wird, eine Nebenart des Smaragd bildet, in schönen, langgestreckten Krystallen im Glimmerschiefer und Granit vorkommt, oft ins Bläuliche, Grünliche oder Gelbliche spielt, zuweilen weißlich überzogen ist, und in Brasilien, Nordamerika, Schweden, Sibirien, Frankreich, Ungarn u. s. w. gefunden wird. Die Alten, die den Beryll kannten und ihm nach Plinius die Natur des Smaragd zuschrieben, glaubten, daß er außer Indien kaum anderswo zu finden sei. Da der hebr. Name auf bloße Farbe hindeutet, diese aber sowol auf den Onyx als den Beryll passen kann, so dürfte die sprachliche Ableitung hier nicht entscheiden, welcher von beiden gemeint sei, um so weniger, da beide in der Glyptik der Alten vertreten sind. Sowol der Erzähler 1 Mos. 2, 12, als auch der Berichterstatter 2 Mos. 28, 9 haben den Schoham für kostbar gehalten, da jener das Land Havila damit ausstattet, der andere ihn für würdig hält, mit je sechs Namen der Stämme Israels auf dem Schulterkleid vom Hohenpriester getragen zu werden.

12) Jaschpeh (2 Mos. 28, 20; 39, 13; Ez. 28, 13), nach den alten Uebersetzern und neuen Erklärern der Jaspis (Offb. 21, 19). Er ist undurchsichtig oder an den Kanten durchscheinend, hat einen muscheligen Bruch und feine Textur; er findet sich braun, roth, gelb, grün, weiß, geadert oder gestreift, in Kugeln (Kugeljaspis), meist mit concentrischer Farbenzeichnung, wie der braune ägyptische im Sandstein, der roth-weißstreifige auf Lagern von Bohnerz im Badischen, der weiße (Achatjaspis) im Mandelstein bei Ilfeld, auch auf Eisensteingängen in Sachsen, Böhmen u. s. w. Plinius führt mehrere Jaspisarten von verschiedener Farbe und verschiedenen Ländern an. Die Alten, die den Jaspis häufig zu Gemmen verarbeiteten, schätzten den mit etwas Purpurfarbe am höchsten.

13) Kadkod (Ez. 27, 16 [bei Luther: Krystallen]; Jes. 54, 12) und Ekdach (Jes. a. a. O.) werden als rothe, feurig glänzende, kostbare Steine angeführt, worauf auch die sprachliche Ableitung hindeutet, daher man auf Rubine oder Granaten gerathen hat, obschon die alten Uebersetzungen keine Anhaltspunkte zu einer nähern Bestimmung darbieten.

14) Schamir (Jer. 17, 1; Ez. 3, 9; Zach. 7, 12), nach der griech. und latein. Version an allen drei Stellen der Diamant, kann aber auch den Diamantstift bedeuten, der von Jeremia als Steigerung des Eisengriffels, von Ezechiel und Sacharja als Bild der Härte, im Vergleich mit der Hartnäckigkeit Israels passend gebraucht ist. Die Beziehung auf die Diamantspitze wird sprachlich unterstützt, da Schamir zunächst einen Dorn bedeutet. Ueber den Gebrauch der Diamantsplitter bei den Alten berichtet auch Plinius. Einige Bibelforscher haben aber darum den Diamant nicht gelten lassen wollen, weil der Name Schamir am Hohenpriestergewand nicht vorkomme, indem seine Härte dem Graviren im Alterthum widerstanden habe, wogegen man aber bemerkte, daß die Hebräer den Diamant erst später kennen gelernt hätten. Andere haben unter Schamir den Schmirgel verstanden, einen körnigen Korund, der nur derb und eingesprengt vorkommt, und fast undurchsichtig, schimmernd, von bläulich-grauer Farbe ist. Er wurde schon von den Alten zum Schleifen und Poliren der Edelsteine gebraucht. Da, genauer betrachtet, Schamir an den beigezogenen Stellen gar nicht als Schmuckstein, sondern als Repräsentant der Härte erwähnt wird, auch das übrige Alterthum, diese Eigenthümlichkeit des Diamantstifts bezeugend, damit übereinstimmt, so liegt es näher, unter Schamir den Diamantgriffel zu verstehen, da von einem Stift aus Schmirgel kein Bericht vorliegt.

15) Von Edelsteinen, die nur im N. T. vorkommen, erwähnt Offb. 21, 20 den Chrysopras, eine durch Nickel apfelgrün gefärbte Chalcedonart, die dem Alterthum bekannt war.

16) Der Chalcedon, Offb. 21, 19 erwähnt, und der Sardonyx (Offb. 21, 20) bedürfen keiner weitern Erörterung. Erſterer wird meiſtens mit dem im A. T. genannten Schebo, letzterer mit dem Jahalom für einerlei gehalten. Roskoff.

Eden (d. i. „Wonne" und als Ortsname „Wonneland"). I. Name des Landes, in welchem nach 1 Moſ. 2, 8 fg. (3, 23 fg.; 4, 16) der dem erſten Menſchenpaar von Gott zum Aufenthalt angewieſene Garten lag. In gleichem Sinn iſt der Name, wenigſtens im hebr. Grundtext, auch Joel 2, 3; Ez. 28, 13; 36, 35; Jeſ. 51, 3 (bei Luther: „Luſtgarten" für „Garten Edens") und Ez. 31, 9. 16. 18 (bei Luther: „luſtige Bäume" für „Edens Bäume") gebraucht. Eden iſt nicht der Eigenname des Gartens ſelbſt, wie es nach Luther's Ueberſetzung (1 Moſ. 2, 15) ſcheint, ſondern die Meinung iſt, daß der Garten im Lande Eden liege. In unſerer Sprache iſt durch den Vorgang der griech. und latein. Bibelüberſetzung das Wort „Paradies" als Eigenname dieſes Gartens eingebürgert; urſprünglich bedeutet aber auch Paradies (ein altperſ. Wort: pairidaêza, d. h. Umzäunung, umhegter Ort) nichts als einen Garten, namentlich Baumgarten oder Park, und der richtige deutſche Name für Paradies wäre vielmehr der „Gottesgarten" (1 Moſ. 13, 10; Ez. 28, 13; 31, 9; Jeſ. 51, 3). Von dieſem Gottesgarten im Wonneland heißt es in der Beſchreibung 1 Moſ. 2 (welcher Abſchnitt ſelbſt nur ein Theil eines größern, Kap. 2, 4 — 3, 24 umfaſſenden, etwa im 9. oder 8. Jahrh. v. Chr. geſchriebenen Erzählungsganzen iſt), daß Gott ihn in Eden, oſtwärts, gepflanzt und den neugeſchaffenen Menſchen dareingeſetzt habe. In demſelben habe er allerlei Bäume, lieblich anzuſehen und gut zu eſſen, wachſen laſſen, darunter, mitten im Garten, den Baum des Lebens und (1 Moſ. 3, 3) den Baum des Erkenntniſſes des Guten und Böſen. Der Garten ſelbſt ſei von einem aus Eden ausgehenden Strom bewäſſert, welcher von dort an, d. h. außerhalb des Gartens, ſich in vier Köpfe, d. h. Stromanfänge, neue Ströme (nicht, wie Luther u. a. annehmen: „Hauptſtröme") trenne. Dieſe Ströme aber ſelbſt heißen mit Namen: 1) Piſchon, das ſei der, welcher das ganze Land der Havila, woſelbſt das Gold iſt, umziehe oder auch durchziehe; das Gold aber ſelbigen Landes ſei gut; daſelbſt gebe es das Bedólach, d. h. Bdellium, und den Schohamſtein, d. i. Edelſtein Onyx oder nach andern Beryll; 2) Gihon, der das ganze Land Kuſch umziehe oder auch durchziehe; 3) Hiddekel, der vor Aſſur hinfließe; 4) Phrath. Dieſe anſcheinend genaue topographiſche Beſchreibung ſoll offenbar dazu dienen, von der Lage des Wonnelandes und des Gartens eine Vorſtellung zu geben. Allein wenn auch im allgemeinen dieſer Zweck dadurch erreicht wird, und auch die Beſchreibung auf dem Standpunkt der alten Erdkunde ausreichend geweſen ſein mag, ſo ſind doch für unſere heutige genauere Erdkunde unlösliche Schwierigkeiten darin enthalten.

Vor allen Dingen bemerkt man, daß der Verfaſſer ein noch zu ſeiner Zeit auf Erden vorhandenes Land beſchreiben wollte. Denn nicht nur ſpricht er davon 1 Moſ. 2, 10, in der gegenwärtigen Zeit (nicht, wie Luther hat, in der vergangenen): „ein Strom geht aus von Eden" u. ſ. w., ſondern er erklärt ausdrücklich die vier aus dem Edenſtrom ſich abtrennenden Ströme für Ströme, die man zu ſeiner Zeit ſo und ſo nenne; auch gebraucht er ſpäter (1 Moſ. 4, 16) das Land Eden zur geographiſchen Beſtimmung eines andern Landes. Daß er auch den Gottesgarten in Eden nicht als eine vorübergehende Erſcheinung, ſondern als etwas Dauerndes dachte, geht aus 1 Moſ. 3, 24 unwiderleglich hervor; denn dort heißt es nicht, daß Gott den Garten nach der erſten Menſchen Fall wieder zerſtörte, ſondern, daß er dieſelben austrieb und den Zugang zum Garten bewachen ließ (vgl. auch Ez. 28, 13 fg., wo die ganze Vergleichung, die Ezechiel anſtellt, doch nur dann rechten Sinn hat, wenn der Garten und Götterberg als etwas Vorhandenes, nicht aber als etwas längſt Entſchwundenes vorgeſtellt iſt). Nirgends in der Bibel wird geſagt, daß dieſer Garten ſpäter zerſtört worden ſei, und wenigſtens die ſpätern Juden und die ältern Chriſten pflegten dieſen Garten als etwas Vorhandenes zu betrachten. Wenn man dagegen erinnert, daß ein Garten, wenn nicht gepflegt und bewacht, von ſelbſt allmählich zu Grunde gehen müſſe, und daß wenigſtens durch die große Flut (1 Moſ. 6 fg.) derſelbe ſein Ende gefunden haben werde, ſo will dies darum nicht zutreffen, weil dieſer Garten eben kein gewöhnlicher Garten, ſondern wunderbarer, himmliſcher Art war, und die alten Bibelerklärer leitete ein richtiges Gefühl, wenn ſie die alles Leben zerſtörende Flut mit ihm in keine Berührung kommen ließen. Sollte man aber auch der aus der Fluterzählung ſich ergebenden Folgerungen ſich nicht erwehren zu können glauben, und

darum den Garten ſchon früh verſchwunden erachten, ſo iſt doch ſo viel ſicher, daß nach der Darſtellung 1 Moſ. 2 wenigſtens das Land Eden ein noch fortwährend vorhandenes ſein ſoll. Nun ſind aber die zur Vergegenwärtigung ſeiner Lage gemachten Angaben mit der genauern Erdkunde unvereinbar. Die zwei letztgenannten der vier Ströme, die ſich vom Edenſtrom abzweigen, Hiddekel und Phrath, ſind zweifellos die meſopotamiſchen Zwillingsſtröme Tigris und Euphrat (ſ. d.), welche in den Armeniſchen Gebirgen entſpringen, und dadurch werden wir auf das armen. Hochland als die Gegend von Eden hingewieſen, alſo dieſelbe Gegend, aus welcher nach der Flutſage (1 Moſ. 8, 4) auch die zweite noachiſche Menſchheit ihren Ausgang nahm. Aber die Namen der beiden andern Ströme führen uns wieder in eine ganz verſchiedene, weit davon abliegende Gegend. Daß nämlich Piſchon und Gihon große Ströme ſein müſſen, iſt aus ihrer Zuſammenſtellung mit Tigris und Euphrat ſicher. Als Namen großer Flüſſe kommen dieſelben freilich ſonſt nicht vor, und ſprachlich betrachtet ſcheinen ſie nicht einmal, wie Hiddekel und Phrath, wirkliche ausländiſche Eigennamen, ſondern hebräiſche oder hebraiſirte Flußnamen mit abſichtlich gleicher Endung zu ſein (etwa: der „Breitſtrömende“ und der „Hervorbrechende“), ſodaß wir auf eine völlig ſichere geographiſche Nachweiſung derſelben verzichten müſſen. Aber die beigegebene Nennung der von ihnen durchzogenen Länder läßt doch im allgemeinen über die Meinung des Schriftſtellers wenig Zweifel. Denn Kuſch iſt im A. T. immer der Name für die ſüdlichſten Länder und Völker der damals bekannten Erde, ſei es im engern Sinne der afrikan. Aethiopen oder im weitern auch der aſiatiſchen; und Havila (ſ. d.), ſonſt theils als ein kuſchiſcher Stamm an der afrikan. Küſte des ſüdlichen Rothen Meeres, theils als ein joktaniſcher Stamm am Perſiſchen Meerbuſen erwähnt, wird 1 Moſ. 10, 28 fg. mit Saba und Ophir, alſo mit den ſüdlichen Ländern Aſiens, aus welchen die Hebräer die Schätze des Südens und Oſtens bezogen, zuſammengeſtellt. Ja, die Erzeugniſſe der Havila, feines Gold, Bdellium, Onyx oder Beryll, laſſen mit größter Wahrſcheinlichkeit Indien ſelbſt darunter vermuthen. Denn Indien galt im Alterthum als ſehr goldreich (z. B. Herodot, III, 102, 106; Diodor, II, 36); Bdellium (ſ. d.) wie Bedólach, wahrſcheinlich ſogar ein urſprünglich ind. Wort (Laſſen, „Indiſche Alterthumskunde“ [2. Aufl., Leipzig 1867], I, 290 fg.), wurde (nach Arrian, Peripl. mar. Erythr. [ed. Hudson], S. 22—28) aus Indien geholt, obwol auch Gedroſien und Baktrien (Plinius, XII, 19) dadurch berühmt waren; ebenſo lieferte Indien und Karmanien die beſten Onyxſteine (Arrian, S. 28 fg.; Plinius, XXXVI, 12), wie auch von den Beryllſteinen Plinius (XXXVII, 20) ſagt: „India eos gignit, raro alibi repertos.“ Obwol Havila als Name für Indien ſonſt nicht nachzuweiſen iſt, ſo lag es doch für die ältern Hebräer, welche über die Entfernung Indiens vom Perſiſchen Meerbuſen noch keine klare Vorſtellung hatten und den eigentlichen Namen Indien erſt in der Zeit des perſiſchen Weltreichs kennen gelernt zu haben ſcheinen (Eſth. 1, 1; 8, 9), nahe, in dem Namen Havila die öſtlichen Länder bis Indien hin mitzubefaſſen oder dieſes ſelbſt damit zu benennen. Schon die Alten hatten über dieſen Sinn des Namens dieſelbe Meinung. Iſt das aber ſo, ſo werden auch die, ſchon ihrer gleichen Namensendung wegen als ein Paar zuſammengehörenden Ströme Piſchon und Gihon kaum andere ſein können, als die beiden größten Ströme Indiens, Ganges und Indus. Sie waren im Alterthum neben Euphrat und Tigris die berühmteſten Ströme Aſiens; ſie fließen, wie dieſe, dem Südmeer zu, und von ihnen konnte durch den Ophirhandel allerdings eine allgemeine Kunde zu den Hebräern kommen, ſodaß die Beſchreibung des Verfaſſers ſeinen Leſern im ganzen verſtändlich ſein konnte. Zwar glaubten manche (neuerdings wieder Knobel) unter Piſchon den Indus und unter Gihon den auf dem ind. Kaukaſus entſpringenden, von Oſt nach Weſt ſtrömenden Oxus der Alten verſtehen zu müſſen, zumal darum, weil derſelbe heutzutage mit demſelben Namen, Geihûn, d. i. Gihon, benannt wird. Aber Indus und Oxus gibt kein Paar; das Land Kuſch will zum Oxus nicht paſſen; Oxus war in der Alten Welt ein minder bekannter Strom, und die Namensgleichheit darf in dieſem Fall um ſo weniger hoch angeſchlagen werden, als der Name Geihûn für Oxus erſt durch die islamiſchen Araber in Gebrauch kam, die eigentlichen Perſer ihn anders benennen, und der ältere Name des Fluſſes vielmehr Amu oder Amuje geweſen zu ſein ſcheint, und als umgekehrt auch noch manche andere Flüſſe ſich dieſes verbreiteten Namens Geihûn oder Geihan erfreuen, z. B. der Ganges bei den Perſern, der Pyramus in Cilicien und der Araxes bei den Arabern. Andererſeits wurde im Alterthum zwar Piſchon in der Regel

von einem der zwei großen ind. Ströme, aber Gihon meiſt vom Nil verſtanden. Schon die griech. Ueberſetzer geben Jer. 2, 18 Nil durch Γηών; auch im griech. Text von Sir. 24, 27 (37) wechſelt in der Dichterrede Γηών mit dem Nil (nach der verbeſſerten Lesart); Joſephus („Alterthümer", I, 1, 3) ſpricht es ausdrücklich aus; die meiſten Kirchenväter huldigen dieſer ſelben Anſicht, wie ſie unter den Neuern namentlich wieder an Geſenius und Bertheau („Die der Beſchreibung der Lage des Paradieſes zu Grunde liegenden geographiſchen Anſchauung" [Göttingen 1848]) Vertheidiger gefunden hat. Der Grund dieſer Deutung liegt auf der Hand; ſie iſt gefolgert aus dem von ihm durchſtrömten Land Kuſch, ſofern dieſes in ſeiner engern Bedeutung als afrikan. Aethiopien genommen wurde. Ob aber damit die Meinung des Schriftſtellers getroffen ſei, iſt mehr als fraglich. Er müßte in dieſem Fall das Arabiſch-Perſiſche Meer für einen Binnenſee gehalten, im Süden deſſelben Afrika mit Aſien zuſammenhängend gedacht und zugleich angenommen haben, daß dieſer Fluß, obwol in derſelben Gegend Aſiens wie der Piſchon entſpringend, doch durch das vorausgeſetzte Verbindungsland zwiſchen Aſien und Afrika in einem Bogen bis nach dem afrikan. Aethiopien fließe. Daß er ſolche Vorſtellungen gehabt habe, kann zwar nicht für unmöglich erklärt werden, zumal da ſelbſt der große Alexander denſelben nicht fremd geweſen ſein ſoll (Strabo, XV, 1, 25; Arrian, VI, 1), manche ſogar (nach Pauſanias, II, 5, 2) den Nil mit dem Euphrat in Verbindung ſtehend dachten, und ſelbſt wieder Ptolemäus die Verbindung Afrikas mit Aſien durch ein unbekanntes ſüdliches Land annahm, obwol frühere Gelehrte ſchon viel richtigere Erkenntniſſe ausgeſprochen hatten (Bertheau, a. a. O.). Aber wahrſcheinlich iſt es dennoch nicht, weil der Verfaſſer in dieſem Fall wol ſicher einen der gewöhnlichen Namen des Nil gewählt und ihn auch durch Nennung Aegyptens als eins der von ihm durchſtrömten Länder kenntlich gemacht hätte. Vielmehr erklärt ſich ſeine Angabe über Gihon und Kuſch viel einfacher dann, wenn er den Gihon, als einen Nachbarſtrom vom Piſchon, weit nach Süden fließend dachte, und das von ihm durchfloſſene Land, das den Hebräern ſonſt unbekannt war, mit dem zu ſeiner Zeit für alle die äußerſten Südländer gebräuchlichen allgemeinen Namen Kuſch benannte. Sind nun aber zwei aſiatiſche und wahrſcheinlich ind. Ströme unter Piſchon und Gihon zu verſtehen, ſo werden wir auf deren Quellgebiet, das Indien im Norden begrenzende Himalajagebirge, namentlich den weſtlichen Theil deſſelben, als die Gegend von Eden, hingewieſen. In dieſem Fall ergibt ſich aber die doppelte Schwierigkeit, einmal, daß das Quellgebiet des einen Strompaares (Armenien) von dem des andern (Himalaja) durch eine ungeheuere Entfernung getrennt iſt, und ſodann, daß von einem Hervorgehen dieſer vier Ströme aus einem Strom nach jetzigen geographiſchen Begriffen nicht mehr die Rede ſein kann. Um den Folgerungen, welche daraus ſich von ſelbſt ergeben, d. h. um der Gefährdung der geſchichtlichen Treue des Berichts zu begegnen, haben die Gelehrten ſchon ſeit alten Zeiten allerlei Verſuche gemacht, über deren wichtigſte hier noch eine kurze Ueberſicht zu geben iſt (vgl. auch Schultheß, „Das Paradies" [Zürich 1816], und den Artikel „Paradies" in Herzog's „Realencyklopädie", XX, 355 fg.).

Die älteſten Erklärer, ſoweit ſie nicht die Paradieserzählung allegoriſch deuteten, d. h. die Dinge und Vorgänge des Paradieſes als bloße Bilder rein geiſtiger Dinge und Vorgänge (z. B. die vier Ströme als Bild der vier Cardinaltugenden u. ſ. w.) faßten, und ſo jedes Verſuchs, die geographiſchen Schwierigkeiten zu löſen, von vornherein überhoben waren (z. B. bei den Juden Philo, bei den Chriſten Clemens Alexandrinus, Origenes, Ambroſius), hatten inſofern eine leichtere Aufgabe, als damals noch ein guter Theil ſelbſt der drei alten Welttheile unbekanntes Land, und die geographiſchen Kenntniſſe überhaupt noch ſehr unvollſtändig und ungenau waren, und daher etwaige Schwierigkeiten, ſoweit man ſie fühlte, durch geographiſche Phantaſien oder phantaſtiſche Theorien leicht beſeitigt werden konnten. Man durfte nur die Paradiesgegend in den äußerſten, noch von niemand erkundeten Oſten oder Norden ſetzen (vgl. das Buch Henoch, Kap. 32, und „Das chriſtliche Adambuch des Morgenlandes" in Ewald's „Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſenſchaft. 5. Jahrbuch 1852—1853" [Göttingen 1853], S. 13), und niemand konnte den Gegenbeweis führen, daß ein Eden und ein Garten nicht dort ſei. Und wenn man, wie ſchon Joſephus („Alterthümer", I, 1, 3) that, unter dem Edenſtrom den die Erde umfließenden Okeanos verſtand, und zugleich den vielfach verbreiteten Glauben theilte, daß die großen Ströme der Erde auf verborgenen Wegen aus dem Okeanos ihre Quellen und Zuflüſſe ziehen, ſo

konnte man leicht jeden großen Strom, alſo auch den Euphrat und Tigris, Nil und Indus oder Ganges aus dem Edenſtrom ableiten. Im weſentlichen war das die Anſicht vieler Väter der Kirche, z. B. des Theophilus (Autol., II, 24), Epiphanius (Ancor., Kap. 57) u. a. Neben dieſer und zum Theil aus ihr entwickelte ſich dann durch Einmiſchung chriſtlicher und heidniſcher Vorſtellungen noch eine andere Theorie über die Sache. Nämlich auf Grund von Stellen, wie Luk. 23, 43 („Heute noch wirſt du mit mir im Paradieſe ſein"), nahm man in der alten Kirche zum Theil an, daß das Paradies der Stammältern, noch immer vorhanden, gewiſſen abgeſchiedenen Gerechten zum Aufenthalt angewieſen werde, und da außerdem noch allerlei Erinnerungen an die claſſiſchen Vorſtellungen vom Hades und Elyſium oder den Inſeln der Seligen im äußerſten Weſten jenſeit des Okeanos, in der alten Kirche fortlebten, ſo bildete man ſich ein, daß eben jenſeit dieſes Okeanos noch ein Land ſei, in welchem die Menſchen vormals gewohnt haben, und welches ſie erſt infolge der Sintflut mit der dieſſeitigen Erde haben vertauſchen müſſen. Dort nun im jenſeitigen Lande aber, im Oſten der Erde, dachte man ſich, über dem Okeanos und dem Flachland (der Hölle) ſich erhebend, ein in drei Stufen himmelhoch anſteigendes Hochland, ſo hoch, daß die Wellen der Sintflut kaum den Rand der unterſten Stufe berührt haben, und auf der oberſten Höhe der höchſten Stufe ſich ausbreitend den Gottesgarten. Der Strom Edens aber (nach einigen unter dem Thron Gottes hervorkommend [Offb. 22, 1]) ſtürze ſich, ſo meinte man, von dieſem hohen Ort herab, und ſein Waſſer, unterirdiſch unter der Hölle, dem Okeanos und einem Theil der dieſſeitigen Erde fließend, komme in verſchiedenen Gegenden der Erde wieder zum Vorſchein als Euphrat und Tigris in Armenien, als Nil in Aethiopien und (Piſchon) als Donau im äußerſten Weſten Europas oder, nach anderer Annahme, als Ganges in Indien. So geſtaltete im weſentlichen die Vorſtellungen ſeiner Zeit Ephraem der Syrer (im 4. Jahrh.) in ſeinen poetiſchen Schriften über das Paradies, und ganz beſonders Cosmas Indopleuſtes (im Anfang des 6. Jahrh.) in ſeiner χριστιανικὴ τοπογραφία, deſſen Erdanſicht bei den Chriſten des Mittelalters weit verbreitete Geltung fand. Solche Phantaſien des Alterthums und Mittelalters mußten natürlich vor dem Licht der neuern Kenntniß der Erde verſcheucht werden wie Träume beim Erwachen, und andere Wege waren nun einzuſchlagen. Luther ſprach ſich nicht blos gegen die Vermiſchung des im N. T. genannten Paradieſes mit dem Garten der erſten Menſchen aus, ſondern ſuchte auch durch die Behauptung, daß Eden, infolge der gründlichen Zerſtörungen durch die Sintflut, zur Zeit des Verfaſſers nicht mehr vorhanden geweſen ſei, über alle Schwierigkeiten wegzuhelfen. Dieſe ſehr bequeme Auskunft wurde in der evangeliſchen Kirche die beliebteſte. Freilich der Aufgabe, die geographiſchen Angaben des Verfaſſers zu begreifen und nach denſelben wenigſtens annähernd die Gegend des alten Eden zu beſtimmen, konnte man ſich nicht entziehen, aber in dem Gedanken inzwiſchen eingetretener großer Veränderungen der Erdoberfläche hatte man ein gefügiges Mittel, um allen dabei ſich ergebenden Mängeln und Unzukömmlichkeiten zu begegnen. Zwar ſo gewaltige Erdveränderungen, die es denkbar erſcheinen ließen, daß einſt Euphrat und Tigris, Indus und Ganges oder Indus und Oxus, oder gar Ganges und Nil miteinander in einem und demſelben Strome entſprungen ſeien, glaubte man allerdings nicht annehmen zu dürfen, aber man durfte ja nur verſuchen, Gihon und Piſchon anders zu deuten als die Alten thaten, um die unentbehrliche Erdveränderung kleiner und damit glaublicher zu machen. Der beſte dieſer Verſuche ſtammt in der Hauptſache von dem trefflichen holländ. Gelehrten Reland (De situ paradisi terrestris [1706]); er zeigte eine Bahn, in deren Gleiſen, wenn auch hier und da abweichend, noch heute viele Erklärer, meiſt ſolche, welche der Erzählung buchſtäbliche Wahrheit zuſchreiben, wandeln. Reland hielt dafür, daß, da über das Quellland des Euphrat und Tigris kein Zweifel ſein könne, auch Piſchon und Gihon in deſſen Nähe zu ſuchen ſeien, und beſtimmte demnach den Gihon als den Araxes, der ebenfalls in den armen. Bergen, unweit von jenen beiden, entſpringt und mit dem Cyrus vereint in das Kaſpiſche Meer fällt, den Piſchon aber, zum Theil durch die Namensähnlichkeit geleitet, als den Phaſis, der, im Kaukaſus entſpringend, in das Schwarze Meer fließt, wogegen andere jetzt den ebenfalls aus den armen. Gebirgen hervorkommenden Cyrus unter Piſchon verſtehen. Das armen. Gebirgsland ergab ſich ſo im allgemeinen als die Gegend von Eden. Inſofern die Quellen dieſer vier Flüſſe entweder ganz nahe oder nicht zu weit voneinander liegen, glaubte man die Möglichkeit, daß ſie einſt aus einem

und demſelben Quellſtrom hervorgegangen ſein können, wenigſtens denkbarer gemacht zu haben. Allein das Land Havila mit ſeinen Producten, und das Land Kuſch laſſen bei dieſer Deutung keine ſachgemäße Erklärung zu, nur durch einen Gewaltſtreich kann man aus Havila das an Gold, aber nicht an Onyx und Bdellium, reiche Kolchis der Alten, und aus Kuſch gar das Volk der Κοσσαῖοι machen, und dieſes ſtatt nach Suſiane und nach dem Mediſchen Gebirge (Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis“ [Gießen 1850], S. 250 fg.) nach Armenien verſetzen. Außerdem iſt die Grundannahme, daß Eden und ſein Strom nicht mehr in ſeinem urſprünglichen Zuſtand vorhanden ſei, nicht in Uebereinſtimmung mit dem Text, und auch die Behauptung ſo großer Erdſtörungen durch die Sintflut, wie ſie hier anzunehmen immer noch nothwendig wäre, iſt nicht begründet. Geht man aber gar mit Kurtz („Geſchichte des Alten Bundes“ [2. Aufl., Berlin 1853], I, 60) wieder auf Michaelis' Fußſtapfen zurück, und macht den „Strom Edens“ zu einem „Fluß- und Quellenſyſtem Edens“, ſo vergeht man ſich gegen die einfachſten Sprachregeln.

Von einem dem Luther's ganz entgegengeſetzten, aber dem Text viel angemeſſenern Grundſatz ging Calvin aus. Er ſah ein, daß der Text den fortdauernden Beſtand Edens vorausſetze, und leugnete mit Recht, daß die Flut ſo durchgreifende Veränderungen der Erdoberfläche angerichtet habe. Er ſuchte deshalb auf unſerer jetzigen Erde einen Strom nachzuweiſen, der in die vier Ströme ſich verzweige, und fand ſolchen in dem vereinigten Euphrat und Tigris, dem jetzt ſogenannten Schatt-el-Arab, der unterhalb des heutigen Korna beginnt; die nördliche Gabel, in die er ſich verzweigt, wäre der Euphrat und Tigris ſelbſt, die ſüdliche ſeine beiden Mündungen, die einfach als ſchon in der älteſten Zeit ebenſo vorhanden vorausgeſetzt werden. Dieſe ſonderbare Hypotheſe fand bei Männern wie Scaliger, Kircher, Morinus u. a. Anklang, und wurde im einzelnen vielfach variirt, indem z. B. die einen die öſtliche Mündung als Gihon, die weſtliche als Piſchon erklärten, die andern umgekehrt. Hopkinſon (Descriptio paradisi [Leyden 1593]) nahm ſogar zwei durch Menſchenhand gemachte Verbindungskanäle zwiſchen Euphrat und Tigris zu Hülfe, um Piſchon und Gihon zu gewinnen, und Rask (in Illgen's „Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie“, VI, II, 94 fg.), deſſen Hypotheſe der Verfaſſer des Artikels „Paradies“ in Herzog's „Realencyklopädie“ mit vielem Selbſtvertrauen wieder aufgenommen hat, meinte ſtatt der zwei Mündungen des Schatt-el-Arab vielmehr deſſen zwei öſtliche Zuflüſſe, nämlich den heutigen Kuran (Paſitigris und Euläus der Alten) und Kerkha oder Karaſu (Choaspes der Alten) unter Piſchon und Gihon verſtehen zu müſſen. Nach allen dieſen Hypotheſen würde Eden im Tiefland des Schatt-el-Arab, in der Nähe des heutigen Korna zu ſuchen ſein. Die Ländernamen Havila und Kuſch, welches letztere dann manche geradezu mit dem heutigen Chuziſtan zuſammenbrachten, kämen dabei wol zu ihrem Recht, ſonſt aber entfernen ſich dieſe Erklärungsweiſen noch weiter von aller denkbaren Möglichkeit. Denn nach dem Text zweigen ſich die Ströme nicht theils nördlich, theils ſüdlich, ſondern auf einer und derſelben Seite vom Garten ab; noch weniger kann die Angabe, daß vom Garten an der Strom ſich theile und zu vier Stromanfängen werde, dahin verſtanden werden, daß er aus dem Zuſammenfluß von vier Strömen entſtehe; auch kann der Theilungspunkt ſelbſtverſtändlich nicht ſtromaufwärts, ſondern nur ſtromabwärts geſucht werden. Ohnedem iſt es ganz gegen alle Vorſtellungsweiſe des Alterthums, einen Gottesgarten und Gottesſitz im Tiefland am Meer, und vollends in einem jetzt zwar fruchtbaren, aber ungeſunden Tiefland, wie das des Schatt-el-Arab, zu denken.

Alle Verſuche, die geographiſchen Angaben des Textes mit der genauern Erdkunde in Uebereinſtimmung zu bringen, erweiſen ſich als vergeblich, und man kommt dadurch zu dem Ergebniß, daß der Berichterſtatter nicht ein geſchichtliches, ſondern nur ein ſagenhaftes Wiſſen von Eden hatte. Daß aber der Grund davon nicht etwa blos in den mangelhaften geographiſchen Kenntniſſen des Verfaſſers zu ſuchen ſei, als hätten blos dieſe nicht ausgereicht, die wahre Lage Edens zu beſchreiben, ſondern daß der Grund tiefer, in der Sache ſelbſt liegt, das zeigt auch die Erwägung des übrigen Inhalts und der ganzen Art ſeines Berichts. Vor allem, ſelbſt angenommen, daß es wirklich einſt ein ſolches Wonneland mit einem ſolchen Gottesgarten darin gegeben hätte, ſo könnte doch die Kunde davon zu dem Verfaſſer nur durch mündliche Ueberlieferung, d. h. durch die Sage, gelangt ſein. Daß nun dieſe Sage in allem treu und zuverläſſig ſei, worauf wollte man die Bürgſchaft dafür, bei der übergroßen Länge der Ueberlieferungskette, gründen? Wollte man ſich aber einreden, daß durch rein übernatürliche Kundgebung

dem Erzähler dieſe Geſchichte mitgetheilt worden ſei, ſo würde das einen ſehr rohen Offenbarungsbegriff vorausſetzen, der leicht als unhaltbar nachgewieſen werden könnte; denn wohl wird die göttliche Offenbarung dem Menſchen Anſchauungen und Gedanken über göttliche Dinge innerlich vergewiſſern, nicht aber kann ſie ihm einen Geſchichtsunterricht vermitteln. Demnach läßt ſich ſchon der Natur der Sache nach nichts mehr als eben ein ſagenhafter Bericht erwarten. Sodann ſind auch, außer der Angabe von den vier aus einem Strom hervorgehenden Weltſtrömen, noch andere Dinge in dem Bericht, die ein wörtliches Verſtändniß ausſchließen und zeigen, daß er nicht auf dem Boden geſchichtlicher Thatſachen ſteht. Der Garten iſt ein rechter Gottesgarten, wo Gott wie in ſeinem Wohnſitz aus- und eingeht, wo er z. B. in der Abendkühle wandeln geht, ſo wie ein Menſch in ſeinem Garten wandelt (1 Moſ. 3, 8), weshalb auch ſpäter, nachdem er für den Menſchen geſchloſſen war, die Cherubim, die Abzeichen der Gottesgegenwart, ihn bewachen (1 Moſ. 3, 24). In einem ſolchen Garten iſt natürlich alles wunderbar, und da wird man ſich nicht am meiſten daran ſtoßen, daß hier die Schlange redet (1 Moſ. 3, 1 fg.), hat ja doch ſelbſt für die ſpätere Zeit die Sage die Möglichkeit des durch die Wunderkraft Gottes bewirkten Sprechens eines Thieres (4 Moſ. 22, 28 fg.) angenommen. Aber daß nun auch zwei Bäume da ſind, ſinnlich wahrnehmbar, auf der Erde gewachſene Bäume, deren Frucht dem davon Genießenden eine geiſtige Erkenntniß des Guten und Böſen und unſterbliches Leben vermittelt und Menſchen Gott gleichmacht, das iſt ein Punkt, an welchem jedem denkenden Leſer die Augen aufgehen müſſen. Auf dem Gebiet der Naturreligionen, deren Weſen es iſt, das Geiſtige an das Sinnliche zu binden, das Göttliche in das Natürliche herabzuziehen, fällt es uns weiter nicht auf, wenn wir von Ambroſia und Nektar hören; aber auf dem Gebiet der geiſtigen und geoffenbarten Religion ſind ſolche Vorſtellungen fremd; man kann zwar auch da bildlich von einem Baum des Lebens oder von einer Quelle des Lebens reden (wie in den Sprüchen), aber wollte man ſie im eigentlichen oder geſchichtlichen Sinne verſtehen, ſo würden ſie die Fundamente der Offenbarungsreligion geradezu umſtoßen. Der Verfaſſer von 1 Moſ. 2 und 3 hat wenigſtens beim Erkenntnißbaum in feinſter Weiſe dieſe Gefahr beſeitigt, indem er an dieſen Baum ein göttliches Verbot, von demſelben zu eſſen, heftete, und ſo die Wirkung ſeiner Frucht geiſtig oder ethiſch vermittelte, inſofern nun von dem Halten oder Uebertreten des Gebots ſich die Wirkung, die Erkenntniß, herleitet; aber bei dem andern Baum bleibt jener Widerſpruch in ſeiner vollen Kraft ſtehen und weiſt uns an, ein anderes als das buchſtäblich geſchichtliche Verſtändniß zu ſuchen. Endlich iſt auch der lehrhafte Charakter des Erzählungsſtücks, zu welchem der Abſchnitt über Eden gehört, wohl zu beachten. Der Verfaſſer wollte hier nicht etwa blos alte Geſchichten erzählen oder gar nur die Neugierde der Leſer befriedigen, ſondern die Lehren ſeiner Religion über die Entſtehung der Sünde und der Uebel in der Menſchheit vortragen, und nur ſo weit, als es damit im Zuſammenhang ſteht, ließ er ſich auf die Beſchreibung des Urzuſtandes der Menſchen im Garten ein. Freilich lehrt er nicht als ein Philoſoph, dem das reine Denken geläufig war, auch nicht als trockener Moraliſt, ſondern als ein Lehrer aus dem Volk und für das Volk, der dachte wie das Volk denkt, dem ſeine Gedanken zu Bildern und Anſchauungen, und zwar beſtimmter, da es ſich um etwas Vergangenes handelte, zu einer geſchichtsähnlichen Erzählung ſich geſtalteten. Aber eben darum kommt es auch für die Würdigung ſeines Berichts zuerſt und zumeiſt auf die Lehren an, die er darin durchführt, nicht auf die äußere Hülle derſelben; nicht in den Einzelheiten des berichteten Hergangs oder ihrer Geſchichtlichkeit liegt die Wahrheit ſeiner Erzählung, ſondern in den darin verkörperten Gedanken; jene können preisgegeben werden und ſind das Zeitliche und Menſchliche an ſeiner Darſtellung, dieſe ſind das Göttliche und ewig Wahre daran. Wenn man mit Beziehung darauf unſere Erzählung jetzt vielfach einen Mythus zu nennen ſich gewöhnt hat, ſo that man dies darum, weil im Mythus, ſofern man ihn von der Sage unterſcheidet, das Eigenthümliche das iſt, daß in ihm der Gedanke das Primitive und Schaffende, die erzählte Begebenheit aber das Secundäre und Gemachte iſt; dagegen iſt jedoch zu erinnern, daß mit dieſem aus dem Heidenthum hergenommenen Ausdruck der Gedankengehalt der Erzählung nicht richtig bezeichnet und gewürdigt wird. Zutreffender wird man ſagen, unſere Erzählung gebe Glaubenswahrheiten in geſchichtähnlicher Form.

Glaubenswahrheiten gibt unſere Erzählung über den Urſtand des Menſchen im Zuſammenhang mit ſeinem Fall. Sünde und Uebel finden ſich in der Menſchheit, ſoweit

man ſie geſchichtlich zurückverfolgen kann, immer ſchon vor; wenn ſie auch mit der Mehrung und Entwickelung des Menſchengeſchlechts an Kraft und Umfang als in ſtetiger Zunahme begriffen beobachtet werden, ſo läßt ſich doch ein Zeitpunkt, wo ſie noch gar nicht vorhanden waren, geſchichtlich nicht nachweiſen. Und doch ſagt jedem Menſchen ſchon ein dunkles Gefühl, daß ſie nichts Urſprüngliches ſein können, weil ſie ſonſt auch etwas Nothwendiges wären, weil ſie ſonſt vom Menſchen nicht mit Erfolg bekämpft, nicht überwunden werden könnten, weil ſonſt die ganze ſittliche Aufgabe des Menſchen hinfällig würde. Sogar die Beobachtung der Entfaltung des einzelnen Menſchenlebens von der Unſchuld und dem ſeligen Glück des Kindes zu den innern Kämpfen, zu den Mühen und Beſchwerden des Mannes gibt ähnliche Winke. Darum ſangen und dichteten auch alle gebildetern Völker des Alterthums, welche über die Räthſel des Lebens nachgedacht haben, von einer verſchwundenen Zeit kindlicher Einfalt, friedlicher Ruhe, ungeſtörten Glücks der Menſchheit. Wie es nach der Anſchauung der claſſiſchen Völker (Heſiod, Opera et dies, S. 90 fg., 108 fg.; Ovid, Metam., I, 89 fg.) ein goldenes Zeitalter gab, wo die Menſchen, gleich Göttern, entfernt von Mühen und Leiden, geliebt von den Himmliſchen, von der Erde freiwillig und reichlich mit allem Nöthigen verſorgt, im Beſitz jedes wünſchenswerthen Gutes waren, ſo ſchauten auch ſchon die alten Sänger der Vedahymnen auf eine ſolche entſchwundene Zeit zurück, rückten die Eddaſänger das Goldalter der Götter an den Anfang der Weltentwickelung, und gibt im perſ. Aveſta der Mythus von Jima eine ausführliche Schilderung jenes einſtigen glücklichen Zuſtandes. Was aber hier auf dem Gebiet der Volksreligionen Sache der Ahnung und Dichtung iſt, das wird innerhalb der Geiſtesreligion Sache klarer und feſter Erkenntniß. Nicht blos wird hier, wo von der Macht der Sünde und der Uebel, als der Strafen der Sünde, eine viel tiefere und ernſtlichere Erfahrung gemacht wird, auch das Räthſel von der Entſtehung derſelben viel entſchiedener in den Vordergrund gerückt und viel ſchärfer gefaßt, ſondern es werden auch aus dem Glauben an einen heiligen Gott die richtigen Erkenntniſſe zur Löſung jenes Räthſels mit der Sicherheit eines Glaubensſatzes abgeleitet. Hat der vollkommene, heilige Gott alles geſchaffen, ſo kann auch der Menſch nur gut, unſchuldig und glücklich, in Einheit mit dem göttlichen Weſen und der Welt außer ihm, geſchaffen ſein; nur durch einen freien Act ſeines eigenen Willens, den er gegen Gott kehrte, kann der Menſch aus dieſer friedlichen Einheit mit Gott und der Natur ſowie aus der Harmonie der Kräfte ſeines eigenen Weſens herausgefallen ſein, muß aber eben damit die Seligkeit des Standes der Unſchuld verloren haben und der Macht der Sünde und Uebel verfallen ſein. Solche Glaubensſätze bilden den feſten Kern, den eigentlichen Wahrheitsgrund auch in der Erzählung unſers Verfaſſers, und beweiſen eben damit, daß ſie vom Geiſt der Offenbarung durchweht iſt. Fremd aber iſt dieſem bibliſchen Geiſte, und ſo auch dem Geiſte ſeiner Erzählung, die Aufſtellung, daß die Sünde, d. h. die Entzweiung mit Gott, nur ein nothwendiger Durchgangspunkt in der Entwickelung des ſittlichen Bewußtſeins des Menſchen ſei. Wohl erkennt er an, daß durch den Fall, d. h. die Uebertretung des Gottesgebots, die Menſchen in gewiſſem Sinne einen Fortſchritt gemacht haben auf der Bahn der Erkenntniß des Guten und des Böſen (1 Moſ. 3, 22), aber er iſt weit entfernt, dies für den einzigen oder gar den gottgeordneten Weg der Entwickelung zu erklären; vielmehr konnte und ſollte nach ihm gerade auf dem entgegengeſetzten Wege, durch Haltung des Gebots oder durch Selbſtentſcheidung für den Gehorſam gegen Gott, dieſelbe ſittliche Selbſtändigkeit erlangt und zugleich die ſelige Einheit mit Gott ſammt allen daran hängenden Gütern bewahrt werden. Wußte und glaubte er aber das, daß die Sünde oder Entzweiung mit Gott und der Natur nicht ſein ſollte und nicht urſprünglich war, ſo war er von ſelbſt darauf geführt, einen urſprünglichen Zuſtand der Einheit mit Gott und der Natur, d. h. der Unſchuld und ſeligen Glücks, zu denken und zu lehren. Auch ein anderer der ältern Erzähler der Urgeſchichten hat, von denſelben Grundſätzen ausgehend, einen urſprünglich vollkommenen Zuſtand der Menſchheit gelehrt, eine Zeit allgemeinen Friedens auf der Erde, wo die Geſchöpfe noch auf den ihnen vorgezeichneten Bahnen wandelten und unter ſich wie gegen ihren Schöpfer in harmloſer Ruhe und Frieden lebten (1 Moſ. 1, 28—31 vgl. mit 9, 1—7), wie denn nach übereinſtimmender Lehre der Propheten auch wieder von der Zukunft, als Ziel der Weltentwickelung, die Wiederkehr einer ſolchen Zeit allgemeinen ſeligen Friedens erhofft wird (z. B. Jeſ. 11, 6 fg.).

Während nun aber andere ſich damit begnügten, einen ſolchen urſprünglichen vollkommenern Zuſtand zu lehren, ohne denſelben in die Einzelheiten genauer zu verfolgen, ſuchte dagegen unſer Erzähler von demſelben nach Zeit, Ort und Art beſtimmtere Vorſtellungen zu geben und ſo der Anſchauung ſeiner Leſer zu Hülfe zu kommen. Schon das iſt ihm eigenthümlich, daß er jenen beſſern Zuſtand nicht über ein ganzes Weltalter ſich erſtrecken läßt, ſondern ihn auf das erſtgeſchaffene Menſchenpaar und ſogar auf deſſen erſte Lebenszeit, ohne das jedoch nach Jahren und Tagen beſtimmen zu wollen, einſchränkt; er hat damit nur dem Satz, daß die Menſchheit, ſoweit man ſie zurückverfolgen mag, immer ſchon unter der Macht der Sünde und ihrer Folgen gefangen iſt, und doch urſprünglich es nicht geweſen ſein kann, ſeinen ſchärfſten Ausdruck gegeben. Daß er ſodann aber auch dieſen urſprünglich vollkommenern Zuſtand an einen beſtimmten Ort und an einen Ort beſtimmter Beſchaffenheit, den Gottesgarten im Wonneland, anheftete (was der Verfaſſer von 1 Moſ. 1 noch nicht gethan hat), damit wollte er nur an Vorſtellungen, die ſchon zuvor in ſeinem Volke verbreitet waren, und die er ſelbſt als ein Kind ſeiner Zeit theilte, anknüpfen, weil er auf dieſe Weiſe ſeine höhern Ideen am leichteſten zu einem allgemein verſtändlichen Ausdruck bringen konnte; und damit that er nichts anderes, als was auch die Propheten thun, wenn ſie mit ihren meſſianiſchen Weiſſagungen an den, wenn auch beſchränkten, Vorſtellungskreis ihrer Zeit anknüpfen. Die alten Völker mit ihren kindlichen Vorſtellungen vom Bau des Weltalls und von einem räumlichen Zuſammenhang des Himmels mit der Erde, mit ihrer ungeſcheuten Vermiſchung des Göttlichen und des Menſchlichen, dachten ſich vielfach die in die Wolken hineinragenden höchſten Häupter der Gebirge als Sitze ihrer Gottheiten. Die Culturvölker des ſüdlichen Aſiens redeten von den hohen Gebirgen im Norden, beziehungsweiſe im Oſten, als ihren Götterbergen; wie die Inder den Mêru im Norden oder noch nördlicher den Kailâſa, die Perſer (nach dem Aveſta) die Hara-berezaiti (Albordſch) mit ihrem Gipfel, dem Hukairja im Oſten (wol auf dem Belurdagh), ſelbſt noch die Griechen ihren Olymp und die Germanen ihren Asgard verehrten, ſo ſprachen auch die ſemitiſchen Völker von dem Götterberg im äußerſten Norden (Jeſ. 14, 13; Ez. 28, 14), und ſelbſt bei den Iſraeliten erhielten ſich Reſte ſolchen mythologiſchen Volksglaubens noch länger fort (vgl. auch Pſ. 48, 3), wenn ſie auch durch die moſaiſche Religion naturgemäß mehr und mehr verdrängt wurden; aber daß der Norden noch fortwährend die heilige Himmelsgegend blieb (3 Moſ. 1, 11; Ez. 1, 4), kann nur ein Reſt dieſer uralten Vorſtellung ſein. Derlei irdiſch-himmliſche Götterſitze, wo die Unſterblichen ſelbſt ihr ſeliges Leben führen, mußten natürlich mit der ganzen Fülle der göttlichen und himmliſchen Güter ausgeſtattet ſein, und die Phantaſie der Völker hatte in Ausſchmückung dieſer wunderbaren Orte einen weiten Spielraum. Wie die Semiten im einzelnen ihren Götterberg ſich ausgedacht haben, darüber fehlen uns die Nachrichten. Aber über die Vorſtellungen der Inder und Perſer haben wir aus ihren alten Schriften noch nähere Kunde, und man hat guten Grund, anzunehmen, daß durch den Ophirhandel und den reger werdenden Verkehr mit den meſopotam. Ländern von Salomo's Zeit an auch ihre Sagen bei den Iſraeliten bekannter zu werden anfingen (Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], III, 378). In den Beſchreibungen der Inder, welche ſich ihr Mêrugebirge als eine ungeheuere Landſchaft mit beſonders hervorragenden Sitzen der Götter und Genien vorſtellten, fehlen nicht zur Ausſchmückung das flammende Gold und die ſtrahlenden Edelſteine (Ez. 28, 13 fg.); wunderbare Bäume, die allerlei Güter vermitteln oder, wie z. B. der Kalpavrkſha, jeden Wunſch erfüllen, waren in der ind. Phantaſie beſonders beliebt; von dem unermeßlichen Mêru herab floſſen ihnen die großen ſegenbringenden Weltſtröme nach den verſchiedenen Himmelsgegenden, fünf, auch mehr oder weniger an Zahl (vgl. die Zuſammenſtellungen bei Ritter, „Die Erdkunde", II, 11, 7—14). Die Perſer im Aveſta redeten von einem ungeheuern Waſſerbehälter (Vôuru-kasha), von wo alle guten Gewäſſer ausgehen und wohin ſie wieder zurückkehren, im Oſten, wo auch die göttliche Hara-bere-zaiti liegt. Auf dieſes Gebirges heiligſten Berg, Hukairja, ſtrömt das himmliſche Waſſer (Ardvî-çûra-anâhita) herab; dort bei dieſen Waſſern wachſen, wie verſchiedene andere wunderbare Bäume, ſo auch der vielgeprieſene weiße Haomabaum oder Gâokerena (ſpäter Gôkart), der alle Krankheiten vertreibt, der Baum des Lebens und der Unſterblichkeit (Windiſchmann, „Zoroaſtriſche Studien" [Berlin 1863], S. 165—177; „Aveſta". Aus dem Grundtext überſetzt von Spiegel. 3. Bd. Khorda-Aveſta [Leipzig 1863], S. XVII fg.; S. LIII fg.). Dort auf jenem Wunderberge, wo keine

Nacht und Finſterniß, kein kalter und kein heißer Wind, keine todvolle Fäulniß, kein Schmuz, keine Wolken, hat Ahura-mazda dem Mithra den Wohnſitz gebildet; dorthin iſt wol auch, wenigſtens nach den ältern Schriften, der Garten Jima's zu ſetzen, des Herrſchers der goldenen Zeit, da es noch nicht Hitze und Kälte, nicht Hunger und Durſt, nicht Krankheit, Alter und Tod, nicht Haß und Streit gab (vgl. die Quellen im „Aveſta", a. a. O., S. LVIII fg.). Es ſpringt in die Augen, wie mancherlei verwandte Züge dieſe Wunderſagen der Inder und Perſer mit unſerer Paradieserzählung darbieten, und wir können darum nicht anders, als annehmen, daß im Laufe der Königszeit ſolche öſtliche Vorſtellungen auch bei den Iſraeliten Eingang gefunden und ſich an die altererbten ſemitiſchen Anſchauungen angelagert hatten. Und wir ſehen ſogar beiläufig aus dem Buch der Sprüche, wo außer der ſo ganz eigenthümlichen Vorſtellung vom Baum des Lebens, d. i. der Unſterblichkeit (Spr. 11, 30; 13, 12; 15, 4 [3, 18]), auch die ebenſo eigenthümliche vom Waſſer oder der Quelle des Lebens (Spr. 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22; Pſ. 36, 10) ſo bedeutſam hervortritt, daß dieſer Sagenfluß einſt reicher und voller war, als es nach der Edenerzählung ſcheint. An dieſem Sagenkreis nun hatte der Verfaſſer ein treffliches Mittel, um ſeine Ideen über den urſprünglichen Zuſtand der erſten Menſchen zu concreter Anſchauung zu bringen. Auf ein Hochland des centralen Aſiens als die Wiege der Menſchheit wieſen ohnedem die übereinſtimmenden Ueberlieferungen der aſiat. Völker hin. Ein Land wonniger Art, wo die Natur noch freiwillig dem Bewohner alles Nöthige in Fülle gab, frei von ſchädlichen Dingen und Einflüſſen, muß der Menſch in ſeinem urſprünglichen vollkommenern Zuſtand gehabt haben, und das war ja eben jenes Wunderland im Norden und Oſten, woher die großen Ströme kommen, das er ſelbſt nicht genauer kennt, das er aber nach den umlaufenden Sagen beſchreibt. In jenem Zuſtand, wo die Sünde noch nicht den unheilvollen Riß gemacht hatte, war noch ungeſtörter Verkehr zwiſchen dem Menſchen und Gott, und zu all den göttlichen himmliſchen Gütern ſtand ihm der Zutritt offen; ein ſolcher Ort, wo die Himmliſchen auf Erden wohnen in der Fülle ihrer Güter, war ja eben wieder in jenem Wonneland der vielgerühmte Götterberg, und beſonders in den merkwürdigen Bäumen jener Sagen kam ihm ein treffliches Mittel entgegen, um die beiden Hauptgüter, Erkenntniß und unſterbliches Leben, deren Bereitſchaft für die erſten Menſchen dargeſtellt werden ſollte, zu ſinnlicher Anſchauung zu bringen. Und doch, obwol er ſo weſentliche Züge ſeines Bildes, das er entwarf, aus den Volksſagen hernahm, hat er das mit jener maßvollen Beſonnenheit und Keuſchheit gethan, welche auch ſonſt überall die bibliſche Sagengeſchichte vor den phantaſtiſchen Ausſchmückungen der heidniſchen Völker auszeichnet; die Hülle des Gedankens iſt überall einfach und durchſichtig, den Grundſätzen einer höhern geiſtigen Religion angepaßt; der wunderbare Gottesgarten ſelbſt iſt ihnen gemäß als von Gott für den Menſchen geſchaffen bezeichnet, und nur wenige Züge ſind es, in welchen der urſprüngliche Duft der Volksſage nicht gänzlich verwiſcht werden konnte. Ueber den Verluſt des Standes der Unſchuld und ſeligen Glücks oder des Aufenthalts im Gottesgarten durch den Sündenfall ſ. dieſen Artikel. Ueber Luk. 23, 43; 2 Kor. 12, 2. 4; Offb. 2, 7 ſ. Paradies.

II. Außerdem kommt Eden noch vor: 1) als Name einer Gegend, deren Bewohner mit Tyrus Handel trieben, in Verbindung mit Harran und Kanne (Kalne oder Kteſiphon) genannt (Ez. 27, 23), alſo wol in Meſopotamien zu ſuchen; ſonſt nicht weiter bekannt; 2) Bené-Eden, d. i. Edenſöhne, in Telaſſar, aufgezählt in der Reihe der aſſyr. Eroberungen (2 Kön. 19, 12 und Jeſ. 37, 12), ein aram. Volksſtamm und zwar, nach der Ordnung der Aufzählung zu ſchließen, wahrſcheinlich dieſſeit des Euphrats, im palmyreniſchen Gebiet (ſ. übrigens Telaſſar); 3) Beth-Eden (Am. 1, 5 [bei Luther: „Luſthaus"]), im damasceniſchen Syrien, entweder ein Landſitz des Königs oder wenigſtens eines ſeiner Statthalter, am wahrſcheinlichſten ſo viel als Παράδεισος, Paradiſus, im Gebiet von Laodicea (Ptolemäus, V, 15, 20), eine nicht unberühmte Stadt im nördlichen Antilibanon, die Robinſon („Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 725) in Dſchuſieh, unweit Ribleh, erkennen zu dürfen glaubt; ſchwerlich das von Roſenmüller („Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" [Leipzig 1826], I, II, 291) vermuthete heutige Beit-el-Dſchanne, d. i. Paradies, auf dem öſtlichen Abhang des Hermon, unweit Damaskus, welches man in das Alterthum nicht zurückverfolgen kann; auf keinen Fall aber das jetzige Dorf Ehden im Libanon, nahe bei dem Cedernwald von Bſchirrai, 3 Stunden von Kanobin, denn Ehden iſt ſchon dem Namen nach ganz verſchieden von Eden. Dillmann.

Eder, eine Stadt, im ſüdlichen Theil des Stammes Juda gelegen (Joſ. 15, 21).

Edeſſa, ſ. Erech.

Edom (Eſau), Edomiter, Idumäa, Idumäer. Mit den Namen Edom, die Söhne Edom's, Eſau, die Söhne Eſau's, die Söhne Seirs, Idumäer wird das Volk bezeichnet, welches im Süden und Südoſten an den Grenzen des Volks Iſrael wohnte, ſein Bruder, ſein einziger Bruder, war (Am. 1, 11; 4 Moſ. 20, 14; 5 Moſ. 2, 8; 23, 8; Obad. 10; Mal. 1, 2), und doch von den Anfängen der iſraelitiſchen Geſchichte an bis zur Zeit der Makkabäer in unverſöhnlicher Feindſchaft mit dem Brudervolk lebte.

Als die Iſraeliten unter Moſe in Kades verweilten, hatten ſie die äußerſte (Nord-) Grenze Edoms erreicht (4 Moſ. 20, 16). Das Gebiet, welches Eigenthum der Iſraeliten werden ſollte, war ſüdlich von der Wüſte Zin, der weiten Thalſchlucht, die jetzt Wadi Murreh genannt wird, begrenzt (4 Moſ. 34, 3); an der Grenze Edoms liegt dieſe Wüſte (Joſ. 15, 1), und dem die Südgrenze Judas bildenden glatten Gebirge gegenüber erhebt ſich das Gebirge Seir (Joſ. 11, 17; 12, 7). Das Gebirge Seir iſt alſo das Gebirge, welches neuern Reiſenden, die auf der ſüdlichſten Plateauſtufe des Gebirges Juda, des glatten Gebirges, ſtehend nach Süden blickten, als ein gigantiſches Hochgebirge erſchien; mit ſeinen nackten Felsmaſſen thürmt es ſich, gleich Baſtionen cyklopiſcher Architektur, in furchtbarer Wildniß und in unabſehbarer Ausdehnung nach Weſt und Oſt empor, und erſtreckt ſich mit ſeinen wildzerriſſenen, weißglänzenden Kreidemaſſen als ſchreckliche Wüſte, ohne alle Spur von Vegetation, weit nach Süden hin. Hier lebten als Ureinwohner die Choriten, die Söhne Seir's (1 Moſ. 36, 20 fg.; 1 Chron. 1, 38), auf ihrem Gebirge Seir (1 Moſ. 14, 6), wie aus ihrem Namen hervorgeht, in Höhlen in dem an Höhlen reichen Lande. Sie konnten aber dem Andrang Eſau's oder Edom's keinen Widerſtand leiſten. Wie die Iſraeliten Beſitz nahmen vom Lande Kanaan, ſo eroberten ſchon früher die Edomiter das Gebirge Seir, vertrieben die alten Bewohner, die Choriten, und wohnten an ihrer Statt (5 Moſ. 2, 22) oder, nach den genauern Angaben in andern Stellen, zuſammen und vermiſcht mit ihnen auf dem wilden Gebirge. Die Edomiter wurden dann von dem Lande, welches ſie in Beſitz genommen hatten, auch wol Söhne Seirs genannt (nur zweimal im A. T. 2 Chron. 25, 11. 14), und umgekehrt erhielt das Gebirge Seir von ſeinen neuen Bewohnern den Namen Land Edom (1 Moſ. 32, 4). Bei weiterer Ausdehnung der Edomiter nach Norden und Oſten gewann der Name Edom eine umfaſſendere Bedeutung. Moabiter ſind die Nachbarn Edoms im Norden (Richt. 11, 8; Jeſ. 11, 14); Sela, das ſpätere Petra im Wadi Muſa, etwa 9 Meilen ſüdlich vom Südende des Todten Meeres, iſt (2 Kön. 14, 7) eine edomit. Stadt, und der Hafenort Eloth am Ailanitiſchen Meerbuſen gehört (1 Kön. 9, 26) zu Edom. So eignet in der Zeit vor dem Exil der Iſraeliten der Name Edom dem großen Gebiet, in welchem das jetzt von dem arab. Stamm der Azazimeh bewohnte, im A. T. Seir genannte Gebirge, die Diſtricte Dſchebal und Eſch-ſcherat, d. i. das Gebirge vom Südende des Todten Meeres bis zum Ailanitiſchen Meerbuſen, und der größere Theil des ſüdlich vom Todten Meer nach Süden zu aufſteigenden Wadi el-Arabah liegen. Die Grenze dieſes etwa 20 Meilen von Süden nach Norden ſich erſtreckenden Gebiets bildet im Norden der Wadi Murreh mit ſeiner in nordöſtlicher Richtung nach dem Südende des Todten Meeres zu ſich hinabſenkenden Fortſetzung im Wadi el-Fikreh, das Südende des Todten Meeres und der Wadi el-Achſi, einſt der Grenzfluß zwiſchen Edom und Moab; im Süden iſt der ſüdlichſte Punkt Eloth, am Ailanitiſchen Meerbuſen; im Oſten der Bergkette Dſchebal und Eſch-ſcherat zieht ſich das hohe Plateau der öſtlichen Wüſte hin, welche als die Oſtgrenze Edoms bezeichnet, während für die äußerſte Weſtgrenze der weſtliche Abfall des Gebirges Seir gehalten werden darf. An ſcharfe Grenzen, zumal nach Oſten und Weſten, iſt nicht zu denken, und in verſchiedenen Zeiten wird bei der fortwährenden Bewegung der Wanderſtämme in dieſen Gegenden der Sitz der Hauptmacht Edoms ein verſchiedener geweſen ſein. Aus den bibliſchen Angaben ſteht feſt, daß mit dem Gebirge Seir das weſtlich von dem Wadi el-Arabah ſich erhebende, oben beſchriebene Gebirge gemeint ſein muß, wo die Edomiter zuerſt ſiedelten. Später, ſchon vor dem Beginn der königlichen Herrſchaft in Iſrael und während derſelben, iſt die Gebirgskette Dſchebal und Eſch-ſcherat von Edomitern bewohnt und Jahrhunderte hindurch werden ſie nur hier angetroffen, woraus es ſich erklärt, daß gewöhnlich auf dieſe Gebirgskette öſtlich vom Wadi el-Arabah der Name Edom beſchränkt wird und die meiſten neuern Gelehrten ſie für das

Gebirge Seir des A. T. halten. In ſpätern Zeiten haben die Iſraeliten auch wirklich dieſe Gebirgsketten, die von den Edomitern, den Söhnen Seirs, bewohnt wurden, ebenfalls mit dem Namen Seir bezeichnet (z. B. Ez. 35), aber das Gebirge Seir, welches nach den Angaben der fünf Bücher Moſe zuerſt von Edom in Beſitz genommen ward, lag ſüdlich vom Stammland Juda, und es muß demnach ein Theil des Gebiets weſtlich vom Wadi el-Arabah mit zum Lande Edom gerechnet werden, deſſen Hauptmaſſe öſtlich von dieſem Wadi, zwiſchen dem Todten Meer und dem Ailanitiſchen Meerbuſen, lag. Wenn Noack („Von Eden nach Golgatha" [Leipzig 1868], II, 163) behauptet, nur in faſt verjährtem Misverſtand werde das Edomland dort geſucht, es müſſe vielmehr im Oſten des obern Jordan und im Norden ſeines großen Oſtarmes geſucht werden, ſo hat er ſeine Meinung nur auf ein aus vereinzelten, in willkürlicher Weiſe ausgedeuteten Angaben ſpäterer Schriftſteller aufgebautes Truggebilde geſtützt.

Das Gebirge Seir weſtlich vom Wadi el-Arabah, welches die Edomiter in Beſitz nahmen, iſt ein wildes, wüſtes, unfruchtbares Gebirgsland, wahrſcheinlich von den älteſten Zeiten her, ſodaß ſeine Bewohner gezwungen waren, ſich von Jagd und Viehzucht, nicht vom Ackerbau, zu ernähren. Hingegen die um ein Drittel höhere Bergkette Dſchebal und Eſch-ſcherat im Oſten des Wadi el-Arabah iſt noch jetzt mit Kräutern, hier und da mit Bäumen, bedeckt, umſchließt fruchtbare, mit Bäumen, Sträuchern und Blumen gefüllte Wadis und wird ſelbſt noch in ihren höhern Theilen bebaut, wo gute Ernten gewonnen werden.

I. Von dem Lande Paläſtina aus, wo die Anfänge Iſraels und Edoms wie in ihrem Vaterhauſe zuſammengewohnt hatten, zog Edom ſüdwärts auf das Gebirge Seir. Durch feſtern Zuſammenſchluß ſeiner zwölf Stämme, zu denen als dreizehnter in loſerm Verbande das Volk Amalek hinzukam (1 Moſ. 36, 9—14), und durch Vereinigung mit den Ureinwohnern, den Choriten, erlangte das Volk Edom ſchon früh Bedeutung und Macht. Ehe noch Könige in Iſrael herrſchten, hatte es eine lange Reihe von Königen (1 Moſ. 36, 31—39), die nicht derſelben Dynaſtie angehörten, ſondern, wie es ſcheint, jedesmal aus andern Geſchlechtern und aus verſchiedenen Orten gewählt wurden. Moſe ſandte an den König von Edom Boten mit der Bitte, dem Bruder Iſrael den Durchzug durch ſein Land zu geſtatten. Das früher als Iſrael zu politiſcher Selbſtändigkeit und Macht gelangte Volk Edom iſt der Erſtgeborene, der ältere Bruder, Iſrael der jüngere. Iſrael aber war hochbegünſtigt vor dem ältern Bruder, denn ihm ward das herrliche und fruchtbare Land Paläſtina zum Beſitzthum gegeben, während Edom das wilde, unfruchtbare Gebirge Seir zur Wohnung erhielt; Iſrael konnte Ackerbau treiben und ein ruhiges Leben in feſten Wohnſitzen führen, während Edom, auf Jagd und Viehzucht angewieſen, unſtet umherſchweifen und auch wol durch den Gebrauch der Waffen bei kriegeriſchen Unternehmungen gegen benachbarte Stämme ſich Nahrung und Unterhalt verſchaffen mußte. Iſrael ward das gebildete kluge Volk, welches durch Verträge und Unterhandlungen mit den mächtigern Völkern und Stämmen in ſeiner Nachbarſchaft Vortheile zu erringen wußte, Edom blieb wild und unſtet, dachte nur an raſche Befriedigung der nächſten Bedürfniſſe des Lebens und verachtete ererbte Vorzüge und ererbten Beſitz. Iſrael ſondert ſich ab von den Völkern in ſeiner Umgebung, Edom trägt kein Bedenken, mit Kanaanitern und Ismaeliten ſich zu vermiſchen; Iſrael ward nach und nach mächtiger, und als es endlich nach langer Zeit und viel ſpäter als Edom unter königlicher Herrſchaft geeinigt war, gelang es ihm, den ſtärkern feindlichen Bruder ſich zu unterwerfen, der widerwillig das ihm auferlegte Joch trug, nach Wiedererlangung der Selbſtändigkeit ſtrebte und ſie wirklich wiedererlangte. Dieſe, durch die Eigenthümlichkeit der Wohnſitze bedingten, im Laufe der Geſchichte hervortretenden Verhältniſſe der beiden Völker zueinander erſcheinen in den Nachrichten über die Anfänge der zwei Brudervölker, welche uns das erſte Buch Moſe mittheilt, in einem von dem engen Rahmen einer Familiengeſchichte umſchloſſenen verkleinerten Spiegelbilde. Edom oder, wie die Iſraeliten ihn lieber nennen, Eſau war der Zwillingsbruder des Jakob-Iſrael. Schon vor der Geburt können ſie ſich im Mutterleibe nicht vertragen; ſind ſie doch, wie ein göttliches Orakel erklärt, zwei Völker, von denen das kleinere die Herrſchaft über das größere erhalten wird. Eſau wird, das kann Jakob nicht hindern, der Erſtgeborene; herangewachſen iſt der wilde, umherſchweifende, die Jagdbeute dem Vater bringende Sohn des Vaters Liebling, während der ſinnigere Jakob der Mutter beſſer gefällt. Für ein Linſengericht verkauft der müde

und hungerige Esau die Erstgeburt, die für ihn keinen Werth hat, an Jakob (1 Mos. 25, 19—33). Doch fehlt dem Jakob noch der Segen des Erstgeborenen. Mit der Mutter Hülfe täuscht er den Vater und verschafft sich den Segen, den der Erstgeborene erhalten sollte. Er lautet so: „Siehe, der Duft meines Sohnes ist wie der Duft des Feldes, welches Jahve gesegnet hat. Und geben möge dir dieser Gott vom Thau des Himmels und von den Fettigkeiten der Erde und eine Fülle von Korn und Most; unterthan sollen dir sein die Völker und Nationen; sei ein Gewaltiger unter deinen Brüdern und huldigen sollen dir die Söhne deiner Mutter; die dir fluchen, seien verflucht, und die dich segnen, gesegnet." Als Esau den ihm gespielten Betrug merkte, verlangte er ungestüm, daß der Vater ihn auch segnen solle. Dem Jakob war der Besitz des fruchtbaren Landes Palästina und die Herrschaft über die verwandten Völker, also auch über Edom, zugesagt. Das Beste und Herrlichste war vergeben. Aber dem Andringen des Lieblingssohnes kann der Vater nicht widerstreben; er segnet auch ihn: „Ohne Fett der Erde wird sein dein Wohnsitz und ohne Thau des Himmels von oben; und auf dein Schwert sollst du leben und deinem Bruder sollst du unterthan sein; doch geschehen wird es sobald du strebst, wirst du abwerfen sein Joch von deinem Halse." Nicht fruchtbares Land, nicht Herrschaft über den Bruder wird Esau zutheil; im unfruchtbaren Gebirgslande wohnend muß er mit den Waffen in der Hand sich seinen Unterhalt verschaffen und er, der Erstgeborene, wird von Jakob unterjocht; aber eine tröstliche Aussicht kann der Vater ihm eröffnen: Esau soll seine Selbständigkeit wiedergewinnen, sobald er seine Kraft recht zu gebrauchen strebt. Voll Wuth über Jakob's Betrug will Esau den Bruder ermorden. Auf den Rath seiner Mutter reist dieser zu den Verwandten in Mesopotamien und entgeht so dem Zorn des Bruders (1 Mos. 37). Nach einem andern Bericht wird die Reise des Jakob nach Mesopotamien durch den Wunsch der Aeltern veranlaßt, daß er sich mit einer Frau aus verwandtem Stamm verbinde, denn tiefbetrübt ist zumal die Mutter über Esau, der Kanaanitinnen geheirathet und sich später auch mit Ismaeliten verbindet. Als Jakob nach längerer Abwesenheit in Mesopotamien mit Frauen und Kindern, Hab und Gut nach Palästina zurückkehrte, verstand er es, den Bruder Esau, der vom Gebirge Seir Besitz genommen hatte und an der Spitze von 400 Mann ihm entgegenzog, durch reiche Geschenke zu versöhnen. Esau kehrte in sein Gebirgsland Seir zurück (1 Mos. 32 und 33). Wie Esau nach Seir gekommen ist und dort Macht erlangt hat, wird uns nicht erzählt. Nach einer kurzen Angabe 1 Mos. 36, 6. 7, die aus einer ältern Quelle stammt, haben Esau und Jakob, Edomiter und Israeliten, sich freiwillig voneinander getrennt, weil das Land Palästina nicht hinreichende Nahrung für ihre Heerden darbot. Jakob blieb in Palästina und Esau zog auf das Gebirge Seir. Am Sterbebett und Grabe des Vaters finden wir beide Brüder wieder (1 Mos. 35, 28).

II. Während eines längern Zeitraums hören wir von Edom nichts. Zur Zeit des Mose lebte das Volk auf seinem Gebirge Seir unter einem König, welcher den Israeliten die Bitte um freien Durchzug durch sein Land abschlug und sie dadurch zwang, auf weitem Umweg das Gebiet der Edomiter und Moabiter zu umgehen (4 Mos. 20, 14—21; Richt. 11, 17. 18). Die Israeliten vermieden feindliches Zusammentreffen mit dem mächtigen Brudervolk. Ueber Edom und sein Verhältniß zu Israel in der Zeit des Josua und der Richter berichtet das A. T. nichts. Nur erhellt aus den Angaben in 1 Mos. 36, 30—39, daß die Edomiter unter ihren Königen in der Zeit, wo in Israel noch kein König war, von ihrem Gebirge Seir nach Osten hin sich ausgebreitet hatten. Denn einer ihrer Wahlkönige war aus Bozra, jetzt el-Bußeirah im District Dschebal, etwa 4 Meilen südlich vom Südende des Todten Meeres; ein anderer aus Teman, d. i. aus der Gegend (denn im A. T. kommt keine Stelle vor, welche uns nöthigen könnte, in Teman einen Stadtnamen zu erkennen), in welcher Sela und Maan liegen und wo zur Zeit des Eusebius eine Stadt Teman mit röm. Besatzung sich befand; ein anderer aus Masreka, nach Eusebius einer Stadt in Dschebal; die Lage der Städte, aus welchen die andern Könige stammten, kennen wir bisjetzt nicht. Das Gebirge Dschebal und Esch-scherat war nun das Land Edom; über Edomiter westlich vom Wadi el-Arabah wird uns aus der Zeit der Könige in Israel nichts berichtet. In den Tagen des Saul werden unter den Feinden Israels, die seine tapfere und siegreiche Hand fühlen mußten, auch die Edomiter genannt (1 Sam. 14, 47). David besiegte sie vollständig; sein Feldherr Joab brach die kriegerische Macht des Volks durch die Ermordung seiner Männer; israelitische Be-

ſatzungen, die David über ganz Edom vertheilte, ſollten die Ruhe des Landes ſicherſtellen (2 Sam. 8, 13. 14; 1 Kön. 11, 15. 16). Dem von Joab angerichteten Blutbad war Hadad, ein Mann aus königlichem Geſchlecht, durch ſeine Flucht nach Aegypten entronnen, wo er freundliche Aufnahme am königlichen Hofe fand und ſich mit Pharao verſchwägerte; er kehrte unter Salomo in ſeine Heimat zurück, um ſein Land von der iſraelitiſchen Herrſchaft zu befreien (1 Kön. 11, 14—22). Sein Unternehmen gelang nicht. Edom blieb dem Salomo unterworfen, welcher mit Hülfe des tyr. Königs Hiram in einem edomit. Hafen bei Eloth eine Flotte ausrüſtete zur Fahrt nach Ophir (1 Kön. 9, 26). Bei der Theilung des Davidiſch-Salomoniſchen Reichs blieb das Land Edom den Königen in Jeruſalem unterthan und ward von Statthaltern verwaltet (1 Kön. 22, 48). Der König Joſaphat rüſtete, wie einſt Salomo, Schiffe zur Fahrt nach Ophir in dem Hafenort bei Eloth aus, doch verunglückten dieſelben (1 Kön. 22, 49). Schon unter Joſaphat muß den Edomitern eine größere Selbſtändigkeit eingeräumt ſein, denn ein König von Edom unternimmt in Gemeinſchaft mit Joſaphat und dem König Joram von Iſrael einen Feldzug gegen Moab, der ein ſchlimmes Ende hatte (2 Kön. 3, 9. 12. 26). Unter Joſaphat's Nachfolger, dem König Joram von Juda, gelang es den Edomitern, ihre Unabhängigkeit wiederzugewinnen und ſich ihren eigenen König zu wählen (2 Kön. 8, 20). Wol damals vergoſſen ſie unſchuldiges Blut der (im Lande Edom anſäſſigen) Juden in ihrem Lande (Joel 4, 19; Am. 1, 11. 12). Amazia beſiegte ſie dann in einer blutigen Schlacht im Salzthal, d. i. in der ſumpfigen Ebene, die ſich vom Südende des Todten Meeres etwa 4 Stunden weit nach Süden hin erſtreckt, nahm die Stadt Sela ein und nannte ſie Joktheel (2 Kön. 14, 7), aber zu einer gänzlichen Unterjochung Edoms ſcheint es damals nicht gekommen zu ſein, denn erſt Uſſia brachte Eloth, die ſüdliche Hafenſtadt, an Juda zurück (14, 22). Von Dauer war die neuerrungene Herrſchaft Judas über Edom nicht; unter dem ſchwachen König Ahas machten die Edomiter einen Einfall in Juda und führten Juden in die Gefangenſchaft (2 Chron. 28, 17). Immer noch hatten ſich Juden, wol des Handels wegen, in der Hafenſtadt Eloth aufgehalten; zur Zeit des Ahas wurden ſie von dort durch den König des Syriſchen Reichs von Damaskus vertrieben, welcher ſich in den Beſitz Eloths geſetzt hatte und Syrer ſtatt der Juden dort anſiedelte. Bei der Schwäche des Davidiſchen Reichs konnten fortan die jüd. Könige Edom nicht wiedererobern. Dem neugekräftigten, unter der Herrſchaft des von den Propheten verheißenen hohen Königs aus David's Stamm ſtehenden iſraelitiſchen Reiche ſoll auch Edom, wie die übrigen einſt von David eroberten Länder, unterthan ſein (Jeſ. 11, 14). Im 7. Jahrh. hatte ſich Edom auch von der ſyr. Herrſchaft befreit, denn unter der Regierung des Zedekia ſandte der König von Edom zugleich mit den Königen von Moab, Ammon, Tyrus und Sidon Geſandte nach Jeruſalem. Man wollte ein Bündniß der von den Chaldäern unterjochten Staaten Paläſtinas und des oſtjordaniſchen Landes zu Stande bringen, um mit gemeinſchaftlicher Kraft ſich von der chald. Herrſchaft zu befreien (Jer. 27). Das Bündniß ward entweder gar nicht geſchloſſen oder hat doch keine Erfolge gehabt. Bei der Eroberung Jeruſalems durch Nebukadnezar halfen ſogar die Edomiter den Chaldäern (Ob. 10), freuten ſich über Jeruſalems Zerſtörung und des Landes Juda Verwüſtung, und gaben ſich der Hoffnung hin, daß ſie nun die Gebiete des ſüdlichen und nördlichen Reichs in Beſitz nehmen könnten (Ez. 25). Hatten ſchon die frühern Propheten ſchwere Gerichte über das feindliche Brudervolk verkündigt (Joel 4, 19; Am. 1, 11; vgl. auch Jer. 49, 7—22), ſo gilt jetzt Edom für den ſchlimmſten Feind der theokratiſchen Gemeinde. Daß die Edomiter damals wirklich Theile des iſraelitiſchen Landes in Beſitz genommen haben, wird zwar Ez. 35, 10; 36, 5 nicht ausdrücklich geſagt, aber ihre Abſicht ging dahin, und wahrſcheinlich haben ſie damals ſchon die ſüdlichen Theile des Landes Juda beſetzt. Iſraels Wiederherſtellung ſteht daher in unzertrennlichem Zuſammenhang mit Edoms Vernichtung, und die Propheten verkündigen nun den bevorſtehenden Untergang und die gänzliche Vernichtung des Brudervolks in den ſtärkſten Ausdrücken. Gott will ſeine Rache an Edom in die Hand ſeines Volks Iſrael legen (Ez. 25, 13; 32, 29; 35; Jeſ. 63, 1—6; Ob. V. 12 fg.). Edom wird für die Weiſſagung der Typus der gottfeindlichen Macht, und der ſiegreiche Kampf Gottes gegen ſeine Feinde vollzieht ſich in den Gerichten über Edom (Jeſ. 34 fg.).

Wir blicken von hieraus zurück auf Edoms Zuſtände während der Zeit der Könige in Iſrael. Das Gebiet Edoms iſt die Bergkette öſtlich vom Wadi el-Arabah; Boßra ſcheint neben dem oft genannten Hafenort Eloth die bedeutendſte Stadt des Landes ge-

weſen zu ſein (Jer. 49, 13. 22; Jeſ. 34, 6; 63, 1). Die Beſchaffenheit der Gebirge und Thäler geſtattet den Ackerbau; von größerer Wichtigkeit für die Bewohner wird der Handel geweſen ſein. Eloth mit dem nahe dabei gelegenen Eßjongeber war ein wichtiger und begehrter Hafen; jüd. Könige ſchickten von hier ihre Handelsflotten aus, und des Handels wegen hielten ſich hier Juden und Syrer auf. Von Eloth aus nordwärts zieht ſich das Tiefthal des Wadi el-Arabah bis zum Todten Meer hin, eine von der Natur gebahnte Wanderſtrecke und Handelsſtraße; eine andere Straße führt an der Oſtſeite der Bergkette nach Damaskus; andere Straßen vermitteln die Verbindung mit der Küſte im Süden Paläſtinas und mit den phöniz. Städten. Handeltreibende Dedaniten befinden ſich in Edom (Jer. 49, 8). Die Stadt Maon in der Nähe von Sela (Petra), deren Bewohner einigemal im A. T. genannt werden, iſt das jetzige Maan, noch immer eine bekannte Station an der Straße der mohammedaniſchen Pilger von Damaskus nach Mekka. Wir können nicht zweifeln, daß auf der Waſſerſtraße bis Eloth, auf den Landwegen von Eloth aus nach Norden und Nordweſten und auf einer von Oſten nach Weſten das edomit. Land durchſchneidenden Straße, zur Zeit der königlichen Herrſchaft in Iſrael ein ſehr lebhafter Handelsverkehr ſtattfand. Die Handelsſtraßen brachten dem Lande Edom reichen Gewinn, die Verbindung mit fremden Völkern ſeinen Bewohnern Bildung. Auf die Weisheit und Einſicht in Edom wird hingewieſen Ob. V. 8; Jer. 49, 7, und Teman in Edom war die Heimat des weiſen Eliphas (Hiob 2, 11). Ueber die Religion der Edomiter finden wir keine Angaben im A. T.; Götter Edoms werden 2 Chron. 25, 20 erwähnt, und Joſephus („Alterthümer", XV, 7, 9) ſpricht von Prieſtern eines edomit. Götzen Koze.

III. In nacheriliſcher Zeit treffen wir Edomiter in den ſüdlichen, vielleicht auch in den mittlern Theilen Paläſtinas an; Hebron und die Umgegend der Stadt auf dem Gebirge Juda iſt in ihrem Beſitz (1 Makk. 5, 65). Gegen Edomiter in Idumäa in Akrabatene ſtreitet der Makkabäer Judas (1 Makk. 5, 3). Der Name Akrabatene eignet einer oft genannten Landſchaft im öſtlichen Theil Mittelpaläſtinas, und ſo würde aus dieſer Stelle folgen, daß Edomiter mitten in Paläſtina ſich feſtgeſetzt hatten. Da aber ein ſo weites Vordringen derſelben nach Norden allerdings auffallend iſt, ſo ſtellt man den Namen Akrabatene in 1 Makk. 5, 3 gewöhnlich mit der im A. T. erwähnten Akrabbimhöhe zuſammen und nimmt an, daß die Gegend am Südende des Todten Meeres, die von alters her zu Edom gehörte, ebenfalls dieſen Namen gehabt habe, ohne doch eine Berechtigung für dieſe Annahme weiter nachweiſen zu können. In den letzten Jahrhunderten vor Chriſto und im 1. chriſtl. Jahrh. haben das ſüdliche Paläſtina und die daran nach Süden zu grenzenden Gegenden den Namen Edom, Idumäa erhalten, weil hier die Nachkommen der alten Edomiter wohnten. Sie beharrten in der ererbten Feindſchaft gegen die jüd. Gemeinde, bis Johannes Hyrkanus ſie vollſtändig beſiegte, ſie zwang in die Gemeinſchaft der jüd. Gebräuche zu treten und ſie dem jüd. Staat einverleibte. Die zu Juden gemachten Idumäer ſtanden unter Präfecten, die von den jüd. Gewalthabern eingeſetzt wurden. Einer dieſer Präfecten, der Idumäer Antipater (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 1, 3), verſtand es, durch kluges Eingreifen in die Streitigkeiten der makkabäiſchen Herrſcher und durch Cäſar's Freundſchaft, ſich die Stelle eines Procurators, in der That die Herrſchaft über ganz Judäa, zu verſchaffen. Sein Sohn Herodes ward König der Juden. So waren die letzten Herrſcher der jüd. Gemeinde aus einer idum. Dynaſtie. Im jüd. Kriege, zur Zeit des Veſpaſian und Titus, wurden von der Zelotenpartei 20000 Idumäer, eifrige Juden idum. Urſprungs, aus den ſüdlichen Gegenden in die Stadt Jeruſalem gerufen, über deren Theilnahme an der Vertheidigung Jeruſalems hier nicht weiter zu reden iſt. Wir haben aus der Zeit nach der Zerſtörung Jeruſalems keine weitern Nachrichten über dieſe Idumäer. Das erklärt ſich leicht. Sie waren ſeit der gewaltſamen Bekehrung durch Johannes Hyrkanus nach und nach eifrige Juden geworden, wurden mit zu den Juden gerechnet und theilten ihre Geſchicke.

Viel früher als ſie ſind die Edomiter im alten Lande Edom vom Schauplatz der Geſchichte getreten. Gewiß werden hier in der erſten Zeit nach dem Exil Edomiter gelebt haben; wie lange ſie aber im Beſitz ihres Landes unter perſ. Oberherrſchaft blieben, wiſſen wir nicht. Um 300 v. Chr., das wird uns beſtimmt berichtet, waren Nabathäer Bewohner des Landes, ein arab. Volk, welches wahrſcheinlich ſchon ziemlich viel früher, von Oſten her vordringend, ſich deſſelben bemächtigt hatte. Vor ihrem Andrang mag ein Theil der edomit. Bewohner des Landes gewichen ſein und ſich in die weſtlichen

Gegenden begeben haben, die, wie wir oben bemerkt, von Edomitern eingenommen wurden und den Namen Idumäa erhielten. Andere Edomiter werden ſich vielleicht zerſtreut unter den Nabathäern eine Zeit lang erhalten, dann ſich mit ihnen vermiſcht haben, zu Nabathäern geworden und zu ihnen gerechnet ſein. Der Name der Edomiter verſchwindet hier; an ſeine Stelle tritt der der Nabathäer. Urſprünglich wol nomadiſche Stämme, ſtanden ſie ſeit dem 2. Jahrh. unter königlicher Herrſchaft. Ihre Könige, welche gewöhnlich die Namen Obodas oder Aretas, arab. Namen, führen, kommen im 2. und 1. Jahrh. v. Chr. in vielfache Berührung mit Juden und Römern. Das alte Land Edom erhielt wahrſcheinlich von der raſch aufblühenden Hauptſtadt Petra, einſt Sela, den Namen Peträiſches Arabien und wird von Joſephus, von griech. und röm. Schriftſtellern oft erwähnt. Das ſelbſtändige Königthum der Nabathäer dauerte, wenn auch vielleicht bisweilen durch die Eingriffe der Römer beſchränkt, bis 105 n. Chr. fort. Unter der Regierung Trajan's nahm Cornelius Palma, der damalige Statthalter Syriens, das Land in Beſitz, welches nun dem Römiſchen Reich einverleibt wurde. Die Römer verſtanden es, ſeine günſtige Lage für Handel und Verkehr zu würdigen; ſie legten neue Landſtraßen an oder beſſerten die alten und ſorgten durch eine Reihe von Militärſtationen für den Schutz des Handels und die Sicherheit des Landes. Die Hauptſtadt Petra wird als Königsſtadt der mächtigen und reichen Nabathäer des Schmucks der Bauten nicht entbehrt haben, aber unter der Herrſchaft der Römer ſcheinen doch erſt die großartigen Bauten ausgeführt und die Menge von Kunſtwerken entſtanden zu ſein, die von dem Reichthum ihrer Bewohner und ihrer Luſt an koſtbaren und höchſt eigenthümlichen Anlagen ein laut redendes Zeugniß ablegen. Die durch merkwürdige Naturformen ausgezeichneten, zum Theil ſehr engen Felſenthäler in Petras nächſter Umgebung und die Felſen, in deren Mitte die Stadt lag, ſind voll von Grabſtätten, prächtigen Mauſoleen, Sculpturen, Façaden, die aus den ſenkrechten Felswänden des ſchönſten Quaderſandſteins ausgemeißelt ſind und die Vorderwand der in den Felſen befindlichen Räume bilden. Erwünſchte Nachrichten über die Denkmäler in Petra, welche die ſtaunende Bewunderung der Reiſenden erregten, haben de Laborde, in deſſen Werk „Voyage de l'Arabie pétrée" (Paris 1830 fg.) viele und ſorgſam ausgeführte Abbildungen der hervorragendſten Bauwerke veröffentlicht ſind, Burckhardt, Robinſon u. a. uns mitgetheilt. Wir dürfen hoffen, daß unſere Kenntniß der Denkmäler durch neue Unterſuchungen bald vervollſtändigt wird. Im 4. Jahrh. wird Petra in den Schriften der Kirchenväter noch mehreremal genannt. Ein Biſchof von Petra, welche Stadt Metropolitanſitz von Paläſtina tertia war, Germanus, nahm an dem Concil von Seleucia (359), ein anderer Biſchof, Theodorus, an dem in Jeruſalem (536) theil. Von dieſer Zeit an finden wir Petra nicht mehr erwähnt. Zu vergleichen ſind außer den Commentaren zum A. T. beſonders Ritter's „Erdkunde", Thl. 14 und 15, und die Reiſebeſchreibungen von Burckhardt und Robinſon. Bertheau.

Edreï. 1) Eine Stadt des Stammes Oſtmanaſſe, wird meiſt mit Aſtaroth (ſ. d.) verbunden und erſcheint, aber wol irrthümlich, als zweite Reſidenz des Königs Og von Baſan (4 Moſ. 21, 33; 5 Moſ. 1, 4; 3, 10; Joſ. 12, 4). Es iſt das ſpätere Adra, Adraa, Adraha, deſſen Entfernung Euſebius auf 25 röm. Meilen von Boſtra, und auf 6 Meilen von Aſtaroth angibt, an der großen Straße von Auranitis, gegen Nordweſten nach Gadara und Tiberias, gelegen. Aus den Acten mehrerer Concilien (zu Seleucia [359], Konſtantinopel [381] und Chalcedon [451]) iſt es noch als chriſtl. Biſchofsſitz bekannt geworden. Das heutige Dera oder Drâa liegt öſtlich von der Pilgerſtraße, die von Damaskus nach Mekka führt, zwiſchen dem Caſtell el-Mezarib und er-Remtah, 2 Stunden ſüdlich von jenem und $2\frac{1}{2}$ Stunden oſtnordöſtlich von dieſem. Die ehemalige Stadt liegt auf einer kleinen Anhöhe, wo noch eine ziemliche Anzahl elender Häuſer, meiſt aus rohen Baſaltſtücken erbaut, ſich zeigt, die, früher bewohnt, jetzt verlaſſen ſind. Die einzigen Merkwürdigkeiten in Drâa ſind ein kleiner quadratiſcher Thurmbau, die Ruine einer ehemaligen Kirche, die wol aus jener Periode des Biſchofſitzes ſtammt, ein ausgemauerter Teich ohne Waſſer, auch eine gute Brücke von fünf Bogen aus Baſaltquadern über den Wadi el-Middân, nördlich von der Stadt, der Kanal einer Waſſerleitung, der über die Brücke zum großen Teiche führt, und ein ſchöner Sarkophag, der jetzt zum Waſſertrog dient. Man hat auch ſchon, wol ohne hinreichenden Grund, gemeint, das Edreï in 5 Moſ. 3, 10 könne nicht der Ort in der Mitte Baſans in 4 Moſ. 21, 33 ſein, ſondern müſſe, wie das daneben genannte Salcha an einem, ſo am andern

Ende Baſans gelegen haben, wonach zwei Städte dieſes Namens anzunehmen wären; und zwar in der Stelle 5 Moſ. 3, 10 der heutige beträchtliche Ruinenhaufe einer einſt blühenden Stadt, welche bei Joſephus Zara, bei arab. Geographen Zora (Zorawa) heißt, neben Adraat, als zu Boßra gehörig, und eine (?) Tagereiſe von Salcha entfernt. Dieſes Edra, noch heute eins der vorzüglichſten Dörfer in Hauran, liegt im Gebiet von Ledſcha; ſeine Einwohner, etwa 150 türk. und druſ. Familien und 50 Familien griech. Chriſten, leben immer noch in den alten Gebäuden, die wegen der Stärke und Feſtigkeit ihrer Mauern großentheils vollkommen erhalten ſind. Vgl. beſonders Ritter, „Die Erdkunde", Thl. 15.)

Kneucker.

Egge, ſ. Ackerbau.

Eglaim, eine Stadt an der Grenze oder außerhalb der Grenzen des Moabiterlandes (Jeſ. 15, 8). Euſebius ſetzt einen Ort Agalleim 8 röm., d. i. 1½ geographiſche, Meilen ſüdlich von Areopolis (Ar-Moab), alſo ins moabit. Binnenland; man vergleicht darum, nach einer beſtimmtern Auffaſſung der Stelle Jeſ. 15, 8, beſſer das En-Eglaim (Ez. 47, 10) auf der Weſtſeite des Todten Meeres, alſo auf jüd. Gebiet, und verſteht darunter die Quelle Ain el-Feſchcha, welche gegen das Nordende des genannten Meeres, nördlich nahe beim Ausfluß des Kidron, unweit vom Ufer, in reichlichen Strömungen klaren, ſalzigen, warmen Waſſers hervorſprudelt, und bei welcher ſich auch Ueberreſte verſchiedener Gebäude finden. Kneucker.

Eglath oder **Egla** (Jeſ. 15, 5; Jer. 48, 34) wird vielfach für eine beſondere, neben Zoar, Luchith und Horonaim genannte Ortſchaft an der Grenze des Moabiterlandes gehalten, und zwar entweder für das Agalla, welches Joſephus („Alterthümer", XIV, 1, 4) als arab. Stadt neben Zoar und Horonaim aufführt, oder gar für Adſchlun, eine Stadt zu beiden Seiten des Bachs Dſchenneh, nördlich vom Jabbok, von welcher auch die Landſchaft denſelben Namen führt. Es iſt aber mit den meiſten alten Ueberſetzungen ʿeglat šelišija des hebr. Textes als eine nähere Beſtimmung bei Jeſaja zu Zoar, bei Jeremia zu Horonaim, als kleinen unbedeutenden Städtchen, zu faſſen, und zu überſetzen: „Kuh dritter Ordnung", d. h. geringer Qualität. Kneucker.

Eglon. 1) Eine kanaanit. Stadt und Sitz eines Königs, die von Joſua erobert wurde (Joſ. 10, 3. 34. 36; 12, 12; 15, 39). Robinſon glaubt ſie in Adſchlan, das zwiſchen Gaza und Hebron liegt, wiedergefunden zu haben. 2) Ein moabit. König, der mit Hülfe der Ammoniter und Amalekiter die Iſraeliten unterjochte, aber nach achtzehnjähriger Herrſchaft von Ehud (ſ. d.) ermordet wurde (Richt. 3, 12 fg.). Krenkel.

Egypten, ſ. Aegypten.

Ehe (im A. T.). Wie bei allen nur einigermaßen geſitteten Völkern, wurde auch bei den Hebräern die Eingehung einer Ehe als wichtiges Familienereigniß betrachtet und gefeiert. Es war Sache der Aeltern (Richt. 14, 2), an erſter Stelle des Vaters (1 Moſ. 24, 3 fg.; 34, 4; 38, 6; 2 Moſ. 21, 9 fg.), in Ermangelung deſſelben der Mutter allein (1 Moſ. 21, 21), dem heirathsluſtigen Sohn eine Gattin zu ſuchen oder wenigſtens um die von ihm Gewählte bei deren Aeltern zu werben. An den Verhandlungen mit letztern nahmen auch die Brüder der Braut theil, die als nächſte Stellvertreter des Vaters galten (1 Moſ. 24, 50; 34, 5 fg.; vgl. Richt. 21, 22). Der Vater der Braut verlangte für dieſelbe einen Kaufpreis (1 Moſ. 31, 15; 34, 12; 1 Sam. 18, 23. 25), deſſen Höhe zu beſtimmen ihm im allgemeinen wol freiſtand und der nur in einem beſondern Fall auf 50 Seckel feſtgeſetzt wird (5 Moſ. 22, 28. 29), während 30 Seckel, zur Hälfte in Silber, zur Hälfte in Naturalien, als niedriger Preis für ein feiles Weib erſcheinen (Hoſ. 3, 2 fg.). Doch konnte anſtatt dieſes Kaufpreiſes, namentlich wenn der Freier unvermögend war, auch eine andere Leiſtung eintreten, wie Knechtsdienſte (1 Moſ. 29, 18. 20. 27), oder tapfere und erfolgreiche Kriegsthaten, z. B. die Eroberung einer Stadt (Joſ. 15, 16; Richt. 1, 12) und die Tödtung gefährlicher Feinde (1 Sam. 17, 25; 18, 24 fg.; 2 Sam. 3, 14). Außerdem vertheilte der Bräutigam Geſchenke an die Braut und ihre Verwandten (1 Moſ. 24, 53; 34, 12). In frühern Zeiten erhielt die Braut nur ausnahmsweiſe eine Mitgift (Joſ. 15, 18; 1 Kön. 9, 16), ſpäter wurde dieſelbe üblich und ſcheint ziemlich reichlich zugemeſſen worden zu ſein (Tob. 8, 21 gibt der Schwiegervater die Hälfte ſeines Vermögens). Der Ehevertrag wurde zwiſchen den Aeltern des Brautpaars im Beiſein von Zeugen (Ruth 4, 11), unter feierlichen Eiden (Mal. 2, 14) abgeſchloſſen; ſchriftliche Ehecontracte kennt erſt die ſpätere Zeit (Tob. 7, 14). Die Hochzeitfeierlichkeiten waren

glänzend und geräuſchvoll. Der Bräutigam zog, feſtlich geſchmückt (Jeſ. 61, 10; HL. 3, 11) inmitten der Schar ſeiner Freunde (Richt. 14, 10 fg.; 1 Makk. 9, 37. 39; Matth. 9, 15; Joh. 3, 29), in das Haus der Braut, die ihn, gleichfalls in feſtlichem Schmuck (Jeſ. 49, 18; 61, 10; Jer. 2, 32; Offb. 21, 2) erwartete, und führte ſie bei Fackelſchein (Matth. 25, 1 fg.) unter Paukenſchlag und Saitenſpiel (1 Makk. 9, 39) in ſein väterliches Haus. Hier verſammelten ſich zahlreiche Gäſte (1 Moſ. 29, 22; Luk. 14, 8; Joh. 2, 2) zum Hochzeitmahl, das durch Geſang (Jer. 7, 34; 16, 9; 25, 10) und Scherze (Richt. 14, 12) gewürzt wurde und 7 Tage (1 Moſ. 29, 27; Richt. 14, 12; Tob. 11, 19), manchmal wol auch noch länger (14 Tage, Tob. 8, 19) dauerte. Am Brautabend wurde ein Segen über das Paar geſprochen (Tob. 7, 13 fg.) und daſſelbe nach beendigter Mahlzeit in das Brautgemach geführt (Tob. 8, 1).

Verboten waren durch das moſaiſche Geſetz im allgemeinen die Ehen zwiſchen Blutsverwandten (3 Moſ. 18, 6). Nach der Reihe von Einzelbeſtimmungen, die ſich 3 Moſ. 18, 7—18 findet (vgl. auch Kap. 20, 11 fg., 14. 17. 19—21; 5 Moſ. 27, 20. 22 fg.), durfte der Hebräer demnach nicht heirathen: 1) die Mutter oder irgendein anderes Weib ſeines Vaters; 2) die Tante (Schweſter des Vaters oder der Mutter, Weib des Vaterbruders); 3) die Schweſter und diejenige Halbſchweſter, mit der er Vater oder Mutter gemein hatte; 4) die Schwägerin, das Weib des Bruders (doch nur bei Lebzeiten des letztern, nach des Bruders Tode durfte er nicht nur, ſondern mußte unter Umſtänden ſogar die Witwe ehelichen; es iſt alſo bei dieſem Verbot an eine von dem Bruder verſtoßene Frau zu denken); 5) die Schwiegertochter, die Gattin ſeines Sohnes; 6) die Enkelin, Tochter ſeines Sohnes oder ſeiner Tochter, und die Stiefenkelin, Tochter vom Sohn oder der Tochter ſeines Weibes; 7) nicht Mutter und Tochter zugleich und ebenſo wenig 8) zwei Schweſtern auf einmal. Die Ehe des Vaters mit der Tochter wird nicht ausdrücklich unterſagt, weil ſie ſchon durch das allgemeine Verbot der Verbindung von Blutsverwandten ausgeſchloſſen war und der Geſetzgeber dieſes unnatürliche Vergehen ebenſo wenig wie den Aelternmord, den er auch nicht ausdrücklich verbietet, von einem ſeiner Volksgenoſſen erwartete. Wie verabſcheuungswürdig aber eine derartige Verbindung dem iſraelitiſchen Bewußtſein erſchien, zeigt die Erzählung von Loth und ſeinen Töchtern (1 Moſ. 19, 31 fg.). In den angeführten Verboten iſt theils das alte Herkommen zum Geſetz erhoben, das jedoch keineswegs hinſichtlich aller aufgezählten Grade ſo bedenklich war, theils gingen ſie hervor aus natürlichem Abſcheu vor ſolchen Verbindungen und Furcht vor ihren ſchädlichen Folgen, und endlich drängte zu ihrer Aufſtellung auch der Gegenſatz gegen ägypt. und kanaanit. Sitte (3 Moſ. 18, 3. 24 fg.). Die Uebertreter ſollte der Tod mittels Steinigung treffen, zu der als Verſchärfung der Strafe noch Verbrennung der Leichen kam (3 Moſ. 20, 11 fg.); nur in zwei Fällen war ihnen eine nicht von der menſchlichen Obrigkeit zu verfügende, ſondern Gott anheimgegebene Strafe angedroht, Kinderloſigkeit, die man oft genug als Folge ſolcher Ehen beobachtet haben mochte (3 Moſ. 20, 20. 21). Doch wurden dieſe Vorſchriften nicht immer gewiſſenhaft gehalten, zumal da das Alterthum ſo viele Beiſpiele von Ehen näherer und entfernterer Verwandten darbot (1 Moſ. 20, 12; 24, 4. 48; 26, 34 fg.; 28, 1 fg.; 29, 19 fg.). Wenn auch die Ehe mit der Mutter immer als ein Frevel angeſehen wurde (Ez. 22, 10), ſo ſcheinen doch die Verheirathung mit der Halbſchweſter (2 Sam. 13, 13 fg.) und Verbindungen von Geſchwiſterkindern (1 Chron. 24, 22) keinen Anſtoß erregt zu haben. In ſpäterer Zeit ging namentlich die Familie der Herodier mit dem ſchlechten Beiſpiel ungeſetzlicher Ehen voran (Matth. 14, 4; Mark. 6, 17 fg.).

Unzuläſſig waren ferner nach dem Geſetz Ehen mit Angehörigen der ſieben kanaanit. Völkerſchaften, denen die Iſraeliten einſt ihr Land hatten abringen müſſen. Der Grund dieſes Verbots war die, wie die Erfahrung zeigte, ſehr berechtigte Furcht vor der Verführung zum Götzendienſt (2 Moſ. 34, 11 fg.; 5 Moſ. 7, 3 fg.). Doch wurde dieſes Verbot, beſonders in vorexiliſcher Zeit, noch weit häufiger übertreten als das erſte (Richt. 3, 6; 14, 1 fg.; 1 Kön. 7, 14; 11, 1; 16, 31). Auf andere Ausländer bezog ſich daſſelbe nicht und ſo finden wir namentlich Aegypter (3 Moſ. 24, 10; 1 Chron. 2, 34; 1 Kön. 3, 1), die ja iſraelitiſche Bürger werden konnten (5 Moſ. 23, 8), aber auch Aethiopier (4 Moſ. 12, 1 fg.), Ismaeliter (1 Chron. 2, 17), Ammoniter (1 Kön. 14, 21) und Moabiter (Ruth 1, 4; 4, 13) mit Iſraelitinnen ehelich verbunden oder umgekehrt, wie denn auch das Geſetz (5 Moſ. 21, 11 fg.) die Verehelichung mit einer kriegsgefangenen Ausländerin nicht

beanſtandet. Freilich ſcheint neben dieſer milden auch immer eine ſtrenge Anſicht hergegangen zu ſein (4 Moſ. 12, 1; Richt. 14, 3; 1 Kön. 11, 1 fg.), welche ſolche Miſchehen hauptſächlich im Hinblick auf die ſchon oben erwähnte Gefahr der Abgötterei verwarf (Richt. 3, 6 fg.; 1 Kön. 11, 1 fg.), und vorzüglich nach dem Exil ſich ſolche Geltung verſchaffte, daß ſie die Verſtoßung aller ausländiſchen Weiber ſammt ihren Kindern durchſetzte (Eſra 9, 2 fg.; 10, 3 fg.; Neh. 13, 23 fg.).

Beſondern Beſchränkungen war die Ehe der Prieſter unterworfen. Sie durften keine Buhlerin, Geſchwächte oder Verſtoßene, ſondern nur eine reine Jungfrau oder ehrbare Witwe heirathen (3 Moſ. 21, 7), ja die Strenge der ſpätern Zeit verlangte, daß ſie nur eine Iſraelitin (Eſra 10, 18; Ez. 44, 22) und, wenn eine Witwe, dann die Witwe eines Prieſters ehelichen ſollten (Ez. 44, 22). Unter dieſen Umſtänden wählten ſie wol vorzugsweiſe Prieſtertöchter zu Gattinnen (Luk. 1, 5), da die ſtrenge Strafe, welcher dieſe im Fall unſittlichen Lebenswandels verfielen (3 Moſ. 21, 9), verhältnißmäßig die größte Gewähr für unverletzte Jungfräulichkeit bot. Daß Prieſter ſogar kanaanit. Weiber heimführten, war nur in einer Zeit der Verwilderung und Geſetzloſigkeit möglich (Eſra 9, 1 fg.; vgl. 10, 18 fg.; Neh. 13, 28 fg.). Noch in höherm Grade als ihre Standesgenoſſen waren die Hohenprieſter beſchränkt, die blos eine Jungfrau heirathen durften (3 Moſ. 21, 13. 14), dafür aber ihre Augen bisweilen ſelbſt zu Königstöchtern erheben konnten (2 Chron. 22, 11) und ihre Töchter von den Großen des Landes begehrt ſahen (1 Makk. 16, 12).

Noch ſind hier die Geſetze über die Erbtöchter und die Leviratsehe zu nennen. Erſtere ſollten nur innerhalb ihres Stammes heirathen, damit das Stammgebiet erhalten bleibe (4 Moſ. 36, 6 fg.; Tob. 7, 10). Die Erhaltung der Familien dagegen bezweckte die eigenthümlich hebr. Einrichtung der Leviratsehe (Schwagerehe, vom lateiniſchen levir, Schwager). Wenn nämlich von zwei an demſelben Ort wohnenden Brüdern der eine ſtarb, ſo war der Ueberlebende verpflichtet, die Witwe zu heirathen und den erſten mit ihr erzeugten Sohn in die Geſchlechtsregiſter als Sohn des Verſtorbenen eintragen zu laſſen, damit der Name des letztern „nicht erlöſche aus Iſrael“. Erwähnt wird dieſe Einrichtung ſchon als Sitte der Patriarchenzeit (1 Moſ. 38, 8 fg.), geſetzlich angeordnet iſt ſie 5 Moſ. 25, 5—10 und dort zugleich eine öffentliche Beſchimpfung vor Gericht feſtgeſtellt, der ſich derjenige unterziehen mußte, welcher die Schwagerpflicht nicht erfüllen wollte (vgl. auch Ruth 4, 1. 5. 10; Matth. 22, 23 fg.). Ausgenommen war von derſelben nur der Hoheprieſter, der keine Witwe heirathen durfte.

Vielweiberei erſcheint, wie wol bei allen Völkern des Orients, ſo auch bei den Hebräern frühzeitig als herrſchende Sitte (1 Moſ. 4, 19; 28, 9; 29, 16 fg.; 37, 2; 46, 10; 1 Chron. 2, 18). Das Geſetz läßt ſie beſtehen (2 Moſ. 21, 9 fg.; 5 Moſ. 21, 15) und verbietet nur, Mutter und Tochter oder zwei Schweſtern zugleich zu heirathen. Auch hat es dieſelbe einigermaßen erſchwert durch die Beſtimmungen über Unreinigkeit (3 Moſ. 15, 18) und das Verbot, eine Frau vor der andern zu begünſtigen (2 Moſ. 21, 8 fg.). Fürſten und Vornehme pflegten zahlreiche Weiber und Kebsweiber zu nehmen (1 Moſ. 25, 1. 6; Richt. 8, 30; 2 Sam. 3, 2 fg.; 5, 13; 1 Kön. 11, 3; 1 Chron. 3, 9; 2 Chron. 11, 21; 13, 21; HL. 6, 8). Letztere wurden namentlich bei Unfruchtbarkeit der rechtmäßigen Gattinnen (1 Moſ. 16, 2 fg.; 30, 2. 3) aus Sklavinnen (a. a. O.) oder Kriegsgefangenen (5 Moſ. 21, 10 fg.) gewählt, mußten ihrem Herrn Treue bewahren (Richt. 19, 2; 2 Sam. 3, 7) und waren gleichfalls an die verbotenen Grade gebunden (1 Moſ. 35, 22; 49, 4; 3 Moſ. 18, 8). Sie durften nicht verkauft werden und konnten Familienrechte erlangen (2 Moſ. 21, 7 fg.). Ihre Söhne wurden in die Geſchlechtsregiſter eingetragen (1 Moſ. 36, 12; 1 Chron. 1, 32), hatten aber keinen Theil an der Erbſchaft (1 Moſ. 21, 10; 24, 36), ſondern wurden mit Geſchenken abgefunden (1 Moſ. 25, 6) und manchmal nach des Vaters Tod unglimpflich aus dem Hauſe geſtoßen (Richt. 11, 2).

Allmählich ſehen wir im iſraelitiſchen Volk die Polygamie mehr und mehr zurücktreten. Wenn ein ſpäteres Geſetz, jedenfalls vorzugsweiſe im Hinblick auf die übeln Erfahrungen der Salomoniſchen Zeit, dem König verbietet, viele Weiber zu halten (5 Moſ. 17, 17), ſo ſah ſich die große Menge des Volks ſchon durch ökonomiſche Gründe zu der gleichen Selbſtbeſchränkung genöthigt und es wurde frühzeitig Sitte, blos zwei Frauen zu nehmen (1 Sam. 1, 2; 2 Chron. 24, 3). Von hier war nur noch ein Schritt zur Monogamie, die ſchon der Schöpfungsbericht als das urſprüngliche und ideale Verhältniß betrachtete (1 Moſ. 2, 18 fg., 24: „ſeinem Weibe“; die LXX haben in dieſem

Vers: „die beiden werden ein Fleisch sein", und mit diesem aus Interesse für die Monogamie hervorgegangenen Zusatz wird die Stelle überall im N. T. citirt; Matth. 10, 5; Mark. 10, 4; 1 Kor. 6, 16; Eph. 5, 31). In den Sprichwörtern wird überall nur eine Frau vorausgesetzt (Spr. 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10 fg.), und Propheten wie Jesaja haben gleichfalls nur eine (Jes. 8, 3). Nach dem Exil gelangte die Monogamie zur unbestrittenen Herrschaft (Tob. 1, 9; 8, 4. 7; Sir. 26, 1 fg.; Sus. u. Dan. 29, 63; Matth. 18, 25; Luk. 1, 5; Apg. 5, 1). Mit diesem stetigen Zug zur Monogamie stieg auch die Ansicht von der Würde und Heiligkeit der Ehe, die als ein „Gottesbund" (Spr. 2, 17), bei dessen Schließung Jahve Zeuge war (Mal. 2, 14), aufgefaßt wurde. Diese religiöse Betrachtungsweise der Ehe legte es den Propheten nahe, den Bund Jahve's mit dem auserwählten Volk unter dem Bild des ehelichen Verhältnisses darzustellen (Ez. 16, 8; Hos. 2, 19 fg. u. a.).

Strenger Beurtheilung und Bestrafung unterlag der Ehebruch, d. h. die geschlechtliche Vermischung mit einer Ehefrau oder einer Verlobten, die vom Gesetz jener gleichgeachtet wurde, aber nicht mit einer Ledigen, da ja Vielweiberei gestattet war. Das Gesetz stellt dieses Verbrechen in die Mitte zwischen Mord und Diebstahl (2 Mos. 20, 14) und verhängt über beide Theile den Tod durch Steinigung (3 Mos. 20, 10; 5 Mos. 22, 22—24; Ez. 16, 38. 40; 23, 43 fg.; Sus. u. Dan. 45; Joh. 8, 5. 7), während in patriarchalischer Zeit die Strafe der Uebelthäter Verbrennung gewesen zu sein scheint (1 Mos. 38, 24). War die Ehebrecherin eine Unfreie, so erhielt sie nur körperliche Züchtigung und der Ehebrecher hatte ein Schuldopfer zu bringen (3 Mos. 19, 20 fg.). Wenn ein Mann sein Weib im Verdacht der Untreue hatte, so sollte er sie vor den Priester führen und dieser ihr unter feierlicher Beschwörung das sogenannte Fluchwasser (s. d.) zu trinken geben, von dem man erwartete, daß es den Leib der Schuldigen anschwellen und ihre Hüfte schwinden machen werde (4 Mos. 5, 12 fg.). Trotz dieser strengen Maßregeln scheint der Ehebruch unter den Israeliten nicht ganz selten gewesen zu sein (2 Sam. 11; Jer. 7, 9; 23, 10; Hos. 4, 2; Mal. 3, 5; Spr. 30, 20; Weish. 3, 16; Joh. 8, 3; Röm. 2, 22), wie es auch gegen das Verbot 3 Mos. 19, 29; 5 Mos. 23, 17 öffentliche Dirnen im Lande gab, die wol zum Theil Ausländerinnen waren (1 Mos. 38, 15; 1 Kön. 3, 16; Spr. 2, 16 fg.; 5, 3 fg.; 6, 26 fg.; 7, 10 fg.; 23, 27; Am. 2, 7). Namentlich wurde die Unzucht durch die heidnischen Culte befördert, die so oft unter dem israelitischen Volk einrissen (4 Mos. 25, 1 fg.; Hos. 4, 13 fg.; 1 Kön. 14, 23; 15, 12; 2 Kön. 23, 7; Weish. 14, 21 fg.).

Der beleidigte Ehegatte war nicht verpflichtet, ein ehebrecherisches Weib der Todesstrafe zu überliefern, sondern konnte sich durch Entlassung von ihr scheiden (Matth. 1, 19). Die Ehescheidung war vom Gesetz gemäß dem alten Herkommen festgestellt worden. Sie war gestattet in allen Fällen, wo gegen eine Frau „etwas Schimpfliches" vorlag (5 Mos. 24, 1), und des Rechts, seine Gattin zu entlassen, ging nur derjenige verlustig, welcher ihr böswillig schuld gab, vor der Verheirathung ihre Keuschheit nicht gewahrt zu haben, und wer eine Jungfrau deshalb, weil er sie verführt, ehelichen mußte (5 Mos. 22, 19. 29). Eine entlassene Frau konnte nicht wieder aufgenommen werden, wenn sie nach der Verstoßung nicht ledig geblieben war (5 Mos. 24, 2 fg.; Jer. 3, 1. — 2 Sam. 3, 14 fg. gehört nicht hierher, da Michal dem David von ihrem Vater abgenommen, nicht von ihm verstoßen worden war). Das Weib konnte nicht der entlassende Theil sein und war nur dadurch einigermaßen geschützt, daß der Mann im Fall der Entlassung verpflichtet war, ihr einen Scheidebrief zu geben, der sie berechtigte, wieder zu heirathen (Jes. 50, 1; Jer. 3, 8; Matth. 5, 31; 19, 7; Mark. 10, 4). Entlassungen kamen häufig vor, da die unbestimmte Fassung des betreffenden Gesetzes der Willkür des Mannes weiten Spielraum verstattete (3 Mos. 22, 13; 4 Mos. 30, 10; Jes. 54, 6; Mal. 2, 14); doch erhoben sich gegen sie auch strafende Stimmen, welche den Grundsatz geltend machten, daß Jahve Verstoßung hasse (Mal. 2, 16). Die angedeutete Unbestimmtheit der Gesetzesworte war auch die Ursache des Streits, welcher zu Jesu Zeit zwischen den Schulen der beiden berühmten Lehrer Hillel und Schammai lebhaft verhandelt wurde, von welchen dieser unter etwas Schimpflichem nur Ehebruch und sittlichen Makel, jener alles dem Mann Misfällige verstand (Matth. 19, 3). Beide Ansichten werden durch die von Jesus abgegebene Entscheidung an sittlicher Strenge übertroffen (Matth. 5, 32; 19, 9).

Im allgemeinen war bei den Hebräern die Stellung der Frau eine würdigere als bei den meisten Völkern des Alterthums. Kindersegen wurde immer als ein großes Glück

gepriesen (Pſ. 127, 3 fg.; 128, 3). Eine zweite Verheirathung nach dem Tode der erſten Gattin war, auch nachdem die Monogamie zur Herrſchaft gelangt, noch erlaubt, wenn ſie auch nicht mit beſonders günſtigem Blick betrachtet wurde und Enthaltſamkeit für gottgefälliger galt (Luk. 2, 36 fg.; 1 Kor. 7, 8). Krenkel.

Ehe (im N. T.). Jeſus hat, ſeinem Grundſatz gemäß, niemals unmittelbar in die rechtsgültige jüdiſche oder heidniſche Geſetzgebung eingegriffen, oder zu Uebertretungen derſelben aufgemuntert. Er hat dies auch in ſolchen Fällen nicht gethan, in welchen er, wie hinſichtlich der Beurtheilung der Ehe, von einer grundſätzlich verſchiedenen Anſchauung ausging und eine Reform dringend wünſchte. Zu einer öffentlichen Aeußerung über ſeine Principien in Betreff der Ehe gab ihm zunächſt die laxe und faſt leichtfertige Behandlung der Eheſcheidung von ſeiten der Hillel'ſchen Schule innerhalb des Judenthums Veranlaſſung. Zwar hat er ſich ſchwerlich ſchon bei Veranlaſſung der Weiherede (Matth. 5, 27 fg.) gegen jene Behandlung ausgeſprochen; wenigſtens findet ſich in der urſprünglichern Faſſung derſelben beim dritten Evangeliſten (Luk. 6, 20 fg.) keine Spur davon, und die Rede über die Eheſcheidung ſcheint auch nicht in den Zuſammenhang einer Inaugurationsrede zu paſſen. Erſt, nachdem bereits eine Spannung zwiſchen Jeſus und den Phariſäern eingetreten war, ſuchten die letztern durch die ihm vorgelegten ſpitzfindigen Fragen über die Eheſcheidung ihn in verfängliche Antworten zu verwickeln. Sie legten ihm die Frage nach der Zuläſſigkeit der Eheſcheidung überhaupt vor (Mark. 10, 2 fg., wo der zuverläſſigſte Bericht ſich findet), und durften dann hoffen, daß die Antwort Jeſu, mochte ſie zu Gunſten der ſtrengern Anſicht Schammai's oder zu Gunſten der laxern Hillel's ausfallen, nach einer von beiden Seiten hin Anſtoß oder Aergerniß geben werde. Jeſus entſchied ſich aber, nach dem zweiten Evangeliſten, weder für die eine noch für die andere Anſicht der beiden herrſchenden Schulen, ſondern verwarf die Eheſcheidung überhaupt als begriffswidrig und mit der göttlichen Stiftung der Ehe unvereinbar. „Was Gott zuſammengefügt, ſoll der Menſch nicht ſcheiden" (Mark. 10, 9). Die Geſtattung der Eheſcheidung im zweiten Geſetz (5 Moſ. 24, 1) betrachtete er als ein im Princip verwerfliches Zugeſtändniß des Geſetzgebers an die Schwäche der menſchlichen Natur (Mark. 10, 5 fg.). Deshalb bezeichnete er, im engern Kreiſe ſeiner Jünger, jede Wiederverehelichung von Geſchiedenen (beiderlei Geſchlechts) geradeswegs als Ehebruch. Nach der Ueberzeugung Jeſu iſt mithin die Ehe ihrem Weſen nach eine an ſich unauflösliche Lebensgemeinſchaft zwiſchen Mann und Weib; die Monogamie iſt ſchlechthin geboten, die Eheſcheidung unter allen Umſtänden ſittlich unzuläſſig, in dem Sinne nämlich, daß eine Wiederverehelichung der Geſchiedenen unter allen Umſtänden unſtatthaft iſt, und der Mann iſt in dieſer Beziehung in ganz gleicher Weiſe an das Weib gebunden, wie das Weib an den Mann; die ſittliche und rechtliche Ebenbürtigkeit der beiden Geſchlechter iſt damit anerkannt.

Die ſpätere Ueberlieferung hat dieſen Ausſpruch Jeſu, weil er wegen ſeiner Strenge Anſtoß gab, gemildert. Nach dem Bericht des erſten Evangeliſten iſt der Ehemann, der Erklärung Jeſu zufolge, befugt, von ſeinem Eheweib im Fall des Ehebruchs ſich zu ſcheiden; davon, daß das Eheweib im Fall des Ehebruchs auf ſeiten des Mannes zur Scheidung berechtigt ſei, iſt hier nicht die Rede (Matth. 19, 9; 5, 32; vgl. auch Mark. 16, 18). Für die größere Glaubwürdigkeit des Referats bei dem zweiten Evangeliſten ſprechen auch noch folgende Thatſachen. Erſtens das Zeugniß des Apoſtels Paulus (1 Kor. 7, 10 fg.), welcher, in Uebereinſtimmung mit dem zweiten Evangeliſten, das Eheſcheidungsverbot Jeſu als ein unbedingtes faßt und es ebenfalls auf das Weib ausdehnt. Zweitens die ſittlich tiefernſte Vorſtellung Jeſu vom Weſen des Ehebruchs, wonach ſchon die bloſe Begierde nach dem Eheweib eines andern von ihm als Ehebruch betrachtet wird. Drittens der Einwand der Jünger Jeſu beim erſten Evangeliſten, daß unter ſolchen Umſtänden es zuträglicher ſei, ſich überhaupt nicht zu verehelichen (Matth. 19, 10). Außerdem erklärt es ſich weit leichter, wie eine ſpätere Milderung des ſtrengern Ausſpruchs Jeſu, als wie ſpäter eine Verſchärfung des mildern erfolgt iſt.

Die Frage, in welchen Fällen Jeſus die Eheſcheidung und die Wiederverehelichung Geſchiedener geſtattet habe, iſt daher eine müßige. Er hat ſie überhaupt nicht geſtattet. Nur dürfen die über dieſen Punkt ertheilten Belehrungen Jeſu nicht ſo aufgefaßt werden, als ob er das beſtehende Eherecht ohne weiteres hätte umſtürzen oder abändern wollen. Räumte er doch das Bedürfniß einer Berückſichtigung der menſchlichen Schwäche von ſeiten des Geſetzgebers ohne Widerſpruch ein; wußte er doch wol, daß der Kreis ſeiner

Auserwählten ein kleiner war (Luk. 12, 32), und forderte er doch keineswegs von allen, wozu nur wenige hinlänglich ausgerüstet und sittlich durchgebildet waren. Ausschließlich von seinen Jüngern verlangte er, daß sie in dem Dienst am Reich Gottes auch das Opfer der Enthaltsamkeit von der ehelichen Gemeinschaft bringen möchten (Matth. 19, 11 fg.). Der Ausspruch von den Verschnittenen, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen, ist bildlich zu fassen; er ist frei von Schwärmerei, auch nicht zum Nachtheil der Ehe auszulegen; Jesus stellt damit mönchische Enthaltsamkeit an sich nicht sittlich höher als das eheliche Leben. Dagegen machte er seine Jünger darauf aufmerksam, daß mit ihrer Lage, welche die volle Hingabe an den Missionsdienst zur Gründung des Gottesreichs erforderte, die Ehe oder das Familienleben, als ihre ungetheilte Pflichterfüllung hindernd, nicht wohl vereinbar sein dürfte.

Paulus kannte ohne Zweifel die Grundsätze Jesu über Ehe und Ehescheidung aus der Ueberlieferung und schloß sich ihnen unbedingt an. Auch er kennt keine grundsätzlich den Christen gestattete Ehescheidung. Man hat freilich aus seinen Aeußerungen die Ueberzeugung schöpfen zu dürfen geglaubt, daß die sogenannte „böswillige Verlassung" des einen Ehegatten auf seiten des andern ein Recht der Ehescheidung begründe. An der betreffenden Stelle (1 Kor. 7, 12 fg.) beschränkt sich jedoch der Apostel darauf, von sich aus, ohne daß ihm eine Ueberlieferung über die Ansicht Jesu in dieser Angelegenheit vorläge, solchen christl. Verehelichten, welche wegen Religionsverschiedenheit von ihren nicht-christl. Gatten verlassen worden waren, einen guten Rath zu geben. Zunächst ist seine Meinung die, daß auch Religionsverschiedenheit den christl. Theil in der Ehe nicht berechtige, das Band der ehelichen Gemeinschaft zu lösen, daß also z. B. ein während der Ehe in die christl. Gemeinschaft aufgenommener Ehemann keine Befugniß habe, sich von seinem, eine Heidin oder Jüdin gebliebenen, Eheweib zu scheiden. Nach seiner Ueberzeugung heiligt der christl. Theil in der Ehe auch den nichtchristlichen. In dem Fall dagegen, wo der nichtchristl. Theil von sich aus ohne Zuthun des christlichen sich scheidet, betrachtet der Apostel den christl. Theil nicht mehr als an den andern gebunden, die Ehe gilt ihm thatsächlich für aufgelöst. Das kann man aber nicht eine innerhalb des Christenthums gestattete Ehescheidung nennen. Der christl. Theil handelt ja überhaupt in einem solchen Fall gar nicht, er hat nicht die geringste Verantwortlichkeit übernommen und trägt ebenso wenig die geringste Verschuldung. Er anerkennt nur eine ohne ihn vollzogene Thatsache, deren Urheberschaft lediglich dem nichtchristl. Theil angehört.

Auffallend ist unstreitig die Art, wie Paulus die Enthaltsamkeit von der Geschlechtsgemeinschaft der Ehe gegenüber bevorzugt (1 Kor. 7, 1 fg.; 7, 38. 40). Man darf sich darüber nicht täuschen: er hält es für „gut", wenn ein Mann ein Weib nicht berührt, und er empfiehlt die Verehelichung nur als ein Heil- oder Arzneimittel gegen die Versuchungen der Geschlechtslust. Auch Enthaltsamkeit in der Ehe würde er rathsam finden, wenn nicht die Geschlechtslust dadurch leicht entzündet würde (1 Kor. 7, 5). Für seine eigene Person fühlt er sich als Unverehelichter ganz befriedigt, wenn er auch in weiser Berücksichtigung der verschiedenartig angelegten Individualitäten vor erzwungener Eheloſigkeit warnt, und nur denen das Unverehelichtbleiben empfiehlt, welche eine Naturgabe dazu in sich fühlen (1 Kor. 1, 7). Das Cölibat der röm. Priester findet daher nicht im mindesten einen Stützpunkt an den Anschauungen des Apostels. Ueberhaupt empfiehlt der Apostel nirgends ein Leben mönchischer Zurückgezogenheit und Einsamkeit. Seine Bevorzugung der Eheloſigkeit steht in genauer Verbindung mit seiner lebhaften Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi und der infolge derselben unausbleiblichen Erneuerung und Verklärung der Welt (1 Kor. 7, 26 fg.). Stehen doch, nach seiner Ueberzeugung, den Christen große Drangsale und Gottesgerichte unmittelbar bevor, und wie viel leichter sind solche von Unverehelichten als von Familienvätern und Hausmüttern zu ertragen! Außerdem hätte sein mit vielen Beschwerden und Entbehrungen, weitläufigen und mühevollen Reisen, heftigen Verfolgungen und Freiheitsstrafen verbundener Apostelberuf ihm für seine Person die Gründung eines eigenen Hausstandes geradezu unmöglich gemacht. Auch läßt sich nicht bestreiten, daß Verehelichte mehr verflochten sind in irdische Sorgen und Neigungen als Unverehelichte (1 Kor. 7, 33), obwol auf der andern Seite die letztern auch wieder leichter der Versuchung zur Selbstsucht und zur Gleichgültigkeit gegen die Interessen der menschlichen Gesellschaft unterliegen.

Im übrigen hatte Paulus ein lebhaftes Gefühl von der Wichtigkeit der Pflichten,

welche Eheleute ſich ſelbſt und ihren Kindern ſchuldig ſind. Er ermahnt die Männer zur Liebe gegen ihre Weiber, weil ſie oftmals durch Härte fehlen, und die Weiber zum Gehorſam gegen die Männer, weil ihm, als einem Kenner des menſchlichen Herzens, die weiblichen Untugenden der Eigenwilligkeit und Rechthaberei wohlbekannt ſind (Kol. 3, 18 fg.; Eph. 5, 22 fg.). Wenn er das Verhältniß des Ehemannes zum Eheweib mit demjenigen Chriſti zur Gemeinde vergleicht, ſo bezeichnet er deshalb die Ehe nicht als ein „Geheimniß", als etwas Uebernatürliches oder gar als ein „Sakrament" (Eph. 5, 32; die Vulgata überſetzt mysterion mit sacramentum). Als ein Geheimniß erſcheint ihm nur das Verhältniß Chriſti zu ſeiner Gemeinde mit Rückſicht auf die bevorſtehende Wiederkunft des Herrn, der als der himmliſche Bräutigam ſeine irdiſche Braut heimholen wird (ſ. auch Matth. 25, 1 fg.).

Ungeachtet der Abmahnungen Chriſti und des Paulus von der Schließung einer Ehe lebten doch einzelne Apoſtel, z. B. Petrus, in der Ehe (Mark. 1, 30 fg.; Matth. 8, 14; Luk. 4, 38; 1 Kor. 9, 5), und die ſpätere Vorſtellung, daß die Verehelichung für einen Presbyter oder Biſchof unpaſſend ſei und ſich nicht ſchicke, findet in keiner einzigen neuteſt. Stelle eine Stütze. Die in den Paſtoralbriefen (ſ. d.) enthaltene Vorſchrift, daß ein Biſchof „Eines Weibes Mann" ſein ſolle (1 Tim. 3, 2; Tit. 3, 6), dient zum Beweis, daß noch im Lauf des 2. Jahrh. die Gemeindevorſteher in der Regel verheirathet waren, und nur polygamiſche Verbindungen, welche unter den Chriſten nicht ungewöhnlich geweſen zu ſein ſcheinen, oder mehrmalige Verehelichungen (ſucceſſive Polygamie) ſollten bei Biſchöfen nicht geduldet werden; der Biſchof ſoll gerade auch als Familienvater vorwurfsfrei und ein Vorbild für die Gemeinde ſein (1 Tim. 3, 4 fg.; Tit. 1, 6). Allerdings wurde die zweite Ehe ſchon früh als etwas betrachtet, was ſich für eine chriſtl. Witwe nicht ſchickt (1 Kor. 7, 8; 1 Tim. 5, 9), und der Verfaſſer des erſten Timotheusbriefs empfiehlt auch deshalb die „eigentlichen", d. h. ſittlich würdigen, nur einmal verehelichten Witwen zu ernſtlichſter Berückſichtigung (1 Tim. 5, 3 fg.). Daß 1 Tim. 5, 14 die Wiederverheirathung der jüngern Witwen anbefohlen werde, iſt wegen V. 9, wonach nur einmal verheirathete Witwen als der Unterſtützung würdig gelten, nicht wahrſcheinlich, und der Ausdruck νεωτέραι („jüngere", V. 14) iſt daher von jüngern weiblichen Perſonen überhaupt zu verſtehen (vgl. auch Baur, „Paulus" [1. Aufl., Stuttgart 1845], S. 497 Anm.).

Eigenthümlich iſt noch dem N. T. die mildere Beurtheilung des Ehebruchs. Die Joh. 8, 1—11 aufgenommene Erzählung von der Ehebrecherin iſt kein „apokryphiſches Document" (Meyer, „Kritiſch exegetiſches Handbuch über das Evangelium des Johannes" [4. Aufl., Göttingen 1862], S. 213), ſondern aus einer ältern Evangelienſchrift dem jüngern vierten Evangelium einverleibt worden, nachdem es in den ſogenannten kanoniſchen Evangelien keine bleibende Aufnahme hatte finden können. Die Erzählung iſt dem Charakter Jeſu ganz angemeſſen, konnte aber, da der Ehebruch namentlich von ſeiten des Weibes bei Juden und Heiden als ein ſchweres Verbrechen galt, leicht Anſtoß erregen und Jeſu unwürdig erſcheinen. Jeſus wird derſelben zufolge von den Schriftgelehrten und Phariſäern aufgefordert, ſich über die Todeswürdigkeit (3 Moſ. 20, 10; 5 Moſ. 22, 23 fg.) einer auf friſcher That ertappten qualificirten Ehebrecherin zu erklären. Auch in dieſem Fall konnte er, je nachdem er entſchied, als zu lax oder als zu ſtreng verſchrien werden. Seine Aufforderung an die Ankläger, welche den Fall vor die röm. Gerichte hätten bringen müſſen, die Verbrecherin zu ſteinigen, im Fall, daß ſie ſich ſelbſt ſchuldfrei fühlten, enthält in Verbindung mit dem Ausſpruch (Joh. 8, 11): „Auch ich verdamme dich nicht", eine principielle Freiſprechung, und Jeſus anerkannte mit derſelben, daß die im moſaiſchen Geſetz für den Ehebruch ſtipulirte Todes- in qualificirten Fällen Steinigungsſtrafe eine inhumane ſei. Der wahre Grund für dieſe, in der neuern Geſetzgebung endlich zum Sieg gelangte Anſicht, liegt in der tiefern ſittlichen Anſchauung Jeſu, nach welcher die unzüchtige Begierde vor Gott weſentlich ebenſo verwerflich iſt als die unzüchtige Handlung. Der Ehebruch wird in den apoſtoliſchen Laſterkatalogen unter den „Werken des Fleiſches" aufgezählt, und die Ehebrecher werden mit den übrigen Laſterhaften vom Reich Gottes ausgeſchloſſen (Gal. 5, 19; 1 Kor. 6, 9), weshalb auch die reformirte Kirche, ihrer disciplinaren Praxis gemäß, notoriſche Ehebrecher von der Theilnahme am Abendmahl ausſchloß. Von weltlicher Beſtrafung des Ehebruchs iſt dagegen im N. T. nirgends die Rede, und der Hebräerbrief überweiſt geradezu Unzuchtsvergehen und den Ehebruch dem göttlichen Gericht, wol deshalb, weil Sünden

dieſer Art theils der weltlichen Strafgerechtigkeit ſich entziehen, theils überhaupt nicht vor dieſelbe gehören (Hebr. 13, 4). In der Stelle Kap. 4, 4 des Jakobusbriefs iſt wahrſcheinlich nicht μοιχοί (Ehebrecher), ſondern nur μοιχαλίδες (Ehebrecherinnen) zu leſen, und der Ausdruck ſelbſt iſt nicht eigentlich, ſondern im bildlichen Sinn zu verſtehen von den Gemeinden, an welche das Sendſchreiben des Briefſtellers gerichtet iſt, und welche, nach altteſt. Anſchauung (Jeſ. 57, 3 fg.; Ez. 23, 7), wegen ihrer verweltlichten Geſinnung, als Ehebrecherinnen, d. h. als ſolche Gemeinden betrachtet wurden, die den Bund des Glaubens mit Gott, ihrem himmliſchen Eheherrn, treulos gebrochen hatten. Schenkel.

Ehebruch, ſ. Ehe.

Ehegeſetze, ſ. Ehe.

Eheſcheidung, ſ. Ehe.

Eheverbote, ſ. Ehe.

Ehre, Ehre Gottes, Ehrerbietung, Ehrenbezeigungen. Der Begriff der Ehre iſt in der Bibel ein doppelſeitiger; einestheils bezeichnet er die Anerkennung der Vorzüge und Vollkommenheiten jemands ſeitens anderer (4 Moſ. 24, 11; 1 Sam. 15, 30; Mal. 1, 6; Spr. 3, 35; 29, 23); anderntheils bezeichnet er den Inbegriff dieſer Vorzüge und Vollkommenheiten ſelbſt (Hiob 19, 9; Pſ. 62, 8). Wird in erſterer Beziehung beſonders die Frage unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen, ob und inwieweit die Bibel die perſönliche Ehre, den guten Namen als ein erſtrebenswerthes ſittliches Gut betrachtet, ſo nimmt in letzterer Beziehung der Begriff der Ehre Gottes, der uns ſowol im A. wie im N. T. an einer Reihe von Stellen entgegentritt, überwiegend unſer Intereſſe in Anſpruch.

1) Ehre Gottes. Wiederholt wechſelt in der Bibel, insbeſondere im A. T., der Hinweis auf die Ehre Gottes mit demjenigen auf Gottes Werke (Pſ. 90, 16), oder aber auf ſeine Großthaten (Pſ. 96, 3), oder auf ſeine Gerechtigkeit (Pſ. 97, 6), nicht minder mit demjenigen auf ſeine heilige Majeſtät (Jeſ. 6, 3), auf den Namen Gottes (Pſ. 102, 1. 6); oft endlich auch entſpricht der Ehre Gottes einfach Gott ſelbſt (Pſ. 57, 6; 108, 6; 113, 4). Ganz beſonders lehrreich iſt in dieſer Hinſicht eine Vergleichung von Hab. 3, 14 (hebr. Text 2, 14) mit Jeſ. 11, 9, indem der jüngere Prophet (Habakuk) da unbedenklich die „Ehre Gottes" einfügt, wo der ältere Jeſaja lediglich Gott geſetzt hatte. Klar iſt aus dem Ausgeführten, daß die „Ehre Gottes" einerſeits der die göttliche Vollkommenheit ausmachende Inbegriff der Eigenſchaften Gottes ſein muß, andererſeits aber dieſes wiederum nur inſofern, als (vgl. beſonders Pſ. 57, 6; 72, 19) jene Vollkommenheit für die Welt außer Gott kund und offenbar wird. Wenn aber ſo die Ehre Gottes mit ſeinem Weſen, nämlich mit ſeinem erſcheinenden Weſen ſich deckt, ſo leuchtet ein, daß ein Aufgeben der Ehre ſeitens Gottes zugleich ein Aufgeben ſeiner Exiſtenz für die Welt ſein würde. Hält man dieſes feſt, ſo begreift ſich der eigenthümliche Ausſpruch Jeſ. 42, 8; 48, 11, daß Gott ſeine Ehre niemandem abtreten werde; ſo begreift ſich überhaupt die mehrfach ſich findende Bezeichnung Gottes im A. T. als eines eifrigen, d. h. auf ſeine Ehre eiferſüchtigen Gottes (2 Moſ. 20, 5; 34, 14; 5 Moſ. 4, 24; 32, 16. 21); ſo begreift ſich aber auch andererſeits die Nothwendigkeit der Anerkennung der göttlichen Ehre ſeitens der vernünftigen Creatur; ſo erhellt zugleich die Pflicht der Anbetung und Verehrung Gottes für den Menſchen (Pſ. 19, 2; 113, 4. 9; 138, 5). Dieſe Anerkennung der göttlichen Majeſtät braucht ſich aber durchaus nicht auf das Lob und den Preis Gottes (Pſ. 96, 3. 4) zu beſchränken; alles vielmehr, was der Menſch thut, kann und ſoll ſo beſchaffen ſein, daß es Gott zu Ehren gereicht (1 Kor. 10, 21). So wird die Gott eignende Herrlichkeit (Ehre) zu einer unerſchöpflichen Quelle der Anerkennung derſelben, der Ehrerweiſung ſeitens des Menſchen.

2) Ehre bei den Menſchen. Daß überhaupt die perſönliche Ehre, der gute Name ein erſtrebenswerthes ſittliches Gut ſei, wird im A. T. wiederholt ausgeſprochen. Der Spruchdichter bezeichnet den guten Namen als etwas, das großem Reichthum vorzuziehen ſei (Spr. 22, 1), und der Prediger Salomo will ihn höher geſchätzt wiſſen als köſtlichſtes Oel (Kap. 7, 1). Ein eigentliches Gebot nun freilich, für Erhaltung des guten Namens beſorgt zu ſein, findet ſich im A. T. nicht; der Spruchdichter beſchränkt ſich auf die Conſtatirung der Thatſache, daß lediglich die Weiſen Ehre erwerben (Kap. 3, 35). Erſt Jeſus Sirach will, daß ein jeder nach ſeinem Verdienſt ſich Ehre gebe (Kap. 10, 28) und ſtellt es als eine Pflicht hin, ſein Anſehen nicht beſchimpft werden zu laſſen (Kap. 30, 28 fg.; 41, 12). Immerhin aber ſoll dieſes Streben nach Ehre kein einſeitiges werden; ſtets ſoll ſich der Menſch ſeiner Unvollkommenheit und menſchlichen Schwachheit bewußt bleiben:

er ſoll ſich ſelbſt ehren mit Demuth (Sir. 10, 28). Das N. T., kraft deſſen, daß es die Ehre von Gott allein zu ſuchen gebietet (Joh. 5, 44), hat für das ausdrückliche Gebot der Wahrung des guten Namens keine Stelle, will überhaupt auf das Urtheil anderer nicht allzuviel gegeben wiſſen (1 Kor. 4, 3), ohne doch darum ſich zu verſchweigen, daß in dem Gewiſſen anderer offenbar zu ſein und bei andern einen guten Leumund zu haben nicht etwas gänzlich zu Unterſchätzendes ſei (2 Kor. 5, 11; 1 Tim. 3, 8). So wird denn auch nicht etwa das Streben der Erhaltung eines guten Namens überhaupt verdammt, vielmehr nur das tadelnswerthe Haſchen nach Ehre (Joh. 5, 41. 44); und nicht blos das Beiſpiel des Paulus (1 Kor. 9, 15; 2 Kor. 11, 23 fg.; Apg. 16, 37), ſondern auch dasjenige des Herrn ſelbſt (Matth. 12, 22 fg.; Joh. 8, 12 fg.) zeigt dem Chriſten, wie unter Umſtänden nachdrücklichſte Vertheidigung des guten Namens gegenüber boshaften Verleumdungen geboten iſt. Immerhin aber wird der Accent lediglich darauf gelegt, daß man andern ſolle die ſchuldige Ehre erweiſen (Röm. 12, 3; 1 Kor. 12, 22); für Chriſtus zudem iſt, Schmach und Verfolgung ertragen zu müſſen, höchſte Ehre (Matth. 5, 11. 12; vgl. auch Apg. 5, 41; vgl. 2 Kor. 4, 17; Eph. 3, 13).

3) Ehrenbezeigungen, Ehrerbietung. Jemand wegen ſeiner perſönlichen Eigenſchaften oder aber wegen ſeiner ſocialen Stellung durch gewiſſe Zeichen, Merkmale, Geberden auch äußerlich ſeine Hochachtung kundzuthun, iſt ein in der menſchlichen Natur allgemein begründetes Bedürfniß, dem wir ebendeshalb faſt bei allen einigermaßen gebildeten Nationen alter oder neuer Zeit irgendwie in der Sitte Rechnung getragen finden, inſonderheit dadurch, daß für gewiſſe in ähnlicher Weiſe häufig wiederkehrende Verhältniſſe und Vorkommniſſe ſich beſtimmte Formen feſtgeſetzt haben, durch welche der eine dem andern ſeine Achtung an den Tag legt. Ganz beſonders reich an ſolchen Umgangsformen iſt der Verkehr der Morgenländer untereinander und zwar ſeit den älteſten Zeiten bis auf den heutigen Tag. Man kann unterſcheiden zwiſchen ſolchen Ehrenbezeigungen, wie ſie der Niedere dem an Rang Höhern gegenüber für geboten hält und welche alſo mehr unter den Begriff der Ehrerbietung fallen, und ſolchen, welche Gleichgeſtellte bei dem Verkehr untereinander zu beobachten pflegen und die alſo mehr das Gebiet der reinen conventionellen Höflichkeit betreffen. Hier haben wir es nur mit den erſtern zu thun (über letztere ſ. Gruß). Unter den Arten, durch welche der Niedere dem Höhern beim Zuſammentreffen mit ihm ſeine Ehrerbietung zu bezeigen pflegte, nimmt bei den Hebräern, wie überhaupt bei den Orientalen und auch bei den alten Aegyptern, die erſte Stelle ein das tiefe Sichverneigen vor jemand, oft bis zur Erde, und dann wol mit einem Beugen der Knie verbunden (1 Moſ. 18, 2; 19, 1; 23, 7 u. ö.). Um möglichſt ſtark auf dieſe Weiſe ſeine Devotion zu bezeigen, wiederholte man das Sichverneigen auch mehreremal bis zu ſieben malen (1 Moſ. 33, 3). In anderer Weiſe that man dieſes, indem man ſich geradezu mit dem Körper auf den Boden warf, ſodaß das Angeſicht die Erde berührte; der Hebräer bezeichnet dieſes als ein Niederfallen aufs Angeſicht (1 Moſ. 17, 3. 17; 4 Moſ. 16, 4. 22); oft freilich war dieſes von dem Sichverneigen bis zur Erde nicht verſchieden (1 Sam. 25, 23). Des bloſen Beugens der Knie als eines Zeichens der Ehrerbietung Höherſtehenden gegenüber wird 2 Kön. 1, 13 Erwähnung gethan (ſonſt iſt daſſelbe häufig Zeichen der Devotion Gott gegenüber [Richt. 7, 5. 6; 1 Kön. 8, 54; Eſra 9, 5]; inwiefern freilich dieſes Kniebeugen von dem Sichverneigen oder zur Erde Niederfallen verſchieden und ob es nicht vielmehr mit dem einen von beiden zuſammenfalle, dürfte ſchwer zu entſcheiden ſein. Befand ſich der an Stellung Niedere auf einem Reitthier (Kamel, Eſel) oder aber auf einem Wagen ſitzend, ſo ſprang derſelbe beim Zuſammentreffen mit einer Reſpectsperſon herab und machte die entſprechende Verbeugung (1 Moſ. 24, 64; 1 Sam. 25, 23; vgl. 2 Kön. 5, 21). Befand man ſich bei der Ankunft einer angeſehenen Perſönlichkeit in ſitzender Stellung, ſo pflegte man ſich zu erheben (Hiob 29, 8); inſonderheit hatten Jüngere vor Bejahrtern aufzuſtehen (3 Moſ. 19, 32). Eine andere Art, dem Höherſtehenden gegenüber ſein Bewußtſein von der ſocialen Inferiorität an den Tag zu legen, war, daß man nicht nur, wie wir zu thun pflegen, den Angeredeten als ſeinen Herrn bezeichnete, ſich ſelbſt als ſeinen Diener oder Knecht, ſondern daß man auch von ſich in der dritten Perſon redete (1 Moſ. 18, 3; 19, 2; 33, 5; vgl. 24, 18; ſ. auch Furrer, „Wanderungen durch Paläſtina" [Zürich 1865], S. 8), ja man ging hierin bis zu der für unſer Gefühl widerwärtigen Verleugnung ſeiner perſönlichen Würde fort, daß man ſich ſelbſt mit Schimpfnamen belegte, wie z. B. mit dem Namen Hund (2 Kön.

8, 13) oder gar todter Hund (2 Sam. 9, 8). Die höchſten Ehrenbezeigungen behielt man für die Spitzen der Geſellſchaft: Fürſten, Statthalter, Feldherren u. ſ. w., und zwar für gewiſſe außerordentliche Vorkommniſſe: für den feierlichen Einzug eines neugewählten Königs, eines ſiegreichen Feldherrn u. ſ. w., vor. Wie bei ſolchen Angelegenheiten von ſeiten derer, die Gegenſtand der öffentlichen Huldigungen waren, durch Entfaltung einer äußerſten Pracht der Schauluſt des Orients ſoweit als irgend möglich Rechnung getragen ward, ſo wurde auch von ſeiten des Volks in Zeichen der Ergebenheit das Aeußerſte geleiſtet. Unter dem Ruf: Es lebe der König! bei den Klängen der Muſik von Flöten, Cymbeln und Trompeten, unter Jubelrufen und Freudenſchall hielt der neugewählte König ſeinen Einzug (1 Kön. 2, 40). An dem Jubelrufen pflegten inſonderheit auch die Frauen ſich zu betheiligen, welche auch wol zu dem Klang von Flöten und andern Inſtrumenten den einziehenden Sieger in Liedern und Geſängen verherrlichten (1 Sam. 18, 6. 7). Damit der Fuß des Gefeierten nicht die rauhe profane Erde betrete, breitete man auch Teppiche oder Kleider hin (2 Kön. 9, 13), eine Sitte, von welcher laut Robinſon („Paläſtina", II, 383) zuweilen auch jetzt noch, wenn auch allerdings ſehr ſelten, in Paläſtina Beiſpiele ſich finden, und ſtreute dazu wol auch noch Blumen auf den Weg hin, zugleich Baumzweige auf denſelben ausbreitend (Matth. 20, 8). Geſchah der Einzug bei Nacht, ſo zündete man auch Fackeln an (2 Makk. 4, 22). Noch ſei erwähnt, daß man einen andern auch dadurch zu ehren pflegte, daß man ihm einen Ehrenplatz anwies, als welcher ſchon im Alterthum und ſo auch bei den Hebräern die rechte Seite galt (1 Kön. 2, 19; Pſ. 45, 10; 110, 1; Matth. 25, 33); vgl. hierzu Jahn, „Bibliſche Archäologie" (Wien 1818), I, 2, §§. 199—204, woſelbſt man auch die, die hebr. Sitte erläuternden, Stellen aus Herodot, Strabo und andern Claſſikern, ſowie aus den Reiſebeſchreibungen Niebuhr's und Chardin's, dem Werk Arvieux's „Ueber die Sitten der Araber", aus Harmar's „Beobachtungen über den Orient", deutſch von Faber (Hamburg 1772 fg.), Oedmann's „Vermiſchten Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der H. Schrift", deutſch von Gröning (Roſtock 1786—95), und andern Werken verzeichnet findet, ſowie die neuern Reiſebeſchreibungen von Robinſon, Rüppell, Tiſchendorf, Furrer u. a. (S. auch Beleidigung.) Schrader.

Ehre Gottes, ſ. Ehre.

Ehrenbezeigungen, ſ. Ehre.

Ehrerbietung, ſ. Ehre.

Ehud, ein Richter in Iſrael, Benjaminit (1 Chron. 7, 10), Enkel oder Urenkel des Benjamin (vgl. 1 Moſ. 46, 21 mit 1 Chron. 8, 5), der Iſrael von dem Joch des Moabiterkönigs Eglon (ſ. d.) befreite. Gelähmt an der rechten Hand führte er um ſo kräftiger die linke; denn ein wirkliches Gebrechen, und nicht blos Mangel an Uebung oder die Gewohnheit mit der linken zu kämpfen (Köſter, „Erläuterungen der H. Schrift A. und N. T. aus den Claſſikern" [Kiel 1833], S. 128), ſcheint ihn am Gebrauch der rechten Hand gehindert zu haben. Am Hof des Moabiterkönigs zu Jericho wohlgelitten, benutzte er mit orientaliſcher Schlauheit das Vertrauen Eglon's, um ihn, nach Ueberreichung des ſeit 18 Jahren bezahlten Tributs, unter dem Vorwand einer vertraulichen Mittheilung, mit einem zweiſchneidigen Schwert meuchleriſch niederzuſtoßen (Richt. 3, 15 fg.; Joſephus, „Alterthümer", V, 4, 2 fg.). Es gelang ihm zu entkommen, ſeine Landsleute in dem die Ebene von Jericho begrenzenden Waldgebirge zu ſammeln, die unvorbereiteten Moabiter in der erſten Beſtürzung zu überrumpeln und ihre ſtreitbare Mannſchaft (10000 Mann) niederzuhauen. Die Niederlage war ſo entſcheidend, daß Iſrael nun 80 Jahre vor den Moabitern Ruhe hatte. Vgl. auch Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1865], II, 526 fg. Schenkel.

Eiche, hebr. 'allón, 'elón, 'allá, unrichtig überſetzt Luther auch 'eláh alſo, welches Wort die Terebinthe (ſ. d.) bedeutet (Richt. 6, 11; 1 Chron. 11 (10), 12; 1 Kön. 13, 14; 1 Moſ. 35, 4; 2 Sam. 18, 9). Von allen Waldbäumen treffen wir in Paläſtina die Eiche am meiſten verbreitet und zwar in verſchiedenen Arten, doch ſo, daß unter ihnen die Stein- und die Valoniaeiche bei weitem vorwiegen. Im Gebiet von Judäa und Samarien bis zum Karmel kam uns die erſtere beſonders häufig zu Geſicht, in Galiläa mehr die letztere, welche auch im Oſtjordanland vorherrſcht. Die berühmten Eichenwälder Baſans beſtehen aus Bäumen dieſer Art.

Die Steineiche (quercus ilex pseudococcifera) zeichnet ſich aus durch immergrüne, länglich eirunde, ſägeartig gezähnte, unten weißliche, oben graugrüne ſteife Blätter, die viel kleiner ſind als diejenigen der deutſchen Eiche, mit welcher ſie ſonſt im Aufſtreben zu

majeſtätiſcher Größe wetteifert. Nach Hooker beſtehen neun Zehntel des Strauchwaldes, der den Karmel überkleidet, aus Steineichengebüſch.

Die Valoniaeiche (quercus aegilops) trägt auf knorrigem Stamm eine mit glänzend grünen, breiten Blättern reichgeſchmückte Krone, ſteigt nicht ſo ſtattlich und ſchlank aufwärts wie unſere Eiche, ſondern erreicht ſelbſt bei einem Umfang von 7 Fuß nicht mehr als 25—30 Fuß Höhe. Ihre großen, immer grün bleibenden Eicheln bilden roh und geſotten eine beliebte Nahrung bei den Eingeborenen und werden deshalb haufenweis auf die Märkte gebracht.

Während es heute noch öſtlich vom Jordan in einzelnen Gegenden dichte Eichenwaldungen gibt, ſuchen wir dieſſeit des Fluſſes „von Dan bis nach Beerſeba" umſonſt nach einem ſolchen. Wol ſind die Hügel nicht ſelten, welche mit Eichengebüſch bewachſen ſind; allein daſſelbe entwickelt ſich nicht zum Baumwald, weil die Ziegen die zarten Schößlinge abfreſſen und dadurch das Wachsthum hemmen, ferner weil der Araber von Forſtcultur nichts verſteht, ſondern den Strauch ſchon ſammt der Wurzel ausrodet und zu Kohlen verbrennt. Dafür gibt es auf freien Stellen einzelne durch Alter und Größe ausgezeichnete Bäume, welche das Volk faſt abergläubiſch verehrt, in dunkler Erinnerung an den Baumcultus längſtvergangener Zeiten. Solch ein Baum iſt die Abrahamseiche (quercus ilex pseudococcifera) unweit nördlich von Hebron. Unſere Meſſung ergab für den Stamm unten einen Umfang von 32 Fuß und die Peripherie der Krone, die ſchon 20 Fuß ob der Erde durch Theilung des ungeheuern Stammes beginnt, maßen wir zu 95 Schritten. Die Anfänge dieſes Baumes reichen ohne Zweifel tief ins Mittelalter zurück; ſtand er doch bereits im 16. Jahrh. in hoher Verehrung. Solche einzelnſtehende gewaltige Eichbäume, welche den Stürmen vieler Menſchenalter ſtandhielten, beſaßen auch die Bewunderung der Iſraeliten, daher die Volksgemeinde unter großen Eichen zuſammenkam, man unter ihrem Schatten opferte und geliebte Todte zu ihren Füßen begrub (Richt. 9, 6. 37; 1 Moſ. 35, 8). Eichen, auf einſamer Höhe emporragend, unter beſonderm Namen dem Volk bekannt, dienten dem Wanderer zum willkommenen Wegweiſer in menſchenarmer Gegend (1 Sam. 10, 3). Aus dem harten zähen Holz ſchnitzte der Heide Götzenbilder und die Syrer holten ſich Eichen von Baſan zu Ruderbänken (Jeſ. 44, 14; Ez. 27, 6).

Auf dem Hügelland am nördlichen Fuß des Tabor findet ſich eine Menge uralter Valoniaeichen, die einen üppigen Wieſengrund überſchatten. Doch keiner dieſer Bäume beſitzt ein eigentlich imponirendes Ausſehen wie jener Abrahamsbaum, unter dem nach der Volksſage ſchon der berühmte Stammvater ſich gelagert haben ſoll. Furrer.

Eichgrund, genauer überſetzt das Terebinthenthal. In dieſem Thal lag Ephes Dammim, das heutige Damun. Es bezeichnet daher daſſelbe den großen Wadi Maſarr, der unweit weſtlich von den Salomonsteichen ſeinen Urſprung nimmt und im Lauf nach Abend hin bei Tell Zakarijeh das Gebirge verläßt, um unter dem Namen Wadi Samt die philiſtäiſche Ebene zu durchziehen. Auf dieſem Wege kommt er etwa eine halbe Stunde nördlich an Asdod vorüber. Eigene Betrachtung bewies uns, wie der Wadi mit ſeinem breiten, verhältnißmäßig ebenen Thalgrund eine Naturſtraße bildete, auf welcher es den philiſtäiſchen Heeren zur Zeit Saul's und David's nicht ſchwer wurde, ins Gebirge Juda einzudringen. Bei Ephes Dammim fiel jene Schlacht vor, in welcher nach dem Sieg David's über Goliath die Philiſter von den Iſraeliten aufs Haupt geſchlagen wurden (1 Sam. 17, 1 fg., 19 fg.; 21, 9). Furrer.

Eid. Unter die wichtigſten Pflichten, welche die Menſchen gegeneinander zu erfüllen haben, gehören die Wahrhaftigkeit in ihren Ausſagen und die Treue in der Erfüllung der abgelegten Verſprechen. Allein je wichtiger dieſe Pflichten ſind, deſto geneigter war man von jeher, wenn ſelbſtſüchtige Intereſſen und gehäſſige Leidenſchaften ins Spiel kamen, ſie zu übertreten. Daher kommt es, daß man von den älteſten Zeiten her auf Mittel bedacht war, in wichtigen Fällen die Menſchen zu bewegen, die Wahrheit zu bezeugen und ihre Gelöbniſſe treulich zu halten. Dasjenige Mittel, welches am früheſten und am allgemeinſten zu dieſem Zweck in Anwendung kam, war der Eid. Wirklich finden wir auch denſelben vom grauen Alterthum an bis auf den heutigen Tag bei allen Völkern, unter den mannichfaltigſten Formen, immer in innigem Zuſammenhang mit der Religion, und darum deſto heiliger gehalten, je größer die Macht war, welche die Religion auf die Menſchen ausübte.

Den Berichten der Geneſis zufolge war der Eid ſchon in dem patriarchaliſchen Zeitalter gebräuchlich, und zwar ſowol zur Betheuerung von Ausſagen als von Verſprechen und Gelöbniſſen. In der Familie Abraham's wurde der Eid bei Gott, dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, der in ihr der einzige legitime Gegenſtand der Anbetung war, geleiſtet. Die einfachſte Form der Eidesleiſtung war die, daß man ſeine Hand zu Gott emporhob (1 Moſ. 14, 22). Zur Betheuerung von Verſprechen legte man zuweilen demjenigen, dem das Verſprechen abgelegt wurde, die Hand auf die Hüfte (1 Moſ. 24, 2. 3; 47, 29—31), eine ſymboliſche Handlung, deren Sinn dunkel iſt. Bei Abſchließung von Bündniſſen errichtete man einen Steinhaufen und ſpeiſte gemeinſchaftlich auf demſelben (1 Moſ. 31, 45. 46). Eine noch feierlichere Form der eidlichen Abſchließung von Bündniſſen beſtand darin, daß man mehrere Thiere in Stücke zertheilte, dieſe Stücke in zwei Reihen legte und durch dieſelben hindurchſchritt, was zuverläſſig bedeuten ſollte, daß man im Fall der Bundesverletzung ſich für würdig erkenne, von Gott auf gleiche Weiſe, wie man gegen die zerſtückten Thiere gethan, behandelt zu werden (1 Moſ. 15, 12—18). Aus der Siebenzahl der getödteten Thiere, wie der ſieben Stücke, in die ſie zerlegt wurden, entſprang das Wort ſiebenen, welches im Hebräiſchen ſchwören bedeutet. Wenn im A. T. von Gott geſagt wird, daß er bei ſich ſelbſt geſchworen habe (Jeſ. 45, 23; 62, 8; Jer. 22, 5; 51, 14 fg.; vgl. Hebr. 6, 13); wenn ſogar von ihm ausgeſagt wird, daß er in der Hülle von Rauch und Flamme durch die zerlegten Thierſtücke hindurchgefahren ſei, um mit Abraham einen Bund zu ſchließen (1 Moſ. 15, 18), ſo hängt dieſes mit den unvollkommenen Vorſtellungen zuſammen, welche die Hebräer, beſonders in den älteſten Zeiten, noch von Gott hatten.

Moſe ertheilte dem Eidſchwur eine geſetzliche Sanction. Es verſteht ſich, daß bei den Iſraeliten nur der bei dem einzigen Gott geſchworene Eid zuläſſig war (5 Moſ. 6, 13; 10, 20). Gerade darum, weil die Iſraeliten durch die Form ihrer Eidſchwüre zu erkennen gaben, daß Jahve der einzige Gegenſtand ihrer Anbetung war, wurden ſie zuweilen die bei dem Herrn Schwörenden genannt (Jeſ. 48, 1; Hoſ. 4, 15; Zeph. 1, 5). Den falſchen Eid unterſagte Moſe auf das ſtrengſte, mit der Drohung, daß Gott denjenigen, der ſeinen Namen zur Unwahrheit ausſpricht, nicht unbeſtraft laſſen werde (2 Moſ. 20, 7). Gerade dieſer drohende Ernſt, mit welchem im moſaiſchen Geſetz der Meineid verboten wird, läßt es uns auf den erſten Blick ſeltſam erſcheinen, daß auf denſelben keine bürgerlichen Strafen geſetzt werden. Wahrſcheinlich aber dachte ſich der hebr. Geſetzgeber, daß, da der Eid vor allen Dingen ein gegen Gott begangenes Verbrechen ſei, auch die Beſtrafung deſſelben Gott allein überlaſſen werden müſſe. Wer einen falſchen Eid geſchworen hatte, war gehalten, Gott für dieſes Vergehen durch ein Schuldopfer zu verſöhnen (3 Moſ. 5, 1; 6, 2. 3).

Schon vom Davidiſchen Zeitalter an war bei den Iſraeliten die Sitte eingedrungen, bei dem Namen des Königs (1 Sam. 17, 55; 25, 26; 2 Sam. 14, 19) oder eines Propheten z. B. des Elia, Eliſa (2 Kön. 2, 2. 4. 6; 4, 30) oder bei dem Tempel (Jer. 7, 4) zu ſchwören. Solche Eide galten zwar nie als geſetzlich und wurden daher vor Gericht nicht angenommen; allein es waren immerhin Betheuerungen, deren Gebrauch, wie er ſchon von einem gewiſſen Nachlaß in der Achtung des Eides Zeugniß ablegte, hinwiederum auf die Heilighaltung deſſelben einen nachtheiligen Einfluß äußern mußte. Wir ſehen in der That die Ehrfurcht vor dem Eid im Fortgang der Zeiten immer mehr abnehmen. Daher die Klagen über die vielen Fälle des Meineids, die ſich in mehrern Schriften des A. T. vernehmen laſſen (Hoſ. 4, 1; Jer. 7, 8; Pred. 9, 2; Sir. 23, 9—17; Weish. 14, 25 fg.). Aus dem N. T. erſehen wir, daß die phariſäiſche Caſuiſtik, welche überhaupt auf die ſittlichen Begriffe der Iſraeliten einen ſehr verderblichen Einfluß geäußert hatte, ſich beſonders auch in Anſehung des Eides geltend machte. Weil die moſaiſche Geſetzgebung als geſetzlichen Eid nur denjenigen anſah, der bei dem Namen Jahve's abgelegt wurde, ſo lehrten die Phariſäer, daß jede Betheuerung, bei der man es vermeide, den Namen Gottes auszuſprechen, wie die bei dem Himmel, bei Jeruſalem, bei dem Tempel u. ſ. w., unverbindlich ſei, wogegen Jeſus mit Recht bemerkte, daß, weil Gott der Allgegenwärtige ſei und alles von ihm abhänge, nichts gedacht werden könne, was nicht die Idee Gottes in ſich ſchließe (Matth. 5, 35. 36). Die gleiche Bemerkung ſetzte er denjenigen entgegen, welche ſagten, daß der Eid bei dem Tempel oder dem Altar des Tempels keine Verbindlichkeit auflege, dagegen verbindlich ſei, wenn er bei dem Schatz des Tempels oder dem auf dem Altar liegenden Opfer abgelegt werde (Matth. 23, 18. 22). Die aus dieſen un-

moraliſchen Grundſätzen bei den Juden entſprungene Sitte, bei jeder Gelegenheit und den geringfügigſten Veranlaſſungen ſich ſolcher Betheuerungen zu bedienen, müſſen wir im Auge behalten, wenn wir das von Chriſtus und von Jakobus ausgeſprochene Verbot des Eidſchwurs in richtigem Sinn auffaſſen wollen.

Der Eid beſteht in einer feierlichen Betheuerung der Wahrheit einer Ausſage (Bekräftigungseid) oder des feſten Willens, ein Verſprechen zu halten (Verſprechungseid). Dieſe Betheuerung iſt religiöſer Art. Ueberall gründete ſich der Eid auf religiöſe Ueberzeugungen und galt daher ſelbſt für eine religiöſe Handlung. Eine Betheuerung, die nicht religiöſer Art iſt, wie die bei ſeiner Ehre, bei ſeinem Gewiſſen u. ſ. w., kann nicht als ein eigentlicher Eid angeſehen werden und wird deswegen auch bei Gericht nicht zugelaſſen. Im Grunde ſollte es der eidlichen Betheuerungen nicht bedürfen, denn an und für ſich gründen ſich ja die Wahrhaftigkeit und die Treue auf höchſt wichtige ſittliche Motive, deren jeder Menſch ſich bewußt ſein und die ihn in jedem Fall zur Ausſage der Wahrheit und der Erfüllung ſeiner Verſprechen beſtimmen ſollten. Allein gerade darum, weil die Menſchen ſich dieſer Motive nicht immer bewußt bleiben, oder, durch ſelbſtſüchtige Rückſichten und verwerfliche Leidenſchaften verführt, der Kraft derſelben widerſtehen, nahm man ſeine Zuflucht zu einer Handlung, welche vollkommen geeignet iſt, im Menſchen das Bewußtſein der höchſten religiöſen Motive zu erwecken, in der Erwartung, daß dieſe ihre Wirkung auf ihn nicht verfehlen und ihn bewegen würden, der Wahrheit Zeugniß zu geben und das abgelegte Verſprechen zu halten. Dieſe Handlung beſteht nun darin, daß der Menſch aufgefordert wird, ſeine Ausſage oder ſein Gelöbniß durch die Anrufung Gottes zu betheuern. Es iſt indeſſen genauer zu beſtimmen, zu welchem Zweck der Schwörende ſein Zeugniß oder ſein Verſprechen auf ſolche Weiſe betheuert. Nicht ganz richtig iſt die in dieſer Hinſicht gewöhnlich gegebene Erklärung: Er rufe Gott an zum Zeugen der Wahrheit und zum Rächer der Unwahrheit und Untreue. Schon der Gedanke einer bei dem Eidſchwur ſtattfindenden Art von Citation Gottes widerſpricht der heiligen Ehrfurcht, die wir Gott ſchuldig ſind. Außerdem iſt es offenbar, daß der Allgegenwärtige nicht erſt zum Zeugen der Wahrheit und der Allgerechte nicht zur Beſtrafung des Meineids aufgerufen zu werden braucht. Noch unrichtiger iſt die Vorſtellung, daß man Gott durch den Eid ſeine Seele verpfände. Denn unſere Seele gehört ja Gott ohnehin und ſteht ganz in ſeiner Macht. Verwerflich iſt auch die Behauptung, daß der Schwörende die Erklärung abgebe, im Fall des Meineids auf die Gnade Gottes Verzicht leiſten zu wollen, denn die Gnade Gottes hängt ja nicht vom Menſchen ab, und es verſteht ſich von ſelbſt, daß der, welcher einen falſchen Eid ſchwört, ſich derſelben verluſtig macht. Will man ſich von dem Sinn der eidlichen Betheuerung einen richtigen Begriff machen, ſo muß man von dem Gedanken ausgehen, daß ſie dem Menſchen keine neue Pflicht auferlegt, ſondern ihm nur die heiligſten Motive der Wahrhaftigkeit und Treue in das Bewußtſein rufen ſoll; dieſe ſind nun der Gedanke, daß Gott, als der allgegenwärtige und allwiſſende, Zeuge der Ausſage oder des Verſprechens iſt, das man ablegt, und daß er als der Allheilige und Allgerechte den Meineid nicht unbeſtraft laſſen kann. Wer einen Eid ſchwört, erklärt hiermit: Ich bin mir vollkommen bewußt, daß ich vor Gott ſtehe, der jedes meiner Worte vernimmt und mich, wenn ich falſch ſchwöre, dafür zu ſchwerer Rechenſchaft ziehen wird. — Es erhellt hieraus, daß der Eid dem Menſchen keinen Zwang auferlegt. Er ſoll ihn blos zum klaren Bewußtſein von Motiven bringen, deren er im Grunde nie uneingedenk ſein ſollte. Da nun dieſe Motive religiöſer Art ſind, ſo kann der Eid auch nur ſolchen zugemuthet und von ſolchen abgelegt werden, welche religiöſen Glauben haben, und namentlich von Gottes Daſein, ſeiner Allgegenwart und Gerechtigkeit überzeugt ſind. Wer durch ſeinen Eid öffentlich und feierlich erklärt, daß er das Bewußtſein dieſer großen religiöſen Wahrheiten in ſich trägt, und dennoch, demſelben widerſtehend, falſch ſchwört, der gibt ſich eben hierdurch als einen Menſchen zu erkennen, auf welchen auch die höchſten und heiligſten Beweggründe zur Sittlichkeit keine Kraft mehr ausüben, der darum auf keine Achtung und kein Vertrauen mehr Anſpruch machen kann.

Je weniger geleugnet werden kann, daß der Eid eine hochheilige, den Grundſätzen und dem Geiſt der chriſtl. Sittenlehre vollkommen entſprechende Handlung iſt, deſto auffallender muß uns die Art und Weiſe ſein, in welcher Jeſus und der Apoſtel Jakobus ſich über denſelben äußern (Matth. 5, 33—37; Jak. 5, 12). Ihre Ausſprüche ſcheinen auf den erſten Blick ein abſolutes Verbot des Eidſchwurs zu enthalten. So wurden ſie auch

von ſämmtlichen Lehrern der erſten chriſtl. Jahrhunderte verſtanden, und daß noch heutzutage die Wiedertäufer und Quäker ſie in dieſem Sinn auffaſſen und daher den Eid für verboten halten, iſt bekannt. Hätte aber Chriſtus wirklich ein ſolches unbedingtes Verbot des Eides ausgeſprochen, wie ſollten wir es uns erklären, daß er doch ſelbſt vor dem hohen Rath die eidliche Erklärung ablegte, daß er ſei Chriſtus, der Sohn Gottes (Matth. 26, 63. 64), und daß der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer den Eid für ein zweckmäßiges Mittel erklärt, dem Hader ein Ende zu machen (Hebr. 6, 16). Zum richtigen Verſtändniß der angeführten Ausſprüche iſt zunächſt darauf Rückſicht zu nehmen, daß Jeſus und Jakobus nicht von ſolchen Eiden ſprechen, die den Chriſten von der rechtmäßigen Obrigkeit auferlegt werden und denen ſie ſich nicht entziehen können, ſondern von ſolchen, die von ihrem freien Willen abhängen und die ſie unaufgefordert ablegen. Vorzüglich ſchweben ihnen ſolche eidliche Betheuerungen vor, welche die Juden aus freien Stücken und oft um der unwichtigſten Urſachen willen bei dem Himmel, der Erde, ihrem Haupt, bei Jeruſalem u. ſ. w. abzulegen pflegten, und die ſie, irregeleitet von der phariſäiſchen Caſuiſtik, für unverbindlich hielten. Der nächſte Sinn der angeführten Ausſprüche geht alſo dahin, daß die Chriſten, ohne von der geſetzlichen Obrigkeit dazu aufgefordert zu ſein, gar nicht ſchwören ſollen, am allerwenigſten in der verwerflichen Meinung, daß Betheuerungen, bei welchen man den Namen Gottes nicht ausſpricht, keine Verbindlichkeit auferlegen. Iſt auch dieſes der nächſte Sinn des von Jeſus und Jakobus ausgeſprochenen Verbots, ſo ſcheint daſſelbe doch, auf der andern Seite, eine weitere Ausdehnung zu haben, denn Jeſus ſagt ja, daß die Chriſten gar nicht ſchwören ſollen, und Jakobus, daß ſie ſich nicht blos des Eides bei dem Himmel oder der Erde enthalten, ſondern mit keinem andern Eid ſchwören ſollen. Jene Ausſprüche ſchließen daher den Gedanken in ſich, daß die Chriſten ſich einer ſo ſtrengen Wahrhaftigkeit und Treue befleißigen ſollen, daß ihr einfaches Ja und Nein ſoviel als ein Eidſchwur gelten und ſelbſt die geſetzliche Behörde es für unnöthig erachten werde, ihnen einen Eid abzufordern. Was insbeſondere Jeſum betrifft, ſo ſchwebte ihm bei ſeinen Aeußerungen über den Eid zuverläſſig die Idee des Reiches Gottes vor, die in ſeiner ganzen Bergpredigt vorherrſcht. In dieſem Reich der Wahrheit und Sittlichkeit ſollten Lüge und Untreue unerhörte Vergehen ſein. Alle Betheuerungen ſollten daher in demſelben ganz unnöthig und zur Abforderung eines Eidſchwurs kein Grund mehr vorhanden ſein. Weiſen hiermit die Worte Jeſu darauf hin, daß jeder Chriſt die heilige Verpflichtung habe, durch ſeine unverbrüchliche Wahrhaftigkeit und Treue auf die Realiſirung eines idealen Gottesreichs hinzuwirken, ſo wäre es doch irrig, wenn wir aus denſelben ſchließen wollten, daß jetzt ſchon, wo dieſes Reich von ſeiner vollen Entwickelung noch ſo weit entfernt iſt, der geſetzliche Eid den Chriſten unterſagt iſt. Der Eid bleibt vielmehr, bis zur vollſtändigen Realiſirung dieſes Reichs, wie der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer bemerkt, das zweckmäßigſte Mittel, ſich in wichtigen Fällen der Ausſage der Wahrheit und der Erfüllung eines Gelöbniſſes zu verſichern und einem ausgebrochenen Hader ein Ende zu machen. Bruch.

Eidechſe. Der Leſer der Luther'ſchen Bibelüberſetzung findet nur ein einziges mal die Eidechſe angeführt (3 Moſ. 11, 30), wo ſie im Verzeichniß der unreinen Thiere erſcheint, welche zu eſſen das iſraelitiſche Geſetz verbietet. Da nun im Orient die Ordnung der Eidechſen oder Saurier aus der Klaſſe der Reptilien ſehr reichlich vertreten iſt, ja einige Arten von den Einwohnern auch gegeſſen werden, ſo müßte es befremden, daß die hebr. Speiſegeſetze, die bei andern Thieren mehrere Arten unterſcheiden, von den Eidechſen nur Eine Art oder nur die Gattung gekannt haben ſollten. Auch iſt vermuthlich das von Luther durch „Eidechſe" übertragene Letaah nicht der Gattungsname, ſondern die Bezeichnung einer beſondern Art. Die Bibelforſcher haben daher in der Liſte der als unrein erwähnten Thiere mehrere Arten von Eidechſen angenommen und für ihre Annahmen im Arabiſchen einige Unterſtützung gefunden bei der Deutung der hebr. Namen. Trotzdem iſt aber in mehrern Fällen keine völlige Sicherheit zu erlangen, da in der Bibel nähere Angaben fehlen, und die alten Ueberſetzer und Ausleger nicht übereinſtimmen. Die in der Bibel vorkommenden Namen, die vermuthlich Eidechſen bezeichnen, ſind folgende:

1) Zab (3 Moſ. 11, 29), von Luther durch „Kröte" überſetzt, wird nach dem Vorgang der alten Verſionen und Bibelerklärer für das Landkrokodil (von einigen auch „ägyptiſche Eidechſe" genannt) gehalten, daſſelbe Thier, das die Araber Dhab oder Dhob, Dsob nennen, was allerdings an das hebr. Wort erinnert. Es iſt eine große Eidechſenart, die

zuweilen 18 Zoll Länge erreicht, eine gelbgraue Schuppenhaut hat, ſich häufig in ſteinigen Gegenden Afrikas und Weſtaſiens, auch in Paläſtina findet und niemals Waſſer trinken ſoll. Einzelne arab. Stämme eſſen das Fleiſch, das dem des Froſches ähnlich ſchmecken ſoll. Sie ſpielt eine Rolle in manchen Sprichwörtern der Araber, die ſich ihrer zu mediciniſchen Zwecken und als Zaubermittel bedienen, um Tapferkeit oder Liebenswürdigkeit zu erlangen, den Pferden größere Schnelligkeit zu verleihen u. dgl. Aus der Haut des Dſob verfertigen ſie Beutel, kleine Schläuche, Säbelſcheiden u. ſ. w.

2) Anakah (3 Moſ. 11, 30; Luther: Igel) deutet ſprachlich auf „Geſtöhn" hin, daher wahrſcheinlich die ſogenannte Warneidechſe zu verſtehen iſt, die bei Annäherung eines Krokodils oder einer giftigen Schlange eine ächzende Stimme erhebt und dadurch dem Menſchen zur Warnung dient. Sie wird gegen drei Fuß lang, iſt gelbbraun und wird von mehrern für das Thier gehalten, das die Araber Waran (waran) nennen (in der Naturgeſchichte Lacerta nilotica), ſich viel auf dem Lande in ſandigen Gegenden aufhält, in der Wüſte zwiſchen Aegypten und Syrien einheimiſch iſt und auch gegeſſen wird, Kopf und Schwanz ausgenommen, der für giftig gilt. Andere haben auf eine große Waſſereidechſe gerathen, die in Abyſſinien Anguga, Anguag genannt wird.

3) Koach (3 Moſ. 11, 30; Luther: Molch), von den alten Ueberſetzern durch Chamäleon übertragen, das aber nicht gemeint ſein kann, weil es erſt ſpäter genannt wird, hat man früher mit Bezug auf die Bedeutung des hebr. Wortes „Stärke", für dieſelbe Eidechſenart gehalten, die arabiſch „Waral" heißt, durch beſondere Stärke im Kampf mit dem Krokodil und den Schlangen ſich auszeichnen und giftig ſein ſoll. Dieſe Annahme iſt aber wol jetzt aufgegeben, da das Wort Koach zunächſt die Bedeutung „zuſammenziehen" hat, die auf die Bewegung der Eidechſe bezogen paſſend erſcheint. Andere verſtehen darunter die von den Naturbeſchreibern Lacerta stellio genannte, eine olivenbraune, ſchwarz und weiß gefleckte Eidechſe mit ſpannlangem Schwanz und kürzerm Leib. Man hat auch auf die Lacerta scincus officinalis gerathen, die Stink- oder gemeine Glanzeidechſe, die gegen acht Zoll lang wird, eine gelbe, ins Silberige fallende Farbe mit ſchwärzlichen Bändern hat, in Aegypten, Nubien, Arabien häufig iſt und von den Orientalen als Erregungsmittel gebraucht wird. Dagegen nehmen andere Bibelforſcher die Wüſteneidechſe (varanus scincus monitor terrestris, Waran el-hard der Araber) an. Ein Bibelausleger unſerer Zeit hat verſucht, den Namen Coach nach dem Geſchrei, ähnlich unſerm „quaken", dem griech. koax, dem lateiniſchen coaxare, zu deuten und den Froſch darunter zu verſtehen. Da aber 2 Moſ. 8, 2 die hebr. Benennung des Froſches vorkommt (zephardea), ſo müßte dort eine beſondere Art gemeint ſein.

4) Letaah (3 Moſ. 11, 30) wird von allen alten Ueberſetzern und jüd. Auslegern für eine Eidechſenart gehalten. Die lateiniſche Verſion gibt das Wort stellio, worunter die Naturforſcher die Dorneidechſe verſtehen, die im Orient ſehr häufig iſt, einen Fuß mißt, wovon der Schwanz die Hälfte ausmacht, olivenbraun gefleckt iſt, und vor alters gegen Epilepſie, Skorpionenſtich u. dgl. angewendet ward. Bei Vergleichung des hebr. Letaah mit dem entſprechenden arab. Stammwort hat man auf eine Geckoart gerathen, die mittels der Sohlenſcheiben, an denen ſie eine klebrige giftige Feuchtigkeit ausſchwitzt, an der Decke haften kann. Namentlich wird Ptyodactylus lobatus angeführt, röthlich grau mit kleinen Schuppen und Warzen, der bei Berührung der Fußblätter Entzündung der Haut verurſachen und die Speiſen, über die er hinkriecht, vergiften ſoll. Er iſt etwa eine Spanne lang, gegen einen Zoll dick, häufig in den Ländern am Mittelmeer, und wird mit der Eidechſe, die bei den Arabern „Vater des Ausſatzes" heißt, für einerlei gehalten. Ein neuerer Bibelforſcher verſteht unter Letaah einen Erdkriecher, wahrſcheinlich die Schildkröte, die in Paläſtina allerdings häufig iſt und auch gegeſſen wird, nur nicht von den Mauren und Haneſiten.

5) Chomet (3 Moſ. 11, 30) überſetzt Luther durch „Blindſchleiche", die alten Verſionen alle durch „Eidechſe", daher man unter dem hebr. Namen die eigentliche Bezeichnung, alſo den Gattungsnamen dieſes Thieres vermuthet hat. Sprachlich leitet das Wort auf die Stammbedeutung, „zuſammenziehen, ſchlängeln", zurück, wobei auch an ſchleichen gedacht werden kann. Nach dem Vorgang jüd. Gelehrter hat man an die Schnecke gedacht, die aber Pſ. 58, 9 unter einem andern Namen erſcheint, es müßte denn die nackte Schnecke gemeint ſein. Einige haben bei Chometh auf eine Sandeidechſe, die arab. Chutaka, hingewieſen.

6) Tinſchemeth (3 Moſ. 11, 30), bei Luther „Maulwurf", nach den alten Ueberſetzern und Rabbinen; die Ueberſetzung wird aber von den neuern Bibelforſchern entſchieden abgelehnt, weil der Maulwurf in die Charakteriſtik der aufgezählten Thiere nicht paßt, dagegen wird der Ausdruck durch Chamäleon erklärt. Der hebr. Name führt ſprachlich auf ein Thier, das durch eigenthümliches Athmen ausgezeichnet iſt, daher man es auch „Athmerin" überſetzt. Ein ſolches iſt das Chamäleon (Rolleidechſe) mit einer großen Lunge, wodurch es ſich aufblähen kann. Es lebt in Afrika, Amerika und Aſien von Inſekten, die es mit ſeiner langgeſtreckten kleberigen Zunge fängt. Seine Haut iſt chagrinartig, mit kleinen körnigen Schuppen bedeckt, hat ein durch einen Höckerkamm erhöhtes Rückgrat, einen Greifſchwanz und einen runden dicken Kopf mit einem eckigen Höcker. Seine eigentliche Farbe iſt ſtahlgrau, es iſt aber ſprichwörtlich durch ſeinen merkwürdigen Farbenwechſel, indem es von Grün in Violett, von Gelb in Blauſchwarz übergehen kann, und gilt bekanntlich als Symbol der Unzuverläſſigkeit und Falſchheit. Die Alten haben das eigenthümliche Lufteinathmen des Thieres hervorgehoben und geglaubt, daß es den Mund immer offen habe und nur von der Luft lebe.

7) Semamith (Spr. 30, 28) von Luther durch „Spinne" überſetzt, wird nach dem Vorgang der alten Verſionen auch auf eine Eidechſenart bezogen, und, weil es an der genannten Stelle als kluges Thier erſcheint, als kleine Eidechſe gefaßt. Andere ſtellen es mit der unter Letaah vermutheten Geckoart, namentlich dem ſogenannten Plattfinger, zuſammen, deſſen breite Fußblätter an den glätteſten Mauern Haft finden. Roskoff.

Eiferopfer. Wenn ein Eifergeiſt über den Ehemann kam, wenn Zweifel an der Treue ſeines Weibes in ihm rege wurden, ſo mußte er, gleichviel ob jene Zweifel begründet waren oder nicht, ſein Weib zum Prieſter führen, damit eine durch prieſterliche Vermittelung hervorgerufene göttliche Entſcheidung ihn entweder von ſeinem Argwohn befreie oder das geſtörte eheliche Verhältniß, durch Verurtheilung des Weibes, für immer breche. Dieſe Entſcheidung wurde dadurch eingeleitet, daß der Prieſter, nachdem er einen furchtbaren Fluch über ein des Ehebruchs ſchuldiges Weib ausgeſprochen, der Verdächtigten einen Trank eingab, infolge deſſen ihre Schuld oder Nichtſchuld ans Licht kommen ſollte. Hatte ſich das Weib wirklich an ihrem Mann vergangen, ſo werde, hieß es, von dieſem Fluchwaſſer ihr Bauch anſchwellen und ihre Hüfte ſchwinden; war ſie unſchuldig, ſo ſollte ſie unbeſchädigt bleiben. Dieſe feierliche Ceremonie war begleitet von einem aus $^1/_{10}$ Epha Gerſtenmehls (ohne Oel und Weihrauch) beſtehenden Opfer, minḥàt ḳena'ót, „Eifer- oder Eiferſuchtsopfer" genannt. Während der Beſchwörung ſelbſt mußte das Weib das Opfer in ihren Händen halten, dann, unmittelbar bevor ſie das Waſſer zu trinken bekam, nahm es der Prieſter ihr ab, webte es vor dem Herrn und warf eine Hand voll davon ins Altarfeuer. So das Geſetz 4 Moſ. 5, 12—31. Die traditionellen Ergänzungen dazu enthält Sota h. e. liber Mischnicus de uxore adulterii. Ed. Wagenseil (Altdorf 1674), II, 1; III, 1, 6. Eigenthümlich, wie die ganze Vorſchrift einer ſolchen Unſchuldsprobe, deren Aehnlichkeit mit den aus dem heidniſchen und chriſtl. Alterthum bekannten Keuſchheitsproben und Gottesurtheilen Bähr, „Symbolik des moſaiſchen Cultus" (Heidelberg 1839), II, 447, ohne Grund beſtreitet, iſt auch das Opfer ſelbſt, ſofern es nämlich nicht, wie die übrigen Getreideopfer, aus Weizen, ſondern aus Gerſte beſtand. Nach den Rabbinen (Mischna Sota, II, 1; vgl. Targum II, Raſchi und Aben Eſra zu 4 Moſ. 5, 15) ſtand die Gerſte als Viehfutter im Zuſammenhang mit der viehiſchen That des Weibes; allein das Weib konnte ja auch unſchuldig ſein, und ausſchließlich Thierfutter war die Gerſte keineswegs (Richt. 7, 13; 2 Kön. 4, 42; Joh. 6, 9. 13). In der geringern Getreideart liegt eher das angedeutet, daß das Opfer ſelbſt an Werth und Bedeutung nicht auf gleiche Linie mit den übrigen geſtellt wurde. Am nächſten kommt es übrigens, auch in der Art der Darbringung (ohne Oel und Weihrauch), dem kleinſtmöglichen Sündopfer, nur daß für dieſes $^1/_{10}$ Epha feinen Mehls vorgeſchrieben war (3 Moſ. 5, 11). Als eine, und zwar die niederſte Unterart des Sündopfers werden wir es wol zu betrachten haben, nämlich die zum voraus, ehe die göttliche Entſcheidung erfolgte, zu ſühnende Sünde war die Erregtheit, der „Eifergeiſt" des Mannes, der ſeinem Eheweib Böſes zutrauen und an ihrer Untreue mit ſchuld ſein konnte. Wie aus V. 15 (namentlich aus den Imperfecten in der zweiten Vershälfte) erhellt, brachte der Mann das Opfer dar, nicht das Weib, trotz V. 18 und 25. Steiner.

Eiferwaſſer, ſ. Eiferopfer.

Eigenſchaften Gottes. Indem die Schriften des A. und des N. T. Gott eine reiche Fülle von Eigenſchaften beilegen, kommen ſie den religiöſen Bedürfniſſen des menſchlichen Geiſtes und Herzens entgegen. In der Abgezogenheit ſeines Begriffs gedacht, kann Gott kein Gegenſtand frommer Verehrung werden. Um ſich bewogen zu fühlen, zu Gott zu beten, ſich ſeiner in den wechſelnden Verhältniſſen des Lebens zu getröſten und ſich durch den Gedanken an ihn in ſeinem Willen und Handeln beſtimmen zu laſſen, muß man ſich eine concrete Vorſtellung von ihm machen und von dem Bewußtſein gewiſſer ihm zukommender Eigenſchaften durchdrungen ſein.

Nun fragt es ſich aber, was wir unter einer Eigenſchaft oder einem Attribut Gottes zu verſtehen haben. Zur Beantwortung dieſer Frage dient vor allen Dingen die Bemerkung, daß die Eigenſchaften Gottes von ſeinem Weſen zu unterſcheiden ſind. Dieſer Unterſchied muß bei allen Gegenſtänden unſerer Erkenntniß gemacht werden. Wol ſtehen Weſen und Eigenſchaft miteinander im innigſten Zuſammenhang, dennoch aber darf von allem dem, was zum Weſen eines Dinges gehört, nichts als eine Eigenſchaft deſſelben angeſehen werden. So ſind beim Menſchen das Denken, Fühlen, Wollen keine Eigenſchaften, ſondern Beſtimmtheiten ſeines Weſens. Das hat man in der Lehre von Gott oft überſehen und daher manches zu ſeinen Eigenſchaften gerechnet, was vielmehr zu ſeinem Weſen gehört, wie z. B. ſeine Einheit, ſeine reine Geiſtigkeit. Alle Eigenſchaften eines Dinges fallen in die Erſcheinung deſſelben und ſetzen voraus, daß es ſein Weſen und die in demſelben liegenden Kräfte zur Offenbarung bringe. Gehört z. B. das Erkennen und Denken zum Weſen des Menſchen, ſo fallen die Unwiſſenheit oder die geiſtige Bildung deſſelben in das Gebiet ſeiner Eigenſchaften, gleichwie das Sittlichſein eine Beſtimmtheit ſeines Weſens iſt, während das Sittlichgut- oder Schlechtſein zu ſeinen Eigenſchaften gehört. Wir verſtehen daher unter den Eigenſchaften eines Objects die verſchiedenen Richtungen und Formen, in welchen es ſein Weſen offenbart, mit andern Worten, die Beſtimmtheiten ſeiner Erſcheinung. Aus dieſer Definition der Eigenſchaften eines Dinges folgt, daß ſich in jeder derſelben ſein Weſen reflectiren muß. Zur genauen Beſtimmung der Eigenſchaften eines Objects iſt es daher nöthig, daß man ſich von ſeinem Weſen einen richtigen Begriff mache; aber nicht weniger wahr iſt es auf der andern Seite, daß die Erkenntniß ſeiner Eigenſchaften Rückſchlüſſe auf ſein Weſen geſtatte.

Es erhellt aus dem Geſagten, daß es uns ſchlechthin unmöglich wäre, zur Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes zu gelangen, wenn er ein verborgener Gott wäre und von Ewigkeit her ſich in das Geheimniß ſeines Weſens verſchloſſen hätte. Allein Gott iſt, wie die H. Schrift ihn richtig darſtellt, ein ſich unaufhörlich offenbarender. Er iſt ja der abſolute Geiſt. Nun gehört es aber zu dem Weſen des Geiſtes, thätig zu ſein. Auch Gott iſt daher, ſeinem eigenſten Weſen nach, unaufhörlich wirkſam (Joh. 5, 17). Gleichwie nun der creatürliche Geiſt bei aller ſeiner Wirkſamkeit ſich immer nur ſelbſt offenbart, ſo kann auch die Wirkſamkeit des abſoluten Geiſtes in nichts anderm beſtehen, als in ſeiner Selbſtoffenbarung. Darum wird, wie Paulus ſagt (Röm. 1, 20), ſein unſichtbares Weſen, das iſt ſeine ewige Kraft und Gottheit, erſehen an ſeinen Werken. In den verſchiedenen Richtungen und Formen ſeiner Wirkſamkeit, d. h. ſeiner Selbſtoffenbarung, treten nun ſeine Eigenſchaften hervor. Inſofern jede derſelben aus ſeinem Weſen quillt, muß auch in jeder ſich ſein Weſen reflectiren. Eine Gott zugeſchriebene Eigenſchaft, die ſeinem Weſen nicht entſpricht, beruht daher ſicherlich auf einem Irrthum. Hierin haben wir einen ſichern Maßſtab, um die wahren göttlichen Eigenſchaften von den fälſchlich ihm beigelegten zu unterſcheiden. Iſt nun das Weſen Gottes eine untheilbare, vollkommene Einheit, ſo müſſen auch alle ſeine Eigenſchaften unter ſich eine Einheit bilden. Sie müſſen daher alle miteinander zuſammenſtimmen; keine kann der andern widerſprechen, keine der andern hemmend in den Weg treten; alle müſſen, im Gegentheil, unter ſich in der innigſten Harmonie ſtehen. Es war daher ein Irrthum, wenn die Theologie zuweilen die eine der göttlichen Eigenſchaften der andern entgegenſetzte und z. B. lehrte, daß die Gerechtigkeit Gottes ſeine Gnade verhindert habe, ſich zu äußern, bis ſie durch den ſtellvertretenden Tod Chriſti die verlangte Satisfaction erhalten habe.

Dem eben Bemerkten zufolge ſetzt die richtige Beſtimmung der göttlichen Eigenſchaften die Kenntniß des göttlichen Weſens, inſoweit es für uns erkennbar iſt, voraus. Auf eine Unterſuchung aber über das Weſen Gottes können wir uns hier nicht einlaſſen. Es mag genügen, zu bemerken, daß im N. T. Gott ſeinem Weſen nach beſtimmt wird als

der abſolute Geiſt, der die Liebe ſelbſt iſt (ſ. Gott). Und dies iſt ja auch der Gottesbegriff, auf welchen die von den unbeſtreitbaren Thatſachen des Bewußtſeins ausgehende und nach richtiger Methode einherſchreitende Speculation am Ende geführt wird. Der Begriff der Abſolutheit Gottes durchzieht, wenn auch öfter getrübt durch die Unvollkommenheiten der religiöſen Denkungsweiſe des hebr. Volks, das ganze A. T., bis er im N. T. (Röm. 11, 36) zu ſeinem angemeſſenen Ausdruck gelangt. Den Begriff der reinen Geiſtigkeit Gottes hat Chriſtus ſelbſt auf das beſtimmteſte ausgeſprochen (Joh. 4, 24). Zu den wichtigſten Aufſchlüſſen, welche die chriſtl. Offenbarung über das Weſen Gottes ertheilt hat, gehört der Ausſpruch, daß Gott (weſentlich) die Liebe iſt (1 Joh. 4, 8). Wie es nun überhaupt im Weſen der Liebe liegt, ſich mitzutheilen, ſo iſt auch die weſentliche Liebe Gottes eine ſich mittheilende, Gott zu ſeiner Selbſtoffenbarung beſtimmende. Sie iſt daher der Grund der Weltſchöpfung und aller Offenbarungen, die Gott der Menſchheit zutheil werden ließ, und welche in der Sendung Chriſti zu ihrem Abſchluß gelangt ſind (Hebr. 1, 1 fg.). Von dieſer weſentlichen Liebe Gottes werden wir die in das Gebiet ſeiner Eigenſchaften fallende zu unterſcheiden haben.

Blicken wir von dieſen Beſtimmungen über das Weſen Gottes auf diejenigen Eigenſchaften hin, die ihm in der H. Schrift beigelegt werden, ſo begegnen uns unter denſelben mehrere, welche, mit demſelben nicht übereinſtimmend, auch nicht als wirklich Gott zukommende angeſehen werden können. Es darf hier nicht außer Acht gelaſſen werden, daß die in den bibliſchen Schriften herrſchende Sprache beinahe überall eine populäre iſt. War nun von jeher der Menſch geneigt, ſich Gott menſchenähnlich zu denken, aus dem natürlichen Grunde, weil ihm unter den creatürlichen Weſen der Menſch als das Höchſte erſchien, ſo darf es uns nicht befremden, auch in der Bibel ſo viele Stellen zu finden, in welchen Gott menſchenähnlich dargeſtellt und ihm menſchliche Affecte und Leidenſchaften (Zorn, Eiferſucht, Rachſucht u. ſ. w.) beigelegt werden. Es folgt daraus, daß wir bei der Beſtimmung der göttlichen Eigenſchaften uns nicht unbedingt von den Aeußerungen der Bibel dürfen leiten laſſen, ſondern überall das Weſen Gottes im Auge behalten und unterſuchen müſſen, wie dieſes in ſeinem Wirken und Walten, mit andern Worten, in ſeiner Selbſtoffenbarung zur Erſcheinung kommt.

Ueber das Princip der Ableitung der göttlichen Eigenſchaften brauchen wir uns in keine weitern Erörterungen einzulaſſen. Es geht aus dem Geſagten zur Genüge hervor, daß daſſelbe das ewige Wirken Gottes iſt, aber dieſes Wirken betrachtet im Licht ſeines Weſens, aus welchem jenes quillt und deſſen Offenbarung es iſt.

An die Beſtimmung jenes Princips ſchließt ſich die Frage, wie die göttlichen Eigenſchaften eingetheilt werden ſollen. Sie ſind auf ſehr verſchiedene Weiſe eingetheilt worden. Gegen die meiſten dieſer Eintheilungen laſſen ſich aber gegründete Bedenken erheben. Dies iſt z. B. der Fall mit der ſo oft und unter verſchiedenen Ausdrücken verſuchten Eintheilung in Eigenſchaften, die das göttliche Weſen betreffen (innere, immanente, ruhende), und ſolche, die ſich auf das Wirken Gottes beziehen (äußere, transeunte, operative). Dieſer Eintheilung kann nämlich entgegengeſetzt werden, daß, weil alle göttliche Eigenſchaften in das Gebiet der göttlichen Selbſtoffenbarung fallen, auch alle nothwendig äußere, wirkſame ſind, und daß das, was man innere, immanente Eigenſchaften Gottes nannte, nichts anders war als Beſtimmtheiten ſeines Weſens (z. B. Geiſtigkeit, Einheit, Einfachheit u. ſ. w.). Die Eintheilung nach Analogie des menſchlichen Geiſtes in Eigenſchaften der göttlichen Subſtanz, des göttlichen Verſtandes und des göttlichen Willens oder des göttlichen Erkennens, des göttlichen Gefühls und des göttlichen Wollens, verfehlt es darin, daß die Attribute der göttlichen Subſtanz wieder nur Beſtimmtheiten des göttlichen Weſens ſind, und daß, wenn wir Gott auch ein Gefühl zuſchreiben wollten, doch von keinen Eigenſchaften des Gefühls geredet werden könnte, weil dieſe ja, wie das Gefühl ſelbſt, paſſiver Natur wären, was dem Begriff der göttlichen Eigenſchaften widerſpräche. Außerdem iſt gegen dieſe Eintheilung zu bemerken, daß wegen der weſentlichen Verſchiedenheit des menſchlichen Seins von dem göttlichen, die Analogie des menſchlichen Geiſtes nicht zum Ableitungsprincip der göttlichen Eigenſchaften genommen werden darf. Die von Schleiermacher verſuchte Eintheilung der göttlichen Eigenſchaften nach den wechſelnden Beziehungen des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf Gott, in ſolche, die dieſem Gefühl, inſofern noch kein Gegenſatz in demſelben erſcheint, entſprechen (Ewigkeit, Allmacht, Allgegenwart und Allwiſſenheit), in ſolche, die ſich auf die in dieſes Gefühl eingetretene Trübung be-

ziehen (Heiligkeit, Gerechtigkeit), und in ſolche, die die Aufhebung dieſer Trübung durch Chriſtum zur Grundlage haben (Liebe, Weisheit), gibt zu dem Einwurf Veranlaſſung, daß ſie, auf rein ſubjectivem Grunde beruhend, keine wiſſenſchaftliche Geltung hat; es iſt ferner gegen ſie einzuwenden, daß, nach Schleiermacher's Behauptung ſelbſt, dieſes Abhängigkeitsgefühl ſich überall und immer im Zuſtand der Trübung eingeſtellt hat, und daß das Bewußtſein der verſchiedenen göttlichen Eigenſchaften nicht ſo ausſchließend auf die wechſelnden Zuſtände des frommen Gefühls bezogen werden kann, als Schleiermacher angibt, indem z. B. ſicherlich auch in dem der Erlöſung durch Chriſtum theilhaftig gewordenen Menſchen das Bewußtſein der göttlichen Ewigkeit, Allmacht u. ſ. w. ſich ebenſo gut einſtellen wird, als bei dem, in welchem, der Vorausſetzung nach, noch keine Störung des frommen Gefühls ſtattgefunden hat.

Gehen wir von dem Gedanken aus, daß alle göttlichen Eigenſchaften nur die verſchiedenen Richtungen und Formen des göttlichen Wirkens ſind, ſo werden wir uns darauf angewieſen ſehen, ſie nach den göttlichen Werken einzutheilen. Solcher Werke gibt es aber im Grunde nur zwei, nämlich die Schöpfung der Welt und ihre Regierung, welche beide unter ſich in dem innigſten Zuſammenhang ſtehen. Demnach werden alle göttlichen Eigenſchaften in zwei Klaſſen zu theilen ſein, nämlich in ſolche, die ſich auf die göttliche Weltſchöpfung, und ſolche, die ſich auf die göttliche Weltregierung beziehen. Nun iſt aber bei der Weltſchöpfung ein Doppeltes zu unterſcheiden, nämlich das Schaffen der Welt nach ihrem Sein, und das Schaffen der Weltordnung. Je nach dieſer Unterſcheidung zerfällt die erſte Klaſſe der göttlichen Eigenſchaften in zwei Unterabtheilungen. Ebenſo zerfallen auch die in der göttlichen Regierung hervortretenden Eigenſchaften Gottes in zwei Klaſſen, je nachdem dieſe Regierung aufgefaßt wird in ihrer Beziehung auf das Reich der vernunftloſen oder auf das der vernünftigen Weſen.

Verweilen wir nun zunächſt mit unſerm Nachdenken bei der Schöpfung der Welt nach ihrem Sein, ſo tritt uns aus derſelben der Begriff der Allmacht entgegen. Die H. Schrift drückt ſie aus durch die Worte: „daß Gott ſchaffen kann, was er will" (Pſ. 115, 3), „daß bei ihm kein Ding unmöglich iſt" (1 Moſ. 18, 14; Luk. 1, 37; vgl. Pſ. 33, 9). Wollen wir zu einem genauen Begriff der göttlichen Allmacht gelangen, ſo müſſen wir von der Vorſtellung der Welt ausgehen. Dieſe hat ſich nun durch die Wiſſenſchaft der neuern Zeit ins Unermeßliche erweitert. Es ſchwindelt uns, wenn wir uns mit unſern Gedanken in das All der Dinge vertiefen. Allein, wie grenzenlos auch der Umfang der Welt ſein möge, ſo müſſen wir ſie doch als endlich begreifen, denn ſie beſteht ja in nichts anderm als in dem einheitlichen Ganzen der endlichen Dinge, eine Endlichkeit, die ſich uns darin zu erkennen gibt, daß alle Weltweſen unter dem Geſetz des Werdens ſtehen und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgehen. Was aber wird und wechſelt, das trägt den Grund ſeines Seins nicht in ſich ſelbſt. Das Endliche iſt immer das Erzeugniß einer Urſache, die aber hinwiederum, als zum Reich der Endlichkeit gehörend, eine andere Urſache vorausſetzt. Gehen wir nun von Urſache zu Urſache, ſo müſſen wir am Ende nothwendig bei einer letzten Urſache ſtehen bleiben, bei einem den Grund ſeines Seins in ſich ſelbſt tragenden, folglich ſchlechthin unbedingten, abſoluten Urheber der Welt, bei Gott. Gott iſt demnach für die Welt ur- und allbedingend, d. h. allmächtig. Schlechthin abhängig von ihm, kann die Welt ſeiner Macht keine Grenzen ſetzen. Er ſchaltet und waltet über ihr mit abſolut unbeſchränkter Macht; er wirkt und ſchafft, was er will. Es verſteht ſich aber, daß Gott nur wollen kann, was ſeinem Weſen entſpricht. Iſt nun Gott die ſubſtantielle Liebe, ſo kann er auch nur das Gute wollen und wirken. Ausgeſchloſſen von der göttlichen Allmacht iſt daher das Böſe, gleichwie das Widerſprechende, was in ſich ſelbſt das Unmögliche, alſo ſoviel wie nichts iſt.

Als Inbegriff alles endlichen Seins iſt die Welt zeitlich. Dieſes zeitliche Sein führt uns zu dem Begriff der Ewigkeit Gottes (Pſ. 102, 26—28; Jeſ. 41, 4; 44, 6). Auf eine Unterſuchung über das geheimnißvolle Weſen der Zeit können wir uns hier nicht einlaſſen. Es mag genügen, zu bemerken, daß die Zeit in dem unaufhörlichen Werden des Endlichen und in dem ſteten Wechſel, durch den es hindurchgeht, begründet iſt. Alles Endliche iſt daher weſentlich ein Zeitliches. Aber gerade darum, weil Endlichkeit und Zeitlichkeit unauflöslich miteinander zuſammenhängen, können wir den Begriff der Zeit nicht auf den abſoluten Urheber des endlichen Seins übertragen, und daher auch von dem Unterſchied zwiſchen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf ihn keine An-

wendung machen. Gott muß gedacht werden als über die Zeit abſolut erhaben. Inſofern nennen wir ihn ewig. Indeß erſchöpft das Geſagte den Begriff der Ewigkeit Gottes nicht. Er muß vervollſtändigt werden durch den Beiſatz, daß Gott als abſoluter Urheber des endlichen Seins auch die Urbedingung der Zeit iſt. Es folgt hieraus, daß dieſe Vollkommenheit Gottes, die man gewöhnlich als eine rein immanente, ruhende bezeichnet hat, auch eine thätige iſt, und nur deshalb, weil ſie thätiger Natur iſt, können wir ſie als eine Eigenſchaft Gottes betrachten.

Gleichwie die Zeit, iſt auch der Raum eine Form des endlichen Seins; bezieht ſich jene auf die Dauer, ſo bezieht ſich dieſer auf die Ausdehnung deſſelben. Und in der That gibt ſich uns die Welt als ein grenzenlos Ausgedehntes zu erkennen. Auch auf die Unterſuchung über den Begriff des Raums müſſen wir Verzicht leiſten; es genügt uns, zu wiſſen, daß dieſer eine nothwendige Form des endlichen Seins iſt. Bedenken wir nun, daß das Endliche den Grund ſeines Seins nicht in ſich ſelbſt trägt, ſondern einzig und allein in dem Unendlichen hat, ſo gelangen wir zu dem Gedanken, daß Gott allem Endlichen, folglich der Welt in ihrer ganzen ſchrankenloſen Ausdehnung, gegenwärtig iſt. Dies verſteht man gewöhnlich unter der Allgegenwart Gottes, und ſo wird dieſe Vollkommenheit deſſelben in der Schrift dargeſtellt (Pſ. 139; Jeſ. 66, 1; Jer. 23, 23. 24; 1 Kön. 8, 27). Es iſt indeß zu bemerken, daß, wenn die Allgegenwart Gottes, nach der angegebenen Weiſe, als unendliche Ausdehnung aufgefaßt wird, Gott unter die Formen des Raums geſtellt und zur Endlichkeit herabgezogen wird. Das Sein Gottes in der Welt darf nicht als ein räumlich ausgedehntes, ſondern muß als ein ſchlechthin wirkſames begriffen werden, was damit zuſammenhängt, daß Gott, als der abſolute Urheber des endlich-räumlichen Seins, nicht nur ſelbſt über alle Formen des Raumes erhaben, ſondern der Urgrund des Raumes ſelbſt iſt. Darin beſteht die Allgegenwart Gottes, die ſich uns hiermit ebenfalls als eine active Eigenſchaft Gottes zu erkennen gibt.

An die Allgegenwart Gottes ſchließt ſich ſeine Allwiſſenheit an, die ebenfalls in vielen Stellen der H. Schrift geprieſen (Pſ. 147, 4. 5; Jer. 17, 9. 10; Hebr. 4, 13; Luk. 16, 15; 1 Joh. 3, 19. 20 fg.) und in einigen (wie Pſ. 139) mit der Allgegenwart in innige Verbindung geſetzt wird. Iſt Gott der abſolute Urgrund alles endlichen Seins, ruht daher jedes endliche Weſen auf ihm, ſo muß er auch von allem Endlichen eine vollkommene Kenntniß beſitzen. Inſofern nennen wir Gott den Allwiſſenden. Auch dieſes Wiſſen Gottes dürfen wir nicht unter die Formen der Zeit ſtellen. Es gibt für Gott, im eigentlichen Verſtande, kein Wiſſen der Vergangenheit oder der Zukunft. Weil er über die Formen der Zeit erhaben iſt, beſteht ſein Wiſſen in einer abſolut zeitloſen allumfaſſenden Anſchauung (Intuition).

Auch verſteht es ſich, daß das göttliche Wiſſen mit dem Sein aller creatürlichen Weſen auch alles an und in ihnen vorgehende Geſchehen umfaßt, weshalb die Schrift mit Recht darauf hinweiſt (Pſ. 139, 2—4), daß Gott jedes Wort, noch ehe es ausgeſprochen wird, und jeden Gedanken kennt, der im Geiſt des Menſchen aufſteigt.

Iſt die Welt in ihrem Sein von Gott abſolut bedingt, ſo iſt ſie es auch in ihrem Geordnetſein (Pſ. 104, 24), und dieſe Weltordnung beſteht darin, daß alles in organiſchem Zuſammenhang ſteht. Gleichwie in der Pflanze und im Thier jedes Organ ein Mittel iſt zur Erhaltung der andern Organe, während dieſe wieder die Bedingung ſeiner Erhaltung ſind, ſo herrſcht in dem ganzen Univerſum eine wunderbare Correſpondenz von Mittel und Zweck, und zwar ſo, daß alles zu gleicher Zeit Mittel und Zweck iſt. Darum ſprechen wir mit Recht von einem Weltſyſtem. Nun bleibt aber dieſes Weltſyſtem keinen Augenblick ſo wie es iſt; es iſt in beſtändigem Werden, in fortdauernder Evolution begriffen, und jedes Moment dieſer Evolution hängt wieder organiſch mit den frühern und ſpätern Momenten zuſammen und verknüpft ſich mit ihnen zu einem Ganzen. So beherrſcht das Geſetz der organiſchen Zweckmäßigkeit nicht blos das geſammte Sein der Welt, ſondern auch ihr endloſes Werden. Inſofern nun Gott der abſolute Urheber dieſer herrlichen Weltordnung iſt, nennen wir ihn den Allweiſen, und ſtimmen ein in das begeiſterungsvolle Lob, das in der Bibel dieſer Vollkommenheit Gottes dargebracht wird (Pſ. 104, 24; Hiob 28, 23 fg.; Spr. 3, 19. 20; Jer. 10, 12 fg.; 51, 15 fg.; Spr. 8; Sir. 24; Weish. 7 fg.).

Hiermit haben wir ſchon übergegriffen in die Weltregierung Gottes, wie denn in der That Schöpfung und Regierung im Gebiet der lebloſen Natur nicht weſentlich voneinander

verschieden sind. Wir haben aber diese Weltregierung Gottes nun auch in Bezug auf die lebendigen Wesen in Betracht zu ziehen. Diese sind nun theils vernunftlose, theils vernünftige. Fassen wir die Weltregierung Gottes in Bezug auf erstere auf, so enthüllt sich uns die Güte Gottes. Gut nämlich nennen wir denjenigen, welcher das Wohl der andern nicht nur will, sondern auch durch die ihm zu Gebote stehenden Mittel zu realisiren sucht. Nun besteht aber das Wohl der lebendigen Wesen in nichts anderm, als, subjectiv, in ihrem Leben und jeder naturgemäßen Offenbarung desselben, und objectiv in allem, was zur Erhaltung und Förderung ihres Lebens geeignet ist. Betrachten wir nun die Natur, so sehen wir mit Erstaunen, wie Gott in allen Reichen und Räumen derselben nicht nur die höchstmögliche Fülle von lebendigen Wesen ins Dasein gerufen, sondern auch für die Erhaltung und Entwickelung ihres Lebens gesorgt hat (Ps. 145, 16). Wie oft nun in der H. Schrift diese Güte Gottes hervorgehoben und gepriesen wird, das ist bekannt (z. B. Ps. 36, 6 fg.; 145, 8 fg., 104, 10 fg., 24 fg.). Einen reellen Unterschied zwischen ihr und der Liebe Gottes macht die Bibel nicht; und in der That gründet sich auch die Güte Gottes auf seine wesentliche Liebe, und ist nichts anderes als diese, insofern sie sich darin offenbart, daß sie das höchstmögliche Wohlsein der lebendigen, aber vernunftlosen Wesen bedingt. Betrachten wir nun die Weltregierung Gottes in Bezug auf die vernünftigen Weltwesen, d. h. die Menschen, so offenbart sich uns die wesentliche Liebe Gottes als Liebe im engern Verstand und als Eigenschaft Gottes, wie wir ja überhaupt das Wort Liebe nur da gebrauchen, wo das Object des Wollens und Wirkens Wesen sind, die, vermöge ihrer Vernünftigkeit, Persönlichkeit besitzen, und auf unsere Achtung Anspruch machen. Das ist nun die Liebe Gottes, welche das Christenthum in so helles Licht gestellt hat, von welcher das N. T. alle geistigen Gaben, die Gott dem Menschen zutheil werden läßt, ableitet, und als deren höchste Offenbarung es die Sendung Jesu und das ganze von ihm vollbrachte Erlösungswerk darstellt (Röm. 5, 8; 1 Joh. 4, 8—10; Tit. 3, 4 u. s. w.).

Diese in der im Gebiet der vernünftigen Wesen sich äußernden Weltregierung Gottes hervortretende Liebe kann nun keinen andern Zweck haben als die Bedingung ihres höchstmöglichen Wohlseins. Nun besteht aber dieses nothwendig in der vollendeten Entfaltung ihres geistigen Lebens. Da nun aber die geistige Lebensentfaltung der Menschen ihre eigene Mitwirkung voraussetzt, so folgt daraus, daß hinsichtlich ihrer die Regierung Gottes ein an ihnen und vermittels ihrer Selbstthätigkeit sich vollziehendes Erziehungswerk ist. Ferner ist hier auf einen doppelten Umstand aufmerksam zu machen, nämlich zuerst darauf, daß die vernünftigen Wesen sich von den vernunftlosen darin unterscheiden, daß diese bleiben, wie sie sind, während jene das Vermögen einer unbegrenzten Entwickelung in sich tragen; zweitens darauf, daß alle Vervollkommnung der vernünftigen Wesen einen innigen Verkehr der Geister mit andern Geistern als nothwendige Bedingung voraussetzt, und daher nur in einer geistigen Gemeinschaft stattfinden kann. Die von der Liebe getragene Regierung Gottes geht daher auf eine endlose Vervollkommnung und Verklärung der Menschen, und ist ein Erziehungswerk, welches, indem es die einzelnen zum Object hat, zugleich auf die Gesammtheit derselben geht. Ihr letzter Zweck ist daher die Entwickelung eines zu immer weiterer Ausdehnung und endlicher Aufnahme aller Menschen bestimmten geistigen Reichs. Da nun das geistige Leben zu Grundbedingungen die Erkenntniß der Wahrheit und die Sittlichkeit hat, aus welchen, vermöge einer natürlichen Gesetzmäßigkeit, die Seligkeit entspringt, so folgt daraus, daß dieses Reich ein Reich der Wahrheit, der Sittlichkeit und der Seligkeit ist. Das ist nun das Reich Gottes, dessen Idee Jesus zuerst klar und lichtvoll aussprach und dessen Begründung er als die wesentlichste Aufgabe seiner ganzen Sendung betrachtete (Joh. 18, 36; Matth. 5, 3 fg.; 13, 43; 25, 34 u. a.).

Insofern nun Gott die Menschen zu höchstmöglicher Wahrheitserkenntniß erzieht, und eben hierdurch sein Reich als ein Reich der Wahrheit zur Entwickelung bringt, ist er der wahrhaftige. Die H. Schrift bezeichnet ihn als solchen, insofern alle seine Offenbarungen wahr sind und er alle seine Zusagen erfüllt (Ps. 33, 4; Jes. 40, 8; Joh. 17, 17 u. a.). Dieses liegt nun freilich auch im Begriff der Wahrhaftigkeit Gottes. Allein genauer genommen besteht sie darin, daß Gott die einzelnen Menschen und die gesammte Menschheit allmählich und auf den verschiedensten Wegen zur höchstmöglichen Erkenntniß der Wahrheit erzieht. Aeußerungen dieser Vollkommenheit sind alle Offenbarungen, die er den Menschen zutheil werden ließ, und vorzüglich das Christenthum, in welchem alle

frühern Offenbarungen zu ihrem Abſchluß gelangt ſind. Daß ſo viele Menſchen und Völker in dieſem Daſein in ihrer geiſtigen Bildung unendlich zurückbleiben, widerſpricht der Wahrhaftigkeit Gottes nicht; denn der geiſtige Entwickelungsproceß des Menſchen wird mit dem Tode nicht abgebrochen, ſondern dauert im zukünftigen Leben fort und gelangt eigentlich nie zu ſeiner Vollendung. Deswegen ſagt die Schrift, daß wir hier noch im Glauben wandeln und erſt im zukünftigen Leben zum Schauen werden erhoben werden (2 Kor. 5, 7; 1 Kor. 13, 12).

Die Entwickelung ſeines Reichs als eines Reichs der Sittlichkeit bedingt Gott einmal dadurch, daß er das Sittengeſetz, als höchſtes Geſetz des Wollens und Handelns, dem Menſchen ins Herz gepflanzt hat und durch das Gewiſſen verkündigt werden läßt (Röm. 2, 14 fg.), ſodann dadurch, daß er an die Vollbringung deſſelben Belohnungen, an die Uebertretung deſſelben aber Strafen geknüpft hat. In erſterer Beziehung iſt Gott der Heilige. Die Schrift nennt Gott den Heiligen, ſofern er das ſubſtantiell Sittlich-Gute in höchſter Vollkommenheit iſt (Matth. 19, 17; 1 Petr. 1, 15. 16; Eph. 4, 24), und ebendarum nur an dem Guten Wohlgefallen, an allem Böſen aber Misfallen hat (Pſ. 11, 7; 5, 5—7; 33, 5 fg.). So müſſen wir uns Gott allerdings denken, weil ja das Sittengeſetz nichts anderes iſt als Ausdruck ſeines Willens oder vielmehr ſeines Weſens. Allein ſo gedacht iſt die Heiligkeit eine Beſtimmtheit des Weſens Gottes. Wird von der Heiligkeit Gottes als einer ſeiner Eigenſchaften geſprochen, ſo kann ſie nur in dem angegebenen Sinn verſtanden werden.

Darauf, daß Gott an die Vollbringung des Sittengeſetzes Belohnungen, und an die Uebertretung deſſelben Strafen geknüpft hat, beruht die Gerechtigkeit Gottes. Beide ſind theils innere, theils äußere, und entwickeln ſich vermöge einer von Gott begründeten ſittlichen Weltordnung, die ſich uns in der täglichen Erfahrung zu erkennen gibt, aber, wie aus unzähligen Fällen erhellt, in dem jetzigen Daſein noch nicht zu ihrer vollen Entwickelung kommt, ſondern ſich erſt im künftigen Leben vollenden wird. Darum verlegt auch das Chriſtenthum die endliche Ausgleichung der menſchlichen Geſchicke auf das andere Leben. Beides nun, das an die Uebertretung des Sittengeſetzes geknüpfte Uebel und das aus der Beobachtung deſſelben entſpringende Wohlſein, hat keinen andern Zweck, als den Menſchen von der Sünde abzuhalten und ihn anzutreiben, aus allen Kräften nach ſeiner ſittlichen Vervollkommnung zu ſtreben. Hieraus folgt, daß die Gerechtigkeit Gottes die Entfaltung ſeines Reichs als eines Reichs der Sittlichkeit zum Zweck hat. Sind Wahrheitserkenntniß und Sittlichkeit die Bedingungen des geiſtigen Lebens, ſo erkennen wir in ihnen die wahren Quellen der innern Beſeligung. Indeß kann dieſe Beſeligung nicht zu ihrer rechten Entwickelung kommen, ſolange der Menſch noch von dem Bewußtſein der von ihm vollbrachten Sünden gequält wird. Sie erfordert daher die Gewißheit der Sündenvergebung von ſeiten Gottes. Dieſe, an und für ſich ſchon in ſeiner Liebe begründet, verſpricht das Chriſtenthum ausdrücklich denjenigen, welche ihre Sünden aufrichtig bereuen und mit dem Vorſatz der Beſſerung und gläubigen Zuverſicht ſich Gott zuwenden, und läßt den Chriſten im Kreuz ſeines Erlöſers ein ſicheres Unterpfand derſelben erblicken. Inſofern Gott nun dem reumüthigen, gläubigen Menſchen ſeine Sünden vergibt, iſt er der gnädige (Röm. 3, 24; 5, 18—21; 11, 6; Eph. 1, 7; 2, 8 u. a.). Die lichtvolle Offenbarung und ſichere Gewährleiſtung der göttlichen Gnade iſt eins der größten Verdienſte, welches ſich das Chriſtenthum um die Menſchheit erworben hat.

Bruch.

Eigenthum, ſ. Beſitz.

Eimer, ſ. Geräthe.

Einbalſamiren, ſ. Begraben.

Einfalt iſt ein neuteſt. Begriff, welcher aus einem entſprechenden altteſt. herausgewachſen iſt und ſich zu dieſem wie ſeine Erweiterung verhält. Das entſprechende altteſt. Wort tamim iſt urſprünglich = ganz, unverſehrt, und bezeichnet dann die ſubjectiv wie objectiv unverſehrte Stellung des Menſchen zu Gott, d. h. die aufrichtige und die richtige Frömmigkeit. Es ſcheint die ſubjective Seite, die Aufrichtigkeit, im Begriff in den Vordergrund zu treten (1 Moſ. 6, 9; 17, 1). Wie zu ihr auch das aufrichtige Verhalten gegen den Nebenmenſchen gerechnet wird, iſt aus Pſ. 15 zu ſehen, wo die Luther'ſche Ueberſetzung für tamim den Ausdruck „ohne Wandel" gebraucht. Treffend gibt das griech. Wort den altteſt. Sinn wieder. Denn es bezeichnet die Einfachheit oder Ungetheiltheit,

also ebenfalls die Ganzheit. So bedeutet denn auch die neuteſt. Einfalt den auf Eins gerichteten Sinn, im Gegenſatz zu einem zertheilten Weſen, bei welchem man nirgends ſein ganzes Herz hat. Insbeſondere iſt die Einfalt das Gegentheil der Zweitheilung des Herzens zwiſchen Gott und der Welt, dem Guten und dem Böſen (2 Kor. 11, 13; Röm. 16, 19). In 2 Kor. 1, 12, wo die Einfalt mit der Lauterkeit zuſammengeſtellt iſt, erſcheint ſie nicht im Gegenſatz zu dem Vielen, ſondern zu dem Nichtigen, das der Eitelkeit ſchmeichelt, iſt alſo das ernſtliche Gerichtetſein auf das wahrhaft Reelle. Eine dritte Wendung ergibt ſich für den Begriff aus der Beziehung auf eine That, insbeſondere auf Dienſtleiſtung und Wohlthun. Er bezeichnet hier, daß das Herz ganz dabei iſt, alſo die volle und herzliche Bereitwilligkeit (2 Kor. 9, 11. 13; 8, 2; Eph. 6, 5). Dieſer bibliſche Begriff der Einfalt, insbeſondere in ſeinem erweiterten neuteſt. Umfang, hat nichts gemein mit jener culturfeindlichen, negativ aſcetiſchen Faſſung, welche in jedem lebensfreudigen Eingehen auf den Reichthum des Weltlebens eine Vernichtung der Eitelkeit ſehen will, während vielmehr gerade die Einfalt die rechte Befähigung zu geſunder vielſeitiger Entwickelung und Thätigkeit gibt, indem man Gott ſelbſt und das Eine, was noth iſt, zum Kern und Stern des Lebens und Strebens macht (2 Petr. 1, 4. 5—9). Späth.

Eingebung (der H. Schrift). In der Vorſtellung von der unbedingten Abhängigkeit des Menſchen in ſeinem Verhältniß zu Gott, wie ſie der bibliſchen Anſchauung zu Grunde liegt, iſt auch die Annahme inbegriffen, daß der Menſch in ſeinen innern Gedanken-, Willens- und Gefühlsbewegungen von Gott unbedingt beſtimmt werde, ja, daß Gott nach Umſtänden ihm auch ſeine Gedanken, Entſchließungen, Willensbeſtrebungen, ohne ſein Zuthun und ſeine Mitwirkung, einflößen oder eingeben könne. Das Gottesbewußtſein des A. T. ließ es auf einer ältern Entwickelungsſtufe zu, daß ſelbſt ſolche Gedanken als von Gott eingegeben erſchienen, welche, wie die Volkszählung David's (2 Sam. 24, 1 fg.), als ſündlich betrachtet wurden. In der Regel aber gilt das, was Gott einem Menſchen eingibt („ins Herz gibt", Eſra 7, 27; Neh. 2, 12), für durchaus gut und heilſam. Für göttliche Eingebung ward beſonders die prophetiſche Begeiſterung gehalten, die als eine Wirkung der Mittheilung oder Ausgießung des göttlichen Geiſtes betrachtet wurde (Joel 3, 1). Allmählich nun bildete ſich unter ſolchen Vorausſetzungen die Vorſtellung aus, daß die heiligen Schriften zunächſt des A., ſpäter auch des N. T. von Gott eingegeben ſeien, und es verband ſich damit die Anſicht, daß infolge einer ſolchen übernatürlichen Wirkung dieſen Schriften unbedingte göttliche Autorität zukomme, und daß ſie der oberſte und unwiderſprechliche Maßſtab ſeien, wonach alle andern menſchlichen Schriften und alle menſchlichen Meinungen und Lehren zu beurtheilen ſeien. Es kann hier nicht unſere Aufgabe ſein, das kirchl. Dogma von der Eingebung oder Inſpiration der heiligen Schriften des A. und N. T. einer nähern Prüfung zu unterwerfen; dagegen haben wir zu unterſuchen, inwiefern jenes Dogma aus der Bibel geſchöpft ſei und begründet werden könne oder nicht?

Zur Zeit Jeſu war unter den jüd. Theologen die Annahme von der göttlichen Eingebung der heiligen Schriften des A. T. allgemein verbreitet. Wenn 1 Makk. 12, 9 von dem Troſt die Rede iſt, den die Frommen aus den in ihren Händen befindlichen „heiligen Büchern" ſchöpfen; wenn Moſe im Buch der Weisheit Kap. 11, 16 ein „heiliger Prophet" heißt; wenn Jeremia nach Sir. 49, 7 ſchon im Mutterſchos zum Propheten „geheiligt" worden war; wenn in Suſ. u. Dan. 45 von dem „heiligen Geiſt" Daniel's die Rede iſt; wenn in Bar. 2, 21 ein Ausſpruch des Propheten Jeremia als ein Gotteswort angeführt wird: ſo iſt in ſolchen Stellen wenigſtens mittelbar die Annahme eines übermenſchlichen Urſprungs der altteſt. Schriften enthalten.

Der Glaube an die göttliche Eingebung der heiligen Schriften war jedoch keineswegs lediglich auf dem Boden der altteſt. Religion entſtanden. Liegt es doch in der Natur des Abhängigkeitsbewußtſeins von Gott überhaupt, daß daſſelbe höhere wunderbare Einwirkungen Gottes auf das Innenleben des Menſchen als möglich vorausſetzt, und, wo eine außerordentliche urſprüngliche, namentlich religiöſe Begabung ſich zeigt, oder eine ungewöhnlich geſteigerte ſittliche Geiſtes- und Willensthätigkeit ſich manifeſtirt, da wird dann auf eine außerordentliche übermenſchliche Urſache geſchloſſen. In dieſem Sinne nehmen auch die gebildetſten Vertreter der heidniſchen Philoſophie, Plutarch (De plac. philos., V, 2) und Cicero (Pro Archia, VIII), eine göttliche Eingebung an. Eigenthümlicherweiſe hat dagegen Plato (Timäus, S. 71 fg.) den Zuſtand der „Eingebung" als einen ſolchen

bezeichnet, der im geiſtig geſunden und wachen Menſchen gar nicht vorkommen könne; er hat ihn der Nachtſeite der Natur und dem Traumleben zugewieſen.

Daß Chriſtus den Glauben an die göttliche Eingebung der heiligen Schriften ſowol unter ſeinen philoſophiſch gebildeten als unter den an der jüd. Geſetzesüberlieferung feſthaltenden Zeitgenoſſen vorfand, dafür ſind Philo und Joſephus claſſiſche Zeugen. Philo (Vita Mos., II, 13, 16) betrachtet die altteſt. Schriften geradezu als Gotteswort. Infolge göttlicher Eingebung hat Moſe geſchrieben (a. a. O., S. 173, 175). Nicht nur die einzelnen Worte, ſondern auch die einzelnen Silben der kanoniſchen Schriften des A. T. erſcheinen ihm göttlichen Urſprungs, und darum ſind ihm in den unſcheinbarſten Schriftausſagen oft die tiefſten Geheimniſſe der Gottheit eingehüllt (De mutat. nom., I, 587 fg.); es enthält deshalb die H. Schrift nicht ein einziges überflüſſiges Wort (De profug., I, 554). Joſephus iſt der Meinung, daß die 22 Bücher des altteſt. Kanons mit Recht für „göttlich" gelten, und leitet dieſen göttlichen Charakter von der prophetiſchen Begeiſterung ab. Es iſt, ſeiner Anſicht zufolge, jedem Juden gleichſam angeboren, daß er die heiligen Schriften ſeiner Nation für göttliche Satzungen (dogmata) hält, nicht von ihnen abweicht und, wenn die Noth es erfordert, ſie mit ſeinem Blut vertheidigt (Contra Apion., I, 8).

Infolge dieſer allgemein verbreiteten Vorſtellungen wurde die Auslegung (ſ. d.) der altteſt. Schriften von der Vorausſetzung ihrer göttlichen Eingebung abhängig, und ſtatt der grammatiſchen und geſchichtlichen Schriftinterpretation wurde die allegoriſche und typiſche gebräuchlich. Die Hypotheſe von einem mehr- und ſelbſt vielfachen Schriftſinn wurde zum Dogma; die Rabbinen behaupteten, es gebe 70 Arten der Geſetzesauslegung, ja Rabbi Jſ Lurja hielt 600000 verſchiedenartige Auslegungen eines Schriftverſes wenigſtens für möglich (Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], I, 453 fg.).

Auf der Annahme der göttlichen Eingebung der altteſt. Schriften beruhte nun auch die Anwendung, welche die neuteſt. Schriftſteller vom A. T. machten. Dabei iſt allerdings der Gebrauch, den Jeſus in Betreff des A. T. machte, von dem Gebrauch deſſelben bei den Verfaſſern der neuteſt. Schriften zu unterſcheiden. Die hohe geiſtige Klarheit und ſittliche Reinheit Jeſu offenbart ſich insbeſondere auch in der Art, wie er das A. T. benutzt und beurtheilt. Er iſt völlig frei von dem ſonderbaren Auslegungsverfahren der rabbiniſchen Schulen ſeiner Zeit; auch in dieſem Punkt iſt er ſein eigener Lehrer geweſen. Doch haben wir bei ſeinen Schriftanführungen noch in Rechnung zu ziehen, ob ſie in den drei erſten Evangelien oder im vierten ſich finden? Gerade die Frage, ob die altteſt. Schriften durch göttliche Eingebung entſtanden ſeien, läßt ſich aus ſeinen Ausſprüchen nach der ſynoptiſchen Berichterſtattung keineswegs bejahen. Die ſchwierige Stelle Matth. 5, 18 (vgl. mein „Charakterbild Jeſu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 91, 270 fg.) läßt ſich unmöglich als einen Ausſpruch Jeſu begreifen; denn, nachdem Jeſus erklärt hatte, das altteſt. Geſetz „erfüllen", d. h. in einem höhern geiſtigen Sinn erneuern zu wollen, konnte er unmöglich gleichzeitig deſſen buchſtäbliche Beobachtung bis auf das kleinſte Pünktchen in alle Zukunft fordern. Wahrſcheinlich iſt eine rabbiniſche, von Jeſus widerlegte, Behauptung (Luk. 16, 17) durch ein ſpäteres Misverſtändniß ihm in den Mund gelegt worden. Hätte Jeſus jenes Wort wirklich geſprochen, dann würde es allerdings ſeinerſeits die Annahme einer buchſtäblichen Inſpiration des A. T. vorausſetzen. Allerdings läßt er, abgeſehen von jener Stelle, bei Mark. 12, 35 fg. (ſ. auch Matth. 22, 41 fg.; Luk. 20, 41 fg.) den David „im heiligen Geiſte" den 110. Pſalm gedichtet haben. Ob er die angeführten Worte wirklich ſo geſprochen, dürfte deshalb einigermaßen zweifelhaft ſein, weil die Parallelſtelle bei Matthäus nur die Worte „im Geiſte" enthält, das dritte Evangelium ſie ganz wegläßt. Hat ſie aber Jeſus wirklich nach der Relation des zweiten Evangeliſten geſprochen, ſo beweiſen ſie höchſtens, daß er den 110. Pſalm für ein Product heiliger, göttlicher Begeiſterung hielt. Im übrigen hat er ſich entſchieden gegen die Schriftbehandlung der Schriftgelehrten erklärt; ſie verſtanden nach ſeiner Ueberzeugung nichts von der Schrift und ihrer ſittlichen Kraft (Mark. 12, 24; Matth. 22, 29), und augenſcheinlich erhob er den Tadel gegen ſie, daß ſie in ihr, einem Buche, das ewige Leben zu beſitzen wähnten, während dieſes gar nicht in Worten, ſondern in religiös-ſittlicher Kraft ſich äußert. Läßt ſich überhaupt keine beſtimmte Ausſage Jeſu aufweiſen, in welcher die göttliche Eingebung der altteſt. Schriften gelehrt wäre, ſo fehlt es dagegen nicht an Ausſprüchen, aus denen deutlich erhellt, daß er dem A. T. nur eine unter-

geordnete, und darum menſchliche und geſchichtliche Bedeutung zuſchreibt. In der ſogenannten Bergpredigt ſtellt er ſeine perſönliche Autorität der altteſt. geradezu gegenüber: 2 Moſ. 20, 13 Verbot des Tödtens, er verbietet den Zorn; 2 Moſ. 20, 14 Verbot des Ehebruchs, er verbietet die unreine Begierde; 5 Moſ. 24, 11 Geſtattung der Eheſcheidung, er verbietet die Eheſcheidung wahrſcheinlich ganz (Mark. 10, 9 fg.); 2 Moſ. 20, 24 Geſtattung der Wiedervergeltung, er verbietet überhaupt jede Aeußerung der Rache u. ſ. w. (Matth. 5, 21—48). Wäre ihm das A. T., ähnlich wie ſeinen Zeitgenoſſen Philo und Joſephus, ein untrügliches Gotteswort geweſen, ſo hätte er nicht das altteſt. Sittengeſetz als ein dem ſittlichen Ideal widerſprechendes darſtellen können. Darum citirt er auch das A. T. nicht oft, und in der Regel nach dem natürlichen geſchichtlichen Sinn (Matth. 4, 1—11; 9, 12 fg.). Prophetiſche Stellen wendet er treffend auf Perſonen und Zuſtände an, aber ebenfalls ganz ungeſucht, und ohne ſich auf ihre übernatürliche Autorität oder Unfehlbarkeit zu berufen (z. B. Mal. 3, 1 in Matth. 11, 10; Jeſ. 6, 10 in Matth. 13, 15; Jeſ. 29, 13 in Matth. 15, 9; Jeſ. 56, 7, Jer. 7, 11 in Matth. 21, 13 fg.; 5 Moſ. 6, 5, 3 Moſ. 19, 18 in Matth. 22, 37 fg.; Pſ. 118, 22 in Luk. 20, 17). Jeſus nahm nach den Synoptikern augenſcheinlich einen den heiligen Schriften des jüd. Volks übergeordneten, von ihnen freien Standpunkt ein. Seine Autorität gründete er überhaupt nicht auf Schrift und Tradition.

Nur im vierten Evangelium findet ſich, nach gewöhnlicher Annahme, ein Ausſpruch Jeſu, der auf die Vorausſetzung einer göttlichen Eingebung des A. T. ſeinerſeits führen könnte. Jeſus beruft ſich nämlich Joh. 10, 35, zur Beglaubigung ſeiner Würde als des Sohnes Gottes, auf Pſ. 82, 6, woſelbſt die Fürſten „Götter" heißen, und fügt, nach gewöhnlicher Annahme, hinzu, daß die Schrift nicht „aufgelöſt", d. h. ungültig gemacht oder außer Kraft geſetzt werden könne. Allein es ergibt ſich aus dem Zuſammenhang mit großer Wahrſcheinlichkeit, daß die Worte „und die Schrift kann nicht aufgelöſt werden" (Joh. 10, 35) ein Zuſatz des Evangeliſten aus dem Vorſtellungskreis des ſchriftgläubigen Judenthums ſeiner Zeit heraus iſt. Wenigſtens das altteſt. Geſetz wird anderweitig im vierten Evangelium von Jeſus keineswegs als eine göttliche Autorität, ſondern als „ihr" (der Juden) menſchliches Geſetz bezeichnet (Joh. 15, 25), mithin als ein ſolches, über das er ſelbſt hinausgeſchritten iſt (vgl. auch Joh. 7, 19 fg.; 10, 34).

Dieſes Verhalten Jeſu zu den altteſt. Schriften erklärt ſich nun auch aus ſeinem religiös-ſittlichen Selbſtbewußtſein. Gerade darum, weil er ſeine Ueberzeugungen nicht der Tradition entnahm und ſeine Autorität nicht auf Schrift oder überlieferte Satzungen ſtützte, ſondern den Inhalt ſeiner Lehre und ſeines Lebens unmittelbar aus ſeinem eigenen Innern ſchöpfte, konnte ihm die altteſt. Literatur nicht in einem lediglich übernatürlichen Licht erſcheinen. Indem er die Menſchheit von dem Joch der Sünde und Schuld erlöſte, befreite er ſie auch von dem Bann des heiligen Buchſtabens.

Anders verhalten ſich allerdings die Evangeliſten ſelbſt zur Schrift. Dieſelben ſuchen ſämmtlich die meſſianiſche Würde Jeſu mit der Autorität der altteſt. Schriften zu bekräftigen; das Selbſtzeugniß Jeſu, die göttliche Vollmacht, die in der Geiſtesweihe ſeiner Perſönlichkeit und in dem Machtgefolge ſeiner Berufswirkſamkeit lag, genügte ihnen nicht. Den häufigſten Gebrauch hat der erſte Evangeliſt vom Schriftbeweis zu Gunſten der meſſianiſchen Würde Jeſu gemacht. An ſich ziemlich gleichgültige Vorgänge in ſeinem Leben werden als Erfüllungen altteſt. Weiſſagung gedeutet (Matth. 4, 13 fg.). Auch in ſolchen Fällen, in welchen das Verhalten Jeſu ſich aus ganz natürlichen Zweckmäßigkeitsgründen erklärt (Matth. 12, 16 fg.), wird es als die Bewährung einer prophetiſchen Vorherſagung nachzuweiſen verſucht. Ganz zufällige Umſtände, wie z. B. der Einritt Jeſu in Jeruſalem auf einer Eſelin, erhalten durch ihre Beziehung auf angeblich altteſt. Weiſſagung eine geheimnißvolle Bedeutung (Matth. 21, 4 fg.; 27, 9 fg.). Hätte der Evangeliſt dieſe Schriftſtellen nicht als Eingebungen des göttlichen Geiſtes betrachtet, ſo würde er ſicherlich kein Gewicht auf dieſelben gelegt haben. Auch der vierte Evangeliſt ſcheint dieſelbe Anſicht von der göttlichen Autorität des A. T. gehabt zu haben (Joh. 2, 17; 19, 36 fg.), wenn er auch, aller Wahrſcheinlichkeit nach, ſie nur mit Hülfe allegoriſcher Auslegung hatte gewinnen können. Im übrigen ſtellen jedoch die neuteſt. Schriftverfaſſer keine beſtimmte Theorie über die Inſpiration des A. T. auf; ſie führen die aus dem altteſt. Kanon citirten Stellen in der Regel nur in einer Weiſe an, woraus für jeden Unbefangenen erhellt, daß ſie dieſelben als Gottes unmittelbares Wort an ſein Volk oder an

die Menſchheit betrachten. Obwol z. B. die Stelle Jeſ. 7, 14 ein Wort des Propheten, und nicht ein Ausſpruch Gottes ſelbſt iſt, ſo wird ſie doch (Matth. 1, 22) als ein „Ausſpruch des Herrn" angeführt, und ebenſo Apg. 4, 25 die Pſalmſtelle 2, 1 fg. Der Hebräerbrief nimmt nicht den geringſten Anſtand, Gott auch in ſolchen Schriftſtellen ſelbſt reden zu laſſen, in denen er nach dem Grundtext nicht ſelbſt redet (Hebr. 1, 5 fg.; 4, 4. 7; 10, 30). In einer Reihe von Stellen wird der altteſt. Kanon im N. T. ohne weiteres als Wort Gottes citirt (vgl. Reuß, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique [2. Aufl., Straßburg und Paris 1860], I, 297; Rothe, „Zur Dogmatik" [1. Aufl., Gotha 1863], S. 180 fg.). Auch der Apoſtel Paulus, ungeachtet ſeiner Emancipation von dem Bann des Buchſtabens, theilt dieſe Anſchauung vom A. T. (Röm. 1, 2; 3, 4. 10 fg.; 4, 16; 9, 6 fg.; 10, 5 fg. und öfters). Seine häufigen Citate aus demſelben erklären ſich meiſt aus einem apologetiſchen Beſtreben; er will ſeine dem Evangelium abgeneigten Volksgenoſſen mit altteſt. Ausſprüchen ſchlagen oder überführen, und da die hiſtoriſch-grammatiſche Auslegung ihm nicht die erwünſchten Waffen in die Hand gibt, ſo macht er von der allegoriſchen den ausgedehnteſten Gebrauch (z. B. Gal. 4, 22 fg.; Eph. 5, 31 fg.). Es wäre deshalb nicht nöthig geweſen, um den Beweis für die Annahme der Inſpiration des A. T. aus dem N. T. zu führen, zu Stellen, wie 2 Tim. 2, 16; 1 Petr. 1, 10 fg.; 2 Petr. 1, 21, die Zuflucht zu nehmen. Sicherlich zweifelte der Verfaſſer des 2. Timotheusbriefs nicht an der Gotteingegebenheit des ganzen altteſt. Kanons; aber, richtig verſtanden, ſagt er an jener Stelle nur aus, daß jede inſpirirte Schrift auch ſittlichen Nutzen gewähre. Der Verfaſſer des 1. Petrusbriefs aber geht allerdings von der Vorausſetzung aus, daß der Geiſt Chriſti ſchon in den altteſt. Propheten gewirkt, ſein Leiden und ſeine Verherrlichung zum voraus bezeugt habe, und der Verfaſſer des 2. Petrusbriefs behauptet förmlich (Kap. 1, 21), daß die altteſt. Weiſſagung auf einer Gebundenheit der freien menſchlichen Selbſtbeſtimmung beruhe, daß die Propheten „heilige Gottesmenſchen" geweſen ſeien, in denen der heilige (göttliche) Geiſt als treibende Kraft gewaltet habe.

Die Verfaſſer der neuteſt. Schriften ſtanden alſo unſtreitig in dem guten Glauben, daß die Schriften des altteſt. Kanons auf übernatürliche Weiſe vom Geiſte Gottes ſelbſt ihren Verfaſſern eingegeben worden ſeien. Allein dieſer Glaube war nichts Neues, ihnen Eigenthümliches, ſondern eine Vorausſetzung, die ſie mit den gelehrten Juden ihrer Zeit und dem jüd. Volk theilten. Er ſtützte ſich auf eine gangbar gewordene Auslegung des A. T., von der auch Tholuck („Ueber die Inſpirationslehre", in der „Deutſchen Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſenſchaft und chriſtl. Leben", Jahrg. 1850, S. 37) zugibt, daß ſie durch das Medium der jüd. Schulbildung hindurchgegangen ſei. So iſt z. B. der Nachweis geführt worden, daß der Verfaſſer des Hebräerbriefs, der in ſeinen Citaten unter allen neuteſt. Schriftſtellern am kühnſten vom altteſt. Text abweicht, gar nicht einer eigenthümlichen Auslegungsmethode folgt, ſondern die Richtigkeit ſeiner Schriftbehandlung ohne weiteres bei ſeinen Leſern vorausſetzt und mit ſeiner Inſpirationslehre, anſtatt auf dem Boden der ſchöpferiſchen chriſtl. Gedankenwelt, lediglich auf dem der herkömmlichen jüdiſch-rabbiniſchen Tradition ſteht (Bleek, in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1835, S. 441 fg.). Wir ſind überdies an die Inſpirationshypotheſe der neuteſt. Schriftſteller um ſo weniger gebunden, als die Verfaſſer der altteſt. Schriften meiſt gar nicht das Bewußtſein haben, daß ihnen ihr Gedankeninhalt oder gar ihr Gedankenausdruck durch eine beſondere übernatürliche Veranſtaltung zugeführt worden ſei. Erſt die Propheten unterſchieden ihre eigene menſchliche Thätigkeit von der in ihnen waltenden göttlichen. Der Prophet (ſ. d.) betrachtete ſich im allgemeinen als das Organ der Gottheit, gleichſam als den Mund, durch welchen Gott mit ſeinen Offenbarungen und Kundgebungen ſich an das Volk Iſrael und die hervorragenden Männer und einflußreichen Klaſſen deſſelben wandte. Eine beſondere göttliche Eingebung beim Niederſchreiben der prophet. Orakel wird jedoch in der Regel nicht vorausgeſetzt; der Prophet ſtand überhaupt in ſeinem mündlichen und amtlichen Wirken, wie in ſeinem literariſchen, nach allgemeiner Vorausſetzung, unter ſpecieller Einwirkung und Leitung des göttlichen Geiſtes (Joel 1, 1; Am. 1, 3; 2, 1; 3, 1 fg.; Micha 1, 1; 3, 5; 6, 1; Jeſ. 4, 16; 8, 1; 30, 1; Jer. 1, 4; 2, 1; 3, 6; 7, 1 fg.). Was er ausſprach, war inſofern autoriſirt, als ein Wort Gottes zu gelten. Die Erfahrung beſtätigte nun freilich dieſen Ausſpruch nicht immer. Hoſea hat die Ephraimiten mit Wegführung nach Aegypten bedroht (Hoſ. 8, 13; 9, 3 fg.; 11, 5 fg.); die Wegführung iſt nicht wirklich erfolgt. Ezechiel

hat die Eroberung und Plünderung von Tyrus durch Nebukadnezar verkündigt (Ez. 26, 2 fg.); Tyrus ist wol 13 Jahre lang hartnäckig von den Chaldäern belagert, aber nicht erobert worden (Hitzig, „Der Prophet Jesaja" [Heidelberg 1833], I, 276 fg.). Einem Ausspruch des zweiten Jesaja zufolge (Jes. 34, 5 fg.) sollte Edom in eine grauenvolle Einöde verwandelt werden und unbewohnt bleiben; die Weissagung ist nicht nur nicht in Erfüllung gegangen, sondern die Edomiter haben sich später mit den Juden vereinigt. Der König Jojakim sollte nach einem Ausspruch bei Jeremia (22, 19; 36, 30) wie ein Esel, d. h. gar nicht begraben, sein Leichnam geschleift und unbeerdigt vor den Thoren Jerusalems hingeworfen werden; nach 2 Kön. 24, 6 (vgl. auch den ursprünglichen Text zu 2 Chron. 36, 8) ist er eines natürlichen Todes gestorben und in dem königlichen Erbbegräbniß bestattet worden. Noch manches andere, was in prophetischen Aussprüchen als ein „Wort Gottes" verkündigt ist, hat keine Erfüllung gefunden. Die Exulanten sind nicht, wie verheißen ist, aus Assyrien und Aegypten zurückgekehrt, um den neuen Staat bilden zu helfen (Jes. 11, 11). Israel und Juda haben sich nicht, nach Hosea's Ausspruch, unter einem gemeinsamen Oberhaupt vereinigt (Hos. 1, 11). Jerusalem ist nach dem Exil nicht, der Weissagung Jeremia's (31, 40) zufolge, unverwüstet geblieben. Es ist nichts davon bekannt, daß die Bewohner einer Anzahl ägypt. Städte (Jes. 19, 18) hebräisch gelernt und sich zu Jahve bekehrt haben.

Die göttliche Eingebung der prophetischen Aussprüche ist mithin jedenfalls nicht als eine unmittelbare und unfehlbare zu nehmen. Dagegen ist dem Geist der altteſt. Offenbarung die Annahme ganz angemessen, daß das prophetische Bewußtsein eine höhere Stufe religiöser Begeisterung als das gesetzliche darstellt, eine Stufe, in welcher die Gewissensthätigkeit ungewöhnlich gesteigert, der religiöse Wahrheitssinn in hohem Maß gekräftigt war. Nur war die freie Selbstbestimmung des Subjects in solchen Zuständen keineswegs unterdrückt oder übernatürlich gebunden, der Irrthum in der Auffassung historischer Thatsachen, in der Vorhersagung zukünftiger Ereignisse keineswegs ausgeschlossen, und „Eingebung" ist überhaupt nicht der richtige Ausdruck, um das, was in den betreffenden Momenten religiöser Erhebung und Weihe vorging und dem die innerlich Ergriffenen dann Worte verliehen, zu bezeichnen.

Abgesehen von der prophetischen Begeisterung findet sich aber im A. T. nichts mehr der „Eingebung" Verwandtes. Die religiöse Poesie in der Psalmensammlung, wo sie sich selten zur prophetischen Ausschau in die Zukunft erhebt, hat den Charakter freier sittlicher Begeisterung. Der Mensch betet in den frommen Liedern zu Gott, aber Gott gibt dem Menschen diese Gebete nicht ein; der Fromme erhebt seine Seele zu Gott, aber daß Gott ihn bei seinen lyrischen Ergüssen beseelt habe, sagen die Psalmdichter nirgends. Wohl wird Gott in den Psalmen bisweilen redend eingeführt (z. B. Ps. 2, 6; 81, 14; 82, 2; 89, 4. 37; 95, 8; 105, 15; 110, 4; 132, 11); aber solche „Worte Gottes" erscheinen nicht als von Gott übernatürlich eingegeben, sondern sie sind ein Product poetischer Fiction. Die salomonische Spruchsammlung (Spr. 1, 2 fg.) führt sich ohne weiteres als ein menschliches, in sittlichem Interesse angefertigtes, literarisches Sammelwerk ein. Das Buch Hiob führt, seiner künstlerischen (dramatischen) Anlage gemäß, wol Reden Gottes an, aber es fällt seinem Verfasser nicht ein, seinen schriftstellerischen Beruf aus einer göttlichen Eingebung zu erklären. Den historischen Büchern liegt ohnedies die Berufung auf einen übernatürlichen Ursprung fern, wie sie denn auch ihre durchaus menschliche Entstehung aus verschiedenen urkundlichen Denkmälern und Quellenschriften gar nicht zu verbergen suchen (s. Geschichtskunde bei den Hebräern). Dagegen lag es allerdings im Interesse der Gesetzgebung, ihre Aufstellungen und Vorschriften als „Worte Gottes" geltend zu machen und ihnen dadurch die Grundlage einer übernatürlichen Autorität zu verleihen (2 Mos. 19, 7 fg. und öfters). Wenn daher das zweite Gesetz als ein Werk Mose's proclamirt wird (5 Mos. 1, 3 fg.), so beruft sich Mose zugleich auf die ihm zutheil gewordene göttliche Offenbarung (5 Mos. 1, 6 fg. und öfters). Auch Josua empfängt seine Aufträge und Befehle unmittelbar von Gott (Jos. 1, 1; 4, 1 und öfters). Später, als ein bestimmter persönlicher Mittler zwischen Jahve und der Gemeinde fehlte, befragte das Volk selbst in entscheidungsvollen Augenblicken das göttliche Orakel (Richt. 1, 1 fg.). Je näher eine Schrift den erzählten Thatsachen selbst liegt, desto mehr tritt in der Regel die Berufung auf Jahve zurück, desto mehr gewinnt die Erzählung einen menschlich pragmatischen Charakter, oder, wo die ältere Zeit noch göttliche Eingebung voraussetzte (2 Sam. 24, 1), da nahm die spätere schon

ſataniſche Einwirkung an (1 Chron. 22, 1). Im übrigen gibt Jahve, vom ſupranaturaliſtiſchen Standpunkt einzelner bibliſcher Schriftſteller, nicht nur ſeinen Auserwählten und Propheten in Iſrael ihre Gedanken und Entſchließungen ein, ſondern auch dem Ausländer Bileam (4 Moſ. 22, 5 fg.) und ſelbſt dem Perſerkönig Cyrus (Eſra 1, 1 fg.; Jeſ. 44, 28). Daß jedoch auch ein Buch in dem altteſt. Kanon Aufnahme fand, das den Namen Gottes gar nicht enthält, das Buch Eſther (ſ. d.), darf bei dieſer Veranlaſſung nicht unerwähnt bleiben. Sicher iſt, daß die altteſt. Schriftſammlung als ſolche ſich nicht auf göttliche Eingebung beruft; auch den Schriftverfaſſern als ſolchen, ſelbſt den Propheten, iſt an keiner Stelle directe Eingebung Gottes oder ein übernatürliches Anſehen zugeſchrieben. Es ſind lediglich einzelne Stellen, Abſchnitte, Geſetze, Reden, Aufträge, Orakel, welche als „Worte Gottes" hervorgehoben und ebendeshalb von dem übrigen Schriftinhalt unterſchieden werden. Daß auch ſolche Stellen für die unbefangenſte und gründlichſte Erforſchung hinſichtlich der Glaubwürdigkeit ihres Inhalts keine Schranke bilden, iſt auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkt ſelbſtverſtändlich. Alles, was im A. T. als „Gottes Wort" bezeichnet iſt, hat die Form der menſchlichen ſchriftſtelleriſchen Bearbeitung angenommen und kann den literariſchen Charakter nirgends verleugnen. Außerdem iſt noch zu beachten, daß der Morgenländer das nüchterne abendländiſche Inſpirationsdogma nicht kennt, ſondern die erhöhte religiöſe Erregung, die fromme Begeiſterung überhaupt, als eine unmittelbare Wirkung des göttlichen Geiſtes betrachtet, ohne die weitern dogmatiſchen Conſequenzen aus dieſer Vorausſetzung zu ziehen.

Von noch größerm Belang iſt für uns die Frage, inwiefern die göttliche Eingebung den neuteſt. Schriften zukomme? Dieſe hatten zunächſt nicht die Autorität einer jahrhundertelangen Ueberlieferung für ſich; ſie hatten ſich ihr Anſehen erſt zu erwerben. Die Frage, ob die neuteſt. Schriften zur Zeit ihrer Entſtehung für von Gott eingegeben galten, kann daher gar nicht geſtellt werden. Man kann lediglich fragen, ob ſie ſich als ſolche Schriften ankündigen, welche aus göttlicher Inſpiration, d. h. übernatürlich entſtanden ſind?

Man hat die Anſicht aufgeſtellt, daß das N. T. ſchon deshalb als inſpirirt angenommen werden müſſe, weil das A. T. inſpirirt ſei (Philippi, „Kirchliche Glaubenslehre" [2. Aufl., Stuttgart 1864], I, 161). Allein nicht nur iſt dieſer Schluß an ſich ohne allen Halt, ſondern das A. T. hat ſich uns als inſpirirt in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes gar nicht erwieſen. Man hat darauf hingewieſen, daß die Apoſtel vom Heiligen Geiſt erleuchtete und erfüllte Männer geweſen ſeien (Joh. 14, 16 fg.; 16, 12 fg.; Luk. 24, 1. 49; Apg. 1, 8; Mark. 13, 11 fg.). Allein die Zuſicherung der Erleuchtung durch den Heiligen Geiſt wurde den Apoſteln, und nicht den Verfaſſern der neuteſt. Schriften, und ſie wurde ihnen mit Beziehung auf ihre mündliche Wirkſamkeit, nicht im Hinblick auf ihre ſchriftſtelleriſche Thätigkeit, zutheil. Die Verfaſſer der drei erſten Evangelien (wie wir jetzt wiſſen, keine Apoſtel) berufen ſich nun auch keineswegs für ihre Glaubwürdigkeit auf eine übernatürliche Erleuchtung oder Mitwirkung. Der dritte Evangeliſt ſtützt ſich vielmehr auf urkundliche Berichte, die Ueberlieferung, aus der er geſchöpft, und auf die gewiſſenhafte Sorgfalt, mit der er die Quellen geprüft habe (Luk. 1, 1—3). Hiernach kann er unmöglich der Meinung geweſen ſein, daß ihm der Inhalt oder gar die Form ſeiner Darſtellung auf übernatürlichem Wege eingegeben worden ſei. Auch der vierte Evangeliſt beglaubigt ſich durch Berufung auf Augenzeugenſchaft (Joh. 19, 35). Die Nachſchrift aber, welche dem Evangelium ein Zeugniß der Glaubwürdigkeit ausſtellt, ſtützt ſich dabei ebenfalls nicht auf die Annahme einer höhern Erleuchtung, ſondern auf die Kenntniß, welche die Zeugen von der Perſönlichkeit des Verfaſſers und ſeiner Befähigung, die Wahrheit mitzutheilen, hatten.

Ein einziges neuteſt. Buch, die Apokalypſe (ſ. d.), erhebt allerdings den unbedingten Anſpruch auf übernatürlichen Urſprung. Der Verfaſſer, Johannes, empfängt die Offenbarung, welche Chriſto von ſeiten Gottes zutheil geworden war, durch Engel, und was er mittheilt, hat er daher nicht auf dem Wege eigenen Nachdenkens und ſelbſtändiger Forſchung gefunden (Offb. 1, 1 fg.; 22, 8 fg.), ſondern infolge eines von Gott bewirkten viſionären oder ekſtatiſchen Zuſtandes (Offb. 1, 10), in welchem er himmliſche Stimmen hörte. Aber gerade dieſes einzige Buch des N. T., welches aus übernatürlicher Inſpiration entſtanden ſein will, bewährt ſich nach ſeinem Inhalt am allerwenigſten als ſchlechthin göttlich, weshalb ſchon Luther's Geiſt ſich in daſſelbe „nicht zu ſchicken" vermochte (Luther's Werke LXIII, 169 fg. [Erlang. Ausg.]). Der wahrhaft göttliche Geiſt der Weisheit und Liebe, der

Klarheit und Milde iſt in demſelben nicht zum vollen Ausdruck gelangt, wogegen die Zorngeiſter menſchlicher Leidenſchaft und judenchriſtl. Unduldſamkeit noch vielfach das laute Wort führen.

Der „Brief des Jakobus" dagegen macht den Eindruck ſchriftſtelleriſcher Nüchternheit; dem Verfaſſer liegt die Annahme einer höhern Eingebung apoſtoliſcher Schriften ſo fern, daß er die im Römerbrief dargelegte Anſicht des Apoſtels Paulus von der neuen Gerechtigkeit des Menſchen durch den Glauben bekämpft und die entgegengeſetzte von der Gerechtigkeit des Menſchen durch die Werke als die richtige vorträgt (Jak. 2, 17—25). Eher könnte man meinen, der Verfaſſer des 1. Petrusbriefs ſchreibe ſich eine Art von Inſpiration zu, wenn er ſich als einen von Gott durch Geiſtesheiligung Auserwählten bezeichnet (1 Petr. 1, 2). Jedenfalls hebt er nicht ohne Abſicht hervor, daß die Prediger des Evangeliums durch den vom Himmel herabgeſandten Heiligen Geiſt unterſtützt waren (1 Petr. 1, 12). Doch beruft er ſich, um ſeinen Ermahnungen Eingang zu verſchaffen, nicht auf ſeine göttliche Erleuchtung, ſondern auf ſeine amtliche und perſönliche Würde und Stellung (1 Petr. 5, 1). Auf eine höhere Anſchauung in Betreff deſſen, was er niedergeſchrieben, ſcheint der Verfaſſer des 1. Johannesbriefs (1, 1 fg.) hinzudeuten. Allein unter allen Umſtänden iſt keine, die eigene perſönliche Thätigkeit des Schriftſtellers beſeitigende, übernatürliche Eingebung unter jener Anſchauung zu verſtehen; denn ſie iſt in der Form eines geſteigerten religiös-ſittlichen Bewußtſeins vorhanden (1 Joh. 5, 15. 18 fg.). Auch ſcheint derſelbe Verfaſſer im 2. Johannesbrief das Schreiben, „Papier und Tinte" (V. 12), als ein ſehr unvollkommenes Surrogat der mündlichen Rede zu betrachten. Der Verfaſſer des Hebräerbriefs hat nur in Kürze ein „Wort der Ermahnung" an ſeine Leſer richten wollen (Hebr. 13, 27), ohne daß er Anſpruch darauf erhebt, als ein unmittelbares Organ Gottes betrachtet zu werden.

Von beſonderm Intereſſe iſt eine Prüfung der Vorſtellungen, welche der bedeutendſte apoſtoliſche Schriftſteller, Paulus, von der Autorität ſeiner ſchriftlichen Mittheilungen hatte. Unzweifelhaft hat er im allgemeinen ſeinen Apoſtelberuf auf eine höhere Beauftragung und Ausrüſtung zurückgeführt (Gal. 1, 1. 15 fg.). Schon in ſeinen erſten Briefen (die Briefe an die Theſſalonicher ſcheinen nur in der Hauptſache den Stempel der Echtheit zu tragen) ſchrieb er wie einer, der Macht hat, Gottes Willen offenbar zu machen (1 Theſſ. 4, 3), und der über die Geheimniſſe der letzten Tage Aufſchluß zu geben in der Lage iſt (1 Theſſ. 4, 13 fg.). Gerade aber aus dem Umſtand, daß der Apoſtel hier und auch ſonſt beſondere Offenbarungen Chriſti, die ihm zu einem beſtimmten Zweck zutheil geworden, von denjenigen Mittheilungen, die nicht aus ſolchen „Offenbarungen" floſſen, unterſcheidet (1 Theſſ. 4, 15; 1 Kor. 15, 51; Röm. 11, 25), ergibt ſich, daß er in der Regel ſich beim Niederſchreiben ſeiner Briefe nicht für einen eigenthümlich und übernatürlich Inſpirirten hielt. Jedenfalls hat er ſich nicht für inſpirirter gehalten, wenn er ſeine Briefe ſchrieb, als wenn er ſein Evangelium mündlich verkündigte (1 Kor. 2, 4 fg., 13), und wenn er auch die zuverſichtliche Ueberzeugung hegt, im Beſitz des göttlichen Geiſtes zu ſein (1 Kor. 7, 40), ſo ſetzt er gleichwol denſelben Beſitz bei ſämmtlichen Chriſten voraus und ſchreibt ſich daher vermittels deſſelben keine ſpecifiſche Autorität, und ſeinen ſchriftlichen Mittheilungen keine übernatürliche Entſtehungsart zu (Röm. 8, 9 fg.). Der Heilige Geiſt war überhaupt ſämmtlichen Chriſten verheißen; die Apoſtel nahmen in dieſer Beziehung für ihre Perſon und ihre Wirkſamkeit keinen ſpecifiſchen Geiſtesbeſitz, keine höhere Wahrheitserleuchtung, als ſie den übrigen Gläubigen zugeſichert waren, in Anſpruch. Wenn auch Paulus von ſich ſelbſt ſagt, daß er bei einzelnen Vorfällen oder Schritten ſeines Lebens auf Anregung oder unter Leitung des Heiligen Geiſtes gehandelt habe (Röm. 15, 19; 1 Theſſ. 1, 5; vgl. auch Apg. 13, 2; 16, 7 fg.), ſo gilt doch daſſelbe von allen Chriſten, die ſämmtlich theil an den Gaben des Heiligen Geiſtes haben (1 Kor. 12, 3 fg., 11). Gerade nach pauliniſcher Anſchauung iſt das Amt nicht die Vorausſetzung des Geiſtes, ſondern der Geiſt die Vorausſetzung des Amtes (1 Kor. 12, 27 fg.; 14, 26 fg.). Ebendarum iſt aber auch kein Grund vorhanden, eine eigenthümliche und aparte göttliche Eingebung für die neuteſt. Schriften anzunehmen.

Wenn es ſich nun auch ergäbe, daß in einigen neuteſt. Schriften Neuteſtamentliches hinſichtlich ſeiner Autorität Altteſtamentlichem gleichgeſtellt würde, ſo wäre dies, nach den frühern Ausführungen, doch von keinem Belang, und in der Hauptſache würde das bisherige Ergebniß unſerer Unterſuchungen dadurch nicht erſchüttert. Wir faſſen daſſelbe in nachſtehende Sätze zuſammen: 1) die neuteſt. Schriften nehmen die Autorität übernatürlich

inſpirirter Schriften für ſich nicht in Anſpruch und beſitzen ſie auch als ſolche nicht; 2) was die Apoſtel oder apoſtoliſchen Männer zum Zweck weiterer Mittheilung niederſchrieben, war nicht in einer ſpecifiſchern Weiſe vom Geiſt Gottes eingegeben, als was ſie mündlich lehrten und verkündigten; 3) die Erleuchtung der neuteſt. Schriftſteller iſt ein Ausfluß ihrer religiös-ſittlichen Begeiſterung überhaupt; 4) dieſelbe iſt nach individueller Anlage, religiöſer Vertiefung, ſittlicher Förderung, geiſtiger Entwickelung eine ſehr verſchiedene und mannichfaltige, und niemals eine abſolute.

An einigen Stellen des N. T., wie z. B. 1 Tim. 5, 18; 2 Petr. 3, 15, ſcheint Neuteſtamentliches citirt zu werden. Bei 1 Tim. 5, 18, wo die Worte: „Du ſollſt dem Ochſen, wenn er driſcht, nicht das Maul verbinden" (5 Moſ. 25, 4), als altteſt. Schriftworte angeführt ſind, nöthigt zwar nichts, die noch weiter angeführte Sentenz: „Der Arbeiter iſt ſeines Lohnes werth", ebenfalls als Schriftcitat aufzufaſſen, und auch Chriſtus ſcheint dieſelbe (Luk. 10, 7; Matth. 10, 10) nur als ein jedermann geläufiges Sprichwort zu gebrauchen. Wenn aber der Verfaſſer des 2. Petrusbriefs (3, 15) die neuteſt. Schriften als die „weitern Schriften" citirt und ſie mit dieſer Bezeichnung den altteſtamentlichen, für inſpirirt geltenden, als gleiche Autoritäten zur Seite ſtellt, ſo iſt ſchon deshalb für ihre übernatürliche Autorität von dieſer Thatſache aus nichts zu erſchließen, weil unter allen Schriften des N. T. keine ſo unverkennbare Merkmale der Unechtheit an ſich trägt wie der 2. Petrusbrief.

Die Frage in Betreff der Eingebung der bibliſchen Schriften iſt nun aber endgültig nicht nach dem Selbſtzeugniß derſelben zu entſcheiden. Auch wenn ſie, was, wie wir geſehen, keineswegs der Fall iſt, ſich für Erzeugniſſe einer lediglich übernatürlichen Geiſtesmittheilung ausgäben, ſo wäre die Forſchung damit noch nicht zufrieden geſtellt, ſondern ſie müßten ſich ihrer Entſtehung und ihrem Inhalt nach auch wirklich als ſolche Schriften ausweiſen, welche auf einem ganz andern Wege und durch ganz andere Urſachen entſtanden ſind, als ſämmtliche übrigen Producte der Literatur. Da muß denn für jede unbefangene Forſchung ohne weiteres einleuchten, daß die Bibel (ſ. d.) aus einer Sammlung von ſehr verſchiedenartig entſtandenen und einen ſehr mannichfaltigen literariſchen Charakter an ſich tragenden Schriften beſteht. Von einem gleichartigen Urſprung und einem übereinſtimmenden geiſtigen Gepräge der bibliſchen Bücher iſt gar keine Rede. Die einen Verfaſſer ſind in der Hauptſache nur Sammler älterer Urkunden und Ueberarbeiter; von ſchriftſtelleriſcher Eigenthümlichkeit und Freiheit der Conception iſt bei dieſen wenig zu finden. Die andern ſchrieben in vollem Bewußtſein eigenthümlicher geiſtiger Kraft und origineller Friſche; aber ebendarum fungirten ſie nicht, um mit Rothe (a. a. O., S. 216) zu reden, „als bloße Schreibgriffel des Heiligen Geiſtes", ſondern ihre Individualität macht ſich, auch mit den Mängeln und Schwächen, die an jeder Individualität haften, in beſonderer, oft ſelbſt paradoxer und kecker Eigenart geltend. Der kühne Gedankenflug des Jeſaja, die wehmüthige Weichheit des Jeremia, der erhabene Schwung in den einen Pſalmen, der trocken erzählende Ton in den andern, die in ſtürmiſchem Wellenſchlag fortrollende Rede in Hiob, die ätzende und zerſetzende Dialektik im Koheleth, die ſchlichte, rein ſachliche Darſtellung in den ſynoptiſchen Evangelien, die auf der Höhe des ſpeculativen Gedankens alles Thatſächliche ideal geſtaltende Schilderung des vierten Evangeliums, der kühl moraliſche Ton des Jakobusbriefs, die gedankenſcharfe und gemüthtiefe Sprache des Paulus, die tiefſinnig ſchwerfällige Beweisführung des Hebräerbriefs, der glühende zornflammende Feuergeiſt des Apokalyptikers — das ſind ebenſo viele Typen nicht nur beſonderer geiſtiger Individualitäten, ſondern auch urſprünglicher religiöſer Richtungen und ſittlicher Eigenthümlichkeiten auf dem Grunde des Einen Evangeliums. Unhiſtoriſchlicher kann man die Entſtehung der bibliſchen Schriften nicht auffaſſen, als wenn man die Selbſtthätigkeit ihrer Verfaſſer leugnet und den Heiligen Geiſt als ſolidariſchen einheitlichen Geſammtverfaſſer betrachtet. In dieſem Fall ſieht man ſich freilich in die Nothwendigkeit verſetzt, alle menſchlichen Schwächen, Irrthümer, Fehler, Mangelhaftigkeiten, Widerſprüche, Verſtöße, unrichtigen Angaben, falſchen Vermuthungen und Vorausſetzungen u. ſ. w. einfach zu leugnen; man ſieht ſich verurtheilt zum Schlimmſten, was einem Schriftforſcher begegnen kann, der Wahrheit ins Geſicht zu ſchlagen und mit ſophiſtiſchen Argumenten, mit den nichtigſten Ausflüchten den wirklichen Thatbeſtand in die bibliſchen Literatur zu vertuſchen. Anſtatt die Ehre der Bibel mit ſolchen Künſten zu retten, hat man ihre Autorität immer mehr untergraben; ihre angeblichen beſten Freund

haben auf diesem Wege ihrem Ansehen mehr geschadet als ihre erbittertsten Feinde. Versetzt man sich unbefangen auf den Standpunkt der einzelnen biblischen Schriftsteller, so ist es nicht schwer, jeden aus den Verhältnissen seiner Zeit, den von ihm benutzten urkundlichen Berichten, der Eigenthümlichkeit seiner religiösen Richtung, seinem Charakter und seiner Schreibart bis auf einen gewissen Grad zu begreifen, während gerade die Annahme einer übernatürlichen Eingebung die gesammte biblische Literatur in ein Räthsel verwandelt. Daher hat auch ein sonst streng kirchlich gesinnter Theolog, wie Kahnis („Die lutherische Dogmatik" [Leipzig 1861], I, 666), gefragt, ob denn „eine Inspirationslehre, welche alle Solöcismen und Barbarismen der apostolischen Schriften, alle verfehlten Constructionen des Paulus, alle ungenauen Citate, alle Differenzen in der Darstellung, alle Entlehnungen aus andern Schriften, alle rein persönlichen Urtheile und Ausdrücke u. s. w. dem Heiligen Geist zuschreibe, wirklich würdig vom Heiligen Geist denke"? Mit Recht hat Rothe (a. a. O., S. 221 fg.) an eine gewisse Unbeholfenheit der schriftstellerischen Manipulation, und infolge davon eine Unebenheit und Ungefügigkeit der sprachlichen Form, überhaupt der ganzen Darstellungsweise bei den biblischen Schriftstellern erinnert, wie sie bei solchen Verfassern natürlich und gewöhnlich sind, welche durch die Schule wissenschaftlicher Bildung nicht hindurchgegangen und in der schriftlichen Darstellung ihrer Gedanken ungeübt sind.

Die Eingebung der H. Schrift in der hergebrachten Bedeutung des Wortes muß daher aufgegeben werden. Es ist das eine einfache Pflicht der Wahrhaftigkeit und wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit, also der christl. Frömmigkeit selbst. Deshalb wird die Bibel noch nicht auf eine und dieselbe Linie mit den übrigen literarischen Erscheinungen gestellt; sie bleibt immer noch das einzigartige Buch, die große Lehrerin und Trösterin der Menschheit. Sie ist ihrem Ursprungscharakter nach das Buch der Religion, der menschheitlichen und ewigen Religion. Das religiös-sittliche Leben der Menschheit, dessen Entwickelungs-, Leidens- und Siegesgeschichte, ist in ihr mit wunderbarer Wahrheit und Farbenfrische abgespiegelt. Der Geist der Religion selbst hat sie hervorgebracht, und insofern allerdings der göttliche Geist, aber freilich Gottes Geist, wie er auf verschiedenen Stufen der Entwickelung, noch vielfach unvollkommen, aufgenommen und angeeignet war vom Menschengeist. Die Bibel ist das Urkundenbuch der heilsgeschichtlichen Offenbarung; ihre Verfasser, so weit sie nicht blos Sammler oder Ueberlieferer sind, haben das Bewußtsein, im Dienst der göttlichen Offenbarungsgeschichte zu stehen; daher die religiös-sittliche Begeisterung, die sie auszeichnet, der heilige Eifer, von dem sie ergriffen sind; daher freilich auch der bisweilen einseitige und befangene Standpunkt, dem sie sich nicht entziehen können. Das historische Interesse tritt selbstverständlich sehr fühlbar zurück, wo das religiöse und sittliche so stark überwiegt. Es liegt in der Regel den biblischen Schriftstellern viel mehr an den religiösen und sittlichen Ideen, von denen sie erfüllt sind, als an den äußern geschichtlichen Thatsachen, die sie berichten oder voraussetzen. Der Heilige Geist, der Geist der religiösen und sittlichen Wahrheit, übt allerdings einen mächtigen Einfluß auf sie aus, wenn er sie auch nicht unfehlbar gemacht und die Arbeit des Forschers, wo sie mangelhaft war oder fehlte, nicht ersetzt hat. Aber eben dieser Geist der Wahrheit, welcher der Geist des Christenthums selbst ist, fordert von uns, daß wir uns keinen Täuschungen über den Ursprung und Inhalt der Bibel hingeben, daß wir sie nicht nach der Schablone einer vorgefaßten dogmatischen Theorie behandeln und beurtheilen, sondern lediglich so wie sie sich selbst gibt, im Widerschein des aufrichtigen Wahrheitssinnes und im Licht unbefangener historischer Kritik.

Man vgl. noch zur Sache: Tholuck, a. a. O., S. 140 fg.; Reuß, a. a. O., S. 32 fg.; Rothe, a. a. O., S. 170 fg., und meine Schrift: „Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwickelung" (Wiesbaden 1867), I, 84 fg.

Schenkel.

Eingeweide, s. Opfer.

Einheit (Gottes), s. Gott.

Einhorn, s. Büffel.

Einigkeit im Sinn des N. T. ist das Zusammenhalten der Gläubigen als der Glieder am Leibe Jesu Christi. Die Gemeinde ist ja wie ein Organismus, von Einem Geist belebt (Eph. 4, 4), dem Geist Christi, welcher das Haupt ist (V. 7 und 15), und am besten zu vergleichen dem menschlichen Leibe, welcher viele Glieder hat und die in sich

geſchloſſene Geſammtheit der zuſammengehörigen Glieder iſt (1 Kor. 12, 12 fg., beſonders V. 24 und 25). Es iſt alſo das Bewußtſein der Zuſammengehörigkeit ſowol im Sinn der innern Verwandtſchaft als in dem des gegenſeitigen Ergänzungsbedürfniſſes, an was die ſo häufige und ſo dringlich geſtellte Ermahnung, einig zu ſein, genauer die Einheit des Geiſtes zu bewahren (Eph. 4, 3; Röm. 12, 16; 15, 5. 6; Phil. 2, 1—4; Gal. 5, 15), appellirt. Die Einigkeit iſt allerdings eine Frucht des chriſtl. Geiſtes, welche nicht ausbleiben kann, wo dieſer waltet, ſo gewiß der Mangel derſelben fleiſchlichen Sinn bezeugt (1 Kor. 3, 3); aber ſie iſt, eben weil es ſich um eine geiſtige Frucht handelt, bewußt zu erſtreben, nur freilich nicht losgelöſt von der Förderung des chriſtl. Sinnes, auch in allen anderweitigen Beziehungen. Ihre Vollendung, wie ſie Eph. 4, 16 als ein Proceß der Verwirklichung, V. 13 als zu erreichendes Ziel dargeſtellt wird, geht immer zuſammen mit dem allſeitigen Wachsthum und der Vertiefung des Lebens der Gemeinde (Eph. 4, 15). Der neuteſt. Begriff der Einigkeit iſt mithin nicht der ideenloſe des bloßen friedlichen Nebeneinanderſeins einer Anzahl von Menſchen, ſondern ruht auf der Idee des Reiches Gottes (1 Kor. 3, 16. 17). Dieſes Reich iſt ſelbſt nur zu denken als die lebensvollſte, alle Weltbeziehungen umfaſſende und alle Weltgegenſätze verſöhnende Einheit (Kol. 1, 17—21), und nur als Organe dieſer Einheit haben die Gläubigen ihre Stellung und Bedeutung im Ganzen, ſind ſie überhaupt etwas (1 Kor. 3, 5—9; 12, 17. 18). Indem das Reich Gottes die Gläubigen durchdringt oder die Heilsidee ſie belebt, haben ſie alles gemein. Sie ſind Ein Leib und Ein Geiſt, haben vor ſich dieſelbe Hoffnung, zu deren Verwirklichung ſie berufen ſind, theilen miteinander die Heilsgüter und Heilsmittel, haben Einen Herrn und Einen Gott und Vater, in dem ſich alles zur Einheit abſchließt (Eph. 4, 1—6).

Beſonders iſt die Einigkeit der Gläubigen untereinander, als die wahre Geiſteseinheit, unzertrennlich von ihrer Einheit mit Gott (Joh. 17, 21). Die Forderung der Einigkeit im neuteſt. Sinn erdrückt keineswegs die Eigenthümlichkeiten in ihrer freien Bewegung. Allerdings muß der Verwirklichung des Einen höchſten Intereſſes alles blos Individuelle völlig untergeordnet werden (Phil. 3, 7 fg.), und die Eigenthümlichkeit darf ſich nur in der Richtung auf das gemeinſame Ziel geltend machen. Aber das iſt keine Vernichtung, ſondern die naturgemäße Bethätigung. Und gerade die Mannichfaltigkeit der perſönlichen Kräfte und Gaben iſt ein weſentliches Moment, damit die Einigkeit werde, was ſie ſein ſoll, friſches Leben, nicht todte Umformität, das Hineinwachſen jeder eigenthümlichen Kraft in die Bewegung des Ganzen. Geheiligt, der Selbſtſucht entkleidet, muß allerdings die Individualität werden, wo chriſtl. Einigkeit entſtehen und gedeihen ſoll, da ſonſt die einzelnen in ihrer Beſonderheit ſich ſpröde gegeneinander verhalten, hart aufeinanderſtoßen und am Ende gar tyranniſch die Unterdrückung der übrigen begehren. Späth.

Einweihung, ſ. Prieſter.

Eiſen, ſ. Metalle.

Eitelkeit. Im A. T. gibt es eine, wol ſchon ſehr ſpäte Schrift, deren Grundton die Klage iſt: „O Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles iſt eitel!“ Es iſt von beſonderm Intereſſe, die eigenthümliche Art zu kennen, in welcher in dieſer Schrift, dem ſogenannten „Prediger Salomo“ (Koheleth), von Eitelkeit der Dinge die Rede iſt. Wir finden darin ein charakteriſtiſches Zeichen des innerlichen Abſterbens der altteſt. Religion, das offene Bekenntniß der durchgreifenden Nichtbefriedigung des frommen Iſraeliten in der nacherziliſchen Zeit, da mit dem Volksleben auch die Religion als Volksreligion immer ſchattenhafter wurde. Im ganzen A. T. iſt ein tiefes Gefühl der Vergänglichkeit und Nichtigkeit aller und inſonderheit der menſchlichen Dinge bemerkbar, und wie aus Pſ. 91 zu ſehen, ſetzt ſich daſſelbe in engſte Beziehung zu dem Schuldbewußtſein, ganz dem Geſetzesſtandpunkt mit ſeinem Poſtulat dieſſeitiger Vergeltung entſprechend. Der „Prediger“ nun, obwol er die Schuld aller anerkennt (Kap. 7, 21), hat das Auffallende, daß die beſagte Beziehung fehlt. Das kann nicht zufällig ſein, erklärt ſich vielmehr nur daraus, daß dieſelbe im Bewußtſein des Verfaſſers und ſeiner Zeit bereits aufs tiefſte erſchüttert iſt. Aber auch abgeſehen von dieſem, für den Standpunkt des A. T. ſo bedeutſamen Unterſchied, nimmt die Klage über die Eitelkeit aller Dinge eine ganz eigenthümliche Färbung an. Wohl ſpielt auch die Vergänglichkeit und der Tod im „Prediger“ die im A. T. gewöhnliche Rolle. Aber die Begriffe Eitelkeit und Vergänglichkeit decken ſich bei ihm keineswegs. Eitelkeit drückt ihm das Nichtige aus, aber nicht in dem Sinne, als wollte

er die Welt als objectiv, an ſich nichtig bezeichnen, ſondern für das Subject, das in ihr ſeine Befriedigung ſucht, iſt ſie nichtig. Die Eitelkeit bezeichnet alſo die Unfähigkeit aller Dinge, den Menſchen zu befriedigen, und die Vergeblichkeit aller menſchlichen Beſtrebungen, ſofern ſie eine wahrhafte und volle Befriedigung bezwecken ſollen. Demnach hat der Begriff eine tiefe, geſchichtliche Bedeutung; er iſt der naivſte Ausdruck für die Leere, welche die ausgelebte Volksreligion nicht mehr ausfüllen konnte. Die nationalen Hoffnungen haben ſich zu apokalyptiſchen Bildern verdünnt, und auf das praktiſch-religiöſe Bewußtſein üben ſie keinen merklichen Einfluß mehr. Auch ſonſt fehlt die Kraft des Volksgeiſtes, welche den einzelnen über die peinlichen Räthſel des Lebens und ihre unvollkommene Löſung in der Geſetzesreligion hinüberheben könnte. Die Religion der prophetiſchen Erwartungen iſt in das Stadium der Reſignation eingetreten, aus welchem ſich das Bedürfniß nach tieferer religiöſer Befriedigung erheben kann. Wenn freilich dieſes nüchterne und religiös erkältete Ende iſraelitiſcher Reflexion nicht einmal Erſatz für das Alte, geſchweige denn eine höhere Befriedigung bieten konnte und eine merkwürdige Parallele zeigt mit der ſpätern griech. Philoſophie und ihrer Reſignation, ſo iſt doch die Klage über die Eitelkeit eine treffliche negative Vorbereitung auf die neuteſt. Fülle, ein Vorſpiel zu Röm. 7, 24. 25.

Ganz anders als der „Prediger", welcher dem Frommen ſein Theil doch nur wieder in dieſer Welt der Eitelkeit anweiſen kann (Pred. 2, 24; 3, 12. 22; 8, 15), redet das N. T. von der Eitelkeit; denn nun ſteht über der Welt der Eitelkeit eine höhere und unvergängliche, die wahrhaft reale, an welcher theilzuhaben das neuteſt. Bewußtſein im Glauben gewiß iſt (2 Kor. 4, 16—18). Aus einem Bewußtſein heraus, das, weit erhaben über die Eitelkeit der Dinge, von ihr nicht mehr verwundet wird, reden die Männer der neuteſt. Hoffnung. Die claſſiſche Stelle iſt Röm. 8, 18—25. Wir finden hier daſſelbe Gefühl der Vergänglichkeit, ja Nichtigkeit der geſammten Creatur mit Einſchluß des menſchlichen Lebens, wie im „Prediger", und dieſelbe Beziehung dieſes Weltzuſtandes auf die Sünde als Urſache wie in Pſ. 91, aber der durchgreifende Unterſchied iſt, daß der Erlöſte den Zuſtand der Eitelkeit nur als einen Durchgangspunkt anſehen kann, weil er eine Befreiung der Welt von ihrer Eitelkeit, d. i. Vergänglichkeit und Nichtigkeit, eine Erhebung der Creatur in volle Realität mit Glaubensgewißheit vor ſich hat. In der Zeit der Entſtehung der neuteſt. Schriften erhält der Gegenſatz zwiſchen der jetzigen Welt und ihrer Eitelkeit und der erwarteten mit ihrer Herrlichkeit eine eigenthümliche Schärfe dadurch, daß das Ende des jetzigen Weltalters in nächſter Nähe, unter plötzlichem Hervorbrechen des neuen, erwartet wurde (1 Kor. 7, 29—31), ſowie auch durch den ſo berechtigten Kampf gegen eine faſt ganz erſtorbene heidniſche und jüd. Welt (1 Joh. 2, 15—17).

Wir ſind nun freilich nicht mehr im Stande, den Gegenſatz beider Welten in der urſprünglichen Schroffheit feſtzuhalten, ohne daß wir in Widerſpruch mit dem Weſen der neuteſt. Anſchauung treten würden. Indem wir uns außer Stande ſehen, die ganze jetzige Weltordnung mit ihrer Vergänglichkeit allein aus der Sünde abzuleiten, und weil uns ferner, ſtatt plötzlichen Endes, eine lange und zwar das Reich Gottes organiſch zur Herrſchaft bringende Entwickelung vorliegt, ſo tritt uns an der jetzigen Schöpfung ihr göttlicher Gehalt und ihre poſitive Beziehung zu der zukünftigen Welt mehr in den Vordergrund, und unſer Begriff von Eitelkeit der Welt wird dadurch nicht unbedeutend ermäßigt. Dabei muß uns jedoch der Kern der neuteſt. Anſchauung von der Eitelkeit der Welt in der doppelten Wahrheit bleiben, daß die Ablöſung des Menſchen von Gott alles eitel und leer macht und allem für den Menſchen ſeinen Werth und ſeine wahre Bedeutung nimmt, und daß die Welt, wie ſie vorliegt, in ihrer Vergänglichkeit und relativen Nichtigkeit, alſo vermöge ihrer Eitelkeit, auf eine höhere Stufe hinweiſt, auf welcher ſie der Eitelkeit wird entnommen ſein.

Was die Eitelkeit im Sinne eines ſittlichen Gebrechens betrifft, ſo kommt das Wort in der Bedeutung, welche wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch damit verbinden, in der Schrift nicht vor, obwol natürlich die Sache nicht fehlt (Gal. 5, 26; Phil. 2, 3). Der Gebrauch des Wortes für einen ethiſchen Zuſtand iſt vielmehr ein umfaſſenderer und tieferer, der allerdings auch unſern gewöhnlichen im Keim enthält. 1 Petr. 1, 18 und Eph. 4, 17 wird Wandel und Sinn der Heiden als „eitel" bezeichnet, nicht blos in der Bedeutung eines auf das Aeußerliche gerichteten ſelbſtgefälligen und gefallſüchtigen Weſens, ſondern auch in dem Sinne, daß Wandel und Sinn gehaltlos ſeien, weil ſie dem wahr-

haft Wirklichen entfremdet ſind durch den Abfall der Heidenwelt von dem lebendigen Gott (Röm. 1, 18—32). Die Eitelkeit erſcheint alſo im N. T. nicht als einzelne Untugend, ſondern als falſche Grundrichtung des Gemüths, infolge deren der Verſtand verfinſtert und der Wille gelähmt wird. Natürlich, daß ſolchem Sinne, deſſen Leerheit auf einem Abfall von Gott beruht, das ſchwere Gericht Gottes, Gottes Zorn in Ausſicht geſtellt iſt (Eph. 5, 6). Späth.

Ekbatana, bei Herodot (I, 98) Agbatana, hebr. (Eſra 6, 2) Aḥmeta, die Hauptſtadt des Mediſchen Reichs; ihr Name bedeutet, nach Laſſen, pferdereiches Land (Aghwa-Tana; andere Ableitungen ſ. bei Geſenius, Thesaur., I, 70). Die Stadt war ſehr groß, nach einer Angabe betrug ihr Umfang 250 Stadien, d. i. 6¼ geographiſche Meilen (Diodor, XVII, 110); ihre Lage war ſehr günſtig und kühl, daher in ihr ſeit Cyrus bis in die ſpätern parth. Zeiten die Könige zwei Sommermonate reſidirten (Xenophon, Cyrop., VIII, 6, 22; Strabo, XI, 622). Sie lag in der Nähe des heutigen Hamadan (Ritter, „Die Erdkunde", IX, 98 fg.), gegen 12 Stadien vom Berge Orontes entfernt, von welchem aus große Waſſerleitungen ſie mit trefflichem Waſſer verſorgten (Diodor, II, 13). Nach Diodor war ſie uralt, ſchon die Semiramis fand ſie vor, die eben in ihr den prächtigen königlichen Palaſt gebaut habe, dagegen läßt ſie Herodot (I, 98) vom med. König Dejoces, Plinius (VI, 17) gar erſt vom König Seleukus erbaut ſein. Nach Herodot war ſie mit großen und ſtarken Mauern in ſieben Umkreiſen umgeben, ſo zwar, daß jeder Kreis um ein Bollwerk höher war, was durch die hügelige Lage der Stadt unterſtützt wurde. Die Bollwerke waren mit verſchiedenen Farben angeſtrichen, das erſte weiß, das vorletzte war mit Silber, das letzte mit Gold überzogen. Im Mittelpunkt der Stadt lag die prächtige königliche Burg, die (nach Polybius, X, 27) einen Umfang von faſt 7 Stadien hatte, in dieſer befand ſich der königliche Schatz und, nach Eſra 6, 2, das Reichsarchiv. Joſephus („Jüdiſche Alterthümer", X, 11, 7) weiß zu erzählen, daß Daniel die Burg erbaut habe, in ihr die mediſchen, perſiſchen und parth. Könige bis zu ſeiner Zeit begraben worden, und daß ſie einem jüd. Prieſter anvertraut ſei; freilich will er nur andern nacherzählt haben, aber daß ihm das Gewiſſen ſchlug, zeigt ſeine Schlußbemerkung. Mit der macedon. Zeit begann der Ruin der Stadt, der ein totaler werden ſollte; ſchon zur Zeit des Polybius (X, 27) beſtanden die Mauern nicht mehr. In der Bibel wird die Stadt, außer Eſra 6, 2, auch 2 Makk. 9, 3; Jud. 1, 14 und mehreremal im Buch Tobiä erwähnt. Jud. 1, 1—4 wird über ſie berichtet, daß ein ſonſt nicht bekannter med. König Arphaxad die Mauern (nach dem andern ſpätern Texte auch die Stadt ſelbſt), erbaute, die nur in Einem Mauerkreiſe beſtanden. Die Höhe der Mauer wird auf 70, die Breite auf 50 Ellen angegeben; auf den Thoren, in der Höhe von 70 und der Breite von 40 Ellen, damit die Kriegsmannſchaft gehörig ausziehen könnte, befanden ſich Thürme in der Höhe von 100 und der Breite von 60 Ellen. Vergleicht man, was über die Mauern Babylons (Herodot, I, 178) und Ninives (Diodor, II, 3) berichtet wird, ſo erſcheinen jene Zahlangaben nicht eben übertrieben, aber freilich ſagt Herodot ausdrücklich, daß die größte Mauer Ekbatanas, entſprechend der Ringmauer Athens, höchſtens die Höhe von 28 Fuß gehabt habe.

Fritzſche.

Ekron, die nördlichſte von den fünf (alten) Hauptſtädten der Philiſtäer (Joſ. 13, 3), die dem Stamm Juda (Joſ. 15, 45), ſpäter dem Stamm Dan zugetheilt ward (Joſ. 19, 43), aber fortwährend (Richt. 1, 18 und 1 Sam. 7, 14 ausgenommen) in den Händen der Philiſtäer blieb (Joſ. 13, 3; 15, 11; 19, 43; 1 Sam. 5, 10; 6, 17; 2 Kön. 1, 2; vgl. Jer. 25, 20; Am. 1, 8; Zeph. 2, 4, Sach. 9, 5. 7). Der Makkabäer Jonathan erhielt ſie vom ſyr. König Alexander Balas zum Geſchenk (1 Makk. 10, 89). Die Kirchenväter kannten Accaron noch als einen großen, von Juden bewohnten Flecken öſtlich von Asdod und Jamnia. Heutigentags hält man, gemäß der Ueberlieferung der Chriſten in Gaza und Ramleh, das beträchtliche Dorf Aker, 2 Stunden öſtlich von Jamnia, ſüdweſtlich von Ramleh, und 4½ Stunden ſüdoſtwärts von Joppe, an der Südweſtſeite einer Bodenanſchwellung oder Bodenerhebung, für das alte Ekron, obwol ſich daſelbſt keine Ruinen aus alter Zeit aufweiſen laſſen. (Ueber den Baal Sebub, die Gottheit Ekrons, ſ. Baal).

Kneucker.

Ela, ein Sohn und Nachfolger des Baëſa als König von Iſrael 924 v. Chr., der

ſchon im zweiten Jahre ſeiner Regierung bei einem Trinkgelage von dem aufrühreriſchen Kriegsoberſten Simri ermordet wurde (1 Kön. 16, 8—14). Kneucker.

Elam (genauer ʿAelâm) entſpricht dem claſſiſchen Elymäi und Elymais und bezeichnet eine Völkerſchaft und Landſchaft im Oſten des untern Tigris, weſtlich an Babylonien, nördlich an Aſſyrien und Medien, ſüdlich an das Perſiſche Meer grenzend, und öſtlich wol noch in den Weſtabfall des perſ. Hochlands hineinragend, alſo Theile des heutigen Luriſtan, Chuſiſtan und Arabiſtan umfaſſend. Eine feſtere geographiſche Begrenzung können wir nach den ſpärlichen Angaben des A. T. nicht verſuchen, die gegebene allgemeine Beſtimmung aber ergibt ſich mit Sicherheit theils daraus, daß Elam bald mit Babylonien (1 Moſ. 14, 1), bald mit Medien (Jeſ. 21, 2; 22, 6) zuſammengenannt wird und zu beiden ſowie zu Aſſyrien geſchichtliche Beziehungen hat, theils aus der Stelle Dan. 8, 2, wo die bekannte Stadt Suſa in die Provinz Elam, woſelbſt auch der Ulai (Euläus) fließt, geſetzt wird. Die Beſchreibungen von Elymais bei den claſſiſchen Geographen ſtimmen im weſentlichen damit zuſammen, obgleich ſie über den Umfang deſſelben unter ſich nicht einig ſind, und noch weniger zu erwarten iſt, daß der Begriff, den ſie mit dieſem Namen verbinden, noch genau derſelbe ſei, wie in den ältern Zeiten, von denen das A. T. ſpricht. Herodot kennt es gar nicht und befaßt es wahrſcheinlich in Kiſſia. Strabo, dem Elymais ein politiſcher Begriff iſt, läßt daſſelbe noch tief in das Gebirgsland, in das nördliche Suſiane und das ſüdliche Medien, hineinlaufen; Plinius (VI, 28, 31) beſtimmt es als das Uferland zwiſchen dem Oroatis, Euläus und dem Tigris; bei Ptolemäus haben die Elymäer nur noch einen Theil von Suſiane, und zwar den am Meer gelegenen, inne (vgl. über dieſe Beſtimmungen der Geographen Niebuhr, „Geſchichte Aſſurs und Babels" [Berlin 1857], S. 382 fg., beſonders S. 406 fg.). Aber ſelbſt im Norden von Großmedien kennen claſſiſche Schriftſteller (Polybius, V, 44; Ptolemäus, VI, 2, 6) elymäiſche Stämme, räuberiſch und wild, über deren Verhältniß zum alten Elam wir nichts Genaueres wiſſen; wir können nur vermuthen, daß es Reſte der alten Elymäer waren, welche durch die verſchiedenen geſchichtlichen Umwälzungen bis in jene nördlichen Gegenden und bis zum Kaſpiſchen Meer hin verſprengt worden waren.

Für die ethnographiſche Einreihung der Elamäer iſt die Stelle der Völkertafel 1 Moſ. 10, 22 maßgebend, wonach ſie als der erſte und am weiteſten nach Südoſten vorgerückte unter den fünf älteſten Hauptzweigen der unter Sem's Namen zuſammengefaßten Völker (neben Aſſur, Arpachſad, Lud, Aram) erſcheinen, während ebendort z. B. die an ſie grenzenden Meder zu dem Kreiſe des Japhet gerechnet werden. Auf Grund dieſer Ausſage müſſen wir ſie den jetzt ſogenannten Semiten beizählen und annehmen, daß ſie mit den genannten vier andern Völkern in einem uralten geſchichtlichen Zuſammenhang ſtanden. Ob ſie, wie man jetzt ſagt, ſemitiſch, d. h. eine mit dem Aramäiſchen, Hebräiſchen und Arabiſchen verwandte Sprache redeten, iſt nun zwar damit freilich noch nicht entſchieden, da heutzutage wol kein Zweifel mehr darüber ſein kann, daß der Grund der Eintheilung der Völker in die drei Kreiſe Sem, Ham und Japhet weder in der Verſchiedenheit der Hautfarbe, noch in der Verſchiedenheit des Sprachſtammes, ſondern in geſchichtlichen Verhältniſſen zu ſuchen iſt, wie denn z. B. die Kanaanäer und Phönizier ſicher ſemitiſch redeten und doch zu Ham gezählt werden. Inſofern wäre es an ſich möglich, daß die Elamäer eine andere Sprache als die übrigen Semvölker, alſo z. B. eine indogermaniſche oder ariſche Sprache geſprochen hätten. Allein um dieſen Satz mit der Sicherheit auszuſprechen, wie es in neuerer Zeit mehrfach (z. B. von Renan, Histoire générale des langues Sémitiques [2. Ausg., Paris 1858], S. 41; Müller, „Wer ſind denn die Semiten?" [Baſel 1860] und in Herzog's „Real-Encyklopädie", XIV, 233) geſchehen iſt, dafür fehlen alle Beweiſe. Denn daraus, daß Elam im Pehlvi (der alten Sprache des weſtlichen Perſiens) Airjama genannt wird (Müller, Sur le pehlvi im Journal Asiatique, Jahrg. 1839, S. 298 fg.), und dieſes Wort das „Arierland" bedeuten kann, folgt noch nicht, daß Airjama die urſprüngliche Form des Namens Elam iſt. Vielmehr würden in dieſem Fall die Semiten das Land Eram benannt haben, da das perſiſche r im Semitiſchen nicht in l übergeht; wohl aber iſt, da dem Altperſiſchen der Laut l fehlte, leicht erklärlich, warum in demſelben das urſprüngliche Aelam in Airjama umlauten mußte. Und im Gegentheil iſt es von vornherein immer das Wahrſcheinlichere, daß ein Volk, das ausdrücklich zum ſemitiſchen Völkerkreiſe gezählt wird, und von der älteſten Zeit an mit dieſem in fortwährendem geſchichtlichem Zuſammenhang ſtand, auch eine der aſſyriſchen und babyloniſchen

verwandte, d. h. jetzt ſogenannte ſemitiſche Sprache redete, wenngleich dann in ſpäterer Zeit, als neue öſtliche Stämme in das Land Elam eingerückt waren, auch eine andere, oder wenigſtens eine mit andern Elementen gemiſchte Sprache im Lande herrſchend geworden ſein mag. Schließt ſich ja doch auch geographiſch Elam faſt mehr an Babylonien als an die êran. Länder an. Iſt aber Elam ein weſentlich ſemitiſches Volk und Land, ſo iſt ſchon darum wenig wahrſcheinlich, was jetzt manche aufſtellen, daß für den Hebräer der Name Elam auch die noch öſtlichern Länder Aſiens, mindeſtens Perſien, mit umfaßt habe. Weil ſie nicht begreifen konnten, daß ein ſo berühmtes Volk, wie durch ihr großes Weltreich die Perſer eins geworden waren, in der Völkertafel übergangen ſein ſollte, dachten ſich Joſephus („Alterthümer", I, 6, 4) und ihm folgende chriſtl. Schriftſteller die Elamäer als Stammväter der Perſer, und das „Buch der Jubiläen" (Kap. 9) theilt dem Elam das ganze Land im Oſten bis nach Indien hin zu. Und neuere (wie Geſenius, Winer, Hengſtenberg, Knobel, Rödiger in Erſch's und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte", 1. Sect., XXXIII, 98 fg.) glauben wenigſtens, daß in einigen Stellen des A. T., beſonders Jeſ. 21, 2, unter dem Volk Elam die Perſer mit inbegriffen ſein müſſen. Aber nirgends liegt für dieſe Annahme ein zwingender Grund vor. Die Perſer waren eben vor Cyrus ein unbekanntes und unberühmtes Volk, und viel eher wäre anzunehmen, daß ſie in ihrer frühern Zeit mit Medien zuſammengefaßt wurden; erſt durch die Gründung des perſiſchen Weltreichs lernten auch die Hebräer den Namen Paras (Perſien und Perſer) kennen und gebrauchen. Selbſt im Buch Daniel, obgleich dort Suſa zu Elam gerechnet, alſo dieſes etwas weiter gefaßt wird, iſt Elam nicht Perſien, wie deutlich daraus hervorgeht, daß dieſes Buch für Perſien den Namen Paras gebraucht (Dan. 5, 28; 6, 13. 16. 29).

Durchaus erſcheinen die Elamäer im A. T. als ein ſehr kriegeriſches Volk und namentlich als Bogenſchützen berühmt (Jeſ. 22, 6; Jer. 49, 34 fg.), ganz ſo wie bei den Claſſikern die Elymäer in den perſiſchen und ſyr. Heeren und ſonſt als des Bogens kundige Krieger erwähnt werden (Strabo, XVI, 744; Appianus, Hist. Syriaca, Kap. 32; Livius, XXXV, 48; XXXVII, 40). Sonſt wiſſen wir über ihre Art aus der Bibel nichts weiter. Geſchichtlich kommt ſchon in einer der älteſten und merkwürdigſten hiſtoriſchen Urkunden (1 Moſ. 14, 1 fg.) ein König von Elam, Kedorlaomer, vor, welcher in Verbindung mit den Königen von Babylonien, von Ellaſar und von Gojim, zur Zeit Abraham's, etwa im 22. Jahrh., einen Feldzug nach dem Oſtjordanland und Edomitergebirge bis in die Wüſte Paran hinein machte, um dort ſeine wankend gewordene Oberherrſchaft wieder zu befeſtigen; eine Erzählung, die jetzt zwar ſehr vereinzelt daſteht, die aber auf die Machtverhältniſſe des alten Semitenſtaats ein eigenthümliches Licht wirft und beweiſt, daß Elam ſchon damals politiſch mit den Völkern des Zweiſtromlandes in Verbindung ſtand. Nachher hören wir nichts mehr über ſie bis auf die Zeit des neuaſſyr. Reichs im 8. Jahrh. Damals, zu Jeſaja's Zeit, waren ſie jedenfalls dem aſſyr. Reich einverleibt. Jeſaja (11, 11) ſpricht von Iſraeliten, die als Kriegsgefangene oder als Verbannte in Elam ſich aufhalten mußten, ſei es von Tiglathpileſar (2 Kön. 15, 29) oder von Salmanaſſar (2 Kön. 17, 6) dahin gebracht, wie umgekehrt Eſra 4, 9 unter den Coloniſten aus dem Oſten, welche die Aſſyrer (ſei es im 8. oder, nach Eſra 4, 2, erſt im 7. Jahrh.) in die ciseuphratiſchen Provinzen, namentlich in das entvölkerte Jordanland verſetzt hatten, auch Elamäer genannt werden. Ebenſo erſcheinen die Elamäer als Beſtandtheil der Sanherib'ſchen Heere, die Jeruſalem berannten (Jeſ. 22, 6). Allein beim Sinken der aſſyr. Macht haben ſie gewiß, wie andere Völker (Herodot, I, 95) und wie ſchon viel früher die Meder, ſich von den Aſſyrern unabhängig gemacht. Ob dann, nachdem die Meder unter Cyaxares im Bunde mit den Chaldäern unter Nabopolaſſar Ninive erobert und ſich in das aſſyr. Reich der Art getheilt hatten, daß die Chaldäer das Land weſtlich vom Tigris (Herodot, I, 106), die Meder das öſtliche Land in Beſitz nahmen, die Elamäer noch fortwährend ihre Unabhängigkeit behaupteten, oder ob ſie mit Medien in einen, wenn auch loſern, Abhängigkeitsverband kamen, iſt nicht ausdrücklich berichtet; doch ſcheint nach Herodot (I, 102 und 106) das letztere der Fall geweſen zu ſein. Aber ſehr ſtramm kann dieſe Abhängigkeit nicht geweſen ſein. Jer. 25, 25 nennt im Jahre der Schlacht bei Karkemiſch (605) in der Reihe der Völker, welche den Zornbecher Gottes trinken müſſen, auch Elamäer und Meder, beide unmittelbar nebeneinander, aber doch ſo, daß er jenen und dieſen ihre eigenen Könige zuſchreibt. Neuere Gelehrte halten ſogar dafür, daß bei der Theilung des aſſyr. Reichs wenigſtens Nordelam

ſammt Sittacene an Babylonien gekommen ſei (ſo zuletzt Niebuhr, a. a. O., S. 198 fg.). Indeß iſt dies nicht blos gegen den Wortlaut von Herodot, I, 106 (vgl. Strabo, XV, 727), ſondern es fehlen auch wirkliche Beweiſe dafür, wenn man nicht eben daraus folgern will, daß wenigſtens das ebene Land öſtlich vom Tigris ſeit langer Zeit im politiſchen Verband mit den Mächten des Zweiſtromlandes geſtanden habe (vgl. über die ganze Frage Duncker, „Geſchichte des Alterthums" [3. Aufl., Berlin 1863], I, 815; ſchon früher Hävernick, „Commentar über das Buch Daniel" [Hamburg 1832], S. 544). Wenn Jeremia im Anfang des Königs Zidekia (im J. 597) in einer beſondern Strafrede gegen die Elamäer (Jer. 49, 34—39) ihnen droht, daß Gott ihre kriegeriſche Kraft brechen, ſie in alle Winde der Herrſchaft zerſtreuen und König und Fürſten aus ihnen ausrotten werde, ſo iſt allerdings wahrſcheinlich, daß der iſraelitiſche Prophet eine beſondere Veranlaſſung hatte, ſo gegen ſie zu reden, und man kann (mit Ewald und Graf zu der Stelle) vermuthen, daß die Elamäer, als Hülfsvölker der Chaldäer, bei der erſten chald. Eroberung Jeruſalems (im J. 597) ſich beſonders grauſam gezeigt hatten. Doch würde ſelbſt hieraus noch nicht folgen, daß damals die Elamäer zum chald. Reich gehört hätten; es würde genügen, anzunehmen, daß Theile dieſes immer kriegeriſchen Volks chald. Sold genommen hatten. Auch liegt kein Grund vor, die Erfüllung jener Gerichtsdrohung Jeremia's an ſie in einer Unterjochung durch Nebukadnezar zu ſuchen, da Jeremia dort nicht, wie ſonſt in ſeinen Weiſſagungen gegen fremde Völker, den Nebukadnezar als Strafwerkzeug nennt, ſondern vielmehr (V. 38) Gott ſelbſt ſeinen Richterſtuhl zu dieſem Zweck unter den Elamäern aufſchlagen läßt. Und wenn Ezechiel im J. 586—585 in ſeinem Grabgeſang auf Aegypten unter den Völkern, deren Scharen ſchwerterſchlagen und mit Schmach in das Todtenreich ſchon hinabgeſtoßen ſind, zwiſchen den Aſſyrern und den Scythen auch die Elamäer nennt (Ez. 32, 24 fg.), ſo bezieht er ſich damit auf vergangene Dinge und deutet wol auf die Scharen hin, die in den Kämpfen des aſſyr. Reichs, vielleicht gerade mit Medien und Babylonien, ſchon gefallen waren. Immerhin aber erſieht man aus dieſer mehrfachen Berückſichtigung Elams bei den Propheten vor und nach 600 v. Chr., daß die Elamäer damals im vorderaſiat. Völkerkreis keine unwichtige Stelle einnahmen. Gegen die Mitte des 6. Jahrh. haben wir an Jeſ. 21, 2 einen ſichern Beweis dafür, daß damals Elam mit Medien, wenn nicht völlig vereint, ſo doch näher verbunden war. Daß nämlich die einzige Macht, welche damals den Babyloniern gefährlich werden konnte, das große Mediſche Reich war, war ein offenbares Geheimniß; ſchon Nebukadnezar hatte in Vorausſicht deſſen ſeine großen Befeſtigungen zwiſchen den beiden Strömen, namentlich die med. Mauer, anlegen laſſen. Auch die Seher im verbannten Iſrael konnten für Babels Demüthigung und Iſraels Erlöſung nur von dorther hoffen (Jeſ. 13, 17; Jer. 51, 11. 28). Und einer derſelben, nachdem er lange dorthin ausgeſchaut (Jer. 51, 6 fg.), hat endlich die für ihn überraſchende Gewißheit gewonnen, daß nun das Ende Babels dorther komme; ausdrücklich ruft er Elam und Medien dazu auf, ſich an das Werk zu machen. Ueber dieſe zwei Völker hinaus kannte auch damals das iſraelitiſche Volk, wenigſtens für das er ſchrieb, noch kein anderes bedeutenderes; die Perſer, wenn ſie auch ſchon erobernd in Medien aufgetreten ſein mögen, verſchwinden auch hier noch hinter dem bekanntern Elam und namentlich Medien, ohne daß man deshalb ſagen könnte, Elam ſtehe hier geradezu für Perſien. Unter Cyrus und von ihm an war Elam dem perſ. Reich einverleibt (Dan. 8, 2), ging dann nach der Zertrümmerung deſſelben durch Alexander auf einige Zeit an das macedoniſch-ſyriſche (ſeleucidiſche) Reich über, um nach der allmählichen Auflöſung der transeuphratiſchen Herrſchaft der Seleuciden ſchließlich in das neuentſtandene Partherreich einverleibt zu werden, zu dem es im 1. chriſtl. Jahrh. gehörte. Doch wird von dieſen ſpätern geſchichtlichen Beziehungen des Landes in der Bibel nichts mehr angedeutet. Im N. T. (Apg. 2, 9) kommt der Name Elamiter noch einmal vor als Bezeichnung der im alten Elam wohnenden Judengenoſſen. Am längſten hielt ſich der Name Elam bei den chriſtl. ſyr. Schriftſtellern für das eigentliche Elymais, mit Ausſchluß von Suſiane und Perſis (Aſſemani, Bibl. orient., IV, 419), doch hier und da auch mit Einſchluß von Suſiane (Aſſemani, a. a. O., I, 3; III, 163).

Eine Stadt Elymais in Perſien wird 1 Makk. 6, 1 genannt, doch gab es eine ſolche nicht. Der Ausdruck „Stadt" iſt dort durch einen Fehler deſſen, der das Buch aus dem Hebräiſchen in das Griechiſche überſetzt hat, für den Begriff „Provinz" oder „Landſchaft" hereingekommen. Das Ereigniß aber, das dort erzählt wird, daß Antiochus Epiphanes

in Elymais einen Tempel zu plündern verſuchte, iſt wol nicht zu bezweifeln, da auch Polybius (XXXI, 11) die Sache erzählt; einen ähnlichen Verſuch zu einer Tempelplünderung in Elymais berichten übrigens andere (Strabo, Juſtin, Diodor) ſchon von Antiochus dem Großen. Dillmann.

Elath, auch **Eloth**, und einmal **Ela** (1 Moſ. 36, 41), bei Griechen und Römern **Elana, Ailana**, bei den Arabern **Ailah**, war eine idumäiſche (edomitiſche) Stadt mit Hafen „am Ufer des Schilfmeeres", nämlich an der öſtlichen Bucht des Arabiſchen Meerbuſens, der eben daher Aelamitiſcher Buſen hieß, wie er heutzutage vom Schloß Akaba ebendaſelbſt Golf von Akaba heißt. Am äußerſten Ende des Wadi Arabah gelegen (5 Moſ. 2, 8), „ſchließt ſie die große, vom See Genezareth an Paläſtina und das Steinige (Peträiſche) Arabien von Nord nach Süd durchſchneidende, Einſenkung oder das Tiefthal el-Gôr". Ausgedehnte Schutthaufen bezeichnen noch heute ihre Stelle. Elath war durch ſeine Lage recht eigentlich die Pforte Arabiens; hier vereinigten ſich die von Norden herabkommende ſyriſche und die nordweſtlich von der philiſtäiſchen Küſte und dem Binnenlande herabführende kanaanit. Straße mit der quer von Weſt nach Oſt oberhalb des Gebirges et-Tih durch die Wüſte laufenden ägyptiſchen, um von hier aus auf einem von der Natur feſt vorgezeichneten Wege am Oſtufer des Meerbuſens das Innere Arabiens zu ſuchen oder die hier beginnende Waſſerſtraße (1 Kön. 9, 26; 22, 49) auszubeuten. Es war daher Aileh ein zu allen Zeiten wichtiger viel umſtrittener Beſitz. Schon David erkämpfte die Stadt mit dem Lande der Edomiter für das jüd. Reich (2 Sam. 8, 14), und Salomo rüſtete dort eine Handelsflotte nach Ophir aus (1 Kön. 9, 26; 2 Chron. 8, 17. 18); ſeitdem ſcheinen ſich dort auch Iſraeliten angeſiedelt zu haben (2 Kön. 16, 6). Salomo's fünfter Nachfolger, der jüd. König Joram, verlor mit dem ganzen Edomiterlande wol auch dieſen Platz (2 Kön. 8, 20 fg.), Uſia aber brachte ihn abermals zum jüd. Reich und ſtellte ihn wieder her (2 Kön. 14, 22). Kurze Zeit nachher, unter Ahas, mußte er dem ſyr. König Rezin überlaſſen werden (2 Kön. 16, 6). Später kam er an die Römer, die ihn mit einer ſtarken Beſatzung (der 10. Legion) verſahen, und wurde zu „Paläſtina dritter Ordnung" gerechnet. Zur Zeit des Hieronymus betrieb die Stadt noch den Handel nach Indien; ſehr früh wurde ſie auch der Sitz eines chriſtl. Sprengels, wie ſich denn noch die Namen von vier Biſchöfen bei den Acten der verſchiedenen Concilien (320—536) finden. Als Mohammed im J. 630 mit ſeinen ſiegreichen Waffen nördlich bis Tebûk vorgedrungen war, unterwarfen ſich die chriſtl. Gemeinden im Peträiſchen Arabien dem Eroberer und erkauften ſich für Tributzahlungen den Frieden; unter dieſen auch Johannes, das chriſtl. Haupt von Aila, für 300 Goldſtücke. Noch um 1100 erſcheint der Ort als eine kleine, von den Arabern beherrſchte und oft beſuchte Stadt. Erſt die Kreuzritter (König Balduin I. von Jeruſalem) eroberten ihn wieder 1116, wurden aber bald (1167) gezwungen, ihn den Moslems (Saladin) herauszugeben. Wie aber ſchon Abulfeda (um 1300) nur noch eine Feſtung Aileh kennt, ſo forderte noch jetzt, bei gänzlich veränderten politiſchen und induſtriellen Intereſſen, das Bedürfniß, durch Anlegung der Feſte Akaba (auch Akabat 'Aileh genannt) den Ort ſicherzuſtellen, der immer eine wichtige Station auf der Straße der großen ägypt. Pilgerkarawane, die jährlich von Kairo nach Mekka geht, geweſen iſt. Dieſes Caſtell Akaba, etwas ſüdlich von der Stätte des alten Eloth, und ein paar hundert Schritte vom Meer entfernt gelegen, bildet ein regelmäßiges Viereck von wohlerhaltenen Mauern, mit achtſeitigen Thürmen auf den vier Winkeln. Es wurde von dem ägypt. Sultan El-Gurg im 16. Jahrh. erbaut, und noch heute unterhält der Paſcha von Aegypten hier eine Beſatzung von 40 Mann. Akaba iſt mit einem großen Dattelhain umgeben, der ſich eine ziemliche Strecke längs dem Ufer ausdehnt, wie denn ſchon bei Aila die Araber Palmen erwähnten, und der arab. Ueberſetzer 1 Kön. 9, 26 bereits den König Salomo „im Walde Wâl bei Aila" Schiffe bauen läßt (ſ. Eziongeber). Vgl. Robinſon, „Paläſtina", I, 282; Tuch in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Bd. I; Rüppell, „Reiſen in Nubien, Kordofan und dem Peträiſchen Arabien" (Frankfurt a. M. 1829), S. 248 fg. Kneucker.

Eleale. Eine Stadt auf dem jenſeitigen Jordanufer, $^1/_2$ Stunde von Hesbon, von Rubenitern bewohnt und befeſtigt (4 Moſ. 32, 3. 37), welche ſpäter den Moabitern in die Hände fiel (Jeſ. 15, 4; 16, 9; Jer. 48, 34). Neuere Reiſende (Burckhardt, Seetzen, Robinſon) entdeckten in der Nähe von Hesbon Trümmer einer Stadt El-Al, die auf Eleale zurückweiſen. Röck.

Eleazar. Dieſer Name kommt in der Bibel öfters vor. So heißt 1) ein Sohn

Aaron's (2 Moſ. 6, 23. 25; 4 Moſ. 3, 2), welchem zu Lebzeiten ſeines Vaters die Aufſicht über die Diener des Heiligthums übertragen wurde (4 Moſ. 3, 32), der nach dem Tode ſeines Vaters in deſſen Würde eintrat (4 Moſ. 20, 25 fg.; 5 Moſ. 10, 6), und in dieſer neben Moſe und Joſua (Joſ. 14, 1; 17, 4 fg.) bis zu ſeinem Tode wirkte (Joſ. 24, 33). Er war der Stammvater einer Reihe von ſpätern Hohenprieſten bis Eli, und wieder von Salomo an (ſ. Hoheprieſter und Prieſterthum). 2) Der Sohn des Abinadab, welchem die Bundeslade übergeben wurde, als ſie von den Iſraeliten aus dem Philiſtäerlande wieder abgeholt worden war (1 Sam. 7, 1). 3) Einer von drei Helden David's, welcher ſich durch kühne Wagſtücke einen Namen machte (2 Sam. 23, 9 fg., 13 fg.; vgl. 1 Sam. 17, 10 fg.). 4) Ein Sohn des Mattathias und Bruder des Judas Makkabi mit dem Zunamen Auaran (Durchſtecher), welcher im Kampf gegen die Syrer unter Antiochus Eupator (162 v. Chr.) einen gewaltigen Streitelefanten, denſelben unterlaufend, erlegte, aber von dem auf ihn fallenden Thier erſchlagen wurde (1 Makk. 2, 5; 6, 43 fg.). 5) Ein Schriftgelehrter, nach andern auch Prieſter, zu Jeruſalem zur Zeit des Antiochus Epiphanes, welcher wegen ſeiner Treue gegen die väterliche Religion (er ſpie das ihm aufgenöthigte Schweinefleiſch wieder aus) in hohem Alter gemartert und hingerichtet wurde (2 Makk. 6, 10 fg.; 4 Makk. 5, 3. 34; 7, 6 fg.). 6) Ein Sohn des Maheli (1 Chron. 24, 22; 25, 28). 7) Ein Sohn des Pinehas (Eſra 8, 33; Neh. 12, 42). 8) Ein Sohn Elnd's (Matth. 1, 15), für welchen übrigens Lukas (3, 29) Levi ſetzt. Röck.

Elefanten werden wiederholt in den Büchern der Makkabäer genannt, und zwar ſolche, die zum Krieg abgerichtet waren. In oriental. Dialekten hieß der Elefant pil, im Griechiſchen (zuerſt bei Herodot, IV, 191) elephas und danach im Lateiniſchen elephas und elephantus; im Griechiſchen wird er auch wol ſchlechthin das (große) Thier, thērion, im Lateiniſchen bellua genannt. Seine Heimat iſt Indien und Afrika, wo man das kluge und gelehrige Thier zum Kriegsdienſt brauchbar zu machen lernte. Auswärts begegnen uns Kriegselefanten zuerſt im perſ. Heer zur Zeit Alexander's des Großen (Arrianus, Anab., III, 11), und Alexander erhält unter andern Geſchenken von Darius zwölf aus Indien geholte Elefanten (Curtius, V, 8). Nachher erſcheinen ſie häufiger auch in Vorderaſien und kommen ſelbſt ins Abendland. Als die Römer nach der Schlacht bei Magneſia (190 v. Chr.) mit dem ſyr. König Antiochus dem Großen Frieden machten, wurde unter anderm beſtimmt, daß die Syrer die Elefanten ausliefern und keine neuen anſchaffen ſollten (Polybius, XXII, 26), allein dies letztere wurde nicht gehalten (vgl. Grimm zu 1 Makk. 1, 17), daher immer wieder Elefanten im ſeleucidiſchen Heer erſcheinen. So auch in den beiden Feldzügen, die der ſyr. Feldherr Lyſias, den zweiten in Begleitung des jugendlichen Königs Antiochus V. Eupator, gegen die Juden unternahm. Jeder Elefant hatte einen Lenker (Rector, Livius, XXXVII, 40), der Indos hieß (1 Makk. 6, 37; Polybius, I, 40), weil dieſe Lenker wol Inder waren; der Commandant ſämmtlicher Kriegselefanten hieß Elefantarches (2 Makk. 14, 12; 3 Makk. 5, 4; Plutarch, Demetr., 25). Auf jedem Elefanten war ein hölzerner Thurm befeſtigt, in welchem ſich, nach Aelianus (De nat. animal., XIII, 9), in Indien 3 Bewaffnete, ebenſo viel bei den Kampfſpielen, die Julius Cäſar in Rom veranſtaltete (Plinius, VIII, 7; nach Livius, XXXVII, 40), im Heere Antiochus des Großen außer dem Lenker 4, nach Philoſtratus (Vita Apoll. Tyan., II, 12) 10—15, und nach 1 Makk. (6, 37) 32 und der Inder befanden. Die letztern beiden Angaben ſind jedoch entſchieden viel zu hoch gegriffen, denn mag auch der Elefant ſeine 30 Ctr. tragen können, ſo wäre doch dieſe Laſt zu ſchwer und der Raum fehlte gänzlich. Da der Verfaſſer von 1. Makkabäer ſonſt nicht gerade übertreibt, ſo hat vielleicht der Ueberſetzer gefehlt, der 32 ſtatt 2 oder 3 überſetzte. Die Elefanten wurden auf der ganzen Schlachtreihe vertheilt und dienten dazu, die feindlichen Reihen zu durchbrechen und namentlich die Reiterei in Verwirrung zu bringen. Zur Deckung des einzelnen befanden ſich zu ſeinen Seiten mehrere hundert Soldaten (1 Makk. 6, 35). Die Zahl der Elefanten im Heer des Lyſias wird im erſten Feldzug etwas ſtark auf 80 angegeben (2 Makk. 11, 4), im zweiten auf 32 (1 Makk. 6, 30; Joſephus, „Jüdiſche Alterthümer", XII, 9, 3; wenn dieſer „Jüdiſcher Krieg" [I, 1, 3] 80 ſagt, ſo ſchwebte ihm 2 Makk. 11, 4 vor), auf 22 aber 2 Makk. 13, 2. Nach 1 Makk. 8, 6 zog Antiochus der Große mit 120 Elefanten aus, aber in der Schlacht bei Magneſia hatte er (nach Livius, XXXVII, 39) nur 54. Es iſt bekannt, daß die Elefanten berauſchende Getränke lieben (Aelianus, De nat. animal., XIII, 8; 3 Makk. 5, 9). Hier-

nach erklärt ſich 1 Makk. 6, 34: „Und man zeigte den Elefanten Trauben- und Maulbeerblut", d. i. nach hebräiſchem und claſſiſchem Sprachgebrauch Wein und Maulbeerſaft, „um ſie zum Kriege zu ſtellen", ſo, daß man ihnen die beliebten Getränke vorwies, nicht zu trinken gab, um ſie lüſtern zu machen und ſo zu ärgern und zum heftigern Kampfe aufzureizen. Das 3. Buch der Makkabäer weiß Kap. 5 zu erzählen, daß der ägypt. König Ptolemäus IV. Philopator die ägypt. Juden durch 500 von Wein und Weihrauch berauſchte Elefanten zerſtampfen laſſen wollte, was aber durch ein Wunder verhindert wurde. Uebrigens geſchah nicht ſelten, daß ſcheu gewordene Elefanten im eigenen Heere übel hauſten (vgl. z. B. Livius, XXVII, 14). Fritzſche.

Elent. Unter den zu eſſen verbotenen Thieren wird 5 Moſ. 14, 5 der Name „Semer" erwähnt, den Luther durch „Elend" (Elent) überſetzt, worunter die bekannte Art: Elennthier, Elennhirſch, Elent genannt, verſtanden wird. Das Thier gehört zum Hirſchgeſchlecht, hat ein ungeſtieltes Geweih ohne Mittelſproſſen mit ſchaufelförmigen, fingerartig eingeſchnittenen Enden, einen plumpen Leib, hohe Beine mit ſchmalen, tiefgeſpaltenen Hufen, einen häßlichen Kopf mit überhängender Oberlippe, lebt in waldigen, ſumpfigen Gegenden vom nordweſtlichen Europa an durch Nordaſien und Nordamerika, kommt aber in unſerm Welttheil nur noch ſelten in den Oſtſeeprovinzen und auf der Skandinaviſchen Halbinſel vor. Seine ſehr dicke Haut war einſt zu Kollern ſehr geſucht, und bekanntlich hat Guſtav Adolf ein Elentkoller an ſeinem Todestage getragen. Die Knochen werden wie das Elfenbein verarbeitet, dieſem aber vorgezogen, weil ſie länger weiß bleiben. Die Alten haben das Thier ſchwerlich gekannt, da die Schilderungen der ſpätern griechiſchen und röm. Schriftſteller ſo fabelhaft ſind. Plinius erwähnt unter den Thieren des Nordens Alce und Achlis, die ſich ähnlich ſein ſollen, die aber beide offenbar Ein Thier ſind, das er infolge unklarer oder misverſtandener Nachrichten in zwei zerlegt hat. Erſteres, ſagt er, ſei nie im Römiſchen Reich geſehen worden, letzteres habe an den Füßen keine Gelenke und könne ſich daher nie niederlegen, ſeine Oberlippe ſei ſo groß, daß es beim Weiden rückwärts gehen müſſe, damit ſich jene nicht umſchlage. Es wird auch bezweifelt, daß die Hebräer das Elent gekannt haben, da es in Vorderaſien nicht vorkommt. Die ſprachliche Ableitung des hebr. Namens führt auf die Bedeutung „ſpringen", daher man unter Semer den Steinbock oder eine Gazellenart vermuthet hat, und letztere Vermuthung hat auch viel für ſich. Das Kamelopard oder die Giraffe, womit einige alte Ueberſetzer Semer wiedergeben, iſt ein afrikan. Thier, das die Hebräer möglicherweiſe in Aegypten in einzelnen Exemplaren geſehen haben mochten, die iſraelitiſche Geſetzgebung aber bei den Speiſegeſetzen nicht berückſichtigt haben würde. Roskoff.

Eleutherus (d. i. frei) war ein bedeutender Strom, der im Norden von Tripolis an der Grenze zwiſchen Phönizien und Syrien floß (Strabo, XVI, 753). Dazu ſtimmt auch ſeine Erwähnung 1 Makk. 11, 17; 12, 30 (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 18, 5). Er entſpringt auf dem Libanon und fällt ins Mittelmeer. Man hat ihn im heutigen Nahr el-Kebîr wiedergefunden (Robinſon, „Paläſtina", III, 687 fg.). Fritzſche.

Elfenbein, griech. elephas, latein ebur (nämlich die zwei großen Elefantenzähne, welche aus der obern Kinnlade hervorwachſen [Ariſtoteles, Hist. animal., II, 5], und die im Alterthum zum Theil für Hörner angeſehen wurden [Aelianus, De nat. animal., IV, 31; XI, 37; Pauſanias, V, 12, 1; Plinius, VIII, 4]), wurde als Handelsartikel in Vorderaſien und Europa um Jahrhunderte früher bekannt als der Elefant. Die Griechen kennen es ſchon zur Zeit Homer's; es wurde ſehr geſchätzt und namentlich zum Luxus in mannichfaltigſter Art verwendet. Zu den Juden kam es zur Zeit Salomo's, und zwar erhielten ſie es durch Vermittelung der Tyrer aus Ophir (1 Kön. 10, 22). Sie nannten es šen, d. i. Zahn, dagegen iſt der Name šênhabim (1 Kön. 10, 22; 2 Chron. 9, 21) unklarer Entſtehung. Wenn Ez. 27, 15 Elfenbeinhörner genannt werden, ſo ſind darunter aus Elfenbein geſtaltete Hörner zu verſtehen. Auch in der Bibel wird der Verwendung des Elfenbeins zum Luxus öfter gedacht; von elfenbeinernen Kunſtwerken iſt HL. 5, 14; Offb. 18, 12 die Rede, und elfenbeinern, d. h. mit Elfenbein ausgelegt und geſchmückt, werden genannt Häuſer und Paläſte (1 Kön. 22, 39; Pſ. 45, 9; Am. 3, 15; vgl. Homer, „Odyſſee", IV, 73), Seſſel (1 Kön. 10, 18), Ruhebetten (Am. 6, 4), Schiffsgetäfel (Ez. 27, 6) und ein Thurm (HL. 7, 5). Fritzſche.

Eli, Richter und Oberprieſter in Iſrael, der in der erſten Hälfte des 12. Jahrh. v. Chr., in einem Alter von bereits 58 Jahren, das Richteramt übernahm, und

daſſelbe 40 Jahre bis an ſeinen Tod verwaltete (1 Sam. 4, 15 fg.). In ſeiner Perſon war die Richterwürde mit der oberprieſterlichen zum erſten mal vereinigt; auf welchem Wege dieſe Vereinigung zu Stande kam, darüber ſchweigen die Urkunden. Der ſchon damals drohenden Anarchie ſcheint einſtweilen noch dadurch vorgebeugt worden zu ſein, daß das außerordentliche Amt des Richters mit dem ſtändigen des Prieſters verbunden wurde. Auch darüber, weshalb die oberprieſterliche Würde, die von Aaron in der Linie ſeines ältern Sohnes Eleazar fortgeerbt hatte, mit Eli bis Salomo auf die Linie ſeines jüngern Sohnes Ithamar überging (Joſephus, „Alterthümer", VI, 11, 5), fehlen die Nachrichten. An eine gewaltthätige Verdrängung der ältern Linie durch Eli iſt nicht wohl zu denken. In ſeinem höhern Alter erſcheint derſelbe als ein ſchwacher Mann, dem es nicht einmal gelingt, die böſen Leidenſchaften in dem eigenen Hauſe zu zügeln; das würde freilich nicht hindern, daß er früher durch Gewaltſchritte emporgeſtiegen; denn im öffentlichen Leben zeigen gewaltthätige Naturen ſich nicht ſelten ſchwach gegen die eigenen Familienglieder. Allein es fehlt jede Spur einer Nachricht, daß Eli gegen die ältere Linie des aaronitiſchen Hauſes ſich aufgelehnt, was, wenn es der Fall geweſen, von dem Chroniſten, welcher die Reihe der erblichen Hohenprieſter von Eleazar bis zur Zerſtörung des Tempels, ohne Eli's und Ithamar's zu gedenken, aufzählt (1 Chron. 5, 29. 41; 6, 35—38), kaum verſchwiegen worden wäre. Da, nach andern Urkunden, kein Zweifel beſteht, daß mit Eli die Linie des Ithamar in den Beſitz der oberprieſterlichen Würde eintrat und dieſelbe behauptete, bis Salomo ſie dem Zadok, einem Nachkommen Eleazar's, übertrug (1 Sam. 12, 3; 22, 9. 11. 20; 1 Kön. 2, 26 fg., 35; Joſephus, „Alterthümer", VIII, 8, 1, 3), ſo liegt die Vermuthung nahe, daß zur Zeit Eli's beide Linien nebeneinander und an verſchiedenen Orten die oberprieſterliche Würde innehatten: allerdings ein Zuſtand der Verwirrung, der aber in jenen Zeiten innerer Auflöſung der iſraelitiſchen Gemeinde nichts Befremdendes hat und an die gleichzeitige Herrſchaft mehrerer Päpſte erinnert (vgl. Bertheau zu 1 Chron. 5, 30 fg. und Thenius zu 2 Sam. 8, 17).

Wie Eli ſein Richteramt verwaltete, davon erfahren wir aus den Urkunden nur wenig. Seine oberprieſterlichen Functionen übte er zu Silo aus (1 Sam. 1, 9 fg.), und nahm den jungen Samuel (ſ. d.) als Diener beim dortigen Heiligthum an (1 Sam. 2, 4; 3, 1). Er ſelbſt für ſeine Perſon gab keine ſittlichen Blößen. Dagegen ſeine Söhne, Hophni und Pinehas, ſchändeten ihr prieſterliches Amt durch ſchnöde Ungebühr, gemeine Habſucht und Unzuchtsgreuel (1 Sam. 2, 12—22); Eli war, vielleicht auch wegen Altersſchwäche, nicht entſchloſſen genug, um dem wüſten Treiben ſeiner Hausgenoſſen zu wehren, das, neben dem gottesfürchtigen und ſittenreinen Lebenswandel Samuel's, um ſo abſtoßender hervortrat. Daß übrigens auch Charakterſchwäche, nicht nur Altersſchwäche, Eli hinderte, gegen die Schändung des Heiligthums durch ſeine Söhne einzuſchreiten, erhellt aus dem Tadel des Propheten, der ſeinen Söhnen das bevorſtehende Gottesgericht ankündigte, gegen ihn ſelbſt aber den Vorwurf erhob, daß er ſeine Söhne mehr ehre als Jahve (1 Sam. 2, 27 fg.). Das Bitterſte für ihn war, daß ſein Diener Samuel durch Gottes Spruch als ſein Nachfolger berufen wurde, während ſeinem eigenen Hauſe der Untergang verkündigt ward (1 Sam. 2, 35; 3, 12 fg.; aus Misverſtändniß auf Zadok's Erhebung bezogen 1 Kön. 2, 27). Die zunehmende Schwäche des alternden Mannes benutzten nun auch die, wie es ſcheint, durch ihn längere Zeit zur Ruhe gebrachten Philiſtäer zu einem neuen Feldzug gegen Iſrael. Es half den Iſraeliten nichts, daß ſie, nach dem Verluſt von 2000 Mann in offener Feldſchlacht, die Bundeslade aus dem Heiligthum zu Silo holten. Ihr Lager wurde ſammt der Bundeslade erobert, und die zuchtloſen Söhne Eli's, die als Prieſter das Heer begleitet, kamen mit 30000 Iſraeliten im Kampfe um (1 Sam. 4, 5 fg.). Die Nachricht von dieſer entſetzlichen Niederlage und dem Verluſt ſeiner Söhne machte auf den achtundneunzigjährigen Eli einen ſo erſchütternden Eindruck, daß er eines plötzlichen Todes ſtarb (1 Sam. 4, 18). Das Tragiſche in ſeinem Schickſal iſt, daß er die beſſere Einſicht und den guten Willen, aber nicht Charakterſtärke genug beſaß, um das erkannte und angeſtrebte Gute durchzuſetzen. Es erfüllt ſich an ſeiner eigenen Perſon der alte Spruch, den er ſeinen Söhnen vorhält (1 Sam. 2, 25):

Fehlt Menſch gegen Menſch, dann büßt ihn Gott,
Fehlt einer gegen Jahve, wer wird für ihn büßen?

Vgl. über ihn noch Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1865), II, 576 fg.

Schenkel.

Elia (hebr. 'Elijahu, griech. Elias, die LXX: Eliu, zuſammengezogen aus 'Elijahu), hervorragender Prophet unter den Königen des Reichs Iſrael, Ahab und Ahasja, gebürtig aus Thisbi in Gilead (die LXX: 1 Kön. 17, 1; Joſephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2), nicht aus dem nicht näher bekannten galiläiſchen Thisbe (Tob. 1, 2), von unbekannter Herkunft. Seine öffentliche Wirkſamkeit fällt hauptſächlich in die Regierungszeit des Ahab (917—897), und war faſt ausſchließlich auf das Zehnſtämmereich beſchränkt; gerade in dieſer Beſchränkung lag ihre Stärke. Zwar hatte es ſeit Samuel an Propheten in Iſrael nicht gefehlt, ſie waren ſtets willfährige, wenn auch nicht immer glückliche, Rathgeber der Könige geweſen (1 Kön. 22, 12); ſie hatten jedoch dem wachſenden Zerfall der Jahvereligion, der insbeſondere noch durch den unter geſetzlichem Schutz ſtehenden Bilderdienſt begünſtigt ward, nicht zu ſteuern vermocht. Durch die eheliche Verbindung Ahab's mit Iſebel (ſ. d.), der Tochter des fanatiſchen phöniz. Aſtarteprieſters Ethbaal (ſ. d.), der ſich durch Uſurpation der Herrſchaft über Phönizien bemächtigt hatte, gewann der Götzendienſt an ſeinem Hofe einen feſten Rückhalt, ja die herrſchſüchtige Phönizierin wußte ihren ſchwachen königlichen Gemahl gleich in den erſten Jahren ſeiner Regierung zur gewaltſamen Unterdrückung des Jahvedienſtes in Iſrael zu verleiten. Kein Jahveprophet war von dem Augenblick an, wo dieſer Entſchluß am Hofe gefaßt war, ſeines Lebens mehr ſicher (1 Kön. 18, 4. 13; 19, 10; 2 Kön. 9, 7). Der Untergang der Jahvereligion ſchien unvermeidlich; die Jahvepropheten, welche der Verfolgung nicht gleich zum Opfer fielen, ergriffen die Flucht und ſuchten Verſtecke auf; die ſtillen Anhänger Jahve's, darunter ſelbſt hohe königliche Beamte, wie der Vorſtand des königlichen Hauſes, Obadja, hielten die Entflohenen an unzugänglichen Orten, in Höhlen, verborgen und verſorgten ſie mit den nothdürftigſten Lebensmitteln (1 Kön. 18, 3 fg.).

Einer von den Propheten, der bisher ſich nicht beſonders hervorgethan hatte, ergriff die Flucht nicht — Elia. Dieſer war entſchloſſen, dem königlichen Attentat auf die reine Jahvereligion den äußerſten Widerſtand entgegenzuſetzen. Doch wiegelte er nicht das Volk gegen den Hof auf; er wandte auch keine äußern Gewaltſchritte an, ſondern kämpfte mit der Waffe ſeines unerſchrockenen Wortes, mit dem er dem König ins Angeſicht widerſtand. Gleichwol gab er ſein Leben auch nicht ohne Noth preis; er wußte, daß von ſeiner Ausdauer die Erhaltung des reinen Gottesglaubens in Iſrael abhängig war, und deshalb zog er ſich auch, ſobald ihm unmittelbar Gefahr drohte, auf längere oder kürzere Zeit in die unzugänglichen Gebirgsſchluchten und unwegſamen Höhen des Karmel (ſ. d.) zurück. Von dort erſchien er zur rechten Stunde unvermuthet, blitzſchnell, zum Schrecken des beſtürzten Hofes, und ſein Wort ſchlug dann wie ein Wetterſtrahl in das böſe Gewiſſen des Fürſten ein (1 Kön. 18, 12 fg.). Eine Strafverkündigung an den König, daß das Land (ohne Zweifel wegen des darin herrſchenden Götzendienſtes) durch eine anhaltende Dürre heimgeſucht werden ſolle (1 Kön. 17, 1), ſcheint den Zorn deſſelben beſonders erregt und den Propheten veranlaßt zu haben, ſich längere Zeit verſteckt zu halten. Er wählte zu ſeinem Aufenthaltsort die Umgebungen des Baches Crith (ſ. d.), des Wadis Kelt in der Nähe von Jericho (1 Kön. 17, 3 fg.). Wegen Waſſermangel ſah er ſich aber genöthigt, weiter zu ziehen. Hatte ihn am Crith wahrſcheinlich Obadja (1 Kön. 18, 3 fg.) mit Lebensmitteln verſorgt, ſo fand er jetzt in der phöniziſchen, zwiſchen Sidon und Tyrus gelegenen, Stadt Zarpath bei einer frommen Witwe während der Theuerungsjahre einen Zufluchtsort (1 Kön. 17, 10 fg.; Joſephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2).

Was den Elia nach mehrjährigem Aufenthalt in Phönizien, wo er vor den Verfolgungen des götzendieneriſchen Hofes ſicher war, bewogen hat, nach Samarien zurückzukehren, iſt nicht genauer auszumitteln. Die immer drohender gewordene Gefahr für den Jahvecultus war wol der Hauptbeweggrund ſeiner Rückkehr. Da er einen baldigen Nachlaß der Theuerung erwartete, ſo durfte er nun auch wieder hoffen, ſich in ſeine frühern Verſtecke zurückziehen zu können. Jedenfalls war er entſchloſſen, zunächſt dem Ahab, von dem er mit Recht vorausſetzte, daß die Heimſuchung ihn weicher geſtimmt, offen entgegenzutreten und eine Unterredung mit ihm zu fordern (1 Kön. 18, 1). Der König befand ſich auch in größter Bedrängniß. Dem königlichen Marſtall war das Futter ausgegangen; aus Mangel an Gerſte mußten die Pferde mit Gras gefüttert werden. Unter dieſen Umſtänden machte er ſelbſt eine Rundreiſe durch das Land, um Futter aufzutreiben (1 Kön. 18, 5 fg.), und ſein Hofmarſchall Obadja zog in gleichen Aufträgen umher. Benachrichtigt, daß Elia wieder in der Nähe ſei, wünſchte er den Pro-

pheten ſelbſt zu ſprechen, ohne Zweifel, weil er von ihm in ſeiner Rathloſigkeit Hülfe und einen Ausweg aus der Landesnoth erwartete. Die Theuerung hatte bereits ins dritte Jahr fortgedauert (1 Kön. 18, 1; die unrichtige Angabe von $3\frac{1}{2}$ Jahren findet ſich Luk. 4, 25; Jak. 5, 17 im Anſchluß an die übertreibende Tradition). Elia fand zuerſt einen ſehr ungnädigen Empfang bei Hofe. Der König, als hätte er keine Unterredung mit dem Propheten gewünſcht, herrſchte ihn drohend an: „Biſt du es, Verderber Iſraels?“ Aber Elia ſchmetterte ihn mit ſtrafenden Worten nieder; ſein und ſeines Hauſes Abfall von Jahve bezeichnete er als die Quelle des Landesverderbens, und es war dem König gleich der Muth ſo ſehr geſunken, daß er den Vorſchlag des Elia, es auf ein Gottesurtheil, einen Entſcheidungskampf zwiſchen der Jahvereligion und dem Baalcultus ankommen zu laſſen, keineswegs zurückwies. In dieſem Zugeſtändniß verſteckte ſich bereits der Entſchluß zur Preisgebung der Götzenprieſter; das böſe Gewiſſen und wol auch der Jahve treu gebliebene Theil des Volks klagte den Ahab an, daß er durch die Unterdrückung der Jahvereligion die Landesnoth verſchuldet habe, und Ahab ſuchte nun durch Unterwerfung unter einen Gottesſpruch, gewiß nicht ohne den heftigen Widerſpruch der Iſebel, welche den Unterhalt der Götzenprieſter aus ihren Einkünften beſorgte (1 Kön. 18, 19), die Verantwortlichkeit dafür von ſich abzuwälzen.

In dem tiefzerklüfteten, höhlenreichen Karmelgebirge, in deſſen Umgebung religiöſe Schauer das Gemüth wunderbar durchrieſelten, hatte Elia auch diesmal ſein Verſteck gewählt. Da ſollte, nach ſeiner Anordnung, die große Entſcheidung vor ſich gehen (1 Kön. 18, 19). Dort verſammelten ſich am verabredeten Tage die 400 Baalspriester (die 400 Aſtarteprieſter ſcheinen ausgeblieben zu ſein). Eine große Volksmenge hatte ſich zu dem furchtbaren Schauſpiele eingefunden. Die Anrede Elia's an das Volk: „Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten?“ (1 Kön. 18, 21), läßt uns ſchließen, daß auch im Volk eine Entſcheidung gewünſcht wurde, und damit eine Wendung von der Landesnoth zu beſſern Tagen. Auffallend iſt, daß Elia dem Haufen der Götzenprieſter allein entgegentritt (1 Kön. 18, 22). Die noch übrigen Jahvepropheten (1 Kön. 18, 4) warteten wol die Entſcheidung in ihren Verſtecken ab. Die Baalspriester hätten ſich aber dem Gottesurtheil ſchwerlich unterworfen, wenn ſie nicht wahrgenommen, daß in dem charakterloſen Ahab ſich bereits ein Umſchwung vorbereitet hatte. Ihre raſenden Opfertänze, in denen ſie ſich Wunden beizubringen pflegten, hatten unter dieſen Umſtänden keinen Erfolg. Die Entſcheidung ſollte für die Partei günſtig ausfallen, deren Opfer durch Feuer vom Himmel angezündet werde (vgl. Virgil, Ecl., VIII, 105); dieſes Erfolgs hatte nach der Erzählung Elia ſich zu rühmen. Das verſammelte Volk ſah in demſelben die für den Propheten ſich erklärende Gottesſtimme, und dieſer benutzte den günſtigen Augenblick, um dem Götzencultus mit Einem Schlage ein Ende zu machen. Er forderte den Haufen auf, die Götzendiener ſofort umzubringen; es geſchah unter ſeiner Anleitung (ſo wol richtig Joſephus, „Alterthümer“, VIII, 13, 6); Ahab, der Götzenfreund, mußte, um die Volksgunſt nicht zu verlieren, ſich erniedrigen, Zeuge des blutigen Schauſpiels zu ſein (1 Kön. 18, 40 fg.).

Es half jedoch dem Elia nicht viel, daß auf ſein Gebet die erſehnte Regenzeit ſich endlich einſtellte. Ahab war kaum an ſeinen Hof zurückgekehrt, als ſeine, durch das unter den Baalspriestern angerichtete Blutbad furchtbar erbitterte, Gemahlin ihn umzuſtimmen wußte. In Gemäßheit ſeiner Charakterſchwäche unternahm er ſelbſt gegen den Propheten nichts; allein er hinderte auch die Iſebel nicht, Rache an demſelben zu nehmen. Elia ſah ſich genöthigt, in Eile über die Grenze nach Juda zu flüchten, und, in einer Anwandlung von Entmuthigung und Lebensüberdruß, zog er ſich ohne alle Begleitung in die Wüſte zurück und wünſchte ſich dort den Tod (1 Kön. 19, 3 fg.). Der plötzliche Umſchwung ſeines Schickſals vom Höhepunkt eines glänzenden Siegs über ſeine Widerſacher zum jähen Sturz, in deſſen Gefolge abermals Verbannung und Entbehrung aller Art war, ſchien auch dieſen Mann von Eiſen brechen zu wollen. Die Sage läßt ihn, durch Engelsſpeiſe geſtärkt, jetzt einen Marſch von Beerſeba nach dem Horeb antreten, wo ein Traumgeſicht Jahve's ihn aufrichtete, dem die Stelle 2 Moſ. 33, 20 fg. zum Vorbild diente. Thatſächlich iſt wol, daß Elia, obwol der Verzweiflung ſchon nahe, ſeines Kleinmuths ſich ſchämte und den Ruf Jahve's zu friſcher That aufs neue in ſeinem Innern erkannte. Nicht in die Wüſte gehörte ein Mann wie er, ſondern in den ſtürmiſchen Kampf des Lebens. In Iſrael war ihm allerdings einſtweilen der Wirkungskreis verſperrt. Er begab ſich daher ins Ausland, nach Syrien. Wenn er ſich dort auf die

Seite Haſael's, des Kronprätendenten, geſtellt haben ſoll (1 Kön. 19, 15 fg.), ſo ſcheint dies eine Verwechſelung mit dem von Eliſa (ſ. d.) eingeſchlagenen Verfahren. Bald nach der Ermordung der Baalspriester ward Ahab mit Benhadad (ſ. d.), dem König von Syrien, in einen Krieg verwickelt; Elia erklärte ſich gegen beide Könige und richtete ſein Augenmerk wol ſchon damals auf Jehu (ſ. d.), d. h. auf den Sturz der Dynaſtie Omri's und die Gründung einer neuen, der Jahvereligion ergebenen Dynaſtie in Iſrael. Seine Wirkſamkeit war demnach nicht nur eine ſpecifiſch religiöſe, ſie umfaßte auch die Politik.

Das letztere wird inſonderheit durch einen Vorgang aus der ſpätern Wirkſamkeit Elia's beſtätigt. Er war nach dem erſten ſyr. Kriege aus dem Auslande wieder in ſein Vaterland zurückgekehrt, lebte aber, wie immer, fern vom Hofe. Ahab wünſchte damals den Garten ſeines Palaſtes in ſeiner Reſidenz Jisreel (ſ. d.) zu vergrößern, und zu dieſem Zweck das Grundſtück eines nachbarlichen Beſitzers, des Naboth, käuflich zu erwerben. Als dieſer die Abtretung verweigerte, ließ ihn Ahab auf Anſtiften der Iſebel wegen Gotteslästerung zum Tode verurtheilen (1 Kön. 21, 1 fg.). Auf die Kunde von dieſer Schandthat erſchien Elia nach langer Zeit wieder vor dem verbrecheriſchen König und kündigte ihm und der Iſebel das göttliche Strafgericht an (1 Kön. 21, 17 fg.). Aus dem Umſtande, daß der König vor dem Propheten in tiefſter Zerknirſchung ſich demüthigte, ſchließen wir mit Grund, daß das Anſehen Elia's damals wieder vollſtändig befeſtigt und der götzendieneriſche Cultus unterdrückt war. Das änderte ſich freilich wieder nach Ahab's Tode unter ſeinem Sohn Ahasja. Infolge eines Sturzes erkrankt, ließ dieſer das Orakel des Baal-Sebub zu Ekron über ſein Befinden befragen. Sowie Elia Nachricht von dieſem erneuten Abfall des Hauſes Omri zum Götzendienſt erhielt, kündigte er dem König ſeinen bevorſtehenden Tod an. Der Tod deſſelben war ſo raſch eingetreten, daß er die Verhaftung des Propheten nicht mehr bewirken konnte. Dieſe einfache Thatſache hat die Sage dahin ausgeſchmückt, daß die zur Verhaftung ausgeſandten Krieger von himmliſchem Feuer verzehrt worden ſeien, mit Ausnahme des letzten Truppentheils, der infolge der demüthigen Fürbitte ſeines Hauptmanns verſchont geblieben wäre (2 Kön. 1, 9 fg.). Vor ſeinem Hinſcheiden hatte Elia noch ſeinen Gehülfen Eliſa (ſ. d.) zum Nachfolger gewählt und geſalbt (1 Kön. 19, 16 fg.). In dem letzten Abſchnitt ſeines Lebens hatte er den Jahvecultus insbeſondere durch die Prophetenſchulen zu befeſtigen ſich bemüht (2 Kön. 4, 38), die er in ihren Hauptniederlaſſungen zu Bethel und Jericho vor ſeinem Ende noch beſuchte und zum Vertrauen auf Jahve ermahnte (2 Kön. 2, 3 fg.). Umgeben von dieſen jüngern Freunden und Geſinnungsgenoſſen ſchied er von dieſer Erde (2 Kön. 2, 7); das Vermächtniß ſeines Geiſtes galt aber nur Einem, dem Eliſa (2 Kön. 2, 9). Im Sturm hatte er gelebt, mit Feuerzungen geredet und gewirkt; in Sturm und Flammen ließ ihn auch die Sage zum Himmel ſteigen; denn zu groß dachte die Nachwelt von ihm, als daß ſie hätte annehmen können, er ſei wie ein gewöhnlicher Menſch eines natürlichen Todes geſtorben (2 Kön. 2, 11).

Ein gewaltiger Gottesheld ſteht Elia vor uns, unerbittlich gegen die Feinde des von ihm als heilig erkannten Jahve, grauſam, wo es die Ehre ſeiner Heiligthümer zu vertheidigen und den Götzendienſt auszurotten galt; jedoch ohne niedrige Selbſtſucht, ohne gemeine Leidenſchaft, diente er ſein Leben lang Einer Idee und opferte derſelben Bequemlichkeit, Gemüthsruhe, Lebensgenuß. Zur ſpätern ſittlichen Höhe des Prophetenthums iſt er noch nicht emporgeſtiegen; er eiferte im Geiſte des ältern Vergeltungsglaubens, und ohne menſchliche Schonung für das, was ihm als wahr und unantaſtbar erſchien. Durch ſeinen öftern Aufenthalt in Höhlen, Bergſchluchten, Einöden, Wüſten wurden die herben und finſtern Seiten ſeines Charakters noch beſonders ausgebildet. Schon in ſeiner äußern Erſcheinung machte er den Eindruck eines rückſichtsloſen Aſceten. Er trug einen härenen Mantel, von einem Ledergürtel umſchloſſen; wenn er betete, bückte er ſich tief zur Erde (1 Kön. 18, 42); höhere Kräfte ſchienen von ſeinem Mantel auszugehen (2 Kön. 2, 8); derſelbe erſchien als der wunderwirkende Träger ſeines Geiſtes.

Die bibliſche Erzählung hat ſein Leben überhaupt in das Gewand der Wunderſage gekleidet, ſo mächtig war der Eindruck, den ſeine Thaten zurückließen. Die natürliche Erklärung dieſer Wunderberichte iſt mit Recht verlaſſen worden, obwol nicht geleugnet werden darf, daß der Mythus thatſächlichem Boden entſproſſen iſt. Die von Elia erzählten Wunder ſind theils ſolche, welche an ihm geſchehen, theils ſolche, welche von ihm verrichtet worden ſind. Die erſtern haben den Zweck, ihn als einen Liebling der Gottheit darzuſtellen. Sein öfterer längerer Aufenthalt in wüſten Gegenden konnte das Volk

leicht auf die Vermuthung führen, daß er daſelbſt auf übernatürlichem Wege ernährt worden ſei, und es liegt ein Volkshumor in der Erzählung, daß einmal der Rabe, der gefräßige Raubvogel, ihn füttern muß (1 Kön. 17, 6), wogegen unter dem Schatten des Ginſterſtrauchs ein Engel ihn mit Himmelsbrot nährt (1 Kön. 19, 5 fg.). Wenn nach dem Bericht 1 Kön. 18, 38 himmliſches Feuer beim Gottesurtheil das Opfer des Elia anzündet, ſo begegnen wir hier einem Wunder der Gebetserhörung (1 Kön. 18, 36 fg.); ſpätere Generationen ſtellten ſich den Vorgang in dieſer Weiſe vor, während in Wirklichkeit der durch die mehrjährige Theuerung herbeigeführte Umſchwung im Herzen des an den Götzen verzweifelnden Königs und Volks das eigentliche Gottesurtheil ſprach und ſich für den Altar Jahve's entſchied. Je näher Elia ſeinem Ende kam, deſto mehr trat ſeine Geſtalt in das geheimnißvolle Halbdunkel der Wunderſage. Auf die von Ahasja gegen ihn ausgeſandten Krieger fällt das verzehrende Himmelsfeuer nicht mehr dem Gebet des Propheten zu Jahve, ſondern ſeinem Befehl zufolge (2 Kön. 1, 10 fg.). Vermuthlich wollte Ahasja ihn durch eine Abtheilung Soldaten verhaften laſſen, und das Feuer ſeiner Beredſamkeit und ſeines ſtrafenden Ernſtes hielt dieſelben ab, Hand an ihn zu legen. Die Vermuthung, er habe durch ſeine Schüler die Krieger in die Flucht getrieben, findet im Texte nicht den mindeſten Stützpunkt. Wenn die Sage ſein geheimnißvolles Abſcheiden im verborgenen Kreiſe ſeiner Schüler in eine Entrückung in den Himmel auf einem Feuergeſpann umwandelte, ſo hat ſie damit den Eindruck draſtiſch wiedergegeben, welchen ſein Feuereifer unter den Zeitgenoſſen hervorgebracht hatte. Nur zwei Wunder, die er ſelbſt verrichtete, werden von ihm erzählt: die unerſchöpfliche Füllung des Mehlcimers und Oelkrugs der Witwe zu Zarpath während der Theuerung, und die Wiederbelebung ihres geſtorbenen Sohnes; beide laufen auch in die Spitze von Gebetserhörungen aus (1 Kön. 17, 14. 22). Er erſcheint ſomit in den Wundern durchweg als ein Mann, an dem Jahve ſich verherrlicht, zum Lohn dafür, daß er für die Herrlichkeit Jahve's gegen die Götzen gekämpft hatte.

Elia unterſcheidet ſich von den ſpätern Propheten auch dadurch, daß er nichts Schriftliches hinterlaſſen, ſondern nur durch das lebendige Wort und die unmittelbare That gewirkt hat. Eine Nachricht der Chronik (2 Chron. 21, 12 fg.) erwähnt zwar eines Briefs, den er an den König Joram (ſ. d.) von Juda geſchrieben haben ſoll, worin demſelben wegen ſeines götzendieneriſchen Wandels das göttliche Strafgericht angedroht wird. Der Brief wird nicht als ein himmliſcher betrachtet, obwol Elia ſchwerlich bis in die Zeiten Joram's gelebt hat. Derſelbe iſt ohne alle Eigenthümlichkeit und höchſt wahrſcheinlich unecht.

Das Gedächtniß des gewaltigen Mannes hatte ſich den Nachkommen tief eingeprägt. Der Prophet Maleachi (3, 23 [4, 5]) betrachtete ihn nicht, wie man gewöhnlich annimmt, als den Vorläufer des Meſſias, aber als den Ankündiger des großen und furchtbaren Gerichtstags, des Tages Jahve. Sirach nennt ihn einen Propheten wie Feuer, deſſen Wort brannte wie eine Fackel (Sir. 48, 1). Auch er erwartete (im Anſchluß an die Weiſſagung Maleachi's) die Wiederkunft des Elia, aber ſo wenig als Maleachi, damit er dem Meſſias den Weg bereite, ſondern damit er vor dem großen Strafgericht den göttlichen Zorn beſchwichtige und die zerſtreuten Juden in der Diaspora ſammle (Sir. 48, 10). Wahrſcheinlich wurde der wunderbar zum Himmel Entrückte auch wieder wunderbar vom Himmel herabſteigend erwartet. Daher ſteht die ſynoptiſche Erzählung von der Verklärung Jeſu (Mark. 9, 2 fg.; Matth. 17, 1 fg.; Luk. 9, 28 fg.), bei welcher Elia und Moſe dem Verklärten erſchienen, mit der unter den Zeitgenoſſen Jeſu herrſchenden Meinung in genauer Verbindung, daß die Wiederkunft des Elia der Ankunft des Meſſias vorangehen werde. Jeſus ſelbſt theilte dieſe Meinung nicht. Aus der Unterredung mit den Jüngern, welche beim Herabſteigen vom Berg der Verklärung folgte, ergibt ſich das mit Gewißheit. Die Jünger vermißten die Wiederkunft des Elia, und dieſer Mangel war als Stachel des Zweifels an der Meſſianität ihres Meiſters in ihnen zurückgeblieben. Jeſus bemerkte nun, daß Elia ſchon gekommen ſei, d. h. er legte die altteſt. Weiſſagung in Betreff des Elia uneigentlich aus von Johannes dem Täufer, und die vorläuferiſche Beſtimmung dieſes uneigentlichen Elia beſtand ihm nicht in der Wiederherſtellung Iſraels, ſondern in deſſen Leiden und Verfolgung (Mark. 9, 13; Matth. 17, 12), was freilich mit den theokratiſchen Hoffnungen und Erwartungen nicht ſtimmte (Matth. 11, 14). Mehrfach war von den Zeitgenoſſen Jeſu die Frage aufgeworfen worden, ob nicht er ſelbſt die zweite Incarnation des Elia ſei (Mark. 6, 15; 8, 28; Matth. 16, 14; Joh. 1, 25), eine Vermuthung, die in Jeſu Charakterreinheit und Größe ihren Grund hatte. Auch im Offenbarungsbuche tritt

Elia auf; er und Moſe ſind die „beiden Zeugen", die infolge ihres Zeugniſſes von der abgöttiſchen Weltmacht hingemordet worden, aber zum Lohn dafür auferſtehen und in den Himmel fahren (Offb. 11, 3 fg.). In den rabbiniſchen Schulen ſcheint Elia ſchon vor der chriſtl. Periode als Vorläufer des Meſſias erwartet worden zu ſein. Nach Jalkut Schimuni (Fol. LIII, 3) ward er drei Tage vor der Ankunft des Meſſias als Bußprediger und Friedensbote erwartet (vgl. Lightfoot zu Matth. 17, 10; Bertholdt, Christologia Judaeorum [Erlangen 1811], S. 63; Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], II, 696). Auch die pſeudepigraphiſche Literatur bemächtigte ſich ſeiner (Fabricius, Cod. pseudep. V. T. [Hamburg 1722—23], I, 1070 fg.). Das Citat des Apoſtels Paulus 1 Kor. 2, 9 iſt wol, nach dem Zeugniß des Origenes (Homilien zu Matth. 27, 9; vgl. Zacharias Chryſopolitanus, Harmon. evang., Kap. 166, in der Magna bibl. veterum patr., S. 937), einer Apokalypſe des Elia entnommen, und nicht (nach der gewöhnlichen Anſicht) aus Jeſ. 64, 4, mit welcher Stelle es nur eine ſehr zweifelhafte Aehnlichkeit hat.

Zur Literatur über Elia iſt noch zu vergleichen: Niemeyer, „Charakteriſtik der Bibel", (Halle 1831), V, 350 fg.; Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer" (Breslau 1837), II, 73 fg.; Eiſenlohr, „Das Volk Iſrael unter der Herrſchaft der Könige" (Leipzig 1855—56), II, 161 fg.; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1866), III, 523 fg., u. a. Schenkel.

Eliaſib, ein beſonders im Buch Eſra verhältnißmäßig häufiger Name verſchiedener unbedeutender Perſönlichkeiten, von denen nur ein gewiſſer Sänger hervorzuheben iſt, welcher, gleich andern, ein nichtjüd. Weib genommen hatte (Eſra 10, 24). Röck.

Elieſer. 1) Ein treuer Sklave (Oberknecht) Abraham's, welcher von letzterm vor der Geburt des Iſaak zum Erben auserſehen war und ſpäter für Iſaak in Meſopotamien die Rebekka als Braut holte (1 Moſ. 15, 2; 24). Abraham (ſ. d.) hatte ihn wol auf ſeinem Zuge durch Syrien nach Kanaan erworben. Derſelbe bezeichnete ihn (1 Moſ. 15, 3) als den „Sohn ſeines Hauſes", d. h. als den, der zu ſeinem Hausbeſitz in der hervorragenden Bedeutung des Wortes gehörte. So heißt auch noch 2) ein Sohn des Moſe von der Zippora (2 Moſ. 18, 4); 3) ein Sohn Becher's (1 Chron. 7, 8); 4) ein Sohn Sichri's (1 Chron. 27, 16); 5) ein Sohn Dodava's, Prophet zur Zeit Joſaphat's (2 Chron. 20, 37); 6) ſ. Eſra 8, 16; 10, 18. 23. 31; auch Luk. 3, 29. Röck.

Elim (d. h. „Bäume"), eine Lagerſtätte der Iſraeliten auf ihrem Zuge aus Aegypten, wohin ſie nach dem Uebergang durchs Rothe Meer von Mara aus gelangten, und wo ſie 12 Waſſerquellen und 70 Palmbäume fanden (2 Moſ. 15, 27; 16, 1; 3 Moſ. 33, 9). Da man gegenwärtig Mara meiſt für den heutigen Brunnen Hawâra hält, ſo verſteht man dem entſprechend unter Elim auch faſt allgemein den anmuthigen Wadi Gurundel, der $2\frac{1}{2}$ Stunden von Hawâra als ein breites Thal von den öſtlichen Bergen, dem nach ihm genannten Râs Wadi Gurundel, der Fortſetzung des Gebirges er-Râhah, ſich herabzieht nnd von Nordoſt nach Südweſt, ſüdlich vom Râs Hummâm, dem Meere zugeht und noch jetzt einer der bekannteſten arab. Waſſerplätze iſt. In ſeinem untern Laufe hat er Quellen nebſt einem fließenden Bache mit ziemlich gutem, wenn auch etwas ſalzigem Waſſer. Faſt alle Reiſende rühmen in dieſem Wadi den Pflanzenwuchs, die vielen Bäume, ja kleine Waldungen, und heben die Palmen und zahlreichen Tamariſken, auch Akazien ſowie das hohe Gras hervor, welches genügende Weide gibt. Andere Gelehrten dagegen finden den Wadi Gurundel der vorhergehenden Station Hawâra zu nahe und ſuchen daher Elim 2 Stunden ſüdlicher im Wadi Uſeit, welcher aber nur wenig bitteres und ſalziges Waſſer und ein paar Dattelpalmen hat, oder gar noch weiter ſüdlich über dem Wadi Thâl hinaus im Wadi Tajibeh. Doch ſchon Mara wird, wenn es in der Quelle Hawâra gefunden werden will, gerade ums Doppelte zu weit ſüdlich angeſetzt, da von Ayun Mûſa bis dahin ſchon eine Strecke von etwa $16\frac{1}{2}$ Stunden, alſo 3 Tagereiſen, iſt, und Mara doch im ganzen von der Stelle des Uebergangs durch das Schilfmeer, welcher höchſt wahrſcheinlich an das Nordende der jetzigen Bitterſeen bei dem Serapeum zu verlegen iſt (ſ. Baal-Zephon), nur 3 Tagereiſen ſüdwärts gelegen, alſo entweder in den „Quellen Moſes" zu ſuchen iſt (auch die Tradition verlegt Mara hierher), oder doch wenigſtens in der Nähe, weshalb es in Ain Nâba gefunden wird (ſ. Mara), und Ayun Mûſa ſelbſt für das alte Elim gelten muß. Hier, gegen 2 geographiſche Meilen ſüdöſtlich dem heutigen Suweis (Suez) gegenüber, hat Robinſon auch noch ungefähr zwanzig verkrüppelte ungepflegte Palmbäume oder vielmehr Palmſträucher

gefunden, welche im dürren Sande umher wachsen, auch sieben Quellen gezählt, dicht bei welchen ein niedriger Schutthügel mit Scherben, zerbrochenen Ziegelsteinen und einigen Fundamenten sich befindet, was die Stelle eines früher dort vorhandenen Dorfes, aber auch Spuren einer Töpferei bezeichnen könnte, wo irdene Geschirre gemacht wurden, um das Wasser zu transportiren. Wem übrigens Ayun Mûsa zu nahe bei der vorhergehenden Station Mara zu liegen scheint, der bedenke, daß die Tagereisen wandernder Nomaden überhaupt sehr ungleich sind, weil sie sich nach den Wasserplätzen richten müssen (s. Baal-Zephon). Kneucker.

Elisa, der Name eines Volksstammes, der 1 Mos. 10, 4 (vgl. 1 Chron. 1, 7) neben Tarsis (Spanien), Kittim (Cyprier) und Rodanim (Rhodier) unter den Abkömmlingen Javans (der Griechen) genannt wird, und nach Ezech. 27, 7 ein Küstenland des Mittelmeeres bewohnte, aus welchem Purpur (Purpurstoffe) nach Tyrus ausgeführt ward. Scheint die erste Stelle auf eine griech. Völkerschaft hinzuweisen, so erinnert die zweite sogleich an den im Alterthum berühmten lakonischen Purpur, und beide zusammen legen es nahe, an den Peloponnes, im besondern an die Landschaft Elis, zu denken, welche aber hier im weitern Sinne für den Peloponnes und die griech. Küsten gebraucht wird. Denn Purpurschnecken fanden sich nicht nur an der lakonischen Küste, sondern auch im Korinthischen Busen und auf mehrern Inseln des Archipels. Josephus („Alterthümer", I, 6, 1) deutet Elisa auf die Aeoler, jedoch ohne einen geschichtlichen Grund. Wenn aber Elisa neben Tarsis, d. i. Spanien, aufgeführt wird, und neben Kittim (s. d.), welches die Insel Cypern, im weitern Sinne auch Griechenland, ja in der Stelle Dan. 11, 30 sogar das Hinterland Griechenlands, Italien, bezeichnet, so dürfte es als höchst wahrscheinlich erscheinen, daß unter Elisa in der Stelle 1 Mos. 10, 4 die Insel Sicilien bezeichnet sei, zumal diese als ein vom Festland Italien „losgerissenes" Küstenland erscheint und ausdrücklich so genannt wird. Auch hat das Wort „Elisa" diese Bedeutung und wird vom syr. Uebersetzer für eine „Provinz Italiens" erklärt. Kneucker.

Elisa, ein einflußreicher Prophet in Israel, Gehülfe und Nachfolger des Elia, wirkte unter den Königen Joram (896—884), Jehu (884—856), Joahas (856—840) bis in den Anfang der Regierung des Joas, im ganzen über ein halbes Jahrhundert. Er war gebürtig aus Abel-Mechola am Jordan, aus dem Stamm Issaschar, ein Sohn Saphat's. Im Geist des Elia zum eifrigen Verehrer Jahve's herangebildet, gehörte er wahrscheinlich der von Elia geleiteten Prophetengenossenschaft an, und Elia erkannte in ihm den rechten Mann, um sein Werk, die Vernichtung des Götzendienstes im Zehnstämmereich, fortzusetzen und zu vollenden. Von ihm förmlich und feierlich zu seinem Nachfolger (1 Kön. 19, 19 fg.) berufen, ein vermöglicher Grundbesitzer, faßte er den ihm ohne Zweifel schwer fallenden Entschluß, sein Eigenthum zu verlassen und den Elia auf seinen mühevollen Wanderungen zu begleiten. Aber er bestand die Probe glücklich, nahm bei einem, infolge seiner Berufung veranstalteten Dankopfermahle, bei welchem das Fleisch mit dem Holz seiner Ackergeräthschaften gekocht ward, von Verwandten und Freunden für immer Abschied und widmete sich von nun an ausschließlich der prophetischen Thätigkeit (1 Kön. 19, 21). Solange Elia lebte, trat er vor dem gewaltigen Meister in den Hintergrund; er „diente" ihm. Als sich derselbe, gealtert und lebensmüde, vom öffentlichen Schauplatz zurückzog, hielt er treu bei ihm aus bis zu seinem Hingang (2 Kön. 2, 2 fg.). Seine letzte Bitte an den Scheidenden war, er möchte ihm „den Antheil zweier an seinem Geiste", d. h. (nach dem Erbgesetz 5 Mos. 21, 17) den Erbtheil eines Erstgeborenen, zurücklassen, oder ihn zum wahren Erben seines Geistes und seiner Kraft einsetzen (2 Kön. 2, 9). Durch den Tod des Meisters ward er aufs tiefste erschüttert. War es ihm doch damals zu Muthe, als ob „die Wagen Israels und seine Reiter", die Schutzmacht des Reichs selbst, mit dem gewaltigen Manne entwichen wären, und als ob er seinen geistigen Vater verloren hätte. Elia hatte ihm nicht nur seinen Geist, sondern auch seinen Mantel zurückgelassen. Die Sage ließ ihn mit diesem Wundermantel eine Furt durch den Jordan bahnen; auf die Prophetengenossenschaft machte er sofort den Eindruck, der echte Nachfolger Elia's zu sein. Die Prophetenschule zu Jericho that den Ausspruch, daß der Geist Elia's auf ihm ruhe, sie huldigte ihm förmlich und feierlich (2 Kön. 2, 15), und auch am königlichen Hoflager Joram's stand er als der Mann, welcher „Wasser auf die Hände Elia's gegossen" (2 Kön. 3, 11), in hohem Ansehen.

Zunächſt ſcheint er in ſtiller Verborgenheit, in den Gebirgsſchluchten des Karmel, den Meiſter betrauert und ſo auf ſeine ſelbſtändige Wirkſamkeit ſich vorbereitet zu haben (2 Kön. 2, 25). Elia hatte ihm freilich den Weg geebnet, aber er begann ſeine öffentliche Thätigkeit unter weit günſtigern Umſtänden. Joram, der Sohn Ahab's, unter deſſen Regierung er auftrat, ſetzte die religiöſe Reform, obwol die abgöttiſche Iſebel noch lebte, durch Entfernung von den, aus der Regierungsperiode ſeines Vaters noch übrigen, Bildſäulen des Baal fort, und Eliſa fand die Jahvereligion bei ſeinem Amtsantritt in ziemlich unbeſtrittener Alleinherrſchaft. Joram kam ihm mit ſcheinbarem Vertrauen entgegen. Als derſelbe mit den verbündeten Königen von Juda und Edom das abtrünnige Moab durch Heeresmacht bekriegte, aber in den Einöden im Süden des Salzmeeres Waſſermangel litt, ward der Rath des ebenfalls beim Heer befindlichen Sehers eingeholt, und alle drei Könige beehrten ihn mit einem Beſuch (2 Kön. 3, 11). Der Prophet grollte jedoch noch immer im Herzen dem Hauſe Ahab's; hatte Joram auch dem Götzendienſt entſagt, ſo war er doch nicht gegen den Stierdienſt eingeſchritten, und nur mit Rückſicht auf Joſaphat (ſ. d.) und deſſen Anhänglichkeit an den reinen Jahvecultus verkündete Eliſa ſeinen Rath- und Troſtſpruch. Er bewährte hier als Prophet ſeinen politiſchen und patriotiſchen Charakter. Während er durch Klänge des Saitenſpiels in die höhere Stimmung verſetzt ward, ließ er mit verſtändiger Einſicht in die Bodenbeſchaffenheit Waſſergräben ziehen, in denen, nach der ſpätern Sage, ſich das Waſſer durch ein Wunder geſammelt haben ſollte (2 Kön. 3, 15 fg.).

Der Ausgang war, trotz der Erfüllung des Wahrſpruchs, den verbündeten Heeren nicht günſtig; Moab wurde nicht wieder unter die Botmäßigkeit des Zehnſtämmereichs gebracht. Der Eindruck des Miſerfolgs auf andere böſe Nachbarn war übler Art. Benhadad (ſ. d.), König von Syrien, unternahm jetzt einen bedrohlichen Einfall in das Gebiet des Zehnſtämmereichs (2 Kön. 6, 8 fg.). Samarien ſelbſt, die feſte Bergſtadt, war ernſtlich bedroht. Eliſa hatte ſich hier in dem untern Theil der Stadt häuslich niedergelaſſen, von wo aus er mit dem König, deſſen Palaſt ſich in der obern Stadt befand, öfters verkehrte (2 Kön. 5, 9; 6, 32 fg.; 13, 14). Auch in dieſer Bedrängniß nahm Joram ſeine Zuflucht wieder zu dem Propheten, deſſen Ruf, als der eines Mannes, der ins Verborgene blickt, ſo groß war, daß am Hofe die Rede von ihm ging, er wiſſe, was der König in ſeinem Schlafgemach ſpreche (2 Kön. 6, 12). Die Hungersnoth in Samarien war infolge vollſtändiger Einſchließung durch die Syrer bis zu dem Grade geſtiegen, daß ein Eſelskopf (das Eſelsfleiſch wurde ſonſt von den Juden nicht gegeſſen) 80 Seckel Silber (ungefähr 53 Thlr.) und eine kleine Portion (ein Viertheil Kab [ſ. d.]) Taubenmiſt ungefähr 3 Thlr. koſtete (2 Kön. 6, 25 fg.). Die einzige Hoffnung des Königs ruhte auf dem Propheten; er hatte ihn von Dothain (ſ. d.) nach Samarien holen laſſen, und Eliſa hatte infolge einer prophetiſchen Viſion baldige Errettung verheißen (2 Kön. 6, 15—17).

Diesmal ſtand jedoch das Leben Eliſa's auf dem Spiel. Als die Rettung nicht erſchien, und Frauen, um den Hunger zu ſtillen, ihre eigenen Kinder ſchlachteten und verzehrten, da ergrimmte der bald verzagte, bald trotzig auffahrende Machthaber und ſchwur dem Eliſa, den er als die hauptſächlichſte Urſache der verzögerten Uebergabe betrachtete, augenblicklichen Tod. Eliſa ſtand jedoch nicht allein; die patriotiſche Partei trat für ihn ein. Als der Blutbefehl des Königs gegen ihn erging, waren die Stadtälteſten gerade in ſeiner Wohnung um ihn verſammelt, um über die zu ergreifenden Maßregeln mit ihm zu berathſchlagen. Der Bote mit dem königlichen Befehl zur Hinrichtung des Propheten ward gar nicht eingelaſſen, und als der König, von der Auflehnung gegen ſeinen Befehl benachrichtigt, mit ſeinen Offizieren in eigener Perſon eintraf, um den Widerſtand zu brechen, trat ihm der Prophet unerſchrocken entgegen und verkündigte für den nächſten Tag ein ſchnelles Fallen der Lebensmittelpreiſe (2 Kön. 6, 32 fg. — 7, 1). Am Muth des Propheten brach ſich nun der Zorn des Königs, und als einer der Begleiter deſſelben höhnte, ob denn Jahve wol Fenſter am Himmel machen werde (um durch dieſelben Lebensmittel herabzuſenden), drohte der eben noch zum Tode Verurtheilte, der Zweifler werde es ſehen, aber nicht davon genießen. In der That brach das ſyr. Belagerungsheer infolge eines nächtlichen Schreckens ohne weiteres auf, was vier Ausſätzige zuerſt entdeckten, und Samarien war entſetzt. Das Volk jubelte dem Propheten zu, und der königliche Offizier mußte ſeinen Hohn gegen Eliſa mit dem Tode büßen (1 Kön. 7, 17 fg.).

Dieſe Vorgänge hatten ohne Zweifel die Autorität Eliſa's in den Augen des Volks

ſehr gehoben, aber ſein Verhältniß zu Joram war nicht mehr herzuſtellen, ſeitdem der König ſein Leben unmittelbar bedroht hatte. Nach dem Verſchwinden der ſyr. Gefahr ſcheint Joram auch dem Götzendienſt neue Zugeſtändniſſe gemacht, und den Baaldienſt, deſſen Gönnerin die abgöttiſche Iſebel geblieben war (2 Kön. 10, 27; 9, 30 fg.), abermals zugelaſſen zu haben. Eliſa ward infolge dieſer Verhältniſſe bewogen, ſich eine Zeit lang nach Damaskus (ſ. d.) zurückzuziehen, wo der König Benhadad nach dem verunglückten Unternehmen gegen Samarien erkrankt war und auf die Nachricht von der Ankunft „des Gottesmannes" ſeine Heilung von ihm durch Geſchenke, welche ſein Günſtling Haſael zu überbringen beauftragt war, zu erkaufen hoffte. Auf Haſael's Befragen, ob der König geneſen werde, gab Eliſa eine zweideutige, den delphiſchen Orakelſprüchen ähnliche Antwort. Dem tückiſchen Höfling, deſſen Plan, ſich ſeines Herrn unter allen Umſtänden zu entledigen, er durchſchaute, trug er auf, dem König die Geneſung zu verkündigen, während er ihm zugleich durch die Bemerkung, Benhadad werde ſicherlich ſterben, zu erkennen gab, daß er ſeine Hinterliſt durchſchaue (2 Kön. 8, 7 fg). Gleichwol betrachtete Eliſa den Haſael, der nach Benhadad's Tod den Thron beſtieg, als von Gott berufen, den König Joram zu züchtigen, wie denn auch Elia ſchon mit Haſael in Verbindung geſtanden hatte (1 Kön. 19, 15; 2 Kön. 8, 12 fg.). Bald nach ſeinem Regierungsantritt machte Haſael einen Angriff auf das Zehnſtämmereich und Joram wurde in offener Feldſchlacht bei Ramoth in Gilead verwundet. Er hatte zum Zweck ſeiner Heilung das Heer verlaſſen und ſich in ſeinen Palaſt nach Jisreel (ſ. d.) zurückgezogen (2 Kön. 8, 28; 9, 14).

Dieſen Augenblick hielt Eliſa für günſtig, um einen entſcheidenden Schlag nicht nur gegen Joram, ſondern gegen das götzendieneriſche Haus Ahab's überhaupt zu führen (2 Kön. 9, 8 fg.). Er verband ſich mit Joram's hervorragendſtem Feldherrn Jehu (ſ. d.), der damals an der Stelle des verwundeten Königs den Oberbefehl über die bei Ramoth liegende Heeresmacht übernommen hatte. Der Verſchwörung des Jehu, eines Meiſters in der Verſtellungskunſt, ließ er durch einen ſeiner Schüler die höhere Weihe geben, d. h. er ließ denſelben zum König über das Zehnſtämmereich ſalben (2 Kön. 9, 1 fg.; nach 1 Kön. 19, 16 hatte ſchon Elia dieſe Salbung vornehmen ſollen, eine Verwechſelung mit der Salbung Eliſa's). Ohne dieſe höhere Autoriſirung, welche ſeinen verbrecheriſchen Anſchlag in den Augen der Menge heiligte, hätte Jehu ſich ſchwerlich zu dem verwegenen Unternehmen entſchloſſen (2 Kön. 9, 5), und nur weil er ſich auf Eliſa's Billigung berufen konnte, glückte es auch, beugte ſich alles vor ihm, und wurden ſeine Greuelthaten, denen er dadurch die Krone aufſetzte, daß er ſie durchweg mit Gottesſprüchen aus dem Munde Elia's beſiegelte, in ſtummer Reſignation hingenommen. Der Gottesſpruch (2 Kön. 10, 29), daß ſein Haus bis ins vierte Glied regieren werde, iſt vermuthlich von Eliſa. Wenn uns die Nachrichten über das Verhältniß Eliſa's zu dem Hauſe Jehu von jetzt an im Stich laſſen, ſo iſt doch die Thatſache, daß er Jehu und ſeinen Nachfolgern, ſolange er lebte, ergeben war und ſie mit Rath und That unterſtützte, unzweifelhaft. Er gab ſich damit zufrieden, daß Jehu den letzten Reſten des Baalcultus ein Ende machte, und hatte nichts dagegen einzuwenden, daß der König die noch übrig gebliebenen Baalspriester bei einem zu Ehren Baal's veranſtalteten Opferfeſte mit heuchleriſcher Liſt ermorden und dagegen den Stierdienſt, wie die Könige aus der frühern Dynaſtie, unangetaſtet fortbeſtehen ließ.

Zwei Umſtände: die einſtige vertraute Verbindung Eliſa's mit Elia und ſein Eifern gegen den Baalsdienſt reichten hin, ihn in den Augen des Volks in einem faſt ebenſo großem Glanz wie Elia erſcheinen zu laſſen. Der Wunderkranz, der ſein Leben umgibt, iſt noch reicher geſchmückt, und die theilweiſe Nachbildung der von ihm erzählten Wunder nach dem Vorbild der Wunder Elia's iſt unverkennbar. Schwerlich fallen ſie ſämmtlich in die Regierungszeit Joram's, wie ihre Stelle im Königsbuch vermuthen ließe (2 Kön. 2, 19—8, 15); ſie ſcheinen einer beſondern Denkſchrift entnommen, in welcher keine chronologiſche Reihenfolge eingehalten iſt. Die meiſten jedoch gehören wol der Regierungszeit Joram's an; mit voller Sicherheit läßt ſich keins einer ſpätern Periode einreihen. Die Abſicht der Sage, in den Wundererzählungen das übernatürliche Element möglichſt zu ſteigern, iſt ſchon aus dem Umſtand bemerklich, daß faſt ſämmtliche Wunder nicht an Eliſa geſchehen, ſondern durch ihn verrichtet worden ſein ſollen.

Im allgemeinen läßt ſich nicht mehr beſtimmen, wie viel Geſchichtliches dem Erzählten zu Grunde liegt. Die lediglich „natürliche" Erklärung erklärt hier zu viel, die An-

nahme reiner Mythen läßt alles unerklärt. Seinen Ruf als Wunderthäter ſcheint Eliſa durch die Verbeſſerung des Trinkwaſſers in Jericho, der Quelle, die jetzt Ain es-Sultân heißt (Robinſon, „Paläſtina", II, 528), begründet zu haben. Unſtreitig konnte es hier mit natürlichen Dingen zugehen, zumal das angewandte Mittel (Salz) eine reinigende Kraft hat. Doch hatte der Prophet, vielleicht wegen ſeines etwas abenteuerlichen Ausſehens, damals von muthwilligen Knaben noch Verhöhnungen zu erleiden; die Sage, daß auf ſeinen Fluch der ganze Schwarm (42) von zwei Bären in Stücke zerriſſen worden ſei (2 Kön. 2, 23 fg.), deutet auf eine noch ſehr maſſive, vom Rachegeiſt beherrſchte Volksphantaſie. Sind auch Züge von Härte in Eliſa's Charakter, namentlich in ſeinem Verhalten gegen Joram, nicht zu verkennen, ſo haben wir uns denſelben doch menſchenfreundlicher vorzuſtellen.

Ein menſchenfreundliches Wunder verrichtete er an dem Weibe eines der ihm befreundeten Prophetenſchüler, das von einem harten Gläubiger bedrängt war. Er ſoll ihrem Oelkrug die Eigenſchaft, Oel zu entleeren, auf ſo lange verliehen haben, bis ſie einen ausreichenden Oelvorrath gewonnen hatte, um aus dem Erlös ihre Schulden bezahlen und ihren Unterhalt beſtreiten zu können (2 Kön. 4, 1—7). Die Erzählung läßt wol auf milde Beiträge des Propheten ſchließen. Dafür erfuhr er auf ſeinen Wanderungen, auf denen ihn ſein Diener Gehaſi, wie er ſelbſt einſt den Elia, zu begleiten pflegte, auch Gaſtfreundſchaft, die er einem angeſehenen Weibe von Sunem damit belohnte, daß er ihr, der kinderloſen, einen Sohn verhieß (2 Kön. 4, 8 fg.). In der Erzählung von der Todtenerweckung des dem Weibe ſpäter geborenen und infolge eines Sonnenſtichs geſtorbenen Knaben ſind unſtreitig geſchichtliche Züge erhalten geblieben. Der Stab des Propheten, den Gehaſi dem Geſtorbenen auf das Geſicht legte, that keine Wirkung; erſt als der Prophet ſelbſt ſich auf den ganzen Körper legte, erhielt derſelbe wieder Wärme und kehrte zum Leben zurück (2 Kön. 4, 33 fg.). Der Gedanke an magnetiſche Einflüſſe, überhaupt an den Scheintod des Knaben, liegt hier nicht fern, obwol ſich beſtimmte Vermuthungen nicht aufſtellen laſſen (vgl. Ennemoſer, „Der Magnetismus" (1. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1842], S. 442 fg.). Auf eine natürliche Wirkung ließe ſich auch die Anwendung eines Zuſatzes von Mehl zu dem von den Prophetenſchülern zu Gilgal für vergiftet gehaltenen Gemüſe (ſ. Gurken) zurückführen (2 Kön. 4, 38 fg.). Die Sage in Betreff der Speiſung von 100 Mann durch einen verhältnißmäßig geringen Speiſevorrath iſt nicht als ein Wunder übernatürlicher Brotvermehrung, ſondern als eine wunderbare Sättigung infolge göttlichen Segens, der auf dem Propheten ruhte, aufzufaſſen (2 Kön. 4, 42 fg.). Was die Heilung des ſyr. Feldoberſten Naeman vom Ausſatz betrifft, ſo ſcheint derſelbe, von dem Ruf Eliſa's als Heilkünſtler bewogen, ſich an ihn gewandt zu haben. Die Bedrohung der Grenzen des Zehnſtämmereichs durch ſyr. Streifzüge deutet auf die Regierungszeit Jehu's (2 Kön. 10, 32 fg.), und der Empfehlungsbrief des ſyr. Königs an den iſraelitiſchen auf Haſael, der mit Eliſa perſönlich bekannt war (2 Kön. 5, 5 fg.); daher iſt bei dieſer Erzählung nicht wohl an die Regierungszeit Joram's (Thenius) oder Joahas' (Ewald) zu denken. Charakteriſtiſch ſind in derſelben beſonders zwei Punkte. Einmal die ſchonende Behandlung ausländiſchen Götzendienſtes durch Eliſa; denn als Naeman wegen ſeiner Verehrung des Götzen Rimmon die Nachſicht des Propheten in Anſpruch nahm, ſo gewährte er dieſelbe wenigſtens indirect (1 Kön. 5, 19). Sodann die ſittliche Fäulniß, von welcher die Corporation der Prophetenſchüler damals bereits ergriffen war, indem Gehaſi, der Vertraute Eliſa's, gegen deſſen ausdrücklichen Befehl in betrügeriſcher Weiſe ſich von Naeman eine ſehr hohe Belohnung ausbat (2 Kön. 5, 21 fg.). Auf eine größere Ausdehnung der Prophetenſchulen unter Eliſa's Leitung läßt nur die legendenartige Erzählung (2 Kön. 6, 1—7) von der Axt ſchließen, welche Eliſa beim Anbau einer neuen Niederlaſſung für die Schule von Gilgal in der Jordansaue zum Schwimmen brachte. Eine tödliche Krankheit ergriff den greiſen Propheten im Anfang der Regierung von Joas. Sein Anſehen und ſein Einfluß war bis zu ſeinem Tode ſich gleich geblieben. Der König beklagte in ihm, wie Eliſa einſt in Elia, ſeinen „Vater" und Iſraels Retter, „Wagen und Reiter" (2 Kön. 13, 14 fg.). Die letzten Gedanken des Sterbenden waren patriotiſche Phantaſien. Der damalige Erbfeind des Zehnſtämmereichs, die Syrer, waren immer noch nicht gedemüthigt; als Sinnbild, daß auf den tapfern König der Sieg warte, ließ ihn der Sterbende ein Fenſter gegen Damaskus hin öffnen und einen Pfeil abdrücken, einen Siegespfeil über die Syrer, und auf den Boden ſchlagen, zum Zeichen der künftigen Niederlagen des Erbfeindes. Daß der König nur dreimal den Boden ſchlug, anſtatt

fünf- bis ſechsmal, verdroß den ſterbenden Propheten, und darum verhieß er ihm auch nur dreimaligen Sieg. Die Sage ließ den gewaltigen Mann auch noch im Grabe das Wunder einer Todtenerweckung verrichten (2 Kön. 13, 20 fg.).

Eliſa war weniger urſprünglich, thatkräftig und feurig als Elia; er verhält ſich zu dieſem wie der hochbegabte Schüler zum Meiſter. Er iſt mehr Patriot als Prophet, mehr Politiker als Gottesmann. Sein Verfahren iſt mehr berechnend, ſein Eifer weniger brennend. Darum weilt er auch nicht mit Vorliebe in Einöden und Gebirgsſchluchten, ſondern beſitzt ſeine eigene bequeme Wohnung, verkehrt gern mit Menſchen und hat vornehme Verbindungen. Sein Verfahren gegen Joram und die Anſtiftung der Verſchwörung des Jehu, wenn ſie auch im Intereſſe der Politik und der Jahvereligion liegen mochte, läßt ſich vom Standpunkt einer ſtrengern Moral keineswegs rechtfertigen. Wie groß aber auch die Anhänglichkeit des Volks an ſeine Perſon während ſeines Lebens und die Bewunderung der nächſtfolgenden Geſchlechter war, in der Folgezeit verſchwindet ſein Name beinahe gänzlich hinter dem ſo viel glänzendern des Elia. Sirach rühmt an ihm, daß er mit dem Geiſt des Elia erfüllt geweſen, und daß keiner der Könige, unter denen er lebte, ihn von ſich abhängig zu machen vermocht habe (Sir. 48, 12 fg.). Auch dieſes Urtheil läßt auf ſeine vorzugsweiſe politiſche Begabung und Wirkſamkeit ſchließen.

Zur Literatur über Eliſa iſt zu vergleichen: Niemeyer, „Charakteriſtik der Bibel“ (Halle 1831), V, 364 fg.; Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer“ (Breslau 1837), II, 88 fg.; Eiſenlohr, „Das Volk Iſrael unter der Herrſchaft der Könige“ (Leipzig 1855—56), II, 166; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ (3. Ausg., Göttingen 1866), III, 542. Schenkel.

Eliſabeth, hebr. **Eliſeba,** die Gattin des Prieſters Zacharias und Mutter des Täufers Johannes (Luk. 1, 5 fg.), auch Name der Frau des Aaron (2 Moſ. 6, 23). Röck.

Eliſeba, ſ. Eliſabeth.

Eljakim, ſ. Jojakim.

Elkana, ſ. Samuel.

Elkoſch, die Geburtsſtadt des Propheten Nahum (ſ. d. [Nah. 1, 1]). Wahrſcheinlich lag dieſelbe in Galiläa, und nicht, wie Aſſemani und Niebuhr annehmen, unfern von Moſul und dem alten Ninive am öſtlichen Ufer des Tigris. Hieronymus (400 n. Chr.; Prolog zur Auslegung des Nahum) behauptet, noch Reſte davon geſehen zu haben. Hitzig („Die zwölf kleinen Propheten“ [2. Aufl., Leipzig 1852], S. 227 fg.) hält Elkoſch für den ältern Namen von Kapharnaum (Dorf des Nahum). Dieſe Anſicht hat in der That ſehr gewichtige Gründe für ſich. Schenkel.

Elle, ſ. Maße.

Eltern, ſ. Aeltern.

Elul, ſ. Monate.

Elymas, ſ. Barjeſus.

Elymais, ſ. Elam.

Emmanuel, ſ. Immanuel.

Emim (d. h. die „Stummen“, „Ziſchelnden“ = „Welſchen“), ein großer und ſtarker Rieſenſtamm, der in dem ſpäter von den Moabitern beſetzten und nach ihnen benannten Moab, in der Ebene von Kirjathaim wohnte, welches nach der Einwanderung der Iſraeliten dem Stamm Ruben zutheil wurde (5 Moſ. 2, 10. 11; 1 Moſ. 14, 5). Kneucker.

Emmaus. 1) Ein durch die ſinnige Erzählung des Lukas (Kap. 24) wohl bekanntes Dorf, ungefähr $2\frac{1}{2}$ Stunden weſtlich von Jeruſalem entfernt. Es lag am Abhang des Wadi Beit-Hanina in einer heute noch idylliſch reizenden Gegend. Die Thalwindungen geſtatten keine weite Ausſicht, erhöhen aber dafür das Gefühl heimeliger Geborgenheit. Faſt überall, wohin das Auge ſich richtet, erſcheinen die Abhänge terraſſirt und mit einer Fülle von Oelbäumen bepflanzt. Iſt auch das Bett des Hauptbachs nach Aufhören der Regenzeit trocken, ſo ſprudelt doch nahe dem Thalgrund, unter Felsgewölben, ſtetig eine Quelle ſüßen klaren Waſſers hervor, welcher die nächſte Umgebung eine beſonders reiche Vegetation verdankt. Da treffen wir dichte Gruppen von Mandel-, Granat-, Feigen- und Pomeranzenbäumen mit kühlem Schatten und würzigem Hauch zum leiſe über das Geſtein rieſelnden Quell einladend. Mächtige Haufen fugengeränderter Steine beweiſen uns, daß hier die Römer ſchon eine Niederlaſſung gehabt. In der That meldet uns Joſephus („Jüdiſcher Krieg“, VII, 6, 6), daß der Kaiſer nach Zerſtörung Jeruſalems an 800 Veteranen im Gebiet von Emmaus, 60 Stadien (ca. $2\frac{1}{2}$ Stunden) von Jeru-

ſalem entfernt, Ländereien ausgetheilt habe. Ohne Zweifel hatten dieſe Veteranen die Aufgabe, die von Joppe nach Jeruſalem führende Heerſtraße zu bewachen im Verein mit den Garniſonen, welche die Caſtelle von Amwas, Latrun u. ſ. w. beſetzt hielten. Als ſteuerfreie Niederlaſſung bekam Emmaus den Beinamen Colonia, welcher den urſprünglichen Namen mit der Zeit verdrängte, ſodaß heutzutage der Ort im Lande ſelbſt nur als Kalonijeh bekannt iſt. (Ueber die Identität dieſes Dorfes mit dem alten Emmaus vgl. vor allem Sepp, „Jeruſalem" [Schaffhauſen 1863], I, 52—57). 2) Emmaus, jetzt Amwas, von den röm. Herren ſeit dem 3. Jahrh. n. Chr. Nikopolis genannt, liegt ungefähr Mitte Wegs zwiſchen Jaffa und Jeruſalem, da, wo die Straße beginnt ins Gebirge aufzuſteigen. Das heutige Amwas lehnt ſich an den Weſtabhang eines felſigen Hügels und bietet eine weite Ausſicht über die große Ebene dar. Gerade unterhalb des Dorfes tritt eine von alters her berühmte Quelle zu Tage. In der Nähe dieſes Emmaus war es, wo Judas Makkabäus das Heer des ſyr. Feldherrn Gorgias ſchlug „auf ebenem Felde" (1 Makk. 3, 40. 57; 4, 3). Von einem andern Feldherrn der Seleuciden, Bacchides, wurde der Ort neu befeſtigt (1 Makk. 9, 50), und galt zu Joſephus' und Plinius' Zeit als ein Bezirkshauptort. Furrer.

Emoriter, ſ. Amoriter.

Enak, ſ. Enakiter.

Enakiter, ;Anakim, d. h. „Rieſen", urſprünglich ;Amakim, d. h. „Welſche", auch „Söhne (Kinder) Anak's" genannt, ein den Amoritern verwandtes Rieſenvolk, das von einem gewiſſen Arba (d. h. ſelbſt wieder „Rieſe") abſtammen ſoll (4 Moſ. 13, 34; 5 Moſ. 9, 2; Joſ. 14, 15; 15, 13; 21, 11) und in der Urzeit im ſüdlichen Theil Kanaans auf dem nachherigen Gebiet Juda und Ephraim (Joſ. 11, 21; 14, 12), beſonders in und um Hebron, wohnte. Die Stadt hieß daher urſprünglich auch Kirjath-Arba („Stadt des Rieſen [Arba]"), und war zur Zeit der Landeseroberung durch die Iſraeliten noch von drei Enaksgeſchlechtern: Ahiman, Seſai und Talmai, die in der ſpäten Stelle Richt. 1, 10 irrthümlich zu den Kanaanitern gerechnet werden (4 Moſ. 13, 23; Joſ. 15, 13. 14; Richt. 1, 20), beſetzt. Sie waren hauptſächlich der Schrecken der in Kanaan eindringenden Iſraeliten (5 Moſ. 1, 28; 9, 2), wurden aber doch von ihnen überwunden und in geringen Ueberreſten auf die philiſtäiſchen Küſtenſtädte Gaza, Gath und Asdod zurückgedrängt (Joſ. 11, 21. 22; 15, 14; Richt. 1, 20). Die letzten von ihnen waren diejenigen, welche durch David und ſeine Helden fielen (1 Sam. 17; 2 Sam. 21, 16 fg.; 1 Chron. 20, 4 fg.). Kneucker.

Enam, eine Stadt in der Ebene Juda (Joſ. 15, 34); in der Stelle 1 Moſ. 38, 14. 21 heißt ſie **Enaim** und wird von Luther fälſchlich durch: „(vor die Thür) heraus" und „außen (am Wege)" überſetzt. Die Kirchenväter führen ſie als einen Flecken Bethenim im Bereich von Eleutheropolis auf, vermuthlich das heutige Beth-Anan. Kneucker.

Ende der Welt, ſ. Welt.

Endor, das gegenüberliegende „andere Dor" (ſ. Dor), eine kleine, wahrſcheinlich urſprünglich philiſtäiſche Stadt in der Ebene Jesreel, im Stammgebiet Iſſaſchar, aber dem Stamm Manaſſe zugetheilt (Joſ. 17, 11), in der Nähe von Skythopolis, 4 röm. Meilen ſüdlich vom Berg Tabor, öſtlich nahe bei Nain, und die Heimat der Hexe, welche der König Saul am Tage vor der unglücklichen Schlacht auf dem Gilboa-Gebirge befragte (1 Sam. 28, 7 fg.). Es wurde wieder aufgefunden in dem ärmlichen Dorfe Endôr am nördlichen Abfall des niedern Rückens vom kleinen Hermon, auf der Waſſerſcheide. Kneucker.

En-Eglaim (Ezech. 47, 10), ſ. Eglaim.

Engannim, d. h. „Quell der Gärten". 1) Eine Stadt in der Ebene des Stammgebiets Juda, unweit Bethel (Joſ. 15, 34). 2) Eine Levitenſtadt im Stammgebiet Iſſaſchar (Joſ. 19, 21; 21, 29; fehlerhaft Enam 1 Chron. 6, 58 [7, 73] geſchrieben), ohne Zweifel das Ginäa des Joſephus, an der Grenze der Ebene Jesreel nach Samarien hin, das heutige Dſchenin, mit etwa 150 Häuſern, welche, drei bis vier griech.-chriſtl. Familien abgerechnet, von lauter Mohammedanern, alles zuſammen von gegen 2000 Seelen, bewohnt werden. Das Dorf liegt auf dem großen Wege zwiſchen Jeruſalem und Akka oder Nazareth, am abhängigen Fuß niedriger Berge; vor demſelben ziehen ſich Gärten und Baumpflanzungen hin, hinter ihnen erhebt ſich der Flecken mit zwei Moſcheen, den Hintergrund bildet der Berg. Jene Gärten und Baumpflanzungen werden von einer reichen

Quelle bewässert, welche auf diesen Anhöhen hinter der Stadt entspringt und so hinuntergeleitet ist, daß sie mitten im Ort in einem herrlichen Strome hervorkommt. Von diesem schönen, fließenden, öffentlichen, übrigens noch nicht lange aufgebauten Brunnen mit einem steinernen Wasserbehältniß und einem langen Steintrog fließt das Wasser nordwestwärts ab dem Mittelmeer zu. 3) Einen dritten Ort desselben Namens, Heganna, weist Eusebius jenseit des Jordans bei Gerasa nach. Kneucker.

Engedi (auch Engaddi, Engadda), eine Stadt in Südpalästina, in der Wüste des Stammes Juda (Jos. 15, 62), am Ufer des Todten Meeres (Ezech. 47, 10), in einer gebirgigen, mit jäh abstürzenden Felsen durchzogenen, an Höhlen reichen Gegend (1 Sam. 24, 1. 2), die für Weinbau, Balsam- und Palmenpflanzungen ein sehr vortheilhaftes Terrain darbot (HL. 1, 14; Josephus, „Alterthümer", IX, 1, 2; Plinius, V, 15). Wegen ihrer Palmbäume trug die früher den Amoritern gehörige Stadt auch den Namen Hazezon-Tamar, d. h. „Palmenschneidung" (2 Chron. 20, 2; 1 Mos. 14, 7), wovon vielleicht heute noch eine Spur in dem nahen, nordwestwärts nach Tekoa zu liegenden Landstrich und Wadi el-Husâsa zu erkennen ist. Denn Engedi, noch zur Zeit der Kirchenväter ein sehr großes Dorf, darf weder mit Hieronymus an die Südspitze, noch mit andern an die Nordspitze des Todten Meeres verlegt werden, sondern ist ungefähr in der Mitte zwischen seinen beiden Enden an seinem westlichen Ufer, ungefähr auf gleicher Breite mit Hebron, zu suchen, da, wo „die schöne, klare und funkelnde" Quelle gleichen Namens, Ain-Dschidi, heute noch in einen herrlichen Strom süßen, warmen Wassers auf einer Art von schmaler Terrasse, einem Absatz des Gebirges, mehr als 400 Fuß über dem Spiegel des Meeres hervorsprudelt, den steilen Abhang des Gebirges hinunterrauscht und quer über eine schöne reiche Ebene, die über eine Viertelstunde lang vom Fuß dieses Abhangs sehr allmählich, beinahe eine Viertelstunde, nach dem Ufer abfällt, gerade nach dem Meere zu läuft. Ihr Lauf ist verborgen und bezeichnet durch ein üppiges Dickicht von Bäumen und Sträuchern, welche einem südlichern Klima angehören; Palmen finden sich nicht mehr. Dieser ganze abschüssige Boden, allem Anschein nach einst zum Anbau und zu Gärten mit Terrassen benutzt, ist äußerst fruchtbar und könnte, vermöge seiner tiefen Lage (ungefähr 1300 Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeeres) und seines ägypt. Klimas, heute noch leicht bebaut werden und seltene Früchte hervorbringen. An der Quelle liegen noch Ueberreste verschiedener, offenbar alter Gebäude, aber die Hauptstelle, wo die Stadt selbst stand, ist weiter unten durch Ruinen, nahe dem Fuß des Gebirgsabhangs zur Rechten des Bächleins, bezeichnet. Vom Südende des Todten Meeres läuft ein Weg am Gestade bis Engedi. Auch von Engedi führte einst nach Jerusalem zu ein Weg aufwärts „an Ziz herauf" (2 Chron. 20, 16), welches der heutige Paß zu sein scheint. Die „Wüste Engedi", benannt von der „Ziegenquelle", wo einst David und seine Leute auf „den Felsen der Gemsen" lebten, beherbergt noch heute Gebirgsziegen (arab. Beden), Gazellen und Schakale, und ist voll von Höhlen. Kneucker.

Engel. Die biblische Vorstellung von den Engeln steht im engsten Zusammenhang mit der biblischen Weltanschauung überhaupt. Dieser zufolge befindet sich die Erde mit ihren Bewohnern im Mittelpunkt der Schöpfung; über ihr wölbt sich der Himmel als der Thronsitz Gottes und die Wohnstätte der himmlischen Heerscharen, die seinen Thron umgeben. Nach der ältesten biblischen Vorstellung stieg Gott von Zeit zu Zeit vom Himmel auf die Erde herab, um sich unmittelbarere Kenntniß von dem Thun und Treiben der Menschen zu verschaffen (1 Mos. 3, 8 fg.; 7, 1 fg.; 11, 5 fg.; 18, 1 fg. u. s. w.). Es lag derselben ein noch sehr unentwickeltes Gottesbewußtsein zu Grunde, wonach Gott nicht nur zeitlich begrenzt erscheint, sondern auch räumlich sich von einem Ort zum andern bewegt. Insofern deutet es bereits auf eine höhere Stufe religiöser Entwickelung, wenn an die Stelle der persönlichen Gotteserscheinungen (Theophanien) die göttlichen Selbstmittheilungen durch himmlische Mittelwesen traten. Diese haben in der Bibel den Namen malâkim (in den LXX und im N. T. ἄγγελοι), d. h. Boten, Gesandte Gottes, Ausrichter und Vollstrecker der göttlichen Aufträge und Befehle. Sie erscheinen als Gott dienstbare heilsgeschichtliche Organe, die in der Regel nicht aus eigener Machtvollkommenheit, vermöge selbständiger Anregung oder Entschließung, in die Geschicke der Menschen und Völker eingreifen, sondern lediglich als Instrumente, die den göttlichen Welt- und Heilsplan fördern helfen.

Innerhalb des altteſt. Vorstellungskreises läßt sich nun auch eine allmähliche Ent-

wickelung und Ausgeſtaltung der Engelvorſtellung nachweiſen. Weder die Cherubim ([ſ. d.] 1 Moſ. 4, 24) noch die Seraphim (ſ. d.) ſind eigentliche Engel. Von ihnen iſt daher hier überhaupt nicht zu reden. Dagegen kommen die Engel zum erſten mal 1 Moſ. 6, 2 fg. unter dem Namen „Söhne Gottes" vor (unter derſelben Benennung auch ſpäter noch, z. B. Pſ. 29, 1; 89, 7; Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7). Dieſer Bezeichnung zufolge beſaßen ſie eine hohe Würde; ſie trugen das Bild Gottes im eminenten Sinn an ſich und waren als die vorzüglichſten, die nächſte Umgebung Jahve's im Himmel bildenden, vernünftigen Geſchöpfe vorgeſtellt. Gleichwol waren ſie nicht vollkommen und von ſinnlichen Neigungen nicht durchaus frei. Waren ſie doch, nach der vorgeſchichtlichen Ueberlieferung, in uralter Zeit (diesmal ohne göttlichen Auftrag) von ihren himmliſchen Sitzen herabgeſtiegen, hatten Gefallen an ſchönen Menſchentöchtern gefunden und im Geſchlechtsverkehr mit denſelben die Rieſen erzeugt. Doch ſpricht Jahve keinen directen Tadel gegen dieſe Engel aus; ihr Verhalten wird nicht als ein Abfall von ihrer Beſtimmung bezeichnet; ſie ſind 1 Moſ. 6 auch nicht als abgefallene Engel behandelt, denn in dieſem Fall würden ſie nicht mehr „Söhne Gottes" heißen. Nur den Menſchen trifft (1 Moſ. 6, 3) die Strafe für ſeinen Uebermuth, daß er in einen ſo innigen Verkehr mit viel höhern Weſen ſich eingelaſſen hat. Beachtenswerth iſt insbeſondere, daß die Engel urſprünglich nicht (wie das kirchl. Dogma annimmt) als reine Geiſtweſen vorgeſtellt ſind, daß vielmehr Verſuchbarkeit und leidenſchaftliche Erregbarkeit bei ihnen vorausgeſetzt werden, ja, daß die bibliſche Sagengeſchichte kein Bedenken trägt, die alten Heldengeſchlechter, ähnlich wie in der heidniſchen Mythologie (Preller, „Griechiſche Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], II, 4 fg.; Herodot, II, 143), von Himmelsbewohnern, d. h. Engeln, abzuleiten.

Im allgemeinen jedoch war der Engelglaube in der hebr. Urzeit noch wenig entwickelt, und ſie treten in den ältern Urkunden meiſt nicht in größerer Anzahl auf. Als Begleiter des dem Jakob (ſ. d.) auf Erden ſich offenbarenden Gottes, gewiſſermaßen als eine göttliche Schutzwache, kommen ſie 1 Moſ. 32, 1 fg. vor. Da aber, nach den Ueberlieferungen der Urzeit, Jahve ſelbſt noch auf die Erde herabſteigt und bisweilen auch die Geſtalt und Art eines Menſchen annimmt (1 Moſ. 32, 24 fg.), ſo iſt die Ausſendung von Engeln zur Ausrichtung ſeiner Befehle auf Erden kein unbedingtes Erforderniß. Der „Engel Jahve's" erſcheint in der vorgeſchichtlichen und der ältern geſchichtlichen Zeit gewöhnlich ohne weitere Begleitung, zum erſten mal der flüchtigen Hagar in der Wüſte (1 Moſ. 16, 7). Nach 1 Moſ. 16, 13 iſt es Jahve ſelbſt, welcher in der Geſtalt ſeines Engels erſcheint, und bei verſchiedenen Veranlaſſungen wiederholt ſich dieſelbe Thatſache, daß der Engel Jahve's eine Selbſtoffenbarung Jahve's bedeutet (1 Moſ. 21, 17; 22, 11. 15; 31, 11. 13; 2 Moſ. 3, 2. 4; 13, 21 fg.; 14, 19; 23, 20; 4 Moſ. 22, 9. 20. 22 fg.; Richt. 6, 11. 14; 13, 9 fg.). Der Streit, ob der Engel Jahve's als ein beſonderes himmliſches Weſen, eine Perſon oder lediglich als eine Perſonification Jahve's aufzufaſſen ſei, erledigt ſich dadurch, daß der alten Ueberlieferung dieſe moderne Unterſcheidung überhaupt fern lag. Der Engel Jahve's iſt ein himmliſches Weſen, das als Stellvertreter Jahve's auf Erden erſcheint und als Bevollmächtigter die himmliſche Majeſtät Jahve's vollkommen repräſentirt. Dem ſich allmählich reinigenden Gottesglauben war auch allmählich das Bewußtſein aufgegangen, daß Gott ſelbſt nicht in endlich beſchränkter Geſtalt erſcheinen könne, und der „Engel Jahve's" iſt inſofern der erſte und einfachſte Ausdruck für die in der Bildung begriffene Ueberzeugung, daß, wenn Jahve zum Zweck ſeiner Selbſtoffenbarung unter den Menſchen ſich endlicher und geſchöpflicher Organe bediene, dieſe mit ihm ſelbſt gleichwol nicht verwechſelt werden dürften. Im übrigen ſchloß ſich der altteſt. Engelglaube einfach an die herrſchende Natur- und Weltbetrachtung an, die ſich in der Bibel abſpiegelt. Dieſe war noch durchaus kindlich phantaſiereich; die Naturgeſetze waren in ihren Kräften und Wirkungen nicht erkannt, der Naturzuſammenhang noch verſchleiert. Eine Einſicht in die naturgeſetzliche Einwirkung Gottes auf die Welt war nicht vorhanden; wo Einwirkungen Gottes angenommen wurden, da fanden dieſe, nach allgemeiner Annahme, auf dem Wege unmittelbarer und wunderbarer Veranſtaltungen ſtatt. Deshalb erſchienen auch die Engelsbotſchaften als Kundgebungen der wunderbar in den Weltlauf und die Entwickelung der Heilsgeſchichte eingreifenden, göttlichen Thätigkeit. Aber eben damit lag es auch nahe, jedes Wirken und Walten Gottes in Natur und Welt, ja ſelbſt im Menſchengeiſt, als eine Engelsoffenbarung aufzufaſſen. Die ſpätere Geſchichte des altteſt. Volks unter den Königen bis nach dem Exil enthält die ſprechendſten Beweiſe dafür. Der naiv kind-

liche Gottesglaube der Vorzeit, daß Gott vom Himmel auf die Erde niederſteige, perſönlich von den Schickſalen der Menſchen daſelbſt ſich unterrichte und dann wieder an ſeinen himmliſchen Thronſitz zurückkehre, wird allmählich von der Reflexion durchlöchert, und die Mittelurſachen übernehmen in den heilsgeſchichtlichen Ereigniſſen eine immer hervorragendere Rolle. Gleichwol wird den Engeln nur eine verhältnißmäßig untergeordnete und ausnahmsweiſe Einwirkung auf den Gang der Begebenheiten zugeſchrieben, und die hiſtoriſchen Bücher des A. T. hüten ſich wohl, ihren Kundgebungen ein entſcheidendes Gewicht beizulegen, ja, in den Schriften der ältern Propheten und in Eſra und Nehemia kommen ſie gar nicht vor.

Um ſo mehr erklärt es ſich, daß die Engel insbeſondere zur poetiſchen Decoration der Pſalmenliteratur gehören. Im 29. Pſalm werden dieſelben als die himmliſchen Prieſterchöre Jahve's angeredet, die ihm an ſeinem Himmelsſitz in ähnlicher Weiſe huldigen, wie die irdiſchen Prieſter im Nationalheiligthum des Tempels (Pſ. 29, 1 fg.). Der „Engel Jahve's" manifeſtirt die Eigenſchaften der Allmacht und Allgegenwart Jahve's auf Erden, indem er eine Schutzmacht für die Frommen bildet und ſie aus Gefahren rettet (Pſ. 34, 8), ja Engel ſollen den Frommen auf allen ſeinen Wegen behüten und auf den Händen tragen, damit er ſich nicht an einem Stein verwunde (Pſ. 91, 11 fg.). Unſtreitig nehmen die Engel innerhalb des dichteriſchen Vorſtellungskreiſes öfters nur die Stelle von Sinnbildern, anſtatt der Mittelurſachen, ein, deren Gott ſich zu ſeinen Zwecken bedient. Daß Jahve Winde zu ſeinen „Engeln" und Feuerflammen zu ſeinen „Dienern" mache, ſagt Pſ. 104, 4 ausdrücklich. Aehnlich übernimmt in Pſ. 35, 5 fg. Jahve's Engel die Functionen des Windes, und die Frevler verwehen wie Spreu. In draſtiſcher Weiſe iſt die Engelvorſtellung in den Prolog des Buchs Hiob verflochten. Die „Söhne Gottes" bilden dort die himmliſche Rathsverſammlung (Hiob 1, 6 fg.; 2, 1 fg.); über Hiob's Schickſal wird in ihrer Mitte Antrag geſtellt und Beſchluß gefaßt. Einer derſelben wird beauftragt, die gefaßten Beſchlüſſe an der Perſon des Hiob zu vollziehen (ſ. Satan). Zu der Zeit, als der Prolog zum Buch Hiob entſtand, hatte ſich bereits die Vorſtellung von Unglücksengeln ausgebildet (Pſ. 78, 49). Es ſind dies nicht „böſe Engel"; denn ſie vollziehen lediglich Jahve's heiligen Willen als deſſen gehorſame Diener; aber ſie haben die Beſtimmung (wie ſchon der Engel in Pſ. 35, 5), den Menſchen Uebles zuzufügen und Strafen zu vollſtrecken. Auch öffentliche Unglücksfälle ſchrieb die fromme Volksphantaſie der Einwirkung von ſolchen Engeln zu, inſonderheit die durch Seuchen, z. B. die Peſt, angerichteten Verheerungen (2 Sam. 24, 15 fg.; 1 Chron. 22, 14 fg.). Der Rückzug der Aſſyrer unter Sanherib infolge einer Seuche, die 185000 Mann in einer Nacht hinweggerafft haben ſoll (2 Kön. 19, 35), wird der Einwirkung eines Würgengels, der im Lager bei nächtlicher Stunde ſich ſeine Opfer ausſuchte, zugeſchrieben. Dieſer übernatürlichen Auffaſſung von Sanherib's Rückmarſch in der hebr. Sage ſteht die natürliche bei Herodot (II, 141) entgegen, wonach jener durch Feldmäuſe zum Rückzug veranlaßt worden wäre, welche in Einer Nacht Köcher, Bogenſehnen und Schildrieme der aſſyr. Mannſchaft zerfreſſen hätten. Eigenthümlicherweiſe wählt David, als ihm die Wahl unter drei Uebeln, Hunger, Krieg und Peſt, gelaſſen wird, die Peſt, d. h. das „Schwert Jahve's", weil gerade dieſes Uebel nicht, wie Hunger und Krieg, aus natürlichen, ſondern lediglich aus übernatürlichen Urſachen hergeleitet wird (1 Chron. 21, 12 fg.). Einen Straf- oder Gerichtsengel ſendet Jahve (Mal. 3, 1 fg.) vor dem Anbruch ſeines großen Gerichtstags zur Läuterung voraus; dieſer Gerichtsengel iſt nach gewöhnlicher Annahme der Prophet Elia (Mal. 3, 23).

Dafür, daß ſich die Engelvorſtellung ſeit der Zeit des Exils und der unmittelbaren Berührung der Juden mit den Perſern weiter gebildet hat, findet ſich namentlich ein ſchlagendes altteſt. Beiſpiel. Der ältere Erzähler (2 Sam. 24, 1 fg.) läßt den David durch Jahve ſelbſt zur Volkszählung veranlaßt werden; der ſpätere läßt die Veranlaſſung von dem Unglücksengel Satan ausgehen (1 Chron. 21, 1 fg.), weil das Verfahren David's von demſelben als ein ſündliches und ſtrafbares betrachtet wurde. So entwickelte ſich aus der Idee der Unglücksengel allmählich die Idee der böſen Engel, welche die Menſchen zu gottwidrigen Gedanken und Handlungen verleiten. Man braucht nicht gerade anzunehmen, daß die hebr. Engelvorſtellung ſich ohne weiteres nach zarathuſtriſchen Vorbildern umgebildet habe, was bei der natürlichen Abneigung der Exilirten gegen das Religionsſyſtem ihrer Unterdrücker nicht ſehr wahrſcheinlich iſt. Allein man darf auch nicht überſehen,

daß die Zeit, während welcher die Juden in Perſien und Medien ſich aufhielten, die Blütezeit der in dieſen Gegenden herrſchenden zarathuſtriſchen Anſchauungen war; und daß die Juden im allgemeinen mit ihrer ſocialen Stellung in Perſien zufrieden waren, beweiſt der Umſtand, daß nur zwei Stämme von der Erlaubniß zur Rückkehr nach Paläſtina unter Cyrus Gebrauch machten (Eſra 2, 1 fg.; Neh. 7, 6 fg.). Der ſcharfe Gegenſatz, der in der zoroaſtriſchen Religion zwiſchen dem guten und dem böſen Princip, den guten und den böſen Geiſtern durchgeführt iſt, übte ſicherlich, nachdem die Juden damit bekannt geworden, einen mittelbaren Einfluß auf ihre religiöſen Anſchauungen aus. Ueberdies konnten ſie ſich auch durch ein geſchärftes Nachdenken leicht überzeugen, daß es mit dem Begriff der göttlichen Heiligkeit ſtreitet, Anreizungen zur Sünde von Gott ſelbſt ausgehen zu laſſen, und mit dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, für ſtrafbar zu erklären, was durch Gott verurſacht war. Noch wurde der Engel des Unglücks zunächſt mit Gott in Verbindung gedacht, wie im Buch Hiob; bei Sacharja erſcheint er bereits dem Engel Jahve's und den übrigen Engeln als der Geiſt des Widerſpruchs gegenübergeſtellt (Sach. 3, 1 fg.). Zwar iſt er auch hier noch nicht, wie Ahriman (Aŋromainyus) im perſ. Religionsſyſtem, das Urbild des Böſen ſelbſt, ja, nicht einmal ein directer Anſtifter zum Böſen, ſondern der Ankläger eines in ſeinen Augen Schuldigen (des Hohenprieſters Joſua) vor Jahve. Aber der Beklagte wird vor dem göttlichen Tribunal freigeſprochen, und der Satan erſcheint damit gewiſſermaßen als ein falſcher Ankläger, d. h. als ein boshaftes Weſen. Dagegen wünſcht allerdings der leidenſchaftlich erregte Pſalmdichter (Pſ. 109, 6), daß der Satan gegen ſeinen Feind recht bekomme, d. h., daß er als ein gerechtfertigter Ankläger erſcheine.

Die Engel waren, ſchon der ältern Annahme altteſt. Schriftſteller zufolge, ſehr zahlreich (1 Moſ. 28, 12; 1 Moſ. 32, 1 fg.). Sie wurden ſpäter als ein „Heer", als die himmliſche Kriegerſchar Jahve's vorgeſtellt, welche ihn auf beiden Seiten ſeines Thrones zu ſeiner Verherrlichung und zur Entgegennahme ſeiner Befehle umgab (1 Kön. 22, 19; 2 Chron. 18, 18). Dieſe Vorſtellung ſteht mit dem oriental. Sterndienſt in Verbindung. Die Sterne galten den Völkern der Alten Welt überhaupt als beſeelte Weſen, im Geſtirndienſt erſchienen ſie als Götter, dem altteſt. Gottesbewußtſein galten ſie als Jahve untergeordnete und in ſeinem Dienſt ſtehende Geſandte. So ſtellt ſie der zur Zeit des Exils lebende Verfaſſer von Jeſ. 24—27 dar, indem er mit dem Sturz des chald. Weltreichs auch ein Strafgericht verbunden denkt, welches das „Heer der Höhe" in der Höhe, die himmliſchen Schutzmächte der irdiſchen zum Untergang beſtimmten Könige, treffen ſoll (Jeſ. 24, 21 fg.). In Gemäßheit dieſer Vorſtellung vom Himmelsheer gab es in demſelben auch „Helden", beſonders Hochgeſtellte, ſogenannte Erzengel, die als himmliſche Vorſtände und Schirmvögte einzelner Länder und ihrer Fürſten gedacht waren (Pſ. 103, 21; 148, 2). Es iſt nicht blos dichteriſche Hyperbel, ſondern naiver Ausdruck des Volksglaubens, wenn das Buch Hiob die Morgenſterne als Zeugen der Weltſchöpfung in Jubel ausbrechen läßt (Hiob 38, 7).

Was die altteſt. Vorſtellung von der Macht der Engel anbetrifft, ſo iſt dieſelbe in gewiſſem Sinne die Macht Gottes ſelbſt, da die Engel keine ſelbſtändige Bedeutung oder Beſtimmung haben, ſondern nur mit dem Vollzug des göttlichen Willens beauftragt ſind. Aus dieſem Grunde ſind ſie auch nicht an die naturgeſetzlichen Schranken gebunden; ſie repräſentiren die ſchlechthin übernatürliche Allgewalt Jahve's ſelbſt. Raum und Zeit ſind für ſie nicht vorhanden; die Kluft, die Himmel und Erde trennt, wird durch ihre Thätigkeit jeden Augenblick überbrückt. Iſt auch ihr gewöhnlicher Wohnſitz der Himmel, ſo ſind ſie doch augenblicklich überall da, wo Jahve ſie hinſendet.

Deshalb iſt ihre Geſtalt nicht geflügelt zu denken; die Engelsflügel ſind erſt ſpäter von den Cherubim und Seraphim entlehnt worden. Als reine Geiſtweſen wurden ſie jedoch auch nicht vorgeſtellt. Schon der alte Mythus (1 Moſ. 6, 1 fg.) ſetzt ſinnliche Triebe und Organe bei ihnen voraus; die Sagen aus der Patriarchenzeit leihen ihnen menſchenähnliche Geſtalt, und Abraham, dem Jahve mit zwei Engeln in ſeiner Niederlaſſung zu Mamre einen Beſuch abſtattet, behandelt ſie darum auch wie Menſchen, und ſetzt ihnen Speiſen vor, von denen ſie genießen (1 Moſ. 18, 8). Wenn der Engel Jahve's im Buch der Richter von der Speiſe, welche ihm Manoah, der Vater Simſon's, vorſetzt, nichts genießen will, und mit dieſer ſeiner Weigerung auf ſeine Engelsnatur hindeutet, ſo zeigt ſich darin eine Vergeiſtigung der Engelvorſtellung im Vergleich mit der frühern

Zeit. Eine bestimmte Gestalt wird ihnen überhaupt nicht zugeschrieben. Als Boten Gottes, die im Dienst seiner Allmacht stehen, nehmen sie nach Umständen die Gestalt an, welche für den erfolgreichen Vollzug ihrer Aufträge die geeignetste ist; in ihrem Verkehr mit Menschen ist dies selbstverständlich die menschliche. Eigenthümlicherweise steigt der Engel Jahve's, der dem Manoah menschenähnlich erschienen, in der Opferflamme, d. h. in Feuergestalt, zum Himmel empor (Richt. 13, 15—20).

Die Namen der Engel ergeben sich im A. T. theils aus ihrer Würde, theils aus ihren Verrichtungen. Ihre Würde wird vor allem bezeichnet mit der Benennung „Gottessöhne" (1 Mos. 6, 2; Ps. 29, 1; Hiob 1, 6; 2, 1). Es ist dabei insbesondere an ihre vormenschliche Erschaffung durch Gott zu denken. Da die Sterne als Engel betrachtet wurden, so würde ihre Erschaffung (nach 1 Mos. 1, 14 fg.; Ps. 33, 6) auf den vierten Schöpfungstag fallen, der Talmud (Genes. Rabba, 1 und 3) läßt sie dagegen am zweiten Schöpfungstage geschaffen werden. Als höhere himmlische Wesen werden sie für gut (1 Sam. 29, 9), für geduldig und nachsichtig (2 Sam. 14, 17), für begabt und einsichtig (2 Sam. 14, 20) gehalten, aber nur im Vergleich mit den Menschen. Jahve gegenüber erscheinen sie keineswegs als fehlerlos, auch das Himmelsheer ist für seine Augen nicht rein (Hiob 4, 18; 15, 15). Wenn sie daher die „Heiligen" Jahve's heißen, selbst bei Hiob (5, 1; vgl. noch Sach. 14, 5; Ps. 89, 6 fg.), so ist damit nicht schlechthinige sittliche Vollkommenheit gemeint; sie sind heilig als die Repräsentanten der göttlichen Heiligkeit an der Offenbarungsstätte der himmlischen Majestät. Ihren Verrichtungen zufolge heißen sie „Boten" Gottes; als Collectivbegriff gedacht „Himmelsheer", „Versammlung der Heiligen" (Ps. 89, 6 fg.). Einzelne Engel erscheinen in späterer Zeit als von Jahve mit besondern ständigen Verrichtungen beauftragt (Schutzengel, Unglücksengel). Haben sie insgesammt die Bestimmung, den Menschen den rechten Weg zu weisen, so haben einzelne von ihnen noch den Beruf, als „Mittler" zwischen Gott und den Menschen zu wirken, die Gebete der Bedrängten und Nothleidenden vor den Thron Gottes zu bringen und ihnen durch ihre Fürsprache Erhörung zuzuwenden (Hiob 5, 1; 33, 23). Aus dieser Vorstellung von einer vermittelnden und fürsprechenden Thätigkeit der Engel bei Gott ist später Engelverehrung und Engelanbetung hervorgegangen. Der scharf ausgeprägte altteſt. Monotheismus, welcher allen Creaturdienst aufs strengste untersagte (2 Mos. 20, 3 fg.) und in der spätern Gesetzgebung namentlich auch alle Gestirnanbetung entschieden verwarf (5 Mos. 4, 19; 17, 3), bewährte sich als eine Schutzwehr gegen die Versuchung zum Engeldienst.

Im allgemeinen hielt sich die Engelvorstellung innerhalb des vorexilischen altteſt. Bewußtseins in mäßigen Schranken, als ein Ausdruck des naiven Volksglaubens und der religiösen Poesie. Einen mehr dogmat. Charakter nahm sie nach dem Exil in den spätern Jahrhunderten vor Christus an, was insonderheit aus der apokryphischen Literatur erhellt. Ihre weitere Ausbildung ist in diesen Jahrhunderten aus mehrern bestimmten Merkmalen ersichtlich; und zwar daraus, 1) daß die Engel häufiger als früher vorkommen; 2) daß ihre Verrichtungen umfassender sind und genauer specificirt werden; 3) daß jetzt die Unterscheidung zwischen guten und bösen Engeln einen bestimmtern Charakter annimmt; 4) daß jetzt entschieden böse Engel als Angehörige einer besondern Klasse den guten Engeln entgegengesetzt werden; 5) daß die Engel, nach Abtheilungen und Rangstufen gesondert, mit besondern Namen erscheinen.

Ausnahmen von diesen allgemeinen Merkmalen kommen übrigens auch noch in der apokryphischen Literatur vor. Das Buch Sirach's kennt eigentlich keine Engel. Denn der Pestengel, der den Sanherib schlug (Sir. 48, 21), wird nur beiläufig infolge einer geschichtlichen Reminiscenz erwähnt, und unter den „Heiligen" (Sir. 45, 2) sind schon wegen des Gegensatzes der „Feinde" nicht Engel (wie man gewöhnlich annimmt), sondern Menschen, wahrscheinlich Priester, zu verstehen. Auch im Buch Judith fehlen die Engel. Das Buch der Weisheit kennt nur das Manna als „Engelsbrot" (Kap. 16, 20) und den Satan als den Urheber des Todes (Kap. 2, 24). Bei der Aufzählung der altteſt. Gottesoffenbarungen (Kap. 16—19) erwähnt es die Engel nicht. Um so ausgebildeter ist die Engellehre in Daniel, dem 2. Buch der Makkabäer und dem Buch Tobiä. Hier treten an die Stelle der natürlichen Ursachen ohne weiteres wunderbare Engelmanifestationen. Ein Engel, „der an Ansehen einem Göttersohne gleicht", schützt die drei Männer im Feuerofen (Dan. 3, 25. 28), ein solcher den Daniel vor der Wuth der Löwen (Dan. 6, 23). Die Engel haben im Buch Daniel nicht nur genau abgegrenzte Verrichtungen, sondern auch bestimmte Namen, wie

Gabriel und Michael (Dan. 8, 16; 9, 21; 10, 13. 21; 12, 1). Der Engel Gabriel iſt der Ausleger der apokalyptiſchen Viſionen und Sinnbilder (Dan. 8, 16 fg.; 9, 21 fg.). Die Engelklaſſifikation hat ſich bereits dahin erweitert, daß an der Spitze der himmliſchen Heerſcharen Engelfürſten, ſogenannte Erzengel (ſieben, nach Maßgabe der ſieben Amſchaspands [Ameſhaçpeutas] oder Lichtfürſten der zoroaſtriſchen Religion [Tob. 12, 15; vgl. Eſth. 1, 14; Eſra 7, 14 die ſieben königlichen Räthe), angenommen werden, die zugleich Schutzengel, himmliſche Wächter (Dan. 4, 10), über die großen Weltreiche, gewiſſermaßen himmliſche Reichsfürſten ſind. Michael iſt der Schutz- und Kampfengel für das gläubige Iſrael (Dan. 12, 1). Im Buch Tobiä erſcheint Rafael als der Engelfürſt, welcher die Gebete der Gläubigen vor Gott vermittelt und die Frommen von Krankheiten heilt (Tob. 3, 17; 12, 15). Außer den drei im A. T. namentlich erwähnten Engelfürſten finden ſich ſpäter noch beſonders die Namen Uriel, Raguel und Serakiel (Buch Henoch 20, 4; 4 Eſra 4, 1; 5, 20; 10, 28; Targum Jonathan zu 5 Moſ. 33, 6) und in der Folge noch mehrere. Schon Ezechiel nimmt an, daß Jahve ſechs vornehme Geiſter in ſeinem unmittelbaren Dienſt habe, wobei zweifelhaft bleibt, ob der „Engel Jahve's" als der ſiebente zu betrachten iſt (Ez. 9, 2 fg.; vgl. die ſieben Augen Jahve's in Sach. 4, 10). In dieſer Periode haben die Engel gewöhnlich Menſchengeſtalt und reden mit Menſchenſtimme (Dan. 8, 15 fg.; 9, 22; 10, 11). Im Buch Tobiä bietet ſich der dienſtthuende Engel als Hofmeiſter und Reiſebegleiter dem Tobias an und benimmt ſich ſo durchaus wie ein Menſch, daß Tobias ihn gar nicht als Engel erkennt (Tob. 5, 4 fg.). Um ſo majeſtätiſcher erſcheinen die Engel bei Daniel, in himmliſchem Prieſtergewand, wie Edelſteine Glanz ausſtrahlend, mit blitzendem Antlitz, Flammenaugen, leuchtendem Fuß, einer Donnerſtimme (Dan. 10, 5 fg.). So erſcheinen ſie auch im 2. Buch der Makkabäer als Träger der göttlichen Allmacht, von Lichtglanz umfloſſen, vom Himmel unmittelbar herniederſteigend, in goldenem Waffenſchmuck, als gewappnete Reiter (2 Makk. 3, 24 fg.), Schrecken verbreitend, Schlachten entſcheidend, ähnlich wie die Götter und Heroen der alten Griechen, nur den Gläubigen ſichtbar, im Kampfe unverwundbar, Tauſende dem Tode weihend (2 Makk. 10, 29 fg.; 11, 8 fg.; 3 Makk. 6, 18 fg.). Im Brief des Jeremia (Bar. 6, 7) erſcheint der Engel Gottes (wahrſcheinlich Michael) als Schutz- und Racheengel. Das Außerordentlichſte leiſtet wunderbare Engelmacht, wenn der Engel des Herrn (Zuſ. zu Daniel, Bel und Drache, 34 fg.) den Propheten Habakuk an ſeinem Haupthaar von Judäa durch die Luft nach Babylon in die Löwengrube zu Daniel und wieder zurückträgt. In allen dieſen Vorſtellungen und Namen iſt perſ. Einfluß unverkennbar, ſelbſt im einzelnen nachweisbar (vgl. Kohut, „Ueber die jüdiſche Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parſismus", in den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes", IV, III, 24 fg.).

Der althebräiſche naive Engelglaube iſt übrigens jetzt dahin; die philoſophiſche Reflexion, der fremdländiſche Einfluß, die üppig wuchernde Phantaſtik haben ſich der Vorſtellung bemächtigt. Die Engel ſind eine Art von mythologiſchen Mittelweſen zwiſchen dem jenſeitigen Gott und der dieſſeitigen creatürlichen Welt geworden, zwiſchen Perſon, Perſonification, himmliſchen Kräften hin- und herſchwebend und ſchwankend. An die Stelle der Unglücksengel ſind jetzt böſe, verderbliche Geiſter, Dämonen, getreten (Tob. 3, 8; 6, 7; Bar. 4, 35); die Unglücksengel dagegen haben ſich in gute Engel verwandelt (1 Makk. 7, 41; 2 Makk. 3, 24; 3 Makk. 6, 18; 2 Makk. 15, 23; Weish. 18, 15). Jene wildgärende Zeit, die eine neue Weltepoche in ihrem Schoſe trug, und die mit ihren Geburtswehen die Phantaſie der Völker durch Zerſetzung aller traditionellen Elemente aufs tiefſte aufregte, ſchuf auch die abenteuerlichſten Engelgeſtalten, und Ereigniſſe, für welche der Maßſtab der natürlichen Betrachtung nicht mehr ausreichte, wurden ohne weiteres auf den unmittelbaren Einfluß himmliſcher Gewalten zurückgeführt.

Die philoſophiſche Reflexion, in Verbindung mit phantaſtiſcher Speculation, hat innerhalb des alexandriniſchen Judenthums ihren Zerſetzungsproceß an der Engelvorſtellung vollzogen. Aus Perſonen oder menſchenähnlichen Gottesboten erſcheinen ſie hier in unkörperliche, beſeelte „Kräfte" der intelligibeln Welt verwandelt, die Gutes wirken. Sie halten ſich im Luftraum auf, ſind in beſtimmte Ordnungen eingetheilt, lediglich dem göttlichen Willen dienſtbar und Gott bei allen den Thätigkeiten behülflich, bei welchen nach den damals gültigen Geſetzen der Weltordnung geſchöpfliche Kräfte mitzuwirken haben. Als göttliche Kräfte ſind ſie ſündlos, ſchmerzlos (Philo, De conf. ling., I, 431 fg.; De plant. Noë, I, 232), unſterblich. Solcher beſeelten Kräfte gibt es, nach Philo, un-

zählige; auch die Gestirne gehören dazu; der ganze überirdische Weltraum ist von ihnen bevölkert. Uebrigens sind im allgemeinen zwei Engelordnungen zu unterscheiden. Die Engel der niederern Ordnung werden zur Erde herabgezogen, die höhern erheben sich in den Himmel; alles Körperliche erscheint diesen als ein Gefängniß. Darum sind sie gleichsam die Augen und Ohren Gottes; als „Mittler" zwischen dem Himmel und der Erde schweben sie auf und nieder, nicht, um dem allwissenden Gott Nachrichten mitzutheilen, sondern weil der endliche Mensch mit dem unendlichen Gott nicht in unmittelbaren Verkehr treten kann (De somn., I, 641 fg. zu 1 Mos. 28, 12; De monarch., II, 222). Von „bösen Engeln" kann demgemäß bei Philo nur in uneigentlichem Sinne die Rede sein; diese haben sich den Engelsnamen in ungebührlicher Weise angemaßt, und sind schon deshalb keine wahren Engel, weil sie mit Körpern bekleidet sind (De gigant., I, 264 fg.). Die guten Engel können zwar vorübergehend wol eine körperliche Gestalt annehmen, wie z. B., nach Philo's Annahme, der Leichnam des Mose durch unsterbliche Kräfte, d. h. Engelhände, begraben worden ist (Vita Mos., II, 179); aber in diesem Fall sind es lediglich Scheinkörper. Die Engelvorstellung steht bei Philo in unverkennbarem Zusammenhang mit seiner Vorstellung vom Logos. Die Engel heißen und sind „Logoi", Ideen, denen insofern Wirklichkeit zukommt, als sie die höhere geistige Weltordnung mit der niedrigen sinnlichen zu vermitteln bestimmt sind (De migr. Abrah., I, 463). Als „unsichtbare Ideen" bezeichnet er sie selbst (De conf. ling., II, 431).

Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die gebildeten Juden zur Zeit Jesu ungefähr in dieser Weise die Engel sich vorgestellt. Auch bei Josephus zeigt sich unverkennbar eine große Abneigung gegen die Annahme, daß die Engel wirkliche Wesen seien. Oefters läßt er, statt der in den biblischen Erzählungen erwähnten Engel, Gott unmittelbar in die Entwickelung eingreifen („Alterthümer", I 13, 4; II, 12, 1; VII, 13, 7). Statt der Engel läßt er den Jakob im Traum „übermenschliche Erscheinungen" erblicken („Alterthümer", I, 19, 1). Die Männer im Feuerofen finden bei ihm ihre Rettung vermittels der göttlichen Vorsehung (a. a. O., X, 10, 5). Den Engel Jahve's, der mit Jakob den nächtlichen Ringkampf ausführt, verwandelt er in ein „Gespenst" (a. a. O., I, 20, 2; vgl. auch V, 6, 2; 8, 2). Er vernünftelt an solchen Stellen wie ein moderner Rationalist, während er an andern die Engel auch wieder stehen läßt, z. B. den Engel, welcher der Eselin Bileam's in den Weg tritt, und die Engel, welche den Abraham in Mamre besuchen (a. a. O., IV, 6, 3; I, 11, 2). An der letztern Stelle macht er aber aus Jahve einen Engel und leugnet (im Widerspruch mit der Urkunde 1 Mos. 18, 8), daß die Engel wirklich gegessen hätten. Vernünftelei ist es, wenn er die göttliche Gesetzesoffenbarung durch Engel erfolgen läßt (a. a. O., XV, 5, 3), worin ihm übrigens schon die LXX vorangegangen waren (5 Mos. 33, 2 fg.). Es ist demzufolge nicht so auffallend, wenn die Sadducäer (s. d.) die Engel nicht für wirkliche Wesen gehalten haben, wie denn auch die Engelleugnung keineswegs (wie man nach Apg. 23, 8 vermuthen könnte) ein charakteristisches Merkmal ihrer Weltanschauung war, sonst hätte der ihnen ungünstig gesinnte Josephus diesen Punkt schwerlich übergangen („Alterthümer", XVIII, 1, 4; „Jüdischer Krieg", II, 8, 14). Die Pharisäer (s. d.) entfernten sich auch in dieser Beziehung von dem herrschenden Volksglauben nicht, ohne der Engellehre ein besonderes Gewicht beizulegen, weshalb Josephus („Alterthümer", XVIII, 1, 3; „Jüdischer Krieg", II, 8, 14) bei der Charakteristik, die er von ihnen gibt, ihren Engelglauben gar nicht erwähnt. Den apostolischen Christen erschien derselbe allerdings als ein beachtenswerthes Merkmal pharisäischer Theologie (Apg. 23, 8).

Hier entsteht nun die Frage, wie das religiöse Bewußtsein Jesu und der neutest. Schriftsteller sich zu der herkömmlichen altteſt. und jüd. Engellehre verhalten habe? Vor allem ist Thatsache, daß Jesus selbst nichts Neues über die Engel vorgetragen, daß er überhaupt nichts über die Engel gelehrt, nichts seinen Bekennern über sie zu glauben vorgeschrieben hat. Die „neue Lehre", welche er vortrug (Mark. 1, 27), war durchaus praktisch-ethischer Natur; die Stiftung des Gottesreichs, die religiös-sittliche Erneuerung der Individuen und Zustände blieb stets das ausschließliche Ziel seiner gesammten Berufsthätigkeit. Die Engelvorstellung fand er bereits ausgebildet vor; ihm konnte nur daran liegen, sie für seine Zwecke zu benutzen, und im weitern zu verhindern, daß sie seinen Zwecken schade. Das geschah zunächst dadurch, daß er der Lehre von den bösen Engeln, insbesondere vom Teufel, eine entschieden sittliche Grundlage gab. Das

Böſe ſtellte er als eine nicht blos individuelle, ſondern univerſelle gottwidrige Thatſache, als ein widergöttliches Reich, eine verderbenſchwangere Macht der „Geiſter“ über die Menſchen vor (Mark. 3, 22 fg.; Matth. 12, 24 fg.; Luk. 11, 15 fg.). Die Verſuchungen, welche an ihn ſelbſt herantraten, wurden von der evangeliſchen Ueberlieferung als perſönliche Einwirkungen eines Fürſten dieſes böſen Geiſterreichs, des Satans, aufgefaßt (Mark. 1, 13; Matth. 4, 1 fg.; Luk. 4, 1 fg.). Der Satan wird auch von ihm als der „Feind“, der Widerſacher, dargeſtellt, der ſich ihm in den verſchiedenſten Geſtalten, mit allen möglichen Mitteln, als egoiſtiſcher Volksgeiſt, herrſchſüchtiges Kirchenthum, vergewaltigende Staatsmacht (Matth. 13, 39) entgegenſtellte. Die tiefſinnige Symbolik dieſes Vorſtellungskreiſes iſt nicht zu verkennen, wenn auch nicht behauptet werden will, daß Jeſus die Engel lediglich ſymboliſch gefaßt habe. Wenn er ſie aber als Vollſtrecker des göttlichen Gerichts beſchrieben hat (Matth. 16, 27; 25, 31 fg.), oder als Dolmetſcher der himmliſchen Freude über den Bekehrten (Luk. 15, 10), oder als Retter in der Noth (Matth. 26, 53): dann iſt jedenfalls in ſolchen Beſchreibungen das ſymboliſche Element vorherrſchend; denn die göttliche Allmacht, der Gottesbegriff überhaupt, iſt von Jeſus ſo rein und voll gefaßt, daß an eine thatſächliche Beſchränkung deſſelben durch übernatürliche Zwiſchenorgane nicht zu denken iſt (Matth. 5, 48). Ebendeshalb bediente ſich auch Jeſus, wo er lediglich lehrte, wie z. B. in der Bergrede, der Engelvorſtellung gar nicht; im „Gebet des Herrn“ (ſ. d.) wäre eine Bitte zu Gott um vermittelnde Engelhülfe geradezu unerträglich. Darum haben Stellen, wie Matth. 10, 16, von dem Schutz, den die Engel den „Kleinen“ (der kleinen Schar der Bekenner Jeſu) gewähren, nur ſymboliſche Bedeutung, da ja Gott, vermöge ſeiner Allmacht und Allgegenwart, die Seinen unmittelbar ſchützt und ihnen alles verleiht, weſſen ſie bedürfen (Matth. 7, 11). So wird auch, wenn Lazarus von Engelhänden in den Hades getragen wird (Luk. 16, 22), dies ſchwerlich buchſtäblicher zu nehmen ſein, als wenn (nach Philo, Vita Mos., II, 179) Engelhände das Grab des Moſe graben. Der blitzähnlich vom Himmel fallende Satan (Luk. 10, 18) iſt ſicherlich nur ein Symbol des in ſich ſelbſt bei der Erſcheinung des Meſſias zuſammenſtürzenden Reichs der Finſterniß, wie denn auch aus der Bemerkung Jeſu, daß die Auferſtandenen „engelgleich“ ſein werden, mit theoſophirenden Auslegern nicht auf eine dogmat. Belehrung über ätheriſche Beſchaffenheit der Engelleiber geſchloſſen werden darf, denn Jeſus will an der betreffenden Stelle (Mark. 12, 18 fg.; Matth. 22, 23 fg.; Luk. 20, 27 fg.) den Sadducäern nicht eine Belehrung geben über die Beſchaffenheit der Engel, ſondern über den Zuſtand, in welchem die Auferſtandenen ſich einſt befinden werden.

Dem vierten Evangelium zufolge verhielt ſich Jeſus zu der herrſchenden Engelvorſtellung noch viel zurückhaltender als nach den drei erſten Evangelien. So verwandt deſſen Ideenkreis demjenigen der alexandriniſchen Religionsphiloſophie iſt, ſo haben dieſe Ideen im Licht der Thatſachen des Chriſtenthums doch eine neue Geſtalt gewonnen. In den vom Evangeliſten mitgetheilten Reden Jeſu iſt der Gegenſatz zwiſchen dem Reich des Lichts und der Finſterniß, der Wahrheit und der Lüge, dem Guten und dem Böſen aufs ſchärfſte geſpannt, und der Teufel erſcheint als uranfängliches böſes Princip, als abſoluter Feind der Wahrheit und des Guten von der Weltſchöpfung an (Joh. 8, 44 fg.). Der Perſonification ungeachtet iſt keine geſchichtliche Perſönlichkeit damit geſchildert, ſondern die gottentfremdete Macht der Zeitlichkeit, Dieſſeitigkeit, Sinnlichkeit, deſſen, was im vierten Evangelium „Welt“ heißt, überhaupt. Zu dieſem böſen Princip bilden nicht „gute Engel“ den Gegenſatz, ſondern nur der in Chriſtus perſongewordene Logos, das Princip des abſolut Guten, kann daſſelbe überwinden. Darum treten auch in dieſem Evangelium keine Dämonen auf (Joh. 10, 20 enthält keine Ausſage Jeſu oder des Evangeliſten). Die „Engel Gottes“ (Joh. 1, 52) ſind entſchieden ſymboliſch zu deuten von dem innigen Geiſtesverkehr, den Jeſus zwiſchen dem Himmel und der Erde vermittelte. Der „Engel“ in Joh. 5, 4 iſt kritiſch verurtheilt.

Eine Lehre Jeſu von den Engeln gibt es in den Evangelien nicht; Glaube an Engel oder Teufel wird als eine Bedingung der Heilsgemeinſchaft mit Gott von ihm nirgends gefordert. Wie weit er ſelbſt die Engelvorſtellung ſeiner Volks- und Zeitgenoſſen getheilt habe, läßt mit Sicherheit ſich nicht mehr ermitteln. Genug, daß ſie nicht zu derjenigen Summe neuer Wahrheiten und Begriffe gehörte, mit denen er auf die Gemüther bahnbrechend wirkte, um ihnen das Weſen und die Zukunft des Reichs Gottes zu offenbaren. Auch die Apoſtel haben niemals in ſeinem Namen oder zufolge ſeines

Auftrags über Engel Belehrungen ertheilt. Vielmehr ſpiegelt ſich gerade in den apoſtoliſchen Briefen der Volks- und Zeitglaube hinſichtlich der Engel in ſeinen verſchiedenen Strahlenbrechungen. Der Brief des Jakobus kennt „böſe Geiſter“ (Kap. 2, 19), aber keine Engel. Die Verfaſſer der drei erſten Evangelien dagegen, insbeſondere der des dritten und der Apoſtelgeſchichte, denken ſich das göttliche Walten durch Engel vermittelt. Der aus der altteſt. Vorgeſchichte bekannte Engel Jahve's (des Herrn) erſcheint dem Joſeph im Traumgeſicht (Matth. 2, 13. 19); Engel ſtellen ſich, dem erſten Evangeliſten zufolge, überhaupt in den Dienſt Jeſu (Matth. 4, 11); der Engel des Herrn wälzt den Stein vom Grab des Auferſtandenen (Matth. 28, 2). Der dritte Evangeliſt weiß von zwei Engeln („Männern“) beim Grabe zu berichten (Luk. 24, 4), wie er denn auch während des Seelenkampfes Jeſu in Gethſemane einen Troſtengel vom Himmel kommen (Luk. 22, 43), in der Vorgeſchichte Jeſu, wo auch Gabriel genannt iſt (Luk. 2, 9 fg., 13), die Engel mehreremal auftreten (Luk. 1, 11 fg., 26 fg.), und mit dem Engel des Herrn das ganze Himmelsheer in einen Lobgeſang ausbrechen läßt. Auch in der Apoſtelgeſchichte bedient ſich Gott zu Mittheilungen an die Frommen mehrmals ſeines Engels (Apg. 10, 3 fg., 22; 27, 23). Durch den Engel des Herrn wird z. B. Petrus aus dem Kerker befreit (Apg. 12, 7 fg.). Der ganze Charakter der „Offenbarung des Johannes“ bringt es mit ſich, daß in dieſem Buch die Engel eine beſonders hervorragende Stelle einnehmen. Die Offenbarung wird dem Seher überhaupt durch einen Engel vermittelt (Offb. 1, 1; 17, 1 fg.; 19, 9; 21, 9; 22, 8 fg., 16). Ein Engel fordert zur Löſung der Siegel des Schickſalsbuchs auf (Offb. 5, 2). Eine zahlloſe Menge von Engeln umgibt den Thron Gottes im Himmel (Offb. 5, 11; 7, 11). Die ſieben Erzengel, die wir aus dem Zeitalter der Apokryphen, nach perſ. Vorbild, kennen, ſind die eigentlichen Schickſalsengel der Heilsgeſchichte und des Weltgerichts (Offb. 8, 2 fg.). Ein Gerichtsengel von beſonderer Majeſtät tritt Offb. 10, 1 auf. Im Verlauf kommt es zu einer förmlichen Engelſchlacht, in welcher Michael und die unter ſeiner Führung kämpfenden guten Engel dem Satan (dem „Drachen“) und den von ihm geführten böſen Engeln (Offb. 12, 7 fg.) entgegenſtehen. Die heilsgeſchichtlichen Entſcheidungen vollziehen ſich, nach der Anſchauung des Apokalyptikers, mithin nicht durch einen ſittlichen Proceß, ſondern durch übernatürliche Manifeſtationen. Darum ſind auch Engel einerſeits die Heilsboten des Evangeliums in der Welt (Offb. 14, 6 fg.), andererſeits, als Strafengel, die Plagen des göttlichen Zorngerichts über die Menſchen zu verhängen beſtimmt (Offb. 15, 1 fg.). Alle Ereigniſſe ſind im Offenbarungsbuch ſo durchaus von Engelhänden geleitet, daß ſelbſt die Raubvögel, welche die Leiber der Erſchlagenen verzehren ſollen, von einem Engel zu dieſem Mahl gerufen werden (Offb. 19, 17 fg.). Ein Engel legt den Satan an die Kette und wirft ihn in den Abgrund (Offb. 20, 1 fg.). Aber ſo eingreifend ihre Wirkſamkeit hier erſcheint, ſo ſehr nichts Bedeutungsvolles ohne ſie geſchieht, ſo wenig ſind ſie jedoch ein Gegenſtand des Glaubens oder Vermittler des Heils. Sie ſind lediglich „Mitknechte“, „Brüder“ der Menſchen, und Engelverehrung iſt auch im Offenbarungsbuch ſtreng unterſagt (Offb. 19, 10 fg.; 22, 8 fg.). Unverkennbar ſind ſie im Grunde doch nur Organe der religiöſen Symbolik, Perſonificationen der unſichtbar waltenden Kräfte einer höhern Weltordnung. Daß der Apokalyptiker einer ſolchen Auffaſſung ſeiner Engelmanifeſtationen in ſeinem Bewußtſein nicht fremd war, ergibt ſich aus dem Umſtand, daß er zwar in die Fiction einer Mittheilung ſeiner Viſionen durch Engelshülfe eingeht, aber zugleich ein Kunſtwerk der Darſtellung ſchafft, welches durchweg Zeugniß von ſeiner reflectirenden Thätigkeit ablegt. Er ſelbſt hat ſein erſchütterndes Engeldrama allerdings nicht lediglich aus ſeinem eigenen Geiſte geſchaffen; das Buch Daniel, das 2. Buch der Makkabäer, das Buch Tobiä, der naive Volksglaube hatten ihm den Stoff dazu in der Ueberlieferung dargeboten. Auch die Belehrung am Schluß, daß den Engeln keine Verehrung zu widmen ſei, iſt aus der Reflexion hervorgegangen, daß die Anlage und Darſtellung des Buchs misverſtanden werden könnte. Die Engel ſollen dem reinen Gottesglauben keinen Abbruch thun. Wie ganz anders zeigt ſich die Engelvorſtellung, ebenfalls auf jüd. Grundlage, im Brief des Judas, der lediglich aus dem Buch Henoch (10, 12; 12, 4) ſeine Angaben entlehnt und in der dürftigſten Weiſe verwendet hat (Jud. 6). Auch den Erzengel Michael hat er dem Buch Henoch (20, 5) entnommen, der nach jüd. Tradition das Grab Moſe's zu hüten hatte, während die Sage von dem Kampf des Teufels mit dem Erzengel über den Leichnam Moſe's aus einer nicht mehr mit Sicherheit zu ermittelnden apokryphiſchen Schrift geſchöpft iſt (ſ. Judasbrief). Das aber geht mit Zuverläſſigkeit aus dem allem her-

vor, daß einzelne Schriftſteller der früheſten chriſtl. Zeit in ihren Engelvorſtellungen von der jüd. Theologie noch gänzlich abhängig waren. Unſere Anſicht, daß der chriſtl. Geiſt dieſen Vorſtellungskreis faſt ganz unberührt gelaſſen habe, findet ſchon darin eine weitere Beſtätigung.

Den ſchlagendſten Beweis hierfür liefern uns jedoch die Briefe des Apoſtels Paulus. Dieſer ſonſt ſo urſprüngliche neuteſt. Schriftſteller, der zuerſt einen eigenthümlichen chriſtl. Lehrbegriff geſchaffen hat, iſt in ſeinen Engelvorſtellungen ohne alle Originalität; er hat ſeine herkömmlichen phariſäiſch-jüd. Vorſtellungen über die Engel lediglich beibehalten. Auch ihm zerfällt die Welt in zwei Reiche, ein Reich des Lichts und ein Reich der Finſterniß; über jenes herrſcht Gott (Chriſtus), über dieſes der Satan (Eph. 2, 2 fg.; 6, 11). Gleichwol überwiegt auch bei Paulus die ſymboliſche Betrachtung in Betreff des Satans und ſeiner Engel die buchſtäbliche. Wenn er den Satan den „Gott dieſer Welt" nennt (2 Kor. 4, 4), ſo iſt es mit dieſer ſataniſchen „Gottheit" nicht ernſtlich gemeint; wenn er ihn als den „Geiſt" bezeichnet, der in den Söhnen des Ungehorſams wirkſam iſt, ſo deutet er durch dieſe Ausdrucksweiſe hinlänglich an, daß er ein Collectivum, eine geiſtige Macht unter demſelben verſteht. Auch die Benennungen „Mächte", „Gewalten", „Kräfte", „Herrſchaften" (Röm. 8, 38; 1 Kor. 15, 24; Eph. 6, 12; Kol. 2, 15) deuten auf eine mehr abſtracte oder ſpeculative Vorſtellung von den Engeln hin. Im allgemeinen ſcheint er ſich die Engel, nach dem Vorgang des A. T., als Himmelsbewohner vorgeſtellt zu haben, ohne ſie beſonders hochzuſtellen, da er der Meinung iſt, daß die Chriſten einſt über dieſelben zu Gericht ſitzen werden (1 Kor. 4, 9; 6, 3). Auch ein unmittelbar vom Himmel kommender Engel, der anders als er lehrte, würde ſeine evangeliſche Ueberzeugung nicht erſchüttern (Gal. 1, 8); die Engelverehrung erklärt er für eine ſchwere Verirrung (Kol. 2, 18). Daneben war er, einer gangbaren jüd. Vorſtellung folgend, wieder der Meinung, daß die Engel in den gottesdienſtlichen Verſammlungen der Chriſten gegenwärtig ſeien (1 Kor. 11, 10; vgl. Tob. 12, 12; Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], II, 391). Mit den Rabbinen ſeiner und der ſpätern Zeit hielt er den Luftraum für die Aufenthaltsſtätte der Engel (Eph. 2, 3; 3, 10; 6, 12); er ſchildert ſie als Luftgeiſter, die bei Chriſti Wiederkunft ihn durch die Luft in die Nähe der Erde begleiten werden (1 Theſſ. 4, 16). Galt ihm der Satan als die alte Schlange, der Urheber der Sünde in der Welt (2 Kor. 11, 3), ſo leitete er überhaupt, nach altteſt. Anſchauung, Unglück, Schaden, Krankheit von ſeiner Einwirkung ab (2 Kor. 12, 7; 1 Theſſ. 2, 18; 2 Theſſ. 2, 9 fg.). In allen dieſen Verwendungen der Engelvorſtellung iſt der Apoſtel nicht eigenthümlich, er ſchreibt als ehemaliger ſtudirter Jude und Phariſäer, ſein chriſtl. Glaube iſt nach ſeiner eigenen Ueberzeugung von dieſen Meinungen unabhängig; denn lediglich der Glaube an Jeſum Chriſtum, den Gekreuzigten, hat für ihn eine heilsvermittelnde Kraft (1 Kor. 1, 21 fg.; 2, 1 fg.) Der Verfaſſer des Hebräerbriefs ſteht im allgemeinen auf demſelben Standpunkt. Die Engel ſind ihm wol dienſtbare Geiſter (Hebr. 1, 14); es kommt ihnen aber keine ſelbſtändige und eigenthümliche Wirkſamkeit zu; ſie ſind Chriſto, dem Mittler, ſchlechterdings untergeordnet (Hebr. 1, 4 fg.; 2, 2 fg.; vgl. auch Eph. 1, 21). Im Grunde ſtellt die Bibel die Engel unter die Menſchen; die Anſtalt der Verſöhnung, Erneuerung und Wiedergeburt durch den Mittler Jeſus Chriſtus iſt zu ihrem Beſten nicht geſtiftet; einer Vervollkommnung, obwol ſie nicht vollkommen gedacht werden, ſind ſie nicht fähig; ſie haben keinen Selbſtzweck, ſondern nur die ſelbſtloſe Beſtimmung, als Organe der göttlichen weltregierenden heilsgeſchichtlichen Thätigkeit zum beſten der Menſchen wirkſam zu ſein; denn auch die böſen Engel dienen Gott, indem ſie ſeine Gerichte an den Schuldigen vollziehen. Nur Kol. 1, 2 (vgl. Eph. 1, 20) finden ſich Spuren der Vorſtellung einer verſöhnenden Thätigkeit Chriſti auch zu Gunſten der Himmelsbewohner, ohne daß der vereinzelt hingeworfene Gedanke näher ausgeführt oder begründet wäre.

Das Hauptergebniß unſerer Unterſuchung iſt daher geſichert. Aus den bibliſchen Engelvorſtellungen läßt ſich keine eigentliche Engellehre entwickeln. Die Engel füllen in der Bibel den leeren Raum zwiſchen Himmel und Erde aus. Einer Weltanſchauung, welche den endlichen Urſachen der Erſcheinungen und dem geſetzmäßigen Naturzuſammenhang noch ſo wenig Theilnahme ſchenkte, und welcher auch der richtige Schlüſſel zur Erkenntniß der Natur und Welt noch völlig fehlte, mußten die Engel als Mittelglieder, um die Kluft zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen zu überbrücken, nicht nur willkommen, ſondern ein unentbehrliches Bedürfniß ſein. In der Engelvorſtellung lag freilich auch eine nicht zu unterſchätzende Gefahr. Bei der Macht und dem Anſehen, womit dieſe

Himmelsbewohner in der Bibel ausgerüſtet erſcheinen, konnten ſie leicht dem Volksglauben als verehrungs- und anbetungswürdige, ja gottähnliche Weſen vorkommen; ein Stück Polytheismus konnte ſich unvermerkt, ſelbſt noch in den chriſtl. Gemeinden, hinter den Engelglauben verſtecken. Solche Erſcheinungen müſſen namentlich in Kleinaſien noch im 1. Jahrh. unſerer Zeitrechnung vorgekommen ſein (vgl. Kol. 2, 8). Daher iſt das chriſtl. Bewußtſein ſchon urſprünglich weit mehr bemüht, die Autorität der Engel abzuſchwächen, als ſie zu überſpannen. Schon die Lehre von dem ausſchließlichen Mittlerthum Chriſti ſchnitt der Engelverehrung und Anbetung jede Berechtigung ab. Die Engel hatten auf dem bibliſchen Standpunkt keine Bedeutung für das Gewiſſen, ſondern lediglich einen Reiz für die Phantaſie. Dieſe erzeugt auch jetzt noch bei krankhafter nervöſer Erregung Engelsviſionen. Uebrigens bewegen ſich im allgemeinen (mit Ausnahme des Buchs Daniel, der apokryphiſchen Bücher und der Apokalypſe) die bibliſchen Engelvorſtellungen innerhalb der Grenzen der Nüchternheit und Keuſchheit. Die chriſtl. Poeſie iſt daher auch befugt, einen mäßigen und keuſchen Gebrauch davon zu machen, und die gottesdienſtliche, namentlich die liturgiſche, Sprache hat ſich zu allen Zeiten mit Vorliebe und Erfolg zum Zweck der Erbauung derſelben bedient.

Das ſpätere Judenthum hat in der Ausbildung der Engelvorſtellung ſich willkürlicher Dichtung und Erdichtung, ja leeren Träumereien überlaſſen; es hat über Erſchaffung, Zahl, Beſchaffenheit, Beſtimmung, Arten, Geſchäfte, Verrichtungen der Engel u. ſ. w. die abenteuerlichſten Vermuthungen aufgeſtellt (Eiſenmenger, a. a. O., II, 370 fg.; Gfrörer, „Das Jahrhundert des Heils“ [Stuttgart 1838], I, 352 fg.). Ueber die bibliſche Engelvorſtellung ſind noch zu vergleichen die Hand- und Lehrbücher der bibliſchen Theologie von K. von Coelln, Baumgarten-Cruſius, de Wette, Lutz, Vatke u. ſ. w.; auch Ulteri, „Entwickelung des Pauliniſchen Lehrbegriffes“ (6. Ausg., Zürich 1851), S. 416 fg.; Bretſchneider, „Syſtematiſche Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe“ (4. Aufl., Leipzig 1841), §. 81; Bauer, „Hebräiſche Mythologie“ (Leipzig 1802), I, 122 fg. In Betreff der Abhängigkeit der Engellehre vom Parſismus verweiſen wir auf die obenangeführte Abhandlung von Kohut. Schenkel.

Enoch, ſ. Henoch.

Enos erſcheint in der alten Ueberlieferung als Sohn des Seth und Adam's Enkel (1 Moſ. 4, 26; 5, 6. 9). Im übrigen hat Enos mit Adam die gemeinſchaftliche Bedeutung: „Menſch“. Beide entſprechen auch einander in der urſprünglich doppelten Geſchlechtsreihe, die durch Verſchiebung in Verwirrung gekommen iſt, von vornherein aber ſo parallel ging: **Adam**, deſſen zwei Söhne: Abel und Kain. **Enos**, deſſen zwei Söhne: Seth und Kenan. Kneucker.

En-Rimmon, ſ. Ajin-Rimmon.

Enthaltung, ſ. Faſten.

Enthauptung, ſ. Strafen.

Entſündigung, ſ. Sühne.

Entzückung, ſ. Viſion.

Epänetus, ein uns unbekannter, vom Apoſtel Paulus hochgeſchätzter apoſtoliſcher Chriſt, wahrſcheinlich in der Gemeinde zu Epheſus, ſofern der Abſchnitt Röm. 16, 1—16 einem Empfehlungsbrief der Phöbe an die epheſiniſche Gemeinde angehören ſollte. Hieraus würde es ſich erklären, warum ihn Paulus als den „chriſtlichen Erſtling Kleinaſiens“ (Röm. 16, 5), d. h. als den erſten, der in Kleinaſien ſich zu Chriſtus bekehrte, bezeichnet hat. Die ungleich weniger gut bezeugte Lesart, nach welcher er als der Erſtbekehrte in Achaja bezeichnet wäre, iſt aus einer Verwechſelung der Stelle Röm. 16, 5 mit 1 Kor. 16, 5 entſtanden. Wenn ihn die Synopſe des Dorotheus als erſten Biſchof von Karthago erwähnt, ſo folgt ſie einer grundloſen Sage. Schenkel.

Epaphras, ein apoſtoliſcher Chriſt, gebürtig von Koloſſä, zur Zeit der Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus in Cäſarea Lehrer der Gemeinde zu Koloſſä (ſ. d.). Er hatte ſich nicht nur um dieſelbe manche Verdienſte erworben (Kol. 1, 7), ſondern auch den Apoſtel Paulus perſönlich zu Dank verpflichtet, indem er demſelben Nachrichten von Koloſſä nach Cäſarea gebracht (Kol. 1, 8), und ſeine Gefangenſchaft ſogar eine Zeit lang getheilt hatte (Phil. 23). Paulus gibt ihm das Zeugniß großer Hingebung und Opferwilligkeit (Kol. 4, 12 fg.). Wol infolge ſeiner heidniſchen Abkunft (vgl. Kol. 4, 12 mit V. 11) war er ein eifriger Anhänger des freiern pauliniſchen Standpunkts. Auch in den Nachbarſtädten

von Kolossä, in Laodicea und Hierapolis, hatte er eifrig für die Verbreitung des Evangeliums gewirkt (Kol. 4, 14). Schenkel.

Epaphroditus, nicht der „Apostel der Philipper" (nach Phil. 2, 35), da „Apostel" an der angeführten Stelle (wie 2 Kor. 8, 23) nur so viel als „Abgesandter" bedeutet, aber ein eifriger christl. Lehrer an der apostolischen Gemeinde zu Philippi. Er war der Mann des Vertrauens der Gemeinde. Dieselbe hatte dem Apostel Paulus während seiner röm. Gefangenschaft durch ihn ein namhaftes Geldgeschenk übersandt, wobei er auf der Reise schwer erkrankt war. Nach seiner Wiederherstellung benutzte der Apostel seine Rückreise von Rom nach Philippi, um ihm das bekannte Sendschreiben an die Philipper (s. Philipperbrief) mitzugeben. Die seit Grotius (Annot. in N. T. [Erlangen 1755—57], II, 655) in Umlauf gekommene Annahme, daß er mit Epaphras (s. d.) dieselbe Person sei, ist unbegründet. Der Name Epaphroditus (latein. venustus) war im 1. Jahrh. n. Chr. sehr verbreitet (Tacitus, Ann., XV, 55; Sueton, Domit., 14; Josephus, „Leben", 76), von dem Namen Epaphras stets unterschieden, und Epaphras war nicht christl. Lehrer in Philippi, sondern in Kolossä und der Umgegend. Schenkel.

Epha, s. Maße.

Epheserbrief. Das Sendschreiben, welches unter dieser Aufschrift Aufnahme in den neutest. Kanon gefunden hat, und als dessen Verfasser von der altkirchl. Ueberlieferung der Apostel Paulus bezeichnet wird, ist schon in früher Zeit ein Gegenstand kritischer Bedenken geworden. In den ältesten Handschriften, welche wir besitzen, dem Codex Vaticanus und dem Codex Sinaiticus, findet sich nämlich keine Ortsangabe in der Adresse (Kap. 1, 1); denn die Worte „in Ephesus" (ἐν Ἐφέσῳ) stehen im erstern von einer spätern Hand geschrieben am Rande (vgl. Tischendorf, in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1847, S. 133 fg.), und im letztern fehlen sie ganz, d. h. sie sind nachweislich erst ganz spät (durch den von Tischendorf mit c bezeichneten Emendator) nachgetragen. Daß die Ortsangabe schon im 2. Jahrh. n. Chr. in mehrern Urkunden gefehlt haben muß, dafür ist Tertullian (Adv. Marc., V, 11, 17) ein vollgültiger Zeuge. Derselbe bekämpft a. a. O. die Irrthümer des Gnostikers Marcion und wirft ihm gelegentlich vor, daß er mit Hülfe einer Titelverfälschung den Epheserbrief in einen Laodiceerbrief umgewandelt habe. Aus dem Umstand, daß Tertullian dem Marcion keine Textfälschung zum Vorwurf macht, kann mit Grund geschlossen werden, daß auch in der von ihm benutzten Handschrift die Worte „in Ephesus" fehlten. Gleichwol beruft sich Tertullian (Adv. Marc., V, 17) für seine Behauptung, daß der Brief an die Epheser geschrieben sei, auf die allgemein verbreitete kirchl. Ueberlieferung (ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam), und die Behauptung (vgl. Bleek, „Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Epheser" [Berlin 1865], S. 178), daß jene Worte, soweit die Kenntniß Tertullian's reichte, in den kirchl. Handschriften seiner Zeit überhaupt nicht gelesen worden seien, ist daher eine Uebertreibung. Dagegen hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch Basilius der Große im 4. Jahrh. n. Chr. noch Handschriften gekannt, in welchen die Worte „in Ephesus" (Kap. 1, 1) sich nicht vorfanden. Deshalb sucht er den Arianer Eunomius in seiner Streitschrift gegen denselben (II, 19) zu überzeugen, daß er Christo mit um so größerm Unrecht das Prädicat des „Seienden" (ὤν) verweigere, als Paulus die Christen zu Ephesus um ihres Verhältnisses zu Christo willen (Eph. 1, 1) „Seiende" (ὄντες) genannt habe. Basilius hat mithin a. a. O. gelesen: „Den Heiligen, die da sind, und Gläubigen in Christo Jesu"; gleichwol hat auch er nicht im mindesten an der Bestimmung des Briefs für die Gemeinde zu Ephesus gezweifelt. Auffallend ist das Fehlen der Worte „in Ephesus" in mehrern Handschriften und bei hervorragenden kirchl. Schriftstellern des 2. bis 4. Jahrh. ohne allen Zweifel; nur folgt daraus nicht, daß diese Worte in sämmtlichen oder auch nur in den meisten Urkunden gefehlt haben. Begreift man nicht recht, wie sie, wenn sie ursprünglich dem Text angehörten, ausgelassen worden sein sollen, so ist noch weniger begreiflich, wie bei allen denen, welche die Worte im Text nicht lasen, gleichwol die zuversichtliche Ueberzeugung sich gebildet haben soll, daß der Brief für die Gemeinde zu Ephesus bestimmt gewesen sei.

Der Inhalt des Briefs selbst scheint zunächst diese Ueberzeugung nicht zu unterstützen. Man hat mit Grund bemerkt, daß derselbe einen sehr allgemeinen Charakter an sich trage und zu dem mehrjährigen und vertraulichen Verhältniß, in welchem der Apostel Paulus zu der Gemeinde in Ephesus stand, namentlich auch zu dem Umstand, daß er

der hauptsächlichste Begründer der Gemeinde war, nicht recht passe. Die Adresse (Kap. 1, 1) ist gar nicht an die Gemeinde, sondern lediglich an die Christen (in Ephesus) gerichtet, sodaß man daraus vermuthen könnte, die Gemeindeverhältnisse seien an dem Orte, wohin der Brief gerichtet war, noch gar nicht genauer geordnet gewesen. Eigenthümlicher Gemeindeverhältnisse ist in demselben gar nicht gedacht. Auch der Umstand, daß der Brief durchgängig heidenchristl. Leser voraussetzt (Kap. 2, 1 fg., 11; 3, 1 fg.; 4, 17 fg.), scheint mit den Verhältnissen, unter welchen die Gemeinde zu Ephesus sich gebildet hatte (vgl. Apg. 16, 19 fg.; 19, 10 fg.), d. h. mit der Bildung derselben zunächst aus jüd. Kreisen, einigermaßen in Widerspruch zu stehen. Hat man doch selbst geglaubt, aus mehrern Stellen des Briefs den Schluß ziehen zu können, daß dessen Verfasser seine Leser als ihm persönlich völlig Unbekannte behandle. Er redet nämlich von seinen Lesern als von solchen, von deren Glaube und Liebe er „vernommen" (ἀκούσας) habe; ihre religiös-sittlichen Zustände scheint er nicht aus eigener Erfahrung zu kennen (Kap. 1, 15). An einer andern Stelle scheint er sich im Zweifel zu befinden, ob seine Leser auch das richtige Verständniß von seinem Apostelamt besäßen (Kap. 3, 2 fg.). Ja, selbst nicht einmal darüber scheint er beruhigt, ob dieselben auch einen wahrheitsgemäßen Unterricht im Evangelium erhalten hätten (Kap. 4, 21 fg.). Von Grüßen und Aufträgen an einzelne Personen (und der Apostel Paulus mußte doch während seines längern Aufenthalts in Ephesus die genauere Bekanntschaft von sehr vielen Personen gemacht haben), ist gar keine Rede; der Brief schließt mit allgemeinen Ermahnungen, wie er mit allgemeinen Danksagungen begonnen hat.

An diesem Punkt zeigt sich nun bald, daß die Frage nach der Echtheit der Worte „in Ephesus" (Eph. 1, 1) in einem unauflöslichen Zusammenhang mit der Frage steht, ob die altkirchl. Ueberlieferung den Apostel Paulus mit Recht für den Verfasser unsers Briefs ausgibt. Das Zeugniß der ältern Kirche lautet dem pauliniſchen Ursprung allerdings sehr günstig. Schon der Brief des Polykarp (Kap. 1 und 12) citirt, wie kaum zu bestreiten, die Stellen Eph. 2, 8 fg. und 4, 26. Marcion hatte den Brief unbedenklich in seinen Kanon aufgenommen, Valentinus und dessen Schule hatten ihn anerkannt (Philosophumena, VI, 34). Der Umstand, daß sowol die Häretiker als die rechtgläubigen Kirchenlehrer des 2. Jahrh. an seinem pauliniſchen Ursprung nicht zweifelten, bildet unstreitig ein bedeutendes Gewicht zu Gunsten desselben. Daher hat auch die wissenschaftliche Kritik lange mit ihren Zweifeln zurückgehalten. Etwas Fremdartiges in der Schreibart des Briefs hatte allerdings schon Erasmus bemerkt, wenn er äußerte, man könnte hinsichtlich des Stils im einzelnen den Brief für das Werk eines andern als Paulus halten; aber das Gepräge des pauliniſchen Geistes, setzte er hinzu, sei ihm gleichwol im ganzen entschieden aufgeprägt. Einen Zweifel an der pauliniſchen Verfasserschaft hat zuerst Usteri („Entwickelung des Pauliniſchen Lehrbegriffs" [1. Ausg., Zürich 1824]) ausgesprochen. Schleiermacher („Einleitung ins Neue Testament", in seinen „Sämmtlichen Werken. 1. Abth. Zur Theologie", VIII, 165 fg.) äußerte die Vermuthung, ein Gehülfe des Paulus, etwa Tychikus, möchte den Brief nach des Apostels Andeutungen geschrieben haben. De Wette („Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanoniſchen Bücher des N. T." [6. Ausg., Berlin 1860], §. 146) hat anfänglich gelindere, später verstärkte Zweifel gegen die pauliniſche Abfassung vorgetragen. Er fand dieselben darin begründet, daß der Brief aller Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen entbehre, in einer des Apostels unwürdigen Abhängigkeit vom Kolosserbrief stehe, beinahe nur eine wortreiche Erweiterung desselben sei, eine Reihe von Stellen enthalte, welche nicht nur ein unpauliniſches, sondern geradezu ein anstößiges Gepräge tragen, daß die Schreibart breit und an neuen Gedanken arm sei, daß auch manches in Gedanken, Lehrmeinungen und Lehrart von Paulus abweiche. Gleichwol hielt er den Brief für das Werk eines begabten Apostelschülers und setzte dessen Abfassungszeit noch in das apostolische Zeitalter. An diese Ansicht schloß sich im allgemeinen Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [1. Ausg., Göttingen 1859], VII, 243 fg.) an, welcher einen ungenannten Schüler und Freund des Paulus für den Verfasser des Sendschreibens erklärte, der auf diesem Wege seinen Gedanken erfolgreichen Eingang habe verschaffen wollen, jedoch nur, um weiter auszuführen, was Paulus selbst in seinem Sendschreiben schon angedeutet hatte. Erst bei Baur („Paulus, der Apostel Jesu Christi" [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 417; „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte [2. Ausg., Tübingen 1860], S. 104 fg.) und Schwegler („Das nachapostoliſche Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 330 fg., 375 fg.) gestaltete sich die bisher

noch einigermaßen ſchwankende Anſicht der neueſten Kritiker zum völligen Verwerfungsurtheil. Wenn jedoch Schwegler den Epheſerbrief für einen Abſenker entſchiedener montaniſtiſcher Ideen erklärte, ſo griff er hierin ſchon deshalb zu weit, weil in dieſem Fall ſeine öffentliche Anerkennung vor der Mitte des 2. Jahrh. ganz unbegreiflich wäre. Dagegen hat Baur mit glänzendem Scharfſinn nachzuweiſen verſucht, daß die Chriſtologie ſowol des Epheſer- als des Koloſſerbriefs (ſ. d.) ein gnoſtiſches Gepräge an ſich trage, und daß der Forſcher in dieſen Briefen auch ſonſt gnoſtiſchen Begriffen und Anſchauungen begegne. Was ſich in der valentinianiſchen Aeonenlehre in eine Aeonenreihe auseinanderlege, das erſcheine in dieſem Brief nur in den Einen Chriſtus zuſammengefaßt. Chriſtus bilde ganz valentinianiſch eine Syzygie (eine höhere aus zweien zuſammengefaßte Einheit) mit der Kirche, und erſcheine als das valentinianiſche Pleroma im abſoluten Sinn. Seine vermittelnde Thätigkeit erſtrecke ſich deshalb nicht lediglich auf die Menſchheit, ſondern auf das geſammte Univerſum. Ueberhaupt ſollten ſich in dem Briefe viele einzelne Anklänge an gnoſtiſche Vorſtellungen und Ausdrücke finden (z. B. Ausdrücke wie μυστήριον [Geheimniß], σοφία [Weisheit], γνῶσις [Erkenntniß] u. ſ. w. [Eph. 1, 8. 17; 3, 3. 9. 19; 4, 13; 6, 19]). Die Verdachtsgründe, welche ſich infolge hiervon gegen den pauliniſchen Urſprung des Briefs erheben, ſcheinen ſich bei Vergleichung deſſelben mit dem Koloſſerbrief noch zu verſtärken. Das Verwandtſchaftsverhältniß iſt einleuchtend (ſ. die Vergleichungstafel bei de Wette, a. a. O., §. 146 a) und erſtreckt ſich bisweilen auf den wörtlichen Ausdruck; daß ſich darin ein gewiſſes Abhängigkeitsverhältniß des Epheſerbriefs vom Koloſſerbrief kundgibt, iſt gleichfalls nicht zu leugnen. Auch ſonſt in den pauliniſchen Briefen nicht gebräuchliche Wortformen und Sprachwendungen kommen in dem Briefe mehrfach vor; die Sprache iſt ſchwerfälliger und dunkler als in den übrigen anerkannt echten Sendſchreiben des Apoſtels, der Zuſammenhang nicht ſelten ungefügig. Es ſoll, nach Baur, unſchicklich ſein, daß ſich der Briefſteller (Kap. 3, 1) auf ſeine Einſicht beruft; unapoſtoliſch, daß er (Kap. 2, 20 fg.) Apoſtel und Propheten als den Baugrund der Gemeinde bezeichnet; unangemeſſen, vom pauliniſchen Standpunkt aus, die Art, wie er (Kap. 2, 8 fg.) der Rechtfertigungslehre Erwähnung thut; anſtößig, daß er (Kap. 5, 14) eine im altteſt. Kanon gar nicht nachweisbare Schriftſtelle citirt u. ſ. w. Die Tendenz des Briefs wäre hiernach die geweſen, in einer Zeit, in welcher die beiden Parteien der Heiden- und Judenchriſten noch in einem gewiſſen Gegenſatz einander gegenüberſtanden, deſſen Aufhebung und Ausgleichung herbeizuführen. Die Einigung der Kirche zu einem organiſchen Ganzen wäre nach Baur („Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti", S. 450) das Ziel geweſen, auf deſſen Verwirklichung der Koloſſer- und namentlich der Epheſerbrief hingearbeitet hätte.

Die meiſten von dieſen Verdachtsgründen gegen den pauliniſchen Urſprung des Epheſerbriefs ſind erheblich genug, um zur gründlichſten und unbefangenſten wiederholten Prüfung aufzufordern, zumal die Vertheidiger der Echtheit, der ſogenannten „ungläubigen Wiſſenſchaft" gegenüber, es hieran meiſt ſehr mangeln laſſen. Beſonders anſtößig erſcheint das Verhältniß zum Koloſſerbrief. In dieſer Beziehung iſt jedoch zu beachten, daß die unleugbare Verwandtſchaft keine ſo durchgängige iſt, als gewöhnlich angenommen wird. Im Epheſerbrief fehlt die dem Koloſſerbrief eigenthümliche Beziehung auf die Irrlehrer gänzlich; dagegen iſt die im Koloſſerbrief fehlende Idee von der Herrlichkeit der chriſtl. Gemeinde in den Mittelpunkt ſeiner Ausführungen geſtellt. Auch die Ermahnung der Chriſten zur Einigkeit im Geiſte (Eph. 4, 1—16) iſt dem Epheſerbrief eigenthümlich, und die Ermahnungen an die einzelnen Stände, zumal diejenigen in Betreff des Hausſtandes, ſind mit größerer Sorgfalt ausgeführt als im Koloſſerbrief. Erſchiene es als eines Apoſtels nicht würdig, ſeine eigenen Gedanken abgeſchrieben oder doch faſt ſklaviſch benutzt zu haben, ſo wäre es doch auch von ſeiten eines Falſarius nicht klug geweſen, ſich durch wörtliche Benutzung eines fremden Products zu verrathen. Uebrigens geht auch Baur von der Vorausſetzung aus, daß beide Briefe als ein Brüderpaar zuſammen in die Welt ausgegangen ſeien; in dieſem Fall erklärt aber gerade die Gleichzeitigkeit der Abfaſſung und die theilweiſe Gleichartigkeit der Gemeindeverhältniſſe in Epheſus und Koloſſä, wenigſtens in mancher Beziehung, eine größere Verwandtſchaft in Form und Inhalt. Es iſt nicht ſo unwahrſcheinlich, daß Paulus, wenn er Verfaſſer war, durch die auf einen unabänderlichen Zeitpunkt feſtgeſetzte Abreiſe des Tychikus bedrängt, den Epheſerbrief mit Benutzung des zuerſt verfaßten Koloſſerbriefs geſchrieben hat, zumal ſeine Briefe im allgemeinen den Eindruck machen, daß ſie langſam, infolge einer anſtrengenden Gedankenarbeit, entſtanden

sind und nach ihrer formellen Seite hin ihm viele Mühe verursacht haben. Wenn Baur mit einem großen Aufwand von Scharfsinn den Zusammenhang unsers Briefs mit der gnostischen Ideenwelt des 2. Jahrh. n. Chr. darzuthun und denselben dadurch als ein Product dieses Jahrhunderts nachzuweisen versucht hat, so führt eine unbefangene Betrachtung bei allseitiger Erwägung doch auf andere Ergebnisse. Wäre der Brief ein gnostisches Elaborat, so würde schwerlich der Verfasser des Polykarpusbriefs an die Philipper denselben benutzt und citirt, schwerlich Marcion ihn für paulinisch gehalten, schwerlich Irenäus, der unerbittliche Antignostiker, seine Echtheit ohne weiteres anerkannt haben. Ausdrücke, welche später in der gnostischen Schulsprache eine große Rolle spielten (wie pléroma, archē, aiōn), kommen zwar in unserm Briefe vor, allein sie haben in demselben noch ihre ursprüngliche allgemeinere und volksthümliche Bedeutung; sie sind später von den Gnostikern der neuteſt. Literatur entlehnt und in einem specifisch veränderten Sinn in ihr Schulsystem hineinverarbeitet worden. Wohl hat unser Brief eine eigenthümliche Christologie; allein schon in den Korintherbriefen finden sich die ersten Ansätze dazu vor (2 Kor. 4, 4; 1 Kor. 10, 4; 12, 27). Wir begegnen ihr wieder in dem, nun auch von Hilgenfeld als paulinisch anerkannten, Briefe an die Philipper (2, 9 fg.). Christus wird demzufolge absolut gefaßt, als Haupt des Universums und der Gemeinde, und die Gemeinde selbst wird als der Mittelpunkt des Universums (Eph. 1, 20 fg.; 3, 9 fg.) betrachtet. Das Universum erschien aber, nach der damaligen Weltanschauung, lediglich als eine Zugabe zur Erde, dem Centrum der Welt. Mit der Stellung, die Paulus schon in den Korintherbriefen Christo als dem himmlischen Adam infolge seiner Auferstehung gibt (1 Kor. 15, 22 fg., 47 fg.), ist die spätere Annahme einer absoluten Stellung Christi im Universum, wie sie ihm im Epheserbrief zugetheilt wird, keineswegs unverträglich, und wenn die Gemeinde schon im ersten Korintherbrief als der Leib des zum Himmel erhöhten und verklärten Christus dargestellt wird (1 Kor. 12, 27 fg.), so konnte sich aus dieser Vorstellung die erweiterte des Epheserbriefs ohne große Mühe bilden. Zudem hat derselbe keinen eigentlich und wesentlich gnostisirenden Charakter, es herrscht in ihm nicht die abstract-intellectualistische Weltansicht vor. Der Grundgedanke des Briefs ist ein praktisch-sittlicher, die Erlösung durch das Blut Christi (Eph. 1, 7); Christus ist der geschichtliche Mittler und Versöhner der Welt. Die große entscheidende That, die von ihm ausgegangen, die Auflösung des Dualismus, der durch den Gegensatz des Judenthums und Heidenthums die Menschheit bis dahin gespalten hatte, und die Herstellung der Einheit des Menschengeschlechts (Eph. 2, 11—21), ist als eine wesentlich sittliche aufgefaßt. Die Christologie des Briefs, frei von Abschweifungen in speculative oder theosophische Abenteuerlichkeiten, faßt sich von der Mitte bis gegen den Schluß desselben immer mehr in einer Fülle von sittlichen Ermahnungen und Ermunterungen zusammen. Der Verfasser, Heidenapostel, Gefangener, voll Besorgniß vor Ausbrüchen des Parteihaders in der unlängst gestifteten Gemeinde, macht das ganze Gewicht seiner persönlichen Autorität geltend, um den innern Frieden zu sichern (Eph. 4, 1 fg.) und durch die Ordnung des Familienlebens den Gemeindeverhältnissen einen festen Stützpunkt und ein Vorbild zu schaffen (Eph. 5, 15 fg.). Ist bei einem so lebendigen und schöpferischen Geist wie Paulus eine Fortbildung seiner christologischen Ueberzeugungen an sich nicht unwahrscheinlich, so kommt hier noch in Betracht, daß er während seiner kleinasiat. Missionsthätigkeit, namentlich in Phrygien und der Umgegend, Erfahrungen gemacht hatte von einer, hauptsächlich unter den vom Heidenthum bekehrten Christen herrschenden, höchst gefährlichen Hinneigung zu Creatur- und Engeldienst. Die absolute Würde Christi wurde aber auch von Judenchristen (Hebr. 1, 4 fg.) vielfach angezweifelt, Christus als eine zwar übernatürliche, aber doch immer noch sehr untergeordnete Erscheinung betrachtet, und so lag, bereits nach der Mitte des 1. Jahrh., für den Apostel die Aufgabe vor, die specifische absolute Dignität und Erhabenheit Christi über die gesammte geschöpfliche Welt zu verfechten.

Ist einmal in der Hauptsache nachgewiesen, daß der Vorstellungs- und Ideenkreis, innerhalb dessen der Epheserbrief sich bewegt, kein wesentlich gnostischer, sondern ein den übrigen paulinischen Briefen in der Hauptsache verwandter ist, so können auch die sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Briefs nicht mehr gegen den paulinischen Ursprung allzu schwer ins Gewicht fallen. Im allgemeinen ist der Brief unstreitig mit einer gewissen Nachlässigkeit, in drängender Eile geschrieben. Auf den Periodenbau und die Strenge des Zusammenhangs ist weniger Sorgfalt als in den übrigen paulinischen Sendschreiben verwandt; die Sätze sind mehr als sonst ins Breite gezogen, bisweilen geradezu schleppend.

Ein Falsarius würde jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach dem Stil mehr Aufmerksamkeit geschenkt und nicht so auffallende Spuren der Eilfertigkeit in der Schreibart zurückgelassen haben. Was einzelne (früher erwähnte) Auffälligkeiten betrifft, so können sie das Gesammtergebniß nicht ändern. „Apostel und Propheten" sind auch 1 Kor. 12, 28 als grundlegend für die Gemeinde vorausgesetzt. Die Art, wie der Glaube (Eph. 2, 8) als Ursache des Heils erwähnt ist, steht weder mit dem Gedankenzusammenhang noch der paulinischen Rechtfertigungslehre in Widerspruch. Das fragliche Citat (Eph. 5, 8) ist nicht anstößiger als die Kunststücke rabbinischer Auslegung Gal. 4, 24 fg.; 1 Kor. 10, 4. Ohne Zweifel schwebt auch so immer noch ein räthselhaftes Dämmerlicht über dem Briefe. Allein findet das Räthsel in der Annahme einer tendenziösen Composition in der Mitte des 2. Jahrh. eine befriedigende Lösung? Die Vermuthung, mit dieser Composition sei die Aufhebung und Ausgleichung des damals noch bestehenden Gegensatzes zwischen Judenchristen und Heidenchristen überhaupt bezweckt worden, hat schon deshalb keinen rechten Boden, weil der Brief eine Zeichnung principiell so scharf geschiedener Parteien, wie sie im 2. Jahrh. vorhanden waren, nicht enthält und auch keine bestimmtern Wege für eine Vereinigung derselben anzugeben versucht. Er hat überhaupt nicht die Christen in ihrer Gesammtheit, sondern die Mitglieder einer bestimmten Gemeinde im Auge, und wendet sich vorzugsweise an ihre heidenchristl. Mitglieder, wobei er (Kap. 2, 11 fg.) die aufrichtige Freude eines weitherzigen Judenchristen darüber verräth, daß die Thore des Gottesreichs sich nunmehr der gesammten Menschenwelt, Juden und Heiden, geöffnet haben. Eine neue Offenbarung ist der Menschheit geworden, eine Weltkirche durch das am Kreuz vergossene Blut gegründet (2, 16 fg.). Dieser Gedanke war neu zu der Zeit des Apostels Paulus; in der Mitte des 2. Jahrh. konnte er weder auf Ursprünglichkeit noch Neuheit mehr Anspruch machen. Und wozu hätte der Verfasser die Hälfte des Briefs mit sittlichen Ermahnungen speciellster Art angefüllt, wenn dessen Tendenz die lediglich allgemeine einer Versöhnung zwischen streitig gewordenen principiellen theologischen Gegensätzen gewesen wäre?

Die Hauptstütze gegen den paulinischen Ursprung des Briefs liegt in der Schwierigkeit, denselben als ein Werk des Apostels Paulus geschichtlich zu begreifen. Zu diesem Zweck ist es nöthig, die Leser des Briefs zu bestimmen. Auf die theilweise Unsicherheit der Lesart „in Ephesus" (Kap. 1, 1) und die Vermuthung des Marcion gestützt, haben einige (so schon Räbiger, De christol. Paulina [Breslau 1852], S. 48) denselben ohne weiteres für ein an die Laodiceer gerichtetes Sendschreiben erklärt. Allein, warum hat ihn die kirchl. Ueberlieferung als ein Sendschreiben an die Epheser zur Geltung gebracht, wenn er an die Laodiceer gerichtet war? Man hat nun auch angenommen, er sei ursprünglich ein für mehrere kleinasiat. Gemeinden bestimmtes Umlaufschreiben gewesen, und zwar derjenige Brief, auf welchen der Apostel (Kol. 4, 16) die Christen zu Kolossä mit der Aufforderung, daß sie sich denselben zum Lesen verschaffen sollten, verwiesen habe (Bleek, a. a. O., S. 183). Demzufolge wäre der Epheserbrief namentlich solchen kleinasiat. Gemeinden zugedacht gewesen, die erst vor kurzem, und zwar nicht durch Paulus selbst, begründet worden waren. Für die ephesinische Gemeinde wäre er nicht bestimmt gewesen, sondern nur zufällig, bei der Durchreise des Tychikus durch Ephesus (Eph. 6, 22), in die Hände einzelner Mitglieder derselben gelangt, die eine Abschrift davon genommen, in welchem Umstand denn auch die kirchl. Ueberlieferung ihre Erklärung fände (Bleek, a. a. O., S. 185).

Diese Vermuthung schwebt jedoch gänzlich in der Luft. Daß der Brief an einen Cyklus von Gemeinden gerichtet gewesen, ist in der Adresse mit keinem Wort angedeutet, und schon deshalb unwahrscheinlich, weil so specielle Ermahnungen, die auf bestimmten Thatsachen fußen (wie Eph. 4, 28; 5, 4. 12 fg., 18), unmöglich in einem allgemeinen Rundschreiben ihre Stelle finden konnten. War der Brief für die Epheser ausdrücklich gar nicht bestimmt, so liegt auch zu der Annahme, daß Mitglieder dieser Gemeinde eine Abschrift davon genommen, nicht die geringste Veranlassung vor. Die kirchl. Ueberlieferung läßt überhaupt kaum einen Zweifel, daß der Brief wirklich an die Epheser gerichtet war, und es fragt sich nur, ob bei dieser Annahme an einer ausreichenden Erklärung seines allgemeinen Inhalts verzweifelt werden müsse?

Es scheint uns dies keineswegs der Fall. Die Allgemeinheit seines Inhalts findet ihre Erklärung in Kap. 6, 21. 22. Der Apostel hatte den Brief, nebst den Briefen an die Kolosser und Philemon, seinem Gehülfen Tychikus zur Besorgung auf die Reise nach Kleinasien mitgegeben. Alles Wichtigere, Eingehendere, was delicaterer Natur war und

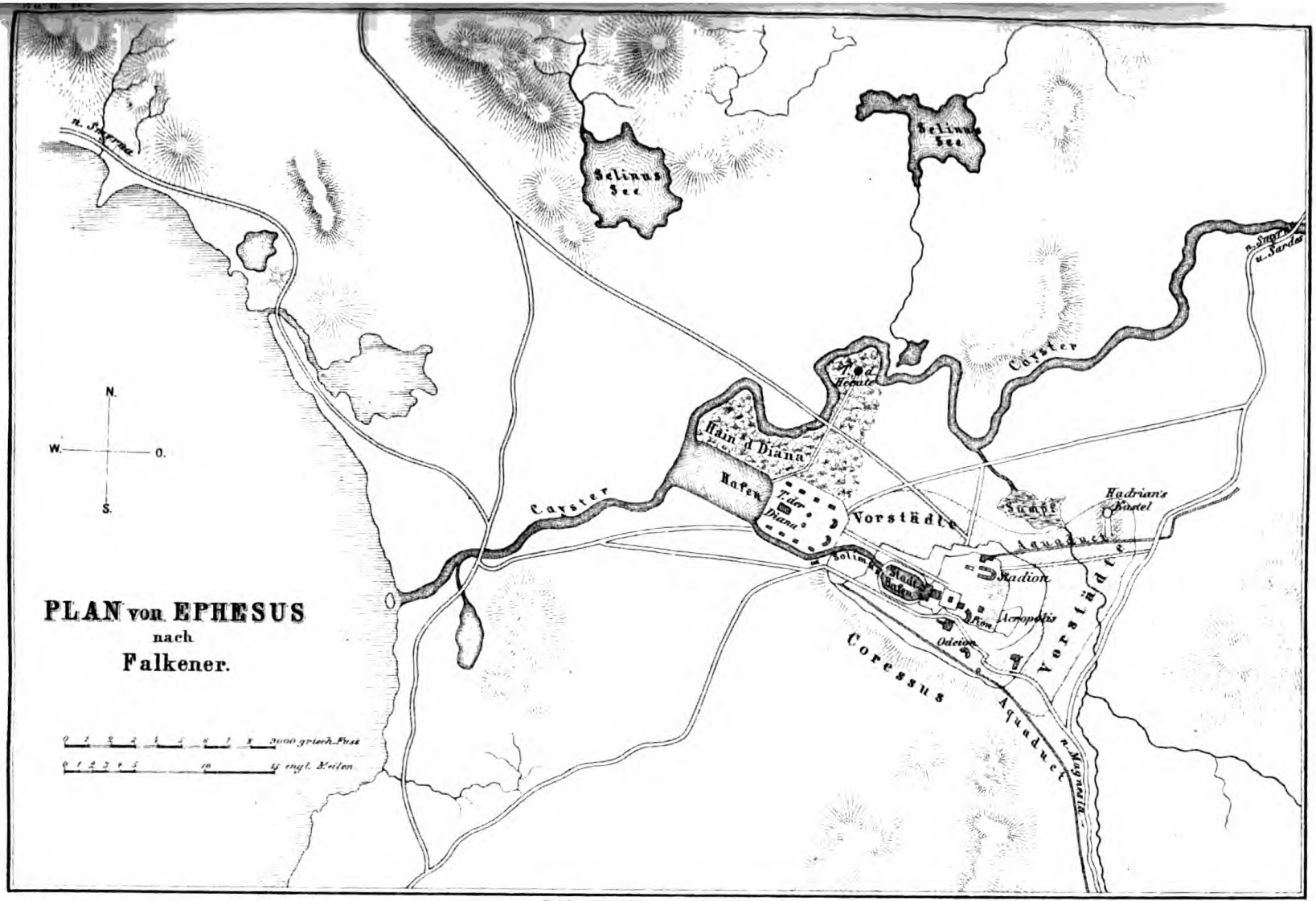
ſchonende Rückſicht erforderte, insbeſondere alles Perſönliche, ſollte Tychikus mündlich ausrichten. Der Apoſtel hatte ihm in dieſer Beziehung ohne Zweifel genaue Inſtructionen ertheilt und die Epheſer (Kap. 6, 21 fg.) an ihn verwieſen. Aus dieſer Annahme wird insbeſondere auch das Fehlen von Grüßen, der vielen perſönlichen Verbindungen des Apoſtels mit epheſiniſchen Chriſten ungeachtet, begreiflich. Auf der andern Seite erhält dabei auch die Schärfe einzelner Ermahnungen, die lebhafte Theilnahme, welche der Briefſteller den Gemeindeangelegenheiten widmet, die Innigkeit des Ausdrucks (Kap. 5, 1), der Wunſch, daß die Leſer fürbittend ſeiner Leiden gedenken (Kap. 6, 19), die Freude über die erhaltenen guten Nachrichten von dem gedeihlichen Zuſtand der Gemeinde (Kap. 1, 15 fg.), ein genügendes Licht. Daß der Verfaſſer von dieſem Zuſtand in ſeiner Gefangenſchaft „vernahm", verbietet keineswegs, daß er früher in der Gemeinde wirkte. Der Zweifel (Kap. 3, 2 fg.), ob die Leſer wol von ſeinem heidenapoſtoliſchen Beruf Kenntniß hätten, iſt augenſcheinlich nicht ernſtlich, ſondern ironiſch gemeint, ſowie auch (Kap. 4, 21) der Zweifel, ob die Leſer wirklich einen guten chriſtl. Unterricht genoſſen, (nach der Anerkennung Kap. 1, 15 fg.) nur eine ironiſche Deutung zuläßt. Solche, einen verhüllten Tadel in ſich ſchließende Bemerkungen wären in einem Umlaufſchreiben an unbekannte Leſer kaum am Platze, ſind es aber durchaus in einem Schreiben an großentheils Bekannte. Daß der Apoſtel in einem Sendſchreiben an die epheſiniſche Gemeinde den Kern derſelben als aus Heidenchriſten beſtehend vorausſetzt, iſt den Nachrichten der Apoſtelgeſchichte (Kap. 19, 1 fg.) zufolge, zwar einigermaßen überraſchend; allein auch dieſe Nachrichten deuten an, daß die Gemeinde großentheils aus Heidenchriſten beſtand (Apg. 19, 10. 17), und der in der Apoſtelgeſchichte erzählte Aufſtand von ſeiten der Verfertiger von Artemistempelchen gegen Paulus iſt ein deutlicher Beweis für die ausgebreitete Miſſionsthätigkeit des Apoſtels unter den epheſiniſchen Heiden (Kap. 19, 23 fg.). Dagegen leuchtet aus der Tendenz der Apoſtelgeſchichte im allgemeinen ein, weshalb ſie den Apoſtel, obwol ſie ſeine Conflicte mit dem officiellen Judenthum nicht verſchweigt (Apg. 19, 9 fg.), doch möglichſt ſeinen Wirkungskreis unter den Juden ſuchen läßt. Wäre übrigens unter der Schule des Tyrannus (Apg. 19, 9) eine heidniſche Sophiſtenſchule zu verſtehen, was jedenfalls das Wahrſcheinlichere iſt (gegen Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 137), ſo wäre damit das Uebergewicht des heidenchriſtl. Elements in der Gemeinde zu Epheſus durch die Nachrichten der Apoſtelgeſchichte bekräftigt.

Unter dieſen Umſtänden haben wir nur noch Veranlaſſung und Inhalt des Briefs näher ins Auge zu faſſen und über Ort und Zeit ſeiner Abfaſſung Genaueres feſtzuſtellen. Die äußere Veranlaſſung zu demſelben bot die Reiſe des Tychikus nach Koloſſä und Epheſus dar, und die Spuren eilfertiger Behandlung, welche unſer Brief wahrnehmen läßt, finden in der unverſchieblichen Abreiſe dieſes Sendboten ausreichende Erklärung. Kurz zuvor hatte übrigens der Apoſtel Nachrichten über den Zuſtand der Gemeinde erhalten, welche, trotz ihres im ganzen befriedigenden Inhalts, doch den Hauptbeweggrund zur Abfaſſung des Sendſchreibens gebildet haben müſſen. Worin dieſelben beſtanden, wiſſen wir natürlich nicht genauer. Im allgemeinen ſcheint es der Gemeinde an dem rechten Geiſt der Einigkeit gemangelt, und dieſer Mangel ſeinen Grund hauptſächlich in einer Abneigung der Heidenchriſten gegen die Judenchriſten gehabt zu haben (Eph. 4, 1 fg.; 2, 11 fg.). Dieſe Abneigung war vermuthlich hervorgerufen durch den Hochmuth, mit welchem die vormaligen Juden auf die vormaligen Heiden in der Gemeinde als „Unbeſchnittene" noch immer herabſahen (Eph. 2, 11); aber nicht zu leugnende ſchwere ſittliche Fehler der Heidenchriſten (Eph. 4, 25 fg.; 5, 3 fg.) hatten den Judenchriſten gerechten Grund zu Beſchwerden gegen jene gegeben. Der eigentliche Zweck des Briefs war demnach, die Heidenchriſten in der Gemeinde vor ſittlichen Verirrungen zu warnen, ſie in Beziehung auf ihr Verhältniß zu den Judenchriſten zu beruhigen, beide Theile zur Eintracht zu ermahnen und den Frieden unter ihnen wiederherzuſtellen. Anſtatt dies auf dem Wege des bloſen Zuſpruchs zu thun, zeigt der Apoſtel von einem höhern Standpunkt aus, daß der Gegenſatz zwiſchen Judenthum und Heidenthum, der die Menſchheit früher geſpalten und ihre Einigung verhindert hatte, in der Perſon Chriſti ſeine Auflöſung und Ausgleichung gefunden hat, und zwar deshalb, weil Chriſtus ſeiner einzigartigen perſönlichen Würde zufolge überhaupt der ſchlechthin Erhabene iſt, hoch über allen Gegenſätzen ſteht und das an ſich Unvereinbarſte in ſeiner Perſon zu vereinigen vermag. Ebendarum ſoll jede Gemeinde (Eph. 2, 21), alſo auch die epheſiniſche, eine Erfüllung des göttlichen Weltzwecks, eine Offenbarungsſtätte des ewigen Friedens, ein in ſich wohlgegliederter

Leib, ein kunſtreicher harmoniſcher geiſtiger Bau ſein, in dem ſich, vermöge des einigenden und zuſammenhaltenden Geiſtes Chriſti, alle Theile aufs ſchönſte an- und ineinanderſchließen (Eph. 2, 20 fg.; 4, 10 fg.). Weil aber der Apoſtel von der Beſtimmung der chriſtl. Gemeinde zur ſittlichen Einheit ſo feſt überzeugt iſt, ſo zieht er von hier aus auch einen Schluß auf das Bedürfniß einer geiſtigen Einheit derſelben. Die Liebe führt nämlich auch zur Einheit der Erkenntniß und des Glaubens (Eph. 3, 17 fg.; 4, 13). Und der Geiſt liebevoller Eintracht ſoll ſich nicht nur im geſammten Gemeindeleben, ſondern auch in allen Beſonderheiten, namentlich des gottesdienſtlichen und des Familienlebens, äußern (Eph. 5, 18—6, 9). Die Gemeinde zu Epheſus war damals durch Irrlehrer augenblicklich nicht gefährdet; allein der Apoſtel iſt nicht ohne Beſorgniſſe für die Zukunft, und ermahnt deshalb am Schluß zur Wachſamkeit und zur Kampfbereitſchaft, indem er zeigt, welche Waffen wirklich den Sieg verbürgen (Eph. 6, 11 fg.).

Dafür, daß der Brief gegen das Ende der Laufbahn des Apoſtels verfaßt iſt, legt nicht nur die ausgebildete Chriſtologie deſſelben ein Zeugniß ab, ſondern insbeſondere auch der große Nachdruck, den er auf geordnete Gemeindeverhältniſſe legt. Der freie pauliniſche Standpunkt hatte anfänglich zu Misbildungen und Unordnungen in den neugeſtifteten Gemeinden geführt. In Theſſalonich, Korinth und Rom waren Unruhen und Spaltungen (die Schwärmer in Theſſalonich, die Parteien in Korinth, die Starken und die Schwachen in Rom) entſtanden. Auf der Höhe ſeines Lebens, in der Stille des Kerkers, nach ſo vielen bittern Erfahrungen hatte Paulus den Werth feſter Gemeinſchaftsordnungen ſchätzen gelernt, und dieſe den epheſiniſchen Chriſten in ſeinem Sendſchreiben aufs nachdrücklichſte empfohlen.

Darüber, daß daſſelbe aus der Gefangenſchaft geſchrieben iſt, kann (nach Kap. 3, 1. 13; 4, 1; 6, 20) kein Zweifel ſein. Streitig iſt nur, ob der Apoſtel, als er es verfaßte, in Rom oder in Cäſarea gefangen ſaß? Nach der herkömmlichen Annahme wäre der Brief aus der Gefangenſchaft in Rom geſchrieben. Die altkirchl. Ueberlieferung hegte für die röm. Gefangenſchaft des Apoſtels ein leicht begreifliches Vorurtheil. Seit David Schulz (in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1829, S. 612 fg.) hat aber eine Reihe von Forſchern (Schneckenburger, Schott, Wiggers, Thierſch, Reuß, Meyer) ſich für Cäſarea entſchieden. Zu Gunſten der röm. Gefangenſchaft wird insbeſondere 2 Tim. 4, 12, wonach Tychikus ebenfalls von Paulus nach Epheſus geſandt wird, geltend gemacht. Allein, ganz abgeſehen von der nach unſerer Anſicht faſt zweifelloſen Unechtheit des 2. Timotheusbriefs (ſ. Paſtoralbriefe), ſind die Verhältniſſe, in denen der Apoſtel nach der Schilderung jenes Briefs ſich befindet, ganz andere als diejenigen, welche aus dem Epheſerbrief ſich ergeben (vgl. 2 Tim. 4, 8 fg. mit Eph. 6, 19 fg.), und der Tychikus des 2. Timotheusbriefs ſcheint von deſſen Verfaſſer lediglich dem Epheſerbrief entnommen zu ſein. Ueberdies ſehen die Vertheidiger der Echtheit des 2. Timotheusbriefs ſich zur Annahme einer zweiten röm. Gefangenſchaft genöthigt, aus welcher jener Brief hervorgegangen ſein ſoll; unſern Brief mit dem Brief an die Koloſſer und den Philemon in die ſo problematiſche zweite röm. Gefangenſchaft des Apoſtels zu verlegen, wäre ein grundloſer Gewaltſtreich. Allerdings befand ſich Timotheus (Phil. 1, 1) mit dem Apoſtel gegen das Ende ſeiner Gefangenſchaft in Rom; warum aber ſoll derſelbe nicht auch in Cäſarea auf längere oder kürzere Zeit die Gefangenſchaft des Apoſtels getheilt haben können? Sind doch die Nachrichten der Apoſtelgeſchichte gerade in dieſer Beziehung beſonders fragmentariſch und dürftig. Jedenfalls wurde Paulus zu Cäſarea nicht in ſtrenger Haft gehalten und war nicht gehindert, Beſuche von Angehörigen und Freunden anzunehmen (Apg. 24, 23). Nach Kol. 4, 10; Phil. 24 war ſein früherer Reiſebegleiter, Ariſtarch, zur Zeit der Abfaſſung unſers Briefs mit ihm gefangen. Wenn dieſer jedoch (Apg. 27, 2) den Apoſtel auf der Reiſe von Cäſarea nach Rom begleitet hatte und ſchon früher in deſſen Umgebung geweſen war (Apg. 19, 29; 20, 4; 27, 2), ſo folgt von hier aus faſt mit Nothwendigkeit, daß derſelbe ſchon in Cäſarea die Gefangenſchaft des Apoſtels getheilt hat. Die Bemerkung, daß, was in unſerm Brief von der Wirkſamkeit des Apoſtels zur Verbreitung des Evangeliums geſagt werde, mit dem im Philipperbrief (Kap. 1, 12—14) in derſelben Richtung Geſagten vollkommen übereinſtimme und ſomit vorzugsweiſe auf die röm. Gefangenſchaft paſſe (Harleß, „Commentar über den Brief Pauli an die Epheſier" [2. Aufl., Stuttgart 1858], S. LXV), iſt ohne alles Gewicht; denn aus beiden Stellen geht nur hervor, daß der Apoſtel beide male in der Verkündigung des Evangeliums nicht gehindert war. Hierzu waren aber die Umſtände in Cäſarea noch günſtiger als in Rom. Im


N.
W.
O.
S.
PLAN von EPHESUS
nach
Falkener.
Selinus See
Selinus See
Caystr
Caystr
Hain d Diana
Hafen
Vorstädte
Stadion
Hadrian's
Aquaduct
Vorstädte
Coressus
Aquaduct
Odeion
Odeion
Odeion

übrigen finden im Philipperbrief (Kap. 1, 20 fg.; 2, 17 fg.; 3, 10 fg., 20 fg.) ſich ernſtliche Todesahnungen, welche im Epheſerbrief gänzlich fehlen.

Außer der altherkömmlichen kirchl. Ueberlieferung ergibt ſich aus unſerm Brief ſelbſt kein einziger Anhaltspunkt für deſſen Abfaſſung in der röm. Gefangenſchaft. Für die Abfaſſung in Cäſarea dagegen liegen beſtimmte Andeutungen vor. Zur Zeit der Abreiſe des Tychikus befand ſich in der Umgebung des Apoſtels ein ſeinem chriſtl. Herrn, Philemon in Koloſſä, entlaufener heidniſcher Sklave, Oneſimus. Dieſer war von dem gefangenen Paulus zum Chriſtenthum bekehrt worden (Phil. 10), und wurde jetzt durch Tychikus ſeinem Herrn mit einem Empfehlungsſchreiben zurückgeſandt. Nun iſt es aber keineswegs wahrſcheinlich, daß der von Reiſemitteln entblößte Flüchtling von Koloſſä aus die weite Reiſe nach der entlegenen Weltſtadt unternommen habe; Cäſarea lag erheblich näher und war viel leichter zugänglich. Daß in Rom die Polizei (unter dem Scepter Nero's) ungefährlicher geweſen ſei als in Cäſarea, wie Wieſeler annimmt, wird, zumal in der Nähe eines ſcharf bewachten Staatsgefangenen, wie Paulus war, kaum im Ernſt behauptet werden wollen. Insbeſondere Ein Umſtand wiegt noch zu Gunſten von Cäſarea. Wäre Rom der Ausgangspunkt für die Reiſe des Tychikus nach Kleinaſien geweſen, ſo würde er zuerſt in Epheſus eingetroffen und von dort nach Koloſſä weiter gereiſt ſein. Da nun aber Oneſimus im Epheſerbrief (Kap. 6, 21) nicht mehr als Reiſebegleiter des Tychikus vorausgeſetzt iſt, während er im Koloſſerbrief (Kap. 4, 9) den Koloſſern zu freundlicher Aufnahme empfohlen wird, ſo ſchließen wir hieraus mit Grund, daß Tychikus zuerſt in Koloſſä eintraf, den Oneſimus dort bei Philemon zurückließ und von da ſeine Reiſe nach Epheſus fortſetzte. Ueberhaupt liegt die Vermuthung nahe, Paulus habe zunächſt nur an die Koloſſer (und den Philemon) zu ſchreiben beabſichtigt; darum iſt auch ohne Zweifel der Koloſſerbrief zuerſt mit größerer Sorgfalt ausgeführt, und im gewiſſen Sinn die Quelle für den Epheſerbrief geworden. Möglicherweiſe hat ſich Tychikus erſt kurz vor ſeinem Abgang entſchloſſen, ſeine Reiſe bis nach Epheſus auszudehnen. Auch in den Worten (Eph. 6, 21) „damit auch ihr wiſſet, wie es um mich ſteht", liegt eine Andeutung, daß die Koloſſer vor den Epheſern durch Tychikus mündliche Nachrichten über das Befinden des Paulus erhalten hatten. Von Cäſarea aus führte der Weg den Tychikus zuerſt nach Koloſſä und erſt von da nach Epheſus. In Cäſarea hoffte Paulus mit Recht auf baldige Befreiung, weshalb er auch den Philemon um Beſtellung einer Herberge in Koloſſä erſuchte (Phil. 22; Apg. 26, 31 fg.). Nur von Cäſarea aus iſt nach ſeiner Befreiung eine Reiſe durch die kleinaſiatiſchen, ſeiner Richtung angehörigen Gemeinden wahrſcheinlich; von Rom aus beabſichtigte er vielmehr, ſich nach dem äußerſten Weſten zu begeben (Röm. 15, 24), höchſtens vorher noch einen kurzen Beſuch in den griech. Miſſionsſtationen abzuſtatten (Phil. 2, 24). Das Uebergewicht der Gründe entſcheidet ſomit für die Abfaſſung unſers Briefs während der Gefangenſchaft zu Cäſarea; ſie fällt nicht ganz in die erſte Zeit, aber auch nicht ganz an das Ende derſelben, in das Jahr 60 oder 61.

In Betreff der Literatur ſind, außer den „Lehrbüchern der Einleitung ins Neue Teſtament" und den ſchon erwähnten Werken von Harleß und Bleek, hauptſächlich noch zu vergleichen Matthies, „Erklärung des Briefes Pauli an die Epheſer" (Greifswald 1834), Rückert, „Der Brief Pauli an die Epheſer" (Leipzig 1834), Meyer, „Kritiſch-exegetiſches Handbuch über den Brief an die Epheſer" (4. Aufl., Göttingen 1867), und mein Commentar „Die Briefe an die Epheſer, Philipper, Koloſſer" in Lange's „Theologiſch-homiletiſchem Bibelwerk", Bd. IX (1. Aufl., Bielefeld 1862; 2. Aufl., 1867). Schenkel.

Epheſus, in chriſtl. Zeiten die Metropole der proconſulariſchen Provinz Aſien, von alters her die Hauptſtadt Joniens, lag am Fluß Kayſter, nicht weit von der kleinaſiat. Küſte des Aegäiſchen Meeres der Inſel Samos gegenüber. Der Kayſter ſucht ſich zwiſchen den ſteil abfallenden Höhenzügen der Galleſiſchen Berge und den nördlichen Ausläufern des Paktyasgebirges ſeinen Weg zum nahen Meer, und erweitert, nachdem er dieſen Gebirgspaß hinter ſich gelaſſen, ſein Thal zu einer Ebene, die aus angeſchwemmtem Land entſtanden iſt; einzelne felſige Hügel ragen aus dieſer Ebene hervor und legen noch heute Zeugniß dafür ab, daß allmählich durch die Anſchwemmungen des Kayſter einige kleine Inſeln dem Meer abgerungen und mit dem Feſtland verbunden ſind. Im Norden wird dieſe Ebene durch die Galleſiſchen Berge, die zum Aegäiſchen Meer hinſtreichen, im Süden durch vorgeſchobene Höhen des Paktyas begrenzt; zwei derſelben, der hohe und ſteile Koreſſus und nordöſtlich neben ihm Prion, der durch ein enges und tiefes Thal

vom Koreſſus getrennt iſt, in faſt runder Form aus der Ebene ſich erhebt und am Gipfel in zwei Spitzen emporſteigt, liegen etwa in der Mitte dieſer Vorberge des Paktyas; der weſtlichſte Zug derſelben, Solmiſſus, bildet gleichſam einen Damm zwiſchen der Ebene und dem Meer; endlich findet ſich auch im Oſten ein Berg, der frei aus der Ebene emporſteigt, zwar niedriger als die übrigen, aber dadurch ausgezeichnet, daß ein türkiſches Caſtell ſeine Spitze krönt und an ſeinem ſüdlichen Abhang ein türkiſches Dorf, Ajasluk, gelegen iſt.

Theils in dieſer Ebene, theils an den Abhängen des Koreſſus und ſpäter auch des Prion, wurde eine neue Stadt von ioniſchen und andern griech. Anſiedlern gegründet, welche unter der Führung des Androklus, eines Sohnes des athenienſiſchen Königs Kodrus, die ältern Bewohner dieſes Landſtrichs, Lydier, Karier und Pelasger, etwa gegen Ende des 11. Jahrh. v. Chr. beſiegt hatten. Die griech. Ankömmlinge hatten hier bei den Pelasgern den Cultus der Göttin Upis gefunden, der in der Nähe des Fluſſes ein Heiligthum geweiht war, der Stamm einer Ulme oder Buche, welcher in einer Höhlung das Bild der Göttin barg. Dieſes Bild war ein roh bearbeitetes Stück Cedernholz oder Weinrebe, das in Mumiengeſtalt nur Kopf, Hände und viele Brüſte zeigte, aber für ganz beſonders heilig galt, da es vom Himmel herabgefallen ſein ſollte (Apg. 19, 35). Die pelasgiſche Göttin Upis ſoll die Tochter des Upis, der Erde, und der Glauce ſein, einer Göttin, die, wo nur immer Spuren von ihr in der Mythologie der Griechen auftauchen, mit dem Meer und dem Waſſer zuſammenhängt. Die Tochter vereinigt aber folgerichtig die Natur von Vater und Mutter in ſich, und ſo bezieht ſich der Cultus der Upis auf Erde und Waſſer in ihrer Verbindung, wie ſie in Quellen, Sümpfen und Seen erſcheint, entſprechend dem Ort ſeines Heiligthums im Sumpf am Ufer des Kayſter und dem Bild der Göttin mit ſeinen vielen Brüſten, die in leicht verſtändlicher Symbolik Quellen bezeichnen. Denſelben Grundgedanken, die Verbindung von Erde und Waſſer in Quellen, Seen, Sümpfen, feiert auch der griech. Cultus der Artemis oder Diana (ſ. d.); es lag alſo nahe, daß die griech. Anſiedler ihre Diana an die Stelle der Upis treten ließen und nach einem Beinamen dieſer Göttin, Epheſia, die Schießende (entweder von den Strahlen des Mondes, der ein Attribut Diana's iſt, oder von den Geſchoſſen Diana's als Jägerin zu verſtehen), ihre Stadt Epheſus nannten.

Seine geographiſche Lage und der Geiſt ſeiner Bevölkerung wieſen Epheſus von jeher auf den Handel hin; und zwar vermittelte es den Verkehr mit dem Binnenland, das von Epheſus aus auf zwei Wegen leicht zu erreichen war. Die epheſin. Händler zogen entweder ſüdöſtlich zwiſchen den Bergen Koreſſus und Prion hindurch und durch die Gebirgspäſſe zwiſchen Paktyas und Thorax nach Magneſia in das Thal des Mäander, das ihnen nach Oſten einen offenen Weg bot, auf dem man über die Städte Tralles, Laodicea, Apamea, durch Lykaonien und Kappadocien hindurch bis zu den Ufern des Euphrat gelangen konnte; oder ſie wandten ſich nordöſtlich durch die Ebene des Kayſters und die Engpäſſe des Tmolus nach Sardes, von wo aus ihnen der Weg durch das Thal des Hermus bis Phrygien offen lag. Und was von Schätzen und Erzeugniſſen Aſiens in Epheſus aufgeſtapelt wurde, das ging in das Mutterland der griech. Colonie, deſſen Schiffe in zwei Häfen ſichere Aufnahme fanden; der eine, Panormus geheißen, eine Bucht der Seeküſte, liegt weſtlich von der Stadt; der andere beſpülte die Nordſeite von Epheſus und wurde von dem durch Ausgrabungen erweiterten Kayſter gebildet; er war der Diana geheiligt, deren Tempel an demſelben lag; heute iſt er verſandet und in einen großen Sumpf verwandelt; durch den Fluß ſtanden ehemals beide Häfen miteinander in Verbindung.

Schon in den früheſten Zeiten brachte dieſer ausgedehnte Handel, den die junge Colonie ſofort begann, ſowie ſie in glücklichen Kämpfen mit ihren Nachbarn ihr Gebiet erweitert und durch Verträge mit denſelben ihre Stadt bevölkert hatte, einen bedeutenden Reichthum nach Epheſus; und wie wechſelnd ſich auch die politiſche Lage der Stadt im Laufe der Jahrhunderte geſtalten mochte (kurze Zeiträume der Freiheit wechſelten für dieſelbe mit der Botmäßigkeit unter einheimiſchen Tyrannen, unter lydiſcher, dann perſ. Zwingherrſchaft, unter athenienſiſcher oder ſpartaniſcher Hegemonie, unter der Herrſchaft der Perſer, des großen Alexander und ſeiner Nachfolger, zuletzt der Könige von Pergamus, bis Epheſus im J. 41 v. Chr. dauernd dem Römiſchen Reich einverleibt wurde), immer blieb Epheſus die angeſehenſte Stadt Vorderaſiens mit einem ungeheuern Fremdenverkehr, ein Mittelpunkt antiker Cultur, der alle Reize helleniſcher Bildung in Wiſſenſchaft und Kunſt in ſich vereinigte, der aber auch an den Gebrechen des griech. Lebens, die

hier noch durch den übertriebenen Luxus Aſiens geſteigert waren, ſeinen reichen Antheil hatte.

Zu dem Glanz und Ruhm von Epheſus trug ſein Dianacultus mit ſeinem als eins der ſieben Wunderwerke der Alten Welt geprieſenen Tempel nicht wenig bei. An der Stelle des alten Upisheiligthums im Sumpf des Kayſter hatte ſchon Androklus der Diana, der Schutzgöttin von Epheſus, einen Tempel errichtet; dieſer kleine, im doriſchen Stil erbaute Tempel genügte aber der reich gewordenen Stadt nicht lange; ſchon ſeit dem Ende des 7. Jahrh. hatte man angefangen, an dem Platz des alten Heiligthums den Sumpf durch Abzugskanäle in trockenes Land zu verwandeln und die Fundamente zu einem großartigen Tempel zu legen, der den ioniſchen Bauſtil mit ſeinen ſchlanken Säulen zum erſten mal in einem claſſiſchen Typus zur Darſtellung brachte. Zweihundertundzwanzig Jahre lang hatte man an dieſem Meiſterwerk der Architektur mit unermüdlichem Fleiß gearbeitet. Das ganze Tempelgebäude bildete ein Rechteck, deſſen Länge 425 Fuß, deſſen Breite 210 Fuß betrug. Auf zehn Stufen ſtieg man zu der Säulenhalle empor, welche auf allen vier Seiten das eigentliche Heiligthum umgab. Sie wurde durch 76 Säulen gebildet, die zu zweien einander gegenüberſtanden, und von denen jede eine Höhe von 60 Fuß und einen Durchmeſſer von $7\frac{1}{2}$ Fuß hatte; gefertigt waren ſie aus dem weißen Marmor des Prion. Das Heiligthum, ebenfalls in Form eines Rechtecks erbaut, gliederte ſich dreifach: in den Vorhof, in das Heilige mit der Statue der Göttin, das in einer halben Höhe des Tempels eine Säulenhalle als obern Stock trug, und in den Hinterraum. Zwiſchen dieſem und dem Heiligen befanden ſich Treppen, welche in die obere Säulenhalle und zu dem Dach des Tempels, das aus Cedernholz gefertigt war, emporführten. Vier Säulen, paarweiſe geordnet, ſtanden außerdem der Thür zum Heiligen gegenüber und trugen das Dach des Vorhofs, und zwei Säulen befanden ſich noch in der Schlußlinie des Hinterraums. Außerdem trugen achtzehn kleinere Säulen, ebenfalls von weißem Marmor, in angemeſſener Entfernung von den Seitenwänden und der Hinterwand des Heiligen, die Decke deſſelben und wiederholten ſich in derſelben Größe und derſelben Ordnung in dem über dem Heiligen befindlichen Oberraum; endlich ſtand noch eine einzelne Säule in der Tiefe des Heiligen hinter dem Bild der Göttin. Während die übrigen Säulen aus glattem weißen Marmor gefertigt waren, trugen die 36 Säulen des Heiligen und des Oberraums den Schmuck von Bildwerk.

Aber nicht lange ſollte ſich Epheſus der Vollendung ſeines Tempels freuen; in der Geburtsnacht Alexander's des Großen im J. 355 zündete Heroſtratus, um ſeinen Namen auf die Nachwelt zu bringen, in wahnſinniger Verblendung das Nationalheiligthum der Jonier an. Das Dach, das Gebälk und die Seitenwände des Heiligen wurden ein Raub der Flammen; dennoch war der Schaden nicht ſo groß, daß die Epheſer nicht ſofort mit friſchem Muth die Wiederherſtellung des Tempels in Angriff genommen hätten, der glänzender noch aus der Reſtauration hervorging, als er vordem geweſen war. Namentlich ſcheinen die mit Bildwerk geſchmückten Säulen des Heiligen und des Oberraums erſt ein Werk der Reſtauration geweſen zu ſein, die auch den Hinterraum in ein Heiligthum der Hekate verwandelte, deſſen Dach von acht großen Säulen von grüner Farbe getragen wurde (die ſich jetzt in der Sophienkirche in Konſtantinopel befinden ſollen; vgl. Guhl, Ephesiaca [Berlin 1843], S. 174), ſodaß der Tempel, von ſeinem erſten Entwurf bis zur Vollendung ſeiner Reſtauration das Lebenswerk von ſieben Meiſtern, nach ſeinem vollſtändigen Ausbau im ganzen den Schmuck von 127 Säulen zeigte. Auch das Innere des Tempels barg eine reiche Fülle von Statuen, Votivtafeln, Gemälden und ſonſtigen Koſtbarkeiten, und nicht blos die Einkünfte ſeiner zahlreichen Prieſterſchaft wurden in den Gewölben deſſelben aufbewahrt, auch auswärtige Städte vertrauten ihre Gelder dem geweihten Schutz des Dianatempels an.

Um dieſen prächtigen Tempel und ſeinen Cultus concentrirten ſich die öffentlichen Intereſſen von Epheſus. Wie er am Hafen errichtet war, ſo ward der Handel der Stadt dem Schutz der Diana befohlen; aber auch das politiſche Leben von Epheſus hing auf das innigſte mit dem Cultus der Diana zuſammen. An den Epheſien oder Artemiſien, dem höchſten Feſt der epheſiniſchen Göttin, ſtrömte die Bevölkerung von ganz Jonien in Epheſus zuſammen und berieth ſich, nachdem die religiöſe Feier vollendet, über ihre gemeinſamen Angelegenheiten. So wurde der Dianentempel nicht blos das gemeinſame Heiligthum der kleinaſiat. Griechen, aus dieſen Feſtverſammlungen erwuchs auch ein Bund

der Jonier, in dem Epheſus den Principat erhielt. Daher wurde der Stadt Epheſus der Beiname „die erſte Stadt von Aſien“ zutheil, und noch in den röm. Zeiten wurde es geſetzliche Beſtimmung, daß jeder neuernannte Proconſul von Aſien zu Schiffe in ſeine Provinz einziehen und in Epheſus zuerſt an das Land ſteigen mußte. Auch das Ehrenrecht des Neokorats (die Einwohner von Epheſus nannten ſich νεωκόροι [Neokoroi] der Diana, und ihre Stadt trug, auch auf Münzen, den Beinamen νεωκόρος [Apg. 19, 35]), d. h. das Recht, Tempel zu bauen, für die Erhaltung, Erneuerung und Ausſchmückung derſelben zu ſorgen, und Feſtfeiern zu Ehren der Götter oder der Kaiſer zu veranſtalten, verdankten die Epheſer ihrem Dianatempel; aber neben dieſer gern getragenen Laſt brachte der Tempel der Stadt noch den materiellen Vortheil, daß ſein weit ausgedehntes Aſylrecht, das auch von den Perſern, Alexander dem Großen und den Römern geachtet wurde, nicht wenige Verfolgte dazu beſtimmte, ſich in Epheſus niederzulaſſen, wodurch namentlich in den frühern Zeiten die Bevölkerung der Stadt raſch zunahm.

In dieſes Epheſus hatte Paulus die erſte Kunde von dem Evangelium gebracht, als er am Schluß ſeiner zweiten Miſſionsreiſe im J. 53 von Korinth nach Jeruſalem auf dem Seewege zurückkehrte und in der Hauptſtadt der Provinz Aſien eine kurze Raſt hielt, die er dazu benutzte, in der Synagoge Chriſtum zu verkündigen (Apg. 18, 19). Von Erfolgen dieſer mehr vorbereitenden Wirkſamkeit des Heidenapoſtels in Epheſus wird uns nichts berichtet; aber das Zeugniß von Chriſto verſtummte wenigſtens von nun an nicht wieder an dieſem Sitz des Weltverkehrs; denn Aquila und Priscilla, Paulus' korinthiſcher Gaſtfreund und deſſen Weib, hatten den Apoſtel nach Epheſus begleitet und blieben daſelbſt zurück, thätig für die Sache Chriſti (Röm. 16, 3). Für dieſe gewannen ſie den Apollos, einen Juden aus Alexandrien, der mit alexandriniſcher theologiſcher Bildung, Beredſamkeit und ſchlagfertiger Dialektik eine durch die Kunde vom Täufer und ſeiner Miſſion angeregte Sehnſucht nach dem baldigen Anbruch der meſſianiſchen Zeit verband, und gerade damals in der epheſin. Synagoge ſeine Ueberzeugungen zu verbreiten ſuchte. Indeß Apollos (ſ. d.) blieb nicht in Epheſus, ſondern ging nach Korinth (Apg. 18, 24 fg.), und ſo machte die Gründung einer chriſtl. Gemeinde in Epheſus erſt wieder bedeutendere Fortſchritte, als Paulus auf ſeiner dritten Miſſionsreiſe ſich über zwei Jahre lang (55—57) hier niederließ und eine geordnete Wirkſamkeit begann. Zunächſt bekehrte er, nach dem 19. Kapitel der Apoſtelgeſchichte, das über den Aufenthalt Pauli in Epheſus ausführlichen Bericht erſtattet, Johannesjünger (ſ. d.), die, wie Apollos, nur von dem Vorläufer Chriſti und ſeiner Taufe, noch nicht von Chriſto ſelbſt Kunde hatten, dann verſuchte er ſein Heil ohne Erfolg in der Synagoge bei der Judenſchaft, die ſich um des Handels willen in großer Anzahl in der Hauptſtadt Vorderaſiens niedergelaſſen hatte, und begann zuletzt eine regelmäßige Lehrthätigkeit in der Schule eines gewiſſen Tyrannus. Dieſe Thätigkeit Pauli blieb nicht ohne Frucht; unter Juden und Griechen gewann er Chriſto eine große Zahl von Bekennern. In der That müſſen die Erfolge des Apoſtels imponirend geweſen ſein; denn nicht blos misbrauchten jüd. Zauberer und Goeten (ſ. d.), eine in Vorderaſien nicht ſeltene Erſcheinung, den Namen Chriſti, den Paulus verkündige, als magiſche Beſchwörungsformel, auch eine große Zahl ſolcher, die in dem heidniſchen Volksglauben ihr religiöſes Bedürfniß nicht mehr befriedigt gefunden und deshalb die magiſchen Künſte gepflegt hatten, kamen von ihrem verderblichen Wahn zurück und verbrannten öffentlich ihre Zauberbücher. In Epheſus dürfen ſolche Vorgänge nicht befremden, da ſich die Pflege der Magie an den Artemiscultus knüpfte. Bekannt ſind die epheſiniſchen Zauberformeln (Ἐφέσια γράμματα, Ephesia grammata), welche, auf Papier oder Pergament geſchrieben, entweder hergeſagt oder als Amulete getragen wurden. Sie waren Nachbildungen der auf die Wirkſamkeit Diana's bezüglichen, durch Monogramme bezeichneten Worte: Waſſer, Erde, Jahr, Licht, Finſterniß, Sonne, Wahrheit u. ſ. w., welche in den Gürtel und auf die Füße des Götterbildes eingeſchrieben waren; ihre helfende Kraft galt für unwiderſtehlich, ſodaß ſie ſelbſt Kröſus, ſchon auf dem Scheiterhaufen ſtehend, ausgeſprochen haben und durch ſie gerettet ſein ſoll.

Indeß beſchränkte der Apoſtel während dieſes längern Aufenthalts in Epheſus ſeine Predigt keineswegs auf dieſe Stadt allein; Epheſus war jetzt für Paulus, was ihm bis dahin Antiochia geweſen war und ſpäter Rom werden ſollte, ein bequem gelegener Mittelpunkt für eine weitere Wirkſamkeit, die ſich auf die ganze Provinz Aſien und über das Aegäiſche Meer hinüber auf Macedonien, Griechenland und Illyrien erſtreckte. Die

Stiftung der Gemeinden, welche Offb. 1, 11 und Kol. 4, 13 erwähnt werden, wol meiſt durch Schüler des Apoſtels unter leitender Einwirkung deſſelben, mag wahrſcheinlich in dieſe Zeit fallen. Daneben ließ der Apoſtel auch ſein altes Arbeitsfeld in Kleinaſien nicht aus den Augen; auf ſeiner Reiſe nach Epheſus muß er bemerkt haben, daß ſein Werk in den galatiſchen Gemeinden in Gefahr ſtand durch judaiſtiſche Umtriebe vernichtet zu werden; deshalb ſuchte er bald nach ſeiner Ankunft durch einen Brief an die galatiſchen Chriſten mit aller Energie dieſem Verderben zu ſteuern (ſ. Galaterbrief). Auch der korinthiſchen Gemeinde wendete er von Epheſus aus aufs neue ſeine apoſtoliſche Fürſorge zu. Obgleich die Apoſtelgeſchichte von einer ſolchen Reiſe nichts erwähnt, ſo muß der Apoſtel doch von Epheſus aus Korinth einmal beſucht haben, um ſich nach dem Ergehen ſeiner bedeutendſten Gemeinde auf europäiſchem Boden umzuſehen. Wenn die Paſtoralbriefe, vor allem der Brief an Titus und der 1. Brief an Timotheus, für echt gelten dürften, was aber mehr als nur zweifelhaft zu ſein ſcheint, ſo wäre Paulus auf dieſer Reiſe zuerſt nach Kreta und dann nach Korinth gegangen; unzweifelhaft ſcheint aber nur ein vorübergehender Aufenthalt in der Hauptſtadt Achajas (2 Kor. 12, 14; 13, 1; 1 Kor. 16, 7), von wo Paulus wol noch Illyrien (Röm. 15, 19) beſuchte und durch Macedonien nach Epheſus zurückkehrte. In Korinth hatte Paulus übrigens das Gemeindeleben ſchon auf abſchüſſigen Bahnen gefunden, ſodaß er nur mit Betrübniß von dieſem Beſuch ſprechen kann (2 Kor. 2, 1; 12, 21). Als er nach Epheſus zurückgekehrt war, ſuchte er deshalb durch ein Schreiben, das aber für uns verloren gegangen iſt, die Gemeindeverhältniſſe zu ordnen; aber immer betrübender lauteten die Nachrichten von Korinth, weshalb ſich Paulus entſchloß, nicht blos den Timotheus nach Achaja zu ſenden, er will ihm auch ſelbſt folgen, um ſeine Autorität in Korinth wiederherzuſtellen. Eine Deputation der korinthiſchen Gemeinde, welche ein Sendſchreiben derſelben überbrachte, das ſich über allerlei Streitpunkte Rath erbitten wollte, hatte dieſen Entſchluß zur Reife gebracht. Paulus (ſ. d.) beantwortet in unſerm 1. Brief an die Korinther, den er der Deputation mitgab, dieſes Sendſchreiben, geht eindringlich und ausführlich auf die dortigen Verhältniſſe ein und meldet, daß er um Pfingſten des Jahres 57 von Epheſus abreiſen und durch Macedonien nach Korinth (ſ. d.) kommen will.

Während dieſe Sorgen um die Gemeinde zu Korinth das Herz des Apoſtels bewegten, machte die Verbreitung des Evangeliums in Epheſus, nach dem eigenen Zeugniß Pauli, bedeutende Fortſchritte, wenn er daneben auch klagen muß, daß die Zahl der Gegner deſſelben nicht gering ſei (1 Kor. 16, 9). Namentlich brach ein Aufſtand der Goldſchmiede, welche den gewinnbringenden Verkauf von ſilbernen Modellen des Dianatempels durch die Predigt des Evangeliums beeinträchtigt ſahen, gegen den kühnen Herold Jeſu Chriſti aus. Auch die jüd. Feinde des Apoſtels mögen die Glut des Haſſes noch geſchürt haben (Apg. 19, 33; 20, 19). Das Leben Pauli ſcheint ernſtlich bedroht geworden zu ſein (Apg. 19, 30; Röm. 16, 4; 1 Kor. 15, 32); dennoch gelang es der Stadtobrigkeit, den Aufruhr zu beſchwichtigen, ſodaß Paulus ungefährdet bis zum Frühjahr 57 in Epheſus verweilen konnte; dann brach er auf nach Macedonien und Korinth.

Uebrigens konnte Paulus getroſten Muthes Epheſus verlaſſen; die junge Gemeinde war feſt begründet und die Pflege ihres geiſtlichen Lebens den treuen Händen des Timotheus anvertraut. Auch bei der Annahme der Unechtheit der Briefe an Timotheus darf man dieſen geſchichtlichen Umſtand wol aus denſelben erheben. Zudem müſſen neben Aquila und Priscilla, unter deren Augen und mit deren Hülfe der erſte Samen des Evangeliums ausgeſtreut war, nach Röm. 16, 1—24 (die angezogene Stelle iſt ein pauliniſches Schriftſtück, das urſprünglich an die epheſiniſche Gemeinde gerichtet, aber infolge einer uralten Verwechſelung in den Römerbrief eingefügt iſt), eine Reihe bewährter Zeugen Chriſti in Epheſus dem Gemeindeleben einen feſten Halt geboten haben; auch war Apollos wieder von Korinth nach Epheſus zurückgekehrt (1 Kor. 16, 12); und ſo ſcheint denn auch nach dem Weggang Pauli die epheſiniſche Gemeinde in fortwährendem Wachsthum geblieben zu ſein.

Paulus hat Epheſus nicht wiedergeſehen; aber fortwährend hat er das Geſchick ſeiner Gemeinde mit hingebender Treue auf dem Herzen getragen. Als er im Frühjahr 58 von Korinth nach Jeruſalem eilte, ſeine Gedanken ſchon auf Rom und ſeine Wirkſamkeit im fernen Weſten gerichtet, entbot er deshalb die Aelteſten der epheſiniſchen Gemeinde nach Milet, um Abſchied von ihnen zu nehmen (Apg. 20, 16 fg.). Wie ein Vermächtniß hinterließ er ihnen die Warnung vor den Gefahren einer aufkeimenden Gnoſis, jener phantaſtiſchen Philoſophie, welche zuerſt den Anſpruch darauf erhob, eine chriſtliche zu ſein,

aber die Realitäten, an welche der Gemeindeglaube ſich hielt und die Erkenntniß der chriſtl. Wahrheit für alle Zeiten gebunden iſt, zu blaſſen Abſtractionen verflüchtigte. Bei der Berührung des griech. Geiſtes, der nach Weisheit fragte, mit oriental. Anſchauungen, jüd. Vorſtellungen und dem neuen Ferment der chriſtl. Ideen, wie ſie in Aſien ſtattfand, lagen dieſe Gefahren der epheſiniſchen Gemeinde beſonders nahe. Ja, noch in ſeiner Gefangenſchaft, ſei es von Cäſarea aus oder von Rom, gab Paulus den Epheſern einen thatſächlichen Beweis ſeiner ſorgenden Liebe durch ſeinen großartig angelegten Brief an ihre Gemeinde. Mag nun dieſer Brief urſprünglich direct nach Epheſus addreſſirt geweſen ſein oder mag dieſe beſtimmte Angabe in der Briefzuſchrift gefehlt haben, da alte Handſchriften die Worte „in Epheſus" in V. 1 unſers Briefs auslaſſen, mögen wir endlich den von Paulus Kol. 4, 16 erwähnten Laodiceerbrief in unſerm Epheſerbrief zu finden haben: auf jeden Fall iſt der fragliche Brief, auch wenn er als ein Rundſchreiben an die aſiat. Gemeinden des Paulus zu faſſen, für die epheſiniſche Gemeinde beſtimmt geweſen. Denn er preiſt die wunderbare Weisheit Gottes, die ſich in der Oekonomie des neuen Bundes, der auf die Verſöhnung zwiſchen Himmel und Erde, auf die Einheit zwiſchen Heiden und Juden, auf die Beſeligung der ganzen Menſchheit berechnet ſei, in überreicher Weiſe offenbare; in dieſer Oekonomie ſei dem Menſchengeiſt der Weg zu einer Fülle der Erkenntniß und des Einlebens in die Gottheit aufgethan, der jeden andern, namentlich alſo den der falſchen Gnoſis Vorderaſiens, entbehrlich mache. Spuren von der Pflege einer gnoſtiſirenden Richtung in Epheſus finden wir in der Irrlehre, welche die Paſtoralbriefe (ſ. d.) bekämpfen (ſ. Epheſerbrief).

Auffallend iſt die Erſcheinung, daß trotz dieſer innigen Verbindung zwiſchen Paulus und Epheſus mit dem Ende des 1. Jahrh. das Bild Pauli in den Erinnerungen der epheſiniſchen und ſämmtlicher aſiat. Gemeinden verblaßt, und daß ſich auf Johannes (ſ. d.), der nach der Zerſtörung Jeruſalems nach Epheſus übergeſiedelt war und die Kirche Kleinaſiens von hier aus leitete, auch in Epheſus ſein Evangelium geſchrieben haben und hier begraben ſein ſoll, alles concentrirt, was die chriſtl. Sage Bedeutſames von dem altchriſtl. Epheſus zu berichten hat.

Das Letzte, was das N. T. von Epheſus mittheilt, findet ſich Offb. 2, 1—7. Der Verfaſſer der Offenbarung, Johannes, ein in Epheſus und den kleinaſiat. Gemeinden angeſehener Mann, und gewiß nicht der Verfaſſer des 4. Evangeliums, ſtellt in der angezogenen Stelle im J. 68 der Gemeinde von Epheſus ein Zeugniß aus, das allerlei Rühmliches von der Gemeinde zu berichten weiß, unter anderm V. 6 auch das, daß ſie ſich innerhalb der Schranken des apoſtoliſchen Decrets bewegt und auf Beobachtung der Proſelytengeſetze von ſeiten ihrer heidenchriſtl. Glieder gedrungen habe; gerügt wird aber, daß die Glut der erſten Liebe erloſchen ſei, und deshalb gedroht, daß der Leuchter der Gemeinde umgeſtoßen werden ſolle (V. 5 und 6). Wir bemerken hierzu, daß Nikolaus nur die griech. Ueberſetzung von Bileam iſt; Bileam wird aber weiter unten (V. 14) vorgeworfen, daß er die Iſraeliten zum Genuß von Götzenopferfleiſch und zur Hurerei verführt habe. Die Nikolaiten müſſen alſo ſolche Heidenchriſten geweſen ſein, welche ſich von den Apg. 15, 29 ihnen auferlegten geſetzlichen Verpflichtungen dispenſirten.

Die Drohung der Offenbarung iſt an Epheſus in Erfüllung gegangen; nachdem die Stadt um 262 n. Chr. von den Gothen zerſtört war, und zwar ſo gründlich, daß von dem prächtigen Dianatempel faſt keine Spur mehr blieb, hatte ſie ſich freilich wieder erholt und zu neuer Blüte emporgearbeitet; aber im Anfang des 14. Jahrh. unterlag Epheſus den Türken, die nicht fern von der zerſtörten Stadt und deren Trümmern die kleine Stadt Ajasluk aufbauten, die heutigentags, nachdem auch ſie im 15. Jahrh. von Timur zerſtört wurde, zu einem ärmlichen türk. Dorf herabgeſunken iſt.

Zu vgl. ſind namentlich, außer Guhl, von Prokeſch-Oſten, „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient" (Stuttgart 1836—37, II, 281 fg.); Schubert, „Reiſe in das Morgenland" (Erlangen 1838—39), I, 294 fg.; Pococke, Tournefort und ähnliche Reiſewerke.

Mangold.

Epheu, ſ. Bacchus.

Ephod, ſ. Hoherprieſter, Prieſter.

Ephraim. 1) Name des Stammvaters, Stammes und Reichs. Nach 1 Moſ. 41, 50 fg. wurden dem Joſeph von der Aſenat, der Tochter des Potiphera, des Prieſters von On, zwei Söhne geboren, Manaſſe und Ephraim. Jakob nahm dieſe zwei Söhne

des Joseph an Kindesstatt an, sodaß sie in der Reihe der Söhne des Jakob als Väter israelitischer Stämme mitgezählt werden, die später geborenen Söhne des Joseph hingegen für Söhne des Joseph gelten und zu den Stämmen Ephraim und Manasse gerechnet werden sollten (1 Mos. 48, 1—7). Als Jakob kurz vor seinem Tode die beiden Enkel segnete, legte er die rechte Hand auf den zweitgeborenen Ephraim, indem er diesem zugleich den Vorrang vor dem erstgeborenen Manasse verhieß (V. 9—19); auch in dem Spruch: „Gott mache dich wie Ephraim und Manasse", nimmt Ephraim die Stelle von Manasse ein (V. 20). In der Erzählung von der Anordnung des Lagers der Söhne Israels bei dem Aufbruch vom Sinai wird die Zahl der gemusterten Ephraimiten, deren Fürst Elischama, Sohn des Ammihud, war, auf 40500 angegeben (4 Mos. 1, 10. 32 fg.; 2, 18 fg.), hingegen beläuft sie sich 4 Mos. 26, 37 nur noch auf 32500. Wir müssen uns hier mit der nackten Aufzählung dieser Angaben der Bücher Mose's über Ephraim, den in Aegypten geborenen Sohn des Joseph, der in der Reihe der Söhne des Jakob mitzählen soll, den Vorrang vor seinem ältern Bruder erhält und zur Zeit des Mose als ein mächtiger Stamm erscheint, begnügen, da einer zusammenfassenden Betrachtung aller Nachrichten des Pentateuchs über die Stammväter der israelitischen Stämme und über diese selbst die schwierige Beantwortung der Frage überlassen bleiben muß, ob und wie sie für eine geschichtliche Darstellung der Anfänge des israelitischen Volks und seiner Stämme zu verwerthen sind. Josua, der Sohn des Nun (nach 1 Chron. 7, 26 fg. der Enkel jenes obengenannten Fürsten Elischama), welcher das Volk Amalek besiegte (2 Mos. 17, 13), mit andern Fürsten oder Häuptern der Israeliten das Land Palästina auskundschaftete (4 Mos. 13, 6; 14, 6 fg.) und von Mose zum Anführer der Israeliten bestellt ward (4 Mos. 27, 18—23; vgl. 32, 28; 5 Mos. 3, 28; 31, 23), gehörte zum Stamm Ephraim, und seiner hervorragenden Stellung in Israels Gemeinde wird dieser Stamm einen nicht geringen Theil seines hohen Ansehens und seiner nachhaltigen Bedeutung verdanken. Schon zur Zeit des Josua erhielt er feste Wohnsitze in den mittlern Theilen des Landes Palästina, auf dem an fruchtbaren Höhen und Thälern, in alten Zeiten, zumal in seinen nördlichen Ausläufern, an waldbedeckten Bergketten und Gegenden reichen Gebirge Ephraim, wo dem Josua die Stadt Timnat-Serah, dem Eleazar, dem Sohn des Aaron, die Pinehashöhe von der Gemeinde zur Besitzung gegeben wurden (Jos. 19, 49; 24, 33). Auf diesem Gebirge lag die Stadt Schilo, in welcher die Bundeslade, wenn sie auch bisweilen nach andern Orten hingebracht ward, eine bleibende Stätte erhielt und das Heiligthum für Israels Gemeinde sich befand, die Stadt, welche bis nach dem Tode des Eli der religiöse Mittelpunkt Israels in ähnlicher Weise wie später Jerusalem war (Jer. 7, 12 fg.; Ps. 78, 60 fg.; Jos. 21, 2; Richt. 18, 31; 1 Sam. 1, 3; 3, 21; 4, 3 fg.). Auf diesem Gebirge lag auch die Stadt Sichem (wo die aus Aegypten mitgebrachten Gebeine des Joseph begraben wurden; Jos. 24, 32), die wir, im Gegensatz zu Schilo, als den Sitz der weltlichen Herrschaft und als den Vorort zunächst des Stammes Ephraim und dann, wegen des Ansehens dieses Stammes, als den Mittelpunkt und den Versammlungsort der ihre Angelegenheiten ordnenden Gemeinde bezeichnen dürfen (Jos. 24, 1; 1 Kön. 12, 1). Nicht leicht wird es dem mächtigen Stamm Ephraim geworden sein, das in Besitz genommene Stammland zu behaupten und die Grenzen desselben zu erweitern, denn kriegsgeübte Kanaaniter wohnten in seiner Nachbarschaft, und auf schwere Kämpfe mit ihnen weisen die Berichte in Jos. 17, 14—18 und 1 Chron. 7, 21 fg. hin, aber es gelang ihm selbst für schwere Verluste in unglücklichen Kriegen Ersatz zu finden (1 Chron. 7, 23 und 8, 13; vgl. meinen Commentar zu diesen Stellen) und aus seinem Gebiet die Kanaaniter fast gänzlich zu vertreiben; denn nach Richt. 1, 29 blieben nur in der Stadt Geser Kanaaniter in der Mitte des Stammes Ephraim wohnen. Der seit Josua's Tagen in hohem Ansehen stehende Stamm, in dessen Gebiet Schilo und Sichem lagen, hatte die Aufgabe, die israelitischen Stämme, und vorzugsweise die nördliche Gruppe derselben, um sich zu vereinigen und zusammenzuhalten; auch ließ er es an Versuchen, in dieser Richtung seinen Einfluß geltend zu machen, wol nicht fehlen (vgl. die Erzählungen Richt. 8, 1—3; 12, 1—3), aber er konnte der Vereinzelung der Stämme und der um sich greifenden Zersplitterung der Gemeinde nicht Einhalt thun. Das Königthum des Abimelech, welches sich auf Sichem und die Umgegend dieser Stadt beschränkte und eine schnell vorübergehende Erscheinung war, ist nur ein Zeichen der Unordnung und der Verwirrung, die damals auch auf dem Gebirge Ephraim überhandgenommen hatte. Das priesterliche

Amt in Schilo verlor ſeit Eli's Tagen durch die Schuld ſeiner Träger die frühere Bedeutung. Eine größere Anzahl iſraelitiſcher Stämme zu gemeinſchaftlichen Unternehmungen zu vereinigen, gelang erſt dem großen Propheten Samuel, deſſen Geburtsort auf dem Gebirge Ephraim lag. Als die nach feſterer Ordnung ſich ſehnende Gemeinde einen König verlangte, gab Samuel ihr aber nicht einen König aus Ephraims Mitte; das Königthum ward dem Saul aus dem kriegeriſchen Stamm Benjamin und dann dem David zutheil, welcher nach langen Kämpfen Geſammtiſrael ſeiner Herrſchaft unterwarf und dadurch dem Stamm Juda den Vorrang vor den übrigen Stämmen verſchaffte. Der Stamm Ephraim und die andern nördlichen Stämme hatten zwar nach Saul's Tode den Sohn deſſelben, Isboſet, als König anerkannt, doch mußten ſie ſich nach deſſen Ermordung dem David unterwerfen (1 Sam. 5). Der alte Gegenſatz zwiſchen dem Stamm Juda, dem ſich, ſeit Jeruſalem Reſidenz geworden war, der Stamm Benjamin eng angeſchloſſen hatte, und den nördlichen, auf ihre Mehrzahl pochenden Stämmen verſchwand unter David's langer Regierung nicht (2 Sam. 19, 41—20, 3). Während der Herrſchaft des Salomo erhob der Ephraimit Jerobeam (ſ. d.) die Hand wider ihn (1 Kön. 11, 26 fg.). Nach Salomo's Tode kehrte er aus Aegypten, wohin er geflohen war, zurück, trat an die Spitze der nördlichen Stämme, welche nach fruchtloſen Verhandlungen mit Rehabeam ſich von der Herrſchaft des Davidiſchen Hauſes losſagten und den Jerobeam zu ihrem König machten. Er regierte in Sichem auf dem Gebirge Ephraim (1 Kön. 12). Später ward Tirza und noch ſpäter Samaria die Reſidenz der Könige des nördlichen Reichs, Städte, welche ebenfalls auf dem Gebirge Ephraim lagen. Der auf dieſem Gebirge wohnende Stamm Ephraim blieb der hervorragende und einflußreichſte Beſtandtheil des nördlichen Reichs, und daraus erklärt es ſich, daß der Name Ephraim von Hoſea und andern Propheten zur Bezeichnung des nördlichen Reichs und ſeines Volks gebraucht werden konnte.

2) Das Gebirge Ephraim iſt der Bergzug im mittlern Paläſtina, der im Norden von der Ebene Jiſreel begrenzt wird und ſüdlich bis in die Nähe Kirjat-Jearims und Jeruſalems ſich erſtreckt. Die Grenze zwiſchen dieſem Gebirge und dem Gebirge Juda läßt ſich nicht ſcharf beſtimmen; nur ſo viel ſteht feſt, daß, wenn nicht das ganze Stammland Benjamin, ſo doch der größte Theil deſſelben noch auf dem Gebirge Ephraim lag, denn der Benjaminit Scheba iſt ein Mann vom Gebirge Ephraim (2 Sam. 20, 1. 21), und zu demſelben gehört die Gegend zwiſchen Rama und Bethel (Richt. 4, 5). Von den Bergen des Gebirges werden genannt: Zalmon in der Nähe von Sichem (Richt. 9, 48), Ebal auf der Nordſeite und Garizim auf der Südſeite des ziemlich engen, quellenreichen und fruchtbaren Thales, in welchem Sichem lag, Gaas in der Nähe von Timnat-Serah (Joſ. 24, 30), das Gebirge der Amalekiter, ſüdweſtlich von Sichem (Richt. 12, 15), Zemarim und Schomron. Die Beſchaffenheit des Gebirges iſt uns jetzt ziemlich genau bekannt. Seine Berge ſind nicht ſehr hoch, nur einige erreichen die Höhe von 2500 Fuß; in ſeinen langen, von Bächen bewäſſerten Thälern und an den nach denſelben zu ſich ſenkenden Bergſeiten wird der Fleiß des Anbauers noch immer mit reichen Ernten belohnt; ſelbſt ein Theil der Bergebenen iſt mit Pflanzungen von Oliven und Feigenbäumen bedeckt. Nach Weſten zu, wo die Ebene Saron liegt, dacht ſich das Gebirge als eine fruchtbare Hügellandſchaft ab. (Vgl. über die Fruchtbarkeit der Gegend um Samaria Jeſ. 28, 1 fg. und über die des ganzen Gebirges Jer. 50, 19.) Der Wald Ephraim, welcher 2 Sam. 18, 6 erwähnt wird, muß am öſtlichen Ufer des Jordans, nicht allzu weit von der Stadt Mahanaim entfernt, gelegen haben, und ſo iſt aus dieſem Namen ebenſo wenig wie aus den ſchwer verſtändlichen Angaben Joſ. 17, 14—18 (wo der Wald von dem Gebirge Ephraim unterſchieden wird und nicht ein Wald dieſes Gebirges iſt) zu ſchließen, daß das Gebirge Ephraim ein Waldgebirge geweſen ſei; aber da es noch jetzt nordweſtwärts nach dem Karmel zu in einer breiten Reihe niedriger Waldhügel ausläuft und auch ſonſt hier und da ſeine Berge mit Wald bedeckt ſind, ſo wird man wol annehmen dürfen, daß es in frühern Zeiten nicht arm an Wald geweſen iſt.

3) Der Name Ephraim kommt auch als Name einer Stadt vor (2 Sam. 13, 23; vgl. Joh. 11, 54; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 9, 9), welche nach Euſebius, Onom. (in der Ausgabe von Larſow und Parthey, S. 196 fg.) 8 Meilen, nach Hieronymus 20 Meilen nördlich von Jeruſalem lag. Bertheau.

Ephrat oder **Ephrata**, früherer Name der Stadt Bethlehem (ſ. d.; Mich. 5, 1; Ruth 4, 11; Joſ. 15, 59; LXX), abgekürzt **Phrat** (Jer. 13, 4). Nach 1 Moſ. 35, 19;

48, 7 soll Rahel „auf dem Wege gen Ephrat, d. i. Bethlehem“ begraben worden sein; die Ueberlieferung weist noch jetzt ½ Stunde von Bethlehem „auf dem Wege nach Jerusalem“ das Grab derselben nach, über welchem ein Gebäude in türk. Stil errichtet ist. Aber schon der ganze Zusammenhang von 1 Mos. 35, 16—21 beweist, daß das Grab Rahel's nicht südlich von Jerusalem, sondern nördlich von jener Stadt, „auf dem Wege Ephrats von Bethel her zum Heerdenthurm“, d. i. der Berg Zion (Mich. 4, 8), zu suchen ist, wie denn auch 1 Sam. 10, 2. 3 dasselbe ganz deutlich unsern Gibea und Bethel, an den Weg zwischen Rama und Gibea, auf die Grenzscheide zwischen den Stämmen Ephraim und Benjamin verlegt, sodaß die Mutter passend auf dem Gebiet ihrer Kinder ruht. Diese Oertlichkeit wird auch Jer. 31, 15 (vgl. Matth. 2, 18) vorausgesetzt. Ist dieses das Richtige, so müssen in 1 Mos. 35, 19; 48, 7 die Worte „das ist Bethlehem“ ein späterer Zusatz sein, und Ephrat könnte eine Stadt zwischen Bethel und Jerusalem bezeichnen. In Wahrheit aber bezeichnete Ephrata das ganze Gebiet, in welchem Kirjath-Jearim und Bethlehem lagen; denn „der Vater Bethlehems“ (1 Chron. 4, 4), ein Sohn der Ephrat, erzeugt „den Vater von Kirjath-Jearim“ (1 Chron. 2, 19. 50). Der Stamm Ephraim, dem sein Land zu eng war, hat nach Ueberschreitung seiner Grenze (1 Mos. 49, 22) die „Wälderstadt“, d. h. Kirjath-Jearim, und auch Bethlehem gegründet (Jos. 17, 15. 18), und dieser ganze bergige Bezirk, einst Urwald, hieß das Ephrât oder Ephrâta. Vgl. noch für Bethlehem Ruth 1, 2; 1 Sam. 17, 12, und für Ephraim Richt. 12, 5; 1 Sam. 1, 1; 1 Kön. 11, 26. Kneucker.

Ephron. 1) Ein Gebirge an der Grenze des Stammgebiets Juda gegen Benjamin, zwischen Jerusalem und Kirjath-Jearim (Jos. 15, 9), der hochragende Bergrücken, auf welchem heutzutage die Orte Sôba, Kustul, Kulônieh u. s. w. liegen, in deren Nähe die Straße von Jerusalem nach Joppe geht. 2) Eine Stadt in der Nachbarschaft von Bethel, welche Abia dem Reich Israel entriß (2 Chron. 13, 19), ohne Zweifel einerlei mit Ephraim oder Ephrem „in einer Gegend nahe bei der Wüste“ Beth-Aven (Jos. 18, 12), wohin sich Jesus in seinen letzten Tagen zurückzog (Joh. 11, 54), und welches Vespasian nach Bethel eroberte (Josephus, „Jüdischer Krieg“, IV, 9, 9); sowie auch einerlei mit Ophra im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 23), im Nordosten dieses Gebiets (1 Sam. 13, 17). Denn alle drei (hebr.) Wortformen sind im Grunde eins; zudem verlegen wie die biblischen Angaben und der Geschichtschreiber Josephus, so auch die Kirchenväter die Oertlichkeit in die Nähe von Bethel, 5 röm. Meilen östlich davon, und 20 (nicht 8) Meilen nördlich von Jerusalem. Wol mit Recht will man daher die Ortslage heutzutage in dem christl. Dorfe Tajibeh wiederfinden, welches, nördlich von Jerusalem, eine geographische Meile nordöstlich von Bethel (Beitîn) gelegen, die Krone eines kegelförmigen Hügels auf einem sehr hohen Landrücken bildet, östlich neben dem schmalen Wadi Ain („einem Engpaß“), der südwärts fließend in den Wadi el-Mutjâh und mit diesem östlich abwärts unter dem Namen Nawâimeh in den Jordan fällt. Auch jenes Ephron, „eine große feste Stadt an einem Engpaß“, welche der Makkabäer Judas eroberte und zerstörte (1 Makk. 5, 46. 52; vgl. 2 Makk. 12, 27. 28; Josephus, „Alterthümer“ XII, 8, 5), ist nicht, wie es den Anschein hat, in Gilead, zwischen Astaroth und dem Jordan, Skytopolis gegenüber, zu suchen, sondern vielmehr (da in der Stelle 1 Makk. 5 die V. 52. 53 ursprünglich ohne Zweifel unmittelbar hinter V. 45 standen) ebenfalls für Tajibeh mit seiner „merkwürdigen Lage“ zu halten; denn noch heute liegen auf dem äußersten Gipfel seines Hügels die Ruinen eines Thurmes mit zwei Thoren und einer Burg, welche über die Zeit der Römer hinausreichen, und von denen sich die Häuser an den Gehängen des Hügels hinab ausbreiten. Kneucker.

Epikuräer werden Apg. 17, 18 neben den Stoikern als die Gegner des Apostels Paulus zu Athen genannt. In der That hatte diese von Epikur (312—270 v. Chr.) gestiftete Schule schon an der Vorbereitung der griech. Culturwelt auf das Christenthum nur den geringsten Antheil genommen. In Bezug auf die Gotteslehre überhaupt hatten die Epikuräer die Rolle der Aufklärer übernommen; man ließ die Götter zwar in der Theorie stehen, entzog ihnen aber jeden Einfluß auf das wirkliche Leben der Menschen. Konnte doch die Welt selbst, weil atomistisch entstanden, kein Werk der Götter mehr heißen (Diogenes Laertius, X, 76 fg.). Die Seelen sollten mit den Körpern unauflöslich verbunden sein (a. a. O., X, 64 fg.), weshalb diese Philosophen auch wenig Geschmack an der Auferstehungslehre des Apostels gefunden zu haben scheinen. In Bezug auf das Sitt-

liche bildete der Epikuräismus die ergänzende Kehrſeite der Stoa; war dieſe ganz Härte und Unempfindlichkeit, ſo beförderte jener Milde und Nachſicht. Verachtete die ſtoiſche Schule die weltlichen Güter, ſo machte die epikuräiſche von ihnen freieſten Gebrauch, jedoch ohne zu vergeſſen, daß des Menſchen wirkliche Bedürfniſſe ſehr einfach ſind, und ein wohlberathenes Leben auf Verzichtleiſtungen in Leiden eingerichtet ſein müſſe.

Von ungleich größerer Bedeutung als die ältere griech. Schule iſt für die bibliſche Geſchichte freilich der ſpätere röm. Epikuräismus, die eigentliche Modephiloſophie der neuteſt. Zeit. Es waren nämlich die beiden praktiſchen, direct ſich entgegenſtehenden, Schulen der Epikuräer und Stoiker, welchen der größte Beifall von ſeiten der röm. Welt entgegenkam. Die zwiſchen genußſüchtiger Erſchlaffung und geiſtiger Ueberſpannung ſchwankende Zeit theilte ſich in die beiden philoſophiſchen Richtungen, welche dieſem Schwanken entſprachen. Die ſittliche Aufraffung hielt es mit dem Stoicismus, die Abſpannung mit dem Epikuräismus, und zwar war auf der Seite des letztern ohne alle Frage die Majorität. Die epikuräiſche Lebensanſchauung iſt durch Horaz zum unbewußten Gemeingut der röm. Durchſchnittsbildung geworden. Auch in Rom bewährte übrigens dieſe Lehre ihre ſchon in der griech. Welt hervorgetretene Abneigung gegen alle poſitive Religion. Der Epikuräismus machte zwiſchen Aberglauben und Religion keinen Unterſchied; er bekämpfte überhaupt jede Annahme eines realen Verhältniſſes der Götter zur Welt, vor allem jegliche Form des Vorſehungsglaubens. Der claſſiſche Vertreter dieſer Richtung iſt der außerordentlich begabte Dichter Lucretius Carus, der ſich alſo vernehmen läßt:

Denn es müſſen die Götter durch ſich und ihrer Natur nach
In der ſeligſten Ruh' unſterbliches Leben genießen,
Weit von unſerem Thun und unſerer Sorge entfernet,
Frei von jeglichem Schmerz und befreit von allen Gefahren;
Selbſt ſich in Fülle genug, nicht unſerer Dinge bedürftig,
Rührt ſie nicht unſer Verdienſt, noch reizet ſie unſer Vergehen.

Hier haben wir alſo Götter, mit denen ſich zum mindeſten gut leben läßt. Die Götter, welche der Epikuräer anerkennt, ſind ſo gut wie gar keine. Sie ſind nur geſteigerte Epikuräer, die in ſeliger Abgeſchloſſenheit ſich um den Lauf und die geringen Schickſale der Menſchheit gar nicht kümmern, alſo auch keine wirkliche Bedeutung für die Menſchen haben. Die ganze Darſtellung, welche der Epikuräismus von den Göttern gibt, kommt einem verhüllten Atheismus nahe. Der Zufall lenkt die Welt; alles iſt begriffen in ewigem Fluß und Werden. Wie überhaupt nichts Feſtes, ſo gibt es auch keine Wohnſtätte, wo die Menſchenſeele nach dem Kampf des Daſeins ihrer Ewigkeit inne werden könnte. Irdiſche, momentane Glückſeligkeit iſt daher Zweck und Ziel alles Daſeins. So gewiß dieſe Auffaſſung bereits eine Entartung des urſprünglichen Epikuräismus in ſich ſchließt, ſo entſprach ſie doch dem leichtſinnigen und genußſüchtigen Geſchlecht des kaiſerlichen Roms. Die Mäßigung und Enthaltung früherer Tage, welche die urſprünglichen Aufſtellungen Epikur's zur ſtillſchweigenden Vorausſetzung hatten, war verſchwunden und dadurch der Epikuräismus zu einer oberflächlichen Philoſophie des Genuſſes herabgeſunken, an der ſich theoretiſch und praktiſch alles betheiligte, was ohne höhere Ziele in den Tag hineinlebte und die Spanne Zeit, die zwiſchen Geburt und Tod dahin eilt, mit möglichſter Behaglichkeit auszufüllen beſtrebt war.

Aus jenem poetiſchen Vertreter dieſer Richtung, Lucrez, erhellt übrigens auch erſt recht das Geheimniß des Zaubers, welchen der Epikuräismus gerade auf das röm. Bewußtſein ausüben mußte. Hatte doch die röm. Religion ungleich mehr als die griechiſche von Anfang an den Charakter der Furcht getragen. Lucrez kann nicht genug Rühmens machen von der gewaltigen That Epikur's, welcher eine ſo unerträgliche Laſt ſtetiger Furcht vor dunkeln, unheimlichen Gewalten von dem Herzen der Menſchheit genommen habe. Es war zwar eine rein naturaliſtiſche, mechaniſche Weltauffaſſung, die man für den alten Götterglauben eingetauſcht hatte; aber man brauchte doch nicht mehr beſtändig zu erſchrecken, beſtändig zu beben. Holtzmann.

Epiphi, der Name eines ägypt.-alexandriniſchen Monats, des 11. im Jahre (3 Makk. 6, 38), deſſen Anfang mit dem 25. Juni des Julianiſchen Kalenders zuſammenfällt (ſ. Monate). Kneucker.

Eraſtus. 1) Ein Chriſt, welcher Verwalter des ſtädtiſchen Vermögens zu Korinth

war (Röm. 16, 23). Nach der Sage ſoll er ſpäter das nämliche Amt in der Gemeinde zu Jeruſalem bekleidet haben und als Biſchof von Paneas geſtorben ſein. 2) Ein Begleiter des Apoſtels Paulus (Apg. 19, 22; 2 Tim. 4, 20). Er wurde ſchon für eine und dieſelbe Perſon mit dem erſten gehalten; bei den auseinandergehenden kritiſchen Anſichten in Betreff der Glaubwürdigkeit der Apoſtelgeſchichte und der Echtheit der Paſtoralbriefe (ſ. d.) iſt eine ſichere Entſcheidung unmöglich. Die Stelle Röm. 16, 23 könnte wol die Veranlaſſung zu der Verwendung deſſelben Namens in den beiden weitern neuteſt. Stellen, an denen wir ihm begegnen, geworden ſein; dann wäre die Identität feſtzuhalten. Schenkel.

Erbarmen, ſ. Barmherzigkeit.

Erbe, Erbſchaftsverhältniſſe bei den Hebräern. Das alte Iſrael war weſentlich ein ackerbautreibendes Volk: dies muß man im Auge behalten, wenn man die eigenthümlichen, das Erbrecht betreffenden Inſtitutionen in Iſrael verſtehen und entſprechend würdigen will. Bei einem ackerbautreibenden Volk iſt das eigentliche Beſitzthum ſtets das unbewegliche Eigenthum: der Acker. Dieſen bei der Familie zu erhalten, mußte darum hauptſächlichſtes Streben ſein; ihn aber wiederum auch nicht allzu ſehr zu zerſtückeln, lehrte das eigenthümliche Weſen der Landwirthſchaft. So ſpielt denn nicht blos in dem moſaiſchen Geſetz in den das Erbrecht angehenden Partien, ſondern auch ſonſt (1 Kön. 21, 3 fg.; 2 Kön. 9, 10. 25 fg.) eine Hauptrolle der ſogenannte Erbacker, den möglichſt, und zwar möglichſt ungetheilt, der Familie zu erhalten wie die Tendenz des Geſetzes, ſo auch das Streben der Beſitzer ſelbſt war.

Das Geſetz geht in dieſer Beziehung ſo weit, daß es eine völlige Veräußerung des Erbackers unmöglich gemacht wiſſen wollte; es ſchrieb vor, daß der Erbacker nur für eine beſtimmte Zeit, nämlich für 7 × 7 Jahre im äußerſten Fall könnte verkauft werden; im Jubeljahre ſollte der Acker ohne Entſchädigung an den urſprünglichen Beſitzer zurückgegeben werden (3 Moſ. 25, 14 fg.). Im ſtrengen Sinn konnte alſo ein ſolcher Acker gar nicht veräußert, ſondern lediglich auf eine gewiſſe Anzahl Jahre verpachtet werden; zudem exiſtirte ein ausdrückliches Wiederkaufsrecht für den Fall, daß der Verkäufer noch vor dem Jubeljahre wiederum den Beſitz des Grundſtücks antreten wollte (3 Moſ. 25, 24—28). Wie es mit dieſen Erbäckern beim Tode des Beſitzers ſollte gehalten werden, darüber fehlen ausdrückliche Beſtimmungen im Geſetz; es ſcheint indeß, daß einer Theilung der Aecker unter die rechtmäßigen Erben nichts entgegenſtand. Nur aber war man offenbar beſtrebt, den Gütercomplex möglichſt zuſammenzuhalten. Daher denn die Beſtimmungen: 1) daß der Erſtgeborene zwei Drittel des Beſitzthums (auch des beweglichen) erben ſollte; ſämmtlichen übrigen erbberechtigten Kindern fiel nur ein Drittel zu (5 Moſ. 21, 17); 2) daß von den übrigen Kindern wiederum nur die Söhne erben ſollten; die Töchter gingen leer aus. Nur für den Fall, daß gar kein männlicher Erbe vorhanden, war die Einrichtung getroffen, daß die Töchter, und zwar dieſe ſämmtlich zu gleichen Theilen, erbten (4 Moſ. 27, 1—8), wozu ſpäter noch die Zuſatzbeſtimmung kam, daß ſolche Töchter ſich indeß nur in ihrem eigenen Stamm verheirathen durften, damit die Beſitzthümer nicht an einen andern Stamm übergingen (4 Moſ. 36, 1—11; vgl. Joſ. 17, 3 fg.; 1 Chron. 7, 15 fg.). Töchter, die keine Erbtöchter waren, ſcheinen bis zu ihrer Verheirathung auf den Unterhalt ſeitens ihrer Brüder angewieſen geweſen zu ſein, welche letztern auch die Witwen zu erhalten hatten. Umgehungen oder offene Uebertretungen jener Beſtimmungen, namentlich Beeinträchtigung des Erſtgeborenen in ſeinem bevorzugten Rechte zu Gunſten jüngerer Söhne, wird von dem ſpätern Geſetz ausdrücklich unterſagt (5 Moſ. 21, 15 fg.). Früher kamen Ausnahmen von der Regel allerdings häufig vor, wie wir aus der Patriarchengeſchichte erſehen können (1 Moſ. 49, 4; vgl. 35, 29; 25, 31. 32).

Söhne von Nebenfrauen erbten nicht; ſie mußten ſich mit freiwillig ihnen gegebenen Geſchenken begnügen, wie ſich aus 1 Moſ. 25, 6 (vgl. 24, 36) ſchließen läßt (doch vgl. 5 Moſ. 21, 10 fg.); Hurenkinder gingen ganz leer aus (Richt. 11, 2. 7). Trat der Fall ein, daß jemand weder Söhne noch Töchter hatte, die erbfähig geweſen wären, ſo erbten des Vaters Brüder; waren auch ſolche nicht vorhanden, die väterlichen Oheime, und ſo weiter je die demnächſtigen Blutsverwandten aus des Verſtorbenen Geſchlecht (4 Moſ. 27, 9 fg.). Indeß kam es auch vor, daß man bei mangelnden männlichen Erben die Tochter mit einem Lieblingsſklaven verheirathete und dieſen an Kindesſtatt annahm (1 Chron. 2, 34 fg.; vgl. 1 Moſ. 15, 2 fg.); ja, ſelbſt wenn Brüder vorhanden waren, ward wol ein geſchätzter Knecht, durch Verheirathung mit der Tochter, zu einem den

Brüdern Gleichberechtigten erhoben (Spr. 17, 2; 30, 23). Man ſieht hieraus zugleich, daß man ſich an die geſetzlichen Beſtimmungen nicht durchaus gebunden erachtete; und es ſteht namentlich zu vermuthen, daß bei teſtamentariſchen Verfügungen dem Erblaſſer eine größere Freiheit der Verfügung über ſein Vermögen werde zugeſtanden haben. Denn daß es überhaupt Sitte geweſen ſei, letztwillige, teſtamentariſche Verfügungen auch in Betreff des Vermögens zu treffen, läßt ſich angeſichts von Stellen wie 2 Sam. 17, 23; 2 Kön. 20, 1; Jeſ. 38, 1 (vgl. mit Spr. 17, 2; 30, 23) doch wol füglich nicht bezweifeln, wenn auch allerdings im Geſetz von Teſtamenten und ihrer Gültigkeit keine Rede iſt. Ob aber dieſe letzten Willenserklärungen ſchriftliche ſein mußten oder ob auch mündliche genügten, läßt ſich für die ältere Zeit, wegen gänzlichen Mangels an Nachrichten darüber, nicht ausmachen. Zur Zeit Chriſti waren ſchriftliche Teſtamente allwegs auch bei den Juden üblich (Gal. 3, 15; Hebr. 9, 17; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 16, 1; XVII, 3, 2; „Jüdiſcher Krieg", II, 2, 3). Von ganzer oder theilweiſer Vertheilung des Erbes ſchon bei Lebzeiten der Aeltern leſen wir Tob. 8, 21; Luk. 15, 12.

Vgl. Michaelis, „Moſaiſches Recht" (Frankf. a. M. 1775—80), II, §§. 73, 78—80; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" (2. Ausg., Göttingen 1854), S. 201—207; Saalſchütz, „Archäologie der Hebräer" (Königsberg 1855—56), I, 222—235. Schrader.

Erbſünde, ſ. Sünde.

Erdbeben. Paläſtina wurde in alter und neuer Zeit öfters von dieſem furchtbaren Naturereigniß betroffen. So ſchreckte daſſelbe zur Zeit des Königs Uſia (im J. 800) die Bewohner Jeruſalems, daß ſie voll Entſetzen an den Oelberg hinaufflohen (Am. 1, 1; Sach. 14, 45). Von einem Erdbeben, das ums Jahr 30 v. Chr. Judäa verwüſtete, berichtet uns Joſephus („Alterthümer", XV, 5, 2). Auch aus dem Mittelalter haben wir Kunde von ſolchem Landesunglück. Im J. 1151 n. Chr. wurde ganz Hauran von einem Erdbeben heimgeſucht. Weitaus am meiſten trat zu allen Zeiten dieſe Erſcheinung im Jordanthal auf, in einer Gegend, welche ohnehin durch ihre heißen Quellen, ihr Baſaltgeſtein, ihre einzig tiefe Depreſſion unter das Meer genugſam ihren plutoniſchen Charakter kennzeichnet, wie denn auch eine große Zahl von Naturforſchern den Untergang Sodoms einer vulkaniſchen Kataſtrophe zuſchreibt. Längſt vor der modernen Wiſſenſchaft beſaß der Dichter des 104. Pſalms von der im Erdbeben wirkenden, weltgeſtaltenden Kraft eine erhabene Intuition (vgl. V. 8).

Eins der furchtbarſten unter den bekannten Erdbeben war dasjenige von 1837, welches den größten Theil von Tiberias und Safed in einen Trümmerhaufen verwandelte und mehrern tauſend Menſchen das Leben koſtete. Die Erſchütterungslinie deſſelben erſtreckte ſich der Länge nach an 100 deutſche Meilen in der Normalrichtung der Jordanſpalte, weſtwärts der Spalte in einer Breite von 18—20 Meilen. Auch in Beirut wie in Jeruſalem, ſelbſt in Cypern, verſpürte man Stöße, doch keineswegs in der gewaltigen Stärke wie jene in der Nähe des Genezarethſees liegenden Städte. Nachdem am 1. Januar die Hauptzerſtörung geſchehen, dauerten noch wochenlang ſchwächere Erſchütterungen fort. Damals ſteigerte ſich die Hitze der warmen Quelle ſüdlich von Tiberias ſo ſehr, daß ſie an einem gewöhnlichen Thermometer nicht mehr gemeſſen werden konnte. Die Erde, welche mit Secundenſchnelle in mächtigen Spalten ſich öffnete und wieder ſchloß, verſchlang ahnungsloſe Wanderer in ihren Schos. Einen derartigen Vorgang hat die Sage vom Untergang der Rotte Korah ins Große gebildet (4 Moſ. 16, 32).

Keinerlei Schrecken der Natur machen auf den Menſchen einen ſo bangen Eindruck und laſſen auch den Starkmuthigen ſo durchdringend ſeine gänzliche Ohnmacht empfinden wie das Erdbeben, bei welchem der ſonſt ſprichwörtlich gewordene feſte Grund und Boden in ein wellenförmiges Schwanken geräth. Es offenbart ſich in dieſem Ereigniß eine unendliche, ſelbſt die erhabenen Kraftäußerungen von Donner und Blitz weit überragende Macht. Wir begreifen daher, daß, „wenn die Erde dumpf erdröhnte und in ihren Grundfeſten wankte und bebte" (Pſ. 18, 8 fg.), der Iſraelit vom Gefühl der Gegenwart des allmächtigen Gottes bis ins Innerſte durchſchauert wurde, und bewundern den ſtarken Glauben, mit dem er mitten in dieſem gewaltigſten Aufruhr der Natur das bange Zagen der Seele beſchwor (1 Kön. 19, 11; Jeſ. 54, 10). Folgerecht dachte er ſich, die Erſcheinung der ganzen göttlichen Größe und Herrlichkeit ſei ſtets von ſolchen Vorgängen begleitet, und in dieſem Sinn erzählte man ſich in der Chriſtengemeinde von einem Erd-

beben beim Tode des Herrn, und nannte dieſer ſelbſt Erdbeben mit unter den Anzeichen des Weltgerichts (Matth. 27, 51 fg.; 24, 7). Furrer.

Erde. Es lag in der ganzen, von der unſerigen ſo unendlich verſchiedenen Weltanſchauung des Alterthums, daß es ſich auch von der Erde eine ganz andere Vorſtellung machte als wir. Uns erſcheint die Erde als ein Atom in der Unermeßlichkeit des aus zahlloſen Weltkörpern der verſchiedenſten Art beſtehenden Univerſums; dagegen floß bei den Völkern der Vorzeit der Begriff der Erde mit dem der Welt zuſammen, weil ihnen alles, was ſie außerhalb der Erde als exiſtirend anſahen, doch nur um der Erde willen vorhanden zu ſein ſchien. Solche Anſchauungen herrſchten namentlich bei den Hebräern. Bezeichneten ſie auch die Welt gewöhnlich mit dem Ausdruck Himmel und Erde (wie in den erſten Worten des A. T.), ſo war ihnen doch die Welt ganz eigentlich die Erde; denn in dem Himmel ſahen ſie nichts anderes als ein die Erde überdeckendes Gewölbe (eine Feſte), welche ſich manche kryſtall- oder ſaphirartig dachten (2 Moſ. 24, 10; Ez. 1, 22). Ueber dieſer Feſte ſollten, ihrer Vorſtellung zufolge, die obern Waſſer, d. h. die Vorräthe von Regen, Schnee und Hagel ſein (1 Moſ. 1, 7; 1 Kön. 8, 35); daher der Ausdruck 1 Moſ. 7, 11, daß der Regen kam, indem die Fenſter des Himmels ſich öffneten. Unterhalb dieſer Feſte, und angeheftet an ihr, ſind die Sonne, der Mond und die Sterne, große und kleine Lichter, die, nach der Meinung der Hebräer, keine andere Beſtimmung haben, als den Unterſchied des Tags und der Nacht zu erzeugen, und die Zeiten der Nationalfeſte zu beſtimmen (1 Moſ. 1, 14. 15; Pſ. 136, 7—9). Davon, daß die Erde ein kugelförmiger Körper iſt, hatte der Hebräer keine Ahnung; er glaubte, ſie bilde eine runde Scheibe („Jahve thront hoch über dem Kreis der Erde"; Jeſ. 40, 22; vgl. Spr. 8, 27). Die gewöhnliche Vorſtellung war die: dieſe runde Scheibe ruhe auf Waſſer (Pſ. 136, 6: „Gott hat die Erde aufs Waſſer ausgebreitet"; Pſ. 24, 2: „Gott hat den Erdboden *auf* Meere, nicht *an* Meeren, wie Luther überſetzt, gegründet"). Doch dachte man ſich auch, daß ſie auf Pfeilern oder Grundfeſten ruhe (Pſ. 104, 5: „Gott ſtützte die Erde auf ihre Grundfeſten"; unrichtig Luther: „Der du das Erdreich gründeſt auf ſeinen Boden"; vgl. Hiob 9, 6; 38, 6; Pſ. 75, 4). In der Stelle Hiob 26, 7 tritt ſogar der Gedanke hervor, daß ſie an nichts hänge, d. h. frei in der Luft ſchwebe. Allenthalben glaubte der Hebräer die Erde von dem Ocean umflutet, jenſeit derſelben herrſche undurchdringliche Finſterniß (Hiob 26, 10 nach richtiger Ueberſetzung: „Eine Grenze zirkelte Gott ab auf Waſſersfläche, aufs genaueſte, Licht neben Finſterniß"). Von der Vorſtellung der Erde als einer runden Fläche ausgehend, konnte der Hebräer ſich die Frage aufwerfen, welches die Mitte derſelben ſei? Dieſe Frage konnte er ſich nun, bei ſeiner tiefen Ueberzeugung, daß ſein Volk das Lieblingsvolk Gottes ſei, nicht anders beantworten, als damit: daß die Iſraeliten das Centrum der Erde bewohnen (Ezech. 38, 12), daß es genauer durch die Stadt Jeruſalem bezeichnet werde (Ezech. 5, 5). Mit dieſer Weltanſchauung vertrug ſich vollkommen der Glaube, daß weit über dem Himmel die Wohnung der höhern Geiſter (Engel), und tief unter ihrer Oberfläche das grauſige Todtenreich ſei, welches den Schatten der Verſtorbenen zur Wohnung diene und ſie auf immerhin in ſeinen dunkeln Räumen gefangen halte (vgl. Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" [Leipzig 1823], I, 1, 134 fg.).

Wie früh und wie lebhaft ſich der Geiſt der Hebräer mit der Frage über die Entſtehung der Erde und der ganzen Welt beſchäftigt hat, das ſehen wir aus den beiden unendlich merkwürdigen und ſicherlich aus dem hohen Alterthum ſtammenden Schöpfungserzählungen in 1 Moſ. 1 und 2. Daß dieſe beiden Urkunden den Proceß der Welt- und namentlich der Erdſchöpfung auf zwei ganz verſchiedene und ſchlechthin unvereinbare Weiſen ſchildern, was nur eine blinde Befangenheit des Geiſtes in Abrede ſtellen kann, darf uns nicht wundernehmen, weil bei den Hebräern die Vorſtellung von dem Hergang der Schöpfung zu keiner Zeit eine geſetzlich fixirte, ſondern es immer und jedermann erlaubt war, ſich denſelben anders zu denken, als er in jenen Urkunden geſchildert wird, wenn man nur den Einen Punkt feſthielt, daß Himmel und Erde durch einen bloſen Act des göttlichen Willens aus dem Schos des Nichts hervorgerufen worden ſind. Das ſehen wir unter andern aus Pſ. 104, wo die Weltſchöpfung auf eine in mehrern Punkten von den moſaiſchen Erzählungen abweichende Weiſe geſchildert, und aus Hiob 38, 6. 7, wo, im Widerſpruch mit 1 Moſ. 1, vorausgeſetzt wird, daß, als Gott die Erde ſchuf, die Morgenſterne bereits exiſtirten und über dieſes Werk der göttlichen Allmacht und Weisheit

gleichſam in Jubel ausbrachen. Die der erſten moſaiſchen Schöpfungserzählung zu Grunde liegende Vertheilung des Schöpfungswerks auf ſechs Tage nimmt ſich wie eine überraſchende Ahnung aus von dem großen Reſultat der geologiſchen Entdeckungen neuerer Zeit, daß nämlich die Erde nicht auf Einen Schlag in den Zuſtand eingetreten iſt, in welchem ſie ſich, ſeit Menſchen auf ihr wohnen, befindet, ſondern erſt durch eine lange Reihe mächtiger Revolutionen hindurch zu ihrer vollen Entwickelung gelangt iſt. Höchſt merkwürdig iſt es auch, daß dieſe Urkunde den Menſchen unter den lebendigen Geſchöpfen, mit welchen nach und nach die Erde bevölkert wurde, zuletzt auftreten läßt, was ebenfalls eine durch geologiſche Gründe ſicher geſtellte Thatſache iſt, und daß ihr zufolge dem Menſchen, als dem allein nach Gottes Bilde geſchaffenen Weſen, von Gott die Herrſchaft über die ganze Erde übertragen wurde, eine Herrſchaft, zu der er auch allein durch die ihm verliehenen Kräfte befähigt iſt, die er auch wirklich ausübt und durch jede neue Entdeckung in dem Gebiet der Kräfte der Natur und der ſie beherrſchenden Geſetze weiter ausdehnt. Somit erſcheint in der Bibel die Erde als für den Menſchen geſchaffen. Sie iſt nicht blos dazu beſtimmt, ihm zur Wohnung zu dienen, ſondern zugleich dazu, ihm Veranlaſſung zu geben, die ihm verliehenen Kräfte zu entwickeln und hierdurch die Beſtimmung ſeiner Exiſtenz zu erreichen. Gerade darum, um dem Menſchen zum Schauplatz der Anwendung und Entwickelung ſeiner Kräfte dienen zu können, mußte die Erde durch ſo viele Bildungsphaſen hindurchgehen.

Von dem Gedanken ausgehend, daß die Erde das Werk der allweiſen und allgütigen Gottheit ſei, mußte der Hebräer der Ueberzeugung Raum geben, daß ſie auch vollkommen gut, d. h. ihrem Zweck entſprechend ſei. Deswegen bemerkt die erſte Schöpfungsurkunde, daß Gott nach jedem Tagewerk nachgeſehen, was er gemacht, und es gut gefunden habe, womit die in den Pſalmen mehrmals vorkommende Aeußerung, daß ſie voll ſeiner Güte oder ſeiner Güter ſei, genau übereinſtimmt (Pſ. 33, 5; 104, 24). Als Werk der ſchaffenden Allmacht Gottes erſchien die Erde dem Hebräer als abſolut von Gott abhängig und ſein Eigenthum bildend (Pſ. 24, 1; 50, 12; 89, 12). Darum heißt es im 104. Pſalm, daß Gott die Quellen fließen läßt, die Berge tränkt aus ſeinem Obergemach (d. h. durch den aus dem Himmel ſich ergießenden Regen), daß er Gras ſproſſen läßt für das Vieh, und Saat zum Nutzen der Menſchen, und den Wein darreicht, der des Menſchen Herz erfreut. Die Erde zittert, wenn Jahve ſie anſchaut (Pſ. 104, 32), und bebt vor ſeinem Zorn (Jer. 10, 10). Es war für den Hebräer ein troſtreicher Gedanke, daß die Erde, trotz der in ihr waltenden zerſtörenden Kräfte, doch einen ſichern Beſtand habe (Pſ. 93, 1; 119, 90; 104, 5). Galt ihm doch der Regenbogen für ein Unterpfand der Verheißung Gottes, daß er die Erde nie wieder verfluchen wolle, um der Menſchen willen, und daß fernerhin Saat und Erde, Froſt und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht nicht aufhören werden (1 Moſ. 8, 21 fg.; 9, 11 fg.). Dennoch aber drängte ſich ihm das Gefühl der Vergänglichkeit alles Sichtbaren zu mächtig auf, als daß er nicht dem Gedanken hätte Raum geben ſollen, daß auch der Himmel und die Erde veralten und vergehen werden (Pſ. 102, 26—28; Jeſ. 51, 6). Indeß beruhigte er ſich mit der Hoffnung, daß dieſe Zerſtörung keine abſolute ſein, ſondern nur eine Umwandlung und Erneuerung zu einem verherrlichtern Zuſtand (Pſ. 102, 23).

Die im N. T. herrſchende Weltanſchauung iſt von der des A. T. nicht verſchieden. Nirgends äußert ſich im N. T. auch nur die leiſeſte Ahnung davon, daß die Geſtirne des Himmels ungeheuere Weltkörper ſind, die in unermeßlichen Entfernungen die von Gott ihnen vorgezeichneten Bahnen durchlaufen, und daß die Erde etwas anderes iſt, als eine auf verborgenem Grunde ruhende Fläche. Aber auch hier wird gelehrt, daß Gott die Welt hervorgebracht habe durch ſein Wort (Hebr. 11, 3) oder durch ſeinen Willen (Offb. 4, 11), was in der angeführten Stelle des Hebräerbriefs näher dahin beſtimmt wird, daß Gott das Sichtbare nicht aus einem bereits vorhandenen Sichtbaren (d. h. aus einer von Ewigkeit her exiſtirenden Materie, was die im Heidenthum allgemein herrſchende und auch Weish. 11, 18 ſich ausſprechende Meinung war) in das Daſein gerufen habe. Der Gedanke der Abhängigkeit der Erde von Gott begegnet uns im N. T. öfters. Gott wird geſchildert als derjenige, welcher die Blumen des Feldes ſchmückt und dem Vogel ſeine Nahrung bereitet (Matth. 6, 26 fg.), der vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gibt und des Menſchen Herz erfüllt mit Speiſe und Freude (Apg. 9, 14. 17). Eine dereinſtige Zerſtörung der Welt wird 2 Petr. 3, 7 fg. und Offb. 21, 1

geweiſſagt, und in der erſten Stelle als eine Wirkung des Feuers dargeſtellt, jedoch mit der Verheißung, daß aus dieſer Zerſtörung ein neuer Himmel und eine neue Erde hervorgehen werden (2 Petr. 3, 13; Offb. 21, 1), womit Paulus übereinſtimmt, wenn er (Röm. 8, 19—22) in ahnungsreichem Gefühl überall in der Natur klagende Töne zu vernehmen glaubt, die auf ihre Vergänglichkeit hindeuten, aber auch die Hoffnung ausdrücken, einſt zu einem der Verherrlichung der Gerechten entſprechenden beſſern Zuſtand zu gelangen.

Iſt auch die im N. T. herrſchende Weltanſchauung dieſelbe wie die altteſtamentliche, ſo war die Vorſtellung des Hebräers von der Erde, in gewiſſer Beziehung, eine ganz andere als die des Chriſten. Jenem war die Erde eins und alles; ſie war ihm das Land ſeiner eigentlichen Beſtimmung; denn von einer andern, höhern Welt, und einem Uebergang der Seele in dieſelbe nach dem Abſchluß des irdiſchen Daſeins, hatte er keinen Begriff. Alles, was er nach dieſem Leben erwartete, war, wie bereits bemerkt worden iſt, ein dumpfes, freudeloſes Schattenleben in einem dunkeln unterirdiſchen Todtenreich, ohne Vergeltung und ohne die Möglichkeit, jemals wieder aus demſelben zurückzukehren (Hiob 3, 13—17; 7, 9. 10; 11, 8; 10, 21. 22; 14, 7—12; 16, 22; 30, 23; Pſ. 88, 13; Jeſ. 14, 9 fg.; Pred. 3, 19—22 fg.). Darum war dem Hebräer ein langes, glückliches Leben auf dieſer Erde mit zahlreicher Nachkommenſchaft das höchſte Gut, das er ſich denken, und der letzte Zweck, den er ſich bei ſeinen Beſtrebungen vorſetzen konnte. Keine Vergeltung jenſeit des Grabes erwartend, mußte er ſich denken, daß die göttliche Gerechtigkeit dem Frommen und Gerechten ſchon in dieſem Leben die verdiente Belohnung gewähre und über den Gottloſen die verdiente Strafe verhänge. Dies erklärt es uns, daß alle Verheißungen, welche den treuen Beobachtern des Geſetzes ertheilt werden, und alle über die Uebertreter deſſelben ausgeſprochenen Drohungen, ſich auf dieſes irdiſche Leben beziehen (ſ. z. B. 5 Moſ. 11, 8—32). Bei dieſer Vorſtellung von der göttlichen Vergeltung mußten aber dem Hebräer das Glück der Gottloſen und die Leiden der Frommen und Rechtſchaffenen zu einem unauflöslichen Räthſel werden. Dies ſehen wir nirgends deutlicher als aus dem Buch Hiob (ſ. d.). Denn die Grundlagen dieſes tiefen und glanzvollen Gedichts ſind ja gerade die mit der göttlichen Gerechtigkeit in ſchneidendem Widerſpruch zu ſtehen ſcheinenden Differenzen des menſchlichen Lebens. Der Dichter geht auf eine Löſung des in ihnen uns entgegentretenden großen Räthſels aus, findet ſie aber nicht, und endigt damit, dem Menſchen unbedingte Reſignation in die unbegreiflichen Fügungen des Ewigen zur Pflicht zu machen.

Wohl hellten ſich im nachexiliſchen Zeitalter die Vorſtellungen der Juden von den künftigen Geſchicken des Menſchen etwas auf. Mit Freude ergriffen viele unter ihnen die aus der perſ. Religion ihnen entgegentretende Hoffnung der Auferſtehung von den Todten (ſ. d.). Indeß blieben viele Juden dieſer neuen Hoffnung unzugänglich. Erſt ſpäter bildete die Auferſtehungshoffnung auf verſchiedene Weiſe ſich aus und verknüpfte ſich innig mit den meſſianiſchen Erwartungen. Man hoffte, daß alle Juden aus dem Todtenreich zurückkehren und in das nach ſchweren Kämpfen gegründete Reich des erſehnten Meſſias eintreten, und ſpäterhin auch daß von den wiedererſtandenen Heiden diejenigen würden aufgenommen werden, welche der Meſſias in dem großen, von ihm zu haltenden Weltgericht deſſen für würdig erfinden würde. Allein da man ſich dieſes Reich als ein irdiſches dachte, ſo war das letzte Ziel der jüd. Hoffnungen ein neues glückſeliges Leben auf dieſer Erde. Dem Juden blieb daher die Erde das wahre Vaterland des Menſchen, in welchem er ſein Daſein beginnen und in dem ſich ſeine Geſchicke vollenden ſollten. Ein anderes Glück als ein irdiſches konnte er ſich nicht denken.

Grundverſchieden iſt die Vorſtellung von der Erde, die ſich aus den Belehrungen des Evangeliums entfaltet. Durch die Eröffnung der Ausſicht auf eine andere, höhere Welt, in welcher die Geſchicke des Menſchen zu ihrer endlichen Vollendung gelangen ſollen, ſetzt es die Erde zu einem blos proviſoriſchen Aufenthaltsort des Menſchen herab. „Wir haben hier keine bleibende Stadt, die zukünftige ſuchen wir" (Hebr. 13, 14); „Unſer Staatsweſen (nicht Wandel, wie Luther überſetzt) iſt im Himmel" (Phil. 3, 20). Im Licht des Chriſtenthums erſcheint die Erde als ein Land der Fremde, welches der Menſch längere oder kürzere Zeit durchwandert, ſeiner wahren Heimat zuſtrebend, die, jetzt noch von tiefem Geheimniß umfloſſen, in einer höhern Welt liegt. Sie iſt das Land des Glaubens, zum lichtvollen Schauen gelangt der Menſch erſt im zukünftigen Leben (1 Kor. 13, 9 fg.; 2 Kor. 5, 7); ſie iſt das Land der oft ſchweren ſchmerzlichen Prüfung, im Jenſeits erſt

realisirt sich die gerechte Vergeltung (2 Kor. 4, 17); sie ist das Land der Aussaat, auf welche dort drüben die Ernte folgt (Gal. 6, 7). Nicht das irdische Glück soll sich daher der Christ zum letzten Ziel seiner Bestrebungen machen, sondern die Seligkeit des zukünftigen Daseins, die aber nur durch den frommen Glauben und eine reine sittliche Gesinnung und Handlungsweise errungen werden kann (Matth. 6, 19. 20. 33; Kol. 3, 2). Was das Christenthum seinen treuen Schülern verheißt, das sind daher auch keine irdischen Güter und Freuden; es verkündigt ihnen im Gegentheil Trübsale und Schmerzen (Apg. 9, 14. 22; 2 Kor. 4, 17; Hebr. 12, 6). Darum macht es ihnen Selbstverleugnung zu heiliger Pflicht und verlangt von ihnen, daß sie ihr Kreuz auf sich nehmen und Christo nachwandeln (Phil. 2, 5; Matth. 16, 24). Dafür verspricht es ihnen aber reichen Ersatz im geheimnißvollen Land der Zukunft, und ein unvergängliches, seliges Fortleben in inniger Gemeinschaft mit Gott und Christo (Joh. 17, 24; Phil. 1, 23). Zwar spricht auch das N. T. von einer bevorstehenden Auferstehung, allein das ist nicht eine Auferstehung zu einem neuen Leben auf der Erde, sondern zu einem neuen Leben in der überirdischen Welt, die Christo selbst zur Wohnung dient (1 Thess. 4, 16. 17). Und wenn in ihm von einem messianischen Reich die Rede ist, so ist dieses Reich, nach den bestimmtesten Erklärungen Jesu, ein rein geistiges Reich, welches von kleinen Anfängen ausgehend einen unermeßlichen Umfang gewinnen, aber erst in den Räumen einer höhern Welt zu seiner Vollendung gelangen soll (Luk. 17, 20; Joh. 18, 36. 37). Mag es auch sein, daß in den von den drei ersten Evangelisten uns aufbehaltenen Fragmenten prophet. Reden Jesu (Matth. 24; Mark. 13, 1 fg.; Luk. 21, 5 fg.) sich noch einige Anklänge an die jüd. Erwartung von einem irdischen Messiasreich finden, und daß die Offenbarung die Aussicht auf eine bei der Wiederkunft Christi stattfindende und mit einer Erneuerung der ganzen Welt verbundene Gründung eines herrlichen irdischen Reichs eröffnet, in welchem ein vom Himmel sich herabsenkendes neues Jerusalem die Hauptstadt sein werde (Offb. 21), so können doch solche Aeußerungen, den bestimmten Belehrungen Jesu gegenüber, nicht für maßgebend gelten. Die eigentliche Lehre des Christenthums, die auch in der Kirche über alle chiliastischen Träumereien den Sieg davongetragen hat, ist die, daß dem Menschen in der überirdischen Welt sein Ziel gesteckt sei, und daher die Bestrebungen des Christen auch vorzugsweise auf die unvergängliche Seligkeit des Himmels gerichtet sein sollen.

Aus der ganz verschiedenen Bedeutung, welche die Erde für den Juden und für den Christen hat, entwickelte sich auch bei beiden ein ganz verschiedener Geist. War der Geist jener immer ein dem Irdischen zugewandter, so ist der den wahren Christen beseelende ein himmlischer (Phil. 3, 14). Aus diesem Geist quillt dem Christen die heitere Fassung in den schmerzlichsten Prüfungen des Lebens, und im Angesicht des Todes die ihn erhebende lichtvolle Hoffnung. Bruch.

Erech (d. i. lang), eine Ortschaft, die, als zum Anfang der Herrschaft Nimrod's gehörig und im Lande Sinear gelegen, 1 Mos. 10, 10 nach Babel und vor Accad und Calne genannt wird, und sonach in Babylonien zu suchen ist. Am nächsten liegt, unter Erech (die LXX haben Orech, der Syrer Oroch) Orchoë zu verstehen, das südlich von Babylonien in der Nähe des Euphrat war (Ptolemäus, V, 20, 7; Orchener nennt Ptolemäus V, 19, 2; Strabo XVI, 739). Im Buch Esra werden nach Persern Arkeväer (das sind wol Bewohner von Erech) erwähnt, es folgen Babylonier, Susianer, Daer und Elymäer. Der Form nach könnte unter Erech auch Aracca am Tigris gemeint sein (Ptolemäus, VI, 3, 4; Ammianus Marcellinus, XXIII, 21). Freilich lag dies schon in Elymais. Nach einer schon in alter Zeit aufgestellten Meinung wäre Erech die im nördlichen Mesopotamien am Fluß Scirtus gelegene Stadt Edessa, die auch Kallirrhoë hieß (Plinius, V, 21), bei den Syrern Uro, jetzt Orfa. Dafür könnte sprechen, daß bei den spätern Syrern der Edessener Oroko hieß (vgl. Ephrem den Syrer zu 1 Mos. 10, 10); allein Edessa ist doch viel zu weit von Babylon entfernt, und sehr bedenklich macht, daß das seit der macedon. Periode oft genannte Edessa in früherer Zeit nicht existirt zu haben scheint (Ritter, „Die Erdkunde" [2. Ausg., Berlin 1844], XI, 335 fg.). Fritzsche.

Erfüllung (des göttlichen Rathschlusses). Dieser Artikel erfordert eine kurze Rücksichtnahme auf die prophet. Elemente des A. T., sofern sie im N. T. als Zeugnisse und Beweismittel einer geschehenen Erfüllung benutzt werden. Das Verhältniß von Weissagung und Erfüllung gehört zu den schwierigen und vielumstrittenen Gebieten der biblischen Wissenschaft; das ihm gewidmete Studium einer „prophetischen Theologie" läßt sich durch

alle Zeitalter verfolgen, hat aber in ſeinem Verlauf höchſt merkwürdige und gegenſätzliche Schickſale erlitten. In der Kirche war das Steigen und Fallen des Intereſſes an dem Prophetiſchen ſtets mit einer veränderten religiöſen oder wiſſenſchaftlichen Neigung verbunden. Die übertriebene Hochſchätzung und Ausbeutung dieſes Geſichtspunkts hat ſtets zur Buchſtäbelei und Deutelei geführt, während die gänzliche Vernachläſſigung deſſelben einen Mangel an ideal-hiſtoriſchem Sinn verrieth. Der Stoff der Unterſuchung war gegeben; er lag nicht allein in der altteſt. Weiſſagung als ſolcher, ſondern auch — worauf es hier beſonders ankommt — in der Berufung der neuteſt. Schriftſteller auf altteſt. Ausſprüche, Andeutungen oder Vorzeichen. Die Zahl dieſer Citate iſt groß, nur wenige Briefe, wie der erſte an die Theſſalonicher, der zweite und dritte des Johannes, enthalten ſich derſelben ganz; zuweilen, wie im Hebräerbrief, nehmen ſie einen unverhältnißmäßigen Raum ein. Die Citate ſind ebenſo viele Fäden zur Verknüpfung beider Religionsurkunden; ſie bezeichnen ein geiſtiges und hiſtoriſches Band, aber ſie wollen im großen und mit ſorgfältiger Beachtung ihrer innern Unterſchiede beurtheilt und nicht gepreßt ſein. Die ältere Theologie ging vermöge ihres Inſpirationsbegriffs von der Vorausſetzung aus, daß die citirten Stellen im Zuſammenhang des Originals denſelben Sinn und Zweck haben müßten, zu welchem ſie von den neuteſt. Verfaſſern benutzt werden. Dieſe Annahme hat ſich nachmals als unhaltbar erwieſen, ſie führte zu einer Reihe von Fehlgriffen und Misverſtändniſſen, welche die hiſtoriſche Erklärung des A. T. hemmen und viele Abſichtlichkeiten in daſſelbe hineintragen mußten, die in der That nicht ſtattfinden. Wir haben dieſe Irrungen hier nicht aufzuzählen. Ueberhaupt wurde auf dieſem Wege der Standpunkt des A. T. verdunkelt, der wahre Charakter der Weiſſagung verkannt, der Offenbarung aber ein Beweismittel gegeben, welches trotz aller verſtandesmäßigen Deutlichkeit doch nicht ſtichhaltig befunden werden, noch dem Glauben die verlangte Sicherheit gewähren konnte. Daher hat die neuere Schrifterklärung zu einer ſcharfen kritiſchen Reviſion des geſammten zugehörigen Stellenapparats geführt. Das Reſultat war, mit den bis dahin gültigen Anſichten verglichen, ein deſtructives, es betraf theils das bei der Behandlung und Rückerklärung der altteſt. Citate übliche Verfahren, theils aber auch die ſachliche Auffaſſung, da nachgewieſen wurde, daß Weiſſagung und Erfüllung ſich nicht in der Weiſe decken, wie bisher behauptet worden. Damit drohte das Band zu zerreißen. Die Kritik konnte jedoch vernünftigerweiſe nicht ſo weit gehen, die Wahrheit der Weiſſagung und die Bedeutung der Rückſchau auf die alte Religionsanſtalt überhaupt preiszugeben; ſie ließ einen providentiellen Zuſammenhang ſtehen und ſah in der Weiſſagung eine „allgemeine von der Vorſehung getroffene Einleitung auf die Entſtehung des Chriſtenthums unter dem jüd. Volk“ (Bretſchneider, „Syſtematiſche Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe“ [4. Aufl., Leipzig 1841], S. 207 fg.). Indeſſen muß auch dieſe Auffaſſung berichtigt werden: nicht als bloſe providentielle Zuthaten ſind unſers Erachtens jene prophet. Beziehungen anzuſehen, ſondern ſie ſtehen mit dem Trieb und Beruf der altteſt. Religion ſelbſt in inniger Verbindung.

Die Religion des A. T. iſt ihrem Weſen nach eine geſetzlich-prophetiſche, eine Religion der Verheißung, die Religion des N. T. ein Glaube der Erfüllung, in welchem das Prophetiſche im engern Sinn zwar nicht fehlt, aber eine Nebenſtellung einnimmt. Das Evangelium tritt in die von der Weiſſagung bezeichnete Stelle ein, es bemächtigt ſich der verheißenden und vorbedeutenden Züge und erhebt die längſterſehnte Zukunft zur lebendigen Gegenwart. Die Sicherheit, mit welcher dies geſchieht, die eminente Zuverſicht, mit welcher Chriſtus ſelbſt die alte Weiſſagung auf ſich geladen hat, liefert eine höhere Bürgſchaft für den Offenbarungscharakter des chriſtl. Gottesreichs und iſt mehr werth als alles, was ſich im einzelnen durch bloſe Stellenvergleichung ermitteln läßt. Die Berufungen auf den Alten Bund ſind die nothwendigen Aeußerungen dieſes Glaubens. Daher iſt erfüllen und Erfüllung (πληροῦν, πλήρωμα) ein Name und Begriff von durchgreifender Wichtigkeit im N. T. Der Beweis aber, daß in dem Thatſächlichen des Evangeliums eine Verwirklichung längſt vorbedachter Ausſichten und göttlicher Heilsgedanken gegeben ſei, konnte in doppelter Form geführt werden: erſtens urkundlich durch Anführung altteſt. Ausſprüche, und zweitens mehr hiſtoriſch, d. h. durch Erklärung des neuen evangeliſchen Glaubensprincips aus dem innern Zuſammenhang mit der vorangegangenen Religionsanſtalt, alſo durch Rückſchluß auf eine großartige göttliche Verfügung, welche nach ſtufenmäßiger Vorbereitung in Chriſtus zur vollendeten Thatſache

geworden ſei. Die erſte Form herrſcht in den Evangelien vor, zu der zweiten gelangt der Standpunkt der apoſtoliſchen Briefe.

Ueber die Nachweiſungen der erſtern urkundlichen Art müſſen an dieſer Stelle wenige Bemerkungen genügen. Der Geſichtspunkt der Erfüllung reicht auch in den Evangelien weit und läßt ſich, ſelbſt wo er nicht ausdrücklich hervorgehoben iſt, auf ideelle und geſchichtliche Momente anwenden. Schon der Hauptſatz: „Jeſus iſt der Chriſt, der Prophet, der da kommen ſoll, der Gottesſohn", hat eine erfüllende Bedeutung, denn in ihm wird ein prophetiſch dargebotenes Prädicat auf die Perſon Jeſu übertragen und dadurch der Name Jeſus Chriſtus gegründet. Ebenſo knüpft ſich das Eröffnungsthema des Täufers und Chriſti ſelbſt: „das Reich Gottes iſt nahe herbeigekommen", an die theokratiſche Ausſicht der Verheißung, gibt ſich alſo ſelbſt den Werth einer Erfüllung des Erwarteten (Matth. 3, 2; 4, 17); die Zeit dieſes Kommens aber weiſt zurück auf das angenehme Jahr des Herrn als den von Jeſaia (61, 1. 2) verkündigten Zeitpunkt der Befreiung aus der Gefangenſchaft (Luk. 4, 18 fg.; vgl. Mark. 1, 15). Chriſti eigene Berufung auf die Weiſſagung iſt theils eine ausdrückliche, wie in der angeführten Erzählung von ſeiner Rede in der Synagoge zu Nazareth, theils eine mehr andeutende, wie Matth. 22, 41 fg., theils kleidet ſie ſich in den allgemeinen Satz: das alles ſei geſchehen, damit erfüllet würden die Schriften der Propheten (Matth. 26, 54—56; Luk. 24, 44—47; vgl. Joh. 5, 43. 46; Apg. 1, 16). Wörtlich genommen wird in ſolchen Ausſprüchen das Geſchriebene als ſolches zur Urſache des jetzigen Erfolges gemacht, in der That aber enthalten ſie den Gedanken, daß ebendieſer Erfolg, nämlich die Gefangennehmung und Kreuzigung Chriſti, kein zufälliges oder blos menſchlich herbeigeführtes Ereigniß ſei, ſondern eine göttlich verfügte und darum auch prophetiſch vorausbezeichnete Schickung, auf welcher eine höhere Nothwendigkeit ruhe. Man darf alſo nicht zweifeln, daß Chriſtus ſelbſt den Gedanken der Erfüllung ſehr nachdrucksvoll hervorgehoben hat, folglich mußte dieſer auf die Faſſung des evangeliſchen Berichts, die mündliche und die ſchriftliche, übergehen. Alle Evangeliſten bedienen ſich prophetiſcher oder als prophetiſch geltender Stellen, um die Erfüllung zu belegen; wie weit ſie darin gingen, hing von der Neigung und dem Standpunkt des einzelnen Referenten ab. Bekanntlich hat Matthäus dieſen Pragmatismus am vollſtändigſten durchgeführt und auf einzelne Umſtände der Erſcheinung und des irdiſchen Wandels Chriſti angewendet; er findet an zwölf Gelegenheiten, ſeine Formel, „damit erfüllet werde", zu wiederholen. Alle dieſe Citate, die wir nicht nach dem Maßſtab der gegenwärtigen Auslegung beurtheilen dürfen, machen zunächſt den Eindruck eines rein urkundlichen Beweismittels, und dieſes wirkte um ſo einleuchtender, da es auf ſpecielle und außerordentliche Fügungen bezogen werden konnte. Nur darf dabei nicht vergeſſen werden, daß das Geſchriebene nicht für ſich gilt, ſondern auf eine höhere Cauſalität zurückgeführt wird, die Citate alſo indirect den Zweck haben, eine innere Harmonie in den Erfolgen des Heilsplans ſelbſt zu veranſchaulichen.

Die zweite Form der Nachweiſung haben wir die hiſtoriſche genannt, und zu ihr erheben ſich die apoſtoliſchen Briefe, weil ſie auf die Erſcheinung Chriſti als eine abgeſchloſſene Thatſache zurückſehen. Der Hauptvertreter dieſer Auffaſſung iſt Paulus als der Ausleger des Evangeliums im univerſellen und welthiſtoriſchen Sinn. Nicht als ob er von den Citaten keinen Gebrauch gemacht hätte, er häuft ſie zuweilen ſogar und iſt überall darauf bedacht, das A. T. auch für den heidenchriſtl. Standpunkt als Offenbarungsurkunde feſtzuhalten; aber es ſind nicht einzelne Schriftſtellen allein, ſondern größere hiſtoriſche Geſtalten und Verhältniſſe, die bei der Deutung des höchſten Rathſchluſſes von ihm benutzt werden, und darin liegt das wahrhaft Bedeutende ſeiner Argumentation. Ihm iſt das Evangelium ein Neues und Abſolutes, beiden Hälften der Menſchheit Dargebotenes, zugleich aber ein geſchichtlich Vorbereitetes; nach beiden Seiten fordert er ein Ablaſſen von dem alten Wege, ſei es nun des heidniſchen Laſters und Wahns oder der jüd. Geſetzlichkeit; aber er ſorgt auch dafür, daß der Rückblick auf ein allumfaſſendes und zur Vollendung fortſchreitendes göttliches Walten unverloren blieb. Von beſonderm Intereſſe ſind in dieſer Beziehung die Erklärungen des Galater- und Epheſerbriefs; in dem erſtern werden die Judaiſten zurechtgewieſen, in dem andern wird den Heidenchriſten die ganze Herrlichkeit des ihnen dargereichten Gnadenguts vorgehalten. Das Geſetz, heißt es Gal. 3, 21 fg., vermochte kein neues Leben zu ſchaffen, aber indem es nur ein negatives Reſultat lieferte, ward es darum keineswegs entbehrlich, denn unter ſeiner Zucht offenbarte ſich ja die all-

gemeine Sünde, und die Zusammenfassung der Menschen wurde in der einen Richtung bewirkt, damit sie nachher auch in der andern, nämlich in der Erlösung, gelinge. Das Gesetz empfängt mit seinem pädagogischen Amt zugleich eine prophet. Bedeutung, denn es wird ein Mittel zur Erfüllung und nimmt in der Herbeiführung des höchsten Ziels eine nothwendige Stelle ein. Es war mit seinen zeitweiligen Vorschriften selbst der Schatten des Künftigen (Kol. 2, 17). Hiernach sollen die Juden ihre Vergangenheit und ihr nunmehriges Verhältniß zum Evangelium beurtheilen. Es war ganz in der Ordnung, daß die Juden, obgleich im Besitz einer alten Anwartschaft, doch ihr volles Erbe nicht eher antreten konnten, als bis der Termin ihrer Mündigkeit herangekommen; so lange blieben sie nach dem Vorsatz des himmlischen Vaters noch unter Vormundschaft gestellt, denn sie hafteten an den „Anfangsgründen der Welt" (στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Als aber die Fülle der Zeit (πλήρωμα τοῦ χρόνου, Gal. 4, 4) erreicht war, da sandte Gott seinen Sohn, um die so lange in Knechtschaft Erhaltenen zum Stande freier Kindschaft zu erheben. Paulus blickt also hier auf die ganze hinter ihm liegende Weltepoche zurück, er nennt sie eine elementare und anfängerische, weil sie die Menschen noch in satzungsmäßigem und sinnlichem Dienst gefangen hielt, und wahrscheinlich hat er dabei auch an das Religionswesen des Heidenthums gedacht. Noch großartiger erscheint die Wendung der Dinge, wenn, wie im Epheserbrief geschieht, die evangelische Berufung der Heiden und die Stellung der Heidenchristen ganz besonders ins Auge gefaßt wird. Denn was sich jetzt ergeben hat, daß auch die Heiden Miterben und Mitempfänger der beseligenden Heilsgemeinschaft werden, daß Juden und Hellenen nach Aufhebung der feindlichen Zwischenwand zum Frieden und zur Einheit des neuen Lebens in Christus gelangen sollen, — das ist den frühern Menschengeschlechtern völlig verborgen gewesen (Eph. 2, 14. 19). Und dahin hat eine wunderbare Disposition und Verwaltung der Zeiten geführt (οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν); es ist also ein Geheimniß (μυστήριον), d. h. ein der Welt und menschlichen Erfahrung fern liegender, unausgesprochener, aber von Anbeginn im göttlichen Willen gepflegter und jetzt endlich der Verwirklichung entgegengereifter Ausgang (Eph. 1, 10; 3, 5. 9). Die ganze Tiefe und Großartigkeit des höchsten Rathschlusses (θέλημα, εὐδοκία, βουλὴ τοῦ θελήματος, πρόθεσις) ist in diesem Ereigniß offenbar geworden, Weisheit und Liebe haben in der Erfüllung zusammengewirkt (Röm. 11, 32. 33; 16, 25; 1 Kor. 2, 7 fg.). Wie tief Paulus von dieser Erkenntniß, welche zu verkündigen ihm als Heidenapostel oblag, ergriffen war, beweist die Wahl seiner Worte. Er erkannte das Elend der vorchristl. Zustände; der gewaltige Uebergang von der in sich selbst zerfallenen zu einer durch Christus geeinigten, dem Vertrauen und Frieden mit Gott als dem himmlischen Vater zurückgegebenen, also ihrer wahren Bestimmung zugeführten Menschheit tritt ihm vor Augen als Aufgang einer neuen Lebenssonne, als Anbruch einer vollendenden Weltepoche. In seiner Anschauung des sich erfüllenden Rathschlusses ist zweierlei enthalten: ein ideales und überhistorisches Moment, zurückweisend auf einen in der göttlichen Weisheit niedergelegten Liebesgedanken, aber auch ein historischer Zusammenhang, welchem zufolge sich dieser Erfolg naturgemäß an die bisherige Entwickelung angeschlossen hat und daher im Verhältniß zu jenen Vorbereitungen eine Fülle der Zeiten und einen Höhepunkt des stufenmäßig fortgeleiteten Menschenlebens darstellt. Daß er diesen historischen Fortschritt in Bezug auf das Judenthum und das Gesetz so scharfsinnig nachgewiesen, nach der andern Seite des Heidenthums aber höchstens angedeutet hat, darf uns nicht befremden; denn hier war ja der Gegensatz viel zu stark, und leitende Fäden selbst nach dieser Richtung zu finden, lag gar nicht in der Aufgabe der apostolischen Verkündigung, sondern mußte einer spätern, mehr wissenschaftlichen Betrachtung überlassen bleiben. Auch in andern apostolischen Stellen wie 1 Petr. 1, 20 (vgl. Jak. 2, 5) wird der Gedanke des durch Christus erfüllten oder offenbarten Rathschlusses Gottes ausgesprochen, obwol nirgends mit solcher Bestimmtheit wie bei Paulus durchgeführt.

Aus dieser Zusammenstellung ergeben sich also zwei Sätze. Der erste lautet: „Die Weissagung des Alten Bundes ist in Christo erfüllt", der zweite: „Der göttliche Rathschluß ist erfüllt." Jener aber soll so verstanden werden, daß er in den letztern hinüberleitet.

Eine andere allgemeinere Folgerung wird sich ebenfalls ohne Schwierigkeit dem Gesagten anschließen. Die biblischen Schriftsteller reden aus dem unmittelbarsten und lebendigsten Eindruck dieser Erfüllung und lassen ihren Glauben nach allen Seiten wirken;

wir ſelbſt ſchauen auf den Höhepunkt zurück. Aber auch unter uns ſteht der Glaube feſt, daß es für den religiöſen Lebensweg keine andere „Fülle der Zeiten" gibt, und daß nur durch Chriſtus das feſte unzerreißbare Lebensband mit Gott geknüpft und die wahre Erkenntniß unſers Verhältniſſes zu ihm aufgeſchloſſen ſei. Und auch an ſich genommen iſt die apoſtoliſche Weltbetrachtung bedeutungsvoll, weil es eine ins Große gehende iſt. Sie iſt die Grundlage des welthiſtoriſchen Univerſalismus; ihr verdanken wir weſentlich den Trieb, die Geſchichte nach großen Verhältniſſen zu gruppiren, die Weltalter in ihrer Folge anzuerkennen, vom Getheilten zum Einheitlichen vorzudringen und für langſam reifende Gedanken eine endliche gotteswürdige Erfüllung zu ſuchen und zu hoffen — eine Lebensanſicht, welche in größerm oder geringerm Maßſtab angewendet zum Merkmal chriſtl. Bildung geworden iſt. Gaß.

Erhörung, ſ. Gebet.

Erkenntniß. Nach hebr. Pſychologie hat dies Vermögen der Seele (Pſ. 139, 14) ſeinen Sitz im Herzen (5 Moſ. 8, 5; vgl. auch Eph. 1, 18 u. ſ. w.), welches ja das Centrum wie des leiblichen ſo auch des geiſtigen Lebens iſt (Mark. 7, 21 fg.). Uns wird hier, mit Beiſeiteſetzung aller übrigen Fragen, nur diejenige nach den Anſchauungen der Bibel über die ſittlich-religiöſe Erkenntniß beſchäftigen. Gemäß der Erzählung der jüngern Quelle des Pentateuchs über den Sündenfall unſerer Stammältern (1 Moſ. Kap. 3) eignete dem Menſchen von Natur die ſittliche Erkenntniß keineswegs. Sie war vielmehr (1 Moſ. 3, 22) ein Vorrecht Gottes und der Himmliſchen, und es wurde deshalb den Menſchen verboten, die Hand danach auszuſtrecken. Maßten ſie ſich dennoch dieſe verbotene Frucht an, ſo konnte die ſchwerſte Strafe und bitterſtes Leiden nicht ausbleiben. In dieſem Mythus gibt ſich, abgeſehen von allem andern, die Meinung kund (vgl. Knobel, „Die Geneſis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 37 fg.), daß es vortheilhafter für den Menſchen geweſen wäre, nicht aus dem Stand der Indifferenz, der Unſchuld, herauszutreten, da das eigene Wiſſen um gut und böſe, die (religiös-)ſittliche Erkenntniß mit allen ihren Conſequenzen etwas weit Läſtigeres und Mühevolleres iſt als „die glückliche Unſelbſtändigkeit des Kindes, das ſich allein an die älterlichen Anweiſungen hält". Dieſelbe Anſicht von dem Drückenden der Erkenntniß, welche hier naiv aus dem Gefühl der ſittlichen Schwäche hervorgeht, findet ſich dann ſpäter wieder in einer Zeit der Ueberſättigung und Skepſis, welche an allem einen Ekel bekommen hat (Pred. 1, 17. 18) und nur unmittelbaren Lebensgenuß als höchſtes Gut zu empfehlen weiß (Pred. 8, 15 u. ſ. w.). Anders aber dachte man während der kräftigen prophet. Entwickelung der Jahve-Religion. Da bittet der Pſalmiſt (119, 25) um Erkenntniß der Gebote Gottes, und der Prophet verkündigt, daß Jahve Gotteserkenntniß mehr denn Brandopfer liebe (Hoſ. 6, 6); für die meſſianiſche Zeit aber wird als herrlichſtes Gut verheißen, daß dann alle, groß und klein, die Erkenntniß Jahve's beſitzen werden, daß ihnen ſein Geſetz ins Innere geſchrieben ſein wird (Jeſ. 11, 9; Jer. 31, 33. 34). Freilich hört mit dem Tode auch die Erkenntniß auf (Pſ. 88, 12. 13), da im Scheol, im „Vernichtungsort", man überhaupt in keinem Verhältniß zu Gott weiter ſteht (Pſ. 6, 6). Und auch während des Lebens iſt und bleibt ſie noch immer ſo ſchwach und unzureichend, daß auch der Weiſeſte die Räthſel der göttlichen Weltregierung nicht zu löſen vermag, vielmehr in ſtummer Reſignation ſich beſcheiden muß, wie ſolches die Reden Jahve's an Hiob (Kap. 40. 41) einſchärfen. Was wunder, wenn der „Prediger" bei einer materialiſtiſchen Skepſis anlangt, wenn der Alte Bund für manchen in ſeiner vorexiliſchen Entwickelung, trotz aller höhern Ahnungen und Weiſſagungen, doch ſchließlich mit einem „alles iſt eitel!" ſein Ende erreicht zu haben ſchien! Erſt im Neuen Bunde konnte, wie die Propheten verheißen, die Erkenntniß kräftiger und vollendeter erblühen, nachdem eine Zeit vorhergegangen, in welcher der „Schlüſſel der Erkenntniß" von den Phariſäern weggebracht worden war (Luk. 11, 52), ſodaß das Volk und ſeine Leiter im Dunkeln tappten. Da brach der neue Tag der Erkenntniß aller Geheimniſſe des Gottesreichs (Mark. 4, 11; Matth. 13, 11; Luk. 8, 10), der völligen Erkenntniß Gottes (Matth. 11, 27; Luk. 10, 22) an, und nun wird die Erkenntniß nicht eher aufhören, als bis alles an den Tag gekommen (Luk. 12, 2) und ſie ſelbſt zur höchſten Vollendung erwachſen iſt. Wer aber an dieſer Erkenntniß theilnehmen will, der muß Jünger Jeſu werden: denn dieſem allein wird ſie von Gott gegeben (Mark. 4, 11 u. ſ. w.); nur durch den Sohn gelangt man zur Erkenntniß des Vaters, da er allein dieſelbe beſitzt (Matth. 11, 27 u. ſ. w.). Zwar gibt es eine natürliche Erkenntniß Gottes (Röm. 1, 19 fg.; Apg. 17, 27. 28); alle

dieſelbe wurde, da die Menſchen in ihrer eingebildeten Weisheit ſich überhoben (1 Kor. 1, 21; Röm. 1, 21. 22), verfinſtert (1 Kor. 1, 21; 2, 14), und auch das Geſetz, welches zwar die Erkenntniß des echtſittlichen brachte (Röm. 3, 20; 7, 7), vermochte ihr nicht wieder Kraft zu geben. Denn nur durch ſich ſelbſt und durch ſeinen Geiſt kann Gott erkannt werden (2 Kor. 4, 6; 1 Kor. 2, 10 fg.; Eph. 3, 19), das Geſetz ſtammt nicht unmittelbar, ſondern nur mittelbar von Gott (Gal. 3, 19). Wer den Geiſt Gottes beſitzt, der erkennt alles (1 Kor. 2, 15), und wird, da in Gott alle Schätze der Erkenntniß verborgen liegen (Kol. 2, 3), wenn er alles andere aufgebend nach dieſer Erkenntniß ſtrebt (Phil. 3, 8), dereinſt durch ſie und mit ihr in das Vollalter eintreten (Eph. 4, 13), während auf Erden die Erkenntniß nothwendigerweiſe noch immer eine ſtückweiſe und unvollkommene bleibt (1 Kor. 13, 9). Somit gewinnt die religiöſe Erkenntniß im N. T. eine über das Erdenleben in die Unendlichkeit hineinragende Zukunft, daher unendliche Bedeutung und Würde, ſowie die Ausſicht, zu immer befriedigendern Reſultaten zu gelangen. Die höchſte Rangſtufe erhält ſie durch den Verfaſſer des vierten Evangeliums angewieſen, der ſchon in den Anfängen einer Zeitperiode ſteht, welche die Erkenntniß (gnôsis) zu überſchätzen begann. Bei ihm bildet die Erkenntniß den Inhalt des ewigen Lebens (Joh. 17, 3), und der Sohn Gottes iſt, als das Licht der Welt (Joh. 1, 9), vor allem deshalb gekommen, damit er die Erkenntniß des Wahrhaftigen (1 Joh. 5, 20), der Wahrheit, welche als erkannte ſofort befreiend wirkt (Joh. 8, 32), brächte. So hoch ſtellt Paulus die Erkenntniß nicht, ſondern er weiß, daß auch ſie am Ende aufhören muß, damit die Liebe (1 Kor. 13, 8) die höchſte Stelle allein behalte, der freilich die Erkenntniß immerhin als Moment immanent iſt. Ja Paulus hat ſchon vor der beginnenden Ueberſchätzung der höhern religiöſen Erkenntniß und vor einem daraus herfließenden rückſichtsloſen Handeln zu warnen (1 Kor. Kap. 8). Die religiöſe Erkenntniß, die Gnoſis, darf die Liebe nicht beeinträchtigen; denn im Irrthum iſt wer meint, ohne Liebe, ohne die richtige ſittliche Stellung, zur wahren religiöſen Erkenntniß gelangen zu können (1 Kor. 8, 2. 3). Daſſelbe betont auch der vierte Evangeliſt, wenn er ſchreibt, daß nur wer liebt Gott wirklich kennt und erkennt (1 Joh. 4, 7; 2, 3 u. ſ. w.). Sittlich-religiöſe Erkenntniß, das iſt das zu erſtrebende Ziel, das iſt die Frucht des chriſtl. Glaubens.

J. R. Hanne.

Erlaßjahr, ſ. Sabbatjahr.

Erleuchtung, im ſittlich-religiöſen Sinn, iſt im bibliſchen Sprachgebrauch ein bildlicher Ausdruck, der den richtigen Zuſtand des menſchlichen Erkenntnißvermögens bezeichnet. Das Subſtantivum kommt in der H. Schrift nur dreimal vor, Dan. 5, 11. 14; 2 Kor. 4, 6 (2 Kor. 4, 4 heißt phôtismós: Schein, Lichtglanz), ſteht aber an den beiden erſten Stellen in Parallele mit „Klugheit" und „Weisheit" und entbehrt daſelbſt der ſpecifiſch religiöſen Beziehung; an den übrigen betreffenden Stellen wird das Verbum (erleuchten, erleuchtet ſein, werden u. ſ. w.) gebraucht. Schon daraus dürfen wir ſchließen, daß wir es hier nicht, wie in der luth. Dogmatik, wo die Erleuchtung (illuminatio) ihre Stelle in der Lehre von der Heilsordnung zwiſchen Berufung und Bekehrung einnimmt, mit einem theologiſchen Syſtembegriff, dem etwa in verſchiedenen bibliſchen Lehrbegriffen eine verſchiedene Stellung und Bedeutung zukommen könnte, zu thun haben, ſondern mit einem Ausdruck der religiöſen Rede, in deren Symbolik Licht und Finſterniß eine ſo bedeutende Stelle einnehmen. Das Licht, die Leben ſchaffende Ausſtrahlung der von den Orientalen (Arabern, Aegyptern, oft auch von den Iſraeliten) ſchon früh als Gott verehrten Sonne, ſymboliſirt zuhöchſt das Göttliche (Pſ. 27, 1; 104, 2; Jeſ. 2, 5; 60, 19; 1 Joh. 1, 5; Jak. 1, 17 u. ſ. w.), während die grauenerregende Finſterniß (Hiob 24, 17) Sinnbild der Gottverlaſſenheit (z. B. im Scheol) und zuhöchſt des Un- und Widergöttlichen wird (vgl. beſonders das vierte Evangelium). Daher bezeichnet die religiöſe Rede in der Bibel die rechte, zum Heil führende Beſchaffenheit des Menſchen gern als ein Wandeln im Licht. Im Ausdruck „Erleuchtung" ſchränkt ſich nun aber der Begriff des richtigen religiös-ſittlichen Zuſtandes des Menſchen auf das Erkenntnißvermögen ein, und die Anſchauung ſtellt ſich folgendermaßen. Nach bibliſcher Auffaſſung hat jeder Menſch an dem Auge ſeines Herzens (Eph. 1, 18), d. h. dem höhern Erkenntnißvermögen des Geiſtes (vgl. Meyer zu jener Stelle), ein inneres Licht (Matth. 6, 23), wie er an dem äußern Auge eine Leuchte für ſeinen Leib beſitzt. Wenn daſſelbe klar und ungetrübt ſcheint, ſo wird der Menſch ganz im Licht wandeln; denn er erkennt dann die ihm vorgeſteckten ewigen Ziele (Eph. 1, 18), den ſchmalen Weg, der zum Leben führt (Matth. 7, 13; 18, 8. 9;

19, 17 u. ſ. w.), und kann infolge davon auf dieſem Pfad jenem Ziel zuſtreben. Allein durch die Sünde (Matth. 15, 14; Röm. 1, 21) und den Gott dieſer Welt, d. i. den Teufel (2 Kor. 4, 4), iſt jenes innere Licht verfinſtert, ſodaß der Menſch in tiefem Dunkel und in todesähnlicher Nacht (Eph. 5, 14) umherirrt, dadurch thöricht an Einſicht (Röm. 1, 22) und verdorben im Herzen wird (Röm. 1, 24) und ſo ſein Heil verfehlt. Da nun alle Menſchen blind geworden ſind und daher keiner dem andern helfen kann (Matth. 15, 14), ſo muß Gott ſelbſt ſie aufs neue ſehend machen oder erleuchten (Pſ. 27, 1; 2 Sam. 22, 29; 1 Petr. 2, 9; 2 Kor. 4, 6; Eph. 1, 17. 18). Dieſe Erleuchtung geſchieht nach dem A. T. vermittels des göttlichen Wortes, das ſich vor allem im Geſetz kundgibt (Pſ. 119, 105; Spr. 6, 23; Weish. 18, 4; Pſ. 19, 9: des Herrn Gebote erleuchten die Augen; Sir. 45, 17 u. ſ. w.), als ſolches den Willen Gottes verkündigt und auf dieſe Weiſe der praktiſchen Vernunft Ziel und Weg anzeigt. Nach neuteſt. Lehre kann dem Geſetz, das zwar die Sünde erkennen lehrt, jedoch ſie auch zugleich mehrt (Röm. 7, 7 fg.; Gal. 3, 19), und inſofern die geiſtige Finſterniß nur noch vergrößert, dieſe erleuchtende Thätigkeit nicht in vollem Maß beigelegt werden. Vielmehr iſt es das Evangelium, die frohe Botſchaft vom Reich Gottes (Matth. 4, 23 u. ſ. w.), in welchem jeder Menſch Sohn Gottes werden ſoll (Matth. 5, 9. 45; Röm. 8, 19; Gal. 3, 26; Offb. 21, 7 u. ſ. w.), wodurch allein die Erleuchtung bewirkt wird (2 Kor. 4, 4). Denn nur durch das Evangelium erfährt der Menſch, welches die von Gott ihm vorgeſteckten ſittlich-religiöſen Ziele ſind, erlangt er die Kenntniß der in Chriſto geoffenbarten Herrlichkeit Gottes (2 Kor. 4, 6), an der theilzunehmen ihm beſtimmt iſt (Röm. 5, 2; 1 Theſſ. 2, 12; 1 Petr. 2, 9; 1 Joh. 3, 2), erhält er Kunde von dem ſeiner harrenden Erbtheil, zu dem Gott ihn hinanbringen kann und will (Eph. 1, 18). Da aber dieſe erleuchtende frohe Botſchaft zuerſt von Chriſto der Menſchheit verkündigt iſt, ſo wird ihm die Erleuchtung zugeſchrieben (Matth. 4, 16; 11, 27 fg.; Eph. 5, 14), und im vierten Evangelium nennt er ſich ſelbſt das Licht der Welt (Joh. 8, 12; 12, 46 u. ſ. w.; vgl. 1, 9). Weiterhin ſind denn auch alle andern, welche das Evangelium verkündigen, ſei es durch directe Lehrthätigkeit (Eph. 3, 9; 2 Kor. 4, 6), ſei es durch ihr eigenes leuchtendes Vorbild (Matth. 5, 14), „Lichter" der Welt und Mittel und Träger der Erleuchtung. Daß dieſe Erleuchtung nicht eine magiſch übernatürliche ſei, lehrt die Stelle Eph. 5, 14; wie denn überhaupt die H. Schrift weit davon entfernt iſt, den Menſchen zu einem unfreien Weſen, („Stock und Stein") dem das Heil von außen eingegoſſen werden muß, zu machen (vgl. noch Joh. 1, 12). — Faſſen wir alles zuſammen, ſo iſt die Erleuchtung diejenige göttliche, durch das Evangelium vermittelte Thätigkeit und ſodann derjenige aus ihr hervorgehende Zuſtand des religiös-ſittlichen Erkenntnißvermögens des Menſchen, wodurch derſelbe befähigt wird, das ihm beſtimmte und von ihm zu erſtrebende Heil klar zu erkennen. — Inſofern nun die Unterweiſung in der chriſtl. Glaubens- (und Sitten-)Lehre dieſe Erkenntniß zu Wege bringt, wird „erleuchtetſein" für „Chriſt ſein" ſchon im Hebräerbrief gebraucht (Hebr. 6, 4; 10, 32). Und bei den Kirchenvätern der erſten Jahrhunderte bildete ſich der Sprachgebrauch, daß „Erleuchtung" den Unterricht der Katechumenen in der chriſtl. Religion bedeutete, ja geradezu mit „Taufe" identiſch wurde, inſofern dieſelbe den Abſchluß und die Blüte dieſes erleuchtenden Unterrichts darſtellte. So ſagt z. B. Juſtin der Märtyrer (Apol., I, 94): „Dies Bad (die Taufe) wird Erleuchtung (phôtismós) genannt, weil der Verſtand derer, welche dieſes (die chriſtl. Lehre u. ſ. w.) lernen, erleuchtet wird." J. R. Hanne.

Erlöſer, ſ. Erlöſung und Jeſus Chriſtus.

Erlöſung. Der Begriff der Erlöſung weiſt auf eine Gebundenheit zurück, auf Gefangenſchaft, Knechtſchaft, und iſt verwandt mit dem der Befreiung. Nun iſt aber nach bibliſcher Anſchauung jeder Menſch ſeit dem Sündenfall gebunden durch die Sünde (ſ. d.), durch ihre Gewalt über ihn und ihre ſchlimmen Folgen, das ſie begleitende Uebel und die von ihr unzertrennliche Strafe (1 Moſ. 3, 16 fg.). Allein in der Erfahrung des Unheils iſt auch das Heilsbedürfniß ſchon mitgeſetzt. Der nach dem Bild Gottes erſchaffene, mit einem unauslöſchlichen Streben nach Erfüllung ſeiner idealen Beſtimmung ausgerüſtete Menſch kann die Knechtſchaft der ſinnlichen Luſt, die Feſſeln des thieriſchen Triebes nicht ertragen; ſein beſſeres Ich kämpft mit der böſen Neigung. Zwiſchen dem Weibesſamen, dem Menſchen an ſich, wie ihn Gott haben will, und dem Schlangenſamen, dem rohen thieriſchen Genußmenſchen, wie er nicht ſein ſoll, iſt ewige Feindſchaft geſetzt: das iſt der tiefe Sinn der mit großem Unrecht von der kirchl. Dogmatik auf den

perſönlichen Meſſias (von der kath. Exegeſe gar auf die Jungfrau Maria wegen eines Ueberſetzungsfehlers der Vulgata) gedeuteten Stelle 1 Moſ. 3, 15. So iſt mit der Gebundenheit an die Sünde in jedem Menſchen auch das Erlöſungsbedürfniß geſetzt und das Leben des Menſchen ein unabläſſiges Ringen nach ſittlicher Befreiung; der Geiſt hat keine Ruhe, bis er die organiſche Natur ſich dienſtbar gemacht, das Fleiſch (ſ. d.) überwunden und in ein Inſtrument ſeines höhern Willens verwandelt hat. In dieſem Sinn iſt ſchon die altteſt. Religion die Religion der Erlöſung. Sie unterſcheidet ſich von allen, auch den der höchſten Culturſtufe angehörigen, heidniſchen Religionen weſentlich dadurch, daß ihr die Anerkennung der Gebundenheit des Menſchen durch die Sünde und damit das Erlöſungsbedürfniß zu Grunde liegt.

Allerdings kommt nun auf der altteſt. Religionsſtufe die Erlöſung ſelbſt, d. h. die religiös-ſittliche Befreiung der Perſönlichkeit von der überwiegenden und knechtenden Gewalt des ſinnlichen Naturgrundes, nur ſehr unvollkommen zu Stande. Der eigentliche Factor der Erlöſung iſt, nach altteſt. Anſchauung, das Geſetz. Die falſche Gebundenheit ſoll dadurch aufgehoben werden, daß das Perſonleben in der rechten Weiſe gebunden wird; die Erlöſung vollzieht ſich im A. T. in der Form des Bindens. Der Menſch iſt nämlich urſprünglich an Gott, an deſſen abſoluten heiligen Willen gebunden; infolge des Sündenfalls hat er ſich von dieſem gelöſt. Darum wird der Zuſtand des Unerlöſten ſchon auf den erſten Blättern der Bibel als ein Zuſtand der Zuchtloſigkeit, ſinnlicher, thieriſcher Willkür geſchildert (1 Moſ. 6, 3 fg.). Das erlöſende Princip dagegen iſt das Princip der Zucht und Ordnung, und da Gott als abſolut vorgeſtellt wird, der abſoluten Ordnung, des ewigen Geſetzes Gottes. So iſt im A. T. eigentlich Gott ſelbſt der Erlöſer, und vermittelt wird die Erlöſung durch das göttliche Geſetz. Dieſes, als ein gegebenes, fordert jedoch eine zeitlich geoffenbarte geſchichtliche Anſtalt, in welcher es die Erlöſung bewirken und innerhalb beſtimmter Bedingungen verwirklichen kann. Die altteſt. Theokratie iſt eine ſolche Anſtalt; ihr eigenthümlicher Charakter iſt der eines durch Offenbarung geſtifteten Vertrags oder Bundes (ſ. d.) mit Gott, in welchem dieſer die Vertragsgenoſſen an ſein Geſetz bindet und in Pflicht nimmt, wogegen er ihnen, im Fall ſie ihre Pflicht erfüllen, Gunſt, Wohlwollen, Gnade verſpricht. Die Erfüllung der göttlichen Verheißungen ſind aber bedingt durch den Vollzug der Erlöſung; nur der Erlöſte nimmt daran Theil.

Demzufolge leuchtet ein, daß auf dieſer Religionsſtufe die Erlöſung nur in einer noch ſehr unvollkommenen Form zu Stande kommen kann. Das Böſe iſt auf derſelben weſentlich vorgeſtellt als Auflehnung wider die göttliche Ordnung und Verletzung der äußern, dem Naturtrieb und Eigenwillen des Menſchen gezogenen, Schranke. Es iſt das Thieriſche im Menſchen, was gebändigt werden muß durch Zucht, Zwang, Strafe. Faſt unvermeidlich erſchien daher Gott, der oberſte Geſetzgeber und Strafrichter, dem altteſt. Populärbewußtſein im Licht einer unnahbaren Majeſtät (vgl. 2 Moſ. 19, 12 fg.), und war eher ein Gegenſtand der Furcht als der Liebe (Pſ. 38, 2 fg.), weshalb ſein Weſen und ſeine Macht ſich am angemeſſenſten im Rollen des Donners, im Zucken der Blitze, in den Schreckniſſen der entfeſſelten Elemente offenbarte (Pſ. 29, 3 fg.). Eine ſittlich freudige Stimmung, ein freies und friſches Streben und Ringen nach dem ſittlichen Ideal, eine wahrhaft innerliche, durchgreifend perſönliche Befreiung von den ſinnlichen, den Geiſt unterjochenden Naturgewalten war auf dieſem Wege nicht zu erreichen. Die Erlöſung war weſentlich negativ beſtimmt als Befreitſein von der Furcht vor dem göttlichen Gericht, der drohenden Strafe. Darum iſt über die altteſt. Geſetzesanſtalt ein Schleier der Wehmuth, ein Hauch der Trauer ausgebreitet. Das altteſt. Volk, ſeiner bevorzugten Stellung in der großen Völkerfamilie ungeachtet, wird ſeiner Vorzüge, überhaupt ſeines Lebens doch niemals recht froh. Wenn der vorſätzliche Abfall von Gott und ſeinem Geſetz gar nicht geſühnt werden kann, ſondern Todesſtrafe nach ſich zieht, ſo gibt es außerdem noch eine zahlloſe Menge von Fällen, in denen das göttliche Geſetz unvorſätzlich, aus ſinnlicher Schwäche, Irrthum, im vorübergehenden Affect übertreten wird; und in allen dieſen muß nun die Verſchuldung durch einen Act der Wiedergutmachung, durch die Opfergabe (ſ. Opfer) geſühnt werden, damit Gott dem (wenn auch immer unvorſätzlich) Schuldigen ſeine Gunſt nicht entziehe und er ihre verderblichen Folgen nicht zu tragen habe (3 Moſ. 4, 2 fg.). Gewiß war an ſich das altteſt. Opferinſtitut eine Wohlthat und hatte eine tiefere ſittliche Bedeutung. Indem es ein Mittel zur Tilgung der unheilvollen Folgen der Schwachheitsſünden darbot, veranlaßte es zu ſteter ſittlicher Selbſtprüfung, zu ernſter

Selbſtbeurtheilung und Selbſterkenntniß; es prägte den Gemüthern die Wahrheit ein, daß Gott ſich nur mit der vollkommenen Geſetzeserfüllung zufrieden gibt (2 Moſ. 19, 6). Indem es eine, und zwar thunlichſt vollkommene, Gabe zur Sühne für Gott forderte, legte es dem ſelbſtſüchtigen Eigenweſen des Menſchen eine harte, daſſelbe bändigende und eingrenzende, Pflicht auf, deren Ausübung die ſittliche Erneuerung bedingte. In dieſer Weiſe begriffen, hätte das Opferinſtitut ein Erlöſungsmittel werden können. Allein bei der ſinnlichen und ſelbſtſüchtigen Richtung, welche innerhalb des iſraelitiſchen Volksthums in Betreff göttlicher und menſchlicher Dinge herrſchend war, gewann bald eine ſittenverderbliche Auffaſſung deſſelben große Verbreitung. Die Opfergabe als ſolche ward als ein Beſchwichtigungsmittel des göttlichen Zorns, d. h. als ein Verminderungsmittel des göttlichen Strafernſtes, betrachtet; mit dem Opfer als einer äußern gottesdienſtlichen Leiſtung, mit dem äußerlich correcten theokratiſchen Verhalten überhaupt glaubte man der göttlichen Geſetzesforderung genügen zu können, und daher ſahen reformatoriſch geſinnte Männer, namentlich die Propheten (ſ. d.), ſich bald veranlaßt, vor Ueberſchätzung und Misbrauch des Opferweſens zu warnen, ja das Opfer als ſolches für etwas ſittlich gleichgültiges und nach Umſtänden ſogar Gott Misfälliges zu erklären (Pſ. 51, 18 fg.; Jeſ. 1, 12 fg.; Hoſ. 8, 13 fg.; Am. 5, 22; Micha 6, 6 fg. u. ſ. w.). Im allgemeinen jedoch lag der ganzen Anſchauung von der Erlöſung im A. T. ein tieferer Mangel zu Grunde, der an dem Misverſtändniß des Opferinſtituts nur ans Licht trat, nämlich die Vorſtellung von der erlöſeriſchen Kraft des Geſetzes (ſ. d.) überhaupt. Noch der Siracide hat dieſelbe — als ob die Propheten umſonſt vor dem Satzungseifer gewarnt hätten — mit größter Entſchiedenheit geltend gemacht. Das Geſetz gilt ihm als die Quelle des Lebens (Sir. 17, 11; 24, 25 fg.; 45, 6); die ſittliche Lebenserneuerung geht nach ſeiner Meinung von demſelben aus. Es iſt, nach einer andern ſpätern Schrift, Inbegriff aller Weisheit (Bar. 3, 12 fg.), das Ewige, Unabänderliche im Wechſel der Zeiten und Dinge; wer ſich an daſſelbe hält, lebt; wer es verläßt, iſt dem Tod verfallen (Bar. 4, 1).

Innerhalb des prophet. Bewußtſeins hatte ſich unſtreitig eine höhere Vorſtellung von der Erlöſung ausgebildet. Sie ſchloß ſich zunächſt an die herkömmliche Vorausſetzung an, daß, wie der Sündenfall in dem Stammvater des Menſchengeſchlechts nicht blos ein individueller, ſondern das Geſchick der Gattung beſtimmender geweſen, ſo auch die Erlöſung einen univerſellen, menſchheitlichen Charakter an ſich trage. Iſrael erſchien auf dieſem Standpunkt als das Volk der Menſchheit, vor allen übrigen Völkern bevorzugt und auserwählt (ſo ſchon 2 Moſ. 4, 22), aber zugleich auch providentiell berufen, das Miſſionsvolk für alle übrigen zu ſein, ſoweit dieſelben guten Willen zeigten, dem ſinnlich gebundenen Naturdienſt der Götzen zu entſagen und ſich zum iſraelitiſchen Monotheismus zu bekehren. Mit der Ankündigung der Erlöſung iſt im prophet. Bewußtſein daher immer zugleich die Androhung des Gerichts verbunden. Die göttliche Gerechtigkeit fordert ihre Sühne; wo ſie von ſeiten des Menſchen oder der Völker ausbleibt, da iſt die Strafe unvermeidlich. Faſt durch alle prophet. Urkunden, die auf uns gekommen, zieht ſich der elegiſche Ton eines tiefen ſittlichen Ernſtes hindurch. Eine ſchwere Schuld laſtet auf Iſrael; dieſe iſt durch die Opfer nicht geſühnt und kann durch ſie nicht geſühnt werden. Zur wahren und vollen Sühne, durch welche die vollgültige Erlöſung bedingt iſt, bedarf es vorgängiger aufrichtiger Sündenerkenntniß, der Reue, Buße, Zerknirſchung (Joel 2, 12 fg.; Pſ. 51, 19). Der Forderung nach innerer, aus Gewiſſenserſchütterung und Herzenserneuerung hervorgegangener Geſinnungsänderung kann das Opferinſtitut und die prieſterliche Vermittelung nicht mehr gerecht werden. Auf dem prophet. Standpunkt kommt neben dem poſitiven (moraliſchen und theokratiſchen) Geſetz das innere Geſetz des Geiſtes und Gewiſſens, zum erſten mal im A. T., zu ſeinem Ausdruck und ſeiner Geltung. Neben der theokratiſchen Erlöſungsanſtalt, die durch die correcte Anwendung des vorgeſchriebenen ceremoniellen Hülfsapparats bedingt iſt, läuft nun eine ethiſche Erlöſungsanſtalt, deren Erfolg abhängig iſt von einem unmittelbaren perſönlichen religiös-ſittlichen Proceß, der nicht abzumachen iſt durch äußere Leiſtungen, ſondern durchzuarbeiten vermittels innerer Erfahrungen, Schmerzen und Kämpfe. Auf dieſem Standpunkt iſt nicht mehr das unperſönliche abſtracte Geſetz, ſondern der lebendige Gott, der aus der Fülle ewiger Kräfte ſich ſelbſt mittheilende Geiſt Gottes — der Erlöſer. Weder die älteſten Propheten, die uns Schriftwerke hinterlaſſen haben, noch auch der größte nachexiliſche Prophet (der ſogenannte zweite Jeſaja) kennen einen menſchlichen Erlöſer, einen ſogenannten

Meſſias (ſ. d.). Bei Joel (2, 17) bleibt den Prieſtern nichts mehr übrig, als zu weinen und für das Volk zu bitten; Klage und Gebet, ſittliche Mächte, ſind die Mittler zwiſchen Iſrael und ſeinem Gott. Wer ſich zu Jahve bekennt, gehört zu den Erlöſten (Joel 3, 5); die übrige unbekehrt gebliebene Völker-(Heiden-)welt fällt unter die Sichel des Weltgerichts (Joel 4, 11 fg. hebr. Text). Im zweiten Jeſaja erlöſt und richtet Jahve ſelbſt (Jeſ. 66, 1 fg.).

Allerdings konnte die Hoffnung der Erlöſung Iſraels und der Heidenwelt auf dieſer erſten Stufe abſtracter Allgemeinheit nicht ſtehen bleiben. Dabei iſt nun wohl zu beachten, daß mit dem erſten Moment der Erlöſung von der Sünde ſich noch ein zweites, das Moment der Erlöſung von Unterdrückung, Knechtſchaft, fremdländiſcher Herrſchaft verband. Beide Momente laſſen ſich in der altteſt. Erlöſungslehre nicht voneinander trennen. In der Regel wird die Verknechtung Iſraels durch heidniſche Fürſten und Völker als eine verdiente Strafe für ſeine Sünden aufgefaßt. Die erſte große Erlöſungsthat Jahve's gegen ſein Volk war deſſen Befreiung aus der Botmäßigkeit Aegyptens, und das Paſſah (ſ. d.) iſt das älteſte Erlöſungsfeſt Iſraels (2 Moſ. 12, 27). Das iſraelitiſche Volksthum, auf ſtrengen Monotheismus und heilige Sitte gegründet, ſchwankt jahrhundertelang im Kampf mit den Naturmächten der Abgötterei, heidniſcher Sinnenluſt und Frivolität hin und her. Schon in der Wüſte dient Iſrael fremden Göttern (Am. 5, 25 fg.; Jer. 7, 25 fg.), fällt ab zum Stierdienſt (2 Moſ. 32, 1 fg.), und nach der Trennung des Reichs wird dieſer im Zehnſtämmereich herrſchend. Die vorderaſiatiſchen wollüſtigen Naturculte dringen immer wieder aufs neue ein und veranlaſſen die Propheten zum Widerſtand auf Leben und Tod (ſ. Elia und Eliſa). Daher die eigenthümliche prophet. Vorſtellung, daß die heidniſchen Völker Zuchtruthen, gewiſſermaßen Heilsmittler in der Hand Gottes zum beſten ſeines abtrünnigen Volkes ſeien (Jeſ. 10, 5 fg.). Durch die geſammte prophet. Literatur ſchlingt ſich der Gedanke, daß die, durch heidniſche Fürſten und Völker vollzogenen göttlichen Strafgerichte nicht den Untergang Iſraels, ſondern nur ſeine Läuterung, und eben damit ſeine Erlöſung, zum Zweck hatten, wobei die Heiden namentlich auch inſofern betheiligt ſind, als ſie den Beruf haben, ſchließlich an dem Erlöſungswerk theilzunehmen (Jeſ. 10, 20 fg.; 12, 1 fg.; Hoſ. 11, 8 fg.; Am. 9, 8 fg.; Micha 4, 1 fg.; Sach. 9, 14 fg.). Auch als die Zerſtörung, zuerſt des Zehnſtämmereichs durch die Aſſyrer, dann Judas durch die Chaldäer, und die Wegführung des Volkes Iſrael in die aſſyriſche und babyloniſche Gefangenſchaft durch Jahve verhängt wurde, war er dabei lediglich von einer erlöſeriſchen Abſicht geleitet, und mit der Androhung dieſer Strafgerichte verband ſich gleichzeitig die Verkündigung beſſerer Zeiten, und die Hoffnung auf einen unverwüſtlichen Kern des Gottesvolks, eine kleine Schar von Gläubigen, den lebendigen Saatkeim einer aus Leiden und Bedrängniß ſich hervorringenden troſtreichen Zukunft (Jer. 23, 1 fg.; 30, 3 fg.; Jeſ. 14, 1 fg.; 25, 6 fg.).

In dieſen Erlöſungshoffnungen drängte nun aber das prophet. Bewußtſein auf dem Höhepunkt ſeiner Entwickelung über die Grenzen der blos abſtracten Vorſtellung hinaus und ſchuf ſich beſtimmte Organe, durch welche der große Erlöſungsproceß eingeleitet und durchgeführt werden ſollte. Hier fand der ahnungsreiche Glaube ſeine Stelle, daß Gott durch einen großen herrlichen König aus David's Geſchlecht, oder durch Wiederherſtellung der Davidiſchen Dynaſtie, durch einen Träger göttlicher Heldenkraft und hohen Geiſtesadels oder durch eine ganze Reihe von königlichen Helden das verknechtete, verachtete, verächtliche und verſunkene Volk Iſrael, nach vorhergegangener blutiger Sühne, befreien, reinigen, aufs neue adeln und verherrlichen werde (Jeſ. 9, 1 fg.; 11, 1 fg.; Am. 9, 11 fg.; Micha 5, 1 fg.; Sach. 9, 9 fg.; Jer. 23, 5 fg.; Ez. 34, 23 fg.; Pſ. 89, 4 fg.). Immerhin iſt der perſönliche Meſſias auf prophet. Standpunkt nicht ein ſchlechterdings nothwendiges Organ der Erlöſung. Der begeiſterte Prophet, der (Jeſ. 40—66) die Rückkehr der Exilirten aus der Verbannung feiert, weiß nichts von einem ſolchen, und doch iſt ſeine Schrift der erhabenſte Ausdruck der altteſt. Erlöſungshoffnung. Die Sühne Iſraels gilt ihm jetzt als vollendet durch das ſittliche Opfer der erſchütterndſten Leiden (Jeſ. 40, 2 fg.). Jahve erlöſt ſein Volk von der Sünde und dem Joch der Unterdrücker zugleich; denn die Idee der Erlöſung iſt in dieſer Schrift national und ethiſch zugleich gefaßt, d. i. altteſtamentiſch und doch wahrhaft univerſell. Das erlöſte Iſrael wird zum Mittlervolk für die Menſchheit. Der große Fortſchritt, den die Erlöſungshoffnung im zweiten Jeſaja gemacht hat, beruht darauf, daß das wahre Iſrael, das aus der Flammenglut der ſittlichen Prüfung

geläutert hervorgegangen, das Erlöſervolk der Menſchheit geworden iſt. Auch für die Heiden leidet dieſes geläuterte Iſrael, auch ihre Schuld trägt und ſühnt es, um nachher den Lohn der Gerechtigkeit davonzutragen (Jeſ. 53, 2 fg.). Aber auch dieſer geiſtvolle und hochſinnige Prophet kann ſich den Zuſtand der Erlöſten noch nicht frei von den geſetzlichen Schranken vorſtellen; ohne Sabbatdienſt und Opfer gibt es auch für ihn keinen Zugang zu Gott (Jeſ. 56, 2 fg.; 58, 13 fg.); auch ihm iſt der Iſraelit, der das Fleiſch levitiſch unreiner Thiere genießt, noch verabſcheuungswürdig (Jeſ. 66, 17). Ganz entſchieden iſt ihm aber Jahve ausſchließlich Erlöſer (Jeſ. 60, 16; 63, 16); das geſühnte und in das heilige Land aus der Verbannung zurückgeführte Volk trägt den ſpecifiſchen Namen das „erlöſte" (Jeſ. 62, 12).

Die Idee der Erlöſung hat ihren erhabenſten Dolmetſcher an dem zweiten Jeſaja gefunden. Seine Anſchauung iſt weſentlich eine ideale. Seine Hoffnungen ſind nicht in Erfüllung gegangen. Zur Zeit Maleachi's, kaum ein Jahrhundert ſpäter, iſt nicht nur von religiöſer Begeiſterung in der neuangeſiedelten Colonie der Exulanten nichts mehr zu ſpüren, ſondern incorrecter Cultus, Entweihung der Opfer, ein unwürdiges Beiſpiel werden von Propheten an Laien und Prieſtern geſtraft (Mal. 1, 6 fg.; 2, 1 fg., 10 fg.). Die Sühne wird nicht mehr als vollzogen betrachtet; Gottes Gericht droht aufs neue (Mal. 3, 2 fg., 19 fg.), und die Erwartung der Wiederkunft des Elia bleibt die letzte kümmerliche Hoffnung des an ſeinem Volk beinahe verzweifelnden Propheten (Mal. 3, 22 fg.). Als auf die verhältnißmäßig glückliche Periode der perſ. Oberherrſchaft (536—332) die ſchwankende macedoniſch-ägyptiſche und ſyriſche folgte, als zuletzt, unter Antiochus Epiphanes, mit der Nationalität auch der monotheiſtiſche Glaube des jüd. Volkes aufs äußerſte bedroht war, da raffte ſich der jahvegläubige Theil deſſelben nochmals zu idealer Erlöſungshoffnung auf, jedoch nicht mehr in prophetiſch ahnungsvollem geiſtigem Schauen, ſondern in apokalyptiſch-viſionärer Erregung. Ein unzerſtörbares Königthum, eine ewige Herrſchaft, nach raſch verlaufendem Gericht über die Frevler, wird von den Frommen in Iſrael erwartet (Dan. 7, 13 fg., 26 fg.; 12, 1 fg.). Auch der Verfaſſer des Buchs der Weisheit hofft für das verhöhnte Volk auf einen „Ehrenpreis ſchuldloſer Seelen" (Weish. 2, 22). Die Hoffnung auf einen perſönlichen Meſſias war immer mehr zurückgetreten, obwol ſie in den prophet. Schriften ſo kräftig bezeugt war; auch bei Daniel fehlt ſie, und im Buch Henoch, das unmöglich ein chriſtl. Product der nachapoſtoliſchen Periode ſein kann, wie Hofmann (in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", VI, 87 fg.) und Philippi („Das Buch Henoch" [Stuttgart 1868], S. 19 fg.) vermuthen, ſondern am Wendepunkt vom 2. zum 1. Jahrh. v. Chr. entſtanden iſt (ſ. Henoch), iſt ſie zweifelhaft. Wahrſcheinlich iſt der „Menſchenſohn" dieſes Buchs, wie im Buch Daniel, das jüd. Volk, von welchem der Verfaſſer erwartet, daß es in Bälde die längſtgehoffte Erlöſung durchführen, die Gewaltigen von ihren Thronen ſtoßen, die Zähne der Sünde zermalmen werde (Henoch Kap. 46). Die Erlöſung durch das blutige Schwert, nach dem Vorgang der Makkabäer (ſ. d.), iſt mit deutlichen Worten in dieſem Buch gelehrt. Nach ſolchen Vorgängen begreifen wir die ſinnlich äußerlichen Eroberungs- und Weltherrſchaftsgedanken, welche die Juden noch zur Zeit Jeſu in beſtändiger Aufregung erhielten und wiederholte Aufſtände gegen Roms Oberherrſchaft veranlaßten, die zuletzt in der Zerſtörung Jeruſalems ihr klägliches Ende fanden.

Die Erlöſungsidee verfiel auf ſolchen Wegen immer größerer Veräußerlichung und ſittlicher Entleerung, bis ſie zur rechten Stunde neu ergriffen und mit ewigem Gehalt erfüllt wurde. Dies geſchah durch Jeſus Chriſtus (ſ. d.). Er entkleidete die Erlöſungshoffnung, die unverwüſtlich in ſeinem Volk fortlebte, der nationalen und theokratiſchen Form und führte ſie auf ihre urſprüngliche religiös-ſittliche Wurzel zurück. Den Plan der Gründung eines politiſchen Weltreichs nach theokratiſchen Grundſätzen verwarf er als einen ſeinen Zwecken durchaus fremden, mit dem Geiſt ſeiner Sendung und ſeines Berufs unverträglichen (Mark. 10, 42 fg.; Matth. 20, 24 fg.; Luk. 22, 24 fg.). Nicht nur lag ihm der Gedanke an Widerſtand gegen die röm. Oberherrſchaft völlig fern, ſondern er ſprach die Anerkennung derſelben offen aus (Mark. 12, 17). Er wußte ſeine Lebens- und Berufsaufgabe überhaupt unabhängig von jeder Staatsform, wenn ihm auch ſchwerlich verborgen geblieben war, daß die religiös-ſittliche Befreiung, die von ihm ausgehen ſollte, ihre ſegensreichen Folgen für alle, namentlich auch die politiſchen, Verhältniſſe äußern ſollte. Denn auf Befreiung, Erlöſung war eigentlich die ganze Arbeit ſeines Lebens gerichtet. Als

die tiefſte Wurzel des Verderbens in den Individuen wie in den Nationen, als die Grundſünde des Menſchen, hatte er die Selbſtſucht erkannt; ſich ſelbſt mit den Seinigen in den Dienſt der Menſchheit zu ſtellen, erſchien ihm als ſeine eigentliche Beſtimmung. Die erlöſende Kraft, mit der er das Wunder einer neuen ſittlichen Schöpfung in der Menſchheit bewirkte, war die Liebe. Ohne aufopfernde Liebe gab es auf ſeinem Standpunkt keine wahre Freiheit. Sein Weheruf über die Reichen, die Satten, die Leichtfertigen, die nach Menſchenlob Lüſternen (in der urſprünglichſten Form der Weiherede bei Lukas 6, 24 fg.), iſt der Weheruf über die Selbſtſucht, die im Leben nur den Genuß, in den irdiſchen Gütern nur die ſinnliche Befriedigung, in der Zeit nur die Luſt des Augenblicks, im Verkehr mit den Menſchen nur die durch Schmeichelei erkaufte Anerkennung ſucht. Seine Perſon bezeichnete er nicht als die urſprünglichſte Quelle der Erlöſung; dieſe iſt ihm der himmliſche Vater, der ihn geſandt hat (Matth. 11, 25 fg.), und deſſen Willen auf Erden auszurichten, iſt ſein ausſchließlicher Lebenszweck. Aber er vermittelte die Erlöſung; denn nur auf dem Wege, den Er angebahnt hatte, war eine Erlöſung in der vollen Bedeutung des Wortes möglich. Die altteſt. Religion ſetzte die Wurzel aller moraliſchen Knechtſchaft in der Sünde voraus, allein die Veranſtaltung, welche von der Sünde erlöſen ſollte, führte wieder zu neuer Sünde. Das Opfer- und Ceremonienweſen, der theokratiſche Gottesdienſt, der nach allgemeiner Annahme ein Verdienſt in Gottes Augen begründete, nährte die ſelbſtſüchtige Geſinnung, anſtatt ſie auszurotten; der Buchſtabendienſt des Geſetzes tödtete den befreienden Geiſt und verwandelte ſich in eine lähmende Feſſel. Auch die ſinnlichen, auf Weltherrſchaft gerichteten, meſſianiſchen Erwartungen, die landläufigen Empörungsverſuche und Umſturzplane, waren Auswüchſe einer ſelbſtſüchtigen Geſinnung; die Leidenſchaften des Fanatismus, des Völkerhaſſes, der Rachſucht hatten gerade die beſſern Elemente im Judenthum unterjocht, und Jeſus fand ſein Volk nicht nur politiſch ohnmächtig, ſondern, was viel ſchlimmer, religiös-ſittlich abgeſtumpft.

Demgemäß bewirkte er die Erlöſung auf einem doppelten Wege. Zuerſt zeigte er auf, daß die herkömmlichen noch immer gebräuchlichen Erlöſungsmittel Organe moraliſcher Verknechtung geworden waren. Eiferte er auch nicht gegen die theokratiſche Anſtalt, gegen Prieſterthum, Opferweſen, levitiſche Satzungen, phariſäiſche Buchſtäbelei, ſo manifeſtirte er dagegen durch Wort, Leben und Beiſpiel, daß er von dem ganzen überlieferten Rettungsapparat gar nichts erwarte. Er kennt nur Ein Gebot, welches erlöſende, d. h. ſittlich befreiende, Kraft hat, das Gebot der Gottes- und Menſchenliebe, das „neue Gebot", das er gibt (Mark. 2, 28 fg.; Matth. 22, 36 fg.; Luk. 10, 25 fg.; vgl. auch Joh. 13, 34 fg.). Nun kann ſicherlich die Liebe nicht eigentlich befohlen werden, weil ſie ſich nicht erzwingen läßt, ſondern der ſchlechthin freie Ausdruck perſönlicher Hingabe iſt. So meint es gerade Jeſus. Darum kennt er auch nur noch Ein Opfer, das Selbſtopfer der Liebe. Indem er ſeine Anhänger von der unvollkommenen Religion der äußern Satzung befreite, öffnete er ihnen das innere Auge zugleich für die vollkommene Religion der erlöſenden Liebe. Das wahre Chriſtenthum bewirkt noch immer die Erlöſung in dieſer doppelten Form: es befreit von der unvollkommenen Religion, von den ſinnlich-ſelbſtſüchtigen Autoritäten, von Creatur- und Satzungsdienſt, von peinlicher Selbſtqual, vermeintlich zu Gottes Ehre, und zugleich regt es den Pulsſchlag der Liebe im Herzen an, erweckt die Theilnahme für das Unendliche, Göttliche, Ewige, bewirkt das lebendige Streben nach dem Reich und der Gerechtigkeit Gottes, dem höchſten Gut (Matth. 6, 33). Die Erlöſung, ſo verſtanden, iſt jedoch, der Natur der Sache nach, nicht lediglich ein individueller, ſondern nothwendig ein univerſeller Vorgang. Die Selbſtſucht iſt immer auch ein Product der Gemeinſchaft. Der Einzelne kann und darf ſich von der Gemeinſchaft nicht trennen, wenn er nicht völlig in ſeine Eigenheit und Eigenſüchtigkeit ſich verlieren will. Iſt nun die Gemeinſchaft ſelbſtſüchtig, ſo wird er durch die Verbindung und den Verkehr mit derſelben ſelbſtſüchtig beeinflußt, und es entſteht für jeden, welcher den Kampf mit der Selbſtſucht in ſeinem Innern aufnehmen will, das Bedürfniß, denſelben auch auf die Gemeinſchaft auszudehnen, in dieſer für die Thätigkeit der Liebe einen Stützpunkt zu ſchaffen, der Gemeinſchaft der Selbſtſucht eine Gemeinſchaft der Liebe entgegenzuſtellen und die zerſtörenden Wirkungen des Eigenweſens in der Welt durch die aufbauenden der Liebe aufzuheben.

Schon der Alte Bund hatte etwas Aehnliches angeſtrebt. Der kühne Gedanke, in die unermeßliche Heidenwelt ein kleines Volk als den Träger der reinen Gottesidee und

ſittlichen Zucht mit einer religionsgeſchichtlichen Weltmiſſion hineinzuſtellen, beruhte auf dem Glauben an die Möglichkeit, durch eine religiös-ſittlich geläuterte Gemeinſchaft die ſündlich verunreinigte Menſchheit umzuwandeln und zu erneuern. Indem Jeſus Chriſtus denſelben Gedanken, nur in vollkommenſter Faſſung, wieder aufnahm, hat er an die Erlöſungsanſtalt des Alten Bundes angeknüpft und ihre Mängel verbeſſert. Darum iſt, der chriſtl. Gemeindeſtiftung zufolge, das eigentlich erlöſende Ferment der chriſtl. Gemeingeiſt als der Geiſt der opferwilligen, die Selbſtſucht überwindenden Liebe. Mit Recht iſt ſomit in der Bibel das Opfer als das weſentliche Medium der Erlöſung betrachtet. Ein unbibliſcher Irrthum iſt es dagegen, wenn man mit dem Begriff des Opfers (ſ. d.) die Vorſtellung ſuperſtitiöſer und magiſcher Wirkungen verbindet, zumal Jeſus Chriſtus den Opferbegriff gerade von allen unethiſchen Beſtandtheilen gereinigt hat. Superſtitiöſe und magiſche Vorſtellungen vom Opfer dienen wieder der Selbſtſucht; ſowie an die Stelle perſönlicher ſittlicher Hingabe ſich etwas ſetzt, das ohne perſönliche ſittliche Leiſtung wirkt, ſo ſchleicht ſich der ſelbſtſüchtige Trieb wieder in das Herz des Opfernden ein, und die reine Opferglut, die daſſelbe von böſer Luſt und ſchlimmer Leidenſchaft befreien ſollte, wird zur trüben Flamme eitler Selbſtbeſpiegelung, fanatiſchen Eifers.

Hier kann nun die Frage nicht umgangen werden, inwiefern Jeſus ſeinem Tod eine erlöſende Wirkung zugeſchrieben habe? Da er ſelbſt längere Zeit während ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit ſein gewaltſames Ende nicht vorausſah, ſo kann er zunächſt ſeine erlöſende Thätigkeit weder von ſeinem Tod noch der Art deſſelben abhängig gemacht haben, und ebendeshalb finden wir z. B. in ſeiner Weiherede (Luk. 6, 20 fg.; vgl. auch Matth. Kap. 5—7), überhaupt in ſeinen Reden vor ſeiner Ueberſiedelung von Cäſarea Philippi nach Judäa, wo die letzte Kataſtrophe ſich raſch vorbereitete, keinerlei Anſpielungen auf eine Ideenverknüpfung zwiſchen ſeinem Tod und ſeinem erlöſeriſchen Beruf. Noch in der Erzählung von dem Menſchen, der ihn um den Weg zum ewigen Leben befragte (Mark. 10, 17 fg.; Matth. 19, 10 fg.; Luk. 18, 15 fg.), fordert Jeſus als Bedingung der Heilsaneignung lediglich die Hingabe des Irdiſchen, das Anſammeln eines Schatzes im Himmel (die Aufforderung, das „Kreuz auf ſich zu nehmen“ [Mark. 10, 21] fehlt in den zuverläſſigſten Urkunden, wie auch in den Parallelſtellen). Davon, daß der Glaube an ſeinen Tod oder an ſpecifiſche Wirkungen ſeines Todes erlöſend wirke, findet ſich in den ſynoptiſchen Reden Jeſu überhaupt keine Spur. Auch die Stelle Mark. 10, 45 (vgl. Matth. 20, 28), in welcher Jeſus es als ſeinen Lebensberuf bezeichnet, nicht ſich dienen zu laſſen, ſondern zu dienen und „ſein Leben als Löſegeld für viele hinzugeben“, fordert jenen Glauben nicht, ſondern ſchreibt nur dem Tod Jeſu die Bedeutung und Wirkung eines „Löſegeldes“ (λύτρον) zu. Allerdings ſah Jeſus damals, als er dieſe Worte ſprach, ſeinen Tod mit Beſtimmtheit voraus, und jetzt erſt konnte er ihm auch eine Bedeutung für ſein Lebenswerk beilegen. Derſelbe ſollte, nach ſeiner Ueberzeugung, wie ſeine geſammte Berufsthätigkeit, erlöſend, d. i. religiös-ſittlich befreiend wirken. Nach dem Zuſammenhang iſt der Ausdruck „Löſegeld“ durchaus ethiſch zu deuten; Befreiung wirkend war die Dienſtleiſtung, welche im Tod Chriſti lag. Das Sterben iſt die volle Hingabe des Eigenweſens an das Allgemeine, und wer für ſittliche Güter in den Tod geht, gibt ſich damit ganz an Gott und die Idee des Guten hin. Daher der tiefſinnige Weisheitsſpruch Jeſu: „Wer ſein Leben findet, der wird es verlieren, und wer es verliert, der wird es finden“ (Matth. 10, 39; Luk. 17, 33; Joh. 12, 25). Dadurch, daß Jeſus das äußerſte und vollkommenſte Selbſtopfer für die von ihm vertretene heilige Sache brachte, gab er ſich in vollſter Liebe an den himmliſchen Vater und die Menſchheit hin; es hatte dieſer Tod weit mehr Inhalt als ein bloſes Beiſpiel; er war von gemeinſchaftſtiftender beruhigend-heiligender Kraft, ein Gericht über alle Selbſtſucht. Der vierte Evangeliſt hat ſeine Bedeutung richtig erkannt, wenn er ihn als eine Lebensquelle für die Menſchheit dargeſtellt hat (Joh. 6, 51). Aus blutiger Todesſaat reifen die edelſten Ernten. Das erlöſende Princip im Tod Jeſu war die ſchlechthin alles hingebende opferwillige Liebe, der Gipfel und die Krone der Liebe, die er während ſeines öffentlichen Lebens auf untergeordnetern Stufen ſo vielfach bewährt hatte.

Eine andere Vorſtellung von der durch Jeſus bewirkten Erlöſung mußte freilich von dem Augenblick an Eingang finden, als der Glaube an ſeine Auferſtehung (ſ. d.) die Bedeutung ſeines Todes in der apoſtoliſchen Gemeinde in den Hintergrund drängte. Wie ſehr die Thatſache ſeines Todes, ſchon in der erſten Zeit nach ſeinem Hingang, der Auf-

erſtehungsthatſache untergeordnet erſchien, beweiſen die in der Apoſtelgeſchichte enthaltenen Reden des Petrus. Von dem Tode Jeſu iſt darin nur ganz beiläufig die Rede, als von einem Verbrechen, welches die Juden gegen ſeine Perſon verübt hätten (Apg. 2, 23; 3, 13 fg.; 4, 10 fg.); die Auferſtehung iſt als das große, auf ſeine Sache gedrückte Gottesſiegel betrachtet, wodurch ſeine Perſon und ſein Werk für alle Zeiten beglaubigt iſt. Infolge ſeiner Auferſtehung iſt er „der Herr" und geht erlöſende Kraft von ihm aus (Apg. 2, 24 fg.; 3, 15 fg.; 4, 10 fg.). Da ſich aber mit dem Glauben an die Auferſtehung Jeſu in unzertrennlicher Folge der Glaube an ſeine Erhöhung in die Herrlichkeit des Himmels und an ſeine herrliche Wiederkunft zur Aufrichtung ſeines Reichs auf Erden verband, ſo entſtand bald die Vorſtellung, daß die Erlöſung durch die erſte Ankunft Jeſu auf Erden nicht eigentlich vollendet worden ſei, ſondern daß die Chriſten einer zweiten Erſcheinung „des Herrn" zu warten hätten, durch welche erſt die vollkommene Erlöſung bewirkt werden würde (ſo ſchon Apg. 3, 19 fg.). Unſtreitig trat damit ein Rückſchlag in dem die Erlöſung betreffenden überlieferten Vorſtellungskreiſe ein. Jeſus hatte, wie wir gezeigt, die Erlöſung weſentlich ſittlich aufgefaßt, und eben darum als durch ihn geſchehen, und in jedem, welcher den ſelbſtſüchtigen Willen in ſeinem Perſonleben bricht, fortgeſchehend dargeſtellt. Die Reden von ſeiner Wiederkunft (ſ. d.) ſind höchſt wahrſcheinlich ſo, wie ſie bei den Synoptikern überliefert ſind, von ihm gar nicht gehalten worden, ſondern ſeine Meinung war die, daß das von ihm geſtiftete Reich lediglich eine geiſtige und ſittliche Gemeinſchaft und deshalb im Innern der durch ihn Bekehrten (ſ. Bekehrung) ſchon gegenwärtig ſei (Luk. 17, 20 fg.). Den Apoſteln und der apoſtoliſchen Gemeinde erſchien aber, nach dem erſchütternden Ausgang Jeſu an dem Marterpfahl des Kreuzes, ſein Lebenswerk als unvollendet, und, geſtützt auf den Glauben an ſeine wunderbare und glorreiche Verſetzung in die himmliſche Herrlichkeit, ſtellten ſie ſich dann vor, der Verherrlichte werde in nächſter Zeit zum Zweck der Vollendung wiederkommen, ſeinen Freunden die Weltherrſchaft und das ewige Leben als verdienten Lohn gewähren, ſeinen Feinden den Untergang und das ewige Verderben als verdiente Strafe bereiten. Dieſe Anſchauung geht in verſchiedenen Modificationen durch ſämmtliche Schriften des N. T.; aus judenchriſtl. Meinungen entſprungen, befriedigt ſie auch die heidenchriſtl. Sehnſucht nach dem Heil. Auch der nüchterne Verfaſſer des Jakobusbriefs theilt ſie (Kap. 5, 7); im vierten Evangelium fehlt ſie, aber der dieſem nach Inhalt und Form ſo verwandte erſte Johannesbrief hat ſie gleichwol, wenn auch in vergeiſtigterer Geſtalt (1 Joh. 2, 18), und daß Paulus, wenigſtens in früherer Zeit, die von ihm erſehnte herrliche Wiederkunft Chriſti noch zu erleben hoffte, iſt unzweifelhaft (1 Theſſ. 4, 13 fg.; Röm. 13, 11 fg.). Beſonders der Verfaſſer der Apokalypſe (ſ. d.) hatte ſeine hochfliegenden Erwartungen auf den Glauben an die unmittelbar bevorſtehende glorreiche Erſcheinung Jeſu Chriſti geſtützt (Offb. 22, 20). Der Tod Jeſu konnte unter dieſen Vorausſetzungen unmöglich noch länger als erlöſeriſcher Vorgang betrachtet werden. Vielmehr nahm er in der Heilsordnung gemäß der altteſt. Vorſtellung eine derartige Stelle ein, daß er der Erlöſung als ein lediglich ſühnender, und in dieſer Weiſe ſie bedingender Act, zur Vorausſetzung diente. Dem Tod Jeſu wurde daher eine ſühnende Bedeutung und die Wirkung eines Sühnopfers (ſ. Sühne und Verſöhnung) beigelegt (1 Kor. 5, 21; Röm. 3, 25; Eph. 2, 13 fg.; 1 Petr. 2, 24). Als nun freilich die Erwartung einer glorreichen zweiten Erſcheinung Jeſu Chriſti nicht in Erfüllung ging, ſondern ſich vorläufig als eine Täuſchung erwies; als Verfolgungen über die Chriſtengemeinden hereinbrachen, anſtatt der gehofften Verherrlichung; als nur auf ſehr allmählichem Wege die Verbreitung des Chriſtenthums innerhalb der Heidenwelt ſtattfand, wogegen das Judenthum ſeit der Zerſtörung Jeruſalems und der Bildung einer kath. Kirche ſich ſchmollend und abwehrend auf ſich ſelbſt zurückzog: — da mußte auch die chriſtl. Erlöſungshoffnung ſich auf neuen Grundlagen auferbauen. Die kath. Kirche kehrte nicht zu der reinen ſittlichen Idee des Meiſters zurück; die Erwartung ſeiner glorreichen Wiederkehr dagegen verlor ſich immer mehr in ſchwärmeriſche und ſektireriſche engere Kreiſe und brach nur in Zeiten tiefgehender weltgeſchichtlicher Kriſen als eine dunkle und verworrene Ahnung anhebender Neugeſtaltung aus den gärenden Maſſen hervor. An die Stelle des geſchichtlichen Erlöſers, der durch das ihm in wunderbarer Fülle innewohnende Princip der Liebe die Erlöſung in der von ihm geſtifteten Gemeinde urbildlich und urkräftig realiſirt hatte, ſetzte die kath. Kirche ihre prieſterliche Opfer- und ſakramentale Wunderanſtalt und begab ſich im weſentlichen wieder auf den altteſt. Standpunkt. Die

bibliſche Erlöſungsidee ging dem kath. Kirchenthum immer mehr verloren; die Erlöſung ward zu einem, durch die Kirche vermittelten und nur noch indirect auf die geſchichtliche Perſon Chriſti zurückbezogenen, mirakulöſen Vorgang. Die Reformation war ſchon deshalb unentbehrlich, weil ſie der Chriſtenheit das Erlöſungsbedürfniß und Erlöſungsbewußtſein, wie es den Quellen der H. Schrift entſpringt, wieder zurückgab. Es wird noch auf längere Zeit die Aufgabe der bibliſchen Theologie bleiben, auch in dieſem wichtigen Punkt das „Chriſtenthum Chriſti" aufs neue zur Geltung zu bringen; denn, wie wir gezeigt zu haben glauben, ward die neuteſt. Erlöſungsidee von dem Augenblick an verdunkelt, in welchem die Erlöſung der Menſchheit, anſtatt von einem religiös-ethiſchen Proceß, von einer dogmat. Fiktion oder einem mirakulöſen Vorgang abhängig gedacht wurde. Schenkel.

Ernte. Sowol die Getreideernte (Ḳâṣir) als die Obſternte (Ḳais) fällt in Paläſtina im allgemeinen früher als bei uns; doch iſt der Unterſchied in der Zeit am bedeutendſten bei der Getreideernte. Fällt die Obſternte durchſchnittlich in den Monat Auguſt, ſo beginnt dagegen die Getreideernte bereits im Monat April und dauert bis Mitte Mai; indeß findet auch hier wieder ein bedeutender Unterſchied ſtatt, je nach Lage des Ortes und je nach den Früchten. In der heißern und geſchützter liegenden Jordanniederung z. B. beginnt die Getreideernte ſchon gegen Ende März und zwar mit der Einheimſung der Gerſte, während die Reife des Weizens um zwei bis drei Wochen ſpäter fällt. Reifen ferner Gartenfrüchte und Trauben noch vor dem Eintritt des Herbſtes, im Spätſommer, ſo dagegen Mais, Melonen, Oliven, Datteln erſt im Herbſt. Dieſe Verhältniſſe haben ſich gegen die frühere Zeit nicht verändert. Geſetzlich begann in Iſrael die Ernte am zweiten Tag des Paſſahfeſtes oder am 16. des Monats Niſan, auch Abib, d. i. Aehrenmonat, genannt, welcher unſerm Monat April entſpricht. An dieſem Tag ward im Tempel die Erſtlingsgarbe dargebracht. Von da an währte die Ernte, d. h. die Getreideernte, bis zum Erntefeſt oder dem Feſt der Erſtlinge (unſerm Pfingſtfeſt), welches ſieben Wochen ſpäter als das Paſſahfeſt fiel und darum auch wol Siebenwochenfeſt genannt wurde (2 Moſ. 23, 16; 3 Moſ. 23, 10 fg.; 5 Moſ. 16, 9 fg.; Joſephus, „Alterthümer", III, 10, 5). Man begann mit der Aberntung der Gerſte (2 Sam. 21, 9; Ruth 1, 22; 2, 23; vgl. Richt. 8, 2). Darauf folgte der Schnitt des Weizens (1 Moſ. 30, 14; Richt. 15, 1; Ruth 2, 23; 1 Sam. 6, 13; 12, 17); Robinſon fand in Jericho die Weizenernte am 13. Mai faſt beendigt. Zum Schneiden des Getreides bediente man ſich wie in Süddeutſchland und der Schweiz der Sichel. Das Geſchnittene ward in Garben zuſammengebunden und in Haufen oder Stiegen aufgeſtellt. Noch auf dem Felde ſelbſt, auf durch Feſtſtampfen der Erde hergerichteten Tennen, zu denen man gern etwas höher gelegene, dem Luftzug ausgeſetzte Stellen zu wählen pflegte, ward daſſelbe ausgedroſchen und gewürfelt. Bei dieſem Geſchäft des Würfelns iſt indeß der Wind nicht gleichgültig. Solange der Oſtwind anhält, kann das auf der Tenne liegende und bereits gedroſchene Getreide nicht gewürfelt werden: man gebraucht dazu eine gleichmäßige, mittelſtarke Luftſtrömung, welche nur dem Weſt- und Südwind eigen iſt. Der Nordwind charakteriſirt ſich in dortiger Gegend durch fortwährende Stöße, welche die Körner ſammt dem Häckerling fortführen. Um das auf den Tennen liegende Getreide vor Dieben zu ſchützen, pflegten die Beſitzer des Nachts dabei zu ſchlafen (Ruth 3, 2 fg.), wie noch jetzt inmitten der Tennen einer Ortſchaft eine Wachthütte, •chême genannt, aufgerichtet zu werden pflegt. Das gewürfelte Getreide ward in Scheunen eingeheimſt, die wol meiſt eigens hergerichtete Baulichkeiten waren und zu denen nur ausnahmsweiſe Gruben oder Höhlen werden verwandt ſein. Im Intereſſe der Armen war es Gebot, die Winkel der Aecker ſtehen zu laſſen und nicht abzumähen; auch die Nachleſe gehörte den Armen (3 Moſ. 19, 4; 5 Moſ. 24, 19; Ruth 2, 2). Wie dieſe Sitte noch jetzt in Paläſtina beſteht, ſo iſt es nicht minder wie ehemals (Matth. 12, 1) noch jetzt dem an einem reifen Ackerfeld Vorübergehenden geſtattet, von den Aehren mit der Hand ſo viel auszuraufen als er will (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], II, 419; nach Wetzſtein gehört es zu den Rechten eines Feldwächters, mit dem ihm anvertrauten Gut eine „beſcheidene Gaſtfreiheit" zu üben). — Hinſichtlich der Obſternte iſt zu erwähnen, daß gemäß der Beſtimmung 3 Moſ. 19, 23 fg. die Früchte eines Obſtbaums bis zum dritten Jahr nicht abgepflückt werden durften; im vierten Jahr durfte dieſes geſchehen, die Früchte gehörten aber nicht dem Eigenthümer, ſondern Jahve dem ſie als Erſtlinge darzubringen waren. Erſt vom fünften Jahr an konnte der Beſitzer ſie nach Gutdünken und zu ſeinem Nutzen verwenden. Die Art der Obſternte wa

verſchieden, je nach den verſchiedenen Früchten. Während man Aepfel, Melonen u. a. abzuſchneiden oder mit der Hand abzupflücken pflegte, ſchlug man die Oliven behutſam mit einem Stock ab, von welchem Verfahren die Olivenernte geradezu den Namen „das Abklopfen" erhielt. (Ueber die Weinernte ſ. Wein.) Als Dankfeſt für die glücklich beendete Obſternte und den völligen Abſchluß der Ernte überhaupt ward das Laubhüttenfeſt gefeiert, welches deshalb auch wol den Namen „Feſt des Einſammelns" führte (2 Moſ. 23, 16). Daß bei der Ernte der Erntejubel nicht fehlte, verſteht ſich von ſelbſt. Bei Dichtern und Propheten iſt die Erntefreude Bezeichnung höchſter Luſt und Freude (Jeſ. 9, 2; Pſ. 4, 8). Vgl. Michaelis, „Moſaiſches Recht" (Frankfurt a. M. 1775—80), II, 473 fg.; IV, 140 fg.; Jahn, „Bibliſche Archäologie" (Wien 1817), I, 364 fg.; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" (Leipzig 1823—31), IV, 88; Robinſon, a. a. O., „Paläſtina", II, 361, 419, 504, 521, 660, 720; III, 233; Wetzſtein, bei Delitzſch, „Das Buch Job" (Leipzig 1864), S. 298, 318, 320, 345; ſ. auch Ackerbau. Schrader.

Erſcheinung, ſ. Viſion.

Erſtgeburt und Erſtlinge. Je lebhafter das Gefühl der Frömmigkeit, der perſönlichen Bezogenheit auf Gott, im Menſchen waltet, um ſo kräftiger wird in ſeinem Bewußtſein die Vorſtellung herrſchen, daß auch umgekehrt Gott in einer dauernden Beziehung zum Menſchen ſteht, für deſſen Leiden und Freuden Gott nicht nur die wirkende Urſache iſt, ſondern auch zugleich ein im Gemüth wurzelndes Intereſſe hat; denn es gehört für die fromme Empfindung, ſobald ſie ſich als Vorſtellung oder Dogma ſelbſt gegenſtändlich wird und dieſe Objectivirung als außerhalb ihrer ſelbſt ſtehenden Grund für ihr eigenes Daſein betrachtet, zu den nothwendigen und unentbehrlichen Grundvorausſetzungen, daß ſie ſich das höchſte Weſen menſchenähnlich (anthropopathiſch) denkt. Mag auch die vernünftige Reflexion von dem Gottesbegriff alle Anthropopathismen abſtreifen und den vergeblichen Verſuch machen, durch im Grunde rein negative Beſtimmungen einen inhaltreichen und vollen Gottesbegriff zu gewinnen; ſobald Gott zu dem verehrenden Subject in Beziehung geſetzt, ſobald vornehmlich im Gebet, dem geiſtigen Athemholen der frommen Seele, eine geiſtige Zwieſprache begonnen wird, ſo verlangt das menſchliche Ich ein Du, das es ſich nur unter gewiſſen, den Menſchen beſchreibenden Kategorien vorſtellig machen kann. Es iſt hiermit keineswegs dem Satz das Wort geredet, daß der Menſch ſich ſelbſt in ſeinen Göttern male; dieſer als Halbwahrheit nur um ſo gefährlichere Satz wird vielmehr durch das Obige auf ſein richtiges Maß beſchränkt. Nur der fromme Menſch malt ſich überhaupt ſeinen Gott, und wird durch die Intenſivität ſeiner Empfindung, welche zur Bildung von Vorſtellungen über Gott treibt, für andere ein Lehrer oder Offenbarer ſolcher Vorſtellungen, nicht aber malt ſich jeder ſeinen empiriſchen Schattenriß ab und verehrt dieſen ſodann. Sofern aber ſolche Vorſtellungen über Gott nur vom frommen, d. h. dem vermöge ſeiner dauernden Bezogenheit auf das Abſolute ſich ſeiner eigenen ſchlechten Endlichkeit nur um ſo ſchärfer bewußten Menſchen gebildet werden, kann der Erzeuger ſolcher Vorſtellungen keineswegs ſein eigenes Ich unmittelbar abnehmen und auf Gott übertragen, vielmehr wird er ihn ſich nur bis auf einen ſo hohen Grad ähnlich denken, daß dem göttlichen Weſen die Möglichkeit bleibt, ſich auf den Menſchen zu beziehen, in allem übrigen aber wird er einen unendlichen Unterſchied zwiſchen Gott und ſich vorausſetzen, obwol er dieſen nicht in poſitiver Weiſe ſcharf beſtimmen kann. Denn ſollte letzteres möglich ſein, ſo müßte er eine adäquate Vorſtellung von Gott haben, die er eben nicht hat, um den Abſtand zwiſchen göttlichem und menſchlichem Weſen zu ermeſſen.

Andererſeits aber lehrt die pſychologiſche Selbſtbeobachtung, daß die verſchiedenen Syſteme geiſtiger Thätigkeit nicht ohne Wechſelwirkung arbeiten, daß alſo unſer Wollen nicht unabhängig vom Erkennen, aber auch unſer Erkennen nicht unabhängig vom Wollen ſei, endlich, daß unſer Empfinden, der Boden, dem die Frömmigkeit entſprießt, ebenfalls fortwährend vom Erkennen beeinflußt iſt, wie es andererſeits auf den Willen ſtets mit einem entweder treibenden oder ablenkenden Druck einwirkt. Es geht hieraus hervor, daß auch die frommen Empfindungen nicht ohne Einfluß der intellectuellen Thätigkeit des Geiſtes ein in ſich abgeſchloſſenes Leben führen können, ebenſo wie, daß ſie für den Willen zu einer Triebfeder werden müſſen. Sobald nun die frommen Empfindungen ſich veräußerlicht haben, und entweder als Regel für den Willen zum Geſetz oder als verſtändige Vorſtellung zum Dogma geworden ſind, können ſie nicht mehr in fluctuirender Be-

wegung bleiben, vielmehr werden ſie Gegenſtände der fixirenden und Conſequenzen ziehenden Verſtandesthätigkeit. Der Verſtand bearbeitet ſie zunächſt poſitiv entwickelnd und weiterbildend, womit es ſein Bewenden haben kann, aber nicht haben muß, denn ſobald die gewonnenen Ergebniſſe der Entwickelung mit andern ebenfalls verſtandesmäßig gewonnenen Erkenntniſſen in Streit gerathen, muß der Verſtand eine Reviſion ſeiner Arbeit vornehmen, d. h. ſie kritiſiren. Das Reſultat ſolcher Kritik kann zwar die Auflöſung der einen von beiden vermeintlichen Erkenntnißreihen bilden, die dann als Irrthum erkannt wird, es iſt aber auch ebenſowol möglich, daß beide Seiten die Verſtandeskritik aushalten, beide alſo, obwol ungeeint, für den Verſtand zu Recht beſtehen und einen, dem Verſtand unlösbaren Widerſpruch, eine Antinomie, ausmachen, die nun weiter zu behandeln Aufgabe ſpeculirender Vernunft wird, welche ſie mit den ihr immanenten Werkzeugen, den Ideen, aufzulöſen ſucht.

Wir ſchicken dieſe allgemeine Betrachtung voraus, um auch dem an religionsgeſchichtliche Betrachtung nicht gewöhnten Leſer einen Einblick in das Weſen der Beſtimmungen zu vermitteln, welche die Bibel über Erſtgeburt und Erſtlinge enthält.

Die Sitte, Erſtlinge von Pflanzen und Thieren als heilige Gaben zu weihen, iſt nicht eine ſpecifiſch hebräiſche, ſie iſt vielmehr bei Griechen und Römern, wie bei Arabern und Deutſchen und andern zu finden. Sie iſt ſonach als ein weit verbreiteter Ausdruck einer frommen Empfindung anzuſehen und bildet einen integrirenden Theil des Opferweſens überhaupt, welches unbeſtreitbar den Glauben zur Vorausſetzung hat, daß der Gott an ſolchen Darbringungen ein Wohlgefallen habe. Daß man ſich auf der älteſten Stufe der Vorſtellung nicht bedachte, einen leiblichen Genuß ſeitens der Gottheit anzunehmen, dies zu bezweifeln, liegen keine Gründe, wohl aber Spuren vor, die darauf führen, es wahrſcheinlich zu finden; gleichzeitige, die volle Naivetät der Anſchauung ausſprechende Zeugniſſe haben wir natürlich nicht. Außerdem aber hat dieſe Annahme gar nichts Anſtößiges; denn da nach unſerer vorſtehenden Betrachtung die ſich in der Sitte (dem Geſetz) und der Vorſtellung ſelbſt explicirenden frommen Gefühle von dem jeweiligen Stand der Erkenntniß beeinflußt werden, ſo hat die Vorſtellung von einem leiblich genießenden Gott ſo lange keinen Widerſtand zu erwarten, als der denkenden Erkenntniß nicht die volle Schärfe des Begriffs der Unendlichkeit aufgegangen iſt, welche die Leiblichkeit, und damit den leiblichen Genuß, ausſchließt. Nun hat zwar der Hebräer überaus früh den Begriff göttlicher Unendlichkeit, daneben aber liegt, als Reſt älterer Vorſtellungen, doch eine Sitte, die dem beſchriebenen Vorſtellungskreiſe angehören muß, der Gebrauch der Schaubrote. Hierauf führt auch eine Erzählung, welche, wie die Windungen der Erklärer beweiſen, ſpätern Vorſtellungsſtufen nicht geringen Anſtoß gewährt, die nämlich von den drei Engeln, unter denen Jahve ſelbſt iſt, welche bei Abraham ſpeiſen („und ſie aßen" 1 Moſ. 18, 8), und die von Jahve's leiblichem Ringen (1 Moſ. 32, 25), ſowie einige Ausdrücke, wie wenn die Opfer die Speiſe Jahve's (lĕḥĕm Jahve) genannt werden, oder von einer Feuerung des beruhigenden Duftes für Jahve die Rede iſt (3 Moſ. 1, 9 und öfter). Der Gebrauch der Gaben an Gott beruht alſo wie bei andern Völkern ſo auch bei den Hebräern auf der der Frömmigkeit ureigenthümlichen anthropopathiſchen Vorſtellung von Gott, die ſich denſelben auch genußfähig denkt. Daß nun insbeſondere zu ſolcher Gabe Erſtlinge verwendet werden, iſt durchaus menſchlich begreiflich; denkt man ſich den Gott als Gaſt beim Mahl gegenwärtig, ſo erhält der geehrte Gaſt das Erſte und das Beſte. So gibt der Mann von Baliſa auch dem Eliſa Brot von Erſtlingen (2 Kön. 4, 42), und daß ihre Weihung einem ſelbſtändigen Gefühl entſprungen ſei, ohne unmittelbares Gebot, lehrt auch Abel's Opfer, der es ohne Geheiß von den Erſtlingen ſeiner Heerde und ihrem Fett nahm (1 Moſ. 4, 4), ſowie der Weisheitsſpruch: „Ehre Jahve von deinem Vermögen und von den Erſtlingen deines Ertrags" (Spr. 3, 9). Daß dieſe Gaben fehllos ſein mußten, verſteht ſich nach dem Urſprung der Sitte von ſelbſt; Sirach's Mahnung: „Gib deine Erſtlinge ohne allen Fehl" (Kap. 35, 10) lehrt wie Maleachi's Warnung (Kap. 1, 7. 12), daß die Intenſivität der Empfindung geſunken war, daß die Form das Leben überdauerte.

Sobald nun die ebenbeſchriebene naive Aeußerung des frommen Gefühls zum Gegenſtand verſtändiger Betrachtung wurde, bei der die innere Richtigkeit des Gefühls zunächſt vorausgeſetzt blieb (und dies geſchah geſchichtlich in der Entwickelung des moſaiſchen Geſetzes), ſo mußte der unterſcheidende und Conſequenz machende Verſtand den ganzen Inhalt

der Empfindung ans Licht ſtellen. So ſagt er: Wir ſchulden Gott die Erſtlinge von allem, Lebloſen wie Lebenden, zunächſt die Erſtlinge der nährenden Pflanzen, alſo Getreide, Moſt und Oel, wozu noch die Erſtlinge der Schafſchur kommen (5 Moſ. 18, 4), gleichwie die erſten Früchte, welche der völlig ausgebildete Obſtbaum trägt (3 Moſ. 19, 25; allgemein 2 Moſ. 23, 19; 34, 26; 4 Moſ. 15, 20). Dieſe lebloſen Erſtlingsgaben nannte man allgemein das rešît, d. h. den Anfang des Getreides, Oels u. ſ. w., oder bikkurîm, d. i. das Erſtgereifte. Weiter aber, ſagte die Ueberlegung, ſchulden wir auch die lebenden Erſtlinge, den erſten Wurf der Heerde (5 Moſ. 15, 19) und der übrigen Hausthiere, alſo vornehmlich des Eſels (2 Moſ. 13, 13; 34, 20), denn der Pferde gedenkt das Geſetz nicht als Hausthiere, und auch auf das Kamel (ſ. d.) wird nicht Rückſicht genommen. Sofern ſich's aber bei den Erſtlingen um das Beſte handelt, ſieht das Geſetz von den ſchwächern weiblichen Thieren ab und verlangt nur die männlichen. Der Name für dieſe Erſtlinge iſt bekorá, das Frühe, oder pĕṭĕr šĕgĕr, das den Mutterleib Durchbrechende. Was aber, fragt nun das reflectirende Geſetz weiter, ſoll hiermit werden, da es über den naiven Standpunkt, dem Schöpfer Himmels und der Erde einen Genuß zuzumuthen, natürlich längſt hinweg iſt?

Hier tritt ergänzend der Grundgedanke des ganzen Opferweſens (ſ. Opfer) ein, von dem hier nur ſo viel angemerkt werden kann, daß die Vorſtellung herrſchte, Jahve empfange das ihm geweihte Leben dergeſtalt, daß das Thierblut an ſeinen Altar gegoſſen wurde. Es ward alſo für die Darbringung der Erſtlinge dieſelbe Art beliebt, die bei den Opfern im allgemeinen angewendet wurde, ſodaß ſich hierdurch die Darbringung der Erſtgeburt zu einem weſentlichen Theil des Opfercultus geſtaltete. Die jungen Thiere blieben ſieben Tage bei der Mutter und wurden am achten Tage geopfert (2 Moſ. 22, 29). Bei dieſer Beſtimmung kann man jedoch nicht verharren, denn der Eſel iſt unrein und kann nicht geopfert werden, das Geſetz ſchlägt alſo den Mittelweg ein, dies Thier durch ein Schaf zu erſetzen (zu löſen) oder doch es tödten zu laſſen, was durch Umdrehung des Genickes geſchehen ſoll (2 Moſ. 13, 13; 34, 20). Hierbei wird es nämlich, da das Blut nicht ausläuft, ungenießbar. Auf die Frage, wo das Erſtlingsopfer dargebracht werden ſollte, das mit einem Feſtmahl verknüpft war, nach Art des šĕlamîm oder, wie Luther überſetzt, der Dankopfer, antwortet 5 Moſ. 15, 20, bei dem jeweiligen Ort, wo Gott wohne, d. h. bei dem Stiftszelt, was mit 3 Moſ. 17, 3 übereinſtimmt. Auf die Löſung der hieraus erwachſenden praktiſchen Schwierigkeit, da jeder Iſraelit mit ſeinem Hauſe zu dieſem Act eine beſondere Reiſe machen und die jungen Thiere tragen müßte (5 Moſ. 15, 20; vgl. 26, 2), dürfen wir hier nicht eingehen, da dieſe Frage nur ein ſpecieller Fall der allgemeinen iſt, wie man ſich die praktiſche Durchführung der Opferbeſtimmung zu denken habe, nach der auch jedes Privatopfer bei der Stiftshütte, beziehungsweiſe bei dem Tempel, dargebracht werden ſollte, alſo in dem Artikel Opfer näher zu betrachten bleibt. Es wird 5 Moſ. 12, 11 wie 3 Moſ. 17 feſtgehalten, wirkliche Opfer (nicht gewöhnliches Schlachten, das 5 Moſ. 12, 15 im Gegenſatz zu 3 Moſ. 17 an allen Orten geſtattet wird) können nur bei der Stiftshütte gebracht werden; die Erleichterung, nach der 5 Moſ. 14, 24 die Opfergegenſtände nicht in natura dorthin gebracht werden ſollen, ſondern beim Tempel gekauft werden dürfen, durchbricht für die Erſtlinge und Zehnten das Princip, kann alſo nicht für dieſelben in Anſpruch genommen werden. Hinweiſen müſſen wir aber noch auf den andern Umſtand, daß namentlich bei den Schafheerden die Zeit der Geburt im ganzen Lande ſich auf wenige Wochen zuſammendrängt, im Frühling und im Herbſt; wie viele Tauſende von Lämmern würde man alſo in dieſer kurzen Zeit haben nach dem Tempel treiben, bei demſelben Altar ſchlachten und in den gleichen Tempelhallen verzehren müſſen? Und, abgeſehen von dieſen Tempelreiſen, hätte man noch drei andere gehabt!

Nach dieſen Beſtimmungen über die Verwendung der thieriſchen Erſtlinge wenden wir uns zu denen über die pflanzlichen, und hier ſtehen zwei verſchiedene Beſtimmungen nebeneinander, die ſich aber nicht ausſchließen, ſondern ergänzen. Die erſte gibt 3 Moſ. 23, 9 (vgl. 4 Moſ. 28, 26). Sobald nämlich die Ernte beginnt, ſoll die Erſtlingsgabe der Gerſtenernte dem Prieſter gebracht werden, der dieſelbe am Sonntag vor Jahve emporheben ſoll, um dem Erntenden Jahve's Wohlgefallen zu erhalten. Dabei wird ein Lamm als Brandopfer dargebracht, und es darf von dem neuen Korn wie von den Gartenfrüchten bis zu dieſem Tage nichts genoſſen werden. Das Feſt bezeichnet alſo den Erntean fang, und iſt als ſolcher relativ unabhängig vom Mazzotfeſt, dem Feſt des Ungeſäuerten

(Oſtern), das, ehe die Identificirung eintrat, jedenfalls vorher gefeiert wurde; von dieſem Sonntag an wird nach ſieben Wochen, alſo am 50. Tage des vorangehenden Sabbats, das Feſt des Ernteſchluſſes, das jüd. Erntedankfeſt, gefeiert, Pfingſten (ſ. Chronologie).

Auch dieſes Feſt ſteht mit den Erſtlingsgaben in engſter Beziehung, ja dieſe herrſcht ſo entſchieden vor, daß, um den Charakter des Erſtlingsfeſtes ihm zu wahren, eine ſonſt allgemeine Beſtimmung über das Opfer außer Augen geſetzt wird. Die Hauptgabe des Pfingſtfeſtes beſteht nämlich in zwei Broten aus Weizen, die mit Sauerteig aus zwei Zehntel Epha Feinmehl gebacken ſind, während ſonſt kein mit Sauerteig bereitetes Gebäck opferbar iſt, was 3 Moſ. 2, 11 nachdrücklich hervorhebt: „Alles Mehlopfer ſoll nicht geſäuert bereitet werden, denn von allem Sauerteig und Honig ſollt ihr Jahve keine Feuerungen räuchern, ſie ſollen nur als Erſtlingsgaben dem Jahve dargebracht, aber nicht auf dem Altar als beruhigender Duft verbrannt werden.“ Der Zweck dieſer Sondervorſchrift iſt natürlich, das wirkliche Nahrungsmittel zu weihen.

Bedenkt man nun, daß jeder Hausvater jene erſte Gabe von Thier und Pflanzen bringen ſollte, und daß, bei einer Bewohnerzahl von etwa $2\frac{1}{2}$ Mill. Menſchen, aus dem jüd. Lande ungefähr 400000 Familienhäupter dazu verpflichtet waren, ſo iſt begreiflich, daß bei dem auf wenige Tage beſchränkten Erntefeſt eine ſolche Menge von Erſtlingen zuſammenkam, daß ſie nicht wohl verbraucht werden konnten, namentlich, wenn alles ſich bei der Stiftshütte oder dem Tempel zuſammendrängte. Es wiederholt ſich ja hier dieſelbe praktiſche Schwierigkeit, die wir oben berührt haben. Die allgemeine Verwendung, welche das Geſetz für die Jahve gebrachten und nicht verbrannten Gaben vorſchreibt (von jedem Frucht-[Speiſe]opfer wurde nur eine Hand voll als Gedenktheil oder 'azkará für Jahve verbrannt, von den Thieren nur gewiſſe Stücke), iſt die, daß ſie zum Eigenthum der Prieſter werden, die als Diener Gottes von ſeinem Tiſch, dem Altar, leben. Dieſen Geſichtspunkt macht die zweite Geſetzbeſtimmung geltend. Es wird nämlich 4 Moſ. 18, 11 jede Webegabe, alſo auch die Erſtlingsgabe, zum Prieſtereinkommen gemacht, dazu auch die übrigen Erſtlinge von Lebendigen und Lebloſen, ja auch von den unreinen Thieren, für welche eine Löſung gegeben wurde. Hiermit vollendet das Geſetz, den Inhalt des frommen Gefühls explicirend, einen weſentlichen Theil ſeiner verſtandesmäßigen Arbeit. Es entwickelt die Allgemeinverbindlichkeit jener Gaben, beſtimmt Ort und Zeit ſowie endlich auch die Verwerthung derſelben. Rückſichtlich der letztern verdient aber eine Doppelbeſtimmung, mit allem Ernſt betrachtet zu werden, die nämlich, daß neben der eben angeführten Vorſchrift des 4. Buchs Moſe, nach der die Erſtlinge eine Einnahme der Prieſter ausmachen, jene zweite Beſtimmung ſteht, daß, obwol die pflanzlichen Erſtlinge auch 5 Moſ. 18, 4 den Prieſtern zukommen, die thieriſchen von den Beſitzern ſelbſt an heiliger Stätte genoſſen werden ſollen (5 Moſ. 15, 19), während die wegen eines Gebrechens zum wirklichen Erſtlingsopfer nicht brauchbaren Thiere von jedem Hausvater daheim „in ſeinen Thoren“ verſpeiſt werden ſollen.

Allein noch kann die Conſequenz nicht ruhen; wenn alle Erſtlinge zu weihen ſind, kann die menſchliche, das pĕtĕr rĕḥĕm, das den Mutterleib Durchbrechende, eine Ausnahme bilden? Offenbar nicht, auch ſie gebührt Jahve (2 Moſ. 22, 28). Aber wie? Das thatſächliche Opfer des erſtgeborenen Sohnes durch den Vater anzunehmen, wäre doch zu undenkbar, um im Ernſt dabei verweilen zu können; das Iſaak-Opfer ſelbſt wird als etwas Außerordentliches bezeichnet und von Jahve gar nicht angenommen; das Geſetz, welches das Blutvergießen verbietet, kann nicht der Aelternnatur ein ſo Ungeheueres zumuthen. Dabei muß man ſich hüten, aus der Geſchichte Jephtha's falſche Schlüſſe zu ziehen. Denn, wiewol es heißt dem Text Gewalt anthun, wenn man glaubt, Jephtha's Tochter zu einer Tempeldienerin oder einer Art Nonne machen zu können, ſo iſt doch die ganze Erzählung nicht als Erweis für iſraelitiſche Menſchenopfer zu misbrauchen, ſondern unter dem Geſichtspunkt der Unverbrüchlichkeit der Gelübde oder des Bannes (ſ. d.) zu betrachten. Der ganze Irrwahn des willkürlichen Gelübdes kommt darin zur Erſcheinung, der freilich bei den Iſraeliten häufig genug geweſen ſein muß, ſodaß ein Jephtha noch ein unbekanntes, alſo nach der Richterzeit entſtandenes Geſetz (3 Moſ. 27, 1—8), endlich einen Modus der Löſung auch für den dem Gelübde verfallenen Menſchen gibt.

Der gleiche Modus, das dem Erſtlingsopfer verfallene Kind zu löſen, wird nun auch 2 Moſ. 13, 13 vorgeſchrieben, wiewol kurz vorher derjenige techniſche Ausdruck, welcher ſonſt die Opferung durch Verbrennung bezeichnet (zabár), gebraucht iſt, dabei aber

iſt das Löſegeld nicht angegeben, obgleich 2 Moſ. 34, 20 hinzugeſetzt wird, ſie ſollen nicht leer, alſo ohne Löſegeld, vor Gott erſcheinen. Nach Analogie von 3 Moſ. 27, 6 wird das Löſegeld 5 Sekel betragen haben. Im hiſtoriſchen Bericht über die Einführung dieſes Geſetzes iſt es mit der Tödtung der ägypt. Erſtgeburt verknüpft, alſo weſentlich mit dem Paſſah zuſammenhängend. (Ueber das Verhältniß, in dem das Paſſah zu den Erſtlingen ſteht, ſ. Paſſah.)

Hiermit hat das poſitiv entwickelnde Geſetz ſein Ziel erreicht, alle weihbaren Gegenſtände ſind zugleich mit der Art der Weihung und ihrer Verwendung beſtimmt. Den im Geſetz eingeſchlagenen Weg zu verfolgen, bemühte ſich der den Moſaismus auf die Spitze treibende Phariſäismus, der, Kümmel und Dill verzehntend, auch für die Erſtlingsgaben immer eingehendere Specialitäten feſtſetzte (vgl. Miſchna, Bikkurim, I, 11); eine andere Betrachtungsweiſe verſuchte das alexandriniſche Judenthum. Schon im Brief des Ariſteas (herausgegeben von Schmidt im „Archiv für wiſſenſchaftliche Erforſchung des A. T.", I, 39, 11 fg.) wird die tiefe allegoriſche Weisheit des Geſetzes geprieſen, eingehend gerade über die Erſtlingsgaben äußert ſich Philo (vgl. Tiſchendorf, Philonea [Leipzig 1868], S. 51 fg.). Die Juden, ſo meint er, ſtehen für die Welt als das Prieſtervolk da, wie der einzelne Prieſter für die einzelne Stadt, indem ſie den Unvernünftigen die Vernunft vorhalten; ſo feiern ſie auch die Feſte, beten und bringen Erſtlinge dar für alle Welt, die des Gottesdienſtes vergißt. Der Nutzen aber dieſer Erſtlinge beſteht darin, daß man ſich Gottes erinnert und ihm Dank abſtattet, denn die Kunſt des Landmanns allein vermöge nichts, ſodaß es werth ſei, den allbewirthenden Gott zu preiſen und zu bewundern. Die Gerſtengabe werde gegeben, weil es nicht thunlich ſei, von allem darzubringen, das überdies mehr zum Genuß als zur Nothdurft diene. Funfzig Tage zähle man von dem Feſt im Feſt, d. h. von der auf den zweiten Tag des Mazzotfeſtes fallenden Garbenweihe, weil 50 die Quadratzahlen eines rechtwinkeligen Dreiecks darſtelle, deſſen Seiten 3, 4, 5 Maßeinheiten hätten, was zuſammen 12 mache und auf den Thierkreis weiſe u. ſ. w. Pfingſten endlich opfere man die edelſte Frucht, den Weizen, und zwar in geſäuerten Broten, weil dies das vollkommenſte Nahrungsmitel ſei; dann aber auch nach ſymboliſcher Deutung, weil alles Geſäuerte aufgehe und ſich hebe, und die Seelenfreude ebenfalls eine verſtändige Erhebung ſei; endlich in Brotgeſtalt, weil, wenn der Weizen gereift ſei, an den Nahrungsmitteln nichts mehr fehle.

Man ſieht, von dem eigentlich in die Geſetzesform eingeſchloſſenen Inhalt, der ganz auf conſequente Ausgeſtaltung des Gefühls von der göttlichen Theilnahme am menſchlichen Geſchick hinauskommt, ahnt dieſer Philoſoph nichts, der concrete Grundgedanke wird in Allgemeinheiten verwaſchen, dabei mit Zahlen geſpielt, was zwar pythagoräiſch, aber nicht moſaiſch iſt, und mit dem Sauerteig eine abgeſchmackte Allegorie verſucht, alles zum Merkſtein, daß der deutende Verſtand ſein eigenes Werk nicht mehr erkennt, und ein Vorzeichen davon, daß Saturn ſein eigenes Kind verſchlingen wird.

Abgeſchloſſen iſt endlich der Kreislauf im N. T. Wenn Philo es verſucht, den von der Naturſeite der Feier dem Begriff noch anhaftenden Aeußerlichkeiten einen religiöſen oder philoſophiſchen Sinn abzugewinnen, ſo hält ſich das N. T. dabei nicht auf, ſondern verwendet den Begriff in freier geiſtiger Weiſe. — Ihm erſcheint der Todtenhof als ein Gottesacker, in dem unſterblicher Same ruht, unter ſeinen Früchten iſt die erſte, die in Gottes Reich hinreift, Chriſtus; ſo wird er der Erſtling unter denen, die da ſchlafen (1 Kor. 15, 20. 23; Kol. 1, 15; Offb. 1, 25; Röm. 8, 29). Die Frucht des Geiſtes ſind die edelſten Tugenden, Freude, Friede, Geduld u. ſ. w., nur erſcheinen alle erſt im Laufe der Zeit vollendet, aber die Erſtlinge dieſer Frucht haben die Chriſten empfangen (Gal. 5, 22; Röm. 8, 23). Die zuerſt Bekehrten ſind die Erſtlinge eines Landes (Röm. 16, 5; 1 Kor. 16, 15; Jak. 1, 18; Offb. 14, 4).

Aehnlich verhält ſich das N. T. zu dem Begriff des Erſtgeborenen und der Erſtgeburt. Schon im A. T. verbindet ſich mit dem letztern eine höhere Würde, der Erſtgeborene folgt dem Vater im Anſehen (1 Moſ. 25, 31; 49, 3; 43, 32), erhält doppeltes Erbtheil (5 Moſ. 21, 17) und iſt den Aeltern beſonders werth (Sach. 12, 1), Punkte, die auch noch Philo (vgl. Tiſchendorf, a. a. O., S. 42) hervorhebt, im N. T. aber iſt von allen dieſen geſetzlichen Dingen nicht mehr die Rede. Der Ausdruck Erſtgeborener dient hier auch nicht mehr, wie im A. T., poetiſcher Verherrlichung (5 Moſ. 33, 17; 2 Moſ. 4, 22; Jer. 31, 9), ſondern zur Bezeichnung metaphyſiſcher Verhältniſſe, und nur Luk. 2, 7;

Matth. 1, 25 wird geſagt, Jeſus ſei der Erſtgeborene der Maria. Die Stellen, wo dies Prädicat Jeſu, dem Erſtgeborenen Gottes, beigelegt wird, ſind Hebr. 1, 6 und Kol. 1, 15. Endlich bezeichnet Erſtgeburt das Theilhaben am Chriſtenthum (Hebr. 12, 16), und demgemäß ſind die Erſtgeborenen (Hebr. 12, 23) nicht von Engeln oder Apoſteln oder von der verſtorbenen Generation zu verſtehen, ſondern von den lebenden Chriſten (vgl. Tholuck z. d. St.).

Merx.

Erwählung iſt die von Gott ausgehende Beſtimmung des Menſchen zur Seligkeit, unter den Geſichtspunkt der Ewigkeit geſtellt. Die ganze Terminologie in der Erwählungslehre des N. T. beruht auf einer Uebertragung des altteſt. Sprachgebrauchs auf die chriſtl. Kirche. Mit dem jüd. Volk hatte Gott den Alten Bund geſchloſſen, es war das auserwählte Volk (5 Moſ. 7, 7). Die Keime der Erwählungslehre, wie ſie ſich innerhalb der chriſtl. Kirche ausgebildet, gehen zurück auf die Gegenſätze des auserwählten Volks und der heidniſchen Maſſe, Abraham's und der götzendieneriſchen Welt, Iſaak's und Ismael's, Jakob's und Eſau's, auf die großen Beiſpiele göttlicher Führung und Bevorzugung, wie ſie ſich in der Geſchichte des auserwählten Volks und ſeiner Repräſentanten, Abraham, Iſaak, Jakob, Joſeph, Moſe, David, darſtellt. Aber der Alte Bund verhält ſich zum Neuen wie der Schatten zum Weſen, wie die Verheißung zur Erfüllung. Aus dem in die Sünde verſunkenen Menſchengeſchlecht wurde von Gott ein neues Volk zu ſeinem Eigenthum erwählt, das iſt die Gemeinſchaft der chriſtl. Kirche, und alle die zu ihr Gehörenden werden die „Auserwählten", die „Berufenen", die „Geheiligten" genannt. „Ihr aber ſeid", ſo heißt es von den Gliedern der chriſtl. Gemeinde, „das auserwählte Geſchlecht, das königliche Prieſterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums" (1 Petr. 2, 9). Das innerſte Centrum aber und die Spitze aller Erwählung zur Seligkeit iſt Chriſtus, der Auserwählte, der kam, als die Zeiten erfüllt waren, auf den alles hingerichtet, in dem alles zuſammengefaßt iſt (Eph. 1, 10), der vom Vater in die Welt geſandt wurde, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben (Joh. 3, 16; 10, 36; Apg. 10, 42).

Das Erwählen iſt nun zugleich ein Auserwählen, ein Ausſcheiden aus der großen Maſſe, durch welches einzelne gewonnen, andere belaſſen werden, und die hohe Bevorzugung, welche in dieſem Auserwählen ſich kundgibt, zeigt ſich deutlich in dem Zweck der Erwählung zum Volk Gottes, zum Familieneigenthum, zur Erlöſung, zur Seligkeit. Die Erwählung iſt aber darum nicht, weder nach der Lehre des A., noch des N. T., eine doppelte, eine Erwählung zur Seligkeit und eine zur Verdammniß, wie aus einzelnen ſchroff klingenden Stellen der Schrift dieſe Folgerung in der ref. Kirche gezogen iſt. Dieſe Stellen ſind im A. T. 2 Moſ. 7, 3, wo das Herz des Pharao von Jahve verſtockt wird, und Jeſ. 6, 10, wo das Wort des Propheten dazu dienen ſoll, das Volk für das, was zu ſeinem Frieden dienen würde, taub zu machen (Jeſ. 29, 10), und im Anſchluß an ſie im N. T. Matth. 13, 14. 15; Joh. 12, 39. 40; Röm. 1, 24; 2 Theſſ. 2, 14; 1 Petr. 2, 8; Röm. 9, 18. 22. Aber dies Verſtocken und Verhärten und Taubmachen der Menſchen von ſeiten Gottes bedeutet doch nichts anderes als die Strafe, welche nach der göttlichen Weltordnung auf das ſelbſtverſchuldete Böſe folgt, die Entfaltung und Steigerung deſſelben bis zur Abſtumpfung und Verhärtung, die dann wieder in der Hand Gottes umgewandelt wird zum Heil, ein Mittel zur Förderung ſeines Reichs.

Die Erwählung Gottes bezieht ſich nicht ſo ſehr auf einzelne Menſchen als auf die Menſchheit im großen und ganzen; ſie iſt die große göttliche Heilsordnung, wie ſie ſich, von Ewigkeit her beſchloſſen, in der Weltgeſchichte innerhalb der Schranken von Raum und Zeit vollzieht und nicht atomiſtiſch auf einzelne gerichtet iſt, ſondern zuerſt auf das jüd. Volk, ſodann auf die chriſtl. Gemeinde. Es ſind nicht einzelne Individuen, die, losgetrennt vom Ganzen, von Gott begnadigt werden, es ſind vielmehr die großen geſchichtlichen Gemeinſchaften, die vor dem Auge Gottes ſtehen und innerhalb deren die einzelnen beſchloſſen ſind, die dann in dieſen Grenzen wieder beſonders von Gott geführt und beſeligt werden. So wenig die individuelle Begabung und Begnadigung in der Schrift geleugnet wird, die vielmehr in der Parabel von den anvertrauten Pfunden (Matth. 25, 14 fg.) und der Pauliniſchen Lehre von den mannichfaltigen Gnadengaben (1 Kor. 12, 4 fg., 12 fg.) einen ſehr beſtimmten Ausdruck gefunden hat, ſo wenig iſt die göttliche Erwählung eine atomiſtiſche, die aus den natürlichen Zuſammenhängen der menſchlichen Gemeinſchaft, aus dem Zuſammenleben in Raum und Zeit herausgeriſſen wäre. Dies gilt namentlich

von der Erwählungslehre des Apostels Paulus, welche im Römerbrief (Kap. 9—11) in großen, weltgeschichtlichen Zügen entworfen ist, und die keineswegs darauf ausgeht, die Gnadenwillkür Gottes gegen die einzelnen zu verherrlichen, sondern vielmehr darauf, seine Offenbarungen im Fortschritt der Weltgeschichte, seine über den jüd. Particularismus weit hinausgehende Erwählung der Heidenwelt zu rechtfertigen. Die Erwählung Gottes fällt an vielen Punkten mit der Berufung (s. d.) zusammen und ist doch wieder wohl von ihr zu unterscheiden. Die Erwählung ist der ewige Rathschluß Gottes, die Berufung die zeitliche Ausführung dieses Rathschlusses, die Erwählung ist ein unsichtbarer, durch keine äußern Zeichen erkennbarer Willensact Gottes, die Berufung die äußerlich vernehmbare Predigt des Evangeliums durch menschliche Vermittelung, durch Wort und Schrift, welche die erste und nothwendige Voraussetzung zur Verwirklichung des ewigen Heilsrathschlusses ist. So ist denn die Erwählung nicht ohne die Berufung zu denken, deren sie zu ihrer zeitlichen Erfüllung bedarf, nicht aber die Berufung ohne die Erwählung. Freilich fällt bei dem Apostel Paulus in den meisten Stellen insofern die Erwählung mit der Berufung zusammen, als die Berufenen, die auch die Auserwählten und die Heiligen genannt werden, die in die christl. Gemeinde bereits aufgenommenen lebendigen Glieder sind, die nur nach dem Grad des Glaubens und der Liebe sich unterscheiden, während der Herr selbst, welcher in einem weiten, noch nicht zur christl. Kirche geschlossenen Kreise das Evangelium verkündigt, in dem Gleichniß vom mancherlei Acker, vom Unkraut unter dem Weizen und namentlich vom hochzeitlichen Mahl (Luk. 14, 16 fg.; Matth. 22, 14) sehr bestimmt zwischen den Berufenen und den Auserwählten unterscheidet. Die Hauptstelle des Apostels Paulus, welche den ganzen Weg der Erlösung und Beseligung des Menschen, vom ewigen Rathschluß Gottes durch die verschiedenen Stadien der menschlichen und zeitlichen Entwickelung hindurch bis zur endlichen Verherrlichung beschreibt, findet sich Röm. 8, 29. 30 (vgl. Eph. 1, 4 fg.).

Das erste ist hier das Vorhererkennen, darauf folgt das Vorherordnen, sodann das Berufen, das Rechtfertigen und endlich das Verherrlichen. Aber diese einzelnen Stufen der Heilsordnung hängen eng zusammen und führen mit Nothwendigkeit von der Ewigkeit durch die Zeit hindurch in die Ewigkeit zurück.

Die Lehre von der absoluten Gnadenwahl (dem decretum absolutum der kirchl. Dogmatik) mit ihrem Heilsfatalismus und ihrer völligen Ausschließung der sittlichen Freiheit, wie sie schon von Augustin in ihren Grundzügen entworfen war, von Calvin zugespitzt wurde und in verschiedenen Symbolen der ref. Kirche, namentlich in den Beschlüssen der Dordrechter Synode einen unverhüllten Ausdruck erhalten hat, findet nur einen scheinbaren Anhalt in der Schrift, in dem 9. Kap. des Römerbriefs. Denn der Apostel will hier wie in den folgenden Kapiteln (Kap. 10 und 11) nicht wissenschaftlich den locus de praedestinatione erörtern, er verfolgt vielmehr ein durchaus praktisches Interesse und sucht eine ganz concrete und geschichtliche Frage zu beantworten. Es ist ihm vor allem darum zu thun, dem jüd. Particularismus die besten Wurzeln seiner Berechtigung abzuschneiden und die geschichtliche Thatsache zu erklären und zu rechtfertigen, daß die Juden, das auserwählte Volk, in Wirklichkeit das Heil nicht erlangten, welches von ihnen genommen und auf die Heiden übertragen wurde. Um diesen, die engen Grenzen exclusiver jüd. Erwählung überschreitenden, universalistischen Heilsplan Gottes zu erklären und eine Rechtfertigung des Heidenchristenthums zu geben, stellt der Apostel im 9. Kap. des Römerbriefs Prämissen auf, welche auf eine absolute Abhängigkeit und Machtlosigkeit des Menschen ausgehen, und, logisch in ihren Consequenzen verfolgt, allerdings zu den bedenklichsten Resultaten führen würden. Die schroffsten Spitzen dieser Gnadenwillkür Gottes wie dieser Selbstlosigkeit und sittlichen Rechtslosigkeit des Menschen stellen sich (Kap. 9, 15—22) vornehmlich in den Worten dar: „So erbarmet er sich nun, welches er will, und verstockt, welchen er will" (V. 18), und „Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Teige zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren?" (V. 21). Der Apostel stellt sich hier ganz auf den Standpunkt des Judenthums, des oriental. Despotismus, nach welchem das Verhältniß Gottes zum Menschen, des Schöpfers zum Geschöpf, nur das des Herrn zum Sklaven, des Töpfers zum Thon, d. h. das der absoluten Herrschaft auf der einen und der absoluten Rechtlosigkeit auf der andern ist. Diesem Verhältniß steht allerdings das andere des Bundes, gleichsam eines feierlichen und unverbrüchlichen Contracts zwischen Gott und dem einmal auserwählten Volk gegenüber, allein da, wo beide mit-

einander ſtreiten, und wo der einzelne Menſch, der Knecht Gottes (wie im Hiob), oder das jüd. Volk im ganzen, ſich beikommen laſſen, mit Gott zu rechten und wegen Nichterfüllung ſeiner Bundespflichten ihn anzuklagen, da werden ſie auf die Unbedingtheit des göttlichen Willens und auf die reine Gnadenwillkür, welche der Auserwählung des jüd. Volks zum Grunde liegt und daher in jedem Augenblick zurückgezogen und auf andere übertragen werden kann, hingewieſen. In der That ſoll aber dieſe Unbedingtheit der göttlichen Gnade zu nichts anderm führen, als falſche Rechtsanſprüche abzuweiſen, nicht jede Art eines gerechten und auf ſittlichen Ordnungen ruhenden Verhältniſſes von Gott und Menſch zu vernichten. Die Unbedingtheit der Gnadenwahl iſt daher nur gegen die äußern Bedingungen des Heils, gegen das Geburtsrecht und das Werkrecht gerichtet, um dafür das höhere und innere Recht, das Glaubensrecht, zur Geltung zu bringen. Auf den Glauben kommt allerdings der Apoſtel erſt im 10. Kap. zu ſprechen, allein das 9. Kap. iſt gar nicht ohne dies folgende zu verſtehen, in welchem es erſt ſeine rechte Beſchränkung, ja theilweiſe Correctur und höhere ſittliche Vermittelung erhält. Der Apoſtel theilt die Beantwortung der Frage, wie die für das rationelle Bewußtſein der Juden ſo anſtößige Thatſache der Heidenmiſſion zu erklären ſei, in zwei Seiten der Betrachtung. Auf der einen Seite (Kap. 9) abſtrahirt er noch ganz vom Glauben und weiſt die auf das Geburtsrecht und äußerliche Geſetzeserfüllung gegründeten Anſprüche der Juden damit zurück, daß nach dem A. T. ſelbſt die Handlungsweiſe Gottes eine durchaus freie, auch von dem Erſtgeburtsrecht unabhängige und durch keine äußern Rückſichten gebundene iſt, daß er mit Einem Wort aus dem Menſchen machen kann, was er will. Er ſchlägt die Juden mit den Argumenten des Judenthums. Er ſtellt ſich hier mit ihnen auf den, freilich in allen ſeinen praktiſchen Conſequenzen bedenklichen Standpunkt des göttlichen Abſolutismus. Auf der andern Seite dagegen (im 10. Kap.), nachdem jene Negation energiſch vollzogen, legt er das ganze Gewicht auf den Glauben. Hier erſt tritt die eigentlich chriſtl. Betrachtung ein, hier kommen die innern Rückſichten, die Geſetze der religiöſen und ſittlichen Weltordnung, welche in dem Glauben ihren Mittelpunkt und letzten Erklärungspunkt finden, zu ihrem Recht. Und ſo iſt in der That der göttliche Abſolutismus, welcher als ein Argument und ein Reſt des Judenthums bei Paulus noch übriggeblieben, gebrochen und einer höhern, die innerſte Subjectivität des Menſchen mit einſchließenden Betrachtung gewichen. Das beſtätigt ſich auch darin, daß am Schluß dieſer ganzen Auseinanderſetzung (im 11. Kap.) die Verwerfung der Juden nur als etwas Temporäres, als die nothwendige Folge des Unglaubens, erſcheint, die ſich in eine ſpätere Aufnahme verwandelt. Es iſt dem Apoſtel nicht darum zu thun, an die Stelle des jüd. Particularismus einen heidniſchen, durch eine neue Gnadenwillkür Gottes beſtimmten zu ſetzen, vielmehr den Particularismus überhaupt durch den Univerſalismus zu überwinden, die Volksreligion zur Weltreligion zu erheben und zur Bedingung des Heils fortan nicht die Geburt und die Beſchneidung, ſondern allein den Glauben zu machen.

Eine weitere hier tief eingreifende Frage iſt die, ob nun der Glaube wieder eine Gnadengabe Gottes oder eine freie That des Menſchen ſei. Nach der Lehre der Schrift, namentlich des Apoſtels Paulus, iſt nicht eins von beiden, ſondern beides zugleich der Fall, der Glaube zugleich ein Ergriffenſein und ein freies Ergreifen, ein Product der Wirkſamkeit des Heiligen Geiſtes und der Selbſtbeſtimmung des Menſchen, und nur aus dem innern und geheimnißvollen Contact dieſer beiden Factoren zu verſtehen. Ueberhaupt wird, abgeſehen von jenen ſchroffſten Stellen des Römerbriefs (Kap. 9, 15—22), in welchen der Menſch ſcheinbar zur willenloſen Maſchine herabgewürdigt wird, die Selbſtändigkeit des Menſchen in dem Annehmen des Heils, wie in der Befeſtigung und Bewahrung an unzähligen Stellen behauptet (Röm. 2, 9; Joh. 3, 36). Der Ungehorſam wird dem Menſchen als perſönliche Schuld zugerechnet (1 Petr. 4, 17; Matth. 23, 37), der Ruf zur Umkehr und Buße ergeht nicht allein durch Johannes den Täufer, Chriſtus wiederholt ihn und er kehrt immer wieder in den erſten Chriſtengemeinden (Apg. 3, 19; 14, 15; Eph. 5, 14). Ueberhaupt ſind alle Briefe der Apoſtel, vorzüglich in ihren Schlußkapiteln, voll von Ermahnungen, würdig zu leben der Berufung, nicht allein anzufangen, ſondern auch fortzuſchreiten und zu wandeln im Geiſte, feſt und unbeweglich zu bleiben, Chriſto nachzufolgen und ihm ähnlich zu werden (Eph. 4, 1. 17 fg., 20 fg.; Kol. 2, 6 fg.; 3, 16; Phil. 1, 27 fg.; 1 Theſſ. 2, 12; 2 Tim. 2, 10), und namentlich der Apoſtel Paulus

ist es, welcher, allem religiösen Quietismus, wie er die nothwendige Folge der unbedingten Gnadenwahl ist, feind, überall den sittlichen Standpunkt selbständigen Ringens und Strebens festhält und am liebsten des Christen Leben unter dem Bild des Kriegs, des Wettkampfs und der Rennbahn anschaut. Das alles hätte gar keinen Sinn und würde zu einem elenden Schein- und Trugspiel, wenn nicht die selbständige Thätigkeit des Menschen im ersten Eingreifen des Heils wie im fortgehenden Heilsleben vorausgesetzt würde. Freilich wird auch wieder das Gläubig- und Seligwerden des Menschen auf eine Thätigkeit Gottes zurückgeführt, die Initiative geht überall von dem göttlichen Pol aus, Gott fängt das gute Werk an (Phil. 1, 16; 2, 13; 2 Kor. 3, 5), gibt das Wollen und das Vollbringen sowie die Befestigung im Guten (2 Thess. 3, 3; Röm. 8, 29. 30).

So muß man denn beide nur scheinbar auseinanderfallenden Betrachtungsweisen miteinander verbinden und in ihrer höhern Einheit zusammenfassen. Die Bekehrung und Heiligung des Menschen geschieht ebenso sehr durch Gottes Geist als durch des Menschen eigene That und fortgehendes Ringen. Das Ineinandersein von beiden läßt sich schwer durch Formeln feststellen, es verliert sich in den geheimnißvollen Anfängen des höhern geistigen Lebens. Eine Gnadenwahl bleibt insofern, als jeder das in ihm wirkende göttliche Princip, dessen er sich bewußt wird, als göttliches Gnadengeschenk verdienen muß, aber die Freiheit ist damit nicht aufgehoben, da dies Geschenk vom Menschen erst zum Bewußtsein und freien Eigenthum erhoben, persönlich durchgebildet und völlig ausgewirkt werden muß. An manchen Stellen der Schrift werden beide Factoren, der göttliche wie der menschliche, unmittelbar nebeneinandergestellt und zur Einheit zusammengefaßt (Kol. 2, 12. 13; 1, 22. 23; 1 Petr. 1, 5; Apg. 15, 9; Jak. 4, 8).

Nur in einem bleibt die göttliche Erwählung eine unbedingte, über die Selbstbestimmung des Menschen weit hinausgehende. Das ist in der äußern Verkündigung des Evangeliums, in der Berufung der Völker wie der einzelnen, durch das Wort der Predigt. Diese ist die unerlaßliche Voraussetzung des Glaubens, denn es heißt mit Recht: „Der Glaube kommt aus der Predigt“ (Röm. 10, 17), und: „Wie sollen sie glauben, von dem sie nichts gehört haben?“ (Röm. 10, 14). Diese Verkündigung, wie sie nach und nach sich durch alle Länder und Völker ausbreitet, ist recht eigentlich der Gegenstand des göttlichen Rathschlusses, diese Ordnung, in welcher das Evangelium den einzelnen Völkern nahe gebracht wird, das Souveränetätsrecht der göttlichen Weltregierung. Aber auch hier löst sich die scheinbare Willkür Gottes in eine höhere Weisheit und Gerechtigkeit auf, wenn die spröden Gegensätze der Erwählung und Nichterwählung zu Gradunterschieden und stufenweisem Fortschreiten Gottes in dem Bewußtsein der Menschen herabgesetzt werden und sich über dies enge Bereich zeitlicher Gegensätze eine unendliche Perspective in die ewige Vollendung der Dinge eröffnet, da sich das Wort erfüllt: „Gott will sich aller erbarmen. Er hat alles unter den Unglauben beschlossen, um sich aller zu erbarmen“ (Röm. 11, 32). Durch diesen Gedanken der Wiederherstellung aller Dinge, da selbst der Sohn seine Herrschaft abgibt und Gott alles in allem ist (1 Kor. 15, 22. 25. 28; 1 Tim. 2, 4—6; Offb. 21, 3), wird die Verschiedenheit der Zeit und des Grades in der göttlichen Erwählung und Berufung der Völker wie der einzelnen Menschen wieder ausgeglichen, als ein verschwindender Augenblick im Angesicht der Ewigkeit. Schwarz.

Erweckung. Man hat die Behauptung aufgestellt, Erweckung sei zwar kein biblischer Ausdruck, wohl aber ein biblischer Begriff, gegründet auf Eph. 5, 14. Die Sache verhält sich jedoch genau umgekehrt. Das Wort haben wir im N. T., wenn auch nicht gerade in der Form des Substantivs, der Begriff hingegen, welchen wir derzeit mit dem Ausdruck verbinden, und welcher den pietistisch-methodistischen Bewegungen im Kampf mit der Orthodoxie entstammt, ist dem N. T. noch fremd. Im N. T. steht im allgemeinen der Zustand vor der Heilserfahrung dem Zustand des Heils gegenüber; da ergibt sich von selbst das Bedürfniß, ihrem Gegensatz scharfen Ausdruck zu geben. Das geschieht in dem Bild des Schlafens, dieser Depotenzirung des Lebens, gegenüber dem Wachen, und noch stärker sogar in dem Bild des leiblichen Todes gegenüber dem Leben. So erscheint der Uebergang aus dem Zustand des geistigen Elends in den der Erlösung als ein Erwachen oder Erwecktwerden, sei es aus dem Schlafe, sei es aus dem Tode. Nimmt man das den Gegensatz betonende Bild als buchstäbliche Realität, so kommt man zu dogmat. Härten und psychologischen Undenkbarkeiten, welche dem N. T. fremd sind. Wie wenig wir bei dem neutest. Gebrauch des „Erwecktwerdens“ an einen Kunstausdruck

zur Bezeichnung eines bestimmten einzelnen Vorgangs am Subject auf dem Wege zum Heil zu denken haben, das beweist vor allem Eph. 5, 14, wo in prophetisch gehaltenem Ton die göttliche Zumuthung an den Menschen gestellt wird, daß er das alte Wesen, das dem Schlaf und Tod gleiche, verlasse, damit sich das neue Licht bringende Leben Christi an ihm beweise. Eine That des Subjects soll dieses Erwachen, dieses Aufstehen von den Todten, sein, welche beiden Ausdrücke sich offenbar nur so unterscheiden, daß der letztere noch eine Verstärkung des Bildes sein soll. Der noch rein bildliche Charakter der hierher einschlagenden Anschauung ergibt sich unwiderleglich aus den beiden Stellen Röm. 6, 1—11 und Kol. 2, 12. 13. Denn in der erstern Stelle haben wir eine allegorisirende Vergleichung zwischen Tod und Auferstehung Christi und dem Heilsproceß im Subject, wobei das Auferwecktsein Christi in V. 4 dem Wandel in der Neuheit des Lebens, in V. 8 dem zukünftigen Leben mit Christo in der Herrlichkeit parallel zu stehen kommt. Noch deutlicher ist es ersichtlich aus der Kolosserstelle, wo in V. 12 der Ausdruck „Miterwecktsein" als Parallele zum Mitbegrabensein in der Taufe gebraucht ist, also mit Beziehung auf das der Sünde Absterben (vgl. V. 11), in V. 13 aber derselbe Gedanke des Lebendigwerdens mit Christo die ganz andere Beziehung zu dem frühern Todtsein in den Uebertretungen und in fleischlicher Unreinheit erfährt. Man sieht, das Bild ist auch in keiner Weise ein festes geworden; es schwankt noch zwischen Erwachen und Erwecktwerden, zwischen Schlaf und Tod, zwischen der Beziehung auf den vorchristlichen schlaf- und todähnlichen Zustand und der auf den dem Sterben vergleichbaren Uebergang aus dem frühern Leben in das neue. Der Ausdruck will im N. T. nur die Größe des Umschwungs darstellen, welcher beim Eintritt in das Heil mit dem Menschen vor sich geht. Im modernen Sprachgebrauch bezeichnet er hingegen einen einzelnen Vorgang im Subject, der den Anfang zum Uebergang in den Zustand des Heils bilden soll und nach einer dogmat. Schablone verläuft, in welcher die Lehre von der Erbsünde die Hauptrolle spielt. Mit den „Erweckungen" im Stil der modernen „Revivals" hat demnach der neutest. Ausdruck nichts zu schaffen. Will man aber, wie auch geschieht, in der „Erweckung" vorzugsweise die göttliche Initiative im Heilsproceß gegenüber dem in Sünden „erstorbenen" Menschen sehen, so spricht man zwar gut orthodox, aber nicht neutestamentlich, wie Eph. 5, 14 mit seiner Forderung an den Menschen darthut. Späth.

Erz, s. Metalle.

Erzengel, s. Engel.

Erziehung, bei den Hebräern. Die ältern jüdischen und christl. Archäologen verstanden darunter fast ausschließlich den Unterricht. Statt das spärliche Material aus den Schriften des A. T. sorgfältig zu sammeln, machten sie gewagte Schlüsse theils aus einzelnen Stellen, theils aus der vermeintlichen Idealität aller altisraelitischen Zustände. Erfüllt von der hohen Wichtigkeit des Gesetzesstudiums, sahen die Rabbinen in den Frommen des Alten Bundes gern ihre speciellen Berufsgenossen, eine Betrachtungsweise, welche nur zu wunderlichen Phantastereien führen konnte. Nach dem Moses-Segen (5 Mos. 33, 10) soll z. B. Levi das Gesetz lehren; nach dem Jakobs-Lied (1 Mos. 49, 5—9) soll Simeon wie Levi in Israel zerstreut werden; — also hatten die Simeoniten einen ähnlichen Beruf wie die Leviten: fiel diesen der höhere Unterricht zu, so jenen die Unterweisung der Kinder. Die Anschauung der Archäologen aus der Zeit der blühenden Orthodoxie ist ein eigenthümliches Gemisch von evangelisch-kirchlichen, akademisch-beschränkten und rabbinischen Vorstellungen. Denn (seit Melanchthon) sah man in den Frommen des Alten Bundes ebenso viele Prediger und Lehrer des reinen Evangeliums; später konnten die Stubengelehrten sich keine andere Unterweisung vorstellen als die kirchliche und akademische — kein Wunder, daß sie die rabbinischen Träume, gegen welche sie höchstens eine dogmat. Kritik zu üben im Stande waren, reichlich benutzten. Darum hat schon Adam seinen Söhnen „studia theologica" beigebracht und ausführliche Vorträge über das Protevangelium (1 Mos. 3, 15) gehalten; wie hätten Kain und Abel sonst etwas vom Opfern verstanden? Abraham heißt der Hebräer (1 Mos. 14, 13), weil er bei Eber (1 Mos. 11, 16) in die Schule gegangen ist. Unter den Hütten (1 Mos. 25, 27), in denen Jakob verweilte, sind Schulhäuser zu verstehen. Henoch (initiatus) ist der erste promovirte Doctor, aber auch Josua war nicht nur ductor, sondern auch doctor. Daneben wußte man viel von der trefflichen Kinderzucht zu erzählen, die in Israel herrschte; denn man hatte sich auch unter den Christen gewöhnt, diese biblischen Dinge als Ideale aufzufassen. Erst mit

dem Beginn des vorigen Jahrhunderts fing man an, vorſichtiger zu werden; man ahnte die völlig verſchiedene Culturlage des Alterthums und Vorderaſiens, brachte es aber über gelegentliche Zweifel nicht hinaus. Der ſtarke Rückſchlag gegen die Orthodoxie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts erfaßte auch jene Anſchauungen; man ſprang ins entgegengeſetzte Extrem um und drückte „die kindliche Roheit" Iſraels ſelbſt tief unter das Culturniveau der übrigen aſiat. Völker hinab. Zwiſchen beiden Extremen, deren Nachwirkungen wir noch heute ſpüren, bildete ſich aber eine objectiv-geſchichtliche Anſicht heraus, welche vorurtheilslos das vorhandene Material ſichtet und verwerthet. Jene ältern Anſchauungen finden ſich in mehrern akademiſchen Reden von Jakob Alting: Historia academiarum hebraeorum; Historia promotionum acad. apud Hebraeos u. ſ. w. (in ſeinen Opera [Amſterdam 1685—87], V, 240 fg.), desgleichen in der Monographie von Urſinus, Antiquitates hebr. scholastico-academicae (Kopenhagen 1702), abgedruckt in Ugolino's Thesaurus antiquitatum sacrarum (Venedig 1744—69), Bd. XXI; (hierher gehört faſt nur Kap. I, S. 765—796, die übrigen Abſchnitte behandeln die nachexiliſchen Verhältniſſe). Den Uebergang bezeichnet Buddeus, Historia eccles. V. T. (Halle 1715—19; 5. Ausg., 2 Bde., Halle 1779, an verſchiedenen Stellen; vgl. auch ſeine Introductio ad historiam philosophiae Hebraeorum [Jena 1720]). Die Lehrbücher jener Zeit beſchäftigen ſich meiſt nur mit den ſpätern Verhältniſſen nach dem Exil.

Ueberall iſt die Erziehung durch die Anſchauung von Haus, Ehe, Familie bedingt. So iſt es in Iſrael von ſo hoher Bedeutung, daß man das ganze Volk als Eine Familie anzuſehen gewohnt war. Das Haus bildet ein Gemeinweſen, das heilige Bande umſchließen; der Hausvater gilt urſprünglich als der prieſterliche Vertreter der Familie, der über der Reinheit des Hauſes wacht. So wird Hiob geſchildert, der ſelbſt für die möglichen Sünden der Söhne Opfer bringt. Dieſe Darſtellung, ſelbſtverſtändlich nicht hiſtoriſch, bezeugt uns aber, wie die edlern Geiſter Iſraels das Ideal eines echten Hausvaters auffaßten. Nicht minder iſt alles Gedeihen der Erziehung von der Stellung der Frau abhängig. Wir wiſſen, daß dieſelbe in Iſrael ſehr bedeutſam war. Sie iſt dem Mann ebenbürtig, Fleiſch von ſeinem Fleiſch; ihre wahre Beſtimmung liegt darin, eine hülfreiche Geſellin des Mannes zu ſein; er achtet das eheliche Band ſo hoch, daß er ſelbſt das dem Semiten ſo theuere Aelternhaus verläßt, um mit dem Weib Ein Ganzes zu werden. Die mehr dienende Stellung, welche in der Wirklichkeit dem Weib häufig genug zufallen mochte, wenn auch noch lange nicht in dem Grad wie im heutigen Islam, erſcheint dem weiſen Dichter (1 Moſ. 3, 16) als ein Fluch, als Abnormität. Die ſtrenge Vorſicht, mit welcher durchweg im A. T. die Frage behandelt wird, ob ein Connubium mit andern Völkern zuläſſig oder räthlich erſcheine, beruht im Grunde auf der Wahrnehmung, welchen tiefgreifenden Einfluß die Frau auf den Familiengeiſt, auf Mann und Kinder, naturgemäß ausüben müſſe. Die Stellung einer Mirjam, Deborah und vieler anderer Frauen liefert thatſächliche Belege für dieſen Einfluß, wobei es gleichgültig iſt, wie viel von den Berichten der Sage zukommt; immerhin fand der Volksgeiſt jenen Einfluß natürlich und angemeſſen. Und läßt ſich auch nicht ſcheiden, wie viel in den Salomoniſchen Sprüchen dem Volksmund oder der Einſicht „der Weiſen" zuzuſchreiben ſei, in beiden Fällen ſind ſie redende Zeugniſſe von der hohen Bedeutung des Weibes, noch abgeſehen von der herrlichen Schilderung deſſelben in Kap. 31. Nach Spr. 2, 17 iſt die Ehe geradezu ein Bund Gottes, eine Verbindung, geſchloſſen unter Billigung und Vermittelung der Gottheit, wenn ſich auch nicht erweiſen läßt, daß heilige Gebräuche die Schließung der Ehe begleiteten (wie Ewald meint). Ein einſichtsvolles Weib kommt von Jahve, heißt es Spr. 19, 14 in ausdrücklichem Gegenſatz zu Haus und Habe, die „ein Erbe der Väter" ſind. Wer ein rechtes Weib gefunden hat, darf darin ein Zeichen göttlichen Wohlgefallens erblicken (Spr. 18, 22; 12, 4). Darum wird auch die Verletzung der ehelichen Treue aufs ſtrengſte gerügt (Spr. 2, 12 fg.; 5; 6, 23 fg.; 7). Die häufigen Schilderungen, wie ein böſes Weib das ganze Hausweſen zerſtören könne, zeugen indirect für den ſtarken Einfluß der Frau auf das geſammte Familienleben.

Freilich wäre dieſe Stellung der Frau an der Wurzel ſchadhaft geweſen, wenn in Iſrael Polygamie geherrſcht hätte. Allein dies war im ganzen und großen keineswegs der Fall. Schon die Idee der Ehe iſt, ſozuſagen, monogamiſch zugeſchnitten (1 Moſ. 2, 24). Der Naturtrieb muß der ſittlichen Ordnung weichen. Selbſt wo der Mann mit Sklavinnen ehelichen Umgang pflegt, liegt viel häufiger das Intereſſe zu Grunde, eine

reiche Nachkommenſchaft zu erhalten, als der ſinnliche Trieb. Die erſte Frau ſcheint daneben meiſt ihre feſte Stellung als Herrin behauptet zu haben. Die Polygamie wird zuerſt bei den Kainiten erwähnt (1 Moſ. 4, 19), und die Ehe mit zwei Schweſtern, welche Jakob nur widerwillig eingeht, wird ſpäter im Geſetz ausdrücklich verboten (3 Moſ. 18, 18). Eine Mittelſtufe war es, nicht eigentliche Polygamie, wenn die unfruchtbare Frau ſelbſt Veranlaſſung wurde, daß ſie durch die Magd „erbauet" werde, wie bei Sarah, Lea, Rachel. Erſt die Könige ahmten die vorderaſiat. Sitte nach, viele Weiber gleichzeitig zu haben, aber die Geſchichte unterläßt nicht, die zahlreichen Verirrungen und Störungen zu berichten, welche dieſe Neuerung zur Folge hatte, und ein ſpäterer Geſetzgeber warnt die Könige ausdrücklich, viele Weiber zu nehmen (5 Moſ. 17, 17), mit deutlicher Hinweiſung auf Salomo und ſeine Nachfolger.

Herrſchte mithin im Volk eine geſunde Anſchauung von der Stellung der erziehenden Factoren in der Familie, ſo mußte noch die rechte Anſicht von den erziehungsbedürftigen Objecten hinzutreten. Und hier begegnet uns durchweg im A. T. die Anſicht, daß Kinder ein köſtliches Gut, eine wahre Gottesgabe ſeien. Alle Fortpflanzung geht aus von dem Segen des Schöpfers, der ſein Werk erhalten wiſſen will (1 Moſ. 1, 22—28). Durch Kinder wird das Haus erſt erbauet. Sie ſind ein köſtlicher Lohn des Gerechten (Pſ. 127, 3). Fruchtbarkeit kann Jahve allein geben; Unfruchtbarkeit iſt das ſchwerſte Geſchick, das eine Frau treffen kann, während eine fröhliche Kinderſchar die Krone alles Glücks bildet (Pſ. 128, 3). Und der Gottloſe wird am ſchwerſten in den Kindern geſtraft. Der neuvermählten Rebekka rufen ihre Brüder als Abſchiedsſegen zu, daß ſie zu tauſendmal Zehntauſenden werden möge (1 Moſ. 24, 60), und kaum in einem andern Stück zeigt die Sage die göttliche Vorſehung ſtärker, als in der Art und Weiſe, wie die Erzväter vor dem drohenden Unheil der Kinderloſigkeit bewahrt werden.

Die Erziehung des hebr. Kindes verfolgen wir von ſeiner Geburt an. Nur ausnahmsweiſe kommt es vor, daß die Mutter ſchon vorher auf das Weſen des erwarteten Kindes Rückſicht nimmt. Da der junge Simſon ein Naſiräer werden ſoll, enthält ſich die Mutter ſchon während der Schwangerſchaft des Weines ſammt allen berauſchenden Getränken und jeder unreinen Speiſe (Richt. 13, 4). Schwerlich haben wir darin irgendwelche Gewohnheit zu ſehen, ſelbſt für den Fall, daß dieſer Zug nicht der Sage angehörte, um die Strenge des Naſiräergelübdes kräftig zu malen. Die Behandlung des neugeborenen Kindes ſchildert Ezechiel (16, 4). Nachdem die Nabelſchnur abgeſchnitten, wurde es, um es zu reinigen, in Waſſer gebadet, mit Salz abgerieben und dann in Windeln gewickelt. Man ſtreitet, ob dies Salzen einen diätetiſchen oder religiös-ſymboliſchen Zweck habe (von dem ſich übrigens die datio salis im kath. Taufritus herſchreibt). Die der letztern Anſicht ſind, berufen ſich auf die vor Fäulniß ſchützende Kraft des Salzes; der Act ſymboliſire alſo den Wunſch eines kräftigen Gedeihens der Kinder. Allein im A. T. iſt es Bundesſymbol, auch beim Opfer, und würde demnach höchſtens eine Voraufnahme der Beſchneidung andeuten, wofür nichts ſpricht. Demnach kann nur das erſtere richtig ſein; es diente dazu, die Haut der Neugeborenen zu kräftigen. (So ach den Rabbinen Hieronymus, und Galenus, De sanit., I, 7.) Auch andere Völker hatten dieſen Gebrauch. Daß das Kind hierauf dem Vater überreicht wurde, damit er es förmlich anerkenne (nach Art des röm. tollere), iſt ſehr unwahrſcheinlich. In 1 Moſ. 50, 23 kann dieſe Susception ſchon deshalb nicht liegen, weil hier von den Enkeln Joſeph's die Rede iſt, „die auf ſeinen Schos geboren wurden" (vgl. Knobel: „Er bewies ihnen, als ſeinen Sprößlingen, Liebe"). Wenn Hiob (3, 12) ausruft: „Warum haben Knie mich bewillkommt, warum Brüſte, daß ich ſog?", ſo ſchließt ſchon der Parallelismus den Gedanken aus, daß in der erſten Zeile an eine väterliche Susception (in rechtlichem Sinne) gedacht ſei. Geſetzt auch, es wäre hier an ſolche Sitte zu denken, ſo könnte dieſelbe ebenſo gut arabiſch geweſen ſein, und ein Schluß auf iſraelitiſchen Gebrauch wäre mehr als gewagt. Verbinden wir damit die Freude des Hebräers an Kindern, und zugleich, daß ihm in der Regel jedes Mistrauen in die eheliche Treue des Weibes völlig fern lag, ſo verliert jene Vermuthung von vornherein jede Spur von Wahrſcheinlichkeit.

Daß die Mutter das Kind ſelbſt ſäugte, verſtand ſich in der Regel von ſelbſt. Doch wird bereits in der patriarchaliſchen Zeit eine Amme (bei der Rebekka) erwähnt (1 Moſ. 24, 59; 35, 8), die als Glied der Familie betrachtet wurde und eine angeſehene Stellung einnahm, wie überhaupt ſich die Diener in einer ungleich beſſern Lage befanden

als bei andern Völkern. Auch ſpäter mögen Ammen häufig vorgekommen ſein, zumal in wohlhabendern Familien, wenn die Mutter erkrankte oder dem Kinde nicht mehr die natürliche Nahrung zu bieten vermochte. Denn das Stillen wurde lange Zeit fortgeſetzt, nach den Rabbinen bis zum Ende des zweiten Jahres; doch deutet 1 Sam. 1, 23 fg. auf eine längere Zeit (Samuel wird gleich nach ſeiner Entwöhnung zu Eli in das Haus des Herrn gebracht), 2 Makk. 7, 27 auf eine Zeit von drei Jahren. Die Entwöhnung wurde als Familienfeſt begangen (1 Moſ. 21, 8). Die Ertheilung des Namens geſchah wol meiſt gleich nach der Geburt (erſt Luk. 1, 59; 2, 21 wird ſie ausdrücklich mit der Beſchneidung verbunden), häufiger ſeitens der Mutter als durch den Vater. Ob der Name nach merkwürdigen Umſtänden bei der Geburt gebildet wurde, läßt ſich aus den Deutungen der Geneſis nicht ſicher ſchließen, da dieſe augenſcheinlich dem Schriftſteller angehören, mindeſtens der Sage. Eher noch ſpiegelt er Hoffnungen und Wünſche der Mütter wieder, ſehr häufig enthält er auch ein religiöſes Bekenntniß (vgl. den Artikel „Bibliſche Namen" in Herzog's „Real-Encyklopädie", X, 139 fg.). Erſt ſpäter (ſeit der Makkabäerzeit) legte man den Kindern gern Namen berühmter Männer bei, die dann ein conventionelles Gepräge erhielten. Nach 1 Moſ. 17, 12 erfolgte am achten Tage die Beſchneidung, als religiös-nationale Weihe des männlichen Kindes, durch welches daſſelbe in den Bund Jahve's mit Iſrael aufgenommen wurde. Bis dahin ſcheint man es als unrein betrachtet zu haben. So ſelten auch im A. T. von der Beſchneidung der Kinder die Rede iſt, ſo läßt ſich aus dem durchgängigen Abſcheu vor den „Unbeſchnittenen" wol abnehmen, daß die Sitte regelmäßig gehandhabt wurde. Deshalb fehlt auch (in der moſaiſchen Legislation) ein beſonderes Geſetz hierüber. Bei den Mädchen fand kein entſprechender Act ſtatt, ſofern ſie nur integrirende Theile der Familie waren und am nationalen und religiöſen Leben keinen öffentlichen Antheil nahmen. Nach Ablauf einer Friſt von 40 Tagen, wenn das Kind ein Knabe, nach 80 Tagen, wenn es ein Mädchen, hatte die Mutter, nach den ſpätern geſetzlichen Beſtimmungen (3 Moſ. 12, 1—8), im Heiligthum ein Reinigungsopfer darzubringen. Das männliche erſtgeborene Kind mußte man Jahve darſtellen und mit 5 Sekel Silber löſen (4 Moſ. 18, 15; 2 Moſ. 13, 15). Ob die männliche Erſtgeburt von jeder Mutter in einer Familie zu löſen war oder nur überhaupt der Knabe, der zuerſt geboren wurde, iſt eine Streitfrage, zu deren Löſung wir heute kein ausreichendes Material mehr haben. Der urſprüngliche Sinn dieſer Löſung gehört auch unter die Controverſen. Völlig verfehlt iſt es, darin eine Abſchwächung des Molochsopfers zu finden. Es bleibt unerwieſen, daß die Kanaaniter regelmäßig die Erſtgeborenen opferten. Ueberhaupt bezeugen alle Nachrichten, daß ſolche Kinderopfer nur in außerordentlichen Fällen ſtattfanden, wo man die ſtärkſten Sühnmittel anwenden zu müſſen glaubte, um die ſchwer zürnende Gottheit zu beſänftigen. Vielmehr liegt die Anſchauung zu Grunde, daß jeder Erſtgeborene urſprünglich zu prieſterlichen Functionen verpflichtet war, welche ſpäter auf abgeſchloſſene Genoſſenſchaften („Leviten") übergingen (4 Moſ. 3, 12 fg., 40 fg.). Und dieſe Idee gründete ſich in Iſrael wiederum auf die andere, daß alles Erſtgeborene an und für ſich Eigenthum Jahve's ſei, und ſeine Befreiung von gottesdienſtlicher Verwendung erſt erkauft werden müſſe durch ein entſprechendes Aequivalent. Wo der religiöſe Trieb indeß ebenſo ſtark wie ungeläutert ſich geltend machte, konnte wol jenes Eigenthumsrecht in einer Weiſe ſich darſtellen, welche kanaanitiſchen Verirrungen ähnlich kam. Aber gerade die Geſchichte von Abraham's Opfer (1 Moſ. 22) zeigt uns, daß das iſraelitiſche Gottesbewußtſein ſich dieſer Kriſe und Verirrung als einer ausnahmsweiſen und längſt vergangenen bewußt war.

Der Vater beſaß keineswegs eine ſchrankenloſe Gewalt über ſeine Kinder, wie etwa im alten Rom. Denn auch der Befehl Juda's (1 Moſ. 38, 24), daß Thamar verbrannt werde, hat mehr die Geltung eines Rechtsſpruchs als die einer Ausübung der väterlichen Gewalt, zumal es ſich hier um die Schwiegertochter handelt, nicht um eigene Kinder. Denn daß das Familienoberhaupt bei eigentlichen Vergehen als nächſter Richter auftrat, iſt in patriarchaliſchen Verhältniſſen ſelbſtverſtändlich. Jeder Willkür hielt aber die Liebe des Hebräers zu ſeinen Kindern (die ſich z. B. bei David in gefährlicher Schwäche zeigt) reichlich das Gegengewicht. Je mehr man jedoch in Iſrael die Gerechtigkeitspflege als Obliegenheit des bürgerlichen Gemeinweſens erkannte, um ſo eher trat jene primitive Juſtiz in den Hintergrund. Der iſraelitiſche Hausvater hatte kein Recht, ſeine Söhne als Sklaven zu verkaufen. Denn die von Jahve Erlöſten ſollen kein Sklavenjoch tragen

(3 Moſ. 25, 42). Wenn freilich ein Iſraelit ſich ſelbſt aus Armuth verkaufte, ſo theilten wol auch die Kinder ſein Los; der Herr war aber genöthigt, den Sklaven ſofort zu entlaſſen, ſobald er ſelbſt oder ein anderer das Kaufgeld erſtattete. Die Sitte war hier allerdings oft härter; es kam vor, daß Väter ihre Kinder als Zahlung dem Gläubiger überwieſen (2 Kön. 4, 1). Ueber die Töchter konnte der Vater freier verfügen. Doch nur zum Zweck der Heirath konnte er ſie verkaufen, als Gattin oder als Kebsweib, aber nicht an ein fremdes Volk. Der Käufer mußte ihr alle üblichen Rechte gewähren, ſonſt wurde die Gekaufte wieder frei ohne Löſegeld. Dieſe Beſtimmungen finden ſich bereits in der älteſten Geſetzſammlung (2 Moſ. 21, 7—11). Bei der Verheirathung war überhaupt der Wille des Vaters maßgebend, wenn auch nicht in herber Ausſchließlichkeit, wie überall da, wo die Ehe als höchſtes Glück des Weibes gilt und wo gleichzeitig noch keine geſteigerte Cultur die Individualitäten ſcharf ausgeprägt und die ſympathiſche Wahlanziehung ſtark differenzirt hat. In ſpäterer Zeit erfuhr das väterliche Recht noch mehr Beſchränkungen. Der Vater ſollte die Erbordnung nicht ändern und den Erſtgeborenen zu Gunſten eines nachgeborenen Sohnes (der geliebtern Frau) benachtheiligen (5 Moſ. 21, 15—17) — eine Satzung, welche offenbar die in polygamiſchen Verhältniſſen gewöhnlichen Haremsintriguen abſchneiden will. Daſſelbe Geſetz (V. 18 fg.) verordnet, daß die Aeltern einen liederlichen Sohn, bei dem alle Zucht vergeblich iſt, vor das Gericht der Stadt bringen dürfen, und er nach gefälltem Spruch ſterben ſoll (für Ungehorſam, Schlemmerei, Trunkenheit). Ob ein Beweis verlangt wurde, iſt fraglich, wichtig jedoch, daß beide Aeltern das Zeugniß der Unverbeſſerlichkeit ablegen müſſen. Alsdann wird er von „allen Leuten der Stadt" geſteinigt, um den Böſen aus der Mitte zu entfernen. Die That Jephta's erklärt ſich übrigens nur zum Theil aus einem Misbrauch der väterlichen Gewalt, überwiegend aus der abergläubiſchen, buchſtäblichen Starrheit, mit der man in Iſrael häufig die Gelübde auffaßte und der das Geſetz 4 Moſ. 30, 3 fg. ſichtlich ſteuern will.

Die Erziehung der Kinder lag in den Händen der Aeltern, in den erſten Jahren natürlich zumeiſt in denen der Mutter (Spr. 31, 1 fg.). Doch finden wir einmal (4 Moſ. 11, 12) einen Wärter ('omén) genannt, der den Säugling trägt, der aber (nach 2 Kön. 10, 1. 5) wol auch fernerhin ihm als Pädagog zur Seite ſtand, vollends in königlichen Häuſern. Hier übernahmen wol auch Propheten die Anleitung der ältern Söhne. Von Schulen iſt noch keine Rede im A. T.; dieſe finden ſich erſt viel ſpäter in größern Städten (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10, 5). Nach dem Talmud (Baba bathra, S. 21, 1) ſoll erſt Jeſus, der Sohn Gamaliel's, Knabenſchulen eingerichtet haben. Nach einer andern Stelle deſſelben ſoll ſchon Eſra zur zahlreichen Eröffnung von Kinderſchulen ermuntert haben, ja ſelbſt Hiskia. Selbſt den Schulzwang ſoll ſchon der Phariſäer Simon ben Schetach (80 v. Chr.) eingeführt haben. Aber ſichere Nachrichten fehlen für dieſe Zeiten gänzlich.

Auch über den Umfang des häuslichen Unterrichts ſind wir nicht im Klaren und müſſen uns hier meiſt mit Folgerungen und Schlüſſen behelfen. Daß man die Kinder leſen und ſchreiben lehrte, mag gewöhnlich geweſen ſein, da beide Fertigkeiten häufig als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt werden. Auch wird es Richt. 8, 14 als natürlich betrachtet, daß ein Knabe des Schreibens kundig iſt. Ein Unterricht im Geſetz iſt nirgends angedeutet; ebenſo wenig wiſſen wir etwas über den Umfang, in welchem ſchriftliche Geſetzesgruppen verbreitet waren. Dagegen wird von vornherein anzunehmen ſein, daß die Kinder mit allen Sitten und Gebräuchen bekannt gemacht wurden, mehr durch tägliche Uebung und gelegentliche Weiſung als durch förmlichen Unterricht. Sicherlich fiel bei den Beſſern im Volk ein bedeutender Nachdruck auf die Frömmigkeit. Die Wahl Abraham's zum Vertrauten Gottes (1 Moſ. 18, 19) motivirt der Darſteller dadurch, daß Abraham ſeine Kinder die Wege Gottes lehren werde, zu thun, was recht und gut iſt. Ebenſo natürlich iſt es, daß man den Kindern die Sagen von den großen Geſtalten der Vorzeit (die ſo nach und nach einen vorbildlichen Typus erhielten) vortrug und ſie auf die mancherlei Denkmäler im Lande hinwies, an welche ſich dieſe Erzählungen, deren religiös erziehende Kraft ſich ſchon Jahrtauſende bewährt hat, anknüpfen ließen, wie an berühmte Brunnen, einzelne Höhen, heilige Steinhaufen, Bäume u. dgl. So heißt es ausdrücklich Joſ. 4, 6. 21: „Wenn euere Kinder euch ſpäter fragen werden, was heißen dieſe (am Jordanufer aufgerichteten) Steine? ſo ſprechet u. ſ. w." Daß den Leviten dabei irgendwelche Verpflich-

tung aufgelegt ſei, darüber ſchweigt der Pentateuch, der überhaupt die Erziehung als rein häusliche Sache betrachtet. Der Deuteronomiker legt auf die religiöſe Unterweiſung einen beſondern Nachdruck. 5 Moſ. 4, 9 werden die Iſraeliten ermahnt, daß ſie die Geſchichten nicht vergeſſen, die ihre Augen (nach der Befreiung aus Aegypten) geſehen haben, ſondern ſie ihren Kindern und Kindeskindern kundthun ſollen. Das Gleiche ſchärft er ein hinſichtlich der Gebote Jahve's (5 Moſ. 6, 6; 11, 19; 23, 46). Der Sänger in Pſalm 78 (3. 4) bekennt, daß er dieſe lebendige Volkstradition wiederholen wolle. Selbſtverſtändlich iſt hier nicht an ein bloſes Aufnehmen mit dem Gedächtniß zu denken. Wenn der jüd. Unterricht in viel ſpäterer Zeit überwiegend zur bloſen Gedächtnißſache wurde, ſo lag dies lediglich an der äußerlich buchſtäbiſchen Weiſe, in der man das Geſetz auffaßte. Auch an der religiöſen Feier des Hauſes nahmen die Kinder theil. Das Paſſahgeſetz (2 Moſ. 12, 36 fg.; 13, 8), mit dem ſich ſpäter die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten verknüpfte, enthält ausdrücklich die pädagogiſche Weiſung, den Kindern die damit verbundenen Gebräuche zu erklären. War daſſelbe doch urſprünglich ein Familienfeſt im eigentlichſten Sinne. Ob an den Wallfahrten nach Jeruſalem, die ſchon in der vorexiliſchen Zeit ſtattfanden (1 Kön. 12, 27. 28), die erwachſenen Knaben theilnahmen, läßt ſich nicht beſtimmen; wahrſcheinlich geſchah es ſeit der Zeit, in welcher die Jünglinge für mündig angeſehen wurden. Die Rabbinen ſagen, daß die Verpflichtung, alle geſetzlichen Obliegenheiten zu erfüllen, mit dem zwölften Jahre beginne; aber die Beſtätigung hierfür finden wir erſt in der Erzählung vom zwölfjährigen Jeſus Luk. 2, 42. Mit der Ueberlieferung der religiöſen Sage verband ſich gewiß auch die Lehre der Kinder, welche die Thaten der Vergangenheit feierten. David's ſchöne Elegie auf den Tod Saul's und Jonathan's ſollen die Kinder Iſrael lernen (2 Sam. 1, 18). Ein Chorgeſang von Frauen, unter der Leitung Mirjam's und mit Begleitung des Tamburins, wird ſchon 2 Moſ. 15, 20 erwähnt. Solche Lieder entſtanden ſchnell; die heimkehrenden Sieger wurden mit denſelben begrüßt (1 Sam. 18, 6. 7), war doch das Volk überhaupt geſangesfroh und liederkundig (ſ. Dichtkunſt bei den Hebräern). Das Nationale hing hier mit dem Religiöſen gewiß ebenſo eng zuſammen, wie etwa im Lied der Deborah (Richt. 5), und manche kurze Notiz über Localhelden mag ihre Entſtehung ſolchen Volksliedern verdanken. Späterhin fanden, beſonders unter den Frommen, die Pſalmen vielfach Eingang, und viele zeigen noch die Spuren der Umwandlungen, welche eine derartige mündliche Tradition nothwendig mit ſich führen muß. Auch hier haben wir aber nicht an kunſtgemäßen Geſang zu denken, ebenſo wenig (für die größere Maſſe des Volks) an ein künſtleriſches Spiel auf Inſtrumenten, das wol nur im Tempel geübt wurde.

Ueber das allgemeine Ziel der Erziehung ſprechen ſich beſonders die Sprichwörter in goldenen Regeln ſehr klar aus. Wir werden nicht irren, wenn wir darin die Stimme aller Beſſern im Volk zu hören überzeugt ſind. Hiernach galt es, den Kindern eine einfache, tüchtige, ſittlich-religiöſe Lebensanſchauung einzuprägen. Die Furcht Gottes iſt aller Weisheit Anfang; auf allen Wegen, in allen Handlungen ſoll man ſich den göttlichen Willen als Leitſtern dienen laſſen (Spr. 3, 6), der im ganzen als bekannt vorausgeſetzt wird oder für identiſch gilt mit der Lehre der Aeltern. Im ganzen Buch redet der Verfaſſer meiſt wie ein Vater zu den Söhnen; pädagogiſche Abzweckung zeigt vor allem der zweite Theil (Spr. 10, 1—22, 16) mit 375 Sprüchen. Ueberwiegend wird hier die Lage des erwachſenen, der Verführung leicht ausgeſetzten Jünglings vorausgeſetzt, ohne andere Verhältniſſe des bürgerlichen Lebens geradezu auszuſchließen.

Keinen ſchlagendern Beweis gibt es für die hohe Bedeutung, welche man der kindlichen Pietät zuſchrieb, als die Thatſache, daß dieſelbe in dem heiligſten Centrum der Geſetzgebung, den „zehn Worten" (daher Dekalog; 2 Moſ. 20, 12) enthalten und allein mit der Verheißung verſehen iſt, im Gelobten Lande bleiben zu dürfen. Die Art dieſer Pietät beſtimmt ſich negativ als Gegenſatz gegen das zuchtloſe Weſen des Kanaaniters, wie es in Ham geſchildert iſt (1 Moſ. 9, 20 fg.), nebſt Enthaltung von jeder Beleidigung gegen die Aeltern, poſitiv durch Anerkennung der Autorität, durch unbedingte Achtung und ſtrengen Gehorſam. (Daß nicht „Liebe" geboten wird, zeugt von feinem Blick. Dieſe beſteht entweder in der rein natürlichen Anhänglichkeit an die Aeltern, die aber an und für ſich des ſittlichen Werths ermangelt, oder aber in jener höhern Zuneigung, deren fruchtbarſter Boden allein jene achtungsvolle Pietät iſt.) In 3 Moſ. 19, 3 begegnet es uns neben den hochwichtigen Geboten über Sabbat und Abgötterei. Es ſteht in Zu-

ſammenhang mit der allgemeinen Weiſung, die Alten zu ehren (3 Moſ. 19, 32). In den Sprichwörtern wird ſtrenge Zucht empfohlen (Spr. 22, 15; 29, 15; 10, 13; 20, 30); denn „ein Knabe, dem freier Lauf gelaſſen wird, macht ſeiner Mutter Schande". Aber die Aeltern ſollen in Schlägen nicht ein Univerſalmittel erblicken, ſondern bei verſtändigen Kindern die Zurechtweiſung mit Worten eintreten laſſen, die tiefer eindringen, als wenn man einem Thoren hundert Schläge gibt (Spr. 17, 10). Die Aeltern werden ermahnt, daß ſie ſelbſt „den Worten der Erkenntniß Herz und Ohren hingeben" (Spr. 23, 12). Mit der Unterweiſung ſoll man früh beginnen und dieſelbe ſo einrichten, wie es die künftige Lebenslage des Kindes erheiſcht (Spr. 22, 6). Ueber die Erziehung der Mädchen wird hier nicht beſonders gehandelt. Erſt in dem apokryphiſchen Stück Suſ. u. Dan. (V. 3) wird erwähnt, daß ſie im Geſetz unterwieſen wurden. Beſonders kommt hier der große Werth in Erwägung, den man in Iſrael, im Gegenſatz zu den ſinnlichen Naturculten Syriens, auf die Keuſchheit legte. Spr. 11, 22 wird (vgl. Hitzig's Auslegung der Stelle) ein zarter Sinn für das Schickliche gefordert, hervortretend in Züchtigkeit der Rede und des Blicks. Gegen Koketterie und Kleiderluxus der Töchter Zions hält Jeſ. 3, 16 fg. eine gewaltige Strafrede. In der Schilderung der Hausfrau (Spr. 31) treten als Hauptmerkmale raſtloſe Erwerbsthätigkeit und Freigebigkeit nebſt tüchtiger Zucht im ganzen Hauſe beſonders hervor.

Von einer Wahl des Berufs konnte in Iſrael kaum die Rede ſein. Der größte Theil des Volks beſchäftigte ſich mit Ackerbau. Die hierbei vorkommenden Arbeiten waren keineswegs den Sklaven allein überlaſſen; ſie nahmen mehr die Stellung von Gehülfen des Herrn ein. Der zum König erwählte Saul pflügt ſelbſt mit Rindern, als die Boten von Jabes ihn um Hülfe anrufen (1 Sam. 11, 5). Bei ſolcher Arbeit, welche die körperlichen Kräfte in hohem Grade in Anſpruch nahm, war es nur natürlich, daß die Gymnaſtik nicht eine beſondere Stelle in der Erziehung einnahm. Erſt unter Antiochus verſuchte die helleniſirende Partei die griech. Gymnaſtik unter dem Volk einzubürgern (1 Makk. 1, 15; 2 Makk. 4, 9), was aber nicht gelang. Doch berichtet Hieronymus von Kraftübungen, welche die hebr. Jünglinge mit ſchweren Steinen anſtellten, und erklärt daraus das Bild Sach. 12, 3 (vgl. Köhler, „Die Weiſſagungen Sacharja's, 2. Hälfte" [Erlangen 1863], S. 182). Ob die Wehrpflichtigkeit aller Männer vom zwanzigſten Jahre an, ſoweit dieſelbe beſtand, zur körperlichen Kräftigung beigetragen habe, läßt ſich nicht abmeſſen, da wir von regelmäßigen militäriſchen Uebungen dieſer Landwehr, die wol nur zu beſtimmten Kriegszwecken aufgeboten wurde, keine Kunde beſitzen. Der Grad des kriegeriſchen Sinnes im Volk ſcheint mannichfachem Wechſel unterlegen zu haben und die Davidiſche Zeit darf hier in keinem Fall als die durchgehende Norm betrachtet werden.

Von Kaſten iſt in Iſrael nicht die Rede. Doch ſcheint die ſteigende Cultur hier und da Innungen von Handwerkern erzeugt zu haben, deren Vorbild ſelbſtverſtändlich die phöniz. Einrichtungen waren. Dieſe Innungen waren wol zugleich Complexe verwandter Familien. Eine ſolche Geſchlechtsinnung von Zimmerleuten wird z. B. auf den Judäer Joab zurückgeführt; das Haus Asbea umfaßte „die Freundſchaft der Leinweber"; andere waren Töpfer „und wohnten in Pflanzungen und Zäunen bei dem König". Zu Jabez wohnte die Freundſchaft der Schreiber (1 Chron. 4, 14. 21. 23; 2, 55; ob auch in Kap. 2, 53 ähnliche Genoſſenſchaften von Thorwärtern, Nachtſängern u. dgl. enthalten ſind, iſt ungewiß; vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], S. 27). Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir die Entſtehung jener zunftartigen Gemeinſchaften theils durch das wachſende Städteleben, theils durch die großen Bauten Salomo's veranlaßt finden. Wie viel hierbei auf Rechnung der in ſolchen Beſchäftigungen beſonders kundigen Kanaaniter kommt, läßt ſich nicht mehr beſtimmen; ſchwerlich ging die bei ihnen einheimiſche Cultur verloren. Was die öffentlichen Erziehungsmittel anlangt, ſo bleiben die ſogenannten Prophetenſchulen außer Rechnung, ſofern dieſe Genoſſenſchaften wol im allgemeinen den religiöſen Sinn heben konnten, aber mit eigentlichem Unterricht ſchwerlich etwas zu thun hatten; die rabbiniſche Sage hat nur viel ſpätere Verhältniſſe auf ſie übertragen. Ueber die „Mündigkeit" der Knaben fehlen alle ſichern Angaben.

Im nacherililiſchen Judenthum mußten ſich die Verhältniſſe mannichfach anders geſtalten. Das geſchriebene Geſetz ward die Grundlage des geſammten Lebens. Mit Eſra beginnt ein ſtändiges Schriftgelehrtenthum. Die Bildung deſſelben mußte einen ſchulmäßigen Charakter annehmen. In dem Maße, als die Bibelſprache einer aramäiſchen Volksſprache Platz machte, wurde jene Gegenſtand gelehrten Studiums; zugleich ſtieg das An-

ſehen der überlieferten heiligen Schriften immer höher. Gleichwol iſt von Schulen noch lange nicht die Rede. Noch zu den Zeiten Sirach's ſchloß ſich der Lernbegierige einem Conſeß von ſchriftkundigen und geſetzesgelehrten Männern an; die Lehrweiſe war überwiegend erotematiſch und disputatoriſch, wie eine ſolche (nach Ewald's feiner Bemerkung) ſchon im Buch Maleachi und im Prediger Salomonis (jenes dem 5., dieſes dem 4. Jahrh. v. Chr. angehörig) hindurchblickt. Die Sprüche der Lehrer, bündig formulirt, mußten wörtlich und mit dem Namen des Urhebers eingeprägt werden. Dadurch ward aber eine Ungleichheit der Volksbildung erzeugt, die dem vorexiliſchen Iſrael fremd geweſen war, ein Unterſchied zwiſchen exoteriſcher und eſoteriſcher Kunde. Schon bei Sirach (38, 25—39, 15) gewahren wir den ganzen Hochmuth des Schriftgelehrten. Die Verachtung gegen das gemeine Volk, das des Geſetzes nicht kundig iſt, war die unausbleibliche Folge (Joh. 7, 49). Jene ausſchließende Stellung, zum Rabbinismus fortgebildet, vollendete ſich, im letzten Jahrhundert v. Chr., durch Einführung einer förmlichen Ordination der Schriftgelehrten durch Handauflegung (Semicha). Es bildete ſich dadurch ein Hierarchismus aus, wie er zu den Zeiten des Prieſterthums, da die Leviten das Geſetz lehren ſollten, nie beſtanden hatte. Nach und nach entſtanden neben den Synagogen auch Schulen für Kinder, jedenfalls nicht lange vor Chriſtus und wol nur vereinzelt. Denn niemals iſt hierarchiſcher Hochmuth einer gründlichen Geſammtbildung des Volkes hold und förderlich geweſen. Das Buch Sirach bildet hier die Grenze. Die Ermahnungen, im Geſetz emſig zu forſchen, ſetzen jetzt, da es ſich um Verſtändniß von heiligen Büchern in einer ausgeſtorbenen Sprache handelt, ein ungleich größeres Maß eigentlichen Lernens voraus. Die Regeln übrigens, welche der Siracide über die Kinderzucht in engerm Sinne gibt, zeigen Uebertreibung und athmen einen überſtrengen Geiſt. Der Vater ſoll dem Kinde die Rippen zerſchlagen, weil es jung iſt, damit es nicht halsſtarrig werde (Sir. 30, 1—13); man ſoll mit den Kindern nicht ſcherzen noch ſpielen und den Töchtern kein freundlich Geſicht zeigen, um ſie zu verwöhnen (Sir. 7, 23). Daneben erſcheint die Vergeltungslehre in ſehr äußerlicher Form, und die Weiſungen werden meiſt durch den Nutzen oder Nachtheil motivirt — eine Seite, die hier ungleich ſtärker hervortritt als in den Sprichwörtern.

Aus dieſer Ueberſicht wird erhellen, daß es irrig iſt, ſich etwa aus dem Nationalcharakter oder aus dem Weſen der Theokratie aprioriſche Vorſtellungen über die Erziehung in Iſrael zu bilden, wie oft geſchehen iſt. Die durchgehenden Grundanſchauungen in der Blütezeit des Volks tragen im Gegentheil einen überaus geſunden Charakter und athmen eine weiſe Humanität im beſten Sinne des Worts. Und da ſie faſt durchweg nicht als Offenbarungen eingeführt werden, ſo haben wir ſie in der That als den treuen Ausdruck des höhern Bewußtſeins im Volk, erzeugt durch jene Macht, die in den Propheten gipfelt, zu faſſen, bei welchem die Pflege echter Frömmigkeit und eines kernigen Familiengeiſtes höher galt als das Wiſſen und viele Fertigkeiten. Das hing aber mit der Culturlage des Volks eng zuſammen. Deshalb ſind auch die Sprichwörter von Luther und Melanchthon hoch geprieſen worden. Daß es ſich hier freilich nur um Ideale, Regeln, und höhere Zwecke handelt, und die Wirklichkeit ebenſo oft ihnen widerſprochen haben wird, wie heutzutage, bedarf keiner Ausführung.

Die Lehrbücher über unſern Gegenſtand ſind meiſt recht dürftig. Wähner's treffliche Antiquitates Ebraeorum (Göttingen 1743) beſchränken ſich faſt ganz auf das rabbiniſche Schulweſen (vgl. II, 784 fg.). Auch Jahn („Bibliſche Archäologie" [Wien 1824—25], II, 289 fg.) läßt ſich nicht tiefer ein. Treffende Winke bietet Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1866), („Die Heiligkeit des Hauſes"). Gehaltvoll, aber ſehr kurz, ſind: Saalſchütz, „Archäologie der Hebräer" (Königsberg 1855—56), II, 211—217; vgl. auch Kap. 43; Keil, „Handbuch der bibliſchen Archäologie" (Frankfurt a. M. 1858—59), II, 75—79; de Wette, „Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie", 4. Aufl., bearbeitet von Räbiger (Leipzig 1864), §§. 260, 267 fg. Wenig Gründliches bieten die Handbücher der Geſchichte der Pädagogik: Schwarz, „Geſchichte der Erziehungslehre" (2. Aufl., Leipzig 1829), I, 1, 163 fg.; Cramer, „Geſchichte der Erziehung im Alterthum" (1832), I, 95 fg.; II, 35 fg.; die Darſtellung von Schmidt, „Die Geſchichte der Pädagogik dargeſtellt in weltgeſchichtlicher Entwickelung" (2. Aufl., Köthen 1868), I, 480—519, iſt breit, aber inhaltlos. Beſſer iſt Roſenkranz, „Die Pädagogik als Syſtem" (Königsberg 1848), §§. 227—233 (voll guter Winke). Am reichhaltigſten iſt Oehler's Artikel, „Die Pädagogik des Alten Teſtaments" in Schmid's „Encyklopädie des geſammten

Erziehungs- und Unterrichtsweſens" (Gotha 1865), V, 653—695, der freilich auch die Vorſtellung der göttlichen Pädagogie mithereinzieht. Dieſtel.

Eſaja, ſ. Jeſaja.

Eſarhaddon, der Sohn und Nachfolger Sanherib's, war einer der kräftigſten Könige Aſſyriens. Sein Reich umfaßte faſt das ganze weſtliche Aſien, vom Perſiſchen Golf bis zu den Armeniſchen Gebirgen, vom Tigris bis zum Mittelländiſchen Meer. Er eroberte das untere Syrien und Aegypten (Abydenus bei Euſebius, Chronicorum canonum libri duo, herausgegeben von Mai und Zohrab [Mailand 1818], I, 25); Babylonier, Elymäer, Perſer und andere benachbarte Völkerſtämme waren ihm unterworfen (Eſr. 4, 9). Die Erklärer der aſſyr. Keilinſchriften berichten über ihn ferner, er habe Sidon zerſtört, die Einwohner nach Aſſyrien abgeführt, in gleicher Weiſe die cilic. Städte behandelt, ſei dann (durch die Wüſte!) ins Innere Arabiens vorgedrungen, habe in Aegypten den Tirhaka beſiegt und, nachdem er auch Aethiopien bezwungen, ſich den ſtolzen Titel eines „Königs von Aſſur, Babel, Aegypten, Meroë und Aethiopien" beigelegt (vgl. Rawlinſon, The five great monarchies of the ancient eastern world [London 1864], II, 466 fg.).

Das Reich ſtand alſo unter ihm noch in voller Blüte und Macht. Was man früher etwa vermuthete, daß Eſarhaddon der weibiſche Sardanapal, von dem die Griechen ſeit Kteſias berichten, geweſen ſei, entbehrt jedes geſchichtlichen Grundes. Mag auch an dem Inhalt der Inſchriften manches noch zweifelhaft und manches übertrieben ſein, ſo viel ſteht feſt, daß Eſarhaddon ein bedeutender, energiſcher Mann war, der ſeinen Vorgängern, die ſo gewaltig in die Geſchicke Vorderaſiens eingriffen, in nichts nachſtand. Von ſeiner einſtigen Macht zeugen auch die Ueberreſte der von ihm aufgeführten Bauwerke, ſo namentlich des Südweſtpalaſtes in Nimrud (Rawlinſon, a. a. O., S. 477 fg.). In der Bibel wird Eſarhaddon außer 2 Kön. 19, 37; Jeſ. 37, 38 (Tob. 1, 21), wo von ſeinem Regierungsantritt die Rede iſt, nur noch einmal mit Namen erwähnt, Eſr. 4, 2; letztere Stelle findet aber ihre Ergänzung durch V. 9 und beſonders durch 2 Kön. 17, 24 fg.; denn der hier nicht mit Namen bezeichnete aſſyr. König iſt, wie Bertheau („Die Bücher Eſra, Nehemia und Eſther" [Leipzig 1862], S. 54 fg.) erſchöpfend nachweiſt (vgl. auch Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], III, 375) kein anderer als Eſarhaddon, und dieſer alſo Urheber der Coloniſation Samariens durch heidniſche Völker unter Anführung Osnappar's, eines hohen königlichen Beamten. (Ueber die Differenz zwiſchen Eſr. 4, 9 und 2 Kön. 17, 24, auf die Rawlinſon [a. a. O., S. 477] die Annahme einer doppelten Coloniſation gründet, vgl. Bertheau, a. a. O., S. 63.) Zu den Maßregeln, die dieſer König ſeinen weſtlichen Grenzſtaaten gegenüber ergriff, gehört vermuthlich auch die Gefangennehmung und Wegführung des jüd. Königs Manaſſe (2 Chron. 33, 11 fg.), der indeß wieder nach Jeruſalem zurückkehren durfte und ſich von da an bekehrt haben ſoll. „Babel" (an der angeführten Stelle) ſpricht nicht dagegen, es ſtand damals unter aſſyr. Oberherrſchaft und Eſarhaddon ſoll ſich dort einen eigenen Palaſt gebaut haben (Rawlinſon, a. a. O., S. 476 und 478).

Die Regierungszeit Eſarhaddon's genau zu beſtimmen, iſt äußerſt ſchwierig, da die Angaben der Alten bedeutend abweichen. Gewöhnlich nimmt man, nach Alexander Polyhiſtor (Euſebius, Chron., I, 20), acht Regierungsjahre an, nämlich 696—688. Allein jenes Zeugniß iſt nicht zuverläſſig und zudem der Sohn Sanherib's dort nicht näher bezeichnet. Mit dieſer gewöhnlichen Annahme läßt ſich die Chronologie der Bibel nur gewaltſam vereinigen. Zu einer ausführlichen Erörterung aller darauf bezüglichen Fragen fehlt hier der Raum; wir müſſen uns begnügen, ohne Rückſicht auf Meinungen anderer die unſerige darzulegen. Eſarhaddon iſt der im Kanon des Ptolemäus an 13. Stelle angeführte Aſaradinos, der 13 Jahre über Babel (und Ninive) herrſchte (nämlich 67—80 der Aera Nabonaſſar's, d. i. 680—667 v. Chr.) und bei Abydenus (Euſebius, Chron., I, 25) unter dem Namen Axerdis erſcheint. Hiermit ſtimmt der von Rawlinſon (a. a. O., S. 291) mitgetheilte aſſyr. Kanon, und, was wichtiger iſt, die Nachricht, daß zwiſchen Eſarhaddon's Tode und dem erſten Jahre Nabopolaſſar's 42, auf zwei Regenten (Samug und deſſen Bruder nach Polyhiſtor, Sardanapal und Sarak nach Abydenus, Sasduchin und Kineladan nach dem Ptolemäiſchen Kanon) ſich vertheilende Jahre liegen; wir gelangen alſo mit dem Regierungsantritt Nabopolaſſar's in das Jahr 122 Nabonaſſar's = 625 v. Chr. Aſordan, den Polyhiſtor (Euſebius, Chron., I, 19) als von Sanherib, ſeinem Vater, eingeſetzten Unter-

könig in Babel erwähnt, ist der Aparanadios (wahrscheinlich verschrieben aus Assaranadios) des Ptolemäischen Kanon, und dieser entweder derselbe Esarhaddon in einer frühern Function oder, wie Rawlinson (a. a. O., S. 464) annimmt, ein vierter Sohn (Aschurinadi-su) Sanherib's, verschieden von dem spätern selbständigen Herrscher. (Aehnlich Ewald, a. a. O., III, 374.) Ersteres ist wahrscheinlicher. Esarhaddon hätte dann also schon im J. 699 (48 Aera Nabonassar's), zu Lebzeiten Sanherib's, die Statthalterschaft Babylons übernommen und 6 Jahre lang behalten. Wann er seinem Vater auf dem assyr. Herrscherthron folgte, ist in dem Artikel Sanherib näher zu bestimmen. Aus dem hier Gesagten ergibt sich zunächst nur das, daß er mindestens 13 Jahre lang (680—667) über Ninive und Babylon zugleich herrschte. (Ueber das Verhältniß Esarhaddon's zu Nergilus, wie es von Abydenus [Eusebius, Chron., I, 25] dargestellt wird, vgl. Hitzig, „Begriff der Kritik" [Heidelberg 1831], S. 194 fg., und „Der Prophet Jesaja" [Heidelberg 1833], S. 436.)

Die Bedeutung des Namens kann noch nicht mit völliger Sicherheit angegeben werden. Etymologien haben versucht Gesenius im Thesaurus; Hitzig, a. a. O., S. 437, u. a. Oppert (Expédition scientifique en Mésopotamie [Paris 1859], II, 354) erklärt: Assur ah iddin = „Assur hat einen Bruder gegeben"; Brandis („Ueber historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften" [Berlin 1856], S. 105) liest: Assardon-assar = „Assar, Herr von Assyrien". Alles sehr ungewiß. Außerdem sind noch zu vgl. Brandis, a. a. O., S. 48, 73 fg. und Rerum Assyriarum tempora emendata (Bonn 1853); Niebuhr, „Geschichte Assurs und Babels" (Berlin 1857), S. 38, 77 fg., 180 fg.; Rawlinson, a. a. O., und Duncker, „Geschichte des Alterthums" (3. Aufl., Berlin 1863), I, 711 fg. Steiner.

Esau, der Zwillingsbruder Jakob's und Stammvater der Edomiter. Seine Geschichte wird erzählt 1 Mos. 25, 20—28, 9; 32, 3—33, 16; 36. Ihre Hauptzüge sind folgende: Isaak's Ehe mit Rebekka war lange unfruchtbar geblieben. Da endlich, in seinem 60. Jahre, wird er mit Nachkommenschaft gesegnet. Der Erstgeborene, rothhaarig und rauch wie ein Pelzmantel, erhält den Namen Esau (der „Haarige"), der ihm unmittelbar „auf der Ferse" folgende oder, wie es in der Bibel heißt, seine Ferse haltende: Jakob („der nachfolgt"). Von Anfang an sind die Zwillingsbrüder sehr verschieden geartet: Esau, ein Jäger, der sich auf dem Felde herumtreibt; Jakob, sittsam, das stille Hirtenleben vorziehend, jener Liebling des Vaters, dieser der Mutter. Esau lebt frisch und ohne Sorge für den folgenden Tag dahin; ein Linsengericht, das er, ermüdet von der Jagd heimkommend, gerade genießen kann, ist ihm mehr werth als goldene Berge in der Ferne. Gutmüthig, leichtsinnig gibt er sein Erstgeburtsrecht (5 Mos. 21, 17) für einen schmackhaften Bissen dahin, und Jakob ist schlau genug, die Stimmung des Augenblicks zu benutzen. Er begnügt sich nicht mit dem flüchtigen Wort, und der von ihm verlangte Schwur wird geleistet. Mit Hülfe der Rebekka gelingt es ihm ferner, den alten erblindeten Vater, der sein Ende herannahen fühlt, zu täuschen und seinen Segen, der ihm reichen Besitz, Ansehen und Herrschaft über seine Brüder verheißt, zu erschleichen; Esau, der, vom Feld zurückkehrend, den Betrug alsbald entdeckt, erhält zwar auch noch einen dürftigen väterlichen Segen, der ihm ein kriegerisches Leben und endliche Befreiung vom Dienstverhältniß zu Jakob in Aussicht stellt, aber in seinem Herzen ist er gegen den Bruder ergrimmt und beschließt, ihn zu tödten. Auf den Rath der Rebekka entflieht Jakob zu Laban nach Mesopotamien, wo er sich, so wollte es der Vater, ein Weib nehmen sollte. So sind nun die beiden Brüder über 20 Jahre lang getrennt. Jakob kehrt zurück. Esau, dessen Familie und Besitzstand inzwischen bedeutend angewachsen sind, zieht ihm mit 400 Mann entgegen und empfängt ihn in der herzlichsten Weise. Der Beleidigte hat die Unbill vergessen, der Beleidiger ist noch immer mistrauisch und lehnt die vom Bruder ihm freundlich angebotene Begleitung ab. Hernach gehen die Brüder für immer auseinander. Esau zieht mit Weibern, Kindern, Dienerschaft und all seiner Habe von Jakob weg auf das Gebirge Seïr, und so ist er der Stammvater der Edomiter, die in jener Gebirgsgegend wohnen blieben, geworden.

Dies der Hauptinhalt der biblischen Erzählung. Fassen wir ihre einzelnen Züge näher ins Auge, so können uns mehrere Ungleichheiten, ja Widersprüche, nicht entgehen. Nämlich 1) der Grund der Abreise Jakob's nach Mesopotamien ist 1 Mos. 28 ein anderer

als 1 Moſ. 27, 42 fg.; 2) ebenſo wird die zweite Trennung 1 Moſ. 36, 6 fg. anders erzählt als 1 Moſ. 33, 16, und nach letzterer Stelle ſowie 1 Moſ. 32, 3 ſollten wir Eſau nicht mehr in Kanaan vermuthen, wo wir ihn doch 1 Moſ. 36, 6 und 5 noch antreffen; 3) die Namen der Frauen Eſau's lauten 1 Moſ. 26, 34; 28, 9 und 36, 2 fg. ganz verſchieden. Jedem unbefangenen Forſcher ſteht es feſt, daß die fünf Bücher Moſe's nicht aus Einem Guß entſtanden, daß auch im 1. Buch mehrere, mindeſtens zwei Quellen ineinander verarbeitet ſind. Dadurch löſt ſich alsbald die angedeutete Schwierigkeit. Der ältern Quelle (der ſogenannten Elohimſchrift) ſind entnommen: Kap. 25, 19—34 (26, 34. 35?); 28, 1—9; 32, 3 a. 4—6; 33, 1—11; 36. Danach gibt Eſau ſein Erſtgeburtsrecht freiwillig dahin, ohne ſich mit ſeinem Bruder zu entzweien oder gar ihm nach dem Leben zu ſtellen. Jakob zieht aus andern Gründen fort und hat bei der Rückkehr keine Furcht vor Eſau. Die ſchließliche Trennung erfolgt nur deshalb, weil beide nicht nebeneinander im ſelben Lande Platz haben. Der ſpätere Erzähler und Ergänzer dagegen überträgt geſchichtliche Verhältniſſe, wie ſie erſt in der Folgezeit eintreten (Feindſchaft zwiſchen Juda und Edom, Unterwerfung Edoms [durch Saul und David] und ſeine Befreiung [vollſtändig erſt unter Joram, 2 Kön. 8, 20], 1 Moſ. 27, 40 fg.), auf die Schickſale der Stammväter. Von ihm her rührt das ganze 27. Kapitel (Erſchleichung des väterlichen Segens und infolge deſſen tödlicher Haß Eſau's gegen Jakob), ferner was von Jakob's Angſt und Mistrauen bei der Rückkehr berichtet wird, 1 Moſ. 32, 7 fg.; 33, 12—16, vermuthlich auch die Notiz 1 Moſ. 26, 34 fg. und die vorgreifende Bemerkung 1 Moſ. 32, 34: „ins Land Seïr, zum Gefilde Edoms". Die Züge zu einem wirklich geſchichtlichen Bilde ſind zunächſt nur der Grundſchrift zu entnehmen und der Hauptgegenſtand dieſes Bildes iſt offenbar: der Gegenſatz zwiſchen dem männlich trotzigen, leichtblütigen, aber biedern Jägersmann und dem ſanftern, ängſtlichern und vorſichtig berechnenden Hirten. Der eigentliche Erſtgeborene iſt der Jäger, aber das Erſtgeburtsrecht, die Vorrangsſtellung im Lande, geht mit der Zeit von ſelbſt auf den Hirten und Ackerbauer über, auf den Sohn der Verheißung nach ewiger göttlicher Ordnung und Vorherbeſtimmung (Röm. 9, 11 fg.). Edom war bereits zu einem ſelbſtändigen Volk herangewachſen, als Iſrael aus Aegypten zog, aber es wurde von dem ſpäter geborenen Volk ſehr bald überholt, und nur an dieſem erfüllten ſich die göttlichen Verheißungen, welche Iſaak und Abraham empfangen hatten. Das alles ſpiegelt ſich wieder in der Erzählung von der Geburt und Jugendzeit der beiden Söhne (1 Moſ. 25, 20—24). Geſchichte und Sage ſind in dieſem Abſchnitt noch ſchwer zu trennen (dagegen im folgenden vertheilen ſie ſich ziemlich genau auf die oben auseinandergehaltenen Stücke der Grundſchrift und des Ergänzers); ſagenhaft iſt jedenfalls der Zug, daß ſich die Brüder ſchon im Mutterleibe geſtoßen hätten (1 Moſ. 25, 22. 23, welche Verſe ſammt 21 a [vgl. Tuch] Beſtandtheile der Jahveſchrift ſein dürften), ferner das Ferſenhalten Jakob's und die Etymologien V. 25 und 30. Eſau iſt bei der Geburt ſchon behaart und erhält den Namen „der Haarige" (arabiſch ʿaṣṭā), weil das Land, das ſeine Nachkommen bewohnen, mit ſtruppigen Waldungen bedeckt iſt (Hitzig, „Der Prophet Jeſaja" [Heidelberg 1833], S. 92; Ovid, Metam., IV, 656). Seïr und Eſau ſind gleichbedeutend (Ob. 8. 9. 19. 21).

Die Abzweigung des Edomitervolks von dem Hauptſtamm der Abrahamiden wird auf die Verbindung Eſau's mit zwei Kanaaniterinnen und einer Tochter Ismael's zurückgeführt. So lauten beide Berichte übereinſtimmend; in den Namen aber weichen ſie ab (die drei Weiber heißen 1 Moſ. 26, 34; 28, 9: Judith, Tochter Beeri's, des Hethiters; Baſmath, Tochter Elon's, des Hethiters; Mahalath, Tochter Ismael's, Schweſter Nebajoth's; dagegen 1 Moſ. 36, 2. 3. 10. 14: Ada, Tochter Elon's, des Hethiters; Oholibama, Tochter der Ana, der Tochter Zibeon's, des Heviters; Baſmath, Ismael's Tochter, Nebajoth's Schweſter). Beiden gemeinſam iſt nur „Tochter Elon's", „Tochter Ismael's, Schweſter Nebajoth's" und „Baſmath". Die Namen laſſen ſich nicht combiniren. Es liegt hier eine doppelte Tradition zu Grunde, die (wie es auch an andern Stellen oft geſchah) in beiderlei Geſtalt aufgenommen wurde. Die Namen der Weiber, Söhne und Enkel ſind übrigens theils Perſonen-, theils Ortsbezeichnungen, theils arabiſch, theils hebräiſch. Baſmath (die Lächelnde), Mahalath (die Langſame, Ruhige) ſind deutlich arab. Participialbildungen, Ana, arabiſch = Eſelin; Zibeon, arabiſch = Hyäne; Jeus, richtiger Jaiſch, heißt arabiſch: er lebt; Jaelam: er weiß, iſt kundig (Ob. 8; Jer. 49, 7); Gaetham, arabiſch ġaʿtam: klein und mager; Serah, arabiſch ḏarih: Gebirgsland; Zepho, arabiſch ṣaphan: glattes Geſtein, ähnlich Korah (hebräiſch); Miſſa, arabiſch manzah: liebliche, geſunde

Gegend; Samma (hebräiſch): Verödung, Wüſte; Nahath (hebräiſch): Niederung u. ſ. w. Wir ſehen ſchon aus dieſen wenigen ſprachlichen Proben, die Edomiter waren ein Miſchvolk, der letzte Abſenker der Nordſemiten nach dem Süden zu, ein Mittelglied zwiſchen Ismaeliten und Hebräern. Von den einzelnen Völkerſchaften ſind nur zwei näher bekannt, die Temaniter und Amalekiter (ſ. d.).

Die ſpätere jüd. Tradition hat (im Anſchluß an Mal. 1, 3) den Haß gegen Edom auch in Fabeln über Eſau kundgegeben, wovon wir im Targum II und in den rabbiniſchen Commentaren zum 1. Buch Moſe mehrere Beiſpiele finden, vgl. auch Otho, Lexicon rabbinico-philol. (Altona 1757), S. 207. Aehnlich übrigens Hebr. 12, 16.

Schließlich mag noch erwähnt werden, daß der Name, unter dem Jeſus im Koran vorkommt, ;Jsā, dem hebr. ;Esaw ſehr ähnlich iſt. Möglich, daß zu dieſer Umbildung ein jüd. Spottname (Edomiter für Chriſten, Eſau für Chriſtus, vgl. Buxtorf, Lexicon chald. talm. et rabbin. [Baſel 1639], S. 30 und 31) mit Veranlaſſung gab, wenn auch Mohammed kein Bewußtſein davon hatte. Steiner.

Esbaal, ſ. Isboſeth.

Eſche ('óren), nur Jeſ. 44, 14 erwähnt, wird gewöhnlich als Mannaeſche (fraxinus ornus) gedeutet, indem man glaubt, daß mit der Pflanze auch der Name derſelben ('óren-ornus) ins Abendland gewandert ſei. Die Mannaeſche iſt ein 20—30 Fuß hoher Baum, der grünlich-gelbe, wohlriechende Blumen hervorbringt, und aus deſſen Rinde ein in den Apotheken als Manna verkauftes Harz tropft (das echte Manna ſtammt indeß von einer Tamariskenart [ſ. Tamariske]). Im übrigen iſt der Baum der eigentlichen Eſche gleich, trägt ungleichpaarig gefiederte Blätter, die Fiederblättchen lanzettförmig und am Rande geſägt.

Doch wenn der Prophet ſagt: „Er (der Heide) pflanzt eine 'óren, und der Regen zieht ſie groß", ſo ſollte man eher an einen ſchnell wachſenden, feuchten Boden liebenden Baum denken, was von der Mannaeſche weniger geſagt werden kann als von der eigentlichen Eſche. An Flüſſen und Bächen wächſt dieſe ſehr raſch, erreicht eine Höhe von 80—100 Fuß, braucht indeß, bis ſie eine Dicke von 2 Fuß gewinnt, bei uns ein Wachsthum von ſieben Jahrzehnten. Das weiße, ſehr zähe und trockene Holz wird von Wagnern und Küfern verarbeitet, konnte daher auch zu rohen Götzenbildern (Jeſ. 44, 15 fg.) einſt verbraucht werden. Unter dem Gehölz am Jordanufer iſt die Eſche zahlreich vertreten; hingegen hat unſers Wiſſens noch niemand das Vorkommen der fraxinus ornus, die in Unteritalien einheimiſch iſt, in Paläſtina nachgewieſen. Furrer.

Esdrelon, ſ. Jisreel.

Eſel. Dieſes Hausthier war zu allen Zeiten wie noch heute im Orient ſehr zahlreich verbreitet. Große Eſelſcharen gehörten nach der Sage mit zu den Reichthümern jener alten Hirtenfürſten Abraham, Jakob und Hiob, fehlten aber auch unter dem Krongut David's nicht, der im Gegentheil einen eigenen Oberſtallmeiſter über ſeine Eſelheerde beſtellt hatte (1 Moſ. 12, 16; 32, 5; Hiob 1, 3; 1 Chron. 27, 30). Selbſt der Haushalt des ärmern Mannes vermochte dieſes Thieres kaum zu entrathen; daher es im zehnten Gebot, wo die wichtigſten Beſitzthümer mit Namen aufgeführt werden, zuletzt noch heißt: „Du ſollſt dich nicht laſſen gelüſten deines Nächſten Eſels." Welch großen Werth die Iſraeliten dem Thier beilegten, geht auch daraus hervor, daß unter den unreinen Thieren allein von ihm ausdrücklich im Geſetz wiederholt verlangt wird, ſeine Erſtgeburt ſoll Jahve geweiht ſein, indem man ſie entweder mit einem Schaf löſe oder ihr das Genick breche (2 Moſ. 13, 18; 34, 20).

Die Eſel bei uns zu Lande ſind die etwas heruntergekommenen, ſchlecht gepflegten Brüder derer im Orient, doch fanden wir den Unterſchied nicht beſonders groß. Auch in Paläſtina und Syrien verleugnet das Thier den Charakter nicht, den wir bei uns an demſelben beobachten können. Geduldig geht es auch mit einer verhältnißmäßig großen Laſt fürbaß, Feuer und heftige Affecte, wie beim Pferd, ſind ihm fremd. Durch Stoßen und Schlagen läßt es ſich wol momentan in einen ſanften Trab oder Galop bringen, aber mit unverwüſtlichem Gleichmuth kehrt es alſobald wieder zu ſeinem gewohnten Tempo zurück, die Unzufriedenheit mit den ungeſtümen Menſchenkindern etwa in markdurchdringenden Tönen äußernd. Hält es ſeine Mahlzeit, ſo läßt es ſich nicht durch die erſten paar Schläge in der angenehmen Arbeit ſtören, ſelbſt wenn es die Saaten des Nachbars abweidet. Daher hat bei den Arabern der letztere das Recht, dem räuberiſchen

Eſel ein Ohr abzuſchneiden. Wir ſahen mit eigenen Augen ein Beiſpiel dieſer grauſamen Sitte. Im Segen Jakob's wird der Stamm Iſſaſchar wegen ſeines phlegmatiſchen Temperaments, demzufolge er ſich durch höhere Sorge vom behaglichen materiellen Lebensgenuß nicht abwendig machen ließ, ein „ſtarkknochiger Eſel" genannt, der „zwiſchen den Hürden liegt" (1 Moſ. 49, 14). Im Gegenſatz zur neugierigen Ziege ſcheint der Eſel ſich um die Außenwelt wenig zu bekümmern; aber die klugen Augen, das nachdenkliche Ausſehen des ganzen Kopfes, der ſich ſelten regt, muthen uns an, als wäre das Thier in beſtändige Meditation verſunken. Es fehlt dem Eſel in der That nicht an einem ausgebildeten Inſtinct, ſorgfältig prüft er den Weg, den er beſchreiten ſoll, und beſteigt deshalb nur unter Haarſträuben die Nilbarke. Iſt er auf der Weide und verſpätet ſich bei der Heimkehr abends, ſo weiß er ganz gut unter Hunderten die Krippe ſeines Herrn zu finden (Jeſ. 1, 3).

Während das Pferd bei den Iſraeliten nie in allgemeinen Gebrauch kam, ſondern mehr nur ein Luxusgegenſtand prachtliebender Könige blieb, ſehen wir dagegen ſchon von Iſraels Vorzeit an den Eſel den Zwecken des Verkehrs und des Landbaues dienſtbar. Wie noch heutzutage ſelbſt der Bauer in Paläſtina ſelten eine weitere Reiſe zu Fuß macht, ſondern auf einem Eſel reitet, ſo that Abraham, als er von Beerſeba mit ſeinem Sohn nach Morija zog (1 Moſ. 22, 3). Einen Zaum legt man dem Thiere nicht an, ſondern leitet es mit der Halfter. Als Sattel dient ein um den Leib feſtgebundenes, mit Baumwolle oder Kamelhaaren geſtepptes grobes Stück Zeug. An dieſen Sattel bindet der Araber den Waſſerkrug und die Bettmatte, ohne die er nicht über Land gehen mag. In ſeiner Rechten hält der Reiter einen keulenartigen Stock, während er die Flinte, wie einſt wol den Bogen, über den Rücken hängen läßt. Bei einem Ausmarſch in die Nachbarſchaft wirft er als Sattel oftmals nur ſeinen Mantel über das Thier und ein dünnes Seil als Halfter über den Kopf. Nicht anders war der Eſel ausgerüſtet, auf dem Jeſus von Bethanien nach Jeruſalem ritt (Mark. 11, 7). Reiſt der Araber mit Frau und Kind, dann ſitzt die Frau, das Kind an ihrem Buſen bergend, auf dem Eſel und der Mann folgt zu Fuße nach. Alſo that Moſe, da er mit ſeiner Familie nach Aegypten zurückwanderte (2 Moſ. 4, 20). Da die Eſelinnen einen beſonders ſanften Tritt haben, ſo zieht man ſie zum Reiſen vor. Manchmal ſieht man in dieſem Fall das Füllen frei neben der Mutter einherlaufen. Das Füllen ſelbſt jedoch kann ein Erwachſener nicht reiten, da er, auf dem kleinen Thiere ſitzend, die Füße an dem Boden ſchleifen würde. Wohl war es dagegen ganz in der Anſchauungsweiſe des hebr. Volks begründet, wenn bei feierlichen Anläſſen junge ausgewachſene, aber noch nie gebrauchte Eſel (ʿájir) geritten wurden. Auf einem ſolchen Eſel ſollte nach der Weiſſagung des Sacharja der Meſſias in Jeruſalem einreiten (Sach. 9, 9). Sinnigen Gemüthes vergaß Jeſus ſeinerzeit nicht, auch dieſen kleinen Nebenzug des Meſſiasbildes darzuſtellen (Mark. 11, 2).

Auf den Wanderungen durch Paläſtina ſahen wir die Töchter des Landes auf Eſeln und Eſelinnen reiten, wie einſt Kaleb's Tochter, Abigail, die ſpätere Gemahlin David's, und die Sunamitin, die Freundin Eliſa's, thaten (Joſ. 15, 18; 1 Sam. 25, 23; 2 Kön. 4, 22). Neben kriegeriſch gerüſteten Beduinenhäuptlingen hoch zu Roß begegneten uns vornehme friedliche Reiter, die, gleich den Reichen zu Deborah's Zeit, auf ſtattlichen, apfelgrauen, koſtbar aufgezäumten Eſeln einhertrabten (Richt. 5, 10). Im Gegenſatz zum Pferd galt auch den alten Iſraeliten der Eſel als Friedensthier (Jeſ. 30, 16; Hiob 39, 19 fg.; 2 Sam. 19, 26; Sach. 9, 9), und es kam ihnen nicht in den Sinn, der ägyptiſchen oder aſſyr. Reiterei zu Pferde eine ſolche zu Eſel entgegenſtellen zu wollen. Hingegen wurden die Eſel, wie überhaupt, ſo auch im Krieg als Laſtthiere verwendet, ſodaß man ihrer immer eine bedeutende Zahl im Kriegslager antraf (2 Kön. 7, 7. 10). Große Laſten vermögen ſie zwar nicht zu tragen, wohl aber eignen ſie ſich gut für den kleinen Verkehr, für Transport von Lebensmitteln und Feldgeräthen auf kürzern Strecken. Sie gehen raſcher als die Kamele, weshalb die Brüder Joſeph's ſogar für die weite Reiſe nach Aegypten keine von letztern Thieren, ſondern Eſel mitnahmen (1 Moſ. 42, 26). So that Abigail, als ſie in raſchem Entſchluß dem David ein reiches Geſchenk an Broten, Wein, Schaffleiſch, Korn, Roſinen und Feigen ſandte (1 Sam. 25, 18). Kam die Erntezeit und der Herbſt, dann wurden die Eſel vollauf beſchäftigt mit Heimtragen der Feldfrüchte (Neh. 13, 15). Wo das Waſſer aus weiterer Ferne hergeholt werden muß, belädt man den Eſel mit den erforderlichen Schläuchen oder Krügen. Da in den Städten das Be-

dürfniß größerer Mühlen sich geltend machte, so richtete man frühzeitig Esel ab, daß sie, mit verbundenen Augen im Kreise herumgehend, die schweren Mühlsteine treiben (vgl. Matth. 18, 6; Luk. 17, 2, wo das griech. Wort „Eselsmühlstein" bezeichnet). Esel spannte der Israelit auch unters Joch, daß sie den leichten Pflug ihm ziehen. Nur verbot das Gesetz, Ochse und Esel miteinander einzujochen (5 Mos. 22, 10); denn Gleiches soll nur mit Gleichem verbunden werden.

Eine eigenthümlich gestaltete Höhe in der Nähe von Etam in Juda erschien der lebhaften orientalischen Phantasie als ein Eselskinnbacken und bekam davon ihren Namen. Von der Quelle am Abhang daselbst sagte man, sie fließe aus dem Gebiß des Kinnbackens hervor. Mythisch wurde dieses Naturspiel in die Geschichte Simson's verflochten (Richt. 15, 15—19). Furrer.

Eskol, ein Thal in der Nähe von Hebron, bis wohin die israelitischen Kundschafter von Kades aus ins Land Kanaan vordrangen, und von wo sie außer Granaten und Feigen eine Rebe mit einer Weintraube abschnitten, welche sie durch zwei an einer Stange tragen ließen, um sie nicht zu zerdrücken (4 Mos. 13, 24. 25; 32, 9). Auf dem Wege von Hebron nach Jerusalem kommt man nördlich bei ersterer Stadt durch ein Nebenthal von Nordost her mit trefflichen Weingärten, welche „die größten und schönsten Trauben im ganzen Lande tragen", wo aber „auch noch Granatäpfel und Feigen, Aprikosen, Quitten u. dgl. im Ueberfluß wachsen". Dieses „Traubenthal" gilt noch jetzt als Eskol, hat aber seinen Namen wol nicht erst von den Trauben der Kundschafter erhalten, sondern hatte ihn vielmehr von dem Amoriter Eskol (1 Mos. 14, 13. 24), wie der Terebinthenhain bei Hebron den seinigen von Eskol's Bruder, Mamre (1 Mos. 13, 18). Kneucker.

Esra, Esdras (nach den LXX und Josephus), ein gesetzeskundiger Israelit, welcher im siebenten Jahre der Regierung des Artachschaschta (s. d.), d. h. des Artaxerxes Longimanus, nach der gewöhnlichen Annahme um 458 v. Chr., infolge königlich pers. Vollmacht, eine zweite jüd. Abtheilung aus Babylonien nach Judäa führte (Esra 7, 1 fg.). Die Annahme des Josephus („Alterthümer", XI, 5, 1 fg.), daß er unter Xerxes diesen Zug nach Palästina unternommen habe, entbehrt schon deshalb der Wahrscheinlichkeit, weil in diesem Fall ein zu langer Zeitraum zwischen seinem und Nehemia's Colonisationsunternehmen läge (Neh. 8, 9; 12, 26 fg.; vgl. auch 3 Esra 8, 1), das doch zum Theil von beiden Männern noch gemeinsam ausgeführt wurde. Unstreitig war er ein hervorragender Mann, und genoß in hohem Grad das Vertrauen des heimkehrenden Theils der israelitischen Gemeinde. Seine Abstammung aus aaronitischem Geschlecht, von dem Hohenpriester Seraja (1 Chron. 5, 14), verlieh ihm priesterliches Ansehen (Esra 7, 11 heißt er „Priester", hakohen, und „Schriftgelehrter", hasopher). Ueberdies war sein um 150 Jahre älterer hohenpriesterlicher Ahnherr für die gute nationale Sache als Märtyrer gestorben; denn er war auf Nebukadnezar's Befehl von Jerusalem weggeschleppt und zur Strafe für den heldenmüthigen Widerstand in Ribla hingerichtet worden. Die Vermuthung älterer Erklärer, daß der Vater Esra's Seraja geheißen (weil Esra [7, 1] als „Sohn" Seraja's bezeichnet ist), ist nicht stichhaltig. Für die Darsteller war der Umstand, daß die nächsten Vorfahren Esra's die hohenpriesterliche Würde nicht bekleidet hatten, eine hinlängliche Veranlassung, dieselben im genealogischen Verzeichniß zu übergehen und auf den hohenpriesterlichen, durch seinen Märtyrertod verherrlichten Ahnherrn Seraja zurückzugreifen (Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], S. 63, und „Die Bücher Esra, Nehemia und Esther" [Ebend. 1862], S. 90).

Esra war weder ein Mann mit schöpferischen Gedanken, noch erfüllt von prophetischem Geist. Er war vielmehr ein Vorkämpfer der überlieferten Satzung; er versuchte das Heil der zerrissenen, nur noch nothdürftig zusammengehaltenen, theokratischen Gemeinde auf dem Wege der Restauration. Die Sammlung der neuen jüd. Ansiedler nahm er beim Fluß Ahava, in der Nähe Babylons, vor (Esra 8, 21, vgl. 15); es scheint an ersterer Stelle der Fluß selbst, und nach letzterer ein nach dem Fluß genannter Ort gemeint. Der Eifer der Leviten zur Rückkehr war so gering, daß bei der ersten Musterung sich kein einziger blicken ließ; nur vermöge der äußersten Anstrengungen und mit Hülfe eines angesehenen Stammhäuptlings, Iddo, der übrigens nicht selbst mitzog, brachte es Esra dahin, eine Anzahl von Leviten zum Anschluß an die Reiseabtheilung zu bewegen (Esra 8, 16 fg.). Ohne königlichen Schutz, den er sich in berechnendem Gottvertrauen verbat

(Esra 8, 22), kam er nebst den ihm anvertrauten Weihgeschenken für den neu zu errichtenden Tempel, nach viermonatlicher Reise, glücklich in Jerusalem an. Wenn er die Schätze und heiligen Gefäße während der Reise 12 Priestern und 12 Leviten anvertraute, so deutete er damit die Absicht der Wiederaufrichtung des einheitlichen Israels oder des Zwölfstämmereichs an (Esra 8, 24 fg.).

Als eifriger Theokrat traf er, gleich nach seiner Uebersiedelung, die Anordnung, daß die zurückgekehrten Israeliten, welche mit ausländischen Weibern eheliche Verbindungen eingegangen, dieselben entlassen mußten. Obwol Männer von Ansehen aus Billigkeitsgründen dieser harten Maßregel widerstrebten (Esra 9, 1 fg.; 10, 15), so setzte er sie doch in einer Volksversammlung durch. Die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familie Josua's, der mit Serubabel nach Jerusalem zurückgekehrt war, verpflichteten sich zuerst zur Ausführung des Beschlusses (Esra 10, 18 fg.), und so gelang es Esra, seinen Willen durchzuführen. Gleichwol scheint das Verbot der Ehelichung ausländischer Weiber nicht in Geltung geblieben zu sein; denn nach Neh. 13, 23 fg., 20—30 Jahre später, gehörten solche Verbindungen in Judäa nicht zu den Seltenheiten.

Esra war von dem Plan einer durchgreifenden Restauration des mosaischen Gesetzes ganz erfüllt. In einer großen Volksversammlung auf dem freien Platz vor dem Wasserthor bei Jerusalem, an der auch Weiber und Kinder theilgenommen zu haben scheinen, ließ er elf Jahre später, nach der Ankunft Nehemia's, und seiner gewichtigen Unterstützung versichert, am ersten Tag des siebenten Monats, einem altherkömmlichen hohen Festtage, das Gesetzbuch verlesen und von den Leviten stellenweise erklären. Gegen 7 Stunden dauerte der ganze Act, bei dem die Geduld und Ausdauer der die Vorlesung stehend anhörenden Versammlung alle Bewunderung verdient. Er selbst war an diesem Tage die Hauptperson; ein besonderes, das Volk überragendes Gerüst war für ihn errichtet worden; 13 Priester und 13 Leviten bildeten seine nächste glänzende Umgebung. Eine Restauration des Laubhüttenfestes knüpfte sich an diese Feier (Neh., Kap. 8). Die strengen Maßregeln, die nun zur Befestigung der Gesetzesautorität von Esra ergriffen wurden, lassen vermuthen, daß seine Thätigkeit längere Zeit vor der Ankunft Nehemia's (s. d.) gelähmt war. Die ganze Gemeinde mußte sich durch Eidschwur und ein öffentliches Document, welches Nehemia mitunterzeichnete, von nun an zur strengen Beobachtung des Gesetzes verpflichten (Neh. 10, 1—32). Da die Thätigkeit Esra's vorzüglich die Erhaltung und Befestigung der Gesetzesautorität im Auge hatte, so mußte ihm auch an Verbreitung der Gesetzeskenntniß viel gelegen sein, und er ist darum als der Begründer der nachexilischen Schrift- und Gesetzesgelehrsamkeit zu betrachten. In dieser Richtung ist er der Vater der jüd. (rabbinischen) Schulen, der Schutzpatron der gelehrten Tradition. Auch der Synagogengottesdienst mag durch ihn eine festere Begründung und weitere Förderung gefunden haben (Neh. 8, 8; 9, 5).

Ueber seine spätern Schicksale und seinen Tod ist uns nichts bekannt. Die Nachricht des Josephus („Alterthümer", XI, 5, 5), daß er mit Ruhm bedeckt und lebenssatt gestorben und in Jerusalem mit Glanz bestattet worden sei, scheint aus der mündlichen Ueberlieferung zu stammen. Eine andere talmudische Sage läßt ihn in hohem Alter in Persien seinen Tod finden. Mit den Jahren wuchs sein Nachruhm; er, der Meister der Schriftgelehrsamkeit, wurde auch als der wunderkräftige Wiederhersteller aller heiligen Bücher und Schriften betrachtet (4 Esra 14, 21 fg.), welche bei der Zerstörung Jerusalems zu Grunde gegangen waren.

Insbesondere ist sein Name auch mit der sogenannten „Großen Synagoge" (s. d.) in Verbindung gebracht worden (Buxtorf, Tiberias [Basel 1665], S. 96 fg., und Rau, Diatribe de synagoga magna [Utrecht 1725]). Zuverlässige Nachrichten, wonach Esra ein Collegium von Schriftgelehrten an der Spitze der neuen Colonie in Jerusalem gebildet, welchem der Schutz des restaurirten Gesetzes anvertraut gewesen, liegen keine vor. Sämmtliche ältere Urkunden wissen von einer solchen Behörde nichts. Die Neh. 10, 1 fg. aufgezählten Priester, und die 1 Makk. 7, 12 genannte „Synagoge der Schriftgelehrten" enthalten keine Spuren eines solchen regierenden Collegiums. Die Vermuthung Meisenheim's (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1853, S. 95 fg.), die Esra 2, 2 fg.; 8, 1 fg. aufgezählten Familienhäupter hätten die Große Synagoge gebildet, ist von Bertheau („Die Bücher Esra, Nehemia und Esther", S. 101) gründlich widerlegt. Man hat Esra, jedoch mit Unrecht, mit Mose und Maleachi verglichen (vgl. die talmudischen Stellen bei Jost, „Geschichte der Israeliten"

[Berlin 1828—47], III, 44 fg.). Er war weder ein Gesetzgeber noch ein Prophet. Auch apokryphische Schriften tragen seinen Namen, das sogenannte 3. und 4. Buch Esra (s. über diese den Artikel Apokryphen des Alten Testaments). Zu vgl. sind noch Niemeyer, „Charakteristik der Bibel" (Halle 1831), V, 169 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Aufl., Göttingen 1866], IV, 168 fg.) Schenkel.

Esra (Buch), s. Chronik.

Essäer oder **Essener** ist der Name einer durch ihre eigenthümliche Ordensverfassung und Lebenssitte merkwürdigen jüd. Partei, die uns zuerst im 2. Jahrh. v. Chr. begegnet und späterhin auf die Entwickelung des Judenchristenthums einen mächtigen Einfluß gewann. Ihre Berührungspunkte mit dem ältesten Christenthum und mancherlei Spuren ihrer Einwirkungen auf letzteres, die uns schon in neutest. Schriften begegnen, haben sogar Anlaß zu der Annahme einer engen Verbindung Jesu mit ihnen gegeben und viele zum Theil romanhafte, auch jetzt noch nicht völlig verschollene Vermuthungen erzeugt. Der Einblick in das innere Wesen der Partei wird trotz der ausführlichen zeitgenössischen Berichte über sie durch die Dunkelheit erschwert, welche auf ihrem Ursprung, ihrem Entwickelungsgang und den ihre eigenthümliche Lebensweise bestimmenden Grundgedanken liegt. Während die einen sie aus den Tendenzen des nachexilischen Judenthums heraus zu begreifen suchten und die Einwirkung fremder Elemente mehr oder minder entschieden bestritten, betrachteten andere sie als ein Erzeugniß des religiösen Synkretismus jener Zeit und leiteten ihren Ursprung bald aus der alexandrinischen Religionsphilosophie (s. d.), bald aus der neupythagoräischen Schule, bald aus parsischen oder gar buddhistischen Einflüssen ab. Auch über die Bedeutung des Namens schwankt man noch immer. Man hat in ihnen bald „Aerzte" (von 'asa', heilen), bald „Gottesdiener" (von demselben Wort im Sinne von „dienen", θεραπεύειν), bald „Seher" (von ḥozë), bald „Badende" (von saḥa'), bald „Wunderthäter" (von ʒasah) wiedergefunden; die wahrscheinlichste Ableitung bezeichnet sie als die „Frommen" (von dem aram. ḥasa' oder ḥase', davon ḥasâjâ' und ḥasén, Ἐσσαῖοι und Ἐσσηνοί, erstere Form bei Philo und selten bei Josephus, letztere bei Josephus die gewöhnliche). Es legt sich nahe, an die Hasidäer (ḥasidim, Χασιδαῖοι), die Gesetzesfrommen der Makkabäerzeit, zu denken, aus denen sie, ebenso wie die Pharisäer, hervorgegangen sind, wie weit auch später beide Parteien voneinander sich trennten. Die Berichterstatter gehen gerade über den Ursprung des Essäismus mit Stillschweigen hinweg und heben nur hervor, was ihnen auf ihrem Standpunkt besonders bemerkenswerth schien. Josephus sucht für ihre Grundsätze und Sitten die Bewunderung griechischer und röm. Leser zu gewinnen; wie er die Pharisäer mit den Stoikern, die Sadducäer mit den Epikuräern vergleicht, so macht er die Essäer zu jüd. Pythagoräern; er rühmt an ihnen die strenge Enthaltsamkeit, das gemeinsame, einfache, friedliche, thätige, bis ins Kleinste geregelte Leben, die Gottesfurcht, Gesetzesstrenge, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Bruderliebe; daneben gedenkt er ihrer Lehren über den Ursprung und die Zukunft der Seelen, mit ausdrücklichem Hinweis auf verwandte hellenische Vorstellungen („Jüdischer Krieg", II, 8, 3—13; „Alterthümer", XV, 10, 4; XVIII, 1, 5). Philo beschreibt sie als die Praktiker in der Philosophie, als die wahrhaft Freien, die sich freigemacht haben von allen äußern Dingen, vom äußerlichen Gottesdienst und äußern Besitz, von der Sorge um Erwerb, um Wohnung, Kleidung, Speise und Trank, da ihnen dies alles gemeinsam ist, von äußerer Ehre und sinnlichem Genuß, fromme, gerechte, heilige Männer, die ihr Leben nach dem dreifachen Gesetz der Gottesliebe, Tugendliebe, Menschenliebe gestalten (Philo, Quod omnis probus liber, in seinen Opera ed. Mangey [London 1742], II, 457 fg.; Fragment aus der Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11, auch in seinen Opera, II, 632 fg.). Vom Standpunkt des vornehmen Römers aus dagegen sieht der ältere Plinius in ihnen ein wunderliches, immer wieder durch Flüchtlinge aus der Welt sich erneuerndes Volk von lebensmüden Leuten, die, jedem Genuß entsagend, ohne Weiber, ohne Geld, nur in Gesellschaft von Palmen leben (Plinius, V, 17, 4).

Die tiefern Zusammenhänge dieser Erscheinung weisen doch weder auf Lebensüberdruß, noch auf Philosophie, sondern auf die innere Entwickelung des nachexilischen Judenthums zurück. Der Ausgangspunkt der Partei war dasselbe Streben, von allem Unreinen sich abzusondern, aus welchem der Pharisäismus entsprang, nur ist dieser Eifer um größtmöglichste Reinigkeit noch ungleich strenger und ängstlicher als bei den Pharisäern. Um vor jeder Berührung mit dem Unreinen sich zu bewahren, sondern die Essäer geradezu

aus dem Organismus des Volkslebens ſich aus, um in eigenen, ſtreng abgeſchloſſenen Genoſſenſchaften, zu welchen keiner ohne die rigoroſeſten Prüfungen zugelaſſen wurde, jenes Ideal vollkommener Reinheit zu verwirklichen, welches das A. T. von einem prieſterlichen Volk zu fordern ſchien. Das Genoſſenſchaftsweſen ſtand überhaupt ſeit der Seleucidenzeit bei den iſraelitiſchen Frommen in Blüte; ſchon die Phariſäer hatten den prieſterlichen Verbänden eigene religiöſe Vereine gegenübergeſtellt, zu welchen der Zutritt ebenfalls nur nach gewiſſen Prüfungszeiten geſtattet war (Derenburg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine. Première partie: Histoire de la Palestine [Paris 1867], S. 168); während aber die letztern auf die geſammte Geſtaltung des Volkslebens einen ſteigenden Einfluß gewannen, ſonderten die Eſſäer immer ſtrenger ſich ab. Anfangs begegnen wir ihnen noch in Jeruſalem, wo ein „Thor der Eſſäer" genannt wird, am Mittelpunkt der Hierarchie, im Tempel, am Hofe, ſelbſt in einflußreichen Aemtern (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 3, 5; II, 7, 3; V, 4, 2; „Alterthümer", XIII, 11, 2; XV, 10, 5; XVII, 13, 3), ſpäter ziehen ſie ſich in die Landſtädte, Dörfer und Flecken, zuletzt in die Wüſte zurück, wo Plinius ſie fand, weſtlich vom Todten Meer, in der Oaſe Engeddi (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 4; Philo, Apologia pro Judaeis bei Euſebius, Praep. evang., VIII, 11; Plinius, V, 17). Möglich, daß der jüd. Krieg zur maſſenhaften Flucht nach der Wüſte Veranlaſſung gab; doch lag es überhaupt in der Natur jenes Reinheitſtrebens begründet, um jede befleckende Berührung mit andern zu vermeiden, ſich vor dem Geräuſch des Lebens immer weiter in die Einöde zurückzuziehen. Wie Johannes der Täufer zur Zeit Jeſu, ſo ſuchten auch ſpäterhin manche die Wüſte auf, z. B. jener heilige Einſiedler Banus, von dem Joſephus („Leben", Kap. 2) erzählt, der von wildwachſenden Kräutern und friſchem Quellwaſſer ſich nährte und, noch genügſamer ſelbſt als der Täufer, ein ſelbſtgefertigtes Gewand von Baſt und Baumrinde trug. Auch die Therapeuten Aegyptens, deren beſchauliches Leben Philo (De vita contemplativa) preiſt, lebten einſam in ihren Waldzellen, wenn ſie gleich zu gemeinſamen Gottesdienſten und heiligen Mahlzeiten zuſammenkamen. Zwiſchen dieſen und den phariſäiſchen Genoſſenſchaften ſtehen die klöſterlichen Vereinigungen der Eſſäer in der Mitte. Die eſſäiſche Askeſe iſt ebenſo weit entfernt von heiliger Faulenzerei wie von der demagogiſchen Vielgeſchäftigkeit der Phariſäer. Statt das ganze Leben nur mit frommen Uebungen und Betrachtungen auszufüllen, fordert ihre Geſellſchaftsordnung von ihnen raſtloſe Arbeit vom Morgen bis zum Abend, und geſtattet ſogar eine gewiſſe Mannichfaltigkeit der Beſchäftigungen, neben dem vorzugsweiſe getriebenen Ackerbau auch Viehzucht, Bienenzucht und verſchiedene ehrbare und friedliche Gewerbe (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5; Philo, Quod omnis probus liber, II, 457 und Apologia pro Judaeis bei Euſebius, Praep. evang., VIII, 11, 6 fg.). Dafür bietet aber dieſe geregelte Arbeit auch wieder die Mittel zur Erhaltung der Geſellſchaft als einer kleinen, ſtreng in ſich abgeſchloſſenen Welt für ſich. Faſt alles, was die Eſſäer zum Lebensunterhalt bedurften, bereiteten ſie ſich ſelbſt, das übrige kauften die Vorſteher aus einer gemeinſamen Kaſſe ein (Philo, Apologia pro Judaeis bei Euſebius, Praep. evang., VIII, 11), während innerhalb der Gemeinſchaft ſelbſt Kaufen und Verkaufen überhaupt nicht vorkam, ſondern nur der Tauſch nothwendiger Lebensbedürfniſſe (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 4; vgl. Plinius, V, 17, und dazu die wol misverſtändliche Nachricht der Philosophumena [IX, 26], ſie hätten ſich des Gebrauchs der Münzen wegen der darauf ausgeprägten Bilder enthalten.

Das eſſäiſche Genoſſenſchaftsweſen ſtellt ſich nur als eine Fortbildung von Einrichtungen dar, die uns auch bei den Phariſäern begegnen. Ihre ſabbatlichen gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte, bei denen man Abſchnitte aus den heiligen Schriften des A. T. las und erklärte (Philo, Quod omnis probus liber, II, 458), entſprechen ganz den Synagogenverſammlungen, und auch die gemeinſchaftlichen Mahlzeiten mit ihrem religiöſen Charakter waren keine Neuerung. Wie das Paſſah von den phariſäiſchen Genoſſenſchaften nach dem Vorbild der Prieſterverbände gemeinſam gegeſſen wurde, und zwar mit ſo ſorgfältiger Abſonderung, daß die Gefäße der einen Genoſſenſchaft für die andere gereinigt werden mußten (Geiger, „Urſprung und Ueberſetzungen der Bibel" [Breslau 1857], S. 123), ſo galten dergleichen gemeinſame Mahlzeiten überhaupt als verdienſtlich und trugen den Charakter gottesdienſtlicher Handlungen (Derenburg, a. a. O., S. 142, 168). Es wurde daher bei ihnen auch über Speiſe und Trank vor dem Genuß ein Dank- und Weihgebet geſprochen. Namentlich fanden dergleichen Mahlzeiten am Sabbat ſtatt, wobei dann jedes Mitglied ſchon tags vorher, was es von Speiſe vorräthig hatte, ins Ge-

nossenschaftshaus trug. Diese Speisen galten dann als gemeinsamer Besitz. Offenbar haben wir in dieser keineswegs blos essäischen Einrichtung das Vorbild des christl. Liebesmahls, welches man auch neuerdings wieder aus dem Essäismus hat ableiten wollen. Das Eigenthümliche des Essäismus ist nun lediglich dieses, daß er diese gemeinsamen Mahlzeiten zur allgemeinen Regel macht, sodaß nun alle Mahle zu gemeinsamen und zu religiös geweihten, also zu Opfermahlzeiten werden. Mittags und abends kamen sie, nach beendeter Arbeit, zum gemeinsamen Mahl zusammen, von dem alle nicht zum Bund Gehörigen ebenso wie alle Novizen ausgeschlossen blieben; der Ort der Zusammenkunft galt als Heiligthum, die Kleider, die man beim Mahl trug, als heilige Kleider; Priester sprachen das Gebet über die Speisen und während des ganzen Mahls herrschte ehrfürchtige Stille wie beim Gottesdienst (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 5). Lassen wir hier die völlige Loslösung vom Tempelcultus, an dessen Stelle die heiligen Mahle, und von der Tempelhierarchie, an deren Stelle eigens erwählte Priester treten (vgl. auch Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5), vorläufig noch außer Betracht, so liegt die Steigerung der pharisäischen Sitte lediglich in dem gemeinsamen Leben, dessen fest geregelte Weise das Vorbild für das christl. Mönchthum gibt. Wie die Arbeiten täglich von den Vorstehern vertheilt werden, so fließt der Erlös in eine gemeinsame Kasse, aus welcher der Unterhalt aller bestritten wird; die Gemeinschaft liefert dem einzelnen alles, was er bedarf, Wohnung, Speise und Trank, Kleider und Schuhe; auch die Sorge für die Reisenden, für die Greise und Kranken ist gemeinsame Angelegenheit. In großen Magazinen sind die Vorräthe aufgehäuft, aus denen jeder das Seine empfängt; die gemeinsame, nur nach der Jahreszeit verschiedene Tracht, die gleiche einfache Kost, die für alle gleich geregelte Lebensordnung weckt das Bewußtsein der Gleichheit, Brüderlichkeit und engsten Zusammengehörigkeit aller (Philo, Quod omnis probus liber, II, 458; Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11; Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 4 fg.). Wenn die Essäer auch schwerlich schon in Klöstern zusammenwohnten (die Ausdrücke ὁμωρόφιον und οἰκοῦσιν ἐν ταυτῷ bei Philo beweisen nicht genug), so galten doch die Häuser ebenso wie alles andere als gemeinsamer Besitz; keiner nannte irgendetwas sein eigen. Diese Gütergemeinschaft, welche von selbst aus der Gemeinsamkeit des ganzen Lebens erwuchs, diente zugleich jener Askese, welche Philo als höchste Tugend preist, der bedürfnißlosen Genügsamkeit, die vom Leben nur das Nothdürftige begehrt und selbst auf das Streben nach äußerm Besitz und äußern Genüssen verzichtet, zufrieden, daß auch die Sorge um den äußern Lebensunterhalt von ihr genommen ist.

In dem allem waltet trotz der Enge des Gesichtskreises noch eine rein sittliche Tendenz. Die essäische Lebensordnung soll den Geist von den äußern Dingen hinweg zur Einkehr ins Innere treiben, die Herzen zur Gottesliebe, Tugendliebe, Menschenliebe bereiten, diesen drei höchsten „Gesetzen" und „Regeln" des sittlichen Handelns, durch welche sich der ganze Umkreis sittlicher Pflichten beschreibt: also vor allem zur Frömmigkeit, Gottesfurcht, Wahrhaftigkeit, sanftmüthigen Stille, zur liebenden Verehrung des Gottes, als von welchem nur Gutes kommt, zur nüchternen Unterscheidung des wahrhaft Guten und Bösen; danach zur Enthaltsamkeit, Selbstzucht, Bedürfnißlosigkeit, Einfachheit, Anspruchslosigkeit, Ehrbarkeit, zum Gleichmuth der Seele, endlich zum Wohlwollen, zur Mäßigung in der Rede, zur Barmherzigkeit, Mildthätigkeit, brüderlichen Gemeinschaft (Philo, Quod omnis probus liber, II, 458). So mußten auch die Novizen schwören: „Gott zu ehren, gegen Menschen Gerechtigkeit zu üben, niemand, weder auf eigenen Antrieb, noch auf fremden Befehl, zu verletzen, den Ungerechten zu hassen, dem Gerechten beizustehen, Treue gegen jedermann, besonders gegen die Obrigkeit, üben zu wollen, die Wahrheit zu lieben, Lügner zu entlarven, die Hand von Diebstahl, das Gewissen von unrechtem Erwerb rein zu halten" (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 7). Dieser Zug nach innen, diese Vertiefung des Gemüthslebens in sich, welche auch die Frömmigkeit und Tugend weniger im äußern Werk als in der innern Gesinnung und Gemüthsverfassung sucht, begegnet uns in jenen Uebergangszeiten bei Heiden und bei Juden, ohne daß eine äußere Berührung verwandter Erscheinungen nachweislich wäre. Hier, aber auch hier allein, liegt die Aehnlichkeit des Essäerthums mit dem Christenthum; nicht in den Institutionen, sondern in dem „stillen und andächtigen Geist, der die Gemeinschaft durchweht" (Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" [Heidelberg 1868], I, 147). Auch die Verwerfung der Sklaverei, die mit der Gleichheit und Brüderlichkeit aller streite, des Eides (außer eines einmaligen, vielleicht nur in die Form

einer feierlichen Anrufung gekleideten Eidschwurs bei Aufnahme in die Genossenschaft), des Kriegs und der Verfertigung von Kriegsgeräth, des Handels, der Schiffahrt und aller auf Geldgewinn abzielenden, für den Lebensunterhalt nicht schlechthin unentbehrlichen Gewerbe, weist auf eine, dem Christenthum verwandte, dem äußern Leben abgekehrte Grundstimmung hin, auf das in der Noth der Zeit erstarkte Streben, den innern Menschen ins Freie zu stellen, seine Würde zu wahren, sein Gleichgewicht aufrecht zu halten — ein Streben, das bei dem allgemeinen Druck, der auf allen lastete, bei verschiedenen in verschiedener Weise sich geltend machen mochte. (Keine Sklaven Philo, Quod omnis probus liber, II, 457; Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5; Verwerfung des Eides Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 6; gegen Krieg, Kriegsgeräthe, Handel, Schiffahrt Philo, Quod omnis probus liber, a. a. O.).

Aber dieser rein sittliche Gehalt legt bei den Essäern in die Form des peinlichsten levitischen Reinigkeitsstrebens sich hinein. Wenn die Sorge für den inwendigen Menschen die Blicke abzog von dem bunten Treiben der äußern Welt, so verschmilzt sich doch wieder in echt jüd. Weise Ethisches und Ceremonielles, Geistiges und Natürliches zur untrennbaren Einheit. Neben die idealste Frömmigkeit, die das höchste Maß der Vollkommenheit an die Tugend des einzelnen legt, tritt unvermittelt ein ängstliches, engherziges, gesetzlich äußerliches Wesen, das den Buchstabendienst der Pharisäer noch überbietet. Streben nach Reinigkeit des Herzens und Angst um leibliche Reinigkeit, hohe Unabhängigkeit von äußern Dingen und knechtische Gebundenheit an selbsterwählte Ordnungen und Bräuche, ein Zug zum religiös-sittlichen Universalismus hin und der kleinlichste, auf strengste Absonderung bedachte Sektengeist charakterisiren gleicherweise das essäische Wesen und machen es abwechselnd zum Vorläufer und baarsten Widerspiel des ursprünglichen Christenthums.

Wir wissen, daß die Frömmigkeit des nachexilischen Judenthums, die nur noch von einer großen Vergangenheit zehrte, den geistig-sittlichen Lebensgehalt im engsten Anschluß an die heiligen Formen und Satzungen der Väter zu verwirklichen strebte. Während der Geist der Prophetie, dieses Element der lebendigen religiösen Bewegung, allmählich erlosch, bildet sich jene einseitige Gesetzesfrömmigkeit aus, der die Gabe der Unterscheidung zwischen Zufälligem und Nothwendigem, Ceremoniellem und Sittlichem, äußerlich Satzungsmäßigem und in sich Werthvollem immer völliger abhanden kam. Wie der Pharisäismus keinen Unterschied zuläßt zwischen großen und kleinen Geboten, weil die äußere Gesetzesautorität zu dem einen wie zu dem andern ganz in gleicher Weise verbindet, so legt auch der Essäismus bei gleicher Aeußerlichkeit des sittlichen Maßstabes auf Herzensreinheit und auf levitische Reinigkeit völlig den gleichen Werth, und sieht in der bis zur Caricatur getriebenen Ueberspannung der letztern die sicherste Bürgschaft, ersterer immer völliger theilhaftig zu werden. Er verhält sich in dieser Hinsicht ähnlich zum Christenthum, wie sich die ursprüngliche Lebensanschauung der Waldenser und Katharer zum evangel. Protestantismus verhält. Ein Reformversuch, durchaus noch auf dem Boden jüd. Gesetzlichkeit wurzelnd, ja diese im redlichen Streben nach Heiligung des Lebens womöglich noch überbietend, krankt er an der Ohnmacht, den tiefern sittlichen Gehalt in neue geistigere Formen zu kleiden, und sinkt bei allem ethischen Idealismus zu kümmerlichem Sektenwesen herab.

Eine ganze Reihe von charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Essäerthums erklären sich aus dieser Angst um gesetzliche Reinigkeit, über welche der praktischere Pharisäer nicht selten seinen Spott ergoß. Schon die essäische Ordensverfassung mit ihrer kastenmäßigen Gliederung soll jenem Streben nach Reinheit dienen, um dessentwillen die Essäer aus dem Volksganzen ausschieden und eine abgeschlossene Welt für sich bildeten. Es gab bei ihnen vier verschiedene Klassen oder Reinheitsgrade: die Novizen des ersten, die des zweiten und dritten Probejahres, die jüngern und die ältern Brüder; die Glieder der je höhern Klasse durften mit denen der je niedern nicht einmal in Berührung kommen, ohne sich zu verunreinigen, geschweige, daß ein Uneingeweihter zu ihren Gottesdiensten und Mahlzeiten Zutritt hatte. Die Novizen des ersten Jahres erhielten Schaufel, Schurz und das weiße Gewand und mußten, zum Beweis ihrer Enthaltsamkeit, schon die ganze Strenge essäischer Lebensweise auf sich nehmen, ohne doch einer nähern Gemeinschaft mit den Brüdern gewürdigt zu werden; im zweiten und dritten Jahre mußten sie ihre Tugend bewähren: sie erhielten „reines Wasser zur Heiligung", erlangten auch Zutritt zum Gottes-

dienst, aber noch nicht zu den heiligen Mahlen. Endlich nach drei Jahren erfolgte die förmliche Aufnahme. Derselben ging ein feierlicher Eidschwur vorher, der unter anderm auch das Gelöbniß enthielt, die Geheimnisse des Ordens, die heiligen Bücher, die Engelnamen keinem Draußenstehenden, selbst in Todesgefahr, zu verrathen, vor den Ordensgenossen dagegen nichts verborgen zu halten und die Satzungen der Gemeinschaft ohne Hinzuthun oder Hinwegnehmen, genau so, wie man in ihnen unterrichtet sei, weiter zu überliefern (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 7. 10). Ohne die strengste Verschwiegenheit gegen andere wäre der Abschluß nach außen kein vollständiger, die Gemeinschaft also gegen das Eindringen unlauterer und ungeprüfter Elemente nicht hinlänglich gesichert gewesen; um so inniger schlossen sich dagegen die Ordensbrüder aneinander. Das Gewichtlegen auf unverfälschte Lehrüberlieferung gehörte ebenso wie die strenge Subordination der Jüngern unter die Aeltern, der Gehorsam gegen die Vorgesetzten und die Achtung vor dem Willen der Mehrheit zu den Grundbedingungen für den in sich gefestigten, nach außen geschlossenen Bestand der essäischen Gemeinschaft (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 7. 9). Die Rangordnung, auf welche man ein ganz besonderes Gewicht legte, richtete sich nicht nach dem Lebensalter, sondern nach der Zeit des Eintritts in den Orden (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 10; Philo, Quod omnis probus liber, II, 458). Unter den Beamten der Gemeinschaft werden Priester (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 3; „Jüdischer Krieg", II, 8, 5) und Wirthschaftsverwalter (ἐπίτροποι, ἐπιμεληταί, ἀποδέκται προσόδων, ταμίαι), zu denen auch die Fremdenpfleger (κηδεμόνες ξένων) gehörten, genannt; es sind dies die „Vorgesetzten", denen die Novizen bei Aufnahme in den Orden Gehorsam gelobten. Die Gerichtsbarkeit, welche nach strengster Gerechtigkeit gehandhabt wurde, war nicht in den Händen einzelner Richter, sondern förmlicher Gemeindegerichte, zu denen mindestens hundert Brüder gehörten (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 9; vgl. 7).

Mit allen diesen Ordnungen, obwol sie theilweise, wie die Wahl eigener Priester an die Stelle der Tempelhierarchie in Jerusalem, bereits über die Grenze des nach dem jüd. Gesetz Zulässigen hinausschreiten, wollte man zunächst nur die levitische Reinheit, welche ohne strenge Absonderung und Ausschließlichkeit, ja ohne eine vom Volksganzen geradezu sich ablösende Sondergemeinschaft schlechthin undurchführbar schien, wirklich ins Leben führen. Daß die Consequenzen des einmal beschrittenen Wegs immer weiter drängten, immer weiter vom echten gesetzesstrengen Judenthum abführten, darf uns ebenso wenig wundernehmen wie die theilweise Beeinflussung des Essäismus durch fremde Elemente. Aehnliches findet sich auch anderwärts im spätern Judenthum, und nicht blos bei den Alexandrinern, obwol man den Anspruch, nur das Ideal der jüd. Gesetzestreue verwirklichen zu wollen, darum nicht aufgab, und nirgends ausländische Vorstellungen herübernahm, außer, wo sie wenigstens im jüd. Zeitbewußtsein eine Anknüpfung fanden. Es ist dies auch bei denjenigen Zügen der essäischen Askese der Fall, welche man nur aus griechischen oder pers. Einflüssen glaubte herleiten zu können.

Ein sehr charakteristisches Merkmal der essäischen Lebenssitte sind die mit einer gewissen gottesdienstlichen Weihe umkleideten Bäder und Waschungen. Wie die Pharisäer vor jeder Mahlzeit sich waschen und, aus Angst vor Verunreinigung, vorher alle Geräthe einer genauen Lustration unterwarfen, so findet sich bei den Essäern Aehnliches, nur noch gesteigert. Mit der Reinigung von Händen und Füßen, wie dieselbe auch den jüd. Priestern vor Verrichtung der heiligen Handlungen auferlegt war, begnügten sie sich nicht; vielmehr gingen jeder Mahlzeit mittags und abends förmliche Bäder in kaltem Wasser vorher, unstreitig mit symbolischer Bedeutung (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 5). Aehnliches berichten die Kirchenväter von den Hemerobaptisten (Epiphanius, Haer., XVII; Hegesippus bei Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 22), und jüd. Quellen von den sogenannten Morgentäufern (toble šaḥarit), die vielleicht mit den Essäern identisch waren (Grätz, „Geschichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1862], III, 467). Letztere unterwarfen sich jeden Morgen vor Aussprechen des Gottesnamens einer Lustration. Beim Baden trugen die Essäer einen leinenen Schurz, die Frauen, die wenigstens bei einem Theil derselben zugelassen waren, leinene Mäntel (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 5. 13). Ebenso legen sie, um durch das Arbeitsgewand nicht verunreinigt zu werden, bei ihren Zusammenkünften besondere heilige Kleider an, weiße Gewänder, unzweifelhaft ebenfalls von Leinwand, wie die Priester sie trugen, während die Arbeitskleider aus Wollstoff waren, der für weniger heilig galt

(Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 3. 5. 7; Philo Apologia pro Judaeis bei Euſebius, Praep. evang., VIII, 11, 6; De vita contemplativa, II, 477, und dazu Hegeſippus bei Euſebius, Kirchengeſchichte", II, 23; Zeller, „Die Philoſophie der Griechen" [2. Aufl., Leipzig 1868], III, II, 245 fg.). Die Mahlzeiten trugen nach einer auch ſonſt bezeugten ſpätern Sitte den Charakter von Opferhandlungen, und zwar galt dies, wie es ſcheint, im Unterſchied von der Sitte der Therapeuten und Ebioniten, von allen Mahlzeiten ohne Unterſchied. Wenigſtens durften die Eſſäer außer Kräutern und Feldfrüchten, die auch ſonſt den Aſketen geſtattet waren, keine andern als von den Prieſtern geweihte, d. h. als Opferſpeiſe, genießen, um ſich nicht zu verunreinigen, und mußten dies bei Aufnahme in den Orden feierlich geloben. Daher kommt es vor, daß Ausgeſtoßene Hungers ſterben mußten, weil man ihnen die einzige Speiſe vorenthielt, die ſie zu genießen berechtigt waren (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 5. 8). Aus dem Opfercharakter der gemeinſamen Mahlzeiten erklärt es ſich endlich, daß bei dieſen dieſelben, nur noch geſchärften Reinigkeitsregeln beobachtet werden mußten wie von den Leviten im Tempel: die Luſtrationen, die Anlegung der heiligen Kleider, die Weihgebete. Auch das gemeinſame Speiſehaus wird als heiliges Gebäude („Tempel") bezeichnet. Ohne Zweifel ſind unter dieſen Mahlen die „Opfer" zu verſtehen, welche die Eſſäer nach Joſephus („Alterthümer", XVIII, 1, 5) bei ſich ſelbſt darbrachten und für vorzüglicher hielten als die blutigen Opfer im Tempel. Um vor jeder Verunreinigung ſicher zu ſein, ließ man zu dieſen Mahlen weder Fremde noch Novizen zu, denn auch die „Fremden", deren Theilnahme an den Abendmahlzeiten erwähnt wird, waren ohne Zweifel reiſende Ordensbrüder. Nach den Mahlzeiten wurden die heiligen Kleider ſofort wieder abgelegt, wie leicht hätten ſie auch bei der Arbeit verunreinigt werden können. Auch die kleine Schaufel, welche die Novizen außer dem leinenen Schurz und dem weißen Gewand empfingen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 7. 9), hängt mit demſelben äußerſten Reinigkeitsſtreben zuſammen; ſie diente dazu, ſofort nach verrichteter Nothdurft das Unreine in die Erde zu vergraben und ſo jede weitere Berührung deſſelben zu verhüten. Dieſe Sitte erinnert an die 5 Moſ. 23, 12 fg. den Iſraeliten auf dem Zug durch die Wüſte gegebenen Weiſungen, aber auch hier iſt der alte, längſt in Vergeſſenheit gerathene Brauch nicht nur erneut, ſondern noch weit über die urſprüngliche Strenge hinaus geſteigert.

Wie wenig die Eſſäer beabſichtigten, mit dieſen und ähnlichen Bräuchen über die Linie ſtrenger Geſetzesfrömmigkeit hinauszuſchreiten, beweiſt auch die Verehrung, welche ſie dem Geſetz und dem Geſetzgeber zollten. Wie ſie unabläſſig mit den heiligen Büchern ſich beſchäftigten (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 12; vgl. auch über die Therapeuten Philo, De vita contemplativa, II, 475), ſo ehrten ſie nächſt Gott keinen höher als Moſe, beſtraften jede Beſchimpfung ſeines Namens mit dem Tode und konnten durch keine Todesqualen bewogen werden, ihn zu läſtern (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 9). Aber auch ihre Sabbatfeier überbietet noch die phariſäiſche an Strenge. Erklärten es ſchon die Phariſäer für unterſagt, am Sabbat irgendeine Arbeit vorzunehmen, ſo rührten die Eſſäer am Sabbat nicht einmal ein Geräth an. Sie bereiteten nicht nur ihre Speiſen am Tage vorher, um am Sabbat kein Feuer anzünden zu dürfen, ſondern ſie wagten es nicht einmal, an dieſem Tage ihre Nothdurft zu verrichten (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 9). Wieweit ſie die von den Phariſäern ſo kleinlich beobachtete Zehntpflicht hielten, iſt uns nicht überliefert. Wahrſcheinlich aber werden die ſogenannten „Weihgeſchenke", welche ſie zum Tempel ſandten (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5), in den Zehntleiſtungen beſtanden haben, und wir müſſen annehmen, daß die Eſſäer auch in dieſem Punkt den Phariſäern an Aengſtlichkeit wenigſtens nicht nachſtanden.

Mit derſelben übergeſetzlichen Strenge hängt nun aber weiter auch die eſſäiſche Ueberſpannung der Faſtengebote zuſammen. Obwol uns ihre Enthaltung von Fleiſch und Wein nicht ausdrücklich überliefert iſt, ſo wird dieſelbe doch theils durch die Sitte der verwandten Therapeuten und Ebioniten, theils, was die Verwerfung des Fleiſchgenuſſes betrifft, durch die Verwerfung der blutigen Opfer beſtätigt (vgl. auch Philo, Quod omnis probus liber, II, 457; Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5, und dazu Zeller, a. a. O., II, II, 243). Läge nun in der Abneigung gegen die Thieropfer die Urſache für die eſſäiſche Enthaltung vom Fleiſchgenuß, ſo müßte man hier wenigſtens ein Element dualiſtiſcher Aſkeſe anerkennen, welches nur aus fremden Einflüſſen herſtammte. Es iſt indeß ebenſo gut das umgekehrte Verhältniß denkbar, daß die Eſſäer, weil ſie überhaupt kein Fleiſch aßen, auch des Opferfleiſches und des blutigen Opfers überhaupt ſich enthielten. Dann

aber erklärt sich jener Zug einfach daraus, daß die Essäer sich zu permanentem Fasten verpflichtet fühlten, um auch auf diese Weise mit Gott in engere Gemeinschaft zu treten. Anhaltendes Fasten, insbesondere die Enthaltung von Fleisch und Wein, galt im damaligen Judenthum ganz allgemein als eine nothwendige Vorbereitung für den Verkehr mit Gott. Schon das Buch Daniel läßt den Propheten, um der Offenbarung Gottes gewürdigt zu werden, drei Wochen lang sich des Fleisch- und Weingenusses enthalten, und ähnliches begegnet uns in der Apokalypse des Esra (4 Esra 9, 24. 26; 12, 51) und im Henochbuch (7, 4. 5; 98, 11 vgl. 83, 2; 85, 3). Aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels ist uns berichtet, daß der strengere Theil der Pharisäer sich ebenfalls des Fleischgenusses enthielt, weil kein Opferfleisch mehr zu beschaffen sei, desgleichen des Weingenusses, weil keine Libationen mehr möglich seien. Andere enthielten sich nur des Weines, aßen aber Fleisch, weil man nach dem Aufhören des Tempelcultus auch anderwärts opfern dürfe (Geiger, a. a. O., S. 152). Diese Züge beweisen jedenfalls, daß unter gewissen Umständen die Enthaltung von Fleisch und Wein auch sonst bei den strengen Juden nichts Unerhörtes war. Der Verzicht auf den Weingenuß wenigstens geht in noch weit ältere Zeiten hinauf; derselbe war den Priestern und Leviten verboten, solange sie im Tempel Functionen hatten; ebenso verzichteten die Nasiräer infolge förmlicher Gelübde zeitweilig, ja, nach später aufgekommener Sitte, selbst lebenslänglich darauf; und ganz Aehnliches wird uns aus der Zeit des Jeremia von den Genossenschaften der Rechabiten berichtet. Die Enthaltung von Fleischspeisen aber ergab sich nothwendig als die spätere Form des Fastens überhaupt, sobald dieses nicht, wie ursprünglich nur dann und wann, einen einzigen Tag dauerte (so schon früher am großen Versöhnungstage), sondern längere Zeit hindurch fortgesetzt werden sollte; eine Sitte, welche sich im spätern Judenthum nicht selten findet und von den Juden dann auch zu den Christen hinüberkam. Die Pharisäer fasteten zweimal in jeder Woche und glaubten damit, dem übrigen Volk gegenüber jedenfalls schon etwas Besonderes zu thun. Das Neue des Essäismus besteht also lediglich darin, daß er die Fastenspeise zur permanenten Nahrung erhebt und überhaupt gar keine andere zulassen will. Hierdurch erklärt es sich auch, warum sie sich an den Thieropfern im Tempel nicht betheiligen konnten. Es ist dies wenigstens ursprünglich keine Verwerfung der blutigen Opfer an sich, wie die Berichterstatter es aufgefaßt haben, obwol wahrscheinlich in späterer Zeit allerdings diese Meinung hinzutrat, sondern nur eine Consequenz der persönlichen Fastenpflicht, welche im übrigen der Anerkennung des Tempelcultus selbst keinen Eintrag that.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der berichteten Enthaltung vom Salböl (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 3) und vom ehelichen Umgang. Des Salböls enthält sich auch Daniel bei seinem dreiwöchentlichen Fasten (Dan. 10, 2); ebenso pflegte das Salben am großen Versöhnungstag und sonst in Zeiten der Trauer zu unterbleiben, daher Jesus gerade umgekehrt seinen Jüngern die Anweisung gab, sich beim Fasten zu salben (Matth. 6, 17), damit das Fasten vor andern Leuten verborgen bleibe und dadurch die Möglichkeit frommer Ostentation abgeschnitten werde. Bedenkt man andererseits, wie wichtig gerade bei den klimatischen Verhältnissen des Orients der Gebrauch des Salböls war, und wie hoch man den Werth desselben zu schätzen wußte, so ist der consequente Verzicht auf dasselbe bei den Essäern wieder ein Beweis jener strengen Askese, die das ganze Leben in stetem Fasten hinbrachte. Ueber die Ehe endlich waren die Ansichten nach den Berichten getheilt, wie wir dies später auch bei den christianisirten Essäern wiederfinden, und wenn auch nur der kleinere Theil der Partei in der Ehe gelebt haben wird (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 13, vgl. mit den Stellen, in denen es allgemein heißt, die Essäer hätten die Ehe verworfen, Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5; „Jüdischer Krieg", II, 8, 2; Philo, Apologia pro Judaeis bei Eusebius, Praep. evang., VIII, 11. 14—17; Plinius, V, 17), so folgt doch schon hieraus, daß die Enthaltung von der Ehe nicht unmittelbar in der essäischen Grundanschauung selbst gelegen haben kann, sondern nur aus Rücksichten praktischer Frömmigkeit floß, die eine strengere und eine laxere Handhabung zuließen. Nun bestimmt aber schon das mosaische Gesetz (2 Mos. 19, 15), daß der Geschlechtsverkehr der Ehegatten vor und während heiliger Uebungen ausgesetzt werden müsse, und die Stelle 3 Mos. 15, 18 wurde wenigstens in der nachexilischen Zeit dahin verstanden, daß der Beischlaf verunreinige (Josephus, Contra Apion., II, 24). Im Henochbuch kommt daher zu dem strengen Fasten, wodurch man sich auf

den Verkehr mit Gott vorbereiten mußte, auch die Enthaltung vom ehelichen Umgang hinzu (Hen. 83, 2; 85, 3). Indem nun die Essäer in ihrer Mehrheit die Ehe überhaupt als ein Hinderniß des frommen Lebens verwarfen, traten sie freilich wieder über die Grenzlinie echt jüd. Anschauungsweise hinaus; es ist aber dennoch nicht nöthig, hierfür nach einem Motiv außerhalb des Judenthums zu suchen. Die essäische Reinheitsangst hat hier wie in andern Stücken, trotz des echt jüd. Ausgangspunktes, zu Consequenzen geführt, welche mit dem gemeinen Judenthum nicht länger vereinbar waren. Wahrscheinlich ist der völlige Verzicht auf die Ehe auch hier nicht die ursprüngliche Sitte gewesen, sondern diese ist noch am treuesten bei denjenigen Essäern bewahrt, die zwar in der Ehe lebten, aber die Weiber, bevor sie heiratheten, einer dreijährigen Prüfungszeit und, nach der Aufnahme in die Gemeinschaft, denselben Lustrationen, welche bei den Männern üblich waren, unterwarfen, den ehelichen Umgang aber streng auf den Zweck des Kinderzeugens beschränkten. Wenn nachmals die strengere Ansicht herrschende Sitte wurde, so bietet die damals auch sonst nicht ungewöhnliche Reflexion über die größere Vorzüglichkeit des ehelosen Lebens das naheliegende Mittelglied, wogegen eine dualistische Ansicht von der Materie sicher auch hier erst später hinzutrat.

Alles dies führt uns, wenigstens was den Ursprung und die erste Entwickelung der Sekte betrifft, keineswegs über das innerjüd. Gebiet hinaus. Auch was über die essäische Dogmatik berichtet wird, erklärt sich wenigstens zum größern Theil aus der damaligen Entwickelungsstufe des Judenthums. Es will wenig besagen, wenn Philo (Quod omnis probus liber, II, 458) erzählt, die Essäer hätten gerade den theoretischen Theil der Philosophie, die Metaphysik und Logik, den Schwätzern überlassen und dafür alles Gewicht auf das Praktische gelegt. Denn diese praktische Tendenz hatte überhaupt alle Philosophie jener Zeit, und ließ dennoch Raum genug für eine ganze Reihe theologischer Fragen. Ueberdies bemerkt Philo ausdrücklich, daß die Essäer über das göttliche Wesen und den Ursprung des Alls in der That „philosophirten". Auch die allegorische Auslegung der heiligen Schriften war bei ihnen zu Hause; sie sahen in dem Wortlaut der biblischen Urkunden Symbole höherer Wahrheiten, welche bei den gottesdienstlichen Versammlungen erläutert zu werden pflegten (Philo, a. a. O., wo die Zeller'sche Auslegung: „Einer der kundigsten tritt auf und erklärt, was darin dunkel ist", nach dem Zusammenhang die einzig mögliche ist). So gewiß nun das empfundene Bedürfniß allegorischer Schrifterklärung bereits eine innerliche Abwendung von dem ursprünglichen Sinn der Ueberlieferung beweist, so wenig entnehmen wir daraus schon über die Richtung, in welcher sich der neue Vorstellungskreis bewegte. Nicht blos die Alexandriner, wie Philo, sondern auch die pharisäischen Schriftgelehrten Palästinas bedienten sich zu Jesu Zeit ganz allgemein der allegorischen Auslegung. Inwiefern der essäische Schicksals- oder Vorherbestimmungsglaube (Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 9; XVIII, 1, 5) mit einer dualistischen Weltanschauung zusammenhänge (Zeller, a. a. O., III, II, 250), muß bei der Dürftigkeit unserer Nachrichten dahingestellt bleiben. Die Angabe des Josephus („Alterthümer", XVIII, 1, 5), daß die Essäer alles, die Sadducäer nichts, die Pharisäer nur einiges vom Schicksal abhängig gemacht hätten, sieht einem künstlichen Schematismus sehr ähnlich, und dasselbe gilt vielleicht von der weitern Notiz, die Essäer hätten an die Unsterblichkeit der Seele, aber nicht an die Auferstehung der Leiber, die Pharisäer an beides, die Sadducäer weder an das eine noch an das andere geglaubt. Indeß werden diese Angaben, auch wenn sie für das Verständniß griech.-röm. Leser zurechtgemacht sind, schwerlich aus der Luft gegriffen sein. Noch bestimmter scheinen die weitern, von Josephus den Essäern zugeschriebenen Ansichten über den Ursprung und das Schicksal der Seele auf fremde Einflüsse, speciell der platonischen Schule, zu deuten. Die Seelen, aus reinstem Aether gewoben, stammen vom Himmel, durch einen unwiderstehlichen Drang auf die Erde herabgezogen, werden sie vom Leibe wie von einem Kerker umgeben, bis im Tode die Stunde ihrer Erlösung schlägt. Während der Leib, als das Sterbliche an ihnen, ohne Hoffnung auf eine Auferstehung zerfällt, schwingt sich die Seele der Frommen und Guten empor und gelangt zu einem paradiesischen Wohnsitz jenseit des Oceans, die Gottlosen erhalten eine finstere winterliche Kluft als Wohnung angewiesen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 11; „Alterthümer", XVIII, 1, 5). Hat hier Josephus nicht, wie oft, seinen Lesern zu Liebe Jüdisches absichtlich ins Griechische gemalt (dagegen Zeller, a. a. O., III, II, 252), so scheint nur übrigzubleiben, wenigstens hier griech. Einflüsse an-

zuerkennen. Indeß beweiſt die Parallele des Buchs Henoch (22, 1 fg.), auf welche Zeller verweiſt, nur für die auch ſonſt bei Juden verbreitete Annahme „ſeliger Plätze im Weſten", die den Frommen bis zum Gericht als Wohnſtätte angewieſen werden, alſo für eine Weiterentwickelung der Lehre vom Paradies, aber nichts für die ſpecifiſch platoniſche Sittenlehre, welche die Eſſäer nach Joſephus gehegt haben ſollen; eine Einwirkung griech. Philoſophie bleibt alſo auch hier unerweislich. Immerhin wird man jedoch ſagen können, wenn auch alles einzelne ſich rein aus dem Judenthum erklären laſſe, ſo weiſe doch der ganze Grundton der eſſäiſchen Aſkeſe, wie Philo und Joſephus ſie ſchildern, auf eine dualiſtiſche Weltanſchauung hin, die dem echten Judenthum fremd war. Der Gegenſatz eines Rechten und Linken, ein Reich der guten, ein anderes der böſen Geiſter, die Schickſalsmacht, welche alles beherrſcht, wenngleich von Gott nichts als Gutes kommt, das rein geiſtige Weſen der Seele, ihr Fall aus dem himmliſchen Lichtreich, die Schlingen der ſinnlichen Welt, der Körper eine Feſſel des Geiſtes, der ehrfürchtige Morgengruß an die Sonne und die Scheu, ihre Strahlen auf Unreines fallen zu laſſen — dazu die Enthaltung von Salböl, Fleiſch und Wein, von der Ehe, von Handel und Schiffahrt, Krieg, Blutvergießen u. ſ. w.: das alles rundet ſich unleugbar zuſammen zu einer einheitlichen Weltanſchauung, zu der die jüd.-alexandriniſche Religionsphiloſophie, die Therapeuten Aegyptens, endlich die chriſtianiſirten Eſſäer oder Ebioniten faſt Punkt für Punkt Parallelen bieten. (Rechtes und Linkes, Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 9; Philo, De vita contemplativa, II, 476, 481; Engelnamen, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 7; Sonnenſtrahlen Ausfluß des göttlichen Lichts, a. a. O., II, 8, 5. 9).

Aber auch ſo iſt weder eine directe Entlehnung aus griech. Philoſophie noch auch nur ein durch den jüd. Alexandrinismus vermittelter Einfluß des griech. Weſens erwieſen. Die ägypt. Therapeuten, welche Philo als die „Theoretiker" im Unterſchied von den „Praktikern" ſchildert, ſind nicht die Vorgänger, ſondern die Nachfolger der Eſſäer geweſen, eine fortgeſchrittene, ſtark von alexandriniſcher Philoſophie tingirte Entwickelungsſtufe derſelben Sektengeſtalt, die in den Eſſäern Paläſtinas noch in einfacherer und älterer Form erſcheint. Unleugbar haben ſich die mannichfachen geiſtigen Berührungen zwiſchen Judenthum und Griechenthum in den letzten 200 Jahren vor Chriſtus nicht blos auf Sprache und äußere Sitten, ſondern auch auf die geſammte Welt- und Lebensanſchauung erſtreckt, und nur vergleichungsweiſe blieb das unmittelbare religiöſe Gebiet dieſen umbildenden Einflüſſen entzogen. Aber jener Dualismus, dem die Materie als ſündig und unrein, der Leib als eine Feſſel der Seele erſcheint, der ſchroffe Gegenſatz eines doppelten Geiſterreichs, von Rechtem und Linkem, Männlichem und Weiblichem, Licht und Finſterniß, iſt doch urſprünglich nicht bei den Griechen, ſondern im Morgenland heimiſch, und wenn verwandte Anſchauungen damals auch in der helleniſchen Welt bei Philoſophen wie im populären Bewußtſein verbreitet waren, ſo iſt auch dies nur ein Zeichen jener ausgedehnten weſtöſtlichen Religionsmengerei, die ihre Impulſe ſicher in ungleich höherm Grad vom Orient als vom claſſiſchen Hellenenthum empfing. Es iſt unmöglich, dieſe Zeitmeinungen, die uns in den verſchiedenſten Umgebungen begegnen, auf ihre urſprünglichen Miſchungsverhältniſſe zurückzuführen. Mit demſelben Recht, mit welchem die einen auf griech. Philoſopheme zurückgingen, haben andere an Einflüſſe des Parſismus gedacht; noch näher legt ſich, zumal beim Vergleich mit ältern gnoſtiſchen Sektenmeinungen, mit den ſogenannten Sſabiern, den Mandäern u. a., der Gedanke an vorderaſiatiſches, insbeſondere ſyr. Heidenthum, wie es bei dem aramäiſch redenden Miſchvolk Galiläas, Samariens und des Transjordanlandes in der nacherıliſchen Zeit von neuem ſich ausbreitete und mit der religiöſen Weltanſchauung des A. T. aufs wunderlichſte ſich kreuzte. Neben dem, gegenüber dem Parſismus minder ſcharf ausgeprägten Dualismus, der doch auch ſonſt zu einer weltflüchtigen Aſkeſe führte, zeigen ſich Spuren einheimiſcher oder wenigſtens eingebürgerter Naturreligion; ſo vielleicht ſchon in dem an die aufgehende Sonne gerichteten Morgengebet (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 5), welches freilich keine eigentliche Anbetung der Sonne als eines Gottes, aber auch ſchwerlich das gewöhnliche jüd. Schemagebet (5 Moſ. 6, 4—9) geweſen ſein wird, ſondern wol eine Anrufung des himmliſchen Lichts oder auch der Sonne als eines, wenn auch nicht göttlichen, doch lebendigen und erhabenen Weſens. Eine weitere Spur liegt wol ferner in der magiſchen Vorſtellung, welche die Eſſäer ähnlich wie die Mandäer und Elkeſaiten von der reinigenden und entſühnenden Kraft des Waſſers gehegt zu haben ſcheinen, desgleichen in den von ihnen berichteten

magischen Curen und Dämonenbeschwörungen. Unter den alten Schriften, deren sie sich „zur Heilung der Seele und des Leibes" bedient haben sollen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 6), sind vermuthlich Zauberbücher nach Art der dem Salomo zugeschriebenen zu verstehen, von welchen Josephus anderwärts redet („Alterthümer", VIII, 2, 5). Dieselben enthielten also Beschwörungsformeln zur Austreibung böser Geister; außerdem gingen auch Curen mittels heilskräftiger Pflanzen und Steine bei ihnen im Schwange (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 6). Die Werke der Barmherzigkeit, in denen den Essäern ausdrücklich auch Fremden gegenüber freie Hand gelassen war („Jüdischer Krieg", a. a. O.), sind wahrscheinlich ebensolche magische Curen. Hiermit hängt endlich auch die von ihnen berichtete Wahrsagekunst und Traumdeuterei zusammen, in welcher sie die Bewunderung der Zeitgenossen erregten (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 12, vgl. „Alterthümer", XIII, 11, 2; XV, 15, 5; XVII, 13, 3). Alles dies weist wol auf starke Einflüsse einer, namentlich bei der heidnischen Bevölkerung Palästinas und Syriens weitverbreiteten Superstition, die keineswegs ausschließlich oder auch nur vorzugsweise hellenischen Ursprungs ist. Auch die ebenfalls auf einheimischer Naturreligion beruhende Anrufung der elementaren Mächte bei verschiedenen Weihen, Gelübden, Beschwörungen u. s. w., die uns später bei Ebioniten und Elkesaiten begegnet, war wol schon bei den Essäern im Gebrauch (vgl. meine Schrift „Zur Quellenkritik des Epiphanios" [Wien 1865], S. 145 fg., und Zeller, a. a. O., III, II, 254). Die jüd. Dogmatik ward durch diese und ähnliche, ursprünglich auf einem fremden Boden gewachsenen Vorstellungen und Bräuche nicht unmittelbar berührt; es schien möglich, ihnen sich hinzugeben und doch dabei ein gesetzesfrommer Jude zu bleiben. Einiges, wie die Dämonenbeschwörungen und magischen Curen, hatte auch bei den Pharisäern Eingang gefunden; sie entsprachen nur einem allgemeinen Zug der Zeit, dem die Essäer in ihrer Abgeschiedenheit vom nationalen Gemeinwesen vielleicht nur widerstandsloser nachgaben. Auf jüd. Boden verpflanzte Pythagoräer sind sie darum noch nicht, trotz der zahlreichen Berührungen mit neupythagoräischem Wesen, welche Zeller beibringt; nicht einmal ein Absenker des jüd. Alexandrinismus sind sie zu nennen, vielmehr scheint die Entwickelung, deren Resultate die Darstellungen des Philo und Josephus zusammenfassen, sich durchaus auf paläst. Boden vollzogen zu haben. Bestimmteres über die allmähliche innere Umgestaltung des Essäismus läßt sich bei der Lückenhaftigkeit unserer Nachrichten nicht mehr ausmitteln. Die fortschreitende Zuspitzung der echt chasidäischen Reinheitsangst zu einer wirklich dualistischen Weltanschauung, also die Ausdehnung der ursprünglich aus echt jüd. Motiven entsprungenen Grundgedanken über die jüdisch noch mögliche Grenzlinie hinaus, ist ohne Zweifel, ähnlich wie die Entwickelung des jüd. Alexandrinismus, allmählich und unbewußt vor sich gegangen, unter der Einwirkung von mancherlei dem paläst. Juden nicht blos räumlich nahe tretenden, sondern auch geistig durch wirkliche oder scheinbare Verwandtschaft mit innerjüd. Tendenzen sich empfehlenden Zeitmeinungen. Immerhin ist die wenigstens mittelbare Berührung mit griech. Ideen, wie schwer sie auch sich nachweisen läßt, doch immer noch glaubhafter als die neuerdings alles Ernstes befürwortete Uebertragung des buddhistischen Mönchthums auf jüd. Gebiet.

In der Gesammtentwickelung des jüd. Lebens jener Zeit nimmt doch der Essäismus eine weit untergeordnetere Stelle ein, als man ihm gemeinhin zuschreibt. Jene 4000 Männer, aus denen zu Philo's und auch zu Josephus' Zeit (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 5; Philo, Quod omnis probus liber, II, 457) die Partei bestand, bildete im israelitischen Volksganzen ein verschwindendes Bruchtheil. Es ist gewiß unrichtig, wenn man mit Ritschl die essäische Ascese aus dem Streben ableitet, dem levitischen Tempelpriesterthum eine neue Priesterschaft des Geistes gegenüberzustellen (vgl. dagegen besonders Zeller, a. a. O., III, II, 266 fg.), aber nicht minder ist es eine Verkennung des essäischen Wesens, wenn man in ihm mit Hilgenfeld, Grätz und theilweise auch Hausrath eine Erneuerung der altt. Prophetie sieht. Die essäische Wahrsagekunst hat mit der messianischen Weissagung lediglich nichts zu schaffen; daß die Apokalyptik vorzugsweise bei den Essäern zu Hause gewesen sein soll, läßt sich nicht beweisen, stimmt auch schlecht mit der Zurückgezogenheit der Essäer von dem öffentlichen Leben des Volks und seiner Interessen. Von den zahlreichen jüd. Apokalypsen, die man neuerdings dem Essäismus hat zuweisen wollen (zuletzt noch die neuentdeckte „Himmelfahrt des Mose"), ist wahrscheinlich auch nicht eine einzige aus essäischen Kreisen hervorgegangen. Auch nicht eine Spur führt

darauf, daß die Partei, wie noch Hausrath (a. a. O., I, 141) wiederholt hat, für „die Geschichte des Gottesreichs" in Israel und für die messianische Zukunft des Volks ein besonders lebhaftes Interesse an den Tag gelegt habe; im Gegentheil gebührt ihr weit eher das Verdienst, durch Abwendung des Blicks von den hochgespannten Hoffnungen äußerer Volksherrlichkeit einer Vergeistigung der messianischen Idee, die freilich von anderwärts herkam, den Boden geebnet zu haben. Der Heldenmuth der Essäer im röm. Krieg, von dem Josephus („Jüdischer Krieg", II, 8, 10) erzählt, war ein passiver Märtyrereifer, keine thatkräftige Betheiligung an dem Kampf um die Rettung der Nation. War die Grundtendenz des Essäismus auch sicher nicht „die Rettung der einzelnen im Schiffbruch des Ganzen" (Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867], I, 305) — hiergegen entscheidet schon die Begründung einer festgefügten Gemeinschaft im Volksganzen, die Ausscheidung eines geistigen Israel, wie es nachmals auch die Christengemeinde, freilich auf anderm Wege, erstrebte — so beruht das essäische Gemeinwesen doch gerade auf der Verzweiflung an einer Erneuerung des nationalen und religiösen Gesammtlebens von Israel, welche apokalyptischen Hoffnungen ebenso wenig Nahrung bot, als sie zu einem reformatorischen Auftreten im Volk den Muth ließ.

Dieser Verzicht auf ein religiös-sittliches Wirken im großen Stil, der sich freilich bei der essäischen Reinheitsangst ganz von selbst verstand, wird neben der letztern immer der Grundunterschied des Essäismus vom Christenthum bleiben. Die Essäer kommen als Aerzte, Wahrsager, Traumdeuter, Exorcisten, aber nicht als Lehrer und Prediger mit dem Volk in Berührung; ihre frommen Uebungen behalten sie ebenso wie ihre tugendhaften Gesinnungen für sich, ohne auch nur den Versuch zu wagen, ihre reinen religiösen Anschauungen zum Gemeingut der Nation zu erheben. Hierin liegt auch der principielle Unterschied zwischen ihnen und dem gewaltigen Bußprediger Johannes, dessen Askese und Taufpraxis sonst so viele Berührungen mit essäischem Wesen bietet. Noch schärfer prägt sich aber der Gegensatz aus, wenn wir von Johannes dem Täufer zu Jesus fortgehen. Fast alles, was Jesus im Gegensatz zu pharisäischem Wesen redet und thut, trifft immer zugleich auch das Essäerthum mit, ja zum Theil in gesteigertem Maß. Die ganze Lebenssitte Jesu, sein ungezwungener Verkehr mit allerlei Volk, ja gerade vorzugsweise mit den für unrein Geachteten, seine hohe Freiheit von jeder rituellen Engherzigkeit, seine Opposition gegen alles Gewichtlegen auf äußere Reinheit, auf Sabbatfeier und Fasten, seine sorglose Theilnahme an geselligen Freuden, an Gastmählern und Festlichkeiten, ja selbst eine ganze Reihe specieller Vorschriften und Anweisungen an die Seinen beweist, daß von essäischem Wesen auch nicht eine Ader in ihm war. Der Essäismus war von Haus aus unfähig, etwas Neues zu schaffen; von vornherein als Sekte angelegt, ist er Sekte geblieben und hat überall, wo er späterhin auf das Christenthum einwirkte, nur sektenbildend gewirkt.

Diese Einwirkungen beginnen freilich ziemlich früh, und nehmen in dem Maße, als das Judenchristenthum aus der lebendigen Gesammtentwickelung der Kirche sich loslöste, an Stärke und Ausdehnung zu. So verkehrt es ist, in den ältesten Nazarenern messiasgläubige Essäer zu sehen oder Judenchristenthum und essäischen Ebionitismus ohne weiteres zu identificiren, so drangen doch sicher schon vor dem jüd. Krieg essäische Elemente in die Urgemeinde ein. Die Schilderung freilich, welche die spätere judenchristl. Ueberlieferung von Jakobus dem Gerechten sowie von den Aposteln Petrus und Matthäus entwirft, ist sicher erst aus essäischen Kreisen hervorgegangen und im essäischen Geschmack nachträglich zurechtgemacht. Der geschichtliche Jakobus zeigt pharisäische, aber keine essäischen Sympathien; die, wie es scheint, durch ihn, gegen Ende des 5. Jahrzehnts unserer Zeitrechnung, in der Urgemeinde heraufgeführte Reaction einer strengen äußerlichen Gesetzlichkeit gegen die naive Sorglosigkeit eines Petrus um ceremonielle Correctheit trägt ebenfalls pharisäisches Gepräge, wenn sie gleich andererseits den Essäern zuerst ein näheres Verhältniß zur Messiasgemeinde ermöglicht zu haben scheint. Etwa zehn Jahre später begegnet uns dann zuerst eine kleine essäische Fraction in der großen, überwiegend judenchristl. Gemeinde zu Rom (Röm. 14). Aber schon die judenchristl. Schrift, welche den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte als Quelle diente, malt das gemeinsame Leben der Urgemeinde zum Theil mit essäischen Farben, und seit der Zerstörung von Jerusalem dringen essäische Elemente immer zahlreicher ins palästinens. Judenchristenthum ein. Schon die älteste Grundschrift der weitverzweigten clementinischen Literatur scheint von einem christianisirten Essäer verfaßt zu sein, und seit der Mitte des 2. Jahrh. ist die

eſſäiſche Abtheilung des Judenchriſtenthums an Rührigkeit, Thatkraft und propagandiſtiſchem Streben den andern Fractionen ohne allen Zweifel weit überlegen. Aus dieſem Kreiſe, dem die clementiniſchen Recognitionen und Homilien, das Buch Elxai, die ſchon dem Hegeſipp bekannten Sagen über Jakobus u. a. ihren Urſprung verdanken, gingen auch die „Ebioniten“ hervor, welche Epiphanius noch im 4. Jahrh. aus eigener Anſchauung kannte und von den „Nazaräern“ als beſondere Sekte unterſchied, obgleich die Namen Ebioniten und Nazaräer urſprünglich den verſchiedenſten judenchriſtl. Parteien gemeinſam waren. Aber gerade die aggreſſive, nach der Herrſchaft in der Gemeinde energiſch ſtrebende Tendenz haben dieſe chriſtianiſirten Eſſäer nicht aus dem alten, echten Eſſäerthum herübergenommen, ſondern erſt aus der Reibung mit andern Parteien, und nach allmählicher Abſtreifung mancher, die Thätigkeit nach außen hemmender Eigenthümlichkeiten gewonnen; ſtatt uns zu einer Modification des Urtheils über den urſprünglichen Eſſäismus, der im Laufe des 2. Jahrh. vielmehr völlig abſtirbt, zu nöthigen, legt ſie nur ein Zeugniß für die Expanſivkraft ab, welche dem chriſtl. Geiſt auch in ſeiner verkümmertſten Geſtalt noch innewohnte, zugleich aber freilich auch für die Unmöglichkeit, gegenüber der lebendig ſich entwickelnden Heidenkirche den judenchriſtl. Standpunkt ohne fortwährende Aufnahme von Elementen, die demſelben von Haus aus fremd, ja entgegengeſetzt waren, zu behaupten.

Vgl. Bellermann, „Geſchichtliche Nachrichten aus dem Alterthum über Eſſäer und Therapeuten“ (Berlin 1821); Gfrörer, „Kritiſche Geſchichte des Urchriſtenthums“ (1. Aufl., Stuttgart 1831), II, 280 fg.; Dähne, „Geſchichtliche Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religions-Philoſophie“ (Halle 1834), I, 439 fg., und deſſelben Artikel „Eſſäer“ in Erſch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte“, 1. Sect. (Leipzig 1843), XXXVIII, 173 fg.; Zeller, a. a. O. (1. Aufl., Tübingen 1852), III, 583 fg. und (2. Aufl., Leipzig 1868), III, 11, 234—292, und in den „Theologiſchen Jahrbüchern“, Jahrg. 1856, S. 401 fg.; Ritſchl in den „Theologiſchen Jahrbüchern“, Jahrg. 1855, S. 315 fg., und „Die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche“ (2. Aufl., Bonn 1857), S. 179 fg.; Hilgenfeld, „Die jüdiſche Apokalyptik“ (Jena 1857), S. 245 fg., und in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie“, Jahrg. 1860, S. 358 fg.; Jahrg. 1866, S. 408 fg.; Jahrg. 1867, S. 87 fg.; Jahrg. 1868, S. 343 fg.; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ (3. Aufl., Göttingen 1866), IV, 476 fg.; Frankel, in der „Zeitſchrift für die religiöſen Intereſſen des Judenthums“, Jahrg. 1846, S. 441 fg., und in ſeiner „Monatsſchrift für Geſchichte und Wiſſenſchaft des Judenthums“, Jahrg. 1853, S. 30 fg., 61 fg.; Grätz, a. a. O., III, 79 fg., 463 fg.; Herzfeld, „Geſchichte des Volkes Iisrael“ (2. Aufl., Leipzig 1863), II, 368 fg., 388 fg., 509 fg.; Joſt, „Geſchichte des Judenthums“ (Leipzig 1857—59), I, 207 fg.; Derenburg, a. a. O., S. 166—175, 460—463; Keim, a. a. O., I, 282 fg.; Hausrath, a. a. O., I, 133 fg. Lipſius.

Eſſen, ſ. Mahlzeit.

Eſſig. In dem warmen Klima Paläſtinas hält ſich der in Krügen oder Schläuchen (Matth. 9, 17) aufbewahrte Wein nicht lange, ſondern wird oft ſchon nach dem erſten Jahre zu Eſſig. Doch auch dieſer diente bereits zur Zeit des Boas in den heißen Erntetagen als Getränk, in das man das Brot tunkte (Ruth 2, 14). Naſiräer mußten wie des Weins, ſo auch des Eſſigs ſich enthalten (4 Moſ. 6, 3). Im übrigen erſchien dieſer wegen ſeiner ſcharfen Säure als ärmliches Surrogat für den Wein, weshalb der vieldulbende Dichter bei ſeiner Klage auch erwähnt: „In meinem Durſte tränkten ſie mich mit Eſſig“ (Pſ. 69, 22). Mehrfach kommt der letztere in ſprichwörtlichen Redensarten vor als Sinnbild verkehrter Hülfsmittel (Spr. 10, 26; 25, 20).

Wie die Leidensgeſchichte Jeſu lehrt, gab man den zum Kreuzestod Verurtheilten, ehe man ſie ans Holz nagelte, Eſſig zu trinken, der mit bittern Ingredienzen, gewöhnlich Myrrhen, gemiſcht war. Wohl ſollte dieſes Getränk die armen Menſchen etwas betäuben und für die mit der Annagelung erfolgenden ungeheuern Schmerzen einigermaßen abſtumpfen; daher Jeſus, der mit vollem Bewußtſein die Kreuzesqual tragen wollte, von demſelben nicht trinken mochte, während er in den letzten Augenblicken noch aus einem mit gewöhnlichem Eſſig gefüllten Schwamm einige Tropfen ſog zur Linderung des entſetzlichen Durſtes (Matth. 27, 34. 48; Mark. 15, 23. 36; Joh. 19, 29). Furrer.

Eſthaol, eine Stadt in der Ebene des Stammes Juda bei Zorea und Ir-Semes (Joſ. 15, 33), wurde ſpäter den Daniten zugetheilt (Joſ. 19, 41; Richt. 13, 25). Ihre Bewohner waren von Kirjath-Jearim (ſ. d.) ausgegangen (1 Chron. 2, 53). Sie lag

nach Eusebius, 4 Stunden nordwärts von Eleutheropolis nach Nikopolis hin, und ist ohne Zweifel in dem heutigen Um-Eschteyjeh erhalten, südwestlich von Surah (Zorea) und westlich von Ain-Schems (Beth-Semes = Ir-Semes) bei Tibneh (Timna). Kneucker.

Esthemo oder **Esthemoa,** eine Priesterstadt im Gebirge Juda (Jos. 15, 50; 21, 14; 1 Sam. 30, 28; 1 Chron. 4, 17. 19; 6, 42 [7, 57]), zur Zeit des Eusebius ein großer Flecken nördlich von Anem (= Anim, das heutige Guwein), noch heute ein ansehnliches Dorf, Semua, mit Trümmern von alten Grundmauern, auf einer kleinen Erhöhung gelegen, im Süden von Hebron, westlich von Main (Maon) und südöstlich von Anâb. Kneucker.

Esther. Esther ist der pers. Name eines jüd. Mädchens Hadasa, welches in dem Harem eines pers. Königs Ahasverus zu hohen Ehren emporstieg und als Favoritin desselben Gelegenheit fand, ihre im Reich angesiedelten Glaubensgenossen vor einem großen Unglück zu bewahren und deren Rettung zu bewerkstelligen, eine That, deren Andenken, in einem besondern, nach ihr benannten Buch erhalten, noch heute jährlich in der Synagoge gefeiert wird. Die Geschichte, wie sie in diesem Buch erzählt wird, ist zwar bekannt genug, mag aber hier ganz kurz und nur in allgemeinen Zügen wiederholt werden, weil die neuere Wissenschaft in Betreff derselben manche nicht unerhebliche Bedenken erhoben hat, welche nachher zur Sprache gebracht werden müssen.

Die Erzählung beginnt mit dem Bericht über ein großes Fest, welches der König Ahasverus seinen Großen und dem Volk seiner Hauptstadt Susa gegeben, und während dessen er in der Weinlaune auf den Einfall kam, aller Welt seine schöne Königin Wasti zu zeigen. Diese nun weigerte sich zu erscheinen, wurde infolge dessen verstoßen und sollte durch eine andere ersetzt werden, zu welchem Behuf dem König eine Menge Mädchen zur Auswahl vorgeführt wurden. Nach vier Jahren fiel seine Wahl auf jene Jüdin, deren Abstammung ihm übrigens unbekannt blieb, die Base und Pflegetochter eines Benjaminiten Mordekai (Mardochäus). Nachmals hatte dieser Mordekai Gelegenheit, sich um den König sehr verdient zu machen, indem er eine Verschwörung gegen dessen Leben entdeckte und die Bestrafung der Schuldigen herbeiführte, was auch in die Reichschronik eingetragen wurde. Wiederum verging eine Reihe von Jahren, während welcher ein gewisser Haman als Günstling des Königs zu den höchsten Ehren kam und eine unbeschränkte Herrschaft übte. Dieser war aber ein Feind der Juden und namentlich Mordekai's, der sich von jeher geweigert hatte, ihm gegenüber die demüthige Stellung einzunehmen, welche das orientalische Ceremoniell und der Stolz des allmächtigen Günstlings verlangte. Er beschloß also die Juden allesammt auszurotten, erlangte vom König ohne weiteres die Erlaubniß dazu, indem er von der zu hoffenden Beute 10000 Talente Silber in den Schatz zu liefern versprach, welches Geld indessen der König zum voraus dem Minister schenkte, und ließ das Los über den Tag entscheiden, wo im ganzen pers. Reich alle Juden auf Einen Schlag ermordet und ihrer Habe beraubt werden sollten. Das Los fiel auf den 13. Tag des 12. Monats (Adar) im 12. Jahr der Regierung des Ahasverus, und bereits im Beginn desselben Jahres wurde in allen Provinzen der betreffende Befehl ausgefertigt, aber nicht insgeheim, sondern ganz öffentlich, sodaß die Juden in der größten Angst und Bestürzung waren. Mordekai fand Mittel, die Esther wissen zu lassen, was vorging, natürlich mit der Bitte, etwas für ihr Volk zu thun. Sie entschuldigte sich aber mit dem Bedeuten, daß Todesstrafe darauf stehe, wenn jemand ungerufen zum König gehe. Indessen ließ ihr Mordekai keine Ruhe und wies darauf hin, daß sie ja als Jüdin dem allgemeinen Verderben zuletzt auch nicht entgehen würde. Sie entschloß sich daher, den gefährlichen Schritt zu wagen, und bereitete sich auf denselben durch dreitägige Fasten vor. Die Sache lief aber ganz friedlich ab. Der König war sehr gnädig, fragte nach ihrem Begehren, und sie begnügte sich, ihn für den andern Tag nebst dem Haman zu einem Mahl einzuladen. Bei diesem Mahl war der König guter Dinge und bot seiner Geliebten an, ihr jeden Wunsch zu erfüllen, wenn es auch das halbe Reich kostete. Sie aber begnügte sich, die Einladung für ein zweites Mahl zu wiederholen. Haman war außer sich vor Glück und Hochmuth, ärgerte sich aber um so mehr, als Mordekai ihm beim Ausgang aus dem Palast wiederum die Reverenz verweigerte. Aber auf dem Gipfel der Gunst hoffte er bald mit ihm fertig zu werden und ließ zum voraus einen 50 Ellen hohen Galgen errichten, um ihn daran zu hängen. In derselben Nacht aber litt der König an Schlaflosigkeit und ließ sich zum Zeitvertreib aus der Reichschronik vorlesen,

wobei die Geschichte jener Verschwörung vorkam und deren Entdeckung durch Mordekai. Als der König erfuhr, daß letzterer für diesen Dienst noch keine Belohnung empfangen habe, ließ er Haman rufen, um ihn zu fragen, was einem Mann anzuthun sich gebühre, welchen der König sehr ehren wolle. Haman, in der Meinung, es gelte ihm selbst, schlug vor, diesen Mann in königlichem Aufzug durch die Stadt zu führen und sein Lob ausrufen zu lassen. Und also mußte er selbst für Mordekai thun. Unter bangen Ahnungen verfügt er sich hierauf zum zweiten Banket bei Esther. Hier eröffnet nun diese dem König den Anschlag Haman's auf ihr eigenes und ihres Volkes Leben; der König, im höchsten Zorn, entfernt sich einen Augenblick, und, als er wieder eintritt, findet er Haman auf Esther's Polster liegend, natürlich in bittender Stellung, erklärt dies aber als Majestätsbeleidigung und läßt den Günstling sofort an seinen eigenen Galgen hängen, macht dafür den Mordekai zu seinem Minister und schenkt ihm Haman's Haus. Der früher gegen die Juden erlassene Befehl konnte nicht einfach widerrufen werden, weil dies gegen die Reichsordnung war, aber es wurde in gleich officieller Weise denselben erlaubt, sich am 13. Adar mit den Waffen gegen jeden Angriff zu vertheidigen und selbst angriffsweise gegen ihre Feinde vorzugehen. Dies machte einen solchen Eindruck, daß viele Heiden zum Judenthum übertraten. Als der angesagte Tag kam, machten sich die Juden über ihre Feinde her, ohne daß die Satrapen, welche sich vor dem neuen Günstling fürchteten, es wagten, ihnen zu wehren. In den Provinzen wurden 75000 Judenfeinde getödtet, in Susa selbst 500; auf Esther's Begehren aber gestattete der König noch einen zweiten Rachetag, an welchem weitere 300 getödtet und die zehn (namentlich aufgeführten) Söhne Haman's gehängt wurden. Der auf diesen blutigen Tag folgende, in den Provinzen der 14. Adar, in der Hauptstadt der 15., wurde ein großer Festtag, und durch ein eigenes Edict Mordekai's auf ewige Zeiten als solcher eingesetzt. Das Fest erhielt und trägt noch heute den Namen Purim, von dem Pur oder Los, welches Haman geworfen hatte, um den Tag der von ihm beabsichtigten Judenvertilgung zu bestimmen. Mordekai blieb in hohen Ehren und die ganze Geschichte wurde in die pers. Reichschronik eingetragen.

So weit die im Buch Esther enthaltene Erzählung. Stünde sie nicht in der Bibel, so würde sie kaum vorübergehend die Aufmerksamkeit der Geschichtsforscher zu fesseln im Stande sein. Die unzähligen Judenverfolgungen der ältern, mittlern und neuern Zeit machen zum voraus jede derartige Geschichte ebenso wahrscheinlich als gleichgültig, und die daranhängenden Uebertreibungen und Sonderbarkeiten würde man ohne weiteres auf Rechnung der interessirten Phantasie setzen, ohne viel Aufhebens davon zu machen. Allein aus mehrfachen Gründen kann die Wissenschaft bei diesem, anscheinend so einfachen und anspruchslosen kleinen Literaturproduct nicht unbetheiligt vorübergehen. Schon der Umstand, daß ausdrücklich ein noch bestehendes, überall bei den Juden mit lebhafter Theilnahme gefeiertes, jährlich wiederkehrendes Fest mit dieser Geschichte in Verbindung gebracht und aus ihr erklärt wird, zieht wenigstens die Aufmerksamkeit des Archäologen auf sich. Natürlich aber hat die Einverleibung des Buchs in die Sammlung der heiligen Schriften den christl. Theologen die Pflicht und das Verlangen nahe gelegt, über dasselbe und seinen Inhalt sich ein Urtheil zu bilden. Wir wollen also, um zugleich vollständig und doch übersichtlich die einschläglichen Thatsachen und Untersuchungen unsern Lesern vorzulegen, der Reihe nach im Folgenden Rücksicht nehmen auf das Fest Purim selbst, soweit dies zum Verständniß der Geschichte vorläufig nöthig sein wird, da diesem Fest später ein eigener Artikel gewidmet werden soll, sodann die Geschichte des Buchs Esther sowol in der Synagoge als in der Kirche verfolgen, wobei seine Composition und Stellung im Kanon, seine verschiedenen Recensionen und die über dasselbe gefällten Urtheile zur Sprache kommen werden, und zuletzt unsere eigene Ansicht über dessen historischen Werth mittheilen.

Die älteste uns bekannte Erwähnung des Purimfestes, und somit der im Buch Esther erwähnten Geschichte, findet sich 2 Makk. 15, 36, wo es, als etwas Bekanntes und nur im Vorbeigehen als der „Mardochäustag" genannt wird, und zwar als ein regelmäßig am 14. Adar gefeiertes, schon zur Zeit des Unabhängigkeitskriegs. Josephus („Alterthümer", XI, 6, 13), am Schluß seiner ausführlichen Erzählung der betreffenden Geschichte, spricht ebenfalls von demselben als von einem in der ganzen Welt von den Juden gefeierten Dankfest, bei welchem sie sich gegenseitig Geschenke zu schicken pflegten, d. h. nach dem Text (Esth. 9, 22) Speisen. Die allgemeine Verbreitung des Festes, beziehungsweise die Erhaltung desselben, erklärt sich nicht nur aus den allgemeinen politischen und socialen

Verhältnissen und dem stets gesteigerten Nationalhaß, sondern auch aus dem Umstand, daß es vom Tempelcultus unabhängig war und also durch das Aufhören desselben nicht im mindesten beeinträchtigt wurde.

Ein wesentlicher Bestandtheil des Festes, dessen nähere Beschreibung, nach heutiger Sitte (Buxtorf, De synagoga iudaica, Kap. 29), uns hier nicht weiter interessirt, ist von alters her, wiewol sich im Talmud eine Sage von anfänglichem Widerspruch erhalten hat, die Vorlesung des Buchs Esther. Man darf wol sagen, daß kein Theil der Schrift volksthümlicher geworden ist und bei allen Klassen und Altern im Schos der Judenschaft bekannter als dieses Buch, bei dessen Anhörung die Gemeindeglieder, bis auf die jüngsten herab, an bestimmten Stellen, durch Klatschen und Schlagen, durch Segens- oder Verwünschungsformeln, ihre Theilnahme thätig bezeugen. Selbst in der Schreibweise bekundet sich äußerlich das, wir möchten sagen, dramatische Interesse an dem Inhalt: die Aufzählung der zehn Söhne Haman's, welche in dem Blutbad umkamen (Kap. 9, 6 fg.), gilt als der Hauptmoment der Geschichte und ist dem Auge als solcher dargestellt durch die allen unsern nach rabbinischer Vorschrift gedruckten hebr. Bibeln eigenthümliche Anordnung des Textes, welche offenbar darauf berechnet ist, die Feierlichkeit zu erhöhen. Uebrigens steht das Buch, das für den Synagogengebrauch öfters besonders geschrieben worden ist, und danach schlechthin „die Rolle" (Megilla) heißt, in der vollständigen Sammlung der heiligen Schriften A. T. im letzten Theil, als das letzte einer besondern Sammlung kleiner Schriften oder Buchrollen (Megillot), hinter dem Hohenlied, Ruth, Klagliedern und Prediger. In der christl. Bibel, um dies gleich hier anzuführen, hat man es, nach dem Vorgang der Griechen, an das Ende der Geschichtsbücher gesetzt, ihm also seine Stelle noch vor den Psalmen und Propheten angewiesen.

Ehe wir indessen die verschiedenen Urtheile christl. Theologen über dieses Buch mittheilen, müssen wir noch weiter von den eigenthümlichen Schicksalen berichten, welche es sehr früh schon, und unter jüd. Händen, in Betreff seines Textes erfahren hat. Das lebendige Interesse, welches das überall gedrückte Volk an der Geschichte nahm, beschäftigte bald zugleich die Phantasie und die Federn mit derselben, und veranlaßte wetteifernde Ausschmückung. Als die ältesten Denkmäler dieser literarischen Betriebsamkeit liegen uns zwei griech. Bearbeitungen vor, wovon die eine, ausführlichere oder wortreichere, in den gewöhnlichen Ausgaben der griech. Bibel (LXX) steht, die andere, etwas kürzere, nur in wenigen Handschriften derselben sich befindet und zweimal mit jener erstern synoptisch herausgegeben worden ist, von Jakob Usher, De graeca LXX interpretum versione (London 1655) und verbessert von O. F. Fritzsche, Libri Estherae graeci textus duplex (Zürich 1848), von welchem wir auch die gründlichsten Untersuchungen über diese Texte im ganzen und einzelnen (in seinem „Kurzgefaßten exegetischen Handbuch zu den Apokryphen des A. T." [Leipzig 1851], Thl. 1) erhalten haben. Abgesehen von kleinern Abweichungen unterscheidet sich der griech. Text vom hebräischen bekanntlich durch eine Reihe von Einschaltungen und Zusätzen. Er beginnt mit einem vorbedeutenden Traum des Mardochäus, welcher dann gegen das Ende hin erklärt wird; sodann wird durch ihn eine Verschwörung entdeckt, welche von der im hebr. Text erzählten und an seiner Stelle ebenfalls im griechischen berichteten zu unterscheiden ist. Ferner sind verschiedene Urkunden, Edicte, Briefe, welche in der Urschrift nur nebenbei erwähnt werden, vollständig und wörtlich eingeführt. So im 3. Kapitel der Befehl des pers. Königs an die Satrapen in Betreff der Vertilgung der Juden, im 4. Kapitel ein Gebet des Mardochäus und ein anderes der Esther, im 8. Kapitel das zweite Edict des Königs zu Gunsten der Juden. Außerdem sind einzelne Scenen der Geschichte weiter ausgemalt. Die beiden griech. Recensionen sind natürlich nicht von derselben Hand gefertigt, die kürzere ist die jüngere und von der längern offenbar abhängig; ob aber letztere von einer aus ihr gleichsam herauszulesenden buchstäblichen und einfachen Uebersetzung zu unterscheiden sei, welche zuerst vorhanden gewesen wäre, läßt sich nicht mit völliger Sicherheit behaupten, obgleich einzelne Widersprüche und Unzuträglichkeiten, welche sich bei der Vergleichung der ältern (hebräischen) und neuern Elemente herausstellen, die Sonderung zu empfehlen scheinen. Wie weit sie aber alle der Zeit nach auseinanderliegen mögen, läßt sich nicht sagen. Nach der Unterschrift des (ältern) griech. Textes soll dieser in Jerusalem geschrieben und unter der Regierung eines Ptolemäus und einer Kleopatra nach Aegypten gebracht worden sein. Diese Notiz paßt nun auf verschiedene Lagiden des 2. Jahrh. v. Chr.

ist aber wol an sich wenig zuverlässig. Gewiß ist nur, daß Josephus („Alterthümer", XI, 6) die ganze Geschichte der Esther ausführlich und in seiner rhetorisirenden Weise nach der längern alexandrinischen Recension erzählt, wobei er indessen einzelne Züge und Namen einflicht, die möglicherweise nicht von ihm erfunden, sondern einer andern uns unbekannten Bearbeitung entnommen sein dürften. Doch muß bei dieser Gelegenheit erwähnt werden, daß aller Wahrscheinlichkeit nach zu seiner Zeit das Buch Esther noch nicht dem officiellen Kanon einverleibt war. Die alten orientalischen Bibelübersetzungen, mit Ausnahme der ältesten syrischen, sind aus dem gemeinen griech. Text geflossen. Anders aber verhält es sich mit den lateinischen. Die vorhieronymianische (sogenannte Itala) fußt zwar auf dem griech. Text, weicht aber von beiden uns bekannten Recensionen desselben mehrfach ab, und es liegt die Möglichkeit vor, daß sie eine dritte verlorene wiedergebe oder daß der Uebersetzer, die beiden andern zugleich berücksichtigend, frei gearbeitet habe. Hieronymus verfuhr anders. Er hielt sich an den hebr. Text, den er sehr frei und fließend übersetzte; die griech. Zuthaten und Auswüchse stellte er zusammen ans Ende, mit sorgfältiger Angabe des Ortes im echten Text, wo jedes einzelne Stück einzuschieben sei, und so liest man sie noch jetzt in den Ausgaben der Vulgata, wo sie als Kap. 11—16 beziffert sind. Dies erleichterte auch deren Aussonderung in den protestantischen Bibeln, wo bekanntlich die „Stücke in Esther" unter die Apokryphen verwiesen sind.

Es kann wol kein Zweifel darüber sein, daß diese griech. Bearbeitungen und Zusätze aus jüd. Kreisen stammen, da ja außerhalb derselben ein Interesse an der Geschichte schlechthin undenkbar ist. Sie sind aber auch nicht die einzigen gewesen, welche für dieses im Lauf der Zeit sich noch steigernde Interesse Zeugniß geben. Es gibt mehrere Targums oder chaldäische Uebersetzungen des Buchs Esther, und in einem derselben liest man ebenfalls den Traum des Mardochäus und sein Gebet, sowie das der Esther, und zwar in einer Fassung, welche sich zwar vielfach mit dem griech. Text berührt, aber jedenfalls keine Uebersetzung desselben ist, vielleicht eher auf eine gemeinschaftliche Quelle beider hinweisen dürfte, wenn bei dem gegebenen Thema ein Abhängigkeitsverhältniß zu statuiren überhaupt nöthig wäre. Aehnlich glauben wir urtheilen zu können von den chaldäischen Stücken, welche de Rossi aus hebr. Handschriften des Buchs Esther (Rom 1782; Tübingen 1783) herausgegeben hat, und woraus er die Echtheit und Kanonicität der griech. Recension erweisen wollte, im Interesse des kath. Dogma. Wir übergehen jüngere jüd. Bearbeitungen der Geschichte, welche einerseits eine unmittelbare Bekanntschaft mit der griech. Fassung verrathen, andererseits aber eigene Schultraditionen, wenigstens in commentirender Form, wiedergeben. (Nachweisungen darüber bei Zunz, „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden" [Berlin 1832.])

Das große Ansehen, welches die Geschichte der Esther und das sie erzählende Buch in der Synagoge genossen und noch genießen, wurde beiden in der christl. Kirche oft und viel versagt. Schon in den frühesten Nachrichten, welche auf uns gekommen sind von Urtheilen christl. Theologen über den Bestand der von der Synagoge ererbten H. Schrift, finden wir, daß einige klardenkende Männer daran Anstoß nahmen, zunächst natürlich nur aus religiös-praktischen Gründen, indem sie allerdings nicht einsehen konnten, welche Erbauung oder Förderung der Gemeinde aus einer Erzählung erwachsen sollte, welche so offenbar nur dem tiefen, zwar nicht unerklärlichen, auch nicht unverdienten, aber doch hier in einer widerlich schadenfrohen Weise sich aussprechenden Haß der Juden gegen Fremde zur Folie dient, wobei man nicht umhin konnte, sich zu erinnern, daß sie gegen die Christen nicht um ein Haar anders gesinnt seien. Solche Bedenken waren es wol, welche mehr als einen der bedeutendern griech. Väter älterer Zeit bewogen, das Buch Esther entweder mit Stillschweigen zu übergehen in ihren Verzeichnissen der heiligen Schriften, oder es ausdrücklich als nicht dazu gehörig zu bezeichnen, während von andern wenigstens dergleichen Urtheile als zu ihrer Zeit weitverbreitete erwähnt werden. So unter andern schon Melito von Sardes im 2. Jahrh., im 4. Jahrh. namentlich Athanasius, Gregor von Nazianz, Amphilochius von Ikonium, auch später noch einige, obgleich die Macht der Gewohnheit, vielleicht auch die Abwesenheit jedes polemischen Interesses das Buch über die Zeit hinaus rettete, wo seine Stelle überhaupt hätte gefährdet sein können. Näheres über diese Schicksale des Buchs Esther in der christl. Kirche s. in meiner Histoire du canon des écritures saintes dans l'église chrétienne (Paris 1863). Auf denselben Standpunkt stellte sich Luther, dessen Ueberzeugung, offenbar aus Herzensgrunde fließend, nur

in etwas ſtärkerer Weiſe ſich ausſprach. Früh ſchon, in ſeiner Schrift De servo arbitrio, ſchrieb er: Quamvis hunc librum habeant in canone, dignior tamen omnibus est, me iudice, qui extra canonem habeatur. Und in den Tiſchreden lieſt man („Deutſche Werke", Erlanger Ausgabe, LXII, 131): „Ich bin dem Buch ſo feind, daß ich wollte, es wäre gar nicht vorhanden, denn es judenzet zu ſehr und hat viel heidniſche Unart." Die Echtheit dieſes Urtheils ſcheint ſchon durch deſſen Derbheit verbürgt. Denn die ſpätern luth. Theologen waren in großer Verlegenheit, ihren Widerſachern gegenüber ihres Meiſters Anſehen und die kanoniſche Unantaſtbarkeit des nun einmal zur Bibel gehörigen Buchs gleichzeitig zu retten. Sie verfielen auf eine ſtereotyp gewordene Ausflucht, die nicht armſeliger und alberner erdacht werden konnte: Luther habe eigentlich nur von den apokryphiſchen Zuſätzen, nicht vom authentiſchen Text reden wollen. Wie wenig dies der Wahrheit gemäß war, bedarf keines Beweiſes; doch mag hier gelegentlich der Werth dieſer Erklärung durch den Umſtand beleuchtet werden, daß in der Urſchrift der Name Gottes nicht ein einziges mal erwähnt wird, wie oft auch dazu Gelegenheit geweſen wäre, während in den griech. Zuſätzen wenigſtens einige Gebete vorkommen, die dem Ganzen einen gewiſſen frommen Anſtrich geben und ſomit erſt gewiſſermaßen einen bibliſchen Charakter verleihen. Ueberhaupt war es für ſolche Theologen, welche es ſich zum Geſetz machten, das A. T. lediglich aus chriſtlichem, ja aus chriſtologiſchem Geſichtspunkt zu begreifen und zu erklären, eine waghalſige Unternehmung, dieſe Regel auf unſer Buch anzuwenden und folgerichtig durchzuführen, ſodaß mehrere der bedeutendſten unter ihnen lieber davon abſtanden, demſelben eine ganz untergeordnete Stufe in der heiligen Sammlung des Alten Bundes anwieſen (z. B. Hengſtenberg, „Chriſtologie des A. T." [1. Aufl., Berlin 1829—35], II, 567, [2. Aufl., 1854—57], III, 188), das Beſtreben ihrer Vorgänger als ein willkürliches, fremdartige Dinge eintragendes bezeichneten, und ſich einen offenen Blick in die Verhältniſſe einer Zeit und eines Geſchlechts wahrten, von welchem der Geiſt der Propheten gewichen und in welchem das theokratiſche Intereſſe und Leben ausgeartet oder gar erſtickt war (Hävernick, „Handbuch der hiſtor.-krit. Einleitung in das A. T." [Erlangen 1839], II, 1, 357 fg.). Solche nüchterne Urtheile ſind aber nicht maßgebend geworden für diejenigen, ſehr zahlreichen unſerer Zeitgenoſſen, in deren Augen der Geiſt nothwendig am Buchſtaben haftet, dieſer aber ein für allemal in ſcharfer Begrenzung nach außen hin durch die abſolute Homogeneität ſeiner Elemente allein eine Gewähr für die Wahrheit bieten ſoll, welche andern durch ihren eigenen innern Gehalt viel ſicherer verbürgt ſcheint. Auch das Buch Eſther muß alſo noch eine Quelle chriſtl. Erkenntniß ſein und bleiben, und wenn dieſelbe nicht mehr in ſo roh äußerlicher Weiſe ausgebeutet wird wie früher, da man kurzweg in dem König Ahasverus den Herrn Chriſtus und in Eſther ſeine Kirche witterte, ſo ſcheint uns doch das moderne Wortgeklingel, mit welchem man ſich über die vielfachen Anſtöße hinaushilft, die den unbefangenen chriſtl. Bibelleſer hier aufhalten, der Wahrheit um kein Haar breit näher zu kommen. Ja, es iſt um ſo verwerflicher, als es die ſittlichen Mängel des Buchs, welche uns nicht etwa blos objectiv in dem thatſächlich gegebenen Handeln der Hauptperſonen entgegentreten, ſondern gerade in der Verherrlichung derſelben, durch ein hohles Gerede von „reinen und zarten Verhältniſſen" der bevorzugten Hauptperſonen, oder durch ein Kokettiren mit vorbildlichen Myſterien (der lahme Mann am Teich Bethesda muß ja nothwendig am Purimcarneval geheilt ſein und dieſes ſomit durch den Weltheiland ſelbſt geheiligt!) bemäntelt und ſelbſt glorificirt, und zuletzt noch den profanen Geiſt der Erzählung ein „heiliges Schweigen von Gott" nennt, das „aus derſelben Fülle und Kraft des göttlichen Geiſtes komme, wie das heilige Reden und Zeugen der Pſalmen und Propheten".

Doch es ſind dieſes Sachen des Gewiſſens, und es muß zuletzt jedem anheimgegeben werden, für ſich ſelbſt die Forderungen des ſittlichen Gefühls mit ſeinen theologiſchen Theorien auszugleichen. Die neuere Wiſſenſchaft widmet mit Recht dieſer Seite der Frage nur eine geringere Aufmerkſamkeit. Namentlich ſeit G. L. Oeder ſeine „Freyen Unterſuchungen über einige Bücher des Alten Teſtaments" (Halle 1771) herausgab, hat ſie ſich die Aufgabe geſtellt, eine klare Einſicht in den geſchichtlichen Werth der Erzählung zu gewinnen. Haben wir es hier wirklich mit authentiſchen, unzweifelhaften Thatſachen zu thun, oder liegt uns ein Märchen vor, wir möchten ſagen, ein Tendenzroman, dem Geiſt und Zweck nach etwa dem Buch Judith verwandt, nur ungeſchickter und geſchmackloſer als dieſes, und weniger intereſſant? Beide Vorſtellungsweiſen ſind in

zahlreichen Schriften, zum Theil schon in früherer Zeit, vertheidigt worden und viel Neues wird sich darüber schwerlich mehr sagen lassen. Das Urtheil neigt sich heute überwiegend auf die Seite des Zweifels und der Verneinung. Wir dürfen uns der Pflicht nicht entziehen, auf die beiderseitigen Beweismittel etwas näher einzugehen.

Wenn von der Geschichtlichkeit der erzählten Begebenheiten die Rede ist, so beginnt die Untersuchung billig mit der Person des Perserkönigs Ahasverus, welche unter allen Umständen Anspruch darauf macht, als eine historische betrachtet zu werden. Mit welchem aus der Profangeschichte bekannten Fürsten soll man ihn identificiren? Schon die Alten scheinen darüber nicht im Klaren gewesen zu sein. Die zweite griech. Uebersetzung nennt ihn, die Urform des Namens soweit möglich beibehaltend, Assuerus, und so auch Hieronymus und die von ihm abhängigen, oder den hebr. Text berücksichtigenden Neuern (Ahasverus), aber schon die LXX setzen dafür Artaxerxes. Und für diesen, nämlich den ersten des Namens, Longimanus, haben sich mehrere Ausleger entschieden. Die meisten jedoch fanden es sicherer, an einen frühern und zugleich seinem sonst bekannten Charakter nach einer so unsinnig grausamen Handlungsweise fähigern Regenten zu denken, und riethen entweder auf Kambyses oder auf Xerxes. (Ausführlichere Verhandlungen: Justi, „Versuch über den König Ahasverus im Buch Esther", in Eichhorn's „Repertorium für biblische und morgenländische Literatur" [Leipzig 1777—86], Thl. 15, und Müller in der „Deutschen Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik" [Gotha 1863], Nr. 5). Wäre die Frage blos auf philologischem Wege zu erledigen, so müßte man wol jetzt unbedingt für Xerxes sich entscheiden (s. Ahasverus). Allein es bleibt die Möglichkeit offen, daß dieser Name ein mehrern Königen gemeinsamer Titel gewesen sei, sowie die andere, daß der Verfasser unsers Buchs oder die ihm zugekommene Ueberlieferung eben nur einen altbekannten und altberüchtigten (Esra 4, 6) judenfeindlichen König aufs gerathewohl aufgegriffen habe, sodaß die Geschichtlichkeit der Erzählung erst auf anderm Wege erhärtet werden müßte, ehe man sich für den oder jenen Monarchen entscheiden könnte. Nur daß es ein persischer gewesen sein soll, nach der Darstellung des Verfassers, und nicht ein medischer oder babylonischer, geht deutlich aus den geographischen Notizen und Namen hervor, welche das Buch enthält. Die früher beliebte Combination der Esther mit der Amestris, der Gemahlin des Xerxes (Herodot, VII, 61; IX, 108), mit welcher aber andere gerade umgekehrt die Wasti combiniren wollen, beruht auf weiter gar nichts, als auf einem kaum ernstlich zu erwägenden Gleichklang der Namen und hat sonst alles gegen sich, was hier und dort von den beiden Frauen weiter berichtet wird. Dagegen möchten wir einiges Gewicht legen auf zwei andere, zu der Personenfrage in engster Beziehung stehende Punkte. Mordekai, dessen möglicherweise pers. Name übrigens durchaus keinen Argwohn erregen darf, da er auch sonst bei Juden vorkommt (Esra 2, 2, nach welcher Stelle längst schon solche im innern Asien gelebt haben müssen), ist ein Benjaminit, und sein Geschlecht wird zurückgeführt auf einen Kis. Es könnte nun Zufall sein, daß auch der Vater des Königs Saul, des Benjaminiten, so hieß; allein die Juden haben in alter Zeit schon die königliche Abstammung des Mannes und seiner Base festgehalten, und in dem ebenfalls hier genannten Sohn des Kis, dem Simei, den in David's Geschichte (2 Sam. 16) genannten Benjaminiten wiedergefunden, jedenfalls also der anscheinend ganz unrichtigen genealogischen Notiz (Esther 2, 5) eine Art symbolische Bedeutung gegeben. Hatten sie einen Grund dazu? Vielleicht wird man diese Frage zu bejahen geneigt sein, wenn man weiter bedenkt, daß Haman ein Agagit genannt wird, bei welchem Namen man unwillkürlich an jenen Amalekiterkönig denkt, der in Saul's Geschichte (1 Sam. 15) vorkommt, wie denn schon Josephus ihn geradezu einen Amalekiter nennt. Daß wenigstens in der Tradition beide Personen als Nationaltypen aufgefaßt worden sind, geht auch daraus hervor, daß in den griech. Uebersetzungen in einzelnen Stellen und Handschriften (der gedruckte Text hat meist, aber nicht immer die noch unerklärte Lesart Βουγαῖος) Haman ein Gogäer oder ein Macedonier genannt wird, je nachdem sich die Verfasser oder Abschreiber auf den Standpunkt der Prophetie und Theokratie (Gog, Magog) oder der Zeitgeschichte stellten, welche ihnen bereits die Griechen als die eigentlichen Nationalfeinde erscheinen ließ. Indessen ist dies alles durchaus nicht entscheidend für die Annahme, daß die Geschichte eine reine Fiction sei. Weiter aber begegnen wir, nach dem Dafürhalten zahlreicher Kritiker, einer chronologischen Schwierigkeit. Es heißt Kap. 2, s. 6: „Es war ein Jude zu Susa Namens Mordekai, der Sohn Jair's, des Sohnes Simei's, des Sohnes Kis', ein Benjaminit,

welcher aus Jerusalem war fortgeführt worden mit den Deportirten, die Nebukadnezar mit dem König Jechonja fortgeführt hatte." Da nun letzteres Ereigniß ins Jahr 598 fällt, das zwölfte der Regierung des Xerxes aber, wo Mordekai Minister geworden sein soll, etwa um 474, so müßte dieser wol wenigstens 130 Jahre alt gewesen sein, als die Geschichte sich zutrug; Esther aber, die Tochter seines Oheims (nach der gewöhnlichen und wahrscheinlichsten Uebersetzung), würde auch wol nicht mehr in der frischesten Jugend gewesen sein und schwerlich mehr Anspruch darauf gemacht haben, das reizendste Mädchen zu sein in allen 127 Provinzen. Dieser Schwierigkeit begegnet man, abgesehen von allen Einfällen älterer Stubengelehrten in Betreff des längern Lebens biblischer Personen und der dauerhaftern Schönheit im Harem, entweder, indem man daran erinnert, daß die hebr. Syntax füglich erlaubt, obigen Satz so zu übersetzen, daß er sagt „..... Kis', eines Benjaminiten, welcher u. s. w.", sodaß dem Mordekai sofort fast 100 Jahre abgestrichen werden können, oder aber, da doch die andere Uebersetzung den Sprachgebrauch für sich hat, indem man das Weggeführtwerden nicht sowol auf die Person des Mordekai, als auf seine Familie bezieht, wie man etwa jetzt noch in Deutschland von franz. Réfugiés spreche, obgleich dieser Name eigentlich nur auf Individuen passe, welche ihren heutigen Nachkommen um zwei Jahrhunderte vorangegangen sind. Wir wollen diese Erklärungen nicht als durchaus unannehmbare von der Hand weisen, gestehen aber, daß uns, neben dem Sauliden und dem Amalekiter am pers. Hofe, und dem an sich schon etwas zweideutigen Ahasverus, der auch im Buch Tobiä spukt, eine optische Täuschung in der chronologischen Perspective bei einem spätern Scribenten, was ja im Orient bekanntlich bei den ernsthaftesten Historikern vorkommt jenseit einer gewissen Epoche, gar nicht wundern würde.

Man hat, um die buchstäbliche Geschichtlichkeit der Erzählung zu erhärten, von jeher darauf Gewicht gelegt, daß dieselbe eine genau zutreffende Schilderung pers. Sitten und Institutionen enthalte, neuerdings (vgl. Oppert in den Annales de la philosophie chrétienne [Paris 1864]) außerdem darauf, daß die fortgeschrittene altpers. Sprachkunde die in dem Buch vorkommenden Namen als echte erkennen müsse. Was nun letzteres betrifft, erlauben wir uns, bei allem Respect vor den Keilschriftentzifferern, zu sagen, daß uns mehr als eine der versuchten Combinationen gezwungen und gewagt erscheint, daß jeder Gelehrte, der sich damit abgab, andere Etymologien versucht hat, aber auch da, wo sich dieselben sonst empfehlen und wo überhaupt das historische Colorit ein nicht zu beanstandendes ist, dieses alles an sich weniger zu bedeuten hat, als die entgegengesetzten Erscheinungen, wenn sie auch weniger zahlreich sein sollten, als sie wirklich sind. Hat der Verfasser im innern Asien gelebt oder verkehrt, etwa nur in Babylon, so kann er noch in der Zeit Alexander's und später ohne alle Mühe seinem Gemälde eine Staffage gegeben haben, welche nicht in auffallender Weise gegen das historische Costüm verstieß. Aber gehört denn zu diesem echt pers. Gepräge auch ein Gastmahl, das 180 Tage dauert und an welchem die ganze officielle Welt des unermeßlichen Reichs gleichzeitig Antheil nimmt? Oder ein „Gesetz", daß jeder soviel trinken dürfe als er wolle — wobei einem unwillkürlich die talmudische Regel einfällt, daß am Purimfest pokulirt werden mag, bis einer den Mardochai nicht mehr vom Haman unterscheiden kann? Oder das feierliche Edict, ins med.-pers. Landrecht oder Bulletin des lois einzutragen, daß die Favoritin in Ungnade gefallen sei und durch eine andere ersetzt werden soll? Und daß der König sich vier Jahre bedachte, bis er seinerseits dieser Verordnung nachkam? Und daß die neugewählte Allerschönste, im ersten Monat aufgefordert, sich beim König für ihr bedrohtes Volk zu verwenden, nicht hoffen kann, vor dem Zwölften ihren Herrn zu Gesicht zu bekommen, und den Tod zu gewärtigen hat, wenn sie ungerufen zu ihm geht? Daß ein tyrannischer, mistrauischer, eifersüchtiger Vezir seine Gegner, möglicherweise eine Partei, einen Bruchtheil der Bevölkerung vertilgen möchte, läßt sich denken; auch daß er unter irgendeinem Vorwand den König dazu überredet; aber daß er es ein Jahr zuvor öffentlich ankündigt, sodaß Stadt und Land darüber in Bestürzung gerathen, niemand aber Anstalt zur Flucht oder Gegenwehr macht, während doch die Möglichkeit dazu im weitern Verlauf der Dinge klar vorausgesetzt ist; daß im Handumdrehen nachher die Eingeborenen in panischem Schrecken sich zu Myriaden von den Juden massakriren lassen, die doch in Persien nirgends die Mehrheit bildeten; daß bei allen diesen Anstalten weder der König noch der Verfasser an die ganz besondern Verhältnisse in Palästina denkt; daß der König keine Befugniß haben soll, einen wahnsinnigen Befehl zurückzunehmen, sondern seine erste

Thorheit, über die er noch dazu in maßlosen Zorn ausbricht, dem er im Garten Luft machen muß, nur durch eine zweite, noch unendlich verrücktere gut zu machen weiß: das sind Anstöße, über welche weder die pers. Archäologie noch alles tiefsinnige Gerede vom Weltreich und Gottesreich hinaushilft, und welche in ihrer Art noch etwas höher und unübersteiglicher sind, als der 50 Ellen hohe Galgen, selbst wenn es der Apologetik gelänge, von diesem einige Zoll abzumarkten. Daß in despotisch regierten Staaten Palastrevolutionen vorkommen, ist eine häufige Erfahrung, daß Juden an orientalischen Höfen zu hoher Stellung und großem Einfluß gelangen konnten, ist Thatsache; daß aber ein plötzlich emporgekommener jüd. Vezir, angesichts aller Neider und Nebenbuhler, welche ihn umgeben mußten, seine Macht und die Sicherheit seiner Glaubensgenossen nicht besser habe zu sichern wissen, als durch ein ungerechtfertigtes und unnützes Blutbad, dessen Wirkung nothwendig die entgegengesetzte sein mußte, als die er erwartet hatte, das ist doch für den gesunden Menschenverstand eine gar zu starke Zumuthung; und wenn alles wirklich so geschehen ist, so muß der Mann (und gar seine schöne Mündel, die am ersten Mordtag noch nicht genug hat!) nicht als der Held eines „schönen Dramas", nicht für die „feste Liebe" gepriesen werden, womit er „in dem ruhigen Bestand seiner fürstlichen Ehre" sein Volk umfaßt, und „zu dessen Heil alle Weltmittel und Weltmächte verwendet", sondern als ein kopf- und herzloser Fanatiker erscheinen, der ja eigentlich, nach dem Bericht des Textes selbst, durch seinen provocirenden Trotz die erste Veranlassung zu der beabsichtigten Verfolgung gab, und der zuletzt den Galgen so gut verdient hätte wie sein Vorgänger, und allerdings, auch bei nüchternem Muth, von Haman kaum zu unterscheiden ist. Wem dies Urtheil zu hart dünken sollte, der bedenke, zu welchen Verirrungen des sittlichen Gefühls das misverstandene Bedürfniß geführt hat, die Geschichte als ein Stück Offenbarung darzustellen, und Luther jedenfalls haben wir auf unserer Seite.

Nach allem diesen geht unsere Ansicht dahin: das Buch Esther enthält die Legende des Purimfestes. Mit diesem Wort, selbst seiner etymologischen Bedeutung nach, wie sie auch in der Geschichte des christl. Cultus zur Anwendung kommt, ist alles gesagt. Erstens nämlich, daß ein solches Fest in eine relativ-vorhistorische Zeit hinaufreicht; wir meinen, daß zu der Zeit, aus welcher wir die ersten Nachrichten davon haben, es längst eingeführt war, ohne daß bestimmte chronologische und geschichtliche Anhaltpunkte und Nachrichten über den Ursprung desselben bekannt waren. Selbst der Name ist ausländisch und seine Erklärung verdächtig, jedenfalls in Betreff der Pluralform ungenügend, auch von den griech. Juden (φρουραὶ in den LXX mit vielen Varianten, φρουραῖοι bei Josephus) verderbt oder misverstanden. Dieser Name ist jedenfalls, und gerade wegen seiner Unverständlichkeit, der Kern und Keim der Erzählung. Das Fest muß in Persien entstanden und vielleicht die Erinnerung an eine Rettung von großer Gefahr und in maßgebenden Kreisen zu verewigen angeordnet worden sein. Ja, es bleibt die Möglichkeit offen, daß eine jüd. Bedeutung überhaupt erst nachträglich einem ursprünglich heidnischen, im Ausland ererbten Fest wäre angeheftet worden. Zweitens wollten wir mit dem Wort „Legende" andeuten, daß die Geschichte eine ganz unverbürgte ist. Die drei Hauptnamen Mordekai, Esther und Haman können, aber müssen nicht, historische sein. Die Sage, wie sie vorliegt, kann sich allmählich gebildet haben, wie sich aus der Analogie der spätern Zusätze ergibt. Sie kann aber auch in ihrer fertigen Gestalt das Werk eines einzelnen sein, eine Tendenzdichtung. Jüngere Erfahrungen mögen die Veranlassung geworden sein, daß man auf eine ältere, längst verblaßte zurückgriff; in der griech. Zeit war die alte babylonisch-persische der weite Rahmen, in welchen sich leicht und gern für die literarische Betriebsamkeit des neuern Judenthums, welches mit dem der Propheten so wenig Aehnlichkeit hatte, die Gebilde der Phantasie und die damit eng verbundenen nationalen Ideen und Bestrebungen einfügten, wobei bald die Geographie, bald die Zeitrechnung, bald andere Elemente concreterer Art in bunter und beweglicher Unordnung dem naiven Glauben an die Unfehlbarkeit des geschriebenen Buchstabens ein Bein stellen und das Heldenthum der Apologetik aufs Eis führen. Die feierliche Versicherung unsers Buchs (Kap. 10, 2), daß die ganze Geschichte aus den Reichsannalen der medischen und pers. Könige entlehnt sei, was doch offenbar nur eine Copie der bekannten Formel der israelitischen Königsbücher ist und den Stempel der Fiction an der Stirn trägt, kann nur solchen Kritikern wichtig erscheinen, welche darin zugleich die Erklärung davon finden, daß der Name Gottes nicht vorkommt, oder welche die Gelegenheit wahrnehmen, den Mardochai zum Archivsecretär

von Suſa zu machen. Ebenſo wenig Werth iſt zu legen auf die Hinweiſung am Schluß (Kap. 9, 20—32), daß die Anordnungen Eſther's und ihres Vetters in Betreff der Feier des Purimfeſtes in ein Buch geſchrieben worden ſeien, als beweiſe dieſe Notiz das Vorhandenſein eines ältern hierher gehörigen Documents, oder als wäre der eben bezeichnete Abſchnitt ein jüngeres Einſchiebſel und berückſichtige das übrige (Kap. 1—9, 19; 10) als ein von dem Helden ſelbſt geſchriebenes Werk. An ſich wäre die Annahme, daß das vorhandene nicht das älteſte ſeiner Art geweſen, nicht geradezu abzuweiſen, allein die hier vermeintlich vorliegenden Spuren davon ſind doch gar zu unſicher. Abgeſehen davon, iſt allerdings einiges in dem Abſchnitt Kap. 9, 20—32, der übrigens auch im Griechiſchen ſich findet, was mit dem übrigen nicht ganz genau übereinzuſtimmen ſcheint, ſich aber vielleicht durch die Kürze des zuſammenfaſſenden Schlußberichts erklären läßt.

Von der ältern apologetiſchen Literatur ſind unter vielen andern zu vgl.: Cruſius, De usu l. Estherae ad praxin vitae christianae (Leipzig 1773); Vos, Oratio pro l. Estherae (Utrecht 1775); Schulze, De fide historica l. Estherae, in bibl. hagana V. VI; Kelle, Vindiciae l. Estheris (Freiberg 1820); Baumgarten, De fide l. Estherae (Halle 1839). — Die hiſtoriſche Kritik hat ſich bisjetzt nicht in beſondern Werken ausgeſprochen; doch mehrfach in Einleitungen zum A. T. (de Wette, Bleek, Nöldeke u. a.), in Commentaren (Bertheau, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Aufl., Göttingen 1866], und in Geſchichtswerken (Ewald, „Die Bücher Eſra, Nehemia und Eſther" [Leipzig 1862], IV, 295 fg.), theilweiſe indeſſen zu einem etwas mildern Endurtheil gelangend. Reuß.

Etam, eine Stadt im Stamm Juda (1 Chron. 4, 3 [V. 32 iſt wol Ether zu leſen]; Joſ. 15, 59; LXX); nach Richt. 15, 8 fg. auf dem Gebirge gelegen, nach Joſephus 60 Stadien ſüdlich von Jeruſalem, wurde von Salomo mit Gärten und Waſſerſtrömen verſchönert (Joſephus, „Alterthümer", VIII, 7, 3; 10, 1) und von Rehabeam zugleich mit Bethlehem und Tekoa befeſtigt (2 Chron. 11, 6); auch wurde von da — den Rabbinen zufolge — aus der „Quelle Etam" auf dem Weg nach Hebron der Tempel zu Jeruſalem mit Waſſer verſorgt durch eine Waſſerleitung, deren Ueberreſte noch vorhanden ſind. Etam iſt noch erhalten in dem Wadi und Ain Attan zwiſchen Bethlehem und Fagur, bei dem in Trümmern liegenden, aber doch noch bewohnten Dorfe Urtas, wo offenbare Spuren einer alten Ortslage — darunter die Grundmauern eines viereckigen Thurms — ſind, wo eine Quelle reichlichen Vorrath von gutem Waſſer liefert und einen ſchönen murmelnden Bach dem Boden des Thals entlang bildet. Kneucker.

Etham, die zweite Lagerſtätte der Iſraeliten auf ihrem Zug von Ramſes nach dem Schilfmeer, an der Grenze Aegyptens und der arab. Wüſte (2 Moſ. 13, 20; 4 Moſ. 33, 6 fg.). Dieſe Wüſte, in welcher die Iſraeliten nach dem Durchzug durch das Meer drei Tage wanderten, ohne Waſſer zu finden (4 Moſ. 33, 8), wurde auch Wüſte Etham, Wüſte Sur genannt, „welche vor — d. h. im Oſten von — Aegypten liegt" (2 Moſ. 15, 22; ſ. auch Mara und Elim); ſie zog ſich alſo an der Oſtſeite längs des Meerbuſens bis über den Krokodilſee (Birket Temſâh) herauf, bis zu welchem in jener alten Zeit das Schilfmeer nördlich reichte. Es kann demnach die Station Etham, die „am weſtlichen Ende dieſer (öſtlichen) Wüſte" Etham lag, nirgends ſonſt als bei der Nordſpitze des Schilfmeeres, d. h. in der Nähe des heutigen Birket Temſâh, etwa bei Seba Biâr (Siebenbrunn) am öſtlichen Ende des Wadi Tumilât, d. i. Goſen, geſucht werden. Auf jeden Fall ſcheint es ein Punkt geweſen zu ſein, von wo aus der gerade Weg nach dem Sinai die Iſraeliten um die Spitze des Meerbuſens — über die Barrel-Dſchiſr — und an deſſen öſtlicher Seite entlang geführt haben würde, wenn ſie nicht, von den Aegyptern im Norden überflügelt, ſich hätten ſüdlich „wenden" und der Weſtſeite des Meerarms entlang bis zur Stelle des Uebergangs ziehen müſſen. Vgl. Baal-Zephon und Rothes Meer. Kneucker.

Ethan, einer von David's Sangmeiſtern, die zum Stamm Levi gehörten (1 Chron. 15, 17. 19). Als die Häupter der drei levitiſchen Familien — der Gerſoniter, Kahathiter und Merariter — welche David zur Beſorgung und Leitung des Tempelgeſanges beſtellte, werden aufgeführt und ſind für alle Zeiten des Tempeldienſtes berühmt geworden Aſaph (bei Luther: Aſſaph), Heman und Ethan (1 Chron. 6, 18. 24. 29; 7, 33. 39. 44). Statt dieſer drei Sänger werden an andern Stellen genannt: Aſaph, Heman und Jeduthun (auch Jedithun [1 Chron. 25, 1—6; 2 Chron. 35, 15; Neh. 11, 17; vgl. 1 Chron. 16, 41; 9, 16); Jeduthun ſcheint alſo nur ein anderer Name für Ethan zu ſein. — Von dieſen

Sängern aus dem Stamm Levi ſind zu unterſcheiden ein Ethan und Heman, welche als Nachkommen des Serah genannt, alſo zum Stamm Juda gezählt werden (1 Chron. 2, 6 fg.); es müßten denn, wie Ewald gegen alle Wahrſcheinlichkeit meint, jene zwei großen Sänger aus jüd. Stamm, von den levitiſchen Muſikſchulen in ihre Innung und in ihr Geſchlecht aufgenommen, dem Stamm Levi zugezählt worden ſein. Denn auch 1 Chron. 2, 6 fg. dürfen ohne Zweifel nur die beiden erſten Namen, Simri (oder Harmi) und Ethan, als Söhne Serah's gelten und dem Stamm Juda zugerechnet werden, die drei andern dagegen, Heman, Kalkol und Dara, beſſer Darda, müſſen geradezu geſtrichen werden, weil der Chroniſt dieſelben erſt aus 1 Kön. 5, 11 (4, 31) herübergenommen und zu den ihm überlieferten und bekannten „Serahiten", Simri (Harmi) und Ethan, hinzugefügt hat, da in jener Stelle Ethan — und nach ſeiner Meinung auch Heman — „Esrahiten" genannt werden. Wenn nun dem entſprechend auch in Pſ. 89, 1 und 88, 1 Ethan und Heman, womit unſtreitig jene levitiſchen Sänger gemeint ſind, dennoch „Esrahiten" genannt werden, ſo beruht dieſer Irrthum in der noch ſpätern unechten Ueberſchrift dieſer an ſich ſchon ſpäten — makkabäiſchen — Pſalmen auf einer ähnlichen Verwechſelung der „kundigen Sänger" mit den gleichnamigen „Söhnen der Weisheit" zur Zeit des Salomo, von denen übrigens nur Ethan als Esrahiter, Heman dagegen mit den andern als Maholiter aufgeführt wird (1 Kön. 5, 11 [4, 31]). S. Bertheau und Thenius im „Kurzgefaßten exegetiſchen Handbuch zum A. T.", Thl. 9 und 15, zu den betreffenden Stellen. Kneucker.

Ethanim, ſ. Monate.

Ethbaal, ein König der Sidonier, bekannt durch ſeine Tochter Iſebel, Ahab's, des iſraelitiſchen Königs gottloſes Weib (1 Kön. 16, 31). Joſephus („Alterthümer", VIII, 13, 1; IX, 6, 6) nennt ihn Ithobalos, König der Tyrier und Sidonier, und dies iſt wol die urſprüngliche Ausſprache des Namens, bedeutend „mit ihm iſt Baal", Ethbaal dagegen „mit Baal", denn daß 'ēt für 'iš, Mann, ſtehe, iſt unwahrſcheinlich. Aus einem Fragment des Menander von Epheſus (bei Joſephus, Contra Apion., I, 18) vernehmen wir ferner, daß Ithobal, früher Aſtarteprieſter, den durch Ermordung des Königs Pheles uſurpirten Thron von Tyrus, und damit auch die Herrſchaft über Sidon, 32 Jahre lang (bis etwa 910 v. Chr.) innehatte und 68 Jahre alt wurde. Da die Zeitangaben ſtimmen (ſ. Thenius zu 1 Kön. 16, 31), ſo iſt an der Identität dieſes Ithobal und des bibliſchen Ethbaal nicht zu zweifeln. Ueber den ſpätern Ithobal von Tyrus, in deſſen Regierungszeit die Belagerung der Stadt durch Nebukadnezar fällt, ſ. Joſephus, „Alterthümer", X, 11, 1; Contra Apion., I, 21. Steiner.

Ether, eine Stadt in der Ebene des Stammes Juda (Joſ. 15, 42), ſpäter zum Stamm Simeon gehörig (Joſ. 19, 7), auch 1 Sam. 30, 30 (ſtatt Athach) und 1 Chron. 4, 32 (ſtatt Etam) genannt, iſt ganz im Süden zu ſuchen, wahrſcheinlich in der Ruinenſtelle Attârah, ungefähr im Oſten von Gaza. Kneucker.

Ethnarch. Dieſen Namen führte ein höherer Beamter des arab. Königs Aretas in Damaskus (2 Kor. 1, 32). Ueberhaupt kam derſelbe nicht ſelten für Vaſallenfürſten vor, ſelbſt für den jüd. Hohenprieſter Simon zur Zeit der ſyr. Zwingherrſchaft (1 Makk. 14, 47; 15, 1 fg.). Auch die Vorſtände der in großen Städten oder Kreiſen nach ihren Geſetzen lebenden Juden hießen ſo, z. B. in Aegypten (Joſephus, „Alterthümer" [nach Strabo], XIV, 7, 2). Man wollte ſogar den obengenannten Ethnarchen des Aretas ſo verſtehen, was aber nicht wahrſcheinlich iſt (ſ. Aretas). Röck.

Eule wird der 3 Moſ. 11, 17 und Pſ. 102, 7 erwähnte Vogel Kos gedeutet und noch genauer dem Kauzengeſchlecht zugewieſen, aus welchem bei uns der Waldkauz am meiſten verbreitet iſt. Derſelbe mißt nach Tſchudi $1\frac{1}{2}$ Fuß in die Länge, hat große dunkelbraune Augen in dem dicken runden Katzenkopf, einen blaßgelben Krummſchnabel, weißgefleckte Schulterfedern, einen röthlich grauen Rücken mit braunen Strichen, weißbraungeſtreiften Bauch und mit dichten Wollfedern bekleidete Füße. Zu ſeinen misgeſtalteten, aus rothen Augenringen dumm glotzenden Jungen hegt er die zärtlichſte Liebe und heult winſelnd und flatternd ums Neſt, wenn Gefahr droht. Sein naher Vetter iſt der etwas kleinere rauhfüßige Kauz, der ſich gern in hohlen Bäumen und bebuſchten Felsplatten verbirgt, aber auch Mauerverſtecke liebt.

Zu dem Eulengeſchlecht rechnet man auch den Janšûph, der nach Jeſ. 34, 11 das verödete Edom bewohnen ſoll, und bezeichnet ihn näher als Uhu. Dieſer „hält ſich nur an den einſamſten und abgelegenſten Orten auf und zieht hohe Bergſchluchten mit ſteilen

Felsen und dichtem Gebüsch oder ganz verödete Thurmruinen allem vor. Einen tiefen und schauerlichen Eindruck macht sein hohles, gedämpftes, oft in wildes Jauchzen übergehendes Geschrei, das die Stille der späten Nacht unterbricht. Mit seinem außerordentlich dicken runden Kopf, den feierlichen, gewaltigen Augen, seinen sonderbaren Verdrehungen von Hals und Kopf bildet der Vogel eine sehr abenteuerliche Erscheinung". Er ist ein von den andern Vögeln sehr gehaßtes großes Thier, das mit ausgespannten Flügeln 5—6 Fuß klaftert und muthig selbst den Kampf mit dem Adler wagt. Ein seidenweiches, lockeres, fahlbraunes, schwarzgeflammtes Gefieder umschließt seinen Leib und lange schwarze Federbüschel stehen als Zierde über jeder Ohröffnung.

Als dritte Eulenart erscheint 5 Mos. 14, 16 der tinšemet, die Waldohreule, auch kleiner Uhu genannt. Sie ist über 1 Fuß lang und besitzt 3 Fuß Flugweite. „Ihr Gefieder ist rostgelb und weiß mit grauen und schwarzbraunen Flecken und Bändern, die Brust hellgelb mit dunkeln Pfeilfedern und Streifen; die Federbüsche der Ohren halb so hoch als der Kopf. Den Tag über gewöhnlich schlafend, macht sie abends die lächerlichsten Verdrehungen, klatscht die Flügel auf, bläst und knackt mit dem Schnabel und verdreht die Augen." Daher vielleicht ihr Name tinšemet, von našam, schnauben. Luther übersetzt übrigens tinšemet mit Fledermaus, die LXX, 3 Mos. 11, 18 mit purpurrothes Wasserhuhn und Vulgata ebendaselbst mit Schwan; 5 Mos. 14, 16 die beiden letzten Uebersetzungen mit Ibis.

Der 3 Mos. 11, 16 erwähnte tahmás wird auch von einigen auf die Eule bezogen, richtiger aber wol auf den in Palästina ebenfalls einheimischen Kukuk. Ganz unrichtig übersetzt Luther Jes. 13, 22 'Ijím mit „Eulen" anstatt mit „Schakalen". Furrer.

Eumenes, d. i. gütig, gnädig, ein häufig vorkommender griech. Eigenname, wird als König 1 Makk. 8, 8 genannt. Gemeint ist Eumenes II., König von Pergamus (198—158 v. Chr.), Sohn von Attalus I. Als der König Antiochus d. Gr. von Syrien den Römern unterlegen war, sollte er von diesen schwer gedemüthigt werden; im Frieden mußte er unter anderm seine Besitzungen diesseit des Taurusgebirges abtreten, und da Eumenes als Bundesgenosse namentlich in der Schlacht bei Magnesia (Livius, XXXVII, 41) den Römern gute Dienste geleistet hatte, so erhielt dieser außer bedeutenden Geldsummen von jenen Besitzungen Lykaonien, Phrygien, Mysien, Lydien, Jonien mit Ausnahme gewisser freier Städte, und den thrazischen Chersones angewiesen, wogegen Lycien und Carien bis zum Mäanderfluß an die Rhodier kam (Polybius, XXII, 7; Livius, XXXVII, 55 fg.; XXXVIII, 38). Mit Beziehung auf dieses Ereigniß erzählt der Verfasser vom 1. Makkabäerbuch, daß die Römer dem Eumenes das ind. Land, Medien, Lydien und von den schönsten Ländern des Antiochus welche verliehen hätten. Dies widerspricht zum Theil der sonst beglaubigten Geschichte: von Indien, das nie zum Seleucidenreich gehörte, kann überall keine Rede sein; aber auch Medien, das allerdings etwa seleucidisches, aber schwer zu behauptendes Besitzthum war, kommt nach obigem außer Betracht. Um den Verfasser Richtiges sagen zu lassen, hat man durch Textänderungen helfen wollen, allein der griech. Text ist handschriftlich durchaus bezeugt; auch mit Uebersetzungsfehlern kommt man nicht weit: denkbar wäre, daß der Uebersetzer aus Versehen Medien aus Mysien gemacht hätte, aber Indien läßt sich auf gesunde Weise nicht beseitigen. Da der Verfasser über Verhältnisse fremder Völker auch sonst Irrthümliches bietet, so wird der vorliegende Text richtig sein, aber der Verfasser nach Hörensagen zum Theil Falsches berichtet haben. Fritzsche.

Eunike. So hieß (2 Tim. 1, 5) die Mutter des Pauliners und Apostelschülers Timotheus. Sie war eine geborene Jüdin und zeichnete sich wie ihre Mutter Lais durch Aufrichtigkeit und Wärme ihrer religiösen Ueberzeugung aus, obwol sie mit einem heidnischen Mann (Apg. 16, 1) verheirathet war. Zu der Annahme, daß ihr Mann ein Proselyt des Thors gewesen sei, ist kein genügender Grund vorhanden. Durch den Einfluß dieser seiner in Lystra, ihrem wahrscheinlichen Wohnort, zum Christenthum bekehrten Mutter scheint Timotheus (s. d.) ebenfalls für dasselbe gewonnen worden zu sein. Schenkel.

Euodia, eine Christin in Philippi, welche sich nebst einer andern, Namens Syntyche, um die Verbreitung des Evangeliums daselbst verdient gemacht und manches erduldet hatte, aber nachher mit ihrer Arbeits- und Leidensgefährtin in Streit gerathen war, was den Apostel Paulus zu einer Rüge und Ermahnung zur Eintracht veranlaßte (Phil. 4, 2 fg.). Die Ansicht Baur's („Paulus, der Apostel Jesu Christi" [1. Aufl., Stuttgart 1845], S. 475), daß die beiden Frauennamen zwei Parteien zu bedeuten scheinen,

und Schwegler's („Das nachapoſtoliſche Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 135), daß Euodia die judenchriſtliche, Syntyche die heidenchriſtl. Partei repräſentire, beruht auf der Annahme der Unechtheit des Philipperbriefs (ſ. d.). Schenkel.

Euphrat. In Armenien, dem ſchneereichen Quellgebiet großer Flüſſe, entſpringt auch der Euphrat. Aus mehrern Armen entſteht ein Strom, welcher ſich nur mit Mühe einen Weg durch die Berge ſeines Heimatlandes bahnt, bis er endlich in der Gegend von Samoſata ſeinen Durchbruch vollendet. Nachdem er nun eine Zeit lang zwiſchen dem alten Culturlande von Syrien und Meſopotamien gefloſſen, tritt er in die große Wüſte, welche er durch einen ſchmalen Streifen urbaren Bodens unterbricht, ohne aber ſonſt ihren Charakter zu verändern. Aber welch einen Segen die flache Waſſerſtraße hier bringt, zeigen ſchon die zahlreichen alten Ortſchaften am Ufer dieſes ſeines Mittellaufs. Nur einen großen Nebenfluß nimmt er hier noch auf, den von den Bergen des nördlichen Meſopotamiens kommenden Chaboras, denn die dürre Wüſte zu beiden Seiten kann ihm nur wenig Waſſer zuſtrömen laſſen. Erſt da, wo der Euphrat ſich dem Tigris bedeutend nähert, verändert ſich der Charakter des Landes durchaus. Die reiche Bewäſſerung des tiefliegenden Marſchlandes durch die beiden Flüſſe, von einem uralten, noch jetzt nicht ganz verfallenen Kanalſyſtem regulirt, erzeugte hier in Babylonien unter den Strahlen der faſt tropiſchen Sonne die üppigſte Fruchtbarkeit. Beide Ströme ſpalten ſich mehrfach in natürliche und künſtliche Arme, die ſich dann zum Theil wieder vereinigen. Die Hauptarme des Euphrat und Tigris bilden zuletzt einen gemeinſchaftlichen Strom. Die jährlichen Ueberſchwemmungen befruchten, richtig geleitet, den Boden weit und breit, während ſie ohne die nöthige Fürſorge durch das Aufwühlen neuer Betten und Verſumpfung des Landes den größten Schaden verurſachen können. Es iſt aber kaum zu bezweifeln, daß eine kräftige und einſichtige Regierung das jetzt verwahrloſte Babylonien wieder zu dem machen könnte, was es zur Zeit der Chaldäer, der Perſer und der erſten Abbaſiden war.

Neben dem Nil iſt der Euphrat der einzige große Strom, von dem die Hebräer zur Zeit ihrer Selbſtändigkeit genauere Kunde hatten. Obwol der Nil ungleich länger und waſſerreicher, der von den kurdiſchen Bergen während ſeines ganzen Laufs mit Zuflüſſen verſehene Tigris wenigſtens waſſerreicher und für den Verkehr viel förderlicher iſt, ſo war den Iſraeliten doch allein der Euphrat „der große Strom" (1 Moſ. 15, 18; 5 Moſ. 1, 7; Joſ. 1, 4; Offb. 9, 14 u. a.) oder lieber ſchlechthin „der Strom" (1 Moſ. 31, 21; 2 Moſ. 23, 31; 1 Makk. 7, 8 u. ſ. w., im ganzen etwa 30 mal im A. T.). Denn vom Nil kannten ſie nur den untern Lauf, der Tigris lag ihnen zu fern, aber den Euphrat berührten ſie wenigſtens gelegentlich am Anfang ſeines Mittellaufs, wie unten in Babylonien. Es iſt daher auch ganz natürlich, daß der Euphrat mit unter den Paradiesflüſſen aufgeführt wird (1 Moſ. 2, 14); wie denn vielleicht eine urſprünglichere Geſtalt dieſes Mythus auf das Quellgebiet des Euphrat ſelbſt hinweiſen mochte, während allerdings jetzt durch die Erwähnung zweier ſüdlicher Ströme das Ganze unkenntlich geworden iſt.

Geſchichtlich wird der Euphrat zuerſt beim Leben David's genannt. Dieſer erſtreckt ſeine kriegeriſchen Unternehmungen bis an den Euphrat (2 Sam. 8, 3; 1 Chron. 18, 3) und kämpft ſelbſt mit einer über den Strom gekommenen Schar aus Meſopotamien (2 Sam. 10, 16; 1 Chron. 19, 16; Pſ. 60, 2). Leider ſind unſere Nachrichten über die Feldzüge David's, deſſen häusliche Geſchicke uns ſo gut überliefert ſind, viel zu fragmentariſch, als daß wir uns eine einigermaßen klare Vorſtellung von ſeinen Unternehmungen machen könnten. Doch berührte ohne Zweifel eine kurze Zeit lang das Gebiet, welches unter der Oberhoheit iſraelitiſcher Könige ſtand, an einigen Stellen, etwa in der Breite von Haleb, den Strom. Denn nicht nur ſprechen hierfür ausdrückliche Zeugniſſe (1 Kön. 5, 1; 2 Chron. 9, 26; 1 Kön. 5, 4, wo die berühmte Stadt Tapſakus am Euphrat zum Gebiet Salomo's gerechnet wird; Eſra 4, 20), ſondern nur ſo erklärt ſich der Anſpruch, der gelegentlich für das Volk Iſrael auf alles Land bis zum Euphrat erhoben wird (1 Moſ. 15, 18; 2 Moſ. 23, 31; 5 Moſ. 1, 7; 11, 24; Joſ. 1, 4; vgl. Pſ. 72, 8; Sach. 2, 10; Mich. 7, 12; Jeſ. 27, 12), während das wirkliche Gebiet Iſraels doch niemals nur entfernt ſo weit reichte. Man könnte freilich anführen, daß ſich nach 1 Chron. 5, 9 der Stamm Ruben bis zum Euphrat hinzog, aber eine nähere Unterſuchung der Stelle zeigt, daß dieſer Strom nur durch ein Misverſtändniß hierher gekommen iſt, da ja eben hier in Uebereinſtimmung mit allen übrigen Nachrichten die (ſyriſche) Wüſte als die Oſtgrenze der Rubeniter bezeichnet wird. Bei dem Verfall, welcher der kurzen Blütezeit folgte, ver-

loren vielmehr die Israeliten das Euphratgebiet ganz aus dem Geſicht. Das Land „jenſeit des Stroms", aus welchem die Stammväter gekommen waren (Joſ. 24, 2. 3. 14 fg.), iſt für ſie ein weit entlegenes. Der Euphrat wird nur genannt bei der Erzählung von Thaten feindlicher Kriegsfürſten (2 Kön. 23, 29; 24, 7; Jer. 46, 2), oder wo die Propheten aus der Ferne kommende Strafen verkündigen (1 Kön. 14, 15; Jeſ. 7, 12 u. a.). Der gewaltige Strom dient auch wol als Bild des aſſyr. Reichs im Gegenſatz zu dem mit den beſcheidenen Gewäſſern Paläſtinas verglichenen Juda (Jeſ. 8, 7).

In den großen Reichen der ſpätern Zeit ſchied der Euphrat (mit der Wüſte) die Oſt- und Weſtprovinzen. Was „jenſeit des Stromes" iſt, bedeutet im perſ. Reich, von deſſen Mittelpunkten aus gerechnet, wie ſchon bei dem öſtlich vom Euphrat ſchreibenden Verfaſſer von 1 Kön. 5, 1. 4, Syrien mit Phönizien und Paläſtina (Eſra 4, 10. 11. 16; Neh. 2, 7). Umgekehrt, von Judäa aus betrachtet, heißen ſo die öſtlich vom Euphrat gelegenen Länder des Seleucidenreichs (1 Makk. 7, 8; vgl. 1 Makk. 3, 32). Zu gewiſſen Zeiten bildete der Euphrat die Grenze des röm. Reichs gegen die Parther; daher die Erwähnung Offb. 16, 12.

Mit Unrecht hat man in dem Jer. 13 vorkommenden Fluß einen andern als den Euphrat finden wollen; freilich muß die richtige Erklärung gerade wegen der Erwähnung dieſes Fluſſes zu dem Ergebniß führen, daß die hier erzählte ſymboliſche Handlung nicht wirklich ausgeführt iſt.

Der hebr. Name des Fluſſes (Perâth, Luther Phrath) iſt auch der aramäiſche; ihm entſpricht genau der arabiſche (Furât). Die griech. Form (Εὐφρήτης, Εὐφράτης) nähert ſich der auf einer Inſchrift des Darius Hyſtaspis vorkommenden altperſiſchen (Ufratu; kann auch Hufratu, Hufrâtu, Ufrâtu geleſen werden). Es iſt immer mislich, den Namen eines Fluſſes zu erklären, welcher durch das Gebiet verſchiedener Sprachen fließt und vielleicht gar aus einer längſtverſchollenen Sprache benannt iſt (man denke an die celtiſchen Flußnamen Deutſchlands). Wir wollen daher die zahlreichen Vermuthungen über die Bedeutung des Namens, welche ſeit Joſephus („Alterthümer", I, 1, 3) gemacht ſind, nicht weiter berühren und nur bemerken, daß man nicht zu ſehr auf die Urſprünglichkeit der perſ. Form bauen darf, da der Verdacht nahe liegt, daß ſich die Perſer durch leichte Umformung den fremden Namen mundgerecht gemacht haben mögen, wie das ſicher die Griechen gethan haben. Nöldeke.

Eva, Hawwah, Lebenſpenderin (von ḥawah = ḥajah, leben), ſoll der erſte Menſch (ſ. Adam) ſein Weib benannt haben (1 Moſ. 3, 20). Der Erzählung zufolge erhielt ſie den Namen erſt nach dem Sündenfall (ſ. d.), unmittelbar vor der Vertreibung des erſten Aelternpaares aus Eden. Erſt jetzt ward ſie, infolge eines göttlichen Strafurtheils (1 Moſ. 3, 16), in ihren Beruf, Kinder zu gebären, eingeſetzt, zur „Mutter aller Lebendigen", d. h., wie ſchon alte Ueberſetzer richtig erklären, aller vernünftigen Weſen, auf Erden erkoren (1 Moſ. 3, 20; 4, 1 fg.). Das Prädicat „Lebenſpenderin" iſt bezeichnend; denn im Schos des Weibes empfängt das zeugende Princip des Mannes erſt ſein Leben, entwickelt ſich zu einem beſeelten Weſen und tritt dann unter den Schmerzen der Geburt in die Reihe der Lebendigen ein. Vorher hieß Eva, ihrer Abſtammung und Abhängigkeit vom Mann gemäß, lediglich „Männin" (iššah, 1 Moſ. 2, 23). Eigenthümlicherweiſe wird ſie, außer den genannten Stellen, im A. T. nicht mehr erwähnt; nur im Buch Tobiä (8, 6) wird ihrer als Gehülfin Adam's noch ehrenvoll gedacht.

Ueber das urſprüngliche Verhältniß des Mannes zum Weib ſind die beiden Erzähler in der älteſten bibliſchen Urkunde nicht ganz gleicher Meinung. Der erſte Erzähler (1 Moſ. 1, 27) läßt beide, Mann und Weib, gleichzeitig und gleichartig unmittelbar von Gott erſchaffen werden; eine urſprüngliche Unterordnung des Weibes unter den Mann wird von ihm wenigſtens nicht angedeutet. Nach dem zweiten Erzähler wird der Mann vor dem Weibe geſchaffen (1 Moſ. 2, 7), und erſt infolge des eingetretenen Bedürfniſſes beſchließt Gott die Erſchaffung noch anderer lebendiger Weſen, zunächſt der Thiere (1 Moſ. 2, 19), und, als dieſe dem Mann nicht genügen, einer noch entſprechendern „Hülfe", einer Genoſſin ſeines Gleichen, des Weibes (1 Moſ. 2, 20 fg.). Die Thiere läßt der ſinnvolle Mythus aus der Erde hervorgehen; das Weib wird aus dem Mann ſelbſt, und zwar aus einer ſeiner Rippen (1 Moſ. 2, 21), nicht, nach Baumgarten's unrichtiger Erklärung dieſer Stelle, aus einem für ſich beſtehenden ablösbaren Theil ſeines Unterleibs geſchaffen. Zwei Zwecke verfolgt der Mythus: ſowol die Gattungseinheit als die Geſchlechtsver-

ſchiedenheit, ſowol den Zug der Sehnſucht des Mannes nach dem Weib als die Unterordnung und Dienſtbarkeit des Weibes gegenüber dem Mann zur Darſtellung zu bringen. Von einer urſprünglichen Doppelgeſchlechtigkeit Adam's iſt in der Erzählung nichts zu finden; jene gehört zu den ſpätern rabbiniſchen Fabeln (Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], I, 365). Die chaldäiſchen und perſ. Schöpfungsmythen (Euſebius, Chron. arm., I, 22; „Zendaveſta", überſetzt von Kleuker [Riga 1776—78], III, 83 fg.; „Aveſta", herausgegeben von Spiegel [Leipzig 1858—63], III, LV) laſſen das erſte Menſchenpaar aus dem doppelgeſchlechtigen Menſchen entſpringen. Auch Plato (Sympos., S. 189 fg.) legt dem Ariſtophanes eine ähnliche Vorſtellung in den Mund, um den Zauber der Geſchlechtsliebe zu erklären. Aus wunderbar gebauten Doppelurmenſchen habe Zeus durch Trennung Männer und Weiber entſtehen laſſen, die ſich nunmehr, in Erinnerung ihrer urſprünglichen Einheit, ſehnſüchtig ſuchten. Von ſolchen Abſonderlichkeiten hält ſich der keuſch und edel gehaltene bibliſche Mythus frei. Einige Aehnlichkeit hat derſelbe mit dem griech. Mythus von der Pandora; doch erreicht der letztere den bibliſchen in deſſen ſittlichem Gehalt nicht. Während der griech. Mythus das Weib dem Mann zur Strafe als des Hauſes Noth und eine „verhängnißvolle Gabe" beigeſellt (Heſiod, Opera et dies, S. 59 fg.; Theogonia, S. 571 fg.; Preller, „Griechiſche Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 74 fg.): ſo wird ihm daſſelbe nach der Bibel zur Freude und Befriedigung als hülfreiche Lebensgefährtin mitgegeben. Dadurch daß ſie aus ſeiner Seite (der Rippe) genommen wird (bei den Grönländern aus dem Daumen; Puſtkuchen, „Die Urgeſchichte der Menſchheit" [Lemgo 1821], I, 212), wird ihre natürliche Abhängigkeit vom Mann angedeutet. Sie iſt „Bein von ſeinen Gebeinen, Fleiſch von ſeinem Fleiſch" (1 Moſ. 2, 23), ſein anderes Ich, das er in ihr wiedererkennt, demzufolge gewiſſermaßen ſein Eigenthum, auf das er natürliche Anſprüche hat. Zwar opfert er dem geliebten Weibe die ältern Bande, die ihn an ſeine Erzeuger knüpfen (1 Moſ. 2, 24), und wird mit ihm Ein Leib mittels der Geſchlechtsgemeinſchaft; aber die volle Ebenbürtigkeit mit dem Mann hat der Hebräer dem Weib niemals zuerkannt (ſ. Ehe, Geſchlechtsverkehr); und wenn auch in der Erzählung von dem Urſprung des Menſchengeſchlechts aus Einem Menſchenpaar, wie Jeſus richtig erkannt hat (Mark. 10, 5 fg.), die Anerkennung der Monogamie lag, ſo ward die Polygamie gleichwol Landesſitte. Darum erklärt auch der zweite Erzähler (1 Moſ. 3, 16 fg.), göttlichem Richterſpruch zufolge, Unſelbſtändigkeit und Abhängigkeit vom Mann für des Weibes Los. Eva iſt im Verhältniß zu Adam überhaupt minder günſtig dargeſtellt; in ihrer Bruſt erwacht zuerſt das Verlangen nach der verbotenen Frucht (1 Moſ. 3, 6); ſie verführt den Mann, was auch der Verfaſſer des erſten Timotheusbriefs (Kap. 2, 14) gefliſſentlich hervorhebt; ihre überwiegende Sinnlichkeit äußert ſich in leidenſchaftlicher Geſchlechtsluſt, und der Mann iſt deshalb beſtimmt, nicht etwa nur ihr Freund, ſondern vor allem ihr Herr zu ſein (1 Moſ. 3, 16). Dieſer Grundſatz ſpiegelt ſich denn auch in der deuteronomiſchen Ehegeſetzgebung. Der Ehemann iſt, wenn er einen Grund zur Beſchwerdeführung gegen ſein Weib hat, ihr Ankläger und Richter zugleich; er iſt befugt, ſie mittels eines Scheidebriefs zu entlaſſen (5 Moſ. 24, 1 fg.).

Auch das N. T. hat den altteſt. Grundſatz (1 Moſ. 3, 16) von dem Principat des Mannes über das Weib anerkannt und dem Weib nirgends Ebenbürtigkeit mit dem Mann zugeſtanden. Der Umſtand, daß, nach der altteſt. Erzählung, Eva die zuerſt Verführte und des Mannes Verführerin war, ſcheint den Apoſtel Paulus zu ſeinem etwas ungünſtigen Urtheil über das weibliche Geſchlecht bewogen zu haben (2 Kor. 11, 3). Wie Chriſtus Herr des Mannes, ſo iſt, nach ſeiner Anſicht, der Mann Herr des Weibes (1 Kor. 11, 3; Eph. 5, 23 fg.). Darum ſollen die Weiber in den Gemeindeverſammlungen nicht reden, ſondern ſchweigen und gehorchen, mit beſtimmter Beziehung auf das Strafurtheil Gottes gegen Eva (1 Kor. 14, 34). Zur Ausgleichung dieſes an ſich dem Grundſatz der chriſtl. Gleichheit widerſprechenden Verhältniſſes zwiſchen Weib und Mann ſtellt der Apoſtel für den Ehemann die Forderung der Liebe zur Ehegattin auf, die er aus der idealen und organiſchen Einheit beider Geſchlechter herleitet (Eph. 5, 28 fg.). Und indem er das Weib der Gemeinde, den Mann aber Chriſto vergleicht (Eph. 5, 31 fg.), ſo beſtätigt er zwar auch damit die untergeordnetere Stellung des Weibes in ſeinem Verhältniß zum Mann; allein er drückt dieſem Verhältniß zugleich die höhere religiös-ſittliche Weihe auf, wodurch es aus der Sphäre der altteſt. Dienſtbarkeit in diejenige der neuteſtamentlichen, durch Liebe geheiligten, ſittlichen Freiheit verſetzt wird. Schenkel.

Evangelien, die drei ersten. Die sogenannte Evangelienfrage hat wesentlich durch ihren unlösbaren Zusammenhang mit der Frage nach dem Leben Jesu gegenwärtig eine Bedeutung erlangt, wie sie zu keiner Zeit sich einer ähnlichen rühmen konnte. Das Problem des Lebens Jesu hat zu seinem Gegenstand die Möglichkeit, beziehungsweise Unmöglichkeit, die geschichtliche Gestalt dessen, den das Christenthum zum Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins der Menschheit gemacht hat, noch in einigermaßen deutlichen Umrissen nachzuzeichnen und festzustellen. Aber diese Frage setzt wieder die andere nach den Quellen der evangelischen Geschichte voraus. Mitten im tosenden Wechsel von Stoß und Gegenstoß der aufeinandertreffenden Geister hat sich doch allen Vernünftigen mit steigender Klarheit die Ueberzeugung aufgedrängt, daß es eine gesicherte Anschauung vom Leben Jesu nicht geben kann, solange man nicht die Quellen richtig zu handhaben, solange man nicht ihr gegenseitiges Verhältniß im ganzen wie im einzelnen sich stets wieder zu vergegenwärtigen versteht. In der That hat nichts bis auf die neueste Zeit einer richtigen und unbefangenen Erkenntniß so sehr im Wege gestanden, als das zu rasche Vorspringen des geschichtlichen Interesses, das Dahintenbleiben der literarischen Kritik. Die letztere aber bildet offenbar eine Aufgabe für sich, und ist von demjenigen am besten zu lösen, der sie als eine solche nimmt, den rein das in ihr enthaltene Rechenexempel interessirt. Die eindringendsten Untersuchungen haben daher in den letzten Jahrzehnten gerade diesen Punkt der biblischen Kritik, die sogenannte Evangelienfrage, zur durchsichtigsten Klarheit gefördert.

Bekanntlich hatten die einschlagenden Bestrebungen vor allem mit der großen Schwierigkeit zu kämpfen, daß die ersten und einzigen Quellen, die zu Gebote stehen, unsere vier Evangelien, sich untereinander selbst auszuschließen schienen. Jeder einigermaßen unbefangene Blick begegnet in dieser Vierzahl sofort wieder zwei wesentlich verschiedenen Richtungen, die einerseits nothwendig auf eine ursprünglich verschiedene Auffassung des Lebensbildes Jesu zurückweisen, andererseits auch heutzutage dieses Bild in einer Doppelgestalt darstellen, welche auf den ersten Anblick allerdings nur einen auffallenden und verwirrenden Eindruck hinterläßt. So hat denn auch in der That besonders die sogenannte Tübinger Schule alles gethan, um uns zwischen dem vierten Evangelium, welches von einem Augenzeugen und Apostel herrühren will, und den drei ersten höchstens die Wahl, nirgends aber die Möglichkeit einer Vermittelung übrigzulassen. Hervorragende Darstellungen des Lebens Jesu, wie die von Strauß, Schenkel, Keim, haben im wesentlichen denselben Standpunkt eingenommen, sowenig es den beiden letztgenannten im übrigen darum zu thun war, die Ansichten jener Schule von der Person Jesu zu vertreten oder zu verbreiten. Andererseits läßt sich die Abzweckung der mit den obigen ebenbürtigen Schriften von Hase, Schleiermacher, Bunsen, Renan und Weizsäcker über das Leben Jesu mit dem Bestreben vergleichen, die verschiedenen Lichtbilder, wie sie die Gestalt Christi im Spiegel der apostolischen und der synoptischen Ueberlieferung reflectirt, zum Zweck einer Art von stereoskopischem Sehen zu arrangiren.

Aber auch abgesehen von der Frage nach dem Verhältniß der mehr ursprünglichen, volksmäßigen und unreflectirten Ueberlieferung, wie sie uns bei den drei ersten Evangelisten entgegentritt, zu der mehr theologischen und ideellen Behandlung des Stoffs im vierten Evangelium, bieten jene drei, untereinander selbst verglichen, alsbald wieder ein neues Problem dar. Zwar ist es nicht an dem, als ob das Bild Jesu selbst sich in jedem der drei ersten Evangelien ähnlich, wie dies zugestandenermaßen im vierten der Fall ist, unter einer eigenthümlichen Beleuchtung darböte. Vergleichen wir vielmehr die drei frühern Berichte drei Gläsern, durch welche von uns Fernstehenden der Gegenstand der evangelischen Geschichte erkannt sein will, so ist klar, daß wir, mögen wir uns des ersten, zweiten oder dritten Mediums bedienen, es nur mit einem einzigen Bild zu thun haben, dessen wesentlichste Züge sich decken. In der Hauptsache verfolgen alle drei Berichterstatter denselben Faden, und zwar so, daß sie nicht sowol Geschichte erzählen, als vielmehr einzelne Geschichten nach einem gewissen allgemeinen, für die Behandlung des Ganzen feststehenden Aufriß aneinanderreihen. Ihre Darstellungen können daher abschnittweise nebeneinandergestellt, in gemeinsame Uebersicht gebracht werden; und eben dieser Möglichkeit der gemeinsamen Uebersicht und Zusammenschau verdanken sie seit Griesbach den Namen Synoptiker, der von einem dieses Verhältniß ausdrückenden griech. Wort hergenommen ist. Es ist nun eine bekannte Sache, daß diese Uebereinstimmung sich sowol in der Anordnung des Ganzen nachweisen, als auch bis in das Detail des Wortes, des Satzgefüges, überhaupt

des Ausdrucks verfolgen läßt — und zwar oft genug des gewählten, ja ſeltſamen Ausdrucks, deſſen gleichmäßiges Zutagetreten bei allen drei Synoptikern um ſo weniger zufällig ſein kann, als ſie ſämmtlich griechiſch geſchrieben ſind, während Jeſus und die erſte Gemeindeüberlieferung ſich der aramäiſchen Sprache bedienten.

Nicht minder von Belang iſt aber neben dieſer auffallenden Uebereinſtimmung unſerer ſynoptiſchen Evangelien in der Anlage des Ganzen wie im einzelnen Bericht der weitere Umſtand, daß oft in denſelben Stellen, welche auf eine gegenſeitige Berührung und Wechſelwirkung zwiſchen den einzelnen Evangelien ſchließen laſſen, ſich wieder auffallende Verſchiedenheiten einſtellen, die ſich häufig bis zu ſcheinbaren, ja bis zu wirklichen Widerſprüchen ſteigern, wie wenn beiſpielshalber der Auferſtandene bei Matthäus den Jüngern nur in Galiläa erſcheint, bei Lukas nur in Judäa; oder wenn es der Abweichungen in Bezug auf die Aufeinanderfolge der einzelnen Erzählungen ſo unendlich viele gibt, ja mehr als einmal — ſo z. B. in der Erzählung vom Hauptmann in Kapernaum — die Evangeliſten beginnen, als wollten ſie ganz dieſelbe Geſchichte erzählen, in der That dann auch wörtlich durch längere Partien und aneinanderhängende Perioden des Textes harmoniren, um plötzlich auseinanderzugehen und dann ebenſo unvermuthet ſich wieder in Ausdruck und Darſtellung zu finden.

Dieſes Verhältniß gilt es nun aufzuhellen. Es handelt ſich um ein Problem, welches durch die wunderbare Uebereinſtimmung der drei ſynoptiſchen Evangelien nicht minder, als durch die ſeltſamen Abweichungen des einen vom andern gebildet wird. Aus Aehnlichkeit und Unterſchied ſchlingt ſich das ſynoptiſche Räthſel und will gelöſt ſein. Geſetzt nun, es gelte, ſich über irgendein Tagesereigniß genaue Kunde zu verſchaffen, ſo greift jeder nach den Quellen, die vorläufig allein darüber Auskunft ertheilen können, nach den öffentlichen Blättern. Wenn nun in drei Zeitungen, welche der Forſchende nach der Reihe in die Hand nimmt, er ſtets wieder denſelben Bericht findet, mit wörtlicher Uebereinſtimmung wiederholt, ſo wird höchſtens ein vollſtändig Urtheilsloſer des Glaubens ſein, er befinde ſich darum im Beſitz einer Kunde, die von dreifachem Ausgangspunkt gewährleiſtet ſei. Sollte ſich aber vollends zeigen, daß die drei Berichte neben den auffälligſten Berührungen auch wieder Abweichungen und Widerſprüche erkennen laſſen, die zu deutlich zugeſpitzt ſind, um zufällig ſein zu können, ſo wird derſelbe Laienverſtand ſich auf Gedanken eigener Art geführt ſehen; er wird ſich einerſeits darüber beſinnen, ob vielleicht ein Bericht dem andern nachgedruckt iſt, oder ob ſie alle drei auf eine gemeinſame Wurzel zurückführen; andererſeits aber wird er ſich auch ein Urtheil zu bilden ſuchen über die unbewußten und bewußten Motive, welche der gemeinſam befolgten Linie Abbiegungen bald nach dieſer, bald nach jener Richtung geboten haben.

Genau ſo verhält es ſich in unſerm Fall. Allgemein iſt man zu dem Reſultat gelangt, daß wir es hier mit drei Sproſſen eines gemeinſamen Triebes zu thun haben, mit den Erzeugniſſen einer kirchl. Arbeit, welche bereits ein Gemeingut hervorgebracht hatte, daran der Einzelne ſich gebunden ſah. Ebenſo allgemein gibt man heutzutage zu, daß dieſe gemeinſame Anlage mit den neu hinzugekommenen Stoffen vielfach verſetzt wurde, daß die Stellung des Einzelnen bei aller in der Natur der Sache liegenden Gebundenheit auch wieder eine freie geweſen ſein muß.

In letztberührter Richtung begegnen wir ſchon gleich bei Auguſtinus, welcher ſich zuerſt eingehender mit dem ſynoptiſchen Problem (De consensu evangelistarum) beſchäftigte, dem Minimum aller von der Orthodoxie zu machenden Zugeſtändniſſe, nämlich der Anerkennung, daß die Evangeliſten mit Beziehung aufeinander ſchrieben, ſich der Geſchichten aber nicht immer auf dieſelbe Weiſe erinnerten, ſodaß durch Einflüſſe von rein ſubjectiver Natur der parallele Lauf der drei Linien öfters geſtört wurde. Während man aber ſeinem Urtheil, wonach Markus der „Nachtreter“ (pedissequus) des Matthäus geweſen ſei, 14 Jahrhunderte lang unbedingt gefolgt war, haben zuerſt Koppe (1782) und Storr (1786 und 1794) dieſes Dogma erſchüttert, indem ſie die Ordnung, in welcher die beiden erſten Evangeliſten geſchrieben haben ſollten, umkehrten, ja ſelbſt Verſuche, dem Lukas die erſte Stelle zu vindiciren, tauchten auf, indem Evanſon (1792) die Reihenfolge Lukas, Matthäus, Markus, Vogel (1804) Lukas, Markus, Matthäus verfocht.

Der auf dieſe Weiſe nach ihren verſchiedenen Möglichkeiten verfolgten Benutzungshypotheſe trat aber ſofort eine ganz andere Weiſe, das Räthſel zu löſen, zur Seite. Anſtatt daß entweder Matthäus, oder Markus, oder Lukas je den beiden andern Evangelien

zu Grunde liegt, konnten sie ja auch alle drei auf eine gemeinsame Grundlage zurückgeführt werden. Schon Semler (1762) und Lessing (1778) hatten das sogenannte Hebräerevangelium für eine solche Quelle gehalten. Der eigentliche Vater der Urevangeliumshypothese aber ist Eichhorn, welcher jenes Princip der Einheit, das der orthodoxe Aberglaube in der unsichtbaren Wirkung des dictirenden Gottesgeistes gefunden hatte, in die handgreifliche Unterlage einer, das Gemeinsame aller Synoptiker enthaltenden, durchaus selbständigen Grundschrift verlegte und überhaupt die Evangelien zuerst unter den Gesichtspunkt eines in ihnen sich vollziehenden schriftstellerischen Fortschritts stellte. Nach der ersten Gestalt der Hypothese (1794) war das Urevangelium aramäisch geschrieben und erweiterte sich allmählich zu unsern drei Synoptikern, während die zweite (1804) in richtiger Würdigung der Thatsache, daß unsere Synoptiker unmöglich Uebersetzungen sein können, eine griech. Uebersetzung schon des Originalwerks statuirt, welche in einer weitläufigen Reihe von Schriften überarbeitet und alterirt wurde, bis es endlich seine jetzige dreifache Gestaltung annahm, in welcher zum Theil das Gemeinsame geblieben ist, zum Theil aber auch durch mannichfache Abstufungen bedeutende Differenzen eingetreten sind. Kein Synoptiker hätte sonach den andern benutzt, aber auch in keinem der drei ersten Evangelien hätten wir mehr den ursprünglichen Bericht. Vielmehr werden die Differenzen durch Einschiebung einer langen Reihe von Mittelgliedern nur allzu künstlich erklärt, wobei auch stets die Frage herausgefordert wird, warum, wenn die Verfasser der Mittelglieder die Urschrift variirten, dies nicht gleich unsere Synoptiker selbst thun konnten.

Jedenfalls ist es das Verdienst Eichhorn's, zuerst das vorliegende Problem in seiner ganzen Größe erkannt und gewürdigt zu haben, wie man denn auch längere Zeit über mit seinem Gedanken experimentirte und die Beweiskraft desselben durch einzelne Modificationen zu verstärken suchte (Herbert Marsh, Gratz, Ziegler, Hänlein, Kühnöl, Bertholdt u. a.). Bereits aber war innerhalb der Urevangeliumshypothese wieder der Streit um die Priorität des Matthäus (Eichhorn, 1804) oder des Markus (Gratz, 1812) erwacht. Veranlassung dazu hatte eine neue Form der Benutzungstheorie, die berühmt gewordene Hypothese Griesbach's gegeben, derzufolge Markus den Matthäus und Lukas zur Basis seiner Schrift gemacht, d. h. sich zu den beiden ältern und größern Evangelien als Epitomator verhalten hätte (1784, 1789, 1790). Zwischen dieser Form der Benutzungshypothese und der altkirchlichen des Augustin, welche damals durch Hug restaurirt worden war (1808), theilte sich nunmehr längere Zeit über die, von den kühnen Urevangeliumsträumen wieder sich ernüchternde Theologenschaft. Das Urevangelium selbst aber feierte seine Auferstehung in verwandelter Gestalt, als Schleiermacher (1817) seine Diegesentheorie aufstellte, derzufolge die Einheit einer evangelischen Geschichte unter allen Umständen erst das Spätere und Gemachte, dagegen die zusammenhangslose Mannichfaltigkeit des Stoffs, wie sie in jenen ausführlichen Aufzeichnungen vorlag, die er Diegesen nannte, das Erste und Ursprüngliche gewesen wäre. Zunächst hat Schleiermacher diesen Standpunkt mit Bezug auf Lukas durchgeführt und dabei freilich in der Regel allzu scharfsinnig da, wo wirkliche Fugen im Text sind, wie z. B. Luk. 8, 3. 4, dieselben überbrückt, dagegen in andern Fällen, wo eine Reihe von Stücken schon um des gemeinsamen Hintergrundes willen zusammengehören, wie z. B. Luk. 4, 31—41, um der Schlußbemerkung Luk. 4, 37 willen, Uebergang zu neuen Quellen angenommen. Die letztern hätten überdies, wie im vorliegenden Fall, oft mehr als Duodezformat besessen. So wurden unsere Synoptiker zu Aggregaten einzelner Erzählungen und Quellen, kleinerer Aufsätze und mündlicher Traditionen, zu Bearbeitungen secundärer Natur, welche im nachapostolischen Zeitalter ohne gemeinsame Direction, ohne chronologische Gewißheit entstanden sind. Immerhin wäre auch hiernach noch die Grundlage der Uebereinstimmung der Synoptiker eine schriftliche gewesen. Aber gegen diese ganze Voraussetzung machte nunmehr Gieseler (1818) geltend, daß es auf jeden Fall die mündliche Ueberlieferung gewesen sei, welche anfänglich allen Bedürfnissen genügt habe, mit der Zeit stereotypisirt und auf einen in der Hauptsache gleichförmigen Ausdruck gebracht worden, endlich aber von unsern Synoptikern schriftlich fixirt worden sei. In der Natur der Sache war natürlich gegeben, daß letzteres Geschäft nur mit individueller Freiheit vollzogen werden konnte. Ließen sich auf diese Weise die Differenzen mit Leichtigkeit erklären, so bereitete freilich der Umstand, daß die ursprüngliche Sprache jenes mündlichen Urevangeliums die aramäische gewesen sein müsse, während unsere Evangelien die auffälligste Uebereinstimmung gerade im Detail des griech. Ausdrucks

bieten, um ſo mehr Schwierigkeiten. Und ſollte es wirklich eine Eigenthümlichkeit der mündlichen Ueberlieferung geweſen ſein, gerade im Bericht von der verdorrten Hand an einem beſtimmten Ort ein doppeltes Augment (ἀπεκατεστάθη) zu gebrauchen, oder weiſen die Stellen Matth. 12, 13 = Mark. 3, 5 = Luk. 6, 10 nicht vielmehr auf ſchriftſtelleriſche Vermittelung zurück? Freilich alles und jedes konnte man hinfort nicht mehr aus blos literariſchen Vermittelungen erklären, und es entſtanden jetzt auf dem Gebiet der Evangelienfrage Miſchformen, wie die vielgeleſenen Einleitungslehrbücher von de Wette (ſeit 1826), Credner (1836) und Bleek (nach des Verfaſſers Tod 1862 und in 2. Aufl. 1866 erſchienen) ſie bieten. Der erſtere ſtatuirte für Matthäus und Lukas eine gemeinſame mündliche Quelle und betrachtete den Einfluß, welchen jener auf dieſen ausgeübt hat, mehr als einen gedächtnißmäßig vermittelten, wogegen Markus immer entſchiedener als bloſer Epitomator aufgefaßt wurde. Der zweite hielt ſich an die von Schleiermacher aus den Fragmenten des Papias gezogene Entdeckung einer Spruchſammlung des Apoſtels Matthäus, während unſer jetziger Matthäus eine Combination dieſes Werkes mit dem älteſten Evangelium, dem Markus, darſtelle (ſo auch Lachmann, 1835). Der dritte fußte ganz auf Griesbach's Anſicht hinſichtlich des Markus, ſtatuirte aber, um die Uebereinſtimmung zwiſchen Matthäus und Lukas zu erklären, wieder eine Art von Urevangelium, welches, näher beſehen, mit dem angeblichen Epitomator Markus zu große Aehnlichkeit hat, um als eine von ihm verſchiedene Schrift ſich aufrecht erhalten zu laſſen.

Es iſt kein Wunder, wenn nach ſo vielen Verſuchen, dem ſynoptiſchen Geheimniß näher zu kommen, ſchließlich nur die Unſicherheit und Haltungsloſigkeit des kritiſchen Standpunktes, auf welchem man bisher eine ſo große Menge von Hypotheſen erbaut hatte, einleuchtend geworden zu ſein ſchien. Auf dieſes allgemeiner werdende Gefühl ſtützte ſich David Friedrich Strauß, als er bei ſeinem erſten Auftreten (1835) die Evangelienkritik ganz hinter der Kritik der evangeliſchen Geſchichte zurücktreten ließ. War erſt einmal der Inhalt der letztern als ein aus der Luft gegriffener nachgewieſen, ſo konnten natürlich auch die Schriften weder von Augenzeugen noch von genau Unterrichteten herrühren, und es verlor das kritiſche Intereſſe an den Evangelien ſeinen vornehmlichen Anhaltspunkt. Soweit ſich Strauß darauf überhaupt einläßt, ſetzt er lediglich die Griesbach'ſchen Reſultate als „zur Evidenz erhoben" voraus; in der zweiten Bearbeitung des „Lebens Jeſu" (1864) hat er mit gleichem Anſehen der Unfehlbarkeit auch noch die einſtweilen zu Tage getretenen Forſchungen der Tübinger Schule umkleidet, er ſelbſt aber iſt nie productiv und ſelbſtändig auf dieſem Gebiet aufgetreten.

Leider hat es aber auch die gegen Strauß aufgebotene Apologetik in hohem Maß an dieſer erſten Forderung aller nüchternen Geſchichtſchreibung, an der Quellenkritik, fehlen laſſen. Nur Weiße (1838) hat die hohe Bedeutung, welche für die Wiſſenſchaft vom Leben Jeſu der Evangelienfrage zukommt, nicht blos im allgemeinen richtig gewürdigt, ſondern auch, indem er ſich an Schleiermacher hinſichtlich des Matthäus, an Lachmann hinſichtlich des Markus anſchloß, einen Wurf gethan, der ſich je länger je mehr als ein glücklicher und verheißungsvoller bewähren ſollte. Zunächſt zwar fanden ſeine Aufſtellungen, ſowie der mit aller wünſchenswerthen Schärfe und Genauigkeit geführte Nachweis Wilke's, daß in unſerm Markus die gemeinſchaftliche Wurzel und Grundlage des geſammten ſynoptiſchen Textes anzutreffen ſei (1838), wenig Beachtung, und die Extravaganzen Bruno Bauer's, welcher von der ſoliden Arbeit Wilke's ſofort einen leichtfertigen und ſchwindeligen Gebrauch machte (1841—42, 1850—52), fügten der Markushypotheſe ſo beträchtlichen Schaden bei, daß zunächſt nur noch Sommer (1842) und Hitzig (1843) ihr treu blieben.

Dagegen gewann das große Fahrwaſſer der Kritik eine durchaus andere Richtung, ſeitdem Schwegler (1846) und Baur (1847) auf den Plan getreten und unter Rückweis auf Griesbach's Reſultate einer Anſchauung von der Evangelienbildung Bahn gebrochen hatten, welche den evangeliſchen Geſchichtsſtoff als ein jedweder tendenzmäßigen Ausgeſtaltung fähiges Product der Ueberlieferung auffaßte. Hiernach hätten wir das älteſte, übrigens aramäiſch geſchriebene, Evangelium in jenem Hebräerevangelium zu erkennen, welches noch vollkommen die Anſchauungen des Ebjonitismus darbot und unter dem Namen des Matthäus oder des Petrus curſirte. Als eine freie Bearbeitung dieſes, ſeines ſtreng judenchriſtl. Charakters entkleideten Hebräerevangeliums gilt ſodann unſer kanoniſcher Matthäus, welcher daher neben den urſprünglichen judaiſtiſchen auch univerſaliſtiſche

Elemente enthält. Einen gerade umgekehrten Verlauf dagegen machte Lukas durch, inſofern er zuerſt als ein ſtreng pauliniſches Parteievangelium exiſtirte, dann aber durch einen unioniſtiſch geſinnten Bearbeiter mit judaiſtiſch und ebjonitiſch gefärbten Zuſätzen bedacht wurde. Markus endlich iſt der farbloſe, neutrale Auszug aus beiden Parteiwerken.

Während dieſe Aufſtellungen innerhalb der „Theologiſchen Jahrbücher" hin und her beſprochen wurden, trat ſeit 1849 als auf dieſem Feld ſynoptiſcher Kritik vollkommen ebenbürtiger Gegner der Tübinger Schule Ewald auf den Plan. Hatte die Tübinger Kritik das Räthſel der Evangelienbildung in der Regel durch lediglich dogmat. Analyſe zu löſen geſtrebt, ſo ging Ewald wieder mehr von Sprachvergleichung und jenen, zumeiſt auf das Gebiet des Formellen fallenden Unterſuchungen und Beobachtungen aus, welche jeder aus ſachlichen Gründen entnommenen Entſcheidung vorangehen müſſen. Auf dieſem Wege gelangte er zu dem Reſultat, daß die zuerſt nur gruppenweiſe geſchehene Aufzeichnung evangeliſcher Geſchichte ſich zunächſt in einem, dem Evangeliſten Philippus zugeſchriebenen, älteſten Evangelium zuſammengefaßt habe; dieſem trat die Spruchſammlung des Apoſtels Matthäus zur Seite, und auf Grund beider Schriften entſtand unſer zweites kanoniſches Evangelium oder wenigſtens die Grundſchrift deſſelben, während unſer Matthäus noch eine weitere, mehr der Darſtellung der „Höhen der Geſchichte" gewidmete Quelle, unſer Lukas, das am ſpäteſten entſtandene Sammelwerk, noch drei andere Quellenbücher, die eine mehr poetiſche Geſchichtſchreibung enthielten, vorausſetzt.

Es folgte nun eine Reihe von Auseinanderſetzungen, aus welchen neue Mittelgeſtaltungen hervorgingen. Die Hauptfrage drehte ſich immer entſchiedener um die Alternative Matthäus oder Markus, während man bezüglich des Lukas allgemein einverſtanden darüber iſt, daß ſein Geſchichtswerk unter den dreien das ſpätere iſt, ein Sammelwerk, welches die verſchiedenartigſten Stoffe ſchriftlicher und mündlicher Ueberlieferung in ſich aufnimmt. Zunächſt ſtellte Hilgenfeld in einem fünfjährigen literariſchen Streit mit Baur (1850—55) den zweiten Evangeliſten, in welchem er einen Vertreter des milden heidenfreundlichen Petrinismus erblickte, wieder in die Mitte zwiſchen Matthäus und Lukas und that ſeine Unabhängigkeit von letzterm unwiderleglich dar. Karl Reinhold Köſtlin (1853) ſeinerſeits vereinigte alle möglichen Stellungen des Markus, indem er ſowol einen allen Synoptikern vorangehenden Urmarkus in der Weiſe Ewald's poſtulirte, als auch ein Petrusevangelium in der Nachfolge Hilgenfeld's ſtatuirte, welches den Uebergang von Matthäus zu Lukas bildete, ſowie endlich einen Epitomator in der Form der tübinger Aufſtellungen. Zeichen der Zeit waren es, als Ritſchl (1851), im Widerſpruch mit ſeinen frühern Anſichten, die Abhängigkeit des Matthäus von Markus nachwies, und H. A. W. Meyer, früher ein Anhänger Griesbach's, ſich in ſeinen Commentaren ſeit 1853 zu Ewald bekehrte. Nicht minder machte nun auch Volkmar (1857) den Markus zum Urevangeliſten, und in daſſelbe Fahrwaſſer lenkten Theologen wie Wittichen, Güder, Freytag, Tobler, Plitt ein, während Weiß (1861) zwiſchen Matthäus und Markus ein wechſelſeitiges Abhängigkeitsverhältniß oder vielmehr eine gemeinſame Quelle beider, neben welcher Matthäus aber doch auch noch den Markus benutzte, annehmen zu müſſen glaubte. Nicht minder vertheilen ſich bei Guſtav von Eichthal (1863) die Züge der Urſprünglichkeit gleichmäßig zwiſchen Matthäus und Markus.

Allerdings macht das Matthäusevangelium vielfach den Eindruck des höchſten Alterthums, inſofern es Tempel und Stadt Jeruſalem, religiöſe und politiſche Verfaſſung des Judenthums als noch beſtehend vorausſetzt (Kap. 5, 35; 22, 23 fg.; 23, 2 fg., 16 fg.); namentlich auch, indem es gewiſſe Worte Jeſu ſelbſt mittheilt, welche deutlich zeigen, wie beſtimmt der Stifter des Neuen Bundes doch in der erſten Periode ſeines Auftretens mit ſeiner ganzen Wirkſamkeit ſich innerhalb der Grenzen des Judenthums gehalten und ſich an Geſetz und Sitte deſſelben angeſchloſſen hat. Die bekannten Worte von den verlorenen Schafen vom Hauſe Iſrael (Kap. 15, 24), zu denen Jeſus bald ſelbſt allein geſandt ſein will, bald auch ſeine Jünger ausſchließlich ſendet (Kap. 10, 6), hat kein anderes Evangelium aufgenommen. Die Erklärung, daß er nicht gekommen ſei, Geſetz oder Propheten aufzulöſen, daß im Gegentheil Erfüllung ſein Beruf, ſteht bei Matthäus (5, 17) allein. Man hat nun darüber geſtritten, inwieweit ſolche Züge, in denen Jeſu Werk organiſch aus den Ordnungen des Alten Bundes herauswächſt, wirklich geſchichtlich ſind, oder inwieweit daran Schuld trage die zugeſtandene und auf der Hand liegende Beſtimmung des Werkes für die judenchriſtl. Gemeinde, die ſchon von Irenäus wahrgenommene

und durch die zahlreichen Rückweiſungen auf die altteſt. Schrift geſicherte Tendenz des Buchs, in Jeſus den von Geſetz, Propheten und Pſalmen geweiſſagten König von Iſrael, den Sohn Gottes, mit Einem Wort den Meſſias nachzuweiſen. Wol in der Mehrzahl der Fälle wird ſich die erſtere Möglichkeit als Wirklichkeit darthun laſſen. Denn allzu deutlich tragen die parallelen Partien der beiden andern Evangelien den Charakter abſichtlicher Auslaſſung oder doch wenigſtens planvoller Milderung der betreffenden Stellen.

So ſicher aber bei dieſem Evangeliſten Züge der höchſten Urſprünglichkeit ſich erhalten haben, ſo deutlich beruht ſeine ganze Darſtellung bereits auf einer durchgeführten Sachordnung, ja geradezu auf kunſtreicher, durch eine gewiſſe Zahlenſymbolik in echt jüd. Art beherrſchter Gruppirung der Stoffe. Selbſt Keim läßt ihn durch Zuſammenſtellung von zehn Wundern, ſieben Wehen, ſieben Gleichniſſen, drei Verſuchungen, drei Nachfolgern, zweimal ſieben Gliedern von drei Geſchlechtsreihen ſinnige Zahlencirkel entwerfen. Ferner iſt nicht blos dem Anfang der evangeliſchen Geſchichte, als welcher bei Markus das Auftreten Johannes des Täufers bezeichnet iſt, eine Vorgeſchichte im Geiſt einer zweiten Generation vorgeſetzt, ſondern es hat auch Jeſus ſeine Wirkſamkeit kaum begonnen, ſo bemerken wir in den Abweichungen der Ordnung unſers erſten Evangeliſten von derjenigen der beiden andern die Abſicht, ein Muſter von Jeſu Lehrweiſe, wie es in der ſogenannten Bergpredigt auftritt, an die Spitze zu ſtellen, und dieſem eine Zehnzahl von Wunderthaten folgen zu laſſen, deren einzelne Exemplare offenbar ſo ausgewählt ſind, daß jede Klaſſe der von Jeſus zu berichtenden Thaten mit einem Beiſpiel vertreten iſt. Natürlich konnte eine derartige Sachordnung nicht durchgeführt werden, ohne daß die urſprüngliche Reihenfolge der einzelnen Erzählungen vollſtändig durchbrochen wurde, und ſo begegnen wir denn im erſten Evangelium, und hier wieder zumeiſt in ſeiner erſten Hälfte, einer weitgehenden chronologiſchen Unordnung, ſodaß es unmöglich iſt, nach Anleitung lediglich des erſten Evangeliums eine Anſchauung von Fortgang und Entwickelung der evangeliſchen Geſchichte zu gewinnen. Jeſus ſagt hier am Anfang ziemlich daſſelbe wie auch am Schluß, und an ſeinen Verhältniſſen und Beziehungen zum Volk, zu den Gegnern und zur Jüngerſchaft ändert ſich entweder nichts, oder aber, in demſelben Maß als etwas von Entwickelung zu bemerken iſt, ſtimmt Matthäus auch mit Markus überein.

Wenigſtens in Einer Beziehung liegen nämlich ſämmtliche Anzeichen der Urſprünglichkeit auf Seite des Markus. Bis auf etwa 30 im Zuſammenhang des Ganzen verlorene Verſe iſt der geſammte Stoff dieſes zweiten Evangeliums in den beiden andern wiederzufinden. Nimmt man aber die Reihenfolge der einzelnen Erzählungen bei Markus und ſtellt die des Matthäus zur einen, die des Lukas zur andern Seite, ſo glaubt der Unterzeichnete in ſeinem 1863 erſchienenen Werk über die ſynoptiſchen Evangelien Schritt für Schritt nachgewieſen zu haben, daß jeder der beiden andern eben dieſe Reihenfolge als die urſprüngliche vorausſetzt. Deutlich ſetzen ſich die einzelnen Abſchnitte des Matthäus, wenn man ſie aus der nachträglich aufgeprägten Sachordnung ablöſt, von ſelbſt alsbald wieder in eine geſchichtliche Ordnung um, die ſich mit derjenigen des Markus vollſtändig deckt. Auf der einen Seite haben wir einen Wald, der eine Maſſe von Bäumen in naturgemäßer Miſchung bietet; auf der andern eine Baumſchule, darin dieſelben Gewächſe nach Plan und Ordnung gereiht ſtehen. Dazu kommt, daß Markus auch in der Form der Darſtellung denjenigen mittlern Ausdruck aufweiſt, in welchem Matthäus und Lukas ſich begegnen. Aus dieſen und andern Gründen hat ſich unſerer Zeit mit von Jahr zu Jahr zunehmender Uebereinſtimmung die Anſicht empfohlen, daß der urſprüngliche Plan der evangeliſchen Geſchichtserzählung ſich in unſerm zweiten Evangelium erhalten hat; und es iſt nur die von ſelbſt ſich ergebende Probe für Reſultate einer unabſehbaren Menge mühſamer Einzelforſchungen, wenn es ſich herausſtellt, daß auch der erzählte Gegenſtand ſelbſt in dieſem zweiten Evangelium in ſeinen einfachſten, echt geſchichtlichen Grundformen vor unſere Augen tritt. Denn in der That haben Werke über das Leben Jeſu, wie Schenkel's „Charakterbild" (1864), zuletzt auch des Unterzeichneten Darſtellung in „Judenthum und Chriſtenthum" (Leipzig 1867), S. 351 fg., nachgewieſen, daß ſich die großen Wendungen und Epochen der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu nur bei Markus mit Klarheit nachweiſen laſſen; in dieſer Beziehung ſtellt er allein noch eine durch das Ganze gehende Einheit des geſchichtlichen Verlaufs dar, und hat ſich der gemeinſame Faden aller ſynoptiſchen Berichte nur bei ihm noch in naturgemäßer Aufeinanderfolge ſeiner einzelnen Knotenpunkte erhalten.

Daß sowol Matthäus als Lukas einen solchen natürlichen Fortschritt im öffentlichen Auftreten Jesu verwischt haben, schreibt sich nun aber zumeist auf Rechnung des Umstandes, daß sie beiderseits aus einer weitern Quelle schöpfen, deren Inhalt sich mit demjenigen des ältesten evangelischen Berichts kreuzt. Und zwar bietet dieser weitere Inhalt, durch dessen Aufnahme Matthäus und Lukas über Markus hinausgehen, fast durchaus nur Redestoff dar, sodaß wir also schon auf dem Wege der Textvergleichung zu der Vermuthung gedrängt werden, daß neben der einen geschichtlichen Hauptquelle, die in allen drei Evangelien zum Vorschein kommt, noch eine weitere zu Gebote gestanden haben muß, daraus sowol Matthäus den Stoff zu den großen Redebildungen schöpft, womit er an fünf Stellen den gemeinsamen Faden unterbricht, als auch Lukas jene Masse von kürzern und längern Reden entnommen haben wird, die er gerade in der Mitte seines Evangeliums eingeschaltet hat. Diese Zuthaten aus einer zweiten größern Quelle verrathen sich als Einschaltung bei Lukas dadurch, daß sie sämmtlich den gemeinsamen Faden gerade dort unterbrechen, wo die galiläische Wirksamkeit Jesu zu Ende erzählt ist und der Aufbruch nach Judäa bevorsteht; bei Matthäus hingegen folgt regelmäßig nach jeder größern Redegruppe gleichsam als Schlußstrich für dieselbe und zugleich als Uebergangsformel zu einer andern Art der Darstellung die stehende Bemerkung: „Es geschah, nachdem Jesus diese Worte vollendet hatte, that er das und das" (Matth. 7, 18; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). — Dieser Beobachtung kommt aufs glücklichste zu Hülfe das einzige einigermaßen zuverlässige Zeugniß, welches uns aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. in Bezug auf die Bildung unserer Evangelien zu Gebote steht. Von dem um 150 schreibenden Bischof Papias hat sich nämlich ein Fragment erhalten, das als ihm wohlbekannte schriftliche Aufzeichnungen über Jesus zwei Werke nennt, von denen eins seine Reden, ein anderes seine Thaten darstelle; dieses führt er auf Markus, einen spätern Apostelgehülfen, jenes, die Redesammlung, auf Matthäus zurück, welcher selbst Apostel war. Man sieht, wie diese Angaben des Papias in freier Weise zusammentreffen mit den Rückschlüssen, die wir aus der thatsächlichen Beschaffenheit unserer drei synoptischen Evangelien bildeten. Sicherlich haben wir in den beiden von Papias erwähnten Grundschriften die beiden Richtungen der Grundmauern zu erkennen, auf welchen sich das gesammte dreistöckige Gebäude unserer synoptischen Evangelienliteratur erhoben hat. Und was diese letztere selbst betrifft, so ist keineswegs gesagt, daß unsere Matthäus- und Markusevangelien ohne weiteres mit jenen von Papias genannten Werken zusammenfallen müssen. Es heißen dieselben ja auch im Grundtext nicht „Evangelium des Matthäus, des Markus" — sondern „Evangelium nach Matthäus, nach Markus" — mit welchen Bezeichnungen der Inhalt derselben nur in allgemeiner Weise an die Personen des Matthäus und Markus geknüpft sein will.

Indem wir sonst auf die Artikel „Geschichtsquellen des N. T.", „Matthäus", „Markus", „Lukas" verweisen, können wir uns die Entstehung unserer Bücher etwa so denken. Als in den sechziger Jahren mit Ausbreitung der Heidenmission das ahnende Gefühl sich aufdrängte, daß die Geschicke des Christenthums nicht mit denen des rasch seinem Untergang zueilenden Judenthums untrennbar verknüpft sein könnten, daß vielmehr das Christenthum eine über das Dasein Jerusalems hinausreichende völkergeschichtliche Zukunft haben werde, da regte sich auch mächtiger als zuvor das Bedürfniß, die überlieferten Stoffe der evangelischen Geschichte vor allmählicher Trübung und Verarmung zu sichern, und es kam zu den ersten zusammenhängenden Versuchen christl. Geschichtschreibung. Wie wir aber gesehen haben, daß das Interesse der Gemeinde sich in erster Linie an die Worte, in zweiter erst an die Geschicke Jesu knüpfte, so ist wol auch in der seit Schleiermacher (1832) bis herab auf die bedeutenden Schriften Réville's (1862) und Weizsäcker's (1864) angenommenen, jetzt nur noch ausnahmsweise bestrittenen, Spruchsammlung des Apostels Matthäus das erste Schriftwerk zu erkennen. Die Form derselben haben wir uns als eine ziemlich lose, fragmentarische und aggregatähnliche zu denken, oft mit kleinen Ueberschriften versehen, wie wir sie in den mittlern Kapiteln des Lukas noch antreffen; z. B. „Einstmals sagten seine Jünger zu ihm — lehre uns beten, gleichwie auch Johannes seine Jünger lehrte" (Luk. 11, 1). Nun folgt das bekannte Gebet des Herrn, bei Lukas noch als ein abgerissenes Stück, bei Matthäus (Kap. 6, 9 fg.) bereits in liturgisch abgeschliffener Gestalt und in die große Bergrede eingefügt.

Als nun dieser Redesammlung auch noch die erste zusammenhängende Gliederung der evangelischen Geschichtsgruppen von der Hand des Markus an die Seite trat, ver-

breiteten ſich beide Schriften raſch, und es lag nichts näher, als der Verſuch, dieſelben zu einem einheitlichen Ganzen zu combiniren. Der erſte, zugleich glücklichſte und geſchickteſte dieſer Verſuche wurde gemacht, als Jeruſalem, die „heilige Stadt", noch ſtand; es iſt unſer Matthäusevangelium — mit Recht genannt „nach Matthäus", da eben der Hinzutritt der matthäiſchen Redeſtoffe es iſt, wodurch es ſich von dem gemeinſamen ſynoptiſchen Bericht charakteriſtiſch unterſcheidet. Daſſelbe iſt für einen jüdiſchen nicht blos, ſondern ſpeciell paläſtiniſchen Leſerkreis berechnet, trägt den entſchiedenſten altteſt. Charakter und läßt inſonderheit keine Gelegenheit vorübergehen, auf den organiſchen Zuſammenhang der Entwickelung des Alten und des Neuen Bundes hinzuweiſen und prophetiſche Stellen den chriſtl. Thatſachen anzupaſſen.

Schon mit der Zerſtörung Jeruſalems ging im Grunde der Schwerpunkt der chriſtl. Entwickelung über auf die Stadt Rom. Mit den Schickſalen der röm. Gemeinde hängt eine ganze Reihe unſerer neuteſt. Bücher zuſammen, namentlich aber auch unſer zweites und drittes Evangelium. In Rom nämlich entſtand, wie ſchon die alte Ueberlieferung weiß, zunächſt unſer Markus, d. h. diejenige Abſchrift der urſprünglichen Evangelienſchrift, welche, im einzelnen dem Verſtändniß und der Auffaſſung des Heidenchriſtenthums angepaßt, ſpäterhin die herrſchende wurde; ebendaſelbſt aber auch das dritte Evangelium, genannt „nach Lukas", jedenfalls geſchrieben von einem Mann, der wie Lukas entſchieden zu der Anhängerſchaft des Apoſtels Paulus gehörte, deſſen Eigenthümlichkeiten in Sprache und Denkart wir daher auch in unſerm Werke an mehr als einer Stelle in auffallendſter Weiſe begegnen. Es geſchieht in denkwürdigem Gegenſatz zu Matthäus, wenn hier Jeſus in Wort und That zu den halbheidniſchen Samaritern in Beziehung tritt, das Alleinrecht der Juden an das Reich Gottes aufgehoben und die Heidenmiſſion ſelbſt in einer Reihe von Gleichniſſen vorgebildet erſcheint. Die eigentliche Abzweckung des Werkes aber liegt nicht etwa in einer Apologie des pauliniſchen Evangeliums, ſondern einfach in möglichſt umfaſſender Sammlung, weshalb auch entſchieden ebjonitiſche Züge, wie die Verherrlichung des geſetzlichen Lebens und der Armuth, oder der entſchiedene Gegenſatz gegen die Welt und ihren Fürſten, in reichem Maß Aufnahme gefunden haben. Uebrigens erzählt Lukas nach der älteſten Geſchichtsquelle bis zu dem Punkt, wo Jeſus Galiläa verläßt. Dann ſchiebt er den geſammten, aus der Spruchſammlung und der reichlich benutzten mündlichen Ueberlieferung gewonnenen Stoff in Form eines großen, die Ungleichheit der abhängigen Arbeit auf Schritt und Tritt verrathenden, Reiſeberichts ein und verleiht auf dieſe Weiſe der evangeliſchen Geſchichte in ihrer Mitte eine andere Phyſiognomie.

Somit wäre das Matthäusevangelium, wie auch die meiſten Neuern bis herab auf Keim, den hartnäckigen und beredten Vertheidiger ſeiner Urſprünglichkeit (1860—67), die Sache anſehen, in der zweiten Hälfte der ſechziger Jahre entſtanden. Baur freilich hatte, ohne Nachfolger zu finden, an die Jahre 130—134 gedacht, und Volkmar ſetzt das Werk neuerdings zwiſchen 105 und 110. Soweit man zurückgeht, iſt das Matthäusbuch das gebrauchteſte Evangelium, und wie vorab das Judenchriſtenthum, ſo haben ſeit dem Brief des Barnabas (um 120) auch die Schriftſteller des Heidenchriſtenthums zu Matthäus gegriffen. Durchweg ſah die Kirche in ihm den erſten Evangeliſten.

Was in erſter Linie für die frühe Stellung unſers Matthäus ſpricht, das iſt die noch ganz urſprüngliche Friſche der Weiſſagungsreden Jeſu, welche faſt ohne jede Berückſichtigung der Form, in welcher die Geſchichte ſie beſtätigt hat, gehalten ſind. Die Stadt iſt allerdings verbrannt worden, aber nicht gerade von Heeren Gottes (Kap. 22, 7); der Tempel iſt dem Erdboden gleichgemacht (Kap. 24, 2), aber von einer Eröffnung dieſer Kataſtrophe durch Aufſtellung von Greuelaltären an heiliger Stätte, ähnlich den Zeiten des Antiochus (Kap. 24, 15), von einer Flucht der Frommen aus der geſchändeten Stadt nach den Bergen, wo ſie die Wiederkunft des Meſſias erwarten (Kap. 24, 16. 20), von den zugleich eintretenden Verführungskünſten falſcher Propheten (Kap. 24, 24) hat der geſchichtliche Bericht über die Zerſtörung Jeruſalems nichts zu vermelden. Hauptſache aber iſt, daß die Noth kurz dauern (Kap. 24, 22), aber „ſofort" nach ihrem Höhepunkt die letzte Kataſtrophe eintreten (Kap. 24, 29) und das Zeichen des Menſchenſohnes am Himmel erſcheinen wird.

Nichts iſt nun belehrender für die Zeitfolge, in welcher unſere Evangelien geſchrieben ſind, als die Art, wie die beiden andern Evangeliſten den mittlerweile geſchichtlich bedenklich gewordenen Weiſſagungen Jeſu die Spitze abgebrochen, vor allem aber die Wieder-

kunft „ſogleich“ nach Jeruſalems Fall beſeitigt haben. Nur wenig wird die Zukunftsrede Jeſu bei Markus verändert. Doch geſchieht wenigſtens ſo viel, daß die Zeichen der Wiederkunft nicht „ſogleich“ nach der Zerſtörung eintreten (Kap. 13, 24), und auch die letzten Ueberlebenden des Jüngerkreiſes nicht ſowol, wie Matth. 16, 28 geſchieht, den Menſchenſohn ſelbſt, als vielmehr „das Reich Gottes kommend in Kraft“ (Mark. 9, 1) begrüßen werden. Offenbar ſchrieb der zweite Evangeliſt bereits unter dem Eindruck der Ereigniſſe von 70 und der im Gegenſatz zum Untergang des jüd. Staates ſich vollziehenden „vollen, breiten Einbürgerung des Chriſtenthums auf Erden“ (Kap. 4, 28; 10, 30), nach Volkmar etwa 80, nach Keim freilich erſt 100 n. Chr. Die erſten Spuren ſeiner Exiſtenz bieten Papias, der wenigſtens den Namen nennt, Juſtin, der einen eigenthümlichen Zug des zweiten Evangeliums auf „Denkwürdigkeiten des Petrus“ zurückzuführen ſcheint, dann aber auch Hermas und die Clementinen.

Erſt in den Clementinen und bei Juſtin finden ſich endlich noch Anklänge an das dritte Evangelium, welches jedenfalls erſt längere Zeit nach der Zerſtörung Jeruſalems, wie man jetzt gewöhnlich annimmt, zwiſchen 70 und 100, abgefaßt iſt. Dem Lukas ſteht im ſprechenden Gegenſatz zu Matthäus bereits die ganze und volle Wirklichkeit der Zerſtörung Jeruſalems vor Augen, und man kann aus Joſephus' Werk über den Jüdiſchen Krieg die Parallelen ſammeln zu den in Kap. 19, 43. 44; 21, 20—24 beſchriebenen Ereigniſſen der langen, kunſtvollen Belagerung, der feindlichen Heere, der Abſperrungsmauern, der Hungersnoth, des Blutbades, der Gefangenführung des Volks, der Niederreißung von Tempel und Stadt, und auf dieſes alles folgen die „Zeiten der Heiden“, da „Jeruſalem von den Heiden zertreten wird“ (Kap. 21, 24) — ein unbeſtimmbar großer Zeitraum, in deſſen Mitte der Verfaſſer ſelbſt ſchreibt. Dazu kommt, daß im Gegenſatz zu den beiden, die ältere Ueberlieferung darſtellenden, Berichten der dritte eine durchaus geſteigerte Anſchauung vom Helden ſeiner Geſchichte verräth. „Die Perſon Chriſti wächſt; er iſt der wunderbar von der Jungfrau Geborene, der Wundermann, aus dem Kräfte ſtrömen, der die Todten vom Begräbniß ruft, der den Teufel und ſeine Hierarchie entthront, der alles weiß, die Jünger beſchämt, der im Flug Galiläa ſammelt, der wunderbar entflieht, der ſelbſt am Kreuz ſtatt bangen Schmerzrufs fürbittend und ſich befehlend mit Gott verkehrt, der ſichtbar zum Himmel fährt. Schon beginnt die Metaphyſik ſein Weſen zu ergreifen; nicht Davidsſohn, nicht Abrahamsſohn, ein Abkömmling Adam's iſt er, wie bei Paulus eine zweite Schöpfung, welche zugleich der ganzen Welt ein neues Heil verheißt“ (Keim).

Wenn aber auch Nachläſſigkeit und Verſchwommenheit der Erinnerung, Drang der Mythenbildung, ſchriftſtelleriſche Intereſſen und dogmat. Tendenzen überall mehr oder weniger bemerkbare Spuren zurückgelaſſen haben: der Unterſchied zwiſchen unſern ſynoptiſchen Evangelien und der idealen Compoſition des vierten einerſeits, wie den durchaus verzeichneten und carikirten Darſtellungen der Apokryphen andererſeits iſt immer noch mächtig genug, um in dem ſchlichten Bild, welches Matthäus, Markus und Lukas in den hölzernen Rahmen der älteſten Ueberlieferung hineinzeichneten, ein wirkliches Geſchichtsbild voll unerfindbaren, originalen Lebens erkennen zu laſſen, ſodaß von hier aus alles wirkliche Wiſſen von Jeſus ſeinen Ausgangspunkt zu nehmen hat und ſich die Frage immer dringlicher erhebt, ob ein ſolches wirkliches Wiſſen außerhalb dieſer drei Kreislinien überhaupt noch denkbar erſcheint. Holtzmann.

Evangeliſten. Mit dieſem Namen werden im N. T. nicht etwa (nach dem Misverſtändniß des Chryſoſtomus) die Verfaſſer unſerer kanoniſchen Evangelien bezeichnet, ſondern es ſind darunter urchriſtl. Reiſeprediger zu verſtehen, welche im Auftrag der Apoſtel oder vielleicht auch anderer Lehrer und ganzer Gemeinden in ſolchen Gegenden, in welchen der Name Jeſu Chriſti noch unbekannt war, Jeſum als den Meſſias verkündigten. Im Epheſerbrief (4, 11) wird das Amt eines Evangeliſten nach dem Amt der Apoſtel und (neuteſt.) Propheten und vor dem Amt der Hirten und Lehrer aufgezählt. Ihr Amt war nicht ein ſtändiges, auf eine beſtimmte Gemeinde beſchränktes, ſondern, wie das der Apoſtel und Propheten, gehörte es der chriſtl. Geſammtheit an, und ſie hatten wol unbedingt dem Ruf ihrer Vorgeſetzten als Miſſionsarbeiter zu folgen, wohin er immer an ſie erging (Euſebius, „Kirchengeſchichte“, III, 37; Theodoret zu Eph. 4, 11). Euſebius verwechſelt allerdings bereits die ſpätere Bedeutung der Bezeichnung mit der urſprünglichen, wenn er die Evangeliſten nicht nur mit der Reiſepredigt, ſondern auch noch mit der „Ueberlieferung der heiligen Evangelien“ beauftragt ſein läßt. Eine Autorität über die von ihnen geſtifteten

Gemeinden hatten ſie nicht; dieſe ſtand lediglich den Apoſteln und den ordentlichen Gemeindebeamten zu. Von den Apoſteln unterſchieden ſie ſich dadurch, daß ihnen die unmittelbare Berufung durch Chriſtus und daher die Vollmacht zur Regierung der Gemeinde Chriſti fehlte. Sie unterſchieden ſich auch von den Apoſtelgehülfen, die nach Umſtänden als Stellvertreter der Apoſtel fungirten. Von dem Apoſtelgehülfen Timotheus (ſ. d.) heißt es zwar (2 Tim. 4, 5), er möge das „Geſchäft“ eines „Evangeliſten“ verſehen, aber darum verwaltete er noch nicht das „Amt“ eines ſolchen. Ein angeſtellter Evangeliſt dagegen war jener Philippus (ſ. d.), der zuerſt das Amt eines Diakons verſehen hatte (Apg. 6, 5), und ſpäter (Apg. 21, 8) als Evangeliſt in Cäſarea thätig war. Schenkel.

Evangelium. Wenn wir mit dieſem Namen jetzt in der Regel einen der vier ſchriftlichen Berichte bezeichnen, welche das N. T. über Leben und Reden, Thaten und Leiden Jeſu darbietet, ſo fällt damit keineswegs der bibliſche Sprachgebrauch ſelbſt zuſammen. Denn im A. oder N. T. wird das Wort nie von einem ſchriftlichen Bericht gebraucht. Vielmehr bedeutet es urſprünglich (z. B. 2 Sam. 18, 22) gute Botſchaft, frohe Kunde. Seinem Gebrauch im N. T. liegt zunächſt die Stelle Jeſ. 61, 1 zu Grunde, welcher Jeſus ſelbſt Luk. 4, 18 den ſo glücklichen Ausdruck zur Bezeichnung von Inhalt und Zweck ſeines öffentlichen Auftretens entnommen hat. So bildet das Wort Evangelium im N. T. den ſtehenden Titel, die ſprechende Etikette des neuen Inhalts, welcher der Welt dargeboten und in alle Länder verbreitet werden ſoll. „Wo nur in der ganzen Welt das Evangelium gepredigt wird, da wird man auch, was ſie gethan hat, ſagen“ — ſpricht Jeſus von Maria (Mark. 14, 9). Schon in dieſem Ausſpruch begegnet uns der Uebergang im Sprachgebrauch, daß Evangelium nicht mehr blos den Inhalt der neuen Reichspredigt ſelbſt, ſondern den Bericht vom Meſſias und ſeinen Erlebniſſen und Geſchicken bezeichnet.

Eigenthümlich iſt der Sprachgebrauch des Apoſtels Paulus. Ihm iſt Evangelium die Kunde von Jeſu Sühntod und Auferſtehung (1 Kor. 15, 1—4); inſonderheit aber nennt er Röm. 2, 16; 16, 25; 2 Tim. 2, 8 „ſein Evangelium“ die ihm eigenthümliche Weiſe der Predigt im Gegenſatz zu der der Judaiſten. Doch ſchon bei ihm iſt häufig von Evangelium ſo die Rede, daß nicht ſowol der Inhalt der Predigt, als der Act des Verkündigens ſelbſt gemeint iſt, z. B. 2 Kor. 8, 18. Endlich aber ſpricht der Epheſerbrief, geradezu von Evangeliſten (ſ. d.); und hierauf, wie auf das Vorkommen des „Evangeliſten“ Philippus (ſ. d.) gründet ſich die Annahme, daß in den apoſtoliſchen Gemeinden beſondere Männer auftraten, welche durch Begabung und Beruf auf die mündliche Darſtellung der urchriſtl. Thatſache hingewieſen waren, gleichſam perſönliche Knotenpunkte der durch die Chriſtenheit hinſchwingenden Kunde von Chriſtus. Von da iſt dann freilich nur noch ein Schritt zu dem Sprachgebrauch, wie wir ihn ſeit Juſtin's Zeiten in der Kirche finden.

Unſere vier Berichte ſelbſt nennen ſich bekanntlich nicht „Evangelien“. Lukas ſagt blos, er wolle, wie viele vor ihm gethan, eine „Erzählung (Diegeſe) von den Geſchichten niederſchreiben, ſo unter uns vollbracht ſind“ (Kap. 1, 1). Noch gerade in der Mitte des 2. Jahrh. begegnet uns bei Juſtin der Ausdruck „Denkwürdigkeiten der Apoſtel“ (Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων), ähnlich etwa wie Xenophon Denkwürdigkeiten des Sokrates geſchrieben hat. Erſt ſeit Juſtin's Zeiten ſcheint der Ausdruck Evangelium für den ſchriftlichen Bericht aufgekommen zu ſein, was wol, da man bis zu ſeinen Zeiten ganz unbefangen auch ſpäter für apokryphiſch erklärte Berichte benutzte, mit der nunmehr ſich vollziehenden Bildung des Kanons zuſammenhängt; denn von kanoniſchen Schriften mußten alle die Vorſtellungen, welche ſich an den Ausdruck „Denkwürdigkeiten“ knüpfen, für immer ausgeſchloſſen werden.

Was nun die Geſchichte der Entſtehung dieſer Evangelien betrifft, ſo können wir uns in dieſer Beziehung unmittelbar an das oben hinſichtlich der „Evangeliſten“ Bemerkte anſchließen. Die Gemeinden der Gläubigen, wie ſie ſich ausbreiteten über immer umfaſſendere Länderſtrecken, zehrten alle von Einem geiſtigen Labſal. Es war der Eindruck, den die Erſcheinung Jeſu hinterlaſſen hatte. In mehr als einer Stelle des N. T. charakteriſirt ſich alles geiſtige Schaffen und Bilden, welches innerhalb dieſer Gemeinſchaften ſtatthatte, als ein ſtetiges Erinnern, als ein ununterbrochenes Auffriſchen des Andenkens, als ein Weitergeben des Empfangenen. Wo ſo die Erinnerung zur erſten Lebensbedingung geworden iſt, da findet ſie in einem geſunden Organismus auch ihre

persönlichen Träger. Möglich, daß man diese letztern Evangelisten genannt hat, noch ehe es eine schriftliche Verzeichnung jener Kunde, noch ehe es Evangelien in unserm Sinn gab.

Die Hauptfrage dreht sich nun eben um diesen Uebergang der mündlichen Ueberlieferung in die schriftlich fixirte Form. Hier aber sind unsere von der Jetztzeit und ihren Verhältnissen abstrahirten Vorstellungen allerdings ganz geeignet, uns auf eine falsche Bahn zu leiten. In unserer Zeit ist gewissermaßen das Schreiben das Erste. Wer etwas Neues in das allgemeine Bewußtsein einführen will, der greift zur Feder. Bezeichnend ist daher auch die in unsern späten Jahrhunderten aufgeworfene Frage, weshalb Christus nicht selbst geschrieben habe, wie so viele andere Religionsstifter. Dem christl. Gefühl und Takt beantwortet sich diese Frage von selbst. Diejenige Art von Selbstdarstellung, auf die es ihm ankam, war nicht mit der Feder zu erreichen. Während Jesus für Bestand der alttest. Schrift eifert, ist er sorglos um das Geschick seiner neuen Reichspredigt. Das Wort sollte alles thun, aber ein Wort, das geredet war, um einen treffenden Ausdruck des vierten Evangeliums zu gebrauchen, „in die Welt" (Joh. 8, 26) — also ein Wort, als dessen Zuhörerkreis das ganze Volk, im spätern Verlauf des Lebens Jesu sogar die Völker, um nicht zu sagen die Jahrhunderte, gedacht werden. Die Fortpflanzung des ursprünglichen Eindrucks hing somit ganz an der über das Gewöhnliche und erfahrungsmäßig Menschliche hinausliegenden Einzigkeit, welche dem gesprochenen Wort so gut zukam, wie dem Sprecher selbst; sie hing an der ewigen Jugend dieses Wortes, wie es, in seinem wesentlichen Gehalt allen Auflösungsversuchen widerstehend und eigenthümlichste Originalität selbst bei nur mündlicher Ueberlieferung bewahrend, über ein Jahrhundert lang durch die menschliche Gedankenwelt hinlief.

Dabei konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß dieses einheitliche Wort Jesu, die Gesammtheit seiner Selbstdarstellung sich auflösen mußte in eine Reihe von Worten und Sprüchen, welche für die erste Gemeinde den tiefliegendsten Grund ihres religiösen Bewußtseins bildeten. Mitten in seinen brieflichen Reden an die Thessalonicher (I, 4, 15) oder Korinther (I, 7, 10. 12. 25) erhebt der Apostel bedeutsamst seine Stimme, er unterstreicht gleichsam doppelt das Geschriebene, so oft es heißt: „Das sage ich euch als ein Wort des Herrn", d. h. im Anschluß an einen überlieferten Ausspruch Jesu, nicht als eine eigene individuelle Meinung. Wir sehen auf diesem Punkt deutlich in die sich bildende Ueberlieferung hinein. Es sind zunächst denkwürdige Reden des Herrn, die sich fortpflanzten, Aussprüche von so tendenziöser Kürze, von so schlagendem Ausdruck, von so populärer Klarheit, wie die Bergpredigt des Matthäus sie perlenartig aneinandergereiht hat. „Selig sind die reines Herzens sind — Ihr seid das Salz der Welt — Eure Rede sei ja, ja" — wer das einmal gehört hat, der behält es für immer. Es gehören ferner hierher jene durchsichtigen krystallhellen Gleichnisse, wie die drei ersten Evangelien sie in reichster Auswahl bieten — unerschöpfliche Fundgruben des reinsten Gottes- und Weltbewußtseins, von einer Fülle von sich drängenden und schlagenden Zügen, von einer unnachahmlichen Einfachheit und kunstlosen Hoheit der Conception, von einer Inspiration des Colorits, die ihnen für alle Ewigkeit ihre Stellung an der Spitze aller Denkschriften sichert, welche den Weg der suchenden Menschheit zu ihrem göttlichen Ziel bezeichnen. Endlich sind auch nicht zu übersehen, wo es sich um Herausstellung des „Echtesten des Echten" handelt, jene großartigen, die Phantasie der ersten Gemeinde beflügelnden und die Ahnung aller Zeiten beschäftigenden Weissagungen, jene die hereinbrechenden Weltkatastrophen vorausfühlenden Reden von den Zeichen der Zeit, wie sie in Jesu Abschiedsworten an seine Gemeinde zusammengefaßt wurden. In unermüdlicher Wiederholung solcher Worte fühlte man sich fortwährend vom Anhauch des Einzigen berührt, der verheißen hatte, bei den Seinen bleiben zu wollen bis zum letzten der Tage. Es versteht sich dabei von selbst, daß die mündliche Ueberlieferung solcher Worte mit der Zeit einen gewissen Charakter der Festigkeit annahm und sich die Ausdrücke bis zu einem gewissen Grad fixirten.

Allein es dauerte nicht lange, so trat diesem Interesse am Wort immer entschiedener auch ein Interesse an Thatsachen und Ereignissen zur Seite. Dies führt uns auf die andere Hauptmasse der ursprünglichen Ueberlieferung. Alle jene Worte, welche von Jesus überliefert wurden, gruppirten sich im Geist der ersten Gemeinde um Ein Hauptwort, welches bei weitem das wichtigste war und den Anstoß zu aller weitern Entwickelung bildete. Das Wort lautete: „Ich bin der Messias." Jesus ist der Verheißene und Er-

wartete, nach welchem keine neue Höhe des Gottesbewußtſeins mehr zu erobern iſt. Jeſus iſt der Meſſias, der Chriſtus — das war das übliche Bekenntniß, das ausſchließliche Dogma der erſten Chriſtenheit. Wir haben uns nun aber daran zu erinnern, wie daſſelbe ſich mit innerer Nothwendigkeit zu einem reichern Ausdruck entfaltete, indem ſich unter den beherrſchenden Einflüſſen weiterer Erfahrungen daraus die Sätze entwickelten: geſtorben für uns, auferweckt durch den Vater, wiederkommend in Herrlichkeit. Damit erſt war nun auch eine nähere Berührung hergeſtellt zwiſchen Wort und Geſchichte Jeſu. Das erſte, rein dogmatiſche Intereſſe war auf dem Wege, ein geſchichtliches zu werden. Und zwar gehörten zwei der aufgezählten Punkte der Vergangenheit, einer der Zukunft an: Tod und Auferſtehung bildeten die Erinnerung, die Wiederkunft die Hoffnung der erſten Gemeinde. In ſprechendſter Weiſe ſpiegelt ſich dieſes Verhältniß ab in dem älteſten Bild, welches die Chriſtenheit von dem Geſchichtlichen an der Perſon Jeſu entwarf. Dieſes Bild iſt das einfachſte von der Welt: es hat eine Nachtſeite, das Dunkel des Todes, und eine entſprechende Lichtſeite, den Oſtermorgen. Wir können die Briefe des Apoſtels Paulus von Anfang bis Ende durchleſen, ohne etwas anderes aus der Lebensgeſchichte Jeſu erwähnt zu finden, als eben immer wieder dieſe beiden Pole, darin ſich ihm die ganze Bedeutung dieſes Lebens zuſammenfaßt: auf der einen Seite „ragt das Kreuz, das unvergeßliche Denkmal ſeiner Liebe und Größe nahezu noch allein als ein erhabenes Sinnbild aus dem über die Niederungen ſich ausbreitenden Dämmer der Vergangenheit hervor", auf der andern ergießt die Auferſtehung ihr verklärendes Licht darüber. Vergeblich aber wird man noch eine Antwort ſuchen auf Fragen, als da ſind: wann, wo, wie, von wem iſt er geboren, wie lange hat er gelebt, wo hat er gepredigt u. dgl. Einzelne Ereigniſſe waren dem Apoſtel gewiß in Menge bekannt; aber mit Ausnahme des Abendmahlberichts iſt keins ſo ſehr in den Vordergrund ſeines Bewußtſeins getreten, daß es neben jenen großen Wendepunkten, auf die ſich der Glaube gewieſen ſah, irgend von Belang wäre, und von den in den Briefen des Paulus niedergelegten Ideengängen auch nur geſtreift würde.

Der Uebergang der dogmatiſchen Auffaſſung zur geſchichtlichen bereitete ſich alſo in der Weiſe vor, daß zunächſt zwei auf einer Linie geſchichtlicher Fortbewegung liegende Punkte ins Auge gefaßt wurden, und zwar darum, weil an ſie der ganze Glaubensinhalt geknüpft war. Das dogmatiſche Element war in der apoſtoliſchen Predigt weitaus das überwiegende, aber es führte von ſelbſt auf gewiſſe geſchichtliche Betrachtungen zurück, die ſich vor allem um das Factum der Kataſtrophe Jeſu lagerten. Es war daher zunächſt die Leidensgeſchichte, von welcher ein allmählich erwachendes, aber immer im Dienſt des religiöſen Intereſſes verharrendes, geſchichtliches Intereſſe ſeinen Ausgangspunkt nahm. Kein Theil des Lebens Jeſu iſt verhältnißmäßig ſo ausführlich berichtet, wie die Leidensgeſchichte. Während es auf allen andern Stationen der Lebensbahn Jeſu noch chaotiſch flutet, und die einzelnen Auftritte, die man ſich zu erzählen weiß, nur in einem durchaus loſen, anekdotenartigen und fragmentariſchen Verhältniß untereinander ſtehen, können wir hier ſchon faſt Tag auf Tag verfolgen, ſehen wir deutlich die todbringende Welle ſich bilden, heranwälzen und überſchlagen. Sobald aber einmal dieſer Theil der Lebensbahn Jeſu mit einem deutlichen Strich gezogen war, ſo war auch die Tendenz gegeben nach Rückführung der freilich immer dünner werdenden Linie bis zu ihrem erſten Ausgangspunkt. Es konnte nicht ausbleiben, daß die große Menge von circulirenden Erinnerungen, Ueberlieferungen und Einzelbildern ſich gruppenweiſe ſammelte und ihre urſprüngliche Beweglichkeit im Rahmen einer Entwickelung verlor, deren allgemeinſte Stationen da und dort durch individuelle Erinnerung erhalten geblieben waren. So bildete ſich allmählich ein geſchloſſener Zuſammenhang von Lebens- und Sterbensgeſchicken Jeſu; es bildete ſich eine evangeliſche Geſchichte, ruhend auf einer beſtimmten Anſchauung ſowol von der charakteriſtiſchen Erſcheinung überhaupt, als auch insbeſondere von dem Auftreten des Täufers, dem daran ſich ſchließenden galiläiſchen Aufenthalt Jeſu, ſeinen Predigten, Heilungen, Conflicten und dem ſchließlichen Zug nach Jeruſalem.

Daß ſich das Ganze aber zu einem Organismus zuſammenfügte, iſt freilich nur anſchaulich zu machen, wenn man den mittlerweile eintretenden Uebergang der mündlichen Ueberlieferung in die ſchriftliche mit in Betracht zieht. Ganz allmählich und leiſe war mit dem Aufkommen eines neuen Geſchlechts ein ſolches Bedürfniß innerhalb chriſtl. Kreiſe erwacht. Während aber die erſten Briefe des Apoſtels Paulus etwa ins Jahr 53 fallen,

dauert es von hier ab noch zehn und mehr Jahre, bis uns auch Spuren geſchichtlicher Aufzeichnungen begegnen. Die erſten Anſätze hierzu ſind nicht mehr vorhanden. Schon der einfache Bibelleſer conſtruirt ſich dieſe Thatſache aus dem Eingang des dritten Evangeliums, wo Lukas ſagt: „Da nun einmal viele unternommen haben, die Erzählung von den Geſchichten niederzuſchreiben, ſo unter uns vollbracht ſind, wie es uns überliefert, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes geweſen, ſo habe auch ich beſchloſſen, der Reihe nach es aufzuſchreiben.“ Aber auch die kritiſche Vergleichung der Evangelientexte zeigt deutlich, daß wir in dieſen Büchern Werke einer zweiten Schicht vor uns haben, denen in erſter Ordnung gewiſſe gemeinſam gebrauchte, von verſchiedenen Evangeliſten in verſchiedener Weiſe verbundene Quellenſchriften zu Grunde liegen.

Während ſo allmählich von früheſtens 60 bis ſpäteſtens 120 ſich die evangeliſche Literatur unſers jetzigen Kanons bildete, war die Methode mündlicher Ueberlieferung doch immer noch die herrſchende, und ſie blieb es bis über die Mitte des 2. Jahrh. Die Evangelien genoſſen, auch nachdem ſie längſt da waren, noch keineswegs irgendein officielles Anſehen. Manche, wie Papias, der nach der mündlichen Tradition der Apoſtelſchüler ſeine „Erklärung von Ausſprüchen“ ſchrieb, behandelten den mündlichen Bericht noch faſt mit Vorliebe. Auch die ſonſtige Benutzung zeigt, daß man die ſchriftlichen Evangelien nicht überſchätzte. Bei den apoſtoliſchen Vätern werden ſie ſo gut wie nicht citirt. Sonach ſteht es feſt, daß man in den erſten Zeiten die ſchriftliche Erzählung mit wenig Sorgfalt behandelte. Ueberdies erſieht man ja noch aus der Maſſe apokryphiſcher Evangelien, wie man ſpäterhin geſchichtliche Stoffe geradezu für dogmatiſche Zwecke benutzte. Die Judenchriſten ſchnitten ſich Evangelien auf der Grundlage der Synoptiker zurecht, wie z. B. das Hebräerevangelium, die Gnoſtiker folgten theils ihren eigenen Traditionen und verfertigten neue Evangelien nach Maßgabe ihrer Speculationen, theils verfuhren ſie wie Marcion, welcher den Lukas ſeinen eigenen Grundſätzen accommodirte. Auf dieſem Gebiet iſt auch die Beantwortung der Frage zu ſuchen, weshalb aus einer allmählich ſo reich werdenden hiſtoriſchen Literatur nur unſere vier Evangelien in die kanoniſche Sammlung aufgenommen wurden, wiewol ſie nicht die einzigen, ja nicht einmal die älteſten geſchichtlichen Schriften ſind, welche die Chriſtenheit kannte, da ja alle unſere Evangelien auf ſchriftlichen Unterlagen ruhen. Während aber dieſe meiſt verloren gingen, wurden andere Bücher, die an Alter unſern Evangelien nicht viel nachſtanden, ebendeshalb ausgeſchloſſen, weil die Tendenz, nach welcher ſie bei der Geſtaltung ihrer geſchichtlichen Mittheilungen verfuhren, über den Spielraum, welchen das chriſtl. Princip und das ſich geſtaltende kirchl. Intereſſe boten, hinausgehend erſchien.

Aber auch von den kanoniſch gewordenen Evangelien gilt Aehnliches, nur in minderm Umfang. Nichts unterſcheidet die kanoniſche Literatur des Neuen Bundes ſo auffällig von der apokryphiſchen, als dies, daß jene, und ſo auch beſonders die kanoniſchen Geſchichtsbücher, ſich an die Darſtellungsform und den Pragmatismus der altteſt. Geſchichtsbücher anſchließen. Die letztern werden von den Evangeliſten als Muſter und Vorbilder der Schriftſtellerei aufgefaßt. Nun haben alle Geſchichtsbücher des A. T. religiöſen Charakter, und derſelbe wunderbare Faden durchzieht auch die neuteſt. Geſchichtſchreibung. Kein Evangeliſt ſchreibt Geſchichte, wie Herodot, um einfach nur wiederzugeben, was ihm zu Ohren gekommen, ſondern ſie verfolgen alle mehr oder weniger ein religiöſes Intereſſe, welches der vierte Evangeliſt auch offen bekennt: „Solches iſt geſchrieben, damit ihr glaubet, Jeſus ſei der Meſſias, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habet in ſeinem Namen“ (Joh. 20, 31). Ein Zweck beherrſcht ſomit alle dieſe geſchichtlichen Darſtellungen, bald in allgemeinerer, bald in charakteriſtiſcher Weiſe. Am ausgeſprochenſten trägt ein ſolches dogmatiſches und ideales Gepräge das vierte Evangelium — und zwar ſelbſt dann, wenn man ſeinen Inhalt als das apoſtoliſche Zeugniß den ſynoptiſchen Berichten entgegenſetzen und vorziehen will. Aber auch die Synoptiker verrathen alle ein beſtimmtes Intereſſe an den Gegenſätzen, welche ſeit der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. die chriſtl. Gemeinſchaft bewegen. Im Grunde iſt ſchon damit, daß die Entſtehung unſerer Evangelien in die Zeit der durch Kämpfe ſich hindurchringenden Kirchenbildung fällt, gegeben, daß die Evangelien nicht reine Geſchichtsbücher, ſondern zugleich von dem lebendigen Drang dieſer Kirchenbildung getragen und bedingt ſind. Ein ausſchließlich hiſtoriſches Intereſſe iſt im chriſtl. Alterthum überhaupt nicht vorhanden, ſondern das praktiſche Intereſſe des Glaubens und das dogmatiſche der

beſondern Glaubensrichtung ſind ſtets mitbetheiligt. So gewiß als auf der einen Seite die immer fortſchreitende Unſicherheit der mündlichen Ueberlieferung allmählich das Bedürfniß wecken mußte, den bis dahin geretteten Stoff ſchriftlich zu fixiren, wie in dem unſern Synoptikern zu Grunde liegenden gemeinſamen Bericht geſchehen iſt, ſo gewiß konnte auch der Umſtand, daß das Bild des Meſſias von verſchiedenen Richtungen verſchieden aufgefaßt wurde, zu Verſuchen führen, eine den Beſonderheiten des jeweiligen Standpunkts dienende Auswahl jenes Stoffes zu treffen, womit dann auch die Entſtehung von ſelbſtändigen Zuſätzen wie von Alterationen des Gegebenen erklärlich wird, während die intereſſanteſten Fragen von rein hiſtoriſcher Natur oft nur gelegentlich berührt werden.

Am deutlichſten läßt ſich der nebenhergehende dogmat. Charakter, wie auch in dem Artikel über die drei erſten Evangelien gezeigt wurde, bei Matthäus und Lukas nachweiſen. Jener, der das Verhältniß von Weiſſagung und Erfüllung ſeiner Geſchichtserzählung zu Grunde legt, iſt entſchieden altteſtamentlicher gefärbt nach Anlage und Inhalt und ſtellt den Uebergang vom Judaismus zum Univerſalismus ſo dar, daß wenigſtens noch der Schwerpunkt auf erſterm Moment ruht, während bei Lukas umgekehrt die pauliniſchen Anklänge überwiegen. Er weiß die Züge, welche zu ſeiner eigenen Auffaſſung des Chriſtenthums nicht paßten, mit ſolchem Geſchick zu beſeitigen oder unſchädlich zu machen, und ſie durch die entgegengeſetzten Elemente zu ergänzen, daß der Geſammteindruck ſeines Chriſtusbildes doch von dem ältern, das uns Matthäus erhalten hat, vielfach abweicht.

Dennoch aber ſteigert ſich dieſes dogmat. Intereſſe bei den Synoptikern nicht leicht bis zu wirklicher Erfindung oder freier Dichtung, ſondern in der Regel findet ſich an beiden Orten nur eine verſchiedene Auswahl und Färbung des an ſich gegen die ſpätern Differenzen noch gleichgültigen Geſchichtsſtoffs.

Ueber die Namen der ſogenannten vier Evangeliſten, wie ſie auf den Titeln unſerer Evangelien ſtehen, werden beſondere Artikel berichten. Hier ſei nur bemerkt, daß dieſe Titel keineswegs urſprünglich ſind. Während das Evangelium des Marcion noch gar keinen Verfaſſer nannte, hat man gegen Ende des 2. Jahrh. — laut dem Zeugniß des Chryſoſtomus — den vier Evangelien die vier Namen ihrer Verfaſſer beigeſetzt.

Freilich könnte die Formel „Evangelium nach Matthäus“ (Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον) auch heißen, daß ein anderer den mündlichen Bericht des Matthäus aufgezeichnet habe. So wollten die Alten, wenn ſie von einem „Evangelium nach Petrus“ ſprechen, ſchwerlich beſagen, daß dieſer es geſchrieben habe, ſondern es war mit dem Namen die Richtung des Werkes, die Gewähr für ſeinen Inhalt bezeichnet. So trug das „Evangelium nach den Hebräern“ ſeinen Namen, weil es im Geiſt der beſondern Ueberlieferung der Judenchriſten abgefaßt war; es hieß aber auch „Evangelium nach den zwölf Apoſteln“, nicht als ob dieſe es geſchrieben hätten, ſondern weil es nach dem Sinn und nach der Ueberlieferung der Apoſtel Iſraels, nicht aber des Neuerers Paulus, abgefaßt war. Ebenſo iſt das „Evangelium nach den Aegyptern“ nach den Grundſätzen der ägypt. Enkratiten gearbeitet.

Uebrigens ſcheint bei der Benennung unſerer vier kanoniſchen Werke auch die Anſicht leitend geweſen zu ſein, daß das Evangelium eigentlich nur Eins iſt, und nur die Ueberlieferung durch verſchiedene Organe die Mannichfaltigkeit bedinge. Der gewöhnliche Gebrauch iſt ſomit als abgekürzter Ausdruck zu faſſen, und der vollſtändige Titel würde lauten: „Evangelium Jeſu Chriſti“ (Mark. 1, 1). Da nun hierzu ein zweiter, den Verfaſſer nennender Genitiv nicht paſſend war, ſo drückte man den Verfaſſer auf eine andere Weiſe aus. Aehnlich iſt 2 Makk. 2, 13 von „Aufzeichnungen nach Nehemia“ die Rede, womit die Verfaſſerſchaft bedeutet werden ſoll. Ebenſo findet ſich bei den Kirchenvätern die Formel „nach den Siebzig“, um die Ueberſetzung der Alexandriner zu bezeichnen. In der That erkennt auch ſchon Irenäus, der unſere Ueberſchriften kennt, in der Vierzahl der Organe ein Präſervativ des Heiligen Geiſtes gegen Fälſchung. Er beſtätigt alſo die Anſicht von der Einheit des Gegenſtandes und Mannichfaltigkeit der Organe. In dieſem Zuſammenhang tritt dann bei ihm auch die bekannte Vergleichung auf mit dem Cherub, der, wiewol einheitliches Weſen, doch vier Geſtalten aufweiſt: den Engel (Matthäus), Löwen (Markus), Stier (Lukas), Adler (Johannes). Es iſt ſchließlich eine Beſtätigung des Geſagten, wenn Hieronymus (Catal. 3) ſchreibt: „Matthäus verfaßte das Evangelium Chriſti“. Als menſchliche Evangelien dagegen gelten nicht die kanoniſchen, ſondern die häretiſchen.

Holtzmann.

Evangelium nach Johannes. Die Schwierigkeiten, welche behufs der Aufstellung eines wissenschaftlich gesicherten Lebensbildes Jesu zu überwinden sind, beginnen zwar schon auf synoptischem Gebiet. Dennoch scheint hier eine Uebereinstimmung der competenten Richter, wenigstens bezüglich gewisser Hauptfragen, auf die alles ankommt, nicht mehr in allzu ferner Aussicht zu stehen. Es kann als zugestanden betrachtet werden, daß wir in den beiden ersten Evangelien Darstellungen von verhältnißmäßiger Ursprünglichkeit, im dritten eine spätere Sammelschrift vor uns haben. Immerhin kann, selbst wenn die Quellen dieser Literatur schließlich auf den Apostel Matthäus und auf den Petrus-Jünger Markus zurücklaufen sollten, nur von einer vermittelten apostolischen Autorität dieser Berichte die Rede sein. Nun besitzen wir aber noch einen vierten evangelischen Bericht, und die Frage gewinnt sonach an Bedeutung, ob wir in diesem vielleicht das Werk eines apostolischen Augenzeugen anerkennen dürfen. Je nachdem diese Frage beantwortet wird, muß das Leben Jesu eine wesentlich andere Gestalt gewinnen, und wird selbst das Urtheil über den geschichtlichen Charakter der Synoptiker vielfach durch die auf Johanneischem Gebiet gewonnenen Resultate eine bestimmtere Gestaltung gewinnen. So drängt denn alles auf die genauere Untersuchung dieses Evangeliums hin, und die so vielfach auseinandergehenden Bearbeitungen des Lebens Jesu, welche die letzte Zeit entstehen sah, beweisen zunächst und vor allem nur, wie unerlaßlich nachgerade eine bestimmte Lösung des Johanneischen Problems geworden ist. Gewöhnlich faßt man nun alle in dieser Beziehung sich aufdrängenden Fragen zusammen in der nach dem Verfasser. Entweder war er der Apostel; dann sollte er überall im Recht sein gegenüber den Synoptikern, und wurden die synoptischen Christusreden nach Maßgabe des Johanneischen Prologs ausgelegt, oder aber er war kein Apostel und Augenzeuge; dann sollte er überall nur Verwirrung anrichten, und man fand selbst in dem idealen Gehalt des Werks nur zusammenhangslose Unklarheit, ja selbst eine Gedankenarmuth, welche sich vergeblich hinter der tautologischen Fülle der Sprache zu verstecken sucht.

Heutzutage sollte es nicht mehr schwer sein, den schon von Baur („Kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 80 fg.) erkannten, voreiligen Charakter beider Urtheile zu begreifen. An sich könnte ja auch ein Apostel die Geschichte einmal so dargestellt haben, daß das Reale hinter dem Idealen verschwindet und das geschichtliche Interesse von dem theologischen überboten wird. Unter diesen Gesichtspunkt hat z. B. der geistvollste unter den neuern Vertheidigern der Echtheit, Weizsäcker, das Johanneische Evangelium wenigstens theilweise gestellt. Andererseits könnte auch ein späterer Schriftsteller den engen Rahmen der synoptischen Darstellung in einer Weise erweitert haben, die der universalistischen Bedeutung, der wirklichen Größe Jesu entsprechender war als jene ersten, vielleicht im Detail der Zeichnung treuern Bilder. So gesteht selbst Strauß („Das Leben Jesu" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 140) zu, der vierte Evangelist möge auf seiner aus Alexandria entlehnten Leiter vielfach eine Höhe erstiegen haben, welche dem eigenen Standpunkt Jesu näher komme als die Positionen, auf welchen wir die drei ersten Evangelien erblicken, und sogar Scholten (Het Evangelie naar Johannes [Leyden 1865], S. 382) spricht die Vermuthung aus, daß die Abschiedsreden des vierten Evangelisten, indem sie die judenchristl. Formen, in welche die Zukunftsreden Jesu bei den Synoptikern gekleidet erscheinen, zerbrechen, der Sache nach nur den ursprünglichen Gehalt des Geistes Jesu zur Darstellung bringen.

Indem wir daher die ganze Frage, ob wir der geschichtlichen Person des Johannes, wie wir sie namentlich aus den Synoptikern kennen, die Abfassung eines Werks, wie das vierte Evangelium, zutrauen dürfen, auf den Artikel Johannes versparen, befassen wir uns hier lediglich mit dem Werk selbst, mit der Zeit seiner Abfassung, mit der Frage nach seiner Composition und seinem Inhalt, mit dem Verhältniß zu den Synoptikern, mit seinen Schicksalen in Bezug auf Kritik und Literarhistorie.

Die Zeitspuren sind in neuerer Zeit eifrigst aufgesucht und verfolgt worden. Dabei hat man oft mehr als billig übersehen, daß solche innerhalb der neutest. Schrift selbst vorliegen. Mag es aber noch zweifelhaft erscheinen, auf welche Seite bei den unleugbaren Berührungen des vierten Evangeliums mit den Briefen an die Hebräer und Epheser sowie dem Brief des Jakobus und dem ersten des Petrus die Priorität zu liegen komme, so muß doch der bekanntlich unechte Schluß des Markus als die erste Spur des Johanneischen Berichts gelten (Mark. 16, 9—11. 14, Excerpt aus Joh. 20, 1. 9—18. 27), wie auch 2 Petr. 1, 14 auf Joh. 21, 18. 19, die erste Hälfte des Bekenntnisses 1 Tim. 3, 16 auf

die Johanneiſche Begriffswelt, und 1 Tim. 6, 13 auf die Johanneiſche Erzählung zurückweiſen. Das Alter der Zeugniſſe, welche uns außerhalb der Schrift theils für das Vorhandenſein des vierten Evangeliums überhaupt, theils für ſeine Johanneiſche Abfaſſung inſonderheit zu Gebote ſtehen, iſt nach dem Vorgang von Baur und Zeller neuerdings noch von Volkmar und Scholten eingehendſt unterſucht worden. Während es aber auf dieſer Seite als ausgemacht gilt, daß unſer Werk erſt gleichzeitig mit Juſtin entſtanden und bis in die Mitte des 2. Jahrh. nirgends erwähnt, geſchweige denn als apoſtoliſch anerkannt worden ſei, daß vielmehr erſt in der zweiten Hälfte dieſes Jahrhunderts die gnoſtiſirende Richtung der Kirche im alexandriniſchen Clemens, die montaniſtiſche in Tertullian, die morgenländiſch-kleinaſiatiſche um ihres verherrlichten Hauptapoſtels, die abendländiſch-römiſche um ihrer beſtätigten Oſterpraxis willen ſich zur Kanoniſirung dieſer Schrift die Hände geboten hätten: haben andererſeits nicht blos Vertheidiger der apoſtoliſchen Abfaſſung, wie Bleek, Jakobi, Ewald, auch nicht blos geſchworene Apologeten, wie Tiſchendorf und Riggenbach, ſondern auch Gegner der überlieferungsmäßigen Annahme, wie Keim, das Daſein des Evangeliums bereits in den Anfängen des 2. Jahrh. zu erweiſen geſucht. Als zugeſtanden darf heutzutage betrachtet werden, daß das Evangelium ſeit 160—170 im Curs iſt, wie nicht blos aus der unmisverſtändlichen Bezeichnung deſſelben als inſpirirtes Werk des Apoſtels bei Theophilus von Antiochia hervorgeht, ſondern auch aus der Stellung, welche Athenagoras, Tatian, Apollinaris, der falſche Ignatius, der Verfaſſer der Clementinen und ſelbſt der Heide Celſus zu ihm einnehmen. Um ſo nachdrücklicher wurde von Zeller die Bekanntſchaft des Märtyrers Juſtin mit dem Logosevangeliſten in Abrede geſtellt, während die Berührungen, die ſich zwiſchen beiden Schriftſtellern immer unverkennbarer herausſtellten, von Scholten und Volkmar dahin erklärt wurden, daß entweder Juſtin bei einem Vorgänger des vierten Evangeliſten oder dieſer letztere ſelbſt bei Juſtin in der Schule geweſen wäre. Indeß kommt, ſeitdem beſonnene Forſcher die Anfänge der Juſtiniſchen Schriftſtellerei früheſtens in das J. 150 zu verlegen Grund finden, ſelbſt die Chronologie der Annahme einer Bekanntſchaft des Märtyrers mit dem Evangeliſten erleichternd zu Hülfe, und dieſe Annahme wird, wenn denn doch ſo auffällige Berührungen eine Erklärung aus ſchriftſtelleriſcher Abhängigkeit erfordern, immerhin um ein Gutes der entgegengeſetzten vorzuziehen ſein, die den originellen, geiſtvollen Verfaſſer des Evangeliums zum Schüler „eines ſo mittelmäßigen, abhängigen, ſammelnden, redearmen Geiſtes, wie es der Märtyrer notoriſch geweſen iſt“, macht. Davon bleibt das ohnehin feſtſtehende Reſultat ja ganz unberührt, daß ſich Juſtin in ſeinem ganzen Aufriß der evangeliſchen Geſchichte, die er gibt, an die Synoptiker anlehnt. Ohne Zweifel iſt es der im vierten Evangelium vollzogene Bruch mit dem tauſendjährigen, irdiſch-jeruſalemiſchen Reich, was die Stellung des Chiliaſten Juſtin zum vierten Evangelium, das er keinesfalls für ein apoſtoliſches Werk gehalten haben kann, zu einer ſo zweideutigen und unſichern gemacht hat. Gleichzeitig mit Juſtin lebte und ſtarb Papias, Biſchof von Hierapolis, der nach Euſebius den erſten Johanneiſchen Brief gekannt haben ſoll und inſofern als ein directer Zeuge für das Evangelium, aber auch für nicht mehr, geachtet werden mag. Daſſelbe gilt von Polykarp. Frühern apoſtoliſchen Vätern, wie dem Hermas und Barnabas, ſtreitet man in der Regel jegliche Berührung mit dem vierten Evangelium ab, während umgekehrt Keim ſolche gerade hier in auffälliger Vielzahl findet. Noch ſtreitiger iſt die Stellung Marcion's zu dieſer Frage, und auch den Valentinianern und Baſilidianern dürfte nur dann der Gebrauch des Johannes mit voller Zuverſicht zugeſchrieben werden, wenn man auch in dieſer Beziehung einen Unterſchied macht zwiſchen den gegen Ende des 2. Jahrh. blühenden Schulen und den in der erſten Hälfte deſſelben auftretenden Schulhäuptern, welchen eine ſolche Uebung ebenſo ſchwer abzuſprechen als zuzuſchreiben iſt.

Unbefangenerweiſe wird man immerhin zugeſtehen müſſen, daß zwar die Zeugenſchaft für die ſynoptiſchen Evangelien kaum früher beginnt als die für das Johanneiſche, daß aber die Benutzung des letztern doch lange eine viel ſchwächere, eine viel behutſamere iſt als die der drei erſten. Dieſes Urtheil hat nach beiden Seiten ſeine Bedeutung. Es wird immer eine etwas gewagte Vermuthung ſein, zwar die Synoptiker noch im 1., das vierte Evangelium dagegen, von der Zeit der urſprünglichen Evangelienſchreibung vielleicht durch eine Reihe von drei bis fünf Jahrzehnten geſchieden, im 2. Jahrh. entſtanden ſein und als willkommenen Ausdruck der fortgeſchrittenen Lehre von der Perſon Chriſti bewillkommnet werden zu laſſen. Denn die Menge von Evangelienſchriften, welche in der erſten Hälfte

des 2. Jahrh. ihre Stoffe völlig frei, lediglich nach dogmatiſchen Motiven bildeten, ſind ſowol in ihrer gnoſtiſchen als ebjonitiſchen Abzweigung völlig andern Charakters als unſer viertes Evangelium; hätte dieſes mit jenen von vornherein dieſelben Entſtehungsverhältniſſe gemein gehabt, ſo wäre ihm ohne Zweifel auch daſſelbe Schickſal zutheil geworden wie ſämmtlichen Schriften, welche mit den Kreiſen des Glaubens und der Lehre, daraus ſie hervorgegangen, auch wieder verſchwunden ſind. Nur das vierte Evangelium hätte ganz allein und ausnahmsweiſe Erfolg gehabt, und zwar in einer Zeit, in welcher wir die Tradition ſelbſt und ihr Anſehen uns ſchon ſehr feſt in der Kirche ausgebildet denken müſſen. Andererſeits findet man aber doch auch wieder in der That „eine gewiſſe Aengſtlichkeit des Uebergangs zu der neuen Quelle" unverkennbar angedeutet. Die Ausſprüche Jeſu, auf die man ſich im 2. Jahrh. bis gegen 170 beruft, gehen faſt immer nur aus der Tonart des Matthäus und Lukas; und nur ganz vereinzelt tauchen allmählich auch jene Anklänge einer ganz fremden Melodie auf, als deren Textbuch ſich ſchließlich ein viertes Evangelium herausſtellt. Solch ein neuer Accord iſt es z. B., wenn in der Mitte des 2. Jahrh. ſowol bei Juſtin, als in der pſeudoclementiniſchen Literatur ein Ausſpruch Chriſti angeführt wird, der Hauptſache nach dahingehend: „Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen." Sehen wir uns um in dem ganzen Umkreis der ſynoptiſchen Evangelien, ſo begegnen wir hier nur dem Sinn dieſes Ausſpruchs, nicht aber ſeiner charakteriſtiſchen Form. Als Jeſus nämlich den letzten Abſchied nimmt von Galiläa, bringen ihm die Mütter ihre Kinder, daß er ſie vor ſeinem Abzug ſegne. Da ſagt er: „Wer nicht das Reich Gottes aufnimmt wie ein Kindlein, der wird nicht hineinkommen." Dieſe ſelbe Unentrathſamkeit des Kinderſinnes, dieſe nämliche Nothwendigkeit des Vonvornanfangens, um das Reich Gottes zu erlangen, wird nur noch ſtärker, und nicht ohne einen myſtiſchen Anklang, ausgedrückt in jenem Spruch von der Wiedergeburt, wie er ſeit der Mitte des 2. Jahrh. als in der Kirche circulirend nachweisbar iſt. Wir fragen um ſo begieriger nach der Heimat dieſes Spruchs, als uns bei Juſtin und andern gleichzeitigen Lehrern allmählich noch mehr gleichgeartete und bei den Synoptikern ebenfalls nicht aufzufindende Spuren begegnen. So wenn von Waſſer und Brot des Lebens die Rede iſt, oder gar vom weltſchaffenden Wort, das in Jeſus erſchienen ſei. Aber wir begegnen der Hauptſache nach immer noch lediglich dem ſynoptiſchen Lebensbild. Selbſt in den wichtigſten Fragen, wie über die Zeit des Lehramts Chriſti, über ſeine Lehrweiſe in kurzen Sentenzen, gehen Juſtin und die Clementinen über den Widerſpruch des vierten Evangeliums ohne Anſtand hinweg, und wenn der Brief des Barnabas ſich gefällt in der Johanneiſchen Gedankenwelt, ſo wagt er doch nirgends ein „directes, herzhaftes Citat". Erſt ſeit 150 wird es von verſchiedenen gnoſtiſchen Parteien ſowie von philoſophiſch gebildeten Kirchenlehrern benutzt, und nachdem ſo, nicht ohne lebhafte Unterſtützung von ſeiten der Gnoſis, das Intereſſe an dem Evangelium zugenommen hat, gewinnt daſſelbe von Kleinaſien und Alexandria aus Eingang in der Kirche, und kommt es bald zu jener Bevorzugung gegenüber den ältern Quellen, wie ſie ſeit Theophilus, Irenäus und dem alexandriniſchen Clemens im Schwange ging. Die Raſchheit dieſes Umſchwungs iſt freilich nicht minder auffallend als das frühere Misverhältniß. Kaum iſt Juſtin vom Schauplatz abgetreten, ſo iſt das von ihm ignorirte Evangelium ſchon Autorität bei entgegengeſetzten Parteien; es wird im Oſterſtreit von der einen Seite benutzt, von der andern nicht angegriffen; es wird von den Montaniſten ausgebeutet, wiewol es den ſtärkſten Gegenſatz ihrer Lehre in ſich birgt; die Valentinianer commentiren es, und die Orthodoxen laſſen es eben gegen dieſe Valentinianer geſchrieben ſein. Kurz, wir können nur ſagen, daß das Evangelium in der Zeitnähe der Hebräer- und Barnabasbriefe entſtanden iſt, mit welchen es auf Einer Entwickelungslinie liegt, wogegen die Ignatiusbriefe in ihrer Beſtreitung der Scheinmenſchlichkeit, vor allem aber der Logoslehrer Juſtin, Tatian, Athenagoras und Theophilus ſchon tiefer abwärts liegen. Im übrigen aber iſt die Geſchichte dieſes ſeltſamen Buches nicht minder räthſelhaft als ſein Inhalt.

Was nun dieſen Inhalt ſelbſt anlangt, ſo theilt ſich derſelbe durch den ſchon von Eichhorn bemerkten Schlußſtrich zwiſchen Kap. 12 und Kap. 13 in zwei Haupttheile, von denen der erſte der Darſtellung der Selbſtoffenbarung des Logos vor der Welt, aber auch des ſich ſteigernden und verbitternden Gegenſatzes, in welchem die Mächte der Finſterniß ihm gegenübertreten, gewidmet iſt. Ueber die innere Entwickelung dieſes Dramas hat

Baur am geiſtvollſten gehandelt, wie er denn auch bereits den Knotenpunkt bemerkte, der Kap. 7, 1 dieſen erſten Theil wieder in zwei Hälften ſchneidet. Der zweite Theil ſtellt in Kap. 13—17 die Verklärung Jeſu im Kreiſe der Jünger, in Kap. 18 und 19 ſeinen äußern Untergang, in Kap. 20 und 21 ſeine Auferſtehung und Erhöhung dar, wobei jedoch gleich bemerkt ſein mag, daß Kap. 21 jedenfalls als ein ſpäterer Zuſatz zu betrachten iſt, vielleicht ſogar von der Hand eines andern Verfaſſers, wie denn auch innerhalb des Evangeliums die Stelle Kap. 7, 53—8, 11 textkritiſch verurtheilt iſt.

Heutzutage darf es als eine ausgemachte, nicht blos von Baur, Hilgenfeld, Volkmar, Keim, ſondern auch von Weizſäcker, Godet, Luthardt, Hengſtenberg zugegebene Sache betrachtet werden, daß das vierte Evangelium die ſynoptiſchen nicht blos chronologiſch vorausſetzt, ſondern auch auf Grund der Synoptiker entſtanden iſt. Seine ſtellenweiſe Abhängigkeit von jedem dieſer drei Vorgänger iſt mit philologiſcher Genauigkeit darzuthun, wie denn auch andere neuteſt. Schriften, z. B. der erſte Korintherbrief und die Offenbarung, zu den ſchriftſtelleriſchen Vorausſetzungen unſers Evangeliſten gehören. So ſehr aber unſer Werk, nicht minder als die Schriftſtücke des Matthäus, Markus und Lukas, ein Recht hat, Evangelium zu heißen, und ſo mannichfache Berührungen es mit jenen aufweiſt, ſo war doch in der Kirche immer eine mehr oder weniger deutliche Ahnung davon vorhanden, daß das Verhältniß der Synoptiker zueinander ein anderes iſt, als das des vierten Berichterſtatters jenen dreien gegenüber, inſofern mit dem letztern eine ganz neue Bahn betreten iſt, es mithin mit keinem aus der Lektüre der Synoptiker gewonnenen Maßſtab zu meſſen iſt. Dieſe Ahnung, wie ſie freilich noch mehr den Charakter eines inſtinctiven Erkennens an ſich trägt, ſtellt ſich ſchon in den mancherlei auszeichnenden Prädicaten dar, womit im Gegenſatz zu den Synoptikern das vierte Evangelium und der eigenthümliche Eindruck, den es hinterließ, charakteriſirt werden ſollten. Clemens von Alexandria nannte es das „geiſtliche Evangelium", Origenes den Erſtling aller neuteſt. Schriften, Luther das einige zarte rechte Hauptevangelium, Calvin den Schlüſſel zu den übrigen. „Es macht allein eine Klaſſe für ſich aus", ſagt Leſſing; „es iſt der ältern Evangelien Nachklang im höhern Chor", nach Herder; „die Verklärung des evangeliſchen Schriftthums", nach Ewald. In ihm findet der „Wandsbecker Bote" „ſo etwas ganz Wunderbares — Dämmerung und Nacht, und durch ſie hin der ſchnelle, zuckende Blitz! Ein ſanftes Abendgewölk, und hinter dem Gewölk der große volle Mond leibhaftig". Es darf wol als ein Verdienſt der ſogenannten Tübinger Schule betrachtet werden, die Momente, welche ſolchen auszeichnenden Urtheilen zu Grunde liegen, dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein vermittelt, und den Gegenſatz zwiſchen dem Johanneiſchen und den ſynoptiſchen Evangelien möglichſt ſcharf hingeſtellt zu haben; wiewol auch dieſen Forſchern andere, wie Weiße und Reuß, vorangingen, welche, ohne ſo ſchneidende Folgerungen zu ziehen, das Weſentliche der Sache bereits ans Licht gebracht haben. Dieſes Weſentliche aber dürfte ſich wol auf folgende Punkte beſchränken, die zugleich das ganze, von der Kritik zu löſende Räthſel hinſichtlich des vierten Evangeliums, die ſogenannte Johanneiſche Frage, in ſich enthalten:

1) Bleiben wir gleich beim Eingang ſtehen, ſo ſehen wir Matthäus und Markus ihrem Gegenſtand unmittelbar zueilen, und ihre Geſchichtserzählung einfach und ohne Einleitung beginnen, nur mit dem Unterſchied, daß der eine die Reihe der Begebenheiten ſpäter aufnimmt als der andere.

Demgemäß iſt in dieſer „evangeliſtiſchen" Ueberlieferung auch der nächſte Zweck gleichartig; er iſt rein geſchichtlicher Art. Aber ſchon daran knüpfen ſich noch weiter gehende, wiewol untergeordnetere Abſichten von mehr idealer Natur, wie wenn Matthäus in Jeſus den Meſſias des Alten Bundes nachweiſen will oder Lukas die evangeliſche Geſchichte vom Standpunkt der Pauliniſchen Auffaſſung darſtellt. Solcherlei dogmatiſche Geſichtspunkte haben auf die Darſtellungen der Synoptiker von Chriſtus, von ſeinem Verhältniß zum Volk, von den meſſianiſchen Erwartungen Einfluß geübt; ſie haben zum Theil auch Ordnung und Färbung der Berichte bedingt; nirgends aber treten ſolche Lehren und Anſichten der Verfaſſer als das Beherrſchende heraus; nirgends gibt ſich dieſes weitere dogmatiſche Intereſſe von vornherein zu erkennen; es mußte von dem aufmerkſamen Leſer erſt aus einer eingehendern Zergliederung und Betrachtung des Stoffs und Gangs der Geſchichtserzählung entnommen werden. Lukas hat im Gegenſatz zu Matthäus und Markus einen Prolog; aber dieſer Prolog orientirt blos den Leſer über die Quellen-

verhältniſſe, über die Stellung des Verfaſſers zur Geſchichte. Ganz anders Johannes in ſeinem Prolog. Ohne alle derartige Vorbereitung leitet er den Leſer ſofort in ſeine höchſten Ideen ein und läßt von vornherein eine Behandlung des Geſchichtlichen erwarten, die von dem Leitſtern jener höhern Auffaſſung, die er an die Spitze geſtellt hat, alſo von einer dogmatiſchen Idee beherrſcht iſt. Und zwar iſt es weſentlich die Weltanſchauung der ſogenannten alexandriniſchen Religionsphiloſophie, es iſt die inſonderheit durch den Juden Philo repräſentirte Speculation, von welcher aus hier die ganze Weltgeſchichte, näher die heilige Geſchichte, inſonderheit das Chriſtenthum erklärt werden ſollen. Wenn wir aber überall ſonſt, wo wir einen Schriftſteller mit Speculationen beginnen ſehen, uns für berechtigt halten, in ſeiner Geſchichtsdarſtellung mehr eine Philoſophie der Geſchichte als eine Chronik, mehr eine Zurichtung des Thatſächlichen nach gewiſſen höhern Geſichtspunkten als einen pragmatiſchen Zuſammenhang zu vermuthen, ſo wird uns erlaubt ſein müſſen, auch hier von ähnlichen Vorausſetzungen auszugehen. Und dies um ſo mehr, als, um dieſen tendenziöſen Charakter des vierten Evangeliums zu erkennen, wie ein Blick auf den Anfang, ſo auch ein Blick auf den Schluß (Kap. 20, 30. 31) genügt, wo Johannes die Wirkung der ganzen Darſtellung durch eine Ermahnung an die Leſer ſicherſtellen will und, den Glauben an die Gottesſohnſchaft Jeſu zu vermitteln, als den Zweck der Schrift hinſtellt. Ein ſolcher philoſophiſcher oder dogmatiſcher Hintergrund, vermöge deſſen das irdiſche Leben und Wirken Jeſu auf überſinnliche, ewige Verhältniſſe und Zuſtände zurückgeführt, und die Einführung einer höhern Chriſtuslehre als Zweck, alles Geſchichtliche nur als Mittel hingeſtellt wird, fehlt den drei erſten Evangeliſten mehr oder weniger. Hier gibt es keinen Hintergrund für das öffentliche Wirken Jeſu als den des jüd. Volkslebens, den der Zeitgeſchichte überhaupt. Und zwar wirkt, was beim vierten Evangelium ganz ausgeſchloſſen erſcheint, dieſe Zeitgenoſſenſchaft weſentlich mit, um aus Jeſus das zu machen, was er wird. „Jeſus braucht", wie Keim ſagt, „nicht allein einen Johannes, um er ſelbſt zu ſein, ſondern auch ein glaubendes Volk, damit im Anreiz ſeines Gemüths (ſtatt bloſer Logik) und in der Wechſelwirkung mit den Menſchen Wunder geſchehen, und Andächtige zu ſeinen Füßen, damit er die volle Höhe ſeiner Beſtimmung erſteigt." Alles dies fällt natürlich in einer Darſtellung weg, der zufolge von vornherein nicht ſowol die Zeit an ihm bilden hilft, als vielmehr er ſelbſt, der aus der Zeitloſigkeit in das Dieſſeits herabgeſtiegene Logos, einfach in die Zeit eingreift und eine neue Aera der Geſchichte mit vollem Bewußtſein heraufführt.

2) Nicht minder groß, als der Gegenſatz der allgemeinen Auffaſſung, iſt aber die Verſchiedenheit der berichteten Vorfälle ſelbſt. Von den Wunderthaten, welche Johannes erzählt, finden ſich nur drei auch von den Synoptikern berichtet. Daneben aber werden, von den Auferſtehungsberichten ganz abgeſehen, vier eigenthümliche Wunder der bedeutendſten Art erzählt, deren großartiges Gepräge zum Theil von dem Berichterſtatter abſichtlich hervorgehoben wird. Dagegen fehlen die meiſten ſynoptiſchen Wunder, und eine hervorragende Klaſſe derſelben, die Heilung der Beſeſſenen, wird gar nicht erwähnt. Selbſt ſo wichtige Ereigniſſe wie Taufe und Abendmahl ſind einfach übergangen; von Geburt und Erziehung erfahren wir gar nichts, und mit den Spuren der Abhängigkeit ſind meiſt auch die der innern Kämpfe verwiſcht oder doch erkennbarſt gemildert (Gethſemane und Golgatha). Endlich ſind auch die auftretenden Perſonen zum Theil neu, wie Lazarus, etliche ſelbſt dem Namen nach, wie Nikodemus, etliche wenigſtens in der Bedeutung, die ſie gewinnen, wie Thomas.

3) Eine weitere, alsbald in die Augen fallende und tiefgreifende Verſchiedenheit betrifft den Schauplatz der Thätigkeit Jeſu ſelbſt. Bei den Synoptikern tritt Jeſus zum erſten mal in Kapernaum auf. Die Ufer des Galiläiſchen Meeres ſind die Stätte der erſten Hälfte ſeiner Wirkſamkeit. Hier findet er ſeine erſten Gläubigen und Jünger, hier thut er ſeine Wunder. Von hier aus verbreitet ſich das Gerücht über ganz Galiläa; er ſelbſt breitet den Kreis ſeiner Thätigkeit gleichfalls mit der Zeit aus und ſendet ſeine Jünger paarweiſe in die Städte und Flecken. Der zweite Theil ſeiner Wirkſamkeit umfaßt dann auch den angrenzenden Norden, und Lukas gibt ſogar bezüglich einer Ausdehnung derſelben nach Süden Andeutungen. Dieſer gleichmäßige Stamm der Erzählungen, welchen wir in allen ſynoptiſchen Evangelien feſtgehalten finden, verſchwindet bei Johannes, und mit ihm eine ganze Reihe der gewichtigſten Momente des frühern Berichts, wie die Verſuchung, die Bergpredigt, die Verklärung. Der Schauplatz des vierten Evan-

geliums dagegen ist von vornherein Judäa. Hier findet Jesus seine Gläubigen. Hier wohnen Lazarus, Maria, Martha. Aus Jerusalem ist der Blindgeborene, der in ihm den Sohn Gottes erkennt; in Jerusalem glauben selbst „viele Obersten" an ihn; in Jerusalem wohnt Nikodemus. Aus Jerusalem ziehen die Scharen aus, die ihm die letzte Huldigung mit Palmen darbringen. In Jerusalem bereitet Jesus sich gleich anfangs allerlei Gegnerschaft und zuletzt seinen Untergang. Dagegen kommt es blos zu einigen flüchtigen Excursionen nach Galiläa; nur die letzte derselben hat einen längern Aufenthalt daselbst zur Folge, aber jene jerusalemischen Thaten bilden den Boden auch für diese galil. Wirksamkeit (Joh. 4, 44. 45).

4) Seinen oben angegebenen Zweck sucht das vierte Evangelium so zu erreichen, daß es nicht sowol eine Lebensgeschichte Jesu darstellt, wie die synoptischen Berichte, als vielmehr ein Bild von Jesu innerm Wesen und Sein zu zeichnen versucht. Darum sind Handlungen verhältnißmäßig spärlich eingeschaltet und bilden offenbar die Hauptsache nicht; sie sind nur der Rahmen für den geistigen Inhalt, für die religiösen Ideen, welche sie tragen, vermitteln und verbinden; diese sind in den, den meisten Raum einnehmenden Reden dargelegt; die Reden bilden den wesentlichen Theil des Evangeliums; um ihretwillen ist es geschrieben. Man zweifelt nicht, auch abgesehen von seiner ausdrücklichen Versicherung, daß dem Verfasser, wenn er gewollt hätte, Geschichten in Menge zu Gebote gestanden hätten (Joh. 21, 25); aber man begreift auch, daß diese spärliche Reihe von Geschichten, die er wirklich mittheilt, vollkommen ausreichte, um die Reihe von Reden einzuleiten, auf deren Mittheilung es wesentlich abgesehen war.

5) Diese Johanneischen Reden bilden nun jedenfalls dasjenige im Evangelium, wodurch sich dieses in seiner Einartigkeit am meisten charakterisirt. Dieselben liegen zwar nicht gerade auf einem von dem synoptischen völlig geschiedenen Boden, vielmehr finden sich nicht blos manche synoptischen Sprüche auch bei Johannes (Kap. 2, 19; 4, 44; 5, 8; 6, 20; 12, 7. 8. 25. 27; 13, 16. 20. 21. 38; 14, 31; 15, 20; 16, 22; 18, 11. 20. 37), sondern auch zahlreiche ungesuchte Anklänge, Berührungen und Uebergänge. Ueberwiegend ist indeß nichtsdestoweniger der Eindruck des durchgreifenden Gegensatzes. Wenn der Märtyrer Justin (Ap., I, 14) sagt, Jesus habe in kurzen, körnigen Sätzen, nicht in künstlicher Rede sich bewegt, so sieht dies fast so aus, als hätte er etwa diesen Gegensatz im Auge gehabt zwischen der concreten Faßlichkeit der Synoptiker und der erhabenen Monotonie der Selbstzeugnisse, womit jede Seite des vierten Evangeliums angefüllt ist. Bei den Synoptikern sind es meist Vorschriften für das sittliche Handeln. Jesus redet als Mann des Volks in kernhaften, gedrängten, bei aller sinnvollen Tiefe doch auch lichtvollen Sprüchen. Wahrhaft edelsteinartig leuchten diese Gleichnisse und Sentenzen. Keine Kante darf abgestoßen werden, ohne dem Farbenspiel ihres Glanzes Eintrag zu thun. Dagegen stehen allerdings die langgezogenen Reden und die, ausnahmslos nur durch Misverständnisse der Geistiges sinnlich auffassenden Zuhörerschaft fortschreitenden, Zwiegespräche des Johannes an Klarheit und Anschaulichkeit zurück. Bei ihm ist der Inhalt überwiegend dogmatisch, und zwar nicht im populärsten Ton, sondern in durchaus erhabenem Stil abgefaßt. Die Form dieser Reden verschmäht zwar auch den Spruch nicht; diese Sprüche aber sind ahnungsvolle Sätze und weisen auf eine geschlossene Kette von Gedanken hin; meist sind daher die Reden zusammenhängend, wenn auch nicht geradezu abhandelnd oder sehr dialektisch. Das Auffälligste ist, daß dieser zusammenhängende Charakter der Reden sich sogar so weit erstreckt, daß z. B. Kap. 3, 10—21 eine Rede Jesu ganz unvermerkt in eine Reflexion des Evangelisten übergeht, ja, daß jene Christusreden einerseits, die Ausführungen des Evangelisten und des Verfassers des 1. Johannesbriefs andererseits, durchweg nach Sprachfarbe und Inhalt eine compacte Masse bilden. Selbst die eifrigsten Apologeten geben daher allmählich zu, daß diese Reden schriftstellerisches Eigenthum des Evangelisten seien und sich kaum mehr entscheiden lasse, wie stark die Eigenthümlichkeit des Johannes bestimmend auf sie eingewirkt habe. Das entscheidendste Gewicht aber ist zu legen auf ihren durchgreifenden Gegensatz gegen die Synoptiker. Dieser ist von der Art, daß nur die Annahme einer durchgängigen Wiedergeburt, welche die Christusreden des vierten Evangeliums im Geist seines Verfassers erfahren haben müssen, sie vor dem Urtheil auf gänzliche Ungeschichtlichkeit einigermaßen zu sichern vermag. Dort bei den Synoptikern bewegt sich die Rede Jesu in der dem einfältigen Sinn so gefälligen und einleuchtenden Parabel, hier eilt der Redner flüchtig über das Bild hinweg, strebt dem Gedanken selbst

zu; kaum daß er die Bilder vom Schafſtall und vom Weinſtock etwas länger feſthält; aber gerade ſie ſind keine Parabeln, ſondern es bleibt bei der ein reiferes Nachdenken weckenden Allegorie. Dort ſind die Reden praktiſch, hier ſpeculativ; dort erſcheinen ſie den mannichfachen Lebensfragen entſtammt, die an Jeſus herantraten, ſind daher auch unmittelbar auf die Verhältniſſe des Lebens anzuwenden, hier halten ſie ſich in höhern Regionen und ſchöpfen nicht aus der Erfahrung und den täglichen Erlebniſſen, ſondern aus der innern Anſchauung, aus dem verborgenen Schatz des Geiſtes; dort bilden ſie das Gewiſſen und leiten das Thun, hier erleuchten ſie die Vernunft, füllen und bereichern das Gemüth; dort enthalten ſie Vorſchriften und ſetzen dem Affect Schranken, hier ziehen ſie das Herz an und nähren es mit der Empfindung göttlichen Berührtſeins; dort betreffen ſie mehr die Verhältniſſe der Menſchen zu Gott, zu ſich, unter ſich, hier das Verhältniß Jeſu zu Gott und Menſchheit; in beiden iſt er der Lehrer, bei Johannes zugleich der ausſchließliche Gegenſtand der Lehre. Mit Einem Wort, bei den Synoptikern iſt Jeſus die Hauptfigur eines reichen hiſtoriſchen Gemäldes, worin viele Nebenfiguren im Mittel- und Hintergrund ſich bewegen; die drei erſten Evangeliſten geben uns ein freies Bild davon, wie Jeſus unter den vielfachen Vorkommniſſen des täglichen Lebens überall ſeine Umgebung zu belehren und ſeinen Gegnern den Mund zu ſtopfen wußte. Seine Reden und Geſpräche zeigen, wie er überall zur rechten Zeit ein ſchlagendes Wort bereit hat. Sie zeichnen ihn, wie er nach außen erſchien, den Zeitgenoſſen, dem Volk. Johannes dagegen gibt ſein Bild ohne eine andere Zuthat als die des Gewandes, welches zu wählen ihm ſelbſt beliebte. Denn auch die äußerlichen Motive und Situationen, an welche er ſeine Chriſtusreden anlehnt, ſind nur ſehr flüchtig gehalten. Er zeichnet mit Ueberſehung des Volksmäßigen in Jeſu Wirkſamkeit das Innere ſeines Weſens in einem großen und ruhigen Charakterbild, läßt aber dabei vieles zurücktreten, was der Geſchichte in erſter Linie anzugehören ſcheint. Die hiſtoriſche öffentliche Perſönlichkeit haben die Synoptiker, die einzigartige religiöſe Erſcheinung hat Johannes im Licht des Logosgedankens dargeſtellt.

6) Ueberhaupt ſind die Bücher der Synoptiker, genau betrachtet, nur ein Aggregat von Einzelheiten, welche zwar durch ihre gemeinſchaftliche Beziehung auf einen Mittelpunkt vor dem Auseinanderfallen geſichert ſind, welche aber doch nicht alle den Charakter des Weſentlichen und Unentbehrlichen tragen. Man fühlt es denſelben deutlich an, daß, unbeſchadet des Totaleindrucks, vieles einzelne wegbleiben, und, ohne ihn zu ändern, vieles ähnliche hinzukommen konnte. Markus iſt nicht weniger vollſtändig als Matthäus, was nämlich den dogmatiſchen Lehrgehalt betrifft, darum, daß er eine anſehnliche Reihe von Scenen weniger erzählt; Lukas iſt nicht vollſtändiger als Markus, darum, daß er ebenſo viele mehr hat. Alle drei beſtehen aus lauter ungefähr aneinandergereihten, ſehr verſchiedenartig überlieferten einzelnen Erzählungen, Reden und gruppirten Sammlungen. Gerade an der weitgehenden Verwandtſchaft, in welcher ſie dabei in Bezug auf Stoff und Darſtellung untereinander ſtehen, erkennt man den untergeordneten Antheil, welchen die Individualität der einzelnen Verfaſſer bei dieſen drei, im weſentlichen als eine Einheit auftretenden Berichterſtattern hat. Im vierten Evangelium hingegen iſt ein individueller Standpunkt feſtgehalten. Es iſt ein zuſammenhängendes Ganze. Alles iſt darin berechnet für ſeinen Ort, alles integrirender Theil eines abgeſchloſſenen Gemäldes. Jedes Wunder, ſo viele oder ſo wenige erzählt werden, iſt, um ſeine Stelle im ganzen auszufüllen, da wo es iſt; jede Rede trägt das Ihrige bei zur Vollendung einer Geſammtheit von Ideen, welche nicht voneinandergeriſſen oder verſetzt werden können. Hat dort das Gedächtniß allein eine Maſſe von Einzelheiten geliefert, ſo gibt hier die höchſte Entfaltung productiver und reproductiver Kräfte des Geiſtes eine vollkommene Einheit. Wie nirgendwo, ſo muß hier immer das Einzelne aus dem Ganzen ausgelegt werden. Darum eben iſt es das „geiſtliche Evangelium", weil ohne den Geiſt der Buchſtabe eine Hieroglyphe bleibt.

7) Im allgemeinen ſtellen die drei erſten Evangeliſten das Chriſtenthum dar, wie es im Spiegel der erſten, judenchriſtl. Gemeindeanſchauung erſchien. Sie ſtreifen daher auch zuweilen noch hart an den alten jüd. Begriffen, vor allem auch Hoffnungen hin. Am meiſten gilt dies von Matthäus, am wenigſten von Lukas, bei welchem Jeſus bereits in unbefangenem Verkehr mit dem halbheidniſchen Volk der Samariter ſteht. Vollends aber tritt bei Johannes eine tiefgehende Spannung zwiſchen Chriſtenthum und Judenthum zu

Tage, weshalb auch die Gegner Jesu durchgängig und ohne weiteres als die „Juden" bezeichnet werden. Johannes hat das Judenthum innerlich wie äußerlich überwunden, und so sehr überwunden, daß er es für sich nicht einmal mehr in der Erinnerung, für die Geschichte nur als ein feindliches kennt. Die Aussichten sind vergeistigt, der Volksglaube hat der idealen Anschauung Raum gelassen. Die Anbetung Gottes geschieht im Geist und in der Wahrheit; sie ist an keinen Tempel zu Jerusalem oder Garizim, überhaupt an keine zeitlichen oder räumlichen Schranken gebunden. Selbst die Bedeutung Abraham's, den Paulus als „Vater der Gläubigen" preist, besteht nur darin, daß er den Tag dessen schauen durfte, der älter ist als Abraham. Während die andern sich darin gefallen, den Begriff des Reiches Gottes mit allen seinen Bildern festzuhalten, wird bei ihm der Name selbst nur einmal genannt, und die Innerlichkeit und Geistigkeit der Auffassung geht so weit, daß die ganze Lehre von den letzten Dingen unter eine neue Beleuchtung tritt, wenngleich die äußerlichen Anhaltspunkte der Vorstellung niemals ganz aufgegeben erscheinen. Aber das Gericht, anderwärts theatralisch ausgemalt, vollzieht sich hier von selbst in der Tiefe der Herzen als eine Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen. Das ewige Leben, sonst ein Gegenstand der Sehnsucht und wünschenswerth um seines himmlischen Glanzes willen, taucht dem Johannes jetzt schon und unverkümmert in seinem Gemüth auf. Bei den Synoptikern sind die geistigen Kräfte der höhern Sphären verkörpert und erscheinen als Engel und Dämonen; auch bei Johannes ist der Himmel geöffnet und die Engel Gottes steigen auf und nieder auf den Menschensohn, aber nur das geistige Auge des vollendeten Jüngers schaut ihr wunderbares Walten. Dort wie hier wird Umwandlung gepredigt als Bedingung des Eingangs zum Leben; aber dort ist es eine Sinnesänderung *an* oder *in* dem Menschen, hier eine neue Geburt des Menschen. Ueberhaupt kehrt Jesu Lehre in jedem der beiden Evangelienbücher, dem synoptischen und dem Johanneischen, eine andere Seite heraus. Dort scheidet sie das Diesseits und Jenseits und setzt es in ein Verhältniß von Grund und Folge, hier führt sie den Himmel auf die Erde herab und hebt den Scheidepunkt, den Tod, auf; dort stellt sie das Licht vor die Augen, hier läßt sie es im Innern aufgehen; dort ladet sie zur Liebe ein, hier einigt sie das gläubige Gemüth mit der ewigen Liebe selbst.

8) Vor allem dürfen wir die bisher gemachten Beobachtungen auf dasjenige anwenden, was an beiden Orten von der Person Jesu gesagt wird, welche bei Johannes unleugbar eine erhabenere Stellung einnimmt. Bei den Synoptikern ist nicht seine Person Mittelpunkt seiner Predigt, sondern die Sache, die sie vertritt, das Himmelreich. Dagegen ist Möglichkeit der Vergebung selbst für solche Sünder in Aussicht gestellt, die seiner Person mit Lästerworten entgegentreten. Im vierten Evangelium ist er das fleischgewordene Wort, das erschienene Licht der Wahrheit selbst, die Auferstehung und das Leben. Alles Heil hängt direct und lediglich an dem Glauben an seine Person. Den vollen Gegensatz hierzu, wie ihn die Synoptiker darbieten, hat Keim treffend formulirt: „Hier ist ein Wachsthum, ein Wissen und Nichtwissen, ein Aneignen selbständiger Leistung anderer, zumal des Vorläufers, der nicht blos Vorläufer ist, ein Fortschreiten mit der Zeit und geschichtlichen Constellation, ein sittliches Kämpfen ohne feststehende Gutheit bis zur Erregung und gewaltsamen Spannung, bis zum Schwanken, bis zur Schwäche, bis zur Ohnmacht." Dagegen im vierten Evangelium folgerichtig gerade solche Punkte des Lebens Jesu Veränderung erfahren, auf welchen, wie bei Geburt, Erziehung, Taufe, Abhängigkeit, oder, wie bei der Wahl des Verräthers, mangelndes Vorherwissen und Misserfolg, oder, wie zu Gethsemane und auf Golgatha, eine wirkliche Passivität des Leidens zu Tage tritt. Während der synoptische Jesus einen Täufer Johannes braucht, um an ihm selbst zu werden und sich zu entwickeln, andächtige und begeisterte Seelen auf der einen, besessene oder boshafte Geister auf der andern, um in Wechselwirkung mit beiden die Wunderkraft seines Genius zu entfalten, ist es im vierten Evangelium doch immer der goldene Panzer des Logos, unter dem wir allerdings zuweilen, wie zu Bethanien oder am letzten Abend, ein menschliches Herz klopfen fühlen; in der Regel aber ist die creatürliche Beschränkung, z. B. in der behaupteten Allwissenheit, schlechtweg geleugnet, geleugnet nicht minder das langsame Wachsthum, das Lernen und Kämpfen der menschlichen Natur, womit schließlich noch die evangelische Geschichte ihres wirklichen Fortschritts verlustig geht. Denn während Jesus bei den Synoptikern als ein heiliger, wunderthätiger Prophet, als ein Vertrauter der Gottheit unter dem Volk wandelt, unter welchem kaum einzelne in

lichten Momenten eine Ahnung von einem höhern Etwas haben, von einer andern Gemeinschaft mit Gott als die auch frühern Propheten zutheil ward, so steht er im vierten Evangelium ohne Kindheit und Jugend, als stets sich selbst gleiche Erscheinung Gottes in der Welt, von Anfang an fertig vor uns. Bei den Synoptikern thut Jesus der Ahnung, die in ihm den Messias findet, keinerlei Vorschub, meistens vermeidet er sorgfältig eine öffentliche Erklärung; erst gegen Ende seiner Laufbahn fragt er seine Jünger, für wen sie ihn halten, ob sie aus ihrem Umgang mit ihm irgendeine bestimmte Ueberzeugung geschöpft haben; und als Petrus ausruft: Du bist Christus! bestätigt er es zwar als eine Offenbarung des Vaters an die Seele des Apostels, aber mit dem Befehl, sie zu verschweigen. Bei Johannes dagegen erklärt er sich überall, der Samariterin wie dem Nikodemus, dem Volk wie den Pharisäern, sogar für mehr, als das Volk gemeinhin sich unter dem Messias dachte, für den Sohn, der mit dem Vater eins, ewig im Vater ist. Er ist im Anfang schon, was er bis an sein Ende bleibt. Von Anfang an offenbart er die ihm innewohnende göttliche Herrlichkeit; von Anfang an geben sich seine Jünger mit vollem Glauben an ihn hin; gleich bei der ersten Begegnung begrüßen sie ihn als Messias, als Gottessohn, als König von Israel; als die vollkommenste und herrlichste Selbstoffenbarung des himmlischen Vaters weiß er selbst sich am Anfang wie am Ende. Was bei den Synoptikern nur für einzelne Höhepunkte des innern Lebens Jesu zutrifft, wie Matth. 11, 27; 28, 18, das ist bei Johannes das Gewöhnliche geworden. Eben daraus erklärt sich aber auch der Eindruck der Monotonie, den man, im Vergleich zu dem raschen Wechsel von Licht und Schatten im engern Rahmen der Synoptiker, hier empfängt, wo von dem schwärzesten Grund des jüd. Unglaubens die goldhelle Gestalt sich abhebt, die von vornherein fertig ist und der finstern Welt gegenüber beharrlich nur das gleiche kühne Zeugniß von sich selbst ablegt. An dieser Gestalt haftet unvermeidlich der Eindruck des Unbeweglichen, und nur mühsam wird durch die sich steigernde Opposition und den Wechsel der Scenerie einige Bewegung in das Gemälde gebracht.

9) Während die synoptische Darstellung das einfache Gepräge der Erzählung bewahrt, erweist das vierte Evangelium seinen geistigen Charakter auch darin, daß es in die erzählten Thatsachen eine unmittelbarere geistige Beziehung verlegt; die Idee hat sich gleichsam in der Geschichte verkörpert. Mag man über die Geschichtlichkeit des erstberichteten Wunders, der Verwandlung von Wasser in Wein, denken wie man will, stets wird doch das gläubige Bewußtsein sich in erster Linie an den unmittelbar sich aufdrängenden symbolischen und allegorischen Gehalt der Erzählung gewiesen sehen. Bei festlicher Hochzeit offenbart der als Bräutigam Gekommene dem mit Wasser taufenden Johannes gegenüber zum ersten mal das freudenreiche Wesen des Evangeliums vom Reich Gottes. Am Brunnen Jakob's, wo einst Juda und Ephraim in brüderlicher Eintracht ihre Heerden getränkt, wird die Versöhnung der getrennten Kirche am Brunnen eines neuen geistigen Lebens verkündet. Die wunderbare Speisung ist die Hülle der Idee von der geistlichen Nahrung, die von Christus kommt, und der Verfasser eilt so sehr zu dieser Idee, daß er in der Genauigkeit des historischen Berichts, welche ihm die Hauptsache nicht war, hinter den andern Evangelisten zurücksteht. Die Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken stellt Jesum als den Schöpfer eines neuen gesunden Lebens der Welt, die des Blindgeborenen ihn nach eigener authentischer Erklärung (vgl. Joh. 9, 39) als den Spender des geistigen Lichts hin. Die Erweckung des Lazarus ist eine lebendige Hieroglyphe zur Bezeichnung desjenigen, der da gesagt hat: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Dabei ist in den ausführlichen Berichten über die beiden letzterwähnten Wunderthaten charakteristisch, daß gleich in den einleitenden Bemerkungen darauf hingewiesen wird, daß der eine nur dazu blindgeboren ist, „damit die Werke Gottes offenbar würden", der andere nur dazu stirbt, „daß der Sohn Gottes dadurch geehrt werde". So deutlich als möglich ist damit ausgesprochen, daß der Werth und Zweck solcher Erzählungen jenseit ihrer rein thatsächlichen Auffassung verlegt sein soll. Hiermit ist noch kein Urtheil über die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit dieser Vorgänge gefällt; es ist nur ausgesprochen, was sich unwillkürlich jedem Leser des Evangeliums aufdrängt: daß hier nämlich alle einzelnen Wunder gleich symbolischen Handlungen der alten Propheten erscheinen oder als Sinnbilder des permanenten Wunders der Offenbarung des Sohnes Gottes an die Welt, der beständigen Ausstrahlung seiner übermenschlichen Herrlichkeit.

10) Selbst die zeitliche Dauer dieser Offenbarung scheint bei Johannes im Gegensatz

zu der ſynoptiſchen Ueberlieferung erweitert zu ſein. Wenigſtens iſt aus den Synoptikern über die Frage, wie lange Jeſu Wirkſamkeit dauerte, gar nichts mit Sicherheit zu entnehmen. Nichts aber zwingt, viel über den Zeitraum eines Jahres hinauszugehen. Bei Johannes dagegen finden wir den Herrn wiederholt in Jeruſalem, er reiſt über zwei Jahre lang zu den dortigen Nationalfeſten. Es muß alſo der Zeitraum ſeines öffentlichen Auftretens beträchtlich erweitert werden.

Die Geſchichte der Löſungsverſuche dieſer Schwierigkeiten iſt die Geſchichte der Kritik des vierten Evangeliums. Alles, was in dieſer Beziehung vor Bretſchneider's Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine (Leipzig 1820) liegt, iſt lediglich Vorſpiel und Einleitung. Erſt das genannte tüchtige Werk eröffnete eine allſeitige Perſpective in die räthſelhaften Beziehungen des vierten Evangeliums zu den Synoptikern. Wenn jenes heutzutage zuerſt im Morgenlande entdeckt würde, ſagte Bretſchneider, ſo würde jedermann darin einen andern Chriſtus, zum mindeſten einen anders redenden finden. Aber das Urtheil der Unechtheit, welches der Verfaſſer auf ſeine Beobachtungen gründete, fand zunächſt noch ſo lebhaften Widerſpruch, daß er ſelbſt irre wurde an ſeinen Zweifeln und ſie endlich zurückzog. Seither ſchien lange kaum eine neuteſt. Schrift ſicherer zu ſtehen als das Johanneiſche Evangelium. Bekanntlich war es beſonders Schleiermacher, der ihm zu dieſer bevorzugten Stellung verhalf. Es ſei gut, meinte er, daß die Sache einmal zur Sprache gekommen und alle Zweifelsgründe zuſammengeſtellt worden ſeien. Um ſo mächtiger trete dieſen Zweifeln im Detail die Macht des Totaleindrucks gegenüber. Dies aber iſt für Schleiermacher die letzte Inſtanz. Ganz wie er ſonſt den Xenophoniſchen Sokrates gegen den Platoniſchen herabſetzt, ſo erklärt er das Chriſtenthum für eine unter der ausſchließlichen Vorausſetzung des ſynoptiſchen Chriſtus unerklärbare Erſcheinung. Natürlich, denn ohne Johanneiſches Chriſtusbild gäbe es auch keine Schleiermacher'ſche Chriſtologie. So begründet er in der Evangelienfrage den Standpunkt, auf dem ein unbedingter Vorzug dem Johannes zukommt, auch in geſchichtlicher Beziehung. Das vierte iſt das eigentlich apoſtoliſche Evangelium. Während die Synoptiker nur Sammlungen von Notizen darſtellen, liefert Johannes eine eigentliche Biographie. Die Gründe, die er hierfür geltend macht, beruhen freilich auf den beiden Vorausſetzungen, daß entweder Johannes oder die Synoptiker apoſtoliſchen Urſprungs ſeien, und daß apoſtoliſch ſei, was Zuſammenhang hat. Auf dieſe Weiſe haben denn auch bei ſeiner ganzen Schule die Synoptiker immer zum voraus verloren. So beſonders auch bei Credner (1836), welcher übrigens doch bereits zugibt, daß dieſes Evangelium ein zu eigenthümliches ſei, um für eine rein objective Darſtellung gelten zu können. Speculative, aus der helleniſchen Philoſophie genommene Elemente habe Johannes jedenfalls mit aufgenommen. So gibt Credner die alte Anſicht am vollſtändigſten, während er doch zugleich durch ſeine eigene Hypotheſe das Unſichere derſelben verräth. Aehnlich ſteht de Wette, der nie zu einem abſchließenden Urtheil gelangen konnte. Schon 1826 äußerte er eine Reihe von Bedenken. Inſonderheit ſollen die Reden einen fortgeſchrittenen Standpunkt helleniſtiſcher Dogmatik vorausſetzen. Stets hielt er gewiſſe Zweifel feſt und erkannte die bequemen Angriffspunkte an. Das Evangelium könne eher von einem Schüler des Johannes als von dieſem ſelbſt ſein. Indeß ſpricht er ſchon 1837 aus: Jeder Antheil dürfe dem letztern doch auch nicht abgeſprochen werden. Sein Gemüth nicht blos vertheidigt je länger je mehr die Echtheit, ſondern er erkennt auch achtungsvoll das Apoſtoliſche und Urſprüngliche des Lehrgehalts an. Er beruft ſich auf die Unproductivität des 2. Jahrh. gegenüber den Zweiflern und auf die Autorität Bleek's, wol auch Lücke's, des berühmteſten Commentators, Alexander Schweizer's, Ebrard's u. a. So beobachtet er unbefangen dasjenige, was für und was gegen die Echtheit ſpricht, und ſchiebt, ähnlich wie Reuß, der geiſtreichſte Darſteller des Johanneiſchen Lehrbegriffs (1840—64), ſein Urtheil ſkeptiſch auf.

Das „Leben Jeſu" von Strauß in ſeiner erſten Geſtalt von 1835 hat für die Kritik des vierten Evangeliums ſo wenig unmittelbare Bedeutung wie für die der Synoptiker. In ſeiner Weltanſchauung war ja ein großer Theil des Inhalts der Johanneiſchen Schrift zum voraus verneint. In der That behauptet er nur die Undenkbarkeit und Ungeſchichtlichkeit des Berichteten und ſchließt von da auf die Nichtauthentie des Werks. Dabei kehrt er die Schärfe ſeiner Polemik inſonderheit gegen die Parteilichkeit, womit bisher Matthäus zu Gunſten des Johannes zurückgeſchoben worden war.

Vielmehr wies er im vierten Evangelium die späteſte Form der Sagenbildung nach die höchſte Steigerung des Wunderbegriffs. Daſſelbe behauptet in der Regel „die dritte und höchſte Stufe andächtiger, aber ungeſchichtlicher Verſchönerung“. Die Reden ſeien freie Productionen, denen im beſten Fall einige echte Hauptgedanken zu Grunde liegen mögen.

Nachdem in noch extravaganterer Weiſe Lützelberger (1840) und Bruno Bauer (1840) ſich gegen jeglichen hiſtoriſchen Werth des Johannes ausgeſprochen hatten, kam die Frage in die Hände der Tübinger Schule, und ihre Behandlung bildete den Glanzpunkt in Baur's „Kritiſchen Unterſuchungen der kanoniſchen Evangelien“ (Tübingen 1847). Hiernach ſollte das vierte Evangelium eine im 2. Jahrh. entſtandene, frei entworfene religiöſe Dichtung ſein von lediglich idealem Gepräge, beherrſcht von dem an die Spitze geſtellten Programm des Logosgedankens. Während Schwegler, Zeller, Köſtlin, Hilgenfeld (1849), endlich auch Strauß im „Leben Jeſu“ von 1864 und die Lebensbilder Jeſu von Schenkel und Keim, außerhalb Deutſchlands beſonders Réville (1864) und Scholten (1864) ſich an dieſen Standpunkt anſchloſſen und ihn weiter fortbildeten, fanden ſich eine Reihe anderer Forſcher zuſammen in dem Gedanken einer Theilungshypotheſe, ſei es nun, daß man das echte mit Weiße (1838) und Freytag (1861) vorzugsweiſe in den Reden oder aber mit Renan (1863) in den geſchichtlichen Zügen, oder ſpeciell, wie früher (1841) Alexander Schweizer wollte, in den judäiſchen Partien des Evangeliums im Gegenſatz zu den galiläiſchen ſuchen wollte. Andere ſuchten durch Unterſcheidungen verſchiedener Schriften zu helfen, wie Tobler, welcher (1861 und 1867) eine aramäiſche Grundſchrift des Apoſtels Johannes von Apollos griechiſch überarbeitet und von einem zweiten Redactor in die jetzige Geſtalt gebracht ſein läßt. In anderer Richtung hatten wiederum ſchon Lücke, Ewald, Brückner, Wittichen die Rede von einem „doppelten Angeſicht“ des vierten Evangeliums aufgebracht, indem man innerhalb eines ſtreng geſchichtlichen Rahmens doch auch wieder die Vorherrſchaft der Idee, den Mangel geſchichtlicher Entwickelung, die ſubjective Färbung der Reden des johanneiſchen Chriſtus zugab. Die conſequenteſte Durchführung dieſes Standpunkts aber gab Karl Weizſäcker in ſeinen „Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte“ (Gotha 1864), während unter Hengſtenberg's Führung (1861—62) die große Maſſe der traditionellen Theologen nicht blos, ſondern auch Gelehrte wie Haſe, Bleek, Bunſen bei der apoſtoliſchen Abfaſſung des Ganzen ſtehen blieben.

Die jetzt ſchon feſtſtehenden Momente, aus denen ſich mit der Zeit ein definitives Reſultat ergeben dürfte, ſcheinen uns etwa in Folgendem zu beſtehen:

1) Von einer unmittelbaren Abfaſſung des vierten Evangeliums durch den Apoſtel Johannes, zumal wenn eine ſolche Annahme zugleich den geſchichtlichen Charakter des Berichts ohne weiteres in ſich ſchließen ſoll, kann heutzutage die Rede nicht mehr ſein. Dafür ſind die Reſultate der ſynoptiſchen Evangelienforſchung ſchon zu weit vorangeſchritten, indem ſie zugleich den geſchichtlichen Kern des Lebens Jeſu in weſentlicher Unanfechtbarkeit zu Tage förderten. Dagegen kann ein Evangelium, welches eine lange Reihe wichtiger Traditionen nicht blos entbehrt, ſondern geradezu ausſchließt, zum mindeſten nur ein halbwahres oder einſeitiges Bild des Lebens Jeſu liefern, wie auch Weizſäcker zugeſteht. Außerdem erlaubt ſich der Schriftſteller derartige Freiheiten unter anderm auch zu dem Zweck, um das ganze Leben Jeſu in einen pünktlichen, ſaubern und nach myſtiſchem Dreimaß zurechtgemachten Rahmen zu bringen. Ewald und Hengſtenberg ſelbſt haben dieſe Künſtlichkeit der Compoſition am ſcharfſinnigſten nachgewieſen. Aber außer ihnen wird kaum jemand glauben, daß die Geſchichte Jeſu ſelbſt durch ſeinen Vorſatz oder durch Veranſtaltung der Vorſehung „in dieſer wohlangelegten und wohlüberlegten Buch- und Bilderbogengeſtalt ſich abgeblättert habe“ (Keim).

2) Aber auch derjenigen Hypotheſe, welche das Ganze als eine religiöſe Dichtung auffaßt, deren geſchichtliche Form blos Einkleidung für die aus der Auffaſſung Jeſu als des Logos ſich ergebenden Folgerungen wäre, ſtehen dermalen noch gewichtige Bedenken entgegen. Man mag die Compoſition des Evangeliums noch ſo kunſtreich aus dem wunderbarſten Zuſammengehen philoſophiſcher und äſthetiſcher Motive erklären, daran, daß wirklich „das ganze Fleiſch und Blut dieſer Geſchichte“ in ſolcher Rechnung aufgehen und aufgelöſt werden ſollte, fehlt doch noch viel. Die ſonſt durchgeführte Dreizahl der Tagereiſen wird Kap. 4, 40. 43; 11, 6 unliebſam durch eine Zweizahl durchkreuzt, und auch andere Zeitbeſtimmungen, wie gleich Kap. 1, 40, ſind doch mehr nur gelegentlicher Natur und ſehen ganz aus wie Notizen, die in der Erinnerung an dem Factum ſelbſt unlösbar

haften geblieben sind. Zu solchen individuellen Reminiscenzen kommen noch Namen, die an sich der Geschichte angehörig sein mochten, wie Nathanael und Nikodemus. Vor allem aber darf nicht unbemerkt gelassen werden, daß die „gegen die Idee unfügsame, spröde, herbe, harte Wirklichkeit der Geschichte" ja keineswegs verdeckt wird, wenn doch der Christus, der nach Kap. 2, 24; 6, 64 den Menschen von Anfang an kannte, in Judas seinen Verräther wählte, wenn der Allwissende, der den Tod des Lazarus im Moment seines Eintretens wahrnimmt, doch zuvor von seiner Krankheit durch einen Boten benachrichtigt werden und nachher die Schwestern fragen muß, wo er begraben liege. Die Art und Weise, wie andere Personen porträtirt werden, läßt uns dieselbe Bemerkung machen. Es ist schon von dem sogenannten sächsischen Anonymus (1845) in einer der Hauptsache nach unwiderleglichen Weise gezeigt worden, daß der ungenannte Lieblingsjünger des vierten Evangeliums eine von Anfang bis Ende folgerichtig durchgeführte Bevorzugung erfährt. Dennoch ist die historische Grundlage nicht so weit verlassen, daß die geschichtliche Hauptthat des großen Felsenapostels, das durchschlagende Bekenntniß Mark. 8, 29 = Matth. 16, 16 auf Johannes übertragen oder auch nur mit Stillschweigen übergangen worden wäre.

3) Aber auch die Theilungshypothesen lassen sich nicht durchführen, sofern dadurch innerhalb des Evangeliums irgendwelche deutlich wahrnehmbare Demarcationslinie zwischen frühern und spätern, echten und unechten, geschichtlichen und ungeschichtlichen Bestandtheilen hergestellt werden wollte. Derartige Unternehmungen werden immer scheitern an der durchgängigen compacten Einheit, welche das Evangelium vor allem auch schon in sprachlicher Hinsicht darstellt; aber auch hinsichtlich des Inhalts verbreiten Composition und Plan sich gleichmäßig über das Ganze. Das Evangelium ist anerkanntermaßen nach Form und Stoff ein organisches und integrirendes Ganze, ohne Auslassungen und Einschaltungen, ohne wesentliche Glossen und Interpolationen.

4) Das eigenthümliche Räthsel des vierten Evangeliums beruht vielmehr in seinem Doppelcharakter, wonach jeder seiner Abschnitte beides ist: Nachklang einer historischen Kunde und ideale Darstellung, sodaß jedes einzelne Moment unter den historischen und idealen Gesichtspunkt zugleich gebracht sein will. Fassen wir z. B. den Redecyklus Kap. 8, 12—59 ins Auge, der in einer so offenbar ungeschichtlichen Aeußerung wie Kap. 8, 58 gipfelt, so hat Baur in demselben eine Hauptstütze seiner Auffassung des Ganzen zu erkennen vermocht, insofern es Aufgabe dieses Kapitels im Gegensatz zu frühern sei, die Consequenzen des Unglaubens vollständig zu enthüllen, zu zeigen, daß derselbe seiner Natur nach irreligiös ist, auf Gottesfeindschaft und auf Teufelsfreundschaft beruhe. „Es gibt" — sagt er — „keinen andern Abschnitt, in welchem die dialektische Polemik gegen den Unglauben der Juden so sehr, wie hier, bis zur äußersten Spitze fortgeht". Dieser Construction steht in sehr charakteristischer Weise die Auffassung Ewald's gegenüber, wonach eben jetzt, in den an das Laubhüttenfest sich anschließenden Reden, Jesus die Wahrnehmung macht, daß auch das jerusalemische Volk sittlich nicht qualificirt war, eine solide Basis für seine Wirksamkeit zu bilden. Anstatt Anhänger aus seiner Mitte zu suchen, fühlt Jesus vielmehr das sittliche Bedürfniß (Kap. 8, 23), mit ihm entschieden zu brechen, was in den schroffen Aeußerungen dieses Kapitels auch geschieht. Und wer wollte leugnen, daß im Leben Jesu ein solcher Moment kommen mußte, wo Jesus, nachdem er das Haltlose seiner Stellung in Galiläa, sowie das Unversöhnliche in der Opposition der Volksobersten zur Genüge erkannt, auch noch die Erfahrung machen mußte, daß in der Einwohnerschaft der Hauptstadt ihm ebenso wenig ein solider Anknüpfungspunkt garantirt sei? Beide Gesichtspunkte müssen hier zusammengefaßt werden, um die Bedeutung des Abschnitts zu würdigen, und wie hier, so ist dieses sinnlich-übersinnliche Evangelium durchgängig die kunst- und sinnvollste Verbindung von „Wahrheit und Dichtung", die wir kennen.

5) Das Verhältniß zwischen beiden Elementen der Darstellung ist das eines alten Gemäldes, welches noch in abgeblaßten Grundrissen die dargestellte Wirklichkeit erkennen läßt, während die frischen Farben, womit es übermalt ist, die neuen, hieroglyphischen Züge, die in das altbekannte Bild hineingezeichnet sind, ebenso der philosophischen Speculation wie der poetischen Phantasie entflossen sind. Man nehme z. B. den Johanneischen Bericht von der Tempelreinigung (Kap. 2, 13—22), der, sogar im Ausdruck von dem synoptischen abhängig, dennoch unsere Kenntniß von dem Vorgang um einen schätzenswerthen Zug bereichert, indem er das Wort vom Abbrechen des alten Tempels

und vom Aufrichten eines neuen daran knüpft (Kap. 2, 19). Bekanntlich begegnen wir bei den Synoptikern nur den Nachwirkungen dieſes Ausſpruchs beim Verhör Jeſu (Mark. 14, 58; Matth. 26, 61), im Mund der mitgekreuzigten Schächer (Mark. 15, 29; Matth. 27, 40) und bei Stephanus (Apg. 6, 14). Schon dies deutet darauf hin, daß die Worte wol wenige Tage vor dem Proceß und Tod Jeſu geſprochen wurden, wie denn auch die Tempelreinigung ſelbſt bei den Synoptikern unmittelbar nach dem letzten feierlichen Einzug Jeſu in Jeruſalem zu ſtehen kommt. Hier war dann offenbar der Zeitpunkt, da Jeſus, zur Rede geſtellt hinſichtlich der Berechtigung ſeiner That, in ſteigendem Affect die Worte geſprochen hat: Entweihet nur noch fernerhin, wie ihr bisher ſchon gethan habt, euer Heiligthum und beſchwöret damit ſelbſt ſeinen Untergang herauf — in kürzeſter Friſt, während dreier Tage, erbaue ich euch einen herrlichen Tempel, richte eine neue, meſſianiſche Gottesverehrung auf. So richtig die Erinnerung aber iſt, von der ſich das vierte Evangelium leiten läßt bezüglich der geſchichtlichen Verbindung dieſes folgereichen und verhängnißvollen Wortes, ſo unleugbar findet das letztere ſelbſt ſich Joh. 2, 19 in einer Form vor, die nicht mehr die urſprüngliche, ſondern nach der Deutung, die ihm Kap. 2, 21. 22 gegeben wird, eingerichtet iſt. Mochten ſchon die „drei Tage", von denen Jeſus ſprach, ſpäter eine Beziehung auf die Auferſtehung nahe legen, ſo trug die gehäſſige Auslegung, welche die Richter Jeſu dem betreffenden Wort gegeben hatten, das Ihrige dazu bei, eine andere Deutung wünſchenswerth erſcheinen zu laſſen. Die Pauliniſche Theologie diente dabei als Vermittlerin. Erblickt ſchon der Hebräer überhaupt im Leib leicht eine Hütte (Jeſ. 38, 12), ſo bezeichnet inſonderheit Paulus die Leiber der Heiligen geradezu als Tempel des Heiligen Geiſtes (1 Kor. 6, 19). Es konnte mithin die Perſönlichkeit Jeſu, darin „die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte" (Kol. 2, 9), füglich als Tempel betrachtet und darin die höchſte Erfüllung alles prophetiſchen und ſymboliſchen Wohnens Gottes unter ſeinem Volk gefunden werden. Nun hat der vierte Evangeliſt das ganze Auftreten Jeſu ſchon von vornherein unter dieſen Geſichtspunkt geſtellt, wenn er Kap. 1, 14 ſagt, daß „der Logos unter uns wohnete", wörtlich „zeltete"; und es heißt nur das Bild von der Stiftshütte, welches hier zu Grunde liegt, einen Schritt weiter führen, wenn in der Umgeſtaltung, die er Kap. 2, 19 einem geſchichtlichen Wort Jeſu verleiht, derſelbe fleiſchgewordene Logos geradezu als Tempel Gottes erſcheint. — Ein anderes Beiſpiel von der Art bietet der Johanneiſche Bericht von Jeſu Gefangennehmung (Kap. 18, 1—11), welcher genauer als der ſynoptiſche nicht blos in Beſchreibung der Localität (V. 1), der betheiligten röm. Cohorte (V. 3) und in Nennung der Namen des Petrus und Malchus (V. 10), ſondern auch vor allem darin iſt, daß wir nur nach ſeinen Angaben (V. 2) uns eine Vorſtellung von dem Hergang des Verraths machen können. Und dennoch iſt auch dieſes Bild durchaus neu gezeichnet, und zwar nach Maßgabe der Logosidee. Der Seelenkampf in Gethſemane fällt aus Gründen der Compoſition und des äſthetiſchen Taktes weg, da das Sachliche davon ſchon Kap. 12, 27—32 gegeben war, und Jeſus, nachdem er eben das hoheprieſterliche Gebet geſprochen, weitern Schwankungen enthoben ſein muß. Nur in dem Schlußwort (Kap. 18, 11) klingt der ſynoptiſche Bericht der Gethſemaneſcene noch einmal nach, aber aus der zitternden Bitte Mark. 14, 36 iſt eine entſchloſſene, der Antwort nicht bedürftige, Frage geworden. So wird auch Jeſus hier nicht eigentlich überfallen; er kennt vielmehr zum voraus die ganze Entfaltung der Kataſtrophe, geht daher den Häſchern entgegen (Kap. 18, 4), bezeichnet und liefert ſich ſelbſt ihnen aus (Kap. 18, 5. 8). Die Jünger aber, die bei den Synoptikern fliehen, erhalten hier gleichſam in aller Form ein freies Geleit durch die Fürſprache Jeſu (Kap. 18, 8. 9). Bei dieſer Gelegenheit wird ausdrücklich auf eine Stelle des hohenprieſterlichen Gebets zurückgewieſen, woſelbſt Jeſus zum voraus geſagt habe, daß er alle ſeine Jünger bewahrt habe mit Ausnahme des „Sohnes des Verderbens" (Kap. 17, 12). Nun kennen wir den „Sohn des Verderbens" aus 2 Theſſ. 2, 3 als den Antichriſt, deſſen Scharen hier zu Boden fallen auf das Wort des ihm entgegentretenden Chriſtus „Ich bin's" (Joh. 18, 6). Wie alſo Judas zuvor wörtlich als der Antichriſt bezeichnet war, ſo wird nun auch die ganze Scene zwiſchen ihm und Chriſtus in einer Weiſe umgebildet, daß ſie zur Vorausdarſtellung jenes letzten Kampfes wird. Judas erſcheint hier als das Vorbild aller jener Antichriſten, „welche von uns ausgegangen ſind, aber nicht aus uns waren" (1 Joh. 2, 19), und in dieſem Zuſammenhang kann es ſich dann freilich auch einmal ereignen, daß röm. Legionarſoldaten auf das bloſe Wort eines ihnen entgegentretenden unbewaffneten Menſchen zu

Boden stürzen: es sind eben nicht sowol röm. Legionarsoldaten, als vielmehr die in den Kampf geführten Scharen des „Sohnes des Verderbens", welche der Herr nach 2 Thess. 2, 8 „durch den Geist seines Mundes vernichten wird".

6) Die historischen Momente bilden in ihrer Gesammtheit einen neben dem ältern, synoptischen selbständig herlaufenden, originalen Typus der Geschichte, dessen Spuren schon im dritten Evangelium überall da wahrnehmbar sind, wo dieses sich von dem gemeinsamen Boden der synoptischen Geschichte Abweichungen erlaubt. Die eigenthümlichen Beziehungen zwischen dem dritten und dem vierten Evangelium sind längst erkannt und, z. B. von Strauß, in dem Sinne verwerthet, daß Johannes durchweg als Weiterführer solcher Linien erscheint, durch welche schon Lukas die Umrisse des ältesten Berichts überschritten hat. Es fragt sich aber immer noch, ob z. B. den beiden Schwestern in Luk. 10, 38—42 erst von Johannes Bethanien als Wohnort angewiesen worden ist, oder ob nicht vielmehr der Name des „Fleckens" (Luk. 10, 38) verloren gegangen war. Oder man vergleiche die Andeutung der Geiselung des Angeklagten in Luk. 23, 16 mit Joh. 19, 1. Vielleicht, daß wir in diesen vom vierten Evangelisten bald ergänzten, bald frei weiter geführten Sonderzügen des dritten die wirklichen Spuren einer Johanneischen Tradition noch vor uns haben.

7) Die Bereicherung, welche unserer Kenntniß der evangelischen Geschichte aus dem vierten Evangelium zufließt, mag sich sowol auf den gesammten Gang des Lebens Jesu, als auch auf einzelne Auftritte desselben beziehen, wie ja Weizsäcker die mehrjährigen Festreisen, Schenkel die Scene mit der Samariterin und selbst Keim hier und da einen der schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung entnommenen werthvollen Zug, „es sei über Peräa, Kanaan und Ephraim oder über Nikodemus und Nathanael", acceptiren. Die große Hauptsache betrifft aber immer die innern Maßverhältnisse, die ganze Höhenlage des Selbstbewußtseins Jesu, die, als Gesammtbild genommen, so wenig bloße Fiction ist als das Wort Matth. 11, 27.

8) Der idealen Darstellung gehört einerseits alles an, was vom Standpunkt des Logosprogramms aus geschieht, um dem Selbstbewußtsein Jesu seine Wurzeln im Diesseits abzuschneiden und es an die Erinnerung an einen jenseitigen, vorweltlichen Zustand anzuknüpfen, also die Darstellung Jesu als des Ewigen und Allwissenden; andererseits aber auch alles, was dazu dient, seine Geschichte als die Abschattung übersinnlicher metaphysischer Verhältnisse erscheinen zu lassen; dahin gehören auch offenbar allegorische Erzählungen, wie das Bild von der Hochzeit zu Kana; ja selbst die Verschiebung des Todestages dürfte nach Maßgabe des Passahgesetzes 2 Mos. 12, 3 (vgl. Joh. 12, 1) und 46 (vgl. Joh. 19, 36) erfolgt sein, wobei die synoptische Grundlage sich noch in der Art der Verwendung geltend macht, welche Joh. 13, 26 die Notiz Mark. 14, 20 findet. Das Brot wurde bekanntlich beim Passahmahl in die Schüssel mit der bittern Brühe getaucht. Jesus als Hausvater ist eben daran, des Judas' Brot einzutauchen, und so kann er für den fragenden Jünger den Verräther kennzeichnen, ohne daß irgendein anderer der Anwesenden eine Ahnung von der verhängnißvollen Bedeutung dieser Handlung hatte. Fragt man aber, wie die Juden sich in der Passahnacht und am ersten Festtage eine Geschäftigkeit von der Art des synoptischen Berichts erlauben konnten, so enthält Joh. 16, 2 die Antwort darauf: sie glaubten mit Bestrafung des religiösen Verbrechers Gott einen Dienst zu thun.

9) Die Frage, in welchem Verhältniß die beiden wesentlichen Elemente, das ideale und das geschichtliche, im vierten Evangelium zueinander stehen, in welchem Grundgedanken sie beide ihre Einheit haben, um gerade in dieser Form ein Ganzes zu bilden, ist jedenfalls von viel größerer Tragweite als die andere, vielleicht niemals zu sicherer Lösung zu bringende, nach Ort, Zeit und Verfasser des Buchs (s. Johannes).

10) Offenbar gelangte das nachgeborene Evangelium nach Johannes erst allmählich zu allgemeiner Bedeutung. Es ist an sich esoterischer Natur und niemals in dem Maß wie die Pauliniſchen Schriften, die synoptischen Berichte und selbst die katholischen Briefe ein wirksames Glied in der Entwickelung der altkatholischen Kirchengeschichte geworden. Die grundlegendsten und weitreichendsten Gedanken des vierten Evangeliums liegen weit über die dem 2. Jahrh. und überhaupt der ganzen bisherigen Entwickelung der Kirche erreichbar gewesene Höhe hinaus. Holtzmann.

Evilmerodach (über die verschiedenen Formen des Namens bei den LXX, Berosus,

Abydenus u. ſ. w. vgl. Niebuhr, „Geſchichte Aſſurs und Babels“ [Berlin 1857], S. 42) war der Sohn Nebukadnezar's, der dieſem im J. 561 (= 186 Aera Nabonaſſar's) in der Regierung folgte. Aus dem A. T. iſt er uns nur dadurch bekannt, daß er bald, wol unmittelbar nach ſeinem Regierungsantritt, den gefangenen jüd. König Jojachin aus dem Kerker befreite und mit großer Auszeichnung behandelte (2 Kön. 25, 27 fg.; Jer. 52, 31 fg.; Joſephus, „Alterthümer“, X, 11, 2). Nachdem er zwei Jahre geſetzlos und ausſchweifend regiert hatte, wurde er von ſeinem Schwager Neriglíſſar ermordet. Die kurze Dauer ſeiner Regierung wird von Beroſus (bei Joſephus, Contra Apion., I, 20) und dem Ptolemäiſchen Kanon einſtimmig bezeugt, und die 21 Jahre ſeiner beiden Nachfolger führen nun richtig in das Jahr 538 (Eroberung Babels durch Kyros). Die Angabe des Polyhiſtor (bei Euſebius, Chron., I, 21), er habe 12 Jahre regiert, und die des Joſephus („Alterthümer“, X, 11, 2), der ihm 18 Regierungsjahre zuweiſt, beruhen auf Irrthum; jener ſcheint 12 und 2, dieſer Jahre und Monate verwechſelt zu haben.

In Betreff der Etymologie dieſes Eigennamens iſt zu beachten, daß der zweite Theil deſſelben auch in andern Zuſammenſetzungen und Jer. 50, 2 alleinſtehend als Name eines babyloniſchen Gottes vorkommt (Hitzig vergleicht das perſ. merdek, „Mann“). Der erſte Theil iſt wol mit âbhîla (ſanskritiſch), „ſchrecklich“ zuſammenzuſtellen; für den Hebräer trifft er ironiſcher- und zufälligerweiſe mit einem Wort zuſammen, welches „Thor“ bedeutet.

Vgl. Niebuhr, a. a. O., S. 42, 109, 223; Rawlinſon, The five great monarchies of the ancient world (London 1865), III, 505; Duncker, „Geſchichte des Alterthums“ (3. Aufl., Berlin 1863), I, 865. Steiner.

Ewig, ſ. Ewiges Leben.

Ewiges Leben. Der Gegenſatz von Tod und Leben geht durch die ganze Bibel hindurch. Der Tod (ſ. d.) erſcheint gleich beim Beginn des Menſchengeſchlechts als die von Gott über die Sünde (ſ. d.) verhängte Strafe (1 Moſ. 2, 17; 3, 19), wogegen ewiges Leben als höchſter Lohn dem Menſchen in Ausſicht geſtellt war, wenn er ſich vor der Sünde bewahrte (1 Moſ. 3, 22). Der „Baum des Lebens“ in Eden (ſ. d.) iſt das Sinnbild für das erhabenſte ſittliche Ideal, auf welches das Streben des Menſchen gerichtet ſein ſoll, und es iſt ein ſinnvoller Zug in dem alten Mythus, daß der Zugang zu dieſem Baum mit ſeiner unvergänglichen Frucht auch nach dem Sündenfall dem Menſchen noch offen ſtand. Nur darf er jetzt deſſen Frucht nicht mehr mühelos pflücken; um ſie in einem höhern Sinn, durch geiſtige und ſittliche Arbeit, zu gewinnen, mußte er das Paradies verlaſſen, im Schweiß ſeines Angeſichts ſein Brot eſſen und mit der Noth und den Verſuchungen des irdiſchen Daſeins ringen. Die Idee des ewigen Lebens iſt ſomit an die Spitze der bibliſchen Weltanſchauung geſtellt. In ihrer erſten Geſtalt iſt ſie zwar noch unentwickelt. Das Leben iſt zunächſt lediglich als leibliche Unvergänglichkeit, als Befreitheit von dem organiſchen Auflöſungs- und Zerſetzungsproceß des Todes vorgeſtellt. Man hat beim Lebensbaum mit Recht an den perſ. Baum Haoma, deſſen Saft Unſterblichkeit verleiht, erinnert („Aveſta“, überſetzt von Spiegel [Leipzig 1859—63], II, LXXII fg.; III, XLI fg.). Doch iſt unter der ſinnlichen Hülle der ſittliche Charakter der bibliſchen Idee nicht zu verkennen. Nur dem ewigen Gott kommt an ſich ewiges Leben als ein Attribut ſeines Weſens zu; da nun aber der Menſch, der altteſt. Vorſtellung gemäß, nach dem Bild Gottes und zur Gottähnlichkeit geſchaffen iſt, ſo muß er nach dem ewigen Leben ſtreben; was ihm als ein geiſtiges Bedürfniß anerſchaffen iſt, das iſt für ihn auch eine ſittliche Aufgabe und Beſtimmung.

Die Idee des ewigen Lebens trat innerhalb der moſaiſchen Geſetzgebung, in der theokratiſchen Anſtalt überhaupt, in den Hintergrund. Das religiöſe Bewußtſein erhob ſich auf der altteſt. Geſetzesſtufe in der Regel nicht über die Grenzlinie des Dieſſeits. Langes irdiſches Leben iſt im Dekalog den Geſetzesgehorſamen verheißen (2 Moſ. 20, 12; 5 Moſ. 5, 16). In dem ältern Segensſpruch (3 Moſ. 26, 3—13), welcher den Geſetzesgehorſamen zur Aufmunterung ertheilt iſt, iſt wol von göttlicher Gnadengegenwart die Rede, aber nicht von ewiger Lebensgemeinſchaft, und ſelbſt die ſpätere Nachbildung des Originals (5 Moſ. 28, 1—14) hat keinen Anklang daran. Aber daß Jahve der Seiende, und darum der ewig Lebendige iſt (2 Moſ. 3, 14; Pſ. 90, 1 fg.), ſteht dem altteſt. Gottesbewußtſein feſt, und inſofern iſt lebendige Gottesgemeinſchaft an ſich Gemeinſchaft mit dem ewigen Leben. Der Tod trennt von Gott; im Hades (ſ. d.) gibt es keine Gottes-

gemeinſchaft (Pſ. 6, 6; 88, 12; Jeſ. 38, 18); darum iſt das ewige Leben für die altteſt. Frömmigkeit nur vorſtellbar in der Form vollſtändiger Aufhebung und Ueberwindung des Todes. Das unmittelbare Schauen Gottes galt auf dem theokratiſchen Standpunkt freilich für todbringend; deshalb konnte ſelbſt Moſe, der Gottesfreund, die Majeſtät Gottes nur „von hinten" anſchauen (2 Moſ. 33, 18—23); dagegen läßt der Dichter des 11. Pſalms auf prophetiſchem Standpunkt den Redlichen das Angeſicht Gottes ſchauen; damit iſt denn auch das Bewußtſein einer unmittelbaren Gottesgemeinſchaft ausgeſprochen, welche nothwendig den, wenn auch noch ſo unvollkommen dargeſtellten, Beſitz des ewigen Lebens in ſich ſchließt. Einen ſolchen Beſitz kennt der 16. Pſalm, deſſen Dichter von Jahve Schutz vor dem Tode, Anleitung auf den Pfad des Lebens, Freudenfülle bei ſeinem Angeſicht, vertrauensvoll erwartet (V. 10 fg.), und auch der 17. Pſalm, ſelbſt wenn V. 15 nicht vom Erwachen aus dem Todesſchlaf zu verſtehen iſt, ruht auf dem Glauben an eine durch ſittliche Reinheit dem Frommen vermittelte Gottesgemeinſchaft. Ueberhaupt iſt ſchon in älterer Zeit vereinzelt der Glaube vorhanden, daß es göttliche Rettung aus der Gewalt des Todes gebe; man denke an das Beiſpiel Henoch's (1 Moſ. 5, 24; Pſ. 49, 16). Die ältere Vorſtellung, daß ein möglichſt langes leibliches Leben das höchſte Glück und der ſeligſte Lohn ſei, war allmählich unter den ſchweren Prüfungen und Verfolgungen der „Gerechten", die ihren frommen Eifer für das väterliche Geſetz mit ihrem Leben bezahlten, unhaltbar geworden. Bezeichnend iſt in dieſer Beziehung ſchon die Anſchauung des Deuteronomikers, der in Gottesliebe und Geſetzesbefolgung Iſraels Leben, und in Abfall von Gott und Ungehorſam gegen ſein Geſetz deſſen Tod ſieht (5 Moſ. 30, 15—20). Die Idee des „ewigen Lebens" iſt zwar noch nicht geradezu ausgeſprochen in jener Stelle. Deutlich tritt ſie dagegen in dem nach dem Exil verfaßten 73. Pſalm hervor, in welchem Gott als ewiger Lebenshort und Antheil des Frommen geſchildert iſt (V. 26). In ſolchen Stellen iſt das ewige Leben nicht von einem zukünftigen Leben nach dieſer Zeit, ſondern von einem ſchon gegenwärtigen Gottesleben im Dieſſeits zu verſtehen, das ſeine Quelle in dem ewigen Gott hat. Der gebräuchliche Ausdruck für den Beſitz und Genuß deſſelben iſt „Gott ſchauen".

Je mehr den Frommen in Iſrael ſeit den ununterbrochen fortdauernden Schickſalsſchlägen und Demüthigungen, von der aſſyriſchen und chald. Invaſion an bis in die Drangſalszeit der makkabäiſchen Periode hinein, jeder äußere Troſt dahinſchwand, deſto ſtärker machte ſich in ihnen das Bedürfniß religiöſer Verinnerlichung, unmittelbarer Gottesgemeinſchaft, des Glaubens an ein unzerſtörbares ewiges Gut unter dem Zuſammenbrechen aller irdiſchen Hoffnungsfundamente geltend. Dieſer Glaube liegt dem Buch Hiob (ſ. d.) zu Grunde. Die Stelle Hiob 19, 25—29 enthält keine Unſterblichkeits- oder Auferſtehungshoffnung nach der gewöhnlichen Vorſtellung, dagegen den felſenfeſten Glauben an den lebendigen, die Welt mit Gerechtigkeit regierenden Gott, von dem der Fromme auch durch das namenloſeſte Misgeſchick in ſeinem Innern nicht geſchieden werden kann (vgl. auch Hiob 42, 5, die eigentliche Löſung des in dem Buch behandelten Problems). Auf dieſem Glauben beruht auch die Vorſtellung von einem Neuen Bund zwiſchen Jahve und Iſrael, der nicht durch ſinnliche Bundeszeichen, ſondern durch den ewigen Geiſt Gottes ſelbſt verſiegelt iſt, und von dem ebendeshalb ewiges Licht und ewiges Leben ausgeht (Jer. 31, 32 fg.; Jeſ. 59, 21). Zwar kehrt im zweiten Jeſaja auch die Vorſtellung wieder, daß in der Periode der Wiederherſtellung wie in den Tagen der Vorzeit die Iſraeliten mit langem Leben geſegnet ſein werden (Jeſ. 65, 20 fg.), noch beſtimmter ſcheint dort aber für das neue Iſrael ewige unvergängliche Dauer zu erwarten (Jeſ. 66, 22). Auch im Buch Koheleth (ſ. d.) findet ſich die Idee des ewigen Lebens im ſittlichen Sinne. Das ewige, allein zuverläſſige Gut iſt nach dieſem Buch die göttliche Gerechtigkeit (Pred. 3, 17; 4, 7; 8, 12; 11, 9); nur der Staub iſt von der Erde, während der Geiſt zu dem Schöpfer zurückkehrt, von dem er ſtammt (Pred. 12, 7).

Hiernach finden ſich allerdings ſchon im A. T. durchweg Spuren der Idee des ewigen Lebens, von dem alten, kindlich naiven Mythus des Lebensbaums an bis zu der reflectirenden Weisheitslehre des Buchs Koheleth. Dieſe Idee ſchließt jedoch noch keineswegs „die Gewißheit einer künftigen Erlöſung der Frommen aus dem Tode" (wie Kloſtermann, „Unterſuchungen zur altteſtamentlichen Theologie" [Gotha 1868], S. 207 fg., unrichtig annimmt) in ſich, ſondern überhaupt nur den Glauben an die reale, den gegenwärtigen Beſitz des höchſten Gutes verbürgende Gottesgemeinſchaft in den frommen Iſraeliten. In den beiden

letzten Jahrhunderten vor Chriſtus tritt hinſichtlich der Faſſung der Idee eine Scheidung ein. Bei den einen tritt Dieſſeits und Jenſeits auseinander; das lange leibliche Leben im Dieſſeits ſcheidet ſich in ein Doppelleben, ein kurzes im Dieſſeits und ein darauf folgendes, durch die Auferſtehung der Todten (ſ. d.) vermitteltes, unvergängliches im Jenſeits. Bei den andern wird dagegen das ewige Leben als unvergängliches Geiſtleben gefaßt, das nach dem Tode in noch innigerer Gottesgemeinſchaft als während des irdiſchen Lebens, aber doch weſentlich als daſſelbe, fortdauert. Die Auferſtehungsvorſtellung befriedigt mehr das religiöſe Populärbewußtſein; die Lehre von der Unvergänglichkeit des Geiſtes entſpricht den in das Judenthum eingedrungenen philoſophiſchen Vorausſetzungen. Unter den apokryphiſchen Schriften iſt ſie am entſchiedenſten vertreten im Buch der Weisheit. Erkenntniß Gottes und Geſetzesgehorſam iſt, demſelben zufolge, die Quelle der Unſterblichkeit (Weish. 6, 18; 15, 3). Der Grundgedanke des Buchs in dieſer Hinſicht iſt, daß das Gute (die Gerechtigkeit) unvergänglich iſt, wie Gott ſelbſt, aus dem es entſpringt (Weish. 1, 15). Infolge ſeines göttlichen Urſprungs trägt der Menſch das Princip der Unvergänglichkeit in ſich (Weish. 2, 23); der Tod iſt lediglich durch Satansſtücke in die Welt gekommen (Weish. 2, 24). Das ewige Leben, das Leben bei Gott und in der Gemeinſchaft mit Gott, iſt daher den Gottesfürchtigen (Gerechten) verbürgt, ihr Monopol; der Tod trifft ſie nur ſcheinbar; in Wirklichkeit werden ſie durch denſelben reich beglückt und zu ewiger Herrlichkeit berufen (Weish. 3, 1—9; 5, 15 fg.), wogegen auf die Gottloſen (Ungerechten) der ewige Tod wartet (Weish. 3, 10—19; 5, 1—14). Wenn nach der Auferſtehungsvorſtellung das jenſeitige (uneigentlich ewige) Leben infolge eines göttlichen Wunder- und Gnadenacts zu Stande kommt (2 Makk. 7, 14, „Auferſtehung zum Leben"), ſo iſt dagegen, nach der modern jüd. Weisheitslehre, daſſelbe nur die ſelbſtverſtändliche und nothwendige Erfüllung des höhern geiſtigen Princips, welches das Weſen des Menſchen bildet. Nur dadurch kann der Menſch ſein natürliches Anrecht auf das ewige Leben verlieren, daß er ſich in die Gewalt der Sinnlichkeit, des dem Göttlichen entgegengeſetzten böſen (ſataniſchen) Princips begibt. Es iſt dies überhaupt der Standpunkt der alexandriniſchen Religionsphiloſophie (ſ. d.). Der Menſch gehört (nach Philo, De decalogo, in ſeinen Opera ed. Mangey [London 1742], II, 202) mit ſeinem Geiſtleben dem Himmel an, iſt mit Gott ſelbſt aufs innigſte verbunden und auf den Beſitz des Ewigen angewieſen. Das Göttliche iſt dem Menſchen immanent; ſelbſt unſterblich, bringt die Seele unſterbliche Gedanken hervor. Philo betrachtet darum den Geiſt des Menſchen geradezu als zeit- und raumfrei, als untheilbar, ja gewiſſermaßen als weltumfaſſend (De eo quod deterius, I, 208 fg.). Vom Himmel iſt derſelbe in dieſe ihm nicht angemeſſene irdiſche Welt herabgeſtiegen; in den Himmel gehört er, der Leib iſt für ihn ein Gefängniß (De tribus virtutibus, II, 387). Darum kann der Menſch auch nur nach ſeiner irdiſchen Seite ſterben; ſein unſterblicher Theil (wenn er durch das Böſe nicht zu Grunde gerichtet iſt) kehrt nach dem Tode in die urſprüngliche himmliſche Heimat zurück (De congr. quaer. erudit., I, 226 fg., 234 fg.). Es war dies im allgemeinen auch der Glaube und die Hoffnung der Eſſäer (ſ. d.; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 11).

Die Idee des ewigen Lebens iſt demzufolge keineswegs eine ſpecifiſch chriſtliche; allein ſie iſt durch Jeſus Chriſtus in den Mittelpunkt des religiöſen Bewußtſeins geſtellt und der innerſte Punkt des chriſtl. Glaubens geworden. Sein von ſämmtlichen Synoptikern bezeugter Ausſpruch: „Wer ſein Leben retten will, der wird es verlieren, wer es aber verliert um meinetwillen, der wird es retten" (Mark. 8, 35; Matth. 16, 25; Luk. 17, 33), deutet auf eine ſittliche Weltanſicht, wonach das irdiſche Leben als ſolches werthlos iſt, und nur durch ſeinen ewigen Inhalt der Werth des Lebens überhaupt beſtimmt wird. Dieſer beſteht in der gänzlichen ſelbſtſuchtsloſen Aufopferung für das Gute, in dem unbedingten Dienſt Gottes und der Menſchen, in einer Liebe, die Gott über alles und den Nächſten wie das eigene Ich liebt (Mark. 8, 36; 3, 35; 10, 45; Matth. 20, 28; 22, 36 fg.). Das ewige Leben kann daher nur derjenige gewinnen, welcher das irdiſche Leben einſetzt; ſterben können, heißt leben. Dieſen tiefern Sinn enthält auch namentlich die neue Bundesſtiftung im Abendmahl (ſ. d.). Jeſus weiht in demſelben ſein Fleiſch und ſein Blut, die Organe ſeines irdiſchen Lebens, dem Dienſt Gottes und der Menſchheit; er gibt ſie hin in den Tod, damit ſie Lebenselemente ſeiner Gemeinde, und durch dieſe der geſammten Menſchheit werden. Es iſt dies ein ſittlicher Standpunkt, der zwar nicht dem A. T. überhaupt, aber der einſeitig theokratiſchen Weltanſicht entſchieden entgegengeſetzt iſt. Dieſer zufolge lächelt dem Frommen das irdiſche Glück, und namentlich winkt ihm der Preis

eines langen Lebens: die Reichen, die Satten, die Fröhlichen, die mit dem Kranz der Ehre Gekrönten ſind die Lieblinge Gottes. Jeſus dagegen preiſt die Armen, die Hungernden, die Dürſtenden, die Trauernden, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten glücklich (Luk. 6, 20 fg.; Matth. 5, 3 fg.). Den Weibern, die ihm auf ſeinem Gang nach der Richtſtätte nachjammerten, rief er zu, nicht ſein Los ſei zu beklagen, ſondern das ihrige und das ihrer Kinder (Luk. 23, 27 fg.).

Der vierte Evangeliſt hat dieſen innerſten Punkt der chriſtl. Welt- und Lebensanſchauung mit durchſchlagender Energie behandelt. Sind es auch nicht überlieferte Ausſprüche Jeſu, die er mittheilt, ſo hat er doch den Geiſt ſeiner Moral treffend gezeichnet, wenn ihm als das charakteriſtiſche Werk Jeſu erſcheint, daß er der Welt das ewige Leben gebracht habe (Joh. 3, 16). Den Beſitz des ewigen Lebens denkt er ſich aber ſchlechthin gegenwärtig im Glauben, in der durch Jeſus vermittelten unmittelbar-perſönlichen Gottesgemeinſchaft (Joh. 3, 18 fg.). „Wer an den Sohn Gottes glaubet, der hat das ewige Leben.“ Daſſelbe liegt für ihn nicht erſt in einem dunkeln und fernen Jenſeits (Joh. 3, 36; 5, 24). Auch der echte Cultus iſt „Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit“ (Joh. 4, 23), nicht äußerer Dienſt, der im Jenſeits belohnt wird. Als das Organ des ewigen Lebens betrachtet Jeſus nach dem vierten Evangeliſten ſeine eigene Perſon. Der unterſcheidende Charakter des Chriſtenthums beſteht hiernach darin, daß das ewige Gut nicht mehr blos ein ſchöner Traum, ein ſinnreicher Mythus, ein begeiſterndes abſtractes Ideal, ſondern volle und ganze Realität geworden iſt, und daß jeder Menſch vermittels des Glaubens an Jeſum Chriſtum ſich dieſe Realität aneignen kann (Joh. 1, 14; 6, 33 fg., 51 fg., 58). Das Ewige iſt jetzt in der Zeit, ja es iſt in menſchliches Fleiſch und Blut, in das Perſonleben Jeſu Chriſti eingegangen, und ebendamit ein nothwendiges geſchichtliches Moment aller weitern religiös-ſittlichen Entwickelung der Menſchheit geworden. Erſt damit iſt der religiöſe Mangel des Judenthums und der ſittliche Irrthum des Heidenthums in Wirklichkeit überwunden. Erſt damit hört das Geſetz auf, eine unerfüllbare Forderung zu ſein. Erſt damit wird an die Stelle der unſittlichen Phantaſieſchöpfungen der heidniſchen Götterwelt eine heilige Gotteswirklichkeit geſetzt, die das tiefſte und edelſte Bedürfniß des Menſchenherzens befriedigt. Demzufolge konnte Jeſus ſagen: „Ich bin gekommen, daß ſie Leben haben und die Fülle haben“ (Joh. 10, 10), konnte er ſich ſelbſt als „die Auferſtehung und das Leben“ bezeichnen (Joh. 11, 25 fg.). Auf dieſem Standpunkt hatte freilich auch die Erwartung von der leiblichen Wiederkunft Jeſu keinen rechten Sinn mehr; und es mußte vielmehr an die Stelle des in äußerer Herrlichkeit vom Himmel herabſteigenden Meſſias der ſeiner Gemeinde immanente Heilige Geiſt, der Lehrer und Tröſter der Seinen, treten (Joh. 14, 23. 26 fg.; 16, 7 fg., 13 fg., 19 fg.). Der vierte Evangeliſt deutet auch an, daß die höchſte Form des chriſtl. Glaubens für ihn die Gotteserkenntniß ſelbſt iſt; Gott erkennen heißt, in Wahrheit das ewige Leben haben (Joh. 17, 3). Damit hat er die höchſte Idee des ewigen Lebens ausgeſprochen. Dieſelbe kehrt auch im 1. Johannesbrief wieder. Chriſtus ſelbſt iſt dort als „das ewige Leben, welches beim Vater war und uns geoffenbart wurde“, dargeſtellt (1 Joh. 1, 2; 5, 11 fg.). Das ewige Leben iſt aber das Leben der Liebe; der Haß iſt der Tod (1 Joh. 3, 14 fg.). Wer in Liebe ſein irdiſches Leben aufopfert, erwirbt ſich damit das ewige Leben. Da aber das Merkmal der echten Liebe die Befolgung der göttlichen Gebote iſt, ſo ſchließt das ewige Leben das ſittlich vollendete Leben in ſich (1 Joh. 5, 2. 18).

Wir haben jedoch in den neuteſt. Schriften zwei Anſichten vom ewigen Leben beſtimmt zu unterſcheiden. Nach der einen ſoeben beſchriebenen, die ihren Ausdruck in den unter dem Namen des Apoſtels Johannes in den Kanon aufgenommenen Schriften gefunden hat, wird das ewige Leben als ein gegenwärtiges gedacht, als ein Leben im Glauben und in der Liebe, ein Leben der ſittlichen Vollendung. Nach der andern dagegen wird daſſelbe als ein zukünftiges vorgeſtellt, das erſt nach dem Tode eintritt, und in welchem den wahren Chriſten zugleich der Lohn für ihre Ausdauer in den Trübſalen und Leiden dieſes irdiſchen (unwahren) Lebens zutheil wird.

Dieſes zukünftige und jenſeitige Leben nimmt, nach allgemeiner Annahme, ſeinen Anfang erſt nach der Wiederkunft Chriſti, der Todtenaufweckung und dem Weltgericht, d. h. nach dem Abſchluß des gegenwärtigen Weltalters. (Auch Hebr. 9, 27 fg. ſteht damit nicht im Widerſpruch, da, auch wenn der Verfaſſer das Gericht unmittelbar auf den Tod erfolgend gedacht haben ſollte, die Beſitzergreifung des ewigen Lebens [V. 28] jedenfalls,

nach seiner Annahme, erst mit der Wiederkunft Christi eintritt.) Die Nichtigkeit und Werthlosigkeit des irdischen Lebens als solchen ist selbst in denjenigen neutest. Urkunden von dieser Richtung anerkannt, die im übrigen die Idee des ewigen Lebens gar nicht enthalten (Jak. 4, 14). Im Bewußtsein der Nichtigkeit aller irdischen Güter, und somit auch des irdischen Lebens, ertrugen die Christen der apostolischen Zeit mit Standhaftigkeit Ungemach und Verfolgung, überzeugt, es sei besser, wenn sie um Gutesthuns, als um Uebelthuns willen leiden (1 Petr. 3, 17). Das ewige Leben war ihnen vorzugsweise ein Gegenstand der Hoffnung, und zwar auf die ewige Herrlichkeit (1 Petr. 5, 10). Von dieser Hoffnung auf das ewige Leben, als ein zukünftiges und auf einen wohlverdienten Lohn für die auf Erden um Christi willen ausgestandenen Leiden und Verfolgungen, sind namentlich der 1. Petrusbrief und die Offenbarung des Johannes erfüllt und getragen. „Wer getreu ist bis zum Tode, den erwartet die Krone des Lebens" (Offb. 2, 10). Nach dem Apokalyptiker wird im Himmel eine Art von Buchführung über die Menschen gehalten, und die Candidaten des ewigen Lebens werden in das Lebensbuch eingetragen (Offb. 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12. 15; 21, 27; vgl. zur Erklärung des bildlichen Ausdrucks 2 Mos. 32, 32 fg.; in den Bürgerregistern wurden die Namen der verstorbenen Bürger ausgelöscht). Die höchste Quelle des Antheils an dem ewigen Leben bleibt immer der, „der in alle Ewigkeiten lebt", Gott selbst (Offb. 4, 8 fg.; 5, 14; 7, 12 u. s. w.). Auch der „Baum des Lebens" (1 Mos. 2, 9) erscheint in der Apokalypse wieder (Offb. 2, 7; 22, 2); zwölfmal im Jahre (einmal monatlich) trägt er jetzt Früchte, die Gerechten mit der Fülle ewigen Lebensgenusses labend, und selbst seine Blätter dienen zur Erquickung der in die Ewigkeit eingegangenen gläubigen Heiden.

Je mehr Verwandtschaft eine neutest. Schrift noch mit der jüd. Popularfrömmigkeit hat, desto mehr findet sich in ihr das ewige Leben als ein zukünftiges, von der messianischen Schlußkatastrophe abhängiges, dargestellt. Je mehr sich eine neutest. Schrift von dem herkömmlichen jüd. Vorstellungskreise entfernt, desto mehr wird in ihr das ewige Leben als ein gegenwärtiges, geistiges und sittliches Besitzthum der Gläubigen erkannt. Eine eigenthümliche Zwischenstellung nehmen die Pauliniſchen Schriften ein, und zwar in der Art, daß sich in dem Lehrbegriff des Apostels eine Entwickelung nach der letztern Auffassung hin wahrnehmen läßt. In seinen ältesten Briefen ist das ewige Leben noch fast ganz als zukünftiges dargestellt (1 Thess. 1, 9; 3, 13; 5, 23; 2 Thess. 1, 9 fg.; 2, 1 fg.). Im Galaterbrief ist dasselbe bereits als ein gegenwärtiges aufgefaßt, sofern das Leben des Christen überhaupt ein Leben im Geiste ist, und jeder, der im Geiste wandelt, auch schon hier die Früchte des Geistes genießt (Gal. 5, 16—25). Je mehr der Apostel die durch den Heiligen Geist vermittelte sittliche Lebensgemeinschaft mit Christus als den wahren Heilsbesitz betrachtet, desto mehr ist ihm auch das ewige Leben ein solches, das jeder Christ im Glauben und in der Liebe schon hier gegenwärtig hat (1 Kor. 2, 12; 4, 20; 2 Kor. 1, 5; 3, 17; 4, 6. 18). Allerdings ist dieser Heilsbesitz im Diesseits noch ein unvollkommener, der Heilige Geist nur ein Pfand für die im Jenseits bevorstehende Heilsvollendung, also immer noch eine Incongruenz vorhanden zwischen dem bloßen Vorgeschmack des ewigen Lebens in der Gegenwart und seinem Vollgenuß in der Zukunft (1 Kor. 3, 13; 13, 12; 2 Kor. 4, 17; 5, 1 fg.). Intensiver ist die Idee des ewigen Lebens schon gefaßt im Römerbrief. Der Friede mit Gott ist im Glaubensbesitz errungen (Röm. 5, 1 fg.), das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Christus verbürgt (Röm. 6, 23). Wer in dieser Gemeinschaft steht und ein Leben des Geistes führt, hat keine Verdammniß, keinen Tod mehr zu besorgen (Röm. 8, 1 fg.). Ist Christus in uns, so haben wir durch seine Gerechtigkeit das Princip des ewigen Lebens in uns aufgenommen (Röm. 8, 10 fg.; vgl. 6, 4 fg.). Gleichwol wird die Fülle der Herrlichkeit erst im Jenseits an uns offenbar (Röm. 8, 18 fg.). In den spätesten Briefen des Apostels ist auch die christl. Gemeinde als eine mit Christi Leben erfüllte dargestellt (Eph. 1, 23; 2, 21 fg.; 3, 17 fg.; 4, 16), und die Aufnahme in das Reich der Herrlichkeit gegenwärtig gedacht (Kol. 1, 13. 21; 2, 10; 3, 1 fg.). Das Bewußtsein unmittelbarer Gegenwart des ewigen Lebens ist mit der größten sittlichen Energie von Paulus ausgesprochen in dem Wort: „Mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn" (Phil. 1, 21).

Wenn wir in der biblischen und auch noch in der neutest. Literatur überall unterscheiden zwischen dem reinen und adäquaten Begriff des ewigen Lebens und der noch getrübten und unzureichenden Vorstellung davon, so steht doch, als das Eigenthümliche und

Bleibende der christl. Weltansicht, fest, daß das ewige Leben unmittelbare, durch den Geist Christi vermittelte Gottesgemeinschaft ist, daß mitten im Wechsel der Zeit der Christ sich eins weiß mit der Ewigkeit. Schenkel.

Ewigkeit, s. Eigenschaften Gottes.

Exil. Mit diesem Namen bezeichnet man herkömmlich und vorzugsweise den Aufenthalt der Israeliten in den Ländern jenseit des Euphrats, von der Zerstörung Jerusalems bis zur Rückkehr dahin, und bis zum Wiederaufbau der Stadt und ihres Tempels. Das von den Gelehrten jetzt allgemein gebrauchte Wort gibt aber, wofern man seine eigentliche Bedeutung berücksichtigt, keinen rechten Begriff von den wirklichen geschichtlichen Verhältnissen, fast so wenig als das in älterer Zeit gangbare von der „babylonischen Gefangenschaft", welches zu wunderlichen Vorstellungen Anlaß gegeben hat. Zudem ist sofort zu bemerken, daß Ereignisse derselben Art wie das eben berührte mehr als einmal in der israelitischen Geschichte vorkommen, weswegen der einfache Ausdruck Exil, ohne weitern Zusatz, eigentlich nicht ausreicht und nur darum insgemein als genügend erscheint, weil die damit bezeichnete Thatsache unter allen ähnlichen die bekannteste und folgenreichste war. Genauer unterscheidet man das assyr. Exil oder das der zehn Stämme, und das babylonische oder das des Stammes Juda. Aber auch diese Unterscheidung thut der Geschichte kein Genüge, und hat selbst die Wissenschaft nicht gehindert, an die Stelle der naiv irrthümlichen Anschauungen der populären Ueberlieferung allerlei weitgreifende Combinationen zu setzen, welche womöglich von der historischen Wahrheit sich noch mehr entfernten und das Urtheil über den Einfluß der fraglichen Begebenheiten auf die Entwicklung des Judenthums auf ganz falsche Bahnen leiteten. Wir sehen uns daher genöthigt, den Gegenstand hier etwas eingehender zu behandeln, als wir es thun würden, wenn alle von den uns vorangegangenen Geschlechtern aufgebrachten Meinungen, die wir bestreiten müssen, bereits als abgethan betrachtet werden könnten.

Exil (Verbannung) ist nach Etymologie und Sprachgebrauch jede gezwungene Auswanderung, und insofern ließe sich der Ausdruck in Bezug auf die betreffenden Ereignisse der israelitischen Geschichte allerdings rechtfertigen, während das Wort Gefangenschaft den Ton auf einen Umstand legt, der bei der Verbannung eigentlich gar nicht vorhanden ist und namentlich hier gar nicht in Frage kommt. Aber im gewöhnlichen juridischen Sinn bleibt bei dem richterlichen Urtheil, das auf Verbannung lautet, die Wahl des künftigen Aufenthaltsortes dem von demselben betroffenen vollkommen frei; er wird nur angewiesen, die frühere Heimat zu meiden, unter Androhung schärferer Strafe im Fall der Rückkehr. Auch trifft ein solches Urtheil immer nur einzelne oder doch wenig zahlreiche Personen zumal. Hier aber haben wir es nicht nur mit größern Massen zu thun, sondern, was das Wichtigste ist, von einer freien Wahl des neuen Aufenthaltsortes ist gar nicht die Rede. Mit Einem Wort, wir haben hier Verfügungen der Politik und Regierungsgewalt vor uns, welche wir nicht anders und nicht besser als mit dem Wort Deportation bezeichnen können, das noch jetzt praktisch zur Anwendung kommt, freilich nicht mehr in der Ausdehnung wie in der alten asiat. Zeit, man müßte denn die Maßregeln vergleichen wollen, welche noch in unsern Tagen in Nordamerika in Betreff der Eingeborenen beliebt worden sind. Das Alterthum aber kannte und übte die Deportation in größerm Maßstab zu politischen Zwecken, theils um die Kraft eines überwundenen Volks zu brechen, theils um unbebaute Landstriche der Cultur zu übergeben, theils um die damals viel schärfer getrennten Nationalitäten zu verschmelzen, wol auch, um mehrere dieser Absichten zugleich zu erreichen. Die macedon. Beherrscher des Orients haben von diesem Regierungs- oder Civilisationsmittel einen ausgedehnten Gebrauch gemacht, der namentlich auch die Juden in Anspruch nahm. Doch da Sprachgebrauch und Wissenschaft hierin das richtige Verständniß der Dinge nicht verwirrt haben, der Gegenstand auch der Zeit nach außer dem Bereich unserer gegenwärtigen Aufgabe liegt, so beschränken wir uns billig auf die Thatsachen der althebr. Geschichte, und auch in diesem engen Gesichtskreis wollen wir nur dasjenige berühren, was eigentlich der politischen Sphäre angehört, und beiseite lassen, was man billig mit dem Namen des gemeinen Kriegsgebrauchs, Menschenraubs und Sklavenhandels belegen kann, und wovon in Gesetz und Propheten häufig genug Meldung geschieht.

Nach den vorhandenen Nachrichten scheinen oberasiat. Eroberer zuerst die Deportation in größerm Maßstab als eine Regierungsmaxime in Ausübung gebracht zu haben. Das

älteſte beſtimmte Ereigniß dieſer Art, welches in der hebr. Geſchichte erwähnt wird (ein früheres iſt nur unſicher angedeutet 1 Chron. 5, 26), fällt ungefähr in die Mitte des 8. Jahrh. v. Chr. Ein aſſyr. König, Tiglat Pileſer, unternahm einen Raubzug gegen das Reich Iſrael, möglicherweiſe, um den Bruch eines früher aufgedrungenen Lehnsverhältniſſes zu rächen, eroberte den nördlichen und öſtlichen Theil des Landes und ſchleppte das Volk mit ſich (2 Kön. 15, 29). Auf dieſes Ereigniß ſcheint ein gleichzeitiger Prophet anzuſpielen (Jeſ. 8, 23 fg.), aus deſſen Worten aber zugleich abgenommen werden mag, daß wir unter dem fortgeſchleppten Volk nicht die Geſammtheit der Einwohner, vom erſten bis zum letzten Mann, zu verſtehen haben, eine Vorſtellung, welche ſich ja durch die nachfolgenden Begebenheiten von ſelbſt widerlegen würde. Vielleicht handelte es ſich dabei ſogar nur um gewöhnliche Kriegsgefangenſchaft und die nach damaliger Sitte daran ſich knüpfenden Folgen.

Jedenfalls war der nächſte aſſyr. Eroberungszug von ganz anderer Bedeutung für das Volk Iſrael. Um das J. 722 v. Chr., nach der gewöhnlichen Zeitrechnung, kam der König Salmanaſſar, wieder um einen abtrünnigen Vaſallen zu ſtrafen, durchzog das ephraimit. Reich, belagerte und eroberte die Hauptſtadt und machte der politiſchen Selbſtändigkeit dieſer größern Maſſe von iſraelitiſchen Stämmen für immer ein Ende. Dieſe Begebenheit wird in unſerer Quelle (2 Kön. 17, 5 fg.) ausführlich aus theokratiſchem Geſichtspunkt beſprochen, die geſchichtlichen Elemente derſelben dagegen werden mit äußerſt wenigen Worten abgethan, und offenbar nach jüngerer, etwas unklarer Vorſtellung. Es wird nur geſagt, daß die Iſraeliten fortgeführt und nach beſtimmten und benannten Localitäten im Innern des aſſyr. Reichs und bis nach Medien hinein gebracht, dagegen fremde Coloniſten herbeigezogen wurden zur Wiederbevölkerung des verödeten Landes. Die einzelnen, leider gar zu kurzen Angaben mögen auf ältern Quellenausſagen beruhen, ſind aber doch inſofern unſicher und ungenügend, als ſie, ihrem nächſten Wortlaut nach, die hergebrachte volksthümliche Vorſtellung zu ſtützen ſcheinen, als wären die Iſraeliten der zehn Stämme alle ſammt und ſonders deportirt worden, das Land aller ſeiner Einwohner beraubt, gleich einem ausgefiſchten Teich, und folglich die neue Bevölkerung eine durchaus fremde, mit Iſrael in keiner Weiſe verwandte. Dieſe Vorſtellung iſt ſogar in unſerer Zeit noch von namhaften Gelehrten mit allerlei Scheingründen vertheidigt worden. Beſonders verbreitet iſt ſie aber in halbgelehrten Kreiſen, wo die Tradition auch in geſchichtlichen Dingen das größte Gewicht in die Wagſchale zu legen pflegt. In ſolchen Kreiſen iſt oft ſchon die Frage aufgeworfen und behandelt worden, wo denn die zehn Stämme hingekommen und verblieben ſein mögen? Hätte man nur an einzelne Deportirte gedacht, ſo lag die Vermuthung nahe, ſie haben ſich im Laufe der Zeit naturgemäß, bei der gänzlichen Trennung von Heimat und Stammgenoſſen, in der Maſſe ihrer neuen Umgebung verlieren müſſen. So aber mußte man bei der Anſicht ſtehen bleiben, daß die ausgewanderte Geſammtheit ihre nationale Exiſtenz, Sprache, Religion, Sitte und Recht in einem neuen Vaterlande ungeſtört fortſetzte, um ſo mehr, da die moraliſche Widerſtandskraft des Volks ſelbſt in engern Kreiſen ſich ſpäter ſo glänzend bewährte. Schon der Verfaſſer der Chronik behauptet (a. a. O.), daß die von Tiglat Pileſer Weggeführten noch zu ſeiner Zeit an den Orten wohnten, wo ſie damals waren hingebracht worden, und Joſephus („Alterthümer", XI, 5, 2) will wiſſen, daß die geſammten zehn Stämme jenſeit des Euphrats annoch in unzähligen Myriaden vorhanden ſeien. Dieſe ſicher irrigen Anſichten erklären ſich einfach und leicht daraus, daß die damals in allen Theilen Aſiens und namentlich in und um Babylon vorhandenen Juden, die großentheils in jüngerer Zeit und freiwillig dahin gekommen ſein mögen, als die eigentlichen Nachkommen der zehn Stämme betrachtet wurden, während man ſich umgekehrt die zuletzt Deportirten, von denen gleich nachher die Rede ſein ſoll, als ſämmtlich mit Serubbabel oder doch mit Eſra zurückgekehrt dachte. In der mittlern und neuern Zeit beſchäftigte dieſes vermeintliche hiſtoriſche Räthſel vielfach die Einbildungskraft der Menſchen, und es würde uns zu weit führen, wenn wir alle die müßigen Fabeln und Muthmaßungen verzeichnen wollten, welche zur Löſung deſſelben erſonnen worden ſind. Es genüge die einzige Bemerkung, daß, wenn in der abenteuerlichen und mythiſchen Alexander-Sage die zehn Stämme als von einem hohen Gebirge eingeſchloſſen in der Gegend des Kaſpiſchen Meeres vorkommen, wo ſie auf Befehl des frommen macedon. Eroberers trotz aller Bitten verbleiben müſſen, dies doch noch einen poetiſchen Anſtrich hat, während die neuern Hallucinationen

mit fixen Ideen behafteter Engländer, welche sie bald als Afghanen am Hindukusch, bald als Nestorianer am Wansee, bald gar als Rothhäute am Missouri wiedergefunden zu haben vorgaben, nicht einmal durch einen ähnlichen Reiz ihre Absurdität verdecken, vielmehr in der bekannten Legende der Mormonen den Maßstab ihres wahren Werths gefunden haben.

Die ganze Vorstellung steht im Widerspruch, nicht nur mit der materiellen Unmöglichkeit, ein größeres, noch dazu manche natürliche Schlupfwinkel und Widerstandsmittel bietendes Land aller seiner Bewohner zu berauben, sondern auch mit der bestimmten Versicherung unserer Quelle, daß die Nationalreligion in demselben fortbestand, einer Thatsache, welche freilich auf die allergezwungenste Weise mit jener andern Vorstellung in Einklang gebracht wird. Dazu kommt der Umstand, daß noch ein Jahrhundert später, unter dem jud. König Josia, auch das ephraimit. Land in den Kreis der vorgenommenen theokratischen Reformen hereingezogen wird, was doch offenbar eine ursprüngliche Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit, nicht blos des Bodens, sondern auch seiner Bewohner zur Voraussetzung hat. Endlich ist auch zu erinnern an den ganz freiwillig kundgegebenen und in der Folge durch die That erprobten Wunsch der später sogenannten Samariter, Antheil zu nehmen an der Restauration des Heiligthums zu Jerusalem, als des gemeinsamen Mittelpunkts des israelitischen Gesammtvolksthums. Namentlich diese letztere Erscheinung wäre rein unerklärlich, wenn zwischen den Zeitgenossen des Serubbabel und denen des Salmanassar keine andere Verwandtschaft bestanden hätte als die der localen, äußerlichen und zufälligen Nachfolge.

Unendlich wichtiger aber für die Geschichte Israels überhaupt ist das Ereigniß, welches vorzugsweise mit dem Namen des Exils bezeichnet wird, obgleich es nur den kleinern Theil des Volks traf, nämlich das Reich Juda mit seiner Dynastie der Isaiden und seiner Hauptstadt Jerusalem. Nach mancherlei Schicksalen und bei einer immer schwieriger werdenden Lage zwischen den zwei großen Nachbarmächten in Oberasien und Aegypten war Juda gegen das Ende des 7. Jahrh. in ein Vasallenverhältniß zu dem babylonischen (chald.) Reich gekommen, welches damals eben unter seinen beiden ersten Herrschern, Nabopolassar und Nebukadnezar, auf der Höhe seiner Macht stand. Die eitle Hoffnung, mit Hülfe der Pharaonen sich diesem Joch zu entziehen, veranlaßte mehrfache unglückliche Conflicte, von welchen hier zunächst zwei rasch aufeinanderfolgende in Betracht kommen. Im J. 598 v. Chr., nach der gewöhnlichen, übrigens nicht ganz sichern Rechnung, mußte sich Jerusalem an die Chaldäer ergeben, welche den versuchten Abfall zu züchtigen gekommen waren. Die Folge der Eroberung war, daß nicht nur der eben erst zur Regierung gekommene junge Jojachin (Jechonja) mit seinem ganzen Haus und Hof nach Babylon abgeführt wurde, sondern zugleich auch alle zum Kriegsdienst irgend brauchbaren Männer, Offiziere, Schmiede und sonstige Elemente des Widerstandes. Ihre Gesammtzahl schätzt der Berichterstatter auf etwa 10000 (2 Kön. 24, 14. 16). Daß auch ausgezeichnete Civilpersonen in dieser Zahl begriffen gewesen sein müssen, lehrt das Beispiel des Propheten Ezechiel, welcher sich unter den Exulanten befand. (Ueber die Ausgleichung dieser Darstellung mit der 2 Chron. 36 gegebenen s. den Artikel Jojakim.) Daß der König selbst in Babylon gefangen gehalten wurde (2 Kön. 25, 27), ist leicht verständlich. Die Masse der Deportirten aber bildete eine eigene Colonie, vielleicht auch mehrere, im innern Mesopotamien, wie dies am deutlichsten aus dem Buch des Ezechiel ersichtlich ist. Trotz dieser Deportation bestand das Reich Juda fort mit seinem eigenen isaidischen König und seiner sonstigen politischen Organisation, was uns namentlich aus dem Buch des Jeremia klar wird, welches theilweise eben in diese Zeit fällt, und es ist wol nicht ganz buchstäblich zu nehmen, wenn am angeführten Ort unserer Hauptquelle gesagt wird, es seien überhaupt nur die geringen Leute, das gemeine Volk, im Lande geblieben, obgleich es recht gut begreiflich ist, daß nach einem solchen Nationalunglück und der dabei unvermeidlichen Plünderung und Verwüstung von einer reichern Klasse nur noch in Betreff des materiellen Bodenbesitzes die Rede sein konnte.

Kaum zehn Jahre später wurde Nebukadnezar durch ähnliche Verhältnisse veranlaßt, einen neuen Kriegszug gegen Juda zu unternehmen, welcher noch schlimmere Folgen hatte als der frühere, doch, nach dem ausdrücklichen Zeugniß der Quelle 2 Kön. 25, 11, auch diesmal nicht in dem Maße, welches die landläufige Vorstellung annimmt. Nach mehr als zweijähriger Belagerung, während welcher wol das umliegende Land vollständig ver-

heert und ausgesogen wurde, fiel Jerusalem in die Hand des Siegers. Und wiederum wurde eine Deportation in großem Maßstabe vorgenommen, bei welcher natürlich die vollständige Entwaffnung des Volks, die Vernichtung jeder Möglichkeit einer künftigen Schilderhebung das Hauptaugenmerk war. Von einer vollständigen Ausleerung des Landes ist so wenig die Rede, daß nicht nur ausdrücklich das Verbleiben der ländlichen Bevölkerung erwähnt wird, sondern sogar die Einsetzung eines eigenen israelitischen Statthalters aus vornehmem Geschlecht, was alles ausführlich in einem, wol auf Augenzeugenschaft beruhenden Bericht im Buch des Propheten Jeremia (Kap. 39 fg.) weitläufig bestätigt und vervollständigt ist. Allerdings entstanden bald neue Unruhen unter den Zurückgebliebenen. Bewaffnete Banden, die Ueberbleibsel des Heeres, trieben blutigen Unfug, der Landpfleger wurde ermordet, und es erfolgte eine nochmalige, halb freiwillige, halb erzwungene Auswanderung nach Aegypten, wahrscheinlich der Anfang dauerhafter und allmählich sich ausdehnender Niederlassungen in diesem Lande, das, sehr mit Unrecht, gewöhnlich ganz unberücksichtigt bleibt, wenn vom „Exil" die Rede ist. Die Stadt Jerusalem war niedergebrannt und zerstört, die nächste Umgegend wol entvölkert und zur Wildniß geworden; die Nachbarn, namentlich die Edomiter (s. d.), welchen sich von jener Zeit an der grimmigste Haß der Juden zuwandte (Jer. 49; Obadja; Jes. 34 und 63; Ps. 137 u. s. w.), mögen einen bedeutenden Theil des ehemaligen jud. Reichs in Besitz genommen haben, bei der Wehrlosigkeit der Uebriggebliebenen; allein dies alles beweist noch nicht, daß überhaupt gar keine Israeliten mehr im Lande vorhanden waren, was der Text auch nirgends behauptet. Nur so viel kann unbedenklich zugegeben werden, daß für den Augenblick die israelitische Nationalität, sofern nicht nur deren Sonderexistenz in Frage kommt, sondern namentlich die Hoffnung auf eine künftige Bewahrung derselben, nicht mehr in der alten Heimat zu suchen war, sondern bei dem deportirten Kern des Volks. Ja nach einer andern, bisher noch nicht in Betracht gezogenen Quelle, deren Angaben eben um ihrer Mäßigkeit willen alle Berücksichtigung verdienen (Jer. 52, 24 fg.), scheint sogar die Deportation einen sehr geringen Umfang gehabt zu haben, obgleich dies im Widerspruch ist mit anderweitigen, ebendaselbst (V. 15 fg.) aufgezeichneten, aber ganz allgemein gehaltenen Ueberlieferungen. Auch die chronologischen Angaben dieser Stelle stimmen nicht recht zu denen im Buch der Könige.

Ueber die Lage der Deportirten wissen wir eigentlich wenig Bestimmtes, doch genug, um einige, zum Theil traditionelle und noch jetzt verbreitete Vorurtheile zu beseitigen. Daß der israelitische Patriotismus den Untergang des Reichs und Tempels tief und schmerzlich empfand, und daß selbst Zeit und Gewohnheit, ja die Erneuerung der ganzen Generation diese Empfindung nicht abschwächten oder verschwinden ließen, muß von vornherein anerkannt werden und gereicht der Nation zur Ehre. Dieses Gefühl, verbunden mit reuigem Rückblick auf die eigene Schuld und mit Hoffnung auf eine künftige Herstellung, wurde aber wesentlich durch die großartige und begeisterte Wirksamkeit einiger Propheten unterhalten, von denen am Anfang dieser Periode obenan Jeremia und Ezechiel zu nennen sind, nebst dem einen oder andern von geringerer Bedeutung, gegen das Ende aber mehrere Ungenannte, deren größter und berühmtester der Verfasser des Buchs ist, welches jetzt den letzten Theil unsers Jesaja bildet. Diese Männer, deren Erfolg wir allerdings seiner Ausdehnung nach nicht berechnen können, waren jedenfalls die Retter der religiösen Ideen, welche früher schon dem Volk seinen Halt gegeben, und welche es in den Händen der Vorsehung einer äußerlich bescheidenen, innerlich desto größern Zukunft entgegenführten, die sich natürlich zunächst an die Perspective einer Restauration des Tempels auf Moria knüpfte. Es ist aber zu betonen, daß die Sehnsucht nach diesem nächsten Ziel nicht etwa blos das Erzeugniß drückender Verhältnisse des Augenblicks war. Denn es läßt sich leicht nachweisen, daß viele Israeliten in Babylonien, namentlich auch in den Städten, sei es durch ihre Regsamkeit im bürgerlichen Geschäft, sei es durch ihre im öffentlichen Dienst verwertheten Talente, zu ganz angenehmen, selbst bedeutenden Stellungen gelangten und im Stande waren, bei der Rückkehr der ersten Colonisten diese reichlich aus Privatmitteln zu unterstützen. Die Lage war von vornherein dadurch eine günstigere, daß die Israeliten nicht vereinzelt blieben oder gar als Verurtheilte behandelt wurden, sondern theils in den Städten, theils auf dem Lande ihre eigenen Gemeinden bilden konnten (Ez. 14, 1; 20, 1; Jer. 29, 5 fg.), wahrscheinlich so, daß die später übergeführten an ältere Ansiedler sich anschlossen, daß sie sich also gegenseitig nicht fremd wurden, und so dem

Schwächern, in nationaler Hinsicht weniger Selbstbewußten, die Wohlthat der Berührung mit dem Geisteskräftigern, die höhern Interessen im Auge Behaltenden, in vollem Maß zutheil werden konnte. Wir unterlassen es hier mit Fleiß, weitere Züge des Gemäldes aus den Büchern Daniel, Tobias, Esther u. s. w. zu sammeln, die man gewöhnlich ausbeutet, um eine Vorstellung von dem Verhältniß der Juden im Exil zu gewinnen, weil diese Bücher allerwegen viel spätere Zustände im Auge haben.

Daß bei manchen der ursprünglich Deportirten der angewöhnte Hang zu ausländischen Culten, zu heidnischem Wesen, inmitten der neuen Umgebung nicht sofort verschwand, sondern eher frische Nahrung erhielt, darf nicht befremden. Die Zeugnisse eines Jeremia und Ezechiel lassen an der Sache selbst keinen Zweifel aufkommen. Doch wird man annehmen dürfen, daß die Katastrophe bei manchen auch heilsam wirkte, und daß die niederschmetternde Erfahrung der früher verschmähten Warnung eine Kraft verlieh, welche alle Redegewalt und Begeisterung frommer Gottesmänner ihr nicht gesichert hatte. Wenigstens empfängt man aus den Schriften der jüngsten Zeit, namentlich aus dem zweiten Theil des Buchs Jesaja (s. d.), den Eindruck, daß es so schlimm nicht mehr in dieser Hinsicht bestellt gewesen sein muß, und daß, bei allem hohen Ernst theokratischer Predigt, der Seitenblick auf das Heidenthum und seine Unart eher den Spott als den Zorn zu erregen geeignet war, woraus doch wol geschlossen werden darf, daß die Betheiligung von seiten der Israeliten im Schwinden mag begriffen gewesen sein. Doch brauchen wir bei solchen Muthmaßungen oder Combinationen nicht stehen zu bleiben. Die Thatsache der Rückkehr, und namentlich die energische Durchführung des theokratischen Princips im Schos der restaurirten Heimatgemeinde, zeigt unwiderleglich, daß der Einfluß des sogenannten Exils nicht nur überhaupt ein wohlthätiger, sondern auch ein rasch und gründlich wirkender muß gewesen sein. Doch davon weiterhin ein mehreres.

Zunächst noch ein Wort über die Dauer des sogenannten babylonischen Exils. Bekanntlich ist darüber früher weniger auf Grund chronologischer Rechnung als eines theologisch-conventionellen Stichworts entschieden worden. Von dem Propheten Jeremia (25, 11; 29, 10) stammt die Bestimmung auf eine Dauer von 70 Jahren, welche später sodann, und von den Juden schon, als die richtig geweissagte, buchstäblich zu nehmende Normalzahl betrachtet worden ist (Sach. 1, 12; 7, 5; 2 Chron. 36, 21), und welche dann weiterhin die Grundlage für andere apokalyptische Rechnungen abgab (Dan. 9, 24 fg.). Es ist hier ja nicht aus den Augen zu verlieren, daß, während bei Jeremia (25, 1) der terminus a quo ganz deutlich bezeichnet wird, die Zahl 70 aber füglich als eine runde, prophetisch bedeutsame, aber historisch unbestimmte betrachtet werden konnte, man sich später umgekehrt an letztere, als das Feste, Unveränderliche hielt, dagegen die chronologischen Anfangs- und Endpunkte willkürlich wechselte. So zählt der Prophet Sacharja (a. a. O.) offenbar bis auf seine Zeit herab, also bis auf das J. 516 v. Chr., und gewinnt so als wirklichen Anfang ganz schön die Zerstörung Jerusalems und die jüngste Deportation. In der Stelle der Chronik liegt aber wol ein Irrthum vor, wenn die 70 Jahre von demselben Ereigniß bis zur Ertheilung der Erlaubniß zur Rückkehr durch Cyrus gezählt werden, was doch höchstens 52 Jahre macht. Jeremia selbst zählt von einer viel frühern Epoche an, welche sogar der ersten Deportation unter Jechonja noch um einige Jahre vorausging, und schon dadurch, wie gesagt, eine mehr ideale Zeitbestimmung verräth. Bei dieser Sachlage ist noch ein anderer Umstand nicht außer Acht zu lassen, welcher zwar die Rechnung als solche nicht unsicher, wol aber den Begriff des Exils selbst schwankend zu machen geeignet ist. Es wird uns nämlich ausdrücklich gesagt (2 Chron. 36, 22; Esra 1, 1), daß die im ehemaligen Chaldäerreich infolge der frühern Deportationen ansässigen Israeliten von Cyrus, im ersten Jahre seiner Regierung (soll heißen nach der Eroberung Babylons im J. 536), die Erlaubniß erhielten, in ihre alte Heimat zu ziehen und den Tempel wieder aufzubauen. Aber wir erfahren gleichzeitig und in der bestimmtesten Weise (Esra 1, 5. 6), daß bei weitem nicht alle von dieser Erlaubniß Gebrauch machten, daß viele, und gerade die Bemitteltern, es vorzogen, in der bisherigen Stellung zu bleiben, sodaß viel später noch neue Zuzüge nachfolgen konnten (Esra 7, 7; 8, 1 fg.). Versteht man also unter „Exil" überhaupt den Aufenthalt der Israeliten in der Fremde, abgesehen von dem Umstand, daß er nur anfangs ein gezwungener war, so ist zu sagen, daß von einem Aufhören desselben nicht eigentlich die Rede sein kann. Denn soviel wir wissen, haben die sehr zahlreichen, festgeordneten, zum Theil wohlhabenden und gebildeten israeli-

tiſchen Colonien jenſeit des Euphrats zu keiner Zeit mehr zu exiſtiren aufgehört, wenn auch ihre ſpätern Schickſale nicht immer ruhig und glänzend waren. Und in der That haben die Juden ſelbſt die Sache immer aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet, indem das tief und tiefer wurzelnde theokratiſch-geſetzliche Bewußtſein Kanaan und Jeruſalem allein als ihre rechte Heimat gelten ließ. Wollte man aber unter „Exil" blos die Zeit von der wirklichen Zerſtörung des Tempels bis zur Erlaubniß des Wiederaufbaues deſſelben verſtehen, alſo bis zur wirklichen Rückkehr, ſo kämen die 70 Jahre gar nicht heraus.

Die Geſchichte des neuen Gemeinweſens zu Jeruſalem, oder des reſtaurirten Judenthums, liegt außerhalb des Geſichtskreiſes, auf welchen wir uns in gegenwärtigem Artikel zu beſchränken haben, und verweiſen wir deshalb auf die Artikel Serubabel, Eſra, Nehemia, Judenthum u. ſ. w. Aber innerhalb der Grenzen, die wir uns hier vorzeichnen müſſen, begegnen uns doch noch einige Fragen und Thatſachen, namentlich aber auch Vorurtheile und traditionelle Anſchauungen, bei welchen wir einen Augenblick verweilen wollen.

Zunächſt überraſcht uns die große Zahl der gleich unter Cyrus Zurückkehrenden, in Betreff welcher wir doch eben erwähnen mußten, daß ſie durchaus nicht die Geſammtheit der im babyloniſchen Reich anweſenden Iſraeliten vorſtellt. Dieſe Zahl (Eſra 2, 64. 65; Neh. 7, 66. 67) ſcheint in keinem Verhältniß zu ſtehen mit der bei Gelegenheit der Erzählung von den Deportationen ſelbſt berichteten. Entweder alſo müſſen wir das obige Verzeichniß der Heimgewanderten als ein mehrere Züge zuſammenfaſſendes betrachten oder als ein jüngere Verhältniſſe berückſichtigendes, oder wir müſſen eine ungemeine Zunahme der Bevölkerung in der Zwiſchenzeit vorausſetzen, was indeß ſelbſt im tiefen Frieden und bei genügenden Mitteln des Unterhalts bedenklich ſcheinen dürfte, oder endlich zu der Annahme greifen, daß hier eine Volkszählung vorliegt, bei welcher die Elemente, ihrem Urſprung nach, nicht genau geſchieden waren, ſodaß auch andere Iſraeliten als echte Judäer und Leviten ſich an die rückwandernden Familien angeſchloſſen hätten. Jedenfalls iſt die Anlage des Verzeichniſſes eine ſehr eigenthümliche und auffallende. In der nämlichen Reihe erſcheint, neben einer Anzahl ungeheuer großer, übrigens ganz unbekannter Familien, wovon mehrere über 2000 Individuen zählen, eine andere mit verhältnißmäßig viel beſcheidenern Ziffern von Einwohnern einzelner, ganz bekannter Ortſchaften. Es liegt hier ein Räthſel vor, zu deſſen Löſung die Kritik wahrſcheinlich nur auf dem Wege des Zweifels gelangen wird. Uebrigens bedarf es nicht der Erinnerung, daß rein prophetiſche Stellen, wie Jer. 50, 4. 17. 19; Ez. 37, 11, welche von einer Herſtellung des ganzen Iſraels ſprechen, nicht blos von Juda und Jeruſalem, bei der Erklärung dieſes Räthſels außer Betracht bleiben müſſen; das Verzeichniß will ſich offenbar auf den engern geographiſchen Kreis beſchränken, innerhalb deſſen ſich überhaupt die nachexiliſche Geſchichte in der nächſten Zeit bewegt.

Ein anderer Punkt, der noch weiterer Aufhellung bedarf, als ihm bisjetzt zutheil geworden, iſt die literariſche Thätigkeit der Iſraeliten während der Dauer des (eigentlichen) Exils. Wir denken hier nicht an diejenigen Theile der hebr. heiligen Schriftenſammlung, die anerkanntermaßen jünger ſind als die Reſtauration des Tempels unter Cyrus und Darius, ſondern an diejenigen, welche der Zeit nach dieſer Epoche vorangegangen ſind. In Betreff dieſer ſind eigentlich nach traditionellen Anſichten nur Ezechiel und Daniel hier zu nennen; und dieſem letztern hat längſt eine unbefangene Kritik eine ganz andere Stelle angewieſen (ſ. d. Art.). Auch die Redaction des Buchs des Jeremia ſowie ein Theil ſeines Inhalts fällt in den angegebenen Zeitraum, wobei wir kaum nöthig haben, beſonders an die Klaglieder zu erinnern, auch wenn ihre Abfaſſung durch dieſen Propheten beanſtandet werden ſollte. Allein bei genauerer Betrachtung des Vorhandenen erweiſt ſich, nach den jetzt gangbaren Vorſtellungen, die Maſſe des Hierhergehörigen als viel bedeutender. Doch begnügen wir uns hier mit bloſen Andeutungen, es den Verfaſſern der einzelnen einſchlägigen Artikel überlaſſend, die Leſer über das Weitere zu verſtändigen und ihnen den jetzigen Stand der Unterſuchungen bekannt zu machen. Das Gewiſſeſte iſt, nach den bisher gewonnenen Ergebniſſen der Forſchung, daß in dem nach dem alten Propheten Jeſaja benannten Buch, welches zu einer gewiſſen Zeit in der Sammlung denen des Jeremia und Ezechiel nachgeſetzt war, eine Reihe Reden und Schriftſtücke von ungenannten Propheten aufgenommen ſind, welche, zum Theil wenigſtens, urſprünglich blos anhangsweiſe beigefügt, ſpäter erſt aus Unkenntniß dem Verfaſſer des ältern Buchs zugeſchrieben wurden. Nach dem Urtheil einiger Gelehrten gehört auch die kleine Schrift des Obadja

in dieſe Zeit. Mit größerer Sicherheit wird man die letzte Redaction der Bücher der Könige in dieſe Periode ſetzen, deren Nachrichten ſich beinahe bis auf die Zeit des Cyrus erſtrecken (2 Kön. 25, 27), deren geographiſche Orientirung uns zwingt, den (letzten) Verfaſſer uns als jenſeit des Euphrats lebend zu denken (1 Kön. 5, 1. 4), und deren eigenthümliche Beurtheilung der frühern Schickſale und Inſtitutionen Iſraels uns einen Blick werfen läßt auf den Umſchlag der religiöſen Anſchauungen ſeit den letzten Zeiten des politiſchen Beſtandes der Nation. Ferner hat ſich vielen die große Wahrſcheinlichkeit aufgedrängt, daß auch in der Pſalmenſammlung einzelne Erzeugniſſe der fraglichen Zeit enthalten ſein könnten, und dieſe Anſicht dürfte, bei dem jetzigen Stand der Wiſſenſchaft, weniger mit denjenigen ſich auseinanderzuſetzen haben, welche auf der Davidiſchen Abfaſſung aller Pſalmen beharren, als mit denjenigen, welche lieber an einen noch jüngern Urſprung denken möchten. Auch das Buch Hiob haben einige Kritiker, der Zeit nach, mit der Kataſtrophe des Iſaidenreichs in Verbindung gebracht, wenn auch Babylonien auf keinen Fall deſſen Vaterland geweſen ſein kann. Endlich müſſen wir noch des wichtigſten Theils des A. T. gedenken, der Geſetzbücher und der iſraelitiſchen Urgeſchichte, wozu wir namentlich auch das Buch Joſua rechnen wollen. Denn obgleich die Unterſuchung über dieſe Schriften bei weitem noch nicht geſchloſſen iſt, ſo haben ſich doch ſchon zahlreiche Stimmen dahin vernehmen laſſen, daß das Geſammtwerk des „Geſetzes", einſchließlich Joſua's, zwar jedenfalls mehr oder weniger lange vor der Zerſtörung Jeruſalems begonnen, aber möglicherweiſe erſt nach der Wiederherſtellung in ſeiner jetzigen Geſtalt vollendet worden ſei. Wie geſagt, wir begnügen uns hier, auf dieſe Seite des Gemäldes jener babyloniſchen Zwiſchenzeit hinzuweiſen, als auf eine nicht außer Acht zu laſſende, aber füglich in beſondern Aufſätzen zu behandelnde.

Daran knüpft ſich aber naturgemäß die Erwähnung eines früher weitverbreiteten Vorurtheils, welches nur aus einer ganz oberflächlichen Betrachtung der Thatſachen erwachſen ſein kann. Die Iſraeliten, ſagte man, haben in Babylon ihre angeſtammte Sprache vergeſſen und angefangen chaldäiſch (babyloniſch) zu reden. Theilweiſe mochte dieſe Darſtellung daher rühren, daß im Buch Daniel, welches man ja in die Zeit des Exils ſetzte, ganze Kapitel in einem von dem althebräiſchen verſchiedenen Dialekt geſchrieben ſind, was ſich dann im Buch Eſra wiederholt. Aber auch abgeſehen von der fürder unleugbaren Thatſache, daß beide Bücher um Jahrhunderte jünger ſind, iſt die erwähnte Vorſtellung eine durchaus irrthümliche und unbegründete. Daß die im innern Reich gebliebenen Juden, nach einer Reihe von Generationen, ja vielleicht ſchon in der zweiten oder dritten, die Mundart und den Wortſchatz eines übrigens ſtammverwandten Volks angenommen haben, liegt in der Natur der Sache, ebenſo, daß bei dem immer lebendigern Völkerverkehr mit der Zeit ſich eine nordſemitiſche Gemeinſprache (eine κοινή, wie die Griechen geſagt haben würden) bildete, die wir z. B. ſchon zu Jeſu Zeit in Paläſtina finden, aber ſehr unbequem die chaldäiſche nennen. Aehnliche Erſcheinungen weiſt die Geſchichte aller Sprachen und aller Culturvölker auf, und die Leichtigkeit, womit ſpäter die Juden ſich an das Griechiſche und an die neuern Sprachen gewöhnten, iſt allbekannt. Aber für die ſchon in der nächſten Generation nach Kanaan Zurückkehrenden, unter denen einzelne waren, die den alten Tempel noch ſelbſt geſehen hatten (Eſra 3, 12), und die im Exil ſich gewiß enger werden zuſammengehalten haben, gilt dies alles nicht. Zu Jeruſalem wurde nach wie vor echt hebräiſch geredet, und wenn auch dem feinern Sprachſinn gewiſſe Modificationen in Formen und Ausdrücken nicht entgehen, wodurch die nachexiliſchen Schriftſteller ſich von ihren Vorgängern unterſcheiden, ſo iſt dies weitaus noch keine Verdrängung einer ältern Mundart durch eine neue, fremde. Der glänzendſte Beweis dafür ſind die jüngern Pſalmen, welche doch ſchwerlich in einer dem Volk unverſtändlich gewordenen Sprache wären gedichtet worden. Daß zu Nehemia's Zeit die moſaiſchen Schriften ſchon haben überſetzt werden müſſen zum Behuf des Verſtändniſſes beim Vorleſen (Neh. 8, 8), beruht auf einer ganz irrigen Auslegung des Textes.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es ganz gewiß mit der anderweitigen Behauptung, daß die Iſraeliten mit ganz neuen, von den Perſern ihnen mitgetheilten, religiöſen Begriffen zurückgekommen ſeien. Namentlich berief man ſich auf den Glauben an den Satan und an die Auferſtehung der Todten. Dieſe Behauptung iſt womöglich noch wunderlicher als die vorige. Denn nicht nur dürfte es ſchwer fallen, nachzuweiſen, daß jene beiden Vorſtellungen (denn von Dogmen kann gar keine Rede ſein) bereits in den nächſten Jahr-

hunderten nach der Reſtauration überhaupt bei den Juden verbreitet waren, ſondern wir können auch ganz einfach fragen, wie denn die unmittelbar nach der Eroberung Babylons durch Cyrus Heimkehrenden dazu gekommen ſein ſollen, vorläufig noch Religionsunterricht von den Perſern (etwa von den Soldaten?) zu erhalten? Was die Auferſtehung betrifft, ſo fragt ſich überhaupt noch, ob dazu die Perſer nothwendig waren und mitgewirkt haben, da andere Wege der Ideenentwickelung ſich leicht erkennen laſſen und letztere jedenfalls erſt in der griech. Bildungsperiode, und zwar nicht im Anfang derſelben, zu ihrem Ziel kam. Und in Betreff des Satans iſt zu ſagen, daß, wenn auch der Teufel der jüd. und chriſtl. Glaubensſphäre gewiſſe Aehnlichkeiten mit Ahriman hat und auf dualiſtiſchem Boden geboren und erzogen ſein dürfte, immerhin der Satan im Buch Hiob und im Propheten Sacharja ein ſehr entfernter Verwandter deſſelben iſt und durchaus nichts Perſiſches in ſeiner Natur und Phyſiognomie hat.

Doch es möge genügen, dieſe Dinge gelegentlich zur Sprache gebracht zu haben. Ueber die wirklichen und gründlichen Veränderungen, welche in dem Geiſt des iſraelitiſchen Volks vorgegangen ſind, infolge des Exils, ſ. den Artikel Judenthum.

Reuß.

Ezechias, ſ. Hiskia.

Ezechiel. Mit Rieſenſchritten ging Iſrael-Juda ſeinem Untergang entgegen. Spurlos waren die Donnerworte der Propheten an den tauben Ohren des götzendieneriſchen Volks und ſeiner haltungslos hin- und herſchwankenden Könige verhallt. Das Exil war unvermeidlich geworden — es war Ezechiel, dem die Miſſion zutheil ward, Iſrael in die Prüfungsnacht hinüberzugeleiten.

I. Unter den Judäern, welche nach der erſten Eroberung Jeruſalems (599) mit dem König Jojachin und andern Vornehmen des Volks vom babyloniſchen König Nebukadnezar gen Babel in die Gefangenſchaft abgeführt wurden, befand ſich auch der Sohn des Prieſters Buſi, Ezechiel, eigentlich Jehezkel, d. i. „den Gott ſtärkt", mit Namen. Er erhielt ſeinen Wohnſitz laut Ez. 1, 1 fg. am Fluß Chebar, den wir, da die Bücher der Könige (2 Kön. 15 fg.) ausſchließlich von einer Wegführung nach Babel, d. i. Südmeſopotamien, dem heutigen Irâk, berichten, und da eine Colonie gewaltſam fortgeführter Unterworfener ſo weit vom Mittelpunkt des Reichs entfernt anzuſiedeln ſehr bedenklich geweſen wäre, nicht im nördlichen Meſopotamien (= Chaboras der Griechen und Römer), ſondern vielmehr in der Nähe von Babylon ſelbſt, vielleicht in einem der vielen Nebenflüßchen oder Kanäle des Euphrats in der Landſchaft Babylonien zu ſuchen haben (ſ. Chebar). Der Ort, wo Ezechiel ſeinen Aufenthalt hatte, hieß Thel Abib (Ez. 3, 15), über deſſen Lage wir freilich ebenſo wenig etwas Näheres wiſſen, wie über diejenige der beiden andern babyloniſchen Orte, deren Namen mit „Thel", d. i. „Hügel" zuſammengeſetzt ſind, Thel Harſcha und Thel Melach (ſ. d.). Hier hatte er ein Haus und lebte er mit ſeiner Frau (Ez. 3, 24; 8, 1; 24, 18). Es war im fünften Jahre nach ſeiner Wegführung, d. i. im J. 594, daß er hier unter den Exulanten als Prophet auftrat, um von nun an 22 Jahre lang, d. i. bis zum 27. Jahre ſeines Exils oder dem 16. nach der Zerſtörung Jeruſalems, unter den Verbannten weiſſagend thätig zu ſein. Das letztere nämlich iſt zu erſchließen aus der Angabe Kap. 29, 17, der jüngſten chronologiſchen, die uns überall in dem Buch entgegentritt. Wann er geſtorben, darüber fehlt uns innerhalb und außerhalb des Buchs all und jede beſtimmte Nachricht. Seine Frau verſtarb noch geraume Zeit vor ihm (Ez. 24, 1. 18).

Auch über ſein Leben und Wirken unter ſeinen Landsleuten ſind wir nur ſehr dürftig unterrichtet. Aus Kap. 8, 1; 14, 1; 20, 1; 24, 19 fg. erfahren wir, daß die Angeſehenern im Volk, die „Aelteſten", ihn in ſeinem Hauſe von Zeit zu Zeit aufzuſuchen pflegten, um von ihm prophetiſchen Rath und Aufſchluß zu empfangen, der von dem Propheten ſtets bereitwilligſt ertheilt ward. Die Maſſe des Volks ſcheint freilich nicht in gleicher Weiſe ſeine Thätigkeit anerkannt zu haben. Er beklagt ſich Kap. 33, 30 fg., daß die „Söhne ſeines Volks" zwar neugierig bei ſeinen Verſammlungen ſich einfänden, ſich aber an ſeinen Vorträgen wie an einem lieblichen Lied erluſtigten; ſeine Worte wol hörten, aber nicht danach handelten. Man beachte aber auch, daß die Leute zu ihm kommen — kommen müſſen; nicht tritt der Prophet unter das Volk hinaus. Hier haben wir einen charakteriſtiſchen Unterſchied zwiſchen der Wirkſamkeit eines Jeſaja und Jeremia und zwiſchen derjenigen Ezechiel's. Jeſaja wartet nicht, bis daß der König ihn rufen läßt. Er

begibt ſich von ſich aus hinaus zum Walkerfeld, um hier dem ſchwachen, verzweifelnden Ahas Muth einzuſprechen (Jeſ. 7, 3 fg.); auf ſeiner eigenen Beſitzung ſucht er den königlichen Haushofmeiſter auf, um ſeinen Sturz ihm zu verkünden (Jeſ. 22, 15). Und Jeremia begibt ſich hinaus an die Thore der Stadt, um hier dem Volk ſeine Sünden vorzuhalten, und das ſein harrende Schickſal ihm zu weiſſagen (Jer. 7, 2; 17, 19); oder aber er tritt an den Vorhof des Hauſes Jahve's, um das verſammelte Volk ſeiner Halsſtarrigkeit wegen zu züchtigen (Jer. 19, 14), oder endlich er begibt ſich hinab zum Palaſt des Königs, um dieſem ſeine Pflichten darzulegen und das Nähere des drohenden Ungewitters ihm zu Gemüth zu führen (Jer. 22, 1 fg.). Ezechiel bleibt in ſeinem Hauſe und läßt die Heils- und Troſtbegierigen zu ſich in ſeine Behauſung kommen (vgl. auch Kap. 3, 24—27; 24, 27). Von einem friſchen, rückſichtsloſen Hinaustreten ins wirkliche, concrete Leben iſt bei ihm keine Spur mehr vorhanden — bis zu dem Grad, daß man wiederholt Zweifel geäußert hat, ob Ezechiel überall ſeine prophetiſchen Reden mündlich gehalten, und nicht vielmehr dieſelben von vornherein lediglich ſchriftlich concipirt habe. Allein die ganz beſtimmten und ausdrücklichen eigenen Aeußerungen des Propheten über ſeinen mündlichen und perſönlichen Verkehr, vornehmlich mit den Aelteſten des Volks (Ez. 8, 1; 20, 1; 33, 30 fg.), laſſen dennoch darüber keinen Zweifel, daß er, wenn nicht alle, ſo doch einen großen Theil ſeiner Orakel, ehe er ſie ſchriftlich concipirte, mündlich vortrug. Aber das allerdings tritt deutlich zu Tage, Ezechiel bezeichnet einen Wendepunkt in der Entwickelung des altteſt. Prophetismus; derſelbe macht den Uebergang von den Propheten des mündlichen, lebendigen Wortes zu den Propheten der Schrift, als deren erſten Bedeutendern wir den gegen Ende des babyloniſchen Exils ſchreibenden großen Ungenannten (Jeſ. 40—66) zu betrachten haben.

Ezechiel war überhaupt, trotz der lebendigen und innigen Theilnahme, mit der er das, wie er ſich leider ſagen muß, ſelbſtverſchuldete Geſchick ſeines unglücklichen Volks verfolgt, im ganzen mehr eine in ſich gekehrte Natur, welche, trotz des lebhaft gefühlten Bedürfniſſes, auf das Volk zu wirken, doch mit Vorliebe ihren eigenen, eigenthümlichen Gedankengängen nachging, im weſentlichen Gegenſatz zu einem Hoſea, Amos, Jeſaja und Jeremia, welche mit ihren prophetiſchen Reden ſtets im engſten und lebendigſten Rapport mit der Außenwelt blieben, in ihren Orakeln an die beſtimmten und concreteſten Verhältniſſe des Lebens anknüpften, in ihren Ausführungen ſtets im eminenten Sinne praktiſch verfuhren. Mit der geſchilderten Eigenthümlichkeit der ganzen Natur Ezechiel's hängt noch eine weitere zuſammen, nämlich das bei ihm zum erſten mal bei einem hebr. Propheten uns entgegentretende mehr gelehrte Weſen deſſelben. Wie kein zweiter exiliſcher oder vorexiliſcher Prophet zeigt ſich Ezechiel bewandert in der ältern hebr. Literatur. Ganz beſonders muß er ſich dem Studium des Pentateuchs gewidmet haben. Von Beziehungen auf denſelben iſt das Buch von Anfang bis zu Ende durchwoben. Auf die bekannte Stelle von der Erſchaffung des Menſchen (1 Moſ. 1, 28) nimmt Rückſicht Ez. 36, 11; die Wahl des Ausdrucks iſt ſichtlich durch jene Stelle bedingt. Das Land Eden (1 Moſ. 2, 8) wird wiederholt im Buch erwähnt (Kap. 28, 13; 31, 8 fg.; 36, 34 fg.); eine Reihe der in der Beſchreibung des tyriſchen Völkermarktes (Kap. 27) aufgeführten Völker ſind ſichtlich der Völkertafel 1 Moſ. 10 entlehnt; faſt die ſämmtlichen Namen der Edelſteine, die er in ſeinem Buch an verſchiedenen Orten anführt, ſind dem Pentateuch (beſonders 1 und 2 Moſ.) entnommen; die Grenzen des Landes werden in der großen prophetiſchen Viſion Kap. 40—48 (47, 13 fg.) faſt genau ſo beſtimmt wie 4 Moſ. 34; eine Reihe endlich der vielen geſetzlichen Vorſchriften, auf welche der Prophet in ſeinen Weiſſagungen Rückſicht nimmt, geht unmittelbar auf den Pentateuch zurück (vgl. hierzu die Zuſammenſtellung ſolcher Stellen bei Gelbe, „Beitrag zur Einleitung in das Alte Teſtament" [Leipzig 1866], S. 21 fg., wo indeß das aufgehäufte Material noch ſehr der Sichtung bedarf). Aber auch die ſonſtige ältere hebr. Literatur benutzt Ezechiel vielfach. Deutlich blickt Ez. 37, 22 zurück auf Hoſ. 2, 2, und Ez. 29, 6 fg., wo Aegypten mit einem zerbrechlichen Rohrſtab verglichen wird, weiſt zurück auf Jeſ. 36, 6, wo ſich daſſelbe Bild findet; die Schilderung der thörichten Verblendung der Sünder Ez. 8, 12 erinnert an Jeſ. 29, 15 u. ſ. w. Ganz beſonders aber hat ſich Ezechiel nach Form und Inhalt mit den Weiſſagungen ſeines ältern Zeitgenoſſen Jeremia vertraut gemacht (vgl. Ez. 7, 18 mit Jer. 48, 37; Ez. 5, 15 fg. mit Jer. 24, 9 fg.; Ez. 6, 11 fg.; 29, 17 fg.; 11, 19 fg. mit Jer. 24, 7 u. ſ. w.); das ganze 13. Kap. im Buch Ezechiel wider die falſchen Propheten iſt lediglich eine Nachahmung der Rede Jer. 23. Ein ſolches ängſtliches Sichanlehnen an

Musterbilder, und wären diese im übrigen auch die besten und vorzüglichsten, hat nothwendig zur Kehrseite einen Mangel an Originalität und freiem Flug des Geistes, der sich denn allerdings auch bei Ezechiel in der merklichsten Weise fühlbar macht. Auch die in ihrer Art gelungensten Schilderungen, wie die Beschreibung der Inauguralvision (Kap. 1—3), der Cherubim (Kap. 10), des zukünftigen Tempels (Kap. 40—48) — was sind sie im letzten Grunde anders als Nachahmungen älterer Vorbilder, wie Jes. 6; der Beschreibung des Baues der Stiftshütte in 2 Mos. 25 fg. u. s. w.? Man könnte meinen, der Grund dieses ängstlichen Sichanschließens an die Tradition hänge zusammen mit seiner priesterlichen Herkunft. Allein, obgleich gewiß der lebendige Sinn für alles Cultische mit seiner priesterlichen Abstammung, vielleicht eigenen frühern priesterlichen Thätigkeit irgendwie zusammenzubringen ist, man vergesse nicht: auch Jeremia war priesterlicher Herkunft, und wie ganz anders, wie innerlich frei, steht dieser der Tradition gegenüber! Nein, der wahre Grund liegt tiefer, liegt in der durch den Eintritt des Exils gänzlich veränderten Lage der Dinge, und insonderheit auch gänzlich veränderten theokratischen Anschauung. Solange die Institute zu Jerusalem bestanden, solange der Tempel existirte und die regelmäßigen Opfer gebracht wurden, und solange der israelitische Prophet in diesem theokratischen Wesen selbst sich bewegte: so lange bewahrte er ihnen gegenüber eine gewisse Freiheit der Anschauung und Stellung. Als der Prophet aber aus diesem lebendigen Connex herausgerissen war, als das ganze Gebäude der Theokratie vor seinen Augen zusammenstürzte, da trat bei ihm eine eigenthümliche Wendung ein, und Ezechiel, der des Glücks der persönlichen Betheiligung an den theokratischen Institutionen und später sogar des freudigen Bewußtseins von ihrer Existenz beraubt war, er flüchtete sich nunmehr in das Reich wie der Erinnerung so der Phantasie, und baute sich nach dem Muster des in Asche gesunkenen Heiligthums in seinem Innern einen Tempel auf, der in seiner Idealität ihm Ersatz leisten mußte für den zu Grunde gegangenen einstigen; bei dessen Beschreibung er aber auch bis zum äußersten ängstlich verfuhr, sodaß man deutlich sieht: „Schon fängt hier Esra's Luft zu wehen an!"

II. Doch es ist Zeit, daß wir uns die Quelle all unserer Kunde vom Leben und Wirken des Propheten, sein prophetisches Buch etwas näher betrachten. Dasselbe, im ganzen 48 Kapitel umfassend, zerlegt sich zunächst in zwei ganz gleiche Hälften von je 24 Kapiteln, von denen die erste ausschließlich Orakel aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, die andere, abgesehen von sieben Orakeln über auswärtige Völker (Kap. 25—32), ausschließlich solche über Israel nach dem Fall der Hauptstadt enthält. Innerhalb dieser zwei, beziehungsweise drei Theile, sind, mit Ausnahme des mittlern, die einzelnen Orakel im allgemeinen ebenfalls chronologisch geordnet, also, daß im ersten Haupttheil zuvörderst Kap. 1—11 solche aus dem siebenten und sechsten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems folgen, eingeleitet Kap. 1—3 durch den Bericht über des Propheten Berufung und Weihe. Der Prophet, ergriffen vom Geist Gottes, schaut in einer vom Norden her unter Sturmwind sich heranbewegenden Glanzwolke die Gestalt von vier wunderbaren Thierwesen mit je vier Flügeln und je einem Menschen-, Adler-, Stier- und Löwenantlitz (den Cherubim; s. d.), die zugleich auf vier Rädern sich fortbewegen, und über den Häuptern der Thiere die Gestalt einer Himmelsfeste, oberhalb dieser endlich einen Thron von Saphirgestein, auf ihm die Gestalt eines in blendendstem Licht- und Feuerglanz strahlenden menschenähnlichen Wesens: die Herrlichkeit des allmächtigen Gottes selbst. Betäubt von dieser überwältigenden Erscheinung, vernimmt der Prophet die ihn wieder zu sich selbst bringende Stimme des Herrn, der ihm seinen Auftrag, dem widerspenstigen Volk zu predigen, eröffnet, was er gleich symbolisch darstellt unter dem Bild einer Buchrolle, beschrieben inwendig und auf der Rückseite, die Gott ihm zum Essen darbietet. Auf der Rolle aber waren geschrieben Klagelieder und Seufzer und Wehe. Mit dem Bericht über eine ähnliche Erscheinung, die dem Propheten, wie jene am Fluß Chebar, so diese zu Thel Abib zutheil geworden, schließt der erhabene Eingang Kap. 3, 22—27. In Anlehnung an diesen letzten Abschnitt folgt nun Kap. 4 und 5 eine Weissagung des Juda bevorstehenden Strafgerichts: Belagerung und Zerstörung Jerusalems als Strafe für des Volks schmähliche Verwerfung der Gebote Jahve's und seinen greuelhaften Götzendienst; ein Gericht, das sich (Kap. 6 und 7) nicht minder auch auf die Berge, kurz auf das ganze Land Israel erstrecken soll. Den Beschluß des gesammten ersten Theils macht (Kap. 8—11), nach einer Schilderung der völligen sittlichen und religiösen Versunkenheit der Bewohner der Zionsstadt, der Bericht

von einer neuen, erhabenen Theophanie, in welcher dem Propheten, trotz seiner Fürbitte für die Jerusalemiten, die frühern Drohungen Gottes lediglich bestätigt werden. Es beginnt der zweite Kreis prophetischer Reden (Kap. 12—20), stammend aus dem fünften Jahre vor dem Fall der Hauptstadt, aus einer Zeit, da die Kunde von der beabsichtigten Erhebung König Zedekia's wider die Chaldäer bereits zu den Verbannten am Fluß Chebar gedrungen war, und unter den Exulanten selbst die Hoffnung auf baldige Rückkehr ins geliebte Vaterland aufflammen machte. Ezechiel kann diesen Hoffnungen keinen Vorschub leisten; das Schicksal Jerusalems ist ein unvermeidliches; Zedekia beschleunigt und verschlimmert nur den unvermeidlichen Ausgang; er selbst wird in die Gefangenschaft wandern. Darum stehe man ab von einer solchen thörichten Hoffnung und lasse sich nicht täuschen weder durch den Schein volksthümlicher Sprichwörter, noch durch die Trugweissagungen der falschen Propheten; auch nicht durch die unberechtigte Annahme, daß etwa um der Gerechtigkeit anderer willen der Sünder werde gerettet werden (Kap. 12—14). Jerusalem wird der Vernichtung anheimfallen gleichwie das unbrauchbare Rebholz (Kap. 15); hat sich die Gemeine Jahve's auch als eine undankbare, untreu schnöde Buhlerin erwiesen, die ihrer Züchtigung nicht entgehen kann, wird der Herr dennoch auch sie begnadigen und, sie beschämend, seinen Bund wiederum mit ihr aufrichten (Kap. 16). Für seine Untreue muß auch büßen der eidbrüchige König Zedekia, der mit Abfall von Chaldäa umgeht (Kap. 17). Wie diesen die gerechte Strafe für seine Vergehungen trifft, so büßt überhaupt ein jeder nur seine eigene Schuld; an Gottes Gerechtigkeit ist mitnichten zu zweifeln (Kap. 18). So trifft denn auch den jetzigen Fürsten Israels sein Geschick mit Recht, ein so beklagenswerthes es freilich auch ist (Kap. 19). Eine Aufklärung darüber, daß das wiederholt abtrünnige Volk erst nach seiner Läuterung seinem Gott wieder nahen dürfe, schließt den zweiten Kreis der Weissagungen des ersten Theils.

Die dritte Gruppe, aus dem dritten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, versetzt uns in die Zeit des beginnenden Zugs Nebukadnezar's wider Jerusalem selbst. Der Chaldäer, das göttliche Racheschwert, zieht heran wider Juda und Ammon zur Vollstreckung des göttlichen Zorngerichts (Kap. 21), verhängt über Jerusalem ob seiner gänzlichen Sündhaftigkeit (Kap. 22); ist doch die Zionsstadt eine schamlose, alte Buhlerin, nicht minder wie einst Samarien (Kap. 23). Eine Schilderung der Belagerung und Eroberung der Stadt unter dem Bild eines siedenden Kessels schließt diesen ganzen Gedankenkreis ab (Kap. 24, 1—14). Angefügt ist noch der Bericht von dem Tode der Frau des Propheten, die derselbe in Rücksicht auf den schweren Schlag, der sein Volk treffen werde (so lautet die Gottesoffenbarung), statt mit lautem Wehklagen und den üblichen Ceremonien zu betrauern, vielmehr lediglich, indem er seinem stillen Schmerz sich überlasse, beweinen und beklagen solle, auf daß er „ein Zeichen werde in Israel" (Kap. 24, 15—27).

Die zweite Reihe Ezechielischer Orakel beginnt (Kap. 25—32) mit prophetischen Aussprüchen über sieben auswärtige Völker, nämlich Ammon, Moab, Edom, Philistäa, Tyrus, Sidon und endlich Aegypten. Die Siebenzahl ist zweifellos eine mehr oder weniger beabsichtigte. Dies erhellt aus dem Umstand, daß neben Tyrus auch noch Sidon in den Bereich der prophetischen Verkündigung hineingezogen wird, sichtbar nur, um dadurch die Siebenzahl voll zu machen. Ausführlich redet der Prophet übrigens, gemäß der damaligen politischen Bedeutsamkeit dieser Völker, nur von zweien: Tyrus und Aegypten. Es muß auffallen, daß von Chaldäa nicht die Rede ist, da doch diese, mit Juda in unmittelbarste Beziehung gekommene, Weltmacht ganz besonders die Aufmerksamkeit des Propheten hätte auf sich ziehen sollen, wie man nach Jeremia auch Chaldäa in den Bereich seiner prophetischen Verkündigung gezogen hatte. Das Schweigen des Propheten über den Vernichter des jud. Staats erklärt sich lediglich aus einer gewissen Vorsicht desselben gegenüber der Macht, unter deren Augen und unmittelbarster Controle der Prophet lebte und schrieb. Auch sonst kann man merken, daß der Prophet sich über die Chaldäer mit äußerster Zurückhaltung und größter Vorsicht äußerte. Unter den in Rede stehenden Orakeln sind es nun, wie bemerkt, zwei, das gegen Tyrus und das andere gegen Aegypten, bei denen die Darstellung sich mehr erweitert. Bei jenem (Kap. 26—28, 19) ist es namentlich die lebendige Beschreibung des Völkermarktes, der sich in der berühmten Handelsstadt zusammenfand, die unser Interesse in Anspruch nimmt. Das große Orakel wider Aegypten (Kap. 29—32) zerlegt sich in drei Abschnitte, von denen der erste, ein Doppelorakel (Kap. 29—30) im allgemeinen, dem Pharao von Aegypten sammt seinem

Lande ſowie auch deſſen Bundesgenoſſen den Untergang ankündigt, der zweite Theil (Kap. 31) den gleichen Gedanken durch ein großartiges Bild veranſchaulicht, der dritte endlich (Kap. 32) einen Klag- und Grabgeſang über Aegyptens Fall enthält.

Mit Kap. 33 beginnt die zweite Gruppe von Orakeln des zweiten Haupttheils, beziehungsweiſe der dritte Haupttheil des ganzen Buchs, umfaſſend Kap. 33—48. In demſelben beſchäftigt ſich der Prophet (jetzt, nach dem Sturz der Theokratie) mit der Betrachtung wie der Möglichkeit und der Bedingungen, ſo der Art der Wiederherſtellung der neu aufzurichtenden Theokratie und ihrer Ordnungen. Die Möglichkeit und die Vorbedingungen des Heils erörtert der Prophet Kap. 33—39; einen Entwurf der idealen Theokratie ſelbſt gibt er Kap. 40 — 48. Der Prophet beginnt ſeine Ausführungen Kap. 33 mit dem Hinweis darauf, daß, ſollte das Heil kommen, es nicht fehlen dürfe an einem Propheten, das Volk zu verwarnen. Fehlt dieſes ungewarnt, ſo wird Gott von dem Propheten ſeine Seele fordern. Dem rechten Propheten muß aber auch der rechte Hirt zur Seite gehen (Kap. 34). Die bisherigen Leiter Iſraels haben die ihnen anvertraute Heerde (das Volk Iſrael) in die Irre ſich zerſtreuen laſſen, wofür Gott ſie zur Rechenſchaft ziehen wird. Dieſer wird von nun an ſelber die Leitung Iſraels in die Hand nehmen, und unter ihm und ſeiner Aufſicht wird ſein Diener David in Zukunft das Volk weiden und regieren. Bei dieſem „Diener David" hat man nun aber nicht etwa an den von den Todten wiedererſtandenen alten König David zu denken, eine der altteſt. Anſchauung diametral zuwiderlaufende Vorſtellung, vielmehr iſt der Ausdruck kraft der authentiſchen Erklärung des Propheten ſelbſt (Kap. 45, 8; vgl. Kap. 46, 16—18) von der neu auf den Thron berufenen Davidiſchen Dynaſtie zu verſtehen, welche nunmehr unter dem ſpeciellen Schutz und unter der ſpeciellen Leitung Gottes in alle Ewigkeit (Kap. 37, 25) die Herrſchaft über Geſammtiſrael innehaben wird. Im Gegenſatz zu Edom, das der Prophet ob ſeines blutdürſtigen Haſſes, den es wider Iſrael-Juda an den Tag gelegt, nur mit völligſter Verödung bedrohen kann (Kap. 5, 35), weiſſagt er für das Heilige Land Wiederanbau deſſelben und erneute Bevölkerung durch die zurückkehrenden Iſraeliten; ein Zuſtand des Glücks und des Heils, der jedoch nur durch Reinigung und Erneuerung des ganzen ſittlichen Weſens, durch Heiligung und völlige Abkehr von den Wegen, die Iſrael früher wandelte, dauernd und feſt begründet werden kann (Kap. 36). Dieſen Gedanken der politiſchen Wiedererweckung Altiſraels, der Wiederaufrichtung der alten Theokratie veranſchaulicht uns der Prophet nach ſeiner Weiſe in dem folgenden 37. Kapitel (vgl. das ganz ähnliche Verhältniß von Kap. 31 zu Kap. 29—30) durch das grandioſe Bild oder beſſer die Viſion von der Auferweckung der Todten. Es heißt das N. T. hineintragen ins Alte; heißt die ganze Stellung des Stückes in ſeinem Zuſammenhang mit den es einſchließenden Kapiteln verkennen; heißt endlich die eigene, jeden Zweifel beſeitigende authentiſche Erklärung des Propheten Kap. 37, 11—14 völlig ignoriren, will man in dieſer berühmten Stelle mit den Kirchenvätern und vielen Neuern ſei es die Auferſtehung von den Todten überhaupt, ſei es eine wirkliche fleiſchliche Wiedererweckung der abgeſchiedenen Iſraeliten, in Ausſicht genommen ſehen. Nur von einer politiſch-theokratiſchen Wiedererweckung der altteſt. Gemeinde iſt in dieſem Abſchnitt die Rede, kann in demſelben kraft des Zuſammenhangs die Rede ſein. Sofort, im engſten Anſchluß an das Vorhergehende, folgt eine Weiſſagung von der künftigen Wiedervereinigung der Stämme Iſraels unter einem (jedesmaligen) König und zwar aus Davidiſchem Herrſcherhauſe (Kap. 37, 15—28). Aber das ſo geläuterte und wieder aufgerichtete Iſrael iſt auch für alle Zukunft gegen ein Schickſal, wie es ein ſolches von Aſſur und Babel zu erdulden hatte, ſicherzuſtellen. Dies kann nur geſchehen durch eine völlige Vernichtung des Heidenthums überhaupt. So läßt denn der Prophet Kap. 38—39 unter der Anführung eines Gog, Fürſten von Magog, die geſammte Heidenwelt ſich gegen Iſrael heranbewegen, in dem Entſcheidungskampf aber ſeine völlige Vernichtung finden. Unter dieſem Volk Magog mit den in ſeinem Gefolge heranziehenden Scharen ſind alſo weder die Chaldäer zu verſtehen (deren Macht vielmehr ſchon gebrochen iſt, wohnt doch Iſrael bereits ruhig wieder in ſeinem Land, Kap. 38, 15; vgl. auch das „nach vielen Tagen" Kap. 38, 8. 16), noch auch die Scythen (auch noch andere Völker wohnten im äußerſten Norden), vielmehr iſt dabei die Geſammtheit der Heidenwelt in Ausſicht genommen, deren Macht erſt völlig gebrochen und zu Boden geworfen ſein muß, ſoll Iſrael daran denken können, unbehelligt im Beſitz ſeines Landes zu wohnen. (Ueber den Volksnamen Magog, 1 Moſ. 10, 2,

ſ. Gog und Magog.) Der Name Gog iſt ein lediglich von unſerm Propheten neu gebildeter Perſonenname, der dabei kraft hebr. Sprachbildungsgeſetze Magog deutete als „Land des Gog“. Nachdem nun ſo, wie der Prophet (Kap. 33—39) ausgeführt hat, Iſrael innerlich für den Anbruch der meſſianiſchen Zeit und die völlige Verwirklichung des Heils vorbereitet iſt, und nachdem weiter für den dauernden Beſtand der neuen Theokratie in der Vernichtung der Macht der Heidenwelt auch die äußern Bedingungen gegeben ſind (Kap. 38—39), ſteht der vollen Verwirklichung der Ordnung dieſer neuen Theokratie nichts mehr entgegen. So ſchreitet denn nunmehr der Prophet in dem letzten Cyklus von Weiſſagungen (Kap. 40—48) dazu fort, dieſe Ordnung bis ins einzelnſte zu beſchreiben. Die Weiſſagung hebt an mit der Entwerfung der Ordnung des neuen Heiligthums (Kap. 40—44). Bis ins einzelnſte werden beſchrieben die Vorhöfe und die Thore des neuen Tempels, die Größe, Anlage und Einrichtung des Tempelgebäudes ſelbſt ſowie der Nebengebäude, der Brandopferaltar, die Verrichtungen und die Ordnungen der Prieſter. Es folgt in Kap. 45—48 eine gleich umſtändliche und auch das ſcheinbar Unbedeutendſte berückſichtigende Darlegung der Ordnung des Landes und des Volks, eine genaue Angabe, wie das Land zu vertheilen, wie Maß und Gewicht beſchaffen ſein ſoll, welches der Landantheil des Fürſten, welches die vom Volk ihm zu entrichtende Abgabe, nicht minder Anweiſungen über die zu bringenden Opfer, über die Einrichtung eines beſondern Küchenhauſes u. ſ. w. Damit es den Iſraeliten in dieſer neuen Theokratie nie an dem nöthigen Waſſer fehle, geht von dem Tempel eine Quelle aus, durch welche das ganze Land des Reichlichſten bewäſſert werden ſoll. Eine genaue Angabe endlich über die Grenzen des Landes und die den verſchiedenen Stämmen zuzuweiſenden Landesgebiete ſowie ein Plan der idealen Gottesſtadt macht den Beſchluß dieſer einzigartigen Schilderung.

III. Dies der Inhalt des Weiſſagungsbuchs. Wie die gegebene Ueberſicht unmittelbar an die Hand gibt, bildet daſſelbe, ſo wie es jetzt vorliegt, ein wohlgeordnetes Ganze, bei welchem die chronologiſche Ordnung Hand in Hand geht mit einer ſachlichen. Wie aber weiter ſchon die Zerlegung des ganzen Buchs in zwei ganz gleiche Hälften, und nicht minder die Einſchaltung der, gerade ſieben, Orakel über auswärtige Völker zwiſchen den iſraelitiſchen Orakeln vor und nach dem Fall Jeruſalems zu Tage treten läßt, iſt dieſe Ordnung nichts weniger als eine zufällige, vielmehr eine von vornherein mit Ueberlegung gemachte. Und es kann weiter keinem Zweifel unterworfen ſein, daß es Ezechiel ſelbſt war, welcher die verſchiedenen und zudem ſämmtlich auf ihn als Verfaſſer zurückzuführenden Orakel in dieſer Weiſe zuſammenſtellte, beziehungsweiſe zuſammenarbeitete. Hält man dieſes feſt, ſo beſeitigt ſich ohne Schwierigkeit eine Reihe von Anſtößen, welche, beſchränkte ſich die ſammelnde Thätigkeit des Propheten lediglich auf eine äußerliche Zuſammenſchiebung der zu verſchiedenen Zeiten concipirten Stücke, allerdings ſich erheben würden. Dahin gehören abgeſehen von dem, bei dieſer Anſicht ſchwer begreiflichen, innern und engen Zuſammenhang, in welchem jetzt die verſchiedenen Orakel miteinander ſtehen (wie ganz anders iſt dieſes bei dem Buch Jeſaja!), einerſeits die auffallend uniformen Zeitangaben (als Tag der Empfängniß eines Orakels erſcheint vorzugsweiſe gerade der erſte des Monats, Kap. 26, 1; 29, 17; 31, 1; 32, 1, oder der fünfte deſſelben, Kap. 1, 1 fg.; 8, 1; 33, 21, oder der zehnte, Kap. 20, 1; 24, 1; 40, 1; ſ. Ewald, „Die Propheten des Alten Bundes“ [2. Aufl., Göttingen 1868], II, 327); andererſeits finden bei dieſer Annahme jene mehrfach uns entgegentretenden ſpeciellen Prädictionen (Kap. 12, 13; 24, 1) ihre hinlängliche Erklärung, mit denen der Prophet aus der Analogie des hebr. Prophetismus heraustreten würde. Wie jene Zeitdaten „unſtreitig aus geſchichtlicher Erinnerung gefloſſen, aber doch ſo allgemein gehalten ſind, daß man merkt, wie der Prophet, als er ſie niederſchrieb, mehr nur noch des Monats oder der Woche, als des ganz beſtimmten Tags ſich erinnern konnte“, ſo haben auch jene Prädictionen ihre jetzige beſtimmte Form erſt bei der Zuſammenarbeitung der Orakel zu unſerm jetzigen Weiſſagungsbuch erhalten. So wenig wie durch dieſe Annahme das wahre Weſen des Propheten in Anſpruch genommen und alterirt wird, ſo nahe liegt dieſelbe angeſichts der notoriſchen Thatſache, daß das Buch Ezechiel ſeine jetzige Geſtalt der ordnenden und überarbeitenden Hand des Verfaſſers verdankt.

IV. Wir wenden uns zu der Betrachtung der theologiſchen Anſchauung des Propheten und des ſchriftſtelleriſchen Charakters ſeines Buchs.

1) a. In erſterer Beziehung iſt vor allem hervorzuheben, daß Ezechiel unter allen altteſt. Propheten als der prieſterlichſte erſcheint. Wie kein anderer unter dieſen

dringt Ezechiel auf Haltung der äußerlichen geſetzlichen Vorſchriften. Unzähligemal wird den Iſraeliten vorgehalten, daß ſie es an der Beobachtung derſelben, an der Befolgung der göttlichen Satzungen und Rechte (man beachte den Plural!) fehlen ließen (Kap. 5, 6; 11, 12; 20, 13. 16. 18. 21. 24. 25; 44, 24); den Unterſchied von rein und unrein unbeachtet ließen (Kap. 22, 26; 24; 44, 23; vgl. auch Kap. 18, 6); die Ruhetage nicht hielten (Kap. 20, 13. 16. 20; 22, 26. 38; 44, 24; vgl. dagegen Jeſ. 1, 13 fg.) u. ſ. w.; glaubt es der Prophet doch ſogar ſelbſt hervorheben zu ſollen (Kap. 3, 14), daß in ſeinen Mund niemals Unreines gekommen! — Indeß unterläßt es derſelbe daneben doch auch nicht, auf die Nothwendigkeit vorheriger Aenderung der ganzen Geſinnung, der Beſſerung des Herzens, die dem Eintritt der meſſianiſchen Zeit voraufgehen müſſe, hinzuweiſen. Den in ihre Heimat zurückkehrenden Iſraeliten verheißt Gott ein neues Herz und einen neuen Geiſt, den er in ihr Inneres legen werde, alſo daß ſie in ſeinen Satzungen wandeln und ſeine Rechte beobachten (Kap. 36, 26 fg.; 11, 19; vgl. Jer. 31, 31—34). Nur, daß auf dieſe Quelle alles äußern ſittlichen Handelns nicht ſo nachdrücklich und häufig hingewieſen wird, wie bei andern Propheten. Das Dringen auf die Beobachtung der einzelnen göttlichen Satzungen und Gebete überwiegt doch durchaus. — Hängt dieſes Werthlegen auf alles Geſetzliche bei Ezechiel zuſammen mit ſeiner Hochſchätzung des Pentateuchs und ſeiner geſetzlichen Partien, ſo ſieht er ſich andererſeits wiederum in der Lage, mit aller Energie einer unter ſeinen Zeitgenoſſen gangbaren Anſchauung entgegenzutreten, welche möglicherweiſe auf eine nicht verſtandene Stelle im Pentateuch (2 Moſ. 20, 5) zurückgeht und welche ſchon von Jeremia in ſeiner Weiſe verwandt ward (Jer. 15, 4; 16, 11. 12): der Anſchauung nämlich, daß die Nachkommen für die Schuld der Vorfahren büßen müſſen, gemäß dem Sprichwort: „Die Väter eſſen Heerlinge, und den Söhnen werden davon die Zähne ſtumpf" (Ez. 18, 2; vgl. Jer. 31, 29 fg.). Dem gegenüber betont Ezechiel (Kap. 18) nachdrücklichſt die Verantwortlichkeit eines jeden für ſeine eigene Sünde und die auch in dem Geſchick, das einen jeden einzelnen trifft, ſich erweiſende volle göttliche Gerechtigkeit. Freilich iſt es ebendeshalb nothwendig, daß das Volk von ſeinen Pflichten und Aufgaben eine klare Erkenntniß habe. Dieſe demſelben zu eröffnen, iſt Sache der Propheten, deren Beruf ebendeshalb wie der ſchönſte und lohnendſte (gilt es doch die Seelen der Menſchen vor dem Abgrund des Verderbens zu bewahren!), ſo andererſeits auch der verantwortungsvollſte iſt: das Blut des vom Propheten nicht gewarnten Sünders wird Gott von jenem ſelbſt fordern (Kap. 3, 17—21).

b. Die meſſianiſchen Erwartungen. Dieſelben ſind immer doppelter Art: theils allgemeine, theils ſpecielle; theils ſolche, die ſich auf das Heil im allgemeinen, theils ſolche, die ſich auf die Perſönlichkeit beziehen, durch welche daſſelbe für die Menſchheit heraufgeführt, beziehungsweiſe, an welche der Eintritt des Heils geknüpft werden ſoll. Beginnen wir die Betrachtung mit der letztern, ſo hat man vielfach bis in die neueſte Zeit in dem von Ezechiel (Kap. 34, 23; vgl. Kap. 36, 27; 37, 24) verheißenen Gottesknecht David, der Iſrael weiden und ſein Hirt ſein werde, den Meſſias im engern Sinn geſehen, eine Verheißung, die in der Sendung Jeſu Chriſti ihre Erfüllung und zwar im Sinn des Propheten gefunden habe. So ſcheinbar dieſe Beziehung auf den Meſſias auf den erſten Blick iſt, ſo ſicher iſt ſie eine falſche. Wer unter dem von Ezechiel verheißenen David zu verſtehen, kann vielmehr nach der Parallelſtelle Kap. 45, 8. 7 keinem Zweifel unterworfen ſein. Bezeichnet iſt damit, wie oben gezeigt, ein Collectivum, die Davidiſche Dynaſtie. Unter der Herrſchaft dieſer durch das Läuterungsfeuer der Verbannung hindurchgegangenen Davididen wird, ſo hofft der Prophet, der neugegründete Gottesſtaat blühen und gedeihen, wird das langerſehnte Heil ſeine Verwirklichung finden. Mit dieſer Hoffnung ſteht aber Ezechiel ebenſo wenig allein, als er ihr Urheber iſt. Sehen wir nämlich von Amos und Hoſea ab, ſo begegnen wir dieſer Hoffnung zuerſt bei Jeremia, wie eine Vergleichung von Stellen (Kap. 23, 5; 30, 9; 33, 14 mit 23, 4; 33, 17. 21. 22. 26) unmittelbar an die Hand gibt. Ezechiel ſchließt ſich lediglich an Jeremia an, nur daß er ſtatt des bei dem letztern gewöhnlichern Ausdrucks „Sproß David's" die Bezeichnung „David" vorzieht, welche ſich indeß auch bei Jeremia bereits als (collectiviſche) Bezeichnung des Davidiſchen Herrſcherhauſes findet (Jer. 30, 9). In dieſer Ausweitung der Hoffnung auf einen perſönlichen Meſſias (Jeſaja, Micha u. ſ. w.) zu einer ſolchen auf eine meſſianiſche, d. h. Davidiſche Dynaſtie, bilden die Genannten den Uebergang von den großen Propheten der aſſyr. Periode zu dem ungenannten exiliſchen (Jeſ. 40—66),

bei welchem auch jene Erwartung der noch allgemeinern weicht, daß das ideale Gottesvolk ſelbſt als „Diener Jahve's" unter der unmittelbaren Leitung Gottes das meſſianiſche Heil theils heraufführen, theils deſſen ſelbſt theilhaft werden ſoll.

Tritt hiernach die Erwartung auf einen zukünftigen idealen Herrſcher, auf den Meſſias im engern Sinn, bei Ezechiel in den Hintergrund zurück, ſo liegen uns in ſeinem Buch um ſo reicher entfaltet vor die allgemein-meſſianiſchen Hoffnungen, insbeſondere die Hoffnung auf eine neue Ordnung der Dinge zum Zweck der Verwirklichung des Heils. Die betreffenden Abſchnitte finden ſich Kap. 34. 36—39. 40—48. Danach erwartet Ezechiel in der meſſianiſchen Zeit eine Sammlung der in der Verbannung zerſtreuten Iſraeliten und Zurückführung derſelben in das Gelobte Land; in demſelben Wiederaufrichtung der alten Theokratie unter Davidiſchen Herrſchern und unter Aufhebung der bisherigen Trennung der beiden Brüderreiche; alles dieſes zudem verbunden wie mit gleichzeitiger ſittlicher Erneuerung, ſo mit gänzlicher Umwandlung der phyſiſchen Natur des Landes, welches mit höchſter Fruchtbarkeit geſegnet und vor den Verwüſtungen wilder Thiere ſichergeſtellt werden wird. Ehe jedoch dieſer Zuſtand des Friedens und der Glückſeligkeit eintreten wird, hat Iſrael erſt noch einen Entſcheidungskampf zu beſtehen, nämlich mit Gog, dem König von Magog (ſ. d.), und ſeinen Scharen, der aber zu Gunſten Iſraels ausfallen und mit völligſter Niederwerfung des Heidenthums enden wird. Wie ſich Ezechiel im einzelnen die Einrichtung des neuen Gottesſtaats denkt, führt der Prophet in der großen Schlußviſion Kap. 40—48 aus.

2) Der ſchriftſtelleriſche Charakter des Buchs. Derſelbe iſt ein ſehr eigenthümlicher, erklärt ſich aber in dieſer ſeiner Eigenthümlichkeit vollkommen wie aus der ganzen Zeitlage, ſo aus der beſondern, oben geſchilderten Geiſtesart des Propheten. Wie 400 Jahre ſpäter der Verfaſſer der großen Danielapokalypſe, ſchrieb auch unſer Prophet in eminentem Sinn im „Druck der Zeiten". Daher der tiefe Ernſt, der das Buch von Anfang bis zu Ende durchzieht und ſich an einzelnen Stellen bis zur Finſterkeit ſteigert. Daher aber auch die Monotonie, welche uns in dem Buche verſchiedentlich entgegentritt, und wohin namentlich die ſtehende Anrede des Propheten gehört: „Menſchenſohn", ſowie das wieder und immer wieder erſchallende: „Auf daß ſie erkennen, daß ich Jahve bin" oder ähnliche Wendungen. Es iſt als ob die ſchwarzen Wolken, welche ſchwer den Horizont Ezechiel's bedeckten, mehrfach auch den freien Flug des Geiſtes gehemmt und ſo jenen Mangel an Abwechſelung zur Folge gehabt hätten, der ſich in dem Buch zeitweilig fühlbar macht. Einigermaßen ſucht Ezechiel dieſen Mangel durch ſtarke, frappirende, zum Theil koloſſale und für uns geradezu abſtoßende und ungenießbare Bilder zu erſetzen, ſowie durch Herbeiziehung bedeutenden gelehrten Materials. In erſterer Beziehung iſt auf Schilderungen wie diejenige Samariens und Judas unter dem Bild von Buhlerinnen (Kap. 18; vgl. Kap. 16), auf Vergleiche wie Kap. 7, 17, auf ſymboliſche Darſtellungen wie Kap. 4, 12 fg. zu verweiſen. Wie hier ſeine Phantaſie bis an die äußerſten Grenzen des Erlaubten vorſchreitet, ſo iſt ſie in andern Darſtellungen wenigſtens maß- und regellos und producirt ebendeshalb Bilder und Symbole, welche ſich vorſtellig zu machen und zur Anſchauung zu bringen platterdings unmöglich iſt. Dies gilt namentlich von Ezechiel's Schilderung der Cherubim (ſ. d.; Kap. 1 und 10; vgl. auch Kap. 12, 3 fg.). Aber auch durch Anhäufung gelehrten Materials ſucht Ezechiel jenen Mangel einigermaßen zu paralyſiren. Das tritt ſchon in den Schilderungen der Theophanien Kap. 1 fg., 10 hervor, am in die Augen ſpringendſten bei der Schilderung des tyriſchen Völkermarktes (Kap. 27), wo der gelehrte Dichter den Propheten total in den Hintergrund zurückgedrängt hat. Auch der mathematiſch genaue Entwurf des zukünftigen Tempels (Kap. 40—48) iſt ganz gegen die Art der frühern Propheten. Ueberwiegend ſehen wir hier Kunſt und Ueberlegung an die Stelle dichteriſch-prophet. Urſprünglichkeit treten. Dennoch aber hieße es dem Propheten unrecht thun, wollte man dem gegenüber nicht andererſeits auch hinweiſen auf zum Theil wahrhaft großartige Schilderungen, wie die Beſchreibung der Viſion Kap. 37, 1—14, oder ſo tief empfundene Stücke, wie die rührende Elegie auf das Schickſal der „Fürſten Iſraels", Joachas und Zedekia, und des iſraelitiſchen Volkes (Kap. 19). Es mag verſtattet ſein, dieſelbe hier einzufügen; ſie lautet:

I.

Wie iſt doch deine Mutter
Zur Löwin geworden,
Die da lagert zwiſchen Löwen,
Unter Jungleuen aufzieht ihre Jungen.

Groß zog ſie eins von ihren Jungen,
Ein Jungleu ward's;
Zu rauben lernt' er,
Menſchen fraß er.

Von ihm vernahmen Völker,
Fingen ihn in ihrer Grube,
Führten ihn mit Haken
Fort nach Aegyptenland.

II.

Sie ſah, wie er ihr entriſſen,
Verloren ihre Hoffnung war;
So nahm ſie eins von ihren Jungen,
Zum Jungleu machte ſie's.

Unter Löwen erging der ſich,
Ein Jungleu ward's,
Zu rauben lernt' er,
Menſchen fraß er.

Ihre Paläſte zerbrach er,
Ihre Städte vereinſamte er,
Verödet ward das Land und was darinnen,
Ob des Gedröhnes ſeines Brüllens.

Wider ihn Nationen
Ringsher aus den Landſchaften
Stellten auf ihre Netze,
Fingen ihn in ihrer Grube.

Setzten ihn in den Käfig mit Haken,
Führten ihn zum König von Babel,
Schleppten ihn auf hohe Burgen,
Auf daß nimmer ſeine Stimme auf den Bergen Iſraels gehört ward.

III.

Deine Mutter war wie eine Rebe,
Gepflanzt an Waſſerbächen,
Fruchtbar und zweigereich
Ward ſie von vielen Waſſern.

Und hatte kräft'ge Stöcke,
Zu Herrſcherſtäben gut,
Hoch zwiſchen Wolken ragte hin ihr Wuchs
Und ſtolz ward ſie in ihrer Höhe ob ihrer Aeſte Fülle.

Da ward im Grimm ſie ausgeriſſen, zu Boden hingeſtreckt;
Der Oſtwind dörrte ihre Früchte,
Die abgeriſſen dann vertrockneten;
Die ſtarken Stöcke — Feuer fraß ſie.

Und nunmehr iſt verpflanzt ſie in die Wüſte,
Ins dürre Land, ins durſtige;
Und Feuer ging aus vom zweigereichen Aſte,
Fraß ihre Frucht: an ihr kein kräft'ger Stock, kein Stab zum Herrſchen mehr!
Ein Klaglied iſt's; zum Klaglied iſt's geworden.

Meiſterhaft iſt hier in den erſten beiden Strophen die Schilderung des Schickſals der unglücklichen Herrſcher in ſeinem grellen Contraſt zu ihrem muthigen, aber freilich auch von Selbſtüberhebung nicht freien Handeln. Von eigenthümlicher Wirkung iſt auch die offenbar mit Abſicht beobachtete Gleichmäßigkeit der Schilderung wie des Treibens, ſo des Schickſals der beiden Könige. In der dritten Strophe iſt der im engern Sinn elegiſche Ton äußerſt glücklich getroffen. Das Lied kann nach Anlage und Ausführung dem Beſten, was die hebr. Lyrik hervorgebracht hat, an die Seite geſtellt werden.

Ein Uebelſtand macht ſich indeß ſelbſt bei dieſen beſten Erzeugniſſen der dichteriſch-prophet. Begeiſterung Ezechiel's fühlbar: das iſt eine gewiſſe Breite und Gedehntheit im Ausdruck und in der ganzen Darſtellung, die dann namentlich bei den prophet. Reden und Schilderungen hervortritt. Ganz natürlich freilich! Concipirte doch Ezechiel ſeine Reden und Parabeln vorzugsweiſe am Schreibtiſch in voller Muße und nicht, wie ein Jeſaja, Amos oder Hoſea, im Drang des Augenblicks; war er doch ſomit nicht wie dieſe durch die Lage der Dinge ſelbſt genöthigt, ſich kurz zu faſſen, und mit wenigen Worten viel zu ſagen. So erklärlich aber demnach gerade dieſe Eigenart der Ezechieliſchen Darſtellung iſt, ſo gewiß involvirt ſie einen weſentlichen redneriſchen Mangel und documentirt ihrerſeits die große Wendung, welche mit Ezechiel in der altteſt. Prophetie eingetreten war.

Die Sprache Ezechiel's iſt als diejenige eines verhältmißmäßig ſpäten, dazu im Ausland lebenden Schriftſtellers bereits ſehr entartet und weiſt, bei manchem Abſonderlichen in grammatiſcher und lexikaliſcher Hinſicht, namentlich auch viele Aramaismen und Arabismen auf. Der Text des Buchs gehört theils infolge von nachläſſigem Abſchreiben, theils infolge von Gloſſen, welche, durch die Schwierigkeit des Wortverſtändniſſes veranlaßt, vom Rand in den Text eindrangen, zu den incorrecteſten des A. T. und fordert deshalb vielfach Emendation. Beſondere Verdienſte um die Herſtellung des urſprünglichen Wortgefüges, ſowie um das Verſtändniß des Propheten überhaupt, haben ſich in neuerer Zeit erworben: Ewald, a. a. O. (2. Ausg., Göttingen 1868 fg.); Hitzig, „Der Prophet Ezechiel erklärt" (Leipzig 1847); und für das Stück Kap. 40 fg. auch Böttcher und Thenius in des erſtern „Proben altteſtamentlicher Schrifterklärung" (Leipzig 1833), S. 218—365.

Schrader.

Ezjongeber, eine Stadt der Edomiter am älanitiſchen Arm des Arab. Meerbuſens (4 Moſ. 33, 35; 5 Moſ. 2, 8), nahe bei Elath (ſ. d; 1 Kön. 9, 26), mit einem Hafen, von wo aus Salomo's Schiffe nach Ophir ſegelten (1 Kön. 9, 26; 2 Chron. 8, 17), während dort die Kauffahrteiſchiffe Joſaphat's zerſchellten (1 Kön. 22, 49; 2 Chron. 20, 36. 37). Die Stadt iſt ſpurlos verſchwunden. Allem Anſchein nach hatte ſie, obigen Stellen zufolge, mit Elath einen gemeinſamen Hafen. Wenn Joſephus („Alterthümer", VIII, 6, 4) dieſelbe — damals unter dem Namen Berenice — ebenfalls „nicht weit von der Stadt Ailana" verlegt und auch arab. Geographen für die frühere Zeit noch eine Stadt Aßjûn nahe bei Aila kennen, wo es viele Dattelpalmen, Felder und Obſt gegeben habe, ſo iſt Ezjongeber ohne Zweifel ſüdlich bei Aila (Elath), etwa an der Stelle der heutigen Feſte Akaba, und der Hafen an der Südſeite des ſüdlich bei Akaba ans Meer herantretenden Berges zu ſuchen. Dazu paßt auch, daß Ezjongeber in der Wortbedeutung (= fetter [Kameels-]Rücken) mit Akabah übereinkommt und ſich, ſüdöſtlich, hinter der Feſte der hohe Rücken el-Akhab erhebt, an deſſen ſüdlichem Ende der kleine Wadi Elteyt herabkommt, in welchem, an der Mündung deſſelben, eine halbe Stunde ſüdlich von der Feſtung Akaba, die Trümmer eines arab. Forts oder Caſtells, Namens Kuſr el-Bedawy, ſich finden, das vielleicht zum Schutz der Pilgerkaravanen gedient haben mag, ehe die jetzige größere Feſte gebaut wurde. Jedenfalls war Ezjongeber auf der Oſtküſte des älanitiſchen Buſens gelegen und darf darum ebenſo wenig in dem kleinen Wadi mit ſalzigem Waſſer, el-Gudjan, der in einiger Entfernung nördlich von Akaba von den weſtlichen Bergen nach el-Arabah hineingeht, geſucht werden, als auf der Weſtküſte des Buſens, etwa in der Bucht am Ausgang des Wadi Emrag, und vielleicht zugleich auf der gegenüberliegenden Inſel el-Kurejjeh, einem höchſtens eine Viertelſtunde langen Granitfelshügel mit den Ruinen einer arab. Stadt aus dem 12. Jahrh., auch nicht an der Bucht von Merſa (Minna) Dahab (ſ. Di-Sahab), oder gar in dem geräumigen, von hohen Felſen umgebenen (Doppel-) Hafen Schûrm, unweit vom ſüdlichen Ende des Weſtufers. Kneucker.

F.

Fabel. Wie man ſich von der Poeſie der Semiten häufig die falſche Vorſtellung macht, als ſei ſie eine überaus phantaſtiſche, duftige und farbenreiche Geiſtesblume, während

ſie in Wahrheit ziemlich dürr iſt und dieſelben Gedanken und Bilder immer und immer wiederbringt, ſo gehört es auch zu den fables convenues, zu meinen, daß der ſemitiſche Orient an Fabeln reich ſei, während er Fabeln im echten Sinn des Wortes gar nicht hat. Verſteht man nämlich unter Fabel mit Leſſing „jenen gemeinſchaftlichen Rain zwiſchen Moral und Poeſie", jene kürzeſte Dichtungsform, in der die poetiſche Erfindung nicht Selbſtzweck iſt, ſondern etwas außer ihr Liegendes, die moraliſche Belehrung, zum Zweck hat, welcher der moraliſche Satz das erſte iſt, dem als zweites die Erfindung einer möglichſt einfachen Handlung wie ein Gewand übergeworfen wird, das um ſo beſſer ſeinem Zweck entſpricht, je weniger es bauſcht und Falten wirft, je raſcher es die Contouren, welche es deckt, ganz überſchauen läßt — ſo wird man mit mehr Recht dem ſemitiſchen Orient die Fabel gänzlich beſtreiten, als ihm dieſelbe zuſchreiben können. Das, was er hingegen beſitzt, reichlich hervorbringt und was ſeiner ganzen höhern Rede die eigentliche Färbung gibt, das iſt das Gleichniß, das breiter ausgeführt zur Parabel (ſ. d.) wird. Das Gleichniß aber und die Fabel ſtehen in einem Gegenſatz zueinander, der auf die ganze Darſtellungsform vom weſentlichſten Einfluß iſt, und der auf dem verſchiedenen Zweck beider Dichtungsarten beruht.

Die Fabel nämlich will die praktiſche Richtigkeit und Anwendbarkeit irgendeiner moraliſchen Wahrheit an einem Beiſpiel darthun, ſie ſetzt dabei voraus, daß die Hörer oder Leſer jene Wahrheit ſchon im Bewußtſein tragen, und empfiehlt derſelben gemäß zu handeln, vermittels des argumentum ab utili et a tuto; ob dabei dieſe Wahrheit am Anfang oder Schluß der möglichſt knapp zu haltenden Erzählung einer Handlung, die jener Wahrheit widerſprechend oder gemäß vollzogen iſt, wirklich ausgeſprochen iſt oder nicht, erſcheint daneben für das Weſen der Fabel ſehr gleichgültig, für welches nur das maßgebend iſt, daß in der Erzählung kein Zug vorkommt, der für die moraliſche Abſicht nicht nöthig iſt. Dieſe nothwendige Knappheit der Fabel bringt es mit ſich, daß ſie die Mühe des Individualiſirens möglichſt vermeidet, und daß ſie ſtatt weitläufiger Charakterbeſchreibung es vorzieht, ſolche Träger der Handlung einzuführen, deren Charaktere ſchon bekannt ſind, die das gemeine Bewußtſein für Typen derſelben erachtet. Daher die Vorliebe für ſolche Thiere und Pflanzen als Sprecher, deren hervorſtechende Eigenthümlichkeiten ſo deutlich ſind, daß die Erzähler ſich jedes weitere Beſchreiben erſparen können, die mit der Erwähnung des Fuchſes, Löwen, Raben, der Eiche, Palme, Binſe, des Windes, der Sonne u. ſ. w. ſchon die moraliſchen Eigenſchaften der Schlauheit, Tapferkeit, Unverſchämtheit, Kraft u. ſ. w. genügend andeuten.

Ganz anders ſtellt ſich die Beſonderheit des Gleichniſſes, das nicht bekannte Wahrheiten auf dem Wege des Beiſpiels einſchärfen will, ſondern vielmehr Unbekanntes, in ſeiner Bedeutung kaum Geahntes durch Paralleliſirung, d. h. durch den Nachweis von Aehnlichkeiten mit ſchon Bekanntem zu erläutern ſucht. Hieraus ergibt ſich, daß, je mehr ähnliche Züge das Bekannte mit dem gemeinſam hat, was veranſchaulicht werden ſoll, um ſo eher das Gleichniß ſeinen Zweck erfüllt, daß alſo hier die individualiſirende Ausmalung an ihrer rechten Stelle iſt, welche die Fabel principiell zu vermeiden ſtrebt. Der Unterſchied aber des Gleichniſſes von der Parabel beſteht dann nur noch darin, daß das Gleichniß ein Bild oder eine einzelne Scene vorführt, weil es nur einen einzelnen Punkt zu veranſchaulichen beſtimmt iſt, während die Parabel, eine ganze Reihe von Handlungen mit ihren Motiven und Folgen zu beleuchten beſtimmt, die Form der Erzählung wählen muß, welche die Entwickelung in den Ereigniſſen ſelbſt zur Anſchauung bringt. Je mehr paſſende individuelle Züge eine ſolche paraboliſche Erzählung enthält, um ſo zweckmäßiger, alſo beſſer iſt ſie. — Beide, Fabel wie Parabel, können einem freien Lehrtrieb entſpringen, aber die Fabel läßt ſich nicht auf eine Aufforderung hin produciren, während die Parabel häufig auf eine directe Aufforderung des für etwas nicht völlig Verſtandenes weitere Aufklärung verlangenden Hörers hin gebildet und vorgetragen wird, und umgekehrt in Frageform, dem Räthſel ähnlich ausgeſprochen, zu einer Entſcheidung herausfordert, die auf dem Schluß der Analogie oder a majori ad minus und umgekehrt beruht. — Erläuternde Parabeln ſind daher häufig bei den jüd. Religionslehrern, Fabeln aber nicht, und die Wendungen: „Wem gleicht dies?" oder „Ich will dir die Sache am Gleichniß klar machen!" dienen oft als Einleitungen zu ſcharfgezogenen Parallelen. Aber alle Parabeln beziehen ſich auf ein zu erläuterndes und unbekanntes Specielles, mag dies nun vorher

angedeutet ſein oder ſpäter aus der Parabel abgeleitet werden, die Fabel hingegen exemplificirt etwas Bekanntes mit möglichſt wenig Umſchweif, und wenn Phädrus meint:

Duplex libelli dos est — quod risum movet,
Et quod prudenti vitam consilio monet,

ſo iſt das risum movere ſchon zu viel und verwiſcht das rechte Weſen der Fabel.

Nach dieſer Auseinanderſetzung wird es kaum nöthig ſein zu bemerken, daß diejenigen Erzählungen der Bibel, die man als althebr. Fabeln angeſehen hat, nichts weniger ſind als dies. Richt. 9, 8—15, die Erzählung von den Bäumen, die als Oelbaum, Feigenbaum und Weinſtock die Königswürde ablehnen, den Dornbuſch zum Herrſcher machen wollen, iſt eine Parabel, die dazu dienen ſoll, die Unwürdigkeit, einen Abimelech als König zu ertragen, zu verdeutlichen; die Botſchaft des Joas von Iſrael an den ſchwächern Amazia von Juda, mit dem er keine Verbindung haben wollte: „Der Schlehdorn auf dem Libanon ſandte zur Ceder auf dem Libanon und ſprach: Gib deine Tochter meinem Sohn zum Weibe! Aber es kamen die wilden Thiere auf dem Libanon und zertraten den Schlehdorn“ (2 Kön. 14, 9), iſt ebenfalls nur eine paraboliſche, zugleich ihre eigene Begründung enthaltende Abfertigung.

Schließlich erübrigt noch anzuführen, daß, wie bei den Hebräern, ſo auch bei den Arabern, alte Fabeln bisjetzt nicht bekannt ſind, daß der Name Lokman, der bei ihnen der Träger der Fabeldichtung iſt, urſprünglich einem einfachen Moraliſten beigelegt wurde, ohne daß ſeiner Fabeln Erwähnung geſchieht, die ohnehin von Aeſop ſtammen, und daß der angebliche aramäiſche Fabeldichter Sopos nach Geiger's nahe liegender Vermuthung kein anderer als der bearbeitete Aeſopos ſelbſt iſt, dem man jetzt wol allgemein Phrygien als Vaterland zuweiſt (vgl. Sprenger, „Das Leben und die Lehre des Mohammad“ [Berlin 1861], I, 93, und in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, XIV, 588). Und wenn endlich Babrius (Fabulae Aesopeae, ed. Lachmann [Berlin 1845], S. 66) erklärt, daß die Fabel eine Erfindung alter Syrer ſei, die unter Ninus und Belus waren, und daß Aeſop nur den Griechen ſie zuerſt erzählt habe, ſo iſt zu beachten, daß der Choliambenſchreiber ſein Buch einem ſyr. Königsſohn widmete, dem Branchus, Alexander I. Theopator's, Euergetes' Sohn, der durch Tryphon's Nachſtellungen umkam, und daß einem ſolchen gegenüber die Hinweiſung auf altſyr. Weisheit nicht gerade als vollwichtiges Zeugniß gelten kann. Die Araber erklären ihren Lokman für einen abyſſin. Sklaven (Nawawi's Biograph. Dict. u. d. W.). Lauth's Abhandlung „Ueber die Thierfabel bei den Aegyptern“ (in den „Abhandlungen der hiſtoriſchen Claſſe der königl. bayer. Akademie der Wiſſenſchaften“ [München 1867], Bd. 10) bleibt den Beweis für ihre Theſe, Aeſop's Fabeln ſeien aus Aegypten gekommen, mehr als ſchuldig. Merx.

Fackel. Im ganzen Alterthum finden wir den Gebrauch der Fackeln, die auch in der Bibel oft erwähnt werden. Wenn der Tageshitze wegen die kühle Nacht benutzt wurde, machten die ungebahnten Wege auf Reiſen, der Mangel der Straßenbeleuchtung in den Städten das Licht der Fackeln nothwendig. Sie waren geeignet, nicht nur der Schiffahrt, ſondern auch bei der Eröffnung des Kampfes als Signale zu dienen. Ihre weithin leuchtende Flamme verleiht den aus dem Alltagsleben hervorragenden Zeitpunkten einen feierlichen Schein; daher waren im Alterthum bei ſolchen Gelegenheiten Fackeln ſelbſt am Tage gebräuchlich, als: bei Hochzeiten, Leichenbegängniſſen u. dgl.; bei feſtlichen Anläſſen wurden ſelbſt ganze Städte mit Fackeln beleuchtet. Auch unter den Hebräern ſehen wir beim feierlichen Empfang (2 Makk. 4, 22) oder bei Begleitung hochgeſtellter Perſonen (Judith 13, 15) brennende Fackeln, wie auch die Hochzeitfeier unter künſtlicher Beleuchtung begangen wurde (Matth. 25, 1 fg.). Ueber die Beſchaffenheit der Fackeln ſchweigt die Bibel; wir können als zuverläſſig annehmen, daß ſie der bei andern Völkern gewöhnlichen gleich geweſen ſei. Bei den alten Griechen beſtanden die Fackeln zunächſt aus Reiſern oder Holzſpänen, die, ehe die Lampen aufkamen, auch zur Beleuchtung des Hauſes dienten; auch in Rom war die älteſte und gemeinſte Fackel der Kienſpan, der heute noch in unſern Hochgebirgsgegenden leuchtet. Bald wurden Werch, Stricke, Hadern mit leichtbrennenden Stoffen, als: Pech, Naphtha u. dgl., getränkt und als Fackel benutzt. Derlei Brennmaterial wird auch unter den „Fackeln“ zu verſtehen ſein, die Simſon den Beſtien an die Schwänze befeſtigte, um durch ſie den Philiſtern Schaden zuzufügen (Richt. 15, 1—3). Niebuhr hat die Fackeln der Vornehmen zu Bagdad aus zuſammengerollten, mit Naphtha getränkten Lumpen beſtehend gefunden. Aehnlich mochten die Fackeln geweſen ſein, die Gideon bei dem Ueberfall der Midianiter an ſeine Mannſchaft vertheilte, welche ſie in

Krügen verbarg, nach deren Zerbrechen ſie hellaufleuchteten und den Feind verwirren mußten (Richt. 7, 16 fg.). In manchen Gegenden des Morgenlandes hat man Körbe aus Drahtgitter, die mit Brennſtoff angefüllt an Stangen getragen werden. Die Griechen und Römer bedienten ſich in ſpäterer Zeit metallener, kelchförmig auslaufender Cylinder, die das Brennmaterial enthielten. Bei den Hindus beſtehen die Fackeln aus Hadern, die zuſammengedreht, in eine Metallröhre geſteckt und mit Oel begoſſen werden. — Das weitſtrahlende, den Zug der Luft überdauernde Licht der Fackel, welche darum bei uns auch „Windlicht" heißt, bot den bibliſchen Schriftſtellern glückliche Vergleiche mit der von Iſrael ausgehenden Lehre (Jeſ. 62, 1) und deren Verbreitung, die zugleich eine Vernichtung des Heidenthums iſt, das wie Stroh von der Fackel verzehrt wird (Sach. 12, 6). Auch die Augen der Engel (Dan. 10, 6), die Zeugen der Wahrheit (Offb. 8, 10) werden mit Fackeln verglichen. Roskoff.

Fahnen. Es iſt den Umſtänden ganz angemeſſen, wenn das Volk Iſrael auf ſeinem Zug durch die Wüſte kriegeriſch geordnet in beſtimmte Heereshaufen abgetheilt iſt und dieſe durch hervorragende Merkmale, durch Fahnen, ſich kennzeichnen. Nach der bibliſchen Ueberlieferung führten je drei Stämme ein „Degel", d. h. ein fernhin glänzendes, alſo bemerkbares Zeichen (4 Moſ. 1, 52; 2, 2 fg.; 10, 14 fg.). Die Fahnen wurden dann auf die darunter ziehenden Heeresabtheilungen übertragen, wie es heute noch üblich iſt, und unter dem Ausdruck „Fahne" eigentlich die Mannſchaft verſtanden, daher die Redensart: lagern oder fortziehen nach ihren Fahnen (4 Moſ. 2, 31. 34). Die Beſchaffenheit der iſraelitiſchen Fahnen gibt die Bibel nicht an, erſt im Talmud werden dieſe näher beſchrieben mit Beziehung auf den ſogenannten Segen Jakob's (1 Moſ. 49), der im Grunde eine Weiſſagung der Schickſale iſt, die den iſraelitiſchen Stämmen bevorſtehen, und womit Jakob beim Herannahen ſeines Todes von den Seinigen Abſchied nimmt. Außer dieſem und dem „Segen Moſe's" (5 Moſ. 33) kennen wir aus dem übrigen Alterthum mehrere ſolcher Vorherverkündigungen Sterbender, weil die Alten den letztern einen Seherblick in die Zukunft zuerkannten. Nach der Beſchreibung des Talmud ſoll die Fahne der drei Stämme Juda, Iſſaſchar und Sebulon das Bild eines Löwen in dem Fahnentuch eingeſtickt getragen haben (vgl. 1 Moſ. 49, 9); der Stamm Ruben mit Simeon und Gad einen Menſchen, mit Beziehung auf Ez. 1, 5 fg., wo die Thiergeſtalten mit der Menſchengeſtalt als bibliſche Bezeichnungen der Träger des göttlichen Thronwagens vorkommen; der Stamm Ephraim mit Manaſſe und Benjamin das Bildniß des Stiers, und der Stamm Dan mit Aſcher und Naphtali das des Adlers. Die Rabbinen glauben auch zu wiſſen, daß die Farbe jeder Fahne nach den Abtheilungen der Stämme verſchieden und zwar in Uebereinſtimmung mit der Farbe der Edelſteine am Bruſtſchild des Hohenprieſters geweſen ſei. Den Einwand, daß Fahnen mit ſolchen Bildern als Symbolen einzelner Volksabtheilungen leicht in Darſtellungen von Stammesgötzen hätten ausarten können und daher gewiß nicht erlaubt geweſen wären (vgl. 2 Moſ. 20, 4; 5 Moſ. 4, 23; 5, 8), ſuchen jüd. Gelehrte dadurch zu beſeitigen, daß die talmudiſchen Angaben mit dem Bilderverbot nicht im Widerſpruch ſtehen, da die Bildniſſe eingeſtickt und ſomit gleich der Bildermalerei erlaubt geweſen wären. Uns müſſen dieſe talmudiſchen Detailangaben über die Fahnen, worüber die bibliſche Ueberlieferung ſchweigt, als ſagenhaft erſcheinen, theils wegen ihrer großen Genauigkeit, theils wegen ihrer Rückbeziehungen auf die Vorherverkündigung Jakob's. Obſchon wir aber über die nähere Beſchaffenheit der iſraelitiſchen Heeresfahnen und über die der kleinern Volksabtheilungen nichts Beſtimmtes wiſſen, dürfen wir doch als wahrſcheinlich annehmen, daß ſie aus einer langen Stange mit irgendeinem darauf befeſtigten Abzeichen beſtanden haben, da wir ſolche auch bei andern Völkern im Alterthum üblich finden. Die alten Perſer trugen einen goldenen Adler auf einer Lanze als Heereszeichen, die Aegypter metallene Thier- oder Götterbilder, die Adler der Römer ſind bekannt und ihre Cohorten führten verſchiedene andere Zeichen, wo urſprünglich nur ein Büſchel Gras auf einer Stange zum Feldzeichen gedient hatte; bei den alten Germanen vermuthet man Thierbilder als Heereszeichen und im Mittelalter war die Heeresfahne ſo groß, daß man ſie auf einem eigenen Wagen führen mußte.

Die Luther'ſche Ueberſetzung hat das Wort „Panier" auch an Stellen, wo der Grundtext ſich des Ausdrucks „Nes" bedient, ein weithin ſichtbares Zeichen, das auf Höhen und kahlen Bergen aufgeſtellt ward (Jeſ. 5, 26; 11, 12; 13, 2; 18, 3), um den Iſraeliten den Sammelplatz zu bezeichnen (Jer. 4, 6). Wir können uns daſſelbe als eine

hohe Stange, etwa mit einem flatternden Tuch darauf, vorſtellen. Daſſelbe Wort kommt auch in der Bedeutung einer Schiffsflagge vor (Ez. 27, 7; Jeſ. 33, 23). Roskoff.

Farben. Die Hebräer haben, ſoviel ſich aus der Bibel erſehen läßt, nur wenige Farben unterſchieden. Weiß (labán), ſchwarz (šaḥór, ḥûm), ſchwärzlich (šeḥarḥór), roth ('adóm), röthlich ('adamdám), rothbraun (sarók), grün (jarák), grüngelb (jeraḳraḳ) ſind alle adjectiviſchen Farbenbenennungen, die ſich im A. T. finden. Dazu kommen noch mehrere Subſtantive, welche Farbeſtoffe in ihrem Urſprung bezeichnen, nämlich: Karmoiſin, (šaní, karmíl; Luther: roth, blutroth, roſinfarben, Purpur), Purpurroth ('argamán; Luther: Scharlach), Bergroth (šašár; Luther: roth), Purpurblau (teḥélēth; Luther unrichtig: gelb, Gelbwerk, gelbe Seide). Jede Hauptfarbe hatte ihre beſtimmte Bedeutung. Weiß iſt die Farbe des Lichts und darum auch der himmliſchen Geiſter, wenn ſie in ſichtbarer Geſtalt auf Erden erſcheinen (Matth. 28, 3; Mark. 16, 5; Joh. 20, 12). Das koſtbare Purpurroth iſt Abzeichen königlicher Würde und kommt auch denen zu, welche fürſtliche Gunſt zu hohen Ehren erhebt (Richt. 8, 26; Eſth. 8, 15; Dan. 5, 7. 16. 29). Auch Götterbilder wurden mit Purpur bekleidet (Jer. 10, 9) oder mit Bergroth angeſtrichen (Weish. 13, 14; vgl. Ez. 23, 14). Ungetrübte Freude und Lebensluſt wählt helle, prächtige Farben (2 Sam. 1, 24), während matte und trübe in Zeiten der Trauer und Buße am Platz ſind (Mal. 3, 14). So erklärt ſich auch die Farbenſymbolik Offb. 6, 2 fg. ohne Schwierigkeit: das weiße Pferd deutet auf Sieg und Heil (vgl. Kap. 19, 11), das rothe auf Krieg und Blutvergießen (Kap. 12, 3; 17, 3), das ſchwarze auf Miswachs und Hungersnoth, das fahle trägt die Farbe des Todes. Nicht ſo leicht verſtändlich iſt die Wahl der Farben in den dieſen Stellen zu Grunde liegenden Viſionen Sach. 1, 8; 6, 2 fg.; über welche die wiſſenſchaftliche Bibelauslegung noch zu keinem völlig befriedigenden Reſultat gelangt iſt. Im hebr. Cultus nehmen vier Farben eine bedeutungsvolle Stelle ein: Purpurblau, Purpurroth, Karmoiſin und Weiß (weißer Byſſus). Sie erſcheinen zuſammen an den Teppichen und Vorhängen der Stiftshütte (2 Moſ. 25, 4; 26, 1. 31. 36; 35, 6 fg.; 36, 8 fg.) und an der Prieſterkleidung (2 Moſ. 28, 5 fg., 15; 39, 1); ferner waren für die heiligen Geräthe karmoiſinrothe und dunkelblaue Decken beſtimmt (4 Moſ. 4, 6 fg.), karmoiſinrothe Wolle wurde bei Reinigungsgebräuchen angewendet (3 Moſ. 14, 4. 6, 51 fg.; 19, 6), und aus purpurblauen Fäden beſtanden die Troddeln an den vier Ecken des Oberkleides (4 Moſ. 15, 38). Die Symbolik der genannten vier Farben, welche jedenfalls nicht allein wegen ihrer Koſtbarkeit vorgezogen wurden, erläutern Philo und Joſephus dahin, daß der weiße Byſſus die Erde bedeute, aus der er entſproſſen, Purpurblau die Luft, Purpurroth das Meer, aus dem es gewonnen wird, und Karmoiſin das Feuer. Sie geben damit wahrſcheinlich die herrſchende Anſicht ihrer Zeit wieder, ob aber auch den urſprünglichen Gedanken, auf dem die Wahl jener Farben beruhte, iſt zweifelhaft. Die Frage nach dem urſprünglichen Sinn dieſer Farbenzuſammenſtellung iſt in neuerer Zeit zu wiederholten malen mit Scharfſinn und Gelehrſamkeit behandelt worden, aber auf eine endgültige Löſung derſelben wird wol aus Mangel an ausreichenden Anhaltspunkten verzichtet werden müſſen. Vgl. beſonders Bähr, „Symbolik des moſaiſchen Cultus" (Heidelberg 1837—39), I, 303 fg.; auch de Wette, „Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie", 4. Aufl. bearbeitet von Räbiger (Leipzig 1864), S. 152 fg. Krenkel.

Faſten. Ein uralter religiöſer Brauch des Morgenlandes, wo längere Enthaltung von Speiſe wegen des Klimas weniger beſchwerlich iſt als bei uns. Während ſich daher bei Griechen und Römern nur vereinzelte Beiſpiele finden, daß einzelne oder ganze Städte faſten, geht dieſe Uebung beſonders in Aegypten, dem Stammland ſo vieler religiöſen Bräuche und Vorſtellungen des Alterthums, im Schwange, wie ſchon Herodot (II, 40; IV, 186) erzählt, und zwar weihte man ſich durch Faſten namentlich für gewiſſe Opferhandlungen. Auch die ind. Vedas legen Faſtenübungen auf, und im Monat Ramadan eſſen und trinken noch heute die Türken, wenigſtens ſolange die Sonne ſcheint, abſolut nichts. Bezeichnend iſt es dagegen für die poſitive Schätzung irdiſcher Lebensgüter und den nüchternen Realismus der Religion Zoroaſter's, daß hier das Faſten eine ſolche Stätte im religiöſen Thun nicht gewonnen hat. Heute vollends unterſcheiden ſich z. B. in Indien die Parſis von den ſie umgebenden faſtenden Anhängern Mohammed's und Manu's ſehr bemerkbar durch die höher taxirten Genüſſe des Gaumens. Wie bei ihnen der Grundſatz herrſcht, daß dem Leibe ſein Recht werden müſſe, im übrigen aber der Zweck des Lebens in der Arbeit geſucht wird, ſo ſpricht ſich umgekehrt in dem Faſtengebot ſchon

von vornherein ein gewiſſes Mistrauen bezüglich der Vereinbarkeit der geiſtigen und der leiblichen, der religiöſen und der profanen Zwecke des menſchlichen Daſeins aus.

Das A. T. hat für Faſten den Ausdruck Sum und den noch viel bezeichnendern ʿinna naphšo, wörtlich: „ſeine Seele herabſtimmen, ſchwächen, demüthigen"; denn das Faſten erſcheint dem Hebräer ähnlich wie das Klagen und Kleiderzerreißen als Ausdruck und Darſtellung der Demüthigung des Menſchen. „Bekehret euch zu mir von ganzem Herzen" — ſpricht der Herr bei Joel (Kap. 2, 12) — „mit Faſten und mit Weinen und mit Klagen." Daher das Faſten weſentlich den Charakter der Bußtrauer hat und beſonders, nach dem Geſetz ſogar einzig, am großen Verſöhnungstag eine Rolle ſpielt (3 Moſ. 16, 29. 31; 23, 27. 32; 4 Moſ. 29, 7; Apg. 27, 9). Aber auch außerordentliche Faſttage kamen vor (Jer. 36, 9; 1 Kön. 21, 12; 2 Chron. 20, 3). Man unterzog ſich dem Faſten entweder nach einer öffentlichen Verſündigung (1 Sam. 7, 6), nach Unglücksfällen (Richt. 20, 26; 1 Sam. 31, 13; Bar. 1, 5) und Landplagen (Joel 1, 14; 2, 15) oder zur Abwendung einer drohenden Gefahr (1 Sam. 7, 6; Eſra 8, 21. 23; Jon. 3, 5. 7; 1 Makk. 3, 47; 2 Makk. 13, 12; Judith 4, 9. 10. 13; 6, 19). So feierte man z. B. nach dem Exil die Tage, da die Belagerung begonnen hatte (2 Kön. 25, 1; Sach. 8, 19 fg.), da die Chaldäer zuerſt in die Stadt eingebrochen waren (Jer. 52, 6 fg.), Nebukadnezar den Tempel zerſtört hatte (2 Kön. 25, 8 fg.; Jer. 52, 12; Sach. 7, 3. 5) und Gedalja ermordet worden war (2 Kön. 25, 25; Jer. 41, 1 fg.). Aber auch Bezirksfaſten kamen vor (Joſephus, „Leben", Kap. 56), und wenn der Regen zu lange ausblieb, pflegte das Synedrium ein Faſten auszuſchreiben. Die Privatfaſten berührt das Geſetz nur bei Gelegenheit der Ordnung der Verhältniſſe von abhängigen Perſonen (4 Moſ. 30, 11—16). Auch ſolche Privatfaſten galten meiſt der Trauer über Familienvorgänge (1 Sam. 1, 7; 20, 34; 2 Sam. 1, 12; 1 Kön. 21, 27; Eſra 10, 6; Neh. 1, 4), oder ſie ſollten geradezu als Bußübung Unglück abwenden (2 Sam. 12, 16—23; Eſth. 4, 3. 16). Gewöhnlich faſtet man daher in Aſche und Trauerkleidern (1 Makk. 3, 47), und zwar von einem Abend bis zum andern (Joſephus, „Alterthümer", III, 10, 3). Wir finden Beiſpiele, daß man gegen drei Tage ohne alle Speiſe zubrachte (Eſth. 4, 16), während man bei länger anhaltenden Privatfaſten in der Regel nur die gewöhnlichen Speiſen vermied (Dan. 10, 2 fg.). An Sabbaten und Feſttagen wurde grundſätzlich nicht gefaſtet (Judith 8, 6).

Wie der Prophetismus überhaupt den Punkt darſtellt, wo der jüd. Genius im Begriff iſt, über ſich ſelbſt hinauszuſchreiten, ſo auch in Bezug auf das Faſten. Die Propheten erkennen daſſelbe vielfach nur an, ſofern es wahrer Ausdruck der innern Demüthigung iſt; ſie ſtrafen dagegen die Vergeblichkeit und Heuchelei eines Faſtens ohne entſprechende Geſinnung und Handlungsweiſe. Claſſiſch iſt für dieſe Anſchauung die Stelle Jeſ. 58, 3—7, aber auch Joel 2, 12. 13; Sach. 7, 5—10; 8, 19 ſind zu vergleichen.

Dagegen fällt die Blüte der äußerlichen Faſtenübungen in die nachexiliſchen, nachkanoniſchen und neuteſt. Zeiten, wo ſie ohne beſondere Veranlaſſung regelmäßig als ein Stück verdienſtliches Thun erſcheinen und mit aller Strenge gehandhabt werden (Judith 8, 6; Tob. 12, 8; Sir. 34, 31; Luk. 2, 37); vorzüglich legten die Phariſäer Werth darauf (Matth. 9, 14; Luk. 18, 12), die wöchentlich zweimal, Montags und Donnerstags, faſteten, aber auch bei Eſſäern und Therapeuten bildete das Faſten ein weſentliches Stück ihrer, auf theologiſchen Unterlagen ruhenden, Aſkeſe. Außer dem völligen Faſten pflegten die Eſſäer ſich des Weins und Fleiſches gänzlich zu enthalten, und auch Brot, Pflanzen, Hirſe und Waſſer genoſſen manche nur einmal am Tage — nach Sonnenuntergang.

In dieſer Zeit und im Zuſammenhang mit ſolchen Anſchauungen begegnet uns auch ein neuer Zweck des Faſtens, inſofern man ſich dadurch auf göttliche Offenbarungen vorbereitet (Dan. 9, 3; 10, 2. 3. 12; 4 Eſra 5, 13; 6, 31; Matth. 4, 2; Apg. 10, 30) oder zur Austreibung böſer Geiſter fähig macht (Matth. 17, 21). Daran ſchließt ſich wieder der wenigſtens in der Apoſtelgeſchichte (Kap. 13, 3; 14, 23) vorausgeſetzte Gebrauch in der apoſtoliſchen Kirche an, die Ordination mit Faſten zu verbinden. Sicher iſt, daß auch von Paulus (2 Kor. 6, 5; 11, 27) und in pauliniſchen Gemeinden (1 Kor. 7, 5) Faſtenübungen gehalten wurden, während die Jünger Jeſu bei ſeinen Lebzeiten die, z. B. auch von den Johannesjüngern beobachteten, Faſtenſitten außer Augen ſetzten (Matth. 9, 14; Mark. 2 18; Luk. 5, 33), indem ſie ſich dabei an das Wort Jeſu anſchloſſen: „Wie können die Hochzeitleute Leid tragen, ſolange der Bräutigam bei ihnen iſt?" (Matth. 9, 15; Mark. 2, 19; Luk. 5, 35). Dagegen drang mit dem Eſſäismus auch wieder ein aſcetiſcher Zug

ins Chriſtenthum, dem die Briefe an die Römer (Kap. 14, 2. 6. 17. 21), Koloſſer (Kap. 2, 16. 21—23) und die Paſtoralbriefe (1 Tim. 4, 3—5. 8; 5, 23) entgegentraten. Die jüd. Faſtenpraxis aber hat, nachdem ſie eine Zeit lang einen der Streitpunkte zwiſchen den „Häuſern" Hillel's und Schammai's gebildet, endlich im neunten Abſchnitt des zweiten Theils der Miſchna ihre abſchließende Syſtematiſirung gefunden. Holtzmann.

Fegopfer, ſ. Sühnopfer.

Feier, ſ. Gottesdienſt.

Feige, Feigenbaum. Dieſer Baum war ſchon im Alterthum eine Hauptculturpflanze Paläſtinas, weshalb Joſua und ſeine Begleiter zum Zeugniß von des Landes Reichthum auch Feigen brachten (4 Moſ. 13, 24). In der Schilderung vom Unglück Iſraels wird das Hinſterben des Feigenbaums (Joel 1, 12; Hoſ. 2, 12) oder auch deſſen Unfruchtbarkeit oder das raſche Welken ſeiner Blätter mitberührt (Hag. 2, 19; Jer. 8, 13). Wenn Jeremia einſt mit einem Feind drohte, der nebſt anderm auch die Feigen Iſraels verzehren werde (Kap. 5, 17), ſo iſt damit angedeutet, daß letztere zu den vorzüglichen Nahrungsmitteln des Volks gehörten. Dienten die Frühfeigen, die ſchon im Juni als reif „dem Schüttelnden ins lüſterne Maul fielen" (Nah. 3, 12), zur willkommenen Erfriſchung (Jeſ. 28, 4; Jer. 24, 2), ſo die große Feigenmaſſe zur eigentlichen Speiſe. Getrocknet und zu Kuchenform zuſammengepreßt zählten ſie mit zu dem Reichthum an lang ausdauernden Nahrungsvorräthen des Hauſes, wurden, weil leicht und bequem mitzuführen, auf Reiſen, beſonders auch durch die Wüſte, benutzt und kamen in dieſer Geſtalt ohne Zweifel wie heutzutage maſſenhaft auf den Markt der Städte (1 Sam. 25, 18; 30, 12). Ein Ort, an der Handelsſtraße gelegen, welche durch das Oſtjordanland führte, hieß Haus der Feigenkuchen, weil hier die Karavanen wol gewohnt waren, ſich friſch mit dieſer Speiſe zu verſehen (4 Moſ. 33, 46; Jer. 48, 22). Feigenkuchen legte man zu Jeſaia's Zeit auf die Peſtbeulen, während die altgriech. Aerzte auch die Blätter des Feigenbaums zu Umſchlägen bei Geſchwülſten, Entzündungen und Hautausſchlägen gebrauchten (Jeſ. 38, 21).

Selten überſteigt der Baum die Höhe von 10—15 Fuß. Der Stamm und die faſt wagerecht ausſtehenden, eine ſchirmartige Krone bildenden Aeſte ſind mit einer zarten, weißgrauen Rinde überkleidet, gegen welche Farbe das Dunkelgrün der breiten, lappigen, feſten Blätter lebhaft abſticht. Mit ſeinem dichten Laubdach ſpendet der Baum reichlichen Schatten und läßt, zumal, wenn nach der Weiſe alter und neuer Zeit Rebguirlanden ihn umſchlingen, wenige Sonnenſtrahlen auf die eindringen, die zu Füßen ſeines Stammes ſitzen. Für den ruheliebenden Iſraeliten war es ein köſtliches Ding, ja paradieſiſcher Genuß, bei niederdrückender Hitze im kühlen Schatten des mit dem Weinſtock umwundenen Feigenbaums ſich zu lagern (Sach. 3, 10; Jeſ. 36, 16; Micha 4, 4 u. ſ. w.). Was man Feige nennt, iſt nicht die eigentliche Frucht, ſondern der Blüte und Samen einſchließende Fruchtboden. Während die Blüten im Innern ſich ausbilden, vergrößert ſich derſelbe und reift zu jener länglichen, birnenförmigen, ſehr fleiſchigen und ſüßen Maſſe, welche wir Feige heißen. Dieſer Proceß dauert in unſerm kältern Klima zwei Jahre, hingegen in Paläſtina nur eins. Jeden Auguſt findet dort die große Feigenernte ſtatt. Doch herrſcht in dieſer Beziehung zwiſchen den einzelnen Gegenden ein bedeutender Unterſchied gemäß dem frühern oder ſpätern Erwachen des Naturtriebs im Frühling. Bei Askalon ſahen wir ſchon Mitte März die Feigenbäume im vollen Laub prangen, während mehrere Wochen ſpäter dieſelben auf der Höhe von Nazareth noch kahl daſtanden. Sogar am gleichen Baum macht ſich ein Unterſchied im Reifen geltend, ſodaß in beſonders günſtiger Lage, wie in der Ebene Genezareth, man einen großen Theil des Jahres hindurch immer wieder friſche Feigen pflücken konnte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 10, 8). Es ſcheinen aber die am früheſten reif gewordenen für die beſten gegolten zu haben (Jer. 24, 2 fg.). Mit Recht ſagt übrigens Markus (Kap. 11, 13), daß um das Paſſahfeſt herum nicht die Zeit der Feigen war. Schon im Februar verſchwinden auch an den begünſtigſten Orten die letzten Feigen und im April kann Land auf und ab nur der ſchöne Laubſchmuck das Auge erfreuen. So urtheilen wir infolge einer Reiſe, die wir während März und April durch Paläſtina gemacht. Treffend überſetzen die LXX und Vulgata HL. 2, 13: „Der Feigenbaum treibt grüne Feigen hervor", indem nämlich die Schilderung daſelbſt auf den Maimonat geht, wo der Fruchtboden raſch anzuſchwellen beginnt. — Den Baum zu veredeln und ergiebiger zu machen, wurde derſelbe ſchon im Alterthum ſorgſam ge-

pflegt, eine Sitte, an welche Jesus sein Gleichniß vom Feigenbaum knüpfte (Luk. 13, 6 fg.; vgl. Spr. 27, 18).

Unter dem Feigenbaum, dessen Blätter die ersten Menschen zu Schürzen verwendet haben sollen (1 Mos. 3, 7), verstehen viele den Pisang. In der That würden dessen oft 10 Fuß lange und 2 Fuß breite Blätter, die in Indien zu Tellertüchern, zum Bedecken von Hütten u. s. w. gebraucht werden, zu jenem Zweck sich besser geeignet haben als gewöhnliche Feigenblätter (vgl. Knobel z. d. St). Furrer.

Feld Moab's, s. Moab.

Feldteufel, s. Aberglauben und Gespenster.

Feldweg, s. Maße.

Felix. Antonius (Tacitus, Hist., V, 9; Claudius bei Suidas) Felix, gleich seinem Bruder Pallas, dem mächtigen Günstling des Claudius und des Nero, ein Freigelassener des erstgenannten Kaisers, wurde von diesem im J. 53 n. Chr. zum Procurator über die römische, die Gebiete Judäa, Samaria, Peräa und Galiläa umfassende, Provinz ernannt als Nachfolger des Ventidius Cumanus (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 1; „Jüdischer Krieg", II, 12, 8). Doch nöthigt wol Tacitus (Ann., XII, 5, 4) zur Annahme, daß er schon früher neben Cumanus wenigstens den samaritan. Theil der Provinz verwaltet hatte. Die Ehe mit Drusilla (vgl. Apg. 24, 24), der Schwester des Königs Herodes Agrippa II., und nach Sueton der dritten Königin, mit welcher sich Felix vermählte, brachte ihn in Verwandtschaft mit dem Kaiserhause (Tacitus, Hist., V, 9). Drusilla war schon die Gemahlin des Königs Azizus von Emesa, als sie Felix sah und von ihrer Schönheit geblendet sie durch die Vermittelung eines ihm befreundeten Juden aus Cypern Namens Simon zur Scheidung bewog (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 2). Die Amtsthätigkeit der letzten Procuratoren Judäas geht in der Schilderung des Josephus fast ganz auf in ihrem Kampf mit den fanatischen Banden (Sikasier, Zeloten), welche, oft einen Messias an ihrer Spitze, das Land sengend und mordend durchzogen und das Volk zum letzten verzweifelten Widerstand gegen seine heidnischen Unterdrücker aufriefen. Für uns untrennbar ineinandergewirrt sind in diesen wilden Ausbrüchen der Volkswuth die Motive, welche der Leidenschaft der Verzweiflung eines untergehenden Volkes und der innern Consequenz und Lebenskraft religiöser Ideen, die sein bisheriges geschichtliches Leben getragen hatten, entsprangen, mit denen, welche rein der Demoralisation angehören, in die wir in der Regel geschichtliche Größen in ihrem Untergang gerathen sehen, und die speciell in unserm Fall dem Josephus gestatten, die Zelotenscharen immer schlechthin als Räuberbanden, ihre Anführer, sofern sie das Volk mit religiösen Hoffnungen zu fanatisiren suchten, als Gaukler und Betrüger zu bezeichnen. Jedenfalls rollte auf diesem Wege der Conflict des jüd. Volks und seiner röm. Beherrscher rasch seiner schließlichen Lösung durch reine Gewalt entgegen, und als Felix sein Amt antrat, war die Aufgabe des röm. Procurators von Judäa schon eine nahezu unlösbare geworden, auch wenn sie in weniger unglückliche Hände fiel. Unglücklicher freilich konnte sie, wie es scheint, nicht fallen, als in die des Freigelassenen des Claudius. Noch schlimmer als sein Bruder misbrauchte Felix die Gunst des Kaisers, durch welche er sich der Anerkennung irgendeiner Schranke seiner grausamen Willkür für überhoben hielt. Als Procurator „handhabte er königliches Recht im Geist eines Sklaven". So charakterisirt Tacitus (Hist., V, 9) seine Amtsverwaltung, und derselbe Geschichtschreiber (Ann., XII, 54) erkennt auch die unzeitgemäße Härte ihrer Maßregeln an. Ebenso bemerkt auch Josephus („Alterthümer", XX, 8, 5) eine zunehmende Verwirrung der Angelegenheiten Judäas unter Felix. Bezeichnend für die Zuchtlosigkeit seiner Amtsverwaltung ist die Ermordung des Hohenpriesters Jonathan, welche er, als ihm der Mann, dessen Fürsprache er sein Amt zum Theil verdankte, ein lästiger Mahner geworden war, durch dieselben Sikarier ausführen ließ, die er sonst als die im röm. Sinn schlimmsten Feinde der Ordnung mit äußerster Strenge verfolgte (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 5). Mit besonderer Energie verfuhr Felix gegen Aufstände mit religiöser Färbung, in welchen die röm. Staatskunst überhaupt den Herd des Widerstandes ihrer jüd. Unterthanen wittern mußte (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 13, 4). Der bedeutendste Aufstand dieser Art, den Felix unterdrückte, war das Apg. 21, 38 erwähnte Unternehmen des sogenannten Aegyptiers, welcher mit einer zahlreichen Schar (4000 Menschen nach der Apostelgeschichte, 30000 nach Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 13, 5) vor Jerusalem erschien und durch sein Wort die

Mauern der Stadt zum Einſturz zu bringen verhieß. Beim Oelberg überfiel ihn Felix. Der Aegypter ſelbſt entkam aus dem Blutbad (Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 6). Unter Felix brach ein ſchon längſt beſtehender Streit der jüdiſchen mit den heidniſchen Einwohnern der von Herodes I. neu erbauten Hafenſtadt Cäſarea um das Bürgerrecht darin in offenen Straßenkampf aus. Der Sieg ſchien den Juden gehören zu wollen, als Felix, nachdem er die Waffen abzulegen vergebens aufgefordert hatte, militäriſch einſchritt. Eine große Anzahl von Juden blieb auf dem Platze und ihre Häuſer wurden eine Zeit lang den röm. Soldaten zur Plünderung preisgegeben (Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 7). Ueber das Verfahren des Statthalters in dieſer Angelegenheit glaubten ſich die cäſareniſchen Juden in Rom beſchweren zu können. Auch wurde Felix zu dieſer Zeit abberufen, doch wandte noch der Einfluß ſeines Bruders Pallas bei Nero weitere Folgen der jüd. Anklage von ihm ab (Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 9). Hiernach muß die Abberufung des Felix jedenfalls vor 62 geſchehen ſein, in welchem Jahr Pallas und der nach Joſephus (a. a. O.) gleichfalls noch in den cäſareniſchen Handel hereingezogene Praefectus praetorio Burrus ſtarben (Tacitus, Ann., XIV, 51, 65). Da nun die Amtsverwaltung des Felix jedenfalls eine mehrjährige war (vgl. die Erzählung bei Joſephus, „Alterthümer", XX, 7, 1—8. 8, und Apg. 24, 10), dagegen die ſeines Nachfolgers Feſtus (ſ. d.) nur eine kurze geweſen zu ſein ſcheint, da wir außerdem wiſſen, daß eine mit der Amtsverwaltung des Felix zuſammenhängende Reiſe des Joſephus nach Rom im J. 63 ſtattfand (Joſephus, „Leben", Kap. 3; vgl. Meyer, „Kritiſch-exegetiſches Handbuch über die Apoſtelgeſchichte" [3. Aufl., Göttingen 1861], S. 21), ſo ſetzt man die Abberufung des Felix mit Wahrſcheinlichkeit in das Jahr 60 oder 61. Verfehlt aber iſt die Annahme Lehmann's (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken" (Jahrg. 1858), S. 322 fg.), Felix ſei ſchon 58 n. Chr. abberufen worden, weil ſie ganz an der nicht bewieſenen, ja wegen Tacitus (Ann., XIV, 65) unwahrſcheinlichen Vorausſetzung hängt, der Tod der Mutter Nero's, Agrippina, habe die Ungnade des Pallas zur unmittelbaren Folge gehabt. Die Apoſtelgeſchichte (Kap. 24, 27) ſetzt die Gefangenſchaft des Paulus in Cäſarea in die zwei letzten Jahre der Amtsverwaltung des Felix. Die Rolle, welche ſie aber Kap. 24 den Procurator dem Paulus gegenüber ſpielen läßt, iſt weniger unter dem Geſichtspunkt einer hiſtoriſchen Charakteriſtik des Felix zu ſchätzen, als unter dem der apologetiſchen Tendenz, welche namentlich auch die Darſtellung des Proceſſes des Paulus in der Apoſtelgeſchichte (Kap. 21—26) beherrſcht und ſich hier ganz beſonders in der Verdeckung des eigentlichen Streitobjects oder des Antinomismus des Paulus zeigt. Auch Felix muß nun in die Reihe der Figuren treten, welche zu Gunſten des Paulus zeugen und ſeinen Proceß als die Folge nur des (in der Apoſtelgeſchichte völlig unmotivirten) Haſſes der Juden gegen ihn erſcheinen laſſen. So betrachtet verlieren auch die einander theilweiſe widerſprechenden und ſonſt auffälligen Motive, nach welchen die Apoſtelgeſchichte den Felix mit Paulus verfahren läßt, von ihrer Räthſelhaftigkeit. An ſich ſchon will es ſich doch keineswegs leicht in das, was wir ſonſt von Felix wiſſen, fügen, wenn wir ihn für Paulus geradezu günſtig geſtimmt ſehen (Apg. 24, 22. 23). Nun ſind es aber nach der Apoſtelgeſchichte ſelbſt ganz andere Motive, welche das thatſächliche Verhalten des Felix gegen Paulus beſtimmen (Apg. 24, 26. 27). Von dieſen Motiven wiederum iſt das der Geldgier ein ſolches, das gerade dem Paulus gegenüber entſtehen zu ſehen mindeſtens auffällig iſt. Vielmehr liegt die Vermuthung nahe, dieſes Motiv und der angebliche Wunſch des Felix, bei ſeinem Abgang den Juden ſich gefällig zu erweiſen (Apg. 24, 27), ſolle nur den Widerſpruch ausgleichen, der zwiſchen der Andeutung einer günſtigen Stimmung des Felix gegen Paulus und der Thatſache beſteht, daß er die Haft des Apoſtels ſo lange währen und überhaupt nicht aufhören ließ. Wenn übrigens an ſich die Motive, welche Apg. 24, 26. 27 dem Felix ſchuld gegeben werden, aus dem Leben gegriffen ſind und dem ſonſt bekannten Verfahren dieſer röm. Statthalter in analogen Fällen entſprechen (vgl. z. B. was Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 5 von Albinus erzählt), ſo beweiſt dies natürlich nichts gegen die Möglichkeit ihrer Erdichtung in unſerm Fall. An dieſe aber zu denken, bietet nicht blos der allgemeine, hier freilich vorauszuſetzende Charakter der Apoſtelgeſchichte Anlaß, ſondern, wie oben angedeutet, auch das Detail ihrer hier einſchlagenden Erzählung. Overbeck.

Fenſter. Obſchon das Glas, deſſen Erfindung die Sage den Phöniziern zuſchreibt, den Alten bekannt war, bereiteten ſie doch gewöhnlich nur Gefäße und andere Geräthe,

aber keine Fenſterſcheiben daraus. Bei den Ausgrabungen von Pompeji haben ſich zwar Bruchſtücke von Glastafeln gefunden, die man jedoch nicht als Beweis für das ſo frühe Vorhandenſein von Glasfenſtern gelten laſſen will, da von dieſen die erſten ſichern Nachrichten aus dem 6. Jahrh. ſtammen. Die röm. Fenſter waren, außer mit Papier oder Leinwand u. dgl., mit dem ſogenannten Spiegelſtein ausgefüllt, worunter das ſich blätternde Frauen- oder Marienglas zu verſtehen iſt, ſchon im 2. Jahrh. auch mit dünnen Hornplatten, die bei den Chineſen ſeit jeher dazu verwendet wurden. Auch die Fenſter der hebr. Häuſer müſſen wir uns ohne Glastafeln vorſtellen; ſie waren eigentlich nur Fenſteröffnungen mit dem Zweck, Luft und Licht in das Zimmer zu laſſen, wurden nur durch Gitter (HL. 2, 9) oder Jalouſien verſchloſſen, wodurch die Inſekten Eingang fanden (Joel 2, 9), der Hausbewohner aber auf die Straße ſehen konnte (Richt. 5, 28; 2 Sam. 6, 16; 2 Kön. 9, 30; Spr. 7, 6; vgl. 1 Moſ. 26, 8). Die Fenſter nach dem Hof waren gewöhnlich ganz offen, daher man ſie im Winter mit Bretern vermachte, in denen man nur ein Loch ließ. Jetzt gehen im Orient die Fenſter der Häuſer meiſtens nach dem Hofraum, daher die Straßen ein düſteres Anſehen haben; man vermuthet, daß es bei den Hebräern ähnlich geweſen ſei. Da im Orient die Fenſter oft ſo groß ſind, daß ſie bis auf den Fußboden reichen, ſo behaupten die Rabbinen daſſelbe von den Fenſtern der hebr. Häuſer und nennen ſolche weitherabreichende „tyriſche" Fenſter zum Unterſchied von den gewöhnlichen kleinern, die ſie als „ägyptiſche" bezeichnen. Man hat eine Unterſtützung jener talmudiſchen Meinung in der Apoſtelgeſchichte (Kap. 20, 9) finden wollen, wo ein Jüngling, auf dem Fenſter ſitzend, während der langen Rede des Apoſtels Paulus eingeſchlafen, herabſtürzt. Es iſt bekannt, daß der König Ahasja in ſeinem Obergemach zu Samaria durch „das Gitter" fällt (2 Kön. 1, 3). Dieſe Fälle ſetzen indeß nicht nothwendig voraus, daß die Fenſteröffnung bis auf den Boden herabgereicht habe, obſchon ſich kaum ein erheblicher Grund anführen läßt, warum die Hebräer nicht auch, namentlich in ſpäterer Zeit, größere Fenſter gehabt haben ſollten, wie die Römer, deren Fenſter anfänglich klein, ſpäter aber, beſonders in den Landhäuſern, groß gemacht wurden. Daß die Fenſtergitter geöffnet werden konnten, iſt ſchon aus dem Fall Ahasja's erſichtlich, ſowie auch daraus, daß das Fliehen durch das Fenſter (Joſ. 2, 15. 18. 20; 1 Sam. 19, 12) und das Einſteigen der Diebe durch daſſelbe erwähnt wird (Joel 2, 9). Ueber die Beſchaffenheit der Fenſter des Tempels (Ez. 40, 16; 41, 26), die zur Ventilation im Heiligthum angebracht waren, herrſchen verſchiedene Meinungen, und die Stelle 1 Kön. 6, 4 verſchafft keine Klarheit. Einige vermuthen Gitter in das Mauerwerk eingefügt, die nicht geöffnet werden konnten, andere Fenſter mit ſtarken Querbalken; die ältern Ausleger, auch Luther, nahmen Fenſter an, die, innen weit, nach außen ſich verengten.

Die Augen „Seherinnen durch die Fenſter" zu nennen (Koh. 12, 3 u. ſ. w.) wird uns kaum überraſchen; auffälliger dürfte es erſcheinen, wenn der unvermuthete, plötzliche Tod als durch das Fenſter eingetreten, nach Art der Diebe, dargeſtellt wird (Jer. 9, 21). Roskoff.

Feſte und heilige Zeiten. Feſte im eigentlichen und urſprünglichen Sinn des Wortes ſind diejenigen regelmäßig im Zeitlauf wiederkehrenden Tage (dies festi), welche der Gottheit zu Ehren gefeiert wurden. In weiterm Sinn können auch nicht regelmäßig wiederkehrende, außerordentliche Tage heiliger Feier Feſte genannt werden, wie z. B. das Feſt der Salomoniſchen Tempelweihe (1 Kön. 8, 65; Nah. 2, 1). Endlich nennt man uneigentlich wol auch Tage rein weltlicher oder gemiſchter Feier, häuslicher oder öffentlicher Art, wie Hochzeitstage, Königstage, Siegesfeiern u. ſ. w., Feſte, doch dürfte der Ausdruck in Luther's Bibelüberſetzung, außer Hoſ. 7, 5 und KL. 1, 15, in dieſem Sinn ſonſt nicht vorkommen. Solche außerordentliche und uneigentliche Feſte hier zuſammenzuſtellen und zu beſchreiben, iſt keine Veranlaſſung: die meiſten Vorkommniſſe, die bei dem alten Volk zu ſolchen Feierlichkeiten Anlaß boten, werden in dieſem Werk beſonders erörtert. Wir haben es hier nur mit den eigentlichen Feſten zu thun, und auch mit dieſen nur im allgemeinen (das Genauere ſ. die beſondern Artikel). Wir unterſcheiden dabei die altiſraelitiſchen oder moſaiſchen und die nachexiliſchen oder jüdiſchen; chriſtl. Feſte kommen in der Bibel noch nicht vor.

1) Ordentliche Feſte zu Ehren der Gottheit haben alle Völker des Alterthums mit einigermaßen ausgebildeten Religionen gehabt. Hafteten einmal an gewiſſen Zeiten gewiſſe erhebende oder beugende Thatſachen, in welchen ſie das Kraftwirken der Gottheit gewaltiger als ſonſt empfanden, ſo lag es in der Natur der Sache, daß bei der Wiederkehr dieſer Zeiten im Jahreslauf ſie auch das Bedürfniß fühlten, dieſen ihren ſtärkern Empfindungen

immer wieder aufs neue durch beſondere Freuden- oder Trauerbezeugungen und geſteigerte gottesdienſtliche Leiſtungen einen geſteigerten Ausdruck zu geben und ſo zugleich das gewöhnliche Einerlei des Lebens und die alltäglichen Beziehungen zur Gottheit auf wohlthätige Weiſe theils zu unterbrechen, theils anregend zu fördern. Bei den Völkern der Naturreligionen, welche die Gottheit weſentlich in den Naturmächten anſchauten und empfanden, waren auch die Beſtimmungsgründe für die Feſtzeiten in der Regel von einzelnen auffallenden, freilich meiſtens zugleich mythiſch ausgeprägten, Erſcheinungen des Naturlebens, bedeutſamen Abſchnitten oder Wendepunkten in der Umlaufzeit der Geſtirne, dem Wechſel der Jahreszeiten und den dadurch bedingten Verhältniſſen der zeugenden Erde hergenommen. In der Religion des Geiſtes, im Chriſtenthum, knüpfen ſich die Feſte durchaus an geiſtige und geſchichtliche Vorgänge, an die wichtigſten Heilsthatſachen aus dem Leben Chriſti und ſeiner Kirche an, ſind alſo geſchichtliche Feſte. Das Volk Iſrael ſteht mit ſeinen Feſtzeiten gewiſſermaßen in der Mitte zwiſchen beiden: auch hier ſind die heiligen Zeiten mit ihren Anläſſen noch vielfach an das Leben und die Wechſel der äußern Natur angeknüpft, und bietet ſelbſt die Art der Feier noch allerlei Aehnlichkeiten mit der Feier in den Naturreligionen, aber andererſeits treten auch ſchon die geſchichtlichen und rein geiſtigen Feierzeiten in ihrer Bedeutung hervor, und hat ſelbſt das, was äußerlich mit den Naturreligionen gemeinſam erſcheint, eine geiſtigere Wendung und dadurch einen andern und höhern Sinn erhalten. Im Grunde iſt dies dieſelbe Wahrnehmung, die ſich im ganzen Bereich des altteſt. Gottesdienſtes machen läßt, daß derſelbe noch viel ſinnliche, den Anſchauungen der Naturreligionen verwandte, Beſtandtheile enthält, und die Grundſätze der Geiſtesreligion noch nicht bis zu ihren letzten Folgerungen durchgebildet ſind. Und das iſt nicht zu verwundern. Die moſaiſchen Offenbarungswahrheiten waren doch nur wie ein Ferment in das Denken und Leben des Volkes hineingeworfen worden, um allmählich von innen heraus daſſelbe zu durchdringen und umzugeſtalten; plötzlich konnte dieſe Umgeſtaltung nicht vor ſich gehen; von ſeinen urſprünglichen Vorſtellungen und Gefühlen, Sitten und Gebräuchen, in denen es durch Stammverwandtſchaft oder Verkehr mit andern Völkern verwachſen war, erhielt ſich noch vieles mit großer Zähigkeit fort, um erſt im Lauf ſeiner Geſchichte oder gar erſt mit ſeiner Neugeburt durch das Chriſtenthum umgebildet oder als mit den Grundſätzen der Geiſtesreligion unverträglich ausgeſtoßen zu werden. Auch die Feſte und heiligen Zeiten des Alten Bundes können nicht gehörig verſtanden und gewürdigt werden, wenn man nicht anerkennt und berückſichtigt, daß dieſelben keineswegs alle neu von Moſe eingeführt ſind, ſondern ſich theilweiſe aus älterer Zeit herſchreiben und von ihm oder durch den Geiſt ſeiner Religion nur umgebildet wurden, ja daß auch trotz des Geſetzes von der vor- und außergeſetzlichen Feier ſich noch manches längere Zeit forterhalten hat.

a) Ueberblicken wir zunächſt die in den Geſetzbüchern verordneten heiligen Zeiten, ſo tritt uns zuerſt entgegen der Sabbat, genauer Wochenſabbat, ſammt den weitern Sabbatkreiſen, nämlich dem Sabbatneumond oder erſten Tag des ſiebenten Monats (3 Moſ. 23, 24), ferner dem ganzen, je ſiebenten Jahr, genannt Sabbatjahr oder Feierjahr, auch Erlaßjahr (2 Moſ. 23, 11; 3 Moſ. 25, 2—7; 5 Moſ. 15, 1 fg.), und endlich dem je nach 7 mal 7 Jahren wiederkehrenden Jubeljahr oder Halljahr (3 Moſ. 25, 8 fg.). Alle dieſe Zeiten ſind durchaus von der Sabbatidee beherrſcht und beruhen auf einer folgerechten Anwendung derſelben wie auf die Tage, ſo auf die Monate, Jahre und Jahrwochen. Zu den eigentlichen Feſten werden ſie, mit Ausnahme des Sabbatneumondes, der wirklich, als nur einmal im Jahr wiederkehrend, ein Jahresfeſt iſt, nicht gerechnet. Es ſchließen ſich weiter an in der Reihe der heiligen Zeiten die Neumonde, d. h., da die Hebräer reine Mondmonate hatten, der je erſte Tag der 12 (und im Schaltjahr 13) Monate des Jahres; ſie ſind aber, mit Ausnahme des ſiebenten Neumonds, wenigſtens im Geſetz ſehr zurückgeſtellt, und werden auch ſonſt, ſowol von den Sabbaten als von den eigentlichen Feſten meiſt ausdrücklich unterſchieden (z. B. Hoſ. 2, 13; Jeſ. 1, 13. 14). Zu dieſen kommt endlich eine dritte Klaſſe von Zeiten, die eigentlichen Feſte oder Jahresfeſte. Eine der älteſten Geſetzesſchriften (2 Moſ. 19—24, aus der Richterzeit), und die jüngſte (5 Moſ. 16, aus dem 7. Jahrh.) zählen deren drei auf, nämlich jene: das Feſt der ungeſäuerten Brote (im N. T.: Feſt der ſüßen Brote), ſiebentägig, das Erntefeſt (d. i. Pfingſten), und das Feſt der Einſammlung im Ausgang des Jahres, d. i. Herbſtfeſt (2 Moſ. 23, 14—17); dieſe etwas anders: das Feſt des Paſſah und des Ungeſäuerten im

erſten Monat, ſiebentägig, das Feſt der Wochen (d. i. Pfingſten), und das Feſt der Laubhütten, „wenn du von deiner Tenne und Kelter eingeſammelt haſt", ſiebentägig (5 Moſ. 16); wie denn dieſe beiden Schriften auch von den weitern Sabbatkreiſen nur das Sabbatjahr erwähnen (2 Moſ. 23, 11; 5 Moſ. 15). Dagegen zählt die mittlere und ausführlichſte Geſetzesſchrift, etwa aus dem Jahr 1000, in zwei Stellen (3 Moſ. 23 und 4 Moſ. 28 fg.) außer dem Sabbat ſieben Feſte auf und beſchreibt ſie zugleich genauer, nämlich: Paſſah am 14. des erſten Monats zwiſchen Abend; Feſt des Ungeſäuerten vom 15. deſſelben Monats an, ſieben Tage lang; Pfingſtfeſt, d. h. der 50. Tag nach dem 16. des erſten Monats; Neumond des ſiebenten Monats; Verſöhnungstag am 10. deſſelben Monats; Hüttenfeſt, ſieben Tage lang; vom 15. deſſelben Monats; dazu noch ein achter Tag, der 22. des Monats, im Hebräiſchen ʿAṣ̊ereth, bei Luther „Verſammlungstag" genannt. Ohne Zweifel liegt hier eine Abweichung der verſchiedenen Geſetzesſchriften voneinander vor, aber voreilig wäre es, daraus zu ſchließen, daß die urſprüngliche moſaiſche Feſtordnung nur drei Feſte enthalten habe und dieſelben erſt ſpäter auf ſieben vermehrt worden ſeien. Der ſcheinbare Widerſpruch erklärt ſich leichter in anderer Weiſe. Die Hebräer unterſchieden nämlich zwiſchen Feſt und Feſt und hatten dafür zwei verſchiedene Namen. Der eine, moʿêd (bei Luther: Feiertag, Feſt, hohes Feſt), hat weitern Sinn und bezeichnet jede gottesdienſtliche Zeit als eine zu beſtimmter Friſt regelmäßig wiederkehrende, kann alſo auch Sabbate und Neumonde einſchließen, doch werden damit gewöhnlich nur die Jahresfeſte benannt. Der andere, ḥagg (bei Luther: Feſt, Feiertag), bezeichnet urſprünglich ein Feſt, bei dem Reigentänze und Umläufe aufgeführt wurden, weiterhin dann ein Wallfahrtsfeſt, und iſt alſo enger als moʿêd; denn nicht alle Jahresfeſte ſind zugleich Wallfahrtsfeſte, wohl aber alle Wallfahrtsfeſte auch Jahresfeſte. Mit dieſem durch die verſchiedenen Namen ausgedrückten Unterſchied zwiſchen den Feſten trifft nun auch die erwähnte Abweichung der Geſetze voneinander in der Art zuſammen, daß diejenigen, welche drei Feſte aufzählen, von den ḥagg, die aber, welche ſieben aufzählen, von den moʿêd handeln; denn das Feſt des Ungeſäuerten, das der Wochen und das der Hütten, ſind eben die drei Wallfahrtsfeſte unter den ſieben Jahresfeſten. Daß aber einige Geſetze nur die drei Wallfahrtsfeſte, nicht auch die übrigen Jahresfeſte verordnen, darin liegt dann freilich zugleich eine unverkennbare Andeutung davon, daß jene wirklich als die Hauptfeſte galten, ſo etwa, wie wenn jemand bei uns von Weihnachten, Oſtern und Pfingſten als den chriſtl. Feſten überhaupt reden wollte. Auch wird ſich zeigen, daß wenigſtens einige der andern, wenn man ſich kurzer Ausdrucksweiſe befleißigen wollte, leicht unter dieſen Dreien mitbefaßt werden konnten. Jedenfalls unbegründet und willkürlich iſt es aber, wenn manche neuere, indem ſie zugleich Paſſah mit dem Feſt des Ungeſäuerten und ʿAṣ̊ereth mit Hüttenfeſt zuſammennehmen, den ſiebenten Neumond aber zu den Sabbaten rechnen, vier iſraelitiſche Feſte, Paſſah, Pfingſten, Verſöhnungstag und Laubhütten, zählen: im Geſetz werden nur entweder drei oder vollſtändiger ſieben zuſammengeſtellt.

b. Dieſe nun überſichtsweiſe aufgezählten heiligen Zeiten ſind wol ſicher nicht alle als von Moſe ganz neu eingeführt zu denken. Schon die Verſchiedenartigkeit derſelben macht nicht den Eindruck einer einheitlichen und ſimultanen Entſtehung. Sodann iſt hier von Gewicht, daß einige dieſer heiligen Zeiten auch in der Sitte anderer von der moſaiſchen Geſetzgebung unabhängiger Völker wieder vorkommen, was ſich nur dann genügend erklären wird, wenn die Feier derſelben ſchon vor Moſe allgemeinere Verbreitung gefunden hatte. Ferner iſt zu bedenken, daß die Iſraeliten vor Moſe wie nicht ohne eigenthümliche Religion, ſo auch nicht ganz ohne Feſte geweſen ſein können; ſogar 2 Moſ. 5, 1; 10, 9, wo an Pharao die Forderung der Entlaſſung des Volkes aus Aegypten zum Behuf einer Feſtfeier (mit Opfern, Kap. 3, 18) in der Wüſte geſtellt wird, ſetzt Feſte beim Volk als bekannt und üblich voraus, und ſelbſt den Namen ḥagg für Feſt und Feſtfeier haben die Hebräer von ihren Urzeiten her mit den übrigen Semiten gemeinſchaftlich gehabt. Nun können aber — dies zeigt die Geſchichte vieler Völker — gerade Feſtfeiern, nachdem ſie eine Zeit lang eingebürgert geweſen, am wenigſten urplötzlich verdrängt werden, ſondern erhalten ſich, auch unter neuen Verhältniſſen, mit großer Zähigkeit fort, wenigſtens in einzelnen Reſten und Spuren: auch Moſe war ſchwerlich im Stande, alte Bräuche ganz und plötzlich auszurotten, wohl aber konnte er ſolche umbilden und ihnen einen neuen Geiſt und Sinn einhauchen. Endlich läßt ſich geſchichtlich noch nachweiſen, daß gerade die Zeiten und Feſte, welche auch außerhalb des Geſetzes ähnlich vorkommen, von

den Iſraeliten bis tief in die Königszeiten hinein mit beſonderer Vorliebe gefeiert wurden, während die ſtreng moſaiſchen Zeiten, mit Ausnahme des Sabbats, am längſten um ihre ganz regelmäßige Beobachtung zu ringen hatten. Näher wird ſich das Urtheil über die einzelnen Zeiten in der Weiſe zu geſtalten haben. Ganz neu und ſchöpferiſch zeigt ſich der Moſaismus in der Einführung des Sabbats und der weitern Sabbatkreiſe. Daß der Menſch, wie ſeine ganze Perſon nach Leib und Seele, ſo auch ſeine Zeit und ſein Leben in der Zeit, ſeinem Gott heiligen ſoll, indem er, am Schluß jeder Woche von der alltäglichen Arbeit ablaſſend, ſeinem Gott einen Ruhetag feiert, aus der Zerſtreuung der Geſchäfte ſich regelmäßig wieder in Gott ſammelt, um einen in Gott geſtärkten Sinn in die neubeginnende Tagesarbeit hinein wieder mitzunehmen, und daß er durch ſolche regelmäßig wiederkehrende Ruhe in und für Gott zugleich ſeine Gottangehörigkeit auch im Kreis des Zeitlebens ſinnbildlich zur Anerkennung und Darſtellung bringe, das iſt eine mit den übrigen moſaiſchen Grundforderungen ſo innig zuſammenhängende und zugleich ſo geiſtige Einrichtung, daß man an ihrer Geburt aus dem Geiſt der Offenbarung nicht zweifeln kann. Zwar ſetzt auch ſie etwas voraus, was ſchon vorher da war, nämlich die Bekanntſchaft mit der ſiebentägigen Woche, und die Gewohnheit, bei der Feier für die Gottheit die gewöhnliche Arbeit ruhen zu laſſen; aber daß nun jeder ſiebente Tag ein Ruhetag ſein ſoll und die ſtrenge Durchführung der Ruhe, ſowie der dareingelegte geiſtige Sinn iſt etwas ſo Eigenthümliches, daß man ſich vergeblich bemühen würde, vor und außerhalb des Moſaismus in der alten Zeit daſſelbe wiederzufinden. Daſſelbe gilt dann von den weitern Sabbatkreiſen, ja von der unten noch nachzuweiſenden Durchführung der Sabbatidee durch die eigentlichen Jahresfeſte. Ganz anders verhält es ſich mit der zweiten Art heiliger Zeiten, mit den Neumonden: ihre Feier muß ein uraltes Erbſtück der Iſraeliten geweſen ſein. Bei zahlreichen Völkern des höhern Alterthums im Morgen- und Abendland war es Sitte, den Tag des wiedererſcheinenden Mondlichts als einen Freudentag durch Opfer, Gaſtmähler und Luſtbarkeiten zu begehen (ſ. Neumond), und bei der Wunderbarkeit des Mondlaufs für die Alten war dies ſehr erklärlich. Außerdem waren dieſe Neumondstage gerade bei den Völkern, die wie die Hebräer nach reinen Mondmonaten rechneten, für die Chronologie von Wichtigkeit. Darum iſt es leicht verſtändlich, daß das Geſetz die Feier dieſer Zeiten nicht geradezu als etwas Heidniſches verbot, im Gegentheil ſie in gewiſſem Sinn (4 Moſ. 10, 10; 28, 11—15) anerkannte, allein ſchon die Art, wie nach vielen Zeugniſſen des A. T. (ſ. Neumond) dieſelben vom Volk fortwährend in einer über das Geſetz hinausgreifenden Weiſe begangen wurden, beweiſt zur Genüge, daß hier eine vom Geſetz unabhängige, volksthümliche Sitte vorlag, die trotz des Geſetzes fortlebte und ſich bis in die chriſtl. Zeit (Kol. 2, 16) erhielt, um erſt durch das Chriſtenthum gänzlich abgeſchafft zu werden. Nur in der Weihung des Sabbatneumonds hat das Geſetz wieder neu eingegriffen. Was endlich die eigentlichen Jahresfeſte betrifft, ſo iſt vorerſt deren innere Gliederung ins Auge zu faſſen, wie ſolche zuerſt von Ewald (De feriarum Hebraearum origine ac ratione [Göttingen 1841]) in der „Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes", III, 417 fg., und in ſeinen „Alterthümern des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1866), ins Licht geſtellt, von Kurtz („Der altteſtamentliche Opfercultus" [Mitau 1862], S. 299 fg.) umſonſt beſtritten worden iſt. Die ſämmtlichen Jahresfeſte fallen in den erſten und ſiebenten Monat des hebr. Jahres, nur das Pfingſtfeſt macht eine Ausnahme. Der erſte Monat, genannt der Aehrenmonat, weil da die erſten Aehren reifen, war der Monat der Frühlings-Tagundnachtgleiche (März — April), der ſiebente alſo der der Herbſt-Tagundnachtgleiche (September — October). Jener wurde von Moſe als Anfang des Jahres beſtimmt (2 Moſ. 12, 2), weil in ihm Iſrael aus Aegypten ausgezogen war: eine frühere, auch nach Moſe bei den Iſraeliten noch ſich fortерhaltende Sitte (2 Moſ. 23, 16), die in Syrien weiter verbreitet war, hatte vielmehr im Herbſt das neue Jahr begonnen (ſ. Jahr). In jeden der genannten zwei Monate fällt ein Feſt, welches durch ſeine ſiebentägige Dauer als ein Hauptfeſt ausgezeichnet iſt, in jenen das des Ungeſäuerten, in dieſen das der Hütten; beide beginnen am 15. ihres Monats, alſo in der Vollmondszeit, und iſt dieſe Beſtimmung ſo weſentlich, daß wenn ſie aus andern Gründen in ihrem Monat nicht gefeiert werden können oder wollen, ſie in dieſelbe Vollmondszeit des folgenden Monats zu verlegen ſind (4 Moſ. 9, 9—13; 1 Kön. 12, 32). Jedem dieſer Hauptfeſte geht ein einzelner Feſttag mit einer eigenthümlichen Feier voraus, jenem das Paſſah am 14., dieſem der Verſöhnungstag am 10. des Monats;

beide ſtellen ſich zum Hauptfeſt wie eine Vorfeier, nur daß im Frühjahr die Vorfeier mit der Hauptfeier enger zuſammengerückt iſt; doch iſt bemerkenswerth, daß nach dem Geſetz ſelbſt auch hier der 10. des Monats inſofern noch von Wichtigkeit iſt, als in ihm das Paſſahlamm ausgewählt werden ſoll (2 Moſ. 12, 3), wonach an dem genauen Sichentſprechen der beiden Vorfeiern um ſo weniger zu zweifeln iſt. Jedes dieſer Hauptfeſte hat aber auch eine Nachfeier, wiederum in einem Tag beſtehend. Im Herbſt folgt dieſe Nachfeier, die ;Aṣ̌ereth, unmittelbar auf das Hauptfeſt, am 22. Monatstag; im Frühjahr aber iſt die Nachfeier oder der achte Tag um ſieben Wochen nach dem Anfang des Hauptfeſtes hinausgerückt: es iſt das Feſt der Wochen oder Pfingſten. Obgleich dieſes Feſt in den Stellen, wo von den drei Wallfahrtsfeſten die Rede iſt, auch ganz ſelbſtändig als ein Feſt für ſich, neben dem des Ungeſäuerten und dem der Hütten, geſtellt wird, weil man auch an ihm wallfahrtete, ſo ergibt ſich doch ſeine beziehungsweiſe Unſelbſtändigkeit und ſeine nähere Zuſammengehörigkeit mit dem Hauptfeſt des Frühlings theils aus ſeiner Eintägigkeit, theils aus ſeiner Bedeutung als Schlußfeſt der Ernte, zu welcher der zweite Tag des Ungeſäuerten die einleitende Feier bildet. Uebergeht ja doch Ezechiel (Kap. 45) in ſeinem Entwurf der künftigen Feſtordnung dieſes Feſt ganz ebenſo wie die ;Aṣ̌ereth (wie allerdings auch ſchon 5 Moſ. 16, 13—15 die ;Aṣ̌ereth nicht erwähnt). Demnach begründet die vereinzelte Stellung des Pfingſttags keinen durchſchlagenden Einwand gegen den Satz, daß alle dieſe ſechs Feſte ſich in zwei Hauptfeſte mit je einer Vorfeier und einer Nachfeier zuſammenordnen, um ſo weniger, als im übrigen das genaue Sichentſprechen beider Feſtkreiſe faſt offen zu Tage liegt. Iſt das aber ſo, ſo läßt ſich auch die Anknüpfung dieſer moſaiſchen Feſtkreiſe an vor- und außermoſaiſche Gebräuche nicht mehr verkennen. Im Frühjahr und Herbſt Feſte zu feiern, war bei den alten Völkern eine weitverbreitete Sitte (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus“ [Leipzig 1857], S. 532 fg.), mochten dieſelben urſprünglich mehr auf den Sonnenlauf und die Aequinoctien oder mehr auf die Vegetation der Erde und das Reifen der Früchte ſich beziehen, oder mit dem Jahresanfang, der bald im Frühjahr, bald im Herbſt (Chwolſohn, „Die Sſabier und der Sſabismus“ [St. Petersburg 1856], II, 176 fg.) gemacht wurde, in Verbindung ſtehen. Zu geſchweigen von dem Huli-Feſt im März und dem Erntefeſt im September, das ſelbſt die jetzigen Inder noch feiern (vgl. „Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes“, III, 419 fg.; Turner, „Geſandtſchaftsreiſe“, S. 194 fg.), oder von den griech. Thargelien und Pyanepſien (Hermann, „Lehrbuch der gottesdienſtlichen Alterthümer der Griechen“ [Heidelberg 1846], §. 56, 5 fg., 60, 4 fg.), hatten z. B. auch die alten Perſer im Frühjahr am Anfang ihres erſten Monats Farvardin (März — April) ihr ſechstägiges Neujahrsfeſt Neurûz, und in ihrem ſiebenten Monat Mihr (September — October) vom 16. an ihr zweites großes ſechstägiges Feſt Mihrgân (vgl. „Aveſta“, überſetzt von Spiegel [Leipzig 1859—63], II, C). Aber auch bei den ſemitiſchen Völkern weiſen noch manche Spuren auf gleiche Gebräuche hin. Die ſpätern Nabatäer hatten noch von den alten Babyloniern her die Feier des Anfangs vom Frühlingsmonat und die Feier des Vollmonds vom erſten Tiſchri oder October (Hottinger, Hist. orient. [Zürich 1660], S. 267. 275); das fünftägige babyloniſche Sakäenfeſt (Ctesiae operum reliquiae, ed. Baehr [Frankfurt a. M. 1824], fragm. Assyr. 20; Beroſus bei Athenäus, Deipnosophist., XIV, 9, 44) war wol nichts als ein Herbſtfeſt; ſehr berühmt war das große Frühjahrsfeſt der Harranier und anderer Syrer (Chwolſohn, a. a. O., II, 182); ganz beſonders aber gehört hierher (Ewald, „Jahrbuch der bibliſchen Wiſſenſchaft“ [Göttingen 1860], X, 169 fg.), daß die alten Araber den erſten und ſiebenten ihrer Monate als heilige Feſtmonate hielten, und dieſe Monate, ehe Mohammed das reine Mondjahr einführte, jener (Moharram) auf den Herbſt, dieſer (Redſcheb) auf den Frühling fielen. Man wird nicht irren, wenn man annimmt, daß auch die Iſraeliten ſchon von ihren ältern Zeiten her ein Feſt im Frühjahr und Herbſt kannten und hatten, und daß ſelbſt einige ihrer Feſtgebräuche, wie z. B. das Eſſen vom Ungeſäuerten oder das Schaf- und Ziegenopfer, ſich dorther ſchreiben mögen, obgleich der Beweis mit völliger Sicherheit ſich bisjetzt nicht herſtellen läßt. Aber in dieſe ältern Sitten wurde nun durch Moſe und ſeine Geſetzesanſtalt eine neue Ordnung und ein neuer Sinn gebracht. Das Frühjahrsfeſt erhielt durch ſeine Verknüpfung mit dem Andenken an die Erlöſung aus Aegypten nicht nur ſeine beſtimmte, feſt geregelte Zeit, ſondern auch ſeinen Charakter als geſchichtliches Feſt und Stiftungsfeſt der Gemeinde, indem das Opfern und Verzehren des Paſſahlamms zum Zeichen und zum Mittel der Aneignung der erlöſenden Gnade Gottes und das Eſſen

des Ungeſäuerten zur ſinnbildlichen Darſtellung der gewonnenen Reinheit der Gemeinde wurde. Seine urſprüngliche Beziehung auf Naturverhältniſſe mußte damit ſchwinden, ſie ließ ſich aber ganz nicht verdrängen, ſondern blieb, jedoch verklärt zu der höhern Idee eines Dank- und Weiheſeſtes für die Gottesgaben der neuen Ernte, fortwährend an dem Feſt haften, nur daß jetzt, entſprechend den eigenthümlichen klimatiſchen Verhältniſſen des Heiligen Landes, wonach das Getreide in dieſem erſten Monat kaum zu reifen anfängt, der Schlußtag des Feſtes um ſieben Wochen hinausgerückt werden mußte, und ſo faſt die Bedeutung eines ſelbſtändigen Ernteſeſtes gewann. Durch die Fixirung des Feſtes des Ungeſäuerten auf den erſten Monat war auch dem Herbſtfeſt ſeine Zeit beſtimmt; wenn ſie vielleicht bisher noch ſchwankte, ſo mußte nun durch den Hinzutritt der moſaiſchen Sabbatidee der ſiebente Monat zu dem heiligen Feſtmonat werden, ſodaß es allerdings als ein Abfall von dem moſaiſchen Gedanken erſcheinen durfte, wenn ſpäter Jerobeam I. unter anderm auch mit Rückſicht auf das ſpätere Reifen der Früchte in Nordpaläſtina, das Herbſtfeſt auf den achten Monat verlegte (1 Kön. 12, 32). Seiner Bedeutung nach blieb auch unter dem Geſetz das Hauptfeſt dieſes Monats immer ein Freuden- und Dankfeſt für die nun beſchloſſene Einſammlung aller Früchte und den nun vollendeten Kreislauf des Bodenbaues, und galt, wol auch mit Rückſicht auf den letztern Umſtand, beim Volk noch höher als das Ernteſeſt, als der ḥagg ſchlechthin (1 Kön. 12, 32; Sach. 14, 16). Eine geſchichtliche Beziehung erſcheint bei ihm erſt in den Anfängen, indem an das fröhliche Wohnen in Hütten im Freien die Erinnerung an das einſtige Wüſtenleben und die gnädige Durchhülfe Gottes durch die Wüſte loſe angeknüpft (3 Moſ. 23, 42 fg.) und ſo auch der Name Hüttenfeſt gebräuchlicher wurde (3 Moſ. 23, 34 fg.; 5 Moſ. 16, 13), während das älteſte Geſetz den Namen Einſammlungsfeſt hat (2 Moſ. 23, 16). Aber je weniger dieſes Feſt ſelbſt durch das Geſetz umgebildet wurde, deſto mehr verkörperte ſich der Geiſt der neuen Religion in der Vorfeier deſſelben, im Verſöhnungstag, indem an dieſem heiligſten Tag des heiligen Monats mit dem ganzen Heiligkeitsernſt des Geſetzes auf eine gründliche Sühnung aller im Lauf des Jahres zugezogenen Unreinheiten und Sünden gedrungen wurde. Und indem nun auch dieſes Herbſtfeſt, wie das im Frühling, einen Schlußtag erhielt, ſtellte ſich, zuſammen mit dem Neumondstag dieſes Monats, in ungezwungenſter Weiſe die Zahl von ſieben Feſten heraus, wovon vier auf den heiligern, weil ſiebenten, Monat fallen. Und wie wenig dieſe Siebenzahl hier zufällig ſei, ergibt ſich daraus, daß ſie auch ſonſt noch mehrfach in dieſen Feſteinrichtungen verſteckt iſt.

c. Sehen wir nämlich noch auf die Feier dieſer Feſte, ſo hatten zwar die meiſten ihre eigenthümlichen Gebräuche, doch liegt hier auch viel Gemeinſames, von allen Geltendes vor. Die Grundlage für die Feier derſelben bildete die Ruhe von den gewöhnlichen Geſchäften, und die einzelnen der ſieben Feſtzeiten waren deshalb dem Sabbat ähnliche Ruhetage, jedoch mit Einſchränkungen. Nämlich von den beiden ſiebentägigen Hauptfeſten wurde, weil Ruhe durch eine ganze Woche hindurch nicht thunlich und zweckentſprechend war, nur der Anfangstag und im Frühjahr auch der ſiebente Tag durch Ruhe gefeiert, während beim Herbſtfeſt ſtatt des ſiebenten der achte oder die ʿAṣéreth als der Ruhetag galt: dagegen an den dazwiſchenliegenden Tagen, wenn kein Wochenſabbat auf ſie fiel, konnte die Arbeit gethan werden. Zu den vier genannten Feſtruhetagen kamen dann noch Pfingſten, ſiebenter Neumond und Verſöhnungstag hinzu, und ſo ergab ſich wieder die Zahl von ſieben Feſtruhetagen. Nur war unter dieſen ſieben noch der Unterſchied, daß blos am Verſöhnungstag ſo ſtreng, wie am eigentlichen Sabbat, alle und jede Arbeit (3 Moſ. 23, 2. 31; 4 Moſ. 29, 7), an den andern ſechs blos jede geſchäftliche Arbeit (3 Moſ. 23, 7. 8. 21. 25. 35. 36; 4 Moſ. 28, 18 fg.) unterlaſſen werden mußte. Und mit Bezug auf dieſe Ruhefeier konnten die erwähnten ſieben Feſttage möglicherweiſe ſelbſt auch Sabbate benannt werden (3 Moſ. 23, 11. 15). Damit hing aber weiter zuſammen, daß an dieſen Tagen das von der Arbeit ruhende Volk, ſoweit es an der Stätte des Heiligthums anweſend war, ſich bei dem Heiligthum einfinden ſollte, um dort anzubeten und den Gottesdienſt mitzufeiern. Sofern ſolcher Gottesdienſt öffentlich angekündigt wurde, heißt es gewöhnlich: an dieſem Tage ſoll „zuſammengerufene heilige Verſammlung“ (Luther: „da ihr zuſammenkommt“) ſein, und heißen darum jene Tage ſelbſt auch „Tage der heiligen Verſammlung“ (2 Moſ. 12, 16; 3 Moſ. 23; 4 Moſ. 28 fg.; Jeſ. 1, 13 u. ſ. w.). Es ſind aber dieſe heiligen Verſammlungstage genau wieder jene ſieben Feſtruhetage, ſammt dem gewöhnlichen Wochenſabbat. Außerdem wurden alle jene Feſtwochen und Feſttage am

Heiligthum von den Prieſtern im Namen des ganzen Volks durch geſteigerte Feſtopfer, die zu dem täglichen Morgen- und Abendopfer noch hinzukamen (4 Moſ. 28 fg.), einige auch durch beſondere, auf die Feſtidee bezügliche, öffentliche Darbringungen gefeiert, wie denn auch die ſonſt vom Geſetz nicht viel beachteten gewöhnlichen Neumonde wenigſtens durch erhöhte Opfer (4 Moſ. 28, 11—15) ausgezeichnet wurden. Endlich von dreien der Jahresfeſte wird, zwar nicht in den mittlern, wohl aber in dem älteſten und jüngſten Geſetzbuch gefordert, daß an ihnen alle Männer des Volks ſich beim Heiligthum einfinden ſollen (2 Moſ. 23, 14—17; 34, 23 fg.; 5 Moſ. 16, 16); es ſind das die ſchon oben ausgehobenen drei Wallfahrtsfeſte, an welchen für die Naturgaben der Ernte und des Herbſtes gedankt wurde. Obgleich Strafen auf die Uebertretung dieſer Verordnung nirgends namhaft gemacht werden, auch natürlich immer viel von den perſönlichen Verhältniſſen, von der größern oder kleinern Entfernung vom Heiligthum, von der Sicherheit vor Feindesgefahr (2 Moſ. 34, 24) und andern Dingen abhing, ſo iſt doch eine im ganzen eifrige Betheiligung der Bevölkerung an dieſen Feſtwallfahrten zu allen Zeiten nicht wohl zu bezweifeln. Denn wie das Geſetz ausdrücklich verlangt, daß an dieſen Feſten die Männer nicht leer zum Heiligthum kommen ſollen (2 Moſ. 23, 15; 34, 20; 5 Moſ. 16, 16), ſo war es gewiß auch gewöhnlicher Brauch, dieſe Feſtzeiten zu Darbringungen der pflichtgemäß obliegenden heiligen Gaben, als Erſtlinge, Erſtgeburten, Zehnten, nebſt freiwilligen Opfern zu benutzen, und der fromme Sinn, der ſich der Darbringung ſolcher Gaben nicht entzog, wird ebendarum auch der Wallfahrtspflicht gern genügt haben. Ueber die einzelnen Bräuche der Wallfahrtsfeiern haben wir, mit wenigen Ausnahmen, keine genauern, geſetzlichen oder geſchichtlichen, Beſchreibungen mehr; wie ſehr aber dieſe Bräuche für die Frommen wenigſtens Gegenſtand der Liebe und Sehnſucht waren, beweiſen für die Zeit vor der Verbannung Stellen wie Pſ. 42, 5; 84, 6 fg., für die nach derſelben das Pilgerbüchlein Pſ. 120—134. Es läßt ſich leicht einſehen, daß ein Hauptſegen der ganzen Feſtfeier ſich an dieſe Wallfahrten heftete: die Zuſammenkunft ſo vieler Männer des ganzen Volks an einem gemeinſamen Heiligthum zur Erfüllung derſelben Gebräuche, zur Anſchauung und Begehung deſſelben Gottesdienſtes, zur Theilung derſelben Feſtfreude, mußte das Gefühl ſowol der volksthümlichen als der religiöſen Gemeinſchaft gewaltig anregen und fördern und ſo auf das ganze Gemeindeleben einen ſehr wohlthätigen Einfluß üben.

d. An der moſaiſchen Einſetzung dieſer Feſte und heiligen Zeiten hat man in neuern Zeiten namentlich auch aus dem Grunde oft zweifeln wollen, weil dieſelben in den Geſchichtsbüchern des Volks wenig oder gar nicht erwähnt werden. Bedenkt man aber die große Kargheit dieſer Bücher in ihren Erzählungen über die Richterzeit und ſelbſt die Königszeit, ſo wird man billigerweiſe kaum mehrere Erwähnungen darin erwarten können als dort wirklich ſich finden; die prophet. Bücher geben uns außerdem viele Beweiſe, daß das Feſtleben des Volks recht in Blüte ſtand. Nur freilich wird man das Doppelte zugeben müſſen, einmal, daß es hauptſächlich die längſt in der Volksſitte wurzelnden und von Moſe nur fortgebildeten Hagg-Feſte ſind, die erwähnt werden, und ſodann, daß die Art der Feier, namentlich auch rückſichtlich des heiligen Ortes, in Wirklichkeit noch mannichfach von den geſetzlichen Regeln abwich. Von dem zum erſten mal auf kanaanäiſchem Boden gefeierten Feſt des Paſſah und Ungeſäuerten gibt Joſ. 5, 10 fg. eine alte und merkwürdige Nachricht und der Hymnus 2 Moſ. 15 in der uns vorliegenden umgearbeiteten Geſtalt iſt doch wol am eheſten als ein uraltes Paſſahlied zu verſtehen. In der Richterzeit, in deren erſtem Drittel, geſchieht gelegentlich von einem bei dem Heiligthum in Silo unter Reigentänzen der Frauen gefeierten Jahresfeſt Erwähnung, ohne daß übrigens von Wallfahrten dabei die Rede wäre (Richt. 21, 19 fg.); am Ende der Richterzeit wird ebenſo gelegentlich von der einmaligen jährlichen Wallfahrt des Elkana mit ſeiner Familie zum Opfer in Silo geſprochen (1 Sam. 1, 3. 21). Salomo brachte jährlich dreimal große Opfer (1 Kön. 9, 25), nach der unzweifelhaft richtigen Deutung der Chronik (2 Chron. 8, 13) an den drei großen Wallfahrtsfeſten; die Einweihung ſeines Tempels nahm er (1 Kön. 8, 2. 65) in dem feſtlichen Herbſtmonat, unmittelbar vor dem Hüttenfeſt, vor, ohne daß übrigens dabei die Aſereth erwähnt würde, was dann dem Chroniker Gelegenheit zu einer Verbeſſerung gibt (2 Chron. 7, 9. 10), und Jerobeam I. verlegte für ſein Reich das Hüttenfeſt vom ſiebenten auf den achten Monat (1 Kön. 12, 32), was doch bisherige Feier deſſelben vorausſetzt. Daß zur Zeit des getheilten Reichs in Nordiſrael, obwol es in großen Hauptſachen vom reinen Moſaismus abgefallen war, doch gerade die Feier der Neumonde

und Jahresfeste, namentlich auch Wallfahrtsfeste, sehr beliebt und gern gehalten war, wissen wir aus den Propheten Amos (Kap. 5, 21; 8, 5. 10) und Hosea (Kap. 2, 13; 9, 5), und schließen daraus mit vollem Grund, daß im südlichen Reich, wo man sich sonst strenger an das Gesetz hielt, solche Feste nicht minder regelmäßig beobachtet sein werden. Aber das wird auch ausdrücklich von Jesaja bezeugt, bezüglich aller Arten von Festen und Feiern Jes. 1, 12—14, in Bezug auf den jährlichen Kreislauf der Feste Jes. 29, 1; und Jes. 30, 29 werden von der fröhlichen Feier der Wallfahrtsfeste sogar Vergleichungen hergenommen (vgl. auch Ps. 42, 5 und 84, 6. 7). Wenn es nun 2 Kön. 23, 22 heißt, daß von den Tagen der Richter an ein solches Passah, wie König Josia es feierte, nicht gehalten worden sei, und ähnlich Neh. 8, 17, daß seit Josua's Tagen ein solches Hüttenfest nicht gefeiert worden sei, wie unter Esra und Nehemia, so wird damit nicht gesagt, daß diese Feste früher überhaupt nicht gefeiert worden seien, wohl aber ist damit das ausgesprochen, was man auch aus andern Stellen sieht, daß die Praxis der ältern Zeit in der Art der Feier der Feste noch vielfach freier war und mannichfach von den gesetzlichen Bestimmungen abwich. Nach der Verbannung, zumal von Esra an, ist an der streng gesetzlichen Feier der Jahresfeste nicht mehr zu zweifeln, und namentlich in der griechischen und röm. Zeit gestaltete sich durch das Zusammenströmen so vieler Juden aus allen Ländern und Zungen nach der Hauptstadt Jerusalem die Feier der Wallfahrten wahrhaft großartig und hatte zugleich damals unermeßliche Bedeutung für die Zusammenhaltung dieser über die ganze Welt verbreiteten Bekenner der mosaischen Religion.

2) Die jetzt besprochenen, in der Stiftungszeit des Mosaismus eingesetzten und ausgebildeten Feste, die mit dem Wesen der alten Religion aufs innigste verflochten waren, wurden in der babylonischen, persischen und griech. Zeit noch durch einige neue Jahresfeiern vermehrt. Dieselben waren meist Gedächtnißfeste, zum Andenken an einzelne bedeutendere geschichtliche Ereignisse, ursprünglich mehr vereinzelt und erst allmählich auch allgemeiner gefeiert, oder auch von öffentlichen Behörden eingesetzt, aber durchaus ohne prophet. Autorität eingeführt, und kein einziges darunter von tieferer Bedeutung für das religiöse Leben, wohl aber bezeichnend für die vom prophet. Geist verlassene Sinnesweise des sich mehr und mehr entwickelnden jüd. Wesens, und für die allgemeinere Betrachtung nur insofern von einiger Wichtigkeit, als sich darin das Bestreben kundthut, das Festleben mehr und mehr auf geschichtlicher Grundlage aufzubauen. Es genügt hier ihre Aufzählung. a. Nach Sach. 7, 3. 5; 8, 19 hatte man sich in der Verbannung daran gewöhnt, einige Tage im Jahr als Trauertage zum Andenken an Ereignisse aus der chald. Zerstörung Jerusalems durch Fasten zu feiern, nämlich den 9. im vierten Monat (2 Kön. 25, 3; Jer. 52, 6. 7), den 10. im fünften Monat (Jer. 52, 12), einen Tag (den 3.?) im siebenten Monat (2 Kön. 25, 25; Jer. 41, 1), den 10. im zehnten Monat (2 Kön. 25, 1; Jer. 52, 4), und trotz der Lehre Sacharja's darüber wurden diese Tage auch später noch gehalten, übrigens nach der röm. Zerstörung Jerusalems mit einigen Aenderungen. b. Das Purimfest (s. d.) zum Andenken an die Errettung von der pers. Misherrschaft, ganz im Geschmack des spätern erstarrenden Judenthums, und darum bald sehr beliebt und als ein Hauptfest betrachtet. c. Das Fest der Tempelweihe (s. d.) zum Andenken an die Reinigung des Tempels von seiner Verunreinigung durch die Heiden im J. 164 v. Chr. Dagegen der Nikanortag, zum Andenken an den Sieg über den syr. Feldherrn Nikanor (1 Makk. 7, 49; 2 Makk. 15, 36; Josephus, „Alterthümer", XII, 10, 5), der Tag der Wiedereroberung der Burg Akra in Jerusalem (1 Makk. 13, 50—52) und das Holztragefest (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 17, 6), wobei man vom ganzen Land das Holz für den Tempelbedarf herbeiführte, waren ganz untergeordnet und kaum Feste zu nennen, verschwanden auch zum Theil bald wieder. Außerdem kam es, aber erst in der griech. Zeit und erst nach Einführung der seleucidischen Aera auf, den siebenten Neumond zugleich als Anfang des bürgerlichen Lebens zu feiern (s. Jahr). Dillmann.

Festungen, Belagerung. Das Gebiet, welches die Hebräer nach der Eroberung Kanaans einnahmen, bildete kein in sich völlig abgeschlossenes Ganze, denn es war von kanaanitischen Stämmen nicht nur umgeben, sondern auch untermengt. Dieser Umstand erklärt, warum die Hebräer ihre Städte nicht nur gern an von Natur einigermaßen geschützten Punkten, Bergen oder Anhöhen, anlegten, was auch oft durch die Oberfläche des Landes geboten war, sondern sie auch mehr oder weniger künstlich durch Mauerwerk zu befestigen suchten, um vor feindlichen Handstreichen sicher zu sein. Dadurch unterschieden

sich die Städte gewöhnlich von den Dörfern und Flecken, die ganz offen dalagen. Die Hebräer hatten aber auch eigentliche Festungen, besonders an den Grenzen zu deren Sicherung, in neuunterworfenen Gebieten und bei den wichtigsten Zugängen zum Lande (2 Chron. 14, 6 fg.; 26, 6; 27, 4; Ps. 31, 22; 60, 11). Solche Plätze waren planmäßig stärker und künstlicher befestigt und in Kriegszeiten auch mit einer Besatzung belegt (2 Chron. 17, 2). An der Befestigung Jerusalems, der Hauptstadt, welche auch die Hauptfestung des Landes war, hatte schon David zu bauen begonnen (2 Sam. 5, 7. 9), die Arbeit an deren Erhaltung und Vervollständigung setzte Hiskia fort (2 Chron. 32, 5) und noch unter den Makkabäern wurde mit großem Eifer daran ausgebessert und ergänzt (1 Makk. 4, 61; 12, 36). Die Bauluſt Salomo's hatte sich nicht nur durch die weitere Ausführung der von seinem Vater angefangenen Befestigung Jerusalems bethätigt, er machte auch Hazor, Megiddo, Geser und das untere Bethhoron zu festen Plätzen (1 Kön. 9, 15. 17; 2 Chron. 8, 5). Nach der Trennung des Reichs befestigte Rehabeam im Reich Juda die Städte Bethlehem, Etam, Tekoa, Socho, Adullam, Gath, Maresa, Sif, Adoraim, Lachis, Aseka, Zorea, Ajalon und Hebron (2 Chron. 11, 5 fg.). Baesa, der König von Israel, baute die Feste Rama zur Grenzsperre gegen Juda (1 Kön. 15, 17). Sein Gegner Assa, König von Juda, ließ Rama abtragen und das Material zur Erbauung von Geba und Mizpa verwenden (1 Kön. 15, 22). In den Zeiten nach dem Exil, wo die Hebräer mit den vorderasiat. Reichen unaufhörlich im Krieg standen, ihr Land wiederholten feindlichen Einfällen ausgesetzt war und zum Schauplatz so vieler blutiger Kämpfe wurde, war es Bedürfniß, daß mit der mehr entwickelten Kriegskunst auch die Festungen sich mehrten. So wurde Bethzura durch Judas Makkabi befestigt (1 Makk. 4, 61); Fürst Simon baute die Festung Adida in der Niederung Judäas (1 Makk. 12, 38) und machte noch viele andere Städte im Lande fest (1 Makk. 13, 33; 14, 33). Außer Jerusalem galt als die stärkste Festung Machärus, etwa drei Stunden vom Todten Meer, auf einer sehr steilen, von tiefen Thälern umgebenen felsigen Anhöhe, von Johannes Hyrkanus erbaut, wo Johannes der Täufer (s. d.) von Herodes Antipas gefangen gehalten und getödtet ward. Die Festungen Machärus, Herodium und Masada sind besonders aus dem letzten jüd. Krieg berühmt, als die nach der Zerstörung Jerusalems für die Römer noch zu erobernden Posten im Südwesten des Landes. Machärus wurde von dem röm. Legaten Lucilius Bassus nicht ohne große Anstrengung genommen. Nach Raumer's Vermuthung ist das Andenken an das alte Machärus in dem heutigen Mkaur aufbewahrt. Bei weitem weniger Schwierigkeiten hatte derselbe röm. Feldherr bei der Einnahme der Feste Herodium. Diesen Platz erkennt Robinson in dem unter den Franken bekannten Frankenberg, den diese 40 Jahre lang nach dem Verlust Jerusalems behauptet haben sollen, worüber freilich die Geschichtschreiber der Kreuzzüge schweigen. Nach Robinson ist der Frankenberg ein vereinzelter hoher Kegel, dessen Spitze eine künstliche Anlage verräth. Die Entfernung Herodiums von Jerusalem, die Josephus auf 60 Stadien und die von Jericho auf 200 Stadien angibt, paßt nach Robinson's Messungen ganz auf den Frankenberg, sowie die Nähe zu Tekoa. Schon früher hat Berggreen den Frankenberg mit Herodium identificirt, sodaß die Ansicht Robinson's durch dessen genaue Erwägung aller Umstände nachgerade zur Gewißheit erhoben ist. Nach Josephus war der von Natur starke Hügel durch Menschenhände erhöht, stieg bruſtähnlich empor und gelangte man über 200 Stufen den steilen Abhang hinauf. Die Festung war mit Thürmen versehen und durch Wasserleitungen versorgt. Herodes, der in Jericho sein durch Unruhe gepeinigtes Leben beschloß, fand in Herodium seine Ruhestätte. Die dritte in der spätern jüd. Geschichte berühmt gewordene Festung ist Masada, eine steile Felsenburg am Südende des Todten Meeres, vom Hohenpriester Jonathan erbaut und von Herodes dem Großen äußerst stark befestigt, die nach der Eroberung Jerusalems durch Titus der Gaulonäer Eleazar mit seinen Dolchmännern vertheidigte und zwar mit einer solchen Hartnäckigkeit, daß, nachdem alle Hoffnung sich länger zu halten geschwunden war, die ganze Besatzung sich zuletzt freiwillig den Tod gab und 960 Personen, mit Einschluß der Weiber und Kinder, umkamen. Nachdem die Römer eingedrungen waren, fanden sie nur zwei Frauen und fünf Knaben am Leben, die sich während der Katastrophe verborgen gehalten und nun hervorkamen. Robinson hält die Ruinen, die er auf der gegen das Südwestende des Todten Meeres gelegenen Klippe angetroffen, für Trümmer der alten Festung Masada, und der Missionar Wolcott, der die Klippe und die Festungsreste mit der Beschreibung von Josephus verglichen und über-

einstimmend gefunden, bestätigt die Ansicht des erstern. — Die Feste Alexandreum, von Alexander Jannäus errichtet, wurde von Gabinius zerstört. Sie lag unweit von Coreä, das Robinson in dem heutigen Dorfe Kuryut erkennen will. Die Bergfestung Jotapata wird zwar in den biblischen Schriften nicht erwähnt, verdient aber hier genannt zu werden, weil sie beim Beginn des jüd. Kriegs bekannt geworden ist. Sie lag nördlich von der Ebene bei Sephoris zwischen Ptolemais und Tiberias. Bei ihrer Vertheidigung wurde Josephus mit 1200 seiner Stammgenossen von Vespasian gefangen genommen und sollen 40000 Menschen dabei getödtet worden sein. Die befestigten Plätze waren zunächst von einer oder auch mehrern Mauern umringt (2 Chron. 32, 5), die oft sehr stark (Jer. 51, 58), mit Zinnen (2 Chron. 26, 15; Zeph. 1, 16), Brustwehren (Jes. 54, 12) und Thürmen ausgerüstet waren (Ez. 26, 21; 27, 11; 1 Makk. 5, 65; Judith 1, 3). Um das Mauerwerk lief ein Graben mit Wall (2 Sam. 20, 15; Jes. 26, 1; 1 Kön. 21, 23 u. s. w.). Die Thore waren stark, wol auch, wie in Babel (Jes. 45, 2) mit Erz und Eisen beschlagen und mit ehernen Riegeln (5 Mos. 3, 5; 1 Kön. 4, 13) gut verrammelt. Ueber den Thoren und auch an andern Stellen der Festungen ragten Wachtthürme empor (2 Sam. 18, 24. 33; 2 Kön. 9, 17; 2 Chron. 26, 9), um die Bewegungen des Feindes beobachten zu können.

Außer solchen größern Festungen gab es in und bei Städten auch Citadellen (Richt. 9, 51), wie Millo, die Burg Antonia in Jerusalem; es gab Forts (1 Chron. 11, 7; Jer. 48, 41; 51, 30; 2 Sam. 5, 7; Jes. 29, 7; Ez. 19, 9), Wachtthürme im Wald und auf freiem Feld (2 Chron. 17, 9; 18, 8; 26, 10; 27, 4).

Bei feindlichen Einfällen pflegte man auf Anhöhen sich zu verschanzen oder man suchte in Höhlen und Felsenklüften, diesen naturwüchsigen Festungen, Sicherheit (Richt. 6, 2; 1 Sam. 13, 6).

Der Belagerung fester Plätze ging eine Aufforderung zur Uebergabe voraus (5 Mos. 20, 10. 11; 2 Kön. 18, 17 fg.) und war diese erfolglos geblieben, so begannen die Belagerer zunächst mit der Cernirung. Man suchte den Belagerten die Zufuhr von außen abzuschneiden, um sie durch Hunger zur Uebergabe zu zwingen (2 Kön. 6, 25; Kl. 4, 10), die Wasserleitungen wurden womöglich zerstört (Judith 7, 6), wogegen Hiskia die Quellen Jerusalems hatte verdecken lassen (2 Chron. 32, 2 fg.). Um das Belagerungsobject wurde das Lager aufgeschlagen, das nach außen durch Gräben, Schanzen, Verhaue, Pfahlwerke und errichtete Thürme gegen etwaige Ausfälle der Belagerten geschützt wurde (2 Kön. 51, 1; Jer. 6, 6; 52, 4; Ez. 4, 2. 17; 17, 21. 22; Pred. 9, 14). Von dieser Operationsbasis aus machte man dann die Approchen gegen die Festungsmauer, indem gegen die schwach erscheinenden Punkte derselben allmählich aufsteigende Wälle aufgeworfen wurden, um auf deren schiefer Ebene bewegliche Thürme, die auf Rädern standen und mit Schleuderern und Bogenschützen besetzt waren, in die Nähe der Mauer zu rücken (2 Kön. 19, 32; Jes. 37, 33). War es den Belagerern gelungen, der Festungsmauer so nahe zu kommen, um Breschе zu machen, so wurden Mauerbrecher oder Sturmböcke in Thätigkeit gesetzt (Ez. 21, 22; 26, 9) und andere Belagerungswerkzeuge in Anwendung gebracht (Jer. 33, 4 fg.; 1 Makk. 6, 51; 11, 20; 13, 43; s. Layard, „Niniveh und seine Ueberreste", deutsch von Meißner [Leipzig 1850], Figur Nr. 57. 58). Die Belagerer suchten auch gelegentlich die Festungsmauer zu untergraben (Jer. 51, 58), und der Kunstgriff, durch Minen in die Festung zu gelangen, wurde besonders in späterer Zeit gern gehandhabt. Nach Umständen bediente man sich langer Leitern, um die Mauer zu ersteigen. Ueberdies suchte man die Thore in Brand zu stecken, brennende Fackeln in die Thürme und auf die Kriegswerkzeuge zu werfen, oder ganz einfach durch vor der Festung hoch aufgeschichtete und angezündete Holzstöße die Belagerer und ihren Platz zu vernichten (Richt. 4, 49). Den Belagerten mußte daran gelegen sein, das Heranrücken des Feindes zu hindern, seine Versuche, Breschе zu machen, zu vereiteln, überhaupt seine Unternehmungen zu stören und ihn möglichst viel zu schädigen. Zu diesem Zweck wurden die Festungsmauern erhöht und verstärkt (Jes. 22, 10) und selbst neue aufgeführt; die Belagerten schossen von den Mauern Pfeile (2 Sam. 11, 24), schleuderten größere Steine und Balken (2 Sam. 11, 21), gossen siedendes Oel auf die Belagerer u. dgl. Bekannt ist das Beispiel von der Frau, die von den Zinnen von Tebez einen Mühlstein auf Abimelech warf und diesem den Schädel zerschmetterte (Richt. 9, 53). Es waren auch eigene Schleuderwerkzeuge im Gebrauch (2 Chron. 26, 15; 1 Makk. 6, 5 fg.). Von den Belagerten wurden gelegentlich Ausfälle gemacht, die geschickt angeordnet, bisweilen selbst durch Minen

maskirt waren, wobei sie die Belagerungswerkzeuge durch Bränder zu zerstören und dem Feind möglichst großen Schaden beizufügen trachteten (1 Makk. 6, 31).

Aus der Beschaffenheit der Belagerungswerkzeuge und der Methode zu operiren läßt sich vermuthen, daß ein stark befestigter und tapfer vertheidigter Platz geraume Zeit Widerstand leisten konnte und die Belagerung oft lange fortgesetzt werden mußte. So vermochte Asdod eine 29 Jahre dauernde Belagerung durch den ägypt. König Psammetich auszuhalten; die Belagerung Samarias durch die Assyrer währte drei Jahre (1 Kön. 17, 5); Jerusalem wurde von Nebukadnezar anderthalb Jahr lang belagert (2 Kön. 25, 1 fg.). Bei langwierigen Blokaden hatten die Belagerten oft an Hungersnoth hart zu leiden (1 Makk. 6, 53), und die Noth konnte zu solcher Höhe steigen, daß die Belagerten gezwungen waren, nicht nur nach außergewöhnlicher Nahrung zu greifen (Judith 11, 11), sondern selbst mit Ekelhaftem und Widernatürlichem, wie Menschenfleisch, ihren Hunger zu stillen (2 Kön. 6, 25 fg.; KL. 4, 10).

Nach gesetzlicher Bestimmung sollte dem Beginn der Belagerung die Aufforderung zum Frieden vorangehen (5 Mos. 20, 10. 11) und in ähnlich mildem Sinn warnt das Gesetz vor schonungsloser Verwüstung während der Blokade. Die Israeliten sollten nur Bäume, die keine Frucht tragen, zu Bollwerk, Verhauen u. dgl. wider die belagerte Stadt verwenden (5 Mos. 20, 19. 29). Wie die Aufforderung zur Uebergabe oft vergeblich blieb, so wurde auch die Ermahnung zur Schonung nicht immer befolgt, wie das Beispiel aus dem Krieg gegen die Moabiter beweist, wo die streitenden Bürger des Reichs Israel nicht nur die Fruchtbäume des Feindes fällten, sondern auch Steine auf dessen Aecker warfen, und die in jener trockenen Gegend zur Bewässerung unentbehrlichen Wasserquellen verschütteten (2 Kön. 3, 25). Hatte sich eine Festung infolge der Aufforderung ergeben, so wurde auch mit Schonung verfahren (1 Makk. 13, 43); eine mit Sturm eroberte ward aber nach dem harten Kriegsbrauch jener Zeit schonungslos zerstört. Die Häuser wurden dem Boden gleichgemacht (1 Makk. 5, 52), die Bewohner getödtet und zwar bisweilen auf grausame Weise, oder als Sklaven weggeführt (2 Makk. 5, 13 fg.; 10, 17). Zum Zeichen gänzlicher Zerstörung gab es einen eigenthümlichen Brauch, eine zerstörte Stadt mit Salz zu bestreuen (Richt. 9, 45; 1 Makk. 5, 51), um anzudeuten, daß der Ort auch forthin unfruchtbar bleiben sollte gleich einer Wüste, da mit Salz versetzter Boden für unfruchtbar galt (5 Mos. 29, 23; Zeph. 2, 9). Eine andere, im Orient lange herrschende Sitte war, nach der Einnahme einer Stadt dem siegreichen König die gefangenen Oberhäupter vorzuführen, denen er den Fuß auf den Nacken setzte. Die Vollziehung dieses Brauchs befahl auch Josua seinen Hauptleuten (Jos. 10, 24).

Der Morgenländer nennt eine nie eroberte Festung „Jungfrau" und stimmt hierin mit unserm Kriegssprachgebrauch überein. Roskoff.

Festus. Portius Festus wurde von Nero zum Nachfolger des Antonius Felix in der Procuratur Judäas ernannt, und starb nach einer, wie es in der Erzählung des Josephus („Alterthümer", XX, 8, 9—9, 1; „Jüdischer Krieg", II, 14, 1) den Anschein hat, nur kurzen Amtsverwaltung. Da nun durch Josephus („Jüdischer Krieg", VI, 5, 3) feststeht, daß Festus' Nachfolger, Albinus, im Herbst 62 sein Amt schon angetreten hatte, andererseits nach Josephus („Alterthümer", XX, 8, 11) ein Streit des Festus mit den Juden in Rom zum Austrag kam, als Poppäa Sabina schon Gemahlin des Nero war, die sie aber erst im J. 62 wurde, so ergibt sich, daß Festus im J. 60 oder 61 Procurator Judäas geworden ist (s. Felix). Wie seine Vorgänger und Nachfolger im Amt, hatte auch Festus hauptsächlich die Aufgabe, die aufständischen Banden, welche in den Jahrzehnten vor der Vernichtung der politischen Existenz der Juden durch die Römer Judäa in beständiger und furchtbarer Aufregung erhielten, im Zaum zu halten. Mit der Amtsverwaltung des Festus scheint Josephus („Jüdischer Krieg", II, 14, 1) zufriedener als namentlich mit der seiner Nachfolger. Der einzige Fall, den uns Josephus („Alterthümer", XX, 8, 11) detaillirt daraus erzählt, ist für die gegenseitige Stellung des jüd. Volks, seines Schattenkönigs, des röm. Statthalters und des kaiserlichen Hofes in den Angelegenheiten Judäas sehr charakteristisch. Nach der Apostelgeschichte fand Festus den Apostel Paulus als Gefangenen in Cäsarea bei seinem Amtsantritt vor, nahm seinen Proceß mit den Juden wieder auf und sandte ihn bald darauf, als Paulus an das Urtheil des Kaisers Berufung eingelegt hatte, nach Rom ab. Um sich zum Zweck seines Berichts an den Kaiser über die Sache zu unterrichten, vernahm er den Apostel vorher in Gegenwart des jüd.

Königs Herodes Agrippa II. (Apg. 25, 26). Auch Festus tritt hier, der Tendenz der Erzählung der Apostelgeschichte gemäß, in die Reihe der zu Gunsten des Paulus zeugenden Personen (Apg. 25, 25). Im übrigen knüpfen sich die Bedenken gegen die Erzählung der Apostelgeschichte von der Fortführung des Processes des Paulus unter Festus mehr an andere Punkte als an die Darstellung des Verhaltens des röm. Beamten dabei. An sich vielmehr fehlt es diesem um so weniger an Wahrscheinlichkeit, je passiver es ist, je durchgängiger sich der Statthalter auf den Standpunkt mangelnder Einsicht in der ganzen Sache zurückzieht (Apg. 25, 20. 26. 27; 26, 24), wie denn auch die Berufung des Paulus an den Kaiser, kein Spruch des Festus über den weitern Verlauf des Processes entscheidet (Apg. 26, 32). Isolirt steht in der Erzählung der Apostelgeschichte die Notiz, Festus habe den Juden sofort nach dem ersten Verhör der Parteien, um sich ihnen gefällig zu erweisen, angeboten, den Paulus auszuliefern (Apg. 25, 9). Verdächtig ist dieser Zug schon als eine bloße Wiederholung des von Felix eben Erzählten (Apg. 24, 27), bei welchem die Sache durch seinen Weggang eine in unserm Fall gänzlich fehlende Motivirung erhält, sodann dadurch, daß wenigstens aus der Apostelgeschichte nicht zu ersehen ist, was den Festus plötzlich bewog, den Juden einen Gefallen zu erweisen, nachdem er sich doch eben erst in dieser Sache ihnen wenigstens nicht unbedingt gefällig erwiesen hatte (Apg. 25, 4. 5). Höchst wahrscheinlich soll aber die Notiz Apg. 25, 9 nur erklären, wie es zu der nach der Apostelgeschichte wenigstens alles entscheidenden Berufung des Paulus an den Kaiser kam. Sie soll nur als Folge einer Nothwehr des Paulus, auf keinen Fall eines die Unschuld des Apostels in Frage stellenden Moments des Processes erscheinen (s. Felix). Overbeck.

Fett, s. Opfer.

Feuer, Feuer- und Wolkensäule. Das Feuer mit seinem eigenthümlichen, die Sinne fesselnden Glanz, seiner geheimnißvollen, zerstörenden, vernichtenden Macht einerseits, seiner reinigenden, läuternden, wohlthätigen andererseits, ist bei vielen Völkern mit dem religiösen Glauben in Beziehung gesetzt, und so auch bei den Hebräern; nicht freilich solches in der Weise, daß diese letztern irgend das Feuer religiös verehrt hätten, wohl aber in der Weise, daß sie das Feuer als ein Mittel betrachteten, durch welches Gott auch äußerlich, sinnlich wahrnehmbar, den Menschen seine Gegenwart bezeuge, durch welches überhaupt sichtbarlich die Verbindung zwischen Gott und Menschen hergestellt werde. So ist es eine Feuerflamme, in der Gott dem Mose am Horeb erscheint (2 Mos. 3, 1 fg.); im Feuer steigt Jahve vor der Promulgation des Zehngebots auf den Sinai herab (2 Mos. 19, 18; vgl. Ps. 18, 9; 29, 7). Wiederum bedient sich Gott des Feuers, dem Menschen sein Wohlgefallen und gnädiges Wohlwollen kundzuthun; so, wenn das göttliche Feuer auf dem Altar das Brandopfer und die Fettstücke ganz von selbst anzündet und verzehrt, zur höchsten Freude des Volks (3 Mos. 9, 24); oder wenn auf das Flehen des Elia Gott Feuer auf das Opfer herabsendet und dieses anzündet (1 Kön. 18, 24. 38). Aber auch dem Menschen ist das Feuer ein Mittel, Gott seine Gesinnungen kundzuthun; es dient ihm zum Ausdruck insonderheit verehrungsvoller Gesinnung, ist ihm ein Mittel, seine Hingabe an Gott zu symbolisiren; zu symbolisiren, daß des Menschen Reinstes und Bestes zu Gott aufsteigen solle, ihm gehöre. Daher die Verbrennung der Opfergaben bei allen wichtigern Opfern; daher die besondere Hochschätzung gerade der Brandopfer; sollen ihrer doch täglich, am Morgen und am Abend, Gott dargebracht werden, also, daß das Feuer auf dem Altar Jahve's niemals erlösche, zum Zeichen der Gott gebührenden und Gott geweihten ununterbrochenen Verehrung der Gemeinde (3 Mos. 6, 6; 4 Mos. 28, 1—10). Dieses vom Altar zu Gott aufsteigende Feuer erhält für die große Anfangszeit der Geschichte Israels noch eine besondere Bedeutung. Wir sahen oben, daß dem Hebräer das Feuer als Mittel für Gott galt, dem Menschen seine Gegenwart kundzuthun. Es lag nahe, diese Vorstellung noch weiter zu verdichten, dahin nämlich, daß nicht im Feuer überhaupt, sondern lediglich in dem vom Altar Jahve's aufsteigenden, mit Rauch aufsteigenden Feuer die Erscheinung der Gegenwart Gottes angeschaut ward. Dieses ist geschehen in der Vorstellung von der Feuer- und Wolkensäule, in welcher während des Wüstenzugs Jahve zunächst im Allerheiligsten über der Bundeslade (3 Mos. 16, 2), dann aber auch in dem ganzen innern Zelt, der „Wohnung" (2 Mos. 40, 34), endlich auch über dem äußern Zelt (4 Mos. 9, 15 fg.) sich, seine Herrlichkeit, sinnlich wahrnehmbar geoffenbart habe. Diese Wolken- und Feuersäule habe weiter stets beim Aufbruch des Heeres sich erhoben, und, indem sie am Tage als Wolken-, in der Nacht als Feuersäule sichtbar gewesen sei, dem

wandernden Volk als Wegweiſer gedient; machte das Volk aber halt, ſo ſei zum Zeichen deſſen die Wolke über dem Zelt ſtehen geblieben, und zwar dieſes bis zum abermaligen Aufbruch des Volks (2 Moſ. 40, 38; 4 Moſ. 9, 15 u. a. St.). Man hat wol gemeint, jene Erzählung habe ihren Grund darin, daß dem Zug in einer Pfanne ein Feuer vorangetragen ſei, das am Tage durch den gerade aufſteigenden Rauch, des Nachts durch ſein Leuchten dem Heer als Wegweiſer gedient habe. Allein eine ſolche Annahme dürfte zur Erklärung jener Vorſtellung ſchwerlich ausreichen, ſchon nicht wegen der engen Beziehung, in welche jene Wolken- und Feuerſäule ſtets mit dem Stiftszelt gebracht wird, wenigſtens in der älteſten der Quellen des moſaiſchen Fünfbuchs (vgl. die oben citirten Stellen); der jüngere Erzähler läßt allerdings ſchon von Anfang des Wüſtenzugs an, zu einer Zeit alſo, als die Stiftshütte noch gar nicht vorhanden, die Wolkenſäule dem Heer voranziehen (2 Moſ. 13, 21 fg.; 14, 19. 24); das iſt aber offenbar ſpätere Erweiterung der urſprünglichen Vorſtellung. Auf Grund noch der ältern Vorſtellung erhofft Jeſaja für die meſſianiſche Zeit das beſtändige Sichlagern der Rauch- und Feuerſäule auf dem Zion, zum Zeichen der ſteten ſchützenden und ſchirmenden Gegenwart Gottes (Jeſ. 4, 5; vgl. auch 1 Kön. 8, 10 fg.).

Ueber die geſetzliche Beſtimmung, am Sabbat kein Feuer in den Häuſern anzuzünden (2 Moſ. 35, 3), ſ. Sabbat, und über die andere, daß derjenige, durch deſſen Schuld ein Saatfeld oder aber bereits abgemähtes Getreide in Feuer aufging, den entſtandenen Schaden zu erſetzen hatte (2 Moſ. 22, 6), ſ. Strafen. Vgl. Faber, „Archäologie der Hebräer“ (Halle 1773), I, 244 fg.; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ (3. Ausg., Göttingen 1865—66), II, 283 fg.; III, 314 fg.; „Die Alterthümer des Volkes Iſrael“ (3. Ausg., Ebd. 1866), S. 30 fg., 119, 132. Schrader.

Feuer- und Wolkenſäule, ſ. Feuer.

Fieber, ſ. Krankheiten.

Fingerringe, ſ. Schmuck.

Finſterniß. Durch den Gegenſatz von Licht und Finſterniß iſt die ſittliche Weltanſicht der Bibel weſentlich beſtimmt. Die Finſterniß bedeutet das Böſe, das Licht das Gute, die Finſterniß Unheil (Uebel, Verdammniß), das Licht Heil (Glück, Seligkeit). Schon in der Schöpfungsſage begegnen wir der Finſterniß als dem unheimlichen Chaos; von ihr iſt die noch ungeordnete Materie bedeckt (1 Moſ. 1, 2); ohne Licht gibt es für die hebr. Weltbetrachtung überhaupt keine Ordnung im Weltall und kein Leben. Dabei wird die Finſterniß jedoch nicht etwa nur als ein Mangel, als Abweſenheit des Lichts, ſondern als ein reales kosmiſches Princip gedacht, welchem das Licht gleichfalls als ein ſolches gegenüberſteht. Mit dem Beginn der Weltſchöpfung haben ſich Finſterniß und Licht voneinander geſchieden (1 Moſ. 1, 4); die Finſterniß iſt jedoch wie das Licht von Gott geſchaffen (Jeſ. 45, 7; Jer. 31, 35; Pſ. 104, 20). Darin unterſcheidet ſich die hebr. Weltanſchauung ſcharf von dem Parſismus, daß ſie von keiner urſprünglichen Zweiheit der Schöpfungsprincipien ausgeht; Finſterniß und Licht ſind nicht etwa als ausſchließliche Gegenſätze, als böſes und gutes Princip der Weltentwickelung gedacht. Nach hebr. Anſchauung kommt das phyſiſche Dunkel, und darum ebenſo das moraliſche Uebel, wie das Licht von Gott, wogegen das moraliſche Böſe (ſ. d.) in den älteſten Urkunden von dem Menſchen abgeleitet wird. Vor Gott iſt freilich auch die Finſterniß nicht finſter, in ſeinem Licht verwandelt ſich auch die Nacht in Licht (Pſ. 139, 11; Hiob 34, 22); denn er iſt das Licht und keine Finſterniß in ihm (1 Joh. 1, 5; Jak. 1, 17). Aus dieſem Grund wird die Vollendung, die Periode der meſſianiſchen Herrlichkeit, als eine Periode der Befreiung von der Finſterniß geſchildert (Jeſ. 60, 19 fg.; Offb. 22, 5). Demnach iſt die Finſterniß allerdings als ein phyſiſcher Mangel, etwas, was in Gottes Schöpfung nicht auf die Dauer bleiben ſoll, aufgefaßt, und es erklärt ſich um ſo leichter, warum das Dunkel in der Bibel als Sinnbild des Böſen und des Unheils gebraucht wird. Inſonderheit beſtraft Gott die Sünder mit Finſterniß. Die dreitägige Verfinſterung Aegyptens iſt eine Steigerung der von Gott über das götzendieneriſche Land verhängten Strafen (2 Moſ. 10, 21 fg.). Finſterniß iſt auch ein Sinnbild des Todes (Hiob 18, 18; 1 Sam. 2, 9 fg.; Pſ. 88, 7). Dem großen Gerichtstage Jahve's geht allgemeine Verfinſterung voraus (Joel 3, 4; Zeph. 1, 15), ſowie, nach neuteſt. Anſchauung, der Wiederkunft Chriſti (Matth. 24, 29).

Es iſt eine durchgängige Vorſtellung der Bibel, daß die Sünder, insbeſondere die Heiden, in ſittlicher Verfinſterung, d. h. in Unwiſſenheit über das, was zu ihrem Heil dient, und in Freud- und Friedloſigkeit dahinleben (Jeſ. 60, 2; Eph. 4, 18; vgl. auch

Jeſ. 8, 23; 9, 1). Jeſus erklärt die Gewiſſensverdunkelung für die ſchlimmſte Finſterniß (Matth. 6, 23). Daher iſt auch im N. T. von „Werken der Finſterniß" die Rede, d. h. ſolchen unlautern Handlungen, welche das Licht ſcheuen müſſen (Röm. 13, 12; Eph. 5, 11). Die Nacht iſt die Brutſtätte des Laſters, wogegen der Tag das Schändliche aufdeckt (Eph. 5, 12 fg.). Daß Jeſus ſich der Begriffe Licht und Finſterniß zur Veranſchaulichung des ſittlichen Gegenſatzes öfters bedient hat, iſt auch in ſeinen ſynoptiſchen Reden bezeugt (Matth. 5, 11 fg.; 6, 22 fg.; 11, 5; 13, 15; 23, 24; 25, 1 fg.; Luk. 4, 18 fg.; 7, 22; 11, 33 fg.; 17, 24). Vorzugsweiſe aber in den Johanneiſchen Schriften begegnen wir dieſen Begriffen. Die Menſchen erſcheinen als Werkzeuge der Finſterniß, welche für das in Chriſtus aufgegangene Licht unempfänglich ſind (Joh. 1, 5). Sie lieben von Natur die Finſterniß mehr als das Licht (Joh. 3, 19). Die Finſterniß bedeutet hier die Selbſtſucht, den Haß; wer den Bruder haſſet, deſſen Augen ſind von Finſterniß geblendet (1 Joh. 2, 11).

Ganz folgerichtig iſt demgemäß die Finſterniß in der Bibel auch noch ein Sinnbild der Unſeligkeit oder Verdammniß. Wie es ein Reich des Lichts, d. h. des Guten gibt, ſo gibt es auch ein Reich der Finſterniß, d. h. des Böſen. Dieſe Anſchauung hat ſich im N. T. dahin ausgebildet, daß das Reich der Finſterniß als ein Reich des Satans und der Dämonen vorgeſtellt wird (Kol. 1, 13; Eph. 6, 12; Jud. 6. 13; 2 Petr. 2, 4. 17). Schon das A. T. bezeichnet die Unſeligkeit als einen Zuſtand der Finſterniß, namentlich den Aufenthaltsort der Todten als einen Ort der Finſterniß (Hiob 10, 21 fg.). Deshalb iſt die Finſterniß auch ein Sinnbild des Entſetzlichen, Schrecklichen, Grauenvollen (vgl. beſonders Weish. 17, 2 fg.). Daher wird im N. T. der Ort der Schrecken, wo die von Gott Verworfenen die Strafe für ihre Sünden empfangen, als „äußere (außerhalb des meſſianiſchen Reichs befindliche) Stätte der Finſterniß" (Matth. 8, 12; 22, 13; 25, 30; vgl. auch Offb. 22, 15) bezeichnet. Damit ſtimmt allerdings nicht, wenn der Strafort der Verdammten wieder als ein Feuerpfuhl geſchildert wird (Jeſ. 66, 24; Mark. 9, 1; 10, 14 fg.; Offb. 20, 14; 21, 8). Es ſind hier zwei Vergleichungen, die ſich eigentlich ausſchließen, von demſelben Schickſal der Verdammten gebraucht. Die „äußere Finſterniß", in der ſie ſich befinden ſollen, bezeichnet ihre gänzliche Entfernung aus der Licht-Schöpfung, in welcher Gott, die Quelle alles Lichts, wohnt und herrſcht. Schenkel.

Firmament, ſ. Himmel.

Fiſche waren für die Iſraeliten, als ſie am Nil und deſſen Kanälen wohnten, eine Hauptnahrung, die ſie auf der Wanderung durch die Sinaihalbinſel ſchmerzlich entbehrten (4 Moſ. 11, 5). Der Nil iſt nämlich ſehr reich an verſchiedenen Arten ſchmackhafter Fiſche (Seetzen, „Reiſen" [Berlin 1854—59], III, 274 fg.). Darum wird in der prophetiſchen Schilderung vom künftigen Unglück Aegyptens auch das Ausſterben der Fiſche erwähnt. Jeſ. 19, 8: „Da klagen die Fiſcher, es trauern alle, die in den Nil den Angel werfen; die ausbreiten das Netz über das Waſſer, ſtehen betrübt." Ezechiel vergleicht das ägypt. Heer den Nilfiſchen und den Pharao dem Krokodil, worauf er verkündet: „Ich laſſe die Fiſche deiner Ströme, Pharao, ſich an deine Schuppen hängen und ziehe dich heraus am Haken aus deinen Strömen mit allen Fiſchen und werfe dich in die Wüſte" (Ez. 29, 3 fg.).

In Paläſtina gewannen die Iſraeliten aus dem einſamen Jordan wenig Fiſche, obgleich es dieſem Fluß an ſolchen Bewohnern nicht fehlt. Das Todte Meer, bis auf dieſen Tag alles höhern animaliſchen Lebens bar, wird einſt nach Ezechiel den Fiſchern von Engeddi reichen Fang gewähren, wenn der heilige Strom aus dem Tempel Jeruſalems das herbe Salzwaſſer geſund gemacht haben wird (Ez. 47, 10). Tauſende kleiner Fiſche ſpielen in einzelnen, nie verſiegenden Bächen, wie in dem Ain Dſchalud am Fuß des Gilboagebirges. Doch das Fiſchergewerbe lohnte ſich nur am Geſtade des großen Meeres und am See Genezareth. Von Tyrus her brachten die Händler in den Tagen Nehemia's Meerfiſche zum Verkauf nach Jeruſalem, wo ſie ohne Zweifel beim Fiſchthor, im Norden der Stadt, ihre Waare feilhielten (Neh. 3, 3; 13, 16).

Durch die Evangelien wiſſen wir, daß zur Zeit Jeſu der Fiſchfang von den Anwohnern des Genezarethſees lebhaft betrieben wurde (Mark. 1, 16; Luk. 5, 2 fg.). Merkwürdigerweiſe kommen in dieſem Gewäſſer nicht weniger als zehn Species afrikan. Fiſche vor, darunter vier von der afrikan.-tropiſchen Gattung Chromis, die weiter nach Norden nirgends mehr bis dahin ſich gezeigt hat. Der Fiſchreichthum hat hier nicht abgenommen; aber heutzutage fährt nur noch ein einziges Fiſcherboot von Tiberias hinaus „auf die Höhe, daß die Fiſcher daſelbſt ihre Netze auswerfen" (Luk. 5, 4).

Mit Angeln und verſchiedenartigen Netzen, bei Nacht wie bei Tage, ſtellten die alten Iſraeliten den Fiſchen nach. Auch Fiſcherhaken und Lanzen dienten ihnen zu dieſem Zweck, wol bei der Jagd auf größere Fiſche (Am. 4, 2; Jeſ. 19, 8; Hab. 1, 15 fg.; Luk. 5, 4; Hiob 40, 26. 31 fg.). So brauchen die Araber am Ailagolf (des Rothen Meeres) noch heute die Lanze, während ſie die kleinern Fiſche mit Netzen fangen. Aus Hiob 40, 26 glaubten viele Erklärer beweiſen zu können, daß man Fiſchen, um ſie lebendig in Gefangenſchaft aufzubewahren, durch Naſe oder Kinnlade einen Ring ſtieß und ſie mit Hülfe deſſelben an einem Seil in der Gewalt behielt. Doch mit Sicherheit ſteht nicht feſt, ob ein ſolch ſonderbarer Brauch je in Aegypten oder Paläſtina ausgeübt worden.

Im fruchtbaren Kanaan waren die Fiſche eine untergeordnete Nahrung, und kamen daher auch nicht auf den Opferaltar wie die Producte der Viehzucht und des Ackerbaues.

Furrer.

Flachs. Dieſe wohlbekannte Pflanze iſt auch in Aegypten und Paläſtina einheimiſch und weſentlich überall dieſelbe, nur daß ſie in jenen Ländern bis 3 Fuß hoch wird, während ſie bei uns gewöhnlich nur die Höhe von $1\frac{1}{2}$ bis 2 Fuß erreicht. Deutlich kennzeichnet ſie ſich durch einen dünnen, hohlen, kahlen Stengel, längliche, glatte und geſpitzte Blätter, gipfelſtändige, fünfblätterige blaue Blüten, aus denen ſich runde, aufgeſpitzte Samenknöpfchen entwickeln. In Aegypten ſahen wir bei den Pyramiden auch gelbblühenden Flachs. Bei uns erfreuen die Flachsfelder das Auge mit ihrer lieblichen Blütenmenge während des Brachmonats, dort hingegen zeigt der Januar die Pflanze in ihrem Schmuck. Es war in dieſem Monat, daß ein Hagelwetter zu Moſe's Zeit den Aegyptern die Blütenknospen ihres Flachſes zerſchlug nebſt der Gerſte, die bereits in Aehren geſchoſſen war (vgl. Knobel zu 2 Moſ. 9, 31 fg.). Doch ſäet man dort den Flachs nicht nur zu Ende des alten, ſondern auch in den erſten Monaten des neuen Jahres, ſodaß wir Anfang März Felder mit blühendem Flachs antreffen konnten. Die Pflanze liebt ein fettes, weiches Erdreich und gedeiht deshalb in Paläſtina beſonders gut in den aus Schwemmland beſtehenden Ebenen von Saron und Sephela an der Küſte des Mittelmeers.

Von den alten Iſraeliten wurde der Flachs fleißig gezogen, weil er neben der Wolle den Hauptſtoff zu den Kleidern liefern mußte. Unter dem Volk waren nur linnene und wollene Kleider im Gebrauch (5 Moſ. 22, 11), weshalb denn auch der Prophet nicht die ſeltene Baumwolle, wohl aber den Flachs unter den allgemein verbreiteten Gütern ſeines heimatlichen Landes erwähnt (Hoſ. 2, 7). Die Iſraeliten wußten feinere und gröbere, einfache und gekeperte oder gewürfelte und Gebilde ausdrückende Gewebe aus Flachs zu verfertigen. Während der Arme nur einen Kittel aus ungeröſtetem Flachs trug (Sir. 40, 4), beſtand z. B. der Leibrock des Hohenprieſters aus kunſtreich gewobenem Stoff (2 Moſ. 28, 39). Mit šeš bezeichnete man, nach Knobel, weiße linnene und baumwollene Zeuge im allgemeinen, mit bad einfaches, ohne Anwendung von Kunſt gemachtes Linnenzeug, deſſen einziger Schmuck die reine, weiße Farbe war. Ein Gewand von ſolchen bad trug der Knabe Samuel, da er dem Eli diente (1 Sam. 2, 18), und David bei Ueberſiedelung der Bundeslade nach Jeruſalem (2 Sam. 6, 14). Mit Kleidern von dieſem kunſtloſen Stoff war der Hoheprieſter angethan, wenn er am Verſöhnungstage ins Allerheiligſte eintrat (3 Moſ. 16, 4). Aber auch die Engel ſind in den prophetiſchen Geſichten nicht anders gekleidet (Ez. 9, 3. 11; 10, 2. 6. 7; Dan. 10, 5; 12, 6 fg.). Das einfache, vollendet weiße Gewand wirft am ſtärkſten das Licht zurück und erweckt, wenn aus der reinen Atmoſphäre Kanaans die Strahlen der Sonne es treffen, mehr als alle andern farbengeſchmückten Kleider den Eindruck himmliſchen Glanzes.

Um den Flachs zu röſten und damit zum Brechen tauglich zu machen, breitete man ihn auf den platten Dächern aus. Dies kam den Kundſchaftern Joſua's zugute; denn verfolgt von den Männern Jerichos, wurden ſie von der Rahab droben auf dem Dach unter den Flachsſtengeln verborgen (Joſ. 2, 6). Der Flachs, der ſeine holzigen, ſpröden Beſtandtheile noch an ſich hat, wird in dieſer Stelle „Flachs des Holzes" genannt, im Gegenſatz zu dem biegſamen weichen Faden der Pflanze. Wenn der Flachs gebrochen und gehechelt war (Joſ. 19, 9), ſpannen ihn die Frauen (Spr. 31, 13). Das Weben hingegen war Sache der Männer (1 Sam. 17, 7). Der Flachsfaden wurde auch zu Dochten für die Lampen (Jeſ. 42, 3), zu Schnüren und Seilen verarbeitet (Ez. 40, 3; Richt. 15, 13 fg.). Unter dem Bilderſchmuck der altteſt. Schriften fehlt auch das leicht entzündliche Werch nicht (Jeſ. 1, 31; Richt. 16, 9).

Furrer.

Fladdernholz, ſ. Tanne.

Fladen, ſ. Kuchen.

Fleiſch, hebr. basar, griech. σάρξ, nach der ſinnlichen Bedeutung des arab. Wurzelbegriffs die Oberfläche des thieriſchen und menſchlichen Körpers (materies attrectabilis), nach dem bibliſchen Sprachgebrauch das ſinnlich wahrnehmbar in der materiellen Form Vorhandene an dem thieriſchen und menſchlichen Organismus, im Gegenſatz zu dem Ueberſinnlichen, Geiſtartigen (vgl. Fleiſcher im „Archiv für wiſſenſchaftliche Erforſchung des Alten Teſtaments", Jahrg. 1868, II, 238 fg.). Einen reinen Gegenſatz bildet innerhalb dieſes Sprachgebrauchs das Fleiſch zum Geiſt (ſ. d.), nicht aber zur Seele (ſ. d.); denn das Fleiſch wird in der Regel als beſeelt, als thieriſcher Körper, als beſeeltes organiſches Leben, als Subſtrat des Leibes gedacht. Der Begriff der reinen Materie, der einem abſtractern Denken angehört, findet ſich in der Bibel nicht vor, am nächſten kommt demſelben der des Erdenſtaubes (1 Moſ. 2, 7; 3, 19; vgl. 1 Kor. 15, 47). Das Fleiſch, die weichen Muskeltheile, werden übrigens von dem feſten Knochengerüſt unterſchieden, das, ſtrenggenommen, nicht zum Fleiſch gehört (1 Moſ. 2, 23). An ſich haftet demzufolge an dem Begriff „Fleiſch" noch nicht die Nebenbeziehung des Böſen und Sündlichen. Die natürliche Seite des Menſchen manifeſtirt ſich im Fleiſch, in dem ſinnlich organiſchen Leben, und Gott ſelbſt hat deſſen Fleiſch aus Erdenſtaub geſchaffen. Nun wohnt aber, nach bibliſcher Anſchauung, dem Fleiſch als ſolchem noch nicht das höhere, von Gott ſelbſt ſtammende Princip inne. So weit der Menſch Fleiſch iſt, iſt er vergänglich, ein bloſes Naturweſen; was vom Staub herkommt, muß auch wieder zu Staub werden (Pred. 3, 20; 12, 7); auch der Stolzeſte und Mächtigſte welkt als ein Irdiſcher dahin wie Gras und Blumen; auch die Völker, ſo weit ſie Fleiſch, von dem göttlichen Lebenshauch nicht beſeelt ſind, ſchwinden wieder dahin (Jeſ. 37, 27; 40, 6—8; Jer. 45, 5). Nirgends iſt dieſes Gefühl der Zerſtörbarkeit und Nichtigkeit, das dem Menſchen nach ſeiner ſinnlichen Naturbeſchaffenheit innewohnt, tiefer und ergreifender ausgedrückt als Hiob 14, 1 fg. Auch in vielen Pſalmen ſpricht es ſich aus (Pſ. 62, 10; 73, 26; 78, 39; 89, 48; 90, 5 fg.; 103, 14—16; 146, 3).

Das Abhängigkeitsbewußtſein des Menſchen Gott gegenüber gründet ſich insbeſondere auf daſſelbe. Hier iſt auch der Punkt, in welchem, nach der Bibel, der Menſch dem Thier verwandt iſt. Mit den Thieren gehört er zu der Klaſſe der „lebendigen (organiſchen) Weſen" (1 Moſ. 1, 24; 2, 7); mit den Thieren hat er das Athmen, „den Lebenshauch in der Naſe", gemein (1 Moſ. 7, 22; Hiob 34, 13; Pſ. 104, 29). In der Stelle Koh. 3, 19, wo dem Menſchen ganz daſſelbe Endſchickſal wie dem Thier vorausgeſagt wird, iſt zwar nur ein Urtheil der ſkeptiſchen Stimme enthalten, welcher die Glaubensſtimme widerſpricht (ſ. Koheleth). Unter allen Umſtänden wäre es aber irrig, aus ſolchen Stellen auf eine Herabwürdigung des Menſchen zum Thier ſchließen zu wollen. Es iſt damit immer nur die Eine (ſinnliche, irdiſche, materielle, hinfällige) Seite des Menſchen bezeichnet, welcher eine andere (höhere, geiſtige, unvergängliche, gottverwandte) gegenüberſteht. Dadurch iſt allerdings ein gewiſſer anthropologiſcher Dualismus geſetzt; der Menſch erſcheint auf bibliſchem Standpunkt als ein Doppelweſen, zwei Welten angehörend; Fleiſch und Geiſt, als ſeine zwei entgegengeſetzten Seiten, ſtehen in einem anſcheinend unauflöslichen Widerſtreit miteinander. Auch Jeſus hat dieſen Widerſtreit in dem berühmten Ausſpruch anerkannt: „Der Geiſt iſt willig (zum Guten), aber das Fleiſch iſt ſchwach" (Mark. 14, 38; Matth. 26, 41). „Fleiſch und Blut" ſind die Organe des Naturbedürfniſſes, der ſinnlichen Lebensfunctionen; Organe der höhern Weltordnung, des ewigen Lebens, vermögen ſie nicht zu werden (Matth. 16, 17); ſie haben daher auch keinen Antheil am Reich Gottes; mit dem Tode werden ſie ein Raub der Verweſung (1 Kor. 15, 50).

So unzweifelhaft demzufolge mit der Bezeichnung Fleiſch in der Bibel nicht ohne weiteres die Vorſtellung des ſittlich Verwerflichen ſich verbindet, ſo läßt ſich gleichwol leicht erkennen, warum das Fleiſch nun auch als Träger und Organ der böſen und ſündlichen Triebe und Neigungen im Menſchen erſcheinen konnte. Das beſeelte, vom Blut, als dem Princip des Lebens, durchſtrömte Fleiſch (3 Moſ. 17, 11) äußert ſich nämlich zugleich als die Quelle der ſinnlichen Empfindungen und Erregungen, und eben darum als der Sitz der Sinnlichkeit und der Selbſtſucht, d. i. der Sünde (ſ. d.). Aus dieſem Grund thut Jahve den Ausſpruch, daß der Menſch Fleiſch iſt und verkürzt ſeine Lebensjahre (1 Moſ. 6, 3). Die Fleiſchbeſchaffenheit des Menſchen iſt hier bereits in unzertrenn-

liche Verbindung gebracht mit ſeinem Hang zur „Vergehung“. Nicht deshalb iſt der Menſch fleiſchlich, weil er ſich vergeht, ſondern deshalb vergeht er ſich, weil er fleiſchlich iſt. Darin liegt ohne Zweifel auch ein Entſchuldigungsgrund für den Sünder; denn ſeinen Naturhang hat er ſich ja nicht ſelbſt gegeben, ſondern von Gott empfangen (1 Moſ. 8, 21). Es liegt eine Naivetät des ſittlichen Urtheils darin, daß der Menſch von Gott nun einmal ſo hingenommen wird, wie er als ſchwaches, ſinnliches, darum zur Sünde geneigtes Weſen iſt. Wenn Gott mit dem Sünder nicht nach ſtrengem Recht verfährt, ſondern ihn mild (gnädig) beurtheilt, ſo liegt darin eine göttliche Billigkeit, ja, wie der Apoſtel Paulus es darſtellt, eine neue (höhere) Gerechtigkeit, die er als die „Gerechtigkeit des Glaubens“ der „Gerechtigkeit der Werke“ gegenüberſtellt. An dieſes göttliche Billigkeitsgefühl appellirt auch Hiob (14, 3 fg.) und der Verfaſſer des 51. Pſalms (V. 6 fg.). Auch Jeſus in dem Ausſpruch Mark. 14, 38 fg. entſchuldigt die ſittliche mit der ſinnlichen Schwäche der Jünger.

Sowol in den Johanneiſchen Schriften als in den Briefen des Apoſtels Paulus bezeichnet Fleiſch in der Regel die ſinnlich-ſelbſtſüchtige Richtung des Menſchen, das, was an dem Menſchen ſündlich und darum verwerflich iſt. Der vierte Evangeliſt unterſcheidet zwei Klaſſen von Menſchen: ſolche, die aus fleiſchlicher Begehrung, und ſolche, die aus Gott gezeugt ſind (Joh. 1, 13; 3, 6). Das Fleiſch wird auf dieſem Standpunkt als das am Menſchen betrachtet, was nichts taugt (Joh. 6, 63). Ebendeshalb mußte Chriſtus als Logos, als das göttliche Princip, das ſündlich-menſchliche Fleiſch annehmen, um es von der Sünde zu reinigen, ja, er gibt uns ſein Fleiſch zu eſſen und ſein Blut zu trinken, damit unſer mit Sünde behaftetes Fleiſch und Blut dadurch entſündigt werde (Joh. 1, 14; 6, 53 fg.). Die Leugnung, daß Chriſtus im Fleiſch erſchienen ſei, iſt darum das Merkmal der eigentlichen Feindſchaft wider Gott (1 Joh. 4, 2 fg.). Auch der Apoſtel Paulus weiß von „Fleiſch und Blut“ nichts Gutes auszuſagen; „Fleiſch und Blut“ zu Rathe ziehen, heißt der Selbſtſucht folgen (Gal. 1, 16). Am Fleiſch lockt uns die Verſuchung; da hat ſelbſt der Chriſt, der Gottesmenſch, ſeinen ſchwachen Punkt (Gal. 4, 13 fg.). Auch Paulus kennt einerſeits Geborene nach dem Fleiſch, mit dem irdiſchen ſelbſtſüchtigen Naturtrieb Behaftete, und andererſeits Gezeugte nach dem Geiſt, Kinder der göttlichen Verheißung, Träger der göttlichen Idee (Gal. 4, 23 fg.; Röm. 9, 6 fg.). Fleiſch und Geiſt betrachtet er als Gegenſätze, die ſich ſo lange bekämpfen müſſen, bis der eine von beiden Factoren den andern ſich dienſtbar gemacht hat (Gal. 5, 17 fg.). Ja, der ſinnliche und ſinnbildliche Cultus des A. T., ſofern derſelbe auf einem materiellen Naturgrunde ruht, die theokratiſch-ceremonielle Religioſität überhaupt, erſcheint ihm als „Fleiſch“, und darum als vor Gott werthlos und nichtig (Gal. 6, 12 fg.; Röm. 4, 1 fg.; Phil. 3, 3 fg.). Ja der Menſch, ſoweit er unter der Herrſchaft ſeiner Sinnenwerkzeuge und dem Bann des ſinnlichen Bedürfniſſes ſteht, iſt Fleiſch, und in dem Fleiſch wohnt nichts Gutes; die Sinnlichkeit übt eine verknechtende Gewalt über den Menſchen aus, und der Geiſt muß ihre Feſſeln ſprengen. Wenn Paulus den Menſchen als ſolchen (nicht etwa den erlöſten, wie noch immer öfters falſch zu Röm. 7, 14 erklärt wird) „fleiſchern“ nennt, ſo wird man unwillkürlich an 1 Moſ. 6, 3 erinnert. Ein ſolches unbedingtes Uebergewicht der materiellen über die geiſtige Seite des Menſchen erſcheint dem Apoſtel als begriffswidriger Zuſtand, der durch die Erlöſung, durch das in der Perſon Chriſti zur Herrſchaft gelangte geiſtige Princip aufgehoben werden ſoll und auch kann, inſofern der Menſch niemals im Fleiſch aufgeht, ſondern als vernünftiges Weſen, im Beſitz des noûs (Röm. 7, 23), die Empfänglichkeit für Geiſtesmittheilung, auch im Zuſtand völliger geiſtiger Gebundenheit durch das Fleiſch, immer noch behält. Deshalb bedeutet dem Apoſtel „Fleiſch“ niemals daſſelbe was „Leib“ (wie Baur, „Vorleſungen über neuteſtamentliche Theologie“ [Leipzig 1864], S. 143 fg., annimmt). Es ſteht ihm vielmehr feſt, daß das menſchliche Ich auch nach dem Tode wieder mit einem Leibe bekleidet werden wird (2 Kor. 5, 1 fg.; 1 Kor. 15, 35 fg.); aber auch darüber iſt er mit ſich einig, daß dieſer Leib nicht aus „Fleiſch und Blut“ beſtehen wird (1 Kor. 15, 50). Das Fleiſch iſt ihm lediglich das materielle, irdiſch-vergängliche, vom Hauch der Gottheit nicht nur undurchdrungene, ſondern auch noch unberührte Element an der Perſönlichkeit des Menſchen, das, ſowie es mehr als bloſes Subſtrat des Naturorganismus ſein, ſowie es das geiſtige Princip beherrſchen und unterjochen will, zur Quelle der Sünde, des Todes, der Verdammniß wird (Röm. 7, 24). Allerdings ſetzt der Apoſtel dabei voraus, daß das Ich ſelbſt (und dieſes denkt er ſich als Geiſtweſen) unter die Gewalt des materiellen Princips kommen kann, und eben darum iſt nicht das Fleiſch als

ſolches ſündig, ſondern das Ich wird ſündig dadurch, daß es mit Vernunft und Willen ſich fleiſchliche, d. i. irdiſche, materielle, vergängliche Zwecke ſetzt, anſtatt ewiger, geiſtiger, unvergänglicher Ziele. Daher erklären wir uns, daß der Apoſtel öfter vom „Fleiſch“ ſo redet, als ob es ein beſeeltes, perſönliches, ſelbſtverantwortliches Weſen, ein Subject wäre, während das Subject immer das Ich des Menſchen iſt, das Fleiſch aber bloſes Attribut deſſelben (Röm. 7, 14 fg.). Dagegen iſt das „Fleiſch“, d. h. die ſinnlich-materielle Naturbeſtimmtheit des Menſchen, nach Anſicht des Apoſtels, die nothwendige Vorausſetzung ſeiner Sündhaftigkeit; daher einerſeits ſeine Forderung, das „Fleiſch“ zu kreuzigen, unter Schmerzen und Kämpfen den ſinnlich-ſelbſtſüchtigen Willen zu brechen (Röm. 6, 6 fg.; Gal. 5, 24); und andererſeits ſeine Hoffnung auf eine künftige Befreiung von dieſem materiellen Fleiſchleib (Phil. 3, 21), der ſchon im Dieſſeits abgelegt werden ſoll (Kol. 2, 11), und auf Aneignung eines geiſtigen Leibes.

Wir werden uns nach dem allem nicht irren, wenn wir das Ergebniß der bibliſchen Vorſtellung vom Fleiſch dahin zuſammenfaſſen, daß es als materielle Naturbaſis der menſchlichen Perſönlichkeit (im A. und im N. T.) zugleich auch für die Quelle und den Sitz der Sünde angeſehen wird, und daß die Bibel keine Sünde kennt, deren tieferer Urſprung und nähere Veranlaſſung nicht irgendwie auf das Fleiſch, d. h. die irdiſch-ſinnliche Naturbeſtimmtheit, zurückzuführen wäre. Schenkel.

Fleiſchgenuß. Die älteſte bibliſche Urkunde geht von der Annahme aus, daß der Menſch nach ſeiner urſprünglichen normalen Beſtimmung ſich des Fleiſchgenuſſes hätte enthalten ſollen; denn im Garten Eden waren ihm (und auch den Thieren) lediglich Vegetabilien zur Nahrung angewieſen (1 Moſ. 1, 29 fg.). Nach der Vorſtellung des Erzählers ſteht die Tödtung von Thieren zum Zweck ihrer Verwendung als Nahrungsmittel mit der ſittlichen Vollkommenheit des Menſchen im Widerſpruch. Erſt nach der großen Flut ertheilte Gott dem Menſchen die ausdrückliche Erlaubniß, Thiere zu tödten und ihr Fleiſch zu genießen; nur das Leben des Menſchen ſollte auch fernerhin unverletzlich ſein. Doch ſollte kein Thier „in ſeinem Blut“, d. h. das Thier ſollte nicht, ſolange es noch lebt und blutet, das thieriſche Fleiſch überhaupt nicht roh verzehrt werden (1 Moſ. 9, 3 fg.). In der meſſianiſchen Zeit, in welcher die Wiederherſtellung der urſprünglichen Vollkommenheit erwartet wurde, ſollte der Fleiſchgenuß, der prophetiſchen Verkündigung zufolge, wieder aufhören (Jeſ. 11, 6 fg.; 65, 25). Im übrigen war die Fleiſchnahrung, insbeſondere der Genuß von Schafen, Lämmern, Kälbern, Ochſen, Ziegen (Jeſ. 53, 6 fg.; Am. 6, 4; 1 Moſ. 18, 7; 1 Sam. 28, 24; Jeſ. 22, 13; 2 Chron. 18, 2; Spr. 15, 17; Richt. 6, 49; 1 Sam. 16, 20) bei den Hebräern geſtattet; den feinern Tiſch, namentlich die königliche Tafel, zierten außerdem noch Wildpret, Geflügel, Hirſche, Gazellen, Perlhühner (5 Moſ. 14, 5; 1 Kön. 5, 3 [4, 23]; Neh. 5, 18), auch Fiſche (4 Moſ. 11, 5). Aermere genoſſen auch Heuſchrecken (3 Moſ. 11, 22; Mark. 1, 6; Matth. 3, 4).

Selbſtverſtändlich durfte nur das Fleiſch von geſetzlich reinen Thieren genoſſen werden (3 Moſ. 11, 2 fg.; 5 Moſ. 14, 7 fg.). Auch der Genuß des Fleiſches von Thieren, die auf dem Felde zerriſſen worden, war unterſagt (2 Moſ. 22, 31). In Aegypten ſcheinen die Iſraeliten ſich an Fleiſchnahrung gewöhnt zu haben (2 Moſ. 16, 3 fg.), die ſpäter, wie der Wein, von minder Wohlhabenden nur bei Feſtanläſſen genoſſen wurde (Jeſ. 22, 13; Luk. 15, 23 fg.). Beſonders geſchätzt war die Keule mit dem Nierenſtück (1 Sam. 9, 24). Die Zubereitung des Fleiſches fand in der Regel durch Braten (ſ. d.), aber auch durch Kochen (ſ. d.) ſtatt; die Zugabe bildeten Brotkuchen mit Waſſer oder Wein (1 Kön. 17, 6; 2 Sam. 6, 19). Im allgemeinen genießen die Morgenländer noch heutzutage ſeltener Fleiſchſpeiſen als die Abendländer (vgl. Furrer, „Wanderungen durch Paläſtina“ [Zürich 1865], S. 108; Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina im J. 1857“ [Gotha 1859], S. 49 fg.), ſchon deshalb, weil ihrer ganzen Lebensweiſe die vegetabiliſche Nahrung angemeſſener iſt, was insbeſondere von den Arabern gilt (ſ. Arabien). Namentlich hatte bei den Hebräern der Fleiſchgenuß in Verbindung mit dem thieriſchen Opfer auch einen religiöſen Charakter. Zwar durfte das Fleiſch des von Privatperſonen dargebrachten Sündopfers (ſ. d.) nur von den Prieſtern gegeſſen werden; dagegen ſollten die Privatdankopfer auch fröhliche Familienfeſte beim Heiligthum ſein; eine Anordnung, durch welche der Fleiſchgenuß geſetzlich vorgeſchrieben, ja religiös geheiligt, und wobei zugleich Fürſorge getroffen war, daß kein verdorbenes Fleiſch genoſſen wurde (3 Moſ. 19, 6; 22, 30; 5 Moſ. 12, 18; 20, 27). Daß die Juden kein den Götzen geweihtes Opferfleiſch

genießen durften, verſtand ſich eigentlich von ſelbſt; doch war der Genuß des zum Götzenopfer beſtimmten Fleiſches vor der Opferhandlung geſtattet (Abodah sarah, II, 3).

Die Vorſtellung, daß in der Enthaltung vom Fleiſchgenuß eine größere ſittliche Vollkommenheit liege, und daß er im Reich des Meſſias nicht mehr ſtattfinden werde, gab Veranlaſſung zu der theils geſetzlich vorgeſchriebenen, theils freiwilligen Beſchränkung deſſelben durch Faſten (ſ. d.). So ſoll ſich Daniel, um ſich auf die himmliſche Offenbarung würdig vorzubereiten, insbeſondere auch des Fleiſchgenuſſes enthalten haben (Dan. 10, 3). Es gehörte weſentlich zum Reinigkeitscultus der Eſſäer (ſ. d.), auf den Fleiſchgenuß gänzlich zu verzichten, wie ſie denn nicht einmal Thieropfer darbrachten (Philo, Quod liber quisq. virt. studet, II, 876 fg.; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 5 fg.; Euſebius, Praep. evang., VIII, 11). Auch die den Eſſäern verwandten Therapeuten enthielten ſich, ohne Zweifel aus gleichen Gründen, des Fleiſchgenuſſes (Philo, De vita contempl., II, 894). Jeſus hat ſeinen Jüngern keinerlei beſchränkende Vorſchriften hinſichtlich des Fleiſchgenuſſes gegeben. Daß er mit den Zöllnern und Sündern „aß und trank", d. h. die Heiligkeit der Lebensordnung nicht in Enthaltung von Fleiſch und Wein u. ſ. w. ſuchte, zog ihm bald den Tadel der phariſäiſchen Partei zu (Mark. 2, 16 fg.; Matth. 9, 11 fg.; Luk. 5, 30). In der röm. Chriſtengemeinde finden wir zur Zeit des Apoſtels Paulus eine Partei vor, deren Mitglieder ſich des Fleiſch- und Weingenuſſes gänzlich enthalten zu müſſen glaubten (Röm. 14, 1 fg.). Paulus bezeichnet dieſelben als Schwachgläubige, die man jedoch mit Schonung behandeln müſſe. Es iſt auch ſpäter noch ſeine ernſtliche Meinung, daß der Chriſt keiner geſetzlichen Beſchränkung in Speiſe und Trank unterworfen ſein ſolle (Kol. 2, 16 fg.). Auch der Verfaſſer der Paſtoralbriefe vertheidigt in dieſem Punkt den Grundſatz der chriſtl. Freiheit (1 Tim. 4, 3; Tit. 1, 14). In Korinth hatte ſich zur Zeit des Paulus die Streitfrage erhoben, ob Chriſten an den heidniſchen Götzenopfermahlzeiten (ſ. Opfermahlzeiten) theilnehmen und vom heidniſchen Opferfleiſch genießen dürften. Der Apoſtel entſchied ſie mit Rückſicht auf das jüd. Herkommen im Intereſſe der Pietät gegen die alte Satzung, aber doch ohne Verleugnung der chriſtl. Freiheit. Er verwirft den Genuß des heidniſchen Opferfleiſches, ſobald er andern Chriſten zum Anſtoß gereicht und Aergerniß gibt; aber an und für ſich hält er den Genuß des Götzenopferfleiſches weder für ſündlich, noch für ſchädlich. Schenkel.

Fliege im weiteſten Sinne des Wortes, wonach auch die Mücken und Bremſen darin inbegriffen ſind, nannten die Hebräer zebúb. Bekannt auch aus dem N. T. iſt der Fliegengott der Philiſter bá;alzebúb (Beelzebub). Volksſtämme, die große Heerden beſaßen, verehrten die ſchützende Gottheit als die Fliegen oder Bremſen abwehrende. So opferten die griech. Hirten dem fliegenwehrenden Zeus und dem bremſenfangenden Apollo.

Die verſchiedenen Fliegenarten erzeugen ſich auch in Paläſtina beſonders da, wo Waſſer nahe iſt, in großer Menge. Selbſt in Jeruſalem wird der Schlafende von Mosquitos oft ſtark beläſtigt, weil ſie im Schacht der keinem Hauſe fehlenden Ciſternen einen wohlgelegenen Ort zur Entwickelung ihrer Brut haben. In jenen paradieſiſchen, von Bächen und Flüſſen durchſtrömten Gärten der Stadt Damaskus wird während des Sommers der Aufenthalt faſt unerträglich wegen der Myriaden Mücken und Fliegen, die dem heißfeuchten Boden entſteigen.

Von Mücken- und Fliegenplagen wiſſen aber beſonders die Aegypter aus alter und neuer Zeit viel zu erzählen. „Das ſich über das Thal ausbreitende Waſſer des Nil bringt eine ſo ungeheuere Menge Mücken (kinnim) hervor, daß die Luft oft von ihnen verfinſtert wird; ſie ſind kleiner als die europäiſchen Schnaken, ſtechen aber weit ſchlimmer. Zum Aufenthalt und zur Verwahrung ihrer Eier dienen ihnen die Reisäcker, welche beſtändig unter Waſſer ſtehen und ſumpfig ſind. Nach der in den October fallenden Reisernte kommen ſie ſcharenweiſe aus den überſchwemmten Feldern hervor, wo das vorhergehende Geſchlecht ſeine Eier hingelegt hatte. Zu andern Zeiten trifft man ſie weniger zahlreich an. Hieraus ergibt ſich, daß die 2 Moſ. 8, 12 fg. erwähnte Mückenplage in den October oder November fiel" (Knobel zu 2 Moſ. 8, 12 fg.). Noch empfindlicher und beſchwerlicher als die Mücken ſind dortzulande die Fliegen, die Jeſ. 7, 18 als Sinnbild Aegyptens erſcheinen. „In Dongala, dem Sumpfland am Weißen Nil, verbreitet ſich zur Frühlingszeit eine kleine Fliege in unzähligen Schwärmen über die Fläche des ſchlammigen Thales, Myriaden von ihnen ſtürzen gleichzeitig auf Menſchen und Vieh, dringen in Augen, Naſe und Ohren und verurſachen empfindliche Schmerzen." Südwinde bringen ſolche Schwärme

nach Unterägypten. „Wo dieſe Fliegen hinkommen, erfüllen ſie ſelbſt die Häuſer und laſſen den Bewohnern keinen Augenblick Ruhe.“ Daher wird unter den Plagen Aegyptens (2 Moſ. 8, 20—22) auch die durch Fliegenſchwärme (ʿarób) angeführt.

Unrichtig bezeichnet Luther 2 Moſ. 8, 12 die kinnîm als Läuſe und den ʿarób in 2 Moſ. 8, 20 allgemein nur als Ungeziefer. Furrer.

Flöte, ſ. Muſik.

Fluch. Die uralte und gleichmäßige Gewohnheit der Semiten, alles „im Namen Gottes“ zu thun, läßt ſie auch ihre böſen Wünſche im Namen Gottes ausſprechen; ein böſer Wunſch aber, den auszuführen der Sprecher einer Gottheit überläßt, iſt ein Fluch. Flüche dieſer Art werden überaus häufig im A. T. ausgeſprochen, theils als Privatrache (4 Moſ. 22, 6), theils aber auch, und das iſt ihre würdigere Verwendung, als geſetzgeberiſcher Act, der beſtimmt iſt, die Heiligkeit der Geſetze zu wahren. Letztere Verwendung zeigt ſich in großartiger Weiſe 5 Moſ. 27, 15 fg., wo ſechs Stämme auf dem Ebal ſtehen und die Flüche über die Verletzungen der hauptſächlichen Sittengeſetze ausſprechen (vgl. Dan. 9, 11), wie es denn Spr. 3, 33 als allgemeiner Grundſatz aufgeſtellt wird, daß der Fluch Jahve's den Frevler trifft, während er die Stätte des Gerechten ſegnet. Und Wirkſamkeit ſchrieb man einem ſolchen Fluch ebenfalls zu; ſo verdirbt der Hehler ſich ſelbſt, weil er den Fluch des Beſtohlenen hört und dennoch den Dieb nicht nennt (Spr. 29, 24), ja poetiſch perſonificirt wird ihm eine eigene Macht beigelegt; „es frißt der Fluch das Land“, ſagt Jeſ. 24, 6, und der Fluch lagert ſich über dem Bundvergeſſenen (5 Moſ. 29, 19; Sach. 5, 1).

Hierdurch erzeugt ſich nun der Glaube an eine dem bloſen Fluchwort wirklich und ſelbſtändig innewohnende Kraft zu ſchaden, die auch den Unſchuldigen treffen kann, und es iſt daher eine bekannte Eigenthümlichkeit der hebr. Rede, die bekräftigenden Verwünſchungen bei dem Eid, im Grunde genommen alſo bedingte Selbſtverfluchungen, nicht auszuſprechen, ſondern, ſtatt deutlich zu ſagen: „Wenn ich dies oder das gethan habe, ſo treffe mich die Strafe Gottes“, den Nachſatz einfach wegzulaſſen, den man nur bei heftigen Affecten, wie Pſ. 137, 5, ausgeſprochen findet. So kommt es, daß man im Fluch eine Waffe zum Verderben ſeiner Gegner zu haben meinte, ſodaß das Geſetz vorſchreibt, es ſei ein beſonderes, qualificirtes Vergehen, wenn der Zeuge eines Verbrechens nach Verfluchung des Thäters dieſen nicht nenne (3 Moſ. 5, 1; Richt. 17, 2). Allein ein Gerechter ſcheut ſich, dieſes Mittel zu ſeiner Privatrache zu gebrauchen, wie Hiob ſagt: „Ich habe meinem Gaumen nicht geſtattet, meines Feindes Leben durch den Fluch zu fordern“ (Kap. 31, 30), und es wird begreiflich, warum der Fluch gegen Vater, Mutter (Spr. 20, 20) und Obrigkeit (2 Sam. 19, 22; 1 Kön. 2, 8) mit Todesſtrafe belegt wird (3 Moſ. 20, 9; 2 Moſ. 22, 28); der Fluch iſt ja kein leeres Wort, ſondern, wen er trifft, der wird ſchuldig, wie es Spr. 30, 11 heißt: „Verleumde nicht den Knecht bei ſeinem Herrn, damit er dir nicht fluche und du ſchuldig wirſt.“ Daß endlich die ungeheuere Läſterung eines Fluches gegen Gott (3 Moſ. 24, 11; 2 Moſ. 22, 28) ſchleunigen Tod nach ſich zieht, verſteht ſich ganz von ſelbſt; darum kann Hiob's Weib ſagen: „Fluche Gott, damit du ſtirbſt!“ (Hiob 2, 9).

Der mit Jahve geſchloſſene Bund ſchließt zugleich eine Verfluchung der Uebertreter in ſich, und ſo entſteht der Ausdruck 5 Moſ. 29, 13: „Ich mache mit dir heute dieſen Bund und dieſen Fluch (ʾalá)“, eine Anſchauung, aus welcher es ſich dann weiter erklärt, wie ʾalá an ſich den Eid bezeichnen kann, denn mit dem Eid iſt der Fluch ſelbſtverſtändlich verbunden (1 Moſ. 24, 41; 26, 28). Wer daher mit Jahve einen Bund gemacht hat, der ſteht unter dem Schutz dieſes Bundes, und wer denſelben verflucht, den trifft Jahve's Fluch (1 Moſ. 12, 3), und wie der Ausdruck: „In dir (genauer vermittels deiner, mit Nennung deines Namens bekâ) werden ſich ſegnen alle Völker“ (1 Moſ. 12, 3; 22, 18; 26, 4; Pſ. 72, 17), eigentlich bedeutet: Du wirſt ſo reich geſegnet ſein, daß man beim Segen deinen Namen als Beiſpiel eines reich Geſegneten anführen und ſagen wird, mag dich ein Segen treffen, wie ihn Abraham traf — ſo kann ein Gegenſtand auch zum Fluch werden, d. h. ſo hart getroffen werden, daß man ihn als Beiſpiel in Fluchformeln verwendet. Hiernach iſt Jer. 26, 6; 44, 22; Sach. 8, 13 u. a. zu deuten; es iſt der Gedanke derſelbe wie in dem Ausdruck: „Jemand zum Sprichwort machen“ (Ez. 16, 44; Hiob 17, 6), nur, daß in dieſer Bezeichnung nicht direct geſagt wird, ob es im guten oder böſen Sinne gemeint iſt, obwol letzteres das durchaus Gewöhnliche iſt.

Bei der ſelbſtändigen und großen Kraft, die der hebr. Volksglaube dem Fluch zu-

ſchrieb, kann man ſich nicht wundern, daß das Weſen des Fluchs auch von der entgegengeſetzten Seite zum Gegenſtand des Nachdenkens gemacht wurde, daß man fragte, wie weit reicht ſeine Kraft. Die Antwort auf dieſe Frage gibt Spr. 26, 2:

Wie der Sperling ſchwirrt und wie die Schwalbe fliegt,
So trifft der eitle Fluch nicht ein.

Allein gerade, daß es nöthig war, eine ſo ſelbſtverſtändliche Wahrheit auszuſprechen, beweiſt nur um ſo mehr, wie groß man die magiſche Kraft des Fluches dachte, wofür Koh. 10, 20 nicht anzuführen iſt. Denn wenn es hier heißt: „Selbſt in deinem Geiſte fluche dem Könige nicht, und in deiner Schlafkammer fluche nicht dem Reichen, denn des Himmels Vogel entführt den Laut, und der Beflügelte meldet die Rede", ſo iſt hier nur die Abſicht, den Menſchen zu ſeiner eigenen Sicherheit zu mahnen, die Zunge zu feſſeln, denn die Wände haben Ohren, und was der Menſch ſagt, kann ihm ſchaden.

Eine beſondere Erwähnung verdient ſchließlich noch 5 Moſ. 21, 23, wo es heißt: „Wenn ein Mann ein todeswerthes Verbrechen begangen hat und getödtet worden iſt, und du ihn an einem Holzſtamm aufgehangen haſt, ſo ſoll ſeine Leiche nicht über Nacht an dem Stamm bleiben, ſondern du ſollſt ihn an demſelben Tage begraben, denn ein Aufgehangener iſt ein Fluch Gottes, und du ſollſt deinen Boden, den dir Jahve, dein Gott, gegeben hat, nicht verunreinigen."

Hier iſt nicht von der aſſyriſchen und perſ. Strafe der Pfählung die Rede, auch nicht von röm. Kreuzigung, überhaupt bezeichnet das Aufhängen nicht die Art der Tödtung, ſondern nur eine Beſchimpfung nach dem Tode, wie aus Joſ. 10, 26 und 1 Moſ. 40, 19 hervorgeht, es gleicht dieſe Ausſtellung des Leichnams der ſpätern Sitte des Orients, die Köpfe der Hingerichteten vor den Stadtthoren auf Pfählen aufzupflanzen. Das Aufhängen der Cadaver war allgemeine Sitte, das Beſondere des Geſetzes iſt nur dies, daß die Leichen am Abend beerdigt werden ſollen, was nicht immer geſchah (2 Sam. 21, 6 fg.), und begründet wird dies durch das Wort: Ein Fluch Gottes iſt der Aufgehangene. Was dies eigentlich bedeuten ſoll, iſt ſchwer zu ſagen, weil es an Analogien im A. T. fehlt, aus denen man den Sinn ſicher ableiten könnte, und eine Ueberlieferung fehlt. Die jüd. Auslegung, wie ſie Ibn Ezra zur Stelle gibt, und die auch ſchon in der ſyr. Ueberſetzung vorklingt, hat in ihrer Noth die Worte „Fluch Gottes" ganz verkehrt dahin gedeutet, daß ein ſolcher Hingerichteter ohne Zweifel bei der Execution Gott geflucht haben werde, ſodaß ihn nun der Gegenfluch mit Fug und Recht treffe. Da ſich die Wirkungen dieſes Fluchs nun zugleich auf die Umgebungen verbreiten, ſo werde befohlen, die Leiche nicht hängen zu laſſen, während Michaelis dieſe Beſtimmung aus einer zarten Rückſicht auf die Naſe der Umwohner ableitet. Beide Erklärungen richten ſich ſelbſt. Uns ſcheint, daß die Vorſtellung darauf hinauskommt, daß ein eines todeswerthen Verbrechens verurtheilter und zur beſondern Schmach noch öffentlich ausgeſtellter Menſch als vom Fluch Gottes getroffen gedacht wird, und darum unrein, verunreinigend und unheilbringend iſt, alſo ſchnell beſeitigt werden muß. Es liegt in dem Geſetz ein Compromiß des alten Gebrauchs mit der Vorſtellung der Wirkung des göttlichen Fluchs, aus jenem ſtammt der Gebrauch des Aufhängens, aus dieſer die Beſchränkung der Zeit. Dieſe Auffaſſung liegt auch dem Onkelos zu Grunde, der überſetzt: Du ſollſt ihn begraben, denn weil er vor Jahve ſchuldig iſt, iſt er gehenkt. Welcher Art man die Fluchwirkungen dachte, die vom Leichnam ausgingen, iſt unbekannt, die Geſetzesſtelle betont einfach die Verunreinigung des Bodens durch die Leiche. Aus dem Thun der Rizpa (2 Sam. 21, 10) muß man ſich hüten, Schlüſſe zu ziehen, dies entſpringt einem andern Vorſtellungskreiſe. Die Benutzung der Stelle Gal. 3, 13 iſt eine freie, die mit dem urſprünglichen Sinn nichts zu thun hat. Merx.

Fluchwaſſer. Mit dieſem ungenauen Namen (man ſollte bitteres Waſſer, nach unſerm Text mê-hammarîm hamme'arerîm ſagen) wird das Waſſer genannt, welches bei dem Reinigungseid einer des Ehebruchs verdächtigen Frau gebraucht, und in welches Staub vom Boden des Tempels gemiſcht wurde. Hegte nämlich der Ehemann Verdacht gegen die Treue ſeines Weibes (4 Moſ. 5, 12), ohne den Beweis Für oder Wider aufbringen zu können, ſo führte er ſie zum Prieſter, angeblich durch das Nikanorthor auf der Oſtſeite des Tempels, und brachte ihretwegen ein Eiferopfer dar, beſtehend aus $^1/_{10}$ Epha Gerſtenmehl ohne Oel und Weihrauch, als ein Gedenkopfer, das an die Sünde erinnern ſoll (Jahve nämlich); dies ſtellte der Prieſter vor Jahve (d. h. auf den Altar) und bereitete dann das Waſſer zu, indem er es in einem irdenen Gefäß mit dem Staube des Tempels miſchte. Hierauf führt er das Weib vor den Altar, entblößt (ſo Joſephus, oder

aber ſchert) ihr Haupt und legt ihr das Eiferopfer auf die Hände, während er ſelbſt das bittere, fluchbringende Waſſer hält. Fluchbringend aber iſt meârerîm mit Raſchi zu deuten, wie ſchon das Targum melaṭeṭájja, der Araber lâ;in, der Perſer la;nat-kunân und der Grieche (nach der venediger Handſchrift) καταρατικά gethan haben, da die paſſive Deutung verflucht durch nichts angedeutet wird, und das Waſſer heilig iſt, aus dem ehernen Meer geſchöpft. Nun ſpricht er ihr eine Vermahnung vor, dahin lautend, daß, wenn ſie unſchuldig ſei, der Trank des Waſſers ihr nicht ſchaden werde, daß aber im umgekehrten Fall ſie ſchwere Strafe leiden werde, und läßt ſie dann einen Flucheid (šebu;àt-álá) ſchwören, d. h. auf die ihr vorgeſprochene Verwünſchungsformel mit ámên, ámên antworten. Dieſe Flucheidformel wird darauf auf ein Stück Leder (séphër) geſchrieben und in dem bittern Waſſer abgewaſchen, das das Weib alsdann trinken muß, nachdem zuvor das Eiferopfer auf das ſüdöſtliche Horn des Altars gelegt (Raſchi) und die ázkará (ſ. Opfer, Speiſeopfer) verbrannt iſt. War das Weib unſchuldig, ſo ſchadet das Waſſer nichts, ſonſt aber wird daſſelbe zu einem Medicament (ſo iſt hajà oder bâ lemarîm zu deuten, wenn es anders richtig iſt und Sinn geben ſoll), durch das ihr Unterleib ſchwillt (oder verbrannt wird, nach den LXX, ṣabá iſt unſicherer Bedeutung), während der Schenkel aus der Pfanne fällt, ſodaß das Weib für ihre Familie zum Fluch wird (4 Moſ. 5, 12 fg.). Nach der Beſchreibung bei Joſephus („Alterthümer", III, 11, 6) will Michaelis in der angedrohten Krankheit einen hydrops ovarii (Eierſtockwaſſerſucht) erkennen, wofür indeß, nach dem Urtheil Sachkundiger, in den Symptomen kein genügender Anhalt liegt.

Die ganze bisher aus dem Text mitgetheilte Geſetzesbeſtimmung ſteht im A. T. geradezu einzig da, weil das Eintreten des Gottesgerichts über die Eidbrüchige abhängig gemacht iſt von einem äußern Genuß, und ſie der Fluch nicht unmittelbar trifft, ſondern an einen magiſchen Act geknüpft iſt. Zugleich wird die Beſtimmung darum ſo bedenklich, weil man nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge von dem Trank keine Wirkung erwarten kann, wie ja auch bei den Hebräern, „die Ehebrecherin wiſcht ihren Mund und ſpricht: «Ich habe nichts gethan!»" (Spr. 30, 20), bei denen nach Spr. 5 und 7, 5 Ehebruch gerade keine Seltenheit geweſen zu ſein ſcheint, was auch Propheten beſtätigen. Rabbinen gehen in ihrer Noth ſo weit, zu behaupten, nur wenn der Mann nicht ebenfalls die Ehe gebrochen habe, ſei es der Frau ſchädlich, ſonſt nicht, und da in der Zeit nach dem Exil alle Männer Ehebrecher geweſen ſeien, wäre der Gebrauch in dieſer Zeit abgekommen (Gemara zu Sota, V, 1; IX). Auch wird die Frage aufgeworfen, ob die Wirkung an dem Waſſer hafte oder ob der falſche Eid die nothwendige Mitbedingung ſei. Hieraus geht wenigſtens ſo viel hervor, daß in der ſpätern Zeit des Judenthums das Geſetz nicht gehandhabt iſt, und daß man die Schwierigkeiten, die demſelben anhaften, wohl fühlte.

Wie aber iſt daſſelbe in das richtige Licht zu rücken? Michaelis („Moſaiſches Recht" [Frankfurt a. M. 1775—80], V, 199) meint, eine ſo abſonderliche Strafe zu beſtimmen wäre ein zu dreiſter Schritt für einen Geſetzgeber geweſen, der göttliche Sendung vorgab, wenn er ſich derſelben nicht feſt bewußt geweſen wäre. Dabei hat er aber doch nicht den Muth, die regelmäßige Erfüllung der Drohung zu behaupten, etwa wie Warburton die moſaiſche Theodicee dadurch zu retten dachte, daß er, den Klagen des A. T. zum Trotz, behauptet, jeder Jude hätte bis zur Zeit Chriſti auf Erden ein gerechtes Schickſal erhalten. Er kommt vielmehr dazu, den Eid einfach für ein Beweismittel zu halten, da er ſo ſchrecklich war, „daß ſelbſt die Frechſte ihn kaum wird haben abſchwören können, ohne ſich ſehr zu entfärben und ſo zu verrathen, daß es dem den Eid abnehmenden Prieſter in die Augen fiel und er ſagen konnte: «Madame, um Gottes willen, halten Sie ein, Sie ſchwören falſch!»" Allein die Stärke dieſer Löſung ruht denn doch gar zu ſehr auf der Vorausſetzung einer weiblichen Charakterſchwäche der Angeklagten; wie, wenn die Frau wirklich frech genug geweſen wäre, zu ſchwören, und die Bauchwaſſerſucht ausgeblieben wäre? Hätte dann nicht „das ganze Publikum den Betrug des vorgeblichen Propheten gemerkt und Religion und Geſetze für blauen Dunſt gehalten"?, und würde nicht das Weib „wenigſtens heimlich ſich mit ihren Amanten ſehr luſtig über Moſe und ſein göttliches Geſetz gemacht haben", ſodaß die Religionsverachtung ſich bald weiter ausbreitete? Zumal doch Michaelis gar nicht ſicher darüber iſt, ob „die Vorſehung" rechtzeitig eingreifen werde.

Man ſieht, ein ſo ſchwächlicher Supranaturalismus kann die Frage nicht beantworten; verſuchen wir, ob es mit dem Kriticismus beſſer geht. Das Geſetz ſchließt mit den Worten: „Der Mann iſt rein von der Schuld, das Weib trägt ihre Schuld." Der

Ausdruck: „die Schuld tragen", bedeutet, die Straffolgen für die Handlung aushalten, ganz gleichgültig, ob diese durch ein Gericht verhängt oder durch Jahve unmittelbar gesandt werden. Vgl. 3 Mos. 5, 1, wo das Vergehen unbekannt bleibt, der Sünder aber doch „seine Schuld trägt", die also nicht vom Gericht, sondern von Jahve bestimmt wird.

Welche Strafe soll nun das Weib tragen? Nach dem Zusammenhang das schwere Körperleiden, durch welches sie auch gezeichnet und zum Fluch wird, und eben diese Strafe erfordert, daß das Weib am Leben bleibt. Nichtsdestoweniger bestimmt 3 Mos. 20, 10, der Mann sammt dem verführten Eheweibe solle sterben, gleichgültig, ob durch Steinigung, wie Ez. 16, 40 jedenfalls richtig lehrt, oder durch den Strang, wie die Rabbinen es besser wissen wollen. Beide Strafen, die Steinigung und die körperliche Krankheit, schließen sich aus, und die kindische Ausflucht, da nach 5 Mos. 22, 22 die Verbrecher in flagranti ertappt sein müßten (und zwar von zwei Zeugen, Gemara zu Sota VI, 3), so gingen sie hier frei aus, da dies nicht stattfinde, erledigt sich von selbst, da die nach dem Trank des bittern Wassers folgende Krankheit hinlänglicher Beweis ist.

So zwingt dies Gesetz zu dem Schluß, daß ein unter besondern Umständen erwiesener Ehebruch vor dem bürgerlichen Gesetz straflos ausging, obwol die Strafe 3 Mos. 20, 10 ganz allgemein ausgesprochen und an unserer Stelle nicht einmal abrogirt ist für den besondern Fall. Die ganze Ceremonie des bittern Wassers durchbricht also die gesetzgeberische Consequenz. Also, dachte Michaelis, kann es nicht ernsthaft gemeint sein, es ist ein Mittel, die Schuldige zum Geständniß zu bringen, und hiermit begnügt sich im wesentlichen auch Winer, während Saalschütz („Das Mosaische Recht" [2. Aufl., Berlin 1853], S. 574) schweigt. Diese Erklärung hat aber die, wenn auch unbewußte Voraussetzung gemacht, daß weise oder, vom andern Standpunkt aus, schlaue Gesetzgeber und Priester hier ein Hausmittelchen für die Beweisaufnahme ersonnen haben, das freilich darum seinen Zweck wieder verfehlt, weil auf den Beweis keine juristische Strafe folgt und bei der einem Ungläubigen, wie Michaelis bemerkt, doch bange für Mose und sein göttliches Gesetz werden kann. Wer es nun für gänzlich ungeschichtlich hält, daß „weise Priester" auf dem Umwege des Für-heiligerklärens gewisse Civilgesetze gegeben haben, und dies schon darum, weil man nicht begreift, wie jene Priester zu einer ihre Zeit so weit überflügelnden Weisheit gekommen sein sollen, der wird auch für unsern Fall auf diese billige Erklärung verzichten und den Schlüssel anderwärts suchen. Und er liegt in der That nicht fern. Die Flüche, die das Weib gesprochen hat, schreibt der Priester auf und wäscht die Schrift in dem Wasser ab, wodurch sich ihre Kraft, anders kann der Gedanke nicht sein, dem Wasser mittheilt, dessen Genuß alsdann die zerstörende Wirkung ausübt.

So wird das Ganze ein magisches Mittel, dessen Erfindung auf einem Volksglauben von der Uebertragung des Fluchs auf einen sinnlichen Gegenstand beruht, der seine Wirkung vermittelt. Aehnlicher Aberglaube ist bei Arabern noch heute vorhanden; eine für diesen Theil des Gebrauchs völlig analoge Anschauung erwähnte z. B. Lane („Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter" übersetzt von Zenker [2. Ausg., Leipzig 1856], II, 70) bei einem ägypt. Araber, der, als die Metzger ihr Fleisch auf der Straße auszuhängen anfingen, erklärte: „Es ist wahrhaftig anstößig, ganze schöne Schafe mit Schwanz (einem Leckerbissen) und allem auf diese Weise den öffentlichen Blicken auszusetzen, sodaß jeder Bettler, der vorübergeht, darüber neidisch sein kann, und man möchte wirklich ebenso gut Gift essen als solches Fleisch." Der „böse Blick" haftet am Fleisch und wirkt schädlich, dies sein Gedanke, und der Fluch haftet am Wasser und verdirbt die Schuldige, das der Gedanke, aus dem das hebr. Gesetz entsprang. Und um auch einen Aberglauben mit Wassergebrauch zu erwähnen: ein Zahnstocher in das Wasser des heiligen mekkanischen Brunnens Zemzem getaucht, soll beim Gebrauch vor Zahnschmerzen schützen (Lane, a. a. O., II, 75). Daß solche Gedanken auch im Alterthum vorhanden waren, bei dem die Magie ihre große Rolle spielte (Horaz, Ep., V, 17; Theokrit, Idyll., Clemens Roman., Recogn., II, 13; III, 44), ist bekannt, und für die Hebräer stellt es unser Gesetz fest. Fragt man nach dem Alter desselben, so ist dasselbe als ein sehr hohes anzusehen, denn nach dem Exil schwand der Gebrauch, der aber früher tief im Volksgeist gewurzelt haben muß, denn sonst wäre es nicht in den Pentateuch aufgenommen, der, dies und vielleicht die Asche der rothen Kuh ausgenommen, alle magischen Gebräuche streng verdammt. Die ganze Vorschrift gehört also dem großen Gebiet des Aberglaubens an, über dessen Wesen im A. T. der betreffende Artikel zu vergleichen ist.

Sonſt vgl. Sota h. e. liber Mischnicus de uxore adulterii inspecta ed. Wagenseil (Altdorf 1674); Groddeck, De vet. Hebr. purgationib. castitat. in Ugolini's Thesaurus, Bd. XXX, und für Aehnliches bei andern Völkern: Aelianus, De natura an., I, 57; Achilles Tatius, Erot., VIII, 3. Eskuche, „Erläuterungen der H. Schrift aus morgenl. Reiſebeſchreibungen" (Lemgo 1750—55), I, 222; Roſenmüller, „Das alte und neue Morgenland" (Leipzig 1818—20), II, 226. Merx.

Fluß (nahár). Mit dieſem Namen bezeichneten die Iſraeliten zumeiſt nur den Nil und den Euphrat (Jeſ. 19, 5; 8, 7 fg.). Wenn ſie das Bild des Stromes in ihren dichteriſchen Reden verwendeten, dann hatten ſie dieſe gewaltigen, majeſtätiſch langſam ſich fortbewegenden Waſſermaſſen im Auge. Wie die beiden Flüſſe durch tauſend Kanäle ihren Ländern weithin Segen bringen, ſo iſt nach Pſ. 46, 5 Jahve „ein Strom, deſſen Bäche die Gottesſtadt erfreuen". Aegypten wäre längſt unter dem Flugſande der Sahara begraben, würde nicht der Nil dem eindringenden Verderben halt gebieten. Wird daher einſt die Zeit kommen, wo nach den Propheten alles Düſtere und Schreckliche verſchwinden ſoll, dann wird Gottes Allmacht „Waſſer ſchaffen in der Wüſte und Ströme in der Einöde" (Jeſ. 43, 20).

In der eigenen Heimat beſaß der Iſraelit zahlloſe, tief eingeſchnittene Rinnſale (nehalím) für die von den Bergen ſtrömenden Winterbäche; aber nur eins ſeiner laufenden Gewäſſer verdient im ſtrengen Sinne des Wortes den Namen eines Fluſſes, nämlich der Jordan, und auch dieſer nur in beſcheidenem Maße. Deshalb nahm es der Iſraelit ruhig hin, wenn der hochmüthige Syrer geringſchätzig vom Jordan ſprach im Vergleich zu den Flüſſen Amana und Parphar, welche die Hochebene von Damaskus durchſtrömen (2 Kön. 5, 12). Allerdings kann man im Spätſommer, hüpfend von Stein zu Stein, an mehr als einer Stelle trockenen Fußes über den Jordan gelangen, und in mächtigem Wogenſchwall brauſt er nur während der wenigen Wochen einher, da die Frühlingsſonne die Schneefelder des Hermon ſchmilzt. Neben ihm führen der Jabbok, Belus, Kiſon, der el-Audſcheh und Jarmuk einen Theil des Jahres hindurch eine ziemlich bedeutende Waſſermaſſe, ja die zwei letztern machen zeitweilig in dieſer Beziehung dem Jordan den Rang ſtreitig. Doch keins dieſer Gewäſſer wurde im A. T. als Strom bezeichnet, indem die Iſraeliten mit dem Wort nahár nicht ſo freigebig waren wie heutzutage die Araber mit dem entſprechenden Ausdruck nahr, den dieſe ſelbſt auf kleine, raſch verſiegende Winterbäche anwenden. Jabbok und Kiſon gelten jenen nur als Bäche, weil ſie im Sommer zu dünnen Waſſeräderchen ſich verwandeln oder wol gar in beſonders dürren Jahren austrocknen (Richt. 4, 7; 1 Kön. 18, 40; 5 Moſ. 2, 37). Der el-Audſcheh, der nördlich von Jaffa ſich ins Meer ergießt und von allen dieſen kleinern Flüſſen der größte iſt, ja, nie zu fließen aufhört, ebenſo der ſtattliche, nie verſiegende Jarmuk erſcheinen in den bibliſchen Schriften nirgends erwähnt. Furrer.

Föhre, ſ. Acacia.

Fortunatus, ein korinthiſcher Chriſt, welcher zum Apoſtel Paulus nach Epheſus gereiſt war, und dieſem Nachrichten über den Zuſtand der jungen Chriſtengemeinde brachte (1 Kor. 16, 17). Röck.

Forum Appii. Die erſte große über Latium hinausgehende Heerſtraße baute der Cenſor Appius Claudius Cäcus in den Jahren ſeiner Cenſur (312—309 v. Chr.), und zwar von Rom aus in ſüdlicher Richtung am Rande des Albanergebirges hin, dann durch die Pontiniſchen Sümpfe, nach Terracina und über Formiä und Sinneſſa bis Capua. Dieſelbe iſt ſpäter fortgeſetzt worden über Benevent bis Brunduſium, und bildete die große nächſte Verkehrsſtraße nach Griechenland und Aſien. Mit einer ſolchen Straßenanlage hingen eine Menge ſonſtiger Unternehmungen zuſammen, wie Brücken, Kanaliſation, Errichtung von Stationen mit Wirthshäuſern, endlich auch neuere kleine Mittelpunkte für Handel und Wandel und Jurisdiction, für einen Bezirk gültig. Dies ſind die ſogenannten Fora, die daher den Beinamen vom Begründer oder Fortſetzer der Straßen bekamen; ſo gab es ein Forum Appii wie Aurelii, Caſſii, Cornelii, Julii, Sempronii, Neronis, Popilii u. ſ. w. Forum Appii war eine ſolche Anlage auf der Via Appia, zwiſchen Aricia und Terracina, bereits in den gefürchteten Sümpfen gelegen, 42 röm. Meilen ($8\frac{1}{2}$ geographiſche Meile) von Rom entfernt. Von da aus führte ein Kanal neben der Straße her bis zum Tempel der Feronia, in der Nähe von Terracina, und man pflegte auf einer Art Schiffpoſt, die von Maulthieren gezogen ward, in der Nacht dieſen Kanal zu paſſiren und dann die Reiſe auf der Straße fortzuſetzen.

Horaz (Sat., I, 5, 3 fg.) gibt uns ein kleines lebendiges Bild von dieſem, von Schiffern, Wirthen und ſchlechtem Geſindel vollgepfropften Forum Appii, von dem Gezänk unter den Schiffern über den Preis und der nicht gerade behaglichen Fahrt unter Mückengeſchwirr und Froſchgequäk und dem Liebeslied angetrunkener Schiffsleute und Wandersleute.

Bis Forum Appii, alſo eine Tagereiſe weit, und dem näher nach Rom zu gelegenen Tres Tabernä, einem hinlänglich bezeichnenden Stationsnamen, kommen dem von Puteoli her die Via Appia reiſenden Apoſtel Paulus, welcher wahrſcheinlich ebenfalls die Nachtfahrt auf dem Kanal benutzt hatte, Gemeindeglieder aus Rom zur Begrüßung entgegen (Apg. 28, 15). Stark.

Frauen. Es gereicht zuverläſſig den Hebräern zur Ehre, daß ſie die bei allen andern Völkern des Alterthums herrſchende Misachtung des Weibes nicht theilten, und demſelben daher auch eine viel beſſere Behandlung angedeihen ließen als die war, welche es anderwärts zu erfahren hatte. Die Vorſtellung, daß das Weib ein Weſen niedrigerer Art ſei, und deshalb auch keine andere Beſtimmung habe, als dem Mann zu dienen und ſeine fleiſchlichen Lüſte zu befriedigen, blieb dem Geiſt des iſraelitiſchen Volks fremd. Auf eine unendlich merkwürdige Weiſe ſpricht ſich der ungleich höhere und edlere Begriff, den der Hebräer von dem Weſen und der Beſtimmung des Weibes hatte, in den beiden moſaiſchen, ihrem Urſprung nach bis in das höchſte Alterthum hinaufreichenden Schöpfungsurkunden aus. Die erſte läßt den Mann und das Weib zu gleicher Zeit von Gott durch einen Act ſeines allmächtigen Willens geſchaffen werden, und zwar den einen wie das andere nach dem Bild Gottes. Ihr zufolge überträgt auch Gott dem Weib nicht weniger als dem Mann die Herrſchaft über die ganze ſichtbare Natur. Die zweite läßt zuerſt den Mann von Gott geſchaffen werden. Dieſer aber fühlt ſich einſam und verlaſſen mitten in der ihn umgebenden, und noch von keinem lebenden Weſen bevölkerten Natur. Da nun Gott ſelbſt findet, daß es nicht gut ſei, daß der Mann allein ſei, inſofern er das Bedürfniß in ſich trage, jemand zu haben, der ſeinesgleichen ſei und ihm hülfreich zur Seite treten könne, ſchafft Gott die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels. Der Menſch ertheilt dieſen Thieren ihre Namen, findet aber unter ihnen keins ſeinesgleichen, keins, das ihm die nothwendige Hülfe gewähren könnte. Da läßt Gott einen tiefen Schlaf auf ihn fallen, währenddeſſen er ihm eine Rippe entzieht, aus welcher er das Weib baut. Freudig wird es von dem Mann empfangen, der bei ſeinem Anblick ausruft: „Dieſe iſt einmal Bein von meinem Bein und Fleiſch von meinem Fleiſch.“ An dieſe Erzählung ſchließt ſich die Bemerkung: „Darum wird der Mann ſeinen Vater und ſeine Mutter verlaſſen und an ſeinem Weibe hangen, und ſie werden zu einem Fleiſch werden.“ Können wir dieſen Schöpfungserzählungen auch keinen geſchichtlichen Charakter zuſchreiben, ſo müſſen wir doch eingeſtehen, daß die Bilder, die ſie uns vorführen, einen ſehr tiefen Sinn enthalten. Die aus ihnen hervortretenden, die Natur des Weibes und ſein Verhältniß zum Mann betreffenden Züge führen uns, wenn wir ſie zuſammenfaſſen, zu folgender Vorſtellung: Das Weib iſt kein Weſen einer niedrigern Ordnung; es iſt vielmehr, was ſeinen Urſprung und ſeine Natur betrifft, dem Mann ebenbürtig; es trägt, wie er, das Bild Gottes an ſich, und iſt dazu berufen, mit ihm die ſichtbare Welt zu beherrſchen. Die weſentliche Verwandtſchaft, in der es mit dem Mann ſteht, gibt ſich in dem mächtigen Trieb zu erkennen, der dieſen zu ihm hinzieht, und ſoll ſich darin bethätigen, daß beide in einen Bund zuſammentreten, durch welchen ſie zu einem Fleiſch, d. h. zu einer idealen Perſon werden. Nicht blos zur Befriedigung der geſchlechtlichen Gelüſte des Mannes iſt das Weib beſtimmt, ſondern dazu, daß es ihn des drückenden Gefühls der Vereinſamung enthebe, als Lebensgefährtin und Gehülfin ihm zur Seite trete und ſein Daſein erheitere und verſchönere.

Man muß eingeſtehen, daß dieſes eine überaus edle Vorſtellung von dem Weibe iſt, die uns um ſo mehr überraſchen muß, wenn wir bedenken, daß ſie aus einer Zeit ſtammt, wo bei allen andern Völkern das Weib als ein Weſen einer untergeordneten Gattung betrachtet und in drückender Sklaverei gehalten wurde. Obgleich in den Schriften des A. T. beinahe nirgends auf die moſaiſchen Schöpfungsurkunden zurückgewieſen wird, ſo wurde doch die durch ſie gegebene Vorſtellung von dem Weibe bei den Iſraeliten einheimiſch und erhielt ſich durch alle Zeiten hindurch. Sie wurde maßgebend für die Stellung, welche

bei ihnen dem Weib angewieſen wurde, für die Behandlung, die es genoß, und für die geſetzlichen Beſtimmungen, die in Anſehung ſeiner aufgeſtellt wurden.

Die nächſte Folge dieſer Vorſtellung war die, daß bei den Hebräern von den älteſten Zeiten an die Monogamie die gewöhnliche Form der Ehe war. Wir finden dieſe Form der Ehe ſchon in dem patriarchaliſchen Zeitalter, wie es uns im erſten Buch Moſe geſchildert wird. Geſetzlich verboten war zwar die Polygamie bei den Iſraeliten zu keiner Zeit; deſto ſicherer können wir annehmen, daß die Einführung und ſtete Erhaltung der Monogamie blos die Wirkung der edlern Vorſtellung war, die dieſes Volk von dem Weib und folglich auch von der Ehe hatte. Die Beiſpiele von Polygamie, die wir in ſpätern Zeiten namentlich an den Höfen der Könige antreffen, ſind dem Einfluß ausländiſcher Sitten zuzuſchreiben, welche glücklicherweiſe bei den niedern Ständen keinen Eingang fanden. Der Kaufpreis, welchen nach einem alten Herkommen der Bräutigam den Aeltern der Braut zu entrichten hatte (1 Moſ. 29, 15 fg.; 34, 12; 2 Moſ. 22, 16; 1 Sam. 18, 25 fg.), galt mehr als eine gebräuchliche Formalität, als daß man den Begriff beſonderer dadurch erworbener Rechte an ihn geknüpft hätte. Und in der That verlieh er dem Mann kein unbeſchränktes Eigenthumsrecht über ſeine Frau. Sogar das in den älteſten Zeiten dem Mann zuſtehende Recht willkürlicher Verſtoßung ſeiner Frau, die ihm, aus irgendeinem Grunde, widerwärtig geworden war, erlitt durch die moſaiſche Geſetzgebung eine bedeutende Einſchränkung, inſofern eine ſolche Scheidung an die doppelte Bedingung gebunden wurde, daß der Mann an ſeiner Frau etwas Schimpfliches entdeckt hatte (ein Ausdruck, der ſpäter auf verſchiedene Weiſe gedeutet wurde), und daß er ihr einen von Zeugen unterſchriebenen Scheidebrief ausſtellte, durch welchen er allen Rechten auf ſie entſagte, und ihr die Befugniß ertheilte, ſich mit einem andern zu verehelichen (5 Moſ. 24, 1; ſ. Ehe).

Die Ehefrauen bei den Hebräern genoſſen viel größere Freiheit als bei den andern Völkern des Alterthums. Bewohnten ſie auch im patriarchaliſchen Zeitalter eine beſondere Abtheilung des Zeltes (1 Moſ. 24, 67; 31, 33) und ſpäter einen ihnen beſtimmten Raum des Hauſes (von einem Harem iſt nur bei Königen, die in Polygamie lebten, die Rede; 1 Kön. 7, 3; 2 Kön. 24, 15; Eſth. 2, 3. 11), ſo waren ſie doch nicht gefangen gehalten. Sie verkehrten frei und ungezwungen mit den Gliedern der Familie (1 Moſ. 12, 14; 24, 11; Ruth 2, 5 fg.; 1 Sam. 9, 11; 2 Sam. 19, 5), und waren auch den Fremden ſichtbar (1 Moſ. 20, 2). Sie durften unverſchleiert ausgehen und erſchienen zuweilen bei fröhlichen Feſten (1 Sam. 18, 6; Richt. 16, 27). Finden wir doch ſogar eine Iſraelitin, Deborah, als Richterin einen mächtigen Einfluß auf das Volk ausübend (Richt. 4, 3 fg.). Mit den Männern zu ſpeiſen, das erlaubte zwar ihnen die Sitte nicht, dagegen ſehen wir ſie zuweilen bei den Mahlzeiten aufwarten (Luk. 10, 38. 40; Joh. 12, 2). Sie waren im eigentlichen Sinn die Lebensgefährtinnen und Gehülfinnen ihrer Männer, ſtanden mannichfaltigen häuslichen Geſchäften vor (Spr. 31, 10—31) und nahmen Antheil an der Erziehung der Kinder. Darum empfand der Hebräer Achtung vor einem geſitteten, fleißigen Weibe und wußte das Glück einer friedlichen Ehe zu ſchätzen, wie beſonders aus dem herrlichen Lob der treuen Hausfrau Spr. 31, 10 fg. hervorgeht (vgl. Sir. 26, 1—4. 13—24; 26, 22—24). Gerade um des aus einer friedlichen Ehe entſpringenden Glückes willen ermahnt der weiſe Jeſus Sirach (Kap. 25, 1) den Mann und das Weib zur Eintracht und gibt dem erſtern den Rath, nicht eiferſüchtig zu ſein, aber dem Weib auch nicht zu erlauben, über ihn zu herrſchen (Kap. 9, 1. 2); ſich auch nicht zu ſcheiden von einer vernünftigen und frommen Frau, weil ſie koſtbarer ſei als Gold (Kap. 7, 19. 26).

Wie edel auch im ganzen die Stellung war, welche das Weib bei den Hebräern einnahm, ſo beſaß es gleichwol nicht alle Rechte, die ihm, als einem dem Mann ebenbürtigen Weſen, zukamen. Es hatte keinen Antheil an der Hinterlaſſenſchaft der Aeltern und durfte um keines Grundes willen ſich willkürlich von dem Mann ſcheiden, während doch dieſem die Verſtoßung des Weibes, unter den angegebenen Bedingungen, erlaubt war. Erſt das Chriſtenthum ſetzte das Weib in den Vollgenuß ſeiner Rechte ein und bewirkte hierdurch eine Umgeſtaltung des Familienlebens, die nicht hoch genug angeſchlagen werden kann und zu der von dem Chriſtenthum überall verbreiteten Cultur unermeßlich viel beigetragen hat.

Hinweiſend auf die zweite moſaiſche Schöpfungsurkunde macht Chriſtus mit dem hier ausgeſprochenen Grundſatz, daß Mann und Weib, im Zuſtand der Ehe, ein Fleiſch ſein, d. h. ideal genommen eine Perſon bilden ſollen, mehr Ernſt als Moſe, indem er aus

demſelben die Folgerung ableitet, daß beide gleiche Rechte haben, und daß daher dem Mann eine willkürliche Scheidung ebenſo wenig geſtattet werden ſolle als der Frau (Matth. 19, 5. 6; vgl. 5, 31. 32 fg.; ſ. Ehe). Den gleichen Grundſatz, daß Mann und Weib in der Ehe zu einer idealen Einheit zuſammentreten, ſtellt Paulus im Epheſerbrief (Kap. 5) auf. Auf höchſt ſinnige Weiſe das Verhältniß des Mannes zum Weibe mit dem Chriſti zu der Gemeinde vergleichend, verlangt er, daß der Mann ſein Weib als ſeinen eigenen Leib anſehe und ihm eine zärtliche, zu jeder Aufopferung bereite Liebe widme, gleichwie Chriſtus die Gemeinde, die ſein Leib ſei, liebe und ſich ſelbſt für ſie geopfert habe. Wohl erkennt der Apoſtel die Superiorität des Mannes über das Weib an: er erklärt den Mann für des Weibes Haupt (1 Kor. 11, 3), was er dadurch motivirt, daß nicht der Mann um des Weibes, ſondern umgekehrt, das Weib um des Mannes willen geſchaffen worden ſei (V. 8); darum verlangt er, daß das Weib dem Mann unterthänig und gehorſam ſei (Eph. 5, 22). Doch gibt er zu bedenken, daß der Mann hinwiederum vom Weibe geboren ſei (1 Kor. 11, 12), was das Verhältniß dieſes letztern zum Manne wieder ausgleiche. Außerdem bemerkt er, daß das Chriſtenthum mit allen Unterſchieden äußerlicher Verhältniſſe auch den Unterſchied des geſchlechtlichen Verhältniſſes aufhebe, und daß Mann und Weib in Chriſto Eins ſeien, d. h. auf gleicher Linie ſtehen (Gal. 3, 28). Dieſe Grundſätze wirkten mächtig nicht allein auf die chriſtl. Sitte, ſondern auch auf die chriſtl. Geſetzgebungen ein, die nunmehr die Rechte der chriſtl. Ehefrau unter ihren Schutz nahmen.

An einigen Beiſpielen wollen wir nur noch nachweiſen, wie ſich ſelbſt in den Frauengeſtalten die große Verſchiedenheit des altteſt. Geiſtes von dem im N. T. herrſchenden aufs treffendſte ausſpricht.

Eine der hervorragendſten Frauengeſtalten des A. T. iſt Deborah. Sie gehörte der anarchiſchen Heldenzeit der Iſraeliten an. Durch ihre ungewöhnliche Begabung hat ſie ſich bis zur Stellung einer Richterin aufgeſchwungen. Sie galt außerdem für eine Prophetin, was ſie wol ihrem eminenten dichteriſchen Talent zu verdanken hatte. Durch ihre begeiſterten, aus ihrem glühenden Nationalgefühl entſpringenden Worte weiß ſie einen Naphtaliten, Namens Barak, zu ermuthigen, einen Feldzug gegen den kanaanit. König Jabin, der die iſraelitiſchen Stämme unter hartem Druck hielt, zu unternehmen. Den Sieg deſſelben feiert ſie durch einen Geſang, der unter die bewunderungswürdigſten dichteriſchen Stücke des A. T. zu rechnen iſt (Richt. 5, 1 fg.). Ihre Zeitgenoſſin iſt Jaël. Spiegelt ſich in Deborah der iſraelitiſche Begriff des Prophetenthums, ſo äußerte ſich in dieſer letztern die ganze Verworrenheit der Begriffe, welche die Hebräer, vorzüglich in der wilden, anarchiſchen Richterperiode, vom Patriotismus hatten. Durch eine ſchändliche Treuloſigkeit und eine ſchwere Verletzung des im Alterthum, beſonders im Orient, ſo heilig gehaltenen Gaſtrechts ermordet ſie den vor Barak fliehenden und in ihrem Zelt eine Zuflucht ſuchenden kanaanit. Feldherrn Siſſerah, und wird für dieſe That, ſelbſt von Deborah, für eine Heldin geprieſen (Richt. 5, 12 fg.). Ein Seitenſtück zu Jaël, aus ſpäterer Zeit, bildet Judith, die ebenfalls wegen eines an einem feindlichen Feldherrn verübten abſcheulichen Meuchelmordes als Heldin geprieſen wird (Jud. 14, 18 fg.). Indeß iſt zu bemerken, daß die ganze Erzählung des apokryphiſchen Buchs Judith aus vielen und unwiderlegbaren Gründen ſich als eine Fiction zu erkennen gibt. Die wunderliebliche Idylle von Ruth ſtellt uns die ganze Innigkeit des hebr. Familienlebens vor Augen, zugleich aber in den Mitteln, welche Noomi anwendet, um ihre Schwiegertochter in Verbindung mit Boas, den reichen Anverwandten ihres verſtorbenen Mannes, zu bringen, Begriffe von Schicklichkeit in geſchlechtlicher Beziehung, die von den bei uns herrſchenden unermeßlich verſchieden ſind. Ob Eſther eine geſchichtliche Perſon ſei, müſſen wir dahingeſtellt ſein laſſen. Wäre ſie es, ſo würde ſich in ihrem Bild die innige Anhänglichkeit der Juden an ihre Nation, zugleich aber in ihrem Pflegevater Mardochai der engherzige Particularismus der Hebräer und ihre glühende Rachſucht gegen die Feinde ihres Volks darſtellen.

Wenden wir uns zum N. T., ſo iſt die ſchönſte und anziehendſte aller in ihm auftretenden Frauengeſtalten zuverläſſig die Jungfrau Maria in den erſten Kapiteln des Evangeliums Lucä. Wie viel in den hier geſammelten Erzählungen auf Rechnung der frommen Sagen zu ſetzen iſt, welche ſich früh ſchon an einige Reminiſcenzen aus der Kindheitsgeſchichte Jeſu anſetzten, das kann hier nicht unterſucht werden. Das aber iſt

ſicher, daß das Bild der heiligen Jungfrau unter dem Einfluß des reinſten chriſtl. Geiſtes gezeichnet worden iſt. Denn Keuſchheit, Demuth, unbedingte Ergebung unter den Willen Gottes, innige mütterliche Zärtlichkeit, kurz alle Züge, aus denen es zuſammengeſetzt iſt, ſind echt chriſtl. Tugenden. Nur im Schos des Chriſtenthums konnte dieſes Bild entſtehen, deſſen alles übertreffende Lieblichkeit es begreiflich macht, warum kein anderes einen ſo mächtigen Einfluß auf die chriſtl. Kunſt ausgeübt hat. Im Verlauf der evangeliſchen Geſchichte ſpielt die Mutter Jeſu keine ſo große Rolle, als man es hätte erwarten ſollen. Doch ſpiegelt ſich in mehrern Zügen, wie in ihrem ängſtlichen Suchen des verloren geglaubten Jeſusknaben (Luk. 3, 41 fg.), in den in Gemeinſchaft mit den Brüdern Chriſti gemachten Verſuch, ihn aus ſeinem bewegten und gefahrvollen Leben in die Mitte des väterlichen Hauſes zurückzuführen (Matth. 12, 47 fg.), die ſie erfüllende mütterliche Liebe und Sorge, und in der Erzählung des Wunders in Kana (Joh. 2) das Vertrauen, das ſie in die außerordentlichen Kräfte ſetzt, mit welchen er ausgerüſtet war. Nirgends äußert ſich ihre Liebe zu ihrem Sohn auf eine rührendere Weiſe als in dem Heldenmuth, mit welchem ſie ihn bis unter das Kreuz begleitete, eine Liebe, die Jeſus durch die zarte Sorgfalt erwidert, mit der er ihr künftiges Los ſicherzuſtellen ſucht.

Unter den mit enthuſiaſtiſcher Bewunderung an Jeſu hängenden Frauen ragt das liebenswürdige Schweſternpaar von Bethanien hervor. Aeußert ſich im Bild der Martha vorzugsweiſe die ſorgſame hebr. Jungfrau, ſo erblicken wir in Maria eine Innigkeit der Liebe, eine Begeiſterung der Verehrung, ein ſehnſüchtiges Verlangen nach Belehrung, wie ſie ſich nur in dem Umgang mit Jeſu ſelbſt und unter dem Einfluß ſeines Geiſtes entwickeln konnten. Durch und durch chriſtlich iſt auch das tiefe Reuegefühl der büßenden Sünderin und ihr unbegrenztes Vertrauen zu Jeſu (Luk. 7, 36 fg.). Die chriſtl. Sage hat in ihr Maria Magdalena zu erblicken geglaubt. Wenn auch dieſe Sage durch nichts verbürgt wird, ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß dieſe letztere zu denjenigen Freundinnen Jeſu gehörte, die mit der glühendſten Begeiſterung an ihm hingen. Wir ſchließen dieſe Reihenfolge chriſtl. Frauenbilder mit Tabitha (Apg. 9, 9. 36), in welcher ſich die chriſtl. Wohlthätigkeit, vorzüglich die zarte Sorgfalt für arme Witwen in klarem Licht darſtellt. Vgl. insbeſondere Niemeyer, „Charakteriſtik der Bibel“ (Halle 1830—32), Thl. 1 u. 3. Bruch.

Freiheit iſt die höchſte Gabe des Schöpfers an das Geſchöpf, die Blüte der endlichen Creatur, das Zeichen göttlichen Urſprungs und Weſens. Sie iſt zugleich die Grundbedingung aller Sittlichkeit und Religion. Ohne Freiheit gibt es nicht nur keine wahrhaftige Sittlichkeit, auch keine lebendige Frömmigkeit. Mag es auch ſcheinen, als ob gerade die Religion nicht in der Freiheit, ſondern in der Abhängigkeit ihr eigenſtes Weſen habe, und iſt auch die Frömmigkeit von einem der größten Theologen (Schleiermacher) als das Gefühl ſchlechthiniger Abhängigkeit beſtimmt worden, ſo iſt doch dieſe abſolute Abhängigkeit zugleich die wahrhafte Freiheit, und das Chriſtenthum mit Recht von Chriſto ſelbſt wie von dem Apoſtel Paulus als die Religion der Freiheit und der Kindſchaft bezeichnet worden. Schon dieſe Freiheit in der Gebundenheit weiſt darauf hin, daß zwei ſcheinbar entgegengeſetzte Momente erſt in ihrem Zuſammenſchluß die volle ſittliche Freiheit darſtellen. Die ſogenannte formale Freiheit oder die Wahlfreiheit und die reale, oder die ſittliche und vernünftige, die Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21), ſind nicht verſchiedene Arten, ſondern unterſchiedene und zugleich zuſammengehörende und ſich ergänzende Momente, welche wie Form und Inhalt, wie Streben und Ziel, unauflöslich aneinander gebunden ſind und auch da, wo ſie einander gegenübertreten, nur zeitweiſe und als Glieder eines zuſammenhängenden und fortſchreitenden ſittlichen Proceſſes ihre Selbſtändigkeit erringen.

Die formale Freiheit, welche gemeinhin mit dem Weſen der Freiheit verwechſelt wird, iſt das Vermögen, ſich aus ſich ſelbſt zu beſtimmen. Dieſe Beſtimmung, nicht von außen, ſondern von innen, aus dem Mittelpunkt des eigenen Weſens, kraft des eigenen Willens, dieſe Bewegung um des Willens Achſe, iſt das Charakteriſtiſche der vernünftigen Creatur.

Freilich könnte dieſe Selbſtbeſtimmung wieder nichts anderes als das Reſultat einer höhern Beſtimmung, die Frucht der von einer überweltlichen Macht angelegten Kräfte und Triebe ſein, und damit der Menſch ſich nur ſcheinbar und durch die höhere Richtung ſeiner Triebe von den Thieren unterſcheiden. In Wahrheit aber ruht die Selbſtbeſtimmung der vernünftigen Creatur auf dem Selbſtbewußtſein und der Selbſtunter-

ſcheidung, das iſt auf der Duplicität des Bewußtſeins, kraft welcher der Menſch Subject und Object zugleich iſt und ſich als „Ich", als freie Perſönlichkeit, von der natürlichen Baſis ſeines Seins, dem Leibe und dem ganzen Gebiet des gegenſeitigen Beſtimmens und Beſtimmtwerdens, der Natur und allen aus der Naturſeite ſtammenden Empfindungen und Neigungen unterſcheidet. Kraft dieſer Selbſtunterſcheidung, dieſer Reflexion des Willens in ſich, iſt der Menſch der freie, und hat die Macht, ſich von dem Kreiſe des bloſen Beſtimmtwerdens loszureißen, ſich aus ſich ſelbſt zu beſtimmen. Dieſe formale Seite der Freiheit, auch Wahlfreiheit genannt, iſt ein ganz unerlaßliches Moment, welches nirgends fehlen darf, wo von einem ſittlichen Handeln des Menſchen geredet wird, und ohne welches die Freiheit zu einem bloſen Schein, zu dem Reſultat einer höher hinauf liegenden Determination herabgeſetzt wird.

Der formalen Seite der Freiheit ſteht gegenüber und iſt zugleich eng und nothwendig verbunden die reale. Das iſt der ſittliche, vernünftige, Gott gewollte Inhalt des Willens, die Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Sittengeſetz oder mit dem Willen Gottes. Ohne dieſe Uebereinſtimmung bleibt die Freiheit in einem innern Widerſpruch ſtehen, ſchlägt in ihr Gegentheil um, wird zur Knechtſchaft. Die Freiheit iſt nur, was ſie ſein ſoll, wenn ſie mit dem rechten Inhalt, dem Guten und Göttlichen erfüllt iſt. Da, wo ſie das Unrechte und Unvernünftige wählt, den Leidenſchaften ſich ergibt, fällt ſie unter ſich ſelbſt herab, verliert die ihr angeborene Kraft, wird unfrei. Das iſt die Wahrheit des tiefſinnigen Wortes: „Wer Sünde thut, der iſt der Sünde Knecht" (Joh. 8, 34). In dieſem Sinn macht erſt die Wahrheit frei (Joh. 8, 32), iſt Chriſtus ſelbſt und der von ihm ausgehende Heilige Geiſt der freimachende (Joh. 8, 36; 2 Kor. 3, 17; Gal. 5, 1), und iſt im höchſten Sinn die Urquelle aller Freiheit wie aller Wahrheit und Liebe, der freie, perſönliche, zur Freiheit berufende und erziehende Gott. Die Lehre vom göttlichen Ebenbild des Menſchen (ſ. d.), die Schöpfungsgeſchichte, nach welcher Gott dem Erdenkloß den lebendigen Odem ſeines Geiſtes einblies, enthält ſchon im Keim dieſen Gedanken, daß das Göttliche das höchſte und tiefſte Menſchliche iſt, daß der göttliche Geiſt nicht als ein dem Menſchen fremder und äußerlicher über ihm ſteht, vielmehr das Sittengeſetz Gottes ihm als die eigene Vernunft in das Herz geſchrieben iſt (Röm. 2, 15).

Mit vollem Bewußtſein iſt dieſer Gedanke der Einheit und Uebereinſtimmung des göttlichen und menſchlichen Geiſtes, in welcher erſt der Menſch ſich wahrhaft frei weiß, durch das Chriſtenthum und namentlich durch Paulus, den großen Apoſtel der Freiheit, ausgeſprochen. Der Geiſt der Kindſchaft und der Freiheit iſt eins. Die, welche der Geiſt Gottes treibt, ſind Gottes Kinder, und dieſer Geiſt iſt es, welcher ſich in unſerm Innerſten bezeugt und uns die Gewißheit gibt, daß wir Kinder Gottes, Freigeborene und zur Freiheit berufene ſind (Röm. 8, 14—18).

Beginnen wir mit der Wahlfreiheit, ſo muß vor allem feſtgeſtellt werden, daß eine unbedingte Freiheit dieſer Art, eine Selbſtbeſtimmung, die durch nichts anderes beſtimmt iſt, in der Erfahrung nicht vorkommt und in der Schrift nicht gelehrt wird. Der menſchliche Wille iſt nicht eine tabula rasa, eine vollſtändig leere Form, die ſich aus reiner Willkür bald für dieſen, bald für jenen Inhalt beſtimmt. Ein ſolcher Indifferenzpunkt des Willens iſt eine reine Abſtraction. Vielmehr iſt der Wille, vielfach von außen wie von innen, durch endliche Urſachen wie durch die höchſte, abſolute, durch die Vergangenheit wie durch die Gegenwart, durch fremde wie durch ſeine eigenen, von einem Moment zum andern fortwirkenden, Willensbeſtimmungen mitbeſtimmt, und die Freiheit, welche trotz dieſer Beſtimmtheit ſich erhält, iſt nichts anderes als die Kraft, ſich von jeder Beſtimmtheit wieder loszureißen, ſich in ſich zu vertiefen, einen neuen Anfang zu machen, durch ein neues ſittliches Linienziehen. Der Menſch unterſcheidet ſich eben dadurch von jedem andern Naturweſen, daß er etwas anderes iſt als das Glied eines unzerreißbaren Naturzuſammenhangs, ein Durchgangspunkt für unwiderruflich wirkende Geſetze. Vielmehr aus einer Menge von Möglichkeiten, Antrieben und Anreizungen zieht ſich das Ich in ſeinen eigenen Mittelpunkt zurück, berathſchlagt, wägt Gründe ab, kämpft, überwindet ſich ſelbſt. Dieſe Freiheit beſtätigt ſich täglich durch die Zeugniſſe der innern Erfahrung. Die Erfüllung des Sittengeſetzes iſt nicht ein Müſſen, ſondern ein Sollen. Das Zuwiderhandeln führt zur Selbſtanklage, Reue, zum Schuldbewußtſein, in welchem der Menſch es ausſpricht, daß er ſich ſelbſt als verantwortlich weiß. Dieſe Selbſtverantwortlichkeit iſt ohne Freiheit undenkbar. Aber dieſe Freiheit iſt vielfach begrenzt: 1) durch die Außenwelt;

2) durch die Innenwelt; 3) durch Gott ſelbſt. Nach der Lehre der Schrift iſt die Außenwelt nur inſofern eine Schranke für den Willen, als derſelbe wohl in ſie einzugreifen, nicht aber, außer durch von Gott mitgetheilte Wunderkräfte, ihre Geſetze aufzuheben vermag. Aber der freie Wille wird nirgends unter die Macht der Natur geſtellt. Der Menſch iſt vielmehr ſchon mit der Schöpfung von Gott ſelbſt zum Herrn der Natur eingeſetzt. Damit iſt der materialiſtiſche Determinismus oder Fatalismus aufs beſtimmteſte ausgeſchloſſen und die Selbſtverantwortlichkeit des Menſchen für alles äußere Thun behauptet. Dagegen erhält der freie Wille eine weſentliche Beſchränkung durch die Innenwelt des Menſchen wie durch Gott ſelbſt, durch die Lehre von der Sünde und von der Gnade. Denn es gehören die drei: Freiheit, Sünde und Gnade, ſo weſentlich zuſammen, daß die Ausſagen über Sünde und Gnade die über die Freiheit ſogleich mitbeſtimmen, und zwar ſo, daß ſie im umgekehrten Verhältniß zueinander ſtehen, daß, je größer und weitgreifender die Macht der Gnade und Sünde (dieſe beiden correſpondiren einander vollkommen), deſto geringer und verſchwindender die der Freiheit iſt.

Nach der Schrift iſt der freie Wille weſentlich durch die Sünde beſchränkt, und nicht nur durch die einzelne Thatſünde, ſondern durch den ſündhaften Hang, welcher zu einer Macht geworden und die Herrſchaft über das Menſchengeſchlecht gewonnen hat. Freilich unterſcheidet ſich hier wieder die Anſchauung des A. T. von der des Neuen und namentlich des Apoſtels Paulus. Im A. T. ſtehen Männer wie Noah, Henoch, die Patriarchen, David, die Propheten, wenn auch nicht als die Sündloſen, doch als die Gott Wohlgefälligen, als die „Knechte Gottes" da, ja das ganze jüd. Volk iſt ein auserwähltes, und gleichſam in die göttliche Arche eingeſchloſſen, die es vor der allgemeinen Sintflut bewahrt hat. Nach dem Geſchichtsbild des Apoſtels Paulus dagegen iſt die ganze Menſchheit vor Chriſto unter die Sünde beſchloſſen (Röm. 3, 9. 10), alle Welt iſt Gott verſchuldet (Röm. 3, 19). Und zwar ſtammt dieſe Sündhaftigkeit aller von dem erſten Menſchen, durch welchen die Sünde in die Welt gekommen, und alle, Juden wie Heiden, die unter dem Geſetz wie die außer dem Geſetz Lebenden, ergriffen hat (Röm. 5, 12—19). Dieſe Anſicht von der Fortpflanzung der Sünde durch den Urheber des Geſchlechts kommt in den ältern Schriften des A. T. noch nicht vor, erſt in den Apokryphen (Sir. 25, 32; Weish. 2, 23. 24), und gehört der rabbiniſch-jüd. Theologie an. Sie wird von dem Apoſtel Paulus zur Parallelisirung der beiden großen Weltalter, an deren Scheidepunkt Chriſtus ſteht, verwandt, um alſo den Gegenſatz eines Typus und Antitypus, des erſten Adam von unten her, und des zweiten von oben her, zu gewinnen (1 Kor. 15, 45—47). Die Menſchheit theilt ſich danach in zwei große Reihen, die vorchriſtliche und die nachchriſtliche mit ihren Anfängern und Führern, Adam und Chriſtus. Und wie von Adam Sünde und Tod ausging auf alle ſeine Nachkommen, ſo von Chriſtus Heil und Leben auf alle, die ihm angehören. Die Frage iſt nur, wie eng oder wie weit dieſe Vergleichung zu faſſen iſt, und wie viel des Unterſchieds noch übrigbleibt bei der ſcheinbaren Gleichheit. Iſt Adam wirklich der Urheber oder nur der erſte Darſteller der allgemeinen Sündhaftigkeit? Heißt der Satz: „Durch einen Menſchen iſt die Sünde in die Welt gekommen" (Röm. 5, 12), ſo viel als: durch ihn iſt die bisher ſündloſe Natur ſündhaft geworden, oder: durch ihn iſt die Sünde zuerſt zum Vorſchein gekommen? Jedenfalls denkt der Apoſtel an eine Veränderung der menſchlichen Natur durch die Sünde eines einzelnen, wie ſie die ſpätere Kirchenlehre ausgebildet hat, nicht, wie ſchon aus 1 Kor. 15, 45—47 hervorgeht, wo der erſte Adam von vornherein als der irdiſche und ſinnliche, in welchem die ſinnliche Natur noch die Uebermacht hatte, dargeſtellt wird. So müſſen wir denn ſagen, daß die Uebertretung des göttlichen Gebots bei Adam durch die noch vorherrſchende ſinnliche Natur bedingt war und als die erſte, in einer bewußten That heraustretende Aeußerung derſelben anzuſehen iſt. Außerdem führt gerade dieſe Vergleichung zwiſchen Adam und Chriſtus und ihrem Einfluß auf die nachfolgenden Geſchlechter dahin, daß für die Freiheit des einzelnen und für den Unterſchied des ſittlichen Verhaltens noch ein großer Spielraum übrigbleibt. Denn wie nicht alle nach Chriſto Lebenden darum auch das Heil durch ihn empfangen, ſondern nur die an ihn Glaubenden und in ihm Lebenden; ſo iſt auch innerhalb der Adamitiſchen Reihe für die eigene Verſchuldung und den eigenen Werth noch ein weiter Raum, und die ſittliche Zurechnung keineswegs aufgehoben. Es iſt durch jene Pauliniſche Parallele nur die Solidarität des Guten wie des Böſen, die geiſtig anſteckende Kraft des Gemeinſchaftslebens, anerkannt

worden. Die Kraft, Gutes zu thun, ist auch innerhalb jener sündhaften Atmosphäre sowol den Heiden wie den Juden geblieben (1 Kön. 2, 7. 10 fg.), und die allgemeine Sündhaftigkeit ist keineswegs bis zu einer absoluten gesteigert. Gegen diese erst durch Augustin zugespitzte und bis an die Grenze manichäischer Einseitigkeit hingeführte Erbsündenlehre streitet die ganze H. Schrift. Das Ebenbild Gottes ist durch die Sünde nicht verloren gegangen (1 Mos. 9, 6; Ps. 8, 6; Jak. 3, 9), und auch bei dem schärfsten Bewußtsein derselben, wie das Gesetz es hervorruft und wie der Apostel Paulus es ergreifend geschildert hat (Röm. 7, 15—24), ist doch gerade der Zwiespalt des Innern und die Lust an Gottes Gesetz (Röm. 7, 22), welche geblieben, ein Zeugniß dafür, daß die Kräfte des Guten nicht erstorben, nur in einem schweren Kampfe mit den Sinnenmächten befangen sind. Das Wohlgefallen an Gottes Gesetz, ist es auch nur ein schwaches Wollen, ist doch als die höhere Natur gerettet, welche dann durch die Kraft des von Christo ausgehenden Geistes gestärkt und zur Herrschaft geführt wird.

Die innerste Wurzel des sittlichen Lebens ist nicht vernichtet, und die Freiheit zum Guten als Empfänglichkeit und Sehnsucht, als Buße und Glaube geblieben. Christus selbst ist es, der an diese Empfänglichkeit und Bedürftigkeit, an die Hungernden und Durstenden sich wendet, der zum Eintritt in das Reich Gottes, als die freie That des Menschen, Reue und Buße, Glaube und Umkehr verlangt (Matth. 4, 17; Luk. 15, 11 fg.; 18, 9 fg.). Vornehmlich ist es der Glaube, der gefordert wird und somit nicht ein Geschenk Gottes, sondern eine freie That des Menschen ist. Der Glaube (s. d.) ist mehr als Empfänglichkeit und kann am besten eine active Empfänglichkeit genannt werden, weil er nicht allein für den Gehalt des Glaubens, die Gnade Gottes in Christo, aufgeschlossen ist, sondern auch ihn mit eigener Kraft ergreift, ihn festhält und sich völlig zu eigen macht. Er ist zugleich eine Hingabe und eine Zueignung und überall eine lebendige That des Subjects, zu der es eines starken Entschlusses, einer sittlichen Erhebung und Zusammenfassung des ganzen Menschen bedarf. So kann von einem „Werk" des Glaubens im Unterschied von den todten und äußerlichen Werken, dem innersten und lebensvollsten Werk des Menschen, die Rede sein, und Christus straft und schilt die Kleingläubigen, und fordert den starken und muthigen Glauben, der Berge versetzt. Während so in den meisten Stellen der Schrift der Glaube als des Menschen freier Entschluß erscheint, durch welchen die in Christo offenbarte Gnade Gottes und der alles heiligende göttliche Geist in die Seele des Menschen aufgenommen wird, findet die entgegengesetzte Betrachtung, nach welcher durch eine absolute Gnadenwahl alle sittliche Freiheit aufgehoben und auch der Glaube oder Unglaube des Menschen nur ein Werk göttlicher Vorherbestimmung ist, in vereinzelten Stellen einen scheinbaren Anhalt. Es ist die Lehre von der Gnade, welche der von der Freiheit feindlich und bedrohend gegenübertritt, es ist ein Pantheismus der göttlichen Gnade, welcher den sittlichen Nerv der Freiheit bis in seine letzten Wurzeln zu durchschneiden scheint. Die Hauptstelle, welche diese Auffassung begünstigt, ist bekanntlich Röm. 9, 10 und 11 (s. Erwählung). Der Apostel stellt sich hier ganz auf den Standpunkt des Judenthums, des oriental. Despotismus und Absolutismus, nach welchem das Verhältniß Gottes zum Menschen nur das des absoluten Königs, des Herrn zum Knecht, des Töpfers zum Thon, mit Einem Wort das der absoluten Herrschaft auf der einen, und der absoluten Machtlosigkeit auf der andern Seite ist. Ganz ähnlich wie im Buch Hiob der einzelne, der sich beikommen läßt, mit Gott zu rechten und ihn wegen Ungerechtigkeit und Nichterfüllung seiner Verheißungen anzuklagen, hart abgewiesen wird, wird hier das jüd. Volk mit seinen angeblichen Rechtsansprüchen an Gott auf die Unbedingtheit des göttlichen Willens, seiner Erwählung und Begnadigung, die in jedem Augenblick von den Juden auf die Heiden übertragen werden kann, hingewiesen. Aber in der That hat diese Absolutie der göttlichen Gnadenwahl nur einen polemischen Werth, nur eine negative Bedeutung, und soll nur dazu dienen, die falschen Rechtsansprüche auf Geburtsrecht und Gesetzeserfüllung abzuweisen, nicht aber jede Art eines gerechten und auf sittliche Ordnungen gegründeten Verhältnisses von Gott und Menschen zu vernichten. So wird denn im 10. Kap. des Römerbriefs die schneidende Härte und scheinbare Gnadenwillkür des 9. Kap. wieder gut gemacht, indem an Stelle der falschen und äußerlichen Rechtsansprüche die große und vollberechtigte Bedeutung des Glaubens, als des von Gott selbst gewollten und anerkannten Rechts des Menschen, als der nothwendigen subjectiven Bedingung des Heils, gesetzt wird. Hier erst tritt die eigentlich christl. Betrachtung ein, während im

9. Kap. das Judenthum mit seinen eigenen Waffen, die Ansprüche des auserwählten Volks mit der absoluten Machtwillkür Gottes, geschlagen werden. Diese ganze polemische Argumentation des Apostels stützt sich daher auch vorzugsweise auf altteſt. Ausſprüche und Vorstellungen, wie 2 Mos. 7, 3, wo das Herz des Pharao von Jahve verstockt wird, und Jes. 6, 10, wo das Wort des Propheten dazu dienen soll, das Volk für das, was zu seinem Frieden dient, taub zu machen, auf die sich auch einzelne neuteſt. Anklänge (Matth. 13, 14. 15; Joh. 12, 39. 40; Röm. 1, 24; 2 Theſſ. 2, 14; 1 Petr. 2, 8) zurückbeziehen. Das Verstocken und Verhärten der Menschen von seiten Gottes erscheint übrigens auch hier härter und einseitiger als es in Wirklichkeit gemeint ist, da nur der menschliche Factor der Versündigung zurücktritt und es in der That nichts anderes ist als ein Gesetz der göttlichen Weltordnung, nach welchem das selbstverschuldete Böse sich bis zur Abstumpfung und Verhärtung steigert und wieder in der Hand Gottes ein Mittel zur Förderung seines Reichs wird.

Gehen wir von allen diesen Beschränkungen und Kämpfen der formalen Freiheit, als der werdenden, über zu der realen Freiheit als ihrer Erfüllung und Vollendung, so sind in ihr, wie schon zu Anfang angedeutet wurde, der göttliche und der menschliche Wille, der Heilige Geist und der Glaube des Menschen, das Sittengesetz und die freie freudige Zustimmung, in Eins zusammengeschlossen. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor. 3, 17). Das Princip des neuen Lebens ist der Geist, das menschliche Organon, durch welches es ergriffen wird, der Glaube. Diese beiden gehören innerlich und unauflöslich zusammen, und wenn der Glaube als eine freie That ganz in die menschliche Entschließung gelegt wurde, so geht diesem freien Ergreifen doch wieder ein Ergriffensein, die suchende, einladende, erziehende Gnade Gottes, sein ewig lebendiger und den Menschengeist sollicitirender Geist, voran, es besteht ein verborgener, innerlicher und stetiger Contact dieser beiden, bei aller Selbständigkeit beständig aufeinander einwirkender und in den Tiefen unauflöslich verbundener Factoren. Das Verhältniß von Gott und Mensch ist in diesem Zustand der realen, sittlichen Freiheit ein wahrhaft innerliches geworden, das von Geist zu Geist, vom Geist Gottes, der Zeugniß gibt unserm Geist. Erst in der christl. Religion ist diese Freiheit errungen und das Christenthum wird mit Recht als die Religion der Freiheit bezeichnet. Sie wird auch, und mit demselben Recht, die Religion der Kindschaft, der Liebe, der Versöhnung genannt. Ueberall liegt der Gedanke zum Grunde, daß der Zwiespalt zwischen Gott und Mensch aufgehoben, daß der Geist Gottes nicht eine Schranke für den Menschengeist, sondern der tiefste Grund seines Wesens, seine Freude und Seligkeit ist. Diese wahrhafte Freiheit ist eine Freiheit von der Sünde (Joh. 8, 34; Röm. 8, 2), welche der eigentliche Despot der Seele ist und den Menschen in die schmählichsten Sklavenketten schlägt. Sie ist ferner eine Freiheit von Wahn und Schein und Aberglaube; denn die Wahrheit ist es, welche den Menschen erst völlig frei macht (Joh. 8, 32), und der Geist Gottes ist ein Geist der Wahrheit, der in alle Wahrheit führt (Joh. 16, 13). Sie ist ferner eine Freiheit von der Außenwelt, von Schicksalen und Trübsalen, von Gegenwärtigem und Zukünftigem, von Leben und Tod. Gerade diese Freiheit und Unerschütterlichkeit des in der Liebe Gottes gebundenen, in Christo fest und unüberwindlich gewordenen Geistes hat Paulus mit wunderbarer, an die Stoiker erinnernder, aber sie in warmer Liebe und göttlicher Begeisterung weit übertreffender Kraft ausgesprochen (Röm. 8, 35—39). Diese Freiheit ist nicht nur eine Unabhängigkeit von der Außenwelt, eine Unangreifbarkeit gegenüber ihrer Macht, sondern zugleich eine Herrschaft über sie, wie dies in dem tiefsinnigen Wort: „Alles ist euer“ (1 Kor. 3, 21), ausgesprochen ist. Das heißt: alles steht in euerm Dienst, oder richtiger: im Dienst des Reiches Gottes, denn nichts von diesen äußerlichen Dingen hat für sich einen Werth und eine Macht, sondern soll ein Mittel sein in euerer Hand, ein Werkzeug zum Aufbau des göttlichen Reichs. Diese wahrhafte Freiheit ist ferner eine Freiheit von Menschen und menschlicher Autorität. „Werdet keines Menschen Knechte“, dies Wort des Paulus nimmt niemand aus, auch nicht die Apostel, und hat uns von aller menschlichen Autorität, unter welchem Namen sie auftreten möge, seien es Apostel oder Apostelschriften, Päpste oder Reformatoren, Concilien oder Bekenntnißformeln, ein für allemal befreit (1 Kor. 3, 22).

Diese Freiheit ist ferner eine Freiheit von dem Gesetz, d. i. dem jüd. Ceremonialgesetz mit Beschneidung, Speiseverboten, Opfern, jüd. Fasttagen u. s. w., welches auf-

gehoben ist in dem Einen, alles umfassenden Gebot der Liebe (Gal. 5, 1. 14). Sie ist zugleich eine Befreiung von dem Fluch des Gesetzes (Gal. 3, 10), von seinem äußerlichen Zwang, seiner Drohung und Strafe, mit welcher es wie ein Zuchtmeister die kindische und unerzogene Menschheit beherrschte (Gal. 3, 24—26). Sie führt die Menschheit aus der Knechtschaft in die Kindschaft, aus der Abhängigkeit in die Selbständigkeit der der Vormundschaft nicht mehr bedürfenden Kinder (Gal. 4, 3—7).

Endlich ist diese Freiheit eine Freiheit vom Buchstaben. Das in Einzelheiten und Aeußerlichkeiten zerfallende, nicht in das Herz geschriebene Gesetz wird zu einem ertödtenden Buchstaben, der wohl verdammen, aber nicht selig machen kann. An die Stelle dieses todten Buchstabens tritt der lebendige Geist, an die Stelle der vielen einzelnen und kleinlichen Vorschriften das Eine Gesetz der Liebe, an die Stelle der starren und für alle gleichen Regel die freie Anerkennung der Eigenthümlichkeit (Röm. 7, 27 fg.; 2 Kor. 3, 6). Diese Freiheit von Sünde und Welt, von Wahn und Aberglauben, von Menschen und Menschenansehen, von Gesetz und Buchstabe, ist aber nicht Zügellosigkeit und Willkür, nicht eine Freiheit, welche zum Deckel der Bosheit dient (Gal. 5, 13; 1 Petr. 2, 16), sondern ein neues Gesetz der Liebe, und damit zugleich die tiefste und innerste Gebundenheit an Christum, den einigen Meister und Heiland, an Gott, das einige Ziel. „Alles ist euer, ihr aber seid Christi und Christus ist Gottes" (1 Kor. 3, 23). Schwarz.

Freijahr, s. Sabbatjahr.

Freistatt. Das Institut der Freistätten im alten Israel ist das Correlat zu dem andern der Blutrache. Diese war in Israel wie bei den Arabern ein uraltes Herkommen, an das auch die Gesetzgebung nicht anzutasten wagte. Das Streben derselben ging vielmehr lediglich darauf, die Härten dieser Institution möglichst zu mildern und namentlich den bei der Vollziehung der Blutrache leicht möglichen Willkürlichkeiten und Ungerechtigkeiten vorzubeugen. Ganz besonders suchte sie dies zu erreichen durch das Institut der Freistätten, d. i. dadurch, daß sechs Städte ausgesondert wurden, drei diesseit, drei jenseit des Jordans, in welche es dem von einem Bluträcher wegen eines Mordes oder Todtschlags Verfolgten gestattet sein sollte sich zu flüchten, und in denen der Verfolgte das Recht hatte sich aufzuhalten, bis seine Sache von der Volksgemeinde untersucht war. Stellte sich durch die Untersuchung heraus, daß der des Mordes oder Todtschlags Angeklagte desselben wirklich schuldig war, so ging er des Rechts der Zuflucht verlustig und fiel der Hand der Gerechtigkeit anheim. Stellte sich aber heraus, daß er lediglich aus Versehen, d. i. ganz absichtslos und nur durch einen unglücklichen Zufall, jemand umgebracht hatte, so durfte er auch ferner in der Freistatt sich aufhalten und genoß, solange er innerhalb der Grenzen des Weichbildes der Stadt sich aufhielt, des öffentlichen Schutzes; überschritt er aber die Gemarkung der Stadt, so durfte der Bluträcher ungestraft ihn tödten. Nur in dem Fall ward der unschuldig Verfolgte (denn ein solcher genoß ja überall nur des Asylrechts) der Verpflichtung, innerhalb des Stadtbannes sich zu halten, entbunden, wenn der bisherige Hohepriester starb; mit dem Tod dieses erlangte jener, vorausgesetzt, daß nicht neue Verdachtsgründe gegen ihn aufgetaucht waren, die volle Freiheit wieder, hinzugehen, wohin er wollte, und die Freistatt zu verlassen; in diesem Fall durfte der Bluträcher bei Strafe an seinem eigenen Leben denselben nicht mehr verfolgen (4 Mos. 35). Im Interesse des Verfolgten gibt das deuteronomische Gesetz noch das Gebot, daß man solle die Wege zu den Freistätten stets in gangbarem Zustand erhalten (5 Mos. 19, 3). Die Bestimmung hinsichtlich der Nichtüberschreitbarkeit der Grenze des Stadtgebiets läßt sich verschieden auffassen und ist auch verschieden gedeutet. Man könnte sie als eine rein im Interesse des Verfolgten getroffene Bestimmung betrachten, zu dem Zweck, den Verfolgten so viel als irgendmöglich vor den Nachstellungen seines Feindes zu sichern. Die weitere Bestimmung indeß, für den Fall des Todes des zeitigen Hohenpriesters, dürfte auf eine andere Absicht des Gesetzgebers bei derselben schließen lassen. Der Tod des Hohenpriesters war im alten Israel, namentlich in der frühern Zeit, ein nicht minder bedeutungsvolles Ereigniß wie etwa der Tod eines Fürsten in monarchischen Staaten. Wie dieser in gewisser Weise den Abschluß einer Geschichtsepoche zu bezeichnen und deshalb mit einem Vergeben und Vergessen in Bezug auf die dahinten liegende Zeit verbunden zu sein pflegt, so auch der Wechsel im Amt eines Hohenpriesters; mit dem Tode desselben sollten auch die von demselben gefällten Strafurtheile in ihrer Wirkung aufhören. Eine Spur dieser Anschauung haben wir noch in

der in Rede ſtehenden Beſtimmung. Die Verpflichtung, innerhalb der Grenzen des Weichbildes ſich zu halten, war gewiß weſentlich auch eine beabſichtigte Beſchränkung der Freiheit des Verfolgten, in gewiſſem Sinne eine Strafe deſſelben; eine Strafe nämlich für die Fahrläſſigkeit oder Unvorſichtigkeit, durch welche, auch wider Abſicht, der Tod eines andern herbeigeführt ward. Dieſe Strafe ward dem Detinirten auf dem Wege der Gnade erlaſſen bei dem Tode des Hohenprieſters. Um dem Misbrauch des Aſylrechts vorzubeugen, war ausdrücklich verboten, gegen ein Wehrgeld, das man an den Bluträcher zahlte, ſich das Aſylrecht zu erkaufen (4 Moſ. 35, 32).

Andere Zufluchtsſtätten, außer jenen ſechs Städten, gab es in Iſrael nicht; ein Altar aber oder der Tempel, welche wol bei andern Völkern den wegen Mordes Verfolgten als Zuflucht dienten, gewährte bei den Hebräern dieſen Schutz nicht (2 Moſ. 21, 14; 1 Kön. 2, 28—34); ebenſo wenig wie ſich im A. T. eine Spur findet von der bei den heutigen Beduinen Syriens ſich findenden Verpflichtung, jemand, dem es gelingt, als Schützling (dachîl) in das Haus eines Beduinen zu kommen, mit Gut und Blut zu ſchirmen (Wetzſtein, „Reiſebericht über Hauran und die Trachonen" [Berlin 1860], S. 148); nur ſoweit es einen Gaſt galt vor Unbill zu bewahren, war auch bei den Hebräern das Aſylrecht ein allgemeineres (ſ. Gaſtfreundſchaft). Vgl. Michaelis, „Moſaiſches Recht" (Frankfurt a. M. 1775—1780), II, 418 fg.; V, 43; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 228 fg. Schrader.

Fremde, Fremdlinge. Urſprünglich iſt der Menſch ungaſtlich. Der Mann aus fremder Heimat, alſo auch, bei dem geringen Umfang der Staaten und ſtaatenartigen Gebilde, aus fremdem Gemeinweſen, war ſchutz- und rechtlos; hostis, der „Fremde" (das deutſche „Gaſt"), iſt der „Feind". Freilich können wir bei keinem Volk, welches die erſte Roheit überwunden hat, dieſen Zuſtand mehr geſchichtlich nachweiſen; wenigſtens einen gewiſſen moraliſchen Schutz hat der Fremde überall, aber doch zeigen ſich noch genug Spuren der alten Ungaſtlichkeit. Derſelbe Araber, welcher den Gaſt ſeines Zeltes oder den mit ſeinem Stamm Verbündeten mit der größten Aufopferung pflegt und beſchirmt, wird den ſchutzloſen Fremdling auf offenem Felde ausplündern oder gar tödten, ohne ſich eines Unrechts bewußt zu werden. Und ähnliche Züge alter Barbarei finden wir bei andern Völkern. Aber das gegenſeitige Intereſſe und das natürliche Mitgefühl des Menſchen mit dem Nothleidenden milderte ſchon im frühen Alterthum die Härte der urſprünglichen Anſchauung. Wenn nicht die Staatsgeſetze, ſo nahm ſich wenigſtens die Religion der Fremdlinge an; der Dienſt des Zeus Xenios war nicht auf Griechenland beſchränkt. So liegt denn auch die alte Ungaſtlichkeit weit vor den Zeiten, aus welchen wir durch das A. T. ſichere Kunde haben.

Zu unterſcheiden iſt hier aber zwiſchen dem blos auf kurze Zeit verweilenden Reiſenden und dem, welcher ſich dauernd in der Fremde niederläßt. Erſterer iſt viel ſchutz- und hülfsbedürftiger, genießt aber auch im Alterthum, und namentlich im ſemitiſchen Orient, eine weit liebevollere Berückſichtigung. Gaſtfreundlichkeit iſt bei den Semiten uralt und war auch bei den Hebräern allgemein. Das A. T. ſetzt die Aufnahme und Verpflegung der Reiſenden als ſelbſtverſtändlich voraus. Keiner der Schriftſteller des Pentateuch hält es für nöthig, ein ausdrückliches Geſetz zu ihren Gunſten zu geben, während im N. T. bei ganz andern Verhältniſſen eine Empfehlung der Gaſtfreundſchaft nicht ſo überflüſſig iſt (Röm. 12, 13; Hebr. 13, 2). Verſchiedene Schilderungen des A. T. zeigen uns, wie der Fremde aufgenommen und nach Kräften gepflegt und bewirthet wird. Die oft übertriebene Meinung von der Unveränderlichkeit morgenländiſcher Sitten iſt in dieſem Punkt durchaus richtig. Der Araber ſetzt ſeinen ganzen Stolz darein, den Fremden, wer es auch ſei, aufs ehrenvollſte zu bewirthen. Der raubſüchtige Beduine wird ſein Letztes mit ſeinem Gaſt theilen. In den ſyr. Dörfern iſt es, wie Wetzſtein mittheilt (in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XI, 482 fg.), eine gar nicht ſeltene Erſcheinung, daß ſich ein wohlhabender Mann durch ſeine Gaſtfreundſchaft ruinirt. Aehnlich wie Hiob ſagt, daß er ſeine Thür nach der Straße zu für die Fremden geöffnet habe (Hiob 31, 32), drücken ſich arabiſche Dichter oft aus. Der freie Araber bedient mit Stolz ſeine Gäſte; „ich bin der Knecht der bei mir Einkehrenden, während ich doch wahrhaftig niemand Knecht bin!" ſingt der altarab. Dichter. Das iſt die Lage, in welcher uns die herrliche Schilderung der Geneſis den Abraham (1 Moſ. 18) vorführt, der auch Hebr. 13, 2 noch als Vorbild der Gaſtfreundlichkeit erſcheint. Einer der ſchärfſten und

zuverläſſigſten Beobachter, Lane, ſagt hierüber in ſeinem vortrefflichen Werk über die „Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter", überſetzt von Zenker (1. Aufl., Leipzig 1852), II, 116: „Die Erzählung von Abraham's Bewirthung der drei Engel, die wir in der Bibel leſen, enthält eine vollkommene Schilderung der Art und Weiſe, wie ein heutiger Beduinenſcheikh an ſeinem Lager ankommende Reiſende aufnimmt. Er befiehlt ſogleich ſeiner Frau oder ſeinen Frauen, Brot zu backen, ſchlachtet ein Schaf oder ein anderes Thier und richtet es eilig zu, bringt Milch und andere Vorräthe, die er leicht bei der Hand hat, mit dem Brot und dem Fleiſch, welches er zugerichtet, und ſetzt es den Gäſten vor. Sind es Leute von hohem Rang, ſo bleibt er bei ihnen ſtehen, während ſie eſſen, wie Abraham in dem angeführten Fall that. Die meiſten Beduinen werden lieber ſelbſt eine Beleidigung ertragen oder ihre Familie beleidigen laſſen als zugeben, daß ihren Gäſten, ſolange dieſelben unter ihrem Schutz ſtehen, ein Uebel zugefügt werde. Es gibt Araber, die ſelbſt die Keuſchheit ihrer Frauen nicht zu koſtbar halten, um ſie der Befriedigung ihrer Gäſte zum Opfer zu bringen" u. ſ. w. Mit dem letzten Punkt vergleiche das Benehmen Lot's, der wenigſtens zum Schutz der Gäſte die Ehre ſeiner Töchter zu opfern bereit iſt (1 Moſ. 19, 8). Um ſo niederträchtiger erſcheint das Benehmen der Bewohner von Sodom und der ihnen nachgebildeten Bürger von Gibea (Richt. 19, 22), welche an den Gäſten ihres Mitbürgers ſchändliche Ungebühr üben.

Es iſt jetzt in vielen Gegenden Sitte, daß der wohlhabende Reiſende ſeinem Wirth bei der Abreiſe ein Geſchenk gibt, das meiſt unter dem Werth des Genoſſenen ſteht, bei ſehr vornehmen Leuten aber auch deſſen Werth bedeutend überſteigen kann. Bei den alten Iſraeliten herrſchte dieſe Sitte wol kaum, wenigſtens nicht in der ältern Zeit.

Der ſteigende Verkehr, zumal nachdem das gemünzte Geld häufiger wurde, hat übrigens gewiß auch ſchon im alten Iſrael eigentliche Herbergen zum Bedürfniß gemacht, welche wir uns ungefähr in der Weiſe einer heutigen Wekâle, Kâravânsarâi oder eines Chân zu denken haben, d. h. eines Hauſes, welches nicht viel mehr als ein Obdach für Menſch und Thier bietet. Für Speiſen hat der Reiſende durchgängig ſelbſt zu ſorgen. Vielleicht iſt ſchon Jer. 41, 17 etwas derartiges gemeint; doch iſt die Stelle nicht klar. Zur Zeit Jeſu gab es in Paläſtina ſogar Herbergen mehr nach unſerer Art, denn der Wirth (πανδοχεύς, Luk. 10, 34) bekommt Bezahlung für die vollſtändige Verpflegung. Daß aber ſolche πανδοχεῖα keine eigentlich orientaliſchen Einrichtungen ſind, zeigt ſich auch darin, daß verſchiedene ſemitiſche Sprachen dies griech. Wort in allerlei Umformungen für dieſe Einrichtung entlehnt haben (daher iſt es denn in der Form fondaco mit etwas veränderter Bedeutung nach Europa zurückgekehrt). Es liegt übrigens auf der Hand, daß die eigentliche Gaſtfreundlichkeit in Gegenden mit ſtark entwickeltem Verkehr zum Vortheil beider Theile immer mehr der bezahlten Bewirthung weichen muß, und daß wir keine Urſache haben, uns nach dem Zeitalter patriarchaliſcher Gaſtlichkeit zurückzuſehnen, ſo ſchöne Züge dieſe auch zeigt. Zu bedenken iſt ferner, daß im Orient eine ausgedehnte Gaſtfreundlichkeit ſchon deshalb leichter durchführbar iſt, weil dort die Bedürfniſſe der Menſchen viel geringer ſind. Und daß auch bei den Iſraeliten dieſe Tugend ihre Grenzen hatte, können wir wol daraus ſchließen, daß wenigſtens die Möglichkeit erwähnt wird, draußen zu übernachten trotz der Nähe menſchlicher Wohnungen (1 Moſ. 19, 2; Richt. 19, 18 fg.; Hiob 31, 32). In unbewohnten Gegenden war ein Nachtlager unter freiem Himmel gewiß nichts Seltenes; bei der Milde des Klimas verurſacht ein ſolches auch weiter keine großen Beſchwerden.

Ausgeſchloſſen von der Gaſtfreundlichkeit iſt natürlich der offenbare Feind und der, welcher feindlicher Abſichten dringend verdächtig iſt. So weit wie der Beduine, welcher ſelbſt dem bitterſten ſchuldbeladenen Feind Zuflucht gibt, wenn er bis in ſein Zelt gelangt und hier in ſtreng beſtimmter Form um Schutz fleht, können ſeßhafte Völker aus mehrern Gründen nicht gehen. Den vermeintlichen Kundſchafter behandelt man unfreundlich, ja hart (1 Moſ. 42), und Joſua's Späher können in Jericho nicht wagen, ein anſtändiges Haus aufzuſuchen, ſondern müſſen bei der Hure Rahab einkehren (Joſ. 2), aus welcher die alberne Prüderie Späterer eine „Gaſtwirthin" gemacht hat.

Ganz anders als die des Reiſenden iſt die Stellung eines Mannes, der ſich auf längere Zeit oder für immer in einer fremden Gemeinde oder gar einem fremden Volk niederläßt. Die Eiferſucht auf die Rechte und Vortheile des Gemeindebürgers und der ſtarre Patriotismus laſſen den Gedanken gar nicht aufkommen, einem ſolchen eine gleich-

berechtigte Stellung zu geben. Der Reisende wird geehrt, der fremde Ansiedler höchstens geduldet. Ohne Zweifel bestand auch bei den Israeliten vor dem Exil ein bestimmtes Rechtsverhältniß dieser Leute. Wir haben hierfür die deutliche Analogie der alten Araber, welche die „Fremdlinge" (so Luther) auch mit demselben Wort benannten wie die Hebräer (arabisch ǵâr = hebräisch gêr). Der Fremdling stellte sich bei den Arabern unter den Schutz eines angesehenen Mannes oder eines Geschlechts, in Israel wol meist unter den einer einzelnen Gemeinde; der fremde Schützling eines Priesters wird erwähnt 3 Mos. 22, 10. Der Patron haftet nun mit seiner Ehre für das Leben und etwa noch das Eigenthum seines Schützlings, aber nicht mehr; dieser ehrt in jenem seinen Beschützer, ist aber ohne politische Rechte. Der volle Ausdruck für einen Mann in diesem Rechtsverhältniß scheint gêr (w)tôšab (Fremdling-Ansiedler) gewesen zu sein; doch steht das erstere Wort, welches zuweilen auch den Fremden schlechthin bedeutet, meistens allein, seltener das zweite. Uebrigens werden auch andere Ableitungen von der Wurzel gwr zur Bezeichnung der Lage eines solchen Fremdlings gebraucht; dieser Zusammenhang ist in einer deutschen Uebersetzung nicht gut wiederzugeben.

Die Lage dieser Fremdlinge war im ganzen keine beneidenswerthe. Die Ursache der Niederlassung unter Fremden wird meistens bittere Noth gewesen sein (vgl. z. B. Ruth 1, 6). Arm kam der Schützling an und gewiß fand er selten viel Geneigtheit, ihm emporzuhelfen. Der ihnen gewährte Schutz ging nicht weit, und selbst von ihren Patronen scheinen sie oft bedrückt zu sein. Daher mahnen der Pentateuch und die Propheten so eindringlich von der Unterdrückung der Fremdlinge wie der Witwen, Waisen und übrigen Schutzlosen ab (3 Mos. 12, 33 fg.; 5 Mos. 10, 18 fg.; 26, 11; Jer. 7, 6 u. s. w.). Als entsetzlichen Frevel nennt der Psalmist (Ps. 94, 6) die Tödtung der Witwen und der Fremdlinge. Die Gesetzgebung suchte die Gleichberechtigung anzubahnen, aber ohne sie auch nur theoretisch durchzuführen. Die Kinder fremder Ansiedler, welche als Sklaven verkauft waren, sollen nicht wie israelitische bald freigelassen werden (3 Mos. 25, 45), und selbst der milde Deuteronomiker schließt den Fremden, den wir uns hier nothwendig als in Israel wohnend denken müssen, von mehrern Wohlthaten des Gesetzes aus (5 Mos. 23, 21). Zum Volk selbst wird der Fremdling auch da nicht gerechnet, wo strenge Gerechtigkeit eingeschärft wird (5 Mos. 1, 16). So erklärt sich das Murren der Bewohner von Sodom darüber, daß der Fremdling Lot es sich herausnehmen will, ihnen Vorschriften zu machen (1 Mos. 19, 9).

Freilich konnte auch wohl einmal ein solcher Fremdling zu Reichthum gelangen, sodaß der Gesetzgeber 3 Mos. 25, 47 selbst den Fall vorhersehen muß, daß ein Israelit ihm als Sklave dient. Konnte doch bisweilen auch ein angesehener und reicher Mann durch Unglück oder eine Blutschuld gezwungen werden, sich in die Fremde zu flüchten und dort als Schutzgenosse zu leben, wie wir solche Fälle bei den alten Arabern nicht selten finden. Die Volksüberlieferung erzählte ja, daß selbst die erlauchten Vorfahren nur als Fremdlinge in Palästina gelebt hatten, wenn auch von Fürsten und Völkern hochgeehrt (1 Mos. 21, 22 fg.; 23 u. s. w.). Und das ganze Volk hatte als Fremdling in Aegypten geweilt, ein Hauptmotiv für die Ermahnungen zur milden Behandlung der Fremdlinge in Israel (2 Mos. 22, 20; 23, 9; 4 Mos. 19, 34; 5 Mos. 10, 19).

Im allgemeinen haben die Vorschriften des Pentateuchs hauptsächlich nichtisraelitische Fremdlinge im Auge, d. h. also einzelne Angehörige fremder Nationen, welche sich dauernd unter Israeliten niedergelassen hatten; so wird z. B. auch 2 Sam. 1, 13 ein „amalekitischer Fremdling" erwähnt. Aber auch der Israelit kann bei einem andern Stamm seines Volks oder einer andern israelitischen Gemeinde als Fremdling leben. Wir dürfen uns die Volkseinheit Israels noch in der Königszeit durchaus nicht so eng denken, daß etwa ein allgemeines Staatsbürgerrecht bestanden hätte. Vielleicht konnte selbst ein armer Israelit in die Lage kommen, größern Schutzes wegen sich in die Clientel eines Mitbürgers zu begeben und so in seiner eigenen Heimat als Fremdling zu leben, wenn wir auch annehmen dürfen, daß die Gemeinden in Israel fester geschlossen waren und deshalb einen größern Rechtsschutz gewährten, als die bei den alten Arabern, bei welchen solche Fälle oft vorkamen. Jedenfalls spricht die Stelle 3 Mos. 25, 36 deutlich von dem Israeliten, welcher aus Armuth zum Fremdling herabsinkt. So schlagen sich auch die meisten der Leviten, weit entfernt davon, besonderer Ehre theilhaftig zu werden, in einer ähnlichen Stellung wie die Fremdlinge durch (5 Mos. 26, 11 und andere Stellen des

Deuteronomiums; vgl. Richt. 17, 7 fg.; 19, 1, welche uns die Stellung der Leviten klar vor Augen führen, obgleich die Erzählungen selbst ganz ungeschichtlich sind). Selbst der Prophet Elia wird als ein bloser „Ansiedler" in Israel selbst bezeichnet (1 Kön. 17, 1).

Die Doppelstellung des Fremdlings, welcher zwar des Schutzes dringend bedarf, aber auch ein Recht hat, Schutz zu fordern, wird sehr passend als Bild für das Verhältniß Israels zu Gott angewandt. Gott ist der Besitzer, die Israeliten sind blos seine geduldeten und beschützten Fremdlinge ohne eigenes Recht (3 Mos. 25, 23; Ps. 39, 13; 119, 19; 1 Chron. 29, 15). Etwas specieller werden die, welche in der Nähe des Tempels weilen, als die eigentlichen fremden Schutzgenossen Gottes betrachtet (Ps. 15, 1; 61, 5), wie denn auch im Islam der Anwohner der Kaʿba ebenso (ǵâr allâh) genannt werden kann.

Sicher war es nicht unmöglich, aber schwer, aus dem Stand der Fremdlinge zur vollen Gemeinde- und Volksgenossenschaft zu gelangen. Jedenfalls konnte sich jene Stellung durch mehrere Geschlechter hindurch vererben (vgl. z. B. 5 Mos. 23, 9).

Wir haben bisher nur die bürgerliche, nicht die religiöse Stellung der Fremdlinge betrachtet. Positive Nachrichten fehlen uns hier ganz. Gewiß waren in älterer Zeit nicht einmal die israelitischen Fremdlinge den einzelnen Localculten gegenüber gleichberechtigt, geschweige die von fremden Nationen. Je mehr die religiöse Einheit hervortrat, desto mehr mußten solche Unterschiede für die Israeliten selbst schwinden. Aber auch die Ansiedler fremden Stammes konnten es zur religiösen Gemeinschaft bringen. Wenigstens begünstigen die Ritualgesetze der mittlern Bücher des Pentateuchs sehr diese Aufnahme der Fremdlinge in den religiösen Verband. Sie sollen an allen Opfern und Festen theilhaben und unter denselben Ritual- und Criminalgesetzen stehen (2 Mos. 12, 48; 3 Mos. 16, 29; 17, 8. 12; 18, 26; 24, 16. 22; 4 Mos. 9, 14; 15, 14; vgl. 5 Mos. 23, 9; Jos. 8, 33; Ez. 47, 22 fg.; Jes. 14, 1 u. s. w.). Aber die unerlaßliche Vorbedingung ist die, daß sie sich vorher durch die Beschneidung zur Religion Israels bekennen (2 Mos. 12, 45 fg.). Hier ist der Uebergang des politischen Begriffs „Fremdling" in den religiösen „Proselyt" bezeichnet (aramäisch gîôrâ, von derselben Wurzel wie gêr, gräcisirt γειώρας). Es ist daher nicht zu verwundern, wenn das spätere Judenthum, von dem Irrthum ausgehend, daß die Bestimmungen des Pentateuchs von jeher wirkliche Gesetze gewesen, ja daß das israelitische Alterthum ganz im Licht der spätern Schulentwickelung zu betrachten sei, auch an vielen Stellen des A. T. Proselyten fand, wo wir einfache Schutzgenossen sehen.

Von diesen Fremdlingen sind zu unterscheiden die Reste fremder, aber in Palästina von alters her einheimischer Völker, welche tributpflichtig gemeindeweise unter den Israeliten lebten. Durch Kriege, Auswanderung und besonders auch durch Verschmelzung mit den Israeliten erloschen sie allerdings schon in der Königszeit fast ganz. Wir haben nur noch wenige, aber deutliche Spuren davon, daß ihre Zahl früher beträchtlich war. Die spätere Scheu vor der Vermischung mit Fremden und der Wahn, daß Israel ein Volk von reinem Blut sei, hat uns die Nachrichten über jenen Verschmelzungsproceß fast völlig entzogen oder verdunkelt. Angenehm wird die Lage dieser fremden Gemeinden nicht gewesen sein, wenigstens in Zeiten, wo Israel oder der einzelne Stamm, unter dem sie gerade lebten, die Oberhand mit Kraft zu behaupten vermochte. Man ließ ihnen gewiß die Selbständigkeit in ihren innern Angelegenheiten (gewiß auch bis tief in die Königszeit hinein in den religiösen), aber drückte sie durch harte Steuern und schweren Frondienst, wie das ausdrücklich von Salomo berichtet wird (1 Kön. 9, 20 fg.). Es ist ein arges Misverständniß oder eine Entstellung, wenn der Chronist (2 Chron. 2, 16 fg.) aus diesen „Ueberbleibseln der Amoriter, Hethiter, Pereſiter, Heviter und Jebusiter" Fremdlinge (gêrîm) macht, d. h. in seinem Sinn wahrscheinlich schon „Proselyten". Die Zahlenangaben, die er hinzufügt, haben schwerlich eine andere Autorität als seine Phantasie. Eine sehr abhängige Stellung war nach Jos. 9 auch die der Bewohner von Gibeon, wenn auch dieser Bericht für nichts weniger als geschichtlich zu halten ist.

Aus dem Gesagten geht schon hervor, daß von einem strengen Abschließen Israels gegenüber fremden Völkern in alter Zeit nicht die Rede sein kann. Freilich steht der Israelit dem Israeliten näher als dem Fremden, sein „Nächster" oder „Bruder" ist immer sein Volksgenosse, aber so dachte das ganze Alterthum. Man verkehrt ganz unbefangen mit einzelnen Fremden und ganzen Staaten, bedeutende Bruchtheile anderer Völkerschaften verschmelzen mit Israel, und das Königshaus von Juda zählt mit Stolz unter seinen

Vorfahren eine arme Moabiterin, also eine Angehörige eines sehr feindlichen Volks, welches der Deuteronomiker für immer aus der religiösen Gemeinschaft Israels fern zu halten befiehlt (5 Mos. 23, 4 fg.). Je weiter aber die Religion Israels fortschreitet und sich vergeistigt, desto mehr regt sich gerade unter den Trägern dieses Fortschritts eine Abneigung gegen das Fremde. Denn die Berührung mit den thierverehrenden Aegyptern und den Menschen opfernden und in ihren Culten der rohesten Sinnlichkeit fröhnenden semitischen Nachbarvölkern konnte der Religion Israels nur Gefahr bringen. „Fremder Gottesdienst" beginnt ein Synonym für Abgötterei zu werden. Aber dennoch schließen sich Staat und Volk nie von den Fremden ab, und selbst die frömmsten Könige, wie Hiskia und Josia, haben Verbindungen mit dem Ausland. Erst im Exil sahen die frommen Juden sich gezwungen, die Berührung mit den Fremden, unter welchen sie lebten, immer ängstlicher zu meiden, um sich nicht durch ihren Götzendienst zu beflecken. Hier bildete sich die früher nur theoretische Abschließung praktisch aus. Als nun Juda wiederhergestellt war und so mancher schöne Gedanke, der beim Nahen der Befreiung erregt war, unerfüllt blieb, da blieb wenigstens die strenge Gesetzlichkeit und der Buchstabenglaube. Es mochte eine Nothwendigkeit sein, aber es war eine traurige Nothwendigkeit, daß Männer wie Esra und Nehemia selbst die schon geschlossenen Ehen mit fremden Weibern auflösten, um Judas Reinheit zu bewahren. Und so trennte man sich damals auch definitiv von den Brüdern in Samaria, den schwachen und von fremden Elementen durchsetzten Erben des alten Reichs Ephraim, eine Trennung, welche zum giftigsten Haß führte und beiden Theilen, vorzüglich aber den Samaritern, unsägliches Leid zugefügt hat. Die Absonderung von den fremden Völkern war nun wol durch die Praxis vielfach gemildert, aber blieb doch immer schroff genug, sowol im Heimatland wie in der früh beginnenden Zerstreuung. Sie ist der Hauptgrund der Abneigung gegen die Juden bei den gebildeten Völkern des Alterthums; man hielt dieses Ausschließen des Fremden, welches aus Aengstlichkeit und Buchstabendienst entsprang, für ein Zeichen des Menschenhasses und gab den Juden ihren angeblichen und wirklichen Haß in reichem Maß zurück.

Freilich nahm auch das spätere Judenthum mit Bewußtsein noch Fremde auf, aber dies waren eigentliche Proselyten, welche die ganze Last der gesetzlichen und Schulvorschriften auf sich nahmen. Sogar massenhafte Zwangsbekehrungen kamen einzeln vor, wie z. B. der große Fürst Alexander Hyrkanos die alten Feinde, die Edomiter, zur Beschneidung zwang, doch hatten diese Ereignisse, soviel wir sehen können, keinen wesentlichen Einfluß auf das jüd. Volk. Wenn die alten Propheten die Aufnahme aller Völker in den Bund Israels mit Gott geweissagt hatten (Jer. 3, 1 fg.; Jes. 66, 19 fg. und manche andere Stellen), so hatten sie dabei nicht an eine buchstäbliche Ausführung der Vorschriften des Pentateuchs gedacht, welche zu ihrer Zeit noch gar nicht als Gesetze im strengen Sinn des Wortes galten. Will doch der Prophet (Jes. 66, 19 fg.) selbst Priester und Leviten aus den fremden Völkern nehmen. Aber die Grundgesetze, die Beschneidung und der äußere Cultus, waren auch ihnen sicher wesentliche Theile der Religion. Und so ist es nicht zu verwundern, daß das junge Christenthum seine universalistische Tendenz, sein Brechen mit der Einseitigkeit des Gesetzes und Volksthums nur nach harten innern Kämpfen durchführen konnte. Erst Paulus zieht die volle Consequenz, welche auf dem religiösen Gebiet keinen Unterschied der Völker anerkennt. In anderer, nach außen beschränkterer, nach innen aber wenigstens in der Praxis viel vollständigerer Weise hat der Islam die Trennung der Völker aufgehoben, welche sich zu ihm bekennen. Nöldeke.

Freude. Wie oft ist dem Christenthum der Vorwurf gemacht worden, daß es ein finsteres Wesen hege und frohen heitern Lebensmuth mit argwöhnischem Blick ansehe, wo nicht gar zum Verbrechen mache. Und unleugbar ist mancher Gestaltung des Christenthums ein recht düsterer Zug aufgeprägt, ja nicht selten hat sich ideenlose Selbstquälerei für das allein echte und ernste Christenthum ausgegeben. Dergleichen sind jedoch Auswüchse, welche eine starke Miskennung des Geistes Christi verrathen. Im Wesen des Christenthums liegt es nicht. Ist nicht das Wesen des Christenthums Erlösung des Menschen aus seiner falschen Stellung zu Gott, aus dem damit verbundenen Schuldgefühl und Uebel? Es ist eine „gute Botschaft", die Botschaft von der Gnade Gottes (2 Kor. 5, 18—21), welche ihr Versöhnungswerk an der Welt vollenden will: wie sollte es nicht große Freude verkündigen (Luk. 2, 10), wie denn Gnade und Freude im Griechischen auch sprachlich zusammenhängen. Das Reich Gottes ist außer Gerechtigkeit und Friede auch

„Freude in dem Heiligen Geiſt“ (Röm. 14, 17), was ſagen will: für das Reich Gottes iſt weſentlich ein fröhliches Bewußtſein, welchem Gott ſelbſt durch ſeinen Geiſt Zeugniß gibt, daß einer ſein Kind iſt (Röm. 8, 14—17). Zu den Früchten des Geiſtes zählt Paulus auch die Freude in dem ebengenannten Sinn (Gal. 5, 22). Demnach iſt die Freudenſtimmung für den Erlöſten nicht nur eine erlaubte (Gal. 5, 23), ſondern ſie iſt die normale, ja als die vollendete gedacht iſt ſie die ideale Gemüthsverfaſſung, welche als begehrenswerthes Ziel vorgehalten wird (1 Joh. 1, 4; Joh. 15, 11; 16, 22; 17, 13). Die Freudenſtimmung ſoll immer feſtgehalten werden (2 Kor. 6, 10), und es fehlt im N. T. nicht an den nachdrücklichſten Ermahnungen, es an der rechten Freudenſtimmung nicht fehlen zu laſſen (vgl. namentlich Phil. 1, 25; 2, 17. 18; 3, 1; 4, 4). Es muß allerdings Freude „in dem Herrn“ ſein, welche gepflegt wird, d. h. ſie muß ſich gründen auf die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, ſodaß dieſe und die mit ihr verbundenen Güter der eigentliche Gegenſtand der Freude ſind. Der Chriſt freut ſich ſeines Heilsbeſitzes als eines ihm durch die Erfahrung gewiſſen und bereits in ſeinem Genuß befindlichen, aber er freut ſich zugleich der noch zukünftigen Vollendung des Heilsbeſitzes, der vollen Herrlichkeit, welcher er ſammt aller Creatur als der vollen Erlöſung wartet; er iſt fröhlich in Hoffnung (Röm. 12, 12). Beides zuſammen, der gegenwärtige Beſitz und die ſichere Anwartſchaft auf den vollkommenen zukünftigen macht die Freude zu einer unausſprechlichen und verklärten (1 Petr. 1, 8). Wendet man die entſprechenden ſubjectiven Bezeichnungen für den gegenwärtigen und zukünftigen Heilsbeſitz an, ſo iſt zu ſagen, des Chriſten Glaube und Hoffnung iſt es, was ſein Herz mit Freude erfüllt. Dieſe Seelenſtimmung haben wir zu bewahren und zu ſteigern nicht um bloſen Genuſſes willen, ſondern vor allem, weil ſie die geſunde, dem Heil entſprechende Stimmung iſt, welche ſich allein eignet, die Functionen des chriſtl. Lebens kräftig zu vollziehen. Denn Freudigkeit bedürfen wir zum Gebet (Eph. 3, 12; Hebr. 4, 16), zum Verkündigen des Evangeliums insbeſondere und zum rechten Bekennen überhaupt (Eph. 6, 19. 20; Apg. 4, 13), zum Bringen von Opfern (Phil. 1, 20), endlich zu friſchem Eifer, zu brünſtigem Geiſtesleben und willigem Dienſt gegen den Herrn (Röm. 12, 11). Die chriſtl. Freude iſt eine geiſtliche Freude, ſie wurzelt in und iſt unzertrennlich verbunden mit dem richtigen Stand des Menſchen zu Gott, mit welchem ſich der Chriſt verſöhnt weiß. — Welche Stellung gibt nun dem Chriſten ſeine geiſtliche Freude zu den aus anderer Quelle fließenden Freuden? Da keine von dieſen mit jener einen Vergleich aushält, ſo fallen die andern Freuden dem Chriſten nicht ſchwer ins Gewicht; er läßt ſeine Seele nicht von ihnen gefangen nehmen, ſodaß er ſich freut als freute er ſich nicht (1 Kor. 7, 30), ja er kann, wo es ſein muß, nach Chriſti Vorbild auf ſie auch ganz verzichten (Hebr. 12, 2). Hingegen verſchloſſen für andere Freude wird der Chriſt durch ſeine geiſtliche Freude ſo wenig, daß ihn letztere vielmehr erſt recht geſchickt macht, ſich über alles zu freuen, weil ſein Herz ohnehin in friedevoller Freudenſtimmung, alſo geſchickt iſt, freudige Eindrücke aufzunehmen, und weil er weiß, daß alles „unſer“ iſt (1 Kor. 3, 21—23). Die Weltluſt, d. i. Freude, welche nur auf widergöttliche oder Gottes vergeſſende Weiſe zu Stande kommt, wird freilich durch die geiſtliche Freude ſchlechtweg ausgeſchloſſen; wo der Sinn für Weltluſt iſt, fehlt nothwendig der Sinn für die geiſtliche Freude und umgekehrt. Wer ſich in dem Herrn freuen will, muß fliehen die weltlichen Lüſte (2 Petr. 1, 4). — Haſt du die einzig reelle unvergängliche Freude, wie ſie das Evangelium bietet, in dir, ſo kannſt du nicht traurig ſein; die chriſtl. Freude zehrt alle Traurigkeit auf. Sie iſt ein ſo mächtiges Gegengewicht gegen Betrübniſſe von außen, z. B. gegen Verfolgung, Schmach und ſonſtige Anfechtungen, daß dieſelben ſogar ein Anlaß zu beſonderer Freudigkeit werden können (2 Kor. 7, 4). Natürlich kann bei der menſchlichen Schwäche die geiſtliche Freudenſtimmung ſehr getrübt und durch erſchütternde Ereigniſſe unterbrochen werden (Apg. 20, 37. 38). Es gibt auch eine Traurigkeit, welche im jetzigen Weltlauf dem Chriſten trotz ſeiner Freude nicht fehlen darf, das Leid über die eigene und über die fremde Sünde (Matth. 5, 4). Sie iſt der ernſte Hintergrund der chriſtl. Freude, der erſt ſchwindet mit der Sünde ſelbſt. — Da die Liebe Gottes das Herz der Selbſtſucht enthebt und es willig macht mitzutheilen und Theilnahme zu bezeugen, ſo kann der Erlöſte auch ſeine Freude nicht für ſich behalten, ſondern er gibt ſeinem Freudengeiſt Ausdruck, um ihn mitzutheilen (2 Kor. 1, 6. 7); nicht weniger iſt er begierig, in neidloſer Liebe ſich zu freuen mit den Fröhlichen und ihre Freude zu der ſeinigen zu machen (Röm. 12, 15). Späth.

Freundschaft. Eine eigenthümliche Anwendung, welche wol genauerer Beachtung werth ist, findet dieser Begriff in Bezug auf das Verhältniß frommer Menschen zu Gott. Zwar gehören nicht hierher Stellen wie Ps. 127, 2 und 108, 9, wo die Luther'sche Uebersetzung „Freund" setzt, während der hebr. Ausdruck Jadid etwas Allgemeineres, nämlich Geliebter oder Liebling bezeichnet (vgl. Ps. 60, 7). Anders dagegen verhält es sich mit dem Ausdruck „Freund Gottes" in Bezug auf Abraham (Jes. 41, 9). Hier ist das Wort im strictesten Sinn gemeint. Ueber Entstehung und Sinn dieser echt altt. Bezeichnung geben Aufschluß die Stellen 2 Mos. 33, 11 und 4 Mos. 12, 8, wo des Mose hohe prophet. Autorität dadurch ausgedrückt wird, daß Gott mit ihm unmittelbar verkehrt und mit ihm redet wie ein Mann mit seinem Freund. Das wird sofort auch auf Abraham übergetragen und derselbe kurz „Freund Gottes" genannt, um sein vertrautes Verhältniß zu Gott zu bezeichnen. Man kann dieses relative Parallelstellen Gottes und eines Menschen für das A. T. auffallend finden bei dem gewaltigen Abstand, in welchem sonst Gott über dem Menschen gestellt erscheint. Zieht man in Betracht, daß dieses Freundesverhältniß als die Folge einer außergewöhnlichen Herablassung Gottes, somit als seltenste Ausnahme gedacht wird, so erklärt sich die gesammte Vorstellung daraus, daß eine spätere Zeit eben auf Grund des Abstands zwischen Gott, dem Unnahbaren, und dem Menschen, der Staub und Asche ist, die größten Gottesmänner der Vergangenheit dadurch auszeichnen wollte, daß man sie sich als eines Freundesverkehrs mit dem für alle andern Unnahbaren gewürdigt dachte. Freund Gottes zu sein ist somit das Höchste, was im A. T. von einem Menschen in Betreff seiner Stellung zu Gott ausgesagt wird. Man sieht, wie das im N. T. wegfallen mußte, da Gott gerade das Gegentheil des Unzugänglichen für die Gläubigen geworden ist. An die Stelle des Freundesverhältnisses Gottes zu wenigen Ausnahmen tritt jetzt das Verhältniß des Vaters zu seinem Kind für alle. Gott ist nun für alle mehr als Freund und dabei fällt das Unangemessene einer Gleichstellung Gottes mit dem Menschen im Vaterverhältniß von selbst weg, ohne daß von dem eigentlichen Gehalt jener Vorstellung irgendetwas verloren ginge. Jak. 2, 23 wird jenes Freundesverhältniß des Abraham zu Gott nicht lehrhaft aufgenommen, sondern nur der Titel „Freund Gottes" angeführt als eine Auszeichnung Abraham's. Sehr auffällig lehnt sich allerdings Jak. 4, 4 an die altt. Ausdrucksweise an und redet von Feindschaft gegen Gott, welche sich erweise in der Freundschaft mit der Welt. Allein abgesehen davon, daß hierbei auf das Verhältniß zu Gott nicht der positive Ausdruck Freundschaft angewendet wird, ist klar, daß die Ausdrücke Freundschaft und Feindschaft nur die zugethane und die abgewandte Gesinnung im allgemeinen bezeichnen. — Genau die Stellung, welche das A. T. einem Mose und Abraham zu Gott anweist, gibt das vierte Evangelium (Joh. 15, 13—16) den Jüngern (und wol den Gläubigen überhaupt) zu dem Sohne Gottes. Sie sind seine Freunde. Er ist zwar der Herr, der Gebote stellt und die Seinen aus eigener göttlicher Machtvollkommenheit erwählt, während sie ihn nicht erwählt haben (vgl. V. 17 und 16). Jedoch behandelt er sie nicht als Sklaven, sondern als Freunde, welche mit ihm auf gleichem Fuß zu stehen gewürdigt werden und mit denen er alle seine Geheimnisse theilt. Obgleich die Liebe, welche auch das Leben läßt für die Freunde (V. 13 und 14), besonders hervorgehoben ist, so ist doch sie schwerlich das einzige Motiv, welches die Anwendung des Freundesverhältnisses herbeigeführt hat. Höchst wahrscheinlich trägt der vierte Evangelist auf den Sohn Gottes und seine Erwählten ein Verhältniß über, welches damals in der röm. Welt eine hohe, nicht nur gesellschaftliche, sondern auch politische Bedeutung erlangt hatte. Schon die spätern Zeiten der Republik kannten die Sitte der Großen, einen Kreis von sogenannten „Freunden" um sich zu sammeln, die zwar in einem Verhältniß freier Huldigung und Dienstleistung zu ihnen standen, auch als Ebenbürtige geachtet und behandelt wurden, dabei aber doch von ihnen mehr oder weniger abhängig waren. Dieses Verhältniß wurde besonders dadurch charakteristisch, daß es in scharfem Gegensatz erhalten wurde zu dem Verhältniß der unfreien Bediensteten des Haushalts, der Sklaven und Freigelassenen. In der Kaiserzeit gewann das Verhältniß erhöhte Bedeutung, indem der Kaiser selbst sich mit einem Kreis von „Freunden" umgab und somit recht eigentlich eine politische Institution daraus wurde (Friedlaender, „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms" [2. Aufl., Leipzig 1865], I, 110—132, insbesondere seine Bemerkung über die amici „primae admissionis" und die andere, wonach die Rangordnung der „Freunde" als solcher vom persönlichen Verhältniß zum Kaiser, also von seiner Auswahl abhing). —

Was das Freundschaftsverhältniß unter Menschen betrifft, so gibt uns das A. T. ein überaus liebliches Vorbild inniger Freundschaft in David und Jonathan (1 Sam. 18, 1 fg.; 19, 1 fg.; 20, 11 fg.). Was dieses Bild echter Freundschaft so ergreifend macht, das ist der tragische Conflict zwischen der Liebespflicht gegen den hochgeschätzten und unschuldig gewußten Freund und dem Gehorsam gegen den Vater nebst den persönlichen Interessen des Königssohns (1 Sam. 20, 30 fg.; 23, 17 fg.). Auch im N. T. finden wir ein inniges Freundesverhältniß: Johannes erscheint im vierten Evangelium als der Busenfreund Jesu, ein Vorzug, den er mit keinem der andern Jünger zu theilen hat (Joh. 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 20). So schön und innerlich wahr aber der Gedanke ist, daß der Welterlöser auch dieses Lebensverhältniß durch eigenes Eingehen desselben geheiligt habe, so ist doch die Darstellung des vierten Evangeliums keine rein geschichtliche. Sie beruht zwar auf der Ueberlieferung, daß Johannes unter den drei Jesu am nächsten Stehenden gewesen sei (Matth. 17, 1; 26, 37), aber das der Darstellung des vierten Evangeliums im Gegensatz gegen ebendiese Ueberlieferung zu Grunde liegende Motiv ist doch nur dies, daß Johannes als der vorzüglichste und von Jesu auch bevorzugte Träger einer wahrhaft geistigen pneumatischen Auffassung des Evangeliums erscheinen soll. — Außer diesem aber finden wir im N. T. keine weitern Exempel von Freundschaft im eigentlichen Sinn noch auch Worte, welche speciell dieses Verhältniß beträfen. Das ist auch nicht zum Verwundern, da das Freundschaftsverhältniß hinter andern weit wichtigern hier billig zurücksteht. Weil es aber immerhin ein Lebensbedürfniß ist, welches seine sittliche Berechtigung hat und von christl. Geist durchdrungen werden soll wie alle andern, so ist es trotzdem der Untersuchung werth, wie sich das N. T. nach dem in ihm waltenden Geist zu diesem Verhältniß stelle. Die Freundschaft ist ein Verhältniß individueller Anziehung und persönlicher Wahl. Es setzt daher einerseits eine tiefgreifende Verwandtschaft der Geister nebst einer die Ergänzung des Angezogenen ermöglichenden Verschiedenheit, andererseits ein freies ebenbürtiges Verhältniß, also volle persönliche Würde und Geltung voraus. Wenn David (1 Sam. 19, 3. 8) sich dem Jonathan als der Untergebene, an dem jener fürstliche Gnade übt, gegenüberstellt, so thut das nach unserm christl. Gefühl dem Freundesbewußtsein Eintrag. Das Freundesverhältniß kann die Herablassung nicht ertragen. Hier nun ist der Geist des N. T. ein wesentlich ergänzender; denn der Mensch wird jetzt erst als Mensch anerkannt und jedem ebenbürtig. Der persönliche Werth, auf welchen es bei der Freundschaft allein ankommt, ist jedem Menschen zugesprochen. So ist denn durch den neutest. Geist die Möglichkeit der Freundschaft sehr erweitert, und ihr erst der rechte in das Bewußtsein als sittliche Forderung erhobene Grund in der Werthhaltung des Menschen als Menschen gegeben. Ebenso auch die Bedeutung des Individuellen im neutest. Geist als eines von Gott zum Wohl des Ganzen wie der einzelnen Glieder Gesetzten (Röm. 12, 4—8) ist eine Ermöglichung tiefern Freundschaftsverhältnisses. — Indem der neutest. Geist alles abstellt auf das Reich Gottes, könnte es scheinen, daß hierdurch das Interesse für die Freundschaft als ein rein persönliches Verhältniß unterbunden würde. Und in der That für blos persönliche Verhältnisse hat das Christenthum keinen Sinn. Das ist jedoch kein Mangel, sondern beruht auf dem Bedürfniß, alle menschlichen Verhältnisse zu durchgeisten und der allumfassenden Idee des Reiches Gottes unterthan zu machen. Dadurch werden wir bewahrt vor inhaltlosen und schwärmenden Freundschaften. Auch die Freundschaft muß das Reich Gottes zum Inhalt haben, auch diese persönlichen Gefühle müssen in der Richtung des Einen großes Zieles laufen. Dadurch erst werden Menschen recht verbunden und ihre Vereinigung läuft nicht Gefahr, eine leere und zwecklose zu werden. — Es wäre ein Irrthum, zu meinen, daß die Forderung der innigsten, alle umfassenden Bruderliebe in der Gemeinde die Möglichkeit des Freundschaftsverhältnisses aufhebe. Vielmehr da das letztere nur eine durch die Eigenthümlichkeit zweier, oder auch mehrerer, Persönlichkeiten bestimmte Modification der erstern ist, so gelten alle Ansprüche, welche die Bruderliebe stellt, auch für die Freundschaft, z. B. einander in Geduld zu tragen, zu vergeben, zu mahnen, zu strafen. Und wenn durch die Wahlanziehung die Pflichten der Bruderliebe zwischen Freunden erleichtert werden, so haben sie dafür auch zwischen ihnen in erhöhtem Maß zur Anwendung zu kommen. Späth.

Friede. Wir haben zu unterscheiden den Frieden als Bestandtheil des christl. Heilsbewußtseins und den Frieden als Erforderniß christl. Gemeinschaft. In ersterer Beziehung zeigt sich, daß der Begriff zwei Bedeutungen in sich faßt, welche in einzelnen Stellen für

ſich hervortreten, in andern jedoch zuſammengenommen erſcheinen, um den Vollbegriff des chriſtl. Friedens auszudrücken. Der Sprachgebrauch lehnt ſich hierbei an die Bedeutungen des entſprechenden hebr. Wortes šalom an. Dieſes bezeichnet urſprünglich ein Vollendetſein oder Ganzſein und daher einen befriedigenden Zuſtand, Glück, Wohlergehen. Auch im N. T. gibt es Stellen, in denen Friede weiter nichts als eben dies bedeutet, wo der griech. Ausdruck nur die wörtliche Uebertragung einer hebr. Redeform iſt (1 Theſſ. 5, 3; Luk. 19, 42). Weiter aber bedeutet šalom den Friedensſtand unter Menſchen nicht nur im allgemeinen Sinn, ſondern auch in dem intenſivern der Freundſchaft, eines innigen Verhältniſſes. Alle dieſe Bedeutungen klingen im neuteſt. Begriff des Friedens wieder. Friede kommt im N. T. vor im Sinn von Wohl, wahrem allumfaſſendem Wohlergehen (Röm. 2, 10). Dahin dürften insbeſondere die ſtehenden Friedenswünſche zum Eingang der Briefe gehören (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3 u. ſ. w.). Wo hingegen der Friede als ein von Chriſto ausgehendes Troſtmittel erſcheint, vermöge deſſen der Empfänger ſich über alle Angſt und Noth in der Welt hinwegſetzt (Joh. 16, 33), da entſpricht wol am meiſten der Sinn, welchen wir mit „Seligkeit“ verbinden, alſo das Heil, ſofern es nicht nur objectiv genügt, ſondern auch ſubjectiv befriedigt, beſeligt (ſo beſonders Joh. 20, 19. 21. 26; 14, 27). Da aber die Sünde eine Feindſchaft wider Gott iſt (Röm. 8, 7) und ſomit einen unnatürlichen Kriegszuſtand zwiſchen Gott und dem Menſchen hervorruft, ſo iſt der chriſtl. Friede auch der Zuſtand des Verſöhntſeins mit Gott durch Chriſtum, der wiederhergeſtellten geſunden perſönlichen Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, natürlich mit Einſchluß des innigſten Verhältniſſes der Liebe. Dieſer Zuſtand ſpiegelt ſich aber im Gefühl als innere Ruhe und Bewußtſein der Sicherheit (Röm. 8, 31—39), was ebenfalls in dem Ausdruck „Friede mit Gott“ (Röm. 5, 1) mitbefaßt iſt. Es fehlt auch nicht an Stellen, welche beide Bedeutungen zuſammenzunehmen ſcheinen, wie denn dieſelben für das in der täglichen Erfahrung des Friedens ſtehende chriſtl. Bewußtſein ſich leicht vermitteln, weil der Zuſtand des wahren Wohlſeins unzertrennlich verknüpft iſt mit der Verſöhnung mit Gott. In ſolchem Vollſinn ſcheint das Wort gebraucht Kol. 3, 15, wo Chriſtus als der den Frieden Gebende oder Vermittelnde bezeichnet wird, und der Friede als die Macht erſcheint, welche die Herzen beherrſchen, den Grundton in ihnen bilden ſoll; ferner 1 Theſſ. 5, 23, wo Gott, wie auch ſonſt öfters, ein Gott des Friedens heißt, wol in dem Sinn, daß der rechte volle Friede von ihm ausgeht, und wo der Friede als das Ziel genannt iſt, zu welchem uns Gott auf dem Weg der Heiligung und Bewahrung führt, und 2 Theſſ. 3, 16, wo der Vollſinn des Wortes noch ausdrücklich durch den Beiſatz „in allerlei Weiſe“ angedeutet iſt. Weſentlich iſt für den chriſtl. Frieden, daß er der Friede Chriſti iſt, daß wir alſo unſern Frieden von dem ſeinigen nehmen, daß der unſerige dieſelbe Art an ſich habe und auch ſeinen Urſprung in ihm (Joh. 14, 27). — Die chriſtl. Gemeinſchaft kann natürlich nicht beſtehen ohne Frieden, d. h. Eintracht der Glieder untereinander, daher die Ermahnung, den Frieden zu bewahren, ſehr oft im N. T. auftritt (Eph. 4, 3 u. ſ. w.). Aber nicht nur in der Gemeinde ſoll der Friede als ein zuſammenhaltendes Band mit Eifer bewahrt werden zur Erhaltung der Einheit des Geiſtes, ſondern gegen jedermann ſoll der Friede angeſtrebt werden, natürlich nicht um den Preis der Salzloſigkeit (Mark. 9, 50), und ſoweit es dem unfriedfertigen Weſen der Welt gegenüber eben möglich iſt (Röm. 12, 18—21). Es liegt ja im Weſen der chriſtl. Geſinnung, daß ſie friedfertig ſein muß gegen jedermann (Hebr. 12, 14), da nur unter dieſer Bedingung der Gott der Liebe und des Friedens mit uns ſein kann (2 Kor. 13, 11). Die Friedfertigkeit gegen den Nächſten iſt die einfache Folge des Friedensſtandes, in welchen der Erlöſte ſich durch Chriſtum Gott gegenübergeſtellt findet (Kol. 3, 15) oder eine Frucht des Geiſtes Chriſti (Gal. 5, 22).

Späth.

Frömmigkeit, ſ. Religion.

Froſch, ſ. Moſe.

Frühregen, ſ. Regen.

Fuchs. Das Volk in Syrien und Paläſtina unterſcheidet bis auf den heutigen Tag denſelben nicht ſtreng vom Schakal, ſodaß man berechtigt iſt, je nach der ſonſtigen Schilderung der Bibel bald an den Fuchs im eigentlichen Sinn, bald an den Schakal zu denken. Unter jenen „Füchſen“, welche Simſon fing, um ſie mit brennenden Fackeln in die Getreidefelder ſeiner Feinde zu ſchicken, haben wir Schakale zu verſtehen; denn dieſe kommen in jener Gegend jetzt noch in großer Zahl vor, während man von Füchſen dort

wenig weiß, namentlich aber ein ſcharenweiſes Zuſammenleben dieſer Thiere, das doch in der Erzählung angedeutet ſcheint, nicht vorkommt. Von Schakalen redet man gewöhnlich auch bei Pſ. 63, 11, wo der Dichter ſeinen Feinden droht, ſie werden durchs Schwert ſterben und dann den šuẓalîm zur Beute werden. In der That verzehren die Schakale das Aas und ſtellen ſich darum am Abend auf dem Schlachtfeld ein, doch verſchmähen auch die Füchſe ſolche Speiſe nicht.

Dem Hebräer waren die Gewohnheiten des eigentlichen Fuchſes wohl bekannt. Er weiß, wie das Thier die Einſamkeit liebt und die verödeten Stätten und Trümmerorte aufſucht, daß es daher ein Zeichen größter Verlaſſenheit iſt, wenn die Füchſe an einem Ort herumlaufen, weil ſie dort Schlupfwinkel für ſich gefunden (Ez. 13, 4; KL. 5, 18). Er weiß auch von dem ſanften, weichen Auftreten des ſchlauen Thiers, das über die loſeſten Steinhaufen hinhuſcht, ohne einen Stein zu verrücken (Neh. 3, 35). Von den Gruben und der Verſchlagenheit der Füchſe redet auch der Herr in ſeiner bilderreichen Sprache (Matth. 8, 20; Luk. 13, 32). — Im Frühjahr wirft die Füchſin fünf bis neun blinde Jungen, die, raſch ſich entwickelnd, ſchon einen Monat nach ihrer Geburt in den blühenden Weinbergen vielen Schaden anrichten können, indem ſie bei ihren eifrigen Minirungsverſuchen die Wurzeln der Weinſtöcke lockern und wol auch muthwillig die Blütentrauben zerraufen, von deren Wohlgeruch angelockt, wogegen die verſtändigen Alten erſt den reifen Trauben fleißig zuſprechen; daher der drohende Zuruf der Sulamit im Hohen Lied (Kap. 2, 15): „Wartet ihr kleinen Füchſe, die ihr die Weinberge zerſtört!“

Furrer.

Füllen, ſ. Füllopfer.

Füllopfer, d. h. das für die Prieſterweihe (nebſt Sünd- und Brandopfer) verordnete Dankopfer, beſtand aus einem Widder, deſſen innere Fettſtücke, Fettſchwanz und rechter Schenkel nebſt Brotkuchen auf die Hände der Aaroniden gelegt, gewoben und dann auf dem Altar verbrannt wurden. Die nach Abſonderung der Hebebruſt noch übrigen Fleiſchſtücke ſammt Brotkuchen verzehrten die Prieſter alsbald (nämlich noch am ſelbigen Tag) in gemeinſchaftlicher Mahlzeit beim Eingang der Stiftshütte (2 Moſ. 29, 19 fg.; 3 Moſ. 8, 22 fg.). Die Bezeichnung „Füllopfer“ rührt daher, daß im Hebräiſchen „die Hand jemandes füllen“ ſoviel bedeutet als: ihm etwas in die Hand geben, auch bildlich: ihm ein Geſchäft oder Amt übergeben, geradezu: ihn dazu einſetzen, bevollmächtigen (2 Moſ. 28, 41; 29, 9; 3 Moſ. 16, 32; Richt. 17, 5 u. ſ. w.), und zwar im beſondern zum Prieſterthum. Hier (2 Moſ. 29, 33. 35; 3 Moſ. 8, 33) bezieht ſich der Ausdruck zunächſt auf das in die Hand legen der betreffenden Opferſtücke, aber dieſes war eben ein Sinnbild der Uebergabe des Opferamtes und der damit verbundenen Deputate an die Aaroniden. Statt des nach der wörtlichen Ueberſetzung von millu'îm gebildeten „Füllopfer“ wäre daher verſtändlicher und beſſer „Einſetzungs- oder Antrittsopfer“ zu ſagen.

Ueber die anderweitigen hiermit verbundenen Ceremonien ſ. Prieſterweihe.

Steiner.

Fürbitte. Unter den verſchiedenen Arten von Bitten, welche der Fromme an Gott richtet, verdient beſondere Beachtung diejenige, welche ſich nicht auf ſein eigenes Wohlergehen und ſeine perſönliche Förderung, ſondern auf das Wohlergehen und die Förderung des Nächſten bezieht. Die Fürbitte entſpringt dem Gefühl der Theilnahme an fremdem Glück oder Unglück, an dem Schmerz und der Freude anderer; ſie iſt ein weſentliches Poſtulat einer wahrhaft ſelbſtſuchtloſen Stimmung und Geſinnung. Daher finden wir ſie ſchon von den Trägern der altteſt. Frömmigkeit vielfach geübt. Eins der älteſten Beiſpiele liebevoller Fürbitte iſt dasjenige Abraham's zu Gunſten der Sodomiten, wobei die Vorausſetzung unterſtellt iſt, daß Gott die Sünden der Ungerechten mit Rückſicht auf die Frömmigkeit der Gerechten vergeben könne, wenn die Zahl der Gerechten nicht zu klein iſt (nicht unter zehn; vgl. 1 Moſ. 18, 23 fg.). Dahin gehört auch die, freilich nicht ganz ſelbſtſuchtsloſe, Fürbitte Loth's für die kleine Stadt Zoar (1 Moſ. 19, 20). Aehnlich bittet Moſe, nach dem Rückfall Iſraels zum Kälberdienſt, für ſein abtrünniges Volk zu Jahve (2 Moſ. 32, 11 fg.), Samuel für Errettung der Iſraeliten aus der Hand der Philiſtäer (1 Sam. 7, 8 fg.), David um ein gottergebenes Herz für ſeinen Sohn Salomo (1 Chron. 30, 19), Hiob (Kap. 42, 10) für ſeine Freunde, Daniel (Kap. 9, 16) für Jeruſalem u. ſ. w. Auch einzelne Pſalmen enthalten Fürbitten für das Volk Iſrael (Pſ. 80, 102, 125, 144).

War die Fürbitte für Freunde, Angehörige, Glaubensverwandte unter den Hebräern

eine ſtehende fromme Sitte, ſo dehnte Jeſus die Pflicht derſelben auch auf die Feinde aus (die „Verleumder“ und „Verfolger“; Luk. 6, 28; Matth. 5, 44), und zwar nicht nur zu dem Zweck, damit dieſelben von ihrer Feindſchaft ablaſſen möchten, ſondern weil der wahrhaft Sittliche keinem Menſchen, auch nicht dem Feind, Böſes anwünſcht oder anthut, ſondern Böſes mit Gutem vergilt und das Richteramt Gott überläßt (Röm. 12, 19 fg.; 13, 10). Jeſus hat deshalb für ſeine Feinde auch noch am Kreuz Fürbitte eingelegt (Luk. 22, 34). Insbeſondere für ſeine Jünger und ſeine Gemeinde pflegte er zu beten (für Petrus Luk. 22, 32; für ſeine Jünger und ſeine Gemeinde Joh. 17, 9 fg.). Die Vorſtellung, daß er die Fürbitte für ſeine Gemeinde in ſeiner ewigen Herrlichkeit fortſetze (Joh. 14, 18 fg.; Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25; 1 Joh. 2, 1) bedarf einer beſondern Beleuchtung (ſ. Paraklet). Von einer wirkſamen Fürſprache abgeſchiedener Menſchen weiß das N. T. nichts (ſ. Heilige). Paulus legte Fürbitte ein für die Gemeinden, die er geſtiftet hatte oder mit denen er ſonſt in Verbindung ſtand (Röm. 1, 9; Kol. 1, 9; Phil. 1, 4 fg.), und forderte die mit ihm verbundenen Chriſten auf, auch für ihn und ihre Mitchriſten zu Gott zu bitten (Kol. 4, 1 fg.; Eph. 6, 18). Ebenfalls für ſeine ehemaligen Glaubensgenoſſen, die Juden, trat er noch immer fürbittend ein (Röm. 10, 1).

Im allgemeinen fließt die Pflicht der Fürbitte aus dem Gebot der Nächſtenliebe, und die Ausübung derſelben war immer ein wirkſames Mittel zur Erhaltung und Stärkung der Gemeinſchaft. Hin und wieder ſcheinen ſich auch in den urchriſtl. Gemeinden einigermaßen ſuperſtitiöſe Vorſtellungen damit verbunden zu haben, wie z. B. Jak. 4, 15 die Fürbitte für Kranke zum Zweck der Krankenheilung angelegentlich empfohlen wird. Daß unter den Gebeten, welche in den gottesdienſtlichen Verſammlungen der alten Chriſtengemeinden geſprochen wurden, das Fürbittengebet früh eine hervorragende Stelle einnahm, iſt an ſich wahrſcheinlich und durch 1 Tim. 2, 1 fg. beſtätigt. Die letztere Stelle weiſt auf eine Zeit hin, in welcher bereits beſtimmte Anordnungen in Betreff der gottesdienſtlichen Gebete getroffen und öffentliche Fürbitten für Fürſten, obrigkeitliche Perſonen und „alle Menſchen“ (alſo auch Juden und Heiden) in Uebung waren. Aus V. 2 erhellt, daß nicht für die Bekehrung der Fürſten und Beamten zum Chriſtenthum, ſondern für eine menſchenwürdige Staatsleitung gebetet wurde.

Wenn Jeſus mehreremal den Weheruf über ſeine Feinde ergehen ließ (Matth. 11, 24 fg.; Luk. 10, 13 fg.; Matth. 23, 13 fg.): ſo ſetzte er ſich damit mit ſeinem Grundſatz, daß für die Feinde Fürbitte eingelegt werden ſolle, nicht in Widerſpruch; denn der Schmerz und Unwille über die Herzensverhärtung der Gegner ſchließt den liebevollen Wunſch für ihre Herzensänderung nicht aus. Dagegen iſt der Wunſch im zweiten Timotheusbrief, daß Alexander der Schmied, der dem Verfaſſer viel Böſes zugefügt, dafür Strafe von Gott empfangen möge (2 Tim. 4, 15), mit der Fürbitte für ſein Wohlergehen (trotz aller von manchen Auslegern bei jener Stelle aufgewandten apologetiſchen Kunſtſtücke) nicht zu vereinbaren. Vgl. im übrigen noch den Artikel Gebet. Schenkel.

Fürbitte Chriſti, ſ. Paraklet.

Furcht, ſ. v. a. Gottesfurcht, ſ. Religion.

Fürſprache des H. Geiſtes, ſ. Paraklet.

Fürſprecher, ſ. Paraklet.

Fußringe oder Spangen am Fußknöchel getragen gehörten zum Putz der Hebräerin (Jeſ. 3, 18; Luther: Schmuck an den köſtlichen Schuhen, richtiger: Schmuck der Fußringe Judith 10, 4). Nach Vermögensumſtänden waren ſie aus Horn, Elfenbein, mehr oder weniger koſtbarem Metall und verurſachten beim Gehen durch Zuſammenſtoßen oder durch Anhängſel an denſelben ein Geklapper oder Geklingel (1 Kön. 14, 6). In der Luther'ſchen Ueberſetzung iſt Jeſ. 3, 16 der Sinn bis zum Unverſtändlichen entſtellt: „Und haben köſtliche Schuhe an ihren Füßen“; es ſoll heißen: „Und klirren mittels Fußringen an ihren Füßen“. Die Mode der Fußringe findet ſich auch bei den Frauen anderer Völker des Alterthums; Herodot berichtet über die Weiber eines libyſchen Volksſtammes, daß ſie um jedes Bein eine eherne Spange tragen. Bei den Römerinnen muß ein ähnlicher Schmuck beliebt geweſen ſein, da Horaz von dem Kniff der Buhlerin ſpricht, „die oft um ein Kettchen, oft um ein Fußband, das ihr geraubt ward, jammert“, wobei allerdings unentſchieden iſt, an welcher Stelle des Fußes die Spange getragen wurde. Ebenſo haben griech. Frauen nicht verſchmäht, Spangen von einfacher Form über dem Fußknöchel zu tragen. Des Propheten Jeſaja Rüge der Eitelkeit hebr. Frauen erinnert an einen ähn-

lichen Ausſpruch des Koran, der die arab. Frauen warnt: „Auch ſollen ſie ihre Füße nicht ſo werfen, daß man gewahr werde die Zierde, die ſie verbergen", wobei letztere auf die Fußringe gedeutet werden kann. Dieſer Schmuck iſt im heutigen Orient noch immer in Gebrauch und Reiſende haben bei den Morgenländerinnen Ringe an den Fingern, den Zehen und Fußſpangen wahrgenommen, welche letztere bei Bewegungen klirren. Die Frauen in Perſien machen die Ringe, die ſie an den Fußknöcheln tragen, durch das Geklimper gern bemerklich. Bei der Schilderung des Schmucks einer mongoliſchen Schönheit von einem Augenzeugen fehlen nicht die goldenen Ketten, die ihre Fußknöchel umſchließen. Der Reiſende Seetzen hörte zu Aleppo ein arab. Volksräthſel, das nach dem Bisherigen leicht zu errathen iſt: „Ohne Schuld wird es geſchlagen, zart von Geſtalt und lieblich ſiehſt du es bewundernswerth um den Knöchel in den Kaufläden." Morgenländiſche Dichter beſingen die Fußringe öfters in ihren erotiſchen Poeſien. — Auch unter den ſogenannten Naturſtämmen haben Reiſende das weibliche Geſchlecht mit Fußringen geſchmückt gefunden, die Hottentottinnen tragen deren ſo viele, daß ſie vom Knöchel bis zum Knie reichen; die Congonegerinnen haben dieſelbe Mode, die Frauen der Sierra-Leonaküſte finden ein großes Vergnügen an dem Geklapper, das ſie mit den Schellen an ihren Fußknöcheln beſonders beim Tanz machen; die Karaibenweiber tragen nicht nur Schnüre und Geflechte um Knöchel und Knie, ſie ſuchen überdies durch angelegte Bänder ihre Waden künſtlich zu vergrößern; auch auf den Sandwichinſeln haben Reiſende den Gebrauch von Fußringen bemerkt. Die Beduinenfrauen im ſüdlichen Arabien verbinden die Fußringe mit kleinen Kettchen, wodurch das Geräuſch beim Gehen unvermeidlich iſt. Dieſe Fußkettchen waren auch bei den Hebräerinnen beliebt (Jeſ. 3, 20 Luther: „Gebräme", richtig „Fußkettchen"), wodurch die Schritte auf ein gewiſſes Maß beſchränkt wurden, der Koketterie aber auch als Mittel dienten. Der Prophet macht daher das Zurſchautragen des trippelnden Ganges den Töchtern Zions zum Vorwurf. — Ob dieſe Fußkettchen ihrem urſprünglichen Zweck nach die Mädchen an kleine zierliche Schritte gewöhnen ſollten, wie man angegeben hat, oder ob ſie um den Hymen zu ſchützen getragen wurden, wie die Talmudiſten behaupten, wollen wir dahinſtellen; uns genügt zu wiſſen, daß die hebr. Frauen Gefallen daran hatten und andern dadurch zu gefallen ſuchten. Roskoff.

Fußwaſchen. Da die Iſraeliten wegen des heißen Klimas keine Schuhe, ſondern nur Sandalen trugen, ſo wurden die Füße bei jedem Gang durch Staub und Unreinigkeit beſchmuzt, und die Reinlichkeit und Wohlanſtändigkeit, zumal man im Hauſe ganz ohne Fußbekleidung zubrachte, wie die Behaglichkeit erforderten häufige Reinigungen. Daher pflegte man ſich vor der Mahlzeit (Joh. 13, 5) und vor dem Schlafengehen (HL. 5, 3) die Füße zu waſchen, vorzüglich wenn man von einer Reiſe zurückkehrte (2 Sam. 4, 8). Deshalb war es auch die erſte Pflicht des Hausherrn gegen einkehrende Gaſtfreunde, denſelben dieſe Wohlthat zu erweiſen (1 Moſ. 18, 4; 19, 2; 24, 32; 43, 24; Richt. 19, 21; Luk. 7, 44), und wenig Liebe zeigte, wer ſie unterließ (Luk. 7, 44. 45). Wer dagegen ſeine eigenen Füße längere Zeit nicht waſchen ließ, gab dadurch tiefe Trauer kund, wie Mephiboſeth 2 Sam. 19, 24. Geſetzliche Beſtimmungen über das Fußwaſchen finden ſich jedoch nur 2 Moſ. 30, 19—21, wo den Prieſtern vorgeſchrieben wird, daß, ehe ſie in das heilige Zelt oder zum Altar gehen, ſie ſich in dem zwiſchen Zelt und Altar aufgeſtellten Kupferbecken auch die Füße abwaſchen ſollen, „damit ſie nicht ſterben". Denn wer vor das Angeſicht Jahve's treten will, muß rein ſein von irdiſcher ſündlicher Befleckung, und dieſe Reinheit wird durch das Waſchen der mit Staub beſudelten (Hände und) Füße ſymboliſirt. Das Fußwaſchen verrichteten meiſt wol Diener (1 Sam. 25, 41). Nach ſpätern jüd. Beſtimmungen hat aber auch der Sohn dem Vater und die Frau dem Mann dieſen Dienſt zu thun die Verpflichtung (vgl. Lightfoot's Horae hebr. et talmud. zu Joh. 13, 5). Der Diener umgürtet ſich zu dem Behuf mit einem Trockentuch, gießt etwas Waſſer in ein Becken, benetzt damit die Füße und trocknet ſie darauf ab (Joh. 13, 4. 5), wie das noch jetzt im Orient an den, nicht gerade häufigen, Orten, wo dieſe alte Sitte ſich erhalten hat, ebenſo gemacht wird (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 1, 234). Unter den Chriſten hatten noch im 2. Jahrh., wenn auch wol nur im Orient, die Witwen die Obliegenheit, den „Heiligen", d. i. Chriſten, dieſen Dienſt zu leiſten (1 Tim. 5, 10). Ueber die von Chriſto ſelbſt vollzogene Fußwaſchung ſ. den folgenden Artikel. J. R. Hanne.

Fußwaſchung. Mit der Erzählung von der Fußwaſchung leitet der vierte Evangeliſt den zweiten Theil ſeiner Schrift ein (Kap. 13, 1—17), nachdem er als Thema alles

Folgenden den Satz (V. 1) vorangeſchickt, daß Jeſus, im Bewußtſein der Nothwendigkeit ſeines Abſcheidens von der Welt am bevorſtehenden Paſſah, vorher noch den Seinen gegenüber ſeine Liebe zur Vollendung gebracht habe. Dann erzählt er, wie der Herr bei dem letzten Mahl, demſelben, das nach den Synoptikern eine Paſſahmahlzeit war, und die (im vierten Evangelium übergangene) Einſetzung des Abendmahls mit ſich brachte, aufgeſtanden ſei und angehoben habe, den zu Tiſch liegenden Jüngern die Füße zu waſchen. Als er damit bis zu Petrus gekommen, verbat ſich dieſer, daß Jeſus ihm einen ſo niedrigen Dienſt leiſte, obgleich der Herr ihn verſicherte, daß er ſpäter den Sinn der Handlung einſehen werde; und erſt dann ließ er ſich bewegen, als Jeſus erklärte, daß, wenn er ſich nicht waſchen laſſe, er keine weitere Gemeinſchaft mit ihm habe. Nun wünſchte Petrus nicht nur die Füße, ſondern auch Hände und Haupt gewaſchen zu erhalten. Aber Jeſus erwiderte, daß, wie derjenige, welcher, nach der jüd. Sitte, vor dem Mahl ein Bad genommen, nur noch nöthig habe, die vom Staub wieder beſchmuzten Füße zu reinigen, da er übrigens ſchon rein ſei, es ſich mit ihnen, freilich den Judas ausgenommen, ebenſo verhalte: auch ſie ſeien bereits rein und, ſo müſſen wir die unausgeſprochene Folgerung ergänzen, bedürften daher ebenfalls nichts weiter, als eine, die letzten Spuren der Unreinigkeit fortnehmende Waſchung. Durch dieſe Schlußworte, wie durch die Erklärung an Petrus über die unverbrüchliche Nothwendigkeit der Fußwaſchung, die ſich doch nicht auf die äußere Handlung beziehen kann, erkennen wir die ſymboliſche Bedeutung und den Sinn der ganzen Vornahme. Derſelbe iſt, wie Scholten (Het evangelie naar Johannes [Leyden 1865], S. 167 fg., 310 fg.) vortrefflich ausgeführt hat, folgender. Vermöge der Worte, welche Jeſus zu ſeinen Jüngern geredet (Kap. 15, 3) und vermöge ihres dadurch erweckten Glaubens (Kap. 3, 18 u. ſ. w.), ſind dieſelben bereits ſittlich gereinigt. Allein, „wie rein auch, noch immer klebt an ihren Füßen der Staub der Erde und macht eine letzte Waſchung nöthig", die durch Jeſu Blut geſchehen mußte (1 Joh. 1, 7). Die Stunde, welche den Tod Jeſu und ſomit dieſe letzte Reinigung der Seinen bringen ſollte, war nun da (Kap. 13, 1. 3), und deshalb wollte der Herr durch jene ſymboliſche Handlung, deren Sinn die Jünger freilich erſt nachher, durch den Parakleten (Kap. 13, 7; 16, 7 fg.), völlig verſtehen konnten, ſie auf dieſe höchſte Liebeserweiſung (Kap. 13, 1) vorbereiten. Mit dieſer durch die letzten Worte indicirten Deutung ſtimmt denn auch die Einleitung der Erzählung. Jeſus habe, ſagt der Evangeliſt, die Fußwaſchung vorgenommen, da er wußte (Meyer und de Wette überſetzen „obgleich er wußte", allein das Particip eidôs gibt hier den Grund der folgenden Handlung an), daß 1) Gott ihm alles in die Hände gegeben habe, alſo auch die Macht, jene letzte ſittliche Reinigung vorzunehmen, und 2) daß er, wie er von Gott ausgegangen, ſo jetzt zu ihm zurückkehre, daß alſo die Zeit und Stunde jener letzten Reinigung nun gekommen ſei. — Mit dieſer Auslegung ſcheint jedoch der weitere Verlauf der Erzählung, in welchem die Handlung als eine Verſinnbildlichung der demüthigen Liebe gedeutet wird (V. 12 fg.), in Widerſpruch zu ſtehen. Indeſſen können wir die V. 13 fg. gegebene Erklärung des Herrn über die Abzweckung der Fußwaſchung nur für eine vorläufige halten, die den Jüngern deswegen zutheil wurde, weil ſie den tiefern Sinn noch nicht verſtehen konnten. Denn offenbar weiſt die Wendung, welche am Schluß von V. 10 auf die ſittliche Reinigung genommen wird, uns an: dieſe letztere Idee für die in der Handlung hauptſächlich ſymboliſirte anzuſehen; auch iſt im andern Fall die gegebene Motivirung der Geſchichte, daß Jeſus gewußt habe, ihm ſei alles übergeben u. ſ. w., nicht zu verſtehen: denn um den Jüngern ein Vorbild dienender und demüthiger Liebe zu geben, dazu konnte für Jeſus in dem Bewußtſein ſeiner Macht kein Beweggrund liegen, ſondern nur etwa in dem Bewußtſein, daß die Jünger einer ſtarken Hinweiſung auf die Demuth bedurften. — Als Andeutung des bevorſtehenden Todes und ſeiner Nothwendigkeit leitete daher dieſe Erzählung die Leidensgeſchichte und die in ihr ſich offenbarende höchſte Liebe Jeſu im vierten Evangelium vortrefflich ein, und nebenbei werden aus ihr naheliegende ſittliche Pflichten entwickelt.

Wie aber ſteht es nun mit der Geſchichtlichkeit der Fußwaſchung? Dieſelbe wird ſchon dadurch bedenklich, daß ihre Symbolik nur vom Standpunkt des Theologen, desjenigen, der über den Tod Jeſu und ſeine religiöſe Bedeutung theologiſirt, zu verſtehen iſt, daß ſie daher zwar dem theologiſchen Chriſtus des vierten Evangeliums adäquat erſcheint, deshalb aber auch an derſelben Ueber- und Ungeſchichtlichkeit wie dieſer theilzunehmen den lebhafteſten Verdacht erregt. Dazu kommt, daß die Synoptiker mit keiner

Silbe dieſer Handlung bei dem letzten Mahl gedenken. Zwar meint man, daß bei Lukas (Kap. 22, 27) in den Worten Jeſu, „er ſei in der Mitte der Jünger wie ein Diener", eine Anſpielung auf die Fußwaſchung oder eine dunkle Erinnerung daran anklinge: allein die Erzählung von dem unter den Jüngern ausgebrochenen Rangſtreit, in welcher dieſe Worte vorkommen, die bei Matthäus und Markus an ganz anderer Stelle ſteht, iſt vom dritten Evangelium fälſchlich in die Zeit des letzten Mahls verlegt, und iſt es daher unmöglich, in jenen Worten eine Erinnerung an die Fußwaſchung zu finden. Auch findet ſich ſonſt keine Spur aus jener Zeit, die auf eine ſolche Thatſache hindeutete, während man doch erwarten ſollte, daß, zumal nach der Aufforderung in V. 14, der Gebrauch des Fußwaſchens, ebenſo wie das Abendmahl, bei den Chriſten ſich fortgepflanzt hätte (1 Tim. 5, 10 geht nur auf Gaſtfreundſchaft, ſ. Fußwaſchen). Aber erſt ſeit dem 4. Jahrh. kam die Fußwaſchung als kirchl. Sitte in den Gang. Nach Bretſchneider und Strauß hat daher auch Weiße („Die evangeliſche Geſchichte" [Leipzig 1838], II, 272 fg.) ſich gegen die Thatſächlichkeit dieſer Geſchichte ausgeſprochen, und er vermuthet, daß dieſelbe ſich um V. 10, als den echten Kern, angeſetzt habe. Befriedigender jedoch iſt die Erklärung von Baur („Kritiſche Unterſuchungen der kanoniſchen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 259 fg.), der ſich auch Strauß („Das Leben Jeſu für das deutſche Volk" [Leipzig 1864], S. 542) angeſchloſſen hat, daß dieſe Anekdote nur eine Inſceneſetzung der oben angeführten Worte aus Lukas (Kap. 22, 27) ſei, die dann bei Johannes den Platz der ausgefallenen Abendmahlsſtiftung bekommen habe und daher in V. 14 einen „beabſichtigten Anklang an das pauliniſch-lukaniſche: «Das thut ſo oft ihr's trinket» u. ſ. w. enthalte". Jedenfalls hat dieſe Anſicht über die Entſtehung viel Wahrſcheinlichkeit, da ja, auch nach Weizſäcker („Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte" [Gotha 1864], S. 276 fg.), der vierte Evangeliſt die Synoptiker gekannt und benutzt haben muß. Wer trotz dieſer Gründe die Geſchichtlichkeit feſthalten will, der wird ſich auch noch mit Böhmer („Theologiſche Studien und Kritiken", Jahrg. 1850, S. 829 fg.), welcher die Berechtigung als Sakrament zu gelten für die Fußwaſchung nachzuweiſen weiß, auseinanderzuſetzen haben. J. R. Hanne.

G.

Gaal, mit dem Zunamen Ben Ebed (nach andern Urkunden Ben Eber), ein Parteiführer, wahrſcheinlich zur Züchtigung der aufſtändiſchen Sichemiten von Abimelech (ſ. d.), in deſſen Dienſten er ſtand, abgeordnet. In Sichem angelangt, fiel er mit ſeinem Anhang jedoch von Abimelech ab (Richt. 9, 26 fg.) und ſchloß ſich den Aufſtändiſchen daſelbſt an. Bei einem Ausfall von Abimelech aus einem Hinterhalt angegriffen und geſchlagen, wurde er nun auch von den Sichemiten im Stich gelaſſen und ſchimpflich verjagt (Richt. 9, 41). Die Sichemiten büßten ihr zweideutiges und feiges Verhalten mit Zerſtörung ihrer Stadt. Schenkel.

Gaas, ein Berg in Paläſtina unweit Timnath-Serach, der zum Gebirge Ephraim gehörte (Joſ. 24, 30; Richt. 2, 9). Thäler — Thalſchluchten — von Gaas werden erwähnt 2 Sam. 23, 30; 1 Chron. 11, 32. Kneucker.

Gaba, ſ. Geba.

Gabbatha. So heißt Joh. 19, 13 der Ort, auf welchem der Richterſtuhl des Procurators Pilatus aufgeſtellt und an welchem derſelbe Recht zu ſprechen gewohnt war. Das aramäiſche Wort bedeutet wahrſcheinlich „Erhöhung", die griech. Ueberſetzung gibt dafür „Steinpflaſter". Es iſt eine Art von Eſtrade darunter zu verſtehen, wie ſolche entweder als feſtſtehend oder als tragbar damals gebräuchlich waren; wie z. B. Sueton berichtet, beſaß Cäſar eine von der letztgenannten Art. Röck.

Gabeln. So geringfügig die Weiſe zu eſſen erſcheinen mag, ſo iſt ſie doch als Maßſtab des allgemeinen Bildungsgrades zu betrachten und darum bedeutſam. Die Verbreitung der Civiliſation verdrängt nicht nur den Genuß der rohen Naturproducte, die das Thier mit den Klauen und Zähnen zerreißt, ſondern erweckt auch das Bedürfniß, die bereiteten Speiſen auf menſchenwürdige Weiſe mittels des Eßzeugs zu ſich zu nehmen.

Unſere Gabeln, deren ſich heute bei uns der geringſte Mann bei ſeinem Mahl bedient, obwol ſie in manchen Gegenden Europas, z. B. Rußlands, noch immer nicht allgemein gebräuchlich ſind, waren bis zu Anfang des 16. Jahrh. ſelbſt an fürſtlichen Häuſern neu. Das ganze Alterthum kannte die Gabeln beim Eſſen nicht, die Speiſen wurden zerlegt aufgetragen und jeder nahm ſich mit den Fingern ſein Theil aus der Schüſſel. Auch bei den Hebräern gehörten ſie nicht zum gewöhnlichen Eßzeug, wohl aber finden wir Gabeln aus Erz unter den Opfergeräthen der Stiftshütte und ſpäter des Tempels (2 Moſ. 27, 3; 38, 3). Man gebrauchte ſie, um die Fleiſchſtücke auf dem Brandopferaltar zurechtzulegen und zu wenden. Dieſe Fleiſchgabeln waren nach 1 Sam. 2, 13 dreizackig. Luther überſetzt an der betreffenden Stelle durch „Kreuel", worunter eine Gabel mit hakenförmigen Zacken zum Faſſen und Halten verſtanden wird. Ein ähnliches Werkzeug, das aber gewöhnlich fünf Zacken hat, findet ſich bei den Bergleuten, die es auch „Krail" oder „Krahl" nennen und damit Erz und Schutt in Körbe und Tröge füllen. Roskoff.

Gabriel, ſ. Engel.

Gad. 1) Gâd, einer der Söhne Jakob's von der Zilpa, der Sklavin Lea's, die dieſelbe dem Jakob zuführte, um durch ſie die Zahl ihrer Söhne zu mehren (1 Moſ. 30, 10; 35, 26). Durch ſieben Söhne ſehen wir Gad als einen iſraelitiſchen Stamm erſcheinen (1 Moſ. 46, 16; 4 Moſ. 26, 15), der demnach in ſieben Clans (mišpaḥa) zerfällt, nämlich in Ṣephón, Ḥaggí, Šuní, 'Ozní, Erí, 'Aród und 'Areli. Er zählt zu den ſtärkern Stämmen Iſraels, da er nach 4 Moſ. 1, 24; 26, 18 aus 40500 waffenfähigen Männern beſtand; dies läßt auf eine Seelenzahl von mindeſtens 200000 ſchließen, was, wie die meiſten Zahlen größerer Volksmengen im A. T., jedenfalls eher zu hoch als zu niedrig gegriffen iſt. Es iſt nicht dieſes Ortes, ſondern gehört in den Artikel Iſrael, nachzuweiſen, daß durch die Berichte über die Stammmütter und ihre Söhne nichts anderes als geographiſche Verhältniſſe ausgedrückt ſind, aus denen ſich durch weitere Combinationen gewiſſe Thatſachen über die Einwanderung der Stämme ableiten laſſen; nur dies ſei hier bemerkt, daß zunächſt die von einer Mutter abgeleiteten Stämme eine urſprünglich compacte, ſpäter aber vielleicht zerſprengte Volksmaſſe gebildet haben, ſo die Söhne Lea's und die Rahel's, und daß zu beiden als fernere Verwandte die Söhne ihrer Sklavinnen gehören, daß alſo Lea's und Zilpa's Söhne in einem nähern Verhältniß zueinander ſtanden, gleichwie die Rahel's und Bilha's, während zwiſchen den Lea-Zilpaſtämmen einerſeits und den Rahel-Bilhavölkern andererſeits immerwährend ein oft in kriegeriſchen Handlungen ſichtbar erſcheinender Gegenſatz geherrſcht hat. Hiernach gehört Gad mit Ruben, Juda u. ſ. w. zuſammen, und demgemäß finden wir ſeinen Sitz auch in der Nachbarſchaft von Ruben auf dem jenſeitigen Jordanufer vom Jabbok bis Jaeſer und Rabbat Ammon im Süden und bis zum Galiläiſchen Meer nach Norden reichend. Dennoch war dieſe Verbindung locker, denn während Juda, Simeon u. ſ. w. den Jordan überſchreiten, haben unſern Berichten zufolge die Gaditiſchen und Rubenitiſchen Nomaden an dem weidereichen halben Land der Ammoniter (Joſ. 13, 25) ſo viel Gefallen gefunden, daß ſie ſich dies Land von Moſe geben ließen (4 Moſ. 32), nach V. 20 freilich unter der Bedingung, bis zur völligen Landeseroberung Heeresfolge zu leiſten, was mit der mythiſchen Vorſtellung von der Landeseroberung im Buch Joſua zuſammenhängt, und wovon Richt. 1—3 keine Spur ſich findet. Ja aus Richt. 5, 16—17 geht klar hervor, daß die in Peräa anſäſſigen Stämme ſich an den nationalen Kämpfen nicht betheiligt haben. — Gegen die auf allen bisherigen Karten verzeichnete gerade Linie als Grenze von Ruben und Gad hat Parent (Machaerous [Paris 1868], S. 57) Einſpruch erhoben, nach deſſen Unterſuchungen die Grenze Gad's durch den Zerqâ-Maîn, das Todte Meer und die Berge, die das Jordanthal beherrſchen, gebildet wird, wozu noch das Stück von Gilead kommt, das vom Wadi el-Bahat bis zum Jabbok ſich erſtreckt. Außerdem aber gehörte zu Gad noch der Diſtrict zwiſchen Wadi Zerqâ-Maîn und Wadi Modſchib (Arnon) mit den Städten Aroer, Dibon, Sophan, Atroth und Machärus-Jaeſer, welches nach der herkömmlichen Zeichnung durchgehends zu Ruben gerechnet worden iſt. Ruben war zwiſchen dieſes nördliche und ſüdliche Land Gads eingekeilt, ſo jedoch, daß es nicht bis an das Ufer des Todten Meeres reichte, welches die Verbindung zwiſchen den beiden gaditiſchen Stücken herſtellte. So begreift nach Parent Gad die heutige Belka, einen ſchmalen Uferſtrich am Todten Meer bis zum Wadi Zerqa-Maîn, an dem Callirrhoe liegt, endlich aber auch noch den Strich bis zum Arnon herab. — In der Königszeit hielten es die Gaditen mit den rechtmäßigen Herren,

mit Iſboſeth, dem Sohn Saul's, wie mit David (2 Sam. 2, 8; 17, 24), der nach 1 Chron. 12, 8 auch Gaditen unter ſeinen Helden hatte; wie ſie denn auch 5 Moſ. 33, 20; 1 Moſ. 49, 19 überhaupt kriegstüchtig geſchildert werden.

Im gaditiſchen Gebiet wird ein Thal Gad (náḥal haggâd) erwähnt (2 Sam. 24, 5), das von Geſenius (im Theſaurus) gewiß nicht richtig mit dem Jabbok (Wadi Zerqâ) identificirt iſt, wonach auch (ſ. Aroer) das Thal Gad nach Gilead verlegt und darum ein drittes Aroer angenommen worden iſt. Nach der Reiſeroute der ſtatiſtiſchen Commiſſion David's kann ſich die Sache nur ſo verhalten, daß das Thal Gad einfach der Arnon (Wadi Modſchib) iſt. Es heißt im Text: „Sie überſchritten den Jordan und lagerten in Aroer (rechts [ſüdlich] lag die Stadt [ʿîr], die inmitten des Thales Gad liegt) und bis nach Jaeſer (Jaʿzer). Da hier über „die Stadt, welche inmitten des Thales liegt", das diesmal Gad heißt, kaum gezweifelt werden kann, daß es ʿAr Móab iſt (4 Moſ. 22, 36), von dem Aroer (ʿarâʿir) nördlich lag, ſo erledigt ſich die Frage nach dem Thal Gad gleichzeitig. Es iſt Name des Arnon, an dem Ar Moab lag, das immer wieder fälſchlich mit Areopolis identificirt iſt, ſelbſt auf van der Velde's neueſter Karte (vgl. Dietrich, „Beiträge zur bibliſchen Geographie", im „Archiv für wiſſenſchaftliche Erforſchung des A. T.", 1. Jahrg. 1867, S. 334). Daß aber dieſes ſo höchſt eigenartige Arnonthal noch außer dem geläufigen Namen einen zweiten von ſeinen Beſitzern führt, indem unter Thal Gads von ſelbſt das beſonders eigenthümliche Thal Gads verſtanden wird, iſt leicht begreiflich (vgl. z. B. die šerîʿat 'el mandûr als neuern Namen des Jarmuk).

2) Gad, ein Prophet, der 1 Sam. 22, 5 mit David in Verbindung ſteht und nach der für ſündlich erachteten Volkszählung, als ſeine Privatſeher zu ihm redeten, ihm die Wahl zwiſchen drei Strafen offen ließ, unter denen David die Peſt ausſuchte (2 Sam. 24, 11). Uebrigens iſt es dieſer Gad, der die Lage des ſpätern jüd. Tempels beſtimmt und damit einen weſentlichen Einfluß auf die künftige Weltgeſchichte gewonnen hat, denn er wies den David an, auf der Tenne (Bergeshalde) des Arawna einen Altar zu bauen, um die Peſt zu beenden, und jedenfalls an der Stelle dieſes Altars erhob ſich ſpäter der Tempel (ſ. Roſen in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XIV, 618). — Die Chronik macht Gad, wie die meiſten andern Propheten, welche ſie erwähnt, zum Geſchichtſchreiber und läßt ihn die Tempelmuſik organiſiren helfen (2 Chron. 29, 25; 1 Chron. 29, 29), das hiſtoriſche Urtheil hierüber aber wird je nach den Anſchauungen über die Chronik (ſ. d.) ſelbſt ſchwankend ſein.

3) Gad als Idol (Jeſ. 65, 11) ſ. Meni. Merx.

Gadara, gleichbedeutend mit Geder, Gedera, Gederoth, Gedor, ebenſo Gades, Gadeira (Cadix in Spanien), d. i. hebräiſch und phöniziſch gader, zu deutſch: Haag, Hagen, ein ummauerter Ort, war Eigenname einer berühmten befeſtigten Stadt Paläſtinas jenſeit (im Oſten) des Jordan, auf einem Berg ſüdlich vom Jarmuk, d. i. Hieromax, nicht weit von deſſen Einfluß in den Jordan, 60 Stadien von Tiberias, ſüdöſtlich von der Südſpitze des Meeres von Tiberias (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 13, 3; Polybius, V, 71, 3; Plinius, V, 15; Joſephus, „Leben", Kap. 65). Sie wird immer zur Dekapolis (ſ. d.) gerechnet und als die Hauptſtadt von Peräa aufgeführt, was auch noch vorhandene Münzen beſtätigen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 7, 3). Hier trafen die großen Straßen von Tiberias und Skytopolis nach dem innern Peräa und nach Damaskus zuſammen. Alexander Jannäus eroberte Gadara nach zehnmonatlicher Belagerung (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 13, 3; „Jüdiſcher Krieg", I, 4, 2). Juden hatten es inne (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4). Pompejus ſtellte die Stadt, ſeinem Freigelaſſenen Demetrius zu Liebe, welcher aus Gadara gebürtig war, wieder her (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4; „Jüdiſcher Krieg", I, 7, 7). Hier war eins der fünf von Gabinius errichteten Synedrien (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 5, 4; „Jüdiſcher Krieg", I, 8, 5). Auguſtus ſchenkte ſie Herodes dem Großen (Joſephus, „Alterthümer", XV, 7, 3; „Jüdiſcher Krieg", I, 20, 3), entzog ſie aber deſſen Nachfolger Archelaus und ſchlug ſie zu Syrien (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 11, 4; „Jüdiſcher Krieg", II, 6, 3). Gadarener verklagten Herodes bei Agrippa und Auguſtus (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10, 2. 3). Juden griffen die meiſt von Heiden bewohnte Stadt im jüd. Krieg an (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 1); Juden wurden in Gadara umgebracht (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 5); zuletzt wurde ſie von Veſpaſian eingenommen (4. März 68; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 7, 4). Der große Reichthum an Münzen von Auguſtus bis auf Gordianus herab,

unter 18 verſchiedenen Kaiſern und über zwei Jahrhunderte hindurch, auch nach Veſpaſian's Zerſtörung, bezeichnet die Blüteperiode Gadaras. Auffallend ſind auf dieſen Münzen unter Marc Aurel die Gepräge NAVMA und die öftern Abbildungen von Triremen, was auf Naumachien deuten könnte, die ſeit Veſpaſian's Siegen auf dem Galiläiſchen Meer von dieſer Stadt zu Ehren des Siegers gegeben worden wären, von denen aber ſonſt nichts bekannt iſt. Später war Gadara eine biſchöfliche Stadt in Palaestina secunda, deren Biſchöfe auf den Concilien von Nicäa, Epheſus u. ſ. w. genannt werden. Ihre große Berühmtheit in den erſten Jahrhunderten der chriſtl. Zeitrechnung bis auf Antonius Martyr (gegen 600 n. Chr.) herab verdankte die Stadt hauptſächlich ihren Bädern, welche an Trefflichkeit im ganzen röm. Reich nur denen von Bajä nachſtehen ſollten (Eunapius Sardianus; vgl. Epiphanius, Adv. haer., XXX, 7). — Jetzt trägt das alte Gadara (nicht das weiter nördlich gelegene Gamala) den Namen Om Keis (Mkês), d. i. „Mutter der Schlauheit", iſt ein kleines Dorf, das weſtlichſte im Diſtrict Kefârât, nahe dem Kamm der Gebirgskette gelegen, welche das Thal des Tiberiasſees und des Jordan im Oſten begrenzt, und überragt den tiefen Spalt des Scherîat Mandhur, d. i. der Hieromax, welcher nur eine Stunde weiter nördlich an dem Ort vorüberzieht; während der Südabhang der Höhe von Om Keis von einem kleinern Wadi el-Arab beſpült wird, welcher mit dem Scherîat parallel von Oſt nach Weſt in den Jordan fällt. Die ſteilen Seiten des Berges beſtehen aus mürbem Kalkſtein mit vielen Lagen ſchwarzen Feuerſteins. Schon der hier in den Troglodytenwohnungen von Hirtenfamilien am Südoſtgehänge des Berges bis heute erhaltene Name Dſchedûr (Dſchadâr) weiſt auf das antike Gadara hin, ein Name übrigens, der auch auf einen großen Theil der anſtoßenden Landſchaft Haurans im Oſten von Om Keis, ſowie auf dem Nordufer des Scherîat übertragen iſt, alſo zugleich die Provinz mit bezeichnet, in deren Mitte die Ruinen dieſer Stadt liegen; Plinius (V, 15) und Hieronymus beſtätigen durch ihre geographiſchen Angaben noch dazu die röm. Architekturen auf der Berghöhe als Ruinen des alten Gadara, die ſehr bedeutend ſind. Die Stadt lag rund um einen Hügel, den höchſten Punkt in der Umgegend; eine Menge Quaderſteine und Reſte von Marmorſäulen und Gebäuden, insbeſondere die Hauptgruppe der Ruinen auf ebenerm Boden gegen Weſten mit unzähligen umgeſtürzten Säulenſchäften, Capitälen und Tempelreſten bezeichnen die ehemalige Lage und Ausdehnung Gadaras. Die Stadt bildete beinahe ein Rechteck, eine halbe engl. Meile lang und etwa eine Viertelmeile breit, und lief weſtlich in einen ſchmalen Punkt aus, wo ein großes maſſives Gebäude mit vielen Säulen geſtanden zu haben ſcheint. Mitten hindurch führte eine lange, auf beiden Seiten mit Säulen decorirte Straße, deren Pflaſter aus viereckigen vulkaniſchen Steinen an den meiſten Stellen noch gut erhalten iſt. Auf der Weſt- und Nordſeite der Stadt ſind die Ueberreſte von zwei großen, ganz von ſchwarzem Stein erbauten Amphitheatern zu ſehen; ein drittes Theater nahe bei den Bädern. Oeſtlich von dem Hügel der Stadt finden ſich viele Höhlen (aber kein einziges Haus) in dem Kalkfelſen, von denen man einige erweitert und bewohnbar gemacht, andere als Grabhöhlen gebraucht hat, um welche noch jetzt eine große Menge von Sarkophagen aus Baſalt herumliegt, die faſt alle, mit niedlichen Basreliefs von Genien, welche Guirlanden und Blumenkränze halten, von Köpfen u. ſ. w. verziert, vollkommen gut erhalten ſind. Nordwärts der Berghöhe mit den Trümmern von Om Keis, in dem Engſpalt des Scherîat, auf beiden Seiten des Fluſſes, nur einige Schritte von deſſen Waſſer entfernt, liegt die lange Reihe der heißdampfenden, ungemein waſſerreichen Heilquellen der Gadarener, welche auch Euſebius und Hieronymus erwähnen und dabei ſagen, daß dieſe dem alten Gadara benachbarte Ortſchaft mit den heißen Schwefelbädern Amatha (d. h. „Bäder"; vgl. Hamath Joſ. 19, 35 und ſ. Emmaus) heiße. Gleich denen von Tiberias u. ſ. w. treten ſie aus dem baſaltiſchen Boden hervor, 10 Quellen, im ganzen $2\frac{1}{2}$ Stunde voneinander entfernt, mit Ueberreſten von Gebäuden; ihr ſchwefeliger Geruch dringt mehrere Hundert Schritte weit vor. Die weſtlichſte Quelle, Hammâm eſch-Scheich (Herrenquelle), die heißeſte von allen, wird noch immer im Monat April von einer Menge kranker und geſunder Leute aus der Umgegend von Nablus und Nazareth beſucht, welche dieſe dem Bad in Tabaria vorziehen. — Durch Chriſti Heilung des Beſeſſenen (ſ. d.) erhielt die ohnehin ſchon berühmte Stadt Gadara ein erhöhtes Intereſſe, und es unterliegt keinem Zweifel, daß die hier von den Reiſenden beſchriebenen Grabhöhlen, in denen noch heute an 200 Troglodyten wohnen, dieſelben ſind, in welchen jener Dämoniſche ſich aufgehalten haben ſoll

(Matth. 8, 28 fg.; Mark. 5, 1 fg.; Luk. 8, 26 fg.); wie denn auch Epiphanius, Biſchof von Conſtantia auf Cypern († 403) ſchon dieſer Felshöhlen als Begräbnißſtätten Erwähnung thut (Adv. haer., I, 131). — Aber freilich, es finden ſich an den betreffenden Stellen der Evangelien in den Handſchriften noch zwei andere Lesarten, eine ſehr gut bezeugte: „Gegend der Geraſener" und die andere: „Gegend der Gergeſener". Kneucker.

Gadarener, ſ. Gadara.

Gadda, ſ. Hazar.

Gajus, ſ. Cajus.

Galaad, ſ. Gilead.

Galater (Gallier). Zur Zeit, als der Apoſtel Paulus Galatien betrat, war es ſchon über 300 Jahre, daß dieſes gebirgige und fruchtbare Land, im Herzen Kleinaſiens am Fluß Halys gelegen, von einem Schwarm des wanderluſtigen Celtenvolks, das nach des Brennus Niederlage bei Delphi den thraziſchen Bosporus überſchritten hatte, in Beſitz genommen worden war. Ungefähr um 250 drangen nämlich die galliſchen Führer Lutarius und Leonorius (Livius, XXXVIII, 16), von den ſchönen Gegenden Kleinaſiens angelockt, in den Sold des bithyniſchen Fürſten Nikomedes (Strabo, II, 130; XII, 571), um dann nach vielen Kämpfen und Wanderzügen eine neue Heimat zu finden in der Landſchaft, welche im Norden von Bithynien und Paphlagonien, im Oſten von Pontus und Kappadocien, im Süden von Kappadocien und Lykaonien, im Weſten von Phrygien umſchloſſen wird. Dort verbrachten ſie unter althergebrachten Lebensformen und dem heimiſchen Namen Galter (Gallier, ſpätere Form für Κελται) ihr Daſein. Noch Hieronymus ſagt in ſeiner Vorrede zum Galaterbrief, er habe in Galatien faſt dieſelbe Sprache gehört, wie in der Gegend von Trier, woran ſich, da Tacitus und Strabo den deutſchen Charakter der Trevirer verbürgen, die alte, aber auch noch von Hug, Winer, Rückert, Meyer, Wieſeler und Hilgenfeld gegen Rettberg („Kirchengeſchichte Deutſchlands" [Göttingen 1846—48], I, 19 fg.) vertretene Anſicht knüpft, daß die Galater Deutſche geweſen ſeien, die erſten, die mit dem Chriſtenthum bekannt geworden. Dann hängt ihre Bezeichnung als Gallier mit der alten Auffaſſung der Römer zuſammen, der zufolge alle jenſeit der Alpen wohnende Völker Gallier hießen. Noch der Codex Sinaiticus ſchreibt 2 Tim. 4, 10 ſtatt Galatien Gallien. Aber auch der Name Gallograeci, Gallograecia (Γαλλογραικία) kommt bei Strabo, Livius, Juſtin und Florus vor, weil ſie ſich mit Griechen vermiſchten (Pauſanias, I, 4) und griechiſch reden lernten, wie es denn keinem Zweifel unterliegt, daß in der neuteſt. Zeit und noch früher in den größern Handelsſtädten Galatiens das Griechiſche vorherrſchte. Wegen ihrer unbändigen Freiheitsliebe und wilden Tapferkeit gefürchtet, dienten die Galater lange als Soldtruppen in den Kriegen der vorderaſiat. Herrſcher (Florus, II, 11; Juſtin, XXVII, 3; Polybius, V, 33; 2 Makk. 8, 20), bis ſie 189 von Cn. Manlius Vulſo in einer ſchweren Feldſchlacht am aſiat. Olymp überwunden wurden (1 Makk. 8, 2; Livius, XXXVIII, 12. 20—23. 25; XXXVII, 40). Doch behielten ſie ihre alte Stammverfaſſung und ihre Vierfürſten oder Tetrarchen, von denen einer, der durch Cicero bekannte Dejotarus, ein treuer Bundesgenoſſe des Lucullus und Pompejus war. Nach ſeines Nachfolgers Amyntas Tod machte Auguſtus 26 Jahre vor unſerer Zeitrechnung die alte Landſchaft Galatien zuſammen mit Lykaonien, Piſidien und Paphlagonien zu einer röm. Provinz, welche gleichfalls den Namen Galatien erhielt (Dio Caſſius, LIII, 26). — Vgl. Baumſtark in Pauly's „Real-Encyklopädie" (Stuttgart 1844), III, 603 fg.; Wieſeler, „Commentar über den Brief Pauli an die Galater" (Göttingen 1859), S. 521 fg. Holtzmann.

Galaterbrief. Um die Entſtehung dieſes merkwürdigen, in ſeiner apoſtoliſchen Echtheit unantaſtbar daſtehenden Sendſchreibens zu verſtehen, muß man von einer Nachricht des Joſephus („Alterthümer", XVI, 6, 2) ausgehen, derzufolge eine Urkunde über die von den Römern den Juden verliehenen Privilegien und Freiheiten im Tempel des Auguſtus zu Ankyra niedergelegt war. Daraus geht unzweifelhaft hervor, daß es in Galatien Juden gab. Wahrſcheinlich hatte der Handel dieſelben angezogen, und wir werden ſie deshalb hauptſächlich in den Städten zu ſuchen haben, alſo in Ankyra, Tavium und dem durch ſeinen Cybeletempel weitberühmten Peſſinus. Daß dieſes jüd. Element nun aber auch in den chriſtl. Gemeinden keineswegs von Anfang an ganz gefehlt habe, wie Schneckenburger, Baur und Hilgenfeld fälſchlich annahmen, geht aus ſolchen Stellen unſers Briefs (Kap. 3, 13. 23. 25; 4, 3) hervor, wo ſich Paulus als Judenchriſt mit ſeinen Leſern in der erſten Perſon zuſammenfaßt. Dagegen muß zugegeben werden, daß die Heidenchriſten die

Mehrzahl bildeten (Kap. 3, 29; 4, 8—12; 5, 2. 3; 6, 12. 13). Den Wohnort der galatiſchen Chriſten haben wir uns wol in denſelben Städten zu denken, wo das Judenthum ſich niedergelaſſen hatte. Eine ausdrückliche Angabe hierüber findet ſich nirgends im N. T. Denn nicht blos vermiſſen wir an allen andern Stellen, wo galatiſcher Chriſten Erwähnung geſchieht, die Angabe eines beſtimmten Ortes (1 Kor. 16, 1; Apg. 16, 6; 18, 23; 1 Petr. 1, 1; 2 Tim. 4, 10), auch unſer Brief ſelbſt iſt der einzige unter allen echten Sendſchreiben des Paulus, welcher keine ganz beſtimmte Adreſſe trägt, ſondern an eine Reihe von Gemeinden gerichtet iſt (Kap. 1, 2). Dieſelben waren offenbar durch die Sprache zuſammengehalten, ſodaß es genügte, die Geſammtheit der chriſtl. Galater als die Empfänger zu bezeichnen.

Jedenfalls hat Paulus ſelbſt dieſe Gemeinden gegründet (Kap. 4, 19; auch Kap. 1, 6 fg.; 4, 13 fg.). Die Apoſtelgeſchichte erzählt auch ganz beiläufig von einem zweimaligen Aufenthalt des Apoſtels in Galatien, und es iſt deshalb die natürlichſte Annahme, daß Paulus auf der Apg. 16, 6 erwähnten Reiſe die Gemeinden in Galatien geſtiftet, auf der Apg. 18, 23 berichteten noch einmal beſucht habe. Dann war er, wie unſer Brief (Kap. 1, 9; 4, 13. 15; 5, 3. 21) ſelbſt andeutet, zweimal vor Abfaſſung des Sendſchreibens dort geweſen. Mehrere ältere Kritiker haben indeſſen von drei galatiſchen Reiſen geredet. Die dritte Reiſe hat dann aber noch vor jenen beiden bekannten ſtattgehabt. Koppe, Keil, Borger wollten nämlich in der Apg. 14, 6 erwähnten „Umgegend" von Lyſtra und Derbe Galatien verſtanden wiſſen. Niemeyer, Paulus, Böttger, Mynſter, Thierſch aber ſuchten die galatiſchen Gemeinden nicht im eigentlichen, ſondern im röm. Galatien, welches auch Lykaonien und Piſidien umfaßte. Somit hätten unſere Galater in Ikonium, Antiochia, Lyſtra, Derbe gewohnt, und dann wären die galatiſchen Gemeinden allerdings auf der erſten Miſſionsreiſe gegründet.

Allein dies iſt nicht blos ganz wider den herrſchenden Sprachgebrauch, ſondern auch namentlich wider den der Apoſtelgeſchichte (vgl. Kap. 16, 6 und dazu Hofmann, „Die heilige Schrift Neuen Teſtaments" [Nördlingen 1862], I, 143 fg.); und der Apoſtel hätte unmöglich die Leſer Galater nennen können, wenn ſie ſo blos bei den Römern hießen; er hätte ſie Lykaonier und Piſidier genannt. Allerdings befremdet es, daß gar keine Stadt erwähnt iſt. Aber die Gemeinden waren in und um die genannten Städte zerſtreut; vielleicht iſt der Apoſtel auch gar nicht in das Innere Galatiens gekommen, und die Gemeinden ſind in dieſem Fall in den Grenzdiſtricten zu ſuchen.

Freilich hat man noch aus einem andern Grund jene frühe Stiftung der galatiſchen Gemeinden annehmen zu müſſen geglaubt. Es wird nämlich Gal. 2, 1. 13 Barnabas erwähnt. Da nun nach Apg. 15, 36; 16, 5 die zweite Reiſe unternommen worden ſein ſoll, um die mit Barnabas gegründeten Gemeinden zu feſtigen, wollte man die Stiftung auf die erſte verlegen. Des Barnabas Name konnten die Galater jedoch auch ſonſt kennen, ſo gut wie die Korinther (1 Kor. 9, 6). Die Apoſtelgeſchichte aber erzählt keinesfalls, daß Paulus mit Barnabas bis nach Galatien gekommen ſei. Hingegen konnte jener auf der zweiten Reiſe ſo gut neue Gemeinden in Aſien ſtiften, als er dies dann in Griechenland that.

Ein anderer Grund von gleichfalls exegetiſcher Art, den man angerufen hat, iſt folgender: es ſei Apg. 16, 6 nirgends geſagt, daß Paulus bei ſeiner damaligen Anweſenheit in Galatien gepredigt und Gemeinden gegründet habe; vielmehr heiße es daſelbſt ſogar, dem Apoſtel ſei eine derartige Thätigkeit in jenen Gegenden vom Geiſt gewehrt worden. Aber bei richtiger Worterklärung beſchränkt ſich das Verbot blos auf „Aſien", d. h. das weſtliche Küſtenland Kleinaſiens (Asia minor). Da Paulus bei der Apg. 18, 23 (= 19, 1) erwähnten ſpätern Anweſenheit in Galatien die Gemeinden daſelbſt bereits „ſtärkte", ſo muß Lukas ſelbſt vorausſetzen, daß dieſelben bei Gelegenheit der Kap. 16, 6 erwähnten frühern gegründet worden ſeien. Zugleich geht aus unſerm Brief (Apg. 4, 13. 14) hervor, daß Paulus bei ſeinem damaligen Werk außerordentliche Hemmniſſe zu überwinden gehabt hat, indem er von der Fallſucht (2 Kor. 12, 7—9) heimgeſucht wurde, wozu nach einigen Exegeten (Lomler, Rückert, Schott, Hausrath) auch ein Augenübel getreten ſein ſoll, wovon Kap. 4, 15 die Rede ſei.

Wir haben ſonach anzunehmen, daß Paulus ſeinen Brief an die Galater auf der ſogenannten dritten Miſſionsreiſe geſchrieben hat, nach Bleek von Korinth, nach einer in alter und neuer Zeit gewöhnlichen Annahme von Epheſus aus, in der erſten Zeit ſeines

faſt dreijährigen Aufenthalts daſelbſt. In letzterm Fall wäre er etwa 56, in erſterm 59 geſchrieben, gleichzeitig mit dem Römerbrief. Freilich nöthigt die große ſachliche Verwandtſchaft mit dieſem noch keineswegs zur Annahme von Rückbeziehungen auf ihn; der Galaterbrief ſetzt nicht ſowol den Römerbrief, als die, mit dem Inhalt des Römerbriefs übereinſtimmende mündliche Predigt des Apoſtels voraus. Andererſeits iſt es allerdings richtig, daß der parallele Gedankengang die Annahme einer ungefähr gleichzeitigen Abfaſſung wenigſtens begünſtigt. Man könnte auch anführen, daß 1 Kor. 16, 1 die Verhältniſſe in Galatien noch geordnet ſcheinen, während die dort berührte Collecte für Jeruſalem Anlaß zu der Beſchuldigung geben konnte, er ſuche Menſchen zu gewinnen (Gal. 1, 10), welchen ihm geläufigen Ausdruck Paulus 2 Kor. 5, 11 noch ganz unbefangen und im guten Sinn gebrauchen konnte. Iſt aber eine ſpätere Abfaſſung, als die gewöhnlich ſtatuirte, wenigſtens im Bereich der Möglichkeit gelegen, ſo verhält es ſich nicht gleich alſo mit entgegengeſetzten, auf Nachweis einer frühern Entſtehung gerichteten Verſuchen. Es wollten nämlich Michaelis, Koppe, Keil, Schmidt unſern Brief in viel frühere Zeiten verſetzen, weil das Apoſteldecret darin nicht erwähnt ſei. Allein dies war nur die wohlfeilſte Art, den „ſtummberedten Ankläger der Apoſtelgeſchichte" zu beſeitigen und die im Artikel „Apoſtelconvent" beſprochene Schwierigkeit abzuthun. Der Brief iſt am wahrſcheinlichſten „bald" (Kap. 1, 6) nach dem Apg. 18, 23 erzählten Aufenthalt ſeines Verfaſſers bei den Leſern entſtanden.

Die Veranlaſſung des Galaterbriefs iſt Kap. 1, 7; 5, 10. 12 und überhaupt durch den ganzen Inhalt deutlich angezeigt. Sendlinge der phariſäiſchen Partei (vgl. Holſten, „Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater" [Roſtock 1859], S. 7 fg.) wollten das Evangelium von der Rechtfertigung durch den Glauben umſtürzen, dagegen Beſchneidung und andere jüd. Satzungen (nicht aber das ganze Geſetz, vgl. Kap. 5, 3) den Heidenchriſten als nothwendig zur Seligkeit auflegen. Sie griffen daher das apoſtoliſche Anſehen des Paulus an (Kap. 1, 1 fg.), beriefen ſich wider ihn auf die Urapoſtel (Kap. 2, 6. 9) und beſchuldigten ihn nicht nur der Feindſchaft (Kap. 4, 16) gegen die Galater, ſondern auch der Zweideutigkeit, da er mitunter ſelbſt die Beſchneidung predige (Kap. 5, 11). Nach Schott, Neander, de Wette, Bleek waren dieſe Irrlehrer zum Theil geborene Heiden (Kap. 5, 12; 6, 13), und es nahm dieſe judaiſtiſche Bewegung (Kap. 1, 9; 4, 16; 5, 3. 21) ſchon vor der zweiten Anweſenheit des Paulus bei den Galatern ihren Anfang. Das perſönliche Auftreten des Apoſtels muß damals gefruchtet haben (Kap. 4, 18; 5, 7), denn er iſt jetzt durch die Nachricht vom drohenden Abfall ſehr überraſcht (Kap. 1, 6; 3, 1; 5, 7). Aber gerade um dieſer Ueberraſchung willen hielten Eichhorn, Neander, Bleek und de Wette für wahrſcheinlicher, die Irrlehrer ſeien erſt nach der zweiten Anweſenheit aufgetreten. Jedenfalls muß die Epidemie plötzlich eingeriſſen ſein und raſche Fortſchritte gemacht haben. Zwar iſt keineswegs ſchon die Mehrzahl in den galatiſchen Gemeinden abgefallen (Kap. 1, 7; 3, 3; 4, 9. 17. 21); denn mögen auch bereits viele die jüd. Feſtzeiten beobachten (Kap. 4, 10), zur Beſchneidung iſt es noch nicht gekommen (Kap. 5, 2. 3; 6, 12. 13). Aber obgleich die Leſer ſolche ſind, die den H. Geiſt (Kap. 6, 1) haben, droht dennoch die Gefahr, daß ihre Menge durch den wenigen Sauerteig der Irrlehrer (Kap. 5, 9) verderbt werde. Weil das Evangelium ſelbſt auf dem Spiel ſtand, konnte der Apoſtel nur unter der größten Gemüthsbewegung an ſeine Galater ſchreiben; dazu kam, daß er die Scheidewand niederreißen mußte, welche die Gegner nicht ohne Schein, aber mit unredlicher Argliſt zwiſchen ihm und den andern Apoſteln zum Verderben des Chriſtenthums aufrichten wollten.

Paulus mußte den Kampf, der ihm angeboten war, aus der Ferne aufnehmen. So kam es zu unſerm, nach Kap. 6, 11 eigenhändig geſchriebenen Brief, der ſchon im Eingang (Kap. 1, 1—5) und Schluß (Kap. 6, 11—18) dem unmittelbar praktiſchen Zweck dienſtbar iſt, die galatiſchen Gemeinden von dem Abgrund, an dem ſie ſchwebten, zurückzuführen zum unwandelbaren Feſthalten an der Wahrheit des Pauliniſchen Evangeliums. Die Hauptmaſſe des Briefs theilt man gewöhnlich in zwei (Kap. 1, 6—5, 12 und 5, 13—6, 10), richtiger mit Hilgenfeld (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1860, S. 223) in drei Hauptabſchnitte ein, indem im lehrhaften Theil ſelbſt wieder die hiſtoriſch-apologetiſche Ausführung (Kap. 1, 6—2, 21) von der religionsphiloſophiſchen Unterſuchung (Kap. 3, 1—5, 12) zu ſcheiden iſt. Nachdem Paulus ſein Befremden über den Wankelmuth der Galater und ſeinen Unwillen über ihre Verführer ausgeſprochen (Kap. 1, 6—10), gibt er den geſchichtlichen Beweis für die Göttlichkeit ſeines Evangeliums, indem er ausführt, daß

er ſein Apoſtelamt vom Herrn ſelbſt, nicht von Menſchen empfangen habe, und daß er von den übrigen Apoſteln als ebenbürtig anerkannt worden ſei (Kap. 1, 11—2, 21). Er erzählt, um ſeine Selbſtändigkeit zu beweiſen, eine Geſchichte ſeines Verhältniſſes zu den Apoſteln, inſonderheit zu Petrus. Dieſe Erzählung iſt ſo einfach und klar, daß ſie eine vorzügliche Quelle für die Kenntniß der apoſtoliſchen Wirkſamkeit des Paulus bildet. Im dogmat. Theil beweiſt er die Wahrheit ſeines Evangeliums durch die chriſtl. Erfahrung der Galater, die den heiligen Geiſt allein aus der Predigt vom Glauben empfangen haben (Kap. 3, 1—5). Darauf wird der Werth des Glaubens gegenüber den Werken des Geſetzes durch die Geſchichte Abraham's bewieſen (Kap. 3, 6—14) und der Einwand widerlegt, als ſei der Bund mit Abraham durch das moſaiſche Geſetz abgeändert worden (Kap. 3, 15—18). Das Geſetz iſt aus lediglich pädagogiſchen Rückſichten zwiſchen Verheißung und Erfüllung eingeſchoben worden — als Zuchtmeiſter auf Chriſtus (Kap. 3, 19—29); doch Freiheit und Mündigkeit in Chriſtus iſt jetzt eingetreten, und die Gläubigen ſind Söhne und Erben (Kap. 4, 1—7), während die Heidenchriſten durch Annahme der Beſchneidung und anderer jüd. Satzungen wieder zu den Elementen der Welt zurückkehren (Kap. 4, 8—11). Paulus erinnert nun die Leſer an ihre frühere Liebe zu ihm und ermahnt ſie, ihm zu folgen (Kap. 4, 12—20). Er zeigt die Verkehrtheit des Judaismus durch hagadiſche Auslegung der Geſchichte von dem Sohn der Sara und dem Sohn der Sklavin Hagar (Kap. 4, 21—30), ermahnt zum Beharren in der chriſtl. Freiheit, warnt vor der Beſchneidung und bedroht die Irrlehrer (Kap. 4, 31—5, 12). Darauf folgen Ermahnungen, zunächſt zum rechten Gebrauch der chriſtl. Freiheit, zu gegenſeitiger Liebe und zum Wandel im Geiſt (Kap. 5, 13—25), ſodann beſondere ins einzelne gehende Ermahnungen, namentlich zur Bruderliebe (Kap. 5, 26—6, 10).

Die große dogmat. Bedeutung unſers Briefs haben ſchon die Reformatoren gefühlt und anerkannt. Da er ſich zum Römerbrief verhält, wie der Entwurf eines kühn angelegten Syſtems zur ausgeführten und entwickelten Geſtalt deſſelben (Baur, „Paulus" [1. Aufl., Stuttgart 1845], S. 332), ſo wurde er auch mit dem Römerbrief die bibliſche Hauptſtütze für die Grundlehre des Proteſtantismus vom rechtfertigenden Glauben. Holtzmann.

Galatia, ſ. Galater.

Galbanum. Unter den Beſtandtheilen des für das Heiligthum zu bereitenden Räucherwerks wird auch Galbanum (Luther: Galben, Galban) erwähnt (2 Moſ. 30, 34; Sir. 24, 27). Die Mutterpflanze, von der es kommt, hat man verſchieden beſtimmt; ſie iſt innerhalb der Pflanzengattung Ferula, in der Familie der Doldengewächſe zu ſuchen, die Ferula erubescens oder doch eine ihr nahe verwandte Art. Es ſind meiſt ſtachelige, manche ſehr große Staudengewächſe, in Vorderaſien, Afrika und Nordamerika heimiſch, der Mehrzahl nach eigenthümliche Gummiharze, wozu auch der Stinkaſant gehört. Das unter dem Namen Galbanum bekannte Gummiharz, gewöhnlich durch Einſchnitte in die Rinde des Strauchs gewonnen, iſt anfangs milchig, wird aber mit der Zeit gelb mit weißen Flecken. Angezündet verbreitet es einen ſcharfen, widrigen Geruch, daher es, nach den Berichten claſſiſcher Schriftſteller, zum Vertreiben der Schlangen und des Ungeziefers überhaupt, oder auch, um im Stock feſtſitzende Bienen zum Schwärmen zu nöthigen, verwendet wurde. Auch der Talmud kennt daſſelbe als ſtark und übelriechend und läßt es zur Abwehr der Inſekten in das Räucherwerk gemengt werden. Einige Rabbinen ſehen in der Verordnung, dieſen Stoff dem Räucherwerk beizumiſchen, eine Mahnung Gottes an die Frommen, die ſchwachen Sünder neben ſich geduldig zu ertragen. Andere Ausleger finden den Grund darin, daß es den Wohlgeruch länger vor dem Verduften bewahren, und noch andere, daß es denſelben ſchärfen und verſtärken ſollte. Das claſſiſche Alterthum gebrauchte das Galbanum äußerlich und innerlich als Heilmittel. Roskoff.

Galiläa, hebräiſch Galil. Letzteres Wort bedeutete urſprünglich ganz allgemein ſoviel als Kreis, Diſtrict (Joſ. 13, 2) und wurde erſt im ſpätern Verlauf der iſraelitiſchen Geſchichte als Eigenname einer beſtimmten Provinz Paläſtinas beigegeben. Am früheſten heftete ſich der Name an einen Bezirk des Stammes Naphtali weſtlich vom See Merom, an einen Bezirk, in deſſen Bereich die Freiſtadt Kedes lag (Joſ. 20, 7). Es ſcheint, daß hier jahrhundertelang neben den Iſraeliten eine zahlreiche heidniſche Bevölkerung ſich behauptete, ſodaß die Gegend im Volksmund den Namen „Heidenkreis" erlangen konnte (Jeſ. 8, 23), aus welcher Benennung ſich ſodann die Bedeutung von „Kreis" als Eigenname entwickelte. Feſt umſchriebene Grenzen dieſes Kreiſes ſind uns unbekannt; vielleicht,



Anm: *Die biblischen Namen sind unterstrichen.*

daß er nie ſolche beſaß, ſondern daß man in unbeſtimmter Weiſe das Hochland nördlich vom See Genezareth, welches weſtlich vom Jordan nach Safed und Kedes ſich hinzieht, darunter begriff. Der König Salomo ſchenkte dem Tyrerfürſten Hiram 20 Ortſchaften in dieſer Gegend (1 Kön. 9, 11). Unter Tiglath-Pileſer aber drangen die Aſſyrer im 8. Jahrh. durch den Wadi et-Teim längs dem Hasbani hinunter, nahmen die Bewohner von Ijon, Abel und des ganzen Stammes Naphtali gefangen, womit auch Galil entvölkert wurde (2 Kön. 15, 29). Da nach dem Exil die Juden mit Coloniſation des nördlichen Paläſtina langſam vorrückten, ſo behielt hier die Bevölkerung einen gemiſchten Charakter und der Name „Heidenkreis" konnte ſich auf die geſammte Provinz ausdehnen, welche ſüdlich mit der Jeſreelsebene beginnt und nördlich am Leontes endigt, weſtlich von den Küſtenebenen Akko und Tyrus, öſtlich vom Jordan begrenzt wird (1 Makk. 5, 15; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 3, 1). Mit Einſchluß dieſer Ebenen, die allerdings politiſch vom Bergland getrennt waren, ſchätzen wir den Flächeninhalt der Provinz auf ungefähr 50 Quadratmeilen und deren größte Längenausdehnung von Süd nach Nord auf etwa 20 Stunden. Größtentheils Bergland unterſchied ſich die Provinz naturgemäß in ein Ober- und Untergaliläa, und lange vor Joſephus, der von dieſer Eintheilung uns berichtet, mochte ſich dieſelbe bei der Bevölkerung ſelbſt feſtgeſtellt haben. Es dürften dieſe Andeutungen über die geſchichtliche Entwickelung des Begriffs von Galiläa genügen. Treten wir nunmehr in das Land ſelbſt ein (ſ. die Karte von Galiläa zum zweiten Bande des Bibel-Lexikon).

Nördlich von den Bergen Samariens lagert ſich, einem weiten grünen See gleich, die Ebene Jeſreel im Weſten durch das Kiſonthal mit der Küſtenebene von Akko verbunden, während im Oſten die Berge Gilboa und Dahy als Grenzmarken über ihr ſich erheben, an deren Fuß die Ebene mit dem gegen den Jordan und den Genezarethſee abfallenden Tafelland zuſammentrifft. Nordwärts ſteigt das ſchmale Hochland auf, das in kleiner Thalmulde Nazareth in ſich birgt, und zwei Stunden öſtlich von da den Tabor als eine mächtige Pyramide in einen Oſtarm der großen Ebene vorgeſchoben hat. Weiter nach Norden ſtrebend gelangen wir von dieſem kaum zwei Meilen breiten Hochland zur Ebene el-Battauf, um nach einer Stunde zu einem neuen welligen, von Hügelketten eingeſchloſſenen Plateau aufzuſteigen, das ſich nach Mitternacht in die Ebene von Rameh abſenkt. Bis zu letzterm Ort reichte das untere Galiläa, indem die Grenzlinie der Karavanenſtraße folgen mochte, die von Akko in ziemlich gerader Richtung in die Nähe des Genezarethſees führt. Nach dem Talmud (Schebiith, IX, 2 bei Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 306) wurde das ganze Gebiet nördlich von Kefr Anan zu Obergaliläa gerechnet, wobei man ſich auf die Beobachtung ſtützte, daß von da ab der Sykomorenwuchs aufhört. Doch mehr als durch dieſen feinen klimatiſchen Unterſchied wird in dieſer Gegend die Grenze durch das gewaltige Gebirge Dſchermak bezeichnet; iſt doch daſſelbe das höchſte in Galiläa, indem es mit ſeiner hervorragendſten Spitze 4000 Fuß über dem Meer ſich erhebt und nach Südweſten in einer ſchroffen Klippenreihe ſich fortſetzend ſtolz die Ebene von Rameh beherrſcht. Ungezwungen bietet ſich dem Beobachter von den Höhen Nazareths oder vom Thabor aus dieſes Gebirge als Grenzwall für Untergaliläa dar, indem es über alle ſüdlicher liegenden Bergreihen hoch hervorſchaut, an Größe nur den fernen Kuppen des Libanon und Hermon weichend.

Schwer fällt es, in dem Berggewirr Obergaliläas ſich zurechtzufinden. Nach Weſten und Oſten, Nordweſten und direct nach Norden haben die Regenſtröme engere oder breitere Thalfurchen ſich gebahnt. Doch trifft unter den hundert Bergen der Wanderer faſt nirgends ſolche mit maleriſchen, zackigen, in wilder Schroffheit aufſteigenden Formen, ſondern in meiſt ſanfter Hebung und Senkung führt der Weg auf und nieder von Thal zu Thal. Zu größern Ebenen öffnet ſich nirgends mehr Raum; aber an kleinern Thalkeſſeln von mannichfacher landſchaftlicher Anmuth fehlt es nicht, wie z. B. nördlich vom Dſchebel Saſa beim Dorf Ramaſch. Einzelne freiſtehende Hügel, wie der von Tibnin, ſind wie im Kranz von benachbarten Höhen umgeben. Kalkgeſtein bildet wie im übrigen Paläſtina die Hauptmaſſe der Gebirge; doch über demſelben zeigen ſich im Oſten vulkaniſche Gebilde, die man von Bethſean bis über Safed hinaus verfolgen kann. In der Nähe letzterer Stadt liegen mehrere nun ausgelöſchte und mit Waſſer gefüllte Krater und noch vermag man den Lauf der Lavaſtröme zu erkennen, die ſich einſt aus ihrem Innern ergoſſen, um ſich in die Niederung hinunterzuwälzen.

Galiläas Boden zeichnet ſich namentlich im ſüdlichen Theil durch große Fruchtbarkeit aus. Vor allem ſind es die Ebenen Jeſreel und Battauf, das Tafelland öſtlich vom Tabor gegen den See Genezareth hin, mit Ackererde dicht bedeckt, die auch heute noch alle Bedingungen zu reichen Ernten in ſich tragen und in den Tagen Jeſu unter der Pflege einer fleißigen, ſtrebſamen Bevölkerung ſechzig- und hundertfältigen Ertrag hervorzubringen vermochten. Wälder ſind im weſtlichen Paläſtina ſelten, doch entbehren nicht alle Höhen Galiläas dieſen herrlichen Schmuck. Wenn wir von Ramaſch ſüdwärts reiſen, führt heute noch der Weg mehr als ſechs Stunden durch Waldgebiet, das erſt bei der Annäherung von Untergaliläa zu einer mit niedrigem Geſtrüpp bedeckten Einöde ſich umgeſtaltet (Finn, Byeways in Palestine [London 1868], S. 270). Auch im Nordoſten von Tibnin und im Weſten von Safed finden ſich noch ausgedehnte Waldſtrecken voll von allerlei Wild und im Weſten von Nazareth und Sefurijeh deckt Waldesgrün in der Richtung von Süden nach Norden mehrere Meilen lang Thal und Hügel (Finn, a. a. O., S. 278 fg.). Unter den Bäumen ſind die verſchiedenen Gattungen von Eichen und die Johannisbrotbäume am meiſten vertreten, daneben kommen aber auch Pinien und Föhren vor, mit ihrem ſtarken, herrlichen Harzgeruch weithin die Luft erfüllend. Hochgewachſene Baumſtämme treffen wir ſelten, aber eine große Zahl von Bäumen mit dichtbelaubten, weit ausgeſpannten Kronen, eine geprieſene Zuflucht für den von Sonnenſchein oder Regen bedrängten Wanderer. Abgeſehen aber vom eigentlichen Waldrevier zeichnen ſich viele Thäler dadurch aus, daß buntfarbiges dichtes Gebüſch anmuthig die mit Getreideſaaten bedeckten Gründe umſäumt. Allerdings läßt es das heiße, trockene Klima bei gar manchem Landſchaftsbild zu keinem ungetheilten Eindruck kommen. Entweder ſteht gegenüber dem einen grünen Thalabhang der andere in düſterer Nacktheit da, oder in ſcharfer Linie hebt ſich an derſelben Fläche das unbelebte, fahle Kalkgeſtein vom Buſchwald ab.

Die Vegetation trägt durch die ganze Provinz hin im weſentlichen denſelben gleichen Charakter, immerhin mit feinen Unterſchieden. Dattelpalmen gedeihen auch hier noch an geſchützten Orten, während da, wo die Schneewinde der benachbarten Alpen Zugang haben, der Feigenbaum faſt einen Monat ſpäter als in Askalon ſeine Frucht zeitigt. Zum Weinbau ſcheinen alle Thäler geeignet, ſo wenig auch dieſer gegenwärtig gepflegt wird. Oelbaumhaine zeigen ſich ſelten in ſo großartiger Fülle wie in Samarien; dafür gedeiht vielerorts der Maulbeerbaum um ſo beſſer und über reichen Wieſenfluren, wie z. B. am Nordfuß des Tabor, ſtehen herrliche Valoniaeichen zerſtreut. Tropiſches Klima eignet der Gegend von Tiberias und Magdala, die Annehmlichkeiten und Leiden einer gemäßigten Temperatur theilt das hochgelegene Safed.

In den einſamen waldigen Gegenden ſtreifen Wolf und Eber, und Füchſe finden in dem zerklüfteten Geſtein gut geborgene Gruben im Ueberfluß. Wilde Büffel wälzen ſich in den Sümpfen der Huleh und hoch in den Lüften kreiſen über den Bergen in Nord und Süd zahlreiche Geier und Adler; mit Falken zieht der heutige Jäger in Galiläa auf die Jagd.

Dem pflanzenreichen Land kann es nicht an Waſſer fehlen, wir erinnern nur an die hiſtoriſch berühmten Bäche Kiſon, Dſchalud am Gilboa, Sefurijeh, Selameh, ferner an die mächtigen Quellen, von denen das Weſtufer des Genezarethſees durchzogen iſt. Da, wo die Berge Naphtalis mehr oder weniger jäh gegen die Hulehebene ſich abſenken, entſtrömt auf die Länge von nicht zwei Stunden eine ganze Reihe anſehnlicher Bäche den Felſenklüften. Die genannte Ebene ſelbſt wird im Frühling zu einem großen Sumpf, aus dem 20 Fuß hohes Schilf in dichten Maſſen ſich emporhebt (ſ. Jordan).

Als die Iſraeliten ihre Eroberungszüge bis an die Nordgrenze Paläſtinas ausgedehnt hatten (Joſ. 11, 17), wurde Galiläa nach Joſ. 19, 10 fg. den Stämmen Sebulon, Iſſaſchar, Aſſer und Naphtali durch das Los zugetheilt. Freilich waren dieſe Stämme damit noch nicht vollſtändig Herren ihrer neuen Heimat. Eine große Zahl feſter Plätze hatte nicht erobert werden können, und aus verſchiedenen, im A. T. zerſtreuten Andeutungen geht ſogar hervor, daß die Aſcheriten nebſt ihren Nachbarn in mehr oder weniger bedingten Abhängigkeitsverhältniſſen zu den Phöniziern ſtanden (Ritter, „Paläſtina und Syrien", III, 18 fg.; 1 Moſ. 49, 13. 14. 19; Richt. 1, 33). Auch war die Macht jenes Jabin, König von Hazor, durch die Niederlage, welche ihm Joſua bei Merom beigebracht (Joſ. 11, 7), keineswegs vernichtet, ſondern ſeine Dynaſtie zeigte ſich in der Folge mächtig genug, die nördlichen Stämme Iſraels ſich zu unterwerfen und 20 Jahre unter ihrer Herrſchaft zu behalten

(Richt. 4, 2). Kedes und Hazor waren in der Richterzeit die zwei angesehensten Städte Galiläas (Richt. 4, 2. 9), jenes die Hauptfeste der Israeliten, dieses die lange unbezwungene Heidenburg, die noch in den Tagen Salomo's so wichtig erschien, daß dieser König sie neu befestigen ließ (1 Kön. 9, 15; s. Hazor, Kades). Der Sieg der Deborah am Kison machte dem Uebergewicht der Heiden in Galiläa für lange Zeit ein Ende (Richt. 4, 23 fg.), und in der Folge gelang es den Israeliten, ihre Grenzen nach Norden hin weiter auszudehnen, indem von Daniten die phöniz. Stadt Lais an einer der großen Jordanquellen erobert wurde (Richt. 18, 27 fg.). Doch schon vor dem Fall Samariens wurde ein Theil Galiläas seiner Einwohner beraubt, und mit dem Fall der Hauptstadt mußten die noch zurückgebliebenen Insassen der Ascheriten, Sebuloniten und der Kinder Issaschar in die Verbannung wandern (2 Kön. 17, 6). Die Juden, welche nach der Rückkehr aus Babylon allmählich Galiläa neu colonisirten, hielten treu zu ihren südlich wohnenden Brüdern, sodaß die makkabäischen Freiheitskriege zum Theil mit auf galiläischem Boden spielten (1 Makk. 5, 14 fg.; Josephus, „Alterthümer", XII, 8, 1; XIII, 5, 6). Doch behauptete auch damals wie in der vorexilischen Zeit die Provinz nur eine sehr untergeordnete Stellung.

Ungleich bedeutungsvoller denn je vorher tritt Galiläa um die Zeit Christi in den Vordergrund der Geschichte. Die Bevölkerung war auch damals wie einst in den Tagen der Richter eine gemischte, indem neben den Juden, welche den Grundstock der Landsassen bildeten, Phönizier, Syrer und Araber wohnten und auch Griechen, z. B. in Tiberias, nicht fehlten (Josephus, „Leben", Kap. 12; Strabo, XVI, 2, 34). Der fruchtbare und äußerst fleißig bebaute Boden nährte eine ungewöhnlich zahlreiche Bevölkerung; gibt doch Josephus („Leben", Kap. 45) die Zahl der Städte und Dörfer Galiläas auf 204 an. Wenn nun auch sonder Zweifel seine Behauptung, daß die kleinste Ortschaft über 15000 Einwohner gezählt habe („Jüdischer Krieg", III, 3, 2), eine echt morgenländische Uebertreibung ist, so dürfte doch die zuverlässigere Angabe, es sei von ihm ein Heer von über 100000 Mann in Galiläa gesammelt worden, einen Maßstab liefern für die erstaunliche Dichtigkeit der Bevölkerung (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 20, 6). Die angesehensten Städte waren Sepphoris, die Römerfreundin, lange Zeit die Capitale der Provinz (Josephus, „Alterthümer", XIV, 6, 4; XVIII, 2, 1; „Jüdischer Krieg", II, 18, 11), und Tiberias die bekannte herodianische Residenz (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 3). Den größten Ruhm aber im jüd. Krieg erlangte die von Josephus („Jüdischer Krieg", III, 7, 3 fg.) vertheidigte Feste Jotapata. Neben diesen erwähnt der jüd. Geschichtschreiber noch eine ganze Menge fester und stark bevölkerter Plätze. Dazu große offene Flecken, die für den gewaltigen Aufstand mit Wehren umgeben worden; wir erinnern an Japha, Gabara, Gabalon, Tarichäa, Giskala u. s. w. (Josephus, „Leben", Kap. 37).

Von Nazareth, dem verborgenen Bergstädtchen, redet nur das N. T., aber auch Kapernaum wird von Josephus nur zufällig erwähnt und Bethsaida nebst Chorazin gar nicht, so ausführlich er sonst gerade über den Genezarethsee berichtet, ein Stillschweigen, das für eine bescheidene Größe dieser Ortschaften zu sprechen scheint. Die Wuth der elementaren Kräfte der Natur und mehr noch diejenige der Menschen hat in der Folge all die großen und kleinen Städte in Trümmer gestürzt; manche haben sich aus den Ruinen wieder erhoben, aber viele sind im Schutt begraben geblieben, und nicht gering ist die Zahl derer, die selbst mit ihrem Namen vom Sturm der Zeit spurlos verweht worden sind.

Unbestreitbar genoß Galiläa zur Zeit Christi seine schönste Blüte. Die dichtgedrängte fleißige und wohlhabende Bevölkerung war durchdrungen von dem stolzen Bewußtsein selbsteigener, auch starken Feinden gewachsener Kraft. „Feigheit", sagt Josephus („Jüdischer Krieg", III, 3, 2), „war nicht Sache des Galiläers." Es spiegelt sich übrigens im Charakter des Petrus das Wesen seiner Landsleute. Sie waren leicht vom Affect hingerissen, in Liebe und Haß schnell getheilt, voll rührender Anhänglichkeit und wieder haltlos im Ausbruch des Zorns, Menschen von sanguinisch-cholerischem Temperament, begeisterungsfähig für die höchsten Ideale und wieder voll glühender sinnlicher Träume. Was Josephus in seinen verschiedenen Schriften über den Charakter des galil. Volks uns berichtet, stimmt mit zu den vom Evangelium gebotenen Zügen (Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867], I, 312 fg.).

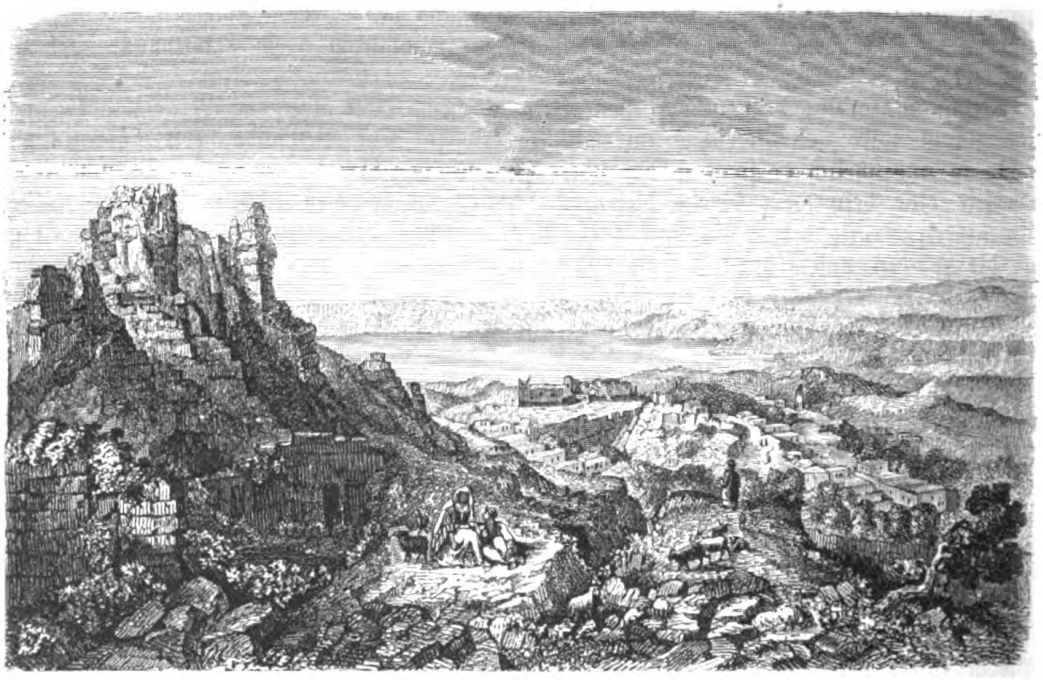
Daß die Galiläer in den Augen ihrer Brüder zu Jerusalem, die mit so peinlicher

Aengſtlichkeit und geiſtloſem Stolz von Berührung mit den Heiden ſich fern hielten und ähnlich wie noch heute die Mekkaner ſchon durch das Wohnen in der heiligen Stadt ſich zum voraus geheiligt meinten, keine große Achtung genoſſen, würde ſich von ſelbſt begreifen, auch wenn wir nicht verſchiedene hiſtoriſche Zeugniſſe darüber beſäßen. Im Vergleich zu den Bürgern der Hauptſtadt ließen es die Galiläer an einer deutlichen und correcten Ausſprache mangeln und ihr Idiom zeigte überhaupt mannichfach das Gepräge eines etwas entarteten Provinzialdialekts; daher jene Knechte ſeiner Zeit zu Petrus ſagen konnten: „Deine Sprache verräth dich“ (Matth. 26, 73).

Nicht lange nach der großen Kataſtrophe des Jahres 70 n. Chr. wurde indeß für Jahrhunderte Galiläa der Centralſitz der hebr. Nation. Das Synedrium nahm in Sepphoris, ſpäter in Tiberias ſeine Reſidenz und es that ſich namentlich am letztern Ort eine große Schule für rabbiniſche Gelehrſamkeit auf, eine Schule, welche durch ihre Arbeit an dem großen Geſetzbuch des ſpätern Judenthums, dem Talmud, von hoher Wichtigkeit werden ſollte. Um aber die neue Heimat mit der Weihe der großen Erinnerungen aus der Vorzeit zu verklären, verlegte man die meiſten Scenen aus der Patriarchengeſchichte nach Galiläa und zeigte z. B. hier die Weideplätze von Jakob und ſeinen Söhnen. Noch heute erinnern der Chan Dſchubb Juſuf (Chan vom Brunnen Joſeph's) und die Brücke Benat Jakub (der Töchter Jakob's) an die patriotiſchen Phantaſien der in den erſten chriſtl. Jahrhunderten hier wohnenden Juden. So haben die Griechen auf ihren Wanderungen den Olymp von Aſien nach Europa herübergenommen und macedon. Coloniſten den Mythenkreis des Apollo zum Theil in die Umgebung des ſyr. Antiochiens verlegt. Doch auch die Verheißungen der Zukunft ſollten fortan zunächſt dem Ruhm Galiläas gelten, indem der Meſſias an den Ufern des Sees Genezareth erſcheinen werde, nicht in Jeruſalem (ſ. Tiberias betreffend Sepp, „Jeruſalem und das Heilige Land“ [Schaffhauſen 1862—63], II, 135 fg.; und meine „Wanderungen durch Paläſtina“ [Zürich 1865], S. 315 fg.).

Doch in den Wirren der Zeit ging auch die galiläiſche Nachblüte Iſraels unter und die kümmerlichen Reſte der Juden in Tiberias und Safed haben von ihren kräftigen Vorfahren nur die großen Prätenſionen, aber nicht die Energie der Lebensführung geerbt. Vgl. Tobler, Bibliographia geographica Palaestinae [Leipzig 1867]; Finn, a. a. O., S. 253 fg. (ſ. noch die Karte von Galiläa am Schluß des zweiten Bandes des Bibel-Lexikon). Furrer.

Galiläiſches Meer. Dieſes Gewäſſer erſcheint in der Bibel unter verſchiedenen



Namen. Im A. T. heißt es „Meer Kinneret“ oder „Kinnerot“ (4 Moſ. 34, 11; 5 Moſ. 3, 17; Joſ. 12, 3 u. ſ. w.), See Genneſar (1 Makk. 11, 67); im N. T. „Meer von

Galiläa“ (Matth. 4, 18), „Meer von Tiberias“ (Joh. 21, 1) oder „See Genneſareth“ (Luk. 5, 1). Unter letzterm Namen wird es auch von außerbibliſchen Schriftſtellern des Alterthums, wie Joſephus, Strabo u. a., erwähnt. Der Ausdruck Kinnêrêt hängt mit Kinnór, Laute, zuſammen und bezieht ſich auf die Geſtalt des Felsbeckens, in deſſen Tiefe, 625 Fuß unter dem Niveau des Mittelländiſchen Meeres, der $5\frac{1}{2}$ Stunden lange und $1\frac{1}{2}$—$2\frac{1}{2}$ Stunden breite See eingebettet iſt. Genneſareth aber nannte man dieſen nach der am Weſtufer liegenden Ebene Genneſar.

Wollen wir von der Jordanmündung aus längs dem Saum des Waſſers den See umkreiſen, ſo haben wir, uns oſtwärts wendend, zunächſt eine glatte Ebene zu durchſchreiten, die hier der Fluß in der Länge von mehr als einer Stunde und der Breite von 40 bis 50 Minuten angelegt hat, einen äußerſt fruchtbaren Landſtrich (Batiha von den Arabern genannt). Weizen, Hirſe, Gerſte, Gurken und Melonen gedeihen da in üppigſter Fülle, indem mehrere Bäche während des ganzen Jahres mit einer reichlichen Menge Waſſer den ſchweren Lehmboden durchtränken. Durch das oſtwärts aufſteigende Hochufer des Dſchaulanplateau gegen die kalten Nordoſtwinde geſchützt, dafür dem warmen, feuchten Südweſt offen, bringen die hieſigen Gärten das früheſte Gemüſe hervor, welches auf dem Markt von Damaskus erſcheint. Die Ebene zieht ſich von der Jordanmündung aus in oſtſüdöſtlicher Curve längs dem Waſſer hin. Von dem Punkt an, wo ſie aufhört, nimmt das Ufer eine ziemlich gleichförmige ſüdliche Richtung an, um nach etwa vier Stunden direct weſtlich umzubiegen. Südwärts von der Ebene Batiha rückt die mehr oder minder ſteile, 1000—2000 Fuß über den Spiegel des Sees ſich erhebende, felſige Halde des Hochufers näher zum Strand, nur noch Raum für ein ſchmales, ebenes Geſtade gewährend, über welches einſt die Römer eine Straße geführt bis nach Gergeſa am Ausgang des Wadi Semach. Durch dieſe Schlucht geht heute noch vom See aus ein Weg nach dem Hauran hinauf, Derb Haurân von den Arabern genannt, ſodaß Gergeſa — nunmehr blos eine Ruine mit dem verſtümmelten Namen Gerſa — der Natur ſeiner Lage nach ein wichtiger Stapelplatz des Oſtufers geweſen ſein muß. Die Bedeutung des Ortes mochte noch dadurch erhöht werden, daß in ſeiner Umgebung heiße, ſtark riechende Schwefelquellen aus dem Felſen hervorſprudeln. Ganz in der Nähe findet ſich auch die einzige Stelle vom geſammten Oſtufer, wo die ſteile Halde unmittelbar in den See abſtürzt; hier allein wird es anſchaulich, wie eine Heerde Schweine in paniſchem Schrecken über den Abhang hinunterrennend durch die Wucht ihrer eigenen Bewegung rettungslos in die Tiefe geriſſen werden konnte (Matth. 8, 28—32); vgl. die Mittheilungen des genauen und umſichtigen Beobachters Thomſon in The land and the book (2 Bde., Boſton 1860). Südwärts von dieſer Stelle ſetzt ſich nämlich die kleine Strandebene fort, bis zum Ausgang des Sees breiter und breiter werdend. Einen intereſſanten Anblick gewähren die Schichten des hohen Felſenabhangs, indem man deutlich ſieht, wie über das Gebilde einer frühern Schöpfung ungeheuere Maſſen vulkaniſchen Geſteins ſich gewälzt haben, vor allem aus Baſalt, der auch hier wie anderwärts ſeltſame groteske Geſtaltungen zeigt und mit dem Schein menſchlicher Kunſt in rohen Säulenformen ſpielt. Die compacte Felsmaſſe iſt übrigens an verſchiedenen Stellen von tiefen Schluchten zerklüftet, wie vom erwähnten Wadi Semach, Schluchten, durch welche die Regenwaſſer des weſtlichen Dſchaulan nach dem See hinunterrauſchen, während das öſtliche Gebiet zum Netz des Jarmuk gehört (ſ. die Abbildung).

Im Süden öffnen ſich die Berge. Wir ſchreiten über das faſt eine Stunde breite Thal des Jordan, der im ſüdweſtlichen Winkel dem Seebecken entſtrömt, ſodaß wir erſt am Fuß der weſtlichen Bergkette über ſeine blauen Fluten ſetzen können. Wir folgen von da einem ſchmalen Pfad, der ſich zwiſchen dem See und dem Abfall des Tafellandes Ard el-Hamma hinzieht, in nordnordweſtlicher Richtung. Die ſteile Bergwand zur Linken beſteht ihrer Hauptmaſſe nach aus Kalkfelſen; doch hat von Nordweſten her ein mächtiger Baſaltgang bis zum Ufer ſich Bahn gebrochen und netzartig ſich in dem muſcheligen Kalk verzweigt. Da und dort treten wir auch über Baſaltgerölle hin. Zum weitern Zeichen, daß wir hier wie am Oſtufer auf vulkaniſchem Boden uns befinden, dient die heiße Quelle Hammâm, eine kleine halbe Stunde ſüdwärts von Tiberias. Wie das Waſſer aus dem Boden quillt, iſt es ſo heiß, daß niemand die Hand darin halten kann. Es riecht gleich dem von Gergeſa ſtark nach Schwefel und iſt von äußerſt ſalzigem Geſchmack. In der That hat auch die chemiſche Analyſe ergeben, daß es ſehr viel Chlornatrium, daneben

noch andere Salze in geringerer Menge enthält. Vom ſüdlichen Ausgang des Sees an durchſchneidet auf einer Strecke von $2\frac{1}{2}$ Stunden kein Wadi die Thalwand, die meiſt bis in die Mitte hinauf Spuren von Vegetation zeigt und von da als ſenkrechte nackte Felsrinne auf den See herunterſchaut, mit ihrem oberſten Rand 1000—1200 Fuß über dem Waſſerſpiegel erhaben. Der Weg führt bald hart am Waſſer hin, ſodaß der Schaum der Wellen ihn beſpritzen kann; bald hält er ſich 30—40 Fuß über demſelben und bietet über die weite glänzende Waſſerfläche eine überaus maleriſche Ausſicht. Während den Meromſee größtentheils Moräſte umgeben, ſchimmert hier faſt überall feiner weißlicher Sand (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 10, 7) dem Strand entlang und hübſch geformte Muſchelchen von bräunlicher Farbe oder weißen und violetten Streifen liegen zu Tauſenden auf den angeſchwemmten Sandſchichten zerſtreut.

Die erſte Thalöffnung, welche wir von Süden herkommend erreichen, wird durch Ain el-Barideh gebildet; doch bald danach gelangen wir an den Eingang einer von den Bergen halbkreisförmig umſchloſſenen Uferebene, die etwas mehr als eine Stunde in die Länge und 20 Minuten in die Breite ſich ausdehnt, es iſt die Landſchaft Genneſar oder Genneſareth (Mark. 6, 53; Matth. 14, 34; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 10, 8), heutzutage el-Ghuweir, das kleine Ghor genannt. Zahlreiche Bäche durchrieſeln dieſelbe, von denen mehrere Zweige des einen mächtigen Rabadijehbaches ſind. Dieſer Bach tritt von Weſten her in die Ebene ein, während von Nordweſten der Leimuny im Frühling und Sommer einen reichen Strom in die Niederung bringt und in der Südweſtecke der Wadi Hamâm, jenes durch ſeine Räuberhöhlen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 16, 4. 5) berühmte Thal, ſeine Waſſer in die Ebene hinausſtrömen läßt. Vom Ausgang dieſes Wadi nach Norden uns wendend, kommen wir nach wenigen Minuten zu einer im el-Ghuweir ſelbſt entſpringenden Quelle, des Ain Mudawarah. Da aber, wo im Norden ein ins Waſſer hinausragendes Vorgebirge die Ebene ſchließt, ganz nahe dem Strand, quillt das Waſſer des Ain et-Tin hervor, einer ſehr reichen Quelle. Damit jedoch alle Theile von Genneſar bewäſſert werden könnten, hatte man an eben dieſem Vorgebirge entlang einen Kanal aus dem Felſen gehauen, der einſt Waſſer von dem weiter nördlich liegenden großen Quell Tabigha nach der Ebene leitete. Welch ein Reichthum der Vegetation mußte ſich auf dieſem Strich Landes entwickeln bei der faſt tropiſchen Sommerhitze und der Fülle erquickenden Waſſers! In der That muß ſich hier nach der Schilderung des Joſephus zur Zeit Jeſu und der Apoſtel eine wunderbare Pracht und Mannichfaltigkeit pflanzlichen Lebens entfaltet haben. „Wegen der üppigen Fruchtbarkeit", ſchreibt er, „kommt da jedes Gewächs fort. In unzähliger Menge wachſen die Walnußbäume, welche der Kühle bedürfen, neben Palmen, die nur in der Hitze gedeihen, neben Feigen- und Olivenbäumen, denen eine gemäßigtere Temperatur zuſagt. Es iſt wie ein Wettſtreit der Natur, das Widerſprechende auf einem Punkt zu vereinen, wie ein ſchöner Kampf der Jahreszeiten, deren jede für ſich das Land in Anſpruch nimmt. Der Boden bringt die verſchiedenen Obſtarten nicht nur einmal im Jahr hervor, ſondern zu den verſchiedenſten Zeiten. Die königlichen Früchte, Weintrauben und Feigen, liefert er zehn Monate lang unausgeſetzt, während die übrigen das ganze Jahr hindurch neben ihnen heranreifen" (Joſephus, a. a. O., III, 10, 8). Auch die Rabbinen wiſſen von den herrlichen Früchten, der Genneſargärten zu erzählen. Die ſchon Joſephus auffallende Verſchmelzung der Zonencontraſte iſt durch das ungleiche Niveau der Ebene bedingt, die ſich gegen Weſten ſanft aufwärts zieht und in ihren höher gelegenen Theilen den kühlen Nordweſt- und Nordwinden ausgeſetzt iſt. Heutzutage erſcheint die geprieſene Ebene menſchenarm und das Auge kann ſich darum nicht mehr an jener Vegetation erquicken, welche nur der Fleiß und die Umſicht des Landmanns in ſolcher Herrlichkeit zu erhalten vermochten; aber die dichten Gebüſche von Oleander mit den ſchönen rothen Blüten, das hochgewachſene Gras, die von Dornen und Diſteln ſtrotzende Wildniß, das alles bezeugt die ungewöhnliche Fruchtbarkeit des weſentlich aus zerſetztem vulkaniſchen Geſtein beſtehenden Bodens.

Die im allgemeinen nördliche Richtung des Ufers neigt ſich von Tiberias an mehr und mehr nach Nordweſt, bis ſie am Eingang von el-Ghuweir wieder direct nördlich einlenkt, um der ganzen Ebene entlang ſich gleich zu bleiben. Sind wir aber einmal auf dem Boden jenes alten ſchmalen Felſenkanals um das Vorgebirge herumgegangen, das der Quelle Ain Tabigha gegenüberlagert, ſo führt uns der Pfad am Saum des Waſſers hin nordöſtlich in flachem Bogen nach der Mündung des Jordans. Ain Tabigha

quillt nicht weit vom Ufer entfernt aus der Erde hervor, iſt aber ein außerordentlich mächtiger Quell klaren ſalzigen Waſſers, der unter ſtarkem Rauſchen reißenden Laufs nach dem See hinſtrömt. Ehe er ſein Ziel erreicht, zertheilt er ſich übrigens in mehrere Arme, mit dichtem Schilf und Geſträuch faſt rings umgeben. Der Uferabhang hat nordwärts von dem Vorgebirge ſeine Steilheit verloren. Sanft geſchweifte Hügel begleiten die Strandebene, die ſich bei Tellhum zu einem ſtumpfen Vorſprung ausweitet. Der freundliche grüne Frühlingsſchmuck dieſer Höhen fällt der ſommerlichen Hitze raſch zum Opfer, denn ſie entbehren, wenigſtens heutzutage, alles Baumwuchſes. Abhang und Ebene, von ſchwarzbraunem Baſaltgeſtein reichlich überſäet, nehmen dann zumal einen beinahe düſtern Charakter an.

Nach Lynch hat der Boden des Sees die Form eines concaven Beckens und ſenkt ſich bei ſeiner größten Tiefe 165 Fuß unter den Waſſerſpiegel, der ſich übrigens begreiflicherweiſe nach der Jahreszeit um einige Fuß ändert. Wenn der Schnee am Hermon oben im Monat April ſchmilzt und dazu noch ein reichlicher Spätregen tritt, überſchreitet das Waſſer ſeine gewohnten Ufer und dringt bis in die Gaſſen von Tiberias hinein. Joſephus rühmt die Süßigkeit und Trinkbarkeit deſſelben, weil es weicher als Fluß- oder Quellwaſſer ſei, dazu beſtändig kühl, trotzdem, daß bei dem breiten Spiegel der See eine ſtarke Inſolation erleidet. Wenn in Sommernächten die Uferbewohner daſſelbe der freien Luft ausſetzen, werde es kalt wie Schnee. Wir fanden an dem Waſſer keine ungewöhnlichen Eigenſchaften, außer einem leiſen Salzgeſchmack, der aber leicht erklärlich im Hinblick auf die Menge ſalzigen Waſſers, das vom Weſt- und Oſtufer in den See ſtrömt. In ſeinem Schos birgt er von alters her einen großen Reichthum an Fiſchen. Jene wunderhaft groß erſcheinenden Fiſchzüge, von denen die evangeliſche Tradition berichtet, knüpfen an thatſächliche Verhältniſſe. „Die Dichtigkeit der Fiſchſchwärme in dieſem See", bemerkt der Naturforſcher Triſtram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 285), „iſt für den, welcher nicht Zeuge davon geweſen, faſt unglaublich. Häufig bedecken dieſe Schwärme einen Morgen und noch mehr von der Oberfläche, und wenn die Fiſche langſam in Maſſe ſich fortbewegen, mit ihren Rückenfloſſen über die Oberfläche tauchend, ſind ſie dermaßen dicht ineinander gedrängt, daß es den Anſchein gewinnt, als ob ein heftiger Regenſchauer auf den Waſſerſpiegel plätſchere." Schon dem Joſephus war es im weitern nicht entgangen, daß der See Fiſcharten beherberge, die man in benachbarten Gewäſſern nirgends findet. In dieſer Beziehung gewährt der Genneſarethſee auch dem Naturforſcher ein beſonderes Intereſſe, inſofern er das nördlichſte Gewäſſer iſt, das noch Fiſcharten der ſüdlichen Hemiſphäre aufweiſt. Daß er verſchiedene Species Nilfiſche enthält, haben neuere Forſcher wiederholt beobachtet. Und wenn Joſephus berichtet, daß es in einer Quelle, welche die Ebene Genneſar bewäſſerte, Nilfiſche gegeben, ſo hat Triſtram ſolche in der That wiedergefunden in der ſogenannten runden Quelle Ain Mudawarah (Triſtram, a. a. O.).

Gewaltige Stürme brauſen zuweilen durch die Schluchten des Dſchaulanplateau über den tiefeingebetteten See daher und es brechen überaus heftige Winde oft ganz plötzlich los, wenn der Himmel vollſtändig klar iſt. So kann der Schiffer ahnungslos ein Spiel der wild aufgeregten, hochgehenden Wogen werden. (Vgl. die auf wiederholte Beobachtungen geſtützten Ausſagen von Thompſon (a. a. O., S. 374 fg.). Die Erinnerung an dieſe unberechenbaren, bei vollem Sonnen- oder Sternenglanz losbrechenden, aber auch unvermuthet raſch wieder aufhörenden Stürme klingt in der evangeliſchen Ueberlieferung wieder (Mark. 4, 35—41; Luk. 8, 23).

Wegen ſeiner tiefen Depreſſion unter Meer beſitzt das Seethal eine hohe Durchſchnittstemperatur, zufolge deſſen im Sommer die Hitze bisweilen faſt unerträglich wird und in der kühlern Jahreszeit die feuchte Wärme bösartige Fieber erzeugt. Dafür eignet allerdings, wie wir geſehen, den Seeufern eine mannichfaltigere Vegetation als den höher gelegenen Landesgegenden.

Heilige Erinnerungen geben dem See für das chriſtl. Auge einen unvergleichlichen Reiz, ein Maß von Anmuth, das er an ſich keineswegs beanſpruchen könnte. Seine Ufer entbehren im ganzen allzuſehr der maleriſchen Formen, der mannichfaltigen Gliederung und plaſtiſchen Contraſte, der kühnen, lothrechten Felſenwände und ſchroffen Riffe, wodurch die Umgebung des Todten Meeres jene wunderbare ernſte Majeſtät gewinnt. Zumal das Oſtufer des Sees hat ein äußerſt plumpes Ausſehen, indem das baumloſe einförmige

Dſchaulanplateau in ganz flacher Linie hier ſich abgrenzt. Da und dort deckt ein Streifen Grün die Felſen, aber meiſtens liegen ſie nackt zu Tage. Ungleich anmuthiger erſcheint allerdings das weſtliche Ufer. Der Höhenkranz, welcher die Ebene Genneſar umzieht, müßte überall als landſchaftliche Schönheit geprieſen werden. Auch wollen wir nicht vergeſſen, daß im Hintergrund des Bildes der Hermon aufſteigt, deſſen Kuppen, einen großen Theil des Jahres hindurch von ſchimmernden Schneefeldern bedeckt, in großartiger Pracht vom dunkeln Blau des Himmels ſich abheben. Doch bei alledem würde man die Herrlichkeit eines Garda- oder Vierwaldſtätterſees beim „Meer Galiläas" vergebens ſuchen.

So ſtill und einſam heutzutage daſſelbe daliegt, ſo reich belebt war es zu Chriſti Zeit. An beiden Ufern, beſonders aber am weſtlichen, erhob ſich eine Reihe ſehr volkreicher Ortſchaften, die entweder heutzutage ganz verſchwunden ſind oder gegenüber dem einſtigen Wohlſtand nur eine kümmerliche Exiſtenz friſten. Unweit vom Ausfluß des Jordans traf der Wanderer, am rechten Ufer hinziehend, das feſt gelegene Tarichäa, das in den Tagen der Apoſtel an 40000 Einwohner zählte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 10, 10; „Alterthümer", XIV, 7, 3). Fünfviertel Stunden weiter nördlich folgte die Reſidenz des Herodes Antipas, Tiberias, gegenwärtig der einzige Ort am See von einiger Bedeutung, indem er immer noch mehrere Tauſend Einwohner zählt; weiterhin in dem kleinen Ghor Magdala (ſ. d.), durch das Andenken an Maria Magdalena geweiht, und Bethſaida (ſ. d.), jenſeit des Vorgebirges vermuthlich Chorazin (ſ. d.) und auf dem erwähnten ſtumpfen Ufervorſprung der ſtattliche Flecken Kapernaum. Am Oſtufer lagerten die feſten und bedeutenden Ortſchaften Hippos und Gamala, ferner Gergeſa und etwas weiter landeinwärts das im A. T. genannte Aphek. Hunderte von kleinern und größern Schiffen durchfurchten das Gewäſſer; wagten doch die Juden bei Tarichäa dem Veſpaſian eine Art Seeſchlacht zu liefern (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 10, 1). Mehrere Jünger hatten früher dem Fiſcherberuf obgelegen und das Geſchäft, wie es ſcheint, ſchwunghaft betrieben, da ſie mit Schiffen und großen Netzen ausgerüſtet waren, auch zur Nacht auf den Fang ausgingen und gedungene Arbeiter beizuziehen pflegten (Mark. 1, 16—20; Luk. 5, 5). Die Reſidenz des Königs Antipas in Tiberias, diejenige des Philippus im benachbarten Bethſaida Julias, die Fruchtbarkeit der Gegend, der lebhafte Tranſitverkehr, der über das Weſtufer ſeinen Weg nahm, das alles mußte zu einem reichen und vielbewegten Volksleben am See mitwirken. Gewiß mit weiſer Abſicht iſt Jeſus aus dem einſamen Nazareth weggezogen und hat hier ſeinen Hauptaufenthalt genommen. Bei der genügſamen Lebensweiſe und der Leichtigkeit, ſich den nöthigen Unterhalt zu erwerben, fanden die Anwohner des Sees Zeit genug, bei jeder Gelegenheit in großer Schar ſich um den bewunderten Rabbi aus Nazareth zu ſammeln, ja ſtundenweit ihn zu begleiten oder auch aufzuſuchen (Mark. 4, 1; 6, 31—34 u. ſ. w.). Vgl. Tobler, Bibliographia geographica Palaestinae [Leipzig 1867]. Furrer.

Gallier, ſ. Galatia.

Gallim, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin, nördlich von Jeruſalem, nahe bei Anathoth (1 Sam. 25, 44; Jeſ. 10, 30). In der Stelle Joſ. 15, 59 erwähnen die LXX auch ein Gallim auf dem Gebirge Juda als zum Stamm Juda gehörig. Kneucker.

Gallio (Γαλλίων) war nach Apg. 18, 12 Richter des Apoſtels Paulus in deſſen Streit mit der korinthiſchen Synagoge und ermöglichte durch ſeine Entſcheidung als Proconſul den längern Aufenthalt des Apoſtels in Korinth, von wo die Juden ihn hatten vertreiben wollen. Der Mann, der in dieſer erfolgreichen Weiſe ſich um die Sache der Chriſten in Achaia verdient machte, hieß urſprünglich Annäus Novatus und war der Sohn des Ritters und Rhetors M. Annäus Seneca in Corduba und deſſen Gattin Helvia, alſo Bruder des berühmten Philoſophen L. Annäus Seneca und des Geographen L. Annäus Mela. Der Vater dieſer drei bedeutenden Männer war ein von den Schriftſtellern der erſten Kaiſerzeit hochgeſchätzter Rhetor, die Mutter Helvia eine vielgeprüfte, von den Söhnen innig verehrte Dulderin (vgl. Seneca, Troſtſchrift an ſeine Mutter Helvia). Einer ſolchen bevorzugten Familie angehörig, war Annäus Novatus mit ſeinen beiden jüngern Brüdern vom Vater ſorgfältig erzogen worden, und wir beſitzen noch die vom Vater M. Annäus Seneca zum Zweck der redneriſchen Bildung ſeiner Söhne veranſtaltete Sammlung von Schulreden, in welchen Vorträge der namhaften Rhetoren über die üblichen Themata der Rhetorik von ſeiner Hand zuſammengeſtellt ſind (M. A. Seneca, Controversiae und Epitome ex l. controv.). Vom Vater wohl vorbereitet kamen die Söhne

nach Rom, wo Annäus Novatus ſich die Liebe des angeſehenen, auch von Quintilian gerühmten Rhetors L. Junius Gallio erwarb. Derſelbe adoptirte ihn und ſeitdem hieß der älteſte Sohn des ältern Seneca: Junius Annäus Gallio. Mit ſeinem Bruder Seneca verband ihn ein inniges Freundſchaftsband. Derſelbe hat Gallio zwei Schriften, die „Vom ſeligen Leben" und die „Vom Zorn", zugeeignet. Menſchenfreundlichkeit war nach Seneca's Zeugniß der Grundzug an Gallio's Charakter, was der Philoſoph mit den warmen Worten anerkennt: „Nemo mortalium uni tam dulcis est quam hic omnibus".

Unter Kaiſer Claudius traf die begabten Brüder, die bis dahin am Hof ausgezeichnet worden waren, kaiſerliche Ungnade. Im erſten Jahr ſeiner Regierung verbannte Claudius den Seneca, weil ihn Meſſalina der Liebſchaft mit des Kaiſers Nichte Julia bezichtigte, nach der Inſel Corſica, von wo er erſt durch Agrippina, als Pädagog für den nachmaligen Kaiſer Nero, zurückberufen ward. Damit ſcheint auch Gallio wieder zu Ehren gekommen zu ſein. Er ward Conſul, verließ aber nach Ablauf ſeines Conſulats die Hauptſtadt, um vom Bluthuſten, der ihn befallen hatte, auf einer Seereiſe und durch einen Aufenthalt in Aegypten ſich zu erholen (Plinius, XXXI, 33). Gegen Ende der Regierung des Claudius wurde er Proconſul der dem Senat zurückgegebenen Provinz Achaia. Gerade in dieſer Zeit nun geſchah es, daß im Ghetto in Rom über die Frage des erſchienenen Meſſias Streitigkeiten ausbrachen. Aufgehetzt von „Chreſtus", ſagt Sueton (Claud. 25), machten die Juden fortwährend Unruhen, weshalb der Kaiſer — wie aus Vergleichung der Nachrichten ſich ergibt — die Unruhſtifter aus Rom vertrieb, den übrigen aber die Zuſammenkünfte in den Synagogen, von wo die Streitigkeiten ausgegangen waren, verbot (Dio Caſſius, LX, 6). Dieſelben Aufregungen aber, welche damals den ruheliebenden Claudius in Rom gegen die Juden verſtimmt hatten, übertrugen ſich nun nach dem Amtsſitz Gallio's, nach Korinth. Aus Rom ausgewieſen war ein zu Chriſtus bekehrter Jude, Aquila, aus Pontus, mit ſeinem Weib Priscilla nach Korinth gekommen (Apg. 18, 2), wo er im ſelben Sinn, wie in der Hauptſtadt, thätig war. Er war ſeines Handwerks ein Zeltweber, das heißt, er fertigte aus ſchmalen Woll- oder Haarlitzen jenen, nach dem Hauptfabrikort Tarſus in Cilicien „Cilicium" genannten, geflochtenen Stoff, den man zu Zelten, Pferdedecken, Schutztüchern u. dgl. brauchte. Mit ihm fand ſich ein von Macedonien her nach dem Iſthmus gekommener ciliciſcher Chriſt, der Apoſtel Paulus, zuſammen, der ein Genoſſe der gleichen Zunft und ein Anhänger des gleichen Glaubens war. Er wohnte bei Aquila, arbeitete mit ihm und beide vertraten die meſſianiſche Botſchaft in der Synagoge. Timotheus und Silas, die Paulus aus Macedonien nachzog, verſtärkten die Partei der Chriſten, die von da an im Hauſe eines gewiſſen Titus Juſtus, das dicht an die Synagoge ſtieß, ſich zu verſammeln pflegten. Viele Juden, darunter ſelbſt der Synagogenvorſteher mit Namen Criſpus, traten zu ihr über, und das vermuthlich reizte die Leidenſchaft der Juden ſo ſehr, daß ſie die kleine chriſtl. Gemeinſchaft überfielen und den Apoſtel Paulus vor den Stuhl des Proconſuls ſchleppten, um von demſelben Beſtrafung des Tarſers wegen Uebertretung des jüd. Geſetzes zu verlangen. Da den Juden Religionsübung nach ihrem Geſetz zugeſtanden war, konnten ſie ſich dem Glauben hingeben, Paulus werde wegen Verletzung des jüd. Geſetzes zur Rechenſchaft gezogen werden können. Noch ſcheinen ſie ſich nämlich nicht entſchloſſen zu haben, die Verkündigung des erſchienenen Meſſias als einen Abfall vom Judenthum anzuſehen, denn ſonſt hätten ſie wohl auf Verbreitung eines nicht zugelaſſenen Cultus, einer religio illicita geklagt, was freilich für alle Verführten ſchärfere Strafen nach ſich ziehen mußte. So konnte Gallio den Conflict zwiſchen Juden und Chriſten als das betrachten, wofür er auch von den Gerichten der Hauptſtadt angeſehen worden war, als einen Streit innerhalb der jüd. Gemeinde „über Lehre, Namen und Geſetz", der von der Synagoge ſelbſt auszutragen ſei. Da er aber von Natur zur Milde neigte, ging er nicht ſo weit als der Prätor der Hauptſtadt; er wies die Urheber des Streits nicht aus, verbot auch weder Juden noch Chriſten ihre Zuſammenkünfte, ſondern begnügte ſich, die Klage von ſeinem Forum abzuweiſen, da zu ihrer Entſcheidung die Synagoge ſelbſt zuſtändig ſei, ſonſt aber weder der Thatbeſtand eines bürgerlichen Vergehens, noch eines Verbrechens vorliege (Apg. 18, 15). Da nun die Juden in ihrer bekannten Hartnäckigkeit den Platz nicht räumen wollten, wurden ſie mit Gewalt hinweggedrängt, und der griech. Pöbel, des Spectakels froh, ergriff unter den Augen des Proconſuls den Synagogenvorſteher Soſthenes und mishandelte ihn im Prätorium, ohne daß Gallio ſich ſeiner angenommen hätte.

Mit dieſer Niederlage war der Widerſtand gebrochen. Die Gemeinde in Korinth, an der Paulus, Aquila, Silas, Timotheus, Apollos, kurz alle bedeutenden Wanderlehrer der apoſtoliſchen Zeit gearbeitet haben, gewann bald einen anſehnlichen Anhang und von ihrem innern Treiben und Leben geben die Korintherbriefe (ſ. d.) ein ſehr eingehendes Bild. — Die Grüße beider Schreiben zeigen uns auch, daß raſch in der ganzen Provinz Gallio's chriſtl. Gemeinſchaften gegründet worden ſind. Die Entſcheidung Gallio's ſelbſt repräſentirt eine Auffaſſung des Chriſtenthums, wie die röm. Behörden ſie nur in einer Zeit geltend machen konnten, in der es zu einer Auseinanderſetzung zwiſchen Juden und Chriſten vor der Oeffentlichkeit noch nicht gekommen war. Die in Rom unter Nero neu entſtehende Gemeinde konnte nach zehn Jahren ſchon nicht mehr in gleicher Weiſe als jüd. Secte gelten.

Gallio ſelbſt erlebte, wie Paulus, den Regierungswechſel des Jahres 54 in Korinth. Agrippina vergiftete damals ihren Gemahl durch ein Gericht von Pilzen, nach andern durch einen mit Gift getränkten Kürbisbecher, worauf der Stiefſohn Nero dem Vorgänger göttliche Ehren bewilligte. Die beiden Söhne des M. Annäus Seneca wetteiferten nun in Witzreden über den aus dem Speiſeſaal unter die Götter verſetzten Claudius. Seneca ſchrieb eine „Apokolokynthoſe", d. h. eine „Verkürbiſſung" des Claudius; Gallio meinte, der Kaiſer ſei an Haken in den Himmel gezogen worden, weil man mit Haken die Leichen der Verurtheilten zu den Gemonien zu ſchleifen pflegte. Unter ſolchen Auſpicien begann der ſiebzehnjährige Nero ſeine Laufbahn, indem er vor Volk und Senat Reden ablas, welche Seneca ihm verfertigt hatte. Mit Seneca's und Burrus' Hülfe beſeitigte Nero auch das Regiment ſeiner Mutter Agrippina, worauf Seneca nun ſelbſt mit Burrus die Regierung übernahm. Sein Bruder Mela, Vater des berühmten Dichters Lucanus, wurde der Sachwalter für die Privatgeſchäfte Nero's, in welcher Stellung er koloſſale Reichthümer erwarb (Tacitus, Ann., XVI, 17), und nun ſcheint auch Gallio unter die Lenker des röm. Reichs eingetreten zu ſein. Wenigſtens finden wir ihn im fünften Jahr des neuen Kaiſers in Rom (Dio Caſſius, LXI, 20. 21). Der ehemalige Proconſul Achaias machte hier den Herold bei den Theatervorſtellungen des Nero, während Seneca und Burrus dem kaiſerlichen Declamator als Einbläſer zur Seite ſtanden. Nochmals kreuzt ſich hier Gallio's Weg mit dem des Apoſtels Paulus, indem kurz vor Ermordung des Burrus (im Frühjahr 62) Paulus als Gefangener in Rom eingebracht ward. Eine alte chriſtl. Legende führt Paulus hier mit Seneca zuſammen, auf Grund welcher Sage man im Mittelalter ſogar eine Correſpondenz des Paulus und Seneca untergeſchoben hat. Jedenfalls waren Gallio und Seneca noch nicht vom Hof ausgeſchloſſen, als Nero den Brand der Stadt veranlaßte und dann die Chriſten, denen Gallio zuerſt in Korinth begegnet war, als Urheber des Frevels bezichtigte. Den Eindruck, den die furchtbaren Verfolgungen der Chriſten auf Seneca machten, hat dieſer im 14. Brief ſeiner Werke niedergelegt, zu einer Zeit, in der er ſich ſelbſt anſchickte, Nero's Opfer zu werden. Die Ahnung erfüllte ſich raſch. Im J. 64 wurde zuerſt Gallio's und Seneca's Neffe, Lucanus, der Sohn Mela's, getödtet, angeblich weil er in die Verſchwörung Piſo's verwickelt ſei, in der That, weil der ungeheuere Erfolg, den ſein Epos Pharſalia gehabt hatte, die Eiferſucht Nero's reizte (Tacitus, Ann., XV, 70). Seinem Lehrer Seneca, der in den gleichen Proceß verwickelt ward, geſtattete Nero, ſich ſelbſt zu tödten. Gallio, der im Senat um ſein Leben flehte, ward von den Vätern gegen die Creaturen des Kaiſers, welche ſeine Hinrichtung verlangten, in Schutz genommen. Dagegen folgte Mela, der Vater des Lucanus, bald darauf ſeinem Sohn in den Tod (Tacitus, Ann., XVI, 17) und unter die letzten Opfer Nero's haben wir denn auch Junius Gallio zu zählen (Dio Caſſius, LXII, 25), den alle Selbſtwegwerfung ſchließlich doch vor dem Schickſal des ganzen Hauſes, das ſich zum eigenen Unheil an Nero herangedrängt hatte, nicht retten konnte.

Daß ſchon in der älteſten Zeit die beiden Brüder Gallio und Seneca in eine gewiſſe Beziehung zum Leben Pauli geſetzt wurden, beweiſt die Legende von Seneca's Bekehrung durch Paulus, die Tertullian, Lactanz und Hieronymus kennen, und nicht minder die Thatſache, daß der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte ſich des Namens des Proconſuls entſann, der in Korinth Paulus in Schutz genommen hatte. Welche Bedeutung der Mann ſonſt etwa für die Gemeinde gehabt haben mag, daß ſie ſeinen Namen feſthielt, läßt ſich nicht mehr ermitteln; wir mußten uns begnügen, die Punkte aufzuzeigen, an denen ſein Leben ihn mit den Geſchicken des Chriſtenthums in Berührung brachte. Hausrath.

Gamaliel, eigentlich Gamliel (4 Moſ. 1, 10; 2, 20), einer der angeſehenſten Geſetzes-

lehrer (Rabbanim) zur Zeit Jesu und der Apostel, Pharisäer, der „Glanz des Gesetzes", mit welchem die Gesetzesreinheit, nach späterer Ansicht, ausgestorben war (Mischna, Sotah, IX, 15). Seine Schule soll in Jabne (Jamnia) geblüht haben, sein Ruhm strahlte von seinem Großvater Hillel aus, der Davidischen Geschlechts gewesen sein soll. Er war ein hervorragendes Mitglied des Synedriums (s. d.), und erweckt unsere Theilnahme schon dadurch, daß Paulus sein Schüler war und „zu seinen Füßen" in der reinen Lehre jüd. Ueberlieferung unterrichtet wurde (Apg. 22, 3). Unter seinen Schülern ragt auch der Bibelübersetzer Onkelos hervor. Die talmudische Nachricht, wonach erst seit seinem Tod in den jüd. Gesetzesschulen „wegen der zunehmenden Leibesschwäche" Sitzplätze für die Schüler angebracht worden wären, scheint zur Verherrlichung des großen Gesetzeslehrers erfunden. Daß er aber seiner Parteistellung nach ein Vertreter der strengen pharisäischen Grundsätze war, daran läßt die Nachricht, nach welcher der Apostel Paulus seinen ursprünglichen Gesetzesfanatismus von dessen Einfluß herleitet, der große Ruf, welcher ihm unter den gesetzeseifrigen Juden nach seinem Tod nachfolgte, und seine noch lange fast unbestrittene Autorität nicht zweifeln. Die Apostelgeschichte (5, 34 fg.) stellt ihn freilich in einem andern Licht dar. Seinem vermittelnden Einschreiten war es, ihrer Darstellung zufolge, zu verdanken, daß die wegen Häresie angeklagten Apostel vom Synedrium nicht zum Tod verurtheilt wurden (Apg. 5, 34 fg.). Er erinnerte an frühere Beispiele, wonach in sich unhaltbare und dem göttlichen Weltplan zuwiderlaufende Neuerungen ohne menschliche Dazwischenkunft wieder zusammengebrochen, und gab den Rath, auch im gegenwärtigen Fall die Sache dem Erfolg, gewissermaßen dem Gottesgericht der Weltgeschichte, anheimzustellen. Es kann demgemäß nicht auffallen, wenn die spätere Sage ihn als einen heimlichen Proselyten des Christenthums (Clem. Rom. Recognit., I, 65 fg.) betrachtet, ja sogar seinen offenen Uebertritt zum christl. Glauben vorausgesetzt hat (Photius, Cod. 171). Die Apostel hätten in der That von einem entschiedenen Anhänger Jesu nicht glücklicher vertheidigt werden können. Allein daß ein so angesehener Vertreter der strengen pharisäischen Satzung gegen sein gesetzeseifriges Collegium eine so gefährliche Opposition gemacht und die neue „Häresie" als einen Handel dargestellt habe, über welchen dem Gerichtshof einstweilen noch gar kein Urtheil zustehe, ist schon der Natur der Sache nach sehr unwahrscheinlich. Von diesem Augenblick an wäre es jedenfalls um Gamaliel's Autorität im Synedrium und bei seiner Partei geschehen gewesen. Nun enthält aber seine von der Apostelgeschichte mitgetheilte Rede außerdem offenbare Irrthümer. Der Theudas (s. d.), auf welchen er angeblich als einen Vorläufer Judas', des Galiläers, sich berufen haben soll, erhob die Fahne des Aufruhrs erst unter dem Kaiser Claudius, und sein Untergang kann (nach Josephus, „Alterthümer", XX, 5, 1), da er unter dem seit dem Jahr 44 n. Chr. ins Amt getretenen Procurator Cuspius Fadus stattgefunden, unmöglich vor das Jahr 44 fallen, wogegen Gamaliel's Rede noch unter der Regierung des Tiberius, also viel früher gehalten wurde. Hat somit Gamaliel einen Theil der überlieferten Rede sicherlich gar nicht, so hat er wahrscheinlich auch den andern Theil nicht der Ueberlieferung gemäß gesprochen, vielmehr hat der Berichterstatter, im Geist jener Zeit, die Rede frei in apologetisch christl. Interesse componirt. Damit fallen auch die Verdächtigungen des Charakters Gamaliel's dahin, wonach er aus parteiischer Feindschaft gegen die Sadducäer (Pearson, Lectiones in acta apost. [London 1672], S. 49), oder in heuchlerischer Gesinnung (Schrader, „Der Apostel Paulus" [Leipzig 1830—36], II, 43), oder in zweideutiger abwägender Klugheit (Thiersch, „Die Kirche im apostolischen Zeitalter" [1. Aufl., Frankfurt a. M. 1852], S. 72 fg.) eine mittlere Stellung zwischen Christen und Juden eingenommen haben soll. Als geschichtlich steht wol fest, daß in der Sitzung des Synedriums, in welcher es sich um die Entscheidung über das Schicksal der Apostel und die Stellung des obersten Gerichtshofs zur evangelischen Verkündigung handelte, Gamaliel aus Zweckmäßigkeitsrücksichten von den äußersten Maßregeln abmahnte und mit seiner Meinung durchdrang. Das letztere war nur dann möglich, wenn er sein Votum nicht damit motivirte, daß dem Synedrium kein Urtheil über die neue Lehre zustehe (deren Stifter soeben durch dieselbe Behörde zum Tod verurtheilt war!), sondern etwa damit, daß die Häresie durch den Tod ihres Stifters tödlich getroffen und viel zu unbedeutend sei, um die strengsten, ohnedies von der röm. Staatsbehörde schwerlich gebilligten, Maßregeln zu rechtfertigen. Der berühmte judäische Rabban blickte mit stolzer Verachtung auf die unwissenden galiläischen Sektirer. Die Vermuthung, daß er die Grundsätze der freiern alexandrinischen Theologie in sich aufgenommen, stützt sich lediglich auf

eine, keineswegs unzweideutige, Stelle der Gemara (zu Sotah, IX, 14); in der Mischna erscheint er fast durchweg als ein strenger Gesetzeslehrer. Gewöhnlich wird er als Gamaliel der „Alte", im Unterschied von seinem Enkel, Gamaliel „dem Jüngern" citirt. Sein Sohn Simon genoß ebenfalls ein bedeutendes Ansehen, das er bis in die Zeit des großen Aufstands behauptete. Vgl. Jost, „Geschichte der Israeliten" [Berlin 1828—47], III, 170 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1858], VI, 185 fg., 232 fg.; Baur, „Paulus" [1. Aufl., Stuttgart 1845], S. 35 fg.; Zeller, „Die Apostelgeschichte" [Stuttgart 1854], S. 132 fg.; Neander, „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel" [4. Aufl., Hamburg 1847], I, 74 fg. Schenkel.

Gareb. 1) Einer der Helden David's (2 Sam. 23, 38), von Jether gebürtig. Wir finden heute einen Ort Jathir am Wadi Ntara in Galiläa, südöstlich von Tyrus.

2) Ein Hügel in der Nähe Jerusalems (Jer. 31, 39). Nach den Angaben bei Jeremia scheint die Anhöhe diesen Namen getragen zu haben, welche nordwestlich von der Stadt in sanfter Steigung sich hinzieht.

Gareb bedeutet übrigens Krätze, sodaß man vermuthet hat, es möchten hier die Aussätzigen gewohnt haben, die nach dem Gesetz 3 Mos. 13, 46 nicht innerhalb der Stadt wohnen durften. Furrer.

Garizim. Etwa 12 Stunden nördlich von Jerusalem erheben sich am Westsaum der fruchtbaren Ebene Mochna zwei steil aufstrebende Berge, die in ihrer Richtung von Morgen nach Abend ein enges Thal einschließen. Der südliche dieser Gebirgsstöcke hieß bei den Israeliten Garizim. Unten im Thalgrund liegt Sichem, umgeben von den üppigsten Gärten und gesegnet von der Fülle klaren, erquickenden Wassers, während die beiden Berge mit ihren dürren, fast alles Pflanzenschmucks entbehrenden Abhängen den Wanderer unfreundlich anmuthen. Doch eignet dem Garizim eine gewisse Formschönheit, indem 40—80 Fuß hohe, senkrechte und mannichfach gegliederte Felsschichten großentheils seine Stirn umgürten, da hingegen der Ebal (s. d.), obschon jäh abfallend, kühnerer Formen entbehrt und als eine unförmliche plumpe Masse gelben Kalkgesteins das Thal im Norden begrenzt, kaum daß da und dort eine schmale Terrasse an seinem Abhang der Wildniß abgerungen ist. Was aber den Garizim besonders vor dem Ebal auszeichnet, das sind die mächtigen Quellen klaren süßen Wassers, die aus seiner Hauptschlucht hervorbrechen und niederrauschend ins Thal den Gärten Sichems ein unverwelkliches Grünen und Blühen gewähren. Wenden wir uns von der obersten Quelle nach Osten, so führt uns der Pfad über eine bald breitere, bald schmalere Stufe des jähen Bergabhangs hin. Dabei kommen wir nach einigen hundert Schritten zu einem dreieckigen Felsenstück, das aus der übrigen Masse vorspringt und gleich einer natürlichen Kanzel den tiefen Thalgrund überragt, sodaß von hier ein Riesensprung uns mitten in die Stadt Sichem hinunterbringen müßte. Dieser Felsenvorsprung vergegenwärtigt uns denn auch sofort jene Scene, in welcher Jotham, Gideon's Sohn, vom Garizim aus den Sichemiten in sinnigem Gleichniß eine Strafpredigt hielt (Richt. 9, 3). Leicht konnte er von hier durch eine Felsenritze die Höhe des Berges gewinnen, um von dort nach Beer zu entfliehen (vgl. meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 244 fg.).

Der Rücken des Garizim bildet ein ziemlich breites, sanft gegen Süden sich abdachendes, sehr ungleichförmiges Plateau, das an seiner Nordostecke die höchste Erhebung besitzt. Dort steht jetzt eine weißgetünchte, weithin sichtbare mohammedanische Kapelle mitten in einem gewaltigen Trümmerhaufen, den Ueberresten eines wahrscheinlich byzantinischen Festungs- und Kirchenbaues (Sepp, „Jerusalem und das Heilige Land" [Schaffhausen 1862—63], II, 33; Robinson, „Palästina" [Halle 1841], III, 348 fg.). Etwas weiter südlich sehen wir den natürlichen Felsen zu einer ziemlich glatten, ebenen Tenne sich ausbreiten. Nach den Samaritanern ist dies die heiligste Stätte der Erde, sodaß auch heute noch keiner von ihnen sie zu betreten wagt, aber alle beim Beten ihr Antlitz nach derselben richten, wie die Juden nach Jerusalem und die Moslemin nach Mekka. Hier stand nämlich der Tempel, den einst ein Sohn des Hohenpriesters Jojada seinen engherzigen und ängstlichen Mitbürgern zum Trotz erbaut hatte. Drei Jahrhunderte später von Johannes Hyrkanus zerstört, ist er seitdem nicht wieder aufgebaut worden; aber der Platz, wo der Tempel gestanden, blieb die heiligste Anbetungsstätte der Samariter. (Betreffend die Combination von Josephus, „Alterthümer", XI, 8, 2 fg. mit Neh. 13, 28 vgl. Bertheau, „Die Bücher Esra, Nehemia und Esther" [Leipzig 1862], S. 272). Von

hier aus sieht man unmittelbar auf den Brunnen Jakob's nieder, und wer müßte bei solchem Anblick nicht bewundern, wie schön jenes herrliche Wort: „Weib, es kommt die Stunde, wo man nicht mehr auf Garizim anbeten wird" (Joh. 4, 20), in die landschaftliche Scenerie sich einfügt (vgl. Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 1).

Seit alter Zeit war bei den Israeliten der Garizim als Berg des Segens, wie der Ebal als Berg des Fluchs verehrt. Der Ueberlieferung zufolge hatten sich nämlich auf Anordnung des Mose hin, nachdem das Land von Josua erobert war, sechs Stämme am erstern aufstellen müssen, um Worte des Segens zu sprechen, und sechs am letztern, um zu fluchen, beides zur feierlichen Bekräftigung des Bundes mit Gott (5 Mos. 27, 12 fg.; Jos. 8, 33 fg.). Der Garizim war für die Segensworte bestimmt worden als der Berg, der zur Rechten lag, wenn man gegen die aufgehende Sonne schaute, wie man immer that bei Feststellung der Himmelsgegenden. Die rechte Seite bedeutet aber nach uraltem Symbolismus die glückliche, segenbringende; wird doch im Hebräischen das Wort Jamín die rechte Hand geradezu auch im Sinn von Glück gebraucht (1 Mos. 35, 18). Diese einfache und allein angemessene Erklärung hat, wie es scheint, bisjetzt noch kein Bibelausleger aufgestellt. Uebrigens, wenn Josephus („Alterthümer", XI, 8, 2) sagt, der Garizim sei der höchste Berg in Samarien, so ist das unrichtig, indem nach Manfell der Garizim nur 3179 Fuß mißt, der Ebal 3375 Fuß. Dasselbe Resultat lehrte uns im J. 1863 bereits der Augenschein, insofern uns nämlich der Ebal, als wir auf dem Garizim standen, theilweise die Aussicht nach Norden verdeckte. Der höchste Berg aber von Samarien wie überhaupt des südlich von der Jesreelebene liegenden Palästinas ist der Tell 'Azur bei einer Höhe von 3566 Fuß über dem Meer. Furrer.

Gärten. Weil es im Wesen des Menschen liegt, nicht im Naturzustand zu verbleiben und mit der blosen Erhaltung des leiblichen Daseins sich zu begnügen, bearbeitet er die Natur nicht nur, um ihr seinen Unterhalt abzuringen, sondern auch um sich menschenwürdige Genüsse zu verschaffen. Wir finden daher schon im höchsten Alterthum Gartenbau, der nicht nur des Erträgnisses wegen, sondern auch zur Ergötzung betrieben wird. Aus dem Lob, das Plinius der Gartenkunst der Syrer ertheilt, ließe sich schon vermuthen, daß auch deren Nachbarn, die Hebräer, Gärten bebaut haben werden, und wir finden in der That, daß bei ihnen, wie bei allen Culturvölkern des Alterthums, sowol Nutzgärten, die des Erträgnisses halber, als auch Lustgärten, die zum Vergnügen gehalten wurden, sehr beliebt waren. Nicht nur Könige hatten solche bei ihren Palästen (2 Kön. 25, 4; Pred. 2, 5; Neh. 3, 15; Esth. 1, 5), auch Bürger bei ihren Häusern (Sus. u. Dan. 4; Joh. 14, 12; Luk. 13, 19). Nach dem Talmud soll es später verboten gewesen sein, innerhalb der Stadt Jerusalem Gärten anzulegen; dafür pflegte man deren viele außerhalb der Stadtmauern, namentlich im Thal Gihon. Wie unser deutscher Name „Garten", so deutet auch der hebr. Ausdruck „Gan" auf einen umfriedeten, eingezäunten, verschlossenen Raum hin, den die Hebräer, wie wir, als Kürbis-, Gemüse-, Oel- und Obstgarten des Nutzens wegen bebauten (5 Mos. 11, 12; 1 Kön. 21, 2; Jer. 29, 5; Am. 4, 9; 9, 14). Einen eigentlichen Lustgarten nannten die Hebräer „Pardes" (Sus. u. Dan. 7; Pred. 2, 5), worin sie außer Lorber-, Nuß-, Feigen-, Granat- und andern Fruchtbäumen auch Waldbäume, wohlriechende Sträucher und Würzkräuter, als: Cypern (Alhenna), Narden, Balsam, Safran u. dgl., auch Lilien, Rosen und andere Blumen, wol auch ausländische Gewächse hegten und pflegten (HL. 4, 12 fg.; 5, 1; 6, 11; vgl. Jes. 17, 10). Man legte die Gärten gern an fließendem Wasser an oder sorgte für deren künstliche Bewässerung (4 Mos. 24, 6; Jes. 1, 30; 50, 11; Jer. 31, 12; HL. 4, 15; Koh. 2, 6; Hiob 8, 16), wie die Königsgärten bei Jerusalem bewässert wurden (2 Kön. 25, 4; Jer. 39, 4; 52, 7; Neh. 3, 15), ja es fehlte auch nicht an Wasserbehältern darin, um zu baden (Sus. u. Dan. 15; 2 Sam. 11, 2), und auch Familiengrüfte wurden in Gärten angelegt (2 Kön. 21, 18; 26; Joh. 19, 41). Der Garten war wol ein geeigneter Ort, um sein Gebet zu verrichten (Matth. 26, 39; Joh. 18, 1); in Gärten und Hainen wurde aber auch Götzendienst verübt (Jes. 1, 29; 57, 5; 65, 3; 66, 17), daher darauf bezügliche Bemerkungen vorkommen (1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 16, 4 u. a.). Zur Bearbeitung und Erhaltung der Gärten waren Gärtner und Wächter bestellt (Joh. 20, 15). Roskoff.

Gaser, s. Geser.

Gasse, s. Straßen.

Gast, Gastfreundschaft. Seit den frühesten Zeiten wurde nicht nur von Juden

und Chriſten, ſondern auch von ſolchen Heiden, welche auf verhältnißmäßig tiefer Stufe der Cultur ſtanden, die Gaſtfreiheit als heilige Pflicht und ſchöne Tugend mit größter Bereitwilligkeit geübt; auch heute noch ſind die Beduinen-Araber darauf ſtolz, und mit Freudigkeit nehmen ſie den Reiſenden bei ſich auf. Das A. T. berichtet uns viele Handlungen der Art (1 Moſ. 18, 3 fg.; 19, 2 fg.; 24, 18 fg.; 29, 13 fg.; 2 Moſ. 2, 20 fg.; Joſ. 2, 2 fg.; Richt. 13, 15; 19, 20). Man fragte dabei nicht nach Namen und Stand des Gaſtes; erſt dann, wenn man ihm alles Nöthige gegeben, erkundigte man ſich genauer nach ihm (vgl. 1 Moſ. 24, 33 fg.), da man ſich glücklich ſchätzte, einen Gaſt in ſeinem Hauſe haben zu können; und wer je einem ſolchen ungaſtlich die Aufnahme verweigerte, bewies eine durchaus unedle Geſinnung, die nur Verachtung anderer nach ſich zog. Darum geben gerade die Frommen des A. T. ſchöne Beiſpiele von Gaſtfreiheit; und Hiob (31, 32) darf ſich rühmen, daß er nie einen Fremdling auf der Straße habe übernachten laſſen, daß er ſeine Thür dem Wandersmann offen gehalten. Eine Ausnahme von dieſer ſchönen Sitte machten die Juden nur mit den Samaritanern (ſ. d.); dieſe, der herrſchenden Anſicht gemäß Nachkommen der im Heiligen Land zurückgebliebenen Kinder Iſrael und der dorthin aus aſſyr. Provinzen verpflanzten Heiden, waren durch ihre religiöſe wie politiſche Stellung den Iſraeliten verhaßt; da alſo zwiſchen dieſen und jenen das Band der Volksgemeinſchaft gelockert war, ſo vermieden auch die Iſraeliten jede Berührung mit denſelben. Sie reiſten nicht durch Samarien, wie man ebenſo von da aus lieber den längern Weg durch Peräa nach Jeruſalem wählte. Nur ſelten ging ein Jude durch Samarien (vgl. Luk. 17, 11; Joh. 4, 4 fg.).

Die Verfaſſer der neuteſt. Schriften, welche, über den Unterſchied der Nationalität erhaben, das allumfaſſende Gebot der Bruderliebe an die Spitze ſtellen (1 Kor. 13, 1 fg.; 1 Joh. 3, 10. 11. 16. 18; 4, 8. 20; 5, 1), empfehlen oft die Gaſtfreundſchaft. „Herberget gern", ruft Paulus den Römern zu (Röm. 12, 13; vgl. Hebr. 13, 2; 1 Petr. 4, 9; 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8). Gerade damals war die Ausübung dieſer Tugend oft von beſonderm Werth für den einzelnen, weil viele Chriſten, von ihrer Heimat vertrieben, in die Fremde ziehen mußten. Zwar nahmen die Chriſten alle Fremden gaſtlich in ihren Häuſern auf, beſonders aber die mit ihnen durch ein Band des Glaubens verbundenen; das wird Hebr. 13, 2 empfohlen durch die Hindeutung auf 1 Moſ. 18. 19, wo Abraham und Lot durch Uebung der Gaſtfreundſchaft der hohen Ehre des Beſuchs von Engeln gewürdigt werden; und Matth. 25, 41 fg. ſagt Chriſtus ſelbſt, daß der Mangel an thätiger Bruderliebe, die dem Gaſt die Aufnahme verſagt, hinreichend ſei zur Verdammniß, da der Liebesdienſt, den man einem Gaſt erzeigt, nicht dieſem allein, ſondern Chriſtus ſelbſt (ſ. V. 45) erwieſen wird. Daher gab es zur Ausübung der Tugend der Gaſtfreundſchaft in dem Hauſe des Bemitteltern meiſt ein beſtimmtes Local, ein Gaſtzimmer (Mark. 14, 14), wie auch z. B. bei den Hindus zur Aufnahme von Gäſten ein beſonderes Fremdenzimmer, ein Atit'hi-Schala, vorhanden iſt. Dahin wurde zu gaſtfreundlicher Aufnahme der Reiſende wol auch durch ein Empfehlungsſchreiben empfohlen (vgl. 2 Kor. 3, 1); auch bei den Heiden gab es ſogenannte Gaſtfreundſchaftsmarken, ebenſo waren ſie bei den Juden gewöhnlich.

Im Hauſe war der Gaſt unter dem Dach des Hausherrn völlig ſicher, denn dieſem war vor allem die Unverletzlichkeit ſeines Gaſtes heilig. So bittet Lot dringend die rohen Sodomiten (1 Moſ. 19, 6 fg.), ſeine Gäſte zu verſchonen, und aus der Sitte des Orients, den Gaſtfreund ſelbſt mit dem Leben zu ſchützen, erklärt ſich das Anerbieten, welches er darauf (V. 8) den ungeſtümen Drängern macht. Nur der bei feindſeligen Völkerverhältniſſen des Alterthums oft bittere Nationalhaß konnte den Todſchlag entſchuldigen, den ein von heiliger Begeiſterung für den Herrn und ſein Volk entbranntes Weib hinterliſtig an dem ausführte, der in ihrem Hauſe war (Richt. 4, 17 fg.).

Vor dem nahenden Gaſt erhob man ſich, ging ihm entgegen und begrüßte ihn (1 Moſ. 18, 2. 3; 19, 1. 2; ſ. Gruß) mit dem Friedensgruß; fürſtlichen Perſonen wurde ein beſonderer Empfang bereitet (2 Makk. 4, 22). Hierauf bat man den Gaſt, in das Haus zu kommen, um alſo von der Gaſtfreundſchaft Gebrauch zu machen (1 Moſ. 18, 3; 19, 2; 2 Moſ. 2, 20; Richt. 13, 15; 19, 20). So geſchieht es noch heute im Orient, und oft in einer Weiſe, daß es für den Reiſenden faſt beläſtigend iſt; es würde jedoch beleidigend ſein, wollte er die angebotene Gaſtfreundſchaft zurückweiſen, die oft ſogar mit großer Aufopferung ſelbſt von ärmern Leuten geübt wird. Bei den Druſen z. B., einer das Libanongebirge bewohnenden kleinen Völkerſchaft, weiſt der Hausherr jedes Bedenken

ſeines Gaſtes ſogleich mit den Worten zurück: „Gott iſt freigebig und reich, und alle Menſchen ſind Brüder.“ Daher muß der Reiſende in das Haus eintreten. Der Hausherr ſagt ihm: „Du biſt willkommen, mögeſt du oft kommen“, legt dabei die Hand des Eintretenden in ſeine eigene, weiſt ihm dann einen Platz an, fragt ihn nach ſeinem Befinden und beginnt ſo die Unterhaltung. Abraham ſelbſt gibt uns ein ſchönes Beiſpiel von der Eile, mit welcher man nun bereitwilligſt für ein entſprechendes Mahl des Gaſtes ſorgte (1 Moſ. 18, 5 fg.); er ſelbſt eilt zu der Rinderheerde, ein zartes gutes Kalb für ſeine Gäſte zu holen, und das war durchaus keine That, welche ſeinen Rang irgendwie hätte verletzen können; es iſt auch heute für den angeſehenen Beduinen keine Schande, ſich mit häuslichen Geſchäften, beſonders bei ſolchen Gelegenheiten, abzugeben; ebenſo knetet und backt Sara (1 Moſ. 18, 6), wie dies immer das Geſchäft der Frauen war (1 Moſ. 27, 17; 1 Sam. 28, 24; 2 Sam. 13, 8). Während man das Mahl bereitete, wurde den Reit- und Laſtthieren Streu und Futter im Stall gegeben (1 Moſ. 24, 25. 32). Der Gaſt erhielt zuerſt Waſſer zum Fußwaſchen, was immer der Mahlzeit voranzugehen pflegte (1 Moſ. 19, 2; 24, 32; 43, 24; Richt. 19, 21; Luk. 7, 44); daher war es auch eins der erſten Stücke der Bewirthung (1 Sam. 25, 41) und für den Reiſenden, welcher durch ſeine Sandalen nur ungenügend geſchützt war gegen den heißen Sand der Wüſte, ein dringendes Bedürfniß. Bei dem nun ſtattfindenden Mahl, wobei man wol dem Gaſt einen Ehrenplatz obenan vergönnte (Luk. 14, 8), vertheilte der Wirth die Schüſſeln, welche alle vor ihn hingeſetzt wurden. Denn es war im Alterthum nicht Sitte, daß eine ganze Tiſchgeſellſchaft aus einer Schüſſel aß. So hatte wol auch Joſeph (1 Moſ. 43, 34) eine Anzahl von Schüſſeln vor ſich ſtehen, welche er dann ſeinen Brüdern reichen ließ, wobei er dem Benjamin eine beſondere Auszeichnung dadurch gewährte, daß er ihm fünf Schüſſeln ſandte, während jeder der andern Brüder deren nur eine erhielt. Nach Herodot genoſſen auch die Könige Aegyptens bei öffentlichen Gaſtmählern und Gelagen keine andere Auszeichnung als die, daß ſie eine doppelte Portion empfingen; auch Homer erwähnt eine ähnliche Sitte, daß man Gäſte durch die Größe des vorgeſetzten Gerichts ehrte. Nach dem Eſſen wurde der Wein in genügender Menge (1 Moſ. 43, 34) in vollem Becher (Pſ. 23, 5) gereicht; denn während des Eſſens ſelbſt pflegte man weder zu trinken noch auch beſonders der Unterhaltung zu pflegen. So war es auch bei den Römern und wol auch bei den Perſern (Eſth. 5, 6). Beim Abſchied geleitete man den Gaſt (1 Moſ. 18, 16) ein Stück Wegs; auf dieſe officielle Begleitung von ſeiten der Gemeinden iſt oft hingewieſen im N. T. (Apg. 15, 3; 20, 38; 21, 5; 1 Kor. 16, 11; 2 Kor. 1, 16; 3 Joh. 6). Paulus war gewohnt ſie zu empfangen auf ſeinen apoſtoliſchen Reiſen, und hoffte ſogar bis nach Spanien von Rom aus durch einige aus der Gemeinde das Geleit zu erhalten (Röm. 15, 24). Wie bereitwillig man überall ſolch einen Liebesdienſt leiſtete, erhellt aus der Stelle 1 Kor. 16, 6, wo der Apoſtel Aehnliches von den Korinthern hofft. Daß man ſich nicht nur damit begnügte, ſeinen Gaſt zu geleiten, ſondern auch für deſſen Ausrüſtung mit den zur Reiſe nöthigen Dingen ſorgte, zeigt der Zuſammenhang der Stelle Tit. 3, 13; eine ähnliche Sitte der Griechen berichtet Homer, wonach man den Gaſt bei der Abreiſe mit Geſchenken zu entlaſſen pflegte. Grundt.

Gaſtmahle, ſ. Mahlzeiten.

Gath, einer von den fünf Vororten der Philiſtäer und zwar derjenige, welcher den Grenzen Iſraels am nächſten lag (Joſ. 13, 3; 1 Sam. 21, 10; 2 Chron. 26, 6), daher auch zur Zeit Saul's und David's dieſe philiſtäiſche Stadt mehr als alle andern in den Vordergrund der Geſchichte tritt. Wenn man vom Gebirge her den Wadi Samt hinunterging, um nach Ekron zu gelangen, kam man an Gath vorbei (1 Sam. 17, 52). Von Eleutheropolis, dem heutigen Betdſchibrin, erreichte man Gath, nordwärts reiſend, nach Euſebius in ungefähr zwei Stunden. Dieſen Angaben entſprechend ſuchen wir die Stelle der verſchwundenen Stadt auf dem Tell Zakarijeh. Dieſer ſchön geformte, ſteil anſtrebende Hügel beherrſcht den Eingang des Wadi Samt, einer der Naturſtraßen, die auch einem mit Roß und Wagen zu Feld ziehenden Heer den Aufgang ins Gebirge ermöglichten. Zahlreiche Spuren finden ſich noch, daß der Hügel einſt mit Häuſern bedeckt geweſen und auch der Abhang mit großer Mühe ſtellenweis terraſſirt worden war (vgl. meine „Wanderungen durch Paläſtina“ [Zürich 1865], S. 106 fg.). Man hat Gath ſchon in Eleutheropolis, in Tell es-Safijeh und anderwärts geſucht, aber den Angaben aus dem Alterthum entſpricht nur die von mir fixirte Stelle.

Der flüchtige David mochte in einem ſtarken Tagemarſch von Nob in Benjamin hierher gelangen zum König Achis (1 Sam. 21, 10). Die lange Gaſtfreundſchaft, welche ihm ſpäter durch dieſen König zutheil wurde, hinderte ihn als König von Iſrael keineswegs, das Eroberungsrecht auch an Gath geltend zu machen (1 Chron. 18, 1). Ohne Zweifel begnügte er ſich aber mit milder Oberherrſchaft (1 Kön. 2, 39), ſodaß ihm die Herzen ſeiner neuen Unterthanen geneigt wurden. Ja zur Zeit des allgemeinen Abfalls gaben 600 Gathitertrabanten dem greiſen König ein erhebendes Beiſpiel großherziger Knechtestreue (2 Sam. 15, 18 fg.). Wir bemerken indeß, daß einige Bibelausleger 2 Sam. 15, 18 anſtatt der Gathiter die Gibborim (Helden) ſetzen und die Ausſage von der alten Garde, die ſchon in den Tagen Saul's den David geſchützt, verſtehen (ſ. Thenius zu dieſer Stelle). Doch finden wir keine dringenden Gründe, von der Lesart des hebr. Textes abzugehen. Es fehlte den Bürgern Gaths überhaupt nicht an echtem Soldatenmuth und ihr Goliath war nicht der einzige gewaltige, hochgewachſene Krieger, der den Helden Iſraels heißen Kampf bereitete (1 Sam. 17, 23; 2 Sam. 21, 19 fg.). Rehabeam, welcher durch eine Menge von Feſtungen ſein Land zu ſchützen trachtete, umgürtete auch Gath mit neuem Bollwerk (2 Chron. 11, 8). Doch 100 Jahre ſpäter, als Joas auf David's Thron ſaß, eroberte der Syrer Haſael dieſe Grenzfeſte am Ausgang des Gebirges, worüber Joas ſo erſchrak, daß er mit ſchwerem Tribut den Frieden zu erkaufen eilte (2 Kön. 12, 17). Erſt ſeinem Enkel Uſia gelang es, den wichtigen Platz zurückzuerobern. Er weihte ihn der Zerſtörung, womit Gaths Herrlichkeit für immer in den Staub ſank (2 Chron. 26, 6). Den übermüthigen Bewohnern von Jeruſalem und Samarien ſtellte Amos das Schickſal der altberühmten Philiſtäerſtadt als warnendes Beiſpiel hin (Am. 6, 2); aber den Fluch Gottes hatte er, ſowie der ſpäter lebende Zephanja, nur noch über die vier andern Vororte der Philiſtäer zu ſprechen (Am. 1, 7 fg.; Zeph. 2, 4), nachdem die Stille des Todes über die einſt lauten Gaſſen von Gath gekommen war (2 Sam. 1, 20).

Furrer.

Gaza (ǧazzáh), die ſüdlichſte unter den fünf Vorſtädten der Philiſtäer (Joſ. 13, 3). Sie liegt auf dem breiten Rücken eines ſehr niedrigen, faſt ringsum ſanft anſchwellenden Hügels, ſodaß ihr keine große natürliche Feſtigkeit eignet. Während der Blick in der Stadt allerwärts auf die Nähe beſchränkt iſt und ihm die Sanddünen ſelbſt das kaum eine Stunde entfernte Meer entziehen, genießen wir auf dem in geringer Entfernung ſüdöſtlich ſich erhebenden vereinzelten Hügel el-Montar eine umfaſſenden Ausſicht über die weiten Oelbaumwälder nördlich und nordöſtlich von Gaza, über die Sanddünen weſtlich der Stadt bis hin zum blauſchimmernden Meer und ſüdwärts über die Grenzen des Culturlandes hinaus in die todesſtarre Wüſte (ſ. die Abbildung). Durch dieſe Ausſicht wird uns die frühe Blüte Gazas klar, ſowie deſſen unverwüſtliche Lebenskraft, vermöge deren es ſich immer wieder aus Schutt und Aſche zum bedeutenden Handelsplatz erhob. Wir ſehen die Stadt wenige Stunden von der großen Wüſte entfernt, welche die zwei alten Culturländer Paläſtina und Aegypten voneinander ſcheidet, und ſehen ſie zugleich umgeben von den fruchtbarſten Gefilden. Die von der Wüſte herkommenden Karavanen finden hier nach langem beſchwerlichem Marſch labende Früchte in reicher Fülle und die von Norden heranziehenden verſorgen ſich im Bazar der Stadt noch mit dem nöthigſten Unterhalt für die wochenlange Wanderung in der Einöde. Es begegnen ſich hier die ſeßhaften und herumſchweifenden Volksſtämme; denn im Süden und Südoſten Gazas haben die Beduinen ſeit älteſter Zeit ihre Heimat. Die geſchworenen Feinde der reiſenden Kaufleute, verſtehen ſich dieſelben gleichwol mit den Gazäern, welche ihnen die von den Handelszügen gewonnene Beute abmarkten. Gaza iſt übrigens von jeher faſt ausſchließlich eine Stadt des Binnenhandels geweſen, da es der benachbarten Meeresküſte an ſchützenden Buchten gebricht. Immerhin erzählen uns die alten Autoren von einer Hafenſtadt Gazas, Majuma, die nach dem Bericht des Antoninus Martyr (Kap. 33) noch im 6. Jahrh. n. Chr. beſtanden hatte.

Gaza zu erobern gelang den Iſraeliten, die ſo raſch unter Joſua's Führung des Gebirges Meiſter geworden, ebenſo wenig als das übrige Gebiet der Philiſter (Richt. 1, 18; nach den LXX, 3, 3). Die Sage erzählt, daß Simſon einſt die beiden Flügel des Stadtthors von Gaza ausgehoben und auf die Höhe des Berges vor Hebron, worunter vielleicht die Höhe el-Montar zu verſtehen iſt, getragen habe, und in Gaza läßt ſie auch des berühmten Helden tragiſches Geſchick ſich enden, indem er als blinder Sklave, durch Gottes

Gnade wiederum erſtarkt, den Tempel des Dagon zu Grunde gerichtet haben ſoll (Richt. 16, 1 fg., 22 fg.).

Als das Reich Iſrael nach ſchweren Kämpfen durch David ſeine größte Ausdehnung erlangt hatte, reichte es ſüdweſtwärts bis nach Gaza (1 Kön. 4, 24). Doch ſpäterhin nahmen die Philiſter wieder eine freie Stellung zu Iſrael ein. Amos flucht Gaza, weil es ſich an dem Handel mit hebr. Sklaven betheiligt (Am. 1, 6 fg.; vgl. Joel 4, 3 fg. und Hitzig's Erklärung zu der Stelle). Der König Hiskia aber ſchlug die Philiſter aufs Haupt und verheerte ihr Land bis nach Gaza (2 Kön. 18, 8). Auch Zephanja, der ältere Zeitgenoſſe des Jeremia, ſpricht den Fluch über die Stadt aus und Jeremia droht ihr mit dem göttlichen Gericht. Ihre Eroberung durch Pharao Necho ums J. 606, deren auch Herodot (II, 159) erwähnt, mochte unter den Juden wol als Erfüllung dieſer Weiſſagung angeſehen werden (Zeph. 2, 4; Jer. 47, 1. 5).

Indeß erſcheint Gaza zur Zeit der Perſerherrſchaft neuerdings als ſehr bedeutende



Stadt, verſichert uns doch Herodot (III, 5), welcher dieſelbe unter dem Namen Kadytis erwähnt, daß ſie ihm nicht viel geringer als Sardes vorgekommen ſei. Dem großen Macedonier ſetzten die tapfern Gazäer einen energiſchen Widerſtand entgegen (Curtius, IV, 6. 7; Arrian, De exped. Alex., II, 26; Plutarch, Vitae Alex. et Caes., Kap. 25; Joſephus, „Alterthümer", XI, 8, 4), ſodaß er, als ihm endlich die Eroberung der Stadt gelungen war, dieſelbe ſehr hart behandelte, wenn auch keineswegs gänzlich zerſtörte.

Wir finden Gaza zur Zeit der Makkabäer wiederum als wohlbefeſtigte Stadt, die es jedoch beim wechſelnden Kriegsglück Jonathan's immerhin vorzog, mit dem ſtreitbaren Helden einen Vertrag zu ſchließen (1 Makk. 11, 61 fg.). Da ſie aber in den Wirren, welche Syrien, Paläſtina und Aegypten während des zweiten und im Anfang des 1. Jahrh. v. Chr. ſo vielfach heimſuchten, ſich wieder auf die Seite der Feinde Judas ſtellte, umlagerte ſie Alexander Jannäus mit Heeresmacht, vermochte ſie jedoch erſt nach Verfluß eines Jahres zu erſtürmen (96 v. Chr.). Noch in den Gaſſen fand er hartnäckigen Wider-

ſtand. Viele Bürger zündeten ſelbſt ihre Häuſer an, damit die Feinde von Beute leer ausgingen, und einige tödteten ſogar Weiber und Kinder, damit dieſelben nicht als Sklaven verkauft würden. Alexander kehrte daher erſt nach Jeruſalem zurück, als er die Stadt zerſtört hatte (Joſephus, „Alterthümer", III, 13, 5). Sie mußte indeß nicht lange in Schutt liegen, da der röm. General Gabinius ſie wieder aufbauen ließ (Joſephus, a. a. O., XIV, 5, 3). Kaiſer Auguſtus ſchenkte ſie dem Herodes, nach deſſen Tod ſie aber nicht dem Sohn Archelaos überlaſſen, ſondern zur ſyr. Provinz geſchlagen wurde (Joſephus, a. a. O., XV, 7, 3; XVII, 11, 4). Sie ſcheint nun für lange Zeit einer friedlichen Entwickelung ſich erfreut zu haben, bis ſie beim Ausbruch des großen jüd. Aufſtandes in den ſechziger Jahren n. Chr. die zerſtörende Wuth der Rebellen erfahren mußte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 1). Von dieſem ſchweren Schlag bald wieder geheilt, blühte ſie jahrhundertelang als angeſehene röm. Stadt fort, ein belebter Handelsplatz, der einen Sklavenmarkt beſaß wie zur Zeit des Amos. Hartnäckig hielten die Gazäer noch am Heidenthum feſt, als rings um ſie überall das Chriſtenthum ſchon lange triumphirte, und ſie ſcheinen beſonders ihrem Hauptgott, Marna, d. i. unſer Herr, mit warmer Verehrung zugethan geweſen zu ſein (Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 793; vgl. überhaupt für die ſpätere Geſchichte Gazas Reland, a. a. O., S. 794 fg.; Ritter, „Paläſtina und Syrien", III, 61 fg.).

Im N. T. wird Gaza nur einmal beiläufig erwähnt, indem der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte (Kap. 8, 26) von der einſamen Straße redet, die nach Gaza führte.

Furrer.

Gazelle. In Paläſtina gibt es vier Antilopenarten, unter denen diejenige der Gazellen weitaus am meiſten verbreitet erſcheint und darum auch unter dem Namen sebi in der Bibel am häufigſten erwähnt wird. Wir ſahen Gazellen in kleinen Rudeln über die philiſtäiſche Ebene hinjagen und kamen auf dem Karmel andern nahe. Sie ſind das Hauptjagdwild von Kanaan, trifft man ſie doch in gewiſſen Gegenden des Landes zuweilen in Heerden von beinahe 100 Stück, „die Gemſen der Berge Iſraels". Welch ſchlankes, leichtfüßiges, anmuthiges Thier! Windesſchnell, ſodaß es ſelbſt für Helden ruhmwürdig war, in graziöſer Behendigkeit der Gazelle zu gleichen, wie z. B. die Geſchichte von Aſahel erzählt (2 Sam. 2, 18; vgl. ferner 1 Chron. 12, 8; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 3, 5), läuft es vor dem Jäger her, nicht vom Windſpiel, nur vom Falken in den Lüften eingeholt (HL. 2, 9. 17; 8, 14). So treuherzig unſchuldig blickt es drein mit ſeinen glänzenden, mandelförmig geſchnittenen Augen, daß der morgenländiſche Dichter das Schönſte vom liebenswürdigen Mädchen zu ſagen glaubt, indem er von deſſen Gazellenaugen redet. Vergleicht er etwa die ſchlanke Geſtalt der Jungfrau mit der Palme, ſo erinnert ſie ihn hinwieder mit ihrer leichten, anmuthigen Bewegung, die alles Plumpe abgeſtreift, mit ihrem harmloſen, freundlich ſinnenden Weſen an die Gazelle (Spr. 5, 19 vom Weib der Jugend; Tabitha oder Dorkas ein Frauenname [Apg. 9, 36] wie Sibjâ 2 Kön. 12, 2 ſ. v. a. Gazelle), indem das geiſtig Hohe und Erhabene der weiblichen Erſcheinung ſeinem Auge ſich noch verbirgt. Mit ihrer Leibfarbe ſchmiegt ſich die Gazelle, als ob die Natur dem wehrloſen Geſchöpf auch damit ein Schutzmittel hätte reichen wollen, ſehr dem gelblichen Ton der dortigen Landſchaft an, weshalb das Thier, ruhig weidend, aus weiterer Entfernung ſchwer zu erkennen iſt. Genauer betrachtet zeigt ſich indeſſen die Färbung keineswegs einförmig. Weiße und dunkle Streifen laufen über das Geſicht hinunter, das Braungelb des Rückens und der Seiten wandelt ſich gegen den Bauch hin zu Weiß ab und ebenſo erſcheinen die untern Schenkel nebſt den Füßen gewöhnlich von lichterer Farbe. Zierlich trägt das Thier ſeine zwei gewundenen rückwärtsgeſchweiften Hörner, die es im Lauf faſt auf den Rücken legt. Hübſche Formen eignen auch ſeinen beinahe einen halben Fuß langen, ſpitz zulaufenden Ohren.

Die ſchönſten Gazellen trifft man in den Gebirgen Gileads und der Waldreichthum macht dieſe Landſchaft überhaupt zu einem Lieblingsaufenthalt des ſcheuen Wildes. Gewöhnlich nicht mehr als $2\frac{1}{2}$ Fuß hoch, iſt die Gazelle eine Jagdbeute, welche der einzelne Jäger ohne fremde Hülfe nach Hauſe tragen kann, um ſie dort zum ſchmackhaften, auch dem Iſraeliten erlaubten Wildpret zu bereiten (5 Moſ. 12, 15. 22; 14, 5). Es erſcheint mit unter den Leckerbiſſen der Tafel Salomo's (1 Kön. 5, 3). Wol mochte ſchon Eſau der Gazellenjagd obgelegen haben (1 Moſ. 25, 27), und jedenfalls mangelte es in Iſrael nie an Freunden derſelben (Spr. 6, 5; Jeſ. 13, 14), ſodaß dem Dichter das harmloſe

Treiben der Gazellenfamilien im ungeſtörten Frieden einer einſamen Waldeslichtung nicht verborgen war (HL. 4, 5). Selbſt auf den jährlich zur beſtimmten Zeit eintretenden Naturdrang der Brunſt weiß er ſinnig anzuſpielen, indem er ſpricht: „Ich beſchwöre euch, ihr Töchter Jeruſalems, bei den Gazellen oder bei den Hindinnen des Feldes, daß ihr ja die Liebe nicht wecket, bis es ihr ſelbſt gefällt" (HL. 2, 7; 3, 5).

5 Moſ. 14, 5 und 1 Kön. 5, 3 wird die Antilopenart Jahmúr erwähnt, von den LXX und der Vulgata als bubalos bezeichnet, von Triſtram (The natural history of the bible [London 1867], S. 83) als Alcephalus bubalis, die „wilde Kuh" der Araber gedeutet, ein Thier, das in ſeiner Geſtalt etwas von der Kuh, dem Hirſch und der Antilope beſitzt und daher den ſeltſamen Namen bekommen hat. Den Monumenten zufolge haben ſchon die alten Aegypter auf daſſelbe Jagd gemacht. Nach den Verſicherungen der Eingeborenen aber ſoll es noch jetzt da und dort im Oſtjordanland ſich finden und nicht ſelten erlegt werden. — Andere deuten Jahmúr auf den Damhirſch, der als ſeltenes Wild heute noch in Galiläa getroffen wird. Wir ziehen aber die von den alten Ueberſetzungen an die Hand gegebene Erklärung vor. Bei Luther finden wir 1 Kön. 5, 3 die Erklärung Gemſe, 5 Moſ. 14, 5 Büffel.

Unter dem Dišón (5 Moſ. 14, 5) hat man zuweilen die Gemſe verſtanden, ſo die Luther'ſche Ueberſetzung; Triſtram (a. a. O., S. 126 fg.) identificirt ihn mit der Antilope addax, einem großen Thier, das ſich beſonders durch ſeine $2\frac{1}{2}$ Fuß langen und ſehr zierlich rückwärts geſchweiften Hörner auszeichnet.

Der Te'ó (5 Moſ. 14, 1; Jeſ. 51, 20) ſcheint die Antilope leucoryx zu ſein, welche an den Grenzen des Heiligen Landes vorkommt und als Wildpret häufig auf den Markt von Damaskus gebracht wird. Ihre mächtigen, drei Fuß langen Hörner gehen in flachem Bogen von der Stirn aus. Das Thier zeigt oft eine Größe von vier Fuß. Die Leibfarbe iſt in der Hauptſache weißgelb, am Geſicht und Rücken und an den Seiten mit braunen oder ſchwarzgelben Flecken durchmiſcht. Luther überſetzt Te'ó mit Auerochs.

Furrer.

Geba, eine Levitenſtadt im Stammgebiet Benjamin (Joſ. 18, 24; 21, 17), bei welcher David die Philiſtäer ſchlug (2 Sam. 5, 25). In 1 Chron. 14, 16 ſteht dafür irrthümlich „Gibeon", wie denn überhaupt die Namen Geba, Gibea und Gibeon häufig miteinander verwechſelt werden (vgl. noch Eſra 2, 26; Neh. 7, 30; 11, 31; 12, 29). Dieſes unſer Geba, von welchem Geba Benjamin (Richt. 20, 10; 1 Sam. 13, 16; 1 Kön. 15, 22), einerlei mit Gibea Benjamin (1 Sam. 13, 2. 15; 14, 16) und mit Gibea Saul (1 Sam. 11, 4; 15, 34; 2 Sam. 21, 6; Jeſ. 10, 29), auch einfach Gibea (ſ. d.) geheißen, zu unterſcheiden iſt, war auf der Straße von Ai und Michmas her gen Jeruſalem zu (Jeſ. 10, 29), öſtlich von Rama und ſüdlich von Michmas, auf der bis Migron ſich hinziehenden Anhöhe, gelegen, welche (1 Sam. 13, 15. 16; 14, 2. 16) die Hebräer in ihrer ganzen Ausdehnung den in Michmas lagernden Philiſtäern gegenüber beſetzten: ein Grenzort des Königreichs Juda gegen Norden (2 Kön. 23, 8; Sach. 14, 10), von Jeruſalem — nach des Joſephus richtig gefaßten Angaben — 20—30 Stadien entfernt. Ohne Zweifel iſt Geba noch erhalten in der Ruinenſtelle Geba, $2\frac{1}{2}$ Stunden nördlich von Jeruſalem, die, auf einer niedrigen abgerundeten Anhöhe, auf einem breiten, nach dem Jordanthal zu allmählich abfallenden Rücken gelegen, eine weite Ausſicht nach dem Oſten hin bietet. Kneucker.

Gebal kommt im A. T. nur einmal (Pſ. 83, 8) vor neben den Völkern Ammon und Amalek, den alten Feinden der iſraelitiſchen Gemeinde, welche in ihrer nächſten Nachbarſchaft öſtlich und ſüdlich von ihrem Gebiet wohnten. Denſelben Namen treffen wir in der griech. Ausſprache Gobolitis, Gabalene, Gabalitiſche Gegend bei Joſephus und Euſebius an. Nach Joſephus („Alterthümer", II, 1, 2) ward das einſt von den Edomitern in Beſitz genommene Land zu ſeiner Zeit Gobolitis genannt, und nach der Stelle ebendaſelbſt IX, 9, 1 hat der jüd. König Amazia im Salzthal nicht nur Edomiter, wie 2 Kön. 14, 7 berichtet wird, oder die Söhne Seir's, wie es in der Parallelſtelle 2 Chron. 25, 11 heißt, ſondern Edomiter und Gabaliter beſiegt. Euſebius in ſeinem Onomaſticon ſagt an vielen Stellen, Gabalene ſei das Land der Edomiter, und die 1 Moſ. 36, 31 fg. genannten edomitiſchen Ortſchaften Rehobot, Mibzar, Magdiel, Pa;u und andere liegen nach ſeinen Angaben in Gabalene oder in der Gabalitiſchen Gegend. Es iſt auch noch zu erwähnen, daß, wo in den Büchern Moſe's im hebr. Text das Gebirge Seir, d. i. das Land Edom, ſich findet, das ſogenannte Targum des Jonathan immer das Gebirge

von Gabla = Gebal hat. Ebenſo ſteht auch in andern chald. Ueberſetzungen bibliſcher Bücher und in der ſamaritan. Ueberſetzung des Pentateuchs nicht ſelten Gebal für das Gebirge Seir des hebr. Textes. Es hat alſo das Gebiet, welches im hebr. A. T. Land Edom oder Gebirge Seir genannt wird, ſchon in der Zeit vor Chriſto den arab. Namen Gebal, d. i. Berge, Gebirge, erhalten, und dieſer Name iſt dann in der chriſtl. Zeit die gebräuchliche Bezeichnung des Gebiets geworden, welches einſt den Edomitern gehört hatte. Noch jetzt wird das Bergland, welches im Norden durch den Wadi el-Ahſa von dem Diſtrict Kerak, dem Land Moab des A. T., getrennt und ſüdlich vom Wadi el-Ghuweir begrenzt wird, Gebal genannt, während das Gebirge ſüdlich vom Wadi el-Ghuweir bis zum Meerbuſen von Akaba jetzt gewöhnlich mit dem Namen Gebel Schera bezeichnet wird, doch wird auch dieſer ſüdliche Theil des Gebirges bisweilen mit zu Gebal gerechnet (ſ. Edom).

Gebal heißt auch eine auf einer Anhöhe nicht weit vom Meer zwiſchen Tripolis und Berytus liegende Stadt, welche von den Griechen Biblos oder Byblos genannt wird. Ihre Bewohner werden als Bearbeiter von Bauſteinen 1 Kön. 5, 32 (wo mit Thenius eine Veränderung der Lesart vorzunehmen wir Bedenken tragen) neben den Söhnen Salomo's und Hiram's genannt und Ez. 27, 9 als des Schiffsbaues kundige Männer erwähnt. Das Land des Gibli (Joſ. 13, 5) iſt wahrſcheinlich das Gebiet oder die Umgegend der Stadt Gebal. Jetzt noch leben etwa 600 Einwohner in dieſem Ort, dem der alte Name Gebal oder Gebel geblieben iſt. Neuere Reiſende berichten von Reſten alter Bauten, die ſowol in der Stadt als auch in ihrer Umgebung angetroffen werden. Bertheau.

Gebet. Im Artikel Anbetung iſt der Begriff freier Anerkennung eines abſoluten Gottes und Geiſtweſens, wie ſie der chriſtl. Glaube fordert und wie ſie namentlich im N. T. vollſtändig zur Offenbarung kommt, entwickelt worden; an dieſen Begriff hat die folgende Erörterung anzuknüpfen. Denn nur auf der Wahrheit der Anbetung, d. h. auf der mit Ueberzeugung anerkannten Gültigkeit des Religionsverhältniſſes überhaupt ruht das Recht des Gebets, und es wird vom Weſen und der Religion ſelbſt getragen und beherrſcht. Gebet wäre alſo die freie und perſönlich bewußte Bewegung innerhalb der Region der Anbetung und zwar eine ſolche Bewegung, in welcher die innerſten Wünſche, Hoffnungen, Bedürfniſſe, kurz die frommen Regungen des einzelnen oder vieler zum Ausdruck gelangen. Aber freilich iſt mit dem Gebet als einer Aeußerung der ſubjectiven Frömmigkeit das wahre Princip der Anbetung noch nicht immer erreicht, und alle naturaliſtiſchen und polytheiſtiſchen Verirrungen laſſen ſich als ein Herabſinken von dem richtigen Standpunkt der Anbetung oder ein Nichtemporkommen zu demſelben betrachten; das bloſe Gebet kann dieſen Abſtand nicht ausgleichen. Gebetet haben auch alle heidniſchen Völker, und die Griechen fuhren fort, zu ihren Göttern zu beten, auch als ſie ein höchſtes Fatum als über denſelben waltend angenommen hatten; ſie hielten ſich alſo an das Nächſtliegende, was ihrer ſinnlich beſchränkten Anſchauungsweiſe des Göttlichen entſprach und ihren Gedankenverkehr erleichterte. Abſtufungen und Schwankungen ähnlicher Art ſind auch innerhalb der Chriſtenheit vorgekommen und noch lange nicht überwunden. Aller Heiligen-, Marien- und Bilderdienſt ergeht ſich in gebetsähnlichen Anrufungen, und um dieſe zu rechtfertigen, hat die kath. Kirche mehrfach eine Kategorie der Huldigung geſchaffen, welche ſich an untergeordnete und ſinnlich vorſtellbare Gegenſtände der Andacht richtet und richten ſolle, obgleich nicht geleugnet wird, daß die höchſte Gottesverehrung in dieſen Uebungen noch nicht enthalten ſei. Es hat daher auch in der chriſtl. Gemeinſchaft Schwierigkeiten gehabt, das Gebet zur vollen Höhe der Anbetung zu erheben und auf derſelben zu erhalten.

Für den Zweck dieſes Artikels wird uns von der H. Schrift ein reichhaltiger und kaum zu erſchöpfender Stoff dargeboten, welchen wir zunächſt zu überſehen haben, um alsdann einige allgemeinere und mehr lehrhafte Erwägungen folgen zu laſſen.

Die bibliſche Gebetsſprache iſt innig, mannichfaltig und kräftig, der mit ihr verbundene Gedanken- und Gefühlskreis ungemein umfaſſend. Wie das deutſche Wort Gebet auf die Grundbedeutung Bitte zurückweiſt, ſo gilt daſſelbe auch von der Mehrzahl der in der Schrift vorkommenden hebräiſchen und griech. Ausdrücke. Im N. T. gehören hierher die Worte εὔχεσθαι, προσεύχεσθαι, προσευχή, δέομαι, δέησις, αἰτεῖν, αἰτεῖσθαι, αἴτημα, ἐπικαλεῖσθαι, προσέρχεσθαι, εὐλογεῖν nebſt den verwandten Wendungen; die meiſten haben den Grundſinn des Bittens, Bedürfens oder Wünſchens. Sprachlich angeſehen alſo

ſcheint es, daß das Gebet aus keiner andern Wurzel als der des frommen Wunſches oder der Bitte ſeinen Urſprung empfangen habe, und auch pſychologiſch möchte es ſich rechtfertigen laſſen, daß die betende Andacht mit einem der Gottheit auszuſprechenden ſehnſuchtsvollen Verlangen ins Daſein getreten ſei. Die älteſten Gebetslaute unter den Menſchen waren wol die der Bitte, nachher erſt haben ſich auch die andern Stimmen des Dankes, der Klage, der Lobpreiſung und des Gelübdes harmoniſch anſchließen müſſen.

Von Abraham an werden alle altteſt. Frommen auch als Betende, und zwar Bittende, eingeführt (1 Moſ. 20, 17; 2 Moſ. 22, 23. 27; 5 Moſ. 4, 7; 1 Kön. 18, 37), Gott aber vernimmt ihr Flehen und die Gewährung des Erbetenen beweiſt ſeine Treue. Glückliche Wendungen und wunderbare Ereigniſſe werden aus der Kraft des Gebets oder der Fürbitte, zumal der Propheten, hergeleitet. So bittet Moſe, daß Gott von ſeinem Zorn ablaſſen wolle, indem er ihn gleichſam an ſeine alte Verheißung mahnt (1 Moſ. 32, 11—14: „Da reuete Jahve des Böſen, das er geredet ſeinem Volk zu thun"); Elias fleht um die Seele des Kindes (1 Kön. 17, 21), um Feuer für das Brandopfer des Volks (1 Kön. 18, 36 fg.). Im Pſalmbuch iſt die flehende und hülfeſuchende Anrufung Gottes eine der am ſtärkſten vertretenen Gattungen religiöſer Lyrik (Pſ. 4. 6. 13. 17. 54. 61. 84. 86. 88 u. a.); indeſſen muß es doch einen allgemeinern Sinn haben, wenn Pſ. 72, 20 die Lieder David's insgemein als „Gebete" (tephilloth) bezeichnet werden. Zweck des Flehens iſt Rettung aus der Noth und Gefahr, aber auch geiſtige Güter, wie Friede und Weisheit, werden erfleht (Spr. 2, 3) und die göttliche Barmherzigkeit angerufen, daß ſie ſich der Gewährung zuneige. Dem Demüthigen, der weinend naht, nicht dem Gottloſen wird Erhörung verheißen (Spr. 15, 8; Jer. 31, 9; 36, 7). Daher der tiefſte Ausdruck der Verlaſſenheit, wenn das Gebet wie unvernommen zu dem Klagenden zurückkommt (KL. 3, 8. 44). Auf dem Volk ruht der Bann, wenn dem Propheten verboten wird, für daſſelbe zu beten (Jer. 7, 16; 14, 14; vgl. Jeſ. 1, 15); aber es wird auch wieder erhoben und beſeligt werden, wenn Gott den Geiſt der Gnade und des Gebets über das Haus David's und die Bürger zu Jeruſalem ausgießt (Sach. 12, 10). So weit überwiegt alſo die Tendenz der Bitte und des Verlangens und das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit; aber in dieſer Richtung ſoll das Gebet nicht aufgehen, und indem es alle Gottesgedanken in ſich aufnimmt und laut werden läßt, entfaltet es ſich zu einer Selbſtmittheilung des Gottesbewußtſeins. Dann hat es ſeinen Zweck nicht mehr außer ſich ſondern in ſich, es wird zum Opfer der Herzen, welches mit freudiger und lobpreiſender Erhebung der Hände dargebracht wird in dem Vertrauen, Gott wohlgefällig zu ſein (Pſ. 141, 2; Spr. 15, 8). Die apokryphiſchen Schriften, wie Jeſus Sirach, gelangen jedoch zu einer mehr verſtändigen und lehrhaften Auffaſſung, ſie empfehlen das Gebet um ſeines Segens und Erfolgs willen und fordern Reinheit und Feſtigkeit des Sinnes (Sir. 34, 29; 35, 20. 21; Tob. 4, 20; Jud. 9, 13); „wenn du beteſt, ſo zweifle nicht" (Sir. 7, 10. 15).

Geſetzliche Vorſchriften finden ſich in den vorexiliſchen Schriften des A. T. nicht; das Gebet erſcheint noch ungeregelt und frei als natürlicher Ausdruck und Begleiter der Frömmigkeit, und nur die Sitte mag demſelben eine beſtimmtere Stelle in der Ausübung der gemeinſamen und Privatandacht geſichert haben (vgl. Jeſ. 1, 15). Anders wurde es nach dem Exil; ſcharfer Verſtand und ſtrenge Geſetzlichkeit begannen die ganze Außenſeite der Religion zu beherrſchen und bemächtigten ſich auch des Freieſten und Innerlichſten im religiöſen Leben, auch das Gebet wurde zur vorſchriftsmäßigen Verrichtung wie das Faſten. Es entſtand eine Reihe von Verordnungen, die ſich auf Zeit, Ort, Zahl, Gelegenheit und Inhalt des Gebets und ſelbſt auf die dabei nöthige Körperhaltung bezogen, bis ſich zuletzt der Andächtige da, wo er ſeinem eigenſten Antrieb folgen ſoll, der genauen Regel und eintönigen Formel unterworfen fand. Der Uebergang zu ſolchen Obſervanzen läßt ſich aus den ſpäteſten kanoniſchen Büchern und den Apokryphen (vgl. Tob. 12, 9; Jud. 4, 12) nachweiſen, beſonders aber bezeugt das N. T. einen ſchon ſehr äußerlich gewordenen und vom Phariſäismus gepflegten und verſchärften Gebetsdienſt. Regelmäßige Gebetsſtunden mögen früh üblich geworden ſein (Dan. 6, 10; Matth. 15, 36; Joh. 6, 11; Apg. 2, 15; 27, 35; 3, 1; 10, 9. 30), namentlich werden die dritte, ſechste und neunte Tagesſtunde genannt, und außerdem ſollten wichtige Unternehmungen und Kriege einen rechtmäßigen Anlaß bieten. Wie im Tempelcultus das Opfer der Hauptbeſtandtheil des Gottesdienſtes geweſen war, ſo trat im Synagogencultus das gemeinſame Gebet an deſſen Stelle, und an die Opferzeiten konnten ſich leicht auch die Gebetszeiten anſchließen. Als

die beſte Andachtsſtätte galt der Tempel auf Zion und deſſen Vorhof, für die Samaritaner auf Garizim; doch behielt auch das Privatgebet im Obergemach des Hauſes oder im Freien und auf Anhöhen ſtets ſeine volle Berechtigung (Dan. 6, 11; Jud. 8, 5; Tob. 3, 12; Matth. 14, 23; Mark. 6, 46; Apg. 1, 13; 10, 9). Gewöhnlich wurde ſtehend gebetet, ſei es mit aufgehobenen oder ausgebreiteten oder die Bruſt ſchlagenden Händen (1 Kön. 8, 22; Jeſ. 1, 15; Neh. 8, 7; 2 Makk. 3, 20; Eſra 9, 5; Luk. 18, 13), aber auch kniend oder mit völlig zu Boden geworfenem Leib (1 Kön. 8, 54; 2 Chron. 6, 13; Dan. 6, 10; Neh. 8, 6; Jud. 9, 1; Matth. 26, 39; Luk. 22, 41), oder in anderer Körperſtellung (Pſ. 35, 13; 1 Kön. 18, 42); das Antlitz blieb dem Allerheiligſten des Tempels zugewendet. Wie es ſchon lange levitiſche Vorbeter gab (1 Chron. 23, 30), ſo ſchließen wir aus Luk. 11, 1, daß Schüler von ihren Lehrern beſtimmt formulirte Gebete empfingen. Auch beſtand ſchon zur Zeit Jeſu der Gebrauch der Thephilin (phylakteria), Amulete; es waren zwei Gedenkzettelkäſtchen mit Pergamentblättchen, auf denen die Stellen 2 Moſ. 13, 1—10, 11—16; 5 Moſ. 6, 4—9; 11, 13—21 verzeichnet waren, und man befeſtigte dieſelben beim Gebet mit ledernen Riemen an die Stirn und an die linke Hand, welcher Ritus aus 2 Moſ. 13, 9, obwol nach falſcher Auslegung, gerechtfertigt wurde. Die Hochſchätzung aller dieſer Beobachtungen lag im Geiſt des Phariſäismus, und ſpäter iſt der Gebetsritus im Judenthum noch viel feiner und werkheiliger ausgeprägt worden, aber von dieſen talmudiſtiſchen Verordnungen haben wir hier gänzlich abzuſehen.

Größere Aufmerkſamkeit fordert das N. T. Chriſtus hat das Gebet auf den Standpunkt des Gottesreichs erhoben und dadurch ſich ſelbſt und ſeinem eigenen tiefſten Weſen zurückgegeben; alle ſeine hierauf bezüglichen Ermahnungen und Ausſprüche laufen zuſammen in der Anweiſung zu einem freien, kindlichen, aufrichtigen, demuths- und vertrauensvollen Beten, welches in dem Vater der Liebe und in dem Gott der Gnade und Wahrheit ſeinen Gegenſtand findet. Zunächſt iſt er ſelbſt der vorbildliche Beter. Die gehobenſten Augenblicke ſeines Wandels ſind mit Gebet bezeichnet (Luk. 3, 21; 9, 29), und ebenſo die ſchmerzlich erregten, wie der Leidenskampf, in welchem ſich aus der natürlichen Todesbangigkeit der Gehorſam emporringt (Matth. 26, 39; Mark. 14, 32). Uebrigens erwähnen auch die ſynoptiſchen Evangelien einige Gelegenheiten, wo ſich der Erlöſer zum Zweck einer betenden Einkehr in ſich ſelbſt nicht allein von dem Volk, ſondern auch von den Jüngern zurückgezogen (Matth. 14, 23; Mark. 6, 46; Luk. 5, 16) und ſelbſt die ganze Nacht in ſolcher Einſamkeit zugebracht habe (Luk. 6, 12). Dagegen werden im vierten Evangelium ſolche Anläſſe nicht genannt, deſto mehr aber wird das ſogenannte hohenprieſterliche Gebet (Joh. 17) hervorgehoben; dieſes iſt jedoch nicht Bitte noch Dank, ſondern verherrlichende Darbringung des Werkes Chriſti oder Selbſtdarſtellung Chriſti, wie er ſich mit ſeinem Werk verbunden weiß. Nach unſerer Meinung iſt auch dieſem Gebet ein hiſtoriſcher Gehalt zuzuſchreiben, obwol wir dabei die Johanneiſche Sprache und Faſſung in Abzug zu bringen haben. Von den Gebetsworten am Kreuz aber ergänzen ſich Luk. 23, 34 und 23, 46 dergeſtalt, daß der zweite den ſeligen Frieden der Gottesgemeinſchaft, der erſte die unbegrenzte verzeihende Bruderliebe ausdrückt und damit das Gebot Luk. 5, 44 (vgl. jedoch Matth. 9, 14—17) bewahrheitet. Chriſti ſonſtige Erklärungen verfolgen nun die doppelte Tendenz theils der Reinigung, theils der Stärkung des Gebetsgeiſtes. Schon das iſt bemerkenswerth, daß Luk. 5, 33 die faſtenden und Gebete verrichtenden Johannesjünger den Jüngern des Herrn, die da eſſen und trinken, gegenübergeſtellt werden; darin liegt offenbar ein qualitativer Unterſchied, als aſcetiſche Vorſchrift kann das Beten in dem Jüngerkreis Chriſti unmöglich geherrſcht haben. Ganz vereinzelt ſteht die Stelle Mark. 9, 29, wo geſagt wird, daß die Heilung gewiſſer Dämoniſchen nur einer durch Gebet und Faſten geſteigerten Glaubenskraft gelingen werde. Demgemäß ſind die bekannteſten und nachdrücklichſten Warnungen gegen phariſäiſche Aeußerlichkeit, Vielrednerei und Prunkerei gerichtet. Hinweg mit der eiteln Oſtentation! Dem Kämmerlein gehört der Seelenverkehr mit Gott; was im Stillen mit aufrichtigem Herzen empfunden und Gott dargebracht iſt, das wird öffentlich vergolten werden, das iſt der Kreislauf des Lebens und der göttlichen Verwaltung. Hinweg aber auch mit der heidniſchen Vielſprecherei, als ob ſie das Gebet nachdrücklicher und ergiebiger machte, denn um Gott unſere Wünſche erſt bekannt zu machen, würde es einer ſolchen nicht bedürfen (Matth. 6, 5 fg.; 23, 14; Luk. 6, 28). So allein wird wieder das Gebet zum Ausdruck glaubensvoller perſönlicher Hingebung; indem es ſich auf den Boden der Religion ſtellt, gewinnt es hier ſeinen unverminderten Werth.

Chriſtus lenkt daher von dem geſchäftlichen Eifer und der lohnſüchtigen Zweckmäßigkeit zur ſittlichen Kraft zurück, er will die Frömmigkeit ſtärken, indem er ſie von Misverſtand und egoiſtiſcher Selbſttäuſchung befreit. Zunächſt wird die rückwirkende Bedeutung des Gebets geltend gemacht und damit eine ſittliche Spannkraft empfohlen, die in der Verſuchung ausdauert, oder eine fromme Ermannung, welche ſich, ſtatt auf Andachtszeiten beſchränkt zu ſein, durch alle Zuſtände des Selbſtbewußtſeins hindurchziehen ſoll (Matth. 26, 41; Luk. 18, 1). Sodann aber hat Chriſtus unſtreitig auch zu dem eigentlichen auf Erfolg hoffenden Bitten aufgefordert, und zwar zuvörderſt in rein geiſtiger Richtung entweder objectiv in Angelegenheiten des Gottesreichs und ſeines Gedeihens (Matth. 9, 38; Luk. 5, 12), oder auch in ſubjectivem Intereſſe des Betenden, wenn derſelbe Gnade und Verzeihung von Gott erfleht (Luk. 18, 13). Beides bedarf keiner Rechtfertigung, denn daß die höchſten geiſtigen Segnungen nicht umſonſt erſehnt und erbeten werden ſollen, liegt ſchon im Weſen des Evangeliums. Dieſe Grenzen werden indeſſen nicht immer feſtgehalten, Ausſprüche wie Matth. 7, 7 fg.; Joh. 16, 24 verweiſen einfach auf die göttliche Vatergüte im Vergleich zu der menſchlichen. Wenn ſchon ſündige Menſchen zum Geben bereit ſind, wie viel weniger wird die höchſte Huld den Bittenden „Gutes" (ſ. die Verdeutlichung bei Luk. 11, 13) verſagen, Gutes alſo, womit nicht geſagt iſt, daß Bitte und Gewährung gleichen Inhalt haben müßten. Geſtützt auf dieſes Vertrauen ſoll alſo der Menſch nach Matth. 7, 7. 8 von dem ſchönen Vorrecht des Bittens, Suchens, Anklopfens unbedenklich und in weitem Umfang Gebrauch machen — offenbar eine ſtarke Zurückweiſung jeder ſtumpfen und unthätigen Reſignation. Noch allgemeiner lauten zwei andere Stellen, die eine im Zuſammenhang mit der Verherrlichung einer Glaubenskraft, der das Schwerſte möglich wird: „Alles was ihr im Gebet mit gläubigem Vertrauen erfleht haben werdet, das werdet ihr empfangen" (Matth. 18, 22), die andere im Anſchluß an die den Jüngern zu verleihende Binde- und Löſegewalt: „Wo zwei unter euch eins werden auf Erden, warum es iſt, das ſie bitten wollen, das ſoll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel" (Matth. 18, 19). Dem Wortlaut nach könnte aus ſolchen Ausſprüchen geſchloſſen werden, daß es nur an dem Drang und der Entſchiedenheit menſchlicher Bitten liegen ſolle, um jeder Art der Erfüllung mit Sicherheit entgegenzuharren. Konnte aber Chriſtus in der That ſo unbeſchränkte Erwartungen begünſtigen wollen, und ſtünde es nicht im Widerſpruch mit ſeinem eigenen Beiſpiel der Ergebung? Auch der Zuſammenhang der genannten Stellen ſpricht dagegen, indem er auf höhere Lebenszwecke der Betenden, nicht auf perſönliche Anliegen hinweiſt. Der Zuſatz „mit gläubigem Vertrauen" ſchließt innerlich ſchon die Vorſtellung des Beliebigen aus, und bei jenem Einsgewordenſein muß ebenfalls ein ſachlicher Grund und Gegenſtand mitgedacht werden. In beiden Fällen dürfen wir ſchließen, daß Chriſtus nicht gewöhnliche irdiſche und perſönliche Intereſſen, ſondern gemeinſame Beſtrebungen und ganz beſonders den Beruf der Jünger im Auge gehabt habe. Nach dieſem Maßſtab allein wird ſich der verwandte, aber dem Johannesevangelium eigenthümliche Ausdruck „im Namen Jeſu beten", nebſt der Zuſicherung der Erhörung beurtheilen laſſen. Das Verſtändniß iſt hier durchaus durch den Sinn und Zweck der letzten Vermächtnißreden, wie ſie in dieſem Evangelium vorgetragen werden, bedingt. Wenn Chriſtus (Joh. 14, 13; vgl. 16, 23. 26; 15, 17; 1 Joh. 3, 22; 5, 14) kurz vorher ſagt, der an ihn Glaubende werde dieſelben Werke und größere als er vollbringen, und wenn er dann gleich nachher die Sendung des Parakleten verheißt, ſo denkt er beidemal an die Jünger und an deren bevorſtehende apoſtoliſche Wirkſamkeit, folglich muß auch der zwiſcheneingeſtellte V. 13 ebenfalls zunächſt auf dieſe bezogen werden. Die Jünger alſo, die werdenden Apoſtel und Gründer evangeliſcher Gemeinden ſind es, welche vom Herrn die Erfüllung und Gewährung deſſen zugeſichert empfangen, was ſie in ſeinem Namen, d. h. auf Grund ſeiner Erſcheinung und ſeines Werks und ſomit auch in ſeinem Geiſt, von Gott erbitten würden; mit dieſer Zuverſicht ſollen ſie in ihre bevorſtehende Thätigkeit eintreten, in dieſem Glauben ſollen ſie beten und arbeiten. Natürlich hat die Chriſtenheit dieſelbe Verheißung auch auf ſich bezogen, und ſie iſt dazu berechtigt, wenn ſie nur die ihr verliehene Zuverſicht auch von ihrem reinſten chriſtl. Gemeingeiſt durchdringen läßt. Denn auch für ſie muß es nothwendig eine höchſte Region geben, wo ſtatt der Ungewißheit und des Zweifels, welcher ſonſt alle menſchlichen Bitten und Wünſche begleitet, die Freudigkeit der Erfüllung herrſcht. Sollen aber dennoch vermeſſene Folgerungen und traurige Täuſchungen fern gehalten werden, ſoll es nicht dahin kommen,

daß eine einzelne Partei oder Confeſſion ihre particularen und vielleicht excluſiven Wünſche als der Erfüllung gewärtige Gebete im Namen Jeſu vorträgt: ſo muß der Geiſt als der rechte Ausleger ihres Trachtens in ihr wirkſam bleiben, oder ihre Gebete müſſen nach dem Maßſtab des Unſervater normirt ſein.

Die beſte Erledigung finden gewiß die angedeuteten Bedenken im Gebet des Herrn (ſ. d.), wenn daſſelbe als muſtergültiger Entwurf und Charakterzeichnung evangeliſcher Gebete angeſehen wird. Statt einer gründlichen Würdigung ſeiner Herrlichkeit möge hier nur zweierlei hervorgehoben werden: die Weite des Gedankengebiets, welches, ohne den Standpunkt des Gebets zu verlaſſen, nicht größer gefaßt werden konnte, und die mit der Ordnung der Bitten gegebene Bewegung und Abfolge des Gefühls. Der Betende vergißt alſo zuerſt ſich ſelbſt, um den himmliſchen Vater zu preiſen, dann ſpricht er den Grundton aller Anbetung aus. Hierauf tritt auch die Welt und Menſchheit ſeiner Betrachtung nahe; die Wirkſamkeit Gottes auf ſie wird unter den größten ſittlich-religiöſen Namen des Himmelreichs geſtellt, dieſes aber kommt nur und kann nur kommen, wenn alles Endliche dem höchſten Willen unterworfen wird. Mit der fünften Bitte geht das fromme Bewußtſein ganz auf den irdiſchen Boden herab, der Menſch fühlt ſich zuerſt als ſchwache und bedürftige Creatur im Abſtand von Gott, dann aber auch als Sünder im Zwieſpalt mit ihm; er fleht um Vergebung, indem er an dieſer Stelle ſein eigenes gleichartiges Verhalten gegen die Brüder zum Pfand ſetzt. Wenn ſomit hier das Gefühl eigener Verbindlichkeit und ſittlichen Vermögens mitſpricht, wird das Gebet zum Gelübde. In der letzten Bitte erhebt und erhellt ſich der Blick wieder, die Sünden treten nur als ſittliche Gefahren und Verſuchungen auf, welche als ſolche unter göttlicher Verwaltung ſtehen; daher eröffnet ſich die freudige Ausſicht, daß durch Erlöſung und Befreiung von der böſen Macht der höchſte Lebenszweck erfüllt werden wird. Hiermit ſchließt oder verklingt das Gebet, und ſelbſt wenn von der Doxologie abgeſehen wird, weiſt die letzte Bitte ſchon durch ſich ſelbſt auf den lobpreiſenden Anfang zurück.

Es iſt nöthig, den bibliſchen Zuſammenhang nochmals wieder aufzunehmen. Die Apoſtelgeſchichte zeigt die Bildung der erſten chriſtl. Gemeinde zum Theil noch unter Einfluß jüd. Sitten. Das Gebet wird genannt als nothwendiger Ausdruck eines gemeinſamen Glaubenslebens, wie das Brotbrechen (Apg. 2, 42; 6, 4), aber es knüpft ſich auch an beſondere fromme Obliegenheiten, an das Faſten (Apg. 13, 13), die Handauflegung (Apg. 8, 15), die Almoſenpflicht (Apg. 10, 31), die Krankenheilung (Apg. 28, 8), oder bezieht ſich auf eine naheliegende Gefahr und Trübſal, wie die Fürbitte der Gemeinde für den gefangenen Petrus (Apg. 12, 5). Aehnliche Wahrnehmungen ergeben ſich aus den Briefen, welche aber den chriſtl. Geiſt ſchon in ſelbſtändiger Entfaltung erkennen laſſen. Nicht der Gottesdienſt als ſolcher hat das Gebet der Gemeinde ins Leben gerufen, ſondern dieſes hat jenen geſtaltet und genährt, denn die Gemeinde kann ſich nicht anders darſtellen, als indem ſie bei allem Gebet Wunſch und Bitte, Dank und Lobpreiſung vor Gott laut werden läßt (Phil. 4, 6). Solches Lautwerden als die natürliche Lebensäußerung der Frömmigkeit und des Gemeinſchaftsgefühls iſt auch an keinen Zeitpunkt gebunden (Eph. 6, 18), daher die Ermahnung: „Freuet euch allezeit, ohne Unterlaß betet, in allem ſeid dankbar, das iſt der Wille Gottes in Chriſto Jeſu in Bezug auf euch“ (1 Theſſ. 5, 17), welcher Zug des treuen Aushaltens am Gebet ſich dann von ſelbſt in das apoſtoliſche Bild chriſtl. Tugend einſchaltet (Röm. 12, 12). Die Gemeinden liegen örtlich weit auseinander, aber die ſchöne Handreichung des Gebets verknüpft ſie und vergegenwärtigt die Sorgen der Entfernten. So wünſcht ſich Paulus die Fürbitte befreundeter Gemeinden (Eph. 6, 19; vgl. Hebr. 13, 18), aber er verſichert auch die Theſſalonicher und die Römer (1 Theſſ. 1, 4; Röm. 1, 10) ſeines eigenen mitwünſchenden frommen Andenkens; der wichtige Lebensabſchnitt, in welchem ſich der Apoſtel bei Abfaſſung des Römerbriefs befindet, bewegt ihn dergeſtalt, daß er ſeine Leſer zur Theilnahme an ſeinem eigenen Gebetsdrang auffordert (Röm. 15, 30; vgl. Kol. 4, 2. 12). Sie ſollen ſein ſehnſuchtsvolles Verlangen zu dem ihrigen machen, damit er den jüd. Widerſachern entgehen und ſeine Dienſtleiſtung nach Jeruſalem den Heiligen daſelbſt wohlgefällig ſein möge, dann erſt gedenkt er mit Freuden zu ihnen zu kommen, um Ruhe und Erholung bei ihnen zu finden. Das inbrünſtige Beten ſteigert ſich hier zum ſubjectiven „Kampf“, indem es das Bewußtſein der Gefahr und feindlichen Macht in ſich aufnimmt. Mehr vereinzelt ſtehen einige andere Aeußerungen des Apoſtels. Alle Factoren des religiöſen Lebens, Reflexion, Wille, Gefühl,

finden Ausdruck im Gebet, das letztere wird vorherrschen. An sich ist auch eine überschwengliche Gefühlsäußerung an dieser Stelle berechtigt, aber darum noch nicht geeignet für die gemeinsame Andacht. So beurtheilt Paulus (1 Kor. 14, 14. 15) die Glossolalie. „Wenn ich mit Zungen rede oder bete, dann betet mein Geist", dann bin ich zwar dem Geist nach angeregt, aber meine Denkthätigkeit leistet nichts, weshalb es wünschenswerth ist, hier die faßlichere prophet. Redeform an die Stelle treten zu lassen. Auf der andern Seite soll aber gerade im Gebet der Geist sein zartestes Amt ausüben, er ist der ergänzende Hauch, der selbst dahin emporreicht, wo Wort und Erkenntniß ihre Sicherheit verlieren. „Der Geist", heißt es daher — und hier ist nicht der Menschengeist für sich gemeint — „steht unserer Schwachheit bei, denn was wir bitten sollen, wie es nöthig ist, das wissen wir nicht, aber der Geist unterstützt uns mit unaussprechlichen Seufzern" (Röm. 8, 26).

Paulus ist auch in diesem Fall durch die geistvolle Lebendigkeit seiner Auffassung anziehend und durch seine Erhebung über alle äußerlichen Schranken. Für ihn ist das Gebet etwas Freies und Nothwendiges zugleich, dagegen steht Jakobus dem gesetzlichen Standpunkt näher; er ist geneigt, seinen Lesern das Beten als Begleiter von Freude und Schmerz vorschriftsmäßig ans Herz zu legen und im engern Sinn zur Pflicht zu machen. Besonders empfiehlt er, in Krankheitsfällen die Aeltesten zusammenzurufen, damit sie den Kranken im Namen des Herrn mit Oel salben und über ihm beten. „Das Gebet des Glaubens wird den Leidenden retten, der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden begangen hat, so wird ihm vergeben werden. Bekennet auch gegenseitig die Vergehungen und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet, viel vermag das Gebet des Gerechten, indem es sich anstrengt" (Jak. 5, 13—18), was dann mit dem Beispiel des Elia belegt wird.

So weit unsere Zusammenstellung der biblischen Materialien, mit welcher wir uns jedoch nicht begnügen wollen. Zwar eine Theorie des Gebets bleibt eine mißliche Sache, das Leben ist stärker als die Lehre; der Betende folgt sich selbst, und indem er sich der innersten und unmittelbarsten Gemüthsbewegung überläßt, will er nicht gebunden sein durch Vorschriften und Grenzbestimmungen des Theoretikers. Fürwahr, auch wir wollen ihm keine Gesetze geben, dagegen muß es erlaubt sein, die sich täglich erneuernde Thatsache des christl. Gebets, diese geistigste aller Traditionen, in welcher Religion und Glaube sich immer aufs neue wiederfinden und bestätigen, in ihren Grundrichtungen auch gedankenmäßig zu übersehen und nach christlichen und wissenschaftlichen Gesichtspunkten zu beurtheilen.

Gebet ist menschliche Rede zu Gott, allgemeiner ausgedrückt eine zwar nicht nothwendig in Worte gefaßte, stets aber im denkenden Bewußtsein erfolgende Mittheilung oder Selbstentfaltung der religiösen Persönlichkeit oder Gemeinschaft vor Gott. Das Gemeinsame aller Gebete ist das Gefühl der Gottesnähe, genauer das Bewußtsein von Gott als einem andern als der Betende selbst und einem solchen, der doch zu diesem letztern in lebendiger Beziehung steht. Abstand und Vorhandensein eines lebendigen Bandes sind daher die Voraussetzungen, welche der Betende mitbringt; beide sind sinnlich unvorstellbar und ruhen lediglich auf der Wahrheit der Religion als eines die vernünftige und sittliche Creatur mit dem Unendlichen verknüpfenden Geisteselements. Wo durch den religiösen Standpunkt die eine oder andere dieser Voraussetzungen aufgehoben wird, muß das Gebet als vergeblich oder kraftlos verstummen. Wenn also das Göttliche, zu welchem der Mensch emporblicken will, so von ihm gedacht wird, daß es mit ihm selbst und dem Endlichen überhaupt zusammenfließt, oder umgekehrt so, daß es ihm bis zur Beziehungslosigkeit gegenübersteht: so fehlt in beiden Fällen der Aufschwung, welcher das Gebet beseelt und beflügelt. Denn dieses wird nicht gerichtet werden an ein todtes, kaltes, jenseitiges Weltgesetz, noch auch an das bewußtlose Princip eines immanenten Natur- und Geistesprocesses. Auch die bloße Versenkung des Gemüths in das Allgemeine bringt zwar den subjectiven Eindruck der Andacht hervor, und behauptet daher in der Stufenleiter religiöser Regungen ihre Stelle, aber Gebet ist sie noch nicht, und die volle Wahrheit der Religion, vor allem der christlichen, spricht sie keineswegs aus. Deismus und Pantheismus bezeichnen somit die Extreme, mit welchen das Gebet nicht zusammen bestehen kann, und sobald man nur nicht beide ungebührlich erweitert, bleibt für die verschiedenen Bildungsformen des Gottesbegriffs, welche jenes in sich zulassen, immer noch ein bedeutender Spielraum übrig. Verhehlen wir uns jedoch nicht, daß damit ein sehr dunkler Punkt des religiösen Seelenlebens bezeichnet wird. Selbst der aufrichtig fromme und geistig ent-

wickelte Menſch wird den Gott ſeines Gebets darum nicht immer ſtreng im Denken feſthalten, noch dem Gott ſeines Denkens auch im Gebet jederzeit treu bleiben, und doch ſoll er ſeinen Gottesbegriff auch unter Einwirkung des Gefühls und Gebets und nicht in bloſer Abhängigkeit von der Richtung ſeines Denkens in ſich feſtſtellen. Dadurch aber entſtehen Schwankungen, welche weder im einzelnen Gemüth noch in der Gemeinſchaft vollkommen überwunden werden; auch glaube man nicht, daß dieſe Schwankungen nur der neuern Frömmigkeit angehören, nein, auch in der alten Kirche laſſen ſie ſich nachweiſen.

Gehen wir ganz auf die ſubjective Richtung ein, ſo ergibt ſich, daß der Betende ſtets unmittelbar erregt wird, er wird ſich ſtets fühlend, aber nicht blos empfindend verhalten, in welchem Fall er ſich eines bewußten Glaubensinhalts entſchlagen würde. Niemand darf den gewöhnlichen Alltagsmenſchen oder die blos geſchäftliche Stimmung des Augenblicks in die Andacht hinübernehmen, daher wird ſich der mit dieſer verbundene oder aus ihr hervorgehende Gemüthszuſtand von dem vorangegangenen in verſchiedener Weiſe abheben, entweder als Spannung nach einer vorhergegangenen Schlaffheit, oder als Erweichung nach einer vorangegangenen Starrheit, oder als Sammlung nach einer Unruhe und Zerſtreuung, immer aber als Erhebung und Erfriſchung, weil ohne erhebende Kraft das Gebet ſein natürliches Ziel nicht erreichen würde. Dem entſprechend ſoll dann der unterbrochene Faden des Geſchäfts gleichſam mit andern und hellern Sinnen wieder aufgenommen werden. Aehnliche Verhältniſſe ergeben ſich, ſobald wir die Unterſchiede des Thuns und Leidens, der Luſt und Unluſt zu Grunde legen. Der Starke und Glückliche wird zur Selbſterkenntniß geführt und gedemüthigt, der Verzagte und Leidende ermuthigt, beide aber, der Held und der Schwache, begegnen ſich wieder in dem Bewußtſein, daß ſie nicht ſich ſelbſt allein angehören. Das Gefühl der Unluſt kann als Mangel auftreten, aber auch als Schmerz, je nachdem es aus der Erwägung entweder nur der irdiſchen Bedürftigkeit oder auch der Sünde und Schuld entſpringt; das erſtere Moment, nämlich das des creatürlichen Mangels, braucht nicht jederzeit mitzuſprechen, wenigſtens nicht immer im Sinn der Unluſt, da ja die Abhängigkeit von Gott auch als Dank und Freude empfunden werden kann. Dagegen darf das andere ſittliche Moment, welches an Sünde und Schuld mahnt, niemals fehlen, ſodaß in irgendeiner Regung ſittlicher Trauer alle aufrichtigen Gebete miteinander übereinkommen werden. Damit hängt zuſammen, daß aus dem Bewußtſein eigener Thätigkeit und eigenen Gelingens ſelbſt während der Andacht leicht ein natürliches Wohlgefühl hervorgeht; das wird noch niemand an ſich oder andern tadeln, aber niemals darf daſſelbe in den Grenzen des bloſen Selbſtgefühls verharren oder als ſolches ſich abſchließen, wobei immer ein leiſer Phariſäismus entſtehen würde. Drittens haben wir noch das Zeitverhältniß in Betracht zu ziehen. Jedes Gebet iſt Ausdruck eines Gegenwärtigen und bleibt doch bei dieſem nicht ſtehen, ſondern bringt eine Reflexion mit, welche Vergangenes oder Künftiges herbeizieht. In der erſtern Richtung muß es als Dank, Freude oder als Klage, in der andern, wo ein Zukünftiges dem Gedanken nahe tritt, als Sorge, Bitte oder Hoffnung und Zuverſicht ausgeſprochen werden. Aber dieſe Erfüllung mit einem zeitlichen Inhalt, ſo nothwendig ſie iſt und ſo wenig das fromme Bewußtſein in einem abſtracten Verhältniß zur Zeitbewegung ſich halten kann, gilt doch immer nur relativ und niemals als ein Erſchöpfendes. Bleibt der Andächtige an den zeitlichen Schranken hängen, kommt es zu keiner Erhebung über das Nächſtliegende und Sichtbare, klingt nicht auch ein Laut des Ewigen durch ſeine Seele: ſo iſt der nothwendige Kreislauf nicht vollzogen und das Gebet ſelbſt nicht als ein chriſtliches anzuſehen. Wer ergriffen iſt, dem wird ſich auch eine lobpreiſende Stimme, ein Wort der Doxologie aufdrängen, mag er nun mit einem ſolchen beginnen oder endigen.

Aus dieſer Analyſe, die leicht noch weiter fortgeſetzt werden könnte, läßt ſich ſchließen, daß in jedem Gebet zweierlei Bewegung vorkommen wird, die eine als Einkehr des Menſchen in ſich ſelbſt, als fromme Verarbeitung vorhandener Gemüthsregungen und Reflexionen, die andere als Emporkommen aus ſich ſelbſt. Die erſtere verräth die größte Mannichfaltigkeit des Inhalts und der Stimmung, da ſie ſich jedem individuellen und zeitlichen Bedürfniß anſchließt, die andere führt zur Einheit und Harmonie, weil die wogende Unruhe des Gemüths ſich in einem erſten oder letzten Aufblick löſen muß, was um ſo mehr gelingen wird, je klarer das dabei mitwirkende ſittliche Verſtändniß des eigenen Innern iſt. Mit dieſem letzten geiſtigen Ertrag meinen wir dasjenige, was die chriſtl. Sprache ſo oft einer Darbringung oder einem Opfer der Herzen verglichen hat. Jeder ſolchen

Widmung gottſeliger und lobpreiſender Gedanken wird etwas Unzureichendes, Ahnungsvolles und Unausgeſprochenes anhaften, denn nicht mit Seufzern allein, wie Paulus ſagt, unterſtützt uns der Geiſt, ſondern alle unſere Gebete werden von ſeinem Hauch geſteigert und ergänzt.

Bisher iſt das Beten als eine durchaus individuelle Angelegenheit ins Auge gefaßt worden, in dieſer urſprünglichen Geſtalt, als Gebet im Kämmerlein, hat es Chriſtus in das Gottesreich eingeführt. Da aber niemand ſelbſt in der Zurückgezogenheit auf ſich ſelbſt das Gemeingefühl verleugnen noch von der Liebe zu den Seinigen ablaſſen wird und kann, ſo iſt es andererſeits auch ein naturgemäßer Fortſchritt, daß die Gemeinſchaft in ihren häuslichen und öffentlichen Geſtaltungen das Gebet zurückfordert, um es der Erbauung als unentbehrlichen Beſtandtheil einzuordnen. Welche Veränderung der Uebergang auf dieſes größere Gebiet nöthig macht, wird ſchon von Paulus angedeutet, wenn er den Korinthern vorhält, daß man in der Verſammlung nicht mit Zungen reden dürfe. Das öffentliche Gebet wird gleichſam erſt ein artikulirtes; indem es den einzelnen Mund zum Organ und Dolmetſcher vieler Andächtigen macht, fordert es Faßlichkeit, Stärke und Einfachheit der Sprache; der Gedankenkreis wächſt in die Breite, ohne ſich dem individuellen Geiſt zu verſchließen. Daß kirchlich eingeführte Gebete ſchon darum, weil ſie geordnet ſind, auf den Standpunkt einer falſchen Geſetzlichkeit herabſinken, wäre eine untriftige Folgerung und würde zu viel beweiſen; dann erſt wäre dieſe Gefahr vorhanden, wenn die liturgiſchen Gebete ſtationär würden, ſtatt mit den unveränderlichen Beſtandtheilen auch wandelbare und neue zu verbinden.

Außerdem bleiben noch zwei Punkte zur Beſprechung übrig, der eine gehört in das Gebiet der Ethik, der andere pflegt in dogmat. Zuſammenhang erwogen zu werden.

In der Ethik nämlich wird mit Berufung auf Matth. 26, 41; Luk. 21, 36; Eph. 6, 18; 1 Petr. 4, 8 unter die Mittel der Heiligung oder die ſogenannten Tugendmittel in der Regel auch das Gebet aufgenommen. Und das hat auch ſeinen guten Sinn; wir brauchen nicht zu beweiſen, daß die fromme Vergegenwärtigung Gottes und der mit ihr verbundene Gefühlserguß reinigend auf das Gewiſſen, ſtärkend auf den Willen zurückwirken kann und ſoll. In dieſer Abſicht gewöhnen wir unſere Kinder frühzeitig an das Beten, um ſie innerlich zu befeſtigen, den Gefahren des Leichtſinns und der Zerſtreuung zu ſteuern, der Gemüthsruhe ihre wahre Baſis zu geben. Eine ähnliche Erklärung gilt für dasjenige, was man eine geiſtige Diät nennen kann und was ſich auch durch das ſpätere Leben hindurchzieht, von jedem einzelnen aber nach ſeiner Subjectivität und Selbſtbeurtheilung gemeſſen und geübt werden ſoll; auch hier läßt ſich der Gewinn für die Heiligung als Zweck, die Andacht alſo als Mittel betrachten. Beides iſt durchaus berechtigt, ſolange es pädagogiſch oder aus dem Geſichtspunkt der Selbſtzucht verſtanden wird. Ueber dieſe Grenze aber iſt dieſe Behandlung der Sache nicht auszudehnen; nach proteſtantiſchen Begriffen bleibt die Bedeutung der Tugendmittel überhaupt nur eine beſchränkte und proviſoriſche, weil die Tugend, je mehr ſie zur Freiheit erwächſt, um ſo mehr auch ihre einzelnen Behikel als ſolche entbehrlich machen, d. h. ſie in ihr eigenes Leben aufnehmen muß. Was im proteſtantiſchen Leben zur Pflege der Tugend und Heiligung geſchieht, dient dieſer freilich auch als Mittel, ſoll aber, wenn wir anders unſerm Ziel allmählich näher rücken wollen, von der Heiligung ſelbſt immer weniger unterſchieden werden. Die chriſtl. Tugend hat die Aufgabe, aus einer aſcetiſchen ſich nach und nach in eine nur thätige umzuwandeln und zu erheben; indem dies geſchieht, wird auch das Gebet nicht mehr ein Mittel der Frömmigkeit ſein, ſondern die Frömmigkeit ſelbſt in einem Beſtandtheil ihrer natürlichen Bethätigung.

Die ethiſche Betrachtung denkt alſo bei dem Gebet hauptſächlich an die Frucht, welche es durch Stärkung der ſittlichen Kräfte im Betenden ſelbſt zurückläßt. Die religiöſe dagegen wird auf eine andere Wirkung hingewieſen, welche ſich aus dem Verhältniß zu Gott und aus der flehenden Anrufung Gottes in objectiver Richtung ergeben ſoll, und darauf bezieht ſich die andere dogmat. Frage. Oben wurde bemerkt, daß das Beten aus dem Bitten entſprungen und vor alters durch die Hoffnung auf Erfolg geweckt und genährt worden ſei, von dieſer Region nahm es ſeinen Geiſtesinhalt in ſich auf. Dem neuern Religionsbewußtſein dagegen iſt es gerade von dieſer Seite weniger zugänglich, daher iſt die Theologie ſelbſt durch die Frage nach dem rein ſachlichen Erfolg menſchlicher Bitten vielfach in Verlegenheit geſetzt worden und hat ihre Rechtfertigung des Gebets lieber auf deſſen perſönliche und geiſtig rückwirkende Kraft gegründet. Manche haben den Begriff

der Erhörung ganz gestrichen oder ihn auf dasjenige beschränkt, was sich aus der Vollziehung des christlich gedachten göttlichen Regiments auch ohne Zuthun des Gebets ergibt. Daß in dieser Beziehung eine veränderte Stimmung in den Geist der jüngern Christenheit eingetreten ist, daß sie sich dieselbe Zuversicht des Bittens im engern Sinn, wie sie auch in neutest. Stellen, z. B. bei Jakobus, gefordert wird, nicht mehr oder doch nicht so kindlich und einfach aneignet, ist eine Thatsache; man mag sich mit derselben einverstanden erklären oder nicht, aber man wird sich über deren Realität nicht täuschen dürfen, zumal wenn man einzelner Persönlichkeiten gedenkt, welche ganz den ältern Standpunkt repräsentiren und sich eben dadurch von der Mehrheit unterscheiden. Der Grund der Erscheinung aber ist nicht allein in einem andern Urtheil über das Gebet zu suchen, sondern greift zurück in das allgemeine Problem der Weltregierung und deren Verhältniß zu einer irdischen Causalität; eine gründliche Untersuchung des Gegenstandes würde uns daher weit abführen. Unser eigener religionsphilosophischer Standpunkt stellt uns auf die Seite derer, die den menschlichen Bitten und Wünschen keinen umlenkenden Einfluß auf den göttlichen Rathschluß oder gar das Weltgesetz beimessen können, die aber auch zweitens der Meinung sind, daß alle menschlichen Geistes- und Willensregungen als relative Freiheit und nicht als blose Naturordnung, also vermittels eines Concursus in die göttliche Lebensverwaltung Aufnahme finden. Hieraus ergibt sich folgende Anwendung auf das Gebet. Zunächst bleibt es bei dem Gebet im Namen und im Geist Jesu und bei der alten Bitte: „Dein Reich komme!“ und diese findet in der Verheißung, daß es wirklich kommen wird, ihre volle Zuversicht. Allein dieses Gebet des bloßen „Vorgefühls“ kann nicht allein stehen, weil es in seiner Allgemeinheit niemals den ganzen Inhalt des frommen Bewußtseins ausmacht; auch andere Bestrebungen und Wünsche, größere und geringere, werden sich beigesellen. Diese endigen dann mit einem Anheimstellen, aber sie haben doch dieselbe Bedeutung, welche wir überhaupt der menschlichen Geistesbewegung innerhalb der höchsten Regierung zuschreiben; für die Art der Einordnung in den Gang der göttlichen Causalität ist Erhörung dann der menschliche Name. Gott erhört unsere Bitten in der Art, wie er sie gleich andern Aeußerungen unsers geistigen Lebens als Vehikel und Mittelglieder unserer innern oder äußern Lebensführung gelten läßt; wir aber, obgleich unvermögend, jene Fäden zu entwirren, sollen doch nicht ablassen vom Gebet. Der Verstand stößt hier jederzeit auf Widersprüche, aber ein Vernunftsinn bleibt stehen, mit welchem sich die christl. Ansicht verbinden und einigen kann. Wir würden es daher für einen Abzug von der christl. Frömmigkeit halten, wenn das Gebet aufhören sollte, sich in allen den Abstufungen zu bewegen, in welchen das Reich der Hoffnung und des an sich berechtigten Verlangens uns allen vor Augen steht. Gaß.

Gebet des Herrn oder „Unservater“ (die jetzt in der luth. Kirche übliche Stellung „Vater unser“ ist veraltet und undeutsch, und trotzdem dieselbe schon zu Luther's Zeit durch tausendjährigen Gebrauch sanctionirt war, in seine Bibelübersetzung nicht aufgenommen; vgl. Kamphausen, „Das Gebet des Herrn“ [Elberfeld 1866], S. 30 fg.), wie man nach den Anfangsworten dasselbe auch zu bezeichnen pflegt, heißt das Gebet, welches Jesus seinen Jüngern am Abend seines Lebens zum Muster mittheilte. Dasselbe findet sich nur in der vom ersten und dritten Evangelisten in ihre Schriften eingearbeiteten ‚Spruch- oder Redensammlung“ (Matth. 6, 9—13; Luk. 11, 2—4), lautet aber, trotz dieses gleichen Fundortes, bei beiden Referenten, gemäß dem kritisch revidirten Text, keineswegs überein. Es fragt sich daher zunächst, welche von beiden Recensionen die ältere sei und also den meisten Anspruch habe, dem von Jesu gegebenen Gebet am genauesten zu entsprechen. Um dies zu entscheiden, stellen wir beide Texte zur weitern Vergleichung nebeneinander. Das Gebet lautet:

Nach Matthäus:	Nach Lukas:
Unser Vater in den Himmeln,	Vater,
Geheiligt werde dein Name,	Geheiligt werde dein Name,
Es komme dein Reich.	Es komme dein Reich,
Es geschehe dein Wille wie im Himmel auch auf Erden,	
Das Brot zu unserer Nothdurft gib uns heute,	Das Brot zu unserer Nothdurft gib uns täglich,
Und erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir erlassen haben unsern Schuldnern,	Und (vergib) erlaß uns unsere Sünden; denn auch wir erlassen jedem der uns schuldet,
Und bringe uns nicht (hinein) in Versuchung, sondern bewahre uns vor dem Argen.	Und bringe uns nicht (hinein) in Versuchung.

Bei Matthäus findet sich am Schluß in mehrern jüngern Handschriften noch die Doxologie: „Denn dein ist das Reich und die Macht und die Majestät ewiglich. Amen.“ Jedoch ist dies eine spätere liturgische Zuthat, die, dem ursprünglichen Herrngebet fremd, aus dem kirchl. Gebrauch ihren Weg in die Manuscripte fand.

Der Hauptunterschied zwischen beiden Recensionen des Unservater ist nun, wie aus dem Gesperrtgedruckten ersichtlich, der, daß Matthäus eine längere Anrede und (nach reformirter Zählung) ein und ein halbes Gebetsglied (denn die reformirte Kirche zählt nur sechs Bitten, da sie die Worte, sondern bewahre uns u. s. w., richtigerweise nicht als besondere Bitte auffaßt, während die luth. Kirche dieselben mit Augustin als siebente Bitte abtrennt) vor Lukas voraus hat. Diese Ueberschüsse weisen sich bei näherer Betrachtung als Zusätze aus, die der erste Evangelist theils aus der Tradition, theils aus eigenen Mitteln dem von Lukas unvermehrt erhaltenen Grundstock hinzugefügt hat, wie Kamphausen das sehr eingehend nachgewiesen. Schon Augustin hat bemerkt, daß in den Erweiterungen des Matthäus kein Gedankenzuwachs enthalten sei, und eine vorurtheilsfreie Untersuchung kann nur bei demselben Resultat anlangen. Wenn Matthäus die kurze, aber inhaltsschwere Anrede „Vater“ erweitert in „unser Vater in den Himmeln“, so ist das nur eine Explication dessen, was in dem einen Wort schon gegeben ist (vgl. Kamphausen, a. a. O., S. 29). Denn daß der angeredete Vater eben der himmlische, d. h. Gott sei, versteht sich ebensowol von selbst, wie daß er unser, d. h. der Betenden Vater ist, da auch bei Lukas das Gebet als von einer Mehrzahl gesprochen lautet. Vielleicht hat der erste, judenchristl. Evangelist das „unser“ einer jüd. Vorschrift zu Liebe eingeschoben, welche gebietet, daß jeder stets als Glied der Gemeinde, d. h., wie die Erläuterung sagt, nicht in der Einzahl, sondern in der Mehrzahl beten solle (s. Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1684]; Mischna, Berachoth, 30, 1). Der Zusatz „in den Himmeln“ ist sodann ganz offenbar Eigenthum des Matthäus, da, wie bei ihm allein der Ausdruck „Reich der Himmel“ statt „Reich Gottes“ vorkommt, er es liebt, Gott als den himmlischen zu bezeichnen (vgl. Matth. 5, 16. 45. 48; 6, 1. 14. 26. 32; 7, 11. 21; 10, 32. 33; 12, 50; 15, 13. 16. 17; 18, 10. 14. 19. 35; 23, 9), während Markus nur einmal (Kap. 11, 25) „Vater in den Himmeln“, Lukas einmal (Kap. 10, 21) „Vater, Herr des Himmels“ und einmal (Kap. 11, 13) „der Vater aus dem Himmel“ bietet. Es scheint uns dies mit dem judenchristl. Gottesbegriff des Matthäus zusammenzuhängen. — Weiterhin ist die sogenannte dritte Bitte bei Matthäus, in welcher die Rücksichtnahme auf den Himmel wiederkehrt, ebenfalls schon in dem vorhergehenden Gebetsglied mit enthalten (Kamphausen, a. a. O., S. 67 fg.). Denn das Heilighalten des göttlichen Namens geschieht hauptsächlich durch Vollbringen seines Willens, und das Reich Gottes, welches die Gerechtigkeit (Matth. 6, 33) und die Vollkommenheit (Matth. 5, 48) der Reichsangehörigen erheischt, ist ein „Königreich“ (basileia), in dem des Königs Wille gilt und geschieht. So ist dieser Zusatz im ersten Evangelium nur eine Tautologie, die noch dazu den Fortschritt des Gebets stört, weil durch sie aus dem umfassendern Begriff des Reiches Gottes eine einzelne Bestimmung ohne zwingenden Grund wiederholt wird (vgl. Kamphausen, a. a. O., S. 68 fg.). — Endlich gibt „bewahre uns vor dem Argen“ nichts als eine Erläuterung zu dem vorangehenden Satz, „eine Milderung des Anstößigen, das in der Bitte zu liegen schien, der himmlische Vater möge nicht in Versuchung führen“ (Schenkel, „Charakterbild Jesu“ [1. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 274). Denn vom judenchristl. Standpunkt aus heißt es: Gott versucht niemand (Jak. 1, 13), und deshalb bestimmt Matthäus den Sinn der letzten Bitte dahin, daß eigentlich der Teufel (denn so ist „der Arge“ [ponerós] nach Matth. 5, 37; 13, 19. 38, trotz Kamphausen's Widerspruch [a. a. O., S. 136—144], aufzufassen) der in Versuchung Führende sei, daß also die Worte „bringe uns nicht in Versuchung“ nur bedeuten: bewahre uns vor dem Teufel, der uns versuchen will. Freilich hätte Matthäus, um dies recht deutlich auszudrücken, besser geschrieben: „Laß uns nicht in Versuchung führen“; gerade dadurch aber, daß er die vorhergehende Bitte so stehen ließ, wie er sie überkommen hatte, verräth er, daß der Schluß sein eigenes Werk sei. — Nach alle diesem müssen wir uns für die Ursprünglichkeit des kurzen, nur fünfgliederigen Gebets bei Lukas, dessen Bitten sozusagen an den fünf Fingern sich abzählen lassen (Holtzmann), entscheiden, und daher auch dessen übrige Abweichungen gegenüber dem Text des Matthäus für ursprünglicher erklären.

Während wir nun für die Exegese des einzelnen im Herrngebet und für die Be-

rechtigung unſerer Ueberſetzung auf die Commentare, Nichttheologen beſonders auf Bunſen's Bibelwerk, verweiſen, da derartige Auseinanderſetzungen nicht dieſes Ortes ſind, verſuchen wir in den Zuſammenhang des Unſervater, nach Anleitung der älteſten Recenſion, einzudringen. Um denſelben richtig zu erkennen, iſt aber vor allem zu beachten, daß von den fünf Gebetsgliedern die beiden erſten nicht in derſelben Weiſe wie die übrigen als Bitten betrachtet werden dürfen. Dieſe Erkenntniß hat ſich ſchon länger Bahn gebrochen, und nachdem wir dieſelbe (in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", XI, 507—522) beſonders betont hatten, haben Holtzmann (in der „Allgemeinen kirchlichen Zeitſchrift", 8. Jahrg. 1867, S. 327 fg.) und Bauer (in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", XIII, 303 fg.) ſich im ganzen damit einverſtanden erklärt. Die fraglichen Gebetsglieder ſind nämlich nicht Bitten, ſondern kurz Gelöbniſſe. Denn vor allem iſt die Form derſelben nicht die der Bitte; wir haben vielmehr nach dem griech. Text eigentlich zu überſetzen: es ſoll geheiligt werden u. ſ. w., es ſoll kommen u. ſ. w. Wenn nun auch in der alten griech. Ueberſetzung des A. T. ſich zuweilen Bitten in dieſer Form finden, ſo dürfen wir hiervon doch nicht auf unſern Fall ſchließen. Es widerſtrebt dem der Inhalt jener beiden Sätze gar zu ſehr. Denn wie kann Gott um die Bewirkung von etwas gebeten werden, welches Aufgabe für den Menſchen iſt? Oder verhält es ſich nicht ſo mit dem „geheiligt werde dein Name"? Der Menſch ſteht doch nicht in einem ſolchen Abhängigkeitsverhältniß zu Gott, daß ſeine Thätigkeit nur ein Handeln Gottes durch ihn wäre und er gleichwie eine Puppe am Draht von oben her regiert würde. Zum wenigſten nicht nach der ſittlich-religiöſen Anſchauung Jeſu, der da auffordert: glaubet an das Evangelium (Mark. 1, 15), gehet ein durch die enge Pforte (Matth. 7, 13), habet Glauben an Gott (Mark. 11, 22) u. ſ. w. Schon die Anrede „Vater" befreit den Beter von dieſem Determinismus und verſetzt ihn in den freien Stand eines Sohnes. Demgemäß iſt dieſes erſte Gebetsglied eine ſchlechthin ausgeſprochene Willensmeinung des Betenden: es werde! (vgl. die LXX; 1 Moſ. 1, 3. 6. 9 u. ſ. w. und Matth. 26, 39. 42; 27, 22. 23; Mark. 8, 34; 1 Kor. 11, 28; 16, 14; 7, 11—13 u. ſ. w.). Wer dieſe Willensmeinung ausführen ſoll? Das iſt ſelbſtverſtändlich die ganze Gemeinſchaft, deren Geſinnung der Beter in jenem Satz Ausdruck verleiht. Warum aber gerade dieſe ſprachliche Form gewählt iſt, und nicht etwa ein: wir wollen deinen Namen heiligen u. ſ. w.? Weil dieſelbe gewiſſermaßen Antwort gibt auf ein von Gott geſprochenes: ich will! — dem das menſchliche: ja, ſo ſoll es ſein! am ſchicklichſten entſpricht. — Iſt nun dies erſte Gebetsglied eine ſchlechthin ausgeſprochene Willensmeinung, die zu einem Gelöbniß wird, ſo muß das zweite, in derſelben Form ausgedrückte, ebenfalls eine ſolche ſein. Konnte doch auch Jeſus ſeine Jünger nicht wohl anleiten, daß ſie Gott noch um die Herbeiführung ſeines Reichs anflehten. Denn zur Zeit, als er ihnen dies Gebet gab, hatte er ſchon längſt erklärt, daß das Reich bereits da ſei (Luk. 17, 21 u. ſ. w.). Sollte er ſie aber haben bitten laſſen um die baldige herrliche Vollendung des Gottesreichs auf Erden? Dem widerſprechen doch die Gleichniſſe vom Senfkorn und vom Sauerteig, die auf eine langdauernde Zeit der Entwickelung des Reichs bis zu ſeiner Endvollendung hinweiſen. Daher, und nach Analogie des erſten Glieds, faſſen wir ebenfalls das zweite beſſer als ein Gelöbniß auf. Das Reich Gottes kann ja auch nicht ohne menſchliche Mitwirkung zu Stande kommen. Nur wer Gewalt anwendet, erwirbt es für ſich (Matth. 11, 12; Luk. 16, 16; ſo die richtige Auslegung), und nur wenn die nöthige Anzahl von Arbeitern vorhanden iſt, kann die reife Menſchheit eingeerntet werden (Matth. 9, 37. 38). „Es komme dein Reich" heißt alſo: da du, o Gott, willſt, daß deine Herrſchaft, welche durch den Meſſias begründet iſt, ſich auf Erden immer mehr ausbreite und befeſtige (das liegt als erſtes Moment in dem „Kommen"), damit es endlich in voller Glorie in die Erſcheinung treten könne (das iſt das zweite Moment): ſo ſoll dieſer dein Wille, ſoweit denſelben auszuführen unſere Aufgabe iſt, geſchehen. — Der erklärende Zuſatz (die ſogenannte dritte Bitte) bei Matthäus würde endlich auch auf dieſelbe Weiſe zu erklären ſein als Gelöbniß, durch welches der Beter ſich noch einmal ſpeciell verpflichtet, den göttlichen Willen in derſelben vollkommenen Art zu erfüllen, wie er im Himmel von den Heerſcharen Gottes ausgeführt wird. Denn daß hier von dem vorſchreibenden, nicht aber vom regierenden Willen Gottes die Rede iſt, wird allgemein zugeſtanden. Uebrigens zeigt ſich jetzt erſt recht, wie überflüſſig und aufhaltend dieſer Satz iſt.

Das Gebet zerlegt ſich alſo von ſelbſt in zwei Hälften, einen gelobenden und einen

erbittenden Theil. In der Anrede, welche die Einleitung bildet, ſtellt ſich der Beter auf den Standpunkt, von welchem aus er das folgende Gebet aufgefaßt wiſſen will, bereitet er gleichſam den Boden, aus dem es nun hervorſproſſen ſoll. Es iſt das Evangelium, die frohe Kunde der Sohnſchaft bei Gott, durch die beflügelt er ſich emporzuſchwingen vermag. Da ſteigt er zunächſt auf gen Himmel, zum Vater, in deſſen liebende Arme er ſich verſenkt. Er gelobt und weiht ſich ihm als Kind, er will ſeinen Vaternamen heilig halten, d. h. ſich ſtets ſeiner Pflichten des Dankes, der kindlichen Ergebenheit, der völligen Hingegebenheit an Gott bewußt ſein und bleiben. Dann ſchaut er von dort herab auf die Erde, wo Gott ſein Werk vollbringt. Gott hat er ſich geweiht: ſo muß er nun vor allem ſeine Intereſſen zu den eigenen machen. Gott aber will als König-Vater die ganze Menſchheit und Welt als ſeine Söhne und Unterthanen vereinigen. An dieſem Werk muß der einzelne für ſich und ſeine Brüder helfen. Dieſe Aufgabe erfüllen zu wollen, gelobt daher der Beter als zweites, und hat ſich Gott auf dieſe Weiſe ganz und gar ergeben. Infolge deſſen kann und darf er nun auch um göttliche Unterſtützung bei dieſem Werk, das ja Gottes iſt, bitten. Er bedarf aber derſelben zunächſt leiblich, da, wenn ihm die nothdürftigen irdiſchen Güter fehlen, er des unumgänglichſten Werkzeugs zur Arbeit am Reich Gottes, des Leibeslebens, nicht verſichert iſt. Doch das iſt nicht genug: er hat auch noch geiſtige Stärkung nöthig. Das Schuldbewußtſein der Sünde, wodurch ſeine geiſtige Spannkraft und Thatfreudigkeit gelähmt wird, muß Gott in Gnaden von ihm nehmen, auch ferner ihn ſtärken, daß er nicht von neuem in Sünde falle, zum wenigſten, da der Verſuchungen zum Böſen ohnedem genug ſind, nicht ſelbſt ihn noch in ſolche hineinführen. Daß der Beter aber die Bedingung, welche allein ihn würdig macht, dieſe göttliche ſündenvergebende Liebe in Anſpruch zu nehmen (Matth. 6, 14), erfüllt hat, nämlich daß er ſelbſt von dem göttlichen Geiſt der Liebe durchaus erfüllt iſt oder wenigſtens ſein will (daher das Präſens: denn auch wir erlaſſen u. ſ. w.; Matthäus mildert das denn des Lukas in ein wie), ſpricht er, um ſo die Bitte recht eindringlich zu machen, noch beſonders aus. Bei Gott beginnt das Gebet, ſteigt dann zur Erde hinab, um ſchließlich wieder in den Armen der göttlichen Liebe ſein Ende, ſeine Erhörung zu finden.

Daß Jeſus dies ſo einfache und dennoch ſo tiefſinnige und allumfaſſende Gebet, das, wie ſchon Tertullian geſagt, ein kurzer Inbegriff des ganzen Evangeliums iſt, nicht aus allerlei jüd. Gebeten zuſammengeſetzt habe, braucht nicht weiter bewieſen zu werden. Anklänge finden ſich allerdings, am meiſten im alten Synagogengebet Kaddiſch, und merkwürdig würde es ſein, wenn dem nicht ſo wäre. Aber welch verſchiedenen Sinn hat doch z. B. allein der Ausdruck „Reich Gottes“ im Mund eines Juden und im Mund Jeſu! Zudem iſt das Herrngebet ein in ſich geſchloſſener Organismus, der nicht auf mechaniſchem Wege, ſondern aus dem ſittlich-religiöſen Gemüth des Herrn als ein Ganzes entſtanden iſt.

Wann aber hat Jeſus ſeinen Jüngern dies Gebet mitgetheilt? Nach Matthäus gleich zu Anfang ſeiner Laufbahn, in der Bergpredigt. Allein da dieſe Rede als ein Gefüge verſchiedener, nicht immer zuſammengehöriger Stücke ſich erweiſt, ſodaß überhaupt es fraglich iſt, ob ſie nicht ganz und gar nur eine Compoſition des erſten Evangeliums (oder auch der Redequelle) ſei: ſo müſſen wir dies Datum aufgeben. Auch berichtet Lukas anders. Nach ihm hat einer der Jünger Jeſum auf der letzten Reiſe an irgendeinem Ort, aber ſchon in Judäa (vgl. Schenkel, a. a. O., S. 129. 274), gebeten, er möge ſie beten lehren, da auch Johannes der Täufer ſeine Jünger beten gelehrt habe. Dieſe Nachricht iſt, abgeſehen von der unbeſtimmten Ortsangabe (Luk. 11, 1), wol die richtige (vgl. Holtzmann, „Die ſynoptiſchen Evangelien“ [Leipzig 1863], S. 136). Wollen wir genauere Zeit- und Ortsbeſtimmung, die bei Lukas vermißt wird, ſo bietet ſie vielleicht Mark. 11, 23 fg. Hier iſt (V. 23—24) vom Glauben und Glaubensgebet die Rede, und dann folgt (V. 25) der Ausſpruch, daß, wer betend Sündenvergebung erlangen wolle, erſt ſelbſt ſeinen Mitmenſchen die Sünden vergeben müſſe, derſelbe Satz, welcher bei Matthäus (6, 14. 15) ſich unmittelbar an das Herrngebet als Erläuterung anſchließt. Möglich alſo, daß Jeſus damals, während der letzten Tage vor dem Tod, auf der Morgenwanderung nach Jeruſalem, den bittenden Jüngern das, von Markus allerdings nicht weiter mitgetheilte, Gebet überwieſen hat.

Uebrigens ſollte daſſelbe gewiß keine feſte Formel, ſondern nur ein Vorbild eines chriſtlichen (nach Matthäus eines nicht plappernden) Gebets ſein. Sonſt hätte Jeſus wol damit nicht gewartet, bis die Jünger ihn baten, und es hätten nicht ſolche Zuſätze, wie

Matthäus ſie bietet, ſobald hinzukommen können; auch müßten wir einen ſtehenden Gebrauch deſſelben ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter erwarten. Aber erſt zur Zeit Tertullian's und Cyprian's, in der kath. Kirche, finden wir daſſelbe als regelmäßiges Gebet; und da wurde es denn bald unter die „Myſterien" gerechnet, welche nur den völlig Eingeweihten mitgetheilt werden durften. (Die Sekte der Bogomilen trieb im Mittelalter die Verehrung des Unſervater ſo weit, daß ſie jedes andere Gebet außer dieſem verwarf.) Weizſäcker, „Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte" [Gotha 1864], S. 406 fg.), welcher das Herrngebet ſchon in der frühern Lebenszeit Jeſu gegeben ſein läßt und es als eine Art von Glaubensſymbolum betrachtet, welches den Jüngern als Abzeichen überwieſen worden wäre, auch daſſelbe hauptſächlich zeitgeſchichtlich erklären will, ſcheint uns daher nicht auf richtigem Wege.

Zur Literatur erwähnen wir noch, abſehend von vielen erbaulichen Erklärungen in Predigten, welche bei Tholuck, „Die Bergpredigt" (4. Aufl., Gotha 1856), nachzuſehen ſind, die erbauliche Auslegung von Evertsbuſch, „Das Vaterunſer oder das Chriſtenthum als Gebet" (Camenz 1861). J. R. Hanne.

Gebim, ein Ort nördlich bei Jeruſalem, zwiſchen Gibea- und Nob, in der Nähe von Anathoth gelegen (Jeſ. 10, 31). Kneucker.

Gebirge. Iſraels Heimat galt den umwohnenden Völkern mit vollem Recht als ein Land der Berge (1 Kön. 20, 23. 28). Oſtwärts von den Strandebenen Saron und Sephela, die zu allen Zeiten eine weſentlich nicht hebr. Bevölkerung nährten, hebt ſich das Gebirge für das Auge gleich einem ungeheuern Wall in geſchloſſener Reihe empor; thatſächlich iſt daſſelbe von größern oder kleinern Schluchten hundertfach zerklüftet und niedrige Vorhügel verbinden das Tiefland mit dem eigentlichen Gebirge. Nördlich ſpringt der Karmel aus der Gebirgsmaſſe vor und lagert ſich quer über dem Küſtentiefland von Saron und Akko, um als ſchroffes Vorgebirge in das Meer abzuſtürzen. Etwa Mitte Wegs zwiſchen Akko und Tyrus drängt ſich das Gebirge von neuem ans Meer und zieht ſich, einſt unter dem Namen Misrephoth Majim (Waſſerhöhen) bei den Iſraeliten bekannt (Joſ. 11, 8), einige Stunden lang an der Küſte hin, worauf es der ſchmalen Ebene von Tyrus Raum macht.

Wandern wir von Jaffa nach Jeruſalem, ſo erkennen wir erſt, wie ein Bergwall hinter dem andern ſich aufthürmt, bis endlich bei einer Höhe von ungefähr 2000 Fuß die Waſſerſcheide erreicht iſt und die Abdachung nach Oſten ins Jordanthal beginnt. Die Waſſerſcheide hält im allgemeinen die Mitte von Weſtpaläſtina inne, beſchreibt aber eine ſehr unregelmäßige Zickzacklinie, ſodaß bisweilen von ganz benachbarten Bächen die öſtlichern Urſprungs ihr Waſſer dem Mittelländiſchen Meer, die weſtlicher beginnenden dem Jordanthal zuſenden. Da letzteres ſüdwärts vom See Genezareth mehr als 600, bei der Mündung des Fluſſes beinahe 1300 Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeers liegt und in gerader Richtung nur fünf bis ſechs Stunden von der Waſſerſcheide entfernt iſt, ſo muß ſich das Gebirge nach Oſten hin raſch ſenken; doch überragt es längs dem Todten Meer bis einige Stunden ſüdlich vom Genezarethſee meiſt noch als jähe Felſenwand von 1000—2000 Fuß Höhe das tiefe Thal. Als weithin ſichtbare Landmarke tritt der maleriſch zerklüftete, öde Karn Sartabeh aus der weſtlichen Bergwand vor, die Niederung beherrſchend bis zum Todten Meer hin.

Größer und gewaltiger noch und zum guten Theil nicht minder ſchroff und grotesk erheben ſich die Berge oſtwärts der Jordanſpalte, die Berge von Moab und Gilead, die ihre Hauptwaſſer alle nach dem Ghor (dem Jordanthal) ſenden und keinen einzigen Bach nach der hochgelegenen Ebene im Oſten. Vom Fluß Jarmuk an begleiten ſie letztere ſüdwärts faſt zehn Meilen weit als ſcharf abgegrenzter, gleichförmiger Wall, um weiter gen Südoſt ſich unmerklich in dieſelbe abzuflachen. Auch im Süden verläuft das Gebirge von Oſt- und Weſtpaläſtina ins Plateau des nördlichen Arabien; jedoch liegen die Steppen öſtlich von den moabitiſchen und ammonitiſchen Gebirgszügen höher als das Gebiet Edoms gegen Mittag von Hebron.

Das weſtliche Gebirge hat eine durchſchnittliche Breite von zehn bis zwölf Stunden, für das öſtliche kann dieſe noch nicht genauer beſtimmt werden; doch ſcheint ſie der angeführten ziemlich gleichzukommen.

An der Nordgrenze Paläſtinas thront hoch über allen iſraelitiſchen Bergen das ſyr. Alpengebirge, der Libanon und Hermon. Während dieſer ſeine Ausläufer in die Dſchaulan-

ebene abſenkt, ſetzt ſich jener in den buntgeordneten, theilweiſe, zumal im Stamm Aſcher, von tiefen, wilden Thälern durchſchnittenen Bergzügen Galiläas fort, welche im Dſchebel Dſchermak ihren gewaltigen Centralſtock haben. Behauptet die ſchroffe Klippenreihe, die ſüdweſtlich vom Dſchermak ausgeht, noch eine Höhe von 3000 Fuß, ſo erreichen dagegen die Berge Untergaliläas nirgends mehr die Linie von 2000 Fuß. Gleichwol gewährt unter ihnen der Tabor, weil er wie eine rieſige Naturpyramide allein ſteht, vorgeſchoben in die große Ebene Jeſreel (Jer. 46, 18), einen imponirenden Anblick. In großer Anmuth entrollt ſich dem Auge auf faſt allen Hügeln des Unterlandes das Bild der galiläiſchen Landſchaft, indem hinter den ſtattlichen Bergen im Nordoſten, dem Gebirge Naphtali (Joſ. 20, 7), der ſchneebedeckte Hermon in ſcharfen Umriſſen vom dunkeln Blau des Himmels ſich abhebt und weiter nach Nordweſten vom Duft der Ferne verſchleiert die Kuppen des Libanon ernſt und groß den Horizont abgrenzen. Südwärts von der breiten Ebene Jeſreel beginnt das Hügelland von Samarien, das in dieſer Richtung langſam anſteigt, um ungefähr in der Mitte der Provinz durch den Ebal und Garizim eine Erhebung von mehr als 3000 Fuß zu erreichen. Den höchſten Punkt Samariens oder des Gebirges Ephraim (Joſ. 17, 15; Richt. 7, 24; 19, 1) bildet der Tell Azur mit 3566 Fuß Höhe über dem Meer. Dann ſenkt ſich das vielverzweigte Gebirge, bis es bei dem alten Mizpa Samuel's wieder die Höhe von faſt 3000 Fuß gewinnt. Das Hochland von Juda (Joſ. 11, 21; 15, 48; 2 Chron. 21, 11; Luk. 1, 39) hat ſeine bedeutendſte Erhebung im Süden bei Hebron, indem dieſe im Thalgrund liegende Stadt mit 3000 Fuß über dem Meer noch um einige Hundert Fuß höher liegt als der Oelberg und der Dſchebel Fureidis bei Bethlehem. Aber ſüdlich von Hebron dacht ſich das Gebirge ab, bis die Hügel unweit Tell 'Arad und Beerſeba ganz aufhören.

Wie im Norden der Hermon ſammt ſeinen Ausläufern das Oſtjordanland überragt, ſo treffen wir öſtlich von der Trachonitis und der altberühmten Hauranebene die Berge Baſans (ſ. d.; Pſ. 68, 16 fg.), deren höchſte Spitze man zu 6050 Fuß berechnet hat. Ganz iſolirt halten dieſe Berge Wacht gegen die grauſe Einöde, die von ihrem Oſtabhang aus in unabſehbare Ferne ſich hinzieht, und ſchirmen die abendwärts zu ihren Füßen liegenden reichgeſegneten Getreidefelder gegen die Glutwinde der Wüſte.

Die tiefe Schlucht des Nahr Mandhur (Jarmuk) trennt das Hauran- vom Gileadgebirge (5 Moſ. 3, 12 fg.; Richt. 7, 3). Die einzelnen Züge des letztern ſenken ſich meiſt in tiefe Thäler ab. So liegt das Flußbett des Jabbok bei Barmeh nur 106 Fuß über dem Meer, während der nur einige Stunden ſüdlich entfernte Dſchebel Oſch'a eine Höhe von 4000 Fuß gewinnt und die Berge von Adſchlun bei Reimun im Nordoſten des Fluſſes noch höher ſich heben. Da aber zwiſchen den engen Thalſchluchten breite gleichförmige Bergrücken ſich lagern, ſo macht das Land doch im ganzen den Eindruck eines Plateau, über das nur wenige Kuppen mäßig hervorragen. Immerhin fehlt es auch ſüdlich vom Dſchebel Oſch'a nicht an einzelnen Bergen mit ſtolzen, kühnen Formen, wie z. B. der Dſchebel Attarus, unter deſſen Haupt Machärus lag. „Von ſeinem erhabenen Scheitel geſehen ſinken die Bergzüge des weſtlichen Abhangs in wilder Verwirrung zur Küſte des Todten Meeres hinab, wo ſie in einer Reihe von ſenkrecht abfallenden Klippen endigen, hier 1200, dort 2000 Fuß über dem Waſſer." Dem Attarus gegenüber weſtlich von Hesbon treffen wir den Nebo, jenen Bergſtock, welcher nach der Sage dem ſterbenden Moſe eine ſo großartige Ausſicht gewährt haben ſoll (5 Moſ. 34, 1—3).

Die moabitiſchen Gebirge behaupten gleichfalls eine durchſchnittliche Höhe von über 2000 Fuß, und Kerak, das ungefähr in der Mitte dieſes Hochlands liegt, ſoll nach Roth's Vermeſſungen 3323 Fuß über dem Meer gelegen ſein. Als Hauptrichtung der dortigen wie überhaupt der meiſten Gebirgszüge dies- und jenſeit des Jordanthals bezeichnet ſich diejenige von Oſt nach Weſt.

Die paläſtin. Berge haben mit wenig Ausnahmen nicht die plaſtiſch ſchönen Formen, welche denen Griechenlands in ſo hohem Maß eignen; ſondern ſie liegen meiſt ziemlich plump und einförmig hingeſtreckt da, in mancher Beziehung ſeltſam an das Phlegma und die Melancholie des einheimiſchen Volks erinnernd. Des Waldſchmucks entbehrt die Mehrzahl ihrer Häupter gänzlich, niederes Dorngeſtrüpp deckt an deſſen Stelle mühſam den von Hitze und Kälte zerbröckelten Felſen. Wol mochte es früher mehr Wälder gegeben haben als heutzutage, ſo z. B. einen großen Wald auf dem Gebirge Ephraim (1 Sam. 14, 25); denn unter einer jahrhundertelang ſchlechten Regierung geht vor allem auch der

Waldſegen eines Landes verloren. Immerhin ſind auch im Alterthum die waldbedeckten Höhen nicht zahlreich geweſen, denn ſonſt wäre der heute noch mit jungem Wald gezierte Berg Karmel um ähnlichen Schmuckes willen von den Sängern Iſraels nicht ſo ſehr geprieſen worden (Jeſ. 33, 9; 35, 2; HL. 7, 5). Auf der andern Seite rühmt ſich das Gileadgebirge noch heute einzelner prächtiger Eichenwälder. Dichtes Waldgebüſch deckt ſtundenweit die Berge weſtlich von Hebron, in Obergaliläa beſtehen ausgedehnte Waldreviere, allerdings durch viele Lichtungen unterbrochen, und von Cäſarea Stratonis bis in die Gegend von Sefurijeh zieht ſich über Berg und Thal ein Waldſtrich hin, deſſen Länge Finn (Byeways in Palestine [London 1868], S. 278 fg.) zu 30 engl. Meilen berechnet hat. Auch fehlt es heute noch keineswegs gänzlich an Pinienhainen auf dem Hermon und Cedernwaldungen auf dem Libanon.

Vermiſſen wir aber auch bei der großen Mehrzahl der Berge jeglichen Wald, ſo ſehen wir doch die Abhänge durch Terraſſenbau vielerorts fleißig bearbeitet. Weizenſaaten ſproſſen in ſteinumhegten Bezirken, ſchattige Olivenhaine neigen ſich zum Thalgrund nieder und Rebenpflanzungen gab es einſt in allen Gauen Iſraels (Jer. 31, 5; Am. 4, 9; 9, 13; Joel 3, 18). Die Waldarmuth bedingt zum Theil den Mangel an immerfließenden Quellen. Doch liegt dieſer Mangel mehr noch in der Natur des Geſteins, welches die Hauptmaſſe der Berge Iſraels bildet, des Kreidekalks. Nicht ſo porös wie andere Steinarten bietet derſelbe zum Eindringen des reichlich fallenden Winterregens keinen günſtigen Boden, beſitzt aber dafür, wie das verwandte Geſtein in der Schweiz, den merkwürdigen Vorzug, daß in einzelnen ſeiner verborgenen Klüfte große Waſſervorräthe ſich anſammeln und infolge deſſen dann mit einem mal aus den ſcheinbar ödeſten Felſen mächtige Quellen hervorſprudeln, wie z. B. am Garizim, im Wadi Farah u. ſ. w. Auch geht aus der Natur des Geſteins hervor, daß die Flora weſentlich aus Trockenheit liebenden Pflanzen beſteht und man wenigſtens im ganzen Weſtjordanland vergebens nach jenem dichten weichen Gramineenteppich unſerer Wieſen ſucht.

Während ſüdlich von Hebron das eocene Gebilde des Nummulitenkalks, das die geſammte Wüſte et-Tih in ſich faßt, ſeinen Anfang nimmt, reichen dagegen die geologiſchen Schichten des eigentlichen Paläſtina nicht über die Secundärperiode hinaus. Nur gehören die Hauptfelsmaſſen nicht, wie man früher allgemein annahm, dem Jurakalk an, ſondern, wie bereits angedeutet, jüngern Secundärgebilden, der Kreideformation. In härtern und weichern Schichten haben wir doch ſtets ein und dieſelbe Flötzmaſſe. Von Triſtram wird die weitaus vorherrſchende Schicht als eine Art Neokomien bezeichnet, die reichlich mit Eiſenſchwefelkies haltendem Dolomit verſetzt iſt. Wegen der zahlloſen, eigene Lagerungen in dieſem Geſtein bildenden Hippuriten hat man letztere auch Hippuritenkalk genannt; doch iſt die Hippuritenſchicht von einem noch zur ſelben Hauptſchicht gehörenden rothkörnigen, foſſilarmen Fleckenmarmor unterteuft (Fraas, „Aus dem Orient“ [Stuttgart 1867], S. 59). Ueber dieſem Marmor liegt zunächſt das von den Arabern Melekeh genannte Geſtein weißlichen Anſehens, zuweilen auch prächtig bohnerzroth gefärbt, wenn von Lehmklüften durchſetzt; es iſt von milder, aber körniger Beſchaffenheit (Fraas, a. a. O., S. 51). Ganz Jeruſalem ruht unmittelbar auf Melekeh, und ebenſo ſind die zahlloſen Felſengräber rings um die Stadt in dieſen Fels gehauen, der auch für gewöhnliche Zwecke ein treffliches Baumaterial liefert und zu dieſem Ende hin ſchon im Alterthum reichlich ausgebeutet wurde. Jener großartige Steinbruch, der ſich etwa 700 Fuß unter der Bezetha Jeruſalems hinzieht, die ſogenannte Baumwollenhöhle, liegt in der Melekehſchicht (Fraas, a. a. O., S. 51). In höhern Lagen aber treffen wir ein weit härteres Geſtein als den Melekeh, wenn auch ebenfalls noch Hippuritenkalk, doch zugleich durch zahlreiches Vorkommen zierlicher Nerineen ausgezeichnet und darum von Fraas (a. a. O., S. 55) Nerineenmarmor genannt. Das iſt ein Stein, wie man ihn für monumentale Bauten im allgemeinen beſſer nicht wünſchen könnte, in dem trockenen Klima dem Sturm der Jahrtauſende trotzend, ſodaß die Kanten und Flächen jener ungemein ſorgfältig bearbeiteten fugenränderigen Quader am Haram zu Hebron und an dem von Jeruſalem großentheils noch ſo fein und vollkommen ſich zeigen, als wären ſie nicht zu Herodes' Zeit, ſondern erſt geſtern aus der Hand des Steinhauers hervorgegangen. Allerdings gibt es einzelne ſtarke zernagte Blöcke dieſes in Jeruſalem Miſſeh genannten Felſens gerade an der ſchönen Haramsmauer beim jüd. Klageplatz, indem das Geſtein nicht überall die gleiche Härte und Feſtigkeit beſitzt.

Eine hervorſtechende Eigenthümlichkeit des paläſtin. Neokomiens beſteht in ſeinen

zahllosen Höhlenbildungen. Das Gestein hat eine durchgreifende Zerklüftung erlitten, und wenn die Jordanspalte als eine riesige Kluft aus der spätern Secundärzeit zu erklären ist, so kann man nach Fraas (a. a. O., S. 79 fg.) viele Höhlen, wie z. B. die von Chareitun, südöstlich von Bethlehem, geradezu als unterirdische Thäler ansehen, die durch alte Wasserläufe erweitert wurden. Wie oftmals sind diese Höhlen und Klüfte den bedrängten Israeliten seit den Tagen der Richter zugute gekommen (Richt. 6, 2; 13, 6; Jes. 2, 19; 1 Makk. 2, 31; Josephus, „Alterthümer", XII, 6, 2; Offb. 6, 15). Weil das Gebirge in solcher Weise Tausende von Schutzorten bot, mahnte auch Jesus in seiner Zukunftsrede: „Wer im jüd. Lande, fliehe auf die Berge" (Matth. 24, 16 vgl. Ez. 7, 6).

Ueber dem Neokomien breitet sich als oberste Schicht vielerorts ein weicher Kreidemergel aus, der wie ein umhüllender Teig harten Feuerstein in sich schließt. An schroffen Felswänden heben sich die Bänder des schwarzen Feuersteins von den weißen Kreideschichten sehr malerisch ab. Man kann auf den Bergen östlich von Jerusalem diese Kreidemergelformation stundenweit verfolgen und auch anderwärts sind viele Hügel, wie z. B. derjenige von Bethlehem, vollständig mit dieser Masse umkleidet. Ja Tristram (The natural history of the Bible [London, 1867], S. 18 fg.) glaubt, dieses Stratum habe einst das ganze Land gleichmäßig bedeckt, sei aber ost- und westwärts weggefegt worden, vermöge seiner sanften, zerreiblichen Natur nicht im Stande, dem Gewicht des Wassers, das einst durch die Wadis strömte, zu widerstehen. Fehlt es auch nicht an Schichten von großer Zähe und Härtigkeit, so ist doch in der That der Stein gewöhnlich so, daß er mit Säge und Messer bearbeitet wird und es auch den Menschen einer primitiven Cultur leicht wurde, z. B. in der Nähe von Bet Dschebrin ungeheuere, kuppelförmige Höhlen in dasselbe einzuhauen. Obgleich wenig dauerhaft, wird es heutzutage doch unter dem Namen Caculi häufig als Baumaterial verwendet. Wir trafen den Stein meist hellgelb gefärbt, doch zeigt er zuweilen auch einen rosenrothen Teint. Als wir in Jerusalem weilten, sahen wir röthlichen Caculi in großer Menge aus dem Kidronthal nach der Stadt transportiren. Da sich in den Feuersteinen dieses Kreidegebildes bereits eine Nummulitengattung einstellt, so hat Tristram (a. a. O., S. 18), es als Tertiärproduct bestimmt, während Fraas (a. a. O., S. 59) dasselbe als Schlußglied des ganzen mächtigen Kreidegebiets erklärt, unmittelbar an der Grenze des Eocen. Als wir das Gebirge Safeds von Südosten her bestiegen, gelangten wir durch ausgedehnte Felder eines unserm Schrattenkalk sehr ähnlichen Felsgebildes. Gleich wie dieser zeigte es sich in Textur und Festigkeit sehr ungleich, und war von unzähligen kleinern und größern Furchen durchzogen, zwischen denen das stehen gebliebene Gestein oft wie eine Messerschneide zugeschärft erschien. Wol möchte ein phantasievoller Blick manchmal glauben, es wären diese Schrattenreviere nichts anderes denn ungeheuere Felder voll Todtengebeine (vgl. meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 326).

Ein neues Felsgebilde zeigt sich in der Nähe des Genezarethsees, indem hier der Basalt an verschiedenen Stellen die Kreideformation durchbrochen oder überdeckt hat. Schon in der Nähe von Beisan beginnen diese vulkanischen Bildungen, der kleine Hermon oder Dschebel Dahy erweist sich als ein Basaltberg, und verwitterter Basalt lagert als äußerst fruchtbare Erdschicht über dem größten Theil der Jesreelebene. Nach Tristram (a. a. O., S. 21) ging ferner von den Hattinhörnern ein Lavastrom nach Osten gegen das Ufer des Sees hin, sodaß auch der Boden der berühmten Genezarethebene fast ausschließlich aus vulkanischen Verwitterungen besteht. Ein anderer Strom nahm den Weg über die Ard el-Hamma. Schließlich hat man in der Nähe von Safed drei ausgelöschte, nunmehr mit Wasser gefüllte Krater entdeckt, die einst ebenfalls ihre glühenden Fluten nach Osten und Südosten hinabwälzten. So begegnen wir von Beisan an bis über Safed hinaus im ganzen Westbezirk der Genezarethlandschaft einer Menge von vulkanischen Gebilden.

Das ganze Basan verdankt seine gegenwärtige Gestalt vulkanischen Eruptionen. Jene Reihe kegelförmiger Gipfel, die vom Hermon aus nach der Dschaulanebene sich hinunterzieht, weist mehrere Krater auf; faßt doch ein solcher auch die Wasser des bekannten Phialasees. Bis zum Jarmuk deckt eine mächtige vulkanische Schicht die ganze Gegend, meist schwarzer, oft zu sonderbaren Formen ausgestalteter Basalt. Lava, die einst vom Haurangebirge herunterströmte, bildet, mürbe geworden, den fruchtbaren Boden der gleichnamigen Ebene, während das labyrinthische Felsgewirr der Trachonitis wiederum aus

Baſalt beſteht. Das Haurangebirge ſelbſt iſt vulkaniſchen Urſprungs, düſter und ernſt wegen der tiefſchwarzen Farbe ſeiner Felſen im Gegenſatz zu dem gelblichen Kalk, der ſonſt überall vorherrſcht. Ob die Vulkane, welche einſt Baſan und Trachonitis ihre jetzige Bodengeſtalt verliehen, in hiſtoriſcher Zeit noch in Thätigkeit waren, kann man nicht entſcheiden. Das aber iſt gewiß, daß der Prophet Jeremia das Phänomen feuerſpeiender Berge kannte, wenn er (Kap. 51, 25 fg.) Babel alſo anredet: „Siehe, ich will an dich, du Berg des Verderbens, der du Verderben brachteſt der ganzen Welt. Ich mache dich zu einem Brandberg, nicht wird man bei dir holen Eckſtein oder Grundſtein, ſondern du ſollſt eine ewige Wüſtenei bleiben."

Vom Jarmuk an haben wir durch ganz Gilead und Moab hin die Kreideformation, ſodaß Gilead von Baſan auch geognoſtiſch ſcharf abgegrenzt iſt. Jene oberſte weiche Kreideſchicht des Oelbergs, des Garizim u. ſ. w. fehlt hier; dafür ſehen wir die Berge öſtlich von Adſchlun von einem weichen, zerreiblichen, foſſilloſen Sandſtein bedeckt. Schichten dieſes Geſteins lagern auch am jähen Oſtufer des Todten Meeres und bilden z. B. jenes gewaltige Thor, durch welches der Arnon aus dem Gebirge heraustritt. Weiterhin trifft man öſtlich von dieſem Gewäſſer gelegentliche Maſſen von Porphyr und Grünſtein, Zeugen vom hohen Schöpfungsalter der dortigen Terraingebilde. Der niedrige Dſchebel Usdum im Südweſten des Lothſees beſteht eigenthümlicherweiſe aus einer ſoliden Maſſe Steinſalzes.

An Metallſchätzen ſind die Berge Kanaans arm. Zwar treffen wir öſtlich vom Todten Meer eiſenſchüſſigen Sandſtein und der Kreidekalk zeigt ſich überall von Dolomitgängen durchzogen, die Eiſenſchwefelkies enthalten. Aber zum Minenbau genügt dies nicht. Wenn auch in der idealiſirenden Schilderung 5 Moſ. 8, 9 geſagt iſt: „Der Herr führt dich in ein Land, deſſen Steine Eiſen ſind, da du Erz aus den Bergen haueſt", ſo ſcheint man doch zu keiner Zeit im eigentlichen Paläſtina das Bergwerk betrieben zu haben, während allerdings im Libanon Eiſen und Kupfer gewonnen wurde (vgl. Knobel zu 5 Moſ. 8, 9).

Furrer.

Geburt. Da das hebr. Alterthum die weſentliche Bedeutung des weiblichen Geſchlechts in die Fortpflanzung der Familie ſetzt und die Frau im Mutterwerden ihre Beſtimmung erfüllt ſieht, ſo erklärt ſich deren heiße Sehnſucht danach und die höchſte Freude, wenn die vermeintlich Unfruchtbare gebiert (1 Moſ. 21, 6; 1 Sam. 2, 5; Jeſ. 49, 20 fg.), aber ebenſo der tiefe Schmerz über das große Unglück der Unfruchtbarkeit (1 Moſ. 16, 2; 29, 31; 1 Sam. 1, 4 fg.; Luk. 1, 25), welche dem Hohn ausgeſetzt war (1 Moſ. 16, 4 fg.), wogegen die fruchtbare Frau wol den Neid erregen mochte (1 Moſ. 30, 1). Im Segen für eine Neuvermählte fehlte daher nicht der Wunſch, daß ſie fruchtbar ſein möge (1 Moſ. 24, 60; 40, 16. 19; 49, 25; Ruth 4, 11 fg.), da eine zahlreiche Nachkommenſchaft als göttliche Gnade (1 Moſ. 12, 2; 15, 5; 17, 5. 6; 5 Moſ. 28, 4; Pſ. 113, 9; 127, 3 fg.; Spr. 17, 6; Pred. 6, 3 fg.), und Unfruchtbarkeit der Ehe oder Verluſt der Kinder als göttliche Heimſuchung oder Strafe betrachtet wurde (1 Sam. 1, 6; Jeſ. 47, 9; 49, 2; Hoſ. 9, 14; Hiob 27, 14). Aus dieſem Verlangen nach Kindern erklärt ſich der Brauch, wenigſtens im patriarchaliſchen Zeitalter, daß hebr. Frauen ihren Männern Sklavinnen zuführten, um Nachkommenſchaft zu erzielen, die jene als ihre eigene betrachteten (1 Moſ. 16, 2; 30, 3. 9), und zum Zeichen der Adoption das Kind auf den Schos nahmen oder, wie einige Ausleger meinen, die Geburt darauf vor ſich gehen ließen. Im Zuſammenhang damit, wie mit dem hebr. Begriff der Ehe überhaupt, ſteht auch die Geſtattung der Kebsweiber (1 Moſ. 22, 24; 36, 12; Richt. 8, 30 fg.). Dieſes Verlangen nach Kindern theilt aber auch der Mann, und zwar vornehmlich nach männlicher Nachkommenſchaft (1 Sam. 4, 20; Ruth 4, 15; Pſ. 127, 4), daher die Geburt eines Sohnes dem Vater beſonders erfreulich erſcheint (Jer. 20, 15). Denn im Sohn lebt der Name des Vaters, alſo die Familie, fort (2 Sam. 18, 10), und der Hebräer fühlt und weiß ſich nur als Glied ſeines Volks berechtigt, er findet darin ſeine Beſtimmung und in deren Erfüllung alſo auch ſein Glück.

Bei Volksſtämmen, die dem Naturzuſtand näher ſtehen, gehen bekanntlich die Geburten verhältnißmäßig leicht von ſtatten, und während des Aufenthalts in Aegypten werden die friſchkräftigen Hebräerinnen vor den ſchwächlichen Aegypterinnen hervorgehoben (2 Moſ. 1, 19). Allein der Menſch iſt wohl werth, daß die Mutter bei ſeiner Geburt ſich's ſauer werden laſſe, und das A. T. bezeichnet die Geburtsſchmerzen als ſehr empfind-

lich mit beſondern Namen. Schon im patriarchaliſchen Zeitalter, und ſelbſtverſtändlich auch ſpäter, begegnen wir Hebammen (1 Moſ. 35, 17; 38, 28; 2 Moſ. 1, 15 fg.); Rahel ſtirbt ſogar an der Geburt (1 Moſ. 35, 18), und Fehlgeburten werden öfter erwähnt (Hiob 3, 16; Pſ. 38, 9; Koh. 6, 3). Das mit oder ohne Beiſtand der Wehmutter neugeborene Kind wurde, nachdem die Nabelſchnur abgeſchnitten war, in Waſſer gebadet (Ez. 16, 4), mit Salz abgerieben und in Windeln gewickelt (Hiob 38, 9). Der Knabe ward nach acht Tagen beſchnitten (Luk. 2, 21) und zugleich oder wol auch ſofort nach der Geburt mit einem Namen belegt (1 Moſ. 35, 18), der nach der Stimmung der Mutter (1 Moſ. 5, 24; 29, 32 fg.; 1 Sam. 1, 20) oder in Beziehung auf merkwürdige Umſtände bedeutſam lautete (1 Moſ. 1, 25; 5, 29; 16, 11 fg.; 25, 25 fg.; 35, 18; 38, 29; 2 Moſ. 18, 3 fg.; 2 Sam. 12, 25; Hiob 42, 14), ſpäter auch nach Verwandten oder Vorfahren gewählt wurde (Luk. 1, 61). Der Natur gemäß ſtillten die Hebräerinnen ihre Kinder ſelbſt (2 Moſ. 2, 7—9; 1 Sam. 1, 23; HL. 8, 1); bei fürſtlichen Familien (2 Sam. 4, 4; 2 Kön. 11, 2 vgl. 2 Moſ. 2, 9) oder wo die Mutter kränklich oder verſtorben war, finden wir Ammen, die, wie die Kinderwärterinnen, bei ihren erwachſenen Zöglingen hoch in Ehren ſtanden (1 Moſ. 24, 59; 35, 8 fg.). Die Mutter eines Knaben hatte nach 33 Tagen, die eines Mädchens nach 66 Tagen ein Reinigungsopfer im Tempel darzubringen (3 Moſ. 12, 2 fg.), wobei die männliche Erſtgeburt zugleich dem Jahve dargeſtellt und mit 5 Sekel Silber abgelöſt werden ſollte (4 Moſ. 18, 15 fg.; Luk. 2, 27).

Von der Feier der Geburtstage als Familienfeſte, wie ſie das claſſiſche Alterthum aufweiſt, ſchweigt das A. T. und erwähnt nur die Geburtsfeier der ägyptiſchen (1 Moſ. 40, 26) und ſyr. Könige (2 Makk. 6, 7). Im N. T. feiert Herodes ſein Geburtsfeſt (Matth. 14, 6). Nach einer Stelle bei Joſephus (Contra Apion., II, 25) hat es den Anſchein, als ob zu ſeiner Zeit Freudenmähler bei Geburten nicht dem Geſetz gemäß betrachtet worden wären. Dagegen finden wir bei den Hebräern die merkwürdige Feier der Entwöhnung, die zuweilen ſehr ſpät, nach zwei bis drei Jahren, erfolgte (2 Makk. 7, 28). Indem die Hebräer die Entwöhnung durch Darbringung eines Opfers (1 Sam. 1, 29) und durch ein Freudenmahl feſtlich auszeichneten, verrathen ſie ein tiefes Gefühl für dieſen bedeutungsvollen Zeitpunkt, wo das Kind ſeine völlige leibliche Selbſtändigkeit erlangt, indem es die Nahrung nicht mehr durch Vermittelung der Mutter, ſondern unmittelbar von der Außenwelt zu ſich nimmt. Die Entwöhnung iſt die Ergänzung der Geburt.

Der barbariſche Brauch, Kinder auszuſetzen, um ſie verkommen zu laſſen (Ez. 16, 5), iſt den Hebräern fremd, denn die Ausſetzung Moſe's geſchah in der Abſicht, ihn dadurch am Leben zu erhalten. Roskoff.

Geburtstage, ſ. Geburt.

Gedalja (den Jahve erzogen). Fünf Männer dieſes Namens kommen im A. T. vor. I. Der bedeutendſte iſt Gedalja, Ahikam's Sohn, des Sohnes Saphan. Sein Vater war unter den angeſehenen Männern am Hofe der Könige Joſia und Jojakim einer der wenigen treuen und entſchiedenen Anhänger der rein theokratiſchen Partei, welche ſich dem Propheten Jeremia als ihrem geiſtigen Führer anſchloß. Dieſe Männer verachteten die Kriegsluſt der einflußreichen Großen (Jer. 38, 5 fg., 24 fg.), von welchen die Könige in die thörichte und verderbliche Politik gegen die Chaldäer gedrängt wurden; ſie waren frei von dem Aberglauben der Prieſter und des Volks, als ſei an den Beſitz Jeruſalems und des Tempeldienſtes Gottes Schutz unauflöslich geknüpft; für ſie ſtand unerſchütterlich feſt, daß ihr kleines Volk keine politiſche Rolle zu ſpielen habe, und der einzige Weg zu ſeiner Errettung und Erhaltung die Erfüllung ſeiner religiöſen Aufgabe, der Wandel nach dem heiligen Willen Gottes ſei (Jer. 7, 1—7; 26). Augenſcheinlich iſt Gedalja unter ſolchen Einflüſſen zu derſelben Ueberzeugung und Parteinahme gekommen. Dieſe Anſchauung der Dinge mußte um ſo feſter werden, als der König von Babel Jeruſalem erobert, ſammt dem König Jojakim den größten Theil ſeiner angeſehenen Bewohner in Gefangenſchaft fortgeführt und „alles eingenommen, was des Königs in Aegypten war, von dem Fluß Aegyptens an bis an den Fluß Euphrat". Wie Jeremia es oftmals verkündete, erſchien die Unterwerfung unter die Chaldäer, welche übrigens die Religion des Volks nicht antaſteten, unvermeidlich; der Widerſtand wider ein Volk, das Gott zur Vollſtreckung ſeiner Gerichte mächtig gemacht, war eine trotzige Empörung gegen Gottes Weltregierung, deren Ausgang Niederlage und Zerſtreuung ſein mußte. Mit dieſen offen

ausgeſprochenen Geſinnungen mochte in der Stadt Jeruſalem für den Propheten Jeremia noch eine Wirkſamkeit möglich ſein, als der letzte König Zedekia von ſeinen übermächtigen Fürſten zu gleicher Thorheit wie ſein Vorgänger ſich drängen ließ (Jer. 37, 15; 38, 14. 16. 24. 25); ein Staatsmann aber gleich Gedalja kann kaum ſeines Lebens ſicher geweſen ſein; hat es doch ohnehin den Anſchein, als ſei die Menge unſchuldigen Blutes, mit dem Jeruſalem in jenen Tagen ſich befleckte, in politiſchem Mord vergoſſen worden (Jer. 26, 15. 21 fg.). Daher darf es uns bei den kümmerlichen Berichten über die Regierung Zedekia's nicht wundernehmen, daß darin von Gedalja nichts berichtet wird, während er nach der Zerſtörung Jeruſalems mit einem mal als ein hervorragender und bekannter Mann der den Chaldäern freundlichen, rein theokratiſchen Partei auftritt. Man hat daraus ſchließen wollen, Gedalja ſei während der Belagerung (Jer. 38, 2. 19) zu den Chaldäern übergegangen. Man kann dem nicht unbedingt widerſprechen, doch wird nirgends erzählt, daß Gedalja während der Belagerung noch in der Stadt war. Darf man hierüber eine Vermuthung wagen, ſo möchte ebenſo leicht anzunehmen ſein, daß dem, was 2 Kön. 24, 20 kurz berichtet wird: „und Zedekia ward abtrünnig von dem König zu Babel", eine auf Prieſter und Volk geſtützte, durch ägypt. Einflüſſe veranlaßte Palaſtrevolution vorausgegangen ſei, durch welche Rathgeber gleich Gedalja von dem kriegsluſtigen Fürſten vertrieben wurden. Gewiß iſt jedenfalls, daß Gedalja nach der Einnahme Jeruſalems in der unmittelbaren Nähe des chald. Oberbefehlshabers hervortritt, und bei dieſer Gelegenheit der aus dem Gefängniß befreite Prophet Jeremia (Kap. 39, 14) ihm übergeben wird. Darauf, noch im ſelben Monat der Zerſtörung Jeruſalems (im fünften Monat des Jahres 588), wurde Gedalja vom König von Babel zum Statthalter über die Ueberbleibſel des Volks geſetzt (2 Kön. 25, 22 fg.; Jer. 40, 5—41, 2). Die Aufgabe war nicht leicht, wollte Gedalja ſeine Stellung in dem Sinn auffaſſen, daß er berufen ſei, die Ueberreſte ſeines Volks zu erhalten. Zwar hatten die Chaldäer das Land nicht vollſtändig verwüſtet (Jer. 40, 10), aber, wie es ſcheint, hatte man doch wegen des Kriegs kein Getreide gezogen. Der beſte und angeſehene Theil des Volks war in Gefangenſchaft weggeführt, die Führer erſchlagen, am König und an ſeiner Familie das furchtbarſte Gericht vollſtreckt, die heilig gehaltene Stadt ſammt dem Tempel verbrannt und verwüſtet; weder Prieſter noch Opfer, weder Ordnung noch Gericht war im Lande. Außer dem gemeinen Volk der Stadt Jeruſalem, „welches nichts hatte", und nun von dem chald. Heerführer mit „Aeckern und Weingärten" beſchenkt ward, und dem Volk, das im Lande Juda zerſtreut noch übrig war, ſchweiften verſprengte Trümmer des Kriegsheeres (2 Kön. 25, 5. 23) umher, eines Heeres, das nach langer Belagerung vom Hunger getrieben aus der Stadt ausgebrochen und dann von den Chaldäern geſchlagen und aufgerieben worden war (2 Kön. 25, 3 fg.). Schon die Wahl ſeines Wohnortes zeigte indeß, daß Gedalja entſchloſſen war, die Aufgabe zu übernehmen; er zog nach Mizpa (ſ. d.). Zu Mizpa hatten ſich „vor dem Herrn" die Kinder Iſrael verſammelt, ehe jene allezeit ſchmerzlich empfundene Spaltung durch das Volk hindurchging (Richt. 20; 21, 1; 1 Sam. 7, 5; 10, 17). Nach Jeruſalems Zerſtörung dorthin zurückkehren, hieß an die älteſte Ueberlieferung anknüpfen und geſchah wol hier noch mit dem Blick auf die aus den iſraelitiſchen Stämmen Uebriggebliebenen; denn Mizpa war den iſraelitiſchen Stämmen beſonders lieb und nahe gelegen (Jer. 41, 5 fg.). Auch viel ſpäter in der Makkabäerzeit (1 Makk. 3, 46) diente Mizpa bei ähnlichem Zuſtand Jeruſalems den getreuen Jahveverehrern als Sammelpunkt. Vielleicht noch bedeutſamer wirkte der Umſtand, daß Jeremia zu Gedalja gen Mizpa kam, daſelbſt unter dem Volk wohnte (Jer. 40, 6) und ſo zugleich mit ſeinem Rath das Anſehen und Vertrauen eines Propheten und Märtyrers dem Werk Gedalja's zuführte.

Vollkommen deutlich tritt alsdann Gedalja's Beſtreben in den Verhandlungen mit den Führern und Kriegsoberſten aus dem frühern Heer hervor. Auf die Nachrichten von Gedalja's Auftrag und Stellung kommen dieſe mit ihren Banden (wie es ſcheint, ſechs) nach Mizpa (Jer. 40, 7 fg.). Gedalja fordert von ihnen Unterwerfung unter den chald. König und Rückkehr zur friedlichen Beſchäftigung im Lande; dagegen verſpricht er ihnen, ihre Rechte vor den Chaldäern zu vertreten. Seine Worte (Jer. 40, 9): „Wohnet im Lande und dienet dem babyloniſchen König, ſo wird es euch wohl gehen", klingen faſt wie der ſtaatsmänniſche Ausdruck des Gedankens in Pſ. 37, 3, der nach Hitzig in die letzten Zeiten Jeremia's fällt und vielleicht noch mehr, als bisher beachtet, Züge aus einer Zeit darbietet, da die Armen, die Redlichkeit geübt und auf Jahve trauen,

das Land zum Beſitz und Erbe nehmen. Gedalja's Einfluß auf die Führer iſt entſcheidend; dieſe, aller Verwilderung ausgeſetzten Reſte einer wider Jeremia und ſeine Freunde erbitterten Partei nehmen die Städte, die ſie haben, in Beſitz und gehen daran, Wein, Obſt und Oel zu ſammeln. Sein Verſprechen muß ernſt, ſeine Vertretung nachdrücklich, ſein Schutz wirkſam, ſeine Liebe zu dem Volk aufrichtig und die Treue gegen die väterliche Religion unwandelbar geweſen ſein. Denn alsbald bringen die Nachrichten, daß der babyloniſche König etwas in Juda hätte überbleiben laſſen, zu den vielen Flüchtlingen, die unter Moabitern, Ammonitern, Edomitern und andern benachbarten Völkern ſich zerſtreut hatten (Jer. 40, 4 fg.). Und dieſe fanden in denſelben ſo viel Grund zu neuer Hoffnung, daß, ehe der folgende Monat nach Jeruſalems Zerſtörung zu Ende ging, dieſe Leute von allen Orten, dahin ſie geflohen, wiederkamen in das Land Juda zu Gedalja gen Mizpa und ſammelten Obſt und Wein in großer Menge. Noch mehr, die Führer jener Kriegsbanden zeigen ſich um dieſelbe Zeit ſchon beſorgt, daß mit der Gefährdung von Gedalja's Leben alle, die ſich geſammelt, wieder zerſtreut würden und die Uebriggebliebenen umkämen; ja, beim Beginn des zweitfolgenden Monats nach der Zerſtörung Jeruſalems wagen etwa 80 Männer aus Samaria, Sichem und Silo ſchon wieder mit Speiſeopfer und Weihrauch zur heiligen Stätte zu ziehen (Jer. 40, 13. 14 und 41, 1. 5).

Hiernach wird man von Gedalja kaum hoch genug denken können. Unſere Bewunderung der Thatkraft und des Charakters dieſes Mannes aus einer ſo furchtbar zerrütteten Zeit muß wachſen, wenn wir den Ingrimm hinzunehmen, welchen er bei den unverſöhnlichen Feinden ſeines Volks erregte, und das unbedingte Vertrauen beachten, das er allen Landsleuten, die ſich unter ſeinen Schutz geſtellt, bewahrte. Baalis, der Ammoniter König, hetzte einen jener Kriegsoberſten, Ismael (ſ. d.), aus königlichem Geſchlecht, zur Ermordung Gedalja's auf. Urſache zu perſönlicher Rache kann nach Gedalja's Benehmen Ismael ebenſo wenig zum Mord verleitet haben als, nach Lage der Dinge, Eiferſucht auf eine Stellung, die er für ſich beanſprucht hätte; ſo bleiben für dieſen Mörder aus königlichem Geſchlecht nur die gemeinſten und dunkelſten Triebfedern der Habſucht (Jer. 41, 8) und eines leidenſchaftlichſten Parteihaſſes übrig, der ſich, da er an den Chaldäern nicht Rache nehmen konnte, gegen denjenigen wandte, welcher ſich den Chaldäern unterworfen und nun die Ueberbleibſel ſeines Volks unter ihrer Herrſchaft ſammelte; auf dies letztere deutet wol auch, daß er ſo viel Jahveverehrer, die unter chald. Herrſchaft lebten, ohne erſichtlichen Grund umbringt (Jer. 41, 7). Gedalja wurde von den übrigen Oberſten gewarnt, „aber glaubte ihnen nicht". Wiederholt warnt ihn einer jener Oberſten und erbietet ſich, Ismael heimlich zu tödten, damit ſein Tod nur nicht alle ins Verderben ſtürze. „Du ſollſt dieſes nicht thun", antwortet Gedalja, „denn was du ſagſt, iſt nicht wahr." So kamen denn jene 80 Männer, die zur heiligen Stätte pilgerten, gerade an Mizpa vorüber, da am Tage zuvor der Beſchützer der Uebriggebliebenen in Juda bei einem Gaſtmahl, zu dem er ſeinen Feind Ismael vertrauensvoll gebeten, von dieſem ermordet worden war. Durch heuchleriſches Vorgeben des Mörders in die Stadt hineingelockt, theilten alle bis auf zehn, die ſich durch Verſprechung von Geſchenken retteten, ſein Schickſal. Dann floh Ismael mit den zu Mizpa Uebriggebliebenen Judas, auf dem Wege zu den Ammonitern. Als die übrigen Kriegsoberſten von ſeinem Verbrechen hörten, jagten ſie ihm nach, holten ihn bei Gibeon ein und brachten, während er mit acht Begleitern zu den Ammonitern entkam, das von Mizpa weggeführte Volk zurück. Aber Gedalja's Werk blieb zerſtört, vergeblich ermahnte Jeremia auch jetzt noch im Lande zu bleiben und den Chaldäern ſich zu unterwerfen. Niemand will mehr glauben, daß mildes Regiment möglich ſei; ſie fliehen, Jeremia faſt gefangen mit ſich ſchleppend, nach Aegypten. Mit Recht haben deshalb die ſpätern Juden den Todestag Gedalja's als einen nationalen Unglückstag ausgezeichnet. Unſere Juden faſten wegen der Ermordung Gedalja's am 3. Tiſchri, aber die Karaiten am 24. (Neh. 9, 1) des ſiebenten Monats.

II. Nach Jer. 38, 1 war ein Gedalja, Sohn Paſchur's, ein Zeitgenoſſe und Widerpart des vorhin erwähnten; denn er gehörte zu den Großen, die Jeremia (Kap. 37, 14. 15) in den Kerker warfen und (nach Jer. 38) ſeinen Tod verlangten.

III. führt des Propheten Zephanja's Großvater dieſen Namen (Zeph. 1, 1).

IV. Gedalja, Joſua's, eines Prieſters, Sohn, iſt ein Prieſter, der aus dem Exil

Zurückgekehrten, welcher, gleich ſeinen drei Brüdern, das fremde Weib, das er genommen, wieder vertrieb und dann einen Widder als Schuldopfer darbrachte (Eſra 10, 18. 19).

V. iſt noch aus älterer Zeit ein Gedalja zu erwähnen. Nach 1 Chron. 26, 1—3 ein Sohn, und zwar wahrſcheinlich der älteſte Sohn, Jedithun's, der ſammt ſeinen ſechs Söhnen von David dazu beſtimmt wurde, „mit Harfen zu danken und den Herrn zu loben". Nach 1 Chron. 26, 9 fiel auf Gedalja mit ſeinen „Brüdern und Söhnen, deren waren zwölf", das zweite Los bei Verloſung der 24 Abtheilungen der Leviten, denen Muſik und Geſang am Tempeldienſt oblag. Manchot.

Geder, eine kanaan. Königsſtadt, wahrſcheinlich in der Niederung von Südpaläſtina gelegen (Joſ. 12, 13; 1 Chron. 27, 28; ſ. Beth-Gader). Kneucker.

Gedera, eine Stadt in der Ebene des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 36 vgl. mit 1 Chron. 12, 4), wol einerlei mit **Gederoth,** welches die Philiſter dem Ahas entriſſen (2 Chron. 28, 18), und mit **Gedrus** bei Hieronymus, 4 Stunden von Diospolis in der Richtung nach Eleutheropolis gelegen. Kneucker.

Gederoth (Joſ. 15, 41; 2 Chron. 28, 18), ſ. Gedera. Gederothaim (Joſ. 15, 36) iſt unechte Gloſſe und erſt aus Gedera entſtanden. Kneucker.

Gedor („Mauer", „Fels"). 1) eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Joſ. 15, 58; 1 Chron. 12, 7), ſüdweſtwärts von Bethlehem, nordweſtlich bei Beth-Zur, heute Dſchedûr in Ruinen.

2) Davon iſt wohl zu unterſcheiden der „Paß von Gedor" im Oſten eines Thalgrundes mit fetter und guter Weide (1 Chron. 4, 39—41), wohin die Simeoniten über die ſüdliche Landesgrenze des Reichs Juda hinaus flüchteten zur Zeit des Königs Hiskia. Dieſer Paß iſt bei dem Berge zu ſuchen, welchen Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 145, 148, 150), von Ain el-Weibeh (Kades Barnea) aus nordoſtnordwärts ziehend, in ungefähr 8 Stunden erreichte, ein nackter Kalkſteinrücken von nicht weniger als 1000 Fuß Höhe und ſehr ſteil. Der Paß dabei heißt jetzt arabiſch Nakb es-Safâ, d. i. „Felſenpaß", ganz gleichbedeutend mit „Paß von Gedor", und wird von Robinſon mit dem bibliſchen „Zephath" (= arabiſch Safâ; ſ. d.) zuſammengebracht, deſſen Einwohner nach Richt. 1, 17 gleichfalls, übereinſtimmend mit 1 Chron. 4, durch die Simeoniten vertilgt wurden; denn erſt damals, zur Zeit Hiskia's, geſchah, was in dem Bericht Richt. 1, 17 in die Urzeit zurückverlegt wird (ſ. Simeon und Maſſa). Den Thalgrund, in deſſen Oſten Gedor liegt, erwähnt Robinſon als „Flachland oder vielmehr Becken", wo er die erſten Spuren von Gras geſehen habe, ganz paſſend zur Schilderung dieſer Gegend in der Chronik als eines ausgebreiteten Weideplatzes. Vgl. Hitzig in den „Theologiſchen Jahrbüchern", Jahrg. 1844, S. 295 fg. Kneucker.

Geduld, eine vorzugsweiſe chriſtl. Tugend, welche ihre Kraft aus der Ueberzeugung ſchöpft, daß das Dulden, d. h. das Erleiden und Ertragen von Mühſeligkeiten, Unrecht und Verfolgung, einen ſittlich erziehenden, läuternden und veredelnden Zweck und Erfolg hat. Im A. T. war dieſe Tugend noch nicht ſo hoch geſchätzt wie im N. T., was darin ſeinen Grund hat, daß, nach altteſt. Anſchauung, dem Gerechten irdiſcher Lohn in Ausſicht geſtellt und dem Beleidigten, in Gemäßheit des Geſetzes der Wiedervergeltung, Selbſthülfe erlaubt war (3 Moſ. 26, 3 fg.; 5 Moſ. 28, 1 fg.; 3 Moſ. 24, 17 fg.; 5 Moſ. 19, 21). Daher findet ſich durchſchnittlich bei den altteſt. Frommen mehr Ungeduld als Geduld. Wenn Jak. 5, 11 Hiob als Vorbild der Geduld erwähnt iſt, ſo zeigt ſich Hiob in der That gar nicht ſo geduldig in ſeinem Leiden, denn er verwünſcht in ſeinem Unmuth ſogar ſeine Geburtsſtunde (Hiob 3, 1 fg.). Gleichwol hat die altteſt. Frömmigkeit da, wo ſie ſich über den formal-geſetzlichen und hierarchiſch-theokratiſchen Standpunkt erhebt, das Moment der Geduld in ſich aufgenommen, und insbeſondere zur Zeit der Bedrängniſſe Iſraels durch auswärtige Feinde, während des Exils und unter dem Druck fremdländiſcher Herrſcher, iſt der Werth der Geduld im Preiſe geſtiegen. Auch wurden die Vorbilder Iſraels ſämmtlich durch göttliche Führung in der Geduld geübt. Abraham's Geduld wird auf die Probe geſtellt durch ſeine lange Kinderloſigkeit; Iſaak muß Geduld lernen gegenüber ſeiner Gattin und ſeinen zwieträchtigen Söhnen; Jakob hat ſich dieſelbe anzueignen gegenüber ſeinem Bruder Eſau, ſeinen Ehefrauen, ſeinem Schwiegervater, ſeinen übel gearteten Kindern. Moſe's Zug durch die Wüſte iſt eine fortwährende Geduldsprobe, die er, nach der Ueberlieferung, nicht immer beſtanden hat (5 Moſ. 32, 50 fg.; 4 Moſ. 20, 23 fg.). Die eigentlichen Zeiten der „Dulder" (ὑπομένοντες, Jak. 5, 11) waren jedoch

die Zeiten der Verfolgung der wahren Gottesverehrer im A. und N. T.; darum galten auch den Chriſten insbeſondere die Propheten, die tapfern Verkündiger und Vertheidiger der geoffenbarten Wahrheit (Jak. 5, 10; 1 Petr. 1, 11), als bewährte Dulder, worunter insbeſondere Jeremia (ſ. d.), als ein in Leiden erprobter Diener Jahve's, in hoher Verehrung ſtand (Jer. 32, 3; 37, 13 fg.; 38, 6 fg.; 43, 6 fg.). Das Buch Hiob (ſ. d.) hat keineswegs den Zweck, in Hiob's Beiſpiel die Geduld zu verherrlichen, ſondern es will die theokratiſche Vergeltungslehre widerlegen; Hiob tritt nicht als ein in Gott Erprobter, ſondern als ein durch Gott Ueberführter vom Schauplatz ab (Hiob 42, 6). Die lyriſche Dichtkunſt der Hebräer preiſt noch vielfach Wiedervergeltung und Rache (Pſ. 3, 8; 5, 11 fg.; 7, 12 fg.; 11, 6; 18, 38 fg.; 21, 9 fg.; 35, 26; 55, 16; 58, 11; 59, 15; 69, 23; 79, 6 fg.; 109, 6 fg.; 124, 5 fg.; 137, 7 fg.; 143, 12). Doch fehlt in den Pſalmen auch nicht der Geiſt ſanftmüthiger Geduld, welcher lehrt, Leiden mit Ergebung gegen Gott ertragen (Pſ. 33, 20; 37, 5; 40, 2; 42, 12; 62, 6 fg.; 90, 1 fg.; 91, 1 fg.; 115, 9; 130, 5 fg.; 146, 5). In der Spruchdichtung wird die Tugend der Geduld mehreremal angelegentlich empfohlen. Der Geduldige wird als der Verſtändige geprieſen (Spr. 14, 29); er ſtiftet Frieden (Spr. 15, 18) und iſt tapferer als ein Held (Spr. 16, 32). Ungeduld führt zur Beſtrafung (Spr. 19, 19), Geduld überwindet auch Fürſten (Spr. 25, 15). In dieſen Lebensregeln iſt die Geduld freilich nur als Klugheitsmittel gefaßt, wie auch Sirach Geduld gegenüber den Nothleidenden aus Klugheit empfiehlt (Sir. 29, 8).

Auch als eine Eigenſchaft Gottes wird im A. T. die Geduld öfters erwähnt (ſ. Langmuth). Vermöge derſelben wird die Strenge und Schärfe der göttlichen Gerechtigkeit gemildert und von ſeiten Gottes Nachſicht mit den Sündern geübt (2 Moſ. 34, 6 fg.; Pſ. 103, 5 fg.). Die Erziehung Iſraels zum centralen Heilsvolk der Menſchheit hat insbeſondere die göttliche Geduld zu ihrer Vorausſetzung, wie denn die Geduld innerhalb der göttlichen Heilsökonomie vorzugsweiſe eine pädagogiſche Eigenſchaft iſt. In dieſer Hinſicht mußte Gott auch gegen das abtrünnige Iſrael Geduld üben (mit der Beſtrafung an ſich halten, ἀνοχή Röm. 3, 26, um den beſſern Kern des Heilsvolks nicht untergehen zu laſſen, Röm. 9, 22). Im weitern erzeigt er einzelnen gegenüber Geduld, um ihnen die Bekehrung recht lange zu ermöglichen (Röm. 2, 4), weshalb er „Gott der Geduld" heißt (Röm. 15, 5; vgl. auch 1 Petr. 3, 20; 2 Petr. 3, 9; Luk. 18, 7).

Erſt im Licht des N. T. erhält die Tugend der Geduld ihren religiöſen und ſittlichen Vollgehalt. Ihr Vorbild iſt Jeſus Chriſtus, „der geſcholten nicht wiederſchalt, leidend nicht drohte, alles aber dem anheimſtellte, der recht richtet", der, ſelbſt ſündlos, unſere Sünden „an ſeinem Leibe trug" (1 Petr. 2, 21—24). Die Geduld Jeſu erhält ihre religiöſe Weihe dadurch, daß ſie auf ſeiner unauflöslichen Gemeinſchaft mit ſeinem himmliſchen Vater beruht (Mark. 14, 36; Matth. 26, 39; Luk. 22, 42), ihre ſittliche Bewährung darin, daß er unter ſtetem Widerſtand und den ſchwerſten Leiden ſein Lebenswerk ausführte (Hebr. 5, 7 fg.), weshalb auch Paulus ſeine Geduldsbewährung als die Urſache ſeiner glorreichen Erhöhung anſieht (Phil. 2, 8 fg.). Das „Lamm, welches die Sünde der Welt trägt", iſt das Sinnbild des meſſianiſchen Dulders (Joh. 1, 29; 1 Petr. 1, 19). Daß er dieſe Tugend auch von ſeinen Jüngern forderte, beweiſt ſein Ausſpruch bei ihrer erſten Ausſendung, wonach er ſie wie „Schafe unter Wölfe" ſandte (Matth. 10, 16). Die chriſtl. Geduld iſt keine lediglich paſſive Unterwerfung unter das Leiden, ſondern die das Leiden im ſtandhaften Ertragen innerlich überwindende und ſeine Folgen dadurch aufhebende Glaubensſtärke, alſo eine Manifeſtation der religiös-ſittlichen Charakterkraft.

Die Chriſten der apoſtoliſchen Zeit waren faſt täglich in der Lage, die Tugend der Geduld erproben zu müſſen. Daher die vielen Ermahnungen zur Bewährung derſelben in den apoſtoliſchen Briefen. Das Sendſchreiben des „erſten Petrusbriefs" iſt ein allgemeines Mahnſchreiben zur Geduld an die Chriſtengemeinden, eine praktiſch-erbauliche Abhandlung über die Geduld, gewiß nicht ohne Abſicht im Namen des einſt ſo ungeduldigen Petrus erlaſſen. Ihre Geduld hatten die Chriſten namentlich auch durch ihren Gehorſam gegen die Anordnungen der heidniſchen Obrigkeit zu bewähren (1 Petr. 2, 13 fg.; Röm. 13, 1 fg.). Dem erſten Petrusbrief zufolge iſt das geduldige Ertragen von Leiden und Verfolgungen ein charakteriſtiſches Merkmal des Chriſtenberufs (1 Petr. 2, 20 fg.). „Seid geduldig in Trübſal", iſt eine allgemein gültige chriſtl. Lebensregel (Röm. 12, 12). Auch der Hebräerbrief fordert ſehr nachdrücklich und unter Hinweiſung auf das Vorbild Jeſu

Chriſti ſeine Leſer zur Geduld auf (Hebr. 12, 1 fg.). Die Neigung zur Ungeduld ſcheint namentlich bei den Judenchriſten im apoſtoliſchen Zeitalter ſehr ſtark hervorgetreten zu ſein; in der „Offenbarung des Johannes" äußert ſie ſich in den ſtärkſten Zornausbrüchen gegenüber dem Heidenthum, und ſie ließ ſich nur dadurch beſchwichtigen, daß der große Gerichtstag als ſehr nahe bevorſtehend geſchildert wurde (Offb. 22, 20; Jak. 5, 7; Hebr. 10, 36 fg.; Röm. 12, 19). Die Arbeitseinſtellung in der Chriſtengemeinde zu Theſſalonich war ebenfalls ein Sympton bedenklicher Ungeduld (1 Theſſ. 3, 2 fg.). Auf dem Höhepunkt der Geduld rühmt ſich der Chriſt ſeiner Leiden (Röm. 5, 3 fg.), d. h. er betrachtet ſie als ein ſittlich werthvolles Gut, und aus fortgeſetzter Bewährung der Geduld entſpringt die chriſtl. Vollkommenheit (vgl. Jak. 1, 4; Hebr. 12, 11; 2 Tim. 2, 4 fg.). Beſonders die Apoſtel ſahen es als ihre Pflicht an, den Gemeinden in der Tugend der Geduld ein hervorragendes Beiſpiel zu geben (2 Kor. 6, 4 fg.). Auch nach ihrem Verhältniß zu den Mitchriſten werden die Chriſten in den apoſtoliſchen Briefen öfters zur Geduld, d. h. zum nachſichtigen und liebevollen Ertragen der Schwächen und Mängel derſelben, aufgefordert (Eph. 4, 2; Kol. 3, 12 fg.; 1 Theſſ. 5, 14). Schenkel.

Gefangenſchaft, Aſſyriſche und Babyloniſche, ſ. Exil.

Gefängniß. Gefangene. Obſchon das Gefängniß als Strafmittel den Hebräern von Aegypten her, wo es üblich war (1 Moſ. 39, 20 fg.; 40, 3 fg.; 41, 10; 42, 19; 2 Moſ. 12, 29), bekannt war, fand es doch keine Stelle in der moſaiſchen Geſetzgebung. Dieſe eigenthümliche Erſcheinung drängt zu der Annahme hin, daß es mit der Vorſtellung vom Bundesgeſetz, auf dem ſich die Theokratie aufbaute, nicht vereinbar geweſen, und als Strafe gegenüber dem theokratiſchen Grundprincip keine Bedeutung haben mochte. In dem Bunde, unter welchem der Hebräer ſeine Beziehung zum göttlichen Weſen ſich vorſtellt, findet kein gleichmäßig wechſelſeitiges Verhältniß ſtatt. Nicht nur geht die Initiative von Gott aus, Gott iſt es auch, der die Bedingungen des Bundes feſtſtellt, und wenn er gleich in dieſer Hinſicht ſeinerſeits Zuſagen leiſtet, ſo iſt es doch nur er, der zur Aufrechterhaltung des Vertrags das Vergeltungsrecht handhabt. Innerhalb dieſer Anſchauung kommt die freie Perſönlichkeit nicht zum völligen Recht. Obſchon im theokratiſchen Staat unter den Gliedern deſſelben die ſtrengſte Gleichheit herrſchen und durch verſchiedene Einrichtungen jede Störung in jeder Beziehung aufgehoben werden ſoll (wir erinnern z. B. an das Jobeljahr), ſo iſt dies eben nur eine abſtracte Gleichheit. Wir mögen die Folgerichtigkeit der Durchführung des theokratiſchen Princips in dem urſprünglichen Aufriß der althebr. Verfaſſung bewundern, vermiſſen aber das volle Bewußtſein der freien Perſönlichkeit, weshalb auch die Entziehung der perſönlichen Freiheit nicht die eigentliche Bedeutung der Strafe haben kann. Zu bemerken iſt ferner, daß im hebr. Strafbegriff, der mit der Vorſtellung vom Geſetzesbunde in nothwendigem Zuſammenhang ſteht, das Moment der Wiedervergeltung ſo bedeutend überwiegt, daß es ihn, wenigſtens in früherer Zeit, nachgerade erfüllt. Wenn daher Anſpielungen vorkommen, die auf den Brauch hindeuten, daß der Gläubiger ſich der Perſon oder der Kinder des zahlungsunfähigen Schuldners bemächtigte, um durch ſie die Schuld abarbeiten zu laſſen (2 Kön. 4, 1; Jeſ. 50, 1), ſo kann es wol hartherzig erſcheinen, verſtößt aber nicht gegen den abſtracten Sinn des Geſetzes. Allerdings finden wir die Verhaftung bei den Hebräern (3 Moſ. 24, 12; 4 Moſ. 15, 34; 2 Chron. 18, 26; Apg. 4, 3), aber als Gewahrſam bis zur Fällung des Urtheils, und wenn Gefangennehmungen von fürſtlichen Perſonen verfügt werden (2 Chron. 16, 10; Jer. 20, 2 fg.; 32, 2 fg.; 33, 1 fg.; 37, 15 fg., 21; Matth. 14, 3 fg.; 11, 2 vgl. Hebr. 11, 30), ſo ſind es Acte despotiſcher Willkür, welche die Hinderniſſe ihrer Intereſſen dadurch zu beſeitigen ſucht. Es iſt nicht zufällig, daß in Iſrael erſt in ſpätern Zeiten das Gefängniß als Strafe vorkommt (Eſra 7, 26), und darf nicht überſehen werden, daß ſie nicht vom theokratiſchen Standpunkt aus angedroht wird.

Kaum zu verkennen iſt der röm. Einfluß, wenn im N. T. das Gefängniß als Coërcitivmittel gegen zahlungsunfähige Schuldner (Matth. 18, 30; Luk. 12, 58) oder als Strafe gegen Religionsneuerung und Sektirerei (Apg. 5, 18. 21; 8, 3; 12, 4; 22, 4; 26, 29; 2 Kor. 6, 5; 11, 23; Offb. 2, 10; Luk. 21, 12; 23, 19) verhängt wird, aber auch hierbei kommt die Bedeutung des Gewahrſams oder der Vorſichtsmaßregel in Betracht.

Als Gefängniſſe wurden zunächſt leere Ciſternen benutzt, aus denen ohne fremden Beiſtand kaum zu entrinnen war, da ſie unten weit gegen die Oeffnung ſich verengten (1 Moſ. 37, 20. 22), und wenn ſie auf ihrem Grund Schlamm enthielten, dem Gefangenen

seine Lage verschlimmerten (Jer. 38, 6 fg.). Die Bibel erwähnt aber auch eigentliche Gefängnisse, in Aegypten an der Wohnung des Obersten der Leibwache (1 Mos. 39, 20 fg.; 40, 4), der auch die Strafurtheile zu vollstrecken hatte; auch im Lande der Hebräer ist das Gefängniß im Hause des Beamten (Jer. 37, 15) oder an den Stadtthoren (Jer. 20, 2; Neh. 12, 39), an den königlichen Palästen im Wachthofe (Jer. 32, 2; 38, 13. 28; 39, 24; Neh. 3, 25). Wir finden auch unterirdische Gewölbe als Kerker (Jer. 37, 16).

Die Gefangenen wurden nicht immer gleich hart behandelt. Jeremia's strenge Haft ward gemildert durch seine Abführung aus dem Staatsgefängniß nach dem Wachthof bei dem königlichen Palast (Jer. 37, 15 fg., 21; 32, 2). Bei leichterer Haft durfte der Gefangene wol von Verwandten und Bekannten besucht werden (Jer. 32, 8; Apg. 24, 23); verschärft war die Haft, wenn der Gefangene nach röm. Brauch an den ihn bewachenden Soldaten (custodia militaris) angefesselt wurde, wie es den Aposteln Petrus (Apg. 12, 4 fg.) und Paulus widerfuhr (Apg. 24, 27; 28, 16. 20), wobei aber letzterm gestattet ward, von den übrigen Gefangenen abgesondert zu wohnen und mit seinen Genossen zu verkehren, freilich in steter Begleitung des Soldaten, an den er gefesselt war (Apg. 28, 16 fg.). Die Behandlung der Gefangenen war oft eine harte, durch Fesselung ihrer Hände und Füße mit Ketten (Richt. 16, 21; 2 Sam. 3, 34; Jer. 39, 7; 40, 1; Ps. 107, 10 fg.; Apg. 21, 33; 26, 29), und wurde noch härter, wenn der Gefangene an den Füßen oder an Händen und Füßen und selbst am Halse in den Block gespannt ward (Hiob 13, 27; Jer. 26, 2; 29, 26; Apg. 16, 24), indem bei den eingezwängten Gliedern die Lage demselben nicht blos unbequem, sondern bei längerer Dauer auch schmerzhaft werden mußte. Es läßt sich erwarten, daß der Gefangene bei strenger Haft auch auf schmale Kost gesetzt war (2 Chron. 18, 26). Roskoff.

Gefäße, s. Geräthe.

Gehasi, s. Naaman.

Geheimniß. Es ist das Eigenthümliche des Christenthums, gewissermaßen sein unterscheidendes Merkmal von andern Religionen, daß es nicht mit dem Anspruch auftritt, ein Geheimniß zu sein, sondern sich vielmehr als Offenbarung (s. d.) ankündigt. In der Regel werden die Priester und Theologen als die Aufbewahrer und Hüter der Religionsgeheimnisse betrachtet. Auch der altteſt. Priester- und Opferdienst war noch in den Schleier des Geheimnisses gehüllt, was auch durch das Dunkel des Allerheiligsten in Stiftshütte und Tempel und die Verhüllung der innern Räume des Nationalheiligthums angedeutet war. Alle Priesterreligionen haben ihre Mysterien. Wenn das biblische Christenthum nichts von Mysterien weiß, so ist diese Thatsache eine Folge davon, daß es keinen äußern Priester- und Opferdienst mehr kennt. Es ist, nach einem bedeutungsvollen Ausspruch Jesu, so ganz entkleidet von aller Geheimnißthuerei, daß es auch den Unmündigen geoffenbart ist, während dagegen „die Weisen und Gelehrten" es deshalb nicht begriffen haben, weil sie durch seine Einfachheit und Allgemeinverständlichkeit geärgert und abgestoßen worden sind (Matth. 11, 25—27; 13, 11; Mark. 4, 11; Luk. 10, 21). Es hat demgemäß einen „vernünftigen" Charakter (Röm. 12, 1). Auch die wenigen symbolischen Gebräuche, die Jesus gestiftet (Taufe und Abendmahl), sind leicht verständlich in ihrer einfachen Symbolik. Jesus selbst hat sich in seinen Lehrvorträgen an das allgemeine Popularbewußtsein gewendet und seine Zuhörer durch Gründe von der Wahrheit seiner Lehre zu überzeugen gesucht. Ein Gleiches haben auch die Apostel gethan. Paulus, der geistig hervorragendste unter denselben, geht von der Annahme aus, daß die wahre Religion bis auf die Zeit Christi noch ein Geheimniß gewesen, aber durch das Evangelium Jesu Christi „offenbar" geworden sei (Röm. 16, 25 fg.). Seiner Ansicht zufolge ist das Christenthum Offenbarungsreligion und nicht Geheimnißreligion, weil sein Princip „Geist" ist, göttlicher Geist; durch den Geist verstehen wir den Geist; oder, wie wir uns modern ausdrücken würden, das Christenthum hat das Princip der Immanenz des Geistes aufgenommen, welches dem A. T. noch fehlte, weshalb das innerste Wesen der religiösen Wahrheit den altteſt. Frommen noch verborgen geblieben war (vgl. 1 Kor. 2, 7 fg.; vgl. Jes. 64, 4). Das Evangelium, d. h. die Lehre von der neuen Gerechtigkeit des Menschen im Glauben an die durch Christus erlösende und versöhnende Gnade Gottes, ist daher überhaupt als ein geoffenbartes Geheimniß betrachtet, dessen Kundmachung oder öffentliche „Verwaltung" den Aposteln oblag (1 Kor. 4, 1). Nirgends ist davon die Rede, das Evangelium müsse als ein Geheimniß aufgenommen werden, der denkende Geist müsse sich seinem Inhalt

ohne eigene Prüfung blindlings unterwerfen. Im Gegentheil, was bisher Geheimniß war, das muß jetzt erkannt und in den vernünftigen Zuſammenhang der religiöſen und ſittlichen Ideen aufgenommen werden (Kol. 2, 2 fg.; 4, 3 fg.). Allerdings iſt die verſtändige Einſicht in den Zuſammenhang der Religionswahrheiten noch nicht das Entſcheidende in der Religion, ſondern die Liebe zu Gott und den Menſchen (1 Kor. 13, 2). In einem andern Sinne als in den ältern Schriften des N. T. iſt in den ſpätern Paſtoralbriefen vom „Geheimniß des (chriſtl.) Glaubens" die Rede. Hier iſt der Glaube ſelbſt wieder als etwas Geheimnißvolles, den Ungläubigen, namentlich den Häretikern, Verborgenes gefaßt (1 Tim. 3, 9), und ebenſo wird das „Geheimniß der (chriſtl.) Frömmigkeit" der falſchen Gnoſis der Wiſſenden gegenübergeſtellt (1 Tim. 3, 16). Auf dieſem bereits die kath. Kirche vorbereitenden Standpunkt erſcheint das Chriſtenthum in ſeinen weſentlichen Glaubensſätzen nicht mehr als eine neue Offenbarung, ſondern als ein neues Geheimniß. Im übrigen kommt der Ausdruck Geheimniß im N. T. öfter vor von noch nicht erkannten religiöſen Wahrheiten, z. B. Röm. 11, 25 von dem Rathſchluß Gottes über die einſtweilige Verſtockung und ſchließliche Bekehrung Iſraels; 1 Kor. 15, 51 von der bei der Paruſie den dann zumal noch am Leben befindlichen Chriſten bevorſtehenden leiblichen Verwandlung; Eph. 5, 32 von der, der ehelichen Gemeinſchaft analogen, Verbindung Chriſti mit ſeiner Gemeinde. Paulus redet auch von einem „Geheimniß der Ungeſetzlichkeit" (2 Theſſ. 2, 7), worunter er den Antichriſt verſteht, der erſt dann, wenn eine gewiſſe Bedingung ſich erfüllt hat, ſich offenbaren, d. h. hervortreten und allen kundwerden ſoll.

Schenkel.

Gehenna, ſ. Hinnom, Hades, Scheol.

Gehorſam (gehorchen, gehorſam). Die hebr. Ausdrücke für dieſen Begriff haben theils die Grundbedeutung feſthalten an jemand, zu jemand halten, theils ſich beugen vor jemand, theils auf jemand (ſeine Stimme, ſein Wort) aufmerken oder hören. An die Bedeutung Gehorſam lehnen ſich dann die Bedeutungen Unterthänigkeit und Ehrfurcht an. Ebenſo iſt auch der entſprechende griech. Ausdruck des N. T. von einem Wortſtamm, der urſprünglich hören bedeutet, abgeleitet. Die bibliſchen Ausdrücke entſprechen alſo ziemlich genau unſerm deutſchen Gehorchen, welchem ja ebenfalls der Stamm hören zu Grunde liegt.

Schon aus der Etymologie erhellt alſo, daß der Begriff Gehorſam der Ethik angehört. Es ſind darin alle diejenigen Acte des menſchlichen Willens zuſammengefaßt, wobei dieſer nicht ſeinem eigenen Geſetz folgt, ſondern ſich einem über ihm ſtehenden Willen unterwirft, geſchehe dies nun in poſitiven Thätigkeiten oder in Unterlaſſungen. Welcher Art aber dieſer Wille ſei, iſt in dem Begriff ſelbſt nicht enthalten, ſondern der Gehorſam kann ſich ebenſowol auf das Böſe als auf das Gute richten. So gehorcht Adam nach der Erzählung der Geneſis der zum Genuß der verbotenen Frucht einladenden Stimme ſeines Weibes (1 Moſ. 3, 17); ſo wirft David es dem Saul vor, daß er den Worten der Menſchen gehorche (1 Sam. 24, 10); ſo ermahnt Jeremia, nicht den falſchen Propheten, den Träumen, den Beſchwörern und Zauberern zu gehorchen (Jer. 27, 9; 29, 8), indem ſie blos die Eingebungen ihres eigenen Herzens, ſtatt die Offenbarungen Jahve's verkündeten (Jer. 23, 16); ſo fordert der Apoſtel Paulus die röm. Chriſten auf, nicht den Lüſten ihres Leibes zu gehorchen (Röm. 6, 12), weil dieſelben etwas der chriſtl. Perſönlichkeit, dem chriſtl. Willen Fremdes ſeien (Röm. 6, 1 fg.). Vorwiegend iſt aber derjenige Gebrauch des Ausdrucks, wonach derſelbe auf das Ethiſche im engern Sinn, auf das Gute bezogen wird, und hiermit haben wir es daher auch im Folgenden vorzugsweiſe zu thun.

Auf dem Gebiet der moſaiſchen Religion iſt Gehorſam ohne Zweifel die charakteriſtiſche Eigenſchaft des religiöſen Verhältniſſes zu Jahve, da dieſes Verhältniß als ein Vertrag zwiſchen Jahve und Iſrael angeſehen wird, vermöge deſſen er die Iſraeliten zu ſeinem Volk, ſeinen Angehörigen, ſeinen Schützlingen macht, unter der Bedingung, daß auch ſie ſich ihm heiligen, d. h. ſich ihm durch ein dem Weſen Jahve's, der der Heilige iſt, entſprechendes Verhalten als Eigenthum hingeben und bekunden (2 Moſ. 6, 4—7; 19, 5 fg.; 3 Moſ. 11, 44 fg.; 20, 25 fg.). Doch iſt dies, wie ſchon aus den beiden zuletzt angeführten Stellen hervorgeht, nicht rein ethiſch zu verſtehen, ſondern es bezieht ſich ebenſo wol auf die Abſonderung von dem phyſiſch Unreinen. Der Gehorſam gegen Jahve ſetzt alſo das Bundesverhältniß mit Jahve voraus, und mithin auch eine entſprechende religiöſe

Empfindung. Dieſe letztere wird aber theils als Liebe (2 Moſ. 20, 6), theils als Furcht Jahve's bezeichnet (V. 20), doch iſt das letztere, dem Contractsverhältniß entſprechend, das vorwiegende (3 Moſ. 19, 14; 30, 32; 25, 17). Sofern nun der aus der Furcht kommende Gehorſam das Weſen des Verhältniſſes zu Jahve ausmacht, werden die Iſraeliten und insbeſondere hervorragende Perſönlichkeiten unter ihnen als die ihm dienenden Knechte bezeichnet (ſ. Dienſt). Der principielle Gegenſtand des Gehorſams iſt alſo Jahve, und alles andere nur inſofern, als es zu Jahve, zu ſeinem Willen, ſeinen Geſetzen und Ordnungen in Beziehung ſteht. Wenn daher Ehrfurcht vor den Aeltern (2 Moſ. 20, 12; 3 Moſ. 19, 3; 5 Moſ. 18, 18—21), vor dem Richter (2 Moſ. 22, 27) und den Prieſtern (5 Moſ. 17, 12 fg.) eingeſchärft wird, ſo geſchieht dies auf Grund deſſen, daß ſie nach göttlicher Anordnung über andere geſetzt ſind. Eine andere Autorität als die von Jahve geſetzte erkennt der Hebräer nicht an, und es wird daher folgerichtig verboten, denen, welche kein Mandat von Jahve haben, zu gehorchen. Dieſe Einheit des ſittlichen Willens bei dem Hebräer bildet einen charakteriſtiſchen Gegenſatz zum Heidenthum, welches, da ihm die Idee einer einheitlichen, durch einen oberſten Willen getragenen, unbedingte Unterwerfung fordernden Weltordnung fehlt, keinen ſittlichen Halt hat, ſondern zwiſchen den Autoritäten der verſchiedenen Gottheiten, welche noch dazu theilweiſe rein naturaliſtiſch gedacht ſind, hin- und herſchwankt. Doch iſt allerdings auf der andern Seite zuzugeben, daß die Klarheit des ſittlichen Bewußtſeins im Moſaismus gehemmt wird durch einen ſtarken Eudämonismus, vermöge deſſen das Gute nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern um der durch das Contractsverhältniß feſtgeſetzten Verheißungen Jahve's willen geſchieht.

Die im Moſaismus gegebene Grundlage hat die hebr. Religion in der Folge in der Weiſe weiter entwickelt, daß der Gehorſam mehr und mehr auf das ethiſche ſtatt auf das rituale Geſetz Jahve's bezogen und ſeinen im Innern der Menſchen liegenden Wurzeln nach betrachtet wird. Die Träger dieſer Entwickelung ſind die Propheten, die Lieder- und Spruchdichter. Die Begriffe Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Wahrheit, Rechtſchaffenheit, Weisheit treten in den Vordergrund, die Luſt und Liebe an Jahve und ſeinem Geſetz bilden die Grundlage der Religioſität, die ſittliche Erkenntniß des Gewiſſens und die ſittliche Geſinnung des Menſchen machen ſeinen Werth aus. Ohne Gerechtigkeit und Liebe ſind die Opfer ungültig, da dieſelben die Bundesgemeinſchaft mit Jahve vorausſetzen (Hoſ. 6, 6; Am. 5, 21 fg.; Jeſ. 1, 11—16); es tritt die Behauptung auf, daß der Opferdienſt urſprünglich gar nicht von Moſe eingeſetzt ſei (Am. 5, 25; Jer. 7, 22), und als die Quelle der ſittlichen Erkenntniß und Thätigkeit wird ſtatt des Geſetzes die praktiſche Vernunft hingeſtellt (Hoſ. 4, 6 fg.; Jeſ. 29, 24). Dieſer Auffaſſung iſt ſelbſt die neue Redaction des moſaiſchen Geſetzes durch den Deuteronomiker nicht fremd geblieben, denn auch hier wird neben der Furcht die ungetheilte Liebe zu Jahve (5 Moſ. 6, 5; 10, 12; 30, 16), das Hegen ſeiner Gebote im Herzen (5 Moſ. 6, 6), das Jahve-Dienen mit Freude und mit Luſt (5 Moſ. 28, 47) und die Beſchneidung des Herzens (5 Moſ. 10, 16; 30, 6) gefordert. Daher iſt nun auch der Gehorſam vorzugsweiſe ſittlicher Art. Wenn Samuel zu Saul ſagt: „Siehe, Gehorſam iſt beſſer denn Opfer, Aufmerken beſſer denn Fett der Widder" (1 Sam. 15, 22), wenn Salomo Jahve um ein gehorſames Herz bittet (1 Kön. 3, 9), wenn Jeremia immer wieder zum Gehorſam gegen Jahve ermahnt (Jer. 16, 12; 25, 4; 35, 16; 38, 20 fg.) und die Bundesgemeinſchaft mit Jahve vom Gehorſam abhängig macht (Jer. 7, 23; 11, 4), wenn bei Jeſaia auf Gehorſam gedrungen wird (Jeſ. 1, 19; 48, 18; 65, 12), wenn im Zweitgeſetz ermahnt wird, der Stimme Jahve's und den von ihm zu erweckenden Propheten zu gehorchen (5 Moſ. 27, 10; 18, 15), ſo bezieht ſich dies vorwiegend auf ſittliche Gebote, und wird der Gehorſam zunächſt als Gehorſam der Geſinnung erkannt.

In der nachkanoniſchen Literatur wird dieſe Scheidung des Ethiſchen vom Ceremoniellen noch ſtrenger vollzogen. Namentlich iſt in dieſer Beziehung die Weisheit Jeſus Sirach's bemerkenswerth. Wie nach dem Verfaſſer die Weisheit, die Frömmigkeit, die Furcht und Liebe Gottes ſich weſentlich in dem ſittlichen Verhalten des Menſchen bekunden, ſodaß er das Abſtehen vom Böſen als Verſöhnung mit Gott (Sir. 32, 3), Büßungen ohne Beſſerung als nichtig (Sir. 31, 26), das Halten des Geſetzes und die Wohlthätigkeit als Opfer betrachtet (Sir. 32, 1 fg.), wie er ferner jene Qualitäten weſentlich als dem menſchlichen Geiſt innewohnend, d. h. als Eigenſchaften der innern Geſinnung anſchaut, daher ihm mit der Furcht Gottes Freude und Luſt verbunden iſt (Sir. 15, 6; 1, 17); ſo ſieht er auch

den Gehorſam als eine freie, in der innern Geſinnung begründete Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes an. Der Weisheit, welche im Grunde der Geiſt Gottes ſelbſt iſt (Sir. 24, 3), ſoll man gehorchen, auf ihre Worte ſoll man merken mit dem Herzen (Sir. 4, 15; 16, 24); der Gehorſam gegen Gott iſt die Quelle häuslicher Tugend (Sir. 3, 6), und mit dem Beſitz der Weisheit iſt die Erfüllung des Geſetzes verbunden (Sir. 19, 20).

Gleichwol iſt der ganze vorchriſtl. Hebraismus nicht zu einer rein ethiſchen Faſſung des Gehorſams gelangt, weil das religiöſe Bewußtſein noch nicht die Kraft gewonnen hat, ſich der entgegenſtehenden Vorſtellungen zu entledigen. Ordnen auch die Propheten die ſittliche Thätigkeit der auf den geſetzlichen Cultus, insbeſondere den Opfercultus gerichteten über, ſo gelangen ſie doch nicht dazu, den letztern von der Subſtanz ihres Religionsbegriffs auszuſondern, ſondern ſie ſehen das Ethiſche nur als eine nothwendige Vorausſetzung deſſelben an. Auf dieſem Standpunkt ſteht auch Jeſus Sirach. Die Weisheit hat nach ihm ihren beſtimmten Ausdruck im moſaiſchen Geſetz gefunden (Sir. 24, 23 fg.; 45, 6), ohne daß er dabei blos an den ſittlichen Inhalt deſſelben denkt; er erkennt daher auch die Pflicht, zu opfern, an (Sir. 14, 11; 32, 4 fg.), und hebt nur hervor, daß blos das Opfer des Gerechten Gott wohlgefällig ſei (Sir. 32, 6; 31, 19). Ein nicht geringeres Hemmniß iſt ferner die Art und Weiſe, wie der Gehorſam der äußern Wohlfahrt des Menſchen dienſtbar gemacht wird. Wie bei den ältern Schriftſtellern beſtändig darauf hingewieſen wird, daß der Gehorſam gegen Jahve Glück bringe (Jeſ. 1, 19; 5 Moſ. 11, 27; Jer. 16, 12 fg.; Pſ. 81, 14 fg.; Spr. 1, 33), ſo wird auch bei Jeſus Sirach mit der Aufforderung zum Gehorſam ſtets die Hindeutung auf die Belohnung, welche derſelbe bringt, verbunden (Sir. 3, 1 fg., 6; 4, 15; vgl. 1, 12 fg., 19 fg.).

Erſt das Chriſtenthum hat mit einem rein ethiſchen Begriff von der Religion auch einen ſolchen vom Gehorſam hergeſtellt. Indem Jeſus die Religion ausſchließlich als die Hingabe des perſönlichen menſchlichen Willens an den göttlichen Willen, als Gotteskindſchaft und Gerechtigkeit auffaßt, ſetzt er zugleich diejenigen Elemente des moſaiſchen Geſetzes außer Gültigkeit, welche ſich nicht unter dies Princip faſſen laſſen. Hierbei kann der Gehorſam nur als ein freiwilliger, aus der innern Einheit des göttlichen und menſchlichen Willens, ſtatt aus der objectiven Nöthigung der Inſtitutionen des moſaiſchen Bundes, entſpringender erſcheinen, nur auf ſittliche Zwecke des Menſchenlebens gerichtet ſein, und muß um ſeiner ſelbſt, ſtatt um der Förderung der äußern Wohlfahrt willen geleiſtet werden (Matth. 22, 37—40; 5, 17. 20. 45; 6, 33; Mark. 2, 27; 3, 4; 7, 15 fg.; Luk. 17, 10). Mit Bezug auf das erſte Moment könnte man behaupten, daß innerhalb des Chriſtenthums der Begriff überhaupt keine Stelle mehr habe; allein wir dürfen nicht vergeſſen, daß die Einheit zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Willen in der Wirklichkeit niemals eine unbedingte iſt, ſondern zum wenigſten immer einen Proceß des Erkennens und Wollens vorausſetzt. In den Reden Jeſu findet ſich nun zwar keine einzige Stelle, worin die Vorſtellung des Gehorſams auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott angewendet wird (für den ſonſtigen Gebrauch vgl. Mark. 1, 27; 4, 41; Luk. 17, 6), aber es kann dies nicht auffallen, da der Ausdruck Gerechtigkeit, deſſen ſich Jeſus mit Vorliebe bedient, weſentlich ſynonym iſt. Außerdem verdient erwähnt zu werden, daß an einer Stelle der Ausdruck Glaube in einem Sinne gebraucht wird, wonach er ſich mit dem Gehorſam weſentlich deckt. Indem Jeſus das Gleichniß von den zwei Söhnen, die zur Arbeit im Weinberg aufgefordert werden, deutet, ſagt er im Hinblick auf die Hierarchen einerſeits und die Zöllner und Huren andererſeits: „Johannes kam zu euch auf dem Wege der Gerechtigkeit und ihr glaubtet ihm nicht; aber die Zöllner und Huren glaubten ihm; ihr ſahet es, aber ihr ginget dennoch nachher nicht in euch, ſodaß ihr ihm geglaubt hättet“ (Matth. 21, 32). Im Zuſammenhang mit dem Gleichniß (V. 29 fg.) hat hier der Glaube offenbar den Sinn der willigen Anerkennung eines göttlichen Auftrags, ihm zu dienen, unterſcheidet ſich alſo vom Gehorſam nur dadurch, daß der letztere mehr die Thätigkeit ſelbſt als die innere Intention dazu, welche hier offenbar das Weſen des Glaubens ausmacht, ausdrückt. Im Sinne Jeſu iſt mithin der thätige Gehorſam als eine Wirkung des Glaubens zu betrachten.

Um ſo reichlicher iſt der Gebrauch, den der Apoſtel Paulus von dem Begriff macht, und zwar wendet er denſelben nicht allein auf die Chriſten, ſondern auch auf Chriſtus ſelbſt an. Indem er ſeine Leſer vor ehrgeizigem und ſelbſtſüchtigem Weſen warnt, hält er ihnen Chriſtus als Beiſpiel vor (Phil. 2, 4 fg.). Derſelbe habe die ihm beſtimmte

göttliche Herrſcherwürde (Mitregentſchaft) nicht als etwas mit Gewalt an ſich zu Reißendes betrachtet, wie es der nur auf die eigene Ehre Bedachte gethan haben würde, ſondern er habe ſich zu Gott in das Verhältniß des Sklaven und bloſen Menſchen geſetzt, habe ſich ſelbſt erniedrigt und ſei bis zum ſchmachvollen Tode am Kreuz „gehorſam" geworden, dann habe er den ihm beſtimmten Rang von Gott als Geſchenk empfangen (Phil. 2, 6—11). Hier bezeichnet alſo der Gehorſam das dienende Verhältniß zu Gott, d. h. diejenige Thätigkeit des Menſchen, welche auf die Verwirklichung eines göttlichen Zweckes gerichtet iſt; dem Apoſtel hat hierbei jedenfalls die altteſt. Vorſtellung des Knechtes Jahve's vorgeſchwebt. Dieſer Gehorſam Chriſti wird dann von Paulus als die Urſache des Gehorſams der Chriſten betrachtet, ſofern dieſelben durch den Glauben das demſelben zu Grunde liegende Princip in ſich aufgenommen haben. Der Gehorſam als innere Richtung des Willens iſt daher mit dem Glauben eins, ſodaß der Apoſtel ſtatt Glauben auch geradezu Gehorſam ſagt (Röm. 6, 16; 10, 16). Dagegen kann es zweifelhaft erſcheinen, ob der Ausdruck Gehorſam des Glaubens (Röm. 1, 5; 16, 26) im Sinne des Gehorſams, der dem Glauben eigenthümlich iſt, oder im Sinne des Gehorſams gegen den Glauben als das ſubjective Princip des Chriſtenthums zu faſſen ſei; jedoch ſprechen die analogen Ausdrücke Gehorſam Chriſti, d. h. gegen Chriſtus (2 Kor. 10, 5), und Gehorſam der Wahrheit, d. h. gegen die Wahrheit (1 Petr. 1, 22) für die letztere Auffaſſung. Dem Object nach iſt der Gehorſam zunächſt ein Gehorſam gegen Gott (Röm. 5, 19; 6, 16) oder gegen Chriſtus, ſofern der göttliche Wille in ihm zur Erſcheinung gekommen iſt (2 Kor. 10, 5), oder gegen die religiös-ſittliche Wahrheit im allgemeinen und beſondern (Röm. 2, 8; Gal. 5, 7), oder gegen das Evangelium (2 Theſſ. 1, 8), insbeſondere nach der Lehrart des Apoſtels (Röm. 6, 17) oder gegen eine von ihm gegebene ſittliche Vorſchrift (2 Theſſ. 3, 14). Anderwärts ermahnt dann der Apoſtel die Weiber zum Gehorſam gegen ihre Männer, die Kinder zum Gehorſam gegen die Aeltern, die Sklaven zum Gehorſam gegen ihre Herren, die Unterthanen zum Gehorſam gegen die obrigkeitliche Gewalt (Kol. 3, 18—24; Röm. 13, 1—5). Es wäre jedoch nicht im Sinne des Apoſtels, wenn man dieſen Gehorſam im Unterſchied von jenem als einen blos gegen Menſchen gerichteten anſähe, vielmehr wird dieſer Gehorſam im Grunde Gott ſelbſt geleiſtet, es iſt ein Dienſt gegenüber Chriſto und in der Gemeinſchaft mit ihm und ſoll daher geſchehen um des Gewiſſens willen, ſofern jene Verhältniſſe der ſittlichen Ueber- und Unterordnung zur göttlichen Weltordnung gehören.

Dieſe ideale Betrachtung der menſchlichen Lebensordnung, welche das Menſchliche und Göttliche nicht abſtract ſcheidet, ſondern in ihrer Einheit anſchaut, macht die Chriſten gleichwol nicht zu Knechten der Menſchen, ſondern ſie ſind Knechte Gottes, Chriſti oder der Gerechtigkeit, denn es handelt ſich ja dabei um das ideal Menſchliche, und ſie ſind ebendeshalb der menſchlichen Willkür entnommen (Röm. 6, 18—22; 1 Kor. 7, 22 fg.). Ebenſo iſt ihr Gehorſam ein freiwilliger, aus dem innern Zug des chriſtl. Geiſtes kommender, daher die Vorſtellung des Knechtes Gottes, wenn ſie im Sinn des Moſaismus genommen wird, vielmehr den Gegenſatz zu der Kindſchaft der Chriſten bildet (Röm. 8, 14—16). Wie endlich das chriſtl. Leben des Geiſtes verſchiedene Stufen hat, ſo auch der Gehorſam, und der Apoſtel kennt daher ſowol einen theilweiſen als einen vollkommenen Gehorſam (2 Kor. 2, 9; 10, 6).

Die übrigen neuteſt. Schriftſteller machen zwar nicht den ausgedehnten Gebrauch von der Vorſtellung des Gehorſams wie Paulus, aber einzelnes Bemerkenswerthe findet ſich auch bei ihnen. Jakobus nennt ſtatt des Gehorſams die Unterwerfung des menſchlichen unter den göttlichen Willen (Jak. 4, 7), welche er als eine thätige, in ſittlichen Werken beſtehende denkt und aus der Einwohnung des Wortes der Wahrheit im Menſchen hervorgehen läßt (Jak. 1, 18). Da er aber auch den Glauben nicht als Zuſtand, ſondern als Thätigkeit des ſittlichen Willens faßt, ſo iſt ihm Glaube und Gehorſam weſentlich ein und daſſelbe (Jak. 2, 18. 26). Bei Petrus findet ſich ebenſo wie bei Paulus ſowol die Vorſtellung des Gehorſams gegen Gott und gegen die Wahrheit als innerer Richtung des Geiſtes (1 Petr. 1, 2. 22), als auch des Gehorſams gegen menſchliche Inſtitutionen; auch er ſieht in den letztern ebenſo wol etwas Göttliches wie Menſchliches, denn die Obrigkeit iſt ihm eine menſchliche Ordnung, der man ſich unterwerfen ſoll um Gottes willen (1 Petr. 2, 13), und dem falſchen Gehorſam gegen den widerchriſtlichen menſchlichen Willen ſetzt er nach der Apoſtelgeſchichte das Wort entgegen: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menſchen"

(Apg. 5, 29; vgl. 4, 19). Im Hebräerbrief iſt namentlich eine Ausſage über den Gehorſam Chriſti bemerkenswerth. Zum Beweis dafür, daß Chriſtus die hohenprieſterliche Würde nicht durch Selbſtüberhebung an ſich geriſſen, ſondern dieſelbe von Gott empfangen habe, macht der Verfaſſer geltend, wie derſelbe durch ſein Leiden den Gehorſam gegen Gott gelernt habe (Hebr. 5, 7). Hier wird alſo ſelbſt der Gehorſam Chriſti als etwas Gewordenes dargeſtellt, offenbar deshalb, weil der Wille Gottes da, wo es ſich nicht um allgemeine ſittliche Grundſätze, ſondern um die individuelle Lebensführung handelt, erſt erkannt werden muß, und auch dann, wenn dieſe Erkenntniß zu Stande gekommen iſt, noch die widerſtrebenden Antriebe der niedern menſchlichen Natur zu überwinden hat (Hebr. 2, 14. 18; 4, 15). So ſollen nun die Chriſten ihrerſeits wieder Chriſto gehorſam werden (Hebr. 5, 9), und zwar wird dieſer Gehorſam, wie bei Paulus, aus dem Glauben, welchen der Verfaſſer freilich minder tief wie jener nur als zuverſichtliche Hoffnung auf das zukünftige vollendete Reich Gottes auffaßt, abgeleitet (Hebr. 11, 1; 12, 28). Was endlich die Schriften des Johannes anlangt, ſo wird hier der Begriff Gehorſam nur ſelten als Hören (Joh. 10, 8. 16; an andern Stellen bezeichnet dies lediglich die Aufnahme des Wortes Chriſti oder Gottes, Joh. 8, 47; 5, 24; 10, 37; 6, 45), meiſtentheils aber als Thun des göttlichen Willens, des göttlichen Vorbildes, des Gott Wohlgefälligen oder ſeines Gebotes gefaßt. Wie dieſes Thun von Chriſto ſelbſt ausgeſagt wird (Joh. 4, 34; 5, 19. 30; 8, 29; 12, 49 fg.; 14, 31), ſo heißt es auch von denjenigen, welche zur Erkenntniß und zum Glauben an Jeſus als das fleiſchgewordene Wort und das Licht gelangt ſind, daß ſie ſeine Gebote halten und thun (Joh. 15, 14; 1 Joh. 2, 3; vgl. Joh. 1, 12; 12, 36). Wittichen.

Geier, ſo wird gewöhnlich das 5 Moſ. 14, 13 und Jeſ. 34, 15 Dajjáh, 3 Moſ. 11, 14 Da'áh genannte Thier gedeutet, während Luther den Vogel 'Ajjáh Hiob 28, 7 als Geier, 5 Moſ. 14, 13; 3 Moſ. 11, 14 als Weihe bezeichnet. Knobel und Triſtram erkennen in dem Dajjáh den Weih, Triſtram ſpeciell den Milvus migrans oder Schwarzweih. Die drei Wintermonate ausgenommen trifft man dieſen Vogel überall in Paläſtina faſt heerdenweiſe. Er kommt Anfang März ins Land und ſchlägt ſeinen Wohnſitz am liebſten in der Nähe von Dörfern auf, wo er ein willkommener und unbeläſtigter Gaſt iſt, da er das Hühnervolk nicht angreift, ſondern zuweilen in Gemeinſchaft mit ihm an den weggeworfenen Eingeweiden geſchlachteter Thiere ſich ſättigt. Wenn in der Nähe der Zelte ein Schaf geſchlachtet wird, kommen Weihen in Scharen herbei, ſtoßen nieder ohne Acht auf die Menſchen und beginnen ein lautes Gezänk um den Auswurf, wobei in komiſcher Weiſe einer dem andern die Beute abzujagen ſucht. Krähen und Dohlen leben mit ihnen im beſtändigen Krieg.

Der Schwarzweih niſtet auf Bäumen, in Klüften oder auch nur auf dem offenen Rand der Felſen und legt in das ſehr unordentlich zubereitete Neſt zwei bis drei Eier. Ausgewachſen beſitzt er eine Länge von ungefähr 2 Fuß, trägt ein Gefieder von einfacher Färbung, oben auf dem Rücken braunſchwarz, unten lohfarben und iſt mit einem langen, aber nicht wie beim gemeinen Weih gegabelten Schwanz verſehen. In nächſter Verwandtſchaft ſteht der ägyptiſche, auch in Paläſtina nicht ſelten geſehene Weih; nur eignet ihm ſtatt eines ſchwarzen ein weißlicher Schnabel und ein helleres Gefieder (Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 181 fg.).

Dem 'Ajjáh wird Hiob 38, 7 ein beſonders ſcharfes Geſicht zugeſchrieben und 3 Moſ. 11, 14; 5 Moſ. 14, 13 wird das Wort als Gattungsname angeführt, der mehrere Arten unter ſich faſſen kann. Nachdem unmittelbar vorher der Weih genannt worden, möchten wir ihn darum nicht blos für eine beſondere Weihenſpecies erklären, wie Triſtram vorſchlägt, ſondern eher mit Knobel an das Geſchlecht der Falken denken. Man gebraucht heutzutage noch in Paläſtina dieſe Vögel zur Jagd, eine Gewohnheit, die ohne Zweifel bis ins hohe Alterthum hinaufreicht. Wenn aber der Falke Jagdgenoſſe des Menſchen, begreift es ſich leicht, warum gerade ſein Geſicht ſprichwörtlich berühmt war und nicht etwa das noch ſchärfere des Adlers. In Syrien und Paläſtina ſind verſchiedene Arten des Falkengeſchlechts zu Hauſe.

Der 'Ajjáh ſowol wie der Dajjáh werden im Geſetz (3 Moſ. 11, 14 und 5 Moſ. 14, 13) unter die unreinen Vögel gezählt, deren Fleiſch zu eſſen verboten war.

Micha 1, 16 iſt von einem Geier die Rede, der als nëšër bezeichnet, d. h. zum Adlergeſchlecht gerechnet wurde. Es muß das offenbar ein beſonders großer und gewaltiger Geier geweſen ſein, keineswegs der gemeine ägypt. Aasgeier, dieſes häßlich ſchmuzig-weiße

Thier mit langem ſchwachem Schnabel, abgeſtoßenem unordentlichem Gefieder, von krähenartigem Schnitt und Flug und auch nicht viel größer als ein Rabe. Der Adlergeier der Bibel iſt vielmehr der ſtattliche, 4 Fuß lange, röthlich-braune, weißköpfige Geier mit weißem Flaum auf Kopf und Hals, ſchwarzen Schwing- und Schwanzfedern, bleifarbenem Schnabel und röthlich-grauen Füßen. In Paläſtina iſt dieſes Geiergeſchlecht (gyps fulvus) äußerſt zahlreich vertreten. Es lebt nicht einſam familienweiſe wie der Adler, ſondern es liebt die Geſelligkeit. Jene berühmten Räuberhöhlen nahe dem Genezarethſee ſieht man heutzutage von Hunderten dieſer Geier bewohnt. In Scharen fliegen ſie zum Aas hin. Das bekannte Wort des N. T.: „Wo das Aas, da verſammeln ſich die Adler" (Matth. 24, 28), möchte deshalb eher auf dieſe in ſtolzem Ausſehen mit dem Adler wetteifernden Vögel gehen, da man den eigentlichen Adler nie in großer Geſellſchaft zuſammentrifft. Von der Kühnheit des letztern haben allerdings die weißköpfigen Geier wie alle ihres Geſchlechts nichts in ſich, ſondern es ſind furchtſame Thiere, die unter Umſtänden vor einem Sperber die Flucht ergreifen. Träge und mismuthig beſitzen ſie im ganzen mehr von dem Temperament der Eulen als der Adler und Falken, und verbreiten ſtets einen üblen Aasgeruch (vgl. Tſchudi, „Das Thierleben der Alpenwelt" [8. Aufl., Leipzig 1867], S. 123 fg.; Triſtram, a. a. O., S. 176 fg.). Furrer.

Geige, ſ. Muſik.

Geiſel, Geiſelung, ſ. Strafen.

Geiſt (hebr. ruah, griech. πνεῦμα), derjenige bibliſche Begriff, welcher dem des Fleiſches (ſ. d.) entgegengeſetzt iſt und das immaterielle, ſelbſtbewußte, unvergängliche Leben als perſönliches in ſich begreift. Von Unperſönlichem findet ſich derſelbe niemals im Gebrauch. Vor allem dient er dazu, das Weſen Gottes ſelbſt auszudrücken. Zwar finden ſich auch Ausſagen von Gott, welche ihm eine Natur, organiſche Verrichtungen, einen Arm, eine Hand, Augen, Ohren u. ſ. w. zuzuſchreiben ſcheinen, und unzweifelhaft hat das religiöſe Popularbewußtſein namentlich des Hebräers die göttliche Geiſtigkeit nicht als unbedingte aufgefaßt, ſondern ſich Gott menſchenähnlich vorgeſtellt (ſ. Gott). Allein über dieſem Popularbewußtſein von Gott erhebt ſich ſchon im A. T. die reinere Gottesidee, wonach Gott als abſoluter Geiſt erkannt und endliche Attribute von ihm fern gehalten werden. Wenn Gott ſich dem Moſe als der: „Ich bin, der ich bin", d. h. als der ſchlechthin Seiende, das abſolute Ich, offenbart, ſo iſt das die adäquate Bezeichnung für ſeine abſolute Geiſtigkeit (2 Moſ. 3, 14). Wenn (nach einem andern Erzähler) Gott auch wieder ſinnlich wahrnehmbar dargeſtellt wird, z. B. als verzehrende Glanzerſcheinung, ſo tritt in dieſem Fall die höhere Gottesidee wieder hinter das Popularbewußtſein zurück (2 Moſ. 33, 18—23).

Dagegen wird er anderwärts als der „Gott der Geiſter alles Fleiſches", alſo als der ſchöpferiſche Urgrund des Geiſtlebens in den organiſchen Geſchöpfen aufgefaßt (4 Moſ. 16, 22; 27, 16), eine Auffaſſung, die auf die höhere Gottesidee zurückführt. Dieſe findet ſich insbeſondere innerhalb des prophetiſchen Gottesbewußtſeins ausgebildet. Das allein angemeſſene Medium der Selbſtoffenbarung Gottes iſt den Propheten zufolge ſein Geiſt (Joel 3, 1 fg.; Jeſ. 4, 4; 44, 3; 48, 16; Pſ. 33, 6; 139, 7; Ez. 39, 29). Allerdings findet ſich erſt im N. T. die Idee der Geiſtigkeit Gottes völlig rein und wahr vor. Auf der altteſt. Offenbarungsſtufe ringt das monotheiſtiſche Gottesbewußtſein immer noch mit dem Hintergrund des Polytheismus, dem Götzen- und Stierdienſt und den eingedrungenen ausländiſchen Culten. So weit die altteſt. Religion ſich vom Bilderdienſt und von abgöttiſchen Einflüſſen nicht zu befreien vermochte, erhob ſie ſich auch noch nicht zu der reinen Idee der göttlichen Geiſtigkeit. Es mußte erſt zum entſchiedenen Bruch mit den polytheiſtiſchen Religionen, zur rückſichtsloſen Durchführung der Gottesidee des Dekalogs, namentlich von 2 Moſ. 20, 4 fg.; 5 Moſ. 5, 8 fg., kommen, bevor Gott lediglich als Geiſt erkannt werden konnte. In dieſer Hinſicht war die Periode der unerbittlichen Geſetzesreſtauration unter den Hasmonäern und zur Zeit der ſpätern jüd. Schulen die Vorbedingung für die abſolute Befreiung des Gottesbewußtſeins von allen polytheiſtiſchen Zuthaten, wie Jeſus ſie vollzog. Der Ausſpruch Joh. 4, 24, an deſſen Echtheit nicht zu zweifeln, iſt für das Gottesbewußtſein Jeſu claſſiſch. „Gott iſt Geiſt", d. h. ſein Subject hat Geiſt zum ausſchließlichen Prädicat, er iſt lediglich Geiſt, und ebendarum fordert er auch eine Verehrung in adäquater Weiſe, d. h. im Geiſt und in der Wahrheit. In den drei erſten Evangelien findet ſich allerdings dieſer Ausſpruch Jeſu nicht; aber ſchon

die Thatſache, daß auch nach den drei erſten Evangeliſten Jeſus auf beſtimmte äußere Formen der Gottesverehrung für ſich und ſeine Bekenner verzichtete und ſeinen Verkehr mit Gott auf den innern rein geiſtigen Gebetsumgang beſchränkte, iſt entſcheidend dafür, daß er Gott als den „reinen Geiſt" erfaßte, mit dem er durch das Medium lediglich ſeines Geiſtes in unmittelbarer Gemeinſchaft ſich befand (vgl. auch Matth. 5, 48; 12, 28, und das Gebet des Herrn Matth. 6, 9 fg.; Luk. 11, 2 fg.). Aus dieſem Grunde kann auch nur der Geiſt das wahre Medium unmittelbarer göttlicher Selbſtoffenbarung und Selbſtmittheilung ſein; denn wenn Gott durch ein ſinnlich wahrnehmbares Organ ſich offenbart, ſo iſt das, was er damit offenbart, nicht mehr ſein eigenes und wahres Weſen, welches, weil es lediglich Geiſt, ſinnlich ſchlechterdings nicht wahrnehmbar und nicht darſtellbar iſt (Joh. 1, 18; 1 Joh. 4, 12; Jak. 1, 17; 1 Tim. 6, 16). Schon beim Schöpfungsact wird daher das göttliche weltbildende Princip als Geiſt vorgeſtellt (1 Moſ. 2, 1; Hiob 33, 4; vgl. auch Pſ. 33, 6). Der Geiſt Gottes verleiht den Propheten die Weihe ihres Berufs (Jeſ. 61, 1; Mich. 3, 8), und nach Weish. 1, 7 erfüllt ſein Geiſt den ganzen Erdkreis. Der Geiſt Gottes ruhte, nach altteſt. Vorſtellung, auf allen Gottesmännern in Iſrael, z. B. auf Moſe (4 Moſ. 12, 25 fg.) in ſolcher Fülle, daß von derſelben genommen und den 70 Aelteſten mitgetheilt werden konnte. Die Führer Iſraels in der Richterzeit erfüllte er mit Heldenſtärke, wie z. B. den Jephta (Richt. 11, 29), den Simſon (Richt. 14, 6; 15, 14). Namentlich David ward vom Tage ſeiner Salbung durch Samuel vom Gottesgeiſt erfüllt (1 Sam. 16, 13). Auch ſolche Perſonen, die an ſich keine Empfänglichkeit für ihn haben, werden unter Umſtänden gewaltſam von ihm ergriffen, ſo die Boten Saul's, welche David gefangen nehmen wollten (1 Sam. 19, 20 fg.), ja Saul ſelbſt bei gleicher Veranlaſſung (1 Sam. 19, 23 fg.), und der falſche Prophet Bileam (nach der ſpätern Sage 4 Moſ. 24, 2). Für die meſſianiſche Zeit wird eine reichliche Ausgießung des göttlichen Geiſtes, bis in die unterſten Kreiſe des meſſianiſchen Volks, erwartet (Joel 3, 1 fg.; Jeſ. 44, 3). Nach Ezechiel wird mit dem Beginn der meſſianiſchen Periode Gott dem erneuerten Iſrael auch einen neuen Geiſt in das Innere geben, den Geiſt reiner Frömmigkeit und Sittlichkeit (Ez. 36, 26 fg.), eine Anſchauung, die in der erhabenen Viſion von den wieder beſeelten Todtengebeinen, in welche Jahve ſeinen Geiſt haucht, damit ſie aufs neue lebendig werden, den Charakter einer allegoriſchen Weiſſagung auf die Wiedergeburt des im Exil zerſtreuten Gottesvolks annimmt. Wir begreifen demzufolge leicht, weshalb im N. T. Chriſtus vorzugsweiſe als der Träger und Offenbarer des göttlichen Geiſtes, und warum das neue in der chriſtl. Gemeinde eigenthümlich waltende und herrſchende Princip als das Princip des Geiſtes dargeſtellt iſt. Chriſtus hat zu ſeinem Amt die Geiſtesweihe erhalten (Mark. 1, 10; Matth. 3, 16; Luk. 3, 22; Joh. 1, 32); er ſelbſt hat den Geiſt als das weſentlich Göttliche in ſeiner Perſon und ſeiner Wirkſamkeit bezeichnet, und darum die Sünden gegen ſeine Perſon unter die verzeihlichen, unter die unverzeihlichen aber diejenigen gegen den Geiſt gerechnet: ein ſchlagender Beweis dafür, daß ihm der Geiſt, auch abgeſehen von deſſen Erſcheinung in ſeiner Perſon, als die abſolute religiös-ſittliche Autorität galt (Mark. 3, 29; Matth. 12, 32; Luk. 12, 10). Der Geiſt war ihm überhaupt die Quelle des Guten, im Gegenſatz zu dem Fleiſch, der Quelle der ſinnlichen Schwäche und Verſuchbarkeit (Mark. 14, 38; Matth. 26, 41). Durch die Kraft des Geiſtes war ſeinem Wirken der außerordentliche Erfolg verbürgt (Luk. 4, 14), und dieſelbe wohnte ihm nach dem vierten Evangeliſten (Joh. 3, 34) in ungemeſſener Fülle inne. In den apoſtoliſchen Briefen erſcheint das Chriſtenthum ohne weiteres als die Religion des Geiſtes; doch ſind dabei mehrere Standpunkte und Anſchauungsweiſen zu unterſcheiden. Auf der Stufe der judenchriſtl. Anſchauung iſt der chriſtl. Geiſt im weſentlichen noch als ein geſetzlich gebundener vorgeſtellt; die guten Werke ſind der Geiſt des Chriſtenthums (Jak. 2, 26). In der Offenbarung des Johannes erſcheint der chriſtl. Geiſt an ſich nicht als ein der Gemeinde immanenter, ſondern er wird als überweltliche Kraft gefaßt (Offb. 2, 29; 3, 13. 22). Die Begeiſterung, welche den Apokalyptiker ergreift, kommt als eine fremde Gewalt über ihn (Offb. 1, 10 fg.). Der Begriff der vom Geiſt Chriſti durchdrungenen und ſittlich erneuerten Gemeinde fehlt hier ſowol als im Brief des Judas und im 2. Brief des Petrus. Um ſo entſchiedener tritt derſelbe ſchon im 1. Brief des Petrus hervor. Die Adreſſaten werden als ſolche beſchrieben, die durch Geiſtesheiligung erwählt ſind (1 Petr. 1, 1 fg.). Auch den altteſt. Propheten wohnte der Geiſt Chriſti ein (1 Petr. 1, 11), und die neuteſt. Gemeinde iſt ebendeshalb die heilige, weil ſie Geiſtesopfer darbringt und ein Leben im Geiſte führt

(Kap. 2, 5). Auch der Hebräerbrief hat vorzüglich den Zweck, das Chriſtenthum, im Gegenſatz zu dem noch fleiſchlichen Charakter der altteſt. Religion (Hebr. 9, 10), als die Geiſtesreligion aufzuzeigen, in welcher ſich die altteſt. Weiſſagung von der künftigen Geiſtesherrſchaft (Jer. 31, 35 fg.) erfüllt hat (Hebr. 10, 15 fg.). Daher auch der rein geiſtige Glaubensbegriff des Hebräerbriefs, wonach der Glaube die Hingabe des Gewiſſens an das Unſichtbare iſt (Hebr. 11, 1 fg.). Auf eine noch höhere Stufe geiſtigen Verſtändniſſes führen die Pauliniſchen Schriften. Geiſt und Fleiſch bilden in denſelben die fundamentalen ſittlichen Gegenſätze. Der Chriſt trägt das Geiſtesſiegel (Gal. 3, 2 fg.). Die Verſuchung zur Sünde geſchieht am Fleiſch (Gal. 4, 13 fg.); wer im Geiſt wandelt, d. h. ein dem Geiſt angemeſſenes Leben führt, der iſt infolge davon den Verlockungen des Fleiſches nicht mehr ausgeſetzt (Gal. 5, 16). Das ſittliche Leben des Chriſten wird als ein fortgeſetzter Kampf zwiſchen Geiſt und Fleiſch aufgefaßt. Beide ſind ſo unverträglich miteinander, daß der Kampf nothwendig mit dem Sieg des einen und der Ueberwindung des andern Factors endigen muß (Gal. 5, 17). Der Geiſt gilt dem Apoſtel zugleich als das Princip der Befreiung von der Geſetzesherrſchaft, als das weſentlich chriſtl. Princip im Unterſchied von dem eigenthümlichen judaiſtiſchen (Gal. 5, 18). Er iſt ein ſittliches Princip, da er die Fülle der chriſtl. Tugenden hervorbringt (Gal. 5, 22). Mit dieſer Anſchauung ſteht die Lehre des Apoſtels von den ſogenannten Geiſtesgaben in unmittelbarer Verbindung. Dieſe (Charismata, 1 Kor. 12—14) ſind die aus dem Geiſt Chriſti entſpringenden eigenthümlichen Vermögen und Kräfte des Chriſten, infolge deren er zu bewirken vermag, was dem Nichtchriſten als ſolchem unmöglich iſt, z. B. Wunder thun, in Zungen reden (ſ. d.), Zungen auslegen, glauben u. ſ. w. Unſtreitig nahm der Apoſtel für die Mitglieder der chriſtl. Gemeinſchaft eine ganz außerordentliche, auf übernatürlichem Wege entſtandene, Begabung an, und er glaubte in ſeiner eigenen Lebens- und Berufserfahrung dieſelbe erprobt zu haben. Vor ſchwärmeriſchen Verirrungen ſchützte ihn, bei dieſer Annahme, die Ueberzeugung, daß alle derartigen Gaben getrennt von der Liebe werthlos ſeien, und daß daher die Liebe die eigentliche Probe für die chriſtl. Geſinnung ſei (1 Kor. 13, 1 fg.). Auffallend und misverſtändlich iſt es ohne Zweifel, wenn dem wahren Chriſten, als dem Geiſtesmenſchen (pneumaticós), ohne weiteres ein unfehlbares Urtheil zugeſchrieben (1 Kor. 2, 15), dagegen dem Nichtchriſten oder Scheinchriſten, als dem von der Sinnlichkeit Beherrſchten, alle Empfänglichkeit für den Geiſt Gottes und ſeine Einwirkungen abgeſprochen wird (1 Kor. 2, 14). Wenn an ſolchen Stellen der Ausdruck pneumaticós mit „geiſtlich" überſetzt zu werden pflegt, ſo iſt das unrichtig und irreleitend. Die Bibel kennt keinen Unterſchied zwiſchen „geiſtig" und „geiſtlich". Uebrigens hat der Apoſtel ſeiner Annahme, daß die Chriſten, als Geiſtesmenſchen, unter Umſtänden, und namentlich den Nichtchriſten gegenüber, auf Unfehlbarkeit des Urtheils Anſpruch hätten, bei beſondern Veranlaſſungen keine praktiſche Folge gegeben, und z. B. bei einem in der röm. Gemeinde ausgebrochenen Parteiſtreite ernſtlich vor übereilten und anmaßlichen Urtheilen gewarnt (Röm. 14, 10 fg.). Paulus denkt ſich das Leben der Chriſten als unter der Leitung des Geiſtes Chriſti ſtehend; der Geiſt iſt eine hülfreiche und fördernde Kraft (Phil. 1, 19), und es geht von ihm auch eine intellectuelle Erleuchtung aus, welche die rechte Erkenntniß in den chriſtl. Dingen bewirkt (Eph. 1, 17). Das Höchſte, was nach dem Apoſtel die chriſtl. Gemeinde zu erreichen vermag, iſt ihre Einheit als Ein Leib und Ein Geiſt, d. h. in Verfaſſung und Geſinnung (Eph. 4, 4). Dabei verſteht es ſich von ſelbſt, daß der Geiſt ſich den Leib, d. h. den äußern Organismus der chriſtl. Gemeinde, ausbauen muß. Dieſes Geiſtesprincip ſichert der Gemeinde ihre Wahrheit, Freiheit und Einheit. Die Einheit des chriſtl. Geiſtes hat insbeſondere der Verfaſſer der Johanneiſchen Briefe hervorgehoben und empfohlen, denn die Liebe iſt ihm das entſcheidende Merkmal des echten Chriſtenthums (1 Joh. 3, 10. 15 fg., 23 fg.). Der Geiſt der Liebe iſt der Geiſt des Chriſtenthums auf der Höhe ſeiner ſittlichen Entwickelung; er lehrt auch die falſchen (unchriſtl.) Geiſter von dem göttlichen (chriſtl.) Geiſt unterſcheiden. Hier findet das große Wort: „Gott iſt Geiſt", in einem noch größern ſeine Erfüllung: „Gott iſt Liebe" (1 Joh. 4, 8), d. h. der Geiſt der Liebe iſt göttlich, und ſein Sieg in der Welt iſt der Sieg des Chriſtenthums über die Welt.

Schenkel.

Geiſt, heiliger, ſ. Dreieinigkeit.

Geiz. Die Luther'ſche Bibelüberſetzung ſucht mit dem Wort Geiz zwei griech. Ausdrücke wiederzugeben, mit welchen es ſich nach heutigem Sprachgebrauch nicht ganz

deckt. Das N. T. redet von Geldliebe (1 Tim. 6, 10) und von Mehrhabenwollen (Kol. 3, 5). Wo alſo von Geiz die Rede iſt, da iſt zu denken an die Liebe zum irdiſchen Beſitz und zugleich an das aus der Luſt am Beſitz entſpringende Verhalten (Luk. 12, 15—21). Die Warnung vor dem Geiz in dieſem Sinn tritt im N. T. ſehr ſtark hervor. Er erſcheint nicht als eine einfache Untugend unter den andern, ſondern als derjenige Zug des Herzens, welcher dem himmliſchen Sinn am directeſten entgegen iſt und das Glaubensleben am meiſten gefährdet; ja er iſt „Wurzel alles Böſen“ (1 Tim. 6, 10). Wo der Geiz mit andern ſittlichen Gebrechen zuſammen genannt wird, da erhält er die Auszeichnung eines eigenthümlichen Beiſatzes, welcher uns nicht nur zeigt, daß man in ihm die Cardinalſünde ſah, ſondern auch den Fingerzeig gibt, in welcher Anſchauung dieſe ſcharfe Betonung ihren Grund hat. Der Geiz wird nämlich als Götzendienſt bezeichnet in Kol. 3, 5 (Eph. 5, 5). Der Gott, welchem damit gedient wird, iſt der Mammon (ſ. d.; Matth. 6, 24; Luk. 16, 13), der Gott dieſer ſinnlichen, der Eitelkeit verfallenen Welt, welcher ohne Zweifel identiſch zu denken iſt mit dem als Fürſt und Herr dieſer Welt und ihrer Schätze vorgeſtellten Satan (Matth. 4, 9). Somit beruht das Betonen des Geizes als eines Götzendienſtes auf einem aſcetiſchen Dualismus. Dieſe gegenwärtige Welt, von welcher ſich ein Erbe des zukünftigen Gottesreichs rein und fern zu halten hat, gehört mit ihren misbrauchten Schätzen dem Teufel. Wer ſich um ſie bemüht, dient dem Fürſten dieſer Welt, kann alſo nicht zugleich dem wahren Gott dienen. Dieſer in die Moral des Urchriſtenthums tief eingreifende aſcetiſche Dualismus hat ſeinen Anknüpfungspunkt in dem damals allgemeinen dualiſtiſchen Gegenſatz zwiſchen Geiſtigem und Materiellem, zwiſchen dem Himmliſchen, als dem wahrhaft Realen, und dem Irdiſchen, als dem Nichtigen und Schattenhaften. Seine eigentliche Wurzel aber hat er in der damaligen ausſchließlich eſchatologiſchen Richtung des religiöſen Lebens im Judenthum überhaupt und des Urchriſtenthums insbeſondere. Die Welt iſt an ihrem Ende angekommen und reif für die göttlichen Gerichte. Der jetzige Weltäon iſt abgelaufen; im Anzug iſt eine neue, himmliſche Welt, in welcher das Reich Gottes an die Stelle der widergöttlichen Reiche dieſer Welt tritt. Während daher in der moſaiſchen Religion urſprünglich die irdiſchen Güter eine ſehr poſitive Stellung einnehmen, ſofern ſie der Segen Gottes über ſein Volk und Lohn der Gerechtigkeit ſind, ſomit auch Reichthum begehrt und erworben werden darf, ſo hat ſich das Chriſtenthum in ſeinem Urſprung eine ganz andere Stellung zu ihnen gegeben. Sie ſind das Fremde, das man, ſoweit es unvermeidlich iſt, nur mit abgewandtem Sinn anfaſſen darf, und das am klügſten und nützlichſten verwendet wird zum Weggeben (Luk. 16, 9. 12; 1 Kor. 7, 30). Denn die Armen dieſer Welt hat Gott erwählt, und in den letzten Tagen des Weltlaufs ſich noch Schätze zu ſammeln, iſt eine Thorheit (Jak. 2, 5; 5, 3). Sollte das Princip des Chriſtenthums, das Aufgehen eines höhern Geiſteslebens in der Verſöhnung mit Gott, in einem von der Sinnlichkeit beherrſchten Geſchlecht durchſchlagen, ſo mußte es in dieſer ſchroff dualiſtiſchen Geſtalt auftreten, welche es bereits vorfand. So kam es, daß als die normal chriſtl. Geſinnung die Gleichgültigkeit gegen den irdiſchen Beſitz und als Cardinalſünde die begehrliche Liebe zu demſelben erſchien. Es iſt bekannt, wie dieſe Anſchauung in der kath. Kirche bis heute, wenn auch ſehr temperirt, wirkſam iſt. Der Proteſtantismus iſt von Anfang an über ſie hinausgeſchritten, und mit vollem Recht. Wir ſehen im äußern Beſitz, als einem weſentlichen Factor der menſchlichen Perſon- und Geſellſchaftsbildung, eine göttliche Ordnung und ein ſittlich zu verwerthendes natürliches Gut; Liebe zum äußern Eigenthum und ſeine Mehrung iſt uns daher gar nicht an ſich ſchon verwerflich; vielmehr erkennen wir im allgemeinen in ihr einen berechtigten Theil chriſtl. Lebensführung. Geiz ſehen wir daher nicht in dem Streben, den äußern Beſitz zu mehren, ſondern nur da, wo dieſes zur allbeherrſchenden Leidenſchaft wird, den Menſchen zum Sklaven und für die höhern Güter und Pflichten verſchloſſen macht. Der Proteſtantismus ſteht damit jedoch auf keinem andern Boden und athmet darum keinen andern Geiſt als das Urchriſtenthum. Er hat nur eine entbehrlich gewordene Schale abgeworfen. Denn jener aſcetiſche Dualismus iſt in der That nur Schale geweſen, eine Bewußtſeinsform, in welcher der Auflöſungsproceß des Heidenthums und des Judenthums ſich vollziehen mußte, darum temporär nothwendig. Das Chriſtenthum aber iſt die theoretiſche wie die praktiſche Ueberwindung von allem Dualismus und zeigt ſeine poſitive Stellung zum ganzen Weltleben, alſo auch zum irdiſchen Beſitz, wenigſtens dem Princip nach, ſchon im N. T. (1 Tim.

4, 3—5, vgl. beſonders V. 4; 1 Kor. 3, 22). In Betreff des irdiſchen Beſitzes iſt das Unverrückbare, was auch im N. T. überall als der Kern der aſcetiſchen Tendenz klar hervortritt, die volle Unterordnung der irdiſchen Güter unter die geiſtigen, zu welchem ſie als bloſe (an ſich für uns werthloſe) Mittel ſich verhalten. Daher iſt unwandelbare chriſtl. Pflicht die Bewahrung vor ſelbſtſüchtiger und leidenſchaftlicher Liebe zum äußern Beſitz. Späth.

Geld (Münzen). Der erſte Anfang des Handels iſt Tauſch, wo ein entbehrlicher Gegenſtand gegen einen verlangten eingetauſcht wird, wie es noch heutzutage unter Naturvölkern üblich iſt. Die hingegebene Waare erhält dabei die Bedeutung des Tauſchmittels zur Erlangung der gewünſchten und iſt nach verſchiedenen Umſtänden auch verſchieden. Schon im frühen Alterthum finden wir aber ein allgemein angenommenes Tauſchmittel, d. h. Geld, als Werthbeſtimmung der mannichfaltigen Gegenſtände, und zwar edles Metall, das durch Dauerhaftigkeit, Theil- und Dehnbarkeit ſich empfahl. Hieraus erklärt ſich, daß Hebräer, Griechen und Römer Silber und Geld gemeinhin mit demſelben Namen bezeichneten. Da die Quantität des Metalls, zunächſt nach dem Gewicht beſtimmt, als allgemeines Werthzeichen gangbar war, konnten Silberſtücke, von denen ſchon zur Zeit Abraham's die Rede iſt, Schekel, d. h. Gewicht, heißen. Abraham kauft ein Stück Feld mit einer Felshöhle für 400 „Sekel Silber gangbar dem Kaufmann" (1 Moſ. 23, 15 fg.); es wird auch ferner vom „Darwägen" geſprochen (2 Moſ. 22, 16), aber auch vom bloßen „Geben" und „Darbringen" (2 Moſ. 21, 19. 20. 30. 32; 30, 12 fg.; 3 Moſ. 5, 15; 27, 3 fg.; 4 Moſ. 14, 26), woraus wir ſchließen dürfen, daß Sekel, als mit dem Gewicht bezeichnete Silberſtücke, ſchon in uralter Zeit gebräuchlich waren. Dies beſtätigt ſich nicht nur dadurch, daß 2 Kön. 12, 11 nur das Zählen des Geldes erwähnt wird, ſondern, daß neben dem ganzen Sekel auch halbe und Viertelſekel vorkommen (2 Moſ. 30, 13; 1 Sam. 9, 8). Allerdings waren dieſe Metallſtücke nicht unter der Autorität des Staats geprägte oder gegoſſene Münzen; allein die Bedeutung des Geldes iſt ihnen doch kaum abzuſprechen, und in dieſem Sinne hatten die Hebräer ſchon vor dem Exil Geld. Es liegt kein Widerſpruch darin, daß die mit dem Werthzeichen verſehenen Metallſtücke noch nachgewogen werden (1 Moſ. 23, 16; 2 Moſ. 22, 16; 2 Sam. 18, 12; 1 Kön. 20, 31; Jeſ. 33, 18; Jer. 32, 9 fg.), oder daß der Ausdruck vom Gewicht auf Geld angewandt noch in der nacherliſchen Zeit vorkommt, wo die Hebräer ſchon eigentliche geprägte Münzen haben (Jeſ. 46, 6; 52, 2; Sach. 11, 12; Eſra 8, 25 fg.; 29, 33; Eſth. 3, 9; 4, 7; Matth. 26, 15), wobei wir an die italien. Lira oder das engl. Pfd. St. erinnern.

Sekel war bei den Hebräern die Einheit ſowol zur Beſtimmung des Gewichts, wie unſer Pfund, als auch zur Berechnung des Werths, wie unſer Thaler oder Gulden. Nach Silberſekeln beſtimmt ſich daher der Preis bei Kauf oder Verkauf (1 Moſ. 23, 15 fg.; 2 Sam. 24, 24; Jer. 32, 9) von Sklaven (1 Moſ. 37, 28; Hoſ. 3, 2; Matth. 26, 15; 27, 3 fg.), die Höhe der bürgerlichen und prieſterlichen Abgaben (1 Kön. 15, 20; Neh. 5, 15; 1 Makk. 10, 40. 42; 2 Moſ. 30, 15: 38, 26; Neh. 10, 32), der Betrag des Löſegeldes für Gelübde (3 Moſ. 27, 3 fg.; 4 Moſ. 3, 47), der Entſchädigung und des Sühngeldes (1 Moſ. 20, 16; 2 Moſ. 21, 32; 5 Moſ. 3, 47), des Lohnes für mancherlei Leiſtungen (Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 10; 2 Sam. 18, 11 fg.; Sach. 11, 12; Joh. 7, 50), des Pachtzinſes (HL. 8, 11), der Werth eines Geſchenks (1 Moſ. 45, 22) ſowie einzelner Gegenſtände überhaupt (3 Moſ. 5, 15; 4 Moſ. 7, 13; 1 Kön. 7, 1. 16. 18; 10, 29; 2 Kön. 6, 25; Jeſ. 7, 13). Da der Silberſekel als Einheitsbeſtimmung galt, konnte der Name „Sekel" auch weggelaſſen werden (1 Moſ. 20, 16; 37, 38; 45, 32; Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 2—4. 10; 2 Sam. 18, 11 fg.; 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 6, 25 fg.). An Stellen, die von „Sekel Goldes" ſprechen (4 Moſ. 7, 14. 26. 32 fg., 86), iſt Sekel in der Bedeutung Gewicht zu nehmen, ſowie 2 Sam. 12, 30 das Talent Gold oder Sekel Erzes und Eiſens, 1 Sam. 17, 5. 7 und ſelbſt 1 Chron. 21, 25 in dieſem Sinne zu faſſen ſein dürfte, da die Exiſtenz von Goldmünzen in jener Zeit ſehr zweifelhaft iſt. Die Bibel unterſcheidet ausdrücklich von dem gewöhnlichen den „Sekel des Heiligthums" (2 Moſ. 30, 24; 38, 24 fg.) und beſtimmt ſein Gewicht auf 20 Gera (2 Moſ. 30, 13; 3 Moſ. 27, 25; 4 Moſ. 3, 47; 18, 16; Ez. 45, 20). Der heilige halbe Sekel (2 Moſ. 30, 13. 15) hieß Beka (2 Moſ. 38, 26), und es gab auch, wie ſchon erwähnt, Drittel- (Neh. 10, 33) und Viertelſekel (1 Sam. 9, 8), von den ſpätern Juden Zuz genannt.

Es iſt gewiß, daß der heilige Sekel ſchwerer wog als der gemeine, und da nach

Vergleichung der Stellen 1 Kön. 10, 17; 2 Chron. 9, 16 die Mine 100 gewöhnliche Sekel, aber nur 50 heilige Sekel enthält, so wird der Werth des heiligen Sekels auf den von zwei gemeinen, und zwar nach heutiger Berechnung auf 274 pariſer Gran Silber (etwa 26 Ngr.) angeſchlagen.

Große Beträge berechneten die Iſraeliten nach dem größten Gewicht, dem Talent (Kikar; 1 Kön. 16, 24; 2 Kön. 5, 5. 22 fg.; 15, 19) = 3000 Sekel, und der Mine (Mana; 1 Kön. 10, 17; Ez. 45, 12; Eſra 2, 69; Neh. 7, 71).

Die Bedeutung des Wortes Keſita (1 Moſ. 33, 19; Joſ. 24, 32; Hiob 42, 11) iſt ſtreitig. Nach Bertheau's Vermuthung im Anſchluß an die Etymologie (Appensum) iſt es wahrſcheinlich die Bezeichnung von Geldſtück überhaupt; andere halten es für ein dargewogenes Metallſtück von bedeutend höherm Werth als der Sekel.

Im Exil nahmen die Juden das in Babylonien gangbare Münzſyſtem an, aber auch nach dem Exil rechnen ſie nach perſ. Münzen, nach Dariken (Darkmon, Darkon (Eſra 2, 69; 8, 27; Neh. 7, 70 fg.). Wenn der Chroniſt (1 Chron. 29, 17) ſchon unter David Dariken erwähnt, ſo gebraucht er die zu ſeiner Zeit gangbare Goldmünze, um ſeinen Zeitgenoſſen die Höhe des Werths verſtändlich zu machen (ſ. Darikus).

Das Gepräge dieſer wegen der Reinheit ihres Goldes von jeher berühmten Münzen iſt ein bärtiger Mann mit einer Zackenkrone auf dem Haupt, in einem langen Gewand, den Köcher über die Schulter gehängt, auf einem Bein kniend, in der Rechten einen kurzen Spieß, in der ausgeſtreckten Linken den Bogen haltend; auf der Rückſeite iſt eine unförmliche Vertiefung. Cavedoni beſchreibt aber noch andere Stücke, das eine mit demſelben Bogenſchützen auf der Vorderſeite, auf der Rückſeite ein halbgeſchnäbeltes Schiff mit hohem Vordertheil und Verzierungen, und ein drittes, wo der Bogenſchütze ohne Bart einen ſcythiſchen Bogen hält, die Rückſeite mit einer Vertiefung, in der eine nackte Figur ſitzend erſcheint, an der Seite eine bärtige Maske.

Der Name dieſer Münze wird verſchieden abgeleitet. Gewöhnlich nimmt man einen perſ. Urſprung an und zwar von Dara, d. h. König, wovon darig, königlich, ſodaß Darkon ſoviel als königliche Münze bedeuten würde, zum Unterſchied von durch Kaufleute markirten Geldſtücken. Oder das Wort wird vom Eigennamen abgeleitet, wonach der Urheber der Münze ein Darius, König von Perſien, aber nicht der Vater des Xerxes, ſondern ein anderer früherer wäre. Endlich combinirte man den Namen Darkmon auch mit Drachme (ſ. d.).

Mit dem Wechſel der Oberherrſchaft über die Juden hatten dieſe ptolemäiſch-ſyriſches und griech. Geld, und ward daher bald nach Talenten (1 Makk. 11, 28; 13, 16. 19; 15, 31; 2 Makk. 3, 11; 4, 8), bald nach Drachmen gerechnet (2 Makk. 4, 49; 10, 20; 12, 43). In der Periode der Freiheit hatte Simon der Makkabäer auch das Recht, Münzen zu prägen, erlangt im J. 143 oder 142 v. Chr. (1 Makk. 15, 6), und ſolche Makkabäer- oder Hasmonäermünzen ſind noch auf uns gekommen. Sie zeigen eine eigenthümliche Münzprägung, nennen ihre Gründer mit ihrem Namen und ihrer Würde in althebr. Sprache und Schrift, die aber bei den ſpätern Hasmonäern ins Griechiſche übergeht. Sie geben die Werthbezeichnung an: Sekel, Hälfte des Sekel oder Viertelſekel, einige auch das Jahr der Prägung oder der Befreiung. Als Embleme tragen ſie einen dreigeſpaltenen Zweig in drei lilienartige Blumen auslaufend, oder einen Kelch, ein Weinblatt, eine Weintraube, einen Tempeleingang mit einer von vier Säulen getragenen Vorhalle, ein Opfergefäß, daneben einen Palmenzweig, eine Palme innerhalb eines Kranzes, eine dreiſeitige Lyra, ein Trinkgefäß, ein Doppelfüllhorn mit einem Granatapfel in der Mitte u. ſ. w. Nach neuern Unterſuchungen ſollten vom Hohenprieſter Simon, dem Begründer der jüd. Freiheitsperiode, keine Münzen vorhanden ſein. Die Stücke des letzten der Hasmonäer, welcher urſprünglich Matthias hieß, griechiſch ſich Antigonus nannte (daher Antigonusmünzen) führen die griech. Legende ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ, auf der Kehrſeite aber die hasmonäiſche Bezeichnung in althebr. Schrift. Diejenigen, welche mit Sekel, Hälfte des Sekel, Viertelſekel markirt ſind, daher Siklosmünzen heißen, geben keinen Namen eines Fürſten oder Hohenprieſters an, bezeichnen aber die Zeit nach Jahren „der Erlöſung Zions" oder „der Freiheit Zions". Sie gehen, ſoviel deren bisher bekannt ſind, nur bis in das vierte Jahr. Von dieſer Art gibt es auch Silbermünzen, wogegen von den andern nur Bronzeſtücke gefunden worden ſind. De Saulcy ſetzt ſie in die Zeit der Eroberung Jeruſalems durch Alexander, wogegen ſie Ewald in die Zeit der zwei großen

röm. Kriege verlegt, welche die alte Freiheit für eine kurze Dauer zurückbrachten. Die Münzen mit der Aufſchrift „Simon Fürſt Iſraels“ werden demjenigen Simon (mit dem Beinamen Bar Kochab) zuerkannt, der den letzten Aufſtand unter Hadrian erregt hat. Als feinere Kennzeichen dieſer Münzen gelten, daß ſie zu לחרות oder לגאלת, nicht ציון, ſondern ישראל oder ירושלם, letzteres aber ſtets ohne י in der Endſilbe ſetzen. Die auf ihnen angegebenen Jahre reichen, in Uebereinſtimmung mit der Geſchichte jenes Aufſtandes, nur bis in das zweite. Der Tempeleingang, der außer andern Bildern nur auf dieſer Art erſcheint, wird aus der damaligen Zeit erklärt, in der man nach der Zerſtörung des herodiſchen auf einen neuzubauenden Tempel hoffte. Man ſieht einen Beweis für die Richtigkeit dieſer Zeitbeſtimmung auch darin, daß ſich Stücke finden, die unter dem neuen jüd. Gepräge Spuren von früherer röm. Inſchrift erkennen laſſen, und hält dafür, daß, außer dieſen mit althebr. Legenden verſehenen Münzen, auch bronzene von Herodes, Archelaus, Herodes Agrippa und Agrippa II., und kleine Bronzemünzen der erſten röm. Kaiſer von Auguſtus bis Nero für Judäa geprägt worden ſeien. Daneben erhielt ſich aber auch griech. Geld im Gebrauch, weshalb nicht blos in der Makkabäerperiode, ſondern auch im Zeitalter Jeſu nach Drachmen gerechnet ward. Der Stater war eine in Gold und Silber ausgeprägte griech. Münze. Am gangbarſten war der attiſche Silberſtater = 4 attiſchen Drachmen, alſo = 1 hebr. Sekel, daher er Matth. 7, 27 als Tempelabgabe für zwei Perſonen gilt.

Lepton (Mark. 12, 42; Luk. 12, 59; 21, 2) war die kleinſte griech. Münze; ſie wird dem Werth nach von einigen, nach Mark. 12, 42, der Hälfte eines röm. Quadrans, von andern, unter Beziehung von Matth. 5, 26 auf Luk. 12, 59, einem ganzen Quadrans gleichgehalten.

Von röm. Münzen werden im N. T. erwähnt: der Denar (ſ. d.), von Silber, der an die Stelle der Drachme trat; etwas geringer als dieſe (etwa $6\frac{1}{2}$ Ngr.), im Handel aber gleichwerth, war er die Steuermünze und trug das Bild des Kaiſers (Matth. 22, 19; Mark. 12, 15). Das As (Aſſarion, Matth. 10, 29; Luk. 12, 6), eine Kupfermünze, anfänglich $\frac{1}{10}$, ſpäter $\frac{1}{16}$ Denar, etwa 4—5 Pfg. von Werth. Der Quadrans = $\frac{1}{4}$ As (Matth. 5, 26; Makk. 12, 42), ungefähr = 1 Pfg. Roskoff.

Gelehrſamkeit, ſ. Schulen.

Gelübde (bei den Hebräern). Es iſt ein tief in dem Weſen des religiös geſtimmten Menſchenherzens begründetes Bedürfniß, der Gottheit für eine empfangene Gabe durch eine freiwillig übernommene Leiſtung ſeine dankbare Geſinnung an den Tag zu legen. Dem Streben, dieſem Bedürfniß Genüge zu leiſten, begegnen wir deshalb faſt bei allen einigermaßen religiös angeregten Völkern des Alterthums, ganz beſonders auch bei den Hebräern. Es kann dabei aber ein doppeltes ſtatthaben. Die Gabe, welche die Veranlaſſung zur Dankesbezeugung bildet, iſt entweder eine bereits empfangene oder aber eine erſt noch erwartete. Im erſtern Fall fällt die Dankesleiſtung des Menſchen unter den Begriff des Opfers, nämlich des Dankopfers (ſ. Opfer); im andern dagegen unter denjenigen des Gelübdes, mit welchem letztern wir es hier zu thun haben. Das Gelübde iſt die Zuſage einer Leiſtung ſeitens des Menſchen für den Fall der Gewährung einer, ſei es ausdrücklich gegen Gott ausgeſprochenen, ſei es in der angelobten Leiſtung ſofort ſchon implicite mit geſetzten Bitte. Auch das letztere nämlich kann ſtatthaben, und hat ſtatt z. B. bei dem Naſiräergelübde (ſ. d.), in dem Fall nämlich, daß deſſen Uebernahme einerſeits eine freiwillige, andererſeits mehr eine in Erwartung eines beſtimmten Gutes zugeſagte Leiſtung (wie etwa 1 Sam. 1, 4) war. Das von dem Naſiräer in dieſem Fall als Aequivalent ſeiner Leiſtung erwartete Gut iſt nichts anderes, aber auch nichts geringeres, als die Zuſicherung der göttlichen Gnade, des göttlichen Wohlgefallens überhaupt; in ſtillſchweigender Erwartung dieſes Gutes (deſſen Gewährung alſo in gewiſſer Weiſe anticipirt wird) vollzieht der Naſiräer ſein Gelübde.

Bei näherer Betrachtung des Weſens der altteſt. Gelübde iſt zuvörderſt klar, daß jedes Gelübde, ſehen wir auf das, was angelobt wird, doppelter Art ſein kann. Man kann einerſeits geloben, Jahve zu Ehren etwas zu thun, andererſeits aber auch Jahve zu Ehren etwas zu unterlaſſen. Danach ſind zu unterſcheiden: 1) poſitive Gelübde, ſolche, kraft deren man ſich anheiſchig macht, Jahve irgendeine Gabe darzubringen, ein Opfer, ein Geſchenk, ein Grundſtück u. ſ. w. (Gelübde im engern Sinne); und 2) negative Gelübde, ſolche, kraft deren man ſich verpflichtet, Jahve zu Ehren einer ſonſt erlaubten Handlung, eines ſonſt erlaubten Genuſſes ſich zu enthalten (Ablobungen). In dieſem

Artikel werden wir indeß nur von den Gelübden im engern Sinn reden (ſ. im übrigen Bann, Faſten, Naſiräat).

Gelübde wurden in Iſrael gethan ſeit den früheſten Zeiten. Schon Jakob, als er auf der Wanderung nach Meſopotamien der göttlichen Traumoffenbarung zu Bethel war gewürdigt worden, gelobt (1 Moſ. 28, 20—22) für den Fall, daß Gott ihn werde glücklich heimkehren laſſen, Jahve als ſeinen Gott zu verehren, das errichtete Steinmal zu einem Gotteshauſe zu weihen und von allen Einkünften Jahve den Zehnten zu geben. Für die ſpätere Zeit iſt auf Richt. 11, 30 (Jephta), 1 Sam. 1, 11 (Hanna), 2 Sam. 15, 8 (Abſalom), Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 15, 1 (Berenice), Matth. 15, 5; Mark. 7, 5; Apg. 18, 18 (Paulus) zu verweiſen. Das Motiv zur Ablegung eines Gelübdes konnte, kraft der angeführten Stellen, ein ſehr verſchiedenes ſein. Vorzugsweiſe waren es zweifelhafte Lagen, Unternehmungen ungewiſſen Ausgangs, Gefahren, aus denen man Erlöſung erſehnte, welche zur Uebernahme jenes Gelübdes Anlaß gaben. „Tum praecipuus votorum locus est, cum spei nullus est", ſagt ſchon Plinius (VIII, 21). Indeß konnte auch der Wunſch, irgendſonſt ein Gut zu erlangen, zur Ablegung eines ſolchen beſtimmen, wie wir dieſes z. B. aus 1 Sam. 1, 11 erſehen. Demzufolge war die Uebernahme eines ſolchen Gelübdes ſtets eine gänzlich freiwillige; 5 Moſ. 23, 22 wird ſogar ausdrücklich bemerkt, daß die Unterlaſſung eines Gelöbniſſes durchaus keine Sünde involvire. Nur das wird wiederholt und aufs nachdrücklichſte eingeſchärft: ein einmal gethanes Gelübde rückſichtslos und ohne Zögern zu vollziehen (5 Moſ. 23, 21; 4 Moſ. 30, 3; Richt. 11, 35; 2 Sam. 15, 7; Pred. 5, 3; Pſ. 22, 26; 66, 13; 76, 12; 116, 18), weshalb denn auch Spr. 20, 25 vor übereiltem Gelübde gewarnt wird mit dem Hinweis darauf, daß es „ein Fallſtrick für den Menſchen ſei, das Heilige zu übereilen und nach den Gelübden (hinterdrein erſt) zu überlegen". In gleicher Abſicht, um nämlich einem Misbrauch des Gelübdes vorzubeugen, verfügt das Geſetz (4 Moſ. 30, 4 fg.), daß abhängige Perſonen (Töchter, Frauen, vermuthlich auch Sklaven, obgleich der letztern an der betreffenden Stelle nicht Erwähnung geſchieht) ohne Zuſtimmung des Hausherrn nicht ſollten unaufhebbare Gelübde geloben dürfen; wenn das Geſetz über die Söhne ſchweigt, ſo geſchieht dieſes wol, weil dieſe eine ſelbſtändigere Stellung im Hauſe einnahmen. Nach 5 Moſ. 23, 23 ſcheinen aus demſelben Grunde nur diejenigen Gelübde Gültigkeit gehabt zu haben, die laut, alſo vermuthlich vor Zeugen, abgelegt wurden.

Gegenſtand eines Gelübdes konnten Perſonen (auch die eigene), Thiere und Grundſtücke ſein. Das Gelöbniß von Perſonen erſtreckte ſich auf deren Dienſt am Heiligthum; ſie wurden durch das Gelöbniß Eigenthum des Tempels (1 Sam. 1, 11). Ob unter den ſogenannten Nethinim (ſ. d.) auch ſolche Geweihte waren, läßt ſich nicht mit Sicherheit ausmachen. Es beſtand indeß keine Verbindlichkeit, daß die Jahve Gelobten auch dem Dienſt am Heiligthum ſich wirklich weihten. Sie konnten nämlich von dieſer Verpflichtung befreit, wie der Kunſtausdruck im A. T. lautet: „gelöſt" werden, durch eine an das Heiligthum zu entrichtende, 3 Moſ. 27, 2. 8 genau normirte Summe Geldes. Eine gleiche Freiheit beſtand gegenüber ſolchen Gelübden, die ſich auf ein Grundſtück (Haus, Acker) bezogen (3 Moſ. 27, 14 fg.). Unterließ es jemand, ſein Feld einzulöſen, ſo ſtand dem Heiligthum das Recht zu, das Grundſtück anderweit zu verkaufen, und in dieſem Fall fiel daſſelbe im Jubeljahr nicht wie die ſonſtigen Grundſtücke an den urſprünglichen Beſitzer zurück, ſondern es verblieb dem Jahve heilig und fiel den Prieſtern als Eigenthum zu (3 Moſ. 27, 20. 21). War endlich das Gelobte ein unreines, Jahve nicht zu opferndes Thier, ſo hatte der Gelobende die Pflicht, das Thier nach beſtimmter Schätzung zu löſen (3 Moſ. 27, 9—13). Gelobte reine Thiere mußten ſtets Jahve geopfert werden und Löſung fand bei ihnen nicht ſtatt (3 Moſ. 27, 13. 9 fg.). Das Opfer, bei welchem ſie geopfert wurden, iſt das Gelübdeopfer, eine Unterart der Vergeltungsopfer (Schelamim; ſ. Opfer). Nicht Gegenſtand des Gelübdes konnte ſein einerſeits ſolches, was Jahve ſchon ſonſt heilig war, z. B. die Erſtgeburt (3 Moſ. 27, 26), andererſeits Gegenſtände, welche notoriſch auf ſündige Weiſe erworben waren, wie der Lohn einer Hure oder der Preis eines „Hundes", d. i. das durch widernatürliche Unzucht gewonnene Geld (5 Moſ. 23, 19).

Die ſpätern, ſehr caſuiſtiſch gehaltenen Beſtimmungen des Talmud über die Gelübde finden ſich Miſchna, Nedarim, III, 3; Schekalim, IV, 6 fg.; über die noch weiter gehenden

der ſpätern Rabbinen ſ. Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum“ (Königsberg 1711), II, 493 fg.; Schröder, „Satzungen und Gebräuche des talmudiſch-rabbiniſchen Judenthums“ (Bremen 1851), S. 451 fg. Schrader.

Gemſe, ſ. Steinbock.

Gemeinde (hebr. Kahal, griech. ἐκκλησία, Verſammlung). Es gehört zu den auszeichnenden Eigenthümlichkeiten der altteſt. Religion, daß ſie urſprünglich keine Prieſterreligion war, ſondern auf einer durchaus volksthümlichen Grundlage ruhte. Ohne allen Zweifel verwalteten die Prieſter in der älteſten Zeit der iſraelitiſchen Geſchichte den Opferdienſt nicht als Inhaber eines theokratiſchen Amtes, ſondern als Vertreter ihres Hauſes, Stammes, der religiöſen Landesgemeinde, alſo als Hausväter und Stammesfürſten (vgl. beſonders Graf, „Zur Geſchichte des Stammes Levi“ in dem „Archiv für wiſſenſchaftliche Erforſchung des A. T.“, 1. Jahrg. 1867, Heft 1 und 2). Das Volk Iſrael bildete in der Geſammtheit ſeiner Mitglieder die Landesgemeinde. Dieſe hatte als ſolche keinen weltlichen, ſondern einen religiöſen Charakter, d. h. ſie war durch ein Bundesverhältniß (ſ. Bund) mit Jahve aufs innigſte vereinigt. Jahve war ihr Oberhaupt und Herr; unter ſeiner unmittelbaren Macht- und Gnadenführung ſtand ſie; ihm war ſie zu willigem Dienſt und unverletzlichem Gehorſam verpflichtet; in ſo enger Gemeinſchaft mit ihm ſtand ſie, wie nach hebr. Ehegeſetzgebung die Ehefrau zum Eheherrn, wonach die erſtere an den letztern unbedingt gebunden war (ſ. Ehe). Dieſer Anſchauung zufolge waren eigentlich ſämmtliche Iſraeliten Prieſter; das Volk war ein prieſterliches, mit Gott unmittelbar verbundenes, heiliges Volk, die iſraelitiſche Landesgemeinde war die religiös-ſittliche Centralgemeinde der Erde, die Miſſionsgemeinde der Heiden (2 Moſ. 19, 3—6; 5 Moſ. 7, 6 fg.; 9, 29; Pſ. 33, 12; Jeſ. 4, 3 fg.; 44, 1 fg.; 49, 1 fg.; Ez. 23, 1 fg.).

Urſprünglich war nun dieſe iſraelitiſche Volksgemeinde nicht nur der Idee nach vorhanden, ſondern die Geſammtheit der Hausväter verwaltete in der That die religiöſen Angelegenheiten ſelbſt. Der ſogenannte Kahal (2 Moſ. 12, 6; 16, 2; 3 Moſ. 16, 17; 4 Moſ. 14, 5) oder die Verſammlung der Hausväter trat von Zeit zu Zeit nicht nur zu gottesdienſtlichen, ſondern auch zu allgemeinen religiöſen und nationalen Zwecken zuſammen, und in ſchwierigen Fällen beriethen ſich die Führer, z. B. Moſe und Aaron, mit derſelben. Jeder Hausvater war als ſolcher auch Hausprieſter; das Paſſahlamm wurde anfänglich noch nicht von den Leviten beim Heiligthum geſchlachtet, die Blutbeſprengung beim Opfer noch nicht durch die Prieſter beſorgt, ſondern dem alten Herkommen gemäß verwaltete beides der Hausvater in eigener Perſon (1 Moſ. 8, 20; 22, 2; 46, 1). Von einem ſolchen Orte, wo die Landesgemeinde tagte, ſcheint der Name Kehelatah (4 Moſ. 33, 22) abzuſtammen. Aus dieſer Einrichtung erklärt es ſich, daß Moſe von Jahve den Auftrag erhält, den „Söhnen Iſraels“, d. h. den mündigen Hausvätern, die göttlichen Offenbarungen zu verkündigen (2 Moſ. 19, 3 fg.; 20, 22 fg.). Die Aelteſten, als der engere Landesausſchuß, die Repräſentation der Volksgemeinde, werden von der letztern ſelbſt genau unterſchieden. Sie bildeten die vorberathende Behörde, deren Anträge der Volksverſammlung zur Genehmigung oder Verwerfung vorgelegt wurden (2 Moſ. 19, 7 fg.).

Dieſe urſprüngliche demokratiſche Einrichtung mußte allmählich dem Uebergewicht des Stammes Levi und dem Anſehen des Aaronitiſchen Prieſterthums weichen. Das Aelteſteninſtitut erhielt ſich wol fort (ſ. Aelteſte), aber der Schwerpunkt der Landesregierung wurde ſpäter in das Königthum und das Prieſterthum verlegt, die Landesgemeinde trat in der Regel nur noch zu gottesdienſtlichen Zwecken und Feſtverſammlungen zuſammen (1 Kön. 8, 65; 2 Chron. 20, 14; Joel 2, 14; Jeſ. 1, 12 fg.; Neh. 13, 1), welche durch Poſaunenſchall einberufen wurden. Dieſe gottesdienſtliche Gemeinde wurde übrigens durch die großen jährlichen Wanderverſammlungen in Jeruſalem (ſ. Feſte) im Bewußtſein ihrer nationalen und religiöſen Zuſammengehörigkeit erhalten; durch die Einführung von Synagogengottesdienſten aber (ſ. Synagoge) bildete ſich neben der religiöſen Landesgemeinde nun auch die religiöſe Localgemeinde aus. Die Synagogeneinrichtung trat unſtreitig in einen wohlthätigen Gegenſatz zu dem prieſterlichen Standesübergewicht. Das lebendige Wort ward hier der Mittelpunkt des gottesdienſtlichen Lebens an der Stelle des äußern Werk- und Ceremoniendienſtes, und die Vorſteher der Synagoge waren der Gemeindewahl, und auch in der ſpätern Zeit noch (nach der Zerſtörung Jeruſalems) wenigſtens der Gemeindebeſtätigung unterworfen. Unzweifelhaft wurden die Synagogen

bisweilen auch zu politischen Verhandlungen benutzt (Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 828 fg.; Josephus, „Leben", Kap. 54, wo eine Volksversammlung in der Synagoge geschildert ist).

Der Stifter des Christenthums ist niemals mit den Priestern in Unterhandlungen oder in eine Gemeinschaft irgendeiner Art getreten, er scheint vielmehr in der Herrschaft eines besondern Priesterstandes oder der hierarchisch-theokratischen Verfassung die Hauptquelle des Verfalls Israels erblickt zu haben. Die Stiftung einer wahren, auf Gerechtigkeit und Liebe gegründeten Gemeinde war das höchste Ziel seiner Lebens- und Berufsarbeit. Gerade diese so hochwichtige Seite des Christenthums hat noch viel zu wenig Beachtung gefunden. Der Begriff der neutest. Gemeinde, soweit ihn Jesus selbst zur Geltung brachte, war übrigens von dem altt. Gemeindebegriff wesentlich verschieden. Im A. T. gehörten zur Gemeinde alle Hausväter, welche das Bundeszeichen der Beschneidung aufweisen konnten. Die Unbeschnittenen, also namentlich alle Heiden, waren grundsätzlich davon ausgeschlossen (2 Mos. 12, 43 fg.). Das Gemeindeleben hatte der Natur der Sache nach einen satzungsmäßigen Charakter, und es war im Grunde nicht sowol der sittliche Geist als die theokratische Form, welche die Gemeinde heiligte. Israel war in vieler Hinsicht ein zuchtloses Volk, und deshalb war es schon von seinem Gesetzgeber, noch mehr aber von seinen Königen und Priestern, in eine harte Zucht genommen, es war ihm das Joch des Gesetzes auf den Nacken gelegt worden, unter welchem ihm die Freiheit des Geistes, die zuletzt nur noch ein Gegenstand prophetischer Hoffnung war, verloren ging. Mit der Erscheinung Jesu veränderte sich dieses Verhältniß in einer doppelten Richtung. Obwol Jesus die Beschneidung nicht abschaffte, so legte er doch nicht den geringsten Werth auf diese Ceremonie, und niemals machte er sie auch nur in untergeordnetem Sinn zu einer Bedingung der Aufnahme in sein Reich, d. h. in die von ihm gestiftete neue Gemeinschaft. Ueberhaupt forderte er von seinen Bekennern gar nicht die Erfüllung bestimmter äußerer Formen; er errichtete ein Reich im Geist (s. d.), in unbedingter sittlicher Freiheit. Die Gemeinde, die er stiftete, war im Princip eine universelle Gemeinde; jeder, der den Sinn zum Guten änderte und glaubte, d. h. sich vertrauensvoll an das Göttliche, wie es der Welt durch Christus geoffenbart war, hingab, hatte das Bürgerrecht in seiner Gemeinde. Armuth, Hunger, Traurigkeit, Verfolgung — gerade solche Zustände, welche die altt. Gemeinde am meisten verabscheute und für Erscheinungen der göttlichen Strafgerechtigkeit hielt (3 Mos. 26, 14 fg.; 5 Mos. 28, 15 fg.; Hiob 15, 20 fg.), galten ihm als Merkmale echter Mitgliedschaft. An die Stelle des politischen und theokratischen Gemeindebegriffs ist bei Christus ein schlechthin geistiger und sittlicher getreten, eine Höhe der Anschauung, die wahrhaft Bewunderung verdient. Eine religiöse Gemeinschaft war vor der Zeit Christi gar nicht denkbar gewesen ohne Priesterthum und Opferdarbringung, ohne Tempel- und Ceremoniendienst, ohne einen symbolischen Cultus und sichtbare Heiligthümer. Auf alle diese Hülfen und Stützen hatte Jesus schlechterdings verzichtet. Er gründete seine Gemeinde lediglich auf die Ideen der Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe, und kündigte einen neuen Cultus im Geist und in der Wahrheit an, der von allen räumlichen und sinnlichen Bedingungen sich freihielt (Joh. 4, 23 fg.); ja seine Gemeinde hatte gar keine äußern Grenzen, ihre Mitglieder ließen sich nicht zählen und von den Nichtmitgliedern durch in den Sinn fallende Merkmale unterscheiden; denn das Reich Gottes kommt, nach einem seiner Aussprüche, nicht in der Art, daß es „beobachtet oder sinnlich wahrgenommen werden kann" (Luk. 17, 20 fg.). Ihrem wesentlichen Charakter nach war also die neutest. Gemeinde eine innerliche, unsichtbare, lediglich durch das Zeugniß des Geistes und der Kraft, die von ihr ausgingen, sich manifestirende, eine ideale Gemeinde.

Wenn Jesus allmählich zwölf Jünger, als einen engern Kreis von Vertrauten, um seine Person sammelte, so waren diese nicht die neutest. Gemeinde selbst, sondern die Auswahl der Zwölf hatte noch eine sinnbildliche Bedeutung. Israel, als das Missionsvolk der Menschheit, hatte schon im A. T. einen universell menschheitlichen Beruf; es sollte das Licht der Völker werden und allen Nationen die Freiheit des Geistes vermitteln (Jes. 42, 1—7; 49, 1—7; 61, 1 fg.). Denselben hatte es aber nicht erfüllt; eben darum sollte ihn, nach dem Plan Jesu, jetzt die neutest. Gemeinde als das wahre Israel wirklich erfüllen. Schon aus diesem Grunde kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die von Jesus gestiftete Gemeinde grundsätzlich auch die Heiden mit umfaßte. Er verkündigte

dieſen Grundſatz förmlich zwar erſt in der ſpätern Zeit ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit, allein er war mittelbar ſchon in ſeiner Weiherede (Luk. 6, 20 fg.; Matth. 5—7 mit vielen Erweiterungen) ausgeſprochen; denn nicht nur fehlen in dieſer alle theokratiſchen Forderungen, ſondern auch für den Fall, daß der Ausſpruch, wonach die Jünger das Salz der Erde und das Licht der Welt wären (Matth. 5, 13 fg.), einer ſpäter gehaltenen Rede angehörte, würde dennoch die wiederholte Ermahnung zur Feindesliebe darauf hindeuten, daß auch die (von den Juden bis in den Tod gehaßten und als Feinde betrachteten) Heiden in den Kreis der neuen Gemeinſchaft hineingezogen werden ſollten (Luk. 6, 27. 35). Auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem hat er denn auch ſogar den Vorzug der Heiden vor den Juden, hinſichtlich ihrer Befähigung zum Reich Gottes, ausgeſprochen (Luk. 13, 29 fg.; 14, 11 fg.; Matth. 22, 1 fg.). Die Parabeln vom verlorenen Schaf (Luk. 15, 4—7), von der verlorenen Drachme (Luk. 15, 8—10), vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11—32) hatten augenſcheinlich den Zweck, die Gemüther auf die in Ausſicht genommene Aufnahme der Heidenwelt in die neugeſtiftete Gottesgemeinde vorzubereiten. Auch dem vierten Evangelium zufolge hatte Jeſus erklärt, daß er noch Schafe aus einer andern (als der jüd.) Heerde habe, und daß ſchließlich Eine Heerde und Ein Hirt ſein werde (Joh. 10, 16), wie ihm denn auch die Sehnſucht der „Griechen" nach perſönlicher Bekanntſchaft mit ihm als der Beginn der Verklärung ſeines Werks auf Erden erſchien (Joh. 12, 20 fg.).

Jeſus ſtiftete ſomit die religiös-ſittliche Weltgemeinde, ohne particulariſtiſche Schranken, ohne theokratiſche Satzungen, ohne Prieſterthum und Opferweſen, ein Ideal, welches in dieſer Faſſung vor ihm noch in keines Menſchen Herz aufgegangen war, das ſeinem ſchöpferiſchen religiöſen Genius eigenthümlich angehört, und deſſen Erfüllung ſeit jener Zeit die wichtigſte Aufgabe der Menſchheit geworden iſt. Die Frage dagegen, ob Jeſus ſeine Gemeinde auch ſchon äußerlich eingerichtet, ob er beſtimmte Formen derſelben aufgeſtellt und Anordnungen in Betreff ihrer Organiſation gegeben habe, iſt wol zu verneinen. In der Stelle Matth. 18, 15 fg. ſind bereits ausgebildetere Gemeindeverhältniſſe vorausgeſetzt, und die dort gegebene Ermahnung kann daher wenigſtens nicht in dieſer Form von Jeſus geſprochen worden ſein. Immerhin iſt das Wort, was ſeine Jünger auf Erden binden werden, das werde auch im Himmel gebunden ſein, und was ſie auf Erden löſen werden, das werde auch im Himmel gelöſt ſein (Matth. 18, 18), gewiß von Jeſus in dieſer Art geſprochen. Gerade dieſes Wort beſtätigt jedoch, daß von ihm noch keine ſpeciellen Gemeindeeinrichtungen getroffen worden ſind. Wie er überhaupt nur Grundſätze aufſtellte, die Anwendung und Ausführung derſelben aber, unter der Leitung ſeines Geiſtes, der weitern Entwickelung, Ort, Zeit und Umſtänden überließ, ſo hielt er ſich insbeſondere, hinſichtlich der äußern Geſtaltung ſeiner Gemeinde, fern von jedem vorzeitigen Machen, überzeugt, daß in ſolchen äußern Dingen alles von den jeweiligen, zum voraus nicht näher zu beſtimmenden Verhältniſſen abhängt. Sein Grundſatz war es, dem Geiſt, mit dem er ſeine Jünger erfüllt hatte, zu vertrauen. Daß unter „Binden und Löſen", dem Zuſammenhang gemäß, äußere Anordnungen in der Gemeindeeinrichtung und Gemeindeverwaltung zu verſtehen ſind, darüber kann kein Zweifel ſein (vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talmud. in 4 evang. ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 377 fg.). Wenn aber, auffallenderweiſe, Jeſus die Vollmacht ganz unbedingt zu ertheilen ſcheint, ſo iſt, bei genauerer Prüfung, die Bedingung in V. 20 nachgetragen, indem ihre göttliche Erfüllung an das Verſammeltſein und darum auch an eine Beſchlußfaſſung im Namen Jeſu geknüpft iſt. Als Ergebniß ſteht feſt: Jeſus hat ſeine Gemeinde als eine weltumfaſſende, innerliche, lediglich von religiös-ſittlichen Ideen getragene im Princip hingeſtellt, und ihre organiſche äußere Ausgeſtaltung der Schöpferkraft ſeines in ſeinen Jüngern und ſpäter in der Gemeinde ſelbſt wirkſamen Geiſtes überlaſſen.

Im apoſtoliſchen Zeitalter haben wir die Gemeinde Chriſti, nach ihrer univerſellen und ideellen Bedeutung, von den organiſirten Gemeinden, im ſpeciellen und blos localen Sinne des Wortes, wohl zu unterſcheiden. Ebenſo haben wir zu beachten, daß innerhalb der judenchriſtl. Kreiſe ſich das Gemeindeleben anders geſtaltet hat als innerhalb der heidenchriſtlichen. Die erſte organiſirte Gemeinde nach dem Hingang Jeſu bildete ſich in Jeruſalem. Dieſelbe hatte einen ſpecifiſch judenchriſtl. Charakter, und an ihrer Spitze ſtanden die ſogenannten Säulenapoſtel, Petrus, Johannes und Jakobus. Dieſe chriſtl. Muttergemeinde betrachtete ſich, aller Wahrſcheinlichkeit nach, als den Mittelpunkt der

neuen Reichsgottesstiftung, als die alle Gläubigen in sich vereinigende Centralweltgemeinde. Sie hielt dabei an der äußern Verbindung mit dem Judenthum noch fest; denn die Gläubigen besuchten noch täglich den Tempel, wenigstens in den üblichen Gebetsstunden, und die Apostel hielten Vorträge in den Tempelhallen (Apg. 2, 46; 3, 1; 5, 12; 21, 42). Auffallend ist die Nachricht, daß diese Gemeinde vollkommene Gütergemeinschaft eingeführt habe (Apg. 2, 44 fg.; 4, 34). Dieselbe beruht jedoch auf einer Uebertreibung, da nach andern Stellen (Apg. 5, 4; 6, 1 fg.; 12, 12) bei den Gemeindegliedern noch Privateigenthum vorausgesetzt wird. Wir haben daher anzunehmen, daß eine gemeinsame Kasse zur Bestreitung der Gemeindebedürfnisse begründet, daß vermittels dieser anfangs täglich gemeinsame Mahlzeiten angeordnet und im weitern die Nothleidenden unterstützt wurden. Daß, in buchstäblicher Erfüllung des Gebots Jesu (Mark. 10, 21; Matth. 19, 21; Luk. 18, 21), mehrere Mitglieder ihre gesammte Habe veräußerten und den Erlös in die Gemeindekasse legten, ist ebenfalls sehr wahrscheinlich, ein Zwang hierzu fand jedoch nicht statt. Im übrigen leuchtet infolge dieser Einrichtung ein, wie fern der christl. Gemeinde in ihren Ursprüngen noch eine dogmatische Begrenzung lag, und wie entschieden dagegen die sociale Organisation in ihr vorherrschte. Jesus hatte das Gebot der Bruderliebe als das höchste, ja als das eigentlich Neue seiner Gemeindestiftung bezeichnet (Joh. 13, 34 fg.), und es ist daher selbstverständlich, daß die ersten Christen ihr Erkennungszeichen nicht in einer gemeinsamen Lehrformel, sondern in gemeinsamen Liebeswerken fanden.

Die erste Gärung in den Gemeindeverhältnissen wurde durch das Eindringen hellenistischer Elemente verursacht (Apg. 6, 1 fg.). Wie wir nun auch über das Amt der „Siebenmänner" (Apg. 6, 3) denken mögen (s. Diakon), so steht jedenfalls fest, daß die Gemeindeversammlung, nach dem Vorgang der Synagogeneinrichtung (Vitringa, a. a. O., S. 818), ihre Vorsteher selbst wählte, und daß auch die Apostel, ihres Ansehens ungeachtet, nichts gegen die Zustimmung der Gemeinde anordneten (Apg. 6, 5; 15, 22). Nach Apg. 14, 23 leiteten Paulus und Barnabas in den von ihnen neugegründeten Gemeinden bei der Wahl der Vorstände nur die Abstimmungen (cheironésantotes), aber sie setzten dieselben nicht aus eigener Machtvollkommenheit ein. Im übrigen nahm, nach der Auffassung der Judenchristen, die Gemeinde zu Jerusalem die Stellung eines Vorortes unter den Christengemeinden ein, eine Auffassung, die auch Paulus insofern mittelbar bestätigte, als er mit den judenchristl. Aposteln dort verhandelte und sich ihre, wenn auch nicht ungetheilte, Anerkennung auswirkte (Gal. 2, 2 fg. 9 fg.) Allerdings errang sich Paulus in jenen Verhandlungen (s. Apostelconvent) für die heidenchristl. Gemeinden von jetzt an die Trennung von der Gemeinde zu Jerusalem, und damit von dem Mittelpunkt der altest. Theokratie, von dem Tempelcultus und den Heiligthümern der jüd. Nationalität.

Dieser Vorgang war für die Entwickelung des christl. Gemeindelebens von den durchgreifendsten Folgen. Erst jetzt war das theokratische Bewußtsein, welches Jesus ideell aufgehoben hatte, auch thatsächlich zerstört, und an die Stelle einer äußern Priester- und Rechtsanstalt eine auf lediglich sittlichen Grundlagen ruhende Weltgemeinde geschaffen. Zugleich war aber auch, neben der idealen Einen Weltgemeinde, eine Vielheit von einzelnen Localgemeinden gesetzt, ohne daß dieselben durch einen festen äußern Mittelpunkt, wie die altest. Theokratie, zusammengehalten gewesen wären. Die Gemeinde von Jerusalem war nur noch der liebenden Fürsorge der heidenchristl. Gemeinden, wegen ihrer notorischen Armuth, empfohlen (Gal. 2, 10), und eben damit war als das sämmtliche Gemeinden einigende Band das ideale der Bruderliebe anerkannt, und keineswegs mehr das äußere der theokratischen Autorität (Röm. 15, 25 fg.). Ja, als Jerusalem mit seinen Heiligthümern zerstört wurde, war auch der letzte Rest bis dahin noch nicht ganz erstorbener theokratischer Hoffnungen auf ein Principat der Gemeinde in Jerusalem in Rauch und Asche aufgegangen; die Judenchristen waren aus dem alten Stammsitz der Rechtgläubigkeit gewaltsam vertrieben, die Muttergemeinde war zersprengt, ein Gefühl tiefen Wehs, des Martyriums, durchdrang die scheinbar um ihre letzte irdische Hoffnung betrogenen zum Christenthum bekehrten Juden. Der Verfasser des ersten Petrusbriefs hat ihrem Schmerzensschrei, nach der Zerstörung Jerusalems, einen ergreifenden Ausdruck geliehen. Auch er erkennt, daß den Zerschmetterten nur noch die Hoffnung auf die Wiederkunft des himmlischen Christus und die Bruderliebe übriggeblieben (1 Petr. 1, 13. 22 fg.), durch welche sie zu einem lebendigen Geistestempel erbaut werden sollten, nachdem der steinerne in Staub zerfallen war (1 Petr. 2, 5 fg.).

Bis auf die Zerstörung Jerusalems hatte sich in den ursprünglichen Gemeindeverhältnissen wenig geändert. Die Gemeinden verwalteten ihre Angelegenheiten selbst und waren, bei dem Mangel an festerer und strammerer Leitung, auch auf judenchristl. Seite störenden Einflüssen immerfort ausgesetzt geblieben (Hebr. 13, 9). Dafür legt auch die kurz vor der Zerstörung Jerusalems verfaßte „Offenbarung des Johannes" Zeugniß ab; der „Engel der Gemeinde" (Offb. 1, 20) bedeutet, nach richtiger Auslegung, die Gemeinde selbst, die durch ihren Schutzengel repräsentirt gedacht wird (Bleek, „Vorlesungen über die Apokalypse" [Zürich 1862], S. 166 fg.; Volkmar, „Commentar zur Offenbarung Johannes" [Berlin 1862], S. 75 fg.). Der Verfasser des Offenbarungsbuchs richtet daher seine Mahnungen und Ansprachen an die Gemeinden selbst, die er, seinem Grundsatz gemäß, daß alle Christen Brüder sind (Offb. 1, 6; 5, 19), auch allein verantwortlich macht für ihre sittlichen Zustände.

In den judenchristl. Gemeinden vor der Zerstörung Jerusalems trat unstreitig, schon wegen ihrer Verbindung mit der Muttergemeinde, das Gefühl der Zusammengehörigkeit hervor, und in dem Apostolat war eine oberste Autorität gegeben, welche das Gefühl der Gleichheit zurückdrängte. Die heidenchristl. Gemeinden entbehrten eines solchen zusammenhaltenden äußern einheitlichen Bandes, wenn auch schon früh die Bedeutung der röm. Gemeinde in der Welt- und Kaiserstadt, zumal seit sie in der Nero'schen Verfolgung ihren Glauben mit dem Blut der Märtyrer besiegelt hatte, entschieden hervorgetreten war. Hier bildete sich das Streben nach Freiheit in der Gemeindeorganisation auf ähnliche Weise aus, wie judenchristlicherseits das Streben nach Einheit, und die Namen der Apostel Petrus und Paulus sind für beide Richtungen typisch geworden. Wohin die Extravaganzen der Gemeindefreiheit führten, das stellen uns die Zustände der Gemeinde zu Korinth vor Augen, woselbst der Parteigeist alle Bande der Ordnung löste, wo bei den Agapen grobe Störungen vorkamen, die Theilnahme mancher an den heidnischen Opfermahlzeiten großes Aergerniß in judenchristl. Kreisen hervorrief, in den gottesdienstlichen Versammlungen nicht nur das Wort ergriff, wer gerade Lust dazu fühlte, sondern auch durch das sogenannte Zungenreden (s. d.) vielfacher Anstoß gegeben und die Erbauung gestört wurde, abgesehen von schweren sittlichen Verirrungen, welche die unvermeidliche Folge dieser Auflösung der Gemeindezucht waren (1 Kor. 1, 12 fg.; 5, 1 fg.; 8, 1 fg.; 11, 20 fg.; 14, 1 fg.). Dennoch lag in diesen Gemeinden ein unverwüstlicher Kern sittlicher Kraft und welterobernder Begeisterung, und es ist bewunderungswürdig, wie Paulus, mit aller Schärfe jenen Auswüchsen entgegentretend, gleichwol das Princip der Freiheit selbst unangetastet läßt, in der unerschütterlichen Ueberzeugung, daß „der Herr der Geist, und wo der Geist des Herrn, da Freiheit ist" (2 Kor. 3, 17; vgl. auch Gal. 5, 1 fg.). Der paulinische Gemeindebegriff schützte die junge Gemeindestiftung gegen den Rückfall in theokratische Formen, der später, mit der Unterdrückung des paulinischen Geistes, unabwendbar eintreten mußte. Es steht dem Apostel fest, daß lediglich der Geist, und zwar der Geist der Liebe, eben als Geist der Gemeinschaft, die zusammenhaltende Kraft der Gemeinde Christi ist (1 Kor. 12, 4 fg.; Röm. 13, 8; Eph. 4, 3 fg.; Kol. 3, 12—14). Gemeinde ist nur, wo Gemeinschaft, und Gemeinschaft nur, wo der Geist der Liebe, der ein heiliger Geist (s. Geist). Die Christen sind wegen des sie beseelenden Heiligen Geistes schon von den Aposteln auch als „Heilige" (s. d.), und ihre Gemeinschaft ist darum als eine „Gemeinschaft der Heiligen" bezeichnet worden.

Die sogenannten Pastoralbriefe (s. d.) versetzen uns bereits in eine Zeit, in welcher der Geist paulinischer Gemeindefreiheit ein Gegenstand des Argwohns geworden ist und das Bedürfniß nach einer förmlichen monokratisch (bischöflich) geleiteten Gemeindeorganisation sich geltend zu machen versucht. Wenn der Apostel als eine Autorität zu Gunsten desselben angeführt werden konnte, so durfte um so eher auf Eingehen darauf von seiten der bisher an Selbstverwaltung gewöhnten Gemeinden gehofft werden. Daher die Empfehlung der Gesetzeszucht (1 Tim. 1, 9 fg.), der Führung eines ruhigen und stillen Lebens (1 Tim. 2, 2), des bischöflichen Amtes (1 Tim. 3, 1 fg.), einer anständigen Besoldung der Vorsteher (1 Tim. 2, 17 fg.), des besondern Rechtsschutzes zu deren Gunsten (1 Tim. 5, 19), die Hochstellung der H. Schrift gegenüber dem lebendigen apostolischen Wort (2 Tim. 3, 14), die harte Behandlung derer, welche die Gemeinde mit Spaltung bedrohen (Tit. 3, 10), die scharfe Polemik gegen Irrlehrer (1 Tim. 4, 1 fg.). Die Zeit der schöpferischen Begeisterung in der Gemeinde ist vorüber; es sind äußere Formen nöthig geworden, um der einreißenden sittlichen Frivolität und der drohenden Spaltung in Lehre und Leben entgegenzutreten, und

die Periode beginnt, als deren Markſtein die Ignatianiſchen Briefe aufgerichtet ſind. Die letzten bibliſchen Denkmäler vor dieſer Periode, die Paſtoralbriefe, ſtellen die Zeit der theokratiſchen Reſtauration noch nicht unmittelbar dar, aber ſie ſind ihre Vorläufer, ſie verzweifeln bereits an der Kraft des lebendigen freien chriſtl. Geiſtes, an ſeinem Vermögen, ohne ein äußeres Baugerüſt den Tempel des Neuen Bundes, die Gemeinde Chriſti, zu tragen. Der monarchiſche Epiſkopat wird geſtiftet und die Gemeinde begibt ſich, im Gefühl ihrer Ohnmacht, zu ſeinen Gunſten ihrer bisher unter ſchweren Kämpfen und Opfern aufrecht erhaltenen Selbſtändigkeit.

Der Ausdruck „Kirche" entſpricht dem, was der bibliſche Ausdruck ecclesia bedeutet, nicht; er bezeichnet eigentlich das „Haus des Herrn" (οἰκία κυριακή), und ſein Grundbegriff iſt der einer Anſtalt, alſo ein weſentlich anderer, als der, welchen Jeſus Chriſtus mit ſeiner Gemeindeſtiftung verbunden hat. Luther („Werke" [Erlanger Ausg.], XXV, 353 fg.) hat es daher mit Recht beklagt, daß derſelbe den urſprünglichen und bibliſchen Ausdruck „Gemeinde" verdrängt hat. Schenkel.

Gemeinſchaft (der Heiligen), ſ. Gemeinde.

Gemüſe. Es iſt anderwärts erwähnt (ſ. Garten), daß die Hebräer Nutzgärten hatten, in welchen ſie Küchenkräuter und Gemüſe bauten, und auch ſonſt iſt von Gemüſen die Rede (Dan. 1, 12. 16). Zu Gemüſen dienten vornehmlich Hülſenfrüchte. Jakob kocht ein Linſengericht (1 Moſ. 25, 29. 34), wofür er von Eſau das Erſtgeburtsrecht erlangt. Wenn dieſer die Speiſe „ein Rothes" nennt, ſo iſt der Ausdruck ebenſo wenig ſtreng zu nehmen, als wenn wir von einer rothen Kuh ſprechen. Linſen wurden in Paläſtina häufig gebaut (2 Sam. 23, 11) und werden auch heute noch viel gegeſſen. Außer Linſen werden von Hülſenfrüchten auch Bohnen erwähnt (2 Sam. 17, 28; Ez. 4, 9), die geröſtet und anderartig zubereitet genoſſen wurden. Ob darunter die Ackerbohne (Saubohne) zu verſtehen ſei, wie einige behaupten, iſt aus bibliſchen Stellen nicht erſichtlich. Nach den Talmudiſten bauten die Hebräer außer der gemeinen Bohne auch die ägyptiſche, die mehr geſchätzt worden ſein ſoll (4 Moſ. 11, 5). Nach Ez. 4, 9 miſchte man zur Zeit des Mangels Bohnen und Linſen, wahrſcheinlich gemahlen, unter das Brotmehl, um ſie zu Brot zu verbacken.

Die Hebräer bauten und aßen auch Grünzeug als Gemüſe, was nicht nur der hebr. Ausdruck „Garten des Grüns" (5 Moſ. 11, 10; 1 Kön. 21, 2; Luther: Kohlgarten) andeutet, worunter ein Gemüſe- oder Küchengarten zu verſtehen iſt, ſondern auch aus dem Spruch hervorgeht: „Es iſt beſſer ein Gericht Grünes, wo Liebe iſt, als ein gemäſteter Ochſe und Haß dabei" (Spr. 15, 17), womit zugleich der Gegenſatz zwiſchen frugaler und üppiger Koſt angedeutet wird. Die Zwiebel wurde in Paläſtina ſtark gebaut und viel gegeſſen, der Talmud erwähnt ihrer oft. Von vorzüglicher Güte war ſie um Askalon und in Aegypten (4 Moſ. 11, 5), wo ſie heute noch ein gewöhnliches Nahrungsmittel des Volks iſt. Auch der Knoblauch war in Paläſtina und Aegypten ſehr häufig, und wie er jetzt noch eine Lieblingsſpeiſe im Orient iſt, aßen ihn auch die Juden ſehr gern, daher ihn der Talmud häufig erwähnt. Neben Zwiebeln und Knoblauch wird auch „Lauch" als Lieblingseſſen der Juden in Aegypten genannt (4 Moſ. 11, 5), worunter wol unſer „Schnittlauch" zu verſtehen iſt, wie auch der hebr. Name Hasir auf „abſchneiden" hindeutet. An der angeführten Stelle werden auch Gurken erwähnt, und verſteht man darunter gewöhnlich die ägyptiſchen, die größer, ſüßer und leichter verdaulich als die unſerigen ſind und noch heute in Aegypten wie Obſt gegeſſen werden. Dagegen erklärt man 2 Kön. 4, 39 Pakuot (von Luther durch „Coloquinten" überſetzt) für Spritzgurken (fructus cucumeris asini), die beim Druck aufſpringen und einen bittern, heftig purgirenden Saft ausſpritzen. Roskoff.

Gemüth, ſ. Herz.

Genezareth, ſ. Galiläiſches Meer.

Genugthuung. Da die ſittliche Weltanſchauung des A. T. durch den Gedanken beherrſcht iſt, daß das Gute in der vollkommenen Geſetzeserfüllung ſich verwirkliche, ſo ergab ſich vermöge einer nahe liegenden Schlußfolgerung daraus, daß jede Geſetzesverletzung, überhaupt jeder Mangel in der Geſetzesgerechtigkeit, durch eine entſprechende Leiſtung geſühnt oder rechtlich wieder gut gemacht werden müſſe. Zunächſt entſtand die Vorſtellung, daß eben derjenige, welcher das Geſetz verletzt oder übertreten habe, dieſe Leiſtung ſelbſt übernehmen müſſe. Geſetzlich vorgeſchrieben war ein ſolches Verfahren bei dem ſogenannten Schuldopfer (ſ. d.; 3 Moſ. 5, 14 fg.; 14, 12; 19, 20 fg.), das ſeinem

Wesen nach ein Genugthuungsopfer, für eine verschuldete Gesetzesverletzung eine Gegenleistung war, welche, da ihr eigenthümliches Wesen nicht in der persönlichen Gesinnung des Opfernden, sondern in der Leistung als solcher bestand, selbst von Heiden dem Jahve dargebracht werden konnte, wie z. B. von den Philistäern dem Jahve als Schuldopfer goldene Mäuse und Beulen gespendet wurden (1 Sam. 6, 15 fg.). Diese Anschauung ruhte selbst wieder auf der Voraussetzung, daß die Strafe eine Bezahlung (Buße), und insofern eine Wiedergutmachung der begangenen Sünde sei (3 Mos. 7, 18 fg.; 24, 15). Wer sündigt, der „trägt seine Schuld" (naśâ ḥêṭ). Wer einen Menschen getödtet hat, muß durch die Gegenleistung seines eigenen Todes die verschuldete Tödtung wieder gut machen. Bei der Tödtung eines Stückes Vieh genügt die einfache Wiedererstattung desselben. Wer einem andern ein Glied gebrochen oder verletzt hat, dem muß dieselbe Verletzung an dem gleichen Körpertheil zugefügt werden (3 Mos. 24, 16 fg.).

Unverkennbar beruht diese Ansicht auf einer noch sehr äußerlichen und rohen Vorstellung von dem Wesen der Sünde und Schuld. Der Maßstab, nach welchem die Bestrafung des verletzten Gesetzes bemessen wird, ist der dadurch angerichtete Schaden, der dem Nächsten zugefügte Nachtheil. Das beleidigte Rechtsgefühl erscheint in dem Augenblick als wieder gesühnt, in welchem der Nachtheil äußerlich beseitigt ist. Die Familie des Ermordeten ist zufrieden gestellt, wenn das Blut des Mörders ebenfalls geflossen ist (s. Blutrache). Die edlern Gefühle der Vergebung und Versöhnlichkeit schweigen. Die billige Erwägung, inwiefern der angerichtete Schaden aus dem Motiv sinnlicher Schwäche, plötzlicher Uebereilung, aufwallender Leidenschaft oder aus dem Motiv böswilliger Absicht, arglistiger Tücke, verhärteter Bosheit abzuleiten ist, findet noch gar nicht statt. Religion und Moral bewegen sich noch innerhalb der engen Grenzen einer ganz äußerlich gefaßten Ausgleichungs- oder Vergeltungstheorie.

Sofern nun aber jede Sünde, als eine Uebertretung oder Verletzung des göttlichen Gesetzes, und darum auch als gegen Gott gerichtet betrachtet wurde, mußte, diesem Standpunkt zufolge, auch von seiten Gottes dem Sünder eine Genugthuung oder specifische Gegenleistung abgefordert werden, welche die vorgängige Rechtsbeschädigung wieder gut machte. Im allgemeinen waren die Opfer eine solche Gott dargebrachte Leistung. Der offene, böswillige Bundesbruch, die freventliche Uebertretung des göttlichen Gebotes konnte nur mit dem Tode des Fehlbaren wieder gut gemacht werden. Daher schon die Todesbedrohung 1 Mos. 2, 17 (vgl. 3, 19), die Hinrichtung des Sabbatschänders und des Fluchers (3 Mos. 24, 14; 4 Mos. 15, 35 fg.). Das Opfer wurde lediglich bei Schwachheits- und Uebereilungssünden als eine genugthuende Gegenleistung angesehen. Es war überhaupt insofern eine unvollkommene Leistung, als es nicht die förmliche Wiedergutmachung, d. h. eine volle Genugthuung für die begangene Sünde im Sinne der Rechtswiederherstellung, sondern nur eine Bedeckung oder Verhüllung der Sünde vor den Augen Gottes bewirkte, wonach Gott die betreffende Sünde aus Gnaden übersah, und deshalb die rechtliche Straffolge gegen den Sünder nicht eintreten ließ (3 Mos. 5, 26 fg.) Die unvorsätzliche, in augenblicklicher Aufregung, sinnlicher Schwäche, leidenschaftlichem Affect begangene Sünde konnte also wieder gut gemacht werden, und die dafür geleistete unvollkommene Genugthuung erhielt ihre vollkommene Ergänzung durch Gottes vergebende Gnade (s. d.), welche von dem Billigkeitsstandpunkt einer höhern, durch die Motive der Liebe gemilderten Gerechtigkeit ihr Urtheil fällte.

Im allgemeinen hielt das religiöse Bewußtsein des A. T. daran fest, daß der Fehlbare Gott die Genugthuung selbst leisten müsse, daß aber zu dieser Leistung noch die Ergänzung der Vergebung von seiten Gottes hinzuzutreten habe, sodaß Gott nicht nach der strengen Rechtsforderung mit dem Sünder verfuhr, sondern in Rücksicht auf dessen menschliche Schwäche und Entschuldbarkeit (Ps. 51, 6 fg.) die unvollkommene Leistung wie eine vollkommene ansah, und rücksichtsvolle Gnade walten ließ, anstatt der rücksichtslosen Gerechtigkeit. Einen neuen, wesentlich modificirten Inhalt erhielt dieses Bewußtsein durch die Vorstellung, daß eine fremde Genugthuung für die persönliche Verschuldung möglich sei, daß ein fremdes Verdienst an die Stelle des eigenen Tugendmangels treten und denselben bedecken könne. Diese Vorstellung nahm ihren Ursprung in den spätern Zeiten der Heimsuchungen, welche über das Volk Israel hereinbrachen, zumal im Exil. Manche Gerechte hatten in dieser schweren Zeit für das zu leiden, was die Ungerechten seit Jahrhunderten verschuldet hatten; ihr Leiden kam nun auch den Ungerechten jener Zeit zugute.

Die Vorstellung von einem solchen Leiden der Frommen zu Gunsten der Sünder findet sich in mehrern Psalmen. Der Leidende im 22. Psalm erlebt es noch, daß infolge seiner heldenmüthigen Bewährung alle Heiden sich bekehren und Jahve's Gerechtigkeit preisen (V. 25 fg.; vgl. auch Ps. 102, 10 fg.). Am ausgebildetsten erscheint diese Vorstellung im zweiten Jesaja. Hier ist der mit soviel Entsagungen und Bedrückungen verbundene Aufenthalt des Gottesvolks im Exil an sich als eine Genugthuungsleistung, ein Lösegeld für die Sünden des Volks gefaßt (Jes. 40, 2 fg.). Aber eben dieser Leistung zufolge ist das in der Hitze der Trübsal geläuterte und geheiligte Volk geeignet geworden, das Heil auch allen übrigen Völkern zu vermitteln (Jes. 42, 1 fg.; 49, 5 fg.).

Zu diesem Zweck hat Israel, der gerechte „Gottesknecht", im Exil gelitten und mit diesem Leiden ein Schuldopfer dargebracht (Jes. 52, 13—53, 12). Allerdings nicht das Volk Israel ohne allen Unterschied, sondern der gerechte Theil desselben, das ideale wahre Israel hat in dieser Weise zunächst für den übrigen Theil, und im weitern auch für die Heiden, welche sich im messianischen Reich der Jahvereligion anschließen werden, genug gethan. Mit Unrecht ist behauptet worden, daß der Gedanke einer genugthuenden (verbüßenden) Leistung Israels zu Gunsten der Heiden im A. T. sonst nirgends vorkomme (Knobel, „Der Prophet Jesaia" [3. Aufl., Leipzig 1861], zu Jes. 52, 13 fg.). Allerdings sind die unbußfertigen Heiden dem Verderben geweiht; aber die bußfertigen sollen Aufnahme im messianischen Reich finden, und der gerechte „Gottesknecht" vermittelt eben durch sein Leidensopfer den Eintritt der Heiden in die göttliche Reichsanstalt (Jes. 42, 6; 49, 6; 60, 3; 66, 18 fg.). In dem messianischen Reich sollen freilich nur die Israeliten priesterliche Rechte besitzen (Jes. 61, 6; 66, 20 fg.); aber gerade aus diesem Umstand ergibt sich, daß sie als Mittler für die aufgenommenen bußfertigen Heiden betrachtet werden, und das Opfer, das sie in den bestandenen Leiden des Exils gebracht haben, hat seine volle Wirkung zu Gunsten der Heiden gethan.

Auf diesem Vorstellungskreise nun hat sich die neutest. Vorstellung von dem genugthuenden Leiden und Sterben Jesu Christi aufgebaut. Schon die synoptischen Evangelien berichten von Jesus, daß er seinen bevorstehenden Tod als ein Lösegeld (lýtron) zu Gunsten vieler bezeichnet habe (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28). In derselben Stelle bezeichnet er ihn aber auch als einen Dienst, den er „vielen" leisten werde, und das ist ohne Zweifel nach dem Zusammenhang der ursprüngliche Sinn des betreffenden Ausspruchs. Der Dienst, den er den „vielen" leisten will, ist ihre Befreiung aus der Knechtschaft, nicht etwa nur der Sünde, sondern all der Noth und all des Drucks, die damals auf dem Volk Israel moralisch, social und politisch lasteten. Daß Jesus seinen Tod geradezu als eine genugthuende Opferleistung gefaßt habe, ist jedoch aus der angeführten Stelle nicht zu erweisen, zumal er ihn, nach den drei ersten Evangelisten, bei der Abendmahlsstiftung mit einem Bundesopfer, und nicht mit einem Sühnopfer verglich (s. Abendmahl). Die Ueberzeugung, daß der Tod Jesu an die Stelle der altest. Sühnopferanstalt getreten sei, und der Gemeinde dieselben Dienste, und zwar ein für allemal, geleistet habe, kam erst im apostolischen Zeitalter zur entschiedenen Geltung. Während der Hebräerbrief den Tod Jesu im wesentlichen, wie die drei ersten Evangelien, als Bundesopfer auffaßt (Hebr. 9, 14 fg.), und ebendeshalb auch vorzugsweise sittliche Wirkungen von ihm ableitet, stellt ihn dagegen der Apostel Paulus überwiegend als eine genugthuende Opferleistung dar, in welcher die göttliche Gnade sich manifestirt habe, und welche menschlicherseits vermittels des Glaubens angeeignet werden müsse. Der Ausspruch, Gott habe Christum (in seinem Kreuzestod) „für uns (die Menschen) zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm würden" (2 Kor. 5, 21), kann nicht anders verstanden werden, als Gott habe ihn in seiner Todesleistung als den betrachtet, der die Sünde der Menschheit auf sich genommen und dafür genuggethan habe, sodaß nunmehr, diesem fremden Verdienst Christi zufolge, die damit Gott gegenüber geleistete Gerechtigkeit, d. h. die Befriedigung der göttlichen Rechtsforderung, dem gläubigen Sünder zugute kommt. In der Parallelstelle Röm. 3, 25 ist das persönliche Moment, demzufolge die Gott zufrieden stellende Wirkung durch den menschlichen Glauben vermittelt ist, ganz ausdrücklich dazu hervorgehoben. Dieses letztere sichert nun auch der an sich noch völlig dem Rechtsbewußtsein angehörigen Vorstellung einen höhern, wirklich sittlichen Inhalt, der über den Standpunkt des A. T. entschieden hinausgeht. Daß ein jeder äußerlich, gleichsam mechanisch, nach dem Gesetz der strictesten Wiedervergeltung, für jedes Vergehen auch wieder büßen muß, ganz abgesehen von seiner

Gewiſſensſtellung zu Gott und von dem innerſten Kern ſeiner Geſinnung, das iſt eine ethiſch noch ſehr unbefriedigende Vorſtellung. Dem Reuigen vergeben wir gern und leicht; von dem Verſtockten wenden wir uns unwillig ab. Allein wir wiſſen nun auch aus der Erfahrung, daß der Schuldige die Strafe für ſein Vergehen nicht immer in eigener Perſon zu tragen hat. Nicht ſelten ſehen wir den Unſchuldigen an ſeiner Stelle leiden. Wie viele Jahrhunderte hindurch hatte Iſrael durch Abgötterei, innere Zerwürfniſſe, trotzigen Abfall von den ſittlichen Principien der Jahvereligion ſeine politiſchen und nationalen Grundlagen untergraben, und auf dieſem Wege allmählich das Schickſal heraufbeſchworen, welches mit dem Untergang zuerſt des Zehnſtämmereichs, dann des Reichs Juda, und der gänzlichen ſtaatlichen Auflöſung endigte. Und es waren gerade die Beſſern, welche im Exil, nach opferwilliger Vertheidigung ihrer Heimat und ihrer Religion, für die Sünden der ganzen reichsgeſchichtlichen Vergangenheit büßten. Fremde Tugend und fremdes Verdienſt kommen uns nicht ſelten wirklich zugute, und es iſt ein Zeichen des ſittlichen Scharfblicks des Verfaſſers von Jeſ. 40—66, daß er dieſe Wahrheit zum erſten mal an dem Beiſpiel des leidenden beſſern Theils des exilirten Volks nachgewieſen hat. Wenn die bibliſchen Schriftſteller des apoſtoliſchen Zeitalters den Abſchnitt vom leidenden „Knecht Gottes" (Jeſ. 53) als eine Weiſſagung auf Chriſtus betrachten (Apg. 8, 30 fg.; Joh. 12, 37 fg.), ſo haben ſie darin unrecht; allein ſie haben recht, wenn ſie die im Leiden und Sterben bewährte Vollkommenheit Chriſti als eine unerſchöpfliche Quelle von ſittlichen Kräften anſehen, welche ſeiner Gemeinde zufloſſen und in gewiſſem Sinne als eine genugthuende Leiſtung für ihre ſittlichen Mängel erſchienen. Nur darf dieſe Genugthuung nicht als eine äußere verdienſtliche Leiſtung, als ein Strafleiden aufgefaßt werden, welches ohne weiteres die Zurechnung für den Sünder, der es ſich mit Bewußtſein aneignet, hinwegtilgt; denn damit würde die Wirkung wie eine magiſche erſcheinen und der ſittliche Gehalt der Vorſtellung verloren gehen. Dieſe Gefahr lag in der apoſtoliſchen Zeit um ſo näher, je unentwickelter noch der damalige ſittliche Gemeindegeiſt, und je befangener die Vorſtellungen noch in der altteſt. heidniſchen Opfertheorie waren. In der pauliniſchen Vorſtellung, daß der Glaube allein ſich das Verdienſt Chriſti aneignen könne, daß daſſelbe alſo nur wirkſam ſei zufolge der vorgängigen perſönlichen Erfüllung einer ſittlichen Bedingung, lag das Gegengewicht gegen jede magiſche und ſuperſtitiöſe Genugthuungslehre, wenigſtens auf ſo lange, als der Glaube (ſ. d.) nicht ſelbſt ſeines ſittlichen Gehalts entleert und zu einem ſittlich unfreien, ſich lediglich paſſiv verhaltenden Aneignungsorgan des Verdienſtes Chriſti abgeſtumpft ward. In andern apoſtoliſchen Kreiſen, z. B. in dem, aus welchem der Jakobusbrief hervorging, fand die Lehre vom genugthuenden Verdienſt des Todes Jeſu keine Stelle. Wenn der Menſch, wie bei Jakobus „ſelig wird in ſeinem (perſönlichen) Thun" (Jak. 1, 25), dann wird er es jedenfalls nicht vermöge der Aneignung eines genugthuenden fremden Verdienſtes (ſ. auch Opfer, Sühne, Stellvertretung, Verſöhnung). Schenkel.

Geographie, bibliſche, iſt derjenige Theil der bibliſchen Alterthumskunde, welcher die Erdkunde, wie und ſoweit ſie in den bibliſchen Büchern vorkommt, behandelt, mithin die Vorſtellungen, welche die bibliſchen Verfaſſer von der Erde im allgemeinen hatten, ſchildert und die Völker und Länder, die ihnen bekannt waren, beſchreibt.

Ueber die Anſichten der Hebräer von der Geſtalt der Erde und vom Weltgebäude (mathematiſche und phyſiſche Geographie) findet ſich nichts Beſtimmtes in den bibliſchen Büchern aufgezeichnet. Nur aus gelegentlichen Aeußerungen einzelner Schriftſteller laſſen ſich ihre Vorſtellungen darüber entnehmen. Dieſe ſind nur populäre, der ſinnlichen Anſchauung entlehnte, aber eben dadurch ſchon dichteriſch ſchön, wie bei andern Urvölkern, ohne daß ſich eine ſo ausgebildete Mythologie, wie bei den Griechen, daran geknüpft hätte (ſ. Erde, Himmel, Hades, Unterwelt).

Wie im allgemeinen den Hebräern die Erde der Mittelpunkt des Weltalls war, ſo galt ihnen im beſondern wieder ihr Land als „der Nabel der Erde" (Ez. 38, 12), gleichwie den Griechen die Gegend Delphis (Strabo, IX, 3, 6; Sophokles, Oedip. tyrann., V. 488; Pindar, 4. Pyth. Ode, Nr. 4, V. 8; Cicero, De divinat., II, 56), und Jeruſalem als der Mittelpunkt des Erdkreiſes (Ez. 5, 5. 6; Buxtorf, Lexic. chald. talmud. et rabb., S. 854; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" [Leipzig 1823 fg.], I, 1, 153 fg.; ſ. Berg des Stifts).

Nach Maßgabe dieſer ihrer unvollkommenen Begriffe vom Weltgebäude und von

der Geſtalt der Erde war auch die Länder- und Völkerkenntniß der Hebräer (politiſche Geographie) ſehr beſchränkt, und beſonders das Abendland, von welchem das Meer ſie trennte, kann ſo gut wie unbekannt gelten, indem ſie kaum die Namen der nächſten Inſeln und Völker kennen lernten (Cypern, Kreta, Rhodus, Spanien). Weiter iſt ihr Geſichtskreis gegen Süden (Aegypten, Aethiopien, Libyen), mit deſſen Bewohnern ſie, zum Theil ſtammverwandt (die Araber), verkehrten; und gegen Norden, deſſen Völker (Tibarener = Tubal, Moscher = Meſech, Armenier = Togarma, Ez. 27, 13. 14; vgl. noch die Kimmerier = Gomer, Scythen = Gog und Magog u. a.) ihre Handelsartikel nach Tyrus brachten. Von den Staaten des Oſtens kannten die Hebräer außer ihren Nachbarn (den Phöniziern und Aramäern) vor dem aſſyriſchen und babyloniſchen Krieg blos die Namen (indiſcher [d. i. Nimrod] Colonien in Meſopotamien: Babylon im Lande Sinear, Ninive in Aſſur), und über den Tigris hinaus (Elam) kaum den von Medien noch (Madai, auch Nod, 1 Moſ. 4, 16). Sie konnten noch glauben, Euphrat (Phrat) und Tigris (Chiddekel) ſeien Arme eines Stromes, und hielten Indus und Nil für einen Fluß (Gichon, 1 Moſ. 2, 13), wie auch die Griechen doppelt Aethiopien hatten (Homer, „Odyſſee", I, 23; Herodot, VII, 70). Von Indien (Chavila) war nur ein dunkles Gerücht an ſie gelangt, ſeit der Perſerzeit aber wußten ſie von Hôdu (Eſth. 1, 1; 8, 9 = ſanskrit. Sindhu; ſ. Eden und Paradies).

Was alſo den Iſraeliten von Ländern, von Völkern und deren Verwandtſchaft untereinander, vermuthlich durch ihren Verkehr mit den Handel treibenden Phöniziern (Ez. 27), bekannt geworden war, iſt im 10. Kap. des 1. Buchs Moſe zu einer Völkergenealogie zuſammengefaßt (in kürzerer Form 1 Chron. 1; vgl. Joſephus, „Alterthümer", I, 6 und 7), einer „Völkertafel", welche ſich als Beſtandtheil der Jahve-Urkunde charakteriſirt, mithin ihrer Abfaſſung nach wenigſtens in die frühere Königszeit Iſraels hinaufreicht. Als Stammort der zweiten Menſchheit nimmt der Verfaſſer dieſer Völkerkarte Armenien an, auf deſſen Hochgebirge Ararat (ſ. d.) ſich nach der meſopotam. Sage bei abnehmender Flut die Arche mit den Geretteten niedergelaſſen hatte (1 Moſ. 8, 4). Die Ausbreitung ſelbſt des neuen Menſchengeſchlechts über den Erdboden wird ſo dargeſtellt, daß alle den Hebräern bekannten Hauptvölker von den drei Söhnen Noah's abgeleitet, und alſo in drei Hauptſtämme oder Raſſen unterſchieden werden, wobei den Verfaſſer Verwandtſchaft der Sitte, beſonders aber der Sprache, Körperbildung und namentlich die Hautfarbe der Völker geleitet hat. Dergeſtalt erſcheinen Sem, Ham und Japhet als die Stammväter der drei Menſchenraſſen, der Rothen, der Schwarzen und der Weißen, wie dieſe die drei Erdgürtel bewohnen: den mittlern, den ſüdlichen und den nördlichen. Der weiße Menſchenſtamm der Japhetiten (1 Moſ. 10, 2—5) umfaßt den nördlichen Erdgürtel, das weite Ländergebiet im Weſten und Norden, alles, was von den Inſeln im Mittelmeer und den europ. Küſtenländern im Weſten an, über Kleinaſien bis zum nördlichen Aſien jenſeit des Taurus an und zwiſchen dem Schwarzen und Kaſpiſchen Meer ſich erſtreckt; die Meder ſüdlich um das Kaſpiſche Meer wohnten von den Japhetiten am öſtlichſten. Die dunkelfarbige Völkermaſſe der Hamiten (1 Moſ. 10, 6—20) begreift in ſich die Nationen der heißen Zone in Afrika und den ſüdlichen Küſtenländern und Steppen. Sem, Ahnherr des hebr. Volks und derjenigen Nationen, welche eine beſtimmte Erinnerung als ſtammverwandt anerkannte, zwar zuletzt genannt (1 Moſ. 10, 12—31), um die folgende „Geſchichte Sem's" (1 Moſ. 11, 10 fg.) unmittelbar anzuknüpfen (1 Moſ. 11, 1—9 kann als ſpäteres Einſchiebſel nicht in Betracht kommen), wird mit Abſicht hervorgehoben als „der Vater aller Söhne Eber's" (aller Hebräer) und zugleich als der Erſtgeborene (1 Moſ. 10, 21); denn darauf gründet ſich eben das Vorrecht, welches ſeine ſpätern, auch hier mit beſonderer Vollſtändigkeit genannten Nachkommen, und vor allen wieder die Hebräer genießen; ein nationales Intereſſe, welches ſich beſonders auch den „Kanaanitern", d. i. den benachbarten Phöniziern, gegenüber geltend macht, und dieſe, ſtatt gleichfalls von Sem, vielmehr von Ham abſtammen läßt, um ſie von jeder Gemeinſchaft mit den Semiten, namentlich mit den Hebräern auszuſchließen (1 Moſ. 10, 6. 15 fg.; vgl. ſchon 9, 25). Sem umfaßt demnach den mittlern Erdgürtel, welcher nördlich am Taurus, weſtlich beim Mittelmeer an Syriens und Paläſtinas Küſte ſeine Grenze findet, und von da über Arabien ſich oſtwärts weiter erſtreckt über den Tigris hinaus bis zu „einer durch die Phantaſie geſchaffenen Grenze".

Gegen das babyloniſche Exil hin erweiterte ſich der geographiſche Geſichtskreis der Iſraeliten durch nähere Berührung mit Aſſyrien, Babylonien und Medien; jetzt erſt, in

exiliſchen und nachexiliſchen Büchern, wird das ſüdlich an Medien ſich anſchließende Perſien als Paras erwähnt (Ez. 27, 10; 38, 5; 2 Chron. 36, 20. 22; Eſra 4, 5 fg.; 6, 14; Eſth. 1, 3. 18; 10, 2; Dan. 5, 28; 6, 9. 13); jetzt erſcheinen Land und Stämme Arabiens unter eigenem, allgemeinem Namen (Arab: Ez. 27, 21; Jer. 25, 24; 3, 2; Jeſ. 13, 20 [21, 13 iſt Arab ſpätere Gloſſe]; Neh. 2, 19; 2 Chron. 21, 16; 22, 1 u. a.; vgl. auch im N. T. Gal. 1, 17; 4, 25). Auch erhielten allmählich die Juden einige nähere Kunde wie über den Oſten, ſo ſelbſt über den hohen Norden von Aſien, über das Scythenvolk und -Land Gog und Magog ſowie über Roſch, ein Volk unter Botmäßigkeit des Gog, welches neben Meſech und Tubal genannt wird, vielleicht die Stammväter der Ruſſen (Jer. 51, 27; Ez. 38 und 39; vgl. Offb. 20, 8; Ez. 38, 2. 3; 39, 1).

Auch die Griechen waren vor alters den Hebräern nur im allgemeinen als Jonier (Javan in Kleinaſien) und in einzelnen Stämmen (Kittim, Rodanim, Kaphtorim, Kreti und Pleti, Kari [ſ. d.] in 1 Moſ. 10, 2 fg.) bekannt. Erſt nach dem Exil, beſonders ſeit durch Alexander den Großen eine engere Verbindung zwiſchen Morgen- und Abendland hergeſtellt war, und ſeit unter deſſen Nachfolgern, den Ptolemäern in Aegypten und den Seleuciden in Syrien, die Juden durch politiſche und Handelsverbindungen in immer engere Berührung mit den Griechen kamen, lernten dieſelben Griechenland, Macedonien und Italien, insbeſondere auch Kleinaſien beſſer kennen, zumal ſich auch ſeit Alexander's Zeiten Juden in allen Weltgegenden niederließen, alſo, daß es zur Zeit des N. T. deren im ganzen Römiſchen Reich gab (vgl. Apg. 2 und die Miſſionsreiſen des Apoſtels Paulus).

Von eigentlichen Landkarten bei den Iſraeliten haben wir keine Kunde; denn in der Stelle Joſ. 18, 9 iſt nicht ſowol von einer geographiſchen Karte, als vielmehr von einem einfachen Verzeichniß der Ortſchaften Kanaans die Rede. Der Sage nach ſoll übrigens ſchon Seſoſtris in Aegypten Landkarten haben entwerfen laſſen (Goguet, „Unterſuchungen von dem Urſprung der Geſetze, Künſte und Wiſſenſchaften", deutſch von Hamberger [Lemgo 1760—62], II, 227 fg.). Doch berichtet Herodot (V, 49) zuerſt von einer allgemeinen Erdkarte des Ariſtagoras von Milet (vgl. auch Strabo, I, 7).

Vgl. noch Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis" (Gießen 1850); Tuch, „Kommentar über die Geneſis" (Halle 1838), ſpeciell zu Kap. 10; Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" (Leipzig 1845); Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" (Leipzig 1823 fg.), I, 1, 150 fg.; und den Artikel in Herzog's „Real-Encyclopädie", V, 15 fg. Kneucker.

Gera, ſ. Gewichte.

Gerar erſcheint als eine philiſtäiſche Königsſtadt ſchon in der Zeit der Patriarchen (1 Moſ. 20, 2; 26, 1) an der Südgrenze Kanaans (1 Moſ. 10, 19; 2 Chron. 14, 13). In der Nähe wird ein „Bach (Thal, Grund) Gerar" erwähnt in 1 Moſ. 26, 17. Gewöhnlich hält man dieſen „Wadi Gerar" für den Bach zunächſt ſüdlich von Gaza, den Wadi eſch Scheria, oder neuerdings für den Dſchurf el Gerâr (d. h. Gießſtrom Gerar), einen tiefen und breiten Wadi, welcher von Südoſten kommt und etwas oberhalb der Stelle, wo Rowland (Williams, The holy city [London 1849], S. 488) auf dem Wege ſüdſüdoſtwärts von Gaza nach Eluſa (ſ. Cheſil), 3 Stunden von Gaza, auch Spuren einer alten Stadt, Chirbet el Gerâr, gefunden haben will, den Wadi eſch Scheria von Oſtnordoſt her aufnimmt. Demgemäß rückt man alſo das alte Gerar faſt zur Breite Gazas nördlich hinauf, wie es denn ſchon Euſebius nur 25 röm. Meilen ſüdlich von Eleutherpolis, d. i. Gath (ſ. d.), anſetzt, hauptſächlich auch deshalb, weil man von den ſüdlichen Philiſtern (ſ. Philiſter, Kasluchim und Kreti) keine Kunde hatte, und wie die bekannten fünf Philiſterſtädte Asdod, Gaza, Ekron, Gath und Askalon, ſo auch Gerar innerhalb der paläſtin. Landesgrenze denken zu müſſen meinte; dann auch weil man für den „Bach Aegyptens", welcher die Grenze bezeichnet, irrthümlich den „Bach Gazas" hielt, da nämlich auch Gaza bisweilen als Grenzort Kanaans genannt wird (1 Moſ. 10, 19). Aber Gerar darf durchaus nicht ſo weit nach Norden verlegt und etwa nur 3 Tagereiſen von Jeruſalem entfernt, wie Hieronymus will, angenommen, ſondern muß bedeutend weiter ſüdlich als Beerſeba geſucht werden; denn nach der Stelle 1 Moſ. 20, 1 lag Gerar ungefähr auf der Breite von Kades und Sur (ſ. d.), und 1 Moſ. 26, 23 zieht Iſaak aus dem Wadi Gerar (V. 17. 19) nach jenem Beerſeba hinan, von welchem aus bis zum Moria die Entfernung erſt noch 3 Tagereiſen beträgt (1 Moſ. 22, 4; vgl. V. 19; 21, 14. 33). Dieſer Wadi Gerar in 1 Moſ. 26, 17 hat ſo viel Raum, daß Iſaak mit

Hirten und Heerden (V. 13. 14) in ihm lagern konnte; überhaupt führt alles auf einen großen, bedeutenden Wadi, wie im Süden Beerſebas nur der von El-Ariſch ſein dürfte, d. i. der bibliſche „Bach Aegyptens“ (ſ. d.). Durch den großen Wadi el-Arîſch fließen viele kleinere zum Meer ab, unter andern auch der heutige Wadi Dſcherûr, d. i. „Bach Gerar“, welcher, öſtlich von den Bergen herabkommend, weſtlich nach El-Ariſch hinläuft. Gemäß der Stelle 1 Moſ. 26, 2—6 ſcheint Gerar auch ein Punkt an der kanaanitiſch-ägypt. Grenze zu ſein; aber dieſe bezeichnet eben El-Ariſch und der Bach Aegyptens (Joſ. 15, 4. 47; 4 Moſ. 34, 5). Dieſer Lage Gerars ſüdweſtlich von Juda entſpricht auch die Nachricht 2 Chron. 14, 12 fg., daß König Aſa die bei Mareſa geſchlagenen und (ſicher nach Aegypten hin) fliehenden Aethiopier verfolgte und die Städte von Gerar zerſtörte. So führt alles darauf hin, die alte Philiſterſtadt Gerar an der Stelle zu ſuchen, wo heute die Feſtung „El-Ariſch“ der Araber liegt, d. i. „die uralte Seeſtadt Laris“, wie ſie bei Wilhelm von Tyrus (XII, 23) genannt wird, das Lariſſa (d. h. die „bewahrte“, mit Mauern „umgebene“, „feſte“) der eingewanderten Pelasger (ſ. Kreti und Pleti und Philiſter; vgl. auch die Etymologie von Mareſa), ſpäter von dem Wadi her wegen ſeines „trüben Waſſers“ bei den Arabern Rhinokorura (Rhinokolura), zuletzt wieder nach ihrem alten Namen El-Arîſch geheißen, ein Stapelplatz für den arab. Handel (Livius, XLV, 11). Der bibliſche Name Gerar ſelbſt iſt aus dem Sanskrit und Griechiſchen zu erklären und bezeichnet die alte Pelasgerſtadt Lariſſa als äußerſten Grenzpunkt des frühern, ſüdlichern Philiſtäerlandes, und zwar als deſſen Nordweſt-„Spitze“. Dieſer alte Name erhielt ſich noch mehrere Jahrhunderte nach der chriſtl. Zeitrechnung, und Sozomenus (VI, 32; IX, 17) berichtet von Gerar, das er freilich mit Euſebius und Hieronymus irrthümlich viel zu weit nördlich und öſtlich verlegt, daß hier ganz nahe bei einem Winterſtrom ein großes und berühmtes Kloſter ſtand. Der Abt Silvanus hatte nahe am Schluß des 4. Jahrh. dort ſeinen Wohnſitz, und der Name des Marcian als Biſchof von Gerar (vielleicht in dem Kloſter) findet ſich unter den Unterſchriften des Concils von Chalcedon im J. 451. (Vgl. noch Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer“ (Leipzig 1845); Ritter, „Die Erdkunde“ (Berlin 1848), XIV, 1084 fg.; „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, I, 175; Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis“ (Gießen 1850), S. 216 fg.). Kneucker.

Geraſa (vgl. die Lesart Γερασηνῶν Mark. 5, 1; Matth. 8, 28; Luk. 8, 26), außerdem in der Bibel nicht genannt, um ſo häufiger von Joſephus erwähnt, ſchon vor der Römerzeit, dann während der innern jüd. Kriege unter den Makkabäern und in der Geſchichte des „Jüdiſchen Kriegs“ unter Veſpaſian und Titus (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, I, 4, 8; III, 3, 3; IV, 9, 1; Plinius, V, 16). Wahrſcheinlich iſt die Stadt durch Veteranen Alexander's des Großen gegründet worden (Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 806). Südöſtlich von Gadara, an einem Flüßchen gelegen, das unweit davon in den Jabbok (Wadi Zerka) fällt, bildete ſie mit Philadelphia die Oſtgrenze Peräas gegen Arabien hin und gehörte zur Dekapolis. Sie wurde von Alexander Jannäus erobert, welcher im Gebirge Geraſas (Wadi Abſchlûn) ſtarb, als er die Feſte Ragaba (Argob) belagerte (Joſephus, „Alterthümer“, XIII, 15, 5). Später, im jüd. Krieg, wurde Geraſa, das meiſt von Heiden bewohnt war, von Juden verwüſtet (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, II, 18, 1), doch gehörte es, wie Joſephus (a. a. O., II, 18, 1. 5) rühmend hervorhebt, bei der allgemeinen Judenverfolgung, nebſt Sidon, Antiochia und Apamea, zu den wenigen ſyr. Städten, welche die bei ihnen wohnenden Juden nicht ermordeten, ſondern beſchützten. Lucius Annius, Befehlshaber unter Veſpaſian, nahm endlich die Stadt ein und verbrannte ſie (im J. 68 n. Chr.; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, IV, 9, 1). Balduin II. von Jeruſalem zerſtörte 1122 das dortige Caſtell. Aus Geraſa gebürtig war Nikomachus Geraſenus, der Neuplatoniker, welcher zur Zeit Trajan's blühte und durch ſeine hinterlaſſenen Werke über Pythagoräiſche Arithmetik und über Harmonie der Nachwelt im Andenken geblieben iſt. Auch ein Biſchof Placus von Geraſa unterzeichnete ſich auf dem Concil zu Chalcedon. Höchſt wahrſcheinlich zweigte eine Römerſtraße von Philadelphia auch gegen Norden über Geraſa nach Amathus und Pella bis Skytopolis ab. Die Größe und Wichtigkeit, ſowie der Glanz der alten Stadt Geraſa ergibt ſich ſchon aus dem Umſtand, daß ſie der umliegenden Gegend („der Gegend Arabiens, die ehedem Gilead hieß“: Hieronymus) den Namen gab; beſonders aber aus den großen röm. Ruinen des heutigen Dſcherâſch (oder Kerâſch), welche, die ſchönſten in Paläſtina, $1\frac{1}{4}$ Stunde im Umfang haben und ein Seitenſtück zu denen von Baalbek und Palmyra bilden, übrigens aber dem größten Theil nach erſt aus der Zeit des Mark Aurel herrühren. Die Stadt

war aus Kalkſteinen erbaut und auf hoher Ebene in den Bergen von Marâd auf unebenem Boden zu beiden Seiten des Wadi Deir gelegen, der auch den Namen Kerwân und Seil Dſcheraſch (d. h. Fluß von Dſcheraſch) führt. Der Haupttheil der Stadt liegt auf deſſen rechtem, d. h. weſtlichem Ufer, wo der Boden ebener iſt. Von Norden kommend iſt die erſte Hauptgruppe, die den Blick feſſelt, der große (Zeus- oder Artemis-?) Tempel, welcher, ein längliches Viereck auf einer 5—6 Fuß hohen Terraſſe, von nicht weniger als 200 bis 250 Säulen geſchmückt geweſen ſein muß und an Pracht und Schönheit jedes öffentliche Gebäude dieſer Art in Syrien, den Sonnentempel in Palmyra ausgenommen, übertroffen zu haben ſcheint; desgleichen öſtlich davon, am Nordoſtende der Stadt, aber noch im Weſten des Fluſſes, die Ueberreſte eines mächtigen Amphitheaters, von ſchönem feſtem Marmor mit Säulen, Niſchen u. dgl., wahrſcheinlich einſt zu Thiergefechten beſtimmt. Dann gegen Südweſt zu die Ruinen zweier kleinen Tempel, von wo aus man die ganze Stadt wie in einem großen breiten, von Süd nach Nord länger gezogenen Viereck vor ſich liegen ſah, jede Seite über eine engl. Meile lang, von der großen, über 8 Fuß dicken und aus behauenen Quaderſteinen von mittlerer Größe errichteten Ringmauer umzogen. Ebenſo beherrſcht ein ungemein ſchöner Tempel (vielleicht des Dionyſos) auf einem Hügel am Südende von Geraſa faſt die ganze Stadt, und an der Weſtſeite deſſelben Hügels liegen die Trümmer eines zweiten großen Amphitheaters, von deſſen höhern Sitzreihen aus die Zuſchauer zugleich die ganze Stadt und umliegende fruchtbare Landſchaft, die vormals ſehr reizend geweſen ſein muß, überſehen und genießen konnten. Die große Hauptſtraße Geraſas geht, parallel laufend mit dem Wadi Dſcheraſch und auf deſſen weſtlicher, ſteilerer Uferhöhe hin, charakteriſtiſch ſüdnördlich durch die ganze Stadt von Thor zu Thor, von Anfang bis zu Ende von Säulenreihen eingefaßt, wo noch Inſchriften entdeckt werden, und wird in rechten Winkeln hauptſächlich von zwei Querſtraßen mit Colonnaden durchſchnitten, welche weſtöſtlich zu Brücken über den Fluß auf die Oſtſeite der Stadt hinüberführen: das Pflaſter iſt, ebenfalls wie in Gadara, zum Theil noch erhalten. Abgeſehen von einer Naumachie am Südende Geraſas auf dem rechten Ufer des Wadi, und von den Bädern und Aquäducten auf dem linken Ufer bietet dieſe Oſtſeite der Stadt nur ein Trümmerlabyrinth von Privatwohnungen, die übrigens bis zu ziemlich ſteiler Höhe emporſteigen. Dieſe Prachtſtadt, von welcher die Geſchichte faſt nichts als ihren Namen kennt, liegt ohne einen einzigen Bewohner im fruchtbarſten Boden da, nur von einer gräberreichen Nekropolis nach allen Seiten umgeben, welche ihre reiche Bevölkerung früherer Jahrhunderte bekundet, indeß ſie gegenwärtig kaum einzelne Diebe und Räuber zählt, die ſie von Zeit zu Zeit einmal durchſtreifen zum Nachtheil der Fremdlinge, welche ſich dort einmal blicken zu laſſen den Muth haben. — Wenn aber alſo einerſeits das alte „Geraſa Arabiens", wie es Origenes u. a. nannten, viel zu weit vom Galiläiſchen „Meer" nach Südoſten hin entfernt lag und „weder ein Meer noch einen See in der Nähe hatte", andererſeits aber die evangeliſche Erzählung ein „Meer" in der „Gegend der Geraſener" vorausſetzt, ſo kann dieſe Lesart „Geraſener", trotz ihrer guten Beglaubigung durch alte Handſchriften, unmöglich die richtige, wenigſtens nicht die topographiſch richtige ſein. — Ebenſo aber verhält es ſich mit der dritten Lesart „Gegend der Gergeſener", welche nachweislich von Origenes blos vermuthet wurde, da ihm ſelbſt Gadara zu weit vom „Meer" entfernt ſchien, und die ſich erhielt und hauptſächlich auf das Zeugniß von ihm hin verbreitete, daß zu ſeiner Zeit am Galiläiſchen „Meer" der Felſen mit einem Dorf Gergeſa gezeigt wurde, von welchem ſich die Schweine in dieſes „Meer" ſtürzten, was ihm Euſebius und Hieronymus dann blindlings nachſprachen (ſ. übrigens Galiläiſches Meer).

Da alſo einerſeits ſolche gewichtige Gründe gegen beide Lesarten: „Geraſener" und „Gergeſener" ſprechen, da andererſeits die Lesart „Gadarener" ſelbſt handſchriftlich bei Mark. 5, 1 und Luk. 8, 26 weitaus am beſten bezeugt, und bei Matth. 8, 28 ebenfalls gut beglaubigt iſt und auch von Origenes, obwol nicht als die herrſchende, bezeugt wird und, was die Hauptſache iſt, geographiſch allein begründet iſt: ſo iſt dieſe Lesart als die urſprüngliche, oder doch wenigſtens als die geſchichtlich und topographiſch richtige zu betrachten. — Vgl. noch: Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius (Weimar 1823—24), I, 401 fg., 426 fg., 530 fg.; Ritter, „Die Erdkunde" (Berlin 1850—51), XV, 375 fg., 1052 fg., 1077 fg.; Seetzen in Zach's „Monatlicher Correſpondenz für Erd- und Himmelskunde", XVIII, 417 fg., 424 fg.; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1864), I, 278, und „Die drei erſten Evangelien" (Göttingen 1850);

Meyer, „Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus“ (5. Aufl., Göttingen 1864), und „Kritisch-exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas“ (5. Aufl., Göttingen 1867); Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde“ (Leipzig 1828), III, 2, 19, 22, 28; Raumer, „Palästina“ (4. Aufl., Leipzig 1860); Reland, a. a. O., S. 301, 773 fg. Kneucker.

Geräthe. Solange die Hebräer unter Zelten gehaust, wird deren Einrichtung kaum eine andere gewesen sein als die, welche unsere Reisebeschreiber bei heutigen Zeltbewohnern im Morgenlande gefunden haben. Bei Reichern ist der Fußboden des Zeltes mit Matten und Teppichen belegt (Jer. 49, 29. 32), die zugleich zum Sitzen und Schlafen dienen, wozu nach Vermögensumständen Kissen, Decken und Tücher hinzukommen, die während des Tags in einem Winkel des Zeltes zusammengelegt sind, zur Schlafenszeit hervorgeholt und ausgebreitet werden. Sonst finden sich noch einige Töpfe von Kupfer oder Thon, Schüsseln, oft von Holz, Schalen, Handmühlen, einige Schläuche, gewöhnlich ein Hammer (Richt. 4, 21), wol auch zum Einschlagen der Zeltpflöcke. Der Feuerherd besteht meist aus einem Loch in die Erde gegraben, einigen losen Steinen herum, auf die das Kochgefäß gesetzt wird. Beim Essen wird ein großes Stück Leder auf den Boden als Tischtuch aufgebreitet, das nach gehaltenem Mahl mit einer am belöcherten Rand durchgezogenen Schnur zusammengefaltet und aufgehängt wird. Kleider und Waffen hängen an einem Pfahl des Zeltes.

Auch nachdem die Hebräer seßhaft geworden und Häuser bewohnten, finden wir nicht viele Geräthschaften bei ihnen. Nach der Aeußerung der sunemitischen Frau, die dem Propheten Elisa ein Gemach einrichten will, gehören zu den nöthigen Geräthen: ein Bett, ein Tisch, ein Stuhl und ein Leuchter oder eine Lampe (s. Bett).

Wie im classischen Alterthum, namentlich im heroischen Zeitalter, das Sitzen bei Tische üblich war und erst später das Liegen gebräuchlich wurde, so auch bei den Hebräern. Das Sitzen gilt dem Hebräer für den Ausdruck der häuslichen Ruhe und des Verweilens überhaupt. Zur Zeit der Erzväter und noch unter den ersten Königen saß man zu Tische (1 Mos. 27, 19; Richt. 19, 6; 1 Sam. 20, 24 fg., 27), auch in Aegypten (1 Mos. 43, 33). Später wird das Liegen gebräuchlich (Esth. 1, 6; Jud. 12, 15; Luk. 7, 37), und Amos scheint es mit Schwelgerei in Verbindung zu betrachten (Am. 6, 4. 7). Ein Tisch auf vier Füßen (Schaubrottisch) stand auch im heiligen Gezelt und war 2 Ellen lang, 1 Elle breit und $1\frac{1}{2}$ Ellen hoch (2 Mos. 25, 23 fg.), die Elle nach Angabe der Rabbinen zu 5 oder 6 Handbreiten gerechnet. Dies war vermuthlich die auch sonst übliche Form, nur daß man die Tische der spätern Sitte anpaßte und niedriger machte. Die Talmudisten sprechen auch von dreibeinigen Tischen, die biblischen Schriften lassen uns aber über Form und Beschaffenheit der gewöhnlichen Tische im Stich, obschon deren öfter Erwähnung geschieht. Sie scheinen aus einem Gestell mit erhöhter Platte, also nicht blos aus einem ausgebreiteten Lederlaken bestanden zu haben (Richt. 1, 7; Matth. 16, 27 fg.).

Der hebr. Ausdruck für Sessel, Stuhl (Kissé) deutet auf einen bedeckten oder gepolsterten Sitz. Von den gewöhnlichen Stühlen gibt uns die Bibel keine Beschreibung, wohl aber von dem Thronsessel Salomo's, der von Elfenbein, mit Gold verziert, mit Armlehnen versehen war, denen zur Seite zwei schön gearbeitete Löwen standen und zwölf solche auf den Stufen, die zu ihm hinaufführten (1 Kön. 10, 18 fg.; 2 Chron. 9, 17 fg.). Daß die Beschreibungen des Gottesthrons in Jes. 6, 1 fg.; Ez. 1, 26 fg. nicht im eigentlichen Sinne zu fassen seien, bedarf keiner Erinnerung. Obschon uns die biblischen Schriftsteller weder Tische noch Stühle in den Privatwohnungen beschreiben, dürfen wir doch im Hinblick auf Aegypten und das übrige Alterthum unter Berücksichtigung der Zeitverhältnisse bei den Hebräern Analogien ziehen. In Aegypten finden wir eine große Mannichfaltigkeit von Tischen, von den einfachsten, auf vier Holzpfählen ruhenden Holzplatten bis zu künstlichen Tischlerarbeiten. Es gab auch dreibeinige Tische, und außer Holz wurde auch Metall dabei in Anwendung gebracht. Die Platte ist zuweilen von eingelegter Arbeit, mit Figuren und Hieroglyphen verziert, auch rund und auf Einem Fuß ruhend. Auch bei Homer finden sich Tischchen von geglättetem Holz und hat jeder Gast sein eigenes, was auch später noch üblich gewesen zu sein scheint. Die beliebte Holzart war Ahorn, bei den Römern von Cicero's Zeit an der kostbare Citrus; wir finden aber auch Tische aus Marmor, und auch Metalle, selbst edle, wurden dazu verwendet. Ebenso hatte man außer viereckigen auch runde Tische und das Gestell war nicht selten kunstreich, Karyatiden, Atlanten, besonders häufig Thierklauen vorstellend. Die Zahl der Füße

ſchwankt zwiſchen eins, drei und vier. Die Höhe war ungleich, gewöhnlich aber niedriger als bei uns. Auf ägypt. Denkmälern finden ſich auch verſchiedene Stühle abgebildet, von dreibeinigen Schemeln bis zu prachtvollen Thronſeſſeln, vierfüßige Stühle mit einfachen Beinen, mit Rückenlehnen und künſtlichen Beinen, beſonders in Form von Löwenfüßen, der Sitz aus Rohr geflochten oder gepolſtert. In den Königsgräbern zu Theben ſind Königsſeſſel abgebildet, die theilweiſe vergoldet geweſen zu ſein ſcheinen, an den Füßen ſind hieroglyphiſch die Königsſchilder Ramſes' des Großen angebracht, die Armlehnen mit goldenen Löwen oder Löwenköpfen verziert, die Füllung zwiſchen den Füßen mit mythologiſchen Gegenſtänden geſchmückt, und einer iſt ſogar mit einer Inſchrift in Beziehung auf Ramſes verſehen. Die große Mannichfaltigkeit der Seſſel im claſſiſchen Alterthum in Bezug auf die Form von Füßen und Lehnen oder ohne letztere, zeigen die pompejaniſchen Wandgemälde.

Als weſentliches Hausgeräth der Hebräer erſcheint auch die Lampe oder der Leuchter. Ob deren Erfindung den Aegyptern zukomme, wie Clemens von Alexandria behauptet, wird wol unentſchieden bleiben, gewiß iſt, daß ſie bei ihnen im Gebrauch waren, da jene ſogar ein Lampenfeſt feierten, wobei beſonders die Stadt Sais mit Lampen illuminirt wurde. Auf dem leipziger Sarkophag befindet ſich unter andern Geräthſchaften auch eine Hieroglyphe, die einer Lampe ähnlicht. Die Griechen bedienten ſich im heroiſchen Zeitalter der Kienſpäne zur Beleuchtung, aber ſchon in der Odyſſee hält Pallas eine goldene Lampe in der Hand, und zur Zeit des Ariſtophanes war der Gebrauch der Lampen im Hauſe allgemein. Die verſchiedenen Formen von Lampen mit einem oder mehrern Lichtern ſowie von denen, die zur Beleuchtung großer Säle von der Decke an Ketten herabhingen, ſind durch die Ausgrabungen in Pompeji und Herculanum bekannt, ſowie auch ſolche, die auf einem ſäulenartigen Geſtell ſtanden und Candelaber genannt werden, von deren künſtlicher Arbeit in Marmor oder Erz namentlich die neueſten etruskiſchen Ausgrabungen manches ſchöne Stück geliefert haben. Obgleich die bibliſchen Schriftſteller oft der Lampen erwähnen (2 Sam. 22, 29; Zeph. 1, 12; Spr. 31, 18) und bildlich als Lebensglück (Pſ. 18, 29 und für andere Begriffe Spr. 6, 23; 1 Sam. 14, 50; 1 Chron. 8, 33 fg.) gebrauchen, geben ſie uns doch keine Vorſtellung von den in Privathäuſern gebräuchlichen. Wir können annehmen, daß die gewöhnlichſten den noch heute in manchen Gegenden des Orients gebrauchten Lampen, die, mit Oel gefüllt, einen Lumpen als Docht haben, ähnlich waren. Nach der ausführlichen Beſchreibung des Candelabers im Heiligthum (ſ. Leuchter) iſt zu vermuthen, daß zur Zeit, wo das Leben der Hebräer civiliſirter und luxuriöſer war, auch beim häuslichen Gebrauch zierlichere Lampen und Leuchter üblich waren. Man hielt zwar darauf, in den Wohnungen Licht zu haben (Jer. 25, 10; Pſ. 28, 29; 123, 17; Hiob 18, 6 fg.), es kommt jedoch nirgends vor, daß die Hauslampe die ganze Nacht hindurch gebrannt habe.

Unentbehrlich war jedem hebr. Haushalt eine Handmühle, auf der das Mehl für den täglichen Bedarf bereitet wurde, daher ſie auch nicht als Pfand genommen werden ſollte (5 Moſ. 24, 6). Wie ihre Dualbenennung (rehajim) andeutet, beſtand ſie aus zwei runden, platten Steinen, von welchen der obere auf dem untern feſtliegenden mittels einer Handhabe herumbewegt und dadurch das zwiſchenliegende Getreide zermahlen wurde (2 Sam. 11, 21; Richt. 9, 53; Hiob 41, 16). Solche Handmühlen waren bei den Hebräern ſchon ſehr früh (4 Moſ. 11, 8), und ſind in manchen Gegenden des Orients noch heute im Gebrauch. Die langweilige Arbeit wurde von Leibeigenen, in der Regel weiblichen (Matth. 24, 41; Luk. 17, 35), und zwar den niedrigſten (2 Moſ. 11, 5; Jeſ. 47, 2; Hiob 31, 10), aber auch von männlichen beſonders als eine Art Strafe verrichtet (Richt. 16, 21; Kl. 5, 13). Aehnliche Handmühlen hatten die Aegypter, Griechen, und nicht ſehr verſchieden ſind die in Pompeji entdeckten. Odyſſeus hat Handmühlen, an welchen zwölf Weiber arbeiten. In der Burg des Alkinoos:

> Fünfzig dienten der Weiber umher im Palaſte des Königs;
> Dieſe mit raſſelnder Mühle zermalmten gelbes Getreide,
> Jene wirkten Geweb' und drehten emſig die Spindel.

Plutarch hat ſogar ein Fragment eines Mahlliedchens, das zum Zeitvertreib beim Mahlen geſungen wurde, aufbewahrt.

Das Geräuſch dieſer Handmühlen ſetzt der Prophet (Jer. 25, 10) mit dem Gefühl der Behaglichkeit in Verbindung, wobei Winer an das Geräuſch unſerer Kaffeemühlen erinnert. In ſpäterer Zeit kamen, wie bei den Griechen und Römern, Eſelsmühlen in

Gebrauch. Vor der Erfindung der Handmühlen finden wir im früheſten Alterthum, alſo auch bei den Hebräern, Mörſer, um die geröſteten Getreidekörner zu zerſtoßen (4 Moſ. 11, 8), wie es noch heute bei den Arabern zu geſchehen pflegt.

Um Waſſer, Milch, Wein, Oel aufzubewahren (Richt. 4, 19; Matth. 9, 17 vgl. Mark. 2, 22; Luk. 5, 37) oder zu transportiren (1 Moſ. 21, 14; Joſ. 9, 5. 13; 1 Sam. 16, 20; 25, 18; Jud. 10, 5), bediente ſich das Alterthum der Schläuche von Ziegen-, zuweilen von Eſels- oder Kamelhäuten, wie noch jetzt der Orient. Erwähnt wird ferner Kad, ein Gefäß zum Schöpfen und Waſſertragen, Eimer oder Krug (1 Moſ. 24, 14; Richt. 7, 16). Die Witwe von Sarepta hatte ihr Mehl im Kad (1 Kön. 17, 12).

Als Speiſe- und Kochgeſchirr kommen verſchiedene Namen vor, bei denen ſich aber Form und Unterſchied nicht immer beſtimmen läßt: Parur (4 Moſ. 11, 8; 1 Sam. 2, 14), ein Topf zum Kochen, in dem auch Fleiſchbrühe herbeigebracht werden konnte (Richt. 6, 19); Sir, ein keſſelartiges Geräth (2 Moſ. 38, 3) zum Kochen (Jer. 1, 13; 2 Kön. 4, 38 fg.; Ez. 11, 3. 7; 24, 6; Sach. 14, 20 fg.) des Opferfleiſches (2 Chron. 4, 11), mochte auch als Waſchbecken dienen (Pſ. 60, 10), wie zum Auftragen des gekochten Fleiſches (2 Moſ. 16, 3); Dud kommt vor als Geſchirr zum Kochen (Hiob 41, 11; in dieſem Sinne auch 2 Chron. 35, 13), aber auch als Korb (eigentlich Geflochtenes) für Feigen (Jer. 24, 2), um Köpfe der Feinde hineinzulegen (2 Kön. 10, 7), als Laſtkorb, den Sklaven trugen (Pſ. 81, 7), als Mulde für Fleiſch (1 Sam. 41, 11); Sal, in welchem Brot getragen (1 Moſ. 40, 17; 2 Moſ. 29, 3. 32) oder Fleiſch ohne Brühe darein gelegt wird (1 Richt. 6, 19), iſt wahrſcheinlich ein aus Ruthen geflochtener Korb; Kijor, als Kochgeſchirr (1 Sam. 2, 14), als Feuerbecken (Sach. 12, 6), als Waſſerbecken (2 Moſ. 30, 18; 3 Moſ. 8, 11; 2 Kön. 7, 30; 2 Kön. 16, 17; 2 Chron. 4, 6); Salahat, Schüſſel, Schale (2 Kön. 21, 13; 2 Chron. 35, 13); Keara, daſſelbe (2 Moſ. 25, 29; 4 Moſ. 7, 13. 84 fg.); Kallahat, ein ähnliches Gefäß (1 Sam. 2, 14; Mich. 3, 3); Mizrak, als eine Schale, Opferſchale (4 Moſ. 7, 13; 2 Chron. 4, 8), als Krug zum Wein (Sach. 9, 15; Am. 6, 6); Sappahat, ein Becken oder Krug für Waſſer (1 Sam. 26, 11; 1 Kön. 19, 6), auch für Oel (1 Kön. 17, 12); Sephel, ein kleines Becken oder Schale (Richt. 5, 25; 6, 38); Saph, eine Schale oder Napf (2 Sam. 17, 28; 2 Moſ. 12, 22; Jer. 52, 19 vgl. 1 Kön. 7, 50; 2 Kön. 12, 14; Sach. 12, 2); Mahabat, eine Pfanne (Ez. 4, 3), um Brotfladen zu backen (3 Moſ. 6, 14; 7, 9; 1 Chron. 23, 29); Marheſet (3 Moſ. 2, 7; 7, 9), ein ähnliches Geräth; Aggan, Schale, Becken (2 Moſ. 24, 6; Jeſ. 22, 24; HL. 7, 3); ähnlich iſt auch Kaph (2 Moſ. 25, 29; 4 Moſ. 7, 14), die ſpätern Rabbinen geben ihm die Bedeutung „Löffel".

Mehrere von dieſen Gefäßen ſind unter den Geräthen des Tempels aufgeführt, waren aber gewiß auch im Hausweſen gebräuchlich, ſowie Jaim, Schaufeln, um die Aſche wegzuſchaffen (2 Moſ. 38, 3; 1 Kön. 7, 40; Jer. 52, 18), Gabeln, für das Fleiſch (ſ. d.), Kohlenbecken (2 Moſ. 27, 3; 2 Kön. 25, 15), Räucherpfanne (3 Moſ. 16, 12; 4 Moſ. 7, 13 fg.; 4, 14; 1 Sam. 2, 13), Zangen, um glühende Kohlen oder Steine zu faſſen (Jeſ. 6, 6), Lichtputzen (2 Moſ. 25, 38; 4 Moſ. 4, 9; 1 Kön. 7, 49), Meſſer, zum Schlachten und Zerlegen des Fleiſches (1 Moſ. 22, 6. 10; Richt. 19, 29). Als Trinkgeſchirr und zur Aufbewahrung von Flüſſigkeiten, z. B. des Oels, gebrauchten die Hebräer Hörner (1 Sam. 16, 1. 13; 1 Kön. 1, 39); als beſondere Trinkgefäße werden erwähnt: Gabia, Kelch von Silber (1 Moſ. 44, 2 fg., 5), aus dem man einſchenkte in den Becher (Jer. 35, 5; 1 Moſ. 40, 11; Spr. 23, 31). Selbſtverſtändlich wurden mit zunehmendem Luxus auch die Geräthe koſtbar, Salomo's Trinkgefäße z. B. waren von Gold (1 Kön. 10, 21).

Roskoff.

Gerber. Das A. T. erwähnt zwar nicht die Gerberei als Handwerk, ſicherlich war aber die Bearbeitung der Thierhäute zu Leder für Sandalen, Gürtel, das Gerben zu Schläuchen (1 Moſ. 21, 14) ſchon ſehr früh bekannt, und wenn Nachrichten aus dem hohen Alterthum von eigentlicher Gerberei fehlen, ſo hat das wol ſeinen Grund in den Zuſtänden der patriarchaliſchen Zeit, in welcher jedes Hausweſen ſeine Bedürfniſſe ſelbſt deckte. Da die Aegypter geſchickte Gerber waren und Thierhäute zu Fußſohlen, Bogenköchern, Sophaüberzügen u. dgl. zu bearbeiten und treffliches Leder zu bereiten verſtanden, wie die Kreuzbänder an den Mumien zeigen, welche Königsnamen von einem Alter von mehrern Jahrtauſenden aufweiſen, ſo läßt ſich annehmen, daß die Hebräer während ihres Aufenthalts in Aegypten die Gelegenheit, in der Gerberei zu lernen, benutzt haben werden. Schon zur Bedeckung der Stiftshütte wird Widderleder und Tahasleder erwähnt (2 Moſ.

25, 5; 26, 14). Im N. T. wird bereits ein Gerber Simon aufgeführt (Apg. 9, 43), dessen Wohnung am Meer lag (a. a. O., 10, 6. 32). Nach den Talmudisten war das Handwerk der Gerber gering geachtet, und sie sollen ihre Werkstätten gewöhnlich außerhalb der Städte am Wasser gehabt haben. In Rom wohnten die Coriarii in einem durch die Tiber abgesonderten Stadttheil. Die Talmudisten unterscheiden einen „großen" und „kleinen" Gerber, worunter sie vermuthlich Loh- und Weißgerber verstehen. Roskoff.

Gerechtigkeit (Gottes). Die theokratische Institution beruht auf der göttlichen Gerechtigkeit, als ihrer wesentlichen Grundlage. Von Gott wird im Alten Bund die Gerechtigkeit nicht nur als Eigenschaft ausgesagt (s. Eigenschaften Gottes), sondern er selbst ist die Gerechtigkeit, und der Begriff des Rechts liegt seiner gesammten Welt- und Heilsordnung zu Grunde. Darum gibt er dem Menschen gleich nach dessen Erschaffung ein Gesetz (1 Mos. 2, 16), und spricht nach dessen Uebertretung über ihn, nach Maßgabe des Gesetzes, ein Strafurtheil (1 Mos. 3, 16 fg.). Der gesammte Verlauf der theokratischen und der menschheitlichen Entwickelung bewegt sich um die Achse der Gerechtigkeit. Weil sie das Wesen Gottes bildet, so fordert Gott sie auch von seinem vornehmsten Geschöpf, seinem Ebenbild (s. d.), dem Menschen, und als nothwendige Folge der Rechtsverletzung ergibt sich darum die Strafe. Das Verhältniß Gottes zu dem Menschen erscheint daher auch im A. T. als das einer Rechtsgemeinschaft, in der Art, daß auf beiden Seiten neben den Rechtsansprüchen auch Pflichten vorhanden sind, welche erfüllt werden müssen. Gott verpflichtet sich schon gegen Noah, keine verderbliche Wasserflut mehr über die Menschheit kommen zu lassen, und die Noachiden verpflichteten sich gegen Gott, kein Thierblut zu genießen und kein Menschenblut zu vergießen (1 Mos. 9, 9 fg., 4 fg.). Gott verpflichtet sich gegen Abraham, seine Nachkommenschaft ins Unendliche zu mehren und ihnen Kanaan zum ewigen Eigenthum zu verleihen (1 Mos. 15, 4 fg.; 17, 5 fg.), und Abraham verpflichtet sich gegen Gott, mit den Seinigen sich der Beschneidung zu unterwerfen (1 Mos. 17, 10 fg.) und Gott zu vertrauen (1 Mos. 15, 6). Der Rechtsbruch auf seiten des Menschen ist mit Todesstrafe bedroht (1 Mos. 17, 14); daß Gott sein Wort halten wird, wenn der Mensch das seine hält, liegt in seinem Wesen, dem die Eigenschaft der Wahrhaftigkeit, d. h. unwandelbarer Treue, eignet (s. Eigenschaften Gottes). Die Gerechtigkeit Gottes manifestirt sich daher auch im A. T. zunächst als auf der Bundesgrundlage beruhende Treue, indem Gott zur Erfüllung der den Erzvätern gegebenen Verheißungen an ihren Nachkommen, unter der Bedingung, daß auch diese ihre Verpflichtungen gegen Gott nicht versäumen, immerfort bereit ist. Israel hat als das Bundesvolk einen Rechtsanspruch auf Jahve, sofern derselbe sein Gott ist, Jahve hat seinerseits Rechtsforderungen an Israel, sofern dasselbe sein Volk ist. Die heidnischen Völker, welche Israel bedrücken und mishandeln, versündigen sich an Jahve selbst, und dieser ist in solchem Fall verbunden, Israel gegen derartige Bedrückung und Mishandlung zu schützen. Aber ebenso sehr hat Israel die Verpflichtung, Jahve Treue zu halten und seinen Geboten und Vorschriften pünktliche Folge zu leisten; nicht nur die Abgötterei (s. d.), sondern auch alle illegitime Gottesverehrung ist daher infolge des zwischen Jahve und Israel abgeschlossenen Bündnisses als ein förmlicher Rechtsbruch aufs strengste verpönt. In der Regel wird die Verbindlichkeit Jahve's, Israel zu beschützen, durch den von ihm mit den Erzvätern geschlossenen Bund motivirt (2 Mos. 6, 7 fg.; Ez. 47, 14). Dieser Bund, der als ein ewiger Bund nicht mehr aufgelöst werden sollte (1 Mos. 17, 7), fand unter Mose's Vermittelung auf dem Sinai seine Bestätigung und Erneuerung. Israel verpflichtete sich dort feierlichst zur Befolgung des öffentlich proclamirten Gottesgesetzes (2 Mos. 19, 7 fg.; 20, 1 fg.), Jahve übernahm die Verbindlichkeit, Israel vor allen übrigen Völkern zu bevorzugen und als sein geheiligtes priesterliches Eigenthumsvolk zu behandeln (2 Mos. 19, 5 fg.).

Aus diesem thatsächlichen Verhältniß ergibt sich, daß schon auf dem altteſt. Standpunkt der Begriff der Gerechtigkeit eine doppelte Seite darbot. Für den Fall, daß Israel gesetzestreu war und den gegen Jahve übernommenen Verbindlichkeiten nachkam, manifestirte sich die Gerechtigkeit Gottes in seiner Güte. Jahve hatte sich für diesen Fall verbindlich gemacht, das Volk Israel wie auf Adlersflügeln zu tragen (2 Mos. 19, 4), aus allen ihm drohenden Gefahren zu erretten und unter den heidnischen Völkern zu verherrlichen. Gleichzeitig zeigte sich aber, daß die Vorstellung, wonach Gott eine Verbindlichkeit gegenüber seinem Volk übernommen hatte, im Grunde eine Incongruenz, ja, einen Widerspruch in sich schloß, weil der Mensch eigentlich keinen Rechtsanspruch an Gott

hat, ſondern ſchlechthin abhängig von ſeinem Allmachtswillen und durchaus unfähig zur Erfüllung deſſelben iſt (Hiob 4, 17 fg.). Es iſt daher nur folgerichtig, wenn die Gerechtigkeit Gottes meiſt als Güte oder Gnade (ḥesed) dargeſtellt wird (Pſ. 118, 1 fg.). Die Gnade, welche Jahve Iſrael, als ſeinem Eigenthumsvolk, erweiſt, wird in der That öfters als ein freier Ausfluß ſeines abſoluten Willens, daneben freilich auch wieder als eine von ihm übernommene Rechtsverbindlichkeit aufgefaßt, und infolge dieſer zweifachen Auffaſſungsweiſe hat ſich auf den Grundlagen des A. T. eine doppelte Vorſtellung von der göttlichen Gerechtigkeit ausgebildet, die eine mit vorwiegend juriſtiſchem, die andere mit vorwiegend ſittlichem Charakter.

Nach der erſtern Vorſtellung fordert Gott vor allem die correcte Geſetzesbefolgung; er belohnt dieſelbe ſeinerſeits ebenſo ſehr, als er dagegen die Geſetzesübertretung beſtraft (3 Moſ. 26, 3 fg., 14 fg.; 5 Moſ. 28, 1 fg., 15 fg.). Er iſt demzufolge der Schirmherr der Geſetzesinſtitution, und ein ſchauerlicher Fluch ſoll denjenigen treffen, welcher das Geſetz verletzt (5 Moſ. 27, 26). Seine Gerechtigkeit hat hiernach einen vorzugsweiſe richterlichen Charakter und äußert ſich in fortwährenden Strafurtheilen, weil Iſrael fortwährend das Geſetz übertritt. Auch erleuchtetere Iſraeliten ſind überzeugt, daß Gott jedem nach Maßgabe ſeines Verhaltens zum Geſetz vergilt (vgl. die bezeichnende Stelle Pſ. 18, 21—28), und der Fromme kennt deshalb keinen lebhaftern Wunſch, als daß Gott ihn nach ſeinen Werken richten möge (Pſ. 7, 9). Dieſe Populärvorſtellung trägt auch Elihu vor (Hiob 34, 11 fg.), wenn er bemerkt, daß Gott jeglichem nach ſeinem Thun vergelte und jeden gemäß ſeinem Wandel behandle, und der Verfaſſer von Pſ. 11 hebt (V. 6) nachdrücklichſt hervor, wie furchtbar die göttliche Strafgerechtigkeit den Frevler trifft. Daß ihre Wirkungen ſich ſogar auf drei bis vier Generationen erſtrecken, iſt die ältere Populärvorſtellung, welche freilich von dem ſittlich entwickeltern Bewußtſein des prophetiſchen Zeitalters geradezu bekämpft wurde (Ez. 18, 19 fg.; Jer. 31, 29 fg.; 5 Moſ. 24, 16). Die göttliche Strafgerechtigkeit manifeſtirt ſich zunächſt an Iſrael, theils inſofern, als Gottes Verheißungen an dem Bundesvolk nicht in Erfüllung gehen, theils dadurch, daß Gott ſchwere Heimſuchungen und furchtbare Gerichte über daſſelbe herbeiführt. Iſrael hätte, nach der zur Zeit des Exils bei den Frommen herrſchenden Anſicht, längſt verdient, dem göttlichen Strafurtheil zu verfallen; allein als das erwählte und bevorzugte Volk Gottes ſteht es nicht nur unter dem Strafrecht der göttlichen Gerechtigkeit, ſondern auch unter der Heilsführung der göttlichen Gnade, infolge deren Gott mit dem Strafvollzug an ſich hält, ja er wird bisweilen auch als ein ſolcher dargeſtellt, der bereits gefaßte Strafentſchließungen wieder bereut oder zurücknimmt (2 Moſ. 32, 7—14). Beſonders die Propheten malen den Ernſt der über Iſrael waltenden göttlichen Strafgerechtigkeit mit lebhaft aufgetragenen Farben (Jeſ. 9, 12 fg.; 30, 27 fg.; Jer. 11, 2 fg., 11 fg.; 14, 10; Ez. 16, 2 fg.; 20, 46; 22, 1 fg.; 24, 3 fg. u. ſ. w.). Der Untergang des Zehnſtämmereichs und die Wegführung ſeiner Bewohner nach Aſſyrien, die Zerſtörung Jeruſalems und die Auflöſung des Reichs Juda durch die Chaldäer erſcheinen ihnen als verdiente Gottesgerichte nach fortgeſetzter böswilliger Geſetzesübertretung von ſeiten des theokratiſchen Bundesvolks, und ſie zweifeln nicht, daß das Volk als ſolches, d. h. in ſeiner Geſammtheit, ſeine Anſprüche an die Erfüllung der göttlichen Verheißungen verſcherzt hat, und daß nur noch der gerecht gebliebene Reſt, das ideale Iſrael, nach mehrfacher Läuterung und Bewährung in ſchweren Leiden, in den Beſitz des verſprochenen Erbes eintreten wird (Jeſ. 40, 2; 42, 1 fg.; Sach. 13, 7—9).

Gleichzeitig manifeſtirt Gott allerdings ſeine Strafgerechtigkeit auch an den übrigen Völkern, den Heiden (Pſ. 7, 7 fg.; 9, 6 fg.). Die ganze Welt wird nach dem Maßſtab ſeiner Gerechtigkeit gerichtet (Pſ. 9, 8 fg.; ſ. Weltgericht). Sein Gericht wird auch über Edom (Pſ. 63, 1 fg.), Babel (Jeſ. 47, 1 fg.), Aſſyrien (Jeſ. 17, 12; 33, 1 fg.), Arabien (Jeſ. 21, 13 fg.), Moab (Jeſ. 15 und 16), Tyrus (Jeſ. 23, 1 fg.), die Götzen (Jeſ. 44, 6 fg.) u. ſ. w. gehalten. Nur die Guten, Gerechten, im Leiden Bewährten bleiben übrig und ererben das Gottesreich, nur an ihnen erfüllen ſich die den Vätern gegebenen Verheißungen.

Je mehr das altteſt. Gottesbewußtſein ſich von der lediglich national-particulariſtiſchen Betrachtung zu der weltgeſchichtlich-univerſellen erhob, ein deſto unabweislicheres Bedürfniß erwachte, die Gerechtigkeit Gottes im Licht ſeiner Güte und Gnade zu begreifen, und deſto mehr trat an die Stelle ihrer vorwiegend juriſtiſchen Auffaſſung die vorwiegend ſittliche, der zufolge Gott bei Beurtheilung von Individuen und Völkern nicht

den äußern Maßſtab correcten Satzungsgehorſams, ſondern den innern einer frommen und rechtſchaffenen Geſinnung anlegt. Die Propheten kennen eine äußerlich correcte Satzungsgerechtigkeit, die gleichwol vor Gott keinen Werth hat (Jeſ. 1, 11 fg.; Am. 5, 21 fg.; Micha 6, 6 fg.; Jeſ. 58, 5 fg.). Ein Pſalmſänger verhöhnt die Eiferer für den theokratiſchen Opferdienſt, welche wähnen, Gott eſſe Stierfleiſch und trinke Bocksblut (Pſ. 50, 13), und ein anderer fordert an der Stelle der Brandopfer geradezu das reine Herz und die bußfertige Geſinnung (Pſ. 51, 12. 19). Da nun aber das Herz nie völlig rein und die Geſinnung nie durchaus gut iſt, da der Hang zum Böſen unzertrennlich iſt von der ſinnlichen Naturbeſchaffenheit des Menſchen (ſ. das Böſe und Fleiſch), ſo wäre es von ſeiten Gottes eine Ungerechtigkeit, wenn er ſeine Rechtsforderungen den Menſchen gegenüber mit abſoluter Strenge durchſetzte, und der 103. Pſalm rühmt daher von ihm, daß er alle Schuld vergebe, alle Mängel („Krankheiten") heile, inſonderheit den Unterdrückten helfe, daß er barmherzig, langmüthig, huldreich, großmüthig ſei, nicht auf immer Böſes nachtrage, überhaupt nicht, wie die ältere Vergeltungslehre annahm, nach Maßgabe ſeiner Verſchuldungen mit dem Menſchen handle, und eben darin erkennt der Pſalmiſt als das wahre Weſen der göttlichen Gerechtigkeit (Pſ. 103, 2—18) eine ſolche Geſinnung von ſeiten Gottes gegen den Menſchen, wonach Gott mit dem redlichen Streben des Menſchen nach Erfüllung ſeines Geſetzes, d. i. ſeines heiligen ſittlichen Willens, ſich zufrieden gibt. Daher vollzieht Gott ſeine Gerechtigkeit in einer höhern, als in der geſetzlich-theokratiſchen Bedeutung des Wortes. Das prophetiſche Gottesbewußtſein findet ſich durch das hergebrachte Bundesverhältniß Iſraels mit Jahve nicht befriedigt; es fordert einen neuen Bund Jahve's mit den Frommen, und dem frommen „Reſt" wird beſchieden, was urſprünglich der Geſammtheit des erwählten Volks verſprochen war (Jer. 31, 7 fg.; Jeſ. 54, 1 fg.; Ez. 36, 22 fg.; Hoſ. 11, 8; Zeph. 3, 14 fg.; Mal. 3, 20 fg.). Inſofern kennt ſchon das A. T. einen neuen Bund der Gerechten mit Gott, der nicht auf äußerer Satzungsgerechtigkeit, ſondern auf perſönlicher Geſinnungsgerechtigkeit beruht.

Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes im N. T. iſt dieſem prophetiſchen durchaus verwandt. Den Unterſchied bildet die Thatſache, daß das neuteſt. Gottesbewußtſein durchgängig von ihm beſtimmt iſt, daß er im N. T. nicht nur eine acceſſoriſche, wie im A. T., ſondern eine centrale Bedeutung hat. Gott iſt wol auch im N. T. als ein ſolcher dargeſtellt, der das Gute belohnt und das Böſe beſtraft und jeglichem nach ſeinen Werken vergelten wird (Röm. 2, 6; Hebr. 10, 30 fg.; Offb. 22, 12—15); allein damit äußert Gott noch nicht ſein abſolutes und ewiges Weſen, wie es auf neuteſt. Standpunkt durch die Vermittelung Jeſu Chriſti erkannt iſt. Wenn Gott als „Liebe" (1 Joh. 4, 8) bezeichnet wird, ſo hat in dieſer Bezeichnung auch ſeine Gerechtigkeit den Charakter einer „Gerechtigkeit der Liebe" gewonnen, und er wird daher in der Regel nicht als der „Herr", wie im A. T., ſondern als der „himmliſche Vater" dargeſtellt, ein Prädicat, das im A. T. von Gott nur ſelten vorkommt, während Jeſus daſſelbe als die ſtändige Bezeichnung für Gottes weſentliches Verhältniß zu den Menſchen eingeführt hat. Als „gerechter Vater" (Joh. 17, 25) bevorzugt er kein einzelnes Volk mehr; ja, er dehnt ſeine welterhaltende und weltregierende Güte ſogar auf die Böſen und Ungerechten aus, die er in gleicher Weiſe an ſeinen Naturgaben theilnehmen läßt wie die Guten (Matth. 5, 45 fg.). Die Gleichſtellung der Heiden mit den Juden in ihrem Verhältniß zu Gott hat Jeſus zu großem Aegerniß der theokratiſch geſinnten Judenſchaft öfters aufs nachdrücklichſte ausgeſprochen; die Gleichniſſe vom verlorenen Sohn und vom Phariſäer und Zöllner im Tempel laſſen ſogar eine Vorliebe des „himmliſchen Vaters" für die von der phariſäiſchen Partei verabſcheute Heidenwelt durchblicken (Luk. 15, 11 fg.; 18, 9 fg.). Die neue „Gerechtigkeit der Liebe", auf welche Jeſus das Verhältniß Gottes zu Juden und Heiden, d. h. zum Menſchen überhaupt, gründete, erprobt ſich nun auch an dem neuen Maßſtab, den Gott beim Endgericht an die Menſchen anlegt; denn nicht ihr Verhalten zu irgendeiner vorgeſchriebenen Satzung, ſondern ihre Geſinnungen und Handlungen gegen die Mitmenſchen, überhaupt nicht ihre innere oder äußere Stellung zu irgendeinem Dogma, ſondern ihre religiös-ſittliche Richtung und Lebensführung entſcheidet über ihr ewiges Schickſal (Matth. 25, 40). Deshalb kann es auf dieſem Standpunkt unmöglich mehr Vorzugsrechte für die Juden geben, ſondern „alle Völker" (von der geſammten Menſchenwelt iſt Matth. 25, 32 der Ausdruck πάντα τὰ ἔθνη zu erklären) werden lediglich nach ihren Ueberzeugungen, den Beweggründen ihres ſittlichen Verhaltens gerichtet, und alle Menſchen, welche einem der Ge-

ringſten ihrer Brüder aufopfernde Liebe bewieſen haben, gehören ebendeshalb zum Meſſiasreich (wonach die Bemerkung von Meyer, Nichtchriſten könnten an jener Stelle nicht gemeint ſein, da für ſolche das Meſſiasreich nicht bereitet ſein könne, allen Halt verliert). Der Begriff einer dogmatiſch abgeſchloſſenen Heilsgemeinſchaft war für Jeſus gar nicht vorhanden. Eigenthümlich iſt die Vorſtellungsart, welche vom vierten Evangeliſten Jeſu hinſichtlich der göttlichen Gerechtigkeit in den Mund gelegt wird, nämlich daß ſchon jetzt (vor dem allgemeinen Weltgericht) der Vater niemand mehr richte, ſondern alles Gericht dem Sohn übergeben habe (Joh. 5, 22). Nach der Anſchauung der drei erſten Evangeliſten verwaltet der himmliſche Vater die Gerechtigkeit in der Welt ſelbſt, bis er das Endgericht unter ſeiner höchſten Autorität dem Sohn übergibt (Matth. 6, 6; 10, 28. 32 fg.; 18, 19; 11, 25; Luk. 10, 21 fg.; 15, 20 fg.).

Auch in den apoſtoliſchen Schriften iſt das Bewußtſein von einer neuen Gerechtigkeit Gottes, der Gerechtigkeit der Liebe, durchgängig ausgeſprochen, jedoch mit dem Unterſchied, daß ſie in den einen als das weſentliche Princip des Evangeliums gegenüber dem altteſt. Standpunkt erſcheint, während ſie in den andern durch die Vorſtellung von der geſetzlichen, richtenden und ſtrafenden, göttlichen Gerechtigkeit noch gedämpft iſt und nicht ſo unbedingt in den Mittelpunkt der religiöſen Anſchauung tritt. In der Offenbarung des Johannes werden die Wirkungen der neuen Gerechtigkeit auf die Schar der erwählten Zeugen beſchränkt, „die gewaſchen ſind von ihren Sünden mit dem Blut Chriſti" (Offb. 1, 5; 3, 21; 7, 9 fg.; 14, 1 fg.; 20, 4 fg.; 21, 7). Die Heiden dagegen ſind, nach der Anſicht des Verfaſſers, dem göttlichen Zorngericht verfallen (Offb. 21, 8). Auch in dem alexandriniſch gefärbten Hebräerbrief, in welchem in geiſtvoller Weiſe der Gegenſatz zwiſchen der neuen Gerechtigkeit des Hohenprieſters der Gnade und der alten Gerechtigkeit des Hohenprieſters der Satzung durchgeführt wird, iſt für die vorſätzliche Sünde (altteſt. Satzungslehre gemäß), nach einmal erkannter Wahrheit, keine Vergebung mehr zu hoffen; nur der Schrecken des Gerichts iſt für die bewußt Abtrünnigen noch zu gewärtigen, und Gott manifeſtirt ſich, wie im A. T., als „verzehrendes Feuer" (Hebr. 10, 26 fg.; 12, 25. 29). Nicht minder iſt die Gerechtigkeit Gottes überwiegend noch als eine Gerechtigkeit des Geſetzes und Zorns in dem Brief des Judas und dem 2. Brief des Petrus aufgefaßt (Jud. 5 fg.; 2 Petr. 2, 9 fg., 21 fg.). Der geſetzgeberiſchen und richterlichen Gerechtigkeit Gottes wird mit beſonderm Nachdruck im Brief des Jakobus (4, 12) gedacht. Dagegen ſtellt der 1. Petrusbrief die neue Gerechtigkeit, als eine in Chriſto, inſonderheit in ſeinem Opfertod, geoffenbarte und den Ungerechten zugute kommende, in die Mitte ſeiner chriſtl. Weltanſchauung (1 Petr. 3, 18 fg.). Der Apoſtel Paulus hat die neue Gottesgerechtigkeit der Liebe, die nicht mehr die Geſetzeswerke als Norm des ſittlichen Urtheils betrachtet, zum Princip nicht nur ſeines theologiſchen Lehrbegriffs, ſondern ſeiner geſammten ſittlichen Lebensanſchauung erhoben (Gal. 3, 24 fg.; Röm. 3, 21—31), d. h. Gott beurtheilt den Menſchen nicht nach ſeiner äußern Uebereinſtimmung mit der objectiv gegebenen Norm des Geſetzes, ſondern nach ſeiner innern Herzens- und Geiſtesrichtung, ſeiner centralen Gewiſſensſtellung zu ihm und ſeiner in Chriſto erſchienenen Offenbarung. Dieſes neue Verhältniß Gottes zum Menſchen iſt dem Apoſtel vermittelt durch den Glauben (ſ. d.), weshalb es ein Verhältniß der Glaubensgerechtigkeit heißt, und zwar ein Verhältniß zu der durch den Glauben an Jeſum Chriſtum, als den zweiten Adam, den gerechten Gottesmenſchen bewirkten Gerechtigkeit, ſofern nämlich Chriſtus auf dem Wege des Glaubens ſeine Gerechtigkeit ſeinen Angehörigen mittheilt. In den Johannesbriefen iſt die Gerechtigkeit Gottes geradezu als mittheilende dargeſtellt (1 Joh. 1, 3. 6; 2, 24; 3, 24; 4, 12 fg.; 5, 12). Das ſtarre theokratiſche Geſetz hat ſich in der Perſon Chriſti in eine perſönlich erneuernde Lebenskraft, in Geiſt und Kraft, verwandelt, und die Gerechtigkeit Gottes iſt darum aus einer vorwiegend richtenden und fordernden eine vorwiegend mittheilende und begnadigende geworden. Schenkel.

Gerechtigkeit (des Menſchen). Die Gerechtigkeit Gottes fordert Gerechtigkeit von ſeiten des Menſchen, d. h. der Menſch ſoll dem göttlichen Recht gemäß leben und wandeln, dem göttlichen, für ihn maßgebenden Willen gerecht werden. Der doppelten Gerechtigkeit Gottes (ſ. d.) zufolge gibt es in der Bibel auch eine doppelte Gerechtigkeit des Menſchen, Geſetzesgerechtigkeit und Herzensgerechtigkeit, eine Rechtbeſchaffenheit, deren Maßſtab die vorgeſchriebene Satzung, und eine Rechtbeſchaffenheit, deren Quelle die innere religiös-ſittliche Geſinnung iſt. Die erſtere fordert die theokratiſche Geſetzgebung, im Hintergrund Gottes Erbarmen, Gnade, Langmuth zeigend, aber zugleich auch die Schärfe

des unerbittlichen Ernſtes (2 Moſ. 34, 5 fg.) gegen alle Abtrünnigen, insbeſondere gegen die abgöttiſchen Heiden (2 Moſ. 34, 11 fg.). In den „Satzungen Jahve's wandeln", ſeine „Gebote halten", iſt der Ausdruck für dieſe Form der Geſetzesgerechtigkeit (3 Moſ. 26, 3; 5 Moſ. 27, 1 fg.; 28, 1 fg.). „Als Gerechtigkeit wird es uns gelten, wenn wir darauf halten, alle dieſe (die im Geſetz vorgeſchriebenen) Gebote zu thun vor Jahve, unſerm Gott, ſo wie er uns geboten" (5 Moſ. 6, 25). Daher die oft wiederholte Mahnung, die vorſchriftsgemäße Satzung zu beobachten, nicht davon abzuweichen, namentlich nicht den Satzungen fremder abgöttiſcher Völker ſich zu unterwerfen (3 Moſ. 19, 37; 20, 8. 22; 22, 9. 31; 5 Moſ. 4, 40; 6, 1 fg.; 8, 1 fg.; 10, 32 u. ſ. w.). Wer alſo vorſchriftsgemäß beſchnitten war, vorſchriftsgemäß an dem Dienſt beim Heiligthum, inſonderheit des Opfers, theilnahm, den Sabbat und die übrigen Feſte vorſchriftsgemäß beobachtete, den anbefohlenen Ceremonien, Reinigungen, Waſchungen, Speiſegeſetzen ſich unterzog, von allen untheokratiſchen und ausländiſchen Culten ſich fern hielt u. ſ. w., der war ein „Gerechter" und hatte auf den im Geſetz treuem Gehorſam gegen daſſelbe verheißenen Lohn zu hoffen, wobei mit Dieſtel („Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Teſtament", in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", V, 207 fg.) anzuerkennen iſt, daß in den drei erſten Büchern Moſe der Begriff der Gerechtigkeit vom Menſchen noch ſehr in den Hintergrund tritt. Dieſe Geſetzesgerechtigkeit wird auch in manchen Pſalmen hoch gefeiert. Schon der Eingang des Pſalmbuchs preiſt den Mann glücklich, welcher an Jahve's Geſetz ſeine Luſt hat und Tag und Nacht darüber nachſinnt (Pſ. 1, 2). Auch der Verfaſſer des 51. Pſalms, obwol er eine beſſere Gerechtigkeit kennt, will doch von der Geſetzesgerechtigkeit ſich nicht freimachen (V. 20 fg.). Namentlich die Pſalmen 78 und 105 preiſen die Geſetzesgerechtigkeit (Pſ. 78, 5 fg.; 105, 48) und ſtrafen den Abfall vom Geſetz. Der 119. Pſalm iſt ganz im Geiſt dieſer formalen Gerechtigkeit gedichtet; der Verfaſſer iſt ſich bewußt, „Recht und Gerechtigkeit geübt zu haben", und gründet darauf ſein Vertrauen auf Gottes Schutz (V. 121). Auch bei den erleuchtetſten Propheten erſcheint die menſchliche Gerechtigkeit immer noch geknüpft an die Beobachtung der theokratiſchen Satzungen, und ſelbſt der zweite Jeſaja eifert nicht nur gegen die Erbauung eines Tempels in Babylonien, ſondern ſtellt die Schlachtung eines Rindes zum Opfer in einem außerpaläſtin. Tempel dem Menſchenmord gleich (Jeſ. 66, 3), und denen, welche levitiſch unreine Speiſe genießen, droht er mit dem Untergang (Jeſ. 66, 17). Das ſpätere Schriftgelehrtenthum bildete das Ideal einer geſetzlich correcten menſchlichen Gerechtigkeit bis zu dem Satzungsrigorismus und der Caſuiſtik des Phariſäerthums (ſ. d.) aus. Im Buch Sirach ſind uns viele Sprüche, welche den tiefen Reſpect der ſpätern Zeit vor ſolcher Geſetzesgerechtigkeit ausdrücken, aufbehalten. Wer ſich an das Geſetz hält, wird die Weisheit erlangen (Kap. 15, 1); nichts geht über die Weisheit des Geſetzbuchs (Kap. 24, 23 fg.); um des Gebots willen ſoll man wohlthätig ſein (Kap. 29, 9); das bloſe Forſchen im Geſetz hat ſchon die Wirkung, daß es den Forſcher mit der Subſtanz des Geſetzes erfüllt (Kap. 35, 15). Daher das überſchwengliche Lob der Schriftgelehrten (Kap. 39, 1 fg.), und der Vorfahren, ſofern ſie als ſolche gelten, welche die Satzungen treu beobachteten, was namentlich von Abraham gerühmt wird (Kap. 44, 19). Die Schande der theokratiſchen Könige, mit Ausnahme David's, Hiskia's und Joſia's, der Geſetzesgerechten, beſtand in ihrem Abfall vom Geſetz (Kap. 49, 4 fg.), wogegen der Hoheprieſter Simon durch die Geſetzesreſtauration ſich unſterbliche Verdienſte erworben hat (Kap. 50, 1 fg.). Während die Sadducäer ſich einfach an den geſchriebenen Buchſtaben der Ueberlieferung hielten (Hausrath, „Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte" [Heidelberg 1867], I, 120), zeigten ſich die Phariſäer bemüht, die Tradition durch Auslegungskünſte zu bereichern (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 14; „Alterthümer", XVIII, 4, 3), die freilich in der Sache nicht über den Buchſtaben hinausführten, und der Schwerpunkt der menſchlichen Gerechtigkeit lag auch bei ihnen in der pünktlichen Beobachtung der künſtlich ausgedeuteten und auf alle möglichen Fälle angewandten Satzung. Die Erfüllung der Gerechtigkeit beſtand zuletzt in der pedantiſchen Befolgung einer Reihe von ſcholaſtiſchen Vorſchriften, ſittlich gleichgültigen Ceremonien, äußerlichen Ritualien, wobei auf an ſich ganz gleichgültige Dinge ein unverhältnißmäßiges Gewicht gelegt, die ſittlichen Principien dagegen aufs kläglichſte vernachläſſigt wurden (Matth. 23, 16 fg.; Joſt, „Geſchichte des Judenthums" [Leipzig 1857—59], I, 217; Herzfeld, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1863], III, 386; Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867], I, 261 fg.).

Dieſe Anſchauung von der menſchlichen Gerechtigkeit iſt nicht die älteſte und nicht die tiefſte des A. T., ſondern es ging ſeit den älteſten Zeiten eine tiefere und wahrere neben ihr her. Die theokratiſche Geſetzgebung war ja überhaupt ſpätern Urſprungs; das moſaiſche Geſetz war noch weſentlich von religiös-ſittlichen Ideen und Principien getragen. Noah heißt ein Gerechter, weil er „mit Gott wandelte" (1 Moſ. 6, 9). Dem Abraham wurde ſein Vertrauen (ſ. Glaube) auf Jahve als Gerechtigkeit angerechnet (1 Moſ. 15, 6), und die Verpflichtung, die ihm vor allen andern auferlegt wird, iſt „fromm und vor Gott dem Allmächtigen zu wandeln" (1 Moſ. 17, 1 fg.). Die Beſchneidung erſcheint auf dieſem Standpunkt, wie Paulus (Röm. 4, 11) richtig erkannt hat, lediglich als ein Sinnbild der innern Gewiſſens- und Herzensgerechtigkeit. Darum fordert der Geſetzgeber in 2 Moſ. 19, 6 von Iſrael vor allem eine prieſterliche geheiligte Geſinnung, und der Dekalog ſchließt bezeichnend ſeine Vorſchriften mit dem Verbot der böſen Luſt ab (2 Moſ. 20, 14; 5 Moſ. 5, 18). Insbeſondere die zweite Geſetzgebung im 5. Buch Moſe, ſo entſchieden die Befolgung der theokratiſchen Satzung von ihr gefordert wird, vergißt doch nirgends anzudeuten, daß die wahre Gerechtigkeit des Menſchen eigentlich aus dem Innern entſpringen und eine Sache der Geſinnung (Vertrauen, Glaube) und des Herzens (Güte, Wohlwollen) ſein ſoll (5 Moſ. 5, 29). Daher das Gebot, Gott zu lieben „von ganzem Herzen, ganzer Seele, mit dem ganzen Vermögen" (5 Moſ. 6, 5; 10, 12; 11, 13; 13, 4), und die Forderung, daß die Gebote Gottes im Herzen getragen werden (5 Moſ. 6, 6; 30, 11 fg.). Als Vorbilder ſolcher Gewiſſens- und Herzensgerechtigkeit gelten Moſe und Samuel (Jer. 15, 1), aber auch die ältern untheokratiſchen Männer Noah, Daniel und Hiob, an denen um ihrer frommen Geſinnung willen Gott ein Wohlgefallen hatte (Ez. 14, 14 fg.; 1 Moſ. 6, 9; Hiob 12, 4; Dan. 6, 11). Dieſelbe Anſchauung von der wahren (menſchlichen) Gerechtigkeit ſpricht ſich öfters im Pſalmbuch aus. Gott hilft den Gerechten, d. h. den ſittlich Unbeſcholtenen, den Reinen (Pſ. 7, 9 fg.), die meiſtentheils die Unterdrückten und Verfolgten ſind (Pſ. 9, 19; 10, 12 fg.), und die Ungerechten, die Gewaltthätigen dagegen trifft ſein Grimm (Pſ. 11, 6). Dieſe innere Gerechtigkeit iſt in mehrern Pſalmen als Herzensreinheit, Unſchuld, Demuth, Gottesvertrauen, Gottesfurcht, Wohlwollen gegen Arme und Bedürftige u. ſ. w. geſchildert (Pſ. 24, 4 fg.; 51, 12. 19; 112, 1 fg.). Innere Reinheit, Läuterung der Geſinnung, Befreiung von der Knechtſchaft des Böſen, Liebe zum Guten, Wohlthätigkeit, Theilnahme für Witwen und Waiſen, Demuth, gilt bei den hervorragendſten Propheten für den wahren Dienſt der Gerechtigkeit (Jeſ. 1, 16 fg.; Am. 5, 14 fg.; Mich. 6, 8 u. ſ. w.), und die äußere theokratiſche Gerechtigkeit hat in ihren Augen ohne dieſe innere ethiſche Gerechtigkeit keinen Werth (Jeſ. 1, 10 fg.; Am. 5, 21 fg.; Mich. 6, 6 fg.).

Nach dem tiefern ſittlichen Bewußtſein des A. T. beſteht die wahre (menſchliche) Gerechtigkeit in dem Streben nach dem höchſten Gut, in „dem Dürſten nach dem lebendigen Gott", in der demüthigen Beugung des Herzens vor Gott, in dem Harren auf Gottes Troſt (Pſ. 42, 2 fg.). Gerecht in der höhern Bedeutung des Wortes iſt wer ſeine Sündhaftigkeit erkennt, auf ſein eigenes, im Grunde doch ſehr mangelhaftes Verdienſt verzichtet, auf Gottes Gnade allein vertraut. Darum bietet Jahve im zweiten Jeſaja vorzugsweiſe den Trauernden, Verwundeten, Gefangenen, Verzagten und Gebeugten ſeinen Troſt und ſeine Gnade an (Jeſ. 61, 1 fg.), denen, welche erkannt haben, daß ihre eigene Gerechtigkeit wie ein „beſudeltes Kleid" iſt (Jeſ. 64, 6). Das Buch Hiob lehrt daſſelbe. Der Hiob, der in der Volkstradition als der „Gerechte" galt, bekennt am Schluß des betreffenden Buchs, daß es nichts iſt mit ſeinem Verſtand und ſeiner Gerechtigkeit, und in Staub und Aſche wirft er ſich demüthig nieder vor dem allmächtigen und heiligen Gott (Hiob 42, 2 fg.). Wenn eine ſpätere Periode zu der ſtrengen Satzungsgerechtigkeit zurückkehrte und in den Schulen der Schriftgelehrten dieſelbe ausbildete, ſo iſt gleichwol das Bewußtſein einer höhern innern Gerechtigkeit, einer ſatzungsfreien Sittlichkeit unter dem altteſt. Volk niemals ganz erloſchen. Das Buch der Weisheit ſchildert den wahren Gerechten, kurz vor dem Auftreten Chriſti, als einen ſolchen, deſſen Seele Gott wohlgefällig iſt, dem Bosheit nicht den Verſtand verkehrte (Kap. 4, 11 fg.), der ein Menſchenfreund iſt (Kap. 12, 19). In wahrer Gotterkenntniß beſteht, nach ſeiner Anſicht, die vollkommene Gerechtigkeit (Kap. 15, 3).

Der Weg zu der neuteſt. Erneuerung des Begriffs war damit hinlänglich gebahnt. Jeſus lehrte nicht eine ſchlechterdings neue Gerechtigkeit des Menſchen, ſondern eine vor-

züglichere als diejenige der Schriftgelehrten und Phariſäer war (Matth. 5, 20). Die phariſäiſche Auffaſſung der Gerechtigkeit, d. h. des ſittlichen Ideals für den Menſchen, welcher er die ſeinige entgegenſtellte, beruhte auf der Annahme, daß es möglich ſei der Gerechtigkeit genugzuthun durch Befolgung ihrer Vorſchriften. Was geſchrieben ſtand (im Geſetz und den Auslegungen), galt, weil es geſchrieben ſtand, für rechtsverbindlich, aber auch für erfüllbar (Matth. 5, 21 fg.). Das war es vorzugsweiſe, was Jeſus an dem phariſäiſchen Gerechtigkeitsbegriff tadelte. Ihm galten die Principien des Guten für ſittlich verbindlich, für ewige, heilige Normen des ſittlichen Lebens; ſämmtliche Gebote führte er auf ihre ſittliche Wurzel in der Geſinnung zurück; auch das Böſe bekämpfte er nicht in ſeiner äußern, zufälligen Erſcheinung, in den willkürlichen und oft imaginären Formen, welche ihm die Caſuiſtik der theologiſchen Schulen gab, ſondern in ſeinen verborgenen Abgründen, in der böſen Luſt des Herzens, in dem verſuchenden Naturhang der Sinnlichkeit. Ein zweites, was Jeſus an dem phariſäiſchen Gerechtigkeitsbegriff bekämpfte, war die Neigung der Schule, den Begriff des Böſen abzuſchwächen und zu erſetzen durch caſuiſtiſche Unterſcheidungen. Der Schwur beim Tempel hatte nach den Aufſtellungen der Schule keine verbindliche Kraft, dagegen der Schwur beim Gold des Tempels; der Schwur beim Altar galt nichts, aber der Schwur bei der Opfergabe des Altars (Matth. 23, 16)! Im kleinen wurde pünktliche Treue gefordert (Verzehntung von Minze, Dill, Kümmel), im großen wurden die Grundlagen aller Sittlichkeit aufs frechſte untergraben und preisgegeben (Matth. 23, 23 fg.). Dieſe ſittliche Prüderie und Pedanterie, die vor dem Genuß den Wein ſeiht, damit keine Mücke in den Becher falle, aber gleichzeitig Kamele verſchluckt (Matth. 23, 24), die heuchleriſche Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit der Tartufes, iſt es, gegen welche Jeſus ſeinen vernichtenden Weheruf ſchleudert (Matth. 23, 13 fg., 28 fg.). Unſtreitig hat er den Gerechtigkeitsbegriff ſo tief als möglich gefaßt, als ſittliche Vollkommenheit, wie ſie in Gott ſelbſt ſich manifeſtirt, d. h. als Vollkommenheit der Liebe (Matth. 5, 43—48). Nach dieſem Ideal der Gerechtigkeit, d. h. nach der ſittlichen Vollkommenheit in der Form der Gottähnlichkeit, ſoll jeder in erſter Linie ſtreben (Matth. 6, 33), wobei es ganz willkürlich iſt (mit Meyer, „Kritiſch-exegetiſches Handbuch über das Evangelium des Matthäus" [5. Aufl., Göttingen 1864], S. 194, Anm.), zu behaupten, daß der wahre Begriff deſſelben dem Paulus ſpäter „offenbarungsmäßig kund geworden" ſei. Der pauliniſche Gerechtigkeitsbegriff iſt ein von demjenigen Jeſu, wie wir gleich zeigen werden, weſentlich verſchiedener und bedingt durch die pauliniſche Rechtfertigungstheorie, welche Jeſus weder aufgeſtellt, noch gekannt hat. Die Gerechtigkeit des Menſchen beſteht, nach der Darſtellung Jeſu, nicht in einem ihn von Strafe und Strafwürdigkeit freiſprechenden göttlichen Urtheil, wie nach der Darſtellung des Paulus, ſondern in einem unbegrenzten ſittlichen Streben und Handeln mit Beziehung auf das höchſte Gut. Darauf kommt es nach Jeſus an, daß der Menſch erfolgreiche ſittliche Früchte im Leben und Wandel hervorbringt, daß er nicht nur fromme Worte macht (Herr! Herr!), ſondern den Willen des himmliſchen Vaters wirklich vollbringt (Matth. 7, 16—27); auch nach dem vierten Evangeliſten erwies ſich Chriſti Gerechtigkeit in ſeiner ſittlichen Lebens- und Berufsthätigkeit, darin, daß er des Vaters Willen that und deſſen Werk auf Erden ausrichtete (Joh. 4, 34). Jeſus geht über den altteſt.-prophetiſchen Standpunkt mit ſeinem Gerechtigkeitsbegriff inſofern noch weſentlich hinaus, als er nicht nur einen frommen und reinen ſittlichen Wandel, ſondern die volle Uebereinſtimmung des Innern mit der Erſcheinung, die in Gedanken und That vollendete Liebe, die Vollbringung des ſchlechthin Guten nach dem Vorbild des ſchlechthin guten Gottes ſelbſt von dem Menſchen forderte. Ein höheres Gerechtigkeitsideal, d. h. eine höhere ſittliche Forderung an den Menſchen als diejenige war, welche Jeſus ſtellte, iſt überhaupt nicht möglich. Allein er ſtellte die Forderung lediglich als ein Princip auf und das Gerechtigkeitsideal vor den ſittlichen Willen hin, mit dem Zugeſtändniß, daß der Menſch daſſelbe nicht ſofort und niemals ganz erfüllen könne, ſondern vermittels des langſamen Proceſſes der Sinnesänderung und des Gottvertrauens erſt zur immer vollkommenern Erfüllung angeleitet werden müſſe. Zu dieſem Zweck hatte er ſeine Erlöſung (ſ. d.) ins Werk geſetzt, um die dem ſündigen menſchlichen Willen mangelnden Kräfte zu ergänzen und aus der Fülle ſeines ſchöpferkräftigen vollkommenen ſittlichen Lebens die höhere ſittliche Lebensanregung mitzutheilen (Matth. 11, 27—30; Joh. 6, 51). Daher ſein liebevolles Mitleid mit der ſinnlichen menſchlichen Schwäche (Mark. 14, 38;

Matth. 26, 41). Daher auch ſeine Verſicherung, daß er der Sünder, und nicht der „Gerechten" (im ſatzungsmäßigen Sinn des Wortes) Heiland ſei (Matth. 9, 12 fg.). Daher ſein Suchen deſſen, was den andern als verloren erſchien, und ſeine Freude über den auf den Weg der Gerechtigkeit zurückgekehrten Sünder (Luk. 15, 32). Am deutlichſten iſt der Gerechtigkeitsbegriff Jeſu, in ſeinem Unterſchied von den übrigen bibliſchen Auffaſſungen, durch das Gleichniß vom Phariſäer und Zöllner gezeichnet (Luk. 18, 9—14), welchem zufolge der Phariſäer das Weſen der Gerechtigkeit in die äußere correcte Beobachtung der göttlichen Gebote und überlieferten Satzungen ſetzt, wogegen der Zöllner daſſelbe dadurch zur unmittelbaren individuellen Erſcheinung bringt, daß er demüthig ſeinen ſündigen Zuſtand anerkennt, bekennt und von Herzen nach ſittlicher Erneuerung verlangt.

Der Verfaſſer des Jakobusbriefs hält ſich in der Hauptſache ganz an den von Jeſus aufgeſtellten Begriff der Gerechtigkeit. Er legt allen Nachdruck auf das ſittliche Thun (vgl. Jak. 1, 22 fg. mit Matth. 7, 24 fg.), und für Witwen und Waiſen ſorgen, gilt ihm als wahrer Gottesdienſt. Durch gute Werke, d. h. durch die Bewährung ſeiner ſittlichen Geſinnung im Leben, wird der Menſch, nach ſeiner Ueberzeugung, gerecht (Kap. 2, 24), insbeſondere durch Bewährung in der Standhaftigkeit (Kap. 1, 4. 12; 5, 11). Auch der Verfaſſer des Hebräerbriefs ſchließt ſich an dieſe Auffaſſung der (menſchlichen) Gerechtigkeit an (Kap. 10, 36); der Glaube der Gerechten iſt ihm vorzugsweiſe die Tugend eines unerſchütterlichen Gottvertrauens (Kap. 10, 1 fg.), und man kann, nach ſeiner Anſicht, dem Glauben nacheifern (Kap. 13, 7), eben weil er eine Tugend iſt. Hieran ſchließt ſich auch der 1. Petrusbrief, indem er die Nacheiferung des Vorbildes Jeſu fordert (Kap. 2, 21 fg.), der als ein Gerechter für die Ungerechten gelitten hat (Kap. 3, 18 fg.). Nicht mehr den Lüſten der Welt, ſondern dem Willen Gottes gemäß zu leben, iſt der rechte Chriſtenberuf. Die Gerechtigkeit des Chriſten iſt, nach allen dieſen Darſtellungen, eine höhere, aus innerer Selbſthingabe an das Gute, wie es von Chriſtus in Leben und Leiden bewährt worden, entſpringende ſittliche Geſinnung, die ſich ebenfalls in Leben und Leiden bewähren muß.

Auch der Apoſtel Paulus gelangt im weſentlichen zu demſelben Ziel, aber auf einem eigenthümlichen Umwege. Die neue Gerechtigkeit, in deren Dienſt vermittels der Offenbarung Gottes in Jeſu Chriſto die Menſchen, ſowol Juden als Heiden, berufen ſind, iſt eine Gerechtigkeit nicht mehr der Geſetzeswerke, ſondern des Glaubens (ſ. d.), d. h. ſie kommt nicht durch die correcte Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes und der traditionellen Satzungen zu Stande, ſondern durch die vertrauensvolle Hingabe, inſonderheit an die im blutigen Sühnopfertod Jeſu Chriſti manifeſtirte göttliche Gnade, die, zunächſt eine richtende und ſtrafende, durch die Vermittelung des Todes und der Auferſtehung Chriſti eine die Sünden vergebende und ſühnende wird. Dieſe (menſchliche) Gerechtigkeit iſt alſo zunächſt nicht ein Werk des Menſchen, ſondern eine That Gottes; ſie verändert zunächſt nicht die ſittliche Beſchaffenheit des Menſchen, ſondern das religiöſe Verhältniß Gottes zu ihm; ſie erklärt den Menſchen, infolge ſeines Glaubens an das Verdienſt des Opfertodes Jeſu Chriſti, vor Gott als gerecht, obwol er in ſeinem Leben und Wandel keineswegs den göttlichen Geſetzeswillen pünktlich erfüllt (Gal. 3, 5 fg.; Röm. 3, 21 fg.; 4, 1 fg.). Das iſt der Umweg, den Paulus, im Anſchluß an die altteſt. Sündopferlehre und im Gegenſatz gegen ſeine frühere phariſäiſche Theologie und Moral einſchlägt. Wäre er dabei einfach ſtehen geblieben, ſo wäre ſeine Gerechtigkeitslehre, d. h. ſeine Lehre von der Aneignung des Heils durch den Menſchen, durchaus unbefriedigend. Gott fordert, nach richtigen ſittlichen Begriffen, von dem Menſchen wirkliche Erfüllung ſeines heiligen Willens, und zu dieſem Zweck ſittliche Erneuerung aus dem innerſten Punkt ſeiner Perſönlichkeit mit einer ſeine ganze Lebenserſcheinung umfaſſenden Wirkung. Der Apoſtel hat das unbefriedigende Ergebniß des eingeſchlagenen Weges ſelbſt gefühlt, und iſt deshalb wiederholt auf den Nachweis zurückgekommen, daß mit der göttlichen Gerechterklärung auch ein ſittlicher Umſchwung in dem Innern des als gerecht Erklärten verbunden ſei, was er durch eine eigenthümliche Beſtimmung des Glaubensbegriffs deutlich zu machen ſucht. Der Glaube wird nämlich als eine geheimnißvolle Kraft geſchildert, welche den, der ſie beſitzt, in einen unmittelbaren Contact mit der Perſönlichkeit Chriſti ſetzt. Vermittels des Glaubens erlangt der Gläubige Antheil an dem Sterben und Leben Chriſti, und wird dadurch ein neuer Menſch; er ſtirbt in Chriſtus ſeinen Sünden ab und ſteht in Chriſtus zu einem reinen, Gott wohlgefälligen Leben auf (Röm. 6, 1 fg., 18; Eph. 4, 20—24). Der

ſittliche Kern der pauliniſchen Gerechtigkeitstheorie iſt augenſcheinlich noch eingeſchloſſen in eine myſtiſche allegoriſirende Schale (ſ. Rechtfertigung und Glaube). Die Johanneiſchen Briefe zeigen dieſe myſtiſche Gerechtigkeitslehre auf einer noch entwickeltern Stufe. Die Beobachtung der göttlichen Gebote iſt hier nicht die wirkliche Gerechtigkeit des Menſchen, ſondern nur ein Zeichen und Siegel, daß derſelbe die Erkenntniß Gottes beſitzt und in der Gemeinſchaft mit dem Vater und dem Sohn ſteht (1 Joh. 1, 3; 2, 3 fg., 29; 5, 2). Die wahre (menſchliche) Gerechtigkeit beſteht in der Liebe (1 Joh. 4, 7 fg.), und aus der Liebe fließt die Theilnahme am ewigen Leben, die völlige Befreiung von der Sünde (1 Joh. 5, 18). Dieſem ſittlichen Standpunkt zufolge hat der neuteſt. Gerechte, vermittels ſeiner Gottes- und Chriſtusgemeinſchaft, das Princip des Böſen, die Sünde, in ſich vollſtändig überwunden. Auf demſelben wird das ſittliche Ideal des Chriſtenthums als verwirklicht, aber freilich auch in einem unauflöslichen Gegenſatz zur nichtchriſtl. Welt begriffen vorgeſtellt, wonach auf die Löſung des höchſten ſittlichen Problems, der Verſöhnung der geſammten Menſchheit durch Chriſtus mit Gott, verzichtet wird. Der Gläubige nämlich iſt im Bewußtſein, aus Gott geboren zu ſein, gleichzeitig ſich auch deſſen bewußt, daß die geſammte Welt in der Gewalt des Böſen liegt (1 Joh. 5, 19). Die Menſchheit hat unter dem Einfluß des chriſtl. Geiſtes eine andere Entwickelung genommen; nicht ein unauflöslicher ſittlicher Dualismus, ſondern die ſchließliche ſittliche Harmonie iſt, nach der Lehre Chriſti und des Apoſtels Paulus (Joh. 10, 16; Röm. 11, 32), das Ende aller Wege Gottes.

Zur Literatur iſt zu vgl.: Raebiger, Ethice librorum apocryphorum V. T. (Breslau 1838), S. 18 fg.; Ritſchl, De ira Dei (Bonn 1859), S. 8 fg.; und insbeſondere Dieſtel, a. a. O., V, 173 fg. Schenkel.

Gergeſener, ſ. Gadara und Geraſa.

Gergeſiter, ſ. Girgaſiter und Gadara.

Gericht (göttliches). Die entſprechenden hebr. Ausdrücke bedeuten urſprünglich entweder Scheidung, Entſcheidung oder Herrſchaft, Regierung (da die Rechtſprechung mit der Regierungsgewalt verbunden war, welche Anſchauung dann auch auf Gott übertragen wurde), wenn es ſich um verurtheilendes Gericht handelt, auch Züchtigung, Zorn. Der neuteſt. griech. Ausdruck hat urſprünglich die Bedeutung Scheidung, Urtheil, d. h. Sonderung zwiſchen Recht und Unrecht. Dagegen hängt der deutſche Ausdruck mit richten, d. h. (das Gekrümmte, Verworrene) gerade machen, zuſammen. Die Vorausſetzung des göttlichen Richtens iſt im Moſaismus die Eigenſchaft Jahve's, als des Heiligen, der als ſolcher Iſrael aus den Heiden zu ſeinem Eigenthum erwählt hat, und nun dieſes Verhältniß, gegenüber allen Störungen von ſeiten der Iſraeliten ſelbſt wie von ſeiten der Heiden, aufrecht erhält (3 Moſ. 11, 44; 20, 7 fg., 26; 22, 9; 4 Moſ. 33, 4). Insbeſondere iſt es, ſoweit es ſich um ein verurtheilendes Gericht handelt, eine Wirkung ſeines Zorns, d. h. derjenigen göttlichen Thätigkeit, welche um der Wahrung der Heiligkeit willen die beharrlich Widerſtrebenden vernichtet (2 Moſ. 32, 9 fg.; 5 Moſ. 29, 19; 32, 21 fg.). Dagegen bei den Propheten und den hebr. Dichtern iſt das Gericht vorwiegend ein Ausfluß ſeiner Gerechtigkeit, d. h. der auf die Herſtellung der ſittlichen Gerechtigkeit (im Gegenſatz zur Heiligkeit, welche letztere ebenſowol phyſiſcher als ethiſcher Natur iſt, indem ſie die Geſetze über Rein und Unrein mit umfaßt) in Iſrael und beziehungsweiſe in der Menſchheit überhaupt gerichteten göttlichen Thätigkeit (Jer. 9, 23; Pſ. 99, 4; 103, 6). Anderswo wird dann mit Uebertragung menſchlicher Verhältniſſe auf Gott, ſofern im Alterthum das Gericht eine Function der Fürſten und Könige war, das Prädicat des Richtens auch mit der Vorſtellung von Gott, als dem Herrn und König, verbunden, aber auch hier durch Vermittelung der Idee der Gerechtigkeit (Hoſ. 5, 10—12; Jer. 10, 25; Pſ. 90, 7 fg.; 78, 49—51). Das Chriſtenthum folgt zwar in ſeiner Anſchauung vom Gericht Gottes im allgemeinen den Propheten, jedoch mit dem bedeutſamen Unterſchied, daß der leitende Geſichtspunkt des richterlichen Verfahrens Gottes nicht ſein Verhältniß zu Iſrael, ſondern zu der Menſchheit überhaupt nach ihrer idealen Beſtimmung iſt (Matth. 8, 11 fg.; 13, 38; 22, 14), und daß das Gericht principiell in der innern Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen (Matth. 10, 34—39; Joh. 9, 39), deren Offenbarung nach außen dann der Zukunft vorbehalten wird, beſteht. Daraus erhellt zur Genüge, daß die bibliſche Vorſtellung des göttlichen Richtens nicht auf dem Princip der formalen, ſondern der materialen Gerechtigkeit beruht, d. h. ſie iſt nicht auf

die Vergeltung von Gleichem mit Gleichem behufs bloſer Wahrung der göttlichen Majeſtät, ſondern auf die Herſtellung der göttlichen Weltidee gerichtet, und die Vergeltung iſt ſelbſt im Moſaismus nur ein Mittel zu dieſem, hier freilich in nationaler Beſchränkung aufgefaßten Zweck.

Betrachten wir die altteſt. Vorſtellung vom Gericht Gottes im einzelnen, ſo wird hier Jahve, mit dichteriſcher Uebertragung des menſchlichen Gerichtsweſens auf das göttliche, angeſchaut als im Himmel auf ſeinem Richterſtuhl ſitzend (Pſ. 9, 8. 17; 89, 15; Hiob 1, 6 fg.), wobei der Satan, der Widerſacher der Menſchen, im Buch Hiob als Ankläger fungirt. Die Urtheilsſprüche Jahve's offenbaren ſich in den Geſchicken der Menſchen, und zwar iſt die urſprüngliche hebr. Vorſtellung hierbei die, daß von dem Leiden, welches den Menſchen trifft, auf ein verurtheilendes, von dem Glück auf ein gerechtſprechendes Urtheil zu ſchließen ſei, und hat demgemäß das göttliche Gericht entweder die Huld und Gnade Gottes oder ſeinen Zorn zur Folge (2 Moſ. 20, 5; Spr. 10, 27; Pſ. 37, 49. 73; Am. 3, 6; Jeſ. 53, 4; Dan. 9, 16). Zwar nach der ſtrengſten Richtſchnur der göttlichen Gerechtigkeit ſind alle Menſchen Gegenſtand des verurtheilenden Gerichts, und daher wird ein ſolches auch von den Gerechten in einzelnen Momenten ihres Lebens empfunden (Pſ. 90, 7 fg.; 143, 2; Hiob 4, 7 vgl. 14, 4 und 15, 14); aber Jahve mißt den Menſchen nicht nach dem abſoluten Maßſtab, ſondern er erkennt in der Schwachheit etwas zu dem Weſen des Menſchen Gehöriges (Pſ. 103, 10—14; 51, 7; Hiob 13, 26; 14, 4), und läßt daher ſeinen Zorn nur dann aus, wenn die Sünde nicht die Folge dieſer Schwachheit, ſondern des bewußten Ungehorſams und Abfalls iſt (4 Moſ. 15, 31; Joſ. 24, 19 fg.; Jeſ. 5, 12—16).

Nur allmählich dringt die Erkenntniß durch, daß Leiden mitunter für den Menſchen blos ein Durchgang zu neuem Glück oder eine väterliche Züchtigung oder aber eine göttliche Prüfung ſeien (Pſ. 37, 4 fg.; 66, 10; Spr. 3, 11 fg.; Hiob 1, 10—12; Weish. 3, 5 fg.). Aber auch das verurtheilende Gericht erhält inſofern eine pädagogiſche Bedeutung, als es zur Läuterung des Volks von den Abtrünnigen dient, die Irrenden zur Einſicht bringt und die Heiden zur Erkenntniß Jahve's leitet (Jeſ. 1, 24 fg.; 10, 20 fg.; 53, 5 fg.; 67, 3 fg.; Micha 4, 1 fg.). Für den Gerechten dient daher das Gericht, welches über das ganze Volk oder einen Theil deſſelben ergeht, nur dazu, ſeine Gerechtigkeit zu offenbaren (Jeſ. 50, 7—9; Pſ. 94, 15; 37, 6), den Ungerechten aber bringt es entweder Bekehrung oder Vernichtung. Dieſe letztere Vorſtellung des vernichtenden Gerichts wiegt im A. T. vor, ſodaß die betreffenden hebr. Ausdrücke überwiegend den Sinn von Straferkenntniß, Plage und Züchtigung haben. Im ganzen betrachtet, erſcheint das göttliche Richten als eine continuirliche Thätigkeit, die ſich in der ganzen Menſchheit nach allen ihren ethiſchen Beziehungen, und zwar ſowol in Bezug auf die Individuen als die Völker, vollzieht; jedoch liegt es in der Natur der Sache, daß der Geſichtspunkt der iſraelitiſchen Nation dabei maßgebend iſt, denn der richtende Gott iſt ja eben der Bundesgott Iſraels. Jahve erſcheint daher als der Richter der Welt (1 Moſ. 18, 25; Pſ. 58, 12; 94, 2), er führt die Rechtsſache des einzelnen gegenüber ſeinen Feinden, indem er durch Geſchicke über ſein Recht oder Unrecht entſcheidet, und bringt die Streitſache der Streitenden zum Austrag (Pſ. 9, 5 fg.; Hiob 8, 3 fg.; 1 Moſ. 16, 5; 31, 53; 1 Sam. 24, 16), er nimmt ſich des Rechts der Unterdrückten an (Pſ. 103, 6; Jer. 11, 20); aber er iſt insbeſondere der Richter über Iſrael (Am. 5, 24; Jeſ. 10, 4 fg.; Jer. 30, 11), führt deſſen Sache gegen die Heiden (Jeſ. 30, 18 fg.; 5 Moſ. 32, 36; Jer. 25, 31; Pſ. 31, 24; 135, 14), und übt Gericht an ihren Göttern (4 Moſ. 33, 4; Jeſ. 19, 1; Jer. 43, 12 fg.). Dieſe Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit ſind bald mehr, bald minder evident; ja, es kann eine Zeit lang die richterliche Thätigkeit Jahve's verhüllt ſein oder zögern, aber ſie tritt endlich doch immer zu Tage (Pſ. 37, 6 fg.; Jer. 12, 1 fg.; Hiob 20, 5 fg.; 2 Makk. 7, 31 fg.); am klarſten erſcheinen ſie in den großen Kataſtrophen des Völkerlebens. Die Grundlage aller dieſer Ausſagen iſt die Anſchauung Gottes als der treibenden, beherrſchenden und regulirenden Macht in dem Einzel- wie in dem Geſammtleben der Menſchen.

Dieſe altteſt. Vorſtellungen von dem göttlichen Gericht empfangen in den Schriften des N. T. ihre weitere Ausbildung auf Grund der eigenthümlichen Anſchauungsweiſe des Chriſtenthums. Nach den Reden Jeſu ſind die Gläubigen als Mitglieder des als gegenwärtig gedachten göttlichen Reichs (Mark. 1, 15; Matth. 10, 7; 12, 18) ſchon jetzt im Beſitz der Seligkeit (Matth. 5, 3 fg.), und ſind daher Gegenſtand des göttlichen Gerichts

nur in dem Sinne, daß Gott ihre Sache gegen ihre Unterdrücker führt (Luk. 18, 6 fg.). Dagegen sind die Menschen überhaupt insofern Gegenstand des verurtheilenden und freisprechenden göttlichen Gerichts, als sich an der Person Jesu die Empfänglichen von den Verstockten scheiden (Matth. 10, 34—39), Jesus den letztern schon jetzt die zukünftige Verdammniß ankündigt (Matth. 23, 33), die erstern dagegen, sofern sie ihre Sinnesänderung bekunden, auf Grund dieser von der Sündenschuld freispricht (Luk. 18, 13 fg.; der an dieser Stelle gebrauchte Ausdruck „gerecht gesprochen" ist der Gerichtssprache entlehnt; 2 Mos. 23, 7; 5 Mos. 25, 1; Jes. 5, 23; Matth. 12, 37). Die Gültigkeit dieser Freisprechung ist jedoch abhängig von der Bewährung der sittlichen Gesinnung, insbesondere von der Willigkeit, auch seinerseits andern ihre Schuld zu vergeben (Luk. 13, 23—27; Matth. 6, 14 fg.; 18, 32—35). Diese richterliche Thätigkeit Gottes ist sein ausschließliches Privilegium, daher die Christen im Bewußtsein ihrer eigenen Fehler sich nicht untereinander verdammen sollen (Luk. 6, 37 fg., 41 fg.). Es hängt mit jener Beschränkung des Begriffs der richterlichen Thätigkeit Gottes zusammen, daß die Aussagen über dieselbe, sofern sie sich auf die Gegenwart beziehen, seltener auftreten als im A. T.

In den Lehrtropen der neutest. Schriftsteller ist die Vorstellung des gegenwärtigen göttlichen Gerichts verschieden ausgeprägt. Bei Jakobus erscheint Gott, wie bei Jesus, als der einzige Richter, der befugt ist, ein Urtheil über das Endschicksal der Menschen zu fällen, während der Christ, der über seine Brüder ein verdammendes Gericht fällt, damit das Gesetz selbst, nämlich das göttliche Gesetz der Liebe, als nicht zu Recht bestehend verurtheilt (Jak. 4, 11 fg.). Von einer richterlichen Gerechtsprechung Gottes redet Jakobus (Kap. 2, 12—14. 21 fg.) nur mit Bezug auf das zukünftige Gericht. Sehr ausgebildete Vorstellungen über die richterliche Thätigkeit Gottes finden sich bei Paulus. Wie seine ganze Theologie beherrscht ist von der Idee der Gerechtigkeit, diese in dem biblischen Sinn der Conformität mit der göttlichen Weltidee gefaßt, so auch seine Anschauung von der Wirksamkeit Gottes, daher er dieselbe unter den Gesichtspunkt der richterlichen Function zu stellen liebt. Dies ist schon der Fall bei seiner Betrachtung der vorchristl. Menschheit. Die Thatsache, daß der Tod über die Menschen herrscht, ist ihm die Folge eines göttlichen Urtheilsspruchs über die sündige Menschheit (Röm. 5, 16—19). Aber auch die andere Thatsache, daß die Heiden in Lüste und Begierden versunken sind, ist die Folge eines göttlichen Strafurtheils über ihre Verkennung des Einen Gottes, der sich in der Welt offenbart (Röm. 1, 18 fg., vgl. 32). Da nun auch die Juden das göttliche Gesetz ebenso übertreten haben wie die Heiden, so sind sie alle von Natur, ihrer natürlichen Disposition nach, Kinder des göttlichen Zorns, d. h. sie sind dem göttlichen Endgericht verfallen (Eph. 2, 3; Röm. 2, 2 fg.). Dieses Gericht wird nun für einen Theil der Menschheit abgewandt durch ein neues Urtheil Gottes infolge des Todes Christi. Dieser Tod ist nämlich ein Act vollkommenen Gehorsams (Röm. 5, 19; Phil. 2, 8) und, sofern dadurch die geforderte Hingabe der Menschen, als deren Repräsentant Christus erscheint, an den göttlichen Willen dargestellt wird, ein Opfer, welches derselbe für die Menschen (Eph. 5, 2; 1 Kor. 5, 7; Röm. 3, 25) behufs Erlangung der göttlichen Huld darbringt. Indem nun der für das Christenthum disponirte Theil der Menschheit voraussichtlich durch den Glauben das in diesem Tod zur Erscheinung kommende Princip der Hingabe an den göttlichen Willen, des Gehorsams gegen Gott, in sich aufnimmt, so wird er schon im voraus, obwol annoch gottlos (Röm. 4, 5 fg.), durch ein Urtheil Gottes für gerecht erklärt (2 Kor. 5, 14; Röm. 5, 18 fg.). Die Gläubigen sind daher, sofern sich ihr Glaube in der sittlichen Thätigkeit bewährt (2 Kor. 13, 5; Phil. 1, 27), dem entscheidenden Gericht über Heil oder Verderben entnommen (Röm. 8, 33 fg.), und wenn der Apostel gleichwol auch sie dereinst vor dem Richterstuhl Christi erscheinen läßt (2 Kor. 5, 10; Röm. 14, 10), so ist dies entweder aus der Einwirkung der alttest. Vorstellung von einem allgemeinen Gericht zu erklären oder es handelt sich dabei blos um die öffentliche Darstellung der dem Menschen nicht immer offenbaren Gerechtigkeit (1 Kor. 4, 4 fg.) und um das Maß derselben (1 Kor. 3, 12—15). Die Christen sollen daher kein verdammendes Urtheil übereinander fällen, sondern die endgültige Entscheidung über den Werth des Menschen Gott überlassen (Röm. 14, 10—12). In der Gegenwart ergeht ein göttliches Gericht nur dann über die Gläubigen, wenn sie sich nicht selbst richten, d. h. wenn sie ihr Verhalten nicht selbst der sittlichen Kritik unterziehen; dasselbe besteht in der pädagogischen Züchtigung durch Leiden behufs Abwendung des verdammenden Endgerichts (1 Kor. 11, 31 fg.). Wenn

Paulus auch die großen Wendungen in der Geſchichte unter den Begriff des Gerichts ſtellt (Röm. 11, 33), ſo geht daraus hervor, daß dieſer letztere, wie bereits im A. T. ſo auch bei ihm einen weitern Umfang hat als nach unſerm jetzigen Sprachgebrauch; es iſt das praktiſche Urtheil Gottes überhaupt, welches durch Gericht ausgedrückt wird. Auch der 1. Brief des Petrus und der Brief an die Hebräer liefern einige eigenthümliche Züge zur Charakteriſtik der urchriſtl. Gerichtsidee. Indem der erſtere den unbußfertigen Zeitgenoſſen Noah's durch Chriſtus das Evangelium verkündigt ſein läßt, führt er als Zweck dieſer Verkündigung an, „daß ſie auf Menſchenweiſe dem Fleiſch nach zwar gerichtet würden, auf Gottes Weiſe aber lebendig ſeien dem Geiſt nach" (1 Petr. 3, 19 fg.; 4, 6). Hier wird alſo der Tod jener in der Sintflut als ein verurtheilendes Gericht betrachtet, aber dies Gericht hat nur ihre niedere Menſchennatur getroffen, dagegen ihre höhere Menſchennatur wird im Hades für die zukünftige Auferſtehung aufbehalten. Wir haben hier alſo die Vorſtellung eines vorläufigen verurtheilenden Gerichts zum Zweck zukünftiger Rettung. In ähnlicher Weiſe begegnen wir im Hebräerbrief dem Gedanken einer vorläufigen Scheidung von Gerechten und Ungerechten nach dem Tod bis zum Endgericht, jedoch fehlt hier wie Luk. 16, 22 fg., welche Stelle offenbar dieſelbe Vorſtellung zur Vorausſetzung hat, die Perſpective zukünftigen Heils (denn Hebr. 9, 27 die Worte: „aber danach [d. h. nach dem Tode] das Gericht", auf das Endgericht zu beziehen, iſt gezwungen). Bemerkenswerth iſt im Hebräerbrief noch die Ausſage, daß das Wort Gottes, die religiös-ethiſche Wahrheit, die Fugen und das Mark der Seele und des Geiſtes ſcheidend durchdringe und ſo ein Richter der Gedanken und Geſinnungen des Herzens werde (Kap. 4, 12). Hier beſteht demnach das göttliche Gericht in der Sichtung des Guten vom Böſen im Innern des Menſchen vermöge der in das Bewußtſein dringenden Kraft der Wahrheit. Im vierten Evangelium iſt die Idee des göttlichen Gerichts im weiteſten Sinn genommen und wird faſt vorzugsweiſe auf die Gegenwart angewandt. Mit der Erſcheinung Chriſti geht ein göttliches Gericht durch die Welt. Zwar nicht um ein verurtheilendes Gericht thatſächlich zu vollziehen, iſt er erſchienen, ſondern vielmehr zur Rettung der Welt durch Mittheilung des neuen Lebens (Joh. 3, 17 vgl. 16; 8, 15; 12, 47), und wer dies Leben aufnimmt, iſt der zukünftigen Entſcheidung über ſein Endſchickſal entnommen (Joh. 3, 18; 5, 24); aber dennoch vollzieht ſich an und durch ſeine Perſon inſofern von ſelbſt ein Gericht, als die einen zum Glauben an ihn gelangen und dann das ewige Leben ſchon jetzt beſitzen, die andern ihm den Glauben verweigern, daher dem göttlichen Zorn unterworfen ſind und der zukünftigen Verurtheilung bei dem Endgericht gewärtig ſein müſſen (Joh. 3, 18 fg., 36; 9, 39; 12, 31 vgl. 48). So löſt ſich der ſcheinbare Widerſpruch zwiſchen ſolchen Stellen, wo Jeſus es verneint, zu richten, und ſolchen, wo er doch wieder von einem Gericht redet, das er gegenwärtig vollzieht (vgl. z. B. Joh. 8, 15 mit V. 16), und erklärt es ſich, wie der Fürſt dieſer Welt, die antichriſtl. Weltmacht, als bereits verurtheilt dargeſtellt, und doch andererſeits ſeine Wirkſamkeit noch vorausgeſetzt wird (Joh. 16, 11 vgl. 12, 31; 1 Joh. 4, 4 fg.; 5, 4. 19). Aber auch Jeſus ſelbſt iſt Gegenſtand des Gerichts inſofern, als Gott zwiſchen ihm und ſeinen Widerſachern Recht ſpricht (Joh. 8, 50), als die letztern der zukünftigen Verurtheilung verfallen ſind (Joh. 3, 36 vgl. 9, 41), Jeſus dagegen durch ſeinen Hingang zum Vater, von dem der Paraklet die Welt überführen wird, als der Gerechte erwieſen wird (Joh. 16, 10). Der Abſchluß dieſes Scheidungsproceſſes in der Menſchheit iſt dann das Endgericht, welches Chriſtus als Organ Gottes bei ſeiner Wiederkunft abhalten wird (Joh. 5, 22—30; 12, 48), und ſo läuft überhaupt die bibliſche Vorſtellung des gegenwärtigen göttlichen Gerichts in diejenige eines Weltgerichts (ſ. d.) aus.

Wittichen.

Gerichte (bei den Iſraeliten). Vermöge der der iſraelitiſchen Volksverfaſſung zu Grunde liegenden Idee, daß Jahve der Heilige, Herr und König Iſraels ſei, welchem dieſes, aus den übrigen Völkern ausgeſondert, dauernd geweiht ſein ſoll, dem es unbedingt zu gehorchen hat und deſſen Oberhoheit und Leitung es beſtändig gewärtig ſein darf, wird auch das Richten principiell als eine Function Jahve's betrachtet, und die Richter erſcheinen daher als Organe ſeines Willens (2 Moſ. 18, 15 fg.; 21, 6, wo zu überſetzen iſt: „Bringe ihn vor Gott"; 3 Moſ. 24, 12; 5 Moſ. 1, 17; 19, 17; 2 Chron. 19, 6). Dieſe Vorſtellung wurzelt in der religiöſen Weltbetrachtung der Hebräer, welche in der Rechtsordnung, ſofern ſie in der ſittlichen Weltordnung, in dem Weſen des Menſchen und der Geſchichte des Volks begründet iſt, eine Offenbarung des göttlichen Willens erkennt, und

daher auch das mosaische Gesetz als das Gesetz Jahve's selbst betrachtet. Da nun der Richter in seinem Urtheilsspruch diese Rechtsordnung lediglich in Vollzug setzt, so spricht durch ihn Jahve selbst (3 Mos. 24, 13; 4 Mos. 24, 35). Daneben wurde freilich auch, statt des Rechtsbewußtseins, das Los zum Organ des göttlichen Rechtsspruchs gemacht (Jos. 7, 14; 1 Sam. 14, 41; Spr. 16, 33).

In der vormosaischen Zeit wurde die richterliche Gewalt wahrscheinlich von den Hausvätern und Stammfürsten ausgeübt (1 Mos. 38, 24), und es entschied dabei lediglich das Gewohnheitsrecht. Mose aber legt den Grund zu einer geregelten Gerichtsverfassung, welche in der Folge durch Erweiterungen und neue Bearbeitungen, wie sie uns in den jüngern Bestandtheilen des Pentateuchs (s. d.) vorliegen, fortgebildet wurde. Nach der Erzählung des Jahvisten (2 Mos. 18, 13 fg.) besorgte Mose zuerst selbst die Rechtspflege. Auf den Rath Jethro's aber wählte er, da er die Menge der Rechtsfälle nicht zu bewältigen vermochte, aus dem Volk tüchtige, gottesfürchtige, treue und gewissenhafte Männer. Diesen soll das Volk seine Rechtssachen zur Entscheidung vorlegen und nur die schwierigen Sachen durch dieselben an ihn als wie an Gott selbst bringen. Diese Richter sollen als Obere über tausend, hundert, funfzig und zehn Hausväter gesetzt werden. An die Eintheilung des Volks in Stämme, Geschlechter, Vaterhäuser und Hausväter ist hierbei schwerlich zu denken, da alsdann das Erstgeburtsrecht bestimmend gewesen wäre, es muß vielmehr an eine neue Gliederung des Volks gedacht sein. Derselbe Jahvist hat aber noch eine andere Relation über die gleiche Begebenheit (4 Mos. 11, 16 fg.), nach welcher Mose auf Jahve's Anweisung siebzig Männer aus den Aeltesten und Vorstehern des Volks um sich versammelte, welche Jahve mit dem Geist, der auf Mose ruhte, ausstattete, damit sie mit diesem zusammen die Last des Volks trügen. Hiernach hätte es sich nicht blos um Richter, sondern um einen Senat gehandelt, der mit Mose die Last der Regierung des Volks zu tragen hatte, wobei die Existenz von Aeltesten und Vorstehern vorausgesetzt wird. Außerdem gibt der Deuteronomiker (5 Mos. 1, 9 fg.) noch einen dritten Bericht, worin er die Berichte seiner Vorgänger benutzt, manches jedoch auch ausgelassen oder verändert hat. Nach ihm wählte das Volk weise und bekannte Männer, welche Mose an dessen Spitze stellte, je über tausend, hundert, funfzig und zehn Hausväter, und welchen er die Mitleitung des Volks, insbesondere die Schlichtung von Streithändeln, übertrug, sich selbst nur die schweren Fälle vorbehaltend. Es ist schwierig, die ursprüngliche Wahrheit aus diesen durcheinanderlaufenden Berichten herauszufinden, zumal der älteste Erzähler der Urgeschichte nur durch das Erstgeburtsrecht designirte Oberhäupter der Stämme und Geschlechter (4 Mos. 2, 3 fg.; 3, 30 fg.; 10, 14 fg.; 16, 2) oder Aelteste (2 Mos. 12, 21; 3 Mos. 4, 15) kennt. Da diese letztern jedoch nicht auch als Richter erscheinen, sondern ihnen die anderweitige Leitung und Vertretung des Volks obliegt (4 Mos. 2, 3 fg.; 4, 34; 7, 2 fg.; 17, 17; 34, 17 fg.), und auch sonst von dem Jahvisten neben ihnen vielfach Vorsteher (šoṭerim) und Richter genannt werden (Jos. 8, 33; 23, 2; 24, 1 vgl. Spr. 6, 7, wo die Aeltesten und Häupter sich wol blos dem Rang nach unterscheiden, die Richter und Vorsteher aber nur zweierlei Functionen derselben Personen bezeichnen; 5 Mos. 31, 28; 16, 18), so können wir als historischen Kern jener Berichte anerkennen, daß Mose aus der Aristokratie des Volks, welcher bisher die Leitung desselben obgelegen hatte (2 Mos. 5, 14 fg.), eine engere Auswahl angesehener und befähigter Männer traf, welchen außer der Vertretung und Leitung der Volksgemeinde auch die richterliche Function übertragen wurde. Die Gerichtssitzungen scheint Mose bei der Stiftshütte abgehalten zu haben (4 Mos. 27, 2 vgl. 2 Mos. 18, 19), wogegen über den Ort, wo die Sitzungen der niedern Instanzen stattfanden, nichts, und über die Zeit derselben nur bemerkt wird, daß sie zu jeder Zeit stattfinden sollten (2 Mos. 18, 22). Wie viel von den übrigen Bestimmungen, welche die ältesten Bestandtheile des Pentateuchs über die Gerichte enthalten, auf Mose zurückzuführen ist, läßt sich schwer ausmitteln, doch ist bei der Folgerichtigkeit, womit sich das hebr. Recht entwickelte, vorauszusetzen, daß auch diese der Grundlage nach von Mose herrühren. Die oberste Gerichtsinstanz sollte nach Mose auf den Hohenpriester übergehen, welcher als Sinnbild seiner Richterwürde die, wahrscheinlich von den Aegyptern entlehnten, symbolischen Figuren der Offenbarung und Wahrheit (urim und tummim) auf dem Brustschild trug (2 Mos. 28, 28 fg.; 4 Mos. 27, 21). In Criminalsachen wurde der Verdächtigte vorgeführt (2 Mos. 22, 7). Die Beweisführung geschah theils nach äußern Merkmalen (2 Mos. 22, 12), theils durch

Zeugen, deren bei Verbrechen mindestens zwei erforderlich waren (4 Mos. 35, 30). Ein Eid scheint von denselben nicht verlangt worden zu sein (3 Mos. 5, 1 handelt es sich nicht um Beeidigung, sondern um Verwünschung der Hehler). Wo keine Zeugen vorhanden waren, sollte der Eid der Betheiligten entscheiden (2 Mos. 22, 6 fg.). Dem Richter wird Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit zur strengen Pflicht gemacht, den Zeugen Wahrhaftigkeit eingeschärft (2 Mos. 23, 2 fg., 6. 8). Das Urtheil wurde bei Vergehen nach dem Grundsatz der Wiedervergeltung gefällt (2 Mos. 21, 23 fg.; 3 Mos. 24, 17 fg.), jedoch wol nur dann, wenn der Kläger darauf bestand, und, nach der Sitte des Orients, sogleich vollstreckt (4 Mos. 15, 36), die Todesstrafe vor den Augen der Gemeinde (a. a. O.). An Todtschlägern wird die Strafe von den nächsten Verwandten des Getödteten, den Bluträchern (Lösern des Blutes), vollzogen (2 Mos. 21, 12; 3 Mos. 24, 17; 4 Mos. 35, 16—21).

Die von Mose getroffenen Einrichtungen blieben auch nach der Ansiedelung der Israeliten in Palästina im allgemeinen bestehen, im einzelnen ist anzunehmen, daß dieselben unter den veränderten Verhältnissen Veränderungen erlitten, obgleich uns die nähern Nachrichten darüber fehlen. Als Mittel zur Entdeckung des Thäters wird jetzt auch das Los gebraucht (Jos. 7, 14). In der sogenannten Richterperiode, wo die strenge Verbindung der Stämme zu einem Volksganzen sich lockerte, und die Autorität des Hohenpriesters durch die Gründung eigener Cultusstätten seitens einzelner Stämme und durch die Einführung fremder Culte großen Eintrag erlitt, wird auch keine regelmäßige Rechtspflege vorhanden gewesen sein (Richt. 17, 6; 21, 25). Neben den durch das Erbrecht bestimmten Häuptern der Stämme und Geschlechter treten Männer und daneben sogar eine Frau (Debora) auf, welche durch Thatkraft und Rechtsklugheit Autorität gewinnen, und deren Rechtsspruch und Anführung sich das Volk und ohne Zweifel auch die Aristokratie unterordnet. Nach der erstern Function werden dieselben vorzugsweise „Richter" genannt (Richt. 3, 10; 4, 5; 5, 2. 7. 9 fg., 14 fg.; 10, 2 fg.; 11, 1—6. 12; 15, 20). Daß bei ihnen ebenso wenig wie bei den mosaischen Richtern an getrennte Justiz zu denken ist, sie vielmehr auch, abgesehen von der Anführung im Krieg, regierende Gewalt besaßen, geht aus Stellen wie Richt. 2, 17 vgl. 11, 11 hervor, daher in dem vielfach gebrauchten Ausdruck: „Er richtete Israel so und so viel Jahre" (Richt. 12, 7. 9. 11. 13; 15, 20; 16, 31), wol der wichtigste Theil ihrer Function für die ganze steht. Neben und unter ihnen fungiren die alten Vorsteher (Richt. 5, 9. 14), und sie scheinen es mitunter auch gewesen zu sein, welche in Zeiten der Noth das Auftreten der Richter veranlaßten, worauf diese dann von dem Volk zum Oberhaupt gewählt wurden (Richt. 11, 5 fg.). Nach dem Beispiel der Debora zu urtheilen, hielten die Richter das Gericht bei ihrer Wohnung ab (Richt. 5, 9. 14). Ob sie, wie die Vorsteher (Richt. 9, 14), zum Zeichen ihrer Würde einen Stab (Scepter) trugen, ist nicht ersichtlich. Ihre Gewalt hat sich übrigens bis auf Eli und Samuel niemals über das ganze Volk erstreckt, und der allgemeine Ausdruck: „Er richtete über Israel" (Richt. 12, 7. 9 fg.), ist daher mit Einschränkung zu verstehen. Zur Zeit steigender Verwirrung und Bedrängniß von außen wird das höchste Richteramt wieder mit dem Oberpriesteramt in der Person Eli's (s. d.) verbunden, und das Gericht wol an der Thür der Stiftshütte zu Silo abgehalten (1 Sam. 1, 9; 4, 18); dann aber kommt es an einen Propheten, Samuel (1 Sam. 3, 20 fg.), welcher seine Sitzungen an verschiedenen Orten des Landes abhält (1 Sam. 7, 15. 17). An seine Stelle treten später seine Söhne, aber da dieselben das Recht durch Bestechlichkeit beugen, so verlangen die Aeltesten, daß das höchste Richteramt, wie bei andern Nationen, einem König übertragen werde.

In der Folge erscheinen die Könige als oberste Richter. Ihre Sitzungen halten sie im Thor oder im Hof des königlichen Palastes (2 Sam. 15, 2 fg.). Außerdem wird bei Salomo eine eigene Gerichtshalle an seinem Palast erwähnt (1 Kön. 7, 7). Neben ihnen fungiren jedoch auch die Aeltesten des Volks als Richter und versammeln sich am Eingang des neuen Thors des Tempels (Jer. 26, 10 fg.). Zur Entdeckung des Schuldigen bediente man sich auch jetzt mitunter des Loses (1 Sam. 14, 40 fg. vgl. Spr. 16, 33; 18, 18). Die Strafe wird, wenn der König als Richter fungirt, durch seine Untergebenen vollstreckt (2 Sam. 1, 15; 1 Kön. 2, 25. 34. 46; 2 Kön. 10, 15). Nach der Erzählung der Chronik bestimmte David 6000 Leviten zu Vorstehern und Richtern (1 Chron. 23, 4 vgl. 26, 29), doch macht der Zusammenhang wahrscheinlich, daß ihre Competenz sich blos auf

ſtreitige Fälle bei den Leiſtungen des Volks für den Tempel bezog. Nach demſelben Buch ſtellte Joſaphat an allen feſten Städten Richter an und richtete in Jeruſalem einen oberſten Gerichtshof ein, welcher aus Leviten, Prieſtern und Aelteſten beſtand, denen, je nach dem Rechtsobject, bald der König, bald der Hoheprieſter präſidirte (2 Chron. 19, 5—11).

Die ſpätere Entwickelung des hebr. Gerichtsweſens lernen wir am beſten aus dem zweiten Geſetz kennen, deſſen Anordnungen gewiß im allgemeinen bereits beſtehenden Einrichtungen entſprechen. „Richter und Vorſteher", heißt es darin, „ſollſt du dir ſetzen in allen deinen Thoren (Orten), daß ſie das Volk richten mit gerechtem Gericht" (5 Moſ. 16, 18). Da der Verfaſſer an andern Stellen, wo er Beſtimmungen über die Rechtspflege gibt, die Aelteſten der Stadt als Richter nennt (5 Moſ. 19, 12; 21, 19 fg.; 22, 15 fg.), ſo iſt klar, daß auch er die Richter aus den Aelteſten genommen haben will, was wir (dem Ausdruck „ſetzen" entſprechend) wol dahin zu verſtehen haben, daß die Aelteſten, welche, wie die Prieſter, als Vertreter der Volksgemeinde erſcheinen (4 Moſ. 1, 16; 16, 2; 35, 12. 24 fg.; 5 Moſ. 31, 28 vgl. 30), dieſelben unter ſich, vielleicht mit Acclamation des Volks, erwählten. Zu ihnen ſollen dann auch Leviten als Rechtsverſtändige zugezogen werden (5 Moſ. 21, 5). Ueber dieſen Localgerichten ſteht das Obergericht in Jeruſalem, welches aus Leviten, Prieſtern, einem Oberrichter und dem Hohenprieſter, beide wol als Vorſitzende, gebildet iſt (5 Moſ. 17, 9—13 vgl. 19, 17) und die ſchweren Rechtsfälle zu entſcheiden hat (5 Moſ. 17, 8). Dieſe Einrichtungen entſprechen den von dem Chroniſten berichteten und ſind ſomit jedenfalls als thatſächlich anzuſehen. Das Gerichtsverfahren, der Sitz am Thor (5 Moſ. 21, 19; 22, 15), die mündliche Anklage (5 Moſ. 1, 16; 21, 20), die Vorforderung des Angeklagten (5 Moſ. 25, 8), die Beweisführung durch äußere Merkmale (5 Moſ. 22, 15) oder durch Ausſagen des Klägers (5 Moſ. 21, 18 fg.) oder der Zeugen (5 Moſ. 17, 6; 19, 15), die unverzügliche Vollſtreckung des Urtheils vor den Augen des Richters, bei Urtheilen auf Hinrichtung vor der Ortsgemeinde (5 Moſ. 25, 2 fg.; 22, 21), entſpricht dem bereits oben Angeführten. An Zuverläſſigkeit der Gerichte ſcheint es zu Zeiten des Verfalls und der Verwilderung ſehr gefehlt zu haben, da die Klagen über Parteilichkeit und falſches Zeugniß ſehr häufig ſind (Am. 5, 4—15; Jeſ. 10, 1 fg.; Micha 3, 11; Jer. 21, 22; 22, 3; 1 Sam. 8, 3; Spr. 6, 19; 12, 17; 18, 5).

In der Zeit des Exils und nach demſelben blieben, wie es ſcheint, trotz der fremden Oberhoheit die Aelteſtengerichte beſtehen. Auf die Verhältniſſe nach dem Exil könnte man die Ausſage des Joſephus („Alterthümer", IV, 8, 14) beziehen, daß nach dem moſaiſchen Recht die Ortsgerichte aus ſieben Männern (Aelteſten) beſtänden, denen zwei Leviten als Helfer (wol behufs der Geſetzesauslegung) beigegeben wären; allein dieſelbe ſtimmt nicht mit andern Angaben, nach welchen vielmehr die Localgerichte in großen Orten aus 23, in kleinen aus 3 Männern beſtanden hätten (Tract. Sanhedrin, I, 6). Da aber auch dieſe Angabe blos auf einer ſpitzfindigen Auslegung von Geſetzesſtellen zu beruhen ſcheint, ſo iſt eher zu vermuthen, daß die Zahl der Richter ſich nach der Größe der Localgemeinde gerichtet habe. Ueber dieſen Localgerichten ſtand in ſpäterer Zeit als oberſter Gerichtshof der Hohe Rath (Sanhedrin, Synedrium) in Jeruſalem, deſſen Urſprung nach den geſchichtlichen Spuren (2 Makk. 1, 10; 4, 44; 11, 27 vgl. 3 Makk. 1, 8 und Joſephus, „Alterthümer", XII, 3, 3; XIII, 5, 8) früheſtens nach der Mitte des 2. Jahrh. fällt (ſ. Synedrium). Da derſelbe die wichtigern Sachen entſchied, die entſcheidende Competenz zur Auslegung des moſaiſchen Geſetzes hatte, der Träger der neben dem geſchriebenen Geſetz herlaufenden mündlichen Tradition wurde und in ihm die bedeutendſten juriſtiſchen Capacitäten vereinigt waren, ſo verloren die Localgerichte an Anſehen und wurden mehr und mehr von dem Synedrium abhängig. Ihre Sitzungen ſcheinen dieſe Localgerichte an den Markttagen, wo die Landleute ihre Erzeugniſſe in die Städte brachten, am Montag und Donnerstag, gehalten zu haben. Ihnen fielen die kleinen Rechtsſachen, Erbvertheilungen, Familienſachen, Eheſtreitigkeiten zu. Neben ihnen hatten auch die Vorſtände der Synagogen eine Art Gerichtsbarkeit, verbunden mit dem Recht der Züchtigung und des Bannes (ſ. d.). Einen bedeutenden Einfluß auf die Rechtsentſcheidungen übten die Rabbinen aus, indem ihre Geſetzesauslegung faſt das Anſehen des Geſetzes ſelbſt genoß und die Grundlage einer juridiſchen Tradition bildete. In der Diaſpora haben dieſe Synagogengerichte ihre Entſcheidungen wol mitunter auch auf bürgerliche Angelegenheiten ausgedehnt, da die Synagoge dort mehr als im Mutterlande den Mittelpunkt des Volks-

lebens bildete, doch werden wenigstens bei den ägypt. Juden auch eigene Gerichte erwähnt (Sus. u. Dan. 5; Jud. 10, 7). Für ihre politischen Beziehungen werden die Juden in der Diaspora natürlich den Gerichten ihrer Oberherren unterworfen gewesen sein.

Ueber die Verhältnisse der Gerichte zur Zeit der Entstehung des Christenthums sind uns im N. T. nur zerstreute Notizen erhalten. Die Localgerichte erwähnt Jesus in Matth. 5, 22 vgl. 25 mit der Competenz des Urtheils über Leben und Tod, doch geht aus dem Ausspruch nicht hervor, ob diese Competenz auch zu seiner Zeit noch vorhanden war, da derselbe das frühern Generationen Gesagte im Auge hat (V. 21). Da vielmehr das Synedrium selbst diese Competenz verloren hatte, so ist dies auch für die Localgerichte vorauszusetzen. Ein Ortsrichter wird Luk. 18, 2 erwähnt. Von dem Synagogengericht ist Luk. 6, 22 die Rede, denn das „absondern" bezieht sich jedenfalls auf die Ausstoßung aus der Synagoge. Diese Ausstoßung, der Bann, wird auch bei dem vierten Evangelisten (Kap. 9, 22; 12, 42; 16, 2) erwähnt. Local- wie Synagogengerichte hatten jedenfalls nur eine beschränkte Competenz, und da es außerdem zweifelhaft ist, ob das Synedrium zur Zeit Jesu noch den Charakter eines von den Römern anerkannten Staatsgerichtshofs hatte oder ob es nicht vielmehr nur über religiöse Dinge urtheilte (Apg. 23, 29; 25, 9), ihm aber jedenfalls das Recht zur Aburtheilung schwerer, insbesondere auch politischer Verbrecher nicht mehr zustand, so wird sich ihre Competenz wol blos auf Civil- und Religionssachen bezogen haben. Die politische Gerichtsbarkeit wurde im Mutterlande von den röm. Statthaltern, Tetrarchen und Vicekönigen ausgeübt. So wird Jesus vor Pilatus, der sich, vielleicht zur Verhütung von Unruhen während des Festes, gerade in Jerusalem befand, verurtheilt. Das Verhör fand im Prätorium, dem officiellen Palast des Procurators, die Verurtheilung und die nachfolgende Geiselung (nach röm. Praxis, Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 11, 1) vor demselben, erstere von dem Richterstuhl aus (a. a. O., II, 9, 3), welcher nach dem vierten Evangelisten auf einem Mosaikboden (Lithostroton, hebr. Gabbatha) stand, statt (Mark. 15, 5 fg.; Joh. 18, 33 fg.; 19, 13 fg.). Das Verfahren war jedenfalls ohne strenge Rechtsformen; ein correctes Zeugenverhör findet nicht statt und das Urtheil ergeht ohne Rechtsgründe (Mark. 15, 6—15). Sonst hielt der Procurator die Gerichtssitzungen an seinem Wohnsitz in Cäsarea ab und war alsdann von einem Collegium, den Räthen oder Assessoren, umgeben (Apg. 25, 12 vgl. Sueton, Tiber., Kap. 33; Galba, Kap. 19). Dort findet auch die Anklage und das Verfahren gegen den Apostel Paulus statt (Apg. 23, 23. 30; 25, 6 fg.). Die Competenz dieses Gerichts war übrigens eine verschiedene, je nachdem der Angeklagte das röm. Bürgerrecht hatte oder nicht. So durfte der röm. Bürger erst dann gebunden und gegeiselt werden, wenn eine Untersuchung des Thatbestandes stattgefunden hatte (Apg. 22, 25. 29 vgl. Cicero, In Verr., V, 66), brauchte sich vor dem Synedrium nicht zu stellen (Apg. 25, 10) und konnte Appellation an den Kaiser einlegen (Apg. 25, 11 fg.).

Wenn die Christen sich auch in Betreff ihrer Beziehungen nach außen den jüdischen und heidnischen Gerichten unterwarfen, so sollte doch nach der Vorschrift Jesu innerhalb der Gemeinde selbst ein Gerichtsverfahren nach Art des jüdischen und heidnischen, welches auf dem Grundsatz der Wiedervergeltung basirt war, nicht stattfinden. Jede aus gehässiger Gesinnung hervorgebrachte kränkende Rede sollte des göttlichen Gerichts gewärtig sein (Matth. 5, 22); das gehässige, ungerechte und gewaltthätige Verhalten des Mitchristen (Bruders) sollte der Christ durch Sanftmuth, Nachgiebigkeit und Edelmuth zu überwinden suchen, statt das Vergeltungsrecht bei dem weltlichen Richter anzurufen (Matth. 5, 38—41); einer sollte dem andern, wenn dieser Reue über sein Verhalten empfände, vergeben (Luk. 17, 3 fg.). Bei vorkommenden Aergernissen seitens eines Mitchristen sollte der Christ denselben zurechtweisen, im Fall er nicht hören wollte, Zeugen hinzuziehen und bei anhaltender Hartnäckigkeit die Sache an die Gemeinde bringen, welche dann über das Vergehen zu urtheilen und den Sünder je nach Befund aus der Gemeinde auszuschließen hatte (Matth. 18, 15—18; das „an dir" in V. 15 ist nicht echt). Diese disciplinarische Gewalt wird dann später auf die Organe der Gemeinde, die Aeltesten (s. d.), übertragen (1 Thess. 5, 12—15). Bei Vergehungen, welche einen principiellen Abfall des Sünders von christl. Grundsätzen bekundeten und daher die Würde der Gemeinde verletzten, wurde die Ausschließung aus der Gemeinde verhängt (1 Kor. 5, 11 vgl. 6, 9 fg.). Neben dieser disciplinarischen Gerichtsbarkeit der Presbyterien scheinen für Civilstreitigkeiten in den Gemeinden auch Schiedsgerichte bestanden zu haben oder gelegentlich berufen worden zu sein; wenigstens läßt hier-

auf der Vorwurf schließen, den der Apostel den Korinthern macht, daß sie, statt vor Christen ihre Rechtshändel auszumachen, vor heidnischen Richtern Processe führten (1 Kor. 6, 1 fg.). Ob auch hierbei die Aeltesten fungirten, ist nicht ersichtlich. Ihr Vorbild hatten diese Einrichtungen wahrscheinlich an den Synagogen. Wittichen.

Geringe. Die biblische (insonderheit neutest.) Schätzung der Menschen hat das Eigenthümliche, daß sie von ihren äußern Vorzügen absieht und sie nach ihren innern, d. h. sittlichen Eigenschaften bemißt. Auch schon im A. T. sind die Armen (s. d.), Elenden, Niedrigen oder, nach Luther's Uebersetzung, die „Geringen" (Ps. 74, 21; Jes. 25, 4) als die Bevorzugten Gottes dargestellt, an welchen Gott sein ausdrückliches Wohlgefallen hat und denen seine Hülfe zur rechten Zeit in sichere Aussicht gestellt ist. Der hebr. Ausdruck dafür ist aniim (Gebeugte, Gedrückte), wobei an ungerechte Behandlung, insbesondere an Zurücksetzung und Verfolgung der so Bezeichneten wegen ihrer Treue gegen Jahve zu denken ist. Im alttest. Gesetz war geschrieben, daß der Richter zu Gunsten des Geringen ebenso wenig parteiisch verfahren solle als zu Gunsten des Vornehmen. Ueberhaupt wird den Mächtigen und ihren öffentlichen Dienern eingeschärft, den Geringen, welchen der Natur der Sache nach ein schwächerer Rechtsschutz und weniger wirksame Rechtsmittel als der vornehmern Klasse zur Seite standen, Recht zu schaffen und Rechtsnachtheile von ihnen abzuwenden (Ps. 82, 3 fg.; Spr. 14, 31), ja, es gehört zu den Attributen Jahve's, daß er die Geringen aus dem Staub aufrichtet (Ps. 113, 7). Ein sichtbares Wohlwollen gegen die Mitglieder der untern, von der Last und Sorge des Lebens am meisten beschwerten Klassen bildet einen Grundton der sittlichen Welt- und Lebensanschauung im A. T. Dies ist jedoch in einem noch viel höhern Grad im N. T. der Fall. Maria in dem bekannten, ihr fälschlich zugeschriebenen Lobgesang preist Gott, daß er seine Huld ihr, der geringen Magd, zugewendet, daß er ein Gott ist, der die Vornehmen erniedrigt und die Geringen erhöht (Luk. 1, 48 fg.). Aus den bescheidensten Verhältnissen, der Familie eines Zimmermanns, geht der Erlöser der Welt hervor, und er verwirft seinerseits ausdrücklich alles Trachten nach hohen Dingen, und findet das zuverlässigste Merkmal echter sittlicher Größe in der Selbstverleugnung und Selbsthingebung, der Dienst- und Opferwilligkeit gegen die Brüder (Mark. 10, 42 fg.; Matth. 23, 10 fg.). Auch der kleinste Liebesdienst, der einem „der Geringsten unter den Brüdern" geleistet wird, ist in den Augen Jesu groß genug, um den, von welchem er ausgegangen ist, für würdig des Bürgerrechts im Himmelreich zu erklären (Matth. 25, 40; 10, 42). Darum bezeichnet er seine Jünger und Freunde lediglich als die „Geringen" (mikroí, die Kleinen); denn es gehört zu ihrer Lebensaufgabe, in der Demuth (s. d.) zu bleiben (Matth. 10, 42; Luk. 17, 2; Matth. 18, 10, an welcher letztern Stelle unter den „Kleinen" nicht Kinder zu verstehen sind). Dieser Maßstab für die sittliche Werthschätzung der Menschen und Dinge findet im ganzen N. T. Anwendung, insbesondere im Jakobusbrief (Kap. 2, 2 fg.); aber auch Paulus drückt seine Befriedigung darüber aus, daß der Kern der Gemeinde zu Korinth meist aus Geringen bestand (1 Kor. 1, 26 fg.). Mit dieser Anschauung steht die Thatsache in Verbindung, daß auf die Treue „auch im Geringsten" von Jesus ein so großer Werth gelegt wird (Luk. 16, 10; 19, 17). Die strenge Gewissenhaftigkeit, wie sie Jesus fordert, ruht auf dem Grundgesetz, die Pflicht stets in möglichst vollkommener Weise zu erfüllen. Wer es in kleinen Dingen mit seinem Gewissen leicht nimmt, und sich damit tröstet, daß er es in wichtigern schwerer nehme, ist sittlich grundsatzlos, und folgt anstatt der strengen sittlichen Maxime lediglich den Erwägungen der Zweckmäßigkeit.

Schenkel.

Gerrener kommen in 2 Makk. 13, 24 in der Formel „von Ptolemais bis an die Gerrener" vor zur Bezeichnung der Südgrenze des paläst. (Küsten-)Gebiets, über welches der Makkabäer Judas vom syr. König zum Fürsten angeblich ernannt worden sein soll. Es ist daher nicht an die Bewohner eines von Chaldäern gegründeten Gerra (Gerrha) im Glücklichen Arabien unfern vom Persischen Meerbusen, die Gerräer, zu denken, welche einen starken Zwischenhandel trieben (Ptolemäus, VI, 7, 16; Strabo, XVI, 766; Plinius, VI, 32; XXXI, 39; Agatharchides bei Photius, Cod. 250; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" [Leipzig 1842—44], II, 758); noch weniger an die Bewohner des Gerrha, welches Ptolemäus (V, 15, 26) in Batanäa nachweist. Am natürlichsten denkt man wol an die Stadt Gerra, welche Strabo (XVI, 760 vgl. I, 50 und Ptolemäus, IV, 5, 11: Gerron) zwischen Rhinokorura und Pelusium, auf dem Wege vom „Berg

Kaſius" nach Peluſium, angibt, eine Oertlichkeit am weſtlichen Ende des Sirbonisſee, in welcher ſich etwa eine alte philiſt. Grenzſtadt erkennen, und in deren Benennung „Gerra" ſich der Name „Gerar" wiederfinden ließe, ſodaß alſo die äußerſte Südweſtgrenze und die im Norden (Nordweſten) des alten Philiſtäerlandes gleichmäßig als „Spitze" (Κέρας; ſ. Gerar) bezeichnet geweſen wäre.

Eine Beſtätigung dieſes zweiten Gerar im Südweſten würde Jakobus de Vitriaco (Gesta Dei per Francos [Hanau, 1611], S. 1070) liefern, ſofern er zwiſchen Pharamia (Farmâ) und Belbais, d. i. Peluſium, eine alte Stadt Laris namhaft macht, wie ja auch das bekannte Gerar geheißen. Vermuthlich aber liegt dieſer geographiſchen Mittheilung ein Irrthum, und jener Lesart „Gerrener" in 2 Makk. 13, 24 ein Fehler zu Grunde, und man hat dieſe Stelle, gemäß der analogen Formel in 1 Makk. 11, 59: „von der tyriſchen Leiter (einem hohen Berg, 100 Stadien nördlich von Ptolemais; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 10, 2) bis zu der Grenze Aegyptens" (d. i. der „Bach Aegyptens" bei der Stadt Rhinokorura, dem heutigen El-Ariſch, dem alten Gerar), zweifelsohne dahin zu verbeſſern: „von Ptolemais bis an die Gerarener" (d. i. die Bewohner von Gerar), wie denn auch dieſe Lesart noch in einer Handſchrift vorhanden iſt, und das ganze Paläſtina in ſeiner weiteſten Ausdehnung von Norden nach Süden wäre damit bezeichnet. Vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" (Leipzig 1845), §. 80; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1867), IV, 365; Stark, „Gaza und die philiſtäiſche Küſte" (Jena 1852), S. 463 fg. Kneucker.

Gerſom oder **Gerſon.** Gerſom (Geršom) wird als erſtgeborener Sohn Moſe's von Zippora, der Tochter des Jethro, des Prieſters von Midian (2 Moſ. 2, 22; 18, 3) bezeichnet; zugleich erſcheint aber in den Geſchlechtsregiſtern ein Gerſom als erſtgeborener Sohn Levi's und als Stammvater der einen der drei Hauptabtheilungen der Leviten (1 Chron. 6, 1. 2. 5. 28. 47. 56), der als ſolcher gewöhnlicher Gerſon (Geršon) genannt wird (2 Moſ. 6, 16. 17; 4 Moſ. 3, 17 fg.; 4, 22 fg.; 26, 57; Joſ. 21, 6. 27; 1 Chron. 5, 27; 23, 6. 7; 26, 21). Das levitiſche Prieſtergeſchlecht in Dan leitete ſeine Abſtammung von Gerſon, dem Sohn Moſe's ab (Richt. 18, 30 vgl. 17, 7), und wahrſcheinlich waren beide Namen urſprünglich einer und derſelbe (1 Chron. 23, 14 fg.; 26, 24). Graf.

Gerſte wurde im Alterthum und wird noch heute ſehr häufig im Orient und insbeſondere in Paläſtina gebaut (3 Moſ. 27, 16; 2 Chron. 2, 10; Ruth. 2, 17; 2 Sam. 14, 30; Jeſ. 28, 25; Jer. 41, 8), wo ſie ein vorzügliches Product war (5 Moſ. 8, 8 vgl. Joel 1, 11). Die Zeit der Ausſaat war bei den Hebräern im Herbſt, im Monat Marheſvan (Anfang November), die Reife im Monat Abib, ſpäter Niſan genannt (durchſchnittlich April, vgl. Joh. 4, 35; Ruth 1, 22; 2 Sam. 21, 9; Jud. 8, 2), wo mit der Darbringung der erſten reifen Gerſtenähren am Paſſahtag (am 16. Niſan) die Ernte geſetzlich eröffnet ward, indem früher nichts davon genoſſen werden ſollte (3 Moſ. 23, 10 fg.). Die Gerſte diente den Hebräern theils zum Viehfutter (1 Kön. 5, 8), theils zur Bereitung des Brotes für die Aermern (Richt. 7, 13; Ruth. 3, 17; 2 Kön. 4, 42; Joh. 6, 9. 13 vgl. Ez. 4, 9. 12; 13, 19; Joh. 6, 9. 13). Gerſtenbrot galt natürlich für geringer als das Gebäck von Weizen. Mit Beziehung auf die verhältnißmäßig geringere Werthgeltung der Gerſte hatte wol im Eiferopfer die des Ehebruchs verdächtige Frau ſtatt des Weizens $^1/_{10}$ Epha Gerſtenmehl darzubringen (4 Moſ. 5, 25), und ward das Gerſtenbrot in den Geſprächen der Midjaniter als Sinnbild der Iſraeliten zur Bezeichnung ihrer Geringfügigkeit gebraucht (Richt. 7, 13). Die Geringſchätzung der Gerſte iſt auch Hoſ. 3, 2 angedeutet, wo der Prophet für ein buhleriſches, ehebrecheriſches Weib 15 Silberſekel und $1^1/_2$ Homer Gerſte, alſo nicht Weizen, gibt, ſodaß ſie mit einer Sklavin auf gleiche Linie geſtellt wird, deren Durchſchnittspreis auf 30 Silberſekel angeſchlagen iſt (2 Moſ. 21, 32), wenn 1 Epha Gerſte zu 1 Sekel angenommen wird ($1^1/_2$ Homer = 15 Epha), während eine Freie (5 Moſ. 22, 29) durchſchnittlich auf mindeſtens 50 Sekel geſchätzt iſt. Auch bei den Römern, bei denen Gerſte meiſt verfüttert, aber auch zu Brot verbacken ward, galt Gerſtenbrot zwar für geſund, aber doch für geringere Nahrung, daher Marcellus den Cohorten, die ihre Fahne verloren hatten, zur Strafe Gerſte reichen ließ. Aus Gerſte bereitete man auch ein berauſchendes Getränk, wie aus den rabbiniſchen Andeutungen hervorzugehen ſcheint, wonach unter dem Ausdruck Sekar im A. T. (3 Moſ. 10, 9; 4 Moſ. 6, 3; 5 Moſ. 29, 5; Richt. 13, 4 fg.; 1 Sam. 1, 15; Spr. 20, 1; 31, 4. 6 fg.), außer andern künſtlichen Getränken, auch eine Art Bier, aus Gerſte bereitet, zu verſtehen ſein dürfte. Dies kann

nicht unglaublich erſcheinen, da auch die Aegypter ſchon 1200 Jahre vor der chriſtl. Zeitrechnung einen Gerſtenabſud, Zythum genannt, bereitet haben ſollen, die Kreter ein Getränk, Kurmi oder Korma, aus Gerſte oder Weizen kannten, zuweilen mit einem Honigzuſatz, in letzterm Fall dem Meth der Deutſchen entſprechend. In Gallien war das Gerſten- oder Weizengetränk Cereviſia oder Cerviſia zu Hauſe, woher auch die Römer den Namen entlehnten. Roskoff.

Geruch. Der phantaſievolle Orientale, der jedem Ding ein menſchenähnliches Leben verleiht, leitet den Geruch auf ein Wehen, Hauchen, Athmen als Zeugniß des unſichtbaren Lebens zurück, daher auch die Wörter, womit der Hebräer riechen, duften bezeichnet, urſprünglich ſoviel als athmen, hauchen bedeuten, und die Begriffe Seele, Athem, Hauch und Geruch im Hebräiſchen mit ein und demſelben Wort ausgedrückt werden. Jeder Wohlgeruch iſt ein wohlthuendes Aufregungsmittel des Lebens, und da man nur an dem gern riecht, was angenehm iſt, ſo erklärt es ſich, daß die hebr. Redensart: „Gefallen haben an einem Geruch" (2 Moſ. 30, 28), die Bedeutung: überhaupt Gefallen haben (Jeſ. 11, 3) hatte. Ebenſo klar iſt das Bibliſche: „ein ſüßer Geruch dem Herrn" (2 Moſ. 29, 18. 25; 3 Moſ. 1, 9; 2, 2; 3, 5. 16; 4, 31; 6, 15; 17, 6; Sir. 35, 8; Eph. 5, 2; Phil. 4, 18 fg.). Es lag auch ſehr nahe, das Räuchern als Symbol des Gebets des Gläubigen zu betrachten, das angenehm iſt vor dem Herrn, daher Pſ. 141, 2 das Gebet geradezu Weihrauch heißt, und Offb. 5, 8 die Schalen voll angezündeten Weihrauchs die Gebete der Gläubigen bedeuten (vgl. Offb. 8, 3 fg.). Roskoff.

Geſang, ſ. Gottesdienſt und Muſik.

Geſchenke. Das Schenken entſpringt aus dem Streben, das Gefühl der Gemeinſchaft auszudrücken. Durch die Hingebung ſeines Beſitzes, in welchem der Wille des Beſitzers liegt, opfert dieſer gleichſam einen Theil ſeiner ſelbſt, ſucht der Schenkende das Gefühl der Einheit mit dem Beſchenkten darzulegen oder dieſen mit ſich einheitlich zu ſtimmen. So kann ein Geſchenk die Bedeutung der Anerkennung und Ehrenbezeigung erhalten. Es kann ſowol Gunſt bezeigen als auch das Verlangen nach Begünſtigung an den Tag legen. Geſchenke ſind im Morgenlande ſeit den älteſten Zeiten üblich im Sinn der Ehrenbezeigung, vorzüglich Höhern gegenüber, deren Gönnerſchaft man dadurch erwerben will. Bekanntlich iſt dieſer Gebrauch im Orient zum läſtigſten Misbrauch geworden, indem Geſchenke, namentlich von Beamten, in amtlicher Stellung gefordert, und infolge deſſen die Sitte, Höhern Geſchenke zu machen, zu Erpreſſungen benutzt wird. Im Morgenlande gilt es für unhöflich, ohne Geſchenke einen Beſuch zu machen, und der Vornehme betrachtet ſie als einen ſeinem Rang ſchuldigen Tribut, deſſen Unterlaſſung er als gröbſte Ehrenverletzung betrachtet. Es wird aber auch jedes Geſchenk von dem angeſehenſten Mann angenommen, ſelbſt wenn es nur aus einer Anzahl von Rettichen oder einigem Zuckerwerk beſteht, wie Reiſende erzählen, da die Ablehnung als ein Zeichen des Miswollens und der Ungunſt gilt.

Auch in der Bibel finden wir den Gebrauch, durch Geſchenke Ergebenheit zu beurkunden und zugleich Gunſt zu erlangen. In dieſem Sinne ſucht Jakob ſeinen Bruder Eſau ſich günſtig zu ſtimmen (1 Moſ. 32, 13), ſeinem hochgeſtellten Sohn Joſeph ſeine Huldigung darzubringen (1 Moſ. 43, 11), der Vater David's ſeinem Sohn bei Saul einen freundlichen Empfang zu verſchaffen (1 Sam. 16, 28), die Gemahlin Jerobeam's bei dem Propheten Ahia einen günſtigen Ausſpruch zu erlangen (1 Kön. 14, 2 fg.); Abigail widmet in zarter Weiſe die Geſchenke nicht dem David, ſondern ſeinen Leuten (1 Sam. 25, 18. 27); Abraham läßt das vom König von Sodom ihm beſtimmte Geſchenk ſeiner Mannſchaft zukommen (1 Moſ. 14, 24). Manche Gaben, die als pflichtmäßig gefordert werden, erſcheinen als Geſchenke, ſo das Geld, das König Aſa dem ſyr. König Benhadad überſendet, um dieſen zu einem Bündniß gegen Baëſa zu beſtimmen (1 Kön. 15, 19); ebenſo die Summe, um die ſich Ahas die aſſyr. Hülfe Tiglat Pileſar's gegen Rezin von Syrien erkaufte (2 Kön. 16, 8).

Das rein menſchliche Bedürfniß, an Freudentagen andere durch Geſchenke zur Mitfreude aufzumuntern, kommt auch in der Bibel zum Ausdruck (Eſth. 9, 19. 22; Neh. 8, 10; Offb. 11, 10).

Die Gewohnheit, höher Geſtellten, namentlich Fürſten, Geſchenke darzubringen (Richt. 3, 15; 1 Sam. 10, 23; 2 Chron. 17, 5. 11; Hoſ. 10, 6; Pſ. 45, 13), wurde ſo ſtändig, daß ſolche Geſchenke die Bedeutung der Freiwilligkeit einbüßten und zu geforderten Abgaben wurden, die zu den regelmäßigen Einkünften der hebr. Könige zählten, daher auch der

ſchuldige Tribut, den gewalthabende Herrſcher abhängigen Ländern feſtſetzten, unter dem Titel „Geſchenk“ (Minha) eingetrieben wurde (2 Sam. 8, 2. 6; 1 Kön. 5, 1; 2 Kön. 17, 4; 2 Chron. 26, 8; Pſ. 72, 10). Mit demſelben Wort Minha, das ſowol „Geſchenk“ überhaupt bedeutet (1 Moſ. 32, 14. 19. 21; 33, 10; 43, 11. 15. 26; 2 Kön. 8, 8 fg.), als auch nach den früher angezogenen Stellen für den Tribut unterjochter Völker und für pflichtmäßige Abgaben gebraucht wird, bezeichnet der Hebräer auch das Gott dargebrachte Opfer (Jeſ. 1, 13; 1 Chron. 16, 29), insbeſondere das unblutige (3 Moſ. 2, 1 fg.; 6, 7 fg.; 7, 9. 10; 14, 10. 20; 1 Sam. 26, 19) ſowie auch eine den Götzen geſpendete Opfergabe (Jeſ. 57, 6; 66, 3). Dona wurden auch von den Römern den Göttern gegeben, um deren Gunſt zu erwerben.

Die Geſchenke waren nach den Vermögensumſtänden des Gebers theils ſehr beträchtlich (2 Kön. 8, 9 vgl. Richt. 16, 5), theils von geringerm Werth (1 Sam. 9, 8; 16, 20). Sie beſtanden in Geld (1 Sam. 9, 8; 2 Sam. 18, 11; 2 Kön. 5, 5; Hiob 42, 11), in Gewändern, in Waffen und Schmuck (Richt. 14, 12 fg.; 1 Kön. 10, 25; 2 Kön. 5, 5; 2 Sam. 18, 11; Hiob 42, 11), in Früchten, Vieh und Nahrungsmitteln (1 Moſ. 24, 53; 32, 13 fg.; 43, 11; 1 Sam. 16, 20; 2 Chron. 17, 5. 11; 1 Kön. 4, 21; 10, 25; 14, 3; 2 Kön. 4, 42). — Wenn Hochgeſtellte an Niedere Geſchenke verleihen, ſo gelten dieſelben als Auszeichnung. In dieſem Sinn beſchenkt Joſeph ſeine Brüder (1 Moſ. 45, 22), Naeman den Gehaſi (2 Kön. 5, 22), Belſazar den Daniel (Dan. 5, 16. 29), der perſ. König Ahasverus den Mardochai (Eſth. 8, 15). — Könige machten ſich Geſchenke, wenn ſie Bündniſſe miteinander eingehen wollten (1 Kön. 15, 19; 2 Kön. 16, 8; 20, 12; Jeſ. 39, 1). — Nach der Vorliebe des Morgenländers für umfaſſende Ceremonien war auch die Uebergabe der Geſchenke mit feierlichem Gepränge verbunden (Richt. 3, 18; 2 Kön. 8, 9). — Man gebrauchte zur Ueberbringung Menſchen oder Laſtthiere in möglichſt großer Zahl, um den Aufzug recht anſehnlich zu machen, wie es auf den perſepolitaniſchen Ruinen zu ſehen iſt, und auch die Reiſeberichte beſtätigen.

Den Gebrauch, Geſchenke zu geben, finden wir auch anderwärts im Alterthum, namentlich bei feierlichen Gaſtmählern an die Gäſte. So gab Lyſimachus, als er den Tyrannen Hunnerus und noch 13 Perſer bewirthete, jedem ſeiner Gäſte nach der Tafel einen ſilbernen, vier Minen ſchweren Becher; als Alexander zu Suſa ſein Beilager beging, beſchenkte er jeden ſeiner 9000 Gäſte mit einem goldenen Trinkgefäß. Bei den Römern waren Geſchenke in frühern Zeiten ſelten, deſto häufiger aber, nachdem der Luxus geſtiegen war. Clienten und Freigelaſſene gaben ihren Patronen Geſchenke, Sklaven ihren Herren, Bürger den Kaiſern und Magiſtraten, Verwandte und Freunde beſchenkten ſich untereinander bei verſchiedenen Gelegenheiten. Geſchenke, die an den Calenden des Januarius verliehen wurden, hießen Strenä; Apophoreta reichten ſich Freunde an feſtlichen Tagen, beſonders an den Saturnalien; ſie bekamen die Gäſte bei öffentlichen Gaſtmählern mit nach Hauſe. Das 14. Buch Martial's, „Apophoreta“ betitelt, enthält 221 Epigramme zur Begleitung kleiner Geſchenke, die er Freunden überſandte. Xenia waren Geſchenke, die bei Mahlzeiten den Gäſten verabfolgt wurden. Das 13. Buch Martial's mit der Aufſchrift „Xenia“ enthält ein Verzeichniß ſolcher Sachen mit paſſenden Diſtichen und der Dichter ſchrieb ſolche Deviſen zum Verkauf.

Obſchon die hebr. Lebensklugheit Geſchenke zu geben billigt, ja empfiehlt (Spr. 18, 16; 19, 16; 21, 14), ſo werden dieſe doch, vom Standpunkt des Rechts und Geſetzes, Richtern oder Zeugen zu verleihen verboten, um die Rechtspflege nicht zu gefährden (2 Moſ. 23, 8; 5 Moſ. 27, 25; 1 Sam. 12, 3; Pſ. 15, 5; Spr. 15, 27; Jeſ. 33, 15). Daß jenes Verbot nicht immer beachtet worden ſei, beweiſen die Klagen, die über Verderbniß durch ungerechte Geſchenke, d. h. zur Beſtechung, in der Bibel nicht ſelten laut werden (Hiob 15, 34; Pſ. 26, 10; Spr. 17, 23; 18, 16; Jeſ. 1, 23; 5, 23; Ez. 22, 12; Mich. 3, 11), und wenn wir Stellen begegnen, wie Jeſ. 10, 1 fg.; Jer. 22, 3; Am. 5, 12; 6, 12; Mich. 8, 11; 7, 3; Spr. 18, 5; 24, 23, ſo muß der Verdacht aufſteigen, daß die Beſtechlichkeit der Richter unter den Hebräern zur Zeit der Propheten eben nicht ungewöhnlich geweſen ſei.

Roskoff.

Geſchichtskunde bei den Iſraeliten. Alle geſchichtliche Kunde geht ſchließlich auf mündliche Tradition zurück; aller Geſchichtſchreibung geht vorauf die Sage. Wie bei allen übrigen Völkern, ſo finden wir dies auch bei den Hebräern. Lange noch ehe die Hebräer den Schriftgebrauch kannten, war ſchon die Sage thätig, die Erinnerungen der Vorzeit

zuſammenzuſtellen und feſtzuhalten. Von Geſchlecht zu Geſchlecht, von Jahrhundert zu Jahrhundert pflanzte ſich ſo der Erzählungsſtoff fort, ehe er ſchriftlich fixirt ward. Das Mittel, durch welches dies bewerkſtelligt wurde, war ausſchließlich oder wenigſtens überwiegend das Gedächtniß. Es iſt bekannt, wie dieſes bei des Schriftgebrauchs entbehrenden Völkern einen hohen Grad der Treue hat. Auch bei den Hebräern iſt dies anzunehmen. Dazu kam, wie bei andern Völkern, ſo namentlich auch bei ihnen, der Erinnerung mancherlei zu Hülfe. Nicht ſelten knüpfte ſich dieſelbe an ſichtbare Denkmäler an, welche eine Reihe von Geſchlechtern überdauern: an Altäre, Bauwerke, Denkſteine in eigentlichem Sinn des Wortes. Dahin gehört der Stein, den Jakob bei Bethel errichtet (1 Moſ. 28, 22); nicht minder der Grenzſtein, den Jakob und Laban auf dem Gebirge Gilead aufſtellen (1 Moſ. 31, 45 fg.); weiter ſolche Denkmäler, wie ſie Samuel, Saul und David errichten zur Erinnerung an Siege, erfochten über Feinde Iſraels (1 Sam. 7, 12; 15, 12; 2 Sam. 8, 13 u. ſ. w.). Zur Unterſtützung des Gedächtniſſes dienen nicht minder Namen, Eigennamen von Perſonen und Oertern, welche die Sage, ihren Sinn ausdeutend, oft mit Recht, oft aber auch mit Unrecht, mit beſtimmten Ereigniſſen in Verbindung bringt (1 Moſ. 11, 9; 16, 11; 21, 31; 22, 14; 35, 7. 8. 15; 2 Moſ. 2, 10 u. ſ. w.); ferner im Volk in Aufnahme gekommene Inſtitutionen politiſcher, religiöſer und anderer Art, etwa ein jährlich wiederkehrendes Feſt, wie das Paſſah (2 Moſ. 12 fg.). Auch an geſchichtliche Ereigniſſe anknüpfende Sprichwörter (1 Sam. 10, 11; vgl. 19, 14) können ſo dem Gedächtniß zu Hülfe kommen. Ganz beſonders endlich gilt dies vom Lied, inſonderheit dem hiſtoriſchen, das irgendeinem bedeutſamen Ereigniß ſeinen Urſprung verdankt, und das, indem es kraft ſeiner anmuthigen Form und, weil leicht behältlich, von Generation zu Generation ſich fortpflanzt, zugleich den nachwachſenden Geſchlechtern die Kunde bringt von dem in ihm verherrlichten Ereigniß. Im A. T. ſind uns ſolche hiſtoriſche Lieder erhalten, z. B. 2 Moſ. 15 (Paſſahlied); 4 Moſ. 21 (verſchiedene Lieder der Art); Richt. 5 (Deboralied); 2 Sam. 1, 18 fg. (David's Elegie auf den Tod Saul's und Jonathan's); auch ſolche kleinere dichteriſche Ausſprüche wie 1 Sam. 18, 7 (Verherrlichung David's durch den Siegesgeſang der Weiber); Joſ. 10, 12 (über das Stillſtehen der Sonne zu Gibeon, laut Joſ. 23, 14 aus einer dichteriſchen Anthologie, genannt das „Buch des Redlichen", genommen) gehören hierher. Das Verhältniß eines ſolchen Liedes zu der auf ſeinen Inhalt ſich beziehenden Tradition erhellt recht deutlich auch aus dem kleinen Lamechlied (1 Moſ. 4, 23 fg.), wenn man daſſelbe mit der Erzählung vergleicht, in welche es ſich jetzt eingefügt findet (ſ. meine „Studien zur Kritik und Erklärung der bibliſchen Urgeſchichte" [Zürich 1863], S. 128). Allein trotz alledem bedarf es doch wieder keiner weitläufigen Auseinanderſetzung, um zu zeigen, daß ein in der angegebenen Weiſe geſtütztes Gedächtniß immer nur ein höchſt unzuverläſſiges Mittel iſt, über Jahrhunderte hinaus ſpätern Nachkommen die Kunde von etwas zu bringen. Ein jeder weiß, wie ſelbſt an Thatſachen anknüpfende Traditionen im Munde des Volks mit der Zeit der Wandlung und Umgeſtaltung ausgeſetzt ſind. Solange eine Tradition nicht durch die Schrift fixirt, für den Ueberliefernden gleichſam objectivirt iſt, ſind der Ueberliefernde und der überlieferte Stoff noch mehr oder weniger ineinander, Subject und Object noch nicht völlig geſchieden: unwillkürlich wird das Object ein Gegenſtand der wandelnden und umbildenden Thätigkeit des Subjects; die Sage iſt, ſolange ſie nicht durch die Schrift fixirt iſt, in ſteter Wandlung und Umbildung begriffen. Die Sage verkürzt und malt aus, differentiirt Einheitliches und verſchmilzt Heterogenes, trennt chronologiſch Zuſammengehöriges und bringt zeitlich weit Auseinanderliegendes in die möglichſt nahe Beziehung; inſonderheit eignet der Sage die Tendenz, zu individualiſiren und zu perſonificiren. Einige Beiſpiele mögen das Geſagte erläutern. Es kann als ausgemacht gelten, daß dem Zug der Iſraeliten nach Aegypten, repräſentirt durch den Zug Jakob's und ſeiner Söhne nach dem Nilland, eine Reihe von Wanderungen der therachitiſchen Völkerſchicht von Oſt nach Weſt voraufgegangen iſt. Auch die Sage berichtet uns von ſolchen Wanderungen, ſchaut dieſelben aber an unter dem Bild einer Wanderung einzelner, zum Theil ſelbſt ganz geſchichtlicher, Perſönlichkeiten, welche dem Kreis dieſer therachitiſchen Völkerſchicht angehörten. Die Geſchichte der letztern zieht ſich ſo zuſammen in eine Geſchichte Therach's und ſeiner Söhne; die Wanderungen des abrahamitiſchen Zweigs dieſer Völkerfamilie werden zur Wanderung Abraham's und ſeiner Angehörigen. Ein zweites Beiſpiel liefert der Zug Jakob's und ſeiner Söhne nach Aegypten. An der Geſchichtlichkeit, wie Jakob's ſo Joſeph's (beides nicht perſonificirte

Stammesnamen), iſt nicht zu zweifeln. Die durch ihre Tendenz zum Concreten und Individuellen ſich charakteriſirende Volksſage knüpft nun aber an dieſe Perſönlichkeiten ſofort die großen Volksbewegungen, welche die Einwanderung der Hebräer in Aegypten zur Folge hatten. Dieſe Wanderungen des hebr. Volks und ſeiner Stämme werden zu Wanderungen Jakob's und ſeiner Söhne; und was vielleicht das Reſultat jahrhundertelanger Bewegungen war, erſcheint vielmehr als das Ergebniß weniger Jahre. Wie dieſelbe Sage nicht ſelten Einheitliches trennt und auseinanderlegt, zeigt wiederum die Patriarchengeſchichte. Wird 1 Moſ. 12, 18 fg. erzählt, wie Abraham auf ſeinem Zug nach Aegypten ſein Weib für ſeine Schweſter ausgegeben habe, ſo wird 1 Moſ. 26 genau daſſelbe von Iſaak und zwar von demſelben Verfaſſer erzählt; und 1 Moſ. 20 berichtet ein anderer Erzähler genau das Gleiche von Abraham während ſeines Aufenthalts bei dem Philiſterkönig Abimelech. Es bedarf keiner ausdrücklichen Bemerkung, daß wir hier nur die drei verſchiedenen Geſtaltungen einer und derſelben urſprünglichen Tradition haben. Eigenthümlich iſt namentlich auch der hebr. Sage die Tendenz, eine Mehrzahl von Perſonen, Dingen, Jahren u. ſ. w. zu beſtimmten Gruppen von 3, 7, 10, 12, 40, 70 Perſonen u. ſ. w. ſich zuſammenſchließen zu laſſen, ein Streben, welches offenbar mit dem Wunſch zuſammenhängt, dadurch dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen. So läßt der jahviſtiſche Erzähler der bibliſchen Urgeſchichte die Sintflut verlaufen nach Zeitabſchnitten von 7 und von 40 Tagen, wobei er gewiß einer eigenthümlichen Tradition folgte (ſ. meine „Studien", S. 154); ſo zählt die eine Tradition von Adam bis Noah (excl.) ſieben Generationen, die andere zehn (ſ. meine „Studien", S. 178 fg.), ſo ſind die Iſraeliten gerade 40 Jahre in der Wüſte (2 Moſ. 16, 35; 4 Moſ. 14, 33; 5 Moſ. 29, 5); Moſe gerade 40 Tage und 40 Nächte auf dem Sinai (2 Moſ. 24, 18; 5 Moſ. 9, 9); ſo regieren David und Salomo ein jeder 40 Jahre (2 Sam. 5, 4; 1 Kön. 11, 42); ſo ſind es gleicherweiſe 40 Jahre, daß Iſrael vor ſeinen Feinden Ruhe hat (Richt. 3, 11; 5, 31), und daß es das philiſtäiſche Joch zu tragen hat (Richt. 13, 1; vgl. noch 1 Sam. 4, 18; 17, 16); ſo ſind es weiter gerade 70 Seelen, die mit Jakob nach Aegypten ziehen (1 Moſ. 46, 27; 2 Moſ. 1, 5); ſo ſind es 12 Söhne, die dem Ismael verheißen und geboren werden (1 Moſ. 17, 20; 25, 13); ſo hat Nahor gerade 12 Söhne (1 Moſ. 22, 20 fg.); ſo werden endlich conſtant 12 Stämme Iſraels gezählt (1 Moſ. 49, 28), obgleich, um im einzelnen dieſe Zahl herauszubekommen, entweder die beiden Stämme Ephraim und Manaſſe als ein Stamm zuſammengefaßt werden (1 Moſ. 49, 22—26; vgl. dagegen 5 Moſ. 33, 17), oder aber einer der übrigen Stämme (5 Moſ. 33 der Stamm Simeon; Offb. 7, 5 fg. der Stamm Dan) übergangen werden muß.

Dies das eigenthümliche Leben und Weſen der noch nicht durch die Schrift fixirten Sage, deren hervorragender Zug alſo derjenige der Wandelbarkeit iſt. Aber ſelbſt im Moment der Aufzeichnung der Tradition erfährt dieſelbe nicht ſelten noch, und zwar gemäß der Eigenthümlichkeit des Aufzeichnenden, eine größere oder geringere Umgeſtaltung. Das erhellt, wenn wir ſolche inhaltlich ſchließlich ganz identiſche, aber von verſchiedenen Erzählern herrührende Abſchnitte, wie 1 Moſ. 6, 5—8 und 9—12; 6, 13—22 und 7, 1—5; 8, 20—22 und 9, 8—17; 16, 3. 15. 16 und 16, 1—2. 4—14; 21, 1—5 und 21, 6 fg.; 24 und 25, 19. 20; auch 12, 10—20 ſowie 26 und 20 oder 4, 1—24 und 5 miteinander vergleichen, wo wir durchweg den verſchiedenen Berichten die Eigenthümlichkeit des jedesmaligen Erzählers auf das unverkennbarſte aufgeprägt finden, beziehungsweiſe den Sagenſtoff gemäß individueller Anſchauungs- und Auffaſſungsweiſe behandelt und umgeſtaltet ſehen.

Weſentlich anders wird dies, liegt dieſer Stoff einmal ſchriftlich fixirt vor. Jetzt ſteht der Berichterſtatter einem objectiv Gegebenen gegenüber, an dem zu ändern er Bedenken trägt. Daher die ſeltſame Erſcheinung, daß, ſo frei die Sage, d. i. die mündliche Tradition, mit dem noch nicht ſchriftlich fixirten Stoff ſchaltete, ſo frei ſelbſt noch der ſie ſchriftlich concipirende Schriftſteller mit dem Sagenſtoff verfuhr, ebenſo ängſtlich der ſpätere Geſchichtſchreiber den Wortlaut der ſchriftlich gemachten Sage beibehält. Beweis dafür iſt die Treue oder beſſer die Wörtlichkeit, mit der der Verfaſſer der vier erſten Bücher des Pentateuchs ſeine den verſchiedenen Erzählern entlehnten Abſchnitte aufnahm (ſ. Pentateuch); dieſe auch da aufnahm, wo der Widerſtreit der verſchiedenen Berichte offen zu Tage liegt. Beweis dafür ſind die geſchichtlichen Bücher von Joſua bis zum Schluß der Königsbücher, bei denen es kraft dieſer Eigenthümlichkeit eben möglich iſt, die verſchiedenen Berichte, überhaupt die verſchiedenen Beſtandtheile derſelben, wie beim Pen-

tateuch aufzuzeigen und auszuſondern; Beweis dafür iſt bis zu einem gewiſſen Grad ſelbſt noch der Chroniker, ſofern er eine ganze Reihe von Abſchnitten wörtlich den Samuelis- und Königsbüchern, ſowie andern hebr. Geſchichtswerken entnommen hat. Aenderungen des vorgefundenen Wortlauts erlaubt ſich z. B. der Verfaſſer der vier erſten Bücher Moſe in den aufgenommenen Berichten nur ſelten und lediglich, wenn der Widerſtreit der Berichte bez. der Tradition zu klar am Tage lag, wie z. B. 1 Moſ. 7, 8 (ſ. meine „Studien", S. 138) oder 1 Moſ. 35, 9, wo er ein „wieder" einſchiebt u. ſ. w.; wie er denn zu gleichem Zweck auch wol den Widerſpruch beſeitigende Zwiſchenbemerkungen zwiſchen den verſchiedenen Berichten einfügt, ſo 1 Moſ. 4, 25 fg. (vgl. dazu meine „Studien", S. 132).

Wir ſind unvermerkt an dem Punkt angelangt, wo die Sage aufhört und die Geſchichte beginnt. Wodurch nun unterſcheiden ſich „Sage" und „Geſchichte"? — Zunächſt, mehr äußerlich, dadurch, daß die Sage vorzugsweiſe auf dem Wege mündlicher Tradition, die Geſchichte durch das Medium der Schrift ſich von Geſchlecht zu Geſchlecht fortpflanzt. Dieſe Unterſchiedsbeſtimmung iſt aber freilich nur eine ſehr relative, da, wie wir geſehen, auch Sagen niedergeſchrieben und ſo der Nachwelt überliefert werden können. Es wird alſo noch ein anderes hinzugenommen werden müſſen. Dieſes zweite iſt das kritiſche Geſchäft, von dem bei der Sage keine Rede iſt oder wenigſtens nur in einem ſehr untergeordneten Grade. Die Sage kümmert ſich nicht in erſter Linie darum, ob eine Tradition wahr oder falſch, dem hiſtoriſchen Hergang vollkommen entſprechend ſei oder nicht, es ſind andere Rückſichten gemüthlicher, äſthetiſcher, ſocial-politiſcher Art, welche bei ihr den Ausſchlag geben. Um chronologiſche Genauigkeit iſt es ihr mitnichten zu thun; Anachronismen machen ihr wenig Sorge. Anders der Geſchichtſchreiber. Was er erzählt, will er als objectiv wahr berichten. Demgemäß erzählt er nur nach irgendwie angeſtellter Prüfung, ſchlechthin Widerſprechendes vermag er nicht aufzunehmen; er wird entweder den einen Bericht als den zuverläſſigern bevorzugen, den andern verwerfen, oder aber er wird beſtrebt ſein, von ſich aus etwaige Widerſprüche zu beſeitigen. Weiter chronologiſch Differentes auch in der Darſtellung auseinanderzuhalten, wird ein Hauptſtreben des Geſchichtſchreibers ſein, und wie ſelbſt bei ſagenhaften Partien z. B. auch ein hebr. Geſchichtſchreiber die zeitlichen Unterſchiede zu beobachten und herauszuſtellen beſtrebt iſt, zeigt deutlich der annaliſtiſche Erzähler der bibliſchen Urgeſchichte, der ſogenannte Elohiſt (ſ. meine „Studien", S. 165, 166). Dieſem verſchiedenen Grundcharakter gemäß geſtaltet ſich auch die Darſtellungsweiſe verſchieden. Die Sage appellirt vorzugsweiſe an das Gemüth, an die Phantaſie, der Geſchichtſchreiber vorwiegend an den Verſtand und den Willen. Die Sage will unterhalten, erfreuen, erbauen; der Geſchichtſchreiber überzeugen, in gewiſſer Weiſe belehren, aber auch erheben und zum Edlen und Guten entflammen. Demgemäß erzählt die Sage friſch, anmuthig, breit ausmalend, nicht ſelten vom Dichter den Pinſel entlehnend; der Geſchichtſchreiber einfach, klar, ernſt, weſentlich ſchmucklos, doch nicht ohne Würde und nicht ohne eine gewiſſe Wärme. Je mehr ſich der Geſchichtſchreiber dieſer objectiven Ruhe begibt, je mehr er ſeinen ſubjectiven Anſchauungen auf die hiſtoriſche Darſtellung Einfluß verſtattet, wie im Gegenſatz zum annaliſtiſchen Erzähler der bibliſchen Urgeſchichte z. B. der prophetiſche oder jahviſtiſche Erzähler, um ſo mehr nähert ſich ſeine Geſchichtsdarſtellung derjenigen der Sage.

Haben wir im Vorhergehenden den Unterſchied zwiſchen Sage und Geſchichte zu zeichnen geſucht, ſo tritt nunmehr an uns die Frage heran: von wann datirt überhaupt hebr Geſchichtſchreibung, welches iſt ihr Entwickelungsgang und was iſt das Weſen der Hiſtoriographie der Iſraeliten gegenüber derjenigen anderer Völker?

Geſchichtſchreibung im engern Sinn, d. i. Darſtellung des Entwickelungsganges eines Volkes während eines beſtimmten Zeitraums und zwar vorzugsweiſe in ſtaatlicher Beziehung, beginnt bei allen Nationen überall erſt dann, wenn ein Volk infolge bedeutender politiſcher Ereigniſſe eine irgend hervorragendere Stellung unter den Nationen eingenommen und zugleich dadurch gleichſam ſeiner ſelbſt als eines Volkes bewußt geworden iſt. So ſind es bei den Griechen nach den hiſtoriographiſchen Verſuchen der Logographen die Perſerkriege im 5. Jahrh. v. Chr., welche einen Herodot, den Vater der Geſchichte, und mittelbar einen Thucydides und Xenophon gebaren; ſo iſt es die politiſche Machtſtellung Roms gegen die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr., die nach den unvollkommenen Leiſtungen der Annaliſten in dem ältern Cato den Gedanken ſeiner Origines, der erſten

Geſammtgeſchichte Roms, keimen ließ; ſo ſind es die Thaten Karl's des Großen, welche zu einer deutſchen Hiſtoriographie, zunächſt noch im Gewand der lateiniſchen Sprache, den Anſtoß gaben. Nicht anders war es bei den Hebräern. Daß für die Zeit vor Moſe, für die patriarchaliſche Zeit, ſchon irgendwie an Geſchichtſchreibung zu denken ſei, iſt um ſo weniger wahrſcheinlich, als von Schriftgebrauch, der Vorausſetzung aller Geſchichtſchreibung, ſich in dieſer Zeit keine Spur findet (ſ. Schrift). Aber auch die unruhige Zeit Moſe's ſelbſt und diejenige ſeines Nachfolgers Joſua war der Schöpfung geſchichtlicher Darſtellungen nicht günſtig. Die glorreichen Thaten der Iſraeliten während dieſer Zeit verewigte man in Kriegs- und Siegesliedern, wie ſie uns 2 Moſ. 15; 4 Moſ. 21 aufbewahrt ſind. Höchſtens, daß man ſich ſolche Verzeichniſſe anlegte, wie ſie uns 4 Moſ. 1 und 33 erhalten ſind. Das Gleiche gilt von der Richterzeit, wo der Dichter ebenfalls noch den Griffel des Geſchichtſchreibers führen mußte (Richt. 5). Erſt die ritterliche Tapferkeit Saul's und die glorreiche Machtentfaltung David's riß das Volk zu dem Grad von politiſchem Selbſtbewußtſein empor, der erforderlich war, um auch den Geſchichtſchreiber zu einer Geſammtdarſtellung der Geſchichte Iſraels zu begeiſtern. Es war während der erſten Zeit der davidiſchen Herrſchaft der annaliſtiſche Erzähler der bibliſchen Urgeſchichte, der ſogenannte Elohiſt, oder wie Ewald ihn nennt: der Verfaſſer des „Buchs der Urſprünge", welcher ähnlich jenem edeln Römer zum erſten mal die Origines ſeines Volks zu beſchreiben unternahm und zwar in einfach klarer, würdig ruhiger Weiſe, die Urzeit beleuchtend von dem neugewonnenen Standpunkt aus, die zeitlichen Unterſchiede ſorgſam beobachtend, auch in der bald kürzern, bald breitern Darſtellung mit Bedacht abwechſelnd, durchaus planvoll. Ihm würdig zur Seite geht der kurz nach den ſonnigen Tagen der ſalomoniſchen Herrſchaft ſchreibende „theokratiſche" Erzähler, der zugleich der erſte Erzähler der Bücher Samuelis iſt. Der Glanz der ſalomoniſchen Herrſchaft machte nach dem Tod des Davidsſohns einer Zeit der Zerrüttung und Zerklüftung Platz. Es beginnt die Zeit der Propheten und damit eine Umwandlung auch in der Hiſtoriographie. Die Geſchichte hört auf Selbſtzweck zu ſein; ſie wird mehr oder weniger Subſtrat für die Darlegung der großen prophet. Wahrheiten. Die Objectivität der Darſtellung tritt zurück hinter der Subjectivität des Erzählers. Das zeigt ſich ſchon bei dem „prophet. Erzähler" der bibliſchen Ur- und Vorgeſchichte, bei dem ſogenannten Jahviſten. Läßt derſelbe allerdings auch noch den Stoff ſehr in ſeiner Darſtellung vorwalten, ſo durchflicht er doch dieſelbe bereits ſtark mit Reflexionen; man ſieht deutlich, es kommt ihm mindeſtens neben der Erzählung der geſchichtlichen Thatſache ebenſo ſehr an auch auf Herausſtellung der großen religiöſen Wahrheiten, um deren allgemeine Anerkennung im Volk Iſrael ſich die Propheten abmühten. Am deutlichſten und unverkennbarſten aber tritt dieſe Tendenz hervor bei dem Verfaſſer der Königsbücher (ſ. d.), welcher unzweifelhaft ein zur Zeit der Kataſtrophe des ſüdlichen Reichs lebender Prophet war. Aus der Geſchichte des Volks wird mit Vorliebe und zum Theil ausſchließlich nur das herausgehoben, was zur Veranſchaulichung ſeines Gedankens dient, daß Urſache des Reichsunglücks lediglich der Abfall von Jahve ſei. Für das, was nicht unmittelbar dieſem ſeinem Zweck dient, verweiſt er deshalb des häufigſten und zwar ganz ausdrücklich auf andere Geſchichtswerke, in denen ſolches zu leſen (z. B. 1 Kön. 11, 41; 14, 19. 29; 15, 7. 23 u. ſ. w.). Wiederum eine andere Richtung verfolgten die nach dem Exil lebenden Geſchichtſchreiber. Hinter dem nachexiliſchen, in kleinen, gedrückten Verhältniſſen lebenden Hiſtoriker lag eine lange, ereignißreiche, vielfach ruhmwürdige Geſchichte. Was war natürlicher, als daß ſich ſeine Phantaſie flüchtete in dieſe, in ſchimmerndem Glanz ſtrahlenden Zeiten, daß er mit beſonderer Vorliebe die ruhmwürdigen Thaten der theokratiſchen Muſterregenten, die Thaten eines David und Salomo, eines Hiskia und Joſia behandelte, um ſie — ſeinen Zeitgenoſſen als nachahmungswerthe Beiſpiele hinzuſtellen, ihre Zeit der ſeinigen als einen Spiegel vorzuhalten? Das iſt der Zweck, den der Verfaſſer der Chronikbücher und der Bücher Eſra und Nehemia bei Abfaſſung ſeiner Geſchichte Iſraels und inſonderheit Judas vornehmlich verfolgte. Und dieſem Zweck opferte er nicht ſelten, wenn auch unbewußt, die hiſtoriſche Treue der Darſtellung, ein Umſtand, der ſeine Angaben ſtets nur mit Vorſicht und Kritik gebrauchen heißt (ſ. meine Abhandlung „Ueber die Dauer des zweiten Tempelbaues" in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1867, S. 500 fg.). Das Werk des Chronikers iſt ſozuſagen die letzte jüd. Univerſalgeſchichte, deren Abfaſſung bis zum Ausgang der Geſchichte des Volkes Iſrael unternommen ward. Die ſpätern Ge-

ſchichtswerke, ſoweit ſie uns erhalten, ſind entweder Darſtellungen lediglich einzelner Abſchnitte der iſraelitiſchen Geſchichte, wie das 1. Buch der Makkabäer, zum Theil in romanhafter Form mit zugleich ſpecifiſch jüd. Färbung, wie das Buch Eſther, oder ſie haben wenigſtens ganz die äußere Form eigentlicher Geſchichtſchreibung abgeſtreift, wie das Buch Daniel, deſſen Verfaſſer im übrigen einen umfaſſenden, univerſalhiſtoriſchen Blick documentirt.

Dies in kurzer Skizze der Entwickelungsgang der hebr. Geſchichtſchreibung. Worin beſteht nun das eigenthümliche Weſen derſelben, verglichen mit der Hiſtoriographie anderer Völker?

Das Weſen des ſemitiſchen Geiſtes gravitirt bekanntlich einerſeits nach der Gemüths-, andererſeits nach der Verſtandesſeite; umfaſſende Combinationsgabe und freier kritiſcher Umblick eignet im allgemeinen dem Semiten weniger. Aus dieſer eigenthümlichen Begabung der Semiten erklärt ſich ſofort die eine Seite des Charakters der hebr. Geſchichtſchreibung: der ſich mehrfach zeigende Mangel an dem, was man geſchichtliche Kritik nennt. Nicht als ob der hebr. Geſchichtſchreiber kritiklos verfahren wäre: namentlich die ältern Geſchichtſchreiber zeigen eine taktvolle und wohlbedachte Auswahl des Stoffs. Aber kritiſche Prüfung war nicht in erſter Linie das, worauf der Hiſtoriker ſein Augenmerk richtete. Unbedenklich nimmt deshalb derſelbe prophet. Erzähler 1 Moſ. 12 und 26 zwei Erzählungen nebeneinander auf, die ſichtlich nur die verſchiedenen Ausgeſtaltungen einer und derſelben Sage ſind. Ebenſo unbefangen iſt hierin derſelbe Verfaſſer in den Samuelisbüchern, wo er eine ganze Reihe auch bei flüchtiger Beobachtung ſich als identiſche ergebender Erzählungen einfach und zwar als verſchiedene nebeneinanderſtellt. In gerade umgekehrter Weiſe blieb demſelben Verfaſſer in den vier erſten Büchern Moſe die weſentliche Verſchiedenheit der ihm vorliegenden Traditionen von der Sintflut verſchleiert, weshalb er in allerdings ziemlich äußerlicher Weiſe beide Traditionen ineinanderwebt (ſ. meine „Studien", S. 148 fg.). Wie wenig umſichtige kritiſche Forſchung Sache des hebr. Hiſtorikers war, zeigt namentlich auch noch der Chroniker, der z. B. im Buch Eſra (Kap. 4) kraft ſeiner mangelhaften kritiſchen Prüfung einen ſeiner Zeit verhältnißmäßig noch ſehr nahe liegenden hiſtoriſchen Zeitabſchnitt chronologiſch vollſtändig in Verwirrung gebracht hat (ſ. meine „Studien", S. 467 fg.). Es ſind vorwiegend nur die ältern Erzähler: der Annaliſt, der theokratiſche und der prophet. Erzähler, ſowie der Verfaſſer der Reichsjahrbücher (ſ. Königsbücher), welche inſonderheit in der Chronologie genauer ſind, wobei man aber wieder nicht unbeachtet laſſen darf, daß bei dieſen chronologiſchen Angaben vielfach auch ſubjective Meinungen mit untergelaufen ſind, wie denn z. B. die 480 Jahre, welche laut 1 Kön. 6, 1 zwiſchen dem Auszug aus Aegypten und der Erbauung des Tempels gelegen haben, immer in ſehr bedenklicher Weiſe gerade 12 mal 40 Jahren, d. i. 12 Generationen, entſprechen. Mit dem gleichen Mangel an Kritik hängt auch eine weitere Eigenthümlichkeit der iſraelitiſchen Hiſtoriographie zuſammen, nämlich die Namenloſigkeit der hebr. Geſchichtswerke. Bekanntlich wiſſen wir von keinem altteſt. Geſchichtsbuch den Namen des Verfaſſers; denn die Bücher Moſe's, Joſua's und Samuel's haben ihren Namen nicht, wie eine retrograde Theologie uns noch heute theilweiſe glauben machen will, von ihren Verfaſſern, ſondern vielmehr von den Männern, welche vorzugsweiſe oder auch nur zum guten Theil den Gegenſtand der Geſchichtsdarſtellung dieſer Bücher bilden. Warum treten nun die wirklichen Verfaſſer ſo ſehr in den Hintergrund, da doch in andern Fällen, z. B. bei den prophet. Schriften, die Verfaſſer zum größten Theil keinen Anſtoß genommen haben, ſich als Verfaſſer auch an der Spitze des Buchs zu bezeichnen? Der Grund liegt auch hier in dem von Haus aus verhältnißmäßig geringern kritiſchen Sinn der Hebräer. Der Geſchichtſchreiber erzählte nach beſtem Meinen und Wiſſen, und bezüglich der Aufnahme oder Verwerfung einer geſchichtlichen Nachricht war für ihn nicht die Perſon entſcheidend, auf welche die Tradition zurückging, ſondern lediglich die Notiz ſelbſt nach ihrer größern oder geringern Wahrſcheinlichkeit, oder aber, je nachdem ſie ſonſt ihm zuſagte und genehm war. Und weil er ſelbſt auf die perſönliche Gewährſchaft keinen Werth legte, ſetzte er ſolches auch bei andern voraus und unterließ es deshalb, ſeinem Werk ſeinen Namen vorzuſetzen. Anders war dieſes ſpäter bei den Arabern, wo wir auf den Isnâd oder die perſönliche Gewährſchaft einen ſo großen Werth gelegt ſehen. Der Grund, warum dies hier geſchah, war, wie Ewald mit Recht bemerkt, die weite Ausbreitung und Zerſtreuung

der Moslems, welche dieſe genauer den Quellen nachforſchen lehrte, denen die Traditionen entſtammten.

Hatten die beſprochenen Eigenthümlichkeiten der hebr. Geſchichtſchreibung ihren Grund vornehmlich in der Beſchaffenheit des ſemitiſchen Geiſtes überhaupt, ſo wurzelt die nunmehr noch in Betracht zu ziehende Eigenthümlichkeit in einer dem hebr. Volk in ſpecifiſcher Weiſe zukommenden Eigenſchaft. Das hebr. Volk iſt wie kein zweites in der Welt ein religiöſes Volk; das religiöſe Pathos iſt der Grundzug des hebr. Volkscharakters. Kraft dieſer Charaktereigenthümlichkeit bezieht der Hebräer alles Geſchehene unmittelbar auf Gott als ſeine Cauſalität. Alle Geſchehniſſe in der Welt ſind die Folgen von Gottes unmittelbarem, dabei aber planmäßigem Eingreifen in die Speichen des großen weltgeſchichtlichen Rades. Gegenüber dem menſchlichen Pragmatismus, wie er uns in den Meiſterwerken der claſſiſchen Hiſtoriographie, in erſter Linie bei Thucydides, entgegentritt, herrſcht in den Geſchichtswerken der Hebräer ein ſozuſagen göttlicher oder religiöſer Pragmatismus. Der hebr. Geſchichtſchreiber fühlt ebendeshalb ſich wenig und nur ſelten veranlaßt, den pſychologiſchen Motiven einer Handlung nachzugehen (pſychologiſcher Pragmatismus), oder aber eine Handlung in ihrer Verknüpfung mit dem Gang der geſchichtlichen Entwickelung überhaupt zu begreifen (univerſalhiſtoriſcher Pragmatismus): die Geſchicke, welche die Menſchen treffen, ſtehen freilich mit ihrem ſittlichen Thun in Connex; ſie ſind aber nicht etwa mit Nothwendigkeit aus ihrem Thun und Laſſen reſultirend, geſchweige gar ein Inbegriff zum Theil ganz außer ihnen liegender, im übrigen gottgewirkter Umſtände: nein vielmehr, mit Rückſicht auf das perſönliche Thun des Menſchen hat Gott ſelbſt und zwar unmittelbar und direct gerade dieſen Ausgang einer Unternehmung bewirkt, gerade in ſolcher Weiſe die Geſchicke der Völker ſich verlaufen laſſen, gerade dieſes Glück, gerade dieſen Unfall ein Volk, einen Stamm, eine Familie, einen einzelnen treffen laſſen. Claſſiſches Beiſpiel für dieſe Art der geſchichtlichen Betrachtung iſt das Buch der Richter (Kap. 2, 6—23; 3, 7. 8. 12; 4, 1 fg.; 6, 1 fg.; 7 fg.; 10, 6 fg. u. ſ. w.), ſowie das Buch der Könige (1 Kön. 11, 9 fg.; 14, 7 fg. u. ſ. w.). Anſätze zu einer Art von pſychologiſchem Pragmatismus finden ſich beſonders in den Samuelisbüchern (Verhältniß David's zu Saul und Jonathan; David und Abner; Abſalom und David; Bethſeba, Nathan, David u. ſ. w.).

Zum Schluß noch ein Wort über die Quellen, denen die hebr. Geſchichtſchreiber ihre Nachrichten entnahmen. Für die ältere Zeit war Geſchichtsquelle natürlich in erſter Linie die mündliche Tradition. Daneben indeß benutzte man ſchon früh mehrfach auch ſchriftliche Aufzeichnungen, wie ſolchen z. B. die Abſchnitte 4 Moſ. 1 und 33, aber auch ſolche Verzeichniſſe wie 1 Moſ. 10 (die ſogenannte Völkertafel) entlehnt ſind. Auch die Genealogien, die uns 1 Moſ. 5; 25; 36; 48 u. ſ. w. aufbewahrt ſind, mögen bereits ganz oder theilweiſe ſchriftlich concipirt vorgelegen haben, ehe ſie vom Geſchichtſchreiber ſeinem Werk einverleibt wurden. Für manche Genealogien und auch Nachrichten waren gewiß auch die Prieſterliſten Quelle, die vermuthlich im Tempel aufbewahrt wurden. Für die Geſchichte nach David werden ſich die Geſchichtſchreiber vornehmlich auch an die Aufzeichnungen der officiellen Reichsannaliſten (mazkirim) gehalten haben, deren ſeit Salomo wiederholt Erwähnung geſchieht (1 Kön. 4, 3; 2 Kön. 18, 18. 37; 2 Chron. 34, 8; Jeſ. 36, 3. 22). Ob die hebr. Geſchichtſchreiber auch außerifraelitiſche Geſchichtsquellen benutzten, läßt ſich nicht ſicher ausmachen. Außerifraelitiſche Sagenſtoffe, namentlich ſolche oberaſiat. Urſprungs, welche ſich in die hebr. Geſchichtswerke mehrfach verarbeitet finden, entnahmen deren Verfaſſer der mündlichen iſraelitiſchen Tradition. — Vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1851), I, 18 fg.; v. Lengerke, „Kenáan" (Königsberg 1844), I, 1 fg.; Creuzer, „Die hiſtoriſche Kunſt der Griechen" (Leipzig 1803), S. 263.

Schrader.

Geſchichtsquellen des A. T., ſ. Geſchichtskunde bei den Iſraeliten.

Geſchichtsquellen des Neuen Teſtaments. 1) Daß von ſolchen die Rede iſt, beweiſt zur Genüge ein Blick auf den Gang der Evangelienkritik (ſ. Die drei erſten Evangelien und Das Evangelium nach Johannes). Seit Eichhorn von einem bald aramäiſchen, bald chaldäiſchen „Urevangelium", Paulus von „Denkſchriften", Schleiermacher von „Diegeſen", Lachmann von „Corpuskeln" geredet haben, figuriren eine Unzahl von Phantaſiebildern vorausgeſetzter Quellen der neuteſt. Geſchichtsbücher in den Acten des kritiſchen Proceſſes. Baur, Schwegler, Hilgenfeld griffen nach Leſſing's Vorgang wieder zurück

zu dem ſogenannten Hebräerevangelium als dem älteſten derartigen Schriftſtück. Heutzutage hat daſſelbe ſich als eine aramäiſche Bearbeitung unſers Matthäus, alſo keineswegs als Quellenſchrift enthüllt. Ewald ſtatuirte bekanntlich als unterſte Grundlage der ſynoptiſchen Literatur ein Evangelium des Philippus, ein Buch „höherer Geſchichte" und etliche andere fabelhafte Weſen, die ſein Privateigenthum geblieben ſind. Köſtlin erfand einen petriniſchen Urmarkus und ein auf Grund deſſelben ſich erhebendes Petrusevangelium, welche beide Fictionen Hilgenfeld miteinander combinirte und ihre gemeinſame Wahrheit und Wirklichkeit in unſerm kanoniſchen Markus nachweiſen zu können meinte. Einen ähnlichen Nachweis verſuchte der Unterzeichnete bezüglich einer von Bleek angenommenen Quellenſchrift, welche das Gemeinſame zwiſchen Matthäus und Markus enthalten ſollte. Wittichen ſpricht von einer „Grundſchrift" und einer „Hülfsſchrift". Selbſt für Johannes hat die neuere Kritik, abgeſehen von den Synoptikern, noch eine weitere, freilich ſelbſt von dieſen abhängige Quellenſchrift in einem zwiſchen 120 und 140 geſchriebenen Werk ausfindig gemacht, welches der Entdecker wieder mit dem Hebräer- oder Petrusevangelium identificirte (ſ. Apokryphen des N. T.). Derſelbe Volkmar endlich hat auch die Apoſtelgeſchichte mit einer Quellenſchrift verſehen, die er in der ſogenannten Predigt des Petrus nachweiſen zu können glaubt, wie es denn überhaupt auch hier nicht an den phantaſiereichſten Vermuthungen gefehlt hat, von den Diegeſen Schleiermacher's an bis zu den Silasmemoiren, mit welchen Schwanbeck zugleich Quellenſchriften über Petrus, Barnabas, Stephanus verbunden hatte, oder dem, von Schleiermacher, Bleek, Ulrich und de Wette auf Timotheus, von Gfrörer und Zeller mit größerer Wahrſcheinlichkeit auf Lukas zurückgeführten Reiſebericht herab. Indem wir in letzterer Beziehung einfach auf den Artikel „Apoſtelgeſchichte" verweiſen und im Folgenden ausſchließlich die evangeliſche Literatur berückſichtigen, ſehen wir uns zunächſt nach beſtimmten Anhaltspunkten um, welche unſere Berechtigung, von neuteſt. Quellenſchriften überhaupt zu reden, darzuthun geeignet ſind.

2) Voran gehe ein Blick auf den Eingang des dritten Evangeliums, welcher alſo lautet: „Da doch einmal viele es unternommen haben, eine Erzählung abzufaſſen über die unter uns vollgeglaubten (nach anderer Ueberſetzung: verwirklichten) Thatſachen, ſowie es uns diejenigen übergeben haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes geweſen ſind: ſo entſchloß auch ich mich" u. ſ. w. Der „Anfang", von welchem hier die Rede iſt, kann ſich zugeſtandenermaßen nur auf den herkömmlichen Anfang der evangeliſchen Geſchichtserzählung beziehen, den wir aus Mark. 1, 1 (vgl. auch Apg. 1, 21. 22) kennen. Es werden alſo auf jeden Fall unterſchieden ſolche, welche von den Tagen an, da Jeſus durch Johannes getauft ward, ihm als Augenzeugen gefolgt ſind, und ſolche, welche nach der Ueberlieferung derſelben Erzählungen abzufaſſen unternahmen; und zwar waren dies „viele", und Lukas gehört ſelbſt zu ihnen. Waren nun aber dieſe „vielen" jedenfalls Schriftſteller, ſo folgt daraus noch nicht, daß die „Augenzeugen" und „Diener des Wortes" nothwendigerweiſe keine Schriftſteller und ihr „Uebergeben" (παραδοῦναι) ausſchließlich ein mündlich vermitteltes geweſen ſein müßte. Denn weit entfernt, ſchriftliche Quellen von mündlichen zu unterſcheiden, unterſcheidet der Prolog des Lukas nicht einmal Quellen von Quellen, ſondern er ſetzt einen ganz anders geſtalteten Gegenſatz, welcher zwiſchen der Thätigkeit der überliefernden und derjenigen der zuſammenſtellenden Perſonen ſtattfindet; jene ſind im Grunde allein mit Quellen zu vergleichen, dieſe mit Künſtlern, welche die Quellen leiten und faſſen. Es unterſcheiden ſich ſomit die „Ueberlieferer" und die „vielen" nicht voneinander nach den Kategorien des Mündlichen und Schriftlichen, ſondern nach denen der primären und der ſecundären Autorität. Die ſecundäre Autorität wird repräſentirt durch die, nach Quellen arbeitenden, Schriftſteller, denen auch Lukas ſich anſchließt; daraus folgt aber nicht, daß diejenigen, welche „überliefert haben", keine Schriftſteller, ſondern nur eben dies, daß ſie keine nach Quellen arbeitende waren. Weiter iſt noch zu betonen, daß der Begriff „Diener des Wortes" ein ſelbſtändiger iſt, ſodaß weder der Genitiv auch zu „Augenzeugen" bezogen, noch die ſchlechthinige Selbigkeit der Perſonen, die mit dem einen wie mit dem andern Ausdruck bezeichnet werden, als von vornherein feſtſtehend angenommen werden darf. Es bliebe ſomit die Möglichkeit offen, daß ſelbſt Apoſtel, wie Matthäus, geſchrieben haben; nur müßte die betreffende Schrift noch nicht ſelbſt eine „Erzählung", ſondern nur Materialien zu einer ſolchen geboten haben. Zum größern Theil wird ſich freilich, was von „Augenzeugen" und „Dienern des Wortes" zu erkunden war, in der lebendigen Stimme der

mündlichen Ueberlieferung darſtellen. Daß endlich „viele“ namhaft gemacht werden, welche auf Grund ſolcher, theils ſchriftlich, theils mündlich geſchehener Ueberlieferung die „Abfaſſung einer Erzählung“ verſucht haben, beweiſt, daß Lukas auch noch von andern Schriften wußte, die auf denſelben Quellen, welche ihm zu Gebote ſtanden, beruhten. Daß nun zu dieſen Schriften jedenfalls unſere ſynoptiſchen Evangelien gehörten, iſt ſchon in dem, den letztern gewidmeten Artikel dargethan. Uns intereſſirt hier die Frage nach den Quellen, von denen Lukas ſich und ſeinen ſchriftſtelleriſchen Collegen eine gleich unmittelbare Kenntniß zuſchreibt. Und auch dieſe Frage kommt nicht mehr inſofern in Betracht, als ihre Beantwortung auf die mündliche Ueberlieferung zurückweiſen würde, von welcher ſchon früher (ſ. Evangelium) die Rede war. Es handelt ſich lediglich um das etwaige Vorhandengeweſenſein ſchriftlicher Denkmäler, die auf „Augenzeugen“ und „Diener des Wortes“ zurückgeführt werden könnten. In ihnen würden wir „Geſchichtsquellen des N. T.“ im eminenten Sinn mit Recht zu erkennen haben.

3) Neben dem Prolog des Lukas kommt nun aber noch eine andere Nachricht aus dem kirchl. Alterthum in Betracht, welche gleichfalls ſchon vielfach im Intereſſe der uns hier beſchäftigenden Frage ausgebeutet wurde. Gegen die Mitte des 2. Jahrh. ſchrieb der Biſchof Papias von Hierapolis ein aus fünf Büchern beſtehendes Werk unter dem Titel „Deutung von Sprüchen des Herrn“ (Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, was Hieronymus ganz richtig überſetzt: Explanatio sermonum Domini). Das Wahrſcheinlichſte iſt, daß Papias in dieſem Werk theils aus ſchriftlichen, theils aus mündlichen Quellen Ausſprüche Jeſu zuſammengeſtellt und erklärt hat. So meinen Weizſäcker, Steitz u. a. nach dem von Schleiermacher (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1834, S. 735 fg.) feſtgeſtellten Sinn des griech. Wortes (λόγιον). Dieſer wird nun freilich bis zur Stunde vielfach angefochten. Jedenfalls iſt der helleniſtiſche Sprachgebrauch, d. h. derjenige der Alexandriniſchen Ueberſetzung und des N. T., von der claſſiſchen Bedeutung „Orakelſpruch, Gottesſpruch“ (effatum) ausgegangen und bezeichnet ſomit einen Ausſpruch göttlichen Urſprungs (1 Petr. 4, 11; Apg. 7, 38; Hebr. 5, 12). Aber ſelbſt bei Paulus (Röm. 3, 2) und Joſephus („Jüdiſcher Krieg“, VI, 5, 4) heißt nicht ſowol das A. T. als ſolches, als vielmehr der prophet. Inhalt deſſelben die Logia. Als ſolche „Orakel“ wurden nun aber mit der Zeit naturgemäß auch die Reden, Befehle, Kernſprüche, Lehren, Weiſſagungen Jeſu gefaßt, wie ſie den Inhalt der erſten apoſtoliſchen Ueberlieferung bildeten. Wenigſtens liegt es ſehr nahe, den Ausdruck des Papias in dieſem Sinn zu faſſen. Erſt ſpäter, als der Begriff eines inſpirirten neuteſt. Kanons ſich bildete, war es möglich, den ganzen Inhalt unſers N. T., alſo auch den Geſchichtsinhalt der Evangelien, darunter zu befaſſen, ähnlich wie vielleicht (vgl. jedoch Steitz, in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie“, XIV, 139) ſchon der röm. Clemens (Ep. 1. ad Cor., XIX; LIII) damit den Geſammtinhalt des A. T. als eines Collectivums von Gottesſprüchen bezeichnet. In Bezug auf das N. T. ſpricht aber ſelbſt der bereits einer ſpätern Generation als Papias angehörige Dionyſius von Korinth (Euſebius, „Kirchengeſchichte“, IV, 23) erſt von „Schriften des Herrn“ oder „Schriften, die ſich auf den Herrn beziehen“ (κυριακαὶ γραφαί), noch nicht von Logia; ja ſelbſt bei Euſebius (a. a. O., II, 10) kommt der letztere Ausdruck in dem in Rede ſtehenden Sinn erſt nur ein einziges mal vor. Ganz beſonders belehrend iſt aber der Sprachgebrauch des mit Papias vollkommen gleichzeitig lebenden und ſchreibenden Juſtinus Martyr. Derſelbe ſagt nämlich (Dial. 18), da Tryphon „das von unſerm Erlöſer Gelehrte“ (τὰ ὑπ' ἐκείνου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδαχθέντα) geleſen habe, wolle er auch einige „ſeiner Sprüche“ (τά λόγια ἐκείνου) neben den prophetiſchen anführen. Hier alſo bezeichnen die „Sprüche“ nur den didaktiſchen Inhalt der von Tryphon gekannten Schriften, zunächſt die Worte Luk. 19, 46; Matth. 23, 23. 27. Setzt Juſtin ſolche Ausſprüche Jeſu ſachlich und ſprachlich (τὰ λόγια) der altteſt. Prophetenrede gleich, ſo doch noch keineswegs unſere ſchriftlichen Evangelien. Dies iſt ſo wenig der Fall, daß die letztern vielmehr das Siegel der Wahrheit erſt durch den prophet. Geiſt des A. T. empfangen, welcher die in ihnen erzählten Thatſachen vorausverkündigt hat. Wir glauben, ſagt er (Apol., I, 33), den Evangeliſten in Bezug auf die jungfräuliche Geburt, weil auch Jeſaja dieſelbe vorhergeſagt hat (ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ διὰ Ἡσαΐου τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτον γενησόμενον ἔφη). Aber ſchon aus dem Wenigen, was wir von des Papias Werk wiſſen, geht daſſelbe hervor. Hätte er unter ſeinen Herrn-

worten die Evangelien verſtanden, ſo hätte der Artikel auf dem Titel ſeiner Schrift nicht fehlen dürfen, und mit dem, was er über Markus ſagt, iſt nimmermehr irgendwelche Vorſtellung der Inſpiration zu verbinden. Dazu kommt endlich, daß Papias, wenngleich nicht ohne eine gewiſſe Entſchuldigung, grundſätzlich die mündliche Ueberlieferung mit der ſchriftlichen verbindet, letztere alſo keinesfalls unter dem ausſchließenden Geſichtspunkt der Inſpiration betrachtet und die Evangelien als „Ausſprüche des Herrn" commentirt haben wird, wie z. B. Riggenbach (in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", XIII, 322) uns glauben machen möchte. Wir beziehen uns mit obiger Behauptung auf den Eingang ſeines Werkes, der uns durch Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 39) erhalten wurde. Dieſes vielumſtrittene Fragment ſcheint nämlich ſo zu verſtehen, daß es mit der Erwähnung ſchriftlicher Quellen für die zu erklärenden Logia anhob, dann aber mit der Bemerkung, er wolle es ſich nicht verdrießen laſſen (οὐκ ὀκνήσω, vgl. dazu Riggenbach, a. a. O., S. 320), damit auch die Ergebniſſe ſeiner mündlichen Erkundigungen zu verbinden, zu demjenigen überging, was Papias von den Presbytern Johannes und Ariſtion unmittelbar vernommen hatte (καὶ ὅσα παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἔμαθον συντάξαι; vgl. dazu Steitz, in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 68, und in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", XIV, 143), um endlich — ein dritter Fall — anzudeuten, daß dem Verfaſſer auch was er nur aus dritter Hand (durch Schüler der Apoſtel und Presbyter) empfangen, ebenſo willkommen geweſen ſei. Dieſes letztere iſt ſo ausgedrückt, daß es faſt an den Prolog des Lukas erinnert (εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἐλθοι, vgl. Luk. 1, 3), womit jedoch nicht geſagt ſein ſoll, daß Papias dem Lukas opponirt habe (Hilgenfeld, „Der Kanon und die Kritik des Neuen Teſtaments" [Halle 1863], S. 16), vielmehr iſt Nachahmung wahrſcheinlicher (Riggenbach, a. a. O., S. 323). In der That trifft die Unterſcheidung des Papias mit derjenigen des Lukas im weſentlichen zuſammen. Auch hier haben wir in erſter Linie ſchriftliche Hinterlaſſenſchaften des „Augenzeugen" Matthäus und des „Dieners" Johannes Markus (Apg. 13, 5), welchen mündliche Ueberlieferungen von „Schülern des Herrn", wie Johannes Presbyter und Ariſtion zur Seite gehen; in zweiter die ſecundäre Autorität derer, welche mündliche Nachrichten verbreiten, die ſie ſelbſt erſt von den Presbytern empfangen haben. Auf gleicher Linie des Anſehens ſtanden wol auch Schriften, wie ſie Papias wenigſtens in dem erhaltenen Fragment gar nicht beſonders nennt, wie wir aber von Euſebius wiſſen oder aus ſeinen Schriften ſchließen können, daß ſie ihm bekannt geweſen ſind. Nach Steitz (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 83) hätte Papias in dieſem Sinn ſchon die Mehrzahl unſerer neuteſt. Schriften gebraucht. Die Sache liegt alſo nicht ſo, daß Papias die „Ausſprüche des Herrn" nur der ſchriftlichen Ueberlieferung entnommen hätte, während er den weitern Stoff aus der mündlichen ſchöpfte (ſo Riggenbach, a. a. O., S. 321), ſondern eben dafür entſchuldigt ſich ja Papias, daß er neben den ſchriftlich verbürgten Nachrichten auch ſolche Stoffe benutze, welche ihm nur von mittelbaren Schülern Jeſu zugekommen ſind (Steitz, a. a. O., S. 68; Weizſäcker in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", XIII, 152). Dahin gehören namentlich die chiliaſtiſchen Ausſprüche, welche Irenäus (Adv. haer., V, 33, 3) wahrſcheinlich aus des Papias Werken geſchöpft hat. Sofort erhellt aber auch, daß der Grund, weshalb von allen neuteſt. Geſchichtsbüchern blos Matthäus und Markus angeführt werden, nur darin liegen kann, daß ſie allein ihm direct oder indirect apoſtoliſches Anſehen beanſpruchen zu können ſchienen. Volkmar („Der Urſprung unſerer Evangelien" [Zürich 1868], S. 61) hat dies richtig herausgefühlt, wenngleich ſeine weitere Vermuthung, daß dem Papias Matthäus um ſeiner ungeſchickten Ueberſetzung, Markus um ſeiner Ordnungsloſigkeit willen zum Stich gegen die beliebten chiliaſtiſchen Traditionen zu ſchwach erſchienen wären, während Lukas vollends nur als pauliniſches Sonderwerk galt, auf ſich beruhen mag.

4) Was ſagt nun aber Papias von dieſem Matthäus und dieſem Markus? Meint er unſere kanoniſchen Evangelien damit, oder ſchweben ihm dieſen vorangegangene Bildungen vor, die wir im Gegenſatz zu ihnen als „neuteſt. Geſchichtsquellen" bezeichnen dürfen? Euſebius führt die betreffenden Zeugniſſe ſo ein, daß wir glauben, über Matthäus des Papias eigene Anſichten, über Markus hingegen eine, ihm durch den „Presbyter" zugekommene Nachricht zu vernehmen. An ſich iſt es freilich wahrſcheinlich, daß Papias das eine wie das andere von demſelben Mann gehört hat, den wir überhaupt als ſeinen Gewährsmann in ſolchen Dingen betrachten können (ſ. Johannes der Presbyter). Uebrigens

weiß er zunächſt vom Apoſtel Matthäus zu berichten, derſelbe habe „die Ausſprüche zuſammengeſtellt", was nach dem eben entwickelten Sprachgebrauch ſich nur auf Redeſtücke aus dem Mund Jeſu beziehen kann, welche Papias geſammelt habe. So erklären auch in der That Schleiermacher, Schneckenburger, Credner, Lachmann, Weiße, Wieſeler, Baumgarten-Cruſius, Ewald, Köſtlin, Reuß, Meyer, Weiß, Weizſäcker, Schenkel, Réville, Scholten, Tiſchendorf, Kamphauſen, Steitz, während Lücke, Kern, Frommann, De Wette, Harleß, Hug, Ebrard, Baur, Strauß, Kuhn, Delitzſch, Guericke, Güder, Thierſch, Luthardt, Anger, Bleek, Riggenbach, Hilgenfeld, Keim bei dem Ausdruck Logia an den Geſammtinhalt der evangeliſchen Geſchichte denken, die entweder von ihrem vornehmern Theil oder nach dem ſpätern kirchl. Sprachgebrauch ſo heißen ſoll. Wir wiſſen nämlich nicht blos aus ſpätern Schriftſtellern (Oekumenius und Theophylakt), daß in des Papias Schrift auch Erzählungen vorkamen, wie vom Ende des Judas, ſondern auch Euſebius ſelbſt hebt aus dem Inhalt derſelben einige ſolche Stücke hervor, wie daß zu Lebzeiten des Philippus, deſſen Töchter es dem Papias in Hierapolis erzählten, ein Todter auferſtanden ſei, ferner daß Juſtus Barſabas Gift getrunken habe, ohne Schaden davon zu nehmen, endlich die im Hebräerevangelium vorkommende Geſchichte von einem wegen vieler Sünden bei Jeſus verklagten Weibe. Aber alle dieſe Geſchichten mochten mit Ausſprüchen des Herrn, ſei es als Erfüllung, ſei es als Veranlaſſung derſelben, verbunden geweſen ſein; und überhaupt bleibt zwar Matthäus eine „Zuſammenſtellung" (σύνταξις), Papias aber eine „Erklärung" (ἐξήγησις) von Ausſprüchen Jeſu. Erklären aber kann man, und zwar eben durch hinzugefügte Geſchichte, eher Worte als Wunderthaten u. dgl.

Indeſſen hat man das Zeugniß über Matthäus aus demjenigen über Markus zu erklären verſucht. Dieſer nämlich ſoll nach Papias aufgeſchrieben haben, wiewol nicht der Reihenfolge nach, was Chriſtus geſprochen oder gethan hat (οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα); aber Papias, dem es vor allem auf die Reden ankomme, ſehe doch ſofort über das „Gethane" hinweg, indem er fortfährt: „Aber nicht als ob er eine Zuſammenſtellung der Reden des Herrn beabſichtigte" (ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων oder nach anderer Lesart λόγων); es wird ſogar die letztere Stelle geradezu als Beweis dafür aufgeführt, daß die Logia im Sinn des Papias „Geſprochenes und Gethanes" zuſammenfaſſen. Der Gegenſatz zwiſchen Matthäus und Markus beſtehe alſo nicht darin, daß jener Reden, dieſer Reden und Thaten umfaſſe, ſondern blos in dem Mangel an Ordnung, den Papias bei Markus, nicht aber bei Matthäus finde. Aber ebenſo gut könnte auch aus dem Zuſammenhang der Papias-Stelle ein doppelter Gegenſatz gefolgert werden, ſodaß der „Zuſammenſtellung von Redeſprüchen", wie Matthäus ſie veranſtaltete, eine ſchriftliche Darſtellung deſſen, „was von Chriſtus ſowol geſprochen als gethan worden iſt", gegenüberſtehen würde. Steht einmal feſt, daß Papias zu ſeiner Zeit mit dem Ausdruck Logia nur wirkliche Redeausſprüche meinen konnte, ſo kann mit demſelben Recht, mit dem man unſern kanoniſchen Matthäus nur um ſeines hauptſächlichen Inhalts willen als „Zuſammenſtellung von Reden" charakteriſirt ſein ließ, auch umgekehrt geſagt werden, daß dem Papias vielmehr im Markus die Reden als Kern und Hauptſache, auf die er es bei ſeinem ſchriftſtelleriſchen Zweck vor allem abgeſehen, erſchienen ſeien und er demgemäß jenen Ausdruck gewählt habe. Hauptſächlich iſt aber zu betonen, daß jene Leugnung einer beabſichtigten „Zuſammenſtellung" ja gar nicht auf Markus, ſondern auf Petrus ſich bezieht. Denn ſo ſagt Papias: „Weder hat Markus den Herrn gehört, noch iſt er ihm nachgefolgt, ſondern dem Petrus, welcher je nach dem Bedürfniß ſeine Lehrvorträge hielt, aber nicht ordnungsmäßig die Reden des Herrn zuſammenſtellen wollte." Es wird alſo der Mangel an Ordnung, den Papias bei Markus findet, daraus erklärt, daß ſein Gewährsmann, der Apoſtel Petrus, bei ſeinen Lehrvorträgen anders verfuhr, als der Apoſtel Matthäus bei ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit. Die Lehrvorträge des Petrus werden, und zwar lediglich nach ihrer negativen Eigenſchaft, charakteriſirt, um daraus zu erklären, weshalb das Product der ſchriftſtelleriſchen Arbeit des Markus ſo ganz anders ausfallen mußte, als dasjenige des Matthäus. Sowenig wird auch Markus als eine „Zuſammenſtellung von Reden" gekennzeichnet, daß vielmehr umgekehrt dargethan wird, weshalb die Arbeit des Markus nichts weniger ſein konnte, als eine ſolche.

Iſt dem aber ſo, ſo gilt das Zeugniß des Papias wenigſtens in Bezug auf Matthäus, einer Schrift, die wir nicht mehr kennen. Dies haben ſchon zur Reformationszeit einzelne

Anabaptisten bemerkt (vgl. Sixtus Senensis, Bibl. sancta, VIII, II, 924). Nun wurde aber auch schon in dem Artikel „Die drei ersten Evangelien" dargethan, daß die Annahme einer Redesammlung als eine gemeinsame didaktische Grundschrift für Matthäus und Lukas ein durchaus selbständiges Postulat unserer neuern Evangelienkritik bildet und so unabhängig vom Zeugniß des Papias dasteht, daß sie dieses ebenso sehr bestätigt, als von ihm bestätigt wird, wie auch das Verhältniß, in welches wir das apostolische Werk, d. h. die Redesammlung, zum kanonischen Evangelium setzen, genau den Vorstellungen entspricht, die wir uns aus andern Gründen von der Entstehung der urchristl. Literatur bilden müssen (s. Evangelium).

5) Im Artikel „Die drei ersten Evangelien" wurden auch bereits einige Winke gegeben, wie wir uns das Aussehen dieser Spruchsammlung im einzelnen zu denken haben. Unter den Versuchen, die gesammte Geschichtsurkunde des Matthäus aus unserm ersten und dritten Evangelium wiederherzustellen, kommen besonders drei in Betracht, welche den Gegenstand eingehend verfolgt haben. Unterzeichneter machte den Anfang hierzu in seinem Werk „Die synoptischen Evangelien" [Leipzig 1863], S. 140 fg.; hierauf folgte Weiß (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", IX, S. 49 fg.); endlich Weizsäcker („Untersuchungen über die evangelische Geschichte" [Gotha 1864], S. 129 fg.). Zwischen dem Erstgenannten und dem Zweiten ist es zunächst ein Gegenstand des Streites, ob die apostolische Redesammlung auch für unsern Markus eine Quelle gebildet habe, wie Weiß im Verein mit Ewald, Meyer u. a. behauptet, oder nicht. Zwischen Erstgenanntem und beiden Mitarbeitern besteht ein fernerer Gegensatz in Bezug auf die Frage, ob die Sprüche bei Lukas noch in verhältnißmäßig ursprünglichern Lagerungsverhältnissen erhalten sind, als bei Matthäus, oder ob sie, wie insonderheit Weiß behauptet, auf einen Text zurückweisen, den wir jetzt in unserm Matthäus vor uns haben. Als anerkannt gilt auf allen Seiten, daß Matthäus die Sprüche zu großen, kunstvoll gearbeiteten und den Plan des Ganzen beherrschenden Reden verarbeitet hat. Während nun aber der Unterzeichnete der Ansicht ist, daß sich Anlage und Gang der Redesammlung ebendeshalb mit verhältnißmäßig größerer Deutlichkeit im dritten Evangelium erkennen lasse, statuirt Weizsäcker einen verschiedenen Bildungsgang, welchen diese Stoffe bereits hinter sich haben, als sie auf der einen Seite von Matthäus, auf der andern von Lukas aufgegriffen werden.

Indem wir diese, hier nicht zur Entscheidung zu bringende Frage als eine offene behandeln, betrachten wir dafür die damit eng zusammenhängende nach der Ursprache des ersten Evangeliums als eine schon jetzt definitiv beantwortete. Papias sagt, Matthäus habe seine „Aussprüche des Herrn" hebräisch (d. h. aramäisch) verfaßt, jeder aber dieselben so gut er vermochte gedeutet (so faßt Schleiermacher das Wort ἡρμήνευσε) oder vielmehr übersetzt (so, wol textmäßig richtiger, Lücke). Jedenfalls bezieht sich diese Bemerkung auf den Gebrauch, welchen die griech. Christen von dem aramäischen Werk machten (vgl. meine Schrift „Die synoptischen Evangelien", S. 265), und bedeutet entweder, daß davon mehrere verschiedenartige griech. Uebersetzungen und Ausgaben bekannt waren (Bleek, „Einleitung in das N. T." [2. Aufl., Berlin 1866], S. 98), oder daß jeder mit dem aramäischen Werk fertig zu werden suchte, so gut als er es eben vermochte (Steitz, in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 85). Verhält es sich damit aber so, so fällt auch die allgemeine Annahme, wonach unser erstes Evangelium eine Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen wäre. Denn diese ganze Tradition geht auf Papias zurück, und dieser spricht von einer semitischen Geschichtsquelle, nicht aber von unserm kanonischen Matthäus (s. Matthäus).

6) Viel schwieriger zu beantworten ist die weitere Frage, ob das, was Papias von Markus berichtet, einfach auf unsern zweiten Evangelisten zu beziehen, oder daraus auf das Vorhandensein einer weitern Quellenschrift zu schließen sei, die neben der Redesammlung des Matthäus zu den schriftlichen Unterlagen unserer synoptischen Literatur gehörte. Im Artikel „Die drei ersten Evangelien" haben wir unsern kanonischen Markus nur als diejenige Abschrift des ursprünglichen Berichts bezeichnet, welche, dem Verständniß und der Auffassung des röm. Heidenchristenthums angepaßt, den späterhin herrschend gewordenen Text enthielt. Der Artikel „Markus" wird darthun, daß die Beschreibung, welche Papias im allgemeinen von der, auf die Autorität des Petrus zurückgeführten, Schriftstellerei des Markus gibt, auf unser, vom Urbericht verhältnißig nur wenig abweichendes, zweites Evangelium noch so gut paßt wie auf jenen selbst. Daß Papias

wirklich bereits unſern Markus vor Augen gehabt und geſchildert habe, wird man aus der Notiz, Juſtus Barſabas habe Gift getrunken, ohne daß es ihm ſchadete, was ſich mit Mark. 16, 18 berührt, nicht ſchließen dürfen, da der ganze Abſchnitt Mark. 16, 9—20 anerkanntermaßen einen ſpätern Zuſatz bildet und erſt lange nach des Papias Zeiten auftaucht. Gerade ſolche Traditionen, wie ſie von dem Gifttrank des Barſabas und dann auch des Johannes umliefen, gaben die Veranlaſſung zu dem durch und durch apokryphiſchen Zug Mark. 16, 18. Haben wir aber oben das Papias-Fragment recht verſtanden, ſo können in demſelben als Werke des Matthäus und Markus nur wirkliche Quellenſchriften aufgeführt werden, weshalb wir auch die Notizen über Markus auf die ſynoptiſche Grundſchrift, nicht auf das zweite Evangelium unſers Kanons beziehen. Die Berechtigung zu einer ſolchen Unterſcheidung wird freilich immer noch von ſolchen, die ſonſt mit uns bezüglich der Priorität des Markus ganz einig ſind, heftig beſtritten (von Ritſchl, Meyer, Zöckler, Gebhardt, Weiß u. a.). Indeſſen nöthigen dazu beſonders folgende Erwägungen:

1) Es finden ſich im jetzigen Markus offenbare Abkürzungen, welche der Klarheit der Erzählung Abbruch thun. Es fehlt z. B. die unentbehrliche Veranlaſſung zu Kap. 3, 22 (vgl. Matth. 12, 22—24). Auch wer die Verſuchungsgeſchichte urſprünglich darſtellte, konnte ſie nicht in der unverſtändlichen Art wie Kap. 1, 13 beſchreiben. Eine ganz entſchiedene Lücke aber findet ſich Kap. 14, 65, wo die Kriegsknechte zwar rufen „Weiſſage", was aber nur zu verſtehen iſt aus Luk. 22, 64: „Wer iſt es, der dich ſchlug." 2) Einzelne Erzählungen bieten bei Markus mehr ſagenhafte Elemente oder ſind offenbar bei Matthäus urſprünglicher. So hat Markus die Weiſſagung von der Verleugnung des Petrus ſowol, als auch die Geſchichte von der Verleugnung ſelbſt durch einen zweimaligen Hahnenſchrei ausgeſchmückt (vgl. das „zweimal" [δίς] Mark. 14, 30. 72). Aber an beiden Stellen laſſen es freilich die Handſchriften ℵCD aus, und dem entſprechend fallen auch Kap. 14, 68 die Worte „und es krähte ein Hahn" bei ℵBL, und Kap. 14, 72 „zum zweiten mal" bei ℵL weg. Es beſteht ſonach eine Möglichkeit, daß dieſe ſpätere Ausprägung des Hahnenrufs, die ſich nach dem Zahlenverhältniß der Verleugnung gebildet hatte, ſogar in unſerm jetzigen Markus nicht urſprünglich wäre. Wahrſcheinlicher freilich haben wir in jenen Varianten nur eine Nachwirkung des einfachern Berichts vor uns, welcher ſich auch noch im Lukas und Matthäus findet. 3) Markus kürzt gewiſſe Reden ab, wie das Fortlaufende derſelben bei Matthäus und Lukas beweiſt. So die Rede des Täufers (Matth. 3, 7—10. 12 = Luk. 3, 7—9. 17) und die Rede Jeſu wider die Anklage dämoniſcher Allianz (Matth. 12, 27. 28. 30. 43—45 = Luk. 11, 19. 20. 23—26), inſonderheit aber Kap. 9, 42—50, wo ſogar Zuſammenhang und Klarheit ſchwinden, indem Matth. 18, 7. 10. 15 und Luk. 17, 1. 3. 4 ausgefallen iſt. 4) Faſt durchgängig hat ſich der neuern Forſchung der Text des Markus als Mittelglied der dreifachen Uebereinſtimmung erwieſen. In einigen Fällen aber ſtimmen Matthäus und Lukas auch überein in der Wahl einzelner Wörter und Ausdrücke, die Markus an der betreffenden Stelle nicht hat, wiewol ſie ſeinem ſonſtigen Charakter nicht widerſtreben. So z. B., wenn in der Erzählung von der kranken Frau, die Jeſu Gewand erfaßt, die Quaſte, welche der Jude nach 4 Moſ. 15, 38. 39 am Kleid trug, Matth. 9, 20 = Luk. 8, 44 erwähnt, Mark. 5, 27 aber ausgelaſſen wird. Das Motiv der Auslaſſung liegt hier in dem heidenchriſtl. Leſerkreis unſers zweiten Evangeliums. So wurde z. B. auch Mark. 6, 14 der für nichtjüd. Leſer erſt einer Erklärung bedürftige „Tetrarch" Matth. 14, 1 = Luk. 9, 7 zu einem „König". Noch 36 ähnliche Fälle hat der Unterzeichnete in ſeinem Werk „Die ſynoptiſchen Evangelien" (S. 61 fg.) verzeichnet. 5) Oefters vereinigen ſich Matthäus und Lukas an denſelben Stellen der Relation im Ausſchluß einzelner Formeln und Sätze, mit welchen der hiſtoriſche Vortrag des Markus unterwebt iſt. So ſehr nun auch die Möglichkeit zugeſtanden werden muß, daß zwei Bearbeiter deſſelben Textes auch unabhängig voneinander zuweilen dieſelbe Formel (z. B. Mark. 10, 23 περιβλεψάμενος), dieſelbe Notiz (z. B. Mark. 10, 49 καὶ φωνοῦσι τὸν τυφλὸν λέγοντες αὐτῷ. Θάρσει ἔγειρε, φωνεῖ σε), daſſelbe Geſpräch (z. B. Mark. 9, 21—24) auslaſſen konnten, ſo bleiben aus dem (a. a. O., S. 110 fg. mitgetheilten) Verzeichniß dieſer Eigenthümlichkeiten doch noch eine Reihe von Stellen übrig, die ſo offenbar Zuſätze zum gemeinſchaftlichen Text ſind, daß die Vertheidiger der Urſprünglichkeit ſich hier den ſiegreichen Bemerkungen der Tübinger Schule gegenüber nur mit Annahme von Interpolationen und Einſchiebſeln oder mit Wilke's („Der Urevangeliſt" [Dresden und Leipzig 1848], S. 463) Machtgebot: „Man laſſe dieſe Worte weg" helfen können. So hatte z. B. unſer zweiter

Evangeliſt (Kap. 15, 21) „einen gewiſſen Simon von Cyrene“ aus der Grundſchrift (vgl. Luk. 23, 26) abgeſchrieben. Auch Matth. 27, 32 heißt es nur „ein Menſch von Cyrene mit Namen Simon“. Der röm. Verfaſſer des zweiten Evangeliums aber kennt den Rufus (Röm. 16, 13) und ſeinen Bruder Alexander (vgl. vielleicht Apg. 19, 33; 1 Tim. 1, 20; 2 Tim. 2, 17), welche angeſehene Leute geweſen ſein müſſen. Er benutzt alſo die Erwähnung des Simon, um ihn als Vater der beiden Genannten genau zu charakteriſiren, wozu nun freilich die unbeſtimmte Bezeichnung „ein gewiſſer Simon“, die er aber ſchon zuvor abgeſchrieben hatte, nicht mehr paßt.

Aus dieſen und andern Gründen haben gerade die entſchiedenſten Vertreter der Urſprünglichkeit des Markus doch unterſcheiden zu müſſen geglaubt zwiſchen unſerm und dem urſprünglichen Markus. Schon Lachmann kommt nur auf einen urſprünglichen Kanon der evangeliſchen Geſchichte hinaus, der beſonders rein im Markus erhalten wäre, während Matthäus und Lukas manches alterirt hätten. Auch Wilke ſah ſich alsbald genöthigt, eine ganze Reihe von ſpätern, in den Text unſers Markus gekommenen, bald längern, bald kürzern Interpolationen zu ſtatuiren, wobei er ſich ausdrücklich von aller äußern Kritik emancipirt; ſo beſeitigt er Mark. 1, 2. 13; 3, 6. 17; 4, 10; 6, 9. 37; 7, 3. 4. 13; 8, 1—9. 20; 9, 6. 32. 35. 38. 39; 10, 16. 31. 46; 11, 24. 25; 14, 47. 51. 52; 15, 10 und manches andere. Ferner iſt aber auch das Urevangelium Baur's mit dem jetzigen Markus keineswegs identiſch, ſondern in dieſem letztern gibt es ſpätere Zuſätze, wie in Kap. 1, 2; 2, 14; 3, 6. 22; 6, 48—50; 9, 7. 38—41. 43—50; 14, 18; 15, 21. Aehnlich nahm auch Weiße ſpäter einen Urmarkus an, der noch mehrere, in den beiden andern Synoptikern nachweisbare, Stücke in ſich begriffen haben ſoll (Matth. 3, 7—12 = Luk. 3, 7—9. 17; Matth. 4, 3—10 = Luk. 4, 3—12; Luk. 6, 20—38. 41—44. 46—49; Matth. 8, 5—10 = Luk. 7, 2—10; Matth. 11, 2—19 = Luk. 7, 18—35; Matth. 12, 22—32 = Luk. 11, 14—23; Matth. 12, 22. 27. 28. 30 = Luk. 11, 14. 19. 20. 23). Nach Hitzig hat Lukas dem zweiten Evangelium nicht blos den Schluß angeſetzt, ſondern auch einige Spuren ſeines eigenen Sprachgebrauchs aufgeprägt. Beſonders aber ſeit Ewald's Auftreten verſtehen die meiſten unter der ſogenannten Priorität des Markus blos dies, daß er im Verhältniß zu den beiden andern den urſprünglichen Typus der Erzählung erkennen laſſe. Dagegen ſollen nach Ewald ſogar zwei Vorſtufen unſerm heutigen Markus vorangehen, ſodaß wir jetzt den Urmarkus blos in einer, durch Interpolationen, durch abſichtliche Verkürzungen und durch unabſichtliche Verluſte entſtellten, Geſtalt beſäßen. Köſtlin verſichert, „daß dieſe Annahme eines ältern Markus überhaupt nothwendig iſt, um das Problem der Entſtehung der Evangelienliteratur zu löſen“. Andererſeits ſtellt Tobler die Verſuchungsgeſchichte, die Bergrede, die Johanneiſche Perikope von der Ehebrecherin in den Urmarkus herein. Hilgenfeld ſieht ſich auf die Frage zurückgedrängt, ob wir das zweite Evangelium in ſeiner urſprünglichen Geſtalt beſitzen, oder ob es früher einen weitern, auch die Bergrede begreifenden Umfang gehabt habe. Reuß conſtruirt einen Urmarkus, der blos Mark. 1, 21—6, 44; 8, 27—13, 37 umfaßte. Auch Volkmar nimmt in der Nachfolge Wilke's, wenn auch nicht ſo zahlreiche, ſo doch immer noch ſehr beträchtliche Interpolationen an. Ritſchl ſieht ſich wenigſtens zu der Vorſichtsmaßregel genöthigt, den Urmarkus von dem jetzt recipirten Text zu unterſcheiden. Mehr als dies hat im Grunde auch der Unterzeichnete nicht behauptet, wenn er eine nach gewiſſen, durch die Beſchaffenheit des Leſerkreiſes gebotenen Rückſichten leicht variirende Abſchrift in unſerm zweiten Evangelium ſieht, und auch Renan ſpricht von einem Urbericht, davon das zweite Evangelium nur eine wenig modificirte Reproduction ſei (une réproduction peu modifiée). Ganz ebenſo ſpricht vom Urmarkus Schenkel: „Allerdings liegt uns dieſe Urkunde nicht mehr in ihrer urſprünglichen Geſtalt vor. Eine ſpätere Hand hat ſie überarbeitet, jedoch ohne ihren Inhalt weſentlich zu verändern. Dieſelbe hat hin und wieder, wenn auch nicht immer glücklich, abgekürzt, bisweilen auch eine Erläuterung zugefügt.“ Viel weiter geht ſchon Weiß, der zwar im allgemeinen ebenfalls die Urſprünglichkeit des Markus verficht, ihm aber eine ältere Quelle vorangehen läßt, welche nicht ſelten bei Matthäus einen noch getreuern Nachklang gefunden haben ſoll. Das Maximum von Differenz zwiſchen dem Urmarkus und dem zweiten kanoniſchen Evangelium ſtatuirt aber Weizſäcker, indem er nicht blos vieles, was der Unterzeichnete dem urſprünglichen Markus zuſchrieb, als ſpätere Erweiterung verwirft, ſondern auch ganze Partien des jetzigen Markus, wie z. B. im dritten Kapitel die Vertheidigungsrede gegen die dämoniſche Allianz und die beiden letzten der drei Gleichniſſe des vierten Kapitels

aus der Grundſchrift ſtreicht. Ebenſo hat der Unterzeichnete das Maß der Abweichungen, welche die Grundſchrift in unſerm kanoniſchen Markus durch Beifügung kleiner Detailzüge erleidet, auf ein Minimum reducirt, während Weizſäcker auch in dieſer Beziehung ſo weit geht, als immer möglich. So iſt das Mehr oder Minder im Verhältniß der Incongruenz, die zwiſchen dem älteſten Evangelium und unſerm Markus ſtatthat, immer noch ein Gegenſtand weiterer Erörterung zwiſchen Forſchern, die im allgemeinen denſelben Grundeindruck gewonnen haben. Thatſache aber iſt, daß unſer zweites Evangelium trotz aller zu Tage liegenden Urſprünglichkeit gewiſſe, im fortgeſetzten Operiren mit demſelben als undurchdringlicher Reſt ſich darſtellende Spuren eines ſecundären Charakters aufweiſt. Eben dieſer Reſt bildet die Wand, vor der das kritiſche Denken der ſämmtlichen Genannten ſtillhielt, ſodaß heutzutage die Behauptung der Urſprünglichkeit des Markus ſich im weſentlichen auf das Große und Ganze der Entwickelung und des Pragmatismus im öffentlichen Leben Jeſu, ſowie auch auf die richtige Aufeinanderfolge der einzelnen Abſchnitte beſchränkt.

7) Beſteht ſomit die unbeſtreitbare Möglichkeit, das Zeugniß des Papias über Markus auf eine zweite neuteſt. Geſchichtsquelle zurückzuführen, ſo darf uns daran auch der Umſtand nicht irremachen, daß Papias dieſem „Urmarkus“ Mangel an Ordnung (οὐ μέντοι τάξει) vorwirft. Denn theils haben wir bereits darin lediglich den Reflex der von Papias mitgetheilten Entſtehungsgeſchichte der zweiten Quelle im Gegenſatz zur erſten erkannt, deren Perle an Perle anreihende Geſchloſſenheit (σύνταξις) Papias in der zuſammenhangsloſen Aufzeichnung von blos gelegentlich geſchehenen Mittheilungen des Petrus vermißte, theils iſt der Ausdruck, auch wenn er wirklich auf die Zeitfolge der einzelnen Ereigniſſe zu beziehen ſein ſollte, mit Weiße, Bleek, Ewald u. a. aus dem ſubjectiven Maßſtab des Papias zu erklären. Daß unter allen ſynoptiſchen Evangelien gerade das zweite den tüchtigſten innern Zuſammenhang darbietet, hat ſich der neuern Forſchung erſt allmählich infolge von ſehr eindringenden Einzelforſchungen herausgeſtellt. Solche dürfen wir nicht bei Papias vorausſetzen. Er mag ſich ſeine Begriffe von Ordnung der evangeliſchen Geſchichte nach irgendeinem in der Kirche ſeiner Zeit herkömmlich gewordenen Maßſtab gebildet haben. Dann aber liegt näher, als mit Weiße an ſeine eigene „Erklärung von Ausſprüchen des Herrn“, oder mit Ewald an das Johanneiſche Evangelium zu denken, ſich daran zu erinnern, daß Papias neben den zwei von ihm als Quellenſchriften namhaft gemachten Werken des Matthäus und Markus recht wohl auch die ganze, auf Grund derſelben ſich erhebende Literatur gekannt haben kann, alſo vor allem unſer erſtes, ſpäter „nach Matthäus“ genanntes Evangelium. Bis auf den heutigen Tag macht dieſes ſchon um ſeiner künſtleriſchen Anordnung willen auf den erſten Blick den Eindruck des Ordnungsmäßigen, und daß man ſich in der That ſchon früh in der Kirche gerade in Bezug auf das Nacheinander in der evangeliſchen Geſchichte an Matthäus hielt, beweiſt ſchon der jedenfalls vor des Papias Werk fallende Barnabasbrief in ſeinem fünften Kapitel (vgl. meine Bemerkungen in der „Proteſtantiſchen Kirchenzeitung“, Jahrg. 1864, S. 326 fg.).

Es hat ſich ſomit ergeben, daß, was wir von neuteſt. Geſchichtsquellen aus Papias erfahren, mit den Vorausſetzungen unſerer, in frühern Artikeln vertretenen Evangelienkritik ſtimmt. Hilgenfeld (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie“, VI, 323), der dies mit vielem Eifer in Abrede ſtellt, hat geltend gemacht, nach Papias habe Markus aus dem Mund des Petrus, nach dem Unterzeichneten aus einer frühern Geſchichtsquelle geſchöpft. Aber Markus hat die Grundſchrift, nicht unſer zweites Evangelium verfaßt (vgl. auch ſchon meine Schrift „Die ſynoptiſchen Evangelien“, S. 373). Ferner hat Hilgenfeld a. a. O., S. 323 fg.) gefunden, das Zeugniß des Papias ſei in ſeinen beiden Richtungen unſern Reſultaten ungünſtig, da nicht blos was Papias von der Ordnungsloſigkeit in der abgeriſſenen Schriftſtellerei des Markus (οὕτως ἔνια γράψας) erzählt, eher auf die Spruchſammlung, als auf Markus, ſondern auch die vollſtändige Zuſammenſtellung (σύνταξις), die Papias ſeinem Matthäus zuſchreibt, eher auf den, unſerer Behauptung zufolge, die evangeliſche Geſchichte im Zuſammenhang darſtellenden Markus paſſe. Aber nicht blos „Einiges“ (ἔνια), ſondern der weitaus größte Theil des überlieferten Redeſtoffs hat wirklich der Spruchſammlung angehört, während das dem Matthäus nachgeſagte „Zuſammenſtellen“ (συνετάξατο) auf die Tendenz des Sammelns und Aneinanderreihens hinweiſt. Endlich aber darf man ja auch unſern Reſultaten zufolge im Markus nicht eine im Medium des Bewußtſeins Petri vor ſich gegangene Photographie des Lebens Jeſu

ſuchen, ſondern es laſſen ſich auch in dieſem Schriftſtück gewiſſe, beſonders von Weizſäcker (a. a. O., S. 108 fg., 119 fg.) nachgewieſene, Gruppen unterſcheiden, welche nur frei aufeinanderfolgen und eine mehr ſachliche, gewiſſen Lehrzwecken dienende Anordnung verrathen.

Was ſich übrigens abgeſehen von dieſen beiden Hauptquellen evangeliſcher Geſchichtſchreibung noch von Quellenmaterial mit einiger Wahrſcheinlichkeit aufſtellen läßt, beläuft ſich auf eine unbeſtimmte, jedoch auf keinen Fall bedeutende, Anzahl kleinerer ſchriftlicher Aufzeichnungen. Am deutlichſten laſſen ſich die Genealogien unterſcheiden. Man verſuchte nämlich frühzeitig einen genealogiſchen Nachweis für die Befähigung Jeſu, als Davidsſohn aufzutreten, ohne Glück damit zu machen (ſ. Geſchlechtsregiſter). Außerdem mag eine andere Quelle erkennbarerweiſe in Matth. 5 und 23, eine weitere in der Vorgeſchichte des Lukas verarbeitet ſein. Auch in die große Einſchaltung des Lukas iſt vielleicht manches aus einem ſchriftlichen Aufſatz gedrungen, und ließen ſich in dieſer Beziehung z. B. die beiden Geſchichten Luk. 13, 10—17; 19, 1—10 zuſammenordnen, da die Abrahamstochter Kap. 13, 16 und der Abrahamsſohn Kap. 19, 9 ſchwerlich der Conception des Lukas entſtammten. Holtzmann.

Geſchlecht. In unſerer deutſchen Bibel kommt das Wort nicht ſowol in dem uns geläufigen Sinn des Gegenſatzes von Männlich und Weiblich vor (worüber indeſſen die bibliſchen Begriffe in dem Artikel „Eva" zu vergleichen), als vielmehr in dem allgemeinen, wie er z. B. Pred. 1, 4 zu Tage liegt: „Ein Geſchlecht vergehet, das andere kommt." In dieſem Sinn ſcheint dies Wort (Dor, γενεά) auch in der berühmten Stelle Jeſ. 53, 8 zu begegnen: „Wer unter ſeinem Geſchlecht bedenkt es?", welche dann durch die unrichtige Ueberſetzung der LXX (vgl. Apg. 8, 33: τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται) Anlaß zu wunderlichen dogmat. Gedankengängen über das Verhältniß Gottes des Vaters zum Sohn ward. Nicht anders als im Sinn von „Zeitgenoſſen" iſt das Wort auch in der weiſſagenden Rede Jeſu zu verſtehen, wo es heißt: „Dies Geſchlecht wird nicht vergehen, bis daß dieſes alles geſchehe" (Matth. 24, 34 = Mark. 13, 30 = Luk. 21, 32). Alle Ausflüchte, als ſei damit die Schöpfung (Maldonatus), oder die Menſchheit (Hieronymus), oder die Auserwählten (Cremer), oder die Gläubigen (Lange), oder die Juden (Dorner und Auberlen) verſtanden, ſind von Meyer richtig als „exegetiſche Brecheiſen" gewürdigt. Wohl aber geht im Mund Jeſu der Sinn von „Zeitgenoſſen", ganz wie auch in unſerm deutſchen Sprachgebrauch der von „Geſchlecht", in die Bedeutung über: „Leute von einer gewiſſen Art und Weiſe, zu denken und zu handeln", „eine gewiſſe Klaſſe, Sippe oder Sorte von Menſchen" (Mark. 8, 12. 38; 9, 19; Luk. 16, 8; Matth. 11, 16 = Luk. 7, 31). Dagegen hängt im A. T. damit beſonders die Anſchauung einer fortlaufenden Reihe von Zeugungen zuſammen und geht der Begriff „Geſchlechter" über in den von „Geſchlechtsregiſter" (ſ. d.). Im folgenden Artikel wird auch von den Geſchlechtsverbänden die Rede ſein (Miſpaḥoth; LXX δῆμοι), nach welchen zunächſt die iſraelitiſchen Stämme ſich gliederten (ſ. Stämme Iſraels). Wie übrigens im A. T. ſelbſt Verwechſelungen der verſchiedenen Bezeichnungen vorkommen, ſo iſt auch das Wort, welches in der griech. Ueberſetzung und im N. T. dem hebr. „Stamm" (φυλή) entſpricht, vielfach mit „Geſchlecht" überſetzt worden, z. B. Offb. 7, 4. Und ſo ſind auch die „heulenden Geſchlechter auf Erden" (πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς Matth. 24, 30 = Offb. 1, 7) eigentlich „Stämme", d. h. hier „Völker". Unter den Völkern wieder heißt Iſrael bekanntlich das „auserwählte Geſchlecht" (1 Petr. 2, 9: τὸ γένος ἐκλεκτόν; ſ. Erwählung). Sogar von einem „göttlichen Geſchlecht" (γένος τοῦ Θεοῦ) iſt Apg. 17, 28. 29 im Anſchluß an Aratus oder Kleanthes die Rede, um den Geburtsadel der Menſchheit zu bezeichnen. Holtzmann.

Geſchlechtsregiſter (Genealogie). Die vielen Geſchlechtsregiſter, von welchen die Bibel beſonders in ihren altteſt. Theilen durchzogen iſt, ſind ebenſo ſehr geeignet, den blos erbaulichen Erklärer jedes Bibelbuchſtabens zur Verzweiflung zu bringen, als die Aufmerkſamkeit des geſchichtlichen Forſchers herauszufordern. Offenbar entwickelte ſich bei den ſemitiſchen Völkern der Sinn für Geſchichte, ſoweit ihnen ſolcher überhaupt zuzuſprechen iſt, nicht zum kleinſten Theil an den Erinnerungen, welche die einzelne Familie an ihren Stammbaum knüpfte. Dieſer aber war bei dem großen Werth, welchen die Morgenländer auf Reinheit des Bluts und Geſchlechts legen, gleichſam der Katechismus der Familien und Stämme. Die einzelnen Sproſſen einer ſolchen Leiter ſind nun zwar zunächſt nur Namen, dienen aber zugleich als allgemeine Anhaltspunkte für denkwürdige

Ereigniſſe und Thaten, nicht ſelten auch zur chronologiſchen Orientirung. Die Kraft der Erinnerung heftet ſich hier überhaupt vorzugsweiſe an hohe Perſönlichkeiten, an Führer und Stammhalter des Geſchlechts (vgl. z. B. 1 Moſ. 5, 22—24). Aber auch, als die ſagenhafte Zeit ſchon überſchritten und ein geſchichtliches Leben im Volk Iſrael zur Entfaltung gelangt war, ſind es die Geſchlechtsregiſter, in welchen das Geſammtbewußtſein ſowol der einzelnen Familien als auch des ganzen Volkes für den einzelnen Betrachter gegenſtändlich gemacht und zur Anſchauung gebracht wird. Ja ſo ſehr geht dem Hebräer gleichſam alles geſchichtliche Bewußtſein in Geſchlechtsregiſtern auf, daß er auch ſeine eigene ſagenhafte Vorgeſchichte im „Buch der Geſchlechtsreihen" zuſammenfaßt. Die Abſchnitte der Geneſis beginnen bekanntlich mit der feſtſtehenden Redensart „dies ſind die Geſchichten" (wörtlich: Zeugungen, Generationen, Geſchlechtsregiſter, Toledôth; vgl. 1 Moſ. 2, 4; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10. 27). Die LXX geben dies wieder mit dem Ausdruck „Buch des Geſchlechts" (βίβλος γενέσεως), demſelben, der uns auch noch an der Spitze unſers erſten Evangeliums (Matth. 1, 1) begegnet. So zäh hat ſich dieſe Form der geſchichtlichen Darſtellung erwieſen.

Die neuere Wiſſenſchaft iſt nun freilich weit entfernt davon, die zum Theil ſogar mit Angabe von Zeugungsjahr und Lebensalter verſehenen (1 Moſ. 5, 3 fg.; 11, 10 fg.) Geſchlechtsregiſter der Geneſis gleichſam als das protokollariſch geführte Taufbuch der Menſchheit zu betrachten. Ohne uns hier auf das, in ſeiner religiöſen Bedeutung Apg. 17, 26 zuſammengefaßte Geſchlechtsregiſter der Menſchheit (1 Moſ. 10) irgend einzulaſſen, bemerken wir blos, daß die Hebräer die Anfänge ihrer eigenen Volksgeſchichte in der Geſtalt einer Familiengeſchichte aufgefaßt haben, die ſich nach Geſchlechtsreihen gliedert. Wir erkennen darin noch deutlich die Erinnerung einer allmählichen Einwanderung in das Land Kanaan; einige Aeſte löſen ſich ab und führen unter den Namen zuerſt der Ammoniter und Moabiter, dann der ismaelitiſchen Araber, endlich der Edomiter ein geſondertes Daſein. Daher die Erzählungen von den Töchtern Lot's, von Hagar und von Rebekka's Kindern, überhaupt das ganze Abſtammungsverhältniß in der Patriarchengeſchichte, und das Gewicht, welches darin auf die Thatſache gelegt iſt, daß ſich der Hauptſtamm von jeder Vermiſchung mit andern Völkerſchaften rein erhalten habe, während die Bilder der ſtammhaltenden Erzväter ſelbſt unvermerkt zu Typen allgemeinerer Verhältniſſe, insbeſondere des iſraelitiſchen Geiſtes ſelbſt geworden ſind, welcher darin ſeine geheimſten Ideale niedergelegt hat. Merkwürdige Beiſpiele ſolcher, zunächſt nur völkergeſchichtliche Andeutungen enthaltenden, Stammbäume geben die Geſchlechtsregiſter der Milka (1 Moſ. 22, 20—24), der Ketura (1 Moſ. 25, 1—4) und der Hagar (1 Moſ. 25, 12—17). Von Milka werden zwölf Nahoridenſtämme abgeleitet, davon die meiſten ſich noch nachweiſen laſſen. Sowol Ketura als Hagar haben ethnographiſch-geographiſche Bedeutung; die Geſchichte Hagar's iſt aus dem Stammregiſter entſtanden, und Ketura hat vollends gar keine Geſchichte. Aehnlich iſt das große Regiſter zu betrachten, welches den Stämmen Edom's gewidmet iſt (1 Moſ. 36). Sämmtliche derartige Stammreihen ſind bald aſtronomiſch und ſymboliſch erklärt worden, bald — und dies iſt das Richtige — ſo, daß nur Länder und Epochen, nicht aber wirklich voneinander abſtammende Perſonen darin unterſchieden ſind, womit auch die offenbar ungeſchichtlichen Angaben über die lange Lebensdauer der in den Genealogien aufgeführten Perſonen zuſammenhängt. Endlich iſt noch aufmerkſam zu machen auf die Zahlenverhältniſſe, von welchen ſich nicht wenige dieſer Stammbäume beherrſcht erweiſen. So haben wir in der Jahveurkunde 1 Moſ. 4, 17 fg. und in der Elohimurkunde 1 Moſ. 5, 1 fg. zwei Geſchlechtsregiſter der Erzväter, das eine in ſieben, das andere in zehn Gliedern, das eine die Spaltung der Menſchenſöhne mit den Söhnen Lamech's, das andere mit den Söhnen Noah's anhebend, während ſich einzelne Namen offenbar entſprechen. Ein ganz ähnliches Beiſpiel bieten die beiden Geſchlechtsregiſter Jeſu Matth. 1, 1—17 und Luk. 3, 23—38, von denen das eine dreimal die doppelte Siebenzahl, das andere elfmal die Siebenzahl enthält, während gleichfalls einzelne Namen, und zwar auch noch in der Partie zwiſchen David und Chriſtus, übereinſtimmen. Um ſo weniger wird man ſolchen, nach typiſchen Zahlen geſtalteten Geſchlechtsregiſtern noch in erſter Linie einen geſchichtlichen Werth beizulegen vermögen.

Auf dieſe Weiſe hat das „Buch der Urſprünge" (Sepher Toledôth), in welchem Ewald die Hauptquelle für unſere Geneſis erkennt, den Verſuch gemacht, vom Standpunkt der Glanzperiode des Reichs Iſrael aus den zurückgelegten geſchichtlichen Weg bis

in die letzten Anfänge alles Werdens zu verfolgen. Wie aber ſchon die Völkertafel (1 Moſ. 10) beweiſt, war dabei ſtreng feſtgehalten der Geſichtspunkt nationaler Begrenzung, wonach das eigene Volk als die Mitte aller Nationen ſich darſtellt, und die Vollendung ſeines geſchichtlichen Lebens als Zweck und Endziel alles Geſchehens — alſo dies, was die ſcholaſtiſche Bibelbetrachtung als den meſſianiſchen Geſichtspunkt der hebr. Geſchlechtsregiſter zu bezeichnen pflegt. So ergab ſich als Grundſatz der Eintheilung die ſtete Sonderung der Völker oder Geſchlechter, welche nicht auf Iſrael herabführen, bis endlich Iſrael als beſonderes Volk hervortreten und ſo die ganze Fülle von völker- und weltgeſchichtlichen Kenntniſſen, die im Geſichtskreis der Zeit lagen, nach einem alles umfaſſenden Stammbaum geordnet erſcheinen ſollte. Von 1 Moſ. 11, 10 fg. ab wird dann ausſchließlich die ſemitiſche Genealogie weiter geführt, die ſich allmählich verengt zur Familiengeſchichte der Erzväter und dann wieder erweitert zu den Geſchlechtsreihen der zwölf Stämme. Doch bildet gerade die ägypt. Zeit hier eine Unterbrechung, indem mit Genauigkeit zunächſt nur bei Moſe und Aaron der genealogiſche Zuſammenhang mit Jakob nachgewieſen wird (2 Moſ. 6, 17—25). Erſt 4 Moſ. 26 knüpft für alle Stämme an das Verzeichniß des Hauſes Iſrael, als es in Aegypten einzog (1 Moſ. 46, 8 fg.), an. Schon ſeit dem Wüſtenaufenthalt iſt es Regel, daß bei den, in der Folge der Zeiten hervortretenden geſchichtlichen Größen, Leitern des Volks, Prieſtern und Propheten, ihre Herkunft auf einige Geſchlechter zurück, etwa auch mit Nennung des Stammes, daraus ſie hervorgegangen, angegeben wird. So z. B. Bezaleel, der Sohn Uri's, der Sohn Hur's, vom Stamm Juda (2 Moſ. 35, 30), und Oholiab, der Sohn Ahiſamach's, vom Stamm Dan (2 Moſ. 35, 34). Die eigentliche Grundlage zu allen ſpätern genealogiſchen Beſtrebungen bildete aber die, in ihrem Keim ſicherlich auf Moſe zurückzuführende, Gliederung der Volksgemeinde in größere und kleinere Theile, die ſich an die beiden, im 4. Buch Moſe erzählten Muſterungen der Stämme Iſraels anſchließt (Kap. 1, 18 fg.; 26, 1 fg.). Da die Iſraeliten jedenfalls den Kern des Wanderzugs bildeten, ſo wurde ihre auf der Abſtammung von Jakob's zwölf Söhnen beruhende Geſchlechts- und Familiengliederung zur Grundlage der neuen Ordnung gemacht und dabei die Bande der Blutsverwandtſchaft und das dem Alter und der Erſtgeburt gebührende Vorrecht in Anwendung gebracht. Anknüpfend an den Stammbaum und die Verwandtſchaftsbeziehungen der Iſraeliten theilte Moſe das ganze aus verſchiedenen Elementen zuſammengeſetzte Volk in „Geſchlechtsverbände" (Geſchlechter) und „Häuſer", auch „Vaterhäuſer" (Familien) genannt, ſodaß die fremden und namenloſen Familien entweder in die bereits vorhandenen Geſchlechter eingereiht oder zu neuen ähnlichen Genoſſenſchaften verbunden wurden. Ein Geſchlecht ſcheint zwölf Familien mit einer unbeſtimmten Zahl von „Vätern" umfaßt zu haben. Zwölf Geſchlechtsverbände mögen dann wieder einen „Stamm" gebildet haben, wobei diejenigen Geſchlechter ſich zu einer gemeinſchaftlichen Corporation vereinigten, die ihren Urſprung auf einen und denſelben Sohn Jakob's zurückführten, der daher als Stammvater angeſehen ward (vgl. für dieſe Eintheilung beſonders die Stellen 4 Moſ. 1, 2; Joſ. 7, 14—18; 1 Sam. 10, 19—21). Das Haupt derjenigen Familie, die von Erſtgeburt zu Erſtgeburt ihre Abſtammung vom älteſten Sohn des Stammvaters herleitete, war der Fürſt des Stammes, der geborene Führer, dem die andern Glieder gehorchen mußten. Mit den Häuptern der übrigen Geſchlechter oder einem Theil derſelben (fünf) verbunden, bildeten dieſe Stammfürſten die 70 oder 72 Aelteſten, während die „Gemeinde" aus der Geſammtheit der zwölf Stämme beſtand. Seitdem dieſe Anordnung einmal getroffen und die Einzelnen „nach ihren Geſchlechten und Vaterhäuſern und einzelnen Namen in die Geburtsregiſter eingetragen" (4 Moſ. 1, 18) waren, welche Maßregel ſich nachträglich auch über die Leviten erſtreckte (4 Moſ. 3 und 4), begegnen wir einer fortlaufenden Stammbaumsführung einzelner Familien, unter denen die königliche und die hoheprieſterliche immer beſonders bevorzugt erſcheinen (vgl. Sir. 45, 24. 25 im Griechiſchen, 30—32 im Deutſchen). Als königlicher Stammvater ward Juda ſchon im Segen Jakob's (1 Moſ. 49, 8—12) gekennzeichnet, und das Büchlein Ruth (Kap. 4, 12. 17—22) führt in der That die Genealogie von ihm bis auf David. Ebenſo ſind in ſeinen Auszügen noch die Stammregiſter der hohenprieſterlichen Familie erhalten, an welche und an deren Vergleichung mit der königlichen Stammtafel ſich die chronologiſchen Begriffe der Geſchichte ſchreibenden Prieſter Judas knüpften. Zugleich vertraten die, ja auch ſonſt im Alterthum üblichen Perſonenbezeichnungen nach dem Vater und Geſchlecht die Stelle unſerer Geſchlechtsnamen. So z. B. „Zephanja,

der Sohn Kuſchi's, der Sohn Gedalja's, der Sohn Amarja's, der Sohn Hiskia's (Zeph. 1, 1), „Sacharja, der Sohn Berechja's, der Sohn Iddo's" (Sach. 1, 1) u. ſ. w. Inſonderheit aber greifen alle Verſuche zur Wiederherſtellung alter Ordnungen und zur Erneuerung des Volksganzen auf jene moſaiſche Gliederung zurück. Schon bei der Volkszählung, welche David vornahm (2 Sam. 24, 1 fg.; 1 Chron. 21, 1 fg.), wird ſolches nicht zu umgehen geweſen ſein. Beſonders aber iſt es der Eingang zu den Chronikbüchern, welcher ſich die Aufgabe ſtellt, das Bewußtſein des nacherıliſchen Judenthums mit der vorexiliſchen Vergangenheit in Zuſammenhang zu erhalten, welches Ziel zumeiſt auf genealogiſchem Wege, und zwar für die ganze vordavidiſche Zeit lediglich auf dieſem Wege, erreicht wird. Zuerſt nämlich werden verſchiedene Geſchlechtsregiſter von Adam bis zu den ſpäteſten Nachkommen David's gegeben (1 Chron. 1—3), dann (Kap. 4—7) ebenſo die einzelnen Stämme behandelt, am ausführlichſten der Stamm Levi (Kap. 5, 27—6, 66; vgl. Kap. 23—26), endlich die Benjaminiten (Kap. 8) und die Einwohner Jeruſalems (Kap. 9, 1—34). Welch hohen Werth das nacherıliſche Judenthum auf Stammbäume und Familienverzeichniſſe (der Ausdruck ſteht Eſra 2, 62; 3 Eſra 5, 39; Neh. 7, 5) legte, geht ferner aus den Nachrichten hervor, welche die Eſra- und Nehemiabücher über die Wiederherſtellung des Staats geben. Zunächſt begegnet uns ein in dreifacher Form erhaltenes (Eſra 2, 1 fg; Neh. 7, 6 fg.; 3 Eſra 5, 7 fg.) Verzeichniß derer, die mit Serubabel und Jeſua zurückkehrten, nach Geſchlechtern und Vaterhäuſern geordnet; es folgen die mit Eſra gekommenen (Eſra 8, 1—14; 3 Eſra 8, 28—40); danebenher gehen beſondere Prieſter- und Levitenregiſter (Neh. 12, 1—26) und ein Verzeichniß der Landſchaftshäupter in und außerhalb Jeruſalems (Neh. 11). Schon auf dem Zug ſcheinen die Wanderer die alte Ordnung und Eintheilung nach Geſchlechtern unter Stammhäuptern ſo viel als möglich wiederhergeſtellt zu haben. Dieſe durch die Tradition geheiligte Einrichtung bildete nunmehr auch nach der Rückkehr die Grundlage des Gemeindelebens, damit die Rechte und Anſprüche auf den Grund und Boden leichter geordnet und ſichergeſtellt werden könnten. Die „Aelteſten" und „Familienhäupter", an ihrer Spitze Serubabel als Stammesfürſt, waren die Vertreter des Volks gegenüber dem perſ. Statthalter der Provinz Syrien. Beſonders ſorgfältig achtete man auf die Reinheit der Abſtammung bei dem Stamm Levi. Wer nicht ſeine Abkunft von den Prieſtergeſchlechtern nachweiſen konnte, wurde vom heiligen Dienſt ausgeſchloſſen (Eſra 2, 61—63; 3 Eſra 5, 38—40). Die Gründung des „neuen Jeruſalem" ſollte ein Werk des „Volkes Gottes" ſein, darum durfte kein Unberechtigter das Heiligthum betreten, und wurden ſchließlich alle fremden Weiber aus der Gemeinde ausgeſtoßen. Ein Eſra 10, 18—44; 3 Eſra 9, 18—36 erhaltenes Verzeichniß der Prieſter und Leviten, welche in Miſchehen begriffen erfunden wurden, zeigt, wie ſtreng und ſcrupulös man bei Herſtellung der Stammesreinheit zu Werke ging. Abſtammung von jüd. Aeltern und aus rechtmäßiger Ehe blieb dann auch fernerhin ein Haupterforderniß auch für die Mitglieder des Synedriums, welchem ſeinerſeits wieder die Ueberwachung der Genealogien von wegen der Reinheit der Prieſtergeſchlechter oblag. Joſephus („Leben", Kap. 1), der ſelbſt einen prieſterlichen Stammbaum aufweiſt, widmet (Contra Apion., I, 7) ein ganzes Kapitel dem Nachweis der Sorgfalt, die man auf das unvermiſchte und reine Blut der Prieſter (τὸ γένος τῶν ἱερέων ἄμικτον καὶ καθαρόν) gelegt habe. Dies ging ſo weit, daß diejenigen, welche, aus prieſterlichem Geſchlecht, in Aegypten oder Babylonien wohnten, ihre Stammbäume zur Prüfung und Beglaubigung nach Jeruſalem ſchickten. Nach zerſtörenden Kriegen ſetzten die übriggebliebenen Prieſter ſofort wieder ihre Stammbäume zuſammen.

Aber gerade der Umſtand, daß ſolches doch nur von der prieſterlichen Kaſte ausdrücklich erwähnt wird, läßt uns vermuthen, daß beim gemeinen Volk das genealogiſche Weſen allmählich in Verwirrung und Abgang gekommen ſei. Als ſich in den erſten Gemeinden ein Intereſſe einſtellte, in Jeſu einen ſchriftmäßigen Meſſias, d. h. einen Sohn David's, nachzuweiſen, ſehen wir daher ziemlich gleichzeitig zwei völlig verſchiedene, in der That freilich gleich willkürliche Verſuche entſtehen, dieſem Intereſſe Genüge zu leiſten. Denn die Zeit, da man beweiſen wollte, Lukas gebe trotz Kap. 3, 23 (υἱὸς ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλεί) eine Genealogie der Maria (Epiphanius, Luther, Chemnitz, Calov, Grotius, Lightfoot, Bengel, Michaelis, Paulus, Olshauſen, Lange, Krabbe, Wieſeler, Ebrard, Riggenbach, Auberlen, Bisping), iſt heutzutage jedenfalls vorüber. Gibt aber auch Lukas den Stammbaum Joſeph's, ſo muß man, um Harmonie mit Matth. 1, 1—18

herzuſtellen, entweder zur Annahme von Adoptionsverhältniſſen (Auguſtinus, Wetſtein, Schegg), oder von Leviratsehen greifen, in welchen Fällen dann entweder der Jakob Matth. 1, 16 (Julius Africanus, Theophylakt, Euthymius, Auguſtinus), oder der Eli Luk. 3, 23 (Ambroſius, Wetſtein, Schleiermacher) ſein natürlicher Vater geweſen wäre. Aber was iſt mit ſo künſtlichen Ausflüchten gewonnen, wenn doch in beiden Stammbäumen Sealthiel und ſein Sohn Serubabel vorkommen, ſodaß hier die gleiche Manipulation nothwendig wird? Aber auch Eli und Jakob treten ja nicht, wie dies bei dem vorausgeſetzten Verhältniß der Fall ſein müßte, als Brüder auf, da Eli's Vater Matthat (Luk. 3, 24), Jakob's Vater Matthan (Matth. 1, 15) heißt, jener ein Sohn Levi's, dieſer Eleazar's. Ebenſo heißt Sealthiel's Vater Matth. 1, 12 Jechonja, Joſia's Sohn, dagegen Luk. 3, 27 Neri, Melchi's Sohn. Man müßte daher annehmen, daß ſowol Eli und Jakob, als Neri und Jechonja Halbbrüder geweſen ſeien mit verſchiedenen Vätern. Aber gerade für Halbbrüder iſt die Verpflichtung zur Leviratsehe nicht nachweislich, und in die Geſchlechtsregiſter mußte jedenfalls der geſetzliche, nicht der natürliche Vater eingetragen werden. Und warum deutet weder Matthäus noch Lukas auch nur mit einem Wort darauf hin, daß gerade bei dieſen Gliedern ein anderes als das gewöhnliche Vaterverhältniß anzunehmen ſei? Und wie kommt es, daß zwiſchen Joſeph und Serubabel bei Matthäus 9 und bei Lukas 18 Glieder in der Mitte liegen? Iſt es wahrſcheinlich, daß in zwei nebeneinander herlaufenden Geſchlechtsreihen das einzelne Menſchenalter auf der einen Seite gerade noch einmal ſo lang ausfällt, als auf der andern? Mit Recht haben daher die unbefangenen Ausleger der Neuzeit, wie z. B. ſelbſt Meyer, die Unvereinbarkeit beider Stammbäume anerkannt und im Vorhandenſein einer über Salomo und einer über Nathan (2 Sam. 5, 14; 1 Chron. 3, 5) auf David zurücklangenden Geſchlechtsreihe einfach Spuren der genealogiſchen Betriebſamkeit der Judenchriſten, in ihren Differenzen aber den ſchlagendſten Beweis für die Schwierigkeiten erkannt, die dem Beginnen, die Davidiſche Herkunft Jeſu urkundlich zu erweiſen, von Anfang an im Wege ſtanden.

Es liegt nun aber auf der Hand, von welch zweifelhaftem geſchichtlichen Werth eine Davidiſche Abkunft iſt, für welche ſich ein genealogiſcher Beweis offenbar nicht führen läßt. Gleichwol hat ſich derſelben unter den Neuern beſonders Keim („Der geſchichtliche Chriſtus" [3. Aufl., Zürich 1866], S. 82; „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867], I, 326 fg.) kräftigſt angenommen. Aber bei der auch von ihm zugegebenen Schwierigkeit, „den in ſeinen Einzelheiten gänzlich dunkeln, nirgends genau verzeichneten, in einem verarmten Hauſe ohnehin verwahrloſten und durch ſo viele Kataſtrophen des Volks unwiederbringlichen Stammbaum durch Nachforſchung und Vermuthung auszufüllen", hat es zuletzt ſein Bewenden bei einer bloſen „Familien- und ſogar Landestradition", mit welcher Annahme immerhin die dem Buchſtaben der Schrift entſprechende Folgerung, welche die erſte Chriſtengemeinde nach Schleiermacher, Strauß, Schenkel, Renan aus dem Meſſiasbegriff gezogen haben ſoll, den Vergleich wird aushalten können. Daher der Davidsſohn in den beiden evangeliſchen Vorgeſchichten und Röm. 1, 3; 2 Tim. 2, 8; Hebr. 7, 14; Offb. 5, 5; 22, 16. Nicht dagegen ſollte man ſich auf Joh. 7, 41. 42 berufen, da hier im Gegentheil das Volk ſich ebendeshalb gegen die Anerkennung der Meſſianität Jeſu ſperrt, weil er nach allgemeiner Annahme nicht aus David's Stamm hervorgegangen iſt. Dagegen kommt gerade bei Johannes der „Davidsſohn" zugeſtandenermaßen niemals vor und der „Volksruf" Matth. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 21, 15 erweiſt ſich als Eigenthümlichkeit des erſten, judenchriſtlich gefärbten Evangeliums. Es bleiben alſo in der ſynoptiſchen Tradition nur drei Thatſachen ſtehen, welche zu berückſichtigen ſind. Erſtens die Anrede des Blinden von Jericho (Mark. 10, 47. 48 = Matth. 20, 30. 31 = Luk. 18, 38. 39). Aber abgeſehen davon, daß der Blinde damit eben nur für ſein eigenes Meſſiasideal Zeugniß ablegt, haben ſchon Origenes (Comment. in Ev. Matth., XVI, 12) und Volkmar („Die Religion Jeſu" [Leipzig 1857], S. 235. 250) im Blinden von Jericho den Ebjoniten gefunden, der in ſeiner Verblendung in Jeſus nur den Davidsſohn ſieht. Zweitens die feierliche Begrüßung beim Einzug in Jeruſalem (Mark. 11, 10 = Matth. 21, 9). Aber genau beſehen findet ſich die betreffende Form (Hoſianna dem Sohn David's) auch diesmal wieder nur bei Matthäus, während bei Markus nur vom kommenden Reich „unſers Vaters David" die Rede iſt, zum deutlichen Beweis, daß der Gruß ſich nicht auf den leiblichen Stammbaum Jeſu, ſondern auf ſein meſſianiſches Königthum bezog (Schenkel, „Das Charakterbild Jeſu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 245). Endlich, ſagt man, habe Jeſus den Phariſäern gegenüber

ſelbſt zugegeben, er ſei ein Sohn David's (Mark. 12, 35—37 = Matth. 22, 41—46 = Luk. 20, 41—44). Indeſſen geht aus der Stelle das Gegentheil hervor. Konnte Jeſus auch nicht wehren, wenn man ihn, wo immer die meſſianiſche Bedeutung ſeiner Perſon Anerkennung fand, als den Sohn David's begrüßte, ſo hat er doch ſelbſt vor den Ohren der Schriftgelehrten den Davididen verleugnet. Ja es iſt der Schlußpunkt der richtig betrachteten Entwickelung der meſſianiſchen Ideen (vgl. darüber meine Abhandlung in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", XII, 389 fg.), wenn, nachdem jedes neue Jahrhundert der perſ.-griech. Zeit auch einen neuen Abzug am Beſtand des davidiſchen Meſſiasideals mit ſich geführt hatte, endlich Jeſus den letzten Streich dagegen thut, indem er aus dem beſtehenden Schriftglauben ſelbſt, alſo mit denſelben Mitteln, deren ſich die Schriftgelehrten zur Reſtauration des davidiſchen Meſſiasbildes bedienten, die Unhaltbarkeit deſſelben beweiſt. Die Stelle des 110. Pſalms, darin der Sänger von ſeinem Herrn ſpricht, galt allgemein als Anrede David's an den Meſſias. Es iſt ſomit ein Widerſpruch, den Meſſias für David's Sohn zu halten. „Wie ſagen die Schriftgelehrten, Chriſtus ſei David's Sohn? David ſelbſt ſprach im heiligen Geiſt: Der Herr hat geſagt zu meinem Herrn, ſetze dich zu meiner Rechten, bis daß ich lege deine Feinde unter deine Füße. David ſelbſt heißet ihn ja ſeinen Herrn; woher iſt er denn ſein Sohn?" So erzählen Markus und Lukas den Auftritt. Matthäus hat in ſeiner Manier aus der einfachen Frage Jeſu, die keiner Antwort bedarf, ein Geſpräch gemacht. Vielleicht, daß ſchon er dabei von der Vorausſetzung ausging, daß Jeſus eine Auskunft im Rückhalt hatte, welche das Verhältniß der Unterordnung, wie es im Ausdruck Davidsſohn liegt, mit dem Verhältniß der Ueberordnung, das die Bezeichnung eines Herrn David's in ſich ſchloß, auszugleichen ſchien. Jeſu eigene Abſicht iſt aber offenbar nicht, einen derartigen ſophiſtiſchen Fechterſtreich zu thun, ſondern er hält, indem er ſich auf die Seite des Pſalms ſtellt, den Meſſias entſchieden für einen Höhern als David, wie er ſonſt wol auch ſagt, er ſei mehr als Salomo oder Jona. Mit Recht haben daher Weiße, Schenkel, Freytag, Strauß, Colani in dem beſprochenen Ausſpruch Jeſu eine directe Oppoſition gegen das wieder ins Leben gerufene davidiſche Element in der Meſſiasvorſtellung erblickt. Auch im übrigen hat ja Jeſus die prophet. Stellen, in welchen die damalige Schriftgelehrſamkeit den Meſſias fand, bald durch Herbeiziehung ganz neuer Züge ergänzt, bald durch Zurückſtellung der realiſtiſchen Züge hinter die idealen einer freiern Behandlung unterworfen. Man dürfte daher, ohne Gefahr für den einzigen Namen fürchten zu müſſen, den ſich Jeſus Chriſtus in der religiöſen Welt erworben hat, die, zunächſt antignoſtiſch gemeinte, Warnung vor „Mythen und Genealogien" (1 Tim. 1, 4; Tit. 3, 9) ſich auch in Bezug auf eine übertriebene Werthſchätzung des davidiſchen Geſchlechtsregiſters Jeſu geſagt ſein laſſen. Die ſelbſt ſehr zweifelhaften Nachrichten von Davididen zur Zeit der Hasmonäer (vgl. Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara", I, 209, 242, 327) und in Babel (S. 248), von Hillel's Abſtammung (S. 328) und röm. Kaiſer Nachfragen (Euſebius, „Kirchengeſchichte", III, 12. 19. 20) machen Zweifelhaftes nicht wahrſcheinlicher, und man kann ihnen die ihrem geſchichtlichen Werth nach ungefähr auf gleicher Linie ſtehende Nachricht des Euſebius (a. a. O., I, 7) entgegenſtellen, Herodes habe die öffentlich aufbewahrten Geſchlechtsregiſter der Juden verbrannt. Alſo „wer will ſein Geſchlecht beſchreiben"? Wie man dieſe Worte Apg. 8, 33 auf die göttliche Natur und ewige Zeugung des Sohnes angewandt hat, ſo hätte man, doch einmal auf falſcher Spur gehend, billig auch die Unmöglichkeit einer menſchlichen Genealogie daraus lernen können. Die „Geſchlechtsregiſter" und „Stammbäume", die nur ſittlichen oder gar religiöſen Werth begründen wollen, ſind in der chriſtl. Welt gründlich außer Geltung geſetzt worden, und wie ſchon — vielleicht um des ohnehin nicht beizubringenden Nachweiſes davidiſcher Herkunft willen — zur Zeit Jeſu theilweiſe der Glaube an ein unvermitteltes Heraustreten des Meſſias in die Geſchichte beſtand (Joh. 7, 27), wie der Hebräerbrief in dem abſtammungsloſen Melchiſedek (Kap. 7, 3: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος) ſein Urbild findet, ſo proteſtirt auch Joh. 7, 28 gegen jede Begründung ſeiner geiſtigen Autorität auf leibliche Abſtammungsverhältniſſe, und Jeſus ſelbſt nennt ſich nicht David's Sohn, nicht Sprößling einer erlauchten Familie, irgendeines adelichen Menſchenzweigs, ſondern — mit dem allgemeinſten Stammbaum den erhabenſten Adel verbindend — „des Menſchen Sohn". Holtzmann.

Geſchlechtsverkehr (ehelicher). Das Geſchlechtsleben war bei den Hebräern ſorgfältig überwacht, durch eine Anzahl feſter und ſelbſt peinlicher Beſtimmungen geregelt und

eingegrenzt. Schon der zufällige Samenerguß verunreinigte den Mann auf den betreffenden Tag, verpflichtete ihn, ſich zu baden, und in Kriegszeiten zur Entfernung aus dem Lager bis nach Sonnenuntergang (3 Moſ. 15, 16; 5 Moſ. 23, 10 fg.). Uebrigens waren dieſe Gewohnheiten den Hebräern nicht eigenthümlich; ſie finden ſich auch meiſtentheils bei den Indiern, Perſern, Aegyptern und den Mohammedanern (ſ. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus“ [Leipzig 1857], S. 482 fg.). Aber auch die eheliche Beiwohnung verunreinigte beide Gatten bis zum darauf folgenden Abend und verpflichtete ſie zum Bad (3 Moſ. 15, 18); ſie ſchloß außerdem von jeder Berührung geheiligter Gegenſtände aus (1 Sam. 21, 5). Aehnliche Beſtimmungen finden ſich ebenfalls bei den meiſten alten Völkern, z. B. den Babyloniern (Herodot, I, 198), den Aegyptern (Herodot, II, 64), den Arabern (Herodot, a. a. O.), den Griechen (Herodot, II, 64; Heſiod, Opera et dies, S. 735 fg.; Diogenes Laertius, VIII, 33), den Römern (Sueton, Aug., XCIV, 5; Ovid, Metam., X, 434 fg.; ſ. auch Knobel, a. a. O., S. 483). Dieſe Maßregeln hatten wol nicht nur einen geſundheitlichen, ſondern auch einen moraliſchen, größere Enthaltſamkeit im Geſchlechtsgenuß bedingenden Zweck. Eine weitere Beſchränkung der ehelichen Beiwohnung bewirkte die Zeit der monatlichen Reinigung der Gattin. Befand ſich der Gatte nur zufällig in demſelben Bett oder auf demſelben Lager, ſo war er ſieben Tage lang unrein (3 Moſ. 15, 24); die Beiwohnung ſelbſt ward als ein ſchweres Verbrechen behandelt und ſollte an dem Schuldigen mit dem Tod beſtraft werden (3 Moſ. 18, 19; 20, 18). Die Urſache dieſer ſchweren Ahndung kann nicht blos eine medicinalpolizeiliche ſein, wie z. B. noch Winer angenommen, ſondern nach dem Zuſammenhang, in den 3 Moſ. 20, 10 fg. dieſe Art ehelicher Beiwohnung mit den übrigen ſchweren geſchlechtlichen Vergehen gebracht iſt, war dieſelbe vom Geſetzgeber als ein frevelhaftes Attentat gegen die Schamhaftigkeit betrachtet, eine Betrachtung, die wol auch mit der religiöſen Scheu in Verbindung ſtand, welche der Hebräer vor dem Blut (ſ. d.) hatte. Sonſt war über die Beiwohnung geſetzlich Näheres nicht beſtimmt, mit Ausnahme des Falles, in welchem ein Hebräer zu einer gekauften Beiſchläferin noch ein Kebsweib hinzunahm. Dann durfte er jene weder in Nahrung und Kleidung, noch auch im ehelichen Umgang verkürzen (2 Moſ. 21, 10). Der Talmud dagegen gibt über dieſen Gegenſtand ſchon genauere Vorſchriften. Enthaltſamkeitsgelübde eines Ehemanns verpflichten denſelben der Schule Hillel's zufolge nach Verfluß einer Woche, der Schule Schammai's zufolge nach Verfluß von zwei Wochen, ſeiner Frau die Eheſcheidung zu geſtatten. Berufsleuten, die längere Zeit vom Haus abweſend waren, wie z. B. die Kameltreiber oder die Schiffsleute, war eine Dispenſationsfriſt von ſechs Monaten geſtattet (Miſchna, Chtuboth, V, 6).

Nach den ältern Beſtimmungen (vgl. auch 2 Moſ. 19, 15) ſchloß die eheliche Beiwohnung wegen der mit Samenergießung verbundenen Verunreinigung der Ehegatten am betreffenden Tag von gottesdienſtlichen Verrichtungen aus. Im N. T. empfiehlt Paulus eheliche Enthaltung zum Zweck von Gebetsübung (1 Kor. 7, 5), wonach auch der Apoſtel dem ehelichen Umgang möglicherweiſe einen ſtörenden Einfluß auf die Gemeinſchaft mit Gott zugeſchrieben hat. Joſephus (Contra Apion., II, 24) führt eine geſetzliche Beſtimmung an, nach welcher eine Frau, welche gefliſſentlich während der Beiwohnung ihre Empfängniß hinderte, gerade ſo angeſehen werden ſollte, als wenn ſie ihre Leibesfrucht umgebracht hätte. Schenkel.

Geſchlechtsverkehr (außerehelicher), ſ. Keuſchheitsgeſetze und Unzuchtsvergehen.

Geſchmeide, ſ. Schmuck.

Geſchöpf. Geſchöpf iſt, was nur dem Willen des Allmächtigen ſein Daſein verdankt (vgl. Offb. 4, 11). Wir beſchränken uns auf Darlegung der religiöſen Bedeutung des Begriffs, wie dieſelbe Röm. 1, 25 auf das Anſchaulichſte heraustritt. Geſchöpf und Schöpfer erſcheinen da im ſchärfſten Gegenſatz. Dem letztern gebührt als ſolchem heilige Scheu und Verehrung; dieſe dem Schöpfer zu entziehen und ſie auf das Geſchöpf übertragen, iſt eine Verkehrung der gottgeoffenbarten Wahrheit in Lüge (Weish. 13, 1—9). Je mehr das Heidenthum in Vermiſchung und Vereinerleiung des Unendlichen mit dem Endlichen ſein Weſen hat und darum ſeine Gottesverehrung in lauter Sinnlichkeit zu erſticken droht, um ſo wichtiger iſt das ſcharfe Auseinanderhalten des Göttlichen und des Geſchöpflichen zu Bewahrung eines reinern religiöſen Bewußtſeins. Grundlegend tritt die ſcharfe, von heiligem Eifer für des Bundesgottes Majeſtät zeugende Unterſcheidung ſchon im Zehngebot (2 Moſ. 20, 4) auf. Sie findet als weſentlicher Beſtandtheil der

Geſetzesreligion gemäß ihrem transſcendenten Charakter durch das ganze A. T. begeiſterten Ausdruck (z. B. Pſ. 8; 148; Jeſ. 40, 25 fg.; 45, 19). Sie erſcheint als eine unveräußerliche Wahrheit herübergenommen in das N. T.; und wenngleich für den chriſtl. Standpunkt das poſitive Verhältniß der Weſensverwandtſchaft und Durchdringung noch mehr in den Vordergrund tritt, ſo muß doch auch jene Unterſcheidung in ihrer ganzen Strenge gegen jede Vermiſchung und Vereinerleiung von Gott und Welt, vor allem im religiöſen Intereſſe, feſtgehalten werden. Späth.

Geſchütz, ſ. Krieg.

Geſchur, Geſchuriter ſaßen in der Urzeit im Süden des Landes Kanaan, den Philiſtäern benachbart gegen Aegypten hin (1 Sam. 27, 8; Joſ. 13, 2), wohnten alſo nicht weit entfernt von Hebron, jener „Stadt der Schrift" (Joſ. 15, 13 fg.), welche von der Erfindung des Alphabets ihren Namen haben dürfte. Sie ſind mithin mit jenen „Gephyräern" in unmittelbare Verbindung zu bringen, welche von Phönizien aus das Alphabet nach Griechenland gebracht haben; oder vielmehr, wie auch die ähnliche Form und die gleiche Bedeutung der beiden Namen („Geſchuräer" = „Gephyräer", d. h. Dämmebewohner) andeutet, ein und daſſelbe Volk (Herodot, V, 57 fg.). Desgleichen wohnten in den Tagen Abraham's zu Hebron und auf dem Gebirge die „Kinder Heths", d. i. die Hethiter (1 Moſ. 23, 3 fg.; Joſ. 11, 3; 4 Moſ. 13, 30), von Salomo ſpäter zum Theil dienſtbar gemacht (1 Kön. 9, 20). Beide Völker hatten ihre gleichbedeutenden (indogermaniſchen) Namen als Bewohner von „Dämmen" oder künſtlichen Hügeln (Tell); denn het (= ſanskritiſch setu, zendiſch haêtu) = geṣur = arabiſch ǵusûr (ǵisr) = griechiſch gephyra (= ſanskritiſch gabhîra) bedeutet Brücke, Damm, Erdwall; beide Völker waren alſo ſtammverwandt, und zwar Indogermanen, Arier. Einſt waren nämlich ihre Wohnſitze, die Niederung im Weſten vom nachmals ſogenannten Gebirge Ephraim und Juda, von den Waſſern des Mittelmeers bedeckt, welche ſich allmählich zurückzogen, wie denn heute noch immer das Meer ſich von jener Küſte zurückzieht (Volney, Voyage en Syrie et en Egypte [Paris 1787], II, 197; vgl. den ſumpfigen Wieſengrund Jamnia, den Sumpf bei Joppe, die ſumpfige Niederung bei Akko, den feuchten und moraſtigen Boden bei Tyrus (Volney, a. a. O., III, 134; Niebuhr, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina" [Hamburg 1837], III, 41; Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 666; Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" [Leipzig 1845], S. 128, 132, 12, 13). Solche Gegenden aber, die ehemals das Meer überflutete, waren lange noch periodiſchen Ueberſchwemmungen ausgeſetzt (Ebbe und Flut), gegen welche für die Bewohner, wenn man den Platz nicht räumen wollte, das Aufſchütten „künſtlicher Hügel", je nachdem auch eigentlicher „Dämme" mehr im Binnenland zur Herſtellung von Verbindung mehrerer einander nahegelegener Hügel, unerlaßlich war. Solcher künſtlicher Erderhöhungen finden ſich heute noch viele in jenem Küſtenbereich des Mittelmeers; Volney erwähnt z. B. eine Colline isolée vier franz. Meilen ſüdlich von Ramleh, eine Stunde öſtlich vom Wege Ramlehs gen Gaza; ebenſo einen künſtlichen viereckigen Hügel El-Heſi ſieben franz. Meilen ſüdweſtlich von Betogabris (vgl. auch den Hügel et-Turmus und Tell es-Sâfieh, und ſ. Jabne und Joppe).

Ein anderes Geſchur erwähnt das A. T. im Nordoſten Paläſtinas, jenſeit des Jordan, in einem Landſtrich Syriens (Aram; 2 Sam. 15, 8); ein angeblich drittes in Gilead, welches in der Stelle 1 Chron. 2, 23 neben Aram genannt wird und in der Nähe von Kanâtha (Kenath, ſ. d.) zu ſuchen ſein dürfte, iſt mit jenem Geſchur in Aram ohne Zweifel ein und daſſelbe: ſelbſtändig unter eigenen Königen noch zu Zeiten David's und ſpäter, ſodaß der König Talmai von Geſchur dem Abſalom, welcher vor ſeinem Vater David zu ihm als ſeinem Großvater von mütterlicher Seite floh, noch Schutz gewähren konnte (1 Chron. 3, 2; 2 Sam. 3, 3; 13, 37. 38; 14, 23. 32; 15, 8; vgl. auch 2 Sam. 2, 9, wo „Geſchuri" für „Aſchuri" zu leſen iſt). Uebrigens war die Grenze zwiſchen Iſrael und Aram nicht feſt beſtimmt und nicht immer die gleiche (1 Kön. 22, 3; 20, 34; 2 Kön. 13, 25); Geſchuriter wohnen (Joſ. 3, 11. 13 [12, 5]) mit Maachitern (ſ. Aram-Maacha) unter den Iſraeliten; 5 Moſ. 3, 14 dehnt ſich Iſrael bis an Geſchurs und Maachas Grenze aus und 1 Chron. 2, 23 nehmen die Geſchuriter den Iſraeliten den nämlichen Gebietstheil, den „Landſtrich Argob", die „Jair-Städte" und Kenath nebſt deſſen „Töchtern", wieder weg. — Wie wir aber unſer Geſchur aus dem Süden Judas öſtlich vom Jordan an der ſyr. Grenze wiederfinden, ſo waren auch dort wiederum die Heth im Gebirge Haurân die nächſten Nachbarn der Geſchuriter, ebenfalls monarchiſch regiert wie dieſe. Denn jene

„Könige der Hethiter" (Chittim; 2 Kön. 7, 6) haben wir nicht im Hebron des Südens, aber auch nicht nothwendig gegen Aegypten zu (vgl. 1 Kön. 10, 29), überhaupt nicht in einem Bezirk Kanaans (wegen Richt. 1, 26), ſondern im „Land der Hethiter" (Chittim; Joſ. 1, 4) zwiſchen der ſyr. Wüſte und dem Libanon gegen den Euphrat hin zu ſuchen; ſie würden alſo unter den „dieſſeitigen", über welche Salomo ſeine Herrſchaft ausbreitete (1 Kön. 5, 4. 1 [4, 24. 21]), mitbegriffen, würden Nachbarn der Könige Syriens ſein (vgl. 1 Kön. 10, 29): und wirklich lag das „Land der Hethiter", wenn wir den Text der Stelle 2 Sam. 24, 6 mit Hitzig richtig alſo verbeſſern: „Sie gelangten gen Gilead Gads bis Jaeſer und bis zum Land der Hethiter, nach Baſan, und kamen zum nördlichen Dan, und bogen um gen Sidon" — im Norden oder Nordoſten Gileads und öſtlich von Baſan. Hier, im Gebirge Haurân, zwei Stunden ſüdweſtlich von Kanâtha, in den Ruinen von Sueida, d. h. die ſchwarze, weil gebaut und gepflaſtert mit dem ſchwarzen Stein Haurâns, fand Burckhardt („Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], I, 155) auf der Inſchrift eines Steins die „Keteer", d. h. nach Hitzig's Deutung eben unſere „Chittim" oder „Hethiter" wieder. Hier, etwa fünf Stunden ſüdlich von Sueida, findet ſich auch wieder ein Hebron (Hebrân; Burckhardt, a. a. O., I, 166), entſprechend dem Hauptſitz der Hethiter, dem Hebron Kanaans. Und ſollte es bloſer Zufall ſein, daß einer der Rieſen in Hebron Talmai hieß (4 Moſ. 13, 22 [23]), während ebenſo der König des ſyr. Geſchur, welcher David's Schwiegervater war (2 Sam. 3, 3)? — Die ſyr. Hethiter und Geſchuriter gegenſeitig genauer abzugrenzen, iſt unmöglich. Wahrſcheinlich aber haben ſie nicht blos auf dem Gebirge Haurân (Auranitis), ſondern, nach gewiſſen Spuren zu ſchließen, auch weſtwärts in Dſcholân (Gaulanitis) wenigſtens bis Gadara gewohnt; ja, aller Wahrſcheinlichkeit nach, wegen der zahlreichen einzeln ſtehenden künſtlichen Erdhügel, die ſich auch hier in Syrien, beſonders in der öſtlichen Ebene des Orontesthals, jedenfalls gegen die jährlichen Ueberſchwemmungen des austretenden Fluſſes errichtet, wiederfinden, haben ſich die Gephyräer auch im Thal des Orontes ausgebreitet.

Daß dieſe beiden Volksſtämme miteinander verwandt ſeien und zu den Ariern zählen, haben uns ſchon ihre gleichbedeutenden indogermaniſchen Namen ergeben; auch viele andere Spuren ſprachlicher und ſachlicher Art: Sanskritwörter und Namen (vgl. den Bezirk Sueta der Kreuzfahrer öſtlich von Gadara; Beesthera u. a.), Inſchriften, Bauſtil und Bauwerke, beſonders Thürme — weiſen auf Indien hin. Dem entſprechend wird vermuthlich auch die Religion der Gephyräer ariſcher, vielleicht indiſcher Art geweſen ſein; wirklich deuten auch einzelne Anzeichen auf Brahmanenthum, auf ind. Auffaſſung der Gottheit, ſpeciell auf Dienſt des ind. Dionyſos, d. i. Çiva (vgl. Dionyſias-Ezra, eine Hauptſtadt Haurâns). — Woher ſind nun dieſe Indogermanen gekommen und nach Syrien eingewandert? Ariſche Völker, und zwar ſolche, welche ſich von „Brücke" oder „Damm" benannten, z. B. die Put (= Pul, d. i. die Parthyäer; ſ. d.), haben ſich in der Urzeit von Aſien her gen Nordafrika gewendet, wie ja auch Salluſt (Jugurtha, Kap. 18) Meder, Perſer und Armenier namentlich aufführt als Nationen, die Nordafrika bevölkert haben. Vermuthlich ſind alſo auch Geſchur und Heth, wie ihre Nachbarn in Haurân, die Leute von Tob (ſ. d.), aus Aegypten gekommen, wohin ſie früher vom Süden Aſiens her eingewandert waren. Darum treffen wir ſie auch noch am Wege von Aegypten gen Haurân und Syrien in Aegyptens Nähe, in der Gegend Hebrons, wo vielleicht gerade die Bekanntſchaft mit den ägypt. Hieroglyphen, welche ſie hierher vermittelt haben mochten, (vgl. dazu 4 Moſ. 13, 22), für einen ſinnigen Semiten die erſte Veranlaſſung wurde zur Erfindung des Alphabets. Setzten fernerhin die Phöniken des Kadmus auf Inſeln und an jenſeitige Küſten des Mittelmeers über (vgl. Herodot, IV, 147), ſo treffen wir eben hier im Abendland die „Kittim" mit den „Gephyräern" (Herodot, V, 57) gerade ſo beiſammen, wie die „Chittim" (Hethiter) mit den „Geſchuräern" im Süden und Nordoſten Paläſtinas, und jene „Kittim" (ſ. d.) ſind von Haus aus ſicher „Chittim" (Hethiter). Gen Griechenland konnten die Leute des Kadmus — und die Gephyräer gehörten zu jenen Begleitern des Kadmus (Herodot, V, 57) — auf dem Wege durch Kleinaſien über Bosporus und Helleſpont gelangen: und wirklich finden wir auch wieder „Keteer" (Keteier: „Odyſſee", XI, 521; vgl. Strabo, XIII, 616) in Myſien ſitzen, in Böotien dagegen die „Gephyräer", welche weiter nach Athen wandern und von Kanaan und Syrien her das hebr. Alphabet den Griechen bringen. Vgl. beſonders Hitzig, „Die Erfindung des Alpha-

bets“ [Zürich 1840]; „Zeitſchrift der Deutſchen morgenländiſchen Geſellſchaft“, IX, 747 fg. u. ſ. w. Kneucker.

Geſelligkeit. Es liegt im Begriff des Menſchen, als eines ſittlichen Weſens, mit andern Menſchen Umgang zu pflegen, da er bei völliger Iſolirtheit ſeine Beſtimmung nicht zu erfüllen vermöchte. Unbewußterweiſe regt ſich in ihm der Trieb nach Geſelligkeit, er fühlt das Bedürfniß nach Verkehr mit ſeinesgleichen, um aus ſeiner Beſonderheit herauszutreten und dem Intereſſe an andern ſich hingebend an dieſem ſeine Ergänzung zu finden. Dies bezeugt er durch ſeinen Gruß, wodurch er den andern als ebenbürtig anerkennt und einen Wunſch damit zu verbinden pflegt. Der Wunſch beſteht noch jetzt im Orient und beſtand auch vor alters in einem Segensſpruch, daher das hebräiſche berek ſowol „grüßen“ (2 Kön. 4, 26) beim Kommen und Scheiden, als auch „ſegnen“, überhaupt „glückwünſchen“ bedeuten kann (1 Moſ. 47, 8 fg.; 2 Kön. 4, 49; 10, 13; Spr. 27, 14; 1 Chron. 18, 10). Die Grußformeln des Hebräers ſind eigentlich Variationen des angewünſchten göttlichen Segens (1 Moſ. 24, 60; Ruth 2, 4; Richt. 19, 20; 1 Sam. 25, 6; 2 Sam. 20, 9; Pſ. 129, 8), und ſo grüßt noch heute der Morgenländer, wobei er die Rechte an die Bruſt legt und das Haupt neigt. Leute von gleichem Stand, Freunde und Verwandte umarmten und küßten ſich oder griffen nach dem Bart, um ihn zu küſſen (1 Moſ. 29, 13; 2 Moſ. 4, 27; 2 Sam. 20, 9; Ruth 1, 9. 14), und die Wiederholung des Grußes mochte ſich leicht einſtellen (1 Moſ. 33, 4; Apg. 26, 37; Luk. 15, 20). Menſchlicher Verkehr ſetzt wechſelſeitige Theilnahme voraus und ſo liegt am nächſten die Erkundigung nach dem Befinden (1 Moſ. 29, 6; 43, 27; 1 Sam. 16, 4; 2 Sam. 20, 8). Einem Vornehmen gegenüber drückt ſich die Ehrfurcht durch Verbeugung aus, die beim Morgenländer bis zum Niederwerfen ausartet (1 Moſ. 18, 2; 19, 1; 33, 7. 12; 42, 6; 1 Sam. 10, 1; Pſ. 2, 12; 72, 8 fg.; Jeſ. 49, 23; Matth. 18, 26; 29, 8. 41; Mark. 6, 26). — Der Hebräer hat keine Neigung zur dumpfen Aſkeſe, er ſoll ſich freuen vor Jahve, ſoll fröhlich ſein bei ſeiner Feier (5 Moſ. 16, 11. 14 fg.), und zwar mit ſeinem ganzen Hauſe. Mit dieſem Zuruf werden ſeine großen volksthümlichen Wallfahrtsfeſte (Paſſah, Pfingſten, Laubhüttenfeſt) eingeleitet und iſt hiermit zugleich die Stimmung angegeben für den dabei ſtattfindenden geſelligen Verkehr und für die mit den Feſtopfern verbundenen Mahlzeiten. — Außer dieſen bot das hebr. Leben Gelegenheit zur Geſelligkeit bei der Schafſchur, der Ernte, Weinleſe (1 Sam. 25, 2; 8, 36; 2 Sam. 13, 24); bei Familienfeſten, als der Entwöhnung eines Kindes (1 Moſ. 21, 8), bei der Ankunft lieber Freunde (2 Sam. 3, 20; Tob. 7, 8; 1 Makk. 16, 15; Luk. 5, 29; 15, 23), bei Hochzeiten (1 Moſ. 29, 22; Richt. 14, 10; Joh. 2, 1), an die ſich frohe Mahlzeiten anſchloſſen, wo die Jungen Muſik und Geſang ertönen ließen (Jeſ. 30, 29; KL. 5, 14), ſelbſt die Alten ihre Theilnahme nicht verſagten (Am. 6, 5), wobei auch der Tanz nicht fehlte, an dem ſich beſonders die Mädchen ergötzten (Richt. 21, 19. 21; Spr. 40, 21). Wie alle Morgenländer liebten auch die Hebräer, ihr geſelliges Beiſammenſein durch Räthſelaufgaben zu würzen (Richt. 14, 12 fg.; Spr. 30, 12 fg.; Ez. 17, 2 fg.), und zwiſchen Salomo und der Königin von Saba entſpinnt ſich ein wetteiferndes Räthſelſpiel (1 Kön. 10, 13). Die Bibel erwähnt auch des Misbrauchs der Geſelligkeit, die zu langdauernder Praſſerei ausſchreitet (Am. 6, 4 fg. u. ſ. w.). — Zur gewöhnlichen Geſelligkeit verſammelte man ſich am Stadtthor (1 Moſ. 18, 1; 2 Sam. 19, 8; Pſ. 69, 13; KL. 5, 14); man machte wol auch Beſuche bei freudigen und traurigen Anläſſen (1 Moſ. 37, 35; Hiob 2, 11. 42 u. ſ. w.), und ein frühes Beiſpiel vom Ausgehen der Frauen, um Bekannte zu ſehen, findet ſich 1 Moſ. 34, 1. — Den Inbegriff von Sicherheit und friedlicher Behaglichkeit im trauten Beiſammenſein mit ſeiner Familie drückt der Hebräer durch die Redensart aus: „Unter ſeinem Weinſtock und unter ſeinem Feigenbaum ſitzen“ (1 Kön. 4, 25; Mich. 4, 4 u. ſ. w.). Roskoff.

Geſer, Gaſer, Gazer, eine kanaanit. Königsſtadt (Joſ. 12, 12) zwiſchen Beth-Horon und dem Mittelländiſchen Meer (Joſ. 16, 3) im Land der Philiſtäer (Joſephus, „Alterthümer“, VII, 4, 1; VIII, 6, 1), an der ſüdlichen Grenze des Stammgebiets Ephraim (1 Chron. 7, 28). Obwol der dortige kanaanit. König Horam von Joſua geſchlagen (Joſ. 10, 33) und die Stadt den Leviten zugetheilt ward (Joſ. 21, 21; 1 Chron. 6, 52 [7, 67]), wurde ſie doch fortwährend von Kanaanitern bewohnt, die ſich dort, vielleicht anfangs fronpflichtig, längere Zeit als ein eigenes kleines Königreich in einer gewiſſen Selbſtändigkeit behaupteten (Joſ. 16, 10; Richt. 1, 29; 1 Kön. 9, 16). Bis dahin verfolgte David die bei Geba geſchlagenen Philiſtäer (2 Sam. 5, 25; 1 Chron. 14, 16) und hatte

auch außerdem dort Krieg mit ihnen (1 Chron. 20, 4; 2 Sam. 21, 18. 19, wo ohne Zweifel „Geſer" für „Gob" zu leſen iſt; vgl. auch Joſephus, „Alterthümer", VII, 12, 2). Erſt unter Salomo kam Geſer mit ihrem Gebiet als Mitgift ſeiner ägypt. Gemahlin, deren Vater kurz vorher dieſe Stadt aus nicht näher bekannten Gründen — nach Ewald's Meinung ſoll Geſer ſich gegen Iſrael empört haben, Thenius vermuthet, die Geſarener hätten ſich durch einen an der ägypt. Küſte verübten Seeräuberſtreich (vgl. „Odyſſee", IX, 250 fg.) dieſe Rache des Pharao zugezogen — bekriegt, erobert, verbrannt und die kanaanit. Bewohner derſelben umgebracht hatte, in die Gewalt der Iſraeliten und wurde von Salomo neu gebaut und befeſtigt, da ihre ſchon „von Natur feſte" Lage (Joſephus, „Alterthümer", VIII, 6, 1) ſie äußerſt wichtig machte als eine der Schlüſſelfeſten des Landes, welche, eine Vorhut von Beth-Horon, den Zugang zur Hauptſtadt von Weſten (und Süden) her durch das Thal Ajalon (Merdſch Ibn Omeir) beherrſchte (1 Kön. 9, 15—17). Die Stadt kann nämlich, da 1 Chron. 7, 28 „Geſer und ihre Töchter" als der ſüdweſtliche Theil des Stammlandes Ephraim erſcheint, da ſie nach Joſ. 16, 3 (und Joſephus, „Alterthümer", VIII, 6, 1) in der Nähe von Beth-Horon ſich befand (vgl. auch Joſ. 16, 5, wo der Text aus den LXX „bis Beth-Horon und Geſer" zu ergänzen iſt), und da Euſebius ihre nördliche Entfernung von Nikopolis, d. i. das heutige Amwâs, das alte Emmaus (ſ. d.), zu 4 röm. Meilen = $1\frac{1}{2}$ Stunden angibt, kaum anderswo gelegen haben, als auf dem „ſehr felſigen Vorſprung einer langen, nach Weſten vorſtehenden, von offenen Thälern und Ebenen umgebenen, deutliche Spuren von Befeſtigungen tragenden Bergſpitze", wo jetzt El-Burdſch liegt (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 211 fg., 272).

Von dieſem Gaſer der hebr. Bücher des A. T. iſt ohne Zweifel das Gazera, Gazara der Makkabäerbücher zu unterſcheiden. Joppe war Grenzſtadt des Stammgebiets Dan gegen Ephraim (Joſ. 19, 46. 47); Ephraims Grenze lief von Unter-Beth-Horon über Gaſer an das Meer, d. i. nach der Grenzſtadt Joppe am Meer. In dieſe Grenzlinie fiele wol unſer Gaſer, das Gazara des Euſebius, welches, weil $1\frac{1}{2}$ Stunden nördlich von Nikopolis gelegen, kaum ebenſo weit weſtlich von Beth-Horon zu liegen kommt; eine zu geringe Entfernung, die mit 1 Makk. 7, 45 (Joſephus, „Alterthümer", XII, 10, 5) unvereinbar iſt. Nach jener Stelle lagerte Nikanor bei Beth-Horon, Judas Makkabäus bei Adaſa, nur 30 Stadien ($1\frac{1}{2}$ Stunde) nordöſtlich von Beth-Horon. Und doch verfolgte Judas den beſiegten Feind von Adaſa bis Gazera „eine Tagereiſe weit" (vgl. 1 Makk. 4, 15). Dies paßt nicht auf das nur $1\frac{1}{2}$ Stunden weſtlich von Beth-Horon gelegene Gaſer, recht wohl aber auf das 4 deutſche Meilen nordweſtlich davon entfernte, ungefähr $1\frac{1}{2}$ Stunden öſtlich von Jâfa (Joppe) gelegene Jâzûr, dem von Arvieux Geſſer genannten Ort (Robinſon, a. a. O., III, 791); wie denn auch nicht blos 1 Makk. 14, 34 und 15, 28. 35 Gazara in Verbindung mit Joppe genannt wird, ſondern auch Strabo (XVI, 759) die Landſchaft Gadaris mit der Stadt Gadara (aram. Ausſprache auch bei Joſephus für Gazara) in die Nähe des Mittelmeers zwiſchen Joppe und Jamnia verlegt, mit der Bemerkung, die Juden hätten ſich dieſe Landſchaft angeeignet (vgl. auch Joſephus, „Alterthümer", XIII, 6, 7; XII, 7, 4). Bacchides befeſtigt Gazara (1 Makk. 9, 52; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 1, 3); aber der Makkabäer Simon erobert die Stadt wieder nebſt Joppe und Jamnia, befeſtigt ſie von neuem und läßt ſeinen Sohn Johann Hyrkan darin wohnen (1 Makk. 13, 43—48, wo „Gazara" für „Gaza" zu leſen; vgl. Joſephus, „Alterthümer", XIII, 6, 6. 7; „Jüdiſcher Krieg", I, 2, 2; 1 Makk. 13, 53; 14, 5 fg., 33. 34; 16, 1; 15, 28. 35). — Ein drittes Gazara im Oſtjordanland (2 Makk. 10, 32 fg.) will Ewald für das Aſchtara, Aſtaroth 1 Makk. 5, 43. 44 (ſ. Aſtaroth und Atargation) halten; nach Grimm's Meinung dagegen hat der Berichterſtatter von 2 Makk. die moabit. Feſtung Jazer (1 Makk. 5, 8; ſ. Jaëſer) mit Gazara verwechſelt. — Eine andere Anſicht von der Lage der Stadt Geſer, welche er mit Gazara in 1 Makk. für einerlei hält und, hauptſächlich wegen der Stellen 1 Sam. 27, 8 („Gisriter"; ſ. d.) und 1 Makk. 4, 15. 3 (vgl. auch 1 Chron. 7, 21; 1 Makk. 14, 34), ſüdlich von Emmaus, auf einen (wenigſtens zum Theil) künſtlichen Hügel (etwa den „iſolirten Hügel", eine Stunde öſtlich vom Wege Ramlehs gen Gaza, vier franz. Meilen von Ramleh ſüdlich?) verlegt, trägt Hitzig in der „Zeitſchrift der Deutſchen morgenländiſchen Geſellſchaft", IX, 763 fg. vor. Neuerdings übrigens unterſcheidet derſelbe Gazera von Gazara, ſtellt letzteres mit Geſer zuſammen und deutet Gazera aus dem Hebräiſchen als „Inſel", d. i. inſelartigen Hügel, und erklärt es für eine ſpätere Bezeichnung der Ortslage des

alten Libna (ſ. d.). — Im übrigen vgl. zu den betreffenden Abſchnitten Thenius, „Die Bücher Samuel's“ (2. Aufl., Leipzig 1864); Bertheau, „Die Bücher der Chronik“ (Leipzig 1854); Grimm, „Das zweite, dritte und vierte Buch der Makkabäer“ (Leipzig 1857); Stark, „Gaza und die philiſtäiſche Küſte“ (Jena 1852) und Raumer, „Paläſtina“ (4. Aufl., Leipzig 1860), S. 188. 189. Kneucker.

Geſetz und Geſetzgebung. Das Geſetz iſt die Summe aller der einzelnen Grundſätze, Vorſchriften, Rechte und Einrichtungen, welche im Volk Iſrael als der Gemeinde Gottes öffentliche Geltung hatten oder haben ſollten. Sofern dieſelben auf einer göttlichen Willensbezeugung oder Offenbarung beruhen, heißen ſie dann und wann im A. T. das Zeugniß oder die Zeugniſſe (2 Moſ. 25, 21; 30, 6. 26; Pſ. 19, 8; 119, 22. 24; 1 Kön. 2, 3 u. a.); gewöhnlicher werden ſie durch einen oder mehrere der Ausdrücke „Gebote, Satzungen, Rechte“ umſchrieben (z. B. Pſ. 19, 9; 5 Moſ. 4, 8; 8, 11; 11, 1; Neh. 9, 14 u. a.); die gebräuchlichſte Benennung dafür aber iſt hebr. Tora, d. i. Lehre, Unterweiſung (bei Luther insgemein: Geſetz), ſowol für ein einzelnes Geſetz (wie 3 Moſ. 6, 2; 7, 7; 12, 7 u. a.), als auch für die Zuſammenfaſſung aller Geſetze (z. B. 5 Moſ. 4, 44). Mit dieſem Ausdruck die „Lehre“ wird nun aber auch, namentlich in der ältern Zeit, der Inhalt der prophetiſchen Verkündigung bezeichnet (z. B. Jeſ. 1, 10; 8, 16), und dies iſt inſofern bemerkenswerth, als daraus hervorgeht, daß urſprünglich die geſetzliche und die prophetiſche Lehre nicht in der Weiſe wie ſpäter einander entgegengeſetzt, ſondern vielmehr beide als das Wort Gottes an ſein Volk zuſammengefaßt wurden (Hoſ. 4, 6; Jeſ. 2, 3; 5, 24; 30, 9), wie denn ſelbſt Eſra noch die Geſetzesgebote als Gebote, die Gott durch ſeine Knechte, die Propheten, geboten hat, beſchreibt (Eſra 9, 10. 11; vgl. auch Sach. 1, 6). Doch wurde es vom 7. Jahrh. an und namentlich ſeit der Auffindung und öffentlichen Anerkennung des Geſetzbuchs (2 Kön. 22 und 23) immer gewöhnlicher, mit der „Lehre“ das, was wir jetzt das Geſetz nennen, zu bezeichnen (Zeph. 3, 4; Jer. 2, 8; 18, 18; Hag. 2, 11; Mal. 2, 7). Man verſtand nun unter der Lehre das Geſetz Moſe's oder die grundlegende Willensoffenbarung Gottes, auf welche durch und unter Moſe die Gemeinde geſtiftet und eingerichtet wurde, und nannte das Buch, worin dieſelbe enthalten iſt, nämlich unſere ſogenannten Bücher Moſe, die „Lehre Gottes“ (1 Chron. 16, 40; 2 Chron. 31, 3. 4) oder „Buch der Lehre Gottes“ (Joſ. 24, 26; 2 Chron. 17, 9) oder „Lehre Moſe's“ (1 Kön. 2, 3; 2 Kön. 23, 25; Mal. 3, 22; Eſra 3, 2; 7, 6; Dan. 9, 11. 13; 1 Kor. 9, 9) oder „Buch der Lehre Moſe's“ (Joſ. 8, 31; 23, 6; 2 Kön. 14, 6; Neh. 8, 1), auch einfach „Buch der Lehre“ (Neh. 8, 3).

I. Daß nun dieſe Moſe-Lehre nicht blos Gebote und Regeln, ſondern auch Erkenntniſſe, Wahrheiten, Erfahrungen und Erfahrungsſätze enthalten haben muß, liegt ſchon im Ausdruck, iſt aber auch ſonſt leicht erſichtlich. Moſe's Werk war eine neue Religionsſtiftung oder die Anknüpfung eines neuen Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Volk Iſrael. Wie dieſe göttlicherſeits auf einer Reihe von thatſächlichen Erweiſungen in und an dem Volk beruhte, ſo ſchloß ſie auch menſchlicherſeits eine Reihe neuer Erfahrungen von Gott, alſo neue Erkenntniſſe Gottes und der göttlichen Dinge, in ſich, welche von den am tiefſten davon Ergriffenen, vor allem vom Religionsſtifter ſelbſt, zum Bewußtſein und zur Anerkennung der übrigen gebracht werden mußten, und erſt auf Grund ſolcher Heilserfahrungen und Heilserkenntniſſe konnte dann auch dem Volk die denſelben entſprechende neue Lebensordnung gegeben werden. Es konnte nicht etwa genügen, daß nur der Stifter ſelbſt in dieſe Summe neuer Grundwahrheiten eingeweiht war, das Volk aber blos die daraus abgeleiteten Gebote und Einrichtungen zur Nachachtung eingeſchärft bekam; denn mit bloſen Befehlen kann zwar ein Herrſcher, der im Beſitz einer unbeſchränkten Macht über ein Volk iſt, in einzelnen Dingen ſeinen Willen in demſelben zur Geltung bringen, nie und nimmer aber die ganze Religion und Sitte, die Denk- und Handlungsweiſe deſſelben umbilden, wie viel weniger ein Mann wie Moſe, dem äußere Machtmittel nicht zu Gebote ſtanden. Um eine ſolche Umbildung möglich zu machen, war vielmehr erforderlich, daß derſelbe Glaube, dieſelbe Anſchauung und Einſicht, die in ihm allerdings am kräftigſten und klarſten lebten, auch in vielen andern, wenigſtens in der Mehrzahl der Führer und Häupter des Volks, entzündet und Sache ihrer Ueberzeugung wurden. So finden wir die Sache auch in der Bibel dargeſtellt. Nicht blos daß Moſe, ſchon vor der eigentlichen Geſetzgebung, jede Gelegenheit benutzte, um jenen aus ſeiner prophetiſchen Einſicht heraus Aufſchlüſſe über Weſen und Willen Gottes zu geben (z. B. 2 Moſ. 15, 25), ſondern er gab auch vor der Bundesſtiftung dem Volk oder ſeinen Vertretern erſt die göttlichen Ab-

ſichten und das Weſen des einzugehenden Bundes bekannt, und es war ihre freie, auf Ueberzeugung ruhende Zuſtimmung, die alles Weitere erſt möglich machte (2 Moſ. 19). Selbſt das Zehngebot beginnt nicht unmittelbar mit Geboten, ſondern hat einen allgemeinen Grundſatz (2 Moſ. 20, 2) an ſeiner Spitze, aus dem die einzelnen Gebote erſt abgeleitet werden, und auch die übrigen Geſetze ſind, ſogar noch in ihrer uns vorliegenden ſchriftlichen Faſſung, nicht immer ſo nackt und kahl hingeſtellt, ſondern oft durch höhere Erkenntniſſe und Glaubenswahrheiten begründet. Die Summe dieſer Grundwahrheiten, welche Moſe verkündigte, iſt nun freilich nicht ſehr groß; ſie ſind in unſern Moſe-Büchern faſt nur gelegentlich da und dort eingeſtreut oder auch in kurze Sprüche zuſammengedrängt, und werden darum von denen, welche das Geſetz nur oberflächlich betrachten, leicht überſehen oder nicht in ihrer Bedeutung erkannt. Um ſo nachdrücklicher muß es darum hier bemerkt werden, daß ſie den Grund und das Weſen der ganzen Moſe-Lehre bilden, und ihre Klarſtellung, Einprägung und Verbreitung einen Haupttheil der moſaiſchen Thätigkeit ausmachen mußte. Wie bei jeder Religion kommt es auch hier zunächſt auf den Gottesbegriff an, durch die Erkenntniß des Weſens Gottes iſt alles Uebrige beſtimmt. Der Gott, den Iſrael in der Erlöſung aus Aegypten und in der Führung durch die Wüſte erfahren hat, derſelbe Gott, den auch ſchon ſeine Väter, wenngleich unter andern Namen, verehrten, war ihm nicht ſichtbar und doch ſo mächtig zu ſeinem Heil wirkſam geweſen; er war denen, die in der Noth des Lebens bittend an ihn ſich gewandt haben, erhörend entgegengekommen. Demgemäß wurde denn auch dieſer ſein Gott dem Volk von Moſe verkündigt als ein Gott, der nicht in dieſem oder jenem Naturweſen oder einer Naturmacht enthalten iſt, ſondern in das Gebiet des Geiſtes fällt, der Gott der Geiſter alles Fleiſches (4 Moſ. 16, 22; 27, 16), ein unſichtbarer, geiſtiger und ebendarum einziger, daher auch allein zu verehren (2 Moſ. 20, 3) und durch keinerlei Sichtbares und keinerlei Bild darſtellbar (V. 4), vielmehr über alles Geſchöpfliche und Veränderliche unantaſtbar erhaben und ewig, und doch der Schöpfer und Herr von allem und über allem, deſſen Grundbeſtimmung oder eigentliches Weſen aber auf die ethiſche Seite fällt, ein eifriger Haſſer des Böſen, der die Schuld der Väter noch heimſucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied an denen, die ihn haſſen, aber ein freundlich liebevoller gegen den Guten, der Huld übt bis ins tauſendſte Glied an denen, die ihn lieben und ſeine Gebote halten (2 Moſ. 20, 5. 6), oder wie ſein doppelſeitiges Weſen an einer andern Stelle beſchrieben wird, barmherzig, gnädig, langmüthig, reich an Huld und Treue, Huld bewahrend Tauſenden, Uebertretung, Vergehung und Sünde vergebend, aber nicht für ſchuldlos erklärend, die Uebertretung von Vätern an Söhnen und Enkeln am dritten und vierten Geſchlecht heimſuchend (2 Moſ. 34, 6. 7; 4 Moſ. 14, 18), mit Einem Wort ein heiliger (3 Moſ. 19, 2) und heiligender (3 Moſ. 20, 8; 21, 8) Gott, der Erlöſer ſeines Volks (2 Moſ. 6, 6) oder ſein Heiler, ſein Arzt (2 Moſ. 15, 26), all das zuſammengefaßt in dem neuen, damals eingeſetzten Bundesnamen Jahve (2 Moſ. 6, 2). Mit dieſem Gott nun, der es erlöſt hat und auch ferner erlöſen will, ſollte und wollte das Volk in einen Bund (ſ. d.), in ein Verhältniß der gegenſeitigen Angehörigkeit treten, wonach er ihm Gott ſein, d. h. alles das leiſten werde, was ein Volk nur von ſeinem Gott erwarten kann (2 Moſ. 6, 7; 29, 45; 3 Moſ. 11, 45 u. a.), ſie aber ihm ein Volk (3 Moſ. 26, 12; 5 Moſ. 29, 12), d. h. in beſonderm und ausgezeichnetem Sinn ihm angehörig, ein Volk des Eigenthums vor allen andern Völkern (2 Moſ. 19, 5; 5 Moſ. 7, 6; 14, 2) ſein ſollten.

Aus dieſem Begriff des Gottesvolks folgen dann die weitern grundlegenden Ideen des Moſaismus von ſelbſt. Einerſeits will dieſer heilige und liebreich zuthätige Gott unter ihnen beſonders wohnen, mit ſeinem Namen gegenwärtig ſein, fortwährend ſich unter ihnen bezeugen, indem er durch ſeine Organe (die Propheten) ſeinen Willen ihnen kundgibt, ſie mächtig ſchützt, gnädig ſegnet, barmherzig Sünden tilgt, aber auch, wenn ungehorſam, ſie gerecht ſtraft und zurückbringt, alſo ſie wie ihr Oberherr leitet und regiert, in allem aber an ihrer Heiligung arbeitet. Andererſeits muß das Volk ſich als eine Gemeinde von ihm Erlöſter, und darum vor ihm Gleichberechtigter, wiſſen und achten, Gott als ſeinen höchſten (und einzigen) Herrn anerkennen, ihm dienen, ihn verehren, ſeinen und nicht eines Menſchen Willen zur Richtſchnur ſeines Thuns und Laſſens machen (Theokratie), hinter allem Sichtbaren und hinter allen einzelnen Erſcheinungen und Begegniſſen ſeines Lebens, hinter den Gütern und Uebeln, immer ihn ſehen oder die Offenbarung ſeiner Macht, ſeiner Gnade, ſeines Zorns, alles auf ihn beziehen, ſeine Gnade und ſein

Wohlgefallen ſuchen, auf ihn vertrauen und an ihn glauben lernen. Es muß als ſein Volk auch geartet ſein und werden wie er, alſo, da er heilig iſt, heilig ſein und werden wie er (3 Moſ. 19, 2; 11, 45; 5 Moſ. 7, 6; 14, 2), und durch dieſe Forderung der Heiligkeit wird dem Volk ebenſo ein eigenthümlicher Charakter aufgeprägt wie ein Ziel vorgeſteckt, nach welchem es durch ſeine ganze Geſchichte hindurch zu ringen hat. „Ihr ſollt mir ein Königreich von Prieſtern und ein heiliges Volk ſein" (2 Moſ. 19, 6), ſo lautet das große Wort, worin das ideale Ziel des Moſaismus und ſeine ganze über ſich ſelbſt hinaustreibende Zukunft zuſammengefaßt iſt. Solche Ideen über Gott und Iſrael, über ſeine Aufgabe und ſeine Ziele, finden wir fortan durch die Geſchichte hindurch im Volk, wenigſtens in ſeinem beſſern Theil, lebendig, in Fleiſch und Blut deſſelben übergegangen: wann und woher anders ſollten ſie in daſſelbe hineinverpflanzt worden ſein, als eben in jener Zeit der Gründung der Gemeinde und durch ihren Gründer? Darum können wir nicht anders, als ſie für einen Hauptheil und den eigentlichen Grund der Moſe-Lehre erklären.

Ebenſo iſt aber auch klar, daß mit der Verkündigung dieſer neuen Gotteserkenntniſſe und dieſer Aufgabe für des Volkes Beſtrebungen das Werk Moſe's nicht erſchöpft ſein konnte. Aus den neuen Wahrheiten mußten auch die Folgerungen für die Umgeſtaltung und Neuordnung des Lebens des Volks gezogen werden; z. B. aus der Erkenntniß des heiligen und geiſtigen Gottes folgten unmittelbar und im Gegenſatz gegen die bisherige Art des Volks oder anderer Völker Regeln über die rechte und falſche Art ſeiner Verehrung. Oder: die Idee der Heiligkeit, die als Ziel des Strebens hingeſtellt wurde, erheiſchte ihre nähere Beſtimmung, man mußte wiſſen, was im einzelnen dazu gehört. Oder: wenn das Volk Iſrael als ſolches ein Reich Gottes auf Erden darſtellen ſollte, ſo mußten auch die volksthümlichen, bürgerlichen, ſtaatlichen Verhältniſſe davon berührt und nach dieſem Grundcharakter geordnet werden. Solche Folgerungen drängten ſich unausweichlich auf. Auch ſchon das bloſe Intereſſe der Forterhaltung der damals lebendig gewordenen neuen Ideen verlangte, daß ſie mit dieſer oder jener ſchon eingewurzelten Sitte enger verſchlungen oder durch neue, auch dem großen Haufen verſtändliche Gebräuche und Einrichtungen ausgeprägt würden. Daß Moſe auch in dieſer Richtung gewirkt haben muß, iſt daraus nun ſchon zum voraus ſicher; es wird aber auch verbürgt durch die Erinnerung der Spätern, in welcher er ganz vorzüglich als der erſcheint, welcher durch Erlaſſung von Geſetzen Religion und Gottesdienſt, Sitte und Recht geregelt, und das Leben des Volks in ſeinem ganzen Umfang nach den von ihm verkündeten Grundgedanken organiſirt hat. Auch iſt ja leicht deutlich, daß alle derartige Folgerungen und nähere Beſtimmungen bei ihm die Form ſtreng fordernder göttlicher Befehle annehmen mußten. Da das ganze damals angefangene Heilswerk von Gott ausging, und Moſe ſich durchaus als Diener und Dolmetſcher Gottes erkannte, ſo mußte und durfte er auch alles, was er in weiterer Folgerung aus jenen Grundſätzen von ſeinem Volk zu verlangen hatte, als unmittelbare Forderung Gottes an ſein Bundesvolk, als göttliches Geſetz vortragen. Allein ſo unbezweifelbar das nun auch iſt, daß Moſe nicht blos der prophetiſche Verkündiger der großen entſcheidenden Grundwahrheiten, welche von nun an in der Gemeinde leben, wirken und Geſtalt gewinnen ſollten, ſondern auch ein göttlich beauftragter Geſetzgeber war, welcher durch Geſetze eine neue Lebensordnung ſeines Volks ſchuf, daß ſomit die urſprüngliche Moſe-Lehre auch eigentliche Geſetze umfaßte, ſo wenig wird man doch annehmen dürfen, daß alle die Geſetze, welche jetzt in den ſogenannten Moſe-Büchern geſammelt vorliegen, auch im ſtrengen Sinne des Wortes und in dieſer Form von ihm erlaſſen ſind.

II. Nach den Vorſtellungen, welche die Erzählungen dieſer Bücher über Art, Ort und Zeit der Geſetzgebung an die Hand geben, hätte Moſe vom Auszug aus Aegypten an (vgl. das Paſſahgeſetz, 2 Moſ. 12) bis zu ſeinem Tode geſetzgeberiſch gewirkt, und allmählich alle dieſe Geſetze erlaſſen. Doch war es eine unverwüſtlich im Volk haftende Erinnerung, daß das Sinaigebirge die eigentliche Geburtsſtätte ſeiner Geſetze war, ſowie daß dort auch ein beſonders feierlicher Act der Bekanntmachung des Grundgeſetzes der Gemeinde oder der Geſetzgebung im engern Sinne des Wortes ſtattfand (2 Moſ. 19 fg.). Dort ſei Gott ſelbſt vom Himmel auf die Sinaihöhe herabgeſtiegen, habe durch Moſe mit dem Volk oder ſeinen Vertretern unterhandelt, indem er ihm ſeine hohe Aufgabe, ein Volk des Eigenthums Gottes zu werden, eröffnen ließ, und auf die erklärte Bereitwilligkeit des

Volks hin, die Aufgabe zu übernehmen, ſowie nach geſchehener Vorbereitung des Volks durch Reinigungen, habe er im Gewölk unter Donner, Blitzen und Poſaunenſchall, in der vollen Herrlichkeit ſeines Weſens auf dem Sinai erſcheinend, dem unten am Fuß des Bergs in ehrfurchtsvoller Ferne wartenden Volk die zehn Worte oder das Zehngebot (ſ. d.), das Grundgeſetz der Gemeinde, zugerufen, aber dadurch auch eine ſolche Furcht vor der göttlichen Majeſtät im Volk erweckt, daß es aus Scheu, das göttliche Wort noch weiter ſo unmittelbar zu vernehmen, den Moſe beauftragt habe, hinfort allein die fernern Befehle Gottes in Empfang zu nehmen und zu verkünden, worauf er, in das einſame Wolkendunkel auf der Bergeshöhe ſteigend, noch andere Geſetze über das kirchliche und bürgerliche Leben erhalten habe. Nach dieſer grundlegenden Geſetzgebung, welche nach einem feierlichen Bundesopfer in dem zwiſchen Gott und dem Volk geſchloſſenen Bund ihren Abſchluß erhalten (2 Moſ. 24), habe dann Moſe weiterhin an der geſetzlichen Ordnung der Gemeinde gearbeitet, und theils während des faſt einjährigen Aufenthalts am Sinai (2 Moſ. 25—4 Moſ. 9) die große Maſſe der wichtigſten Geſetze bekannt gemacht, theils auf der weitern Wanderung (4 Moſ. 15 und 17—19), theils nach der Eroberung des Oſtjordanlandes (4 Moſ. 27—31 und 34—36) noch mehrere hinzugefügt, endlich aber (5 Moſ. 1 fg.) vor dem Abſchluß ſeines Lebens, im Gefilde Moab, gleichſam als Vermächtniß vor ſeinem Scheiden, dem Volk in langen Mahn- und Abſchiedsreden die Haltung des Geſetzes im ganzen neu eingeſchärft, und dabei theils manche neue, theils gegenüber von den frühern abgeänderte Geſetze erlaſſen. Die ganze Menge der altteſt. Geſetze iſt ſo durch dieſe bibliſchen Erzählungen im Rahmen des Lebens Moſe's untergebracht, und nicht blos die Juden ſchon von der Zeit der babyloniſchen Verbannung an, ſondern auch die chriſtl. Kirchen haben nie eine andere Vorſtellung vom Hergang der Geſetzgebung gehabt; noch heutzutage denkt ſich der einfache Bibelglaube des Volks das ganze Geſetz in der genannten Weiſe von Moſe gegeben ſowol als aufgezeichnet.

Nun wird man zwar, was die Geſetzgebung im engern Sinne betrifft, der gewöhnlichen Ueberlieferung darüber im ganzen blos zuſtimmen können. Der alle für die junge Gemeinde wichtigſten Geſetze in treffender Auswahl umfaſſende Inhalt des Zehngebots, ſeine alterthümliche Form und ſeine Anordnung, die nur bei ihm erwähnte Aufzeichnung auf zwei ſteinerne Platten, welche noch ſpäter vorhanden waren, die ganze Art, wie die Spätern daſſelbe immer als das ehrwürdigſte und bedeutendſte Denkmal aus dem ganzen moſaiſchen Alterthum darſtellen — alles dies ſpricht für die wirklich moſaiſche Abkunft dieſes Geſetzesſtücks. Auch daß es in einer beſonders feierlichen Volksverſammlung an dem von alters her als ein Heiligthum geachteten Sinaiberg (ſ. d.), unter außerordentlichen Erſcheinungen, bekannt gegeben wurde und alle Anweſenden den tiefſten Eindruck von dem aus dieſen echt göttlichen Worten zu ihnen redenden Gott mit davongenommen haben, iſt dem Geiſt des Alterthums völlig gemäß. Und immerhin iſt durch dieſes Denkmal aus dem Anfang ſeiner geſetzgebenden Thätigkeit eine ſolche Geſetzeskunſt des Mannes bezeugt, daß man an ſich wol geneigt ſein wird, auch noch andere ähnliche Geſetzesreihen als von ihm erlaſſen anzuerkennen. Allein anders ſteht es mit der großen Maſſe der in den Büchern ihm zugeſchriebenen Geſetze; ſie im buchſtäblichen Sinn auf ſeinen Mund oder gar ſeine Hand zurückzuführen, iſt heutzutage nach der ſchärfern kritiſchen Erforſchung nicht mehr möglich.

Die Vorſtellung, daß Moſe die ſogenannten Moſe-Bücher und ſomit alle die darin enthaltenen Geſetze ſelbſt geſchrieben habe, iſt wiſſenſchaftlich längſt unhaltbar geworden. Die gänzliche Unwahrſcheinlichkeit einer ſo ausgedehnten Schriftſtellerei in den Zeiten der geſchichtlichen Anfänge eines Volks, deſſen übrige Literatur erſt in viel ſpäterer Zeit in ihre Blüte trat, die vielerlei Wiederholungen derſelben Geſetze (nicht blos im 5. Buch Moſe gegen das 2.—4. Buch Moſe, ſondern auch innerhalb dieſer mittlern Bücher, wie z. B. 2 Moſ. 34, 17—26 gegen Kap. 21—23, oder 3 Moſ. 20 gegen 18), die zahlreichen ſachlichen Abweichungen der Geſetze über einen und denſelben Gegenſtand (z. B. im Zehngebot ſelbſt zwiſchen 2 Moſ. 20 und 5 Moſ. 5, oder zwiſchen 2 Moſ. 20, 25 und 27, 1 fg.; 2 Moſ. 21, 1—6 und 3 Moſ. 25, 39 fg.; 2 Moſ. 23, 16 und 12, 2, und manche unten zu beſprechende; ganz zu geſchweigen von denen zwiſchen dem 5. Buch Moſe und dem 2.—4. Buch Moſe), die offenbare Bezugnahme ſo vieler Geſetze auf viel ſpätere Verhältniſſe, namentlich aber das aus Inhalt, Sprache und Abzweckung nachweisbare und längſt nachgewieſene Vorhandenſein verſchiedener Buchſchichten aus ſehr verſchiedenen Zeitaltern, aus

denen wie die 5 Bücher Moſe überhaupt ſo auch die geſetzlichen Theile deſſelben zuſammengeſchichtet ſind — alle dieſe Gründe erweiſen zur Genüge, daß dieſe Maſſe von Geſetzen von Moſe nicht niedergeſchrieben ſein kann. Wird ja doch auch ſelbſt in den Erzählungen der drei mittlern Bücher (2.—4. Buch Moſe) von keinem einzigen Geſetz außer den Bundesworten oder dem Zehngebot (2 Moſ. 24, 4; 34, 27) behauptet, daß Moſe es aufgeſchrieben habe. Aber auch die von einigen beliebte Meinung, daß Moſe die in den Moſe-Büchern verzeichneten Geſetze wenn auch nicht ſelbſt niedergeſchrieben, ſo doch mündlich gegeben habe, worauf dann Spätere ſie aus der Ueberlieferung ſchriftlich gemacht haben, läßt ſich in keiner Weiſe halten. Man hat zwar nicht ohne Schein dafür geltend gemacht, daß in der Faſſung dieſer Geſetze der Standpunkt durchaus in Moſe's Zeit genommen ſei, daß alſo z. B. der Beſitz des Landes Kanaan öfters ausdrücklich als ein erſt künftig zu erwerbender dargeſtellt (2 Moſ. 12, 25; 3 Moſ. 14, 34; 19, 23; 23, 10; 4 Moſ. 15, 2), daß das Zelt-, Lager- und Wüſtenleben durchaus als gegenwärtig vorausgeſetzt werde (3 Moſ. 4, 12; 13, 46; 14, 3; 16, 26—28; 4 Moſ. 19, 3), daß wenigſtens in den mittlern Büchern nur auf Stammfürſten und Hoheprieſter als höchſte Obrigkeiten, nicht aber auf den König Rückſicht genommen ſei (3 Moſ. 4), daß in vielen Geſetzen vom Hohenprieſter blos als Aaron und von den Prieſtern als Söhnen Aaron's geredet werde (3 Moſ. 1, 5; 2, 10; 6, 2; 7, 10; 16, 2) u. dgl., allein es iſt doch leicht begreiflich, daß auch Späterlebende, welche moſaiſche Geſetze aufzuzeichnen unternahmen, bei deren Faſſung ſich in den Geiſt und in die Zeit Moſe's hineinverſetzen mußten, und, ohne bedeutende Anachronismen zu begehen, ſich nicht anders ausdrücken konnten. Dagegen aber ſind nun folgende Geſichtspunkte zu erwägen: 1) vor allen Dingen trägt der ganze Geſetzescomplex der Moſe-Bücher trotz ſeines großen Umfangs und ſeiner Erſtreckung auf alle möglichen Lebensgebiete doch einen gewiſſen fragmentariſchen Charakter und eine gewiſſe Ungleichartigkeit an ſich. Manche Zweige, wie die Opfer-, Reinheits- und Feſtgeſetze, die Geſetze über die Stiftshütte ſowie über die Rechte und Einkünfte der Prieſter und Leviten ſind darin mit einer großen, oft in das Kleinſte hinabreichenden Ausführlichkeit behandelt, wogegen andere, die auf die ſittlichen und rechtlichen Verhältniſſe ſowie das Verfaſſungsweſen ſich beziehen, gar ſehr zurücktreten und zum Theil ſo abgeriſſen und dürftig ſind, daß, einen vollſtändigen Organismus des Rechts und der Gemeinde daraus zu conſtruiren, nicht möglich iſt. Man kann ſich deshalb nicht veranlaßt ſehen, in dieſem Geſetzescomplex eine treue Copie der geſetzgeberiſchen Aufſtellungen Moſe's zu erblicken. Er, als Gründer der Gemeinde, konnte nicht, wenn er einmal in die Einzelheiten eingehen wollte, einzelne wichtige Gebiete ſo unvollſtändig behandeln und dagegen das Gottesdienſtliche, Rituelle und Prieſterliche mit ſolcher Vorliebe pflegen. Daß Moſe dem Cultus und Prieſterweſen gerade in dieſer Weiſe eine ſo ausnehmende Wichtigkeit beigelegt hätte, will ohnedies zu allem, was wir ſonſt über ihn wiſſen, nicht ſtimmen. Alle Propheten von Samuel an haben bekanntlich auf die äußern Formen des Gottesdienſtes einen verhältnißmäßig ſehr kleinen Werth gelegt, und Moſe, der Urprophet, in deſſen Bahnen alle ſpätern Propheten gingen, ſollte hierin anders gedacht und gelehrt haben? Leugnet doch Amos (Kap. 5, 25) geradezu, daß Iſrael in der Wüſte die 40 Jahre lang Gott Gaben und Opfer gebracht habe, und ſagt Jeremia (Kap. 7, 22 fg.) mit unzweideutigen Worten, daß Gott nach der Ausführung aus Aegypten mit den Vätern des Volks nicht über Dinge des Brandopfers und Schlachtopfers, ſondern über die Pflicht des ſittlichen Gehorſams und rechtſchaffenen Wandels geredet habe, und nennt doch Jeſaja (Kap. 29, 13) ſolche gottesdienſtliche Gebräuche in ihrer Aeußerlichkeit geradezu eingelernte Menſchenſatzung (vgl. auch Jeſ. 1, 11—17). 2) Ferner fehlt den meiſten Geſetzen dieſer Bücher (ausgenommen etwa einige kurze Gebote über Abgötterei, Aberglauben und Unzucht [ſ. d.]) die geſchichtliche Anknüpfung an bisher geltende Sitten, Uebungen und Zuſtände, während wir eine ſolche von Moſe doch nothwendig erwarten müſſen. Von der vormoſaiſchen Art erfährt man aus dieſen Geſetzen gar nichts mehr, und im Gegentheil bekommt man den Eindruck, als wäre alles, was darin vorgeſchrieben iſt, vollſtändig neu. Eine ſolche Faſſung der Geſetze läßt ſich nun zwar wohl begreifen vom Standpunkt Späterer, ſofern für ſie die moſaiſchen Einrichtungen etwas längſt Beſtehendes waren, über deſſen Antecedentien ſie kein Bewußtſein mehr hatten, nicht aber vom Standpunkt Moſe's aus, welcher mit dem zu ſeiner Zeit Beſtehenden zu rechnen hatte. Man darf ſich ja doch nicht einbilden, daß Moſe in dem Volk, das er aus Aegypten nach der Wüſte geführt hatte, eine tabula rasa vor ſich gehabt habe,

auf welche er ganz nach Freiheit aufprägen konnte. Denn auch das damalige Volk, obwol ohne Land und feſten Wohnſitz, hatte doch ſeine volksthümlichen Sitten und Gebräuche, die längſt mit ihm verwachſen waren und zum Theil noch aus der vorägypt. Zeit herſtammten (z. B. den Familien- und Stammverband, die häuslichen und ehelichen Sitten, Erbfolge, Sklaverei, Blutrache u. ſ. w.); es hatte ſeine eigenthümliche Religion, die, wenn auch ſtark verwiſchten, Grundzüge des Gotteinheitsglaubens, und auf dieſem Grund ſeinen Cultus, z. B. ein eigenthümliches, von dem ägyptiſchen verſchiedenes Opferweſen (2 Moſ. 3, 18; 5, 3 u. a.) oder Jahresfeſte und andere heilige Tage, wie ſolche auch die übrigen (heidniſchen) Zweige dieſes Völkerkreiſes hatten, und auch Perſonen, die das Opferweſen beſorgten; es hatte ſeine ſittlichen Begriffe über das, was recht und unrecht iſt, dergleichen kein einziges Volk entbehren kann, ſeine eigenthümlichen Anſchauungen von rein und unrein, worin es ſich von alten Zeiten her mit andern aſiat. Völkern berührt; es hatte endlich auch aus ſeinen älteſten und noch mehr aus ſeinen ägypt. Zeiten allerlei von dem heidniſchen Aberglauben und Götterweſen (z. B. die Neigung zur Bilderverehrung Gottes) in ſich erhalten oder aufgenommen. Dieſen ganzen Beſtand konnte ein Geſetzgeber nicht wegdenken, ſondern mußte darauf Rückſicht nehmen, und zwar ſoviel möglich daran anknüpfend. Wenn ſchon unter den Geſetzen, welche menſchliche Räthe gewöhnlich machen, diejenigen am wenigſten ausführbar ſind oder Dauer verſprechen, welche ohne Anhalt im bisherigen Volks- und Staatsleben, wie ganz neu, hingeſtellt werden, ſo wird um ſo weniger ein Geſetzgeber, der in Gottes Namen und mit göttlicher Weisheit verfährt, es verſäumen dürfen, ſich an das im Volk ſchon Vorhandene, wenn es irgend brauchbar und fortbildungsfähig iſt, anzuſchließen, wogegen er freilich alles dem neuen Geiſt Widerſtrebende abwehren, bekämpfen und ausrotten muß. Nun aber gerade von dieſer, ſei es negativen oder poſitiven, Bezugnahme auf den bisherigen Beſtand merkt man in der jetzigen Faſſung der Geſetze faſt gar nichts mehr. Während jede comparative archäologiſche Unterſuchung zeigt, daß noch viele alte vormoſaiſche Elemente in dieſen Moſe-Geſetzen ſtecken, und das bei einigen, wie bei denen über die Reinheit und Unreinheit, jetzt faſt allgemein anerkannt iſt, iſt die Faſſung der Geſetze der Art, daß ſie als durchaus neue moſaiſche Verordnungen erſcheinen. 3) Zum dritten ſind, während der vormoſaiſche Hintergrund in dieſen Geſetzen faſt ganz verwiſcht iſt, umgekehrt Dinge, die erſt der nachmoſaiſchen Entwickelung angehören, in denſelben ohne weiteres mit berückſichtigt oder mit aufgenommen. Wir meinen hier nicht blos ſo unverhüllte Beziehungen auf die ſpätere Zeit, wie ſie im 5. Buch Moſe vorkommen, wo z. B. über das Verhalten des Königs (Kap. 17, 14 fg.) oder über die Kennzeichen der wahren und falſchen Propheten (Kap. 18, 9 fg.) Regeln aufgeſtellt werden, oder von dem jeruſalemiſchen Centralheiligthum immer als „dem Ort, den Jahve, dein Gott, erwählen wird" (Kap. 12, 11; 16, 2 u. a.) geredet wird, Dinge und Ausdrucksweiſen, die in Moſe's Mund unerklärlich ſind, weil es nicht Sache eines guten Geſetzgebers iſt, über Gegenſtände, die zu ſeiner Zeit ganz unpraktiſch ſind, und erſt nach vielen Jahrhunderten ins Leben treten werden, ausführliche Vorſchriften zu erlaſſen, dabei ganz abgeſehen von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, derartiges prophetiſch vorauszuſetzen. Vielmehr haben wir hier die feinern Kennzeichen der ſpätern Zeit im Auge, wie ſie ſich in vielen Geſetzen aller vier Bücher zeigen. Es iſt längſt (Michaelis, „Moſaiſches Recht" [Frankfurt a. M. 1775—80], I, §. 38—44) nachgewieſen, daß die moſaiſche Geſetzgebung nicht für ein nomadiſches, ſondern für ein zum Landbau anſäſſiges Volk berechnet iſt. Nun kann man freilich Moſe die Abzweckung auf Anſäſſigmachung des Volks im heiligen Lande, und alſo auch die allgemeine Vorausſicht derſelben nicht abſtreiten; aber ebenſo iſt ſicher, daß in vielen Geſetzen, wie ſie jetzt lauten, dieſe Anſäſſigkeit nicht als eine künftige, ſondern als eine gegenwärtige vorausgeſetzt wird (z. B. 2 Moſ. 22, 28; 23, 10—12. 16. 19; 3 Moſ. 19, 9. 10. 19; 5 Moſ. 20, 5. 6 [19, 14 und 27, 17; 25, 4]), was dann ſchlecht ſtimmt zu den vielen Geſetzen, wo vielmehr das Wüſtenleben als gegenwärtig erſcheint, ja, daß von dieſer Vorausſetzung aus ſchon ganz ins einzelnſte gehende Beſtimmungen getroffen werden (wie 2 Moſ. 22, 4. 5; 5 Moſ. 19, 3; 22, 8). Sogar ganze Gruppen von Einrichtungen gibt es, deren Ausbildung zu dem geſetzlich vorliegenden Ritual erſt durch die Anſäſſigkeit im Lande ſelbſt und während derſelben vor ſich gegangen ſein kann, wie z. B. das Opfer- und Feſtweſen. Wo wäre während des Wüſtenlebens, das nach den Moſe-Büchern dem Volk nur die kümmerlichſte Nahrung bot, auch nur die Möglichkeit des Gedankens an die häufigen und mannichfaltigen Fleiſchopfer geweſen, wie ſie im Geſetz für gewiſſe Fälle oder Feſtlich-

keiten angeordnet ſind? Die verſchiedenen Formen der Darbringung des Getreides in Garben (3 Moſ. 23, 9), in geröſteten Aehren, in Grütze, in Mehl und in Gebackenem verſchiedenſter Art (3 Moſ. 2), die verwickelten Regeln über die zu einem Fleiſchopfer gehörigen Beigaben an Mehl, Oel und Wein (4 Moſ. 15 und 28 und 29): — bedurften dieſe Dinge alle im voraus, ehe man ſie nur hatte oder haben konnte, vorgeſchrieben zu werden, oder werden ſie ſich nicht vielmehr von ſelbſt und unter Leitung der Prieſter entwickelt haben, ſobald man im Beſitz des Landes und damit auch ſeiner Producte (Vieh, Getreide, Oel, Wein) war, nach dem allgemeinen Grundſatz, daß jedes Volk ſeinem Gott von ſeinem Eigenthum opfert? Die auf das Ernte- und Herbſtweſen ſich beziehenden Gebräuche an den Jahresfeſten — konnten auch ſie nicht erſt recht feſt und ſicher werden, alſo ihre eigentliche Ausbildung empfangen, nachdem man in den klimatiſchen und Bodenverhältniſſen des Landes heimiſch geworden war (was Moſe bekanntlich nicht war; 4 Moſ. 13, 17 fg. und 5 Moſ. 34, 1 fg.)? 4) Endlich iſt auch noch daran zu erinnern, daß die Geſetzſammlung ſelbſt bei manchen Geſetzen noch die unverkennbaren Spuren einer allmählichen Fortentwickelung und Umbildung zeigt, welche nicht in den 40 Jahren Moſe's unterzubringen iſt, ſondern auf größere Zeitdimenſionen hinweiſt. Wenn in einem der älteſten gottesdienſtlichen Geſetze Gott ſagt: „Einen Altar von Erde wirſt du mir machen und darauf dein Brand- und Dankopfer opfern; an jedem Ort, wo ich meines Namens Gedächtniß ſtiften werde, werde ich zu dir kommen und dich ſegnen; wenn du aber einen Altar von Steinen mir machen wirſt, ſollſt du ihn nicht von behauenen Steinen bauen" (2 Moſ. 20, 24. 25), ſo iſt hier nicht blos in der Bauart der Altäre ein Spielraum gelaſſen, welcher über den geſetzlichen, aber ganz anders gemachten Altar der Stiftshütte (2 Moſ. 27, 1 fg.) hinausreicht, ſondern es iſt hier zugleich eine Mannichfaltigkeit der gottesdienſtlichen Orte in Ausſicht genommen, wie ſolche nach den Geſchichtsbüchern zugeſtandenermaßen durch die ganze nachmoſaiſche Zeit bis auf den Tempelbau in Jeruſalem, ja über dieſen hinaus bis auf die Zeiten des Königs Joſia thatſächlich ſtattfand. Wenn nun dagegen nicht blos 3 Moſ. 17 unterſagt, opferbares Schlachtvieh irgendwo anders als an der Stiftshütte zu ſchlachten, ſondern 5 Moſ. 12 u. a. noch viel ſtrenger alle und jede Opfer, außer am Centralheiligthum (in Jeruſalem), verbietet, ſo ſetzt dies eine ganz andere Anſicht über die Frage vom heiligen Ort voraus. Was iſt nun das Richtigere: dem Geſetzeserlaſſer zuzumuthen, daß er ſelbſt in ſeiner kurzen Wirkſamkeit und ehe noch ſein urſprüngliches Geſetz recht praktiſch werden konnte, ſeine Anſicht über einen ſo wichtigen Punkt geändert habe, oder anzunehmen, zumal da die ganze folgende Geſchichte laut dafür zeugt, daß in dieſen verſchiedenen Geſetzen verſchiedene Anſichten, eine mildere und eine ſtrengere, ſich widerſpiegeln, die in der wirklichen Geſchichte des Volks um die Herrſchaft gerungen haben, bis endlich die ſtrengere ſiegte? Ebenſo die auffallenden und vielbeſprochenen Abweichungen der verſchiedenen Geſetze über die Abgabe und Verwendung der Zehnten und Erſtlinge (ſ. d.), ſchließen nicht auch ſie ganz offene Beziehungen auf eine längere geſchichtliche Entwickelung in ſich? Oder ein Beiſpiel im kleinen: wenn 4 Moſ. 4, 3. 23 der Anfang des Dienſtalters der Leviten auf ihr 30., 4 Moſ. 8, 24 dagegen auf ihr 25. Lebensjahr beſtimmt wird, ſo ſetzt das deutlich eine verſchiedene Praxis oder eine verſchiedene Anſicht voraus, was beides bei Moſe und zu ſeiner Zeit nicht denkbar iſt, wohl aber im Fortgang der Geſchichte.

Aus dem Beigebrachten wird zur Genüge hervorgehen, daß das in den ſogenannten vier Moſe-Büchern vorliegende Geſetz nicht im groben und buchſtäblichen Sinn moſaiſch zu nennen iſt, ſondern nur einen Abriß deſſen gibt, was ſpäter für moſaiſche Anordnung und Einrichtung galt, oder was man als mit dem Geiſt des Werks Moſe's übereinſtimmend wußte. Sehr viel einzelnes, was auf ausdrücklicher Verordnung von ihm beruht, oder manches authentiſche Wort von ihm mag darunter ſein, aber ebenſo gewiß ſteckt allerlei darin, was in der Hauptſache ſchon vor ihm da war und durch ihn nur etwas modificirt wurde, und allerlei, was erſt nach ihm aus frühern Keimanſätzen oder aus den Principien ſeiner Lehre ſich allmählich feſtgeſetzt und bis ins einzelnſte durchgebildet hat, wohin z. B. außer den Opfergeſetzen auch das Leviten- und Prieſterweſen gehört (vgl. darüber Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1865], II, 368 fg., und „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 352 fg.), ähnlich wie in der älteſten Kirche manches als apoſtoliſche Einrichtung galt, was von den Apoſteln nicht ausdrücklich befohlen, aber aus den Prämiſſen ihrer Lehre ſich mit der Zeit entwickelt hatte.

III. Was nun von dieſem Geſetzescomplex wirklich und wörtlich moſaiſch ſei, was dagegen erſt auf einer ſpätern Entwickelung beruhe, das kann nur auf wiſſenſchaftlichem Wege, d. h. durch eine kritiſch-hiſtoriſche und comparative Unterſuchung der einzelnen Geſetze mit einiger Wahrſcheinlichkeit und annähernd beſtimmt werden. Doch iſt dabei von weſentlichem Nutzen die Beachtung der Abfaſſungszeit und Abzweckung der verſchiedenen Geſetzesdarſtellungen, aus welchen die Geſetze unſerer Moſe-Bücher zuſammengeſetzt ſind. Im allgemeinen kann man, wenn man von kleinern Zuſätzen und Ueberarbeitungen abſieht, dreierlei derſelben unterſcheiden, eine ältere, eine mittlere und eine jüngſte. 1) Wol bald nachdem das Volk in Paläſtina ſich anſäſſig gemacht und einigermaßen geordnete Zuſtände gewonnen hatte, fühlte man auch das Bedürfniß, das damals geltende moſaiſche Recht, ſei es für die Gemeinde ſelbſt, ſei es für die mit ihrer Leitung betrauten Perſonen, aufzuſchreiben, um dadurch die Kenntniß deſſelben zu verbreiten oder ſeine Handhabung zu erleichtern. Von einer ſolchen ältern Sammlung haben wir noch einen umfangreichen, übrigens nach vorn verkürzten und auch ſonſt etwas überarbeiteten Reſt in 2 Moſ. 20, 23—23, 19; die Geſetze gefaßt in möglichſt kurze Sätze, wie das moſaiſche Zehngebot nach der Fünf- und Zehnzahl eingetheilt, in Sprache und Inhalt ſehr alterthümlich, alle möglichen Gebiete des Lebens (Religion, Gottesdienſt, Sitte, Recht, Familie, Gemeinde) umfaſſend. Von ähnlicher Art, obgleich wieder anders gehalten und wol aus einer andern alten Zuſammenſtellung genommen, ſind die durch einen ſpätern Geſetzesſchreiber ſeinem eigenen Werk einverleibten und auch etwas überarbeiteten Bruchſtücke 3 Moſ. 19 (eine Menge kurzer Vorſchriften, meiſt aus dem ſittlich-religiöſen Gebiet) und 18 (die Ehegeſetze). Wäre nicht in dieſen ältern Werken mehr oder weniger die Anſäſſigkeit im Heiligen Lande als eine beſtehende ſchon vorausgeſetzt, ſo könnte man ſie füglich aus der moſaiſchen Zeit ſelbſt ableiten, ſo ſehr tragen ſie in allem das Gepräge des höchſten Alterthums an ſich. Jedenfalls haben ſie noch am meiſten die älteſte Ueberlieferung wörtlich erhalten, und wenn irgendwo, ſo müſſen in dieſen Reihen noch authentiſche Moſe-Worte ſtecken. Sie umfaſſen nicht, wie die ſpätern, mit Vorliebe einzelne, ſondern alle Seiten des Lebens, namentlich die ſittlich-religiöſe, wie das der ſonſt bekannten Art des Propheten Moſe am meiſten angemeſſen iſt, und ſetzen uns in den Stand, viele der wichtigſten Grundſätze und Anordnungen als uralt zu conſtatiren. Und wie ſie darum für uns von ausgezeichneter Bedeutung ſind, ſo galten ſie oder vielmehr die Sammlungen, aus denen ſie genommen ſind, auch ſchon im Alterthum fortwährend als eine der beſten Quellen des Moſe-Geſetzes, wie denn z. B. noch der Deuteronomiker (5 Moſ. 22 fg.) vieles daraus wörtlich wiederholte. 2) Von ganz anderer Art iſt der vom Verfaſſer der ſogenannten Grundſchrift des Pentateuchs etwa um das J. 1000 v. Chr. gemachte Entwurf der moſaiſchen Geſetze. Seine Schrift war zwar im weſentlichen eine Erzählungsſchrift, in welcher er von der Höhe der Davidiſch-Salomoniſchen Zeit aus nachzuweiſen ſuchte, wie und durch was Iſrael von kleinen Anfängen aus das große und geſegnete Volk geworden ſei, als welches es damals unter den Völkern daſtand; doch hatte er dabei ein Hauptaugenmerk auf den Urſprung alles in Iſrael geſetzlich Beſtehenden, und gab deshalb in ſeiner Schrift einen Abriß davon, wenigſtens inſoweit, als er wollte, daß daſſelbe auch noch in der durch die neue königliche Herrſchaft vor ſich gehenden Umbildung aller Verhältniſſe Geltung haben oder wenigſtens für das neuzubildende als Muſter dienen ſollte. Da man damals nicht anders mehr wußte, als daß dieſes geſetzlich Beſtehende in der Hauptſache (von dem höhern Alter der Beſchneidung z. B. hatte man damals noch ein gutes Bewußtſein, nach 1 Moſ. 17) durch Moſe ſeine Begründung erhalten habe, ſo ließ er den Moſe ſelbſt während ſeiner ganzen öffentlichen Thätigkeit, ganz beſonders aber während des Aufenthalts am Sinai, bald in großen zuſammenhängenden Gruppen, bald mehr vereinzelt, je nach einem ſich darbietenden ſchicklichen Anlaß, alle dieſe Geſetze dem Volk oder dem Aaron und ſeinen Söhnen vortragen, aber nicht mehr in der kurzen ſpruchartigen, altmoſaiſchen Faſſung (außer, wo er ältere Quellen benutzt, wie 3 Moſ. 18 und 19), ſondern in langen breiten, behaglichen, oft bis ins einzelnſte eingehenden Ausführungen. Da er aber ſicher ein gebildeter Levit oder Prieſter war, dem die Religion und der Gottesdienſt zu allermeiſt am Herzen lag, ſo hat er auf die heiligen Einrichtungen des Gottesdienſtes ſowie die Pflichten und Rechte der Leviten und Prieſter ein Hauptaugenmerk gerichtet, dagegen, ſoviel wir wiſſen, die rein ſittlichen und Rechtsvorſchriften viel kürzer, faſt zu kurz behandelt. Noch nie wahrſcheinlich war eine ſo ausführliche Geſetzesdarſtellung bis auf ſeine Zeit

verſucht worden; in unſern jetzigen Moſe-Büchern gehören zu derſelben faſt ſämmtliche Geſetze von 2 Moſ. 25—4 Moſ. 35. Seine in der Hauptſache noch deutliche, durch Verſetzungen übrigens zum Theil geſtörte Anordnung war die, daß er a) zuerſt den heiligen Ort, d. h. die Stiftshütte ſammt allem Zubehör, genau beſchrieb (2 Moſ. 25—31 und 35—40; auch 3 Moſ. 24, 1—9; 4 Moſ. 7, 89—8, 4), ſodann b) die an heiliger Stätte vorzunehmenden Opferhandlungen nach ihren Arten, Zwecken und Gebräuchen darſtellte (3 Moſ. 1—10; vgl. auch 4 Moſ. 5, 5—6, 27); c) zeigte, wie und worin Iſrael vor dem heiligen Gott, der in ſeiner Mitte wohnt, ſeine innere und äußere Reinheit oder Heiligkeit bethätigen ſoll (3 Moſ. 11—22; vgl. auch Kap. 24, 10—23 und 4 Moſ. 19); d) die Geſetze über den Sabbat und die andern heiligen Zeiten und Feſte folgen ließ (3 Moſ. 23 und 25, 1—26, 2 und Kap. 27; vgl. 4 Moſ. 28, 1—30, 17); e) endlich in den Abſchnitt 4 Moſ. 1—10, 36 die Stamm- und Lagerordnung zu Moſe's Zeit, die Geſchenke der Stämme bei Einweihung der Stiftshütte, die Verhältniſſe der Leviten und anderes dergleichen auseinanderſetzte, um dann f) bei zerſtreuten Gelegenheiten noch Geſetze über das Erbrecht (4 Moſ. 27 und 36), das Kriegsrecht und die Beute (4 Moſ. 31), die Levitenſtädte und Freiſtädte (4 Moſ. 35) nachzuholen, ſowie er ſchon früher gelegentlich beim Auszug aus Aegypten das Paſſahgeſetz hatte vortragen laſſen (2 Moſ. 12). Manche von den Ordnungen, die er in dieſem ſeinen Buch darſtellte, hatten allerdings ſchon zu ſeiner Zeit mehr nur noch geſchichtlichen oder antiquariſchen Werth, ſollten aber doch nach ſeiner Abſicht zugleich vorbildlich für die Neuordnung der Verhältniſſe in der Gegenwart ſein; anderes war vielleicht zu ſeiner Zeit nur theilweiſe und in einzelnen Kreiſen ausgeübt, aber von ihm doch als gute moſaiſche Einrichtung erkannt und darum aufrecht erhalten. Auch können wir nicht nachweiſen, daß ſein Buch ſofort ein allgemein und öffentlich anerkannter Geſetzescodex wurde. Aber darum hat man doch kein Recht, ſeine Darſtellung für einen blos idealen, nur aus ſeinen eigenen Anſichten und Wünſchen entſprungenen Entwurf zu erklären (wie z. B. de Wette in ſeiner frühern Zeit, Gramberg u. a. thaten) oder die Abfaſſung derſelben erſt in die Zeit nach der Verbannung zu ſetzen und dem Eſra zuzuſchreiben (wie Graf, „Die geſchichtlichen Bücher des Alten Teſtaments" [Leipzig 1866], vgl. dagegen Riehm in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 350—379). Für uns iſt dieſes Geſetzeswerk namentlich in allem, was den Gottesdienſt und das Prieſterweſen betrifft, von ausnehmender Wichtigkeit. 3) Noch viel freier als hier, wenigſtens nach einer Seite hin, ſind alle dieſe Dinge in der jüngſten Geſetzesdarſtellung, die im 5. Buch Moſe vorliegt, behandelt. Nicht wie die vorige von einem prieſterlich-levitiſchen, ſondern von einem prophetiſchen Mann des Reichs Juda und tief im prophetiſchen Zeitalter, im 7. Jahrh. v. Chr., verfaßt, hat ſie indeſſen den großen Vorzug, daß ſie, gerade die gottesdienſtlichen Dinge (z. B. das ganze Opferweſen) möglichſt beiſeitelaſſend oder wenigſtens nicht über Gebühr in den Vordergrund rückend, vielmehr den Sinn und Geiſt der Moſe-Lehre um ſo bedeutſamer hervorhebt. Zur Zeit dieſes Schriftſtellers, einer Zeit des Verfalls und des mit Macht eindringenden Heidenthums, wo es ſich um Sein und Nichtſein der altteſt. Religion handelte, kam alles darauf an, das eigentliche Weſen der Moſe-Lehre zu allgemeinem Verſtändniß zu bringen und die Herzen des Volks dafür zu gewinnen. Darum weckte er gleichſam den alten Moſe von ſeinem Schlaf auf und ließ ihn in den letzten Tagen vor ſeinem Tod noch einmal wie einen Propheten des 8. oder 7. Jahrh. mit langen Mahnreden vor ſeine verſammelte Gemeinde treten, um ihr die gewiſſenhafte Befolgung ſeiner Lehre angelegentlichſt anzuempfehlen und ſie in ihren weſentlichſten Beſtimmungen noch einmal zu erklären. Da alſo hier von dem in den frühern Sammlungen vorgetragenen Stoff viel wiederholt wird, ſo nennt man ſie jetzt mit einem ſchon von den griech. Ueberſetzern des A. T. gebrauchten Namen Deuteronomium oder das zweite Geſetz, und den Verfaſſer den Deuteronomiker. Selbſtverſtändlich aber hat er das alte Geſetz nur ſo wiederholt, wie es verjüngt für ſeine Zeitgenoſſen paſſen konnte, alſo manches übergangen, was minder weſentlich ſchien oder außer Uebung gekommen und nicht mehr durchführbar oder auch einer beſondern Einſchärfung nicht bedurfte, weil es allgemein gehalten war, anderes zwar in dem Aeußern der Form und Gebräuche modificirt, aber um ſo mehr den Kern davon aufrecht erhalten, noch anderes aber für die Bedürfniſſe ſeiner Zeit im Geiſt des Moſaismus und nach der prophetiſchen Lehre neu hinzugefügt. Außer der einleitenden Anſprache (Kap. 1, 6—4, 10) und den Schlußermahnungen (Kap. 27—30) iſt es hauptſächlich der mittlere Theil (Kap. 4, 44—26), worin er über das

Geſetz, wie er es zu ſeiner Zeit gehalten wiſſen will, eine geordnete Ueberſicht gibt, anhebend von dem Zehngebot und der Pflicht, den einen Gott Jahve mit ſtrengſter Vermeidung aller Abgötter von ganzem Herzen zu fürchten, zu lieben und zu verehren (Kap. 5, 1—13), und dann mehr zum einzelnen ſich wendend, nämlich zu den Vorſchriften a) über das Heilige überhaupt (Kap. 14—16, 17: die Vermeidung des Unreinen, die Leiſtungen im Geben der heiligen Gaben und Halten der heiligen Zeiten); b) über die theokratiſchen Aemter (Kap. 16, 18—18: Ortsobrigkeit, Gericht, Könige, Levitenprieſter, Propheten); c) über das ſonſtige öffentliche Recht (Kap. 19—21, 14); d) über eine bunte Menge zerſtreuter Dinge aus dem Privatrecht und aus dem Gebiet des Sittlichen und Schicklichen (Kap. 21, 15—26, ohne ſtrenge Ordnung und größtentheils aus ältern Schriften wiederholt). Des neuen Stoffs, der in den ältern Darſtellungen entweder nur wie zufällig oder aber aus guten geſchichtlichen Gründen fehlt, iſt hier viel, und bildet inſofern das Deuteronomium eine erhebliche und erwünſchte Ergänzung der frühern Sammlungen. Noch wichtiger aber iſt, daß dieſes von einem Propheten geſchriebene Buch viel ſchärfer und nachdrücklicher als namentlich die mittlere Geſetzesdarſtellung, wenngleich immerhin in neuprophetiſcher Sprache, den innerſten Gehalt und tiefſten Geiſt der Moſe-Lehre wieder hervorkehrt durch ſeine Hervorhebung der religiöſen Grundpflichten, durch ſein Dringen auf ſtrenges volles Recht vor Gericht, auf gute Erziehung der Jugend, auf wahre Sittlichkeit, auf Menſchenfreundlichkeit und Barmherzigkeit gegen Bedürftige aller Art, Volksgenoſſen und Fremde, ſelbſt gegen die unvernünftige Natur, durch ſein fortwährendes Erinnern an die Grundthatſache der Erlöſung Iſraels aus Aegypten und die vielen andern Gnadenwohlthaten Gottes, durch die Erkenntniß der weſentlichen Einheit des ganzen Geſetzes in einigen wenigen Grundgeboten (Kap. 10, 12 fg.; vgl. Micha 6, 8) und ſeiner Verwandtſchaft mit der innerſten Natur des Menſchen (Kap. 30, 11—14), endlich durch den ſteten Hinweis auf die rechte Geſinnung, mit welcher der Menſch das Geſetz erfüllen ſoll, und auf die Art, wie ſie im Menſchen erzeugt wird.

Schwerlich waren dieſe drei in der Kürze gezeichneten Geſetzesvorſchriften einſt die einzigen, die überhaupt in den Zeiten des Lebens des alten Volks geſchrieben wurden. Die Wichtigkeit der Sache, die ganze literariſche Rührigkeit des Volks ſowie einzelne beſtimmtere Anzeichen laſſen uns nicht zweifeln, daß die Bemühung in Sammlung der Geſetze einſt eine viel buntere war (nach Hoſ. 8, 12 auch im Zehnſtämmereich). Aber ſicher gehörten die drei uns erhaltenen zu den beſten, die auch am meiſten allgemeine Anerkennung der Sachverſtändigen gefunden hatten. In überraſchender Weiſe ſtellen ſie zugleich drei Stufen oder Standpunkte der Geſetzesdarſtellung dar, nämlich den alterthümlich einfachen, den prieſterlichen und den prophetiſchen, und bürgen darum auch, gegenſeitig durcheinander ergänzt und berichtigt, dafür, daß in ihnen zuſammen die alte Moſe-Lehre ſo treu, als es bei dem Mangel einer authentiſchen größern Moſe-Schrift möglich war, enthalten iſt, ungefähr ſo wie aus den Evangelien zuſammen alles für uns Weſentliche des Werkes und der Lehre Chriſti geſchöpft werden kann. Die Analyſe der einzelnen darin aufgezeichneten Geſetze zeigt, daß in ihnen allen trotz darin befindlicher älterer oder jüngerer Beſtandtheile und trotz aller geſchichtlichen Fortentwickelung doch echte Elemente der Lehre und des Geiſtes Moſe ſtecken, aber freilich in den einen mehr, in den andern weniger, in den einen unmittelbarer, in den andern mittelbarer, und daraus ergibt ſich dann die unabweisliche Forderung, einen Stufenunterſchied in Beziehung auf den moſaiſchen Gehalt der einzelnen Geſetze anzuerkennen.

IV. Was bisher über die Unterſcheidung eines principiellen und eines ausführenden Theils in der Moſe-Lehre, und über die Entſtehung der uns in den Moſe-Büchern übermittelten ſchriftlichen Geſetze auseinandergeſetzt wurde, iſt auch bei der Beurtheilung des Werths und Charakters des Geſetzes mit in Betracht zu nehmen. Je nach den verſchiedenen Standpunkten der Beurtheiler iſt bekanntlich ſchon ſehr geringſchätzig und wegwerfend darüber geſprochen, aber auch ſchon überſchwengliches Lob ihm geſpendet worden, beides von groben Misverſtändniſſen und falſchen Vorausſetzungen aus, deren man ſich heutzutage, im Angeſicht der darüber gemachten gründlichern und unparteilichen Forſchungen, wird nicht mehr ſchuldig machen wollen. Ein beſonnenes Urtheil gibt die Bibel ſelbſt darüber: „Es iſt für den, der es thut, eine Quelle des Lebens“ (5 Moſ. 30, 15—20), „ſeelenerquickend, augenerleuchtend, herzerfreuend, ein köſtlicher Schatz und ein ſüßer Genuß, lauter und rein, recht und gerecht, zuverläſſig und bleibend wahr“ (Pſ. 19, 8—11; 119),

„heilig, gerecht und gut“ (Röm. 7, 12), „und einzig in ſeiner Art unter den Geſetzen aller Völker“ (5 Moſ. 4, 6—8). Daß das Geſetz zunächſt nach ſeinen principiellen Erkenntniſſen und Forderungen voll göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens, alſo auch göttlichen Urſprungs iſt, bedarf für den, welcher überhaupt an eine Einwirkung Gottes auf den Menſchen und an eine göttliche Heilsgeſchichte glaubt, keines Beweiſes. Wenn irgendwo, ſo iſt in dieſer Sinailehre ein göttliches Licht und göttliches Wort in das heidniſche Chaos der damaligen Welt hineingeworfen worden, und hat hier, wenn auch in dem beſchränkten Gebiet eines einzigen Volks, ein Leben hervorgerufen, welches unzerſtört durch alle Stürme der Zeit fortwirkte, bis der kam, in welchem alle Forderungen des Geſetzes Ja und Amen geworden ſind, und in deſſen Werk das Werk Moſe's ebenſo vollendet wie in ſeiner göttlichen Wahrheit beſtätigt worden iſt. Die grundlegende Gotteserkenntniß, die Würde und Beſtimmung des Menſchen, das Weſen alles religiöſen Verhaltens und aller Sittlichkeit ſind in der Moſe-Lehre für immer maßgebend vorgezeichnet; wie ſie hierin, in dieſen großen Hauptſachen, die Religionsgeſetze aller andern Völker, trotz verwandter Anklänge und trotz einzelner Vortrefflichkeiten von dieſen, weit hinter ſich läßt, ja innerlich und der Art nach davon unterſchieden iſt, ſo iſt ſie darin auch vom Chriſtenthum nicht aufgehoben und entwerthet, ſondern nur vervollkommnet und ausgebaut worden. Im übrigen iſt nun aber dieſe Moſe-Lehre in ihrer weitern Ausführung geſchichtlich bedingt durch den Zuſtand des damaligen Volks, und trägt darum auch gewiſſe Mängel an ſich, welche als ſolche im Laufe der geſchichtlichen Entwickelung zwar empfunden, aber nicht wirklich überwunden wurden. Gegenüber von einem Volk, wie es Moſe vor ſich hatte, eingelebt in alte Gewohnheiten und Sitten, mit den andern Völkern in Anſchauungen und Sitten noch vielfach verwachſen, noch haftend am Natürlichen, Sinnlichen und Sichtbaren, für das Leben des Geiſtes noch wenig aufgeſchloſſen, war die von ihm geſtellte Aufgabe eines heiligen Gottesreichs zu gewaltig, als daß ſie ſogleich in ihrer ganzen Höhe und Reinheit gelöſt werden konnte; es war ſchon etwas Großes, wenn es nur gelang, das Bewußtſein der Aufgabe ſelbſt wach zu erhalten, das ernſte Bemühen um ihre Erfüllung zu erzielen, den Sinn für den Geiſt, den Glauben an das Ueberſinnliche, das Streben nach Sündenreinheit und Heiligkeit zu entwickeln. Darum iſt auch die Moſe-Lehre in ihrer Ausführung zumeiſt auf die Erreichung dieſer nächſten Aufgabe gerichtet, obgleich die höchſte Aufgabe immer als das erhoffte und erſtrebte letzte Ziel darüber ſchwebt. In weiſer Selbſtbeſchränkung wendet ſich daher die Moſe-Lehre zunächſt nur an das eine Volk Iſrael, in welchem allein ja auch durch ſeine geſchichtlichen Erfahrungen der Boden für die höhere Religion bereitet war; zufrieden, wenn es nur hier erſt gelänge, dem beſſern Leben aus Gott eine bleibende ſichere Stätte zu gründen, ſucht ſie das Volk ſogar vor aller zu nahen Berührung mit den Völkern anderer Religionen abzuſondern, heißt es dieſelben, wo Gefahr der Anſteckung droht, auch bekämpfen, und lehrt Iſrael nur ſich als das erwählte Volk, mit dem Gott ſeine beſondern Gnadenwege geht, zu betrachten; aber die Ahnung, daß dieſer Zug zur Ausſchließlichkeit, dieſer Particularismus, nur etwas durch die Noth der Zeit Gefordertes ſei, macht ſich ſchon in den Geſetzen über die Behandlung der Fremden in der Gemeinde geltend, und endlich bricht ebenſo in den klaren Weiſſagungen der Propheten wie in dem immer ſtärker auftretenden praktiſchen Miſſionstrieb das helle Bewußtſein hervor, daß das in Iſrael aufgeſchloſſene Heil Werth und Bedeutung habe für alle Völker und einſt ihrer aller Gemeingut werden müſſe. Geſchichtlich bedingt durch den Zuſtand des Volks war es ferner, daß die Moſe-Lehre die Form eines ſtreng fordernden Geſetzes annehme, daß dieſes Geſetz in eine Menge concreter Gebote und Verbote auseinandergelegt, daß ſogar (in den Reinheitsvorſchriften) Dinge des leiblichen und natürlichen Lebens unter dieſe geſetzliche Regelung geſtellt wurden, und doch andererſeits wieder, ſelbſt im religiös-ſittlichen Gebiet, die bloſen Verbote, zur Hemmung und Abwehr der verſchiedenen Arten und Ausbrüche der Sünde, über die Gebote vorherrſchen, und auch unter den Geboten die auf die feinern Erweiſungen des ſittlich-religiöſen Lebens gerichteten gegen die Forderungen äußerer, namentlich gottesdienſtlicher, Leiſtungen zurücktreten, daß endlich auf die Uebertretung dieſer Geſetze zum Theil ſehr ſtrenge bürgerliche oder vielmehr theokratiſche Strafen geſetzt wurden. Da iſt deutlich alles auf ein noch tief im Naturleben ſteckendes Volk berechnet, bei dem es ſich vorerſt nur darum handeln kann, die äußerſten Grenzen zwiſchen Recht und Unrecht, Gut und Böſe ihm abzuſtecken und es in dieſe hineinzubannen, auch in äußern Dingen es immer an die Aufgabe zu

erinnern, und ſo von außen nach innen zu treiben, ganz anders freilich als in der vollkommenern Religion des Geiſtes und der Freiheit, wo mit dem Mittelpunkt, der Neugeburt und Heiligung des Herzens, begonnen und nun von innen nach außen gearbeitet und vieles des dort unter Geſetzeszwang Geſtellten vielmehr der Freiheit des innern guten Triebes überlaſſen wird. Aber dieſes äußere, mit ſtrengem Zwang die einzelnen Handlungen normirende Geſetz iſt doch nach dem innerſten Sinn der Moſe-Lehre nur die Vorſtufe für einen höhern Standpunkt; das letzte Ziel, auf das losgeſteuert wird, iſt, daß das äußere Geſetz als ein dem Menſchen zwingend gegenüberſtehendes aufhöre, vielmehr in das eigene Wollen und Streben des Menſchen aufgenommen nun frei von innen herauswirke (Jer. 31, 33; Ez. 36, 26. 27; vgl. auch 5 Moſ. 30, 11—14). Die Strafen des Geſetzes aber ſind trotz aller Strenge doch nirgends unmenſchlich und roh; im Gegentheil, ſo ſehr es mit furchtbarem Ernſt über die Wahrung der ſittlichen und religiöſen Grundordnungen wacht, ſo athmet es doch überall wahre Humanität, ſofern es das Bewußtſein der Würde und weſentlichen Gleichheit der Menſchen vor Gott zu heben und einen Geiſt der Liebe und Barmherzigkeit gegen den Nächſten zu pflanzen ſucht, wie es auch auf die überkommenen Sitten einer rohern Vorzeit, die es noch nicht ſogleich abzuſchaffen vermochte (Sklaverei, Eheſcheidung, Blutrache), anerkanntermaßen einen mildernden Einfluß übte und überall für die Rechte der Schwächern einſtand. Daß auch der Moſaismus nicht auskommen konnte, ohne ſeine Forderungen und Grundſätze in einer Reihe äußerer, namentlich gottesdienſtlicher Einrichtungen, Gebräuche und Symbole zu verkörpern, theilt er mit jeder andern auch der vollkommenſten Religion. Jede Volksreligion muß ſolche haben, weil ſie eine Maſſe von Individuen umfaßt, die nicht alle gleich fähig ſind, Ueberſinnliches und Geiſtiges rein geiſtig zu faſſen, und weil in jedem einzelnen Menſchen, auch dem fähigſten und erleuchtetſten, der Glaube durch ſichtbare Dinge, durch ſinnliche Hebel geſtützt werden muß. Bei den Völkern des Alterthums zumal und des Morgenlandes, wo der Geiſt des Menſchen noch ſtärker als heutzutage an die natürlichen und ſinnlichen Dinge gefeſſelt war und das ſymboliſche Anſchauen vielfach das abſtracte Denken erſetzte, lag dieſe Nothwendigkeit in verdoppeltem Maße vor. Und dennoch iſt gerade der urſprüngliche Moſaismus ſehr frei von dem Streben, mehr als das allernothwendigſte in dieſer Richtung vorzuſchreiben und die Zeichen auf Koſten der Sache zu pflegen, und ſind auch alle die prophetiſchen Nachfolger Moſe's mit überraſchender Einſtimmigkeit jeder prieſterlichen Ueberſchätzung dieſer äußern Zeichen und Bräuche entgegengetreten. Daß endlich auch das Recht, das öffentliche und private, in den Kreis des moſaiſchen Geſetzes hereingezogen, und ſo zwei Gebiete, die wir reinlicher zu ſcheiden gewohnt ſind, das ſtaatliche und das kirchliche, miteinander vermengt wurden, war die nothwendige Folge der theokratiſchen Idee von einem heiligen Gottesvolk, deſſen gottgearteter Charakter ſich in allem, ſogar im leiblichen Leben, alſo auch noch vielmehr in der bürgerlichen und ſtaatlichen Rechtsordnung, erweiſen muß. Und mag nun auch die ſtrenge Form der Theokratie, wie ſie die urſprüngliche Moſe-Lehre aufſtellte, ſchon durch die folgende iſraelitiſche Geſchichte als undurchführbar erwieſen ſein, und durch die chriſtl. Staatenbildung als endgültig beſeitigt erſcheinen, die Idee der Theokratie ſelbſt iſt damit noch nicht verurtheilt, iſt vielmehr in der chriſtl. Geſammtkirche mit ihrem unſichtbaren himmliſchen Haupt in neuer und reinerer Form verwirklicht, und die in der Moſe-Lehre darauf gegründete Folgerung, daß auch das Rechtsgebiet mit den Grundſätzen der höhern Religion zu durchdringen ſei, iſt noch immer ein ganz richtiger Gedanke, der nur mehr Beachtung verdient, als ihm oft geſchenkt wird.

Immerhin alſo wird man anerkennen müſſen, daß die Moſe-Lehre, um der Noth der Zeit und des Zuſtands des Volks willen, zum Theil hinter ihren eigenen höchſten Grundſätzen in der Ausführung zurückblieb oder ſich ſelbſt auf das zunächſt Erreichbare beſchränken mußte; dennoch wird durch ſolche geſchichtlich bedingte Unvollkommenheiten die göttliche Art oder der Offenbarungscharakter derſelben nicht aufgehoben. Auch die göttliche Weisheit geht mit dem Menſchen nur ſchrittweiſe vor, und ehe das volle Heil gereicht werden konnte, mußte das Heilsverlangen erweckt ſein. Dieſen Zweck aber hat das Geſetz vollkommen erfüllt; es iſt der Zuchtmeiſter auf Chriſtum geworden (Gal. 3, 24), und hat ſogar als ſolcher eine bleibende Bedeutung noch immer da, wo es ſich, wie beim Volk Iſrael, darum handelt, dem Menſchen ſeine ſittlich-religiöſe Aufgabe erſt zum Bewußtſein zu bringen und das Streben nach ſeiner Erfüllung anzuregen.

Ganz anders freilich würde das Urtheil über das Geſetz lauten müſſen, wenn die Auffaſſung deſſelben richtig wäre, welche die ſpätern Juden, hauptſächlich nach der Zeit des Eſra, bei ſich ausbildeten. Da wurde nicht mehr in der zuvor angedeuteten Weiſe zwiſchen Grundgedanken und Ausführung, zwiſchen ewig Wahrem und nur zeitweilig und unter gewiſſen Vorausſetzungen Gültigem, zwiſchen Geiſt und Form unterſchieden, wurde nicht mehr die Prophetie als die berechtigte und authentiſche Auslegerin der Moſe-Lehre anerkannt; da galt nur noch der Buchſtabe und Wortlaut der einzelnen Geſetze der Bücher, an deren wahre Entſtehung man bald ſogar jede Spur einer geſchichtlichen Erinnerung verloren hatte. Da ſtand es feſt, daß Moſe ſelbſt alle dieſe Geſetze der Bücher buchſtäblich und wörtlich, nicht mehr und nicht weniger, gegeben und geſchrieben habe; da wurde durch gelehrte juriſtiſche Exegeſe aus dem geſchriebenen Buchſtaben jenes Heer neuer, die veränderten Zeitverhältniſſe berückſichtigender, das ganze Thun und Laſſen des Menſchen geſetzlich regelnder Vorſchriften und Satzungen herausgeſponnen, welches ſpäter im Talmud ſeine Aufzeichnung fand; und herausgeboren war jene veräußerlichte und entgeiſtete Geſetzesreligion, in welcher man gerade das Temporäre und Unvollkommene des Geſetzes für das Weſentliche und Bleibende nahm, mit der pünktlichen äußerlichen Befolgung aller dieſer einzelnen Gebote und Gebötchen die Aufgabe der Heiligkeit oder Gerechtigkeit für gelöſt erachtete und an die ewige Dauer aller der geſetzlichen Formen und Bräuche, auch des Vorzugs Iſraels vor den übrigen Völkern, glaubte. Nur zu oft ſchon hat man dieſe neugeſetzliche Religion der ſpätern Juden, deren Keime freilich, unter der Pflege der Prieſterſchaft, bereits gegen das Ende der alten Königszeit ſich zeigten, mit dem echten Moſaismus verwechſelt, und die ſchweren Vorwürfe, welche jene treffen, auf dieſen geladen. Nichts kann z. B. verkehrter ſein, als das oft gefällte Urtheil, daß das Geſetz vom Menſchen nur äußere Geſetzmäßigkeit (Legalität), nicht ſittliche Geſinnung (Moralität) verlange, oder daß es zwiſchen wichtigern und unwichtigern Geboten nicht unterſcheide, auf eine einzelne ceremoniale Vorſchrift denſelben Werth lege wie auf das höchſte ſittliche Gebot. Schon ein paar kleinere Lieder David's (wie Pſ. 15 und 24), der doch gewiß noch im geſetzlichen Moſaismus ſtand, würden hinreichen, ſolche Anſchuldigungen zu widerlegen, wenn ſie nicht ſchon in allem Bisherigen zurückgewieſen wären. Einen ſcheinbaren Grund zu ſolchen Urtheilen hat man freilich immer ſo lange, als man in der Vorausſetzung ſteht, daß die Geſetzesdarſtellung in den Moſe-Büchern das eigenhändige Werk Moſe's ſei. Weil in dieſen ſchriftlichen Geſetzesformeln gewöhnlich nur die äußere Handlung geboten oder verboten wird, ſo meint man, habe auch der Moſaismus nicht mehr verlangt als eben dieſe, oder weil in dieſen, oft ganz nach äußerlichen Gründen geordneten Geſetzesreihen hier und da ein wichtigſtes Gebot mitten unter andern unwichtigern ſteht oder weil weitaus der größte Theil der Moſe-Bücher über ceremoniale Dinge handelt, ſo bildet man ſich ein, es ſei auf Nebenſachen hier ein gleicher oder noch größerer Werth gelegt als auf die Hauptſachen. Aber ſolchen Schein zerſtört eben die rechte Einſicht in die geſchichtliche Entſtehung dieſer Geſetzesvorſchriften, und bewahrt zugleich vor Ueberſchätzung auch nach der andern Seite hin. Denn auch das iſt hier noch zu erinnern: die ganze Art, wie z. B. vor zeiten die jüd. Alexandriner durch allegoriſche Umdeutung des Wortlauts, und die Typiker der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche durch Heraus- und Hineindeutung von allerlei Vorbildern auf Chriſtus und chriſtl. Dinge, oder heutzutage manche Theologen (wie Bähr, Kurtz, Keil, Kliefoth u. a.) durch die ſogenannte Symbolik tiefe philoſophiſche Wahrheiten oder wunderbare Geheimniſſe der chriſtl. Religion und verborgene göttliche Weisheiten, von denen der ſchlichte Leſer nichts darin finden kann, aus den Einzelheiten der geſetzlichen Einrichtungen (Zahlen, Farben, Stoffen u. ſ. w.) herauszuſuchen und zu finden ſich bemühten und bemühen, beruht doch zuletzt nur auf derſelben unkritiſchen Heiligverehrung des geſchriebenen Buchſtabens, welche die Grundlage des neugeſetzlichen Judenthums geworden iſt. Wenn nicht blos das Geſetz im ganzen und ſeine Grundwahrheiten, ſondern jedes Wort der einzelnen Geſetze unmittelbar göttlichen Urſprungs ſein ſoll, und doch oft nur ganz gewöhnliche, aus der Natur der Sache von ſelbſt ſich ergebende oder bei andern Völkern ganz ebenſo ſich findende Dinge darin ſtehen, ſo muß man freilich ſuchen, durch jene künſtlichen Mittel den Inhalt ſo zu ſublimiren, daß er einer beſondern ausdrücklichen Gottesoffenbarung würdig erſcheine, und geräth alſo in jene Irrwege hinein. Dieſe Andeutungen über die verſchiedenen Auffaſſungen und Beurtheilungen des Geſetzes mögen übrigens hier genügen; ausführlichere Zuſammenſtellungen davon kann man jetzt

in dem Buch von Dieſtel, „Geſchichte des Alten Teſtamentes in der chriſtlichen Kirche“ (Jena 1869) nachſehen.

Einer beſondern Ueberſicht über den geſammten Inhalt des altteſt. Geſetzes und die geſetzlichen Einrichtungen glaubten wir uns hier füglich überheben zu dürfen, da derſelbe im allgemeinen bekannt genug iſt, und alle wichtigern Gruppen doch in beſondern Artikeln beſprochen werden. Zuſammenhängende Darſtellungen des geſetzlichen Materials finden ſich in allen gedruckten Handbüchern der bibliſchen Archäologie, kurz und geiſtvoll namentlich in Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael“ (Göttingen 1848; 3. Ausg. 1866). Auch die Erörterung der oft beſprochenen Frage, ob und inwieweit ägypt. Elemente in der moſaiſchen Geſetzgebung Aufnahme und Berückſichtigung gefunden, haben wir abſichtlich beiſeitegelaſſen, da nach unſerer Ueberzeugung (ſ. unſere akademiſche Rede „Ueber den Urſprung der altteſtamentlichen Religion“ [Gießen 1865]) ſolche fremdländiſche Beſtandtheile, und zwar vielmehr noch altſemitiſche und kanaanitiſche als ägyptiſche, nur in untergeordneten Einzelheiten, worüber in den Specialartikeln das Nähere zu ſagen iſt, nicht aber in dem eigentlichen Weſen und dem Grundgedanken der Moſe-Lehre zu finden ſind. Dillmann.

Geſicht, ſ. Viſion.

Geſinde, ſ. Dienſt.

Geſpenſter. Die kindliche Phantaſie iſt jederzeit geneigt, für furchtbare, Grauen erregende Erſcheinungen des Naturlebens nach beſondern Urſachen zu ſuchen und die Wirkung dieſer Urſachen ſich als Thätigkeit belebter Weſen vorzuſtellen. Der noch nicht genugſam erzogene Geiſt wird von momentaner Furcht leicht ſo übermeiſtert, daß er die ruhige Beſinnung über den wahren Grund des Geſchehenen verliert und ſtatt der Wirklichkeit Geſpenſter ſieht. So ging es auch den Hebräern; obgleich ſolcher Aberglaube mit den Grundforderungen der moſaiſchen Religion im Widerſpruch ſtand, im Volk lebte er dennoch fort und trat mit der Zeit um ſo ſtärker auf, je unſelbſtändiger und ſchwankender die öffentlichen Verhältniſſe wurden, je mehr die äußern Schickſale den Geiſt der Menge einſchüchterten und zugleich eine Vermiſchung der urſprünglichen Religionsvorſtellungen mit ausländiſchen, namentlich perſiſchen, herbeiführten. Nach dem Exil begegnen wir immer häufiger ſolchen Auswüchſen der Phantaſie, welche auszumalen ſchließlich dann die rabbiniſche Grübelei mit beſonderer Vorliebe beſchäftigt iſt (vgl. z. B. Targum zu Pſ. 91, 6; HL. 4, 6. 9; Berešit rabba, 20, 24, 36; Ibn Ezra und Ramban zu 3 Moſ. 17, 7 und im allgemeinen Buxtorf, Lex. chald. talmud. et rabb. [Baſel 1639], S. 1140, 1495, 2338). Am meiſten gruſelte es dem Hebräer natürlich in der öden, gefahrvollen Wüſte, die daher für den Volksaberglauben der Hauptſchauplatz des Geſpenſterſpuks war und blieb (Jeſ. 13, 21; 34, 14; Bar. 4, 35; Tob. 8, 3; Matth. 12, 43; Offb. 18, 2).

Der allgemeine Name für ſolche Geſpenſter und Dämonen iſt im Hebräiſchen šed, d. i., wie Geſenius und Hitzig (zu Pſ. 106, 37) richtig erklären, arab. sajjid = Herr; als beſondere Namen kommen vor: Seïrim (Feldteufel in Bocksgeſtalt), Lilith (weibliches Nachtgeſpenſt), Aluka (Blutſaugerin, Vampyr) und Asmodi (Prüfer, Verſucher, vom perſ. âzmûden; ſ. Aberglaube).

Die betreffenden Bibelſtellen ſind die oben angeführten und Spr. 30, 15; Tob. 3, 8. 17; 6, 7. 14. Ganz ähnlichen Aberglauben finden wir unter den Arabern, beſonders in ihren Erzählungen über die Ghul (vgl. z. B. Hariri's Makamen, Les séances de Hariri avec un commentaire choisi par S. de Sacy [2. Ausg.; Paris 1847], S. 480; Freytag, „Einleitung in das Studium der arabiſchen Sprache“ [Bonn 1861], S. 164—170). Bei den ſpätern Juden gehen die Vorſtellungen von Geſpenſtern und böſen Geiſtern ineinander über, und es treten hauptſächlich die Namen Asmodi und Sammael hervor; bald wird jener, bald dieſer, der Engel des Todes und Fürſt der Luft (Eph. 2, 2) als der Dämonen Oberſter bezeichnet. (Von der Todtenbeſchwörung, als einer beſondern Art des Geſpenſterglaubens, iſt bereits im Artikel „Aberglaube“ die Rede geweſen.) Im A. T. wird auf den im Volk herrſchenden Geſpenſterglauben zwar nur an den wenigen angeführten Stellen deutlich Bezug genommen, wir ſehen aber aus dem Verbot 3 Moſ. 17, 7 ſowie aus 5 Moſ. 32, 17; 2 Chron. 11, 15; Pſ. 106, 37, daß derartige Vorſtellungen weit verbreitete waren und den reinen Gottesdienſt vielfach trübten. Steiner.

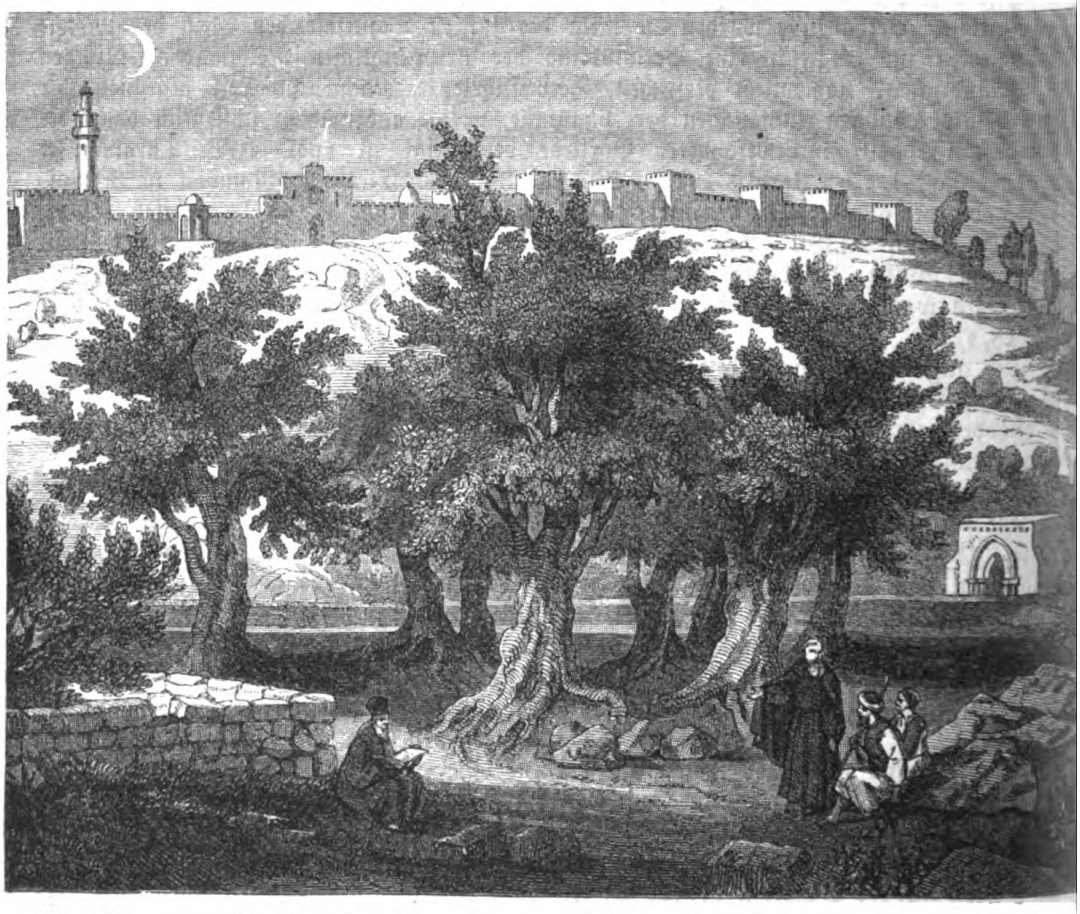
Geſur, ſ. Geſchur.

Gether (1 Moſ. 10, 23), eine aram. Völkerſchaft, im A. T. nicht weiter erwähnt

und bisjetzt nicht mit Sicherheit beſtimmt. Joſephus („Alterthümer", I, 6, 4) denkt an die Baktrier, Hieronymus an die Karier; in neuerer Zeit Bochart (Phaleg [Frankfurt a. M. 1674], II, 10) an die Anwohner des Fluſſes Kentrites, welcher die Karduchen von den Armeniern trennte (Diodor, XIV, 27; Xenophon, Anab., IV, 3, 1); Clericus und v. Bohlen an die Stadt Karthara am Tigris (Ptolemäus, V, 18, 9). Hitzig erklärt das Volk der Gether aus dem Arabiſchen (ġašar) als „Leute, welche mit ihren Kamelen im Freien übernachten". Knobel endlich zieht die arab. Sage zu Hülfe, nach welcher ġâṯer ein Sohn des Aram und Stammvater der Stämme temûd und ġadîs war.

Die Themuditen wohnten anfänglich in Jemen, wurden aber von den Kachtaniden (ſ. Joktan und Almodad) nach Hedſchaz vertrieben, wo als ihr Hauptſitz Hidſchr, zwiſchen Medina und Damaskus, 7 Tagereiſen nordwärts von Medina, angegeben wird, in Uebereinſtimmung mit den claſſiſchen Schriftſtellern, welche ihre Thamydener auf die Oſtſeite des nördlichen Theils des Rothen Meeres, in die Nachbarſchaft der Nabatäer (ſ. d.) ſetzen. Auch ſollen die Themuditen aus Stein ausgehauene Wohnungen gehabt haben, ſind alſo, wie die weiter nördlich wohnenden Horiter (ſ. d.), eine Art von Troglodyten geweſen. Zu ihnen, ſo erzählt noch die arab. Sage, ſoll Saleh von Gott geſendet worden ſein, um ſie zur wahren Gottesverehrung aufzufordern; ſie aber gehorchten nicht und wurden infolge ihres Unglaubens vertilgt. Aehnlich wird von Dſchadis, dem andern Sohn des Gather, berichtet, daß er mit den Tasmiten in Jemama, alſo im öſtlichen Arabien, wohnte und ausgerottet wurde. Vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis" (Gießen 1850), S. 235 fg. Kneucker.

Gethſemane (zu deutſch Oelkelter) hieß ein Oelbaumgarten am Fuß des Oelbergs, nahe dem linken Ufer des Winterbachs Kidron gelegen (Matth. 26, 36; Joh. 18, 1). Wie die übrigen Gärten im Weichbild Jeruſalems war auch dieſer von einem Zaun oder



einer Mauer umſchloſſen (Joh. 18, 1. 4), und es ſcheint ſich in demſelben eine viel benutzte Oelkelter befunden zu haben, ſodaß davon her der Garten ſeinen Namen trug. (Eine ſolche Kelter war, nach vorgefundenen Ueberreſten und dem heutigen Landesbrauch zu

ſchließen, eine äußerſt einfache, mitten in der Baumpflanzung befindliche Vorrichtung; ſ. Kelter.) Geſtützt auf die ziemlich genauen Angaben der Evangelien ſtehen wir nicht an, Gethſemane ungefähr da zu ſuchen, wohin die Tradition uns weiſt, nahe dem Kidron und rechts vom Wege, der zur Spitze des Oelbergs hinaufführt. Oſtwärts umfaßt der Blick auf dieſer Stätte die Terraſſen des ſteilen Oelbergs, nach Nord und Süd folgt er dem Lauf des engen Kidronthals, weſtwärts krönen die Zinnen der Haramsmauer hoch oben den Rand des Morijah (ſ. die Abbildung). Das Geräuſch der Stadt dringt nicht in den Thalgrund hinunter und wol mochte es hier zu allen Zeiten einſam geweſen ſein. Aber im engen Thal, in der Mitte weitſchattiger Oelbäume, konnte das beängſtigte Gemüth ganz anders denn auf freier offener Heide ein Gefühl des Geborgenſeins empfinden, und in der tiefen, ringsum waltenden Stille die mächtig bewegte religiöſe Stimmung ungehindert zum Ausdruck bringen.

Bei der Belagerung Jeruſalems durch Titus wurden alle Bäume des Gartens umgehauen und derſelbe gänzlich verwüſtet (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 6, 2, 12, 2). Aber im Lauf der Zeit hat der Ort wiederum vieles von der Scenerie gewonnen, welche hier einſt den betenden Menſchenſohn in ſeinem bangen, ſchweren Kampf umgab.

Furrer.

Getränke. Es gibt kaum ein Volk, das ſich ausſchließlich mit einerlei Getränk, dem natürlich gebotenen Waſſer begnügte. Auch die Hebräer tranken außer Waſſer (2 Moſ. 23, 25), dem beſonders hochgeſchätzten Quellwaſſer (1 Moſ. 26, 19), und der Milch, die wol auch als Getränk diente (1 Moſ. 18, 8; Richt. 4, 19; 5, 25), vornehmlich Wein, den ſie in großer Menge und vorzüglicher Güte ſelbſt bauten, daher er unter den Hauptproducten Paläſtinas genannt zu werden pflegt (2 Moſ. 49, 11; 4 Moſ. 16, 14; 5 Moſ. 6, 11; 8, 8; Joſ. 24, 12 u. a.). In den Geſetzen wird oft Rückſicht auf den Weinbau genommen, Dichter und Propheten entlehnen ihm ihre Bilder häufig. Auch die Kunſt, den Wein mit Gewürzen zu verſetzen, um deſſen Stärke und Geſchmack zu erhöhen, war den Hebräern nicht unbekannt; ſie nannten ein ſolches Getränk gemiſchten (Miſchwein; Jeſ. 5, 22 u. a.). Sie bedienten ſich überdies auch anderer künſtlich bereiteter, berauſchender Getränke, die ſie unter dem Namen Sekar zuſammenfaßten (3 Moſ. 10, 9) und dem Wein gleichſtellten (4 Moſ. 6, 3; 5 Moſ. 29, 6; Richt. 13, 4 fg.; 1 Sam. 1, 15; Spr. 20, 1; 31, 4). Sie gebrauchten dazu wahrſcheinlich Datteln und andere Früchte, wie ja auch das claſſiſche Alterthum den Dattelwein kennt (vinum palmarum), der Talmud von Obſtwein ſpricht und im heutigen Morgenlande allgemein Scherbet getrunken wird. Die Bibel erwähnt auch Eſſig, aus Wein oder Sekar gewonnen (4 Moſ. 6, 3), als Getränk für Arbeiter, das noch jetzt im Orient in Gebrauch iſt, wobei man an die röm. Posca erinnert wird, eine Miſchung von Eſſig und Waſſer, als kühlendes Getränk namentlich der Soldaten bekannt. Dieſes iſt auch Matth. 27, 34. 48; Joh. 19, 29; Mark. 15, 23. 36 gemeint, indem man es zur Betäubung mit Bitterſtoffen verſetzte. (Ueber Gerſtenwein oder Bier ſ. Wein.) Die Talmudiſten ſprechen von einem aus Salz, Safran und Gerſtenſaft bereiteten Trank, den ſie „mediſch" nennen.

Roskoff.

Getreide. Gerſte und Weizen, Dinkel und Hirſe waren die Getreideſorten, welche die alten Iſraeliten in Kanaan cultivirten, während ſie Roggen und Hafer, dieſe Lieblingsgattungen eines kältern Klimas, die indeß heutzutage nach unſerer eigenen Anſchauung ebenfalls in Paläſtina vorkommen, nicht berückſichtigten. Noch viel weniger eignete ſich die Cultur des, einen naſſen Boden liebenden, Reiſes für das waſſerarme Hochland Iſraels. Hingegen wurde auch das Mehl von Bohnen und Linſen zu Brot verbacken (Ez. 4, 9). Weitaus am meiſten pflanzte man indeß Gerſte und Weizen an, ſodaß dieſen Getreideſorten gegenüber die andern nur eine untergeordnete Bedeutung behaupten konnten und z. B. in jener poetiſchen Schilderung vom Segen der paläſtin. Fluren (5 Moſ. 8, 8) nur Weizen und Gerſte erſcheinen (vgl. auch Jer. 41, 8; Joel 1, 10 fg.; 2 Chron. 2, 10).

Die Gerſte wird in Paläſtina ziemlich um dieſelbe Zeit wie der Weizen ausgeſäet. (Die dort insgemein angepflanzte Species kommt mit unſerer zweizeiligen Sommergerſte überein.) Der Beginn der Ausſaat kann aber nicht vor dem Eintreffen des Frühregens ſtattfinden, gewöhnlich in der erſten Woche des Novembers, muß jedoch nicht ſelten bis in den December verſchoben werden, wenn der erſte Regen nicht reichlich genug gefallen. Sehr raſch wächſt nun die Saat heran, ſodaß im heißen Jordanthal dieſelbe ſchon nach Mitte März reif zur Ernte iſt, auch wenn ſie erſt im December vorher ausgeſtreut worden.

In den höher gelegenen Landestheilen ſammelt man die Gerſte im Monat April, in den Hochthälern des Libanon und Hermon begreiflich noch ſpäter. Die Entwickelung der Gerſte geht weit raſcher vor ſich als diejenige des Weizens, daher jenes 2 Moſ. 9, 31. 32 berichtete Hagelwetter in Aegypten im Anfang des Jahres wol die Gerſte, aber noch nicht den Weizen zerſchlagen konnte.

Die Erſtlingsgarbe jedes neuen Jahres, die man Jahve darbrachte, war demnach eine ſolche von Gerſte (3 Moſ. 23, 10), und das Brot wie die geröſteten Körner, die man von neuer Frucht am Paſſahfeſt genoß, konnte man ebenfalls nur von der Gerſte beziehen (3 Moſ. 23, 14; Joſ. 5, 11; 2 Sam. 21, 10; 2 Kön. 4, 42). Bei der läſſigen Bewirthung von heutzutage wirft die Gerſtenſaat nur einen ſehr mäßigen Ertrag ab, nicht viel mehr als etwa 20 Scheffel auf die Juchart (Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 421); doch der fleißige und ſorgfältige iſraelitiſche Bauer mochte einſt beſſere Reſultate erzielen, weiß doch auch Burckhardt nach eigenen Erfahrungen von funfzig- bis ſechzigfältigem Ertrag aus dem Hauran zu berichten (Ritter, „Paläſtina und Syrien“ [Berlin 1850—51], II, 11, 992). Das Mehl dieſer Frucht ſteht dem des Weizens in jeder Beziehung nach; daher man z. B. auf dem Markt von Samaria für 1 Scheffel feinen Weizenmehls gerade doppelt ſoviel zahlte als für 1 Scheffel Gerſte, ein Verhältniß, das ſich im Hauran auch noch zu unſerer Zeit findet (Ritter, a. a. O., II, 11, 992; 2 Kön. 7, 1). Die geringe Werthſchätzung der Gerſte zeigt ſich ferner in manchen bildlichen Anſpielungen, ſo Ez. 13, 19: „Ihr entheiligt mich, ſpricht Jahve, um ein paar Hände voll Gerſte.“ Gideon ſcheint, aus dem bekannten Traum des midianit. Wachtſoldaten zu ſchließen, von ſeinen Feinden ſpöttiſch als ein Gerſtenbrot bezeichnet worden zu ſein (Richt. 7, 13). Das Brot des armen Volks beſtand gemeinhin aus Gerſte (Joh. 6, 13; Ez. 4, 12; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, V, 10, 2). Wie gegenwärtig noch, diente Stroh und Korn der Gerſte als Hauptfutter für das Hausvieh (1 Kön. 4, 28).

Die Weizenernte folgt ungefähr einen Monat ſpäter als diejenige der Gerſte, und fällt in den meiſten Gegenden des Landes auf die zweite Hälfte des Mai und den Anfang vom Juni, nachdem ſeit den letzten Schauern des Spätregens eine geraume Zeit verfloſſen. Gewitter zur Zeit der Weizenernte ſind in Paläſtina äußerſt ſelten; daher die Entladung eines ſolchen um dieſe Zeit vom Volk leicht als ein beſonderes bedeutſames göttliches Zeichen aufgefaßt werden konnte (1 Sam. 12, 17. 18). Die Weizenernte wurde nach dem theokratiſchen Geſetz durch das Pfingſtfeſt geſchloſſen, wie die Gerſtenernte mit dem Paſſahfeſt officiell eröffnet. Wie man daher an letzterm Feſt eine Garbe als Erſtlingsopfer darbrachte, ſo am Pfingſtfeſt, wo man als am Ende der Erntezeit bereits neues Mehl hatte, zwei geſäuerte Brote (vgl. Knobel zu 3 Moſ. 23, 9—17). Gerſten- und Weizenernte waren nebenbei beliebte Zeitbeſtimmungen der ackerbauenden Bevölkerung (Ruth 1, 21; 2 Sam. 21, 9; Jud. 8, 2; 1 Moſ. 30, 14). In guten Lagen wird durchſchnittlich ein fünfundzwanzig- bis dreißigfacher Ertrag gewonnen. Vielleicht ſtellt ſich das Reſultat in der äußerſt fruchtbaren Hauranebene und auf dem ebenfalls reichgeſegneten Plateau von Rabbath-Ammon, aus welcher Gegend einſt Weizen auf die Märkte von Tyrus geliefert wurde (Weizen von Minnith, Ez. 27, 17), bei guten Jahrgängen noch beſſer. Daß übrigens einzelne Saatkörner leicht hundertfältige Frucht bringen konnten, auch bei einem durchſchnittlich geringen Ertrag, Jeſus bei dem Gleichniß vom Säemann alſo nur einen Acker von gewöhnlicher Fruchtbarkeit vorausſetzte, leuchtet von ſelbſt ein, wenn wir bedenken, wie aus Einer Wurzel ſelbſt bei uns oft mehrere Halme aufſchießen, deren jeder eine Aehre von dreißig und mehr Körnern anſetzt. Das Gleichniß zeigt im weitern, daß es auch zu jener Zeit an Landwirthen nicht fehlte, welche durch eigene Läſſigkeit einen Theil der Ausſaat verkümmern ließen, indem ſie weder die Steine wegſchroteten, um tieferes Erdreich zu bekommen, noch ſorgfältig das allerdings nicht leicht zu vertreibende Dorngeſtrüpp ausreuteten (Mark. 4, 5—8). Auf der andern Seite berichtet Jeſaja, daß umſichtige Bauern den Weizen reihenweiſe geſteckt hätten, welches Verfahren begreiflich eine weit reichere Ernte erzielen mußte. Hingegen gehört es wol nur der vergrößernden Sage an, wenn 1 Moſ. 26, 12 erzählt wird, Iſaak habe hundertfältig eingeerntet. In anmuthigen concreten Zügen ſpricht die prophetiſche Verheißung (3 Moſ. 26, 5) vom Ernteſegen Kanaans: „Die Dreſchzeit wird reichen bis zur Weinernte (d. h. vom Anfang Juni bis September), und die Weinernte bis zur Saatzeit (d. h. von Mitte September bis Anfang November).“ Aehnlich Am. 9, 12: „Der Pflüger wird reichen an den Schnitter

(d. h. wegen der reichen Gerſtenernte wird ſich das Unterpflügen der Sommerfrucht bis gegen Ende Mai verziehen) und der Traubenkelterer an den Saatſtreuer."

Weizen und Gerſte durften nicht untereinander geſäet werden (5 Moſ. 22, 9; 3 Moſ. 19, 19), und auch das Mehl verſchiedener Fruchtſorten ſcheint man nur in äußerſter Noth zuſammengebacken zu haben (Ez. 4, 9). Im übrigen bereitete man Weizen und Gerſte nicht blos zu Brotkuchen, ſondern man röſtete die noch nicht ganz reifen, weichen, milchigen Körner auf einer Platte und gewann damit eine ebenſo ſchmackhafte als beliebte Speiſe (Ruth 2, 14; 1 Sam. 17, 17; 25, 18; 2 Sam. 17, 28). Daſſelbe Verfahren beobachten die Araber auch heute noch.

Ueber den Preis des Getreides haben wir wenig genauere Nachrichten. Es wird 2 Kön. 7, 16 berichtet, daß ein Seah, d. h. ein Drittelſcheffel, feines Mehl einen Sekel, d. h. ungefähr 3 Frs., gekoſtet habe, ſodaß danach der Scheffel Gerſte auf etwa 5 Frs. zu ſtehen gekommen wäre; allein dies waren Preiſe unmittelbar nach einer Belagerung, die für Zeiten längern Friedens bedeutend heruntergehen mochten.

Triſtram hat vier verſchiedene Arten Weizen in Paläſtina beobachtet. In der Nähe von Hesbon traf er eine Species mit ſehr großen und bärtigen Aehren, welche er für den Weizen von Minnith halten möchte, eine zweite von weißem Ausſehen und ſehr kurzem Bart wächſt da und dort an der Küſte. Die verbreitetſte Species iſt die dritte mit rauher Hülſe und ſehr langem Bart, gleich unſerer Gerſte. An der kurzen Aehre ſitzen die einzelnen Körner ſehr dicht aufeinander. Der Halm iſt ebenfalls kurz. Eine vierte Art hat längere Halmen und zeichnet ſich im weitern aus durch einen dunkeln Bart und eine dunkle oder braune Hülſe.

Als Spelz oder Dinkel wird gewöhnlich das hebr. Kussemĕt gedeutet, ein Wort, welches kraft ſeiner Wurzel kasám (ſcheren) jedenfalls eine unbegrannte Getreideart bezeichnet. Die durchgehende Eigenthümlichkeit der Spelzform liegt nun allerdings nur darin, daß die Samenkörner feſt in die Spelzen eingeſchloſſen ſind und nicht ſo leicht wie der Weizen aus ihrer Hülſe befreit werden können; hingegen kommt begrannter und unbegrannter Dinkel vor. Der Mangel an Grannen eignet auch dem Kolbenweizen (triticum hibernum), und der Schluß liegt nahe, daß der Hebräer ſowol dieſen als den unbegrannten Spelz unter Kussemĕt begriffen habe. Man pflegte mit Kussemĕt zuweilen die Gerſtenfelder einzufaſſen (Jeſ. 28, 25). Ob dies geſchah, um mit dem grünen Kranz ſpäter reifender Halmen (die Kussemĕt reift nach 2 Moſ. 9, 32 mit dem Weizen) das gelb gewordene Gerſtenfeld freundlich zu ſchmücken, und weil man es liebte, wie anderwärts, ſcharfe Contraſte einander gegenüberzuſtellen, nämlich hier die langbärtigen Gerſtenähren den glatten der Kussemĕt? Wir wiſſen es nicht.

Hirſe wird nur Ez. 4, 9 in der Bibel erwähnt. Noch hat ſich das hebr. dóḥan für das panicum miliaceum bei den Arabern erhalten. Man findet in Paläſtina ſowol dieſe Hirſeart als das unter dem Namen Dhurrha bekannte Sorghum vulgare. Während bei jener der Blütenſtand eine überhängende, lockere Riſpe bildet, ſo bei dieſer eine dichte, walzige, deren Blütchen auf den erſten Blick wie feine Borſten ſich hervordrängen. Bei uns verwendet man die beiden Species faſt ausſchließlich zu Vogelfutter, aber im Oſten ſind ſie eine häufige Nahrung armer Leute. Man genießt die Körner ſowol roh als zu Kuchen verbacken. Weicher als das Gerſtenſtroh dienen die Hirſeſtengel auch als Futter für das Hausvieh. Mit Stroh aber muß ſich das letztere einen großen Theil des Jahres hindurch begnügen, und wie im künftigen Gottesreich Staub der Schlangen Speiſe ſein wird, ſo Stroh für den Löwen nach Jeſ. 65, 25.

Dem Feind ſuchte man zu ſchaden durch Anzünden der reifenden Getreideſaaten, wie Simſon (Richt. 15, 5) den Philiſtern einmal gethan haben ſoll. Es kam auch vor, daß ein Nachbar unabſichtlich dem andern das Saatfeld in Brand ſteckte, wenn er, um das Feld für die Sommerfrucht zu beſtellen, die Gerſtenſtoppeln abbrannte und der Wind glühende Funken auf das benachbarte Weizenfeld hinübertrug (2 Moſ. 22, 5; Jeſ. 5, 24; 47, 14).

Furrer.

Gewichte, ſ. Maße.

Gewiſſen. Bekanntlich findet ſich im A. T. kein Wort, welches dem Begriff vollkommen entſpräche, den wir mit dem Ausdruck „Gewiſſen" verbinden. Wenn Koheleth (Kap. 10, 20) mahnt, daß man dem König auch nicht einmal in „Gedanken" fluchen möge, ſo überſetzen zwar die LXX das hebr. maddá; durch das griech. „Gewiſſen" (συνείδησις);

aber es iſt unter jenem hebr. Ausdruck nur die Vernunft, als das Vermögen der gedankenerzeugenden Thätigkeit, zu verſtehen. Die altteſt. Seelenlehre kennt überhaupt keine geiſtige und ſittliche Centralfunction im Menſchen; es verlegt die centrale Thätigkeit des Individuums in das Gebiet des unbewußten Lebens, des Herzens (leb; ſ. Herz). Im Herzen vollzieht ſich das religiös-ſittliche Urtheil nicht infolge einer Function des Selbſtbewußtſeins, ſondern vermittels einer Erregtheit des Gefühls. Hanna ſchüttet ihr „Herz" aus vor Jahve (1 Sam. 1, 15); den König David ſtraft ſein „Herz", weil er Hand an das Gewand des Geſalbten des Herrn, Saul, gelegt (1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 24, 10); auf Jahve vertraut das „Herz" des Bekümmerten (Pſ. 28, 7). Das Herz iſt überhaupt als dasjenige Organ vorgeſtellt, durch welches die Gemeinſchaft des Perſonlebens mit Gott vermittelt wird (Pſ. 5, 12. 19). Das „reine Herz" bedeutet ungefähr daſſelbe, was wir als das „gute Gewiſſen" bezeichnen (Pſ. 73, 1). Beachtenswerth iſt der Ausſpruch in Pſ. 86, 11, wonach der Pſalmiſt ein lebab 'ĕhad, ein „einiges Herz" wünſcht, um wahrhaft gottesfürchtig zu leben. An dieſer Stelle iſt das Herz als derjenige innerſte Punkt im Perſonleben des Menſchen, in welchem Gott und der Menſch zuſammenkommen, d. h. wirklich als das religiöſe Centralorgan gefaßt. In das Herz werden daher auch die Vorwürfe des beunruhigten Gewiſſens verlegt (1 Sam. 25, 31), und umgekehrt ſpricht das Herz die Schuldloſen von Schuld frei (Hiob 27, 6).

Fehlt mithin der Ausdruck Gewiſſen im A. T., ſo fehlt doch, wie aus dem Bisherigen erhellt, die Sache keineswegs. Das Herz, ſo ziemlich in der Bedeutung unſers Gewiſſens, iſt der Sitz des religiös-ſittlichen Centralbewußtſeins des Menſchen, welches dem Perſonleben einerſeits die Gewißheit ſeines urſprünglichen, unmittelbaren und unauflöslichen Zuſammenhangs mit Gott verbürgt, andererſeits aber auch die Erfahrung in ſich ſchließt, daß dieſer Zuſammenhang durch ſtörende und hemmende Momente immer wieder unterbrochen wird. Es iſt als religiöſes Organ ein gutes, freudiges, ſofern es die Einheit des Perſonlebens mit Gott bezeugt, und es iſt als ſittliches Organ ein böſes und gedrücktes, ſofern von ihm die Trennung des Perſonlebens von Gott, wenn auch nur in vorübergehenden Momenten, ſchmerzlich wahrgenommen wird (vgl. meine „Chriſtliche Dogmatik" [Wiesbaden 1858—59], I, 135 fg.).

Wenn im A. T. demgemäß das Herz als der Träger der Gewiſſensfunctionen betrachtet wird, ſo liegt die tiefere Urſache hiervon in der Bedeutung, welche die altteſt. Pſychologie dem Blutleben überhaupt (ſ. Blut) beilegt. Das Herz wird als das Centralorgan des Blutlebens, zugleich auch als das Centralorgan für das Geſchlechtsleben betrachtet; denn der Geiſt hat ſeine Quelle im Blut, und nach dem Verluſt des Blutes, z. B. in der Unterwelt, iſt der Menſch nur noch ein Schattenbild; hieraus erklärt ſich denn auch der Umſtand, daß in der religiös-ſittlichen Weltanſchauung der Hebräer die ſittliche Selbſtbeſtimmung, das Freiheitsbewußtſein, noch ſehr unausgebildet iſt. Die Gewiſſensthätigkeit, weil ſie als durch das Herz und das Blutleben vermittelt vorgeſtellt wird, iſt vorzugsweiſe ſinnlich beſtimmt; auf den religiöſen und ſittlichen Lebensäußerungen liegt der Druck der Naturnothwendigkeit; das Individuum wird ſeiner Gemeinſchaft mit Gott niemals recht froh. Das Bewußtſein der Unwürdigkeit, Schlechtigkeit, Verworfenheit herrſcht vor und führt zu ſtets aufs neue wiederholten Sühnverſuchen und Entſündigungsmitteln; das Bewußtſein einer freudigen Erhebung, des ſittlichen Vertrauens, des herzlichen Verkehrs mit Gott hat Mühe, ſich geltend zu machen; und auch die meſſianiſchen Hoffnungen (ſ. d.) nehmen in der Regel eine ſinnliche Färbung an. Die altteſt. Religion iſt daher vorzugsweiſe eine Religion des gedrückten, geängſtigten Herzens, des vorzugsweiſe böſen Gewiſſens, und die Gefühle der Furcht, Angſt, Verzagtheit, Selbſtentwerthung nehmen in ihr die vorderſte Stelle ein (Pſ. 55, 5 fg.; 77, 4; Hiob 13, 11; 2 Moſ. 20, 20 fg.; Hiob 28, 28; Spr. 16, 6; Jer. 32, 40; Mal. 2, 5), wenn auch diejenigen des Glaubens, der Liebe und der Erhebung zu Gott keineswegs mangeln. Erſt in der helleniſtiſchen Literatur, z. B. im Buch der Weisheit und öfters bei Philo, findet ſich das Gewiſſen (συνείδησις) ausdrücklich erwähnt. Als ſittliche Centralfunction, welche den Menſchen ſeiner Verſchuldungen anklagt, erſcheint es Weish. 17, 10. Philo (De Josepho, II, 49) erklärt den Widerſtand, den die Tugend des Joſeph den Verführungskünſten des Weibes des Potiphar entgegenſetzte, aus der Stärke ſeines Gewiſſens. Er betrachtet das Gewiſſen als ein angeborenes ſittliches Vermögen (De decem oraculis, II, 195), aber er ſcheint in der Regel nur das böſe Gewiſſen zu kennen, das er als bewußte Selbſtanklage (συνειδὸς

ἔλεγχος) bezeichnet (Quod Deus sit immutabilis, I, 291). Auf dieſem Standpunkt iſt das Gewiſſen allerdings bereits als ein bewußtes geiſtiges Vermögen gefaßt, das nicht mehr aus dem Blutleben, ſondern aus einem höhern immateriellen Princip abgeleitet wird (vgl. das Fragment, II, 668).

Jeſus hat nirgends den Ausdruck „Gewiſſen" (συνείδησις) gebraucht. Wir begegnen demſelben wol in den Reden Jeſu ſchon deshalb nicht, weil die aram. Sprache kein angemeſſenes Wort dafür hatte. Dagegen hätte nicht geleugnet werden ſollen, daß Jeſus das Gewiſſen der Sache nach erwähnt hat. Das innere Licht, das nicht in Finſterniß ſich verwandeln ſoll (Matth. 6, 23; Luk. 11, 35), weiſt unverkennbar auf die religiös-ſittliche Centralfunction, wodurch jedes Perſonleben mit Gott in unmittelbarer Verbindung ſteht. Um ſo größer iſt der Misgriff, wenn man mit Güder („Erörterungen über die Lehre vom Gewiſſen nach der Schrift" in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1857, S. 251) das Gewiſſen als „das von den andern Vermögen des religiös-ſittlichen Geiſtes ausgeſchiedene" Vermögen betrachtet, während es im Gegentheil die alle religiös-ſittlichen Functionen umfaſſende Function iſt. Als das auf Gott unmittelbar bezogene Selbſtbewußtſein, d. h. das centralperſönliche Gottesbewußtſein des Menſchen, iſt daſſelbe von der Geiſtesſeite des Menſchen nicht zu trennen; es iſt der Menſch ſelbſt in ſeinem tiefſten Geiſtesgrund und innerſten Lebensgehalt. So erſt verſtehen wir recht, weshalb Jeſus den in ſeinem Gewiſſen erſchütterten verlorenen Sohn „in ſich ſelbſt gehen", d. h. ſein beſſeres, wahres Selbſt in ſeinem Gewiſſensgrunde finden läßt (Luk. 15, 17). Ueberhaupt iſt die Religion Jeſu durchweg Gewiſſensreligion, d. h. die Religion in ihrer Unabhängigkeit von der überlieferten Satzung und der äußern unverſtandenen Autorität. Die im Gewiſſen erkannte Gerechtigkeit iſt die Gerechtigkeit, die vorzüglicher iſt, als die der Schriftgelehrten und Phariſäer (Matth. 5, 20), die Gerechtigkeit, die ſich nicht auf das Herkommen und die Schulgelehrſamkeit ſtützt, ſondern auf die ſelbſt gewonnene religiöſe Ueberzeugung und ſittliche Geſinnung (Matth. 6, 1 fg.). Inſonderheit iſt es der Gewiſſensreligion eigen, den fremden Standpunkt, die Ueberzeugung der andern nicht zu richten (Matth. 7, 1 fg.); denn das Gewiſſen iſt als ein „inneres" Licht, als das verborgene wahre Weſen der Perſönlichkeit, dem fremden Urtheil der Natur der Sache nach entzogen, und nur vor dem Auge des allwiſſenden Gottes aufgedeckt.

Die Stiftung Chriſti, ohne Prieſter, Opfer, Ceremonien, ohne einen ſinnlichen Cultus, die von ihm proclamirte Anbetung des Vaters „im Geiſt und in der Wahrheit", erklärt ſich nur aus dieſem ſeinem Gewiſſensſtandpunkt, und ſein Kampf mit den Anhängern der Theokratie und der ſchulgerechten Buchſtabenherrſchaft iſt ein unausgeſetztes Ringen zwiſchen dem im Gewiſſen begründeten urlebendigen Gottesbewußtſein und den überlieferten, von Gewiſſensmotiven gelöſten, theokratiſchen Satzungen und Inſtitutionen.

Wenn der Apoſtel Paulus ſich des Ausdrucks Gewiſſen (συνείδησις) öfters bedient, ja von einer genauer entwickelten Gewiſſenslehre auszugehen ſcheint, ſo liegt der Grund hiervon zunächſt in ſeiner griechiſchen, wol auch theilweiſe alexandriniſch-ſpeculativen Bildung. Sein Gewiſſensbegriff ergibt ſich am ſicherſten aus Röm. 2, 13—15. An dieſer Stelle unterſcheidet er zunächſt das Gewiſſen von dem Geſetz und von der in die Herzen eingegrabenen Wirkung oder dem innern Erfolg des Geſetzes, von der durch das Geſetz bewirkten ſittlichen Lebensrichtung; er unterſcheidet es im weitern auch noch von den verdammenden oder losſprechenden ſittlichen Urtheilen. Hiernach liegt ihm das Gewiſſen tiefer als der Wille und als die Vernunft; er betrachtet es als das religiös-ſittliche Grundbewußtſein, was ſich namentlich ergibt, wenn wir, wie der Zuſammenhang fordert, V. 16 unmittelbar mit V. 13 verbinden und V. 14 und 15 als einen parenthetiſchen Zwiſchenſatz betrachten, ſodaß das Gewiſſenszeugniß an dem großen letzten Gerichtstag, an welchem ohnedies alles Verborgene vom Licht der Ewigkeit beſtrahlt werden wird, aus den innerſten Tiefen des Perſonlebens offenbar werden ſoll. Dieſer ſo richtige Einblick in das Weſen des Gewiſſens befähigt den Apoſtel nicht nur zur vollen Anerkennung der Ebenbürtigkeit der Gewiſſensreligion mit den poſitiven Religionen, ſondern auch, ſeiner ſcharfen Verurtheilung des Götzendienſtes ungeachtet, zur Werthſchätzung der religiös-ſittlichen Wahrheit des Heidenthums neben den grauenvollen Auswüchſen ſeiner intellectuellen und moraliſchen Verirrungen (Röm. 2, 14 fg.; 1, 19 fg.). Der innere, am Geſetz Gottes ſich erfreuende Menſch, der in ewiger Uebereinſtimmung mit Gott lebt und, wenn ihm auch das Böſe ſtets bei der Hand iſt, doch an ſich nur das Gute wie Gott

ſelbſt will, der überhaupt das unverwüſtliche beſſere Ich der Perſönlichkeit bildet, er iſt der Gewiſſensmenſch, die Perſönlichkeit, wie ſie im Gewiſſensgrund iſt, abgeſehen von dem erfahrungsgemäßen Einfluß, den die ſinnlich-ſelbſtſüchtige Naturgewalt, das „Fleiſch“ (ſ. d.) über ſie ausübt (Röm. 7, 14—23).

Von dieſem unfehlbaren Zeugen, dem Gewiſſen, wie es an ſich iſt, unterſcheidet der Apoſtel allerdings das Gewiſſen, wie es unter der Gewalt der Sünde geworden iſt, das irrende, befangene, das der Reinigung und Erneuerung bedürftige. Er kennt ein „ſchwaches“ Gewiſſen, d. h. ein religiös-ſittliches Bewußtſein, welches falſche Vorſtellungen erzeugt, durch dieſe die religiöſe Erkenntniß trübt und den ſittlichen Willen irreleitet. Ein ſolches ſchwaches Gewiſſen ſchreibt er z. B. denjenigen korinthiſchen Chriſten zu, welche entweder an den heidniſchen Opfermahlzeiten theilnahmen, ohne von der Furcht vor den Götzen ganz frei geworden zu ſein (1 Kor. 8, 7), oder welche an den Mitchriſten, die ſich bei den heidniſchen Opferfeſten unter die feſtfeiernden Bekannten miſchten, Anſtoß nahmen, weil ſie in dieſer Betheiligung an heidniſchen Opferfeſtlichkeiten eine Huldigung gegen den Götzendienſt ſelbſt erblickten (1 Kor. 8, 9—13). Auch in dieſem Fall verſteht der Apoſtel unter dem „Gewiſſen“ das religiös-ſittliche Centralbewußtſein, welches über das Verhältniß der Perſönlichkeit zu Gott und zur Welt entſcheidet. Von der Vorausſetzung aus, daß der Menſch im innerſten Punkt, d. h. eben durch die maßgebende religiöſe und ſittliche Centralfunction des Gewiſſens, lediglich an Gott ſelbſt gebunden iſt, und nicht an falſche, abergläubiſche Vorſtellungen von Gott, ertheilt der Apoſtel den Korinthern den Rath, ſich beim Einkauf von Victualien auf dem Markt um den Umſtand, daß vielleicht unter dem zu Markt gebrachten Fleiſch Götzenopferfleiſchreſte ſich befinden könnten, gar nicht zu kümmern; denn dem reinen Gewiſſen iſt nach ſeiner Anſicht gerade ſo alles rein, wie dem freien alles erlaubt (Röm. 14, 20; 1 Kor. 10, 23).

Hier iſt nun der Ort, wo der Apoſtel ſeine Anſicht von der Gewiſſensfreiheit, und zugleich auch von den unerlaßlichen Grenzen derſelben entwickelt. Das religiös-ſittliche Bewußtſein als ſolches, d. h. als individuelles, iſt ihm unſtreitig der oberſte Maßſtab für das geſammte ſittliche Handeln des Individuums; es kann ein Menſch nur dadurch Gott gefallen und ſeine Pflicht gegen das Sittengeſetz erfüllen, daß er nach ſeiner Gewiſſensüberzeugung handelt. Der Apoſtel macht uns in ſeinem eigenen Denken und Thun ganz den Eindruck, daß ihm dieſer Grundſatz ſtets vor Augen geſchwebt hat. Allein ſoll der Chriſt nun wirklich in allen möglichen Fällen, ohne jegliche Rückſichtnahme auf die Umſtände, nur ſeine Ueberzeugung zur Richtſchnur ſeines Verhaltens nehmen? Gibt es nicht Verhältniſſe, unter denen er mit derſelben zurückzuhalten verpflichtet iſt? Allerdings iſt die Rückſicht auf das fremde (ſchwache) Gewiſſen bisweilen maßgebend. Das freie Gewiſſen hat die Pflicht, gegenüber dem noch unfreien Anſtoß und Aergerniß zu vermeiden, und die Schranke für die Gewiſſensfreiheit liegt mithin in der verſtändigen und liebevollen (pädagogiſchen) Rückſicht auf das fremde, vielleicht noch irrende Gewiſſen, alſo auch auf das religiös-ſittliche Vorurtheil, dem ſo weit nachgegeben werden muß, als die unnachſichtliche Geltendmachung des eigenen Gewiſſensſtandpunktes erheblichere religiös-ſittliche Nachtheile herbeiführen würde (1 Kor. 10, 23 fg.). Daher empfahl der Apoſtel in der Controverſe zwiſchen der Partei der „Starken“ und „Schwachen“ in der röm. Gemeinde, bei unbedingteſter grundſätzlicher Anerkennung der Gewiſſensfreiheit und der daraus entſpringenden Ueberzeugungstreue, gleichwol die Pflicht zweckmäßiger Rückſichtnahme auf die ſchwachen und gebundenen Gewiſſen (Röm. 14, 13 fg.; 15, 1 fg.).

Bei dieſer Veranlaſſung macht ſich nun auch der Zuſammenhang bemerklich, der zwiſchen Gewiſſen und Glaube (ſ. d.) beſteht. Iſt das Gewiſſen die religiös-ſittliche Centralfunction, ſo iſt der Glaube die religiös-ſittliche Grundgeſinnung, in welcher das unmittelbar religiös-ſittliche Bewußtſein ſich ſeinen, das geſammte Perſonleben beſtimmenden, umfaſſenden Ausdruck gibt. Es iſt in dieſer Beziehung bezeichnend, wenn der Apoſtel in jenem Streitfall zwiſchen den Schwachen und Starken von dem Starken ſagt: „Er glaubt (πιστεύει), von allem eſſen zu dürfen“, d. h. infolge ſeiner auf das Gewiſſen geſtützten Ueberzeugung ißt er von allem. Demgemäß wird der Chriſt, wie durch ſein Gewiſſen, ſo auch durch ſeinen Glauben, d. h. durch die gewiſſenhafte Ueberzeugung und ſeine daraus entſpringenden allgemeinen ſittlichen Grundſätze in ſeinem Verhalten beſtimmt, und wider ſeinen Glauben etwas zu thun, iſt ebendeshalb ſündlich, weil es ein Thun wider das Gewiſſen, d. h. wider das Centralbewußtſein der Perſönlichkeit von ihrem Verhältniß

zu Gott und zur Welt iſt. Darum beruft ſich auch der Apoſtel auf das Gewiſſen als auf die letzte Wahrheitsinſtanz (Röm. 9, 1; vgl. auch 2 Kor. 1, 12). Damit will er jedoch nicht ſagen, daß das Gewiſſen, dem populären Ausdruck gemäß, geradeswegs eine „Stimme Gottes" in uns ſei. Das Gewiſſen iſt, ſeiner Anſchauung zufolge, immer eine Stimme des Menſchen, jedoch des im innerſten Mittelpunkt ſeines Perſonlebens religiös und ſittlich angeregten und regulirten Menſchen, des Menſchen in ſeiner innerſten urſprünglichen und unmittelbaren Bezogenheit auf Gott.

Der pauliniſche Gewiſſensſtandpunkt entſpricht daher ganz dem hohen und freien Geiſt des Apoſtels; gerade in dieſer ſeiner Freiheit zeigt er auch wieder eine weiſe Begrenzung. Auch die Paſtoralbriefe greifen auf die Gewiſſenslehre des Apoſtels zurück, nur mit wenig Glück und Geſchick. 1 Tim. 4, 2 werden die Irrlehrer als „Gebrandmarkte an ihrem Gewiſſen" beſchrieben, d. h. es wird ihnen ein religiös-ſittliches Grundbewußtſein zugeſchrieben, welches Brandmale der göttlichen Beſtrafung an ſich trüge — ein jedenfalls verfehltes Bild, das zugleich einen Widerſpruch mit der pauliniſchen Gewiſſenslehre enthält, nach welcher nur die Gewiſſenloſigkeit oder Ueberzeugungswidrigkeit den Chriſten brandmarkt, nicht aber der Irrthum. Tit. 1, 18 iſt von einem „befleckten Gewiſſen" die Rede; es wird auch hier unpauliniſch die Irrlehre, alſo eine, wenn auch unrichtige, jedoch individuell aufrichtige Ueberzeugung, als ein befleckendes Element betrachtet. Das „gute Gewiſſen" iſt lediglich das richtige Wiſſen um die reine Lehre (1 Tim. 1, 19; 3, 9). Damit iſt die urſprüngliche pauliniſche Gewiſſenslehre allerdings faſt in ihr Gegentheil verwandelt.

Auch der Hebräerbrief thut ſeinen, dem Paulinismus verwandten Standpunkt durch Berufung auf das Gewiſſensprincip mehreremal kund, und er iſt jenem im weſentlichen treu geblieben. Treffend wird mit Beziehung auf den altteſt. Opferdienſt gezeigt, daß ihm die Kraft fehlte, die Theilnehmer im Gewiſſen, d. h. im religiös-ſittlichen Centralbewußtſein, zur ſittlichen Vollendung zu führen (Hebr. 9, 9). Auch hier iſt das Gewiſſen nicht nur als Bewußtſein von Gott, ſondern auch als Bewußtſein von den Sünden (Hebr. 10, 2. 22), und daher als religiös-ſittliches Grundbewußtſein gefaßt; daher die Vorſtellung, daß es gereinigt werden müſſe (Hebr. 9, 14) von den „todten Werken" (Hebr. 6, 1), d. h. von der äußerlichen theokratiſchen Kirchlichkeit, aus welcher die Sünden des phariſäiſchen Hochmuths und der Geſetzesgerechtigkeit entſprungen waren. Der Verfaſſer des Hebräerbriefs kommt in dieſen Stellen dem freien pauliniſchen Gewiſſensſtandpunkt ſehr nahe. In eigenthümlicher Weiſe betrachtet er (Kap. 9, 14) das Blut Jeſu Chriſti als das Reinigungsmittel des Gewiſſens; er bezeichnet damit, im Unterſchied vom theokratiſchen Opfer im Alten Bund, das ſittliche Selbſtopfer, mit welchem Chriſtus als der Stifter einer höhern Lebensordnung im Neuen Bund vorangegangen, als das wahre ſittliche Reinigungsmittel.

In ähnlichem Gebrauch findet ſich der Ausdruck Gewiſſen 1 Petr. 3, 21. Die Taufe wird an dieſer Stelle beſchrieben nicht etwa lediglich als eine Abwaſchung von leiblichem Unrath, ſondern als die „Nachfrage nach einem guten Gewiſſen in Beziehung auf Gott" (1 Petr. 3, 21). Der pauliniſche Standpunkt macht ſich hier gleich bemerklich; das Gewiſſen erſcheint zunächſt als das rechte „Bewußtſein in Beziehung auf Gott", d. h. als weſentlich religiöſes Bewußtſein. Daß die Taufe (ſ. d.) als eine „Nachfrage nach dem Gewiſſen" beſchrieben wird, iſt allerdings überraſchend; allein die Beſchreibung rechtfertigt ſich aus dem Umſtand, daß der Täufling damals ſich vor der Taufe über ſein religiös-ſittliches Verhältniß und Verhalten auszuweiſen hatte, wonach, infolge einer auch ſonſt häufig vorkommenden Verwechſelung des Bedingenden mit dem Bedingten, die Taufe ſelbſt als die eigentlich ihr vorangehende Prüfung bezeichnet wurde. Das „gute Gewiſſen in Beziehung auf Gott" iſt der richtige Gewiſſensſtand im Glauben und Leben des Täuflings.

Hiernach bleibt ſich unſtreitig in den meiſten und wichtigſten Stellen des N. T., in welchen der Ausdruck Gewiſſen vorkommt, die Grundbedeutung deſſelben gleich. Es iſt die religiös-ſittliche Centralfunction des Perſonlebens, durch welches dieſes mit Gott in urſprünglicher und unmittelbarer Weiſe verbunden iſt. An andern ſeltenern neuteſt. Stellen bedeutet der Ausdruck „Gewiſſen" lediglich ſo viel als Bewußtſein oder ſittliches Bewußtſein (z. B. Hebr. 13, 18; Apg. 23, 1). Zu dieſen Stellen gehört einigermaßen auch Röm. 13, 5, wonach der Gehorſam gegen die Obrigkeit nicht blos durch die Furcht vor

der Strafe, ſondern durch das Gewiſſen, d. h. die freie ſittliche Ueberzeugung, bewirkt werden ſoll. Aehnlich empfiehlt ſich Paulus dem Gewiſſen, d. h. der ſittlichen Ueberzeugung, derer, welchen er die Wahrheit verkündigt (2 Kor. 4, 2), oder er will den Gewiſſen der korinthiſchen Chriſten offenbar ſein, d. h. er ſucht keine unſittlichen Schliche und Ränke, er darf ſich ruhig ihrem ſittlichen Urtheil unterwerfen (2 Kor. 5, 11). Solche Stellen, in welchen der Ausdruck Gewiſſen in einer mehr abgeleiteten, lediglich ſittlichen Bedeutung vorkommt, erklären ſich ſelbſt wieder aus der von uns dargelegten Grundbedeutung. Das ſittliche Urtheil hat auf dem chriſtl. Lebensgebiet einen Werth lediglich im Zuſammenhang mit dem religiöſen, d. h. es kommt in letzter Inſtanz immer darauf an, wie der Menſch in ſeinem innerſten Grund zu Gott ſteht.

Das Chriſtenthum — das geht mit Sicherheit aus den neuteſt. Ausſagen über das Gewiſſen hervor — iſt von allen übrigen Religionen dadurch ſpecifiſch verſchieden, daß es recht eigentlich die Religion des Gewiſſens iſt. Alle vorchriſtl. Religionen waren Natur- oder Satzungsreligionen. Ihre Bekenner entbehrten darum der freien religiös-ſittlichen Selbſtbeſtimmung. Das Chriſtenthum, nämlich das Chriſtenthum Chriſti und der Apoſtel, kennt deshalb keine Prieſter, kein Opfer, keine Tempel, keinen äußerlichen Cultus, keine Faſten, keine Satzungslehre, weil innerhalb ſeiner Gemeinſchaft das Gewiſſen der wahre Prieſter, weil das innere Heiligthum des Perſonlebens der rechte Tempel iſt, weil die wahren Opfer und Gottesdienſte die von Gewiſſensbeweggründen getragenen und geleiteten, und auf der innern Geſinnung und Ueberzeugung beruhenden, Handlungen und Lebensäußerungen ſind. Das Chriſtenthum iſt als die Religion des Gewiſſens auch die Religion der Freiheit, denn das Gewiſſen iſt der Natur der Sache nach nicht nur ſelbſt frei, ſondern es macht auch den Menſchen frei, weil in ihm der Menſch nicht an die ſinnlichen Naturgewalten, ſondern lediglich an den abſoluten Geiſt, an Gott ſelbſt gebunden iſt, eine Gebundenheit, die als ſolche die höchſte Freiheit in ſich ſchließt. Mit gutem Grund darum iſt der Proteſtantismus auf das Gewiſſen, die Gewiſſensrechte und die Gewiſſenspflichten des Perſonlebens zurückgegangen; er hat ſich damit wieder auf die urſprünglichen und unveräußerlichen Grundlagen des chriſtl. Geiſtes und der apoſtoliſchen Gemeinſchaft geſtellt. Die Lehre vom Gewiſſen in ihrer bibliſchen Urſprünglichkeit hat auch für die weitere Entwickelung der chriſtl. Theologie und Kirche eine bahnbrechende Bedeutung.

Vgl. zu der, in neuerer Zeit ſehr zahlreich gewordenen Literatur über dieſen Gegenſtand meinen Artikel „Gewiſſen“ in Herzog's „Real-Encyklopädie“, V, 129 fg.; Beck, „Umriß der bibliſchen Seelenlehre“ (2. Aufl., Tübingen 1862), S. 71 fg.; Delitzſch, „Syſtem der bibliſchen Pſychologie“ (2. Aufl., Leipzig 1861), S. 133 fg.; Rothe, „Theologiſche Ethik“ (Wittenberg 1845—48), II, 464 fg.; Güder, a. a. O., S. 245 fg.; Paſſavant, „Das Gewiſſen“ (2. Aufl., Frankfurt a. M. 1857); Schlottmann, „Ueber den Begriff des Gewiſſens“ in der „Deutſchen Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben“, Jahrg. 1859, Nr. 13—15; Hofmann, „Die Lehre von dem Gewiſſen“ (Leipzig 1866), S. 24—36; Immer, „Das geſunde und das kranke Gewiſſen“ (Bern 1866); endlich meine „Chriſtliche Dogmatik“, I, 135 fg. Schenkel.

Gewiſſensfreiheit, ſ. Gewiſſen.

Giach, eine Oertlichkeit, vielleicht ein Thal, in der Nähe von Gibeon. Mehrere alte Ueberſetzungen haben „gai“ (Thal) geleſen. Kneucker.

Gibbethon, bei den LXX und Euſebius: **Gabathon**, als eine Stadt des Stammgebiets Dan aufgeführt (Joſ. 19, 44), welche den Leviten zugetheilt wurde (Joſ. 21, 23), aber (noch) zur Zeit der erſten Könige von Iſrael (Nadab und Omri) in der Gewalt der Philiſter erſcheint und von jenen Königen belagert wird (1 Kön. 15, 27; 16, 15—17). Vom Namen dieſer Stadt hat ſich bisjetzt noch keine Spur in muthmaßlicher Gegend wiedergefunden. Da ſie aber nach Jeſ. 19, 44. 45 an der Grenze des Stammes Dan, und zwar, wie es ſcheint, an der nördlichen, wol nicht allzu weit von Baalath (ſ. d.) und Jehud, dem heutigen El-Jehûdîjeh, gelegen hat, und von ihrem Beſitz, nach 1 Kön. a. a. O., viel abgehangen haben muß (die Philiſter ſcheinen von da aus leichten Eingang in das iſraelitiſche Gebiet gehabt zu haben), ſo vermuthet Thenius demgemäß und der Bedeutung des Namens „Anhöhe“ entſprechend, ihre Ortslage etwa in dem heutigen Muzeiriah oder auch in El-Medſchdel (d. i. Migdal = Thurm; vgl. Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841—42], III, 239) nördlich von Diospolis (Lydda). Kneucker.

Gibea (Hügel), Name mehrerer Städte, die auf Hügeln gelegen). I. Joſ. 15, 57 wird in der dortigen dritten Abtheilung von Städten Judas auf dem Gebirge Juda eine Stadt Gibea aufgezählt. Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 580) und Tobler („Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 157) haben dieſes Gibea in einem Ort wieder finden wollen, den das von Euſebius herrührende Namensverzeichniß Gabaatha nennt, und der im Weſt-Südweſten von Bethlehem lag, wo auch Robinſon einen Ort Dſchebah auf kugelförmigem Hügel antraf. Allein dieſes Dſchebah kann das Joſ. 15, 57 erwähnte Gibea nicht ſein, denn es liegt nicht im Bereich der Abtheilung, in welcher an dieſer Stelle ein Gibea aufgezählt wird. Das Joſ. 15, 57 erwähnte Gibea muß vielmehr ſüdöſtlich von Hebron geſucht werden, wo auch Kain, das mit ihm aufgezählt, in Jakin wiedergefunden iſt, und wo das Namensverzeichniß des Euſebius gleichfalls ein Gabaa und ein Gabatha erwähnt (vgl. Knobel zu Joſ. 15, 57 und den ſehr lehrreichen Eintrag der Ordnungsnummern der Joſ. 15 erhaltenen Aufzählung jener jüd. Städte auf Blatt III in Menke's „Bibelatlas" [Gotha 1868]).

II. Gibea Benjamin, Gibea Saul. Im alten Städteverzeichniß Joſ. 23, 20—28 wird ein zweites Gibea im Stamm Benjamin neben einem ähnlich klingenden Geba aufgezählt. Die nachexiliſchen Verzeichniſſe (Eſra 2, 22—28; Neh. 7, 27—33; 11, 31—35) kennen nur ein Geba. Man hat daher gefragt, bezeichnen jene beiden Namen nur einen oder doch zwei Orte in Benjamin? In den Büchern Samuelis und einmal bei Jeſaja wird neben beiden noch ein Gibea Saul, des Königs Heimat, genannt; iſt das ein dritter Name für denſelben Ort, ein zweiter für einen jener beiden oder ein dritter Ort? Zweimal werden wichtige Begebenheiten, die ſich an Orten dieſer Namen zugetragen, erzählt: 1) im Buch der Richter Kap. 19 und 20; 2) in der Geſchichte Saul's (1 Sam. 9 fg.). Wo hat man den Schauplatz derſelben zu ſuchen? Robinſon („Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 375 fg.) nimmt Gibea Benjamin und Gibea Saul als Namen deſſelben in Jeruſalems Nähe befindlichen Ortes und ſcheidet dieſen von dem mehr nördlich gelegenen Geba. Knobel (zu Jeſ. 10, 29) und Thenius (zu 1 Sam. 9, 1 fg.) ſiedeln alle drei Namen an derſelben Stelle in Dſcheba an, wozu Knobel (zu Joſ. 18, 28) noch ein Gibea bei Jeruſalem ſucht. Was fordern die Berichte? a) Gibea heißt der Ort, da die Richt. 19 berichtete Schandthat geſchah, deren Richt. 20 erzählte Strafe den Stamm Benjamin faſt gänzlich vernichtete. Nach Richt. 19, 11—15 liegt dieſes Gibea nördlich, doch nicht weit von Jeruſalem. Der Levit bricht gegen Abend zu Eſel von Bethlehem auf; er iſt vor Jeruſalem als der Tag ſich „ſehr geneigt" hat, und da er nur deshalb noch weiter zieht, weil er nicht unter Jebuſitern übernachten will, geht ihm die Sonne unter, hart bei Gibea; das weiter nördlich gelegene Rama kann er nicht mehr erreichen, deshalb muß er in Gibea bleiben (V. 13—15). Joſephus („Alterthümer", V, 2, 8) erzählt jene Schandthat; er nennt den Ort Gaba und berichtet, er ſei 20 Stadien von Jeruſalem entfernt. (Ungefähr 30 Stadien gibt Joſephus [„Jüdiſcher Krieg", V, 2, 1] die Entfernung Gabath Saul, das er als Saul's Heimat nennt, an; doch erklärt er dieſen Ort nicht als den der Schandthat; der Name Gabath, Gabatha als Heimat Saul's, auch [„Alterthümer", VI, 4, 2. 6] in der Erzählung von Saul rechtfertigt weit eher die Trennung von Gaba als die ſeither übliche Annahme, Joſephus habe mit Gaba, Gabath und Gabatha denſelben Ort bezeichnet). Von Rama aber meldet er („Alterthümer", VIII, 12, 13) eine Entfernung von 40 Stadien. Hoſ. 9, 9 und 10, 9 wird Gibea, da jener Greuel geſchehen, erwähnt; Hoſ. 5, 8 werden Gibea, Rama, Beth Aven von einem zu Jeruſalem genommenen Standpunkt aus angerufen. Nach dieſen Stellen muß Gibea, der Schauplatz jener Schandthat, zwiſchen Rama und Jeruſalem im Stamm Benjamin gelegen haben. Robinſon (a. a. O., II, 566) hat Rama in dem Dorf er-Râm nördlich von Jeruſalem in entſprechender Entfernung gefunden. Demnach muß dieſes Gibea zwiſchen er-Râm und Jeruſalem liegen. Jeglicher Namensüberreſt iſt verloren; aber an der Straße von Jeruſalem nach Rama liegt gerade ſüdlich vom Ramahügel, in einer, den Angaben des Joſephus und Richt. 19 entſprechenden, Entfernung von Jeruſalem der Hügel Tuleil-el-ful (Robinſon, a. a. O., II, 376). Dieſen hat Robinſon nach ſeiner erſten Reiſe in der „Bibliotheca sacra" (New-York und London 1845) als den Ort, da Gibea Benjamin geſtanden, nachgewieſen und bei ſeiner zweiten Reiſe dies feſtgehalten. Reitend kam Robinſon von Jeruſalem bis dahin, wo Tuleil-el-ful zu ſeiner Rechten lag in 40 Minuten, von Jeruſalem bis Rama in 1 Stunde 40 Minuten;

Furrer („Wanderungen durch Paläſtina“ [Zürich 1865], S. 412) ging zu Fuß von Jeruſalem bis Tuleil-el-ful in 1 Stunde 25 Minuten, von da nach er-Râm in 53 Minuten; dieſe Lage entſpricht auch den Angaben des Städteverzeichniſſes (Joſ. 18, 20 fg.). Nach deſſen Anordnung muß nämlich Gibea Benjamin im Süden dieſes Stammes und als gleich Jeruſalem und Kiriath, ehemals jebuſitiſche Stadt bei dieſen geſucht werden.

b) Hätte man die Lage Gibea Saul's nur nach Jeſ. 10, 29 zu beſtimmen, ſo müßte man ſich für das oben bezeichnete Gibea Benjamin entſcheiden; denn Jeſaja's von Norden nach Süden fortſchreitende Schilderung (vgl. Hitzig zu der angezogenen Stelle) des Ausmarſchs der Aſſyrer gegen Jeruſalem nennt Gibea Saul nach Rama und vor den näher bei Jeruſalem liegenden Orten-Gallim, Laiſa, Anathoth. Dort aber kennen wir nur das Eine Gibea, das ſonſt als Gibea Benjamin bezeichnet wird. Dem widerſprechen die Angaben in den Büchern Samuelis. Ausdrücklich wird da Gibea Saul nur 1 Sam. 11, 4; 15, 34 und 2 Sam. 21, 6 erwähnt; doch lehrt ſchon 1 Sam. 11, 4, daß Saul's Heimat dicht am Gebirge Ephraim gelegen; denn von Hauſe ausziehend kommt er zuerſt ans Gebirge Ephraim und von da weiter in nördlich gelegene Landſchaften über die benjaminitiſche Grenze (1 Sam. 10, 2). Von dem Richt. 19 geforderten Gibea bei Jeruſalem trifft bei der Genauigkeit jener Schilderung dies unmöglich zu. Die Stadt bei oder auf dem Hügel Gibea Gottes (1 Sam. 10, 5 fg.) iſt ſeine Heimat; denn dort (1 Sam. 10, 10 fg.) kennen ihn die Leute, wohnte auch (V. 14) der nächſte Verwandte ſeines Vaters, iſt endlich ſein Heimweg zu Ende. Von dort muß er alſo (1 Sam. 10, 17 fg.) nach Mizpa zur Volksverſammlung gegangen ſein, und nach dem ganzen Zuſammenhang der Erzählung kehrt er dahin, „nach ſeinem Hauſe in Gibea“ (1 Sam. 10, 26), als erwählter König zurück. Der nämliche Ort, wo Saul wohnt, wird dann zum erſten mal 1 Sam. 11, 4 Gibea Saul genannt. 1 Sam. 10, 5 erfahren wir indeß noch mehr: bei oder in der Stadt auf dem Hügel Gottes, da man Saul genau kennt, haben die Philiſter ein Nezib aufgeſtellt, wie Thenius (zu der angezogenen Stelle) richtig erklärt, nicht ein Lager oder einen Poſten, ſondern eine Säule zum Zeichen ihrer Herrſchaft. Von dieſer Säule erfahren wir 1 Sam. 13, 3, daß der 1 Sam. 10, 5 nicht genannte Ort, wo ſie ſtand, Geba geweſen iſt, und zugleich die Nachricht, daß deren Zerſtörung durch Jonathan das Signal zu der allgemeinen Erhebung gegen die Philiſter war. Wir haben danach das Gibea Saul's in oder bei Geba zu ſuchen. Freilich heißt es nur einen Vers vor der letzten Stelle, Jonathan habe mit 1000 Mann in Gibea Benjamin gelegen, worauf das Zerſtören der Säule ohne Angabe eines Ausziehens, demnach offenbar als an demſelben Ort, und doch als in Geba geſchehen, V. 3 berichtet wird (1 Sam. 13, 2 fg.). Hier muß nun entweder 1 Sam. 13, 2 Gibea Benjamin fälſchlich für Geba Benjamin ſtehen oder V. 3 Geba fälſchlich für Gibea. Das letztere würde den obigen Beweis zerſtören. Daß aber V. 2 ſtatt Gibea Geba geſetzt werden muß, ergibt derſelbe V. 2. Saul hat 3000 Mann ſo vertheilt, daß 2000 Mann mit ihm in Michmas lagern, 1000 mit Jonathan in Gibea oder Geba Benjamin. Michmas (ſ. d.) und Geba beherrſchen den zwiſchen beiden durchziehenden Paß von Michmas, den jetzigen Wadi es-Suweinit; ſollte Saul die nördliche Seite dieſes Paſſes beſetzt, die ſüdliche dagegen freigelaſſen, ſeinen Sohn aber nach dem faſt 2 Stunden ſüdlicher gelegenen Gibea Benjamin, nach einem Ort (1 Sam. 13, 3), dem keine Gefahr drohte, geſandt haben? Hat ihn doch nachher die Sorge, die Philiſter möchten durch den unbeſetzten Paß nach Gilgal hervorbrechen (1 Sam. 13, 10 fg.), getrieben, dort ſelbſt zu opfern, als Samuel länger ausblieb; und endlich, da ihm nach dem Zerwürfniß mit Samuel nur 600 Mann blieben und die Philiſter ſchon in Michmas waren, hat er ſich mit dieſen und Jonathan ſofort in dem ſüdlichen, den Paß beherrſchenden Punkt Geba (1 Sam. 13, 16) feſtgeſetzt, während nach V. 15 Samuel nach Gibea Benjamin geht. Kritiſche Ausleger (Thenius, Böttcher) haben V. 15 den ganzen Sinn ändern und die Ortsbezeichnung entfernen wollen; allein es iſt recht begreiflich, daß Samuel während des Einfalls der Philiſter nicht nach ſeinem, dem ephraimitiſchen Rama ging, ſondern ſich in das ſichere Gibea Benjamin im Süden zurückzog; konnte doch er, der bekannte Prophet, vor den, nördlich von Geba alle Straßen (1 Sam. 13, 17) beherrſchenden Philiſtern, wahrſcheinlich am allerwenigſten ſicher heimkehren. Der ſo geſchützte Name Geba für den ſüdlich des Paſſes von Michmas gelegenen Ort wird durch die ſehr genaue Beſchreibung der Oertlichkeit, da Jonathan's Heldenthat geſchah (1 Sam. 14, 5), weiter beſtätigt. In dem Bericht von dieſer Heldenthat, 1 Sam. 14, iſt

indeß merkwürdig, daß V. 2 erzählt wird (während Jonathan heimlich den jenseit des Passes stehenden Posten der Philister angreifen will): „Saul aber blieb zu Gibea am Ende unter dem Tamariskenbaum auf (dem Platz) Migron"; daß dann weiter V. 16 die Wächter Saul's in Gibea Benjamin die Flucht des von Jonathan überfallenen und geschlagenen Postens sehen, daß endlich Saul selbst (V. 19) die Verwirrung im feindlichen Lager sieht und mit seinen Leuten unmittelbar in den bei Michmas entbrennenden und nach Beth Aven, also nordwestlich von da, den flüchtenden Philistern nach sich hinziehenden Kampf eingreift. Heißt der Richt. 19 bezeichnete Ort wirklich Gibea Benjamin, so muß auch hier, wenigstens 1 Sam. 14, 16, Geba zu lesen sein; denn von jenem Ort war das alles unmöglich; die Möglichkeit einer Verwechselung beider Namen wird von allen Auslegern zugegeben. Gibea Saul aber ist auch danach in oder bei Geba zu suchen. (Die oben erwähnte Angabe des Josephus, daß dieses Gibea 30 Stadien von Jerusalem entfernt sei, wird der ungefähr 1 deutsche Meile = 40 Stadien betragenden Entfernung von Geba ebenso wenig entgegenstehen als sie seither den 20 Stadien („Alterthümer", V, 2, 8) nicht widersprechend erachtet wurde).

Endlich treffen wir 2 Sam. 21, 6 die Nachricht, daß die Gibeoniten sieben Männer aus dem Hause Saul's verlangen, „um sie zu hängen dem Jahve zu Gibea Saul". In der Heimat Saul's ist also ein Heiligthum; von Gibea Benjamin wird ein solches nirgends erwähnt; in der als Geba erkannten Heimat Saul's (1 Sam. 10, 5) oder dicht dabei ist ein „Hügel Gottes", dort ist eine Prophetenschule, und Geba (s. d.) war noch später Levitenstadt. Auf dem Gebahügel muß deshalb auch der Schauplatz jener grausamen, von David den Gibeoniten gestatteten Rache am Geschlecht Saul's und der rührenden Fürsorge der Rizpa, seines Kebsweibes, für die Leichen der Gemordeten gesucht werden. Ist diese Darstellung richtig, so wird man Jes. 10, 29 nicht mit Knobel, sondern mit Hitzig übersetzen („sie durchziehen den Engpaß, in Geba machen sie Nachtquartier, Rama erzittert, Gibea [Saul] flieht"), aber man wird zweifeln, ob der ursprüngliche Text das Wort Saul neben Gibea hatte, wozu man vgl. Hos. 5, 8. Die hier gegebene Darlegung hat den Vorzug, daß sie mit der Annahme der Verwechselung von Gibea für Geba Benjamin an zwei oder drei Stellen, 1 Sam. 13, 2; ? 14, 2 ? und 14, 16, ohne weitere gewaltsame Textänderung, wie sie z. B. zu 1 Sam. 13, 15 vorgeschlagen wurden, jene Erzählung in Betreff der Oertlichkeit vollkommen verständlich macht und zugleich den Richt. 19 gegebenen Angaben gerecht wird; wird die umgekehrte Verwechselung doch Richt. 20, 10. 33 unbedenklich zugegeben. Manchot.

Gibeath, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 28), ist wol einerlei mit Gibea, welches in dem betreffenden Abschnitt bei Josua fehlt. Kneucker.

Gibeon, d. i. „Höchstädt", war ein, einst ziemlich bedeutender (Jos. 10, 2) Ort, nordwestlich von Jerusalem auf einem Hügel, im A. T. (1 Kön. 3, 4) die „große Höhe" genannt, belegen. Die Entfernung des Orts von Jerusalem wird von Josephus („Alterthümer", VII, 11, 7) auf 40 Stadien, d. i. nicht ganz 2 Stunden, an einer andern Stelle jedoch („Jüdischer Krieg", II, 19, 1) auf 50 Stadien angegeben. Die letztere Notiz wird die richtigere sein; Furrer („Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 411) brauchte von El Dschib, d. i. Gibeon, bis zur Hauptstadt 2 Stunden 45 Minuten. Noch heute finden sich auf dem Hügel ein bewohntes Dorf sowie auf der Spitze desselben viele Ruinen aus der Zeit der Kreuzzüge. Der Hügel fällt nach Norden steil ab. Die Umgegend beschreibt Furrer (a. a. O., S. 17) folgendermaßen: „Nach Osten zeigten sich die Höhenzüge von Rama und Gibea Saul. Nach Nordwest zu breitete sich eine schöne Ebene aus. Gegen Südwest trennte ein Olivenwald den Hügel von seiner nächsten Fortsetzung. Die breiten Thäler, die nach Ost, Nord und West sich um Gibeon herumziehen, waren gut angebaut. Die eben gepflügten schwarzen Felder boten, mit grünenden abwechselnd, einen gar freundlichen Anblick dar. Der Ostabhang, mit Reben-, Feigen- und Obstbäumen bewachsen, besitzt mehrere Quellen." Weiter unten entdeckte derselbe Reisende auch einen ausgetrockneten Teich (nach Robinson [„Palästina", II, 353 fg.], 120 Fuß lang und 100 Fuß breit). Das sind die „großen Wasser von Gibeon", von denen Jeremia (Kap. 41, 12) spricht, sowie der „Teich", bei welchem die Scharen Abner's mit denen Joab's zusammenstießen (2 Sam. 2, 13). Gibeon war, als die Israeliten unter Josua in Palästina einrückten, Vorort eines Vierstädtebundes, dem außer Gibeon noch Chephira, Beeroth und Kirjathjearim angehörten (Jos. 9, 11. 17). Um ein gleiches Schicksal, wie dasjenige, das die Städte Jericho und

Ai getroffen hatte, die von den Iſraeliten erobert und zerſtört waren waren, von ſich abzuwenden, ſuchten die Gibeoniten Joſua durch eine an dieſen abgeordnete Geſandtſchaft über ihre kanaan. Abkunft zu täuſchen, was ihnen bis zu dem Grad gelang, daß Joſua mit ihnen einen Bund ſchloß und Schirm und Schutz ihnen zuſicherte. Die Hebräer hielten, auch nach Entdeckung des Betrugs, ihre eidlich gegebene Zuſage inſoweit, als ſie den Gibeoniten das Leben ſchenkten, ſie jedoch zu Sklaven machten, um ſie beſonders zu Dienſten am Heiligthum zu verwenden. Als Schutzbefohlene nahm ſich Joſua ihrer auch gegen den König Adonizedek von Jeruſalem nachdrücklichſt und mit Erfolg an (Joſ. 9, 3 fg.). Bei der Vertheilung des Landes ward Gibeon zunächſt dem Gebiet des Stammes Benjamin einverleibt (Joſ. 18, 15); ſpäter aber zu einer Leviten- und Prieſterſtadt erklärt (Joſ. 21, 17). Zur Zeit Salomo's, vielleicht auch ſchon früher (1 Chron. 16, 39), war Gibeon ein heiliger Ort und eine Stätte der Anbetung (1 Kön. 3, 4 fg.; 2 Chron. 1, 3. 13); ob auch der Sitz der Stiftshütte (1 Chron. 16, 39; 21, 29), ſteht dahin. Mit der oben erwähnten Zuſicherung des Schutzes der Gibeoniten ſeitens Iſraels wird 2 Sam. 21 ein Ereigniß in Verbindung gebracht, deſſen Veranlaſſung und nähere Umſtände noch immer nicht genügend aufgehellt ſind. An der angezogenen Stelle wird nämlich erzählt, daß zur Zeit David's Iſrael von einer dreijährigen Hungersnoth heimgeſucht ſei, deren Urſache,



kraft göttlicher Offenbarung, David in einer ungeſühnt gebliebenen Blutſchuld erblickte, welche Saul durch Tödtung der Gibeoniten über ſich und das Volk Iſrael gebracht habe. Um den Zorn Jahve's zu beſänftigen, habe David auf Verlangen der Gibeoniten, und zwar in den erſten Tagen der Ernte, ſieben Angehörige des Hauſes Saul demſelben ausgeliefert, welche ſie alsdann Jahve auf dem Berge aufgehängt hätten. Nach Beſtattung der Gebeine der Getödteten ſowie der Gebeine Saul's und Jonathan's durch David habe ſich Gott „erbitten" laſſen — man muß inſonderheit denken, der Hungersnoth durch eine geſegnete Ernte ein Ende zu machen (2 Sam. 21, 1 fg.). Eine ſchnell fertige Kritik hat in der Auslieferung der Nachkommen Saul's eine Hinterliſt David's ſehen wollen, der ſich auf dieſe Weiſe der ihm läſtigen Angehörigen des vorigen Königshauſes habe entledigen wollen. Zu einer ſolchen Annahme bietet indeß die Erzählung ſelbſt keinerlei Anlaß; dieſelbe iſt bei der ſonſtigen, gegen die Familie Saul's an den Tag gelegten Großmuth David's zudem mehr wie unwahrſcheinlich. Die Veranlaſſung zu der Auslieferung war auf ſeiten David's gewiß keine andere als die in der Erzählung ſelbſt namhaft gemachte, nämlich die Hungersnoth, welche das Land plagte, und als deren Veranlaſſung man gemäß einer auch ſonſt im A. T. uns entgegentretenden Anſchauung (2 Moſ. 7 fg.; 1 Sam. 5 fg.) irgendeine ungeſühnt gebliebene Schuld betrachtete, hier eine Blut-

ſchuld, ohne daß wir freilich ſagen können, worin näher dieſe beſtanden habe, und was überhaupt Saul zu einem ſo exorbitanten Vorgehen gegen die ſchutzbefohlene Stadt veranlaßte. Daß die Opferung der Nachkommen Saul's irgendwie mit der Hungersnoth in engſter Beziehung ſtand, erhellt deutlich aus der Wahl des Anfangs der Ernte als der Zeit der Hinrichtung; daß gerade die Oſterzeit für ſolche Fälle immer etwas Heiliges gehabt habe, iſt ſchwerlich zu erweiſen (vgl. Thenius zu 2 Sam. 21; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [2. Ausg., Göttingen 1853], III, 173 fg.). Schrader.

Gibeoniten, ſ. Gibeon.

Gichon. 1) wird ſo eine Quelle genannt, die zum Weichbild Jeruſalems gehörte (1 Kön. 1, 33. 38). Nach unſerer Anſicht iſt ſie mit der heutigen Maria-Quelle am öſtlichen Fuß des Ophel identiſch, indem 2 Chron. 33, 14 der Gichon als im Kidronthal liegend bezeichnet wird. (An jener Stelle haben wir nämlich unter dem náhal, gemäß Neh. 2, 15; 1 Makk. 12, 37 den Kidron zu verſtehen.) Im Lauf der Jahrtauſende hat ſich eine ſolche Menge Schutt über die Thalſohle gelagert, daß man jetzt auf 32 Stufen zum Eingang der Quelle hinunterſteigen muß, während urſprünglich das Kidronbett nach den Unterſuchungen von Ingenieur Warren eine bedeutend tiefere Lage hatte und das Waſſer des Gichon zu ebener Erde hervorquellen konnte.

Zum Gichon führten einſt David's getreue Anhänger auf deſſen Geheiß den jungen Salomo hinab, um dieſem hier die königliche Weihe zu ertheilen, zur nämlichen Zeit, da Adonia weiter unten im Thal bei der Quelle Rogel ſein ungeſetzliches Königsmahl hielt (1 Kön. 1, 33. 38. 9). Weil nun der Gichon wegen der natürlichen Terrainverhältniſſe nicht in den Bereich der Mauern gezogen werden konnte, ſo mußte man auf Mittel bedacht ſein, ſein Waſſer im Fall einer Belagerung dem von außen drängenden Feind abzuſchneiden und womöglich für die Stadt nutzbar zu machen. Dieſem Bedürfniß kam in der That der von den Aſſyrern wiederholt bedrohte Hiskia entgegen, indem er von der Stelle, wo das Waſſer hervorſprudelte, durch den Felſen in ſüdweſtlicher Richtung gegen Zion hin einen Kanal graben, im Käſemacherthal da, wo der letztere wieder ans Tageslicht trat, einen Teich anlegen und den obern Ausfluß des Gichon, d. h. eben die Maria-Quelle, verſtopfen ließ (2 Chron. 32, 30; Sir. 48, 19; 2 Kön. 20, 20). Die unbeholfene Conſtruction des in neuerer Zeit wiederholt unterſuchten Tunnels beweiſt übrigens, wie ſehr man damals noch mit der Kunſt ſolcher Werke auf der Kindheitsſtufe ſich befand. Von dieſen Waſſerbauten redet auch Jeſaja (Kap. 22, 9 und 11). Wie man jetzt noch ſehr oft in Paläſtina bei Quellen einen kleinern oder größern Kunſtteich antrifft, ſo gab es nach Jeſ. 22, 11 auch einen ſolchen bei der Maria-Quelle, der alte Teich genannt im Gegenſatz zu demjenigen, welchen des Jeſaja Zeitgenoſſe Hiskia anlegen ließ, weſtwärts von Ophel. Neh. 2, 14 heißt dieſes alte Reſervoir im Kidronthal Königsteich, und nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 4, 2) ſcheint man die Erbauung deſſelben dem König Salomo zugeſchrieben zu haben. Aus den Angaben Jeſaja's (a. a. O.) ſchließen wir übrigens, daß der unterirdiſche Felſenkanal früher als das Becken weſtlich vom Ophel angelegt war, ſodaß die Waſſer des Gichon in einen außerhalb der Mauer bei den Königsgärten befindlichen, tiefer liegenden Teich, den Teich Siloah (Neh. 3, 15; Joh. 9, 7) abfloſſen. Damit auch dieſem Teich im Fall einer Belagerung möglichſt das Waſſer entzogen würde, legte Hiskia eben jenes Becken an, welches kein anderes iſt als der Neh. 3, 16 erwähnte Kunſtteich. Dies erklärt auch das Räthſel, warum man zwei Teiche ſo nahe beieinander angebracht hatte, daß der Zwiſchenraum kaum 25 Fuß betrug. Der eine, nämlich der Kunſtteich, befand ſich innerhalb, der andere, der Siloah, wie bereits bemerkt, außerhalb der Mauer, aber hart an dieſelbe anſchließend. Während der erſtere jetzt noch zum Theil mit Waſſer gefüllt iſt, zeigt ſich letzterer als üppiger Garten, der jedoch mit ſeiner Lage und Einfaſſung noch deutlich genug an ſeinen Urſprung erinnert.

Der Gichon iſt, wie die Beobachtungen ſeit Jahrtauſenden bis auf den heutigen Tag gezeigt haben, ein intermittirender Quell. Da nun zufolge Joh. 5, 3 und 4 auch der Bethesdaquell von derſelben Beſchaffenheit war und wie der Gichon aus dem Tempelberg hervorſprudelte, ſo iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß beide Quellen einen gemeinſamen Urſprung beſitzen. Das Intermittiren aber derſelben erklärt ſich am einfachſten folgendermaßen: Im Innern des Moriahfelſens befindet ſich ein ziemlich tiefes natürliches Baſſin, welches die von vielen kleinen Adern ihm zulaufenden Waſſer aufnimmt, um ſie durch einen verhältnißmäßig engen, feſt umſchloſſenen Kanal weiter zu ſpediren. Dabei aber

kommt nun das bekannte Geſetz des Hebers zur Anwendung, vermöge deſſen das Baſſin, wenn es einmal voll iſt und die Röhre ſeines Ausfluſſes füllt, ſich ſofort bis auf den Grund entleeren muß. Je ſtärker der Zufluß iſt, deſto ſchneller muß begreiflich die Entleerung ſich erneuern. In der That flutet denn auch der Maria-Quell in der Regenzeit drei- bis fünfmal während eines einzigen Tags, im Sommer blos zweimal und im Herbſt, der trockenſten Jahreszeit, nur einmal. Ja in trockenen Jahrgängen geſchieht es, daß im Sommer und Herbſt die Flutung drei bis vier Tage ausſetzt. Es leuchtet auch ein, daß, wie die Erfahrung beſtätigt, die Flutperiode im Sommer, bei der großen Gleichförmigkeit der Temperaturverhältniſſe dieſer Jahreszeit dortzulande, viel regelmäßiger ſein muß als im Winter. Im übrigen zeigt ſich aus der Unterſuchung verſchiedener intermittirender Quellen, daß die Periode ungeregelter iſt, wenn das Gebiet, aus welchem ſie ihre Zuflüſſe beziehen, einen geringen Umfang hat, als wenn daſſelbe einen großen Kreis umſpannt. Daß aber dem Gichon nur ein kleines Stromnetz eignet, brauchen wir den Terrainkundigen nicht weiter zu beweiſen. Folglich ſehen wir das Unregelmäßige, Unberechenbare der hier eintretenden Intermittenz vollſtändig erklärt.

Als der einzige Born lebendigen Waſſers von Jeruſalem, der zudem noch aus dem heiligen Fels hervorrauſchte, mußte der Gichon bei den Bewohnern der Stadt einen hohen Werth behaupten. Den Propheten gab er mannichfachen Anlaß zu ſinnigen Vergleichungen mit Jahve, der über den verborgenen Waſſerkammern im Tempel thront und von deſſen Mund das Geſetz ausgeht als ein Born des Lebens im ganzen Umfang des Wortes (Jer. 2, 13; Jeſ. 8, 6; Joel 4, 18; Sach. 14, 8). Wenn es in letzterer Stelle heißt: „Es wird lebendiges Waſſer von Jeruſalem ausgehen, die Hälfte davon in das öſtliche Meer und die andere Hälfte in das weſtliche Meer", ſo liegt dieſem Bild der Gichon zu Grunde, deſſen oberer Ausfluß im Kidronthal nach Oſten ſchaut, und deſſen unterer Ausfluß, ſchon bei Jeſ. 8, 6 Siloah genannt, gegen Abend hin im Käſemacherthal ſich öffnet.

Gewöhnlich ſucht man die Gichonquelle weſtwärts von Jeruſalem; allein wäre dies richtig, ſo hätte David nicht ſagen können: „Führet Salomo hinab zum Gichon" (1 Kön. 1, 33), indem eine Quelle, die etwa in Birket el-Mamilla gefloſſen wäre, eine ziemlich höhere Lage als die Stadt eingenommen hätte. Wir bezweifeln überhaupt, daß jemals etwas anderes ſich in der Thalſchüſſel nordweſtlich von Zion geſammelt habe als Regenwaſſer. Kaum hätte ſich ein reichlich ſprudelnder Quell, und auf einen ſolchen deutet der Name Gichon hin, allen Nachgrabungen bis auf den heutigen Tag entziehen können, kaum hätte man dann mit ſo großer Mühe Waſſer aus den Gegenden ſüdlich von Bethlehem hierher geleitet (vgl. den intereſſanten Bericht über die drei Aquäducte von James in den Notes to the maps of the ordnance survey of Jerusalem, S. 10 fg.). Soweit wir uns auf die Natur des Kalkgeſteins, das dort ſeine ausſchließliche Herrſchaft behauptet, verſtehen, ſprechen auch die geologiſchen Verhältniſſe gegen die Exiſtenz einer Quelle im obern Zionthal. Aber zur Stauung der Regenwaſſer lud die günſtige Geſtaltung des Terrains frühzeitig ein, ſodaß wir die drei großen Teiche Birket el-Mamilla, es-Sultan, el-Batrak ihrer urſprünglichen Anlage nach für ſehr alte Bauwerke halten und nicht anſtehen, gerade auf den Mamillateich die Stelle Jeſ. 7, 3 und 36, 2 zu beziehen: „Gehe hinaus zur Leitung des obern Teiches an der Straße des Walkerfeldes." Durch letztern Zuſatz wird dieſer Teich deutlich von einem andern obern Teich unterſchieden, d. h. eben von jenem alten Teich (Jeſ. 22, 11), welcher gleichfalls ein oberer war. Daß Hiskia an der Erbauung dieſer weſtwärts liegenden Sammler und Leiter für Regenwaſſer ſich ebenfalls betheiligt habe, iſt nach Sir. 40, 17; 2 Chron. 32, 4 ſehr wahrſcheinlich, wenn auch die Tradition, welche ihm die Anlegung des Patriarchenteichs zuſchreibt, nicht weit hinaufreicht (vgl. Tobler, „Denkblätter aus Jeruſalem" [2. Aufl., St. Gallen 1856], S. 50).

2) Als Gichon wird der zweite Arm jenes Stromes bezeichnet, der von Eden ausſtrömte und den Garten des Paradieſes wäſſerte, um ſich an deſſen Ausgang in vier Flüſſe zu theilen. Der Gichon umfloß das Land Kuſch (1 Moſ. 2, 13). Nach Knobel (zu der angeführten Stelle) führt der am ind. Kaukaſus entſpringende Oxus bei perſiſchen und türkiſchen, arabiſchen und ſyr. Schriftſtellern den Namen Gichon. Inſofern nun aber das Land Kuſch in den meiſten Stellen des A. T. Aethiopien (ſ. d.) bezeichnet, ſüdwärts von Aegypten, ſcheint der Nil als der Gichon erklärt werden zu müſſen. Dieſe Anſicht wird im weitern dadurch unterſtützt, daß Jer. 2, 18, wenn wir den hebr. Text mit den LXX vergleichen, der Nil geradezu mit dem Gichon identiſch geſetzt wird, und daß Sir. 24, 27

offenbar der nämliche Fluß Gichon heißt. Wenn selbst ein Josephus („Alterthümer", I, 1, 3) ohne Bedenken auf die allerdings äußerst naive Vorstellung eingeht, Euphrat, Tigris, Ganges und Nil seien die verschiedenen Arme Eines Stromes gewesen, so können wir uns nicht verwundern, eine solche Vorstellung bei einem, vielleicht mehr als tausend Jahre ältern Schriftsteller zu treffen. Immerhin dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß, wie Sax (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXII, 6 fg.) nachgewiesen, Kuschiten sehr weit herumwohnten und auch in den östlichen Gegenden des vordern Asiens Wohnsitze hatten. Vielleicht geschah es darum erst in einer spätern Zeit, daß man den Gichon mit dem Strom ihres Hauptwohnsitzes, dem Nil, identificirte. Furrer.

Gichtbrüchige, s. Paralytische.

Gideon, Held und Richter in Israel zur Zeit großer Bedrängniß und Noth, Reformator des Jahvecultus (vgl. Richt. 6—9, wo seine Thaten im Gewand der Sage mit besonderer Vorliebe, wahrscheinlich aus mehrern und verschiedenartigen Quellen von einem letzten Redactor verarbeitet, erzählt sind). Er war der Sohn des Joas, eines Häuptlings im Geschlecht des Abiezer, aus Ophra (;Ophrah) im Stamm Manasse, und beschäftigte sich mit Landbau. Palästina war damals insbesondere durch Einfälle der Midianiter (s. d.), nomadisirende Araber, heimgesucht, welche von der Ostjordangegend her durch die Ebene Jisreel (vgl. 1 Mos. 36, 35; 4 Mos. 25, 14 fg.; Jos. 13, 21) plündernd und verwüstend (sie weideten Graswuchs und Saatfeld ab und raubten das Vieh) in das Land eingedrungen waren. Erfolglos hatten sich die Israeliten Höhlen, als Versteck vor dem wilden Feind, ins Gebirge gegraben und Bergfesten angelegt (Richt. 6, 2); zur Zeit der Ernte wiederholten sich immer wieder die verderblichen Raubzüge des Nomadenvolks, dem sich auch noch amalekitische Haufen anzuschließen pflegten, einem Heuschreckenzug ähnlich (Richt. 6, 5). Die Angst vor dem zahlreichen und unerbittlichen Feind hatte alles gelähmt; prophet. Mahnungen verhallten (Richt. 6, 7—10). Da erhob sich Gideon, in seinem eigenen kleinen Besitzthum bedroht (Jos. 6, 11), voll Vertrauen auf Jahve, obwol persönlich ohne Familie und Anhang (Richt. 6, 15), jedoch durch eine Gottesoffenbarung in seinem Entschluß, das schmachvolle Joch Midians zu brechen und die heimischen Grenzen zu schützen, angeregt und bekräftigt (Richt. 6, 19—24).

Schwerlich ist er, der biblischen Erzählung gemäß, zuerst als Reformator des Jahvecultus und Zerstörer des Baalsdienstes aufgetreten (vgl. Richt. 6, 25 fg.). Ein Mann ohne Ansehen und Ruf hätte einen so kecken Angriff auf diesen, damals unter seinen Landsleuten weit verbreiteten, Cultus nicht wohl wagen dürfen. Dagegen stellte die spätere Ueberlieferung, von der Annahme ausgehend, daß Gideon erst nach Vernichtung des Baalsdienstes der Retter Israels zu werden würdig gewesen, den Vorgang so dar, daß die innere Reinigung der äußern Befreiung Israels durch ihn vorangegangen sei. Infolge eines wiederholten Einfalls der Midianiter sammelte er zuerst die Männer seines Geschlechts, dann die seines Stammes, zu denen sich im weitern noch die waffenfähige Mannschaft der zunächst bedrohten nördlichern Stämme Asser, Sebulon und Naphtali gesellten. Ungeachtet der ansehnlichen Heeresmacht (32000 Mann, Richt. 7, 3), die er auf diese Weise versammelt, beschleichen doch noch Zweifel am Gelingen seine Seele, und es bedurfte besonderer ermuthigender göttlicher Zeichen, um den Glauben an seinen Heldenberuf in ihm zu erwecken. Die Sage von der auf der Tenne liegenden Wollenschur, die in der Nacht bald ausschließlich vom Thau benetzt erscheint, bald ausschließlich trocken bleibt (Richt. 6, 36 fg.), veranschaulicht die innere Unruhe des Helden und ihre von Gott bewirkte Beschwichtigung.

Die Zweifel Gideon's hatten wol vornehmlich ihren Grund in der Beschaffenheit seines eilig zusammengerafften Heers. Er entledigte sich der voraussichtlich Feigen, und behielt zuletzt nur noch eine auserlesene Streiterschar von 300 Mann, deren Kampfesfrische er daran erkannte, daß sie, statt wie die andern beim Wassertrinken aus der Quelle bequem hinzuknien, das Wasser stehend aus der Hand nach Art der Hunde schlürften. Daß Gideon mit 300 auserlesenen Tapfern den Feind schlug, schien einer spätern Zeit nicht wunderbar genug, und Josephus („Alterthümer", V, 6, 3) verwandelte daher auch die 300 in Feiglinge. Allerdings ward die Schlacht hauptsächlich durch eine Kriegslist entschieden. Gideon schlich nämlich mit seinen Dreihundert bei Nacht sich ins feindliche Lager und verbreitete durch Zerbrechen von Gefäßen, welche die in der Hand getragenen

brennenden Fackeln verdeckten, und durch Posaunengeschmetter, Schrecken und Bestürzung unter den im Schlaf überraschten Feinden (angeblich 150000 Mann), die sich nun in wilder Flucht zerstreuten. Die sehr anschauliche Schilderung beruht sicherlich auf alter geschichtlicher Ueberlieferung (Richt. 7, 9—22). Das Feldgeschrei: „Dem Jahve und dem Gideon" (Richt. 7, 18), in erweiterter Fassung „Schwert dem Jahve und dem Gideon" (Richt. 7, 20) hallte noch Generationen lang in der Ueberlieferung nach.

Die Midianiter flohen südöstlich, indem sie theils unter Zebach und Zalmuna den Jordan überschritten, theils unter Oreb und Seeb Furten zum Uebergang aufsuchten. Die Flucht in südöstlicher Richtung veranlaßte, auf Gideon's Mahnung hin, nun auch die Ephraimiten zum Anschluß an die Verfolger (Richt. 7, 24). Sie besetzten die in die Jordanebene vom Gebirge herabfließenden Bäche und die von diesen gebildeten Teiche zwischen Beth-Schean und Beth-Bara (s. d.). Betrachtet die Darstellung den ersten Sieg als vollständig entscheidend, so erhellt dagegen aus einer genauern Vergleichung der Quellennachrichten, daß der südwärts gezogene Heerestheil der Midianiter, vom ersten Schrecken sich wieder erholend, den Kampf erneuerte und in zwei weitern Schlachten, wahrscheinlich beim Versuch des Jordanübergangs durch die Ephraimiten, geschlagen wurde, in denen die midianitischen Heerführer Oreb (Rabe) und Seeb (Wolf) ihr Leben verloren (Richt. 7, 25). Das den grollenden Ephraimiten zugerufene Wort Gideon's (Richt. 8, 2):

Ist nicht besser die Nachlese Ephraims
Als die Ernte Abiezers?

beweist, daß nach Gideon's eigener Annahme die Entscheidungsschlacht erst an den Jordanfurten durch die Ephraimiten geschlagen wurde (so auch Jes. 10, 26). Den andern Heerestheil der Midianiter unter ihren Heerführern Zebah und Salmuna verfolgte Gideon selbst, von seinen Landsleuten am Jordan im Stich gelassen, ein Beweis, daß die feindliche Heeresmacht noch nicht entschieden gebrochen war. Es bedurfte auch hier neuer Kämpfe, die mit der Zersprengung des midianitischen Lagers und der Gefangennahme der beiden Heerführer endigten.

Gideon zeigte sich in seiner ganzen Kriegführung als ein ebenso kühner wie besonnener Feldherr. Seine Kühnheit floß aus seiner religiösen Begeisterung; daher sein Feldgeschrei „dem Jahve". Gegen die Besiegten zeigte er sich jedoch nicht großmüthig; er hieb die gefangenen midianitischen Feldherren eigenhändig nieder (Richt. 8, 21) und die 77 Aeltesten der Stadt Sukkoth, welche ihm aus Furcht vor den Midianitern die Unterstützung verweigert, quälte er mit Dornen und Stacheldisteln zu Tode (Richt. 8, 16).

Erst jetzt, nach diesen glänzenden Erfolgen auch nach innen stark und hochgeehrt, vollzog er, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Cultusreform. Dem Jahve, dessen Hülfe er seine Erfolge verdankte, errichtete er, nach dem Vorbild Mose's, zum Preis für die errungenen Siege einen Friedensaltar (Richt. 6, 24; vgl. 1 Mos. 33, 20; 33, 7; 2 Mos. 17, 15), der zur Zeit des Berichterstatters in Ophra noch zu sehen war. Gideon hatte jetzt auch das nöthige Ansehen erworben, um gegen den selbst in seinem Vaterhaus herrschenden Baal- und Ascheracultus ernstlich vorzugehen. Die vorhandenen Altäre des Baal und die Ascherabilder wurden von ihm (allerdings vorsichtigerweise zur Nachtzeit) zerstört und an ihrer Stelle auf den Höhen Jahvealtäre errichtet (Richt. 6, 25 fg.). Der Widerstand, der sich in einem Theil des Volkes gegen diese Reformen regte, war bald überwunden. Der alte Joas, durch den Sohn selbst zum Jahvedienst bekehrt, meinte ähnlich wie später Elia, Baal möge sich selbst helfen, wenn ihm Unrecht geschehen sei, und Gideon erhielt von seiner religiösen Reform den Namen Jerubbaal, d. h. entweder „es möge (gegen ihn) kämpfen Baal" oder angemessener „Baalskämpfer", wie Israel = Gotteskämpfer (vgl. auch 2 Sam. 11, 21, wo wahrscheinlich statt bēn-jerubbĕšĕt zu lesen ist bēn-jerubbaal (Thenius zu der oben angeführten Stelle; Richt. 6, 32). Er erschien damit als der Gottesheld, der es nicht nur mit den heidnischen Midianitern, sondern auch mit den heidnischen Göttern aufgenommen hatte; denn im Beinamen Jerubbaal lag nach der ersten Deutung eine trotzige Herausforderung, nach der zweiten eine ehrende Anerkennung. Er stand jetzt auf der Höhe seiner Thaten und seines Ruhms. Jeder äußere und innere Widerstand war von ihm besiegt. Die ihm befreundeten Stämme boten ihm aus Dankbarkeit für ihre Befreiung vom Joch der Midianiter die Königswürde an, die er aber ausschlug, weil, nach seiner Ansicht, dem Jahve allein das Königthum über Israel gebührte (Richt. 8, 22 fg.). Dagegen bat er sich die von den Midianitern erbeuteten goldenen Ohrringe

aus und ſtiftete in Ophra damit einen ungeſetzlichen, von den Nationalheiligthümern getrennten Cultus. Er ſcheint ſich nämlich durch Herſtellung eines eigenen goldenen Ephod oder hohenprieſterlichen Schulterkleids die hohenprieſterliche Würde angemaßt zu haben (vgl. 1 Sam. 14, 3; 21, 9), wodurch er den theokratiſchen Gottesdienſt ſeiner Einheit beraubte. Die Vermuthung Bertheau's („Buch der Richter und Rut" [Leipzig 1845], S. 134), daß das Ephod nach Analogie mit dem Cultus Aaron's (2 Moſ. 32, 3), Micha's (Richt. 17, 2 fg.), Jerobeam's (1 Kön. 12, 25 fg.) ein Cultus des in Stiergeſtalt verehrten Jahve geweſen ſei, iſt durch den Ausdruck „Ephod" (ſ. d.) nicht gerade erwieſen; es dürfte vielleicht eher ein goldenes Nachbild des hohenprieſterlichen Bruſtſchilds, eine Art von Jahveorakel geweſen ſein, bei dem das Volk ſich Raths erholte (Richt. 8, 27). Die Errichtung des neuen Heiligthums hatte ohne Zweifel einen politiſchen Zweck; es machte Gideon in der Ausübung ſeines Richteramts nicht nur unabhängig von Ephraim, das ihm nur widerſtrebend im Kampf gegen die Midianiter beigeſtanden, ſondern befreite ihn auch von dem Supremat des Aaronitiſchen Prieſterthums.

Midian war ſo gründlich gedemüthigt, daß bis zu Gideon's Tod Ruhe und Ordnung im Lande herrſchte. Gideon ſelbſt genoß in ſeinem weiber- und kinderreichen Hauſe lange die Gunſt des Glücks (Richt. 8, 29 fg.). Dagegen brach das Unglück nach ſeinem Tode um ſo ſchwerer über ſeine Nachkommen herein, nach der Ueberlieferung als ein durch die Einführung des ungeſetzlichen Cultus verſchuldetes Strafgericht (Richt. 8, 27). Der von ihm hergeſtellte Jahvecultus wurde bald nach ſeinem Tode durch den Baaldienſt wieder verdrängt (Richt. 8, 33), ſeine (angeblich) 70 Söhne, welche zunächſt gemeinſchaftlich das Land fortregiert hatten, wurden von ſeinem illegitimen Sohn Abimelech (ſ. d.) verdrängt und ermordet (Richt. 9, 5), ein einziger, Jotham (ſ. d.), blieb übrig, mußte aber in freudeloſem Verſteck ſein Leben dahinſchleppen (Richt. 9, 21) und ſcheint vergeſſen geſtorben zu ſein. Abimelech ſelbſt ging in Schande unter; in Bälde war von allem, was der Held geſchaffen und zurückgelaſſen, keine Spur mehr übrig. Der Hebräerbrief zählt ihn mit einem gewiſſen Recht zu den altteſt. Glaubenshelden (Kap. 11, 32); aber ſeine Einwirkung auf die religiöſe Entwickelung Iſraels war doch nur eine vorübergehende und ſeiner religiöſen Begeiſterung fehlte die ſittliche Lauterkeit und Weihe. Das Feuer der Leidenſchaft, das ihn zu Grauſamkeiten und zum Abfall von der reinen Jahvereligion, mit deren Hülfe er doch ſeine Siege erfochten, verleitet hatte, loderte im Blut ſeiner Nachkommen, namentlich ſeines Baſtardſohnes, mit verzehrender Glut wieder auf, und Iſrael fiel nach ſeinem Tod in ſeine alten Sünden und innern Spaltungen zurück.

Vgl. noch Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1865], II, 535 fg.; Eiſenlohr, „Das Volk Iſrael" [Leipzig 1855—56], I, 119; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], I, 114 fg. Schenkel.

Gidom, Gideom (Richt. 20, 45), ein ſonſt nirgends genannter unbekannter Ort, der nach der Beſchreibung der Schlacht Richt. 20, 43 fg. zwiſchen Gibea und Rimmon, im Stammgebiet Benjamin gelegen haben muß. Kneucker.

Gift, Giftmiſcherei. Der Bibelleſer begegnet in Luther's Ueberſetzung an mehrern Stellen den Ausdrücken „Gift", „giftig", wo im Grundtext Wörter mit anderer Bedeutung ſtehen. So leſen wir 5 Moſ. 28, 22 bei Luther „giftige Luft", wo in der Urſchrift „Getreidebrand" gemeint iſt; Hoſ. 13, 14: „Tod ich will dir ein Gift ſein", ſoll heißen: „Wo iſt dein Verderben Tod?" Pſ. 64, 4: „Giftigen Worten" ſtatt „Bittere Rede"; Pſ. 109, 3: „Sie reden giftig wider mich allenthalben", ſoll heißen: „Mit Worten des Haſſes haben ſie mich umgeben"; Weish. 6, 25: „Denn ich will mit dem giftigen Neid nichts zu thun haben", im Grundtext (V. 23): „Ich will nicht wandeln mit dem dürren Neid"; Spr. 26, 23: „Giftiger Mund", im Grundtext: „Glühende Lippen", d. h. heiße Küſſe. Dagegen überſetzt Luther an mehrern Stellen durch „Galle", an welchen in der Urſchrift „Gift" zu leſen iſt, als: 5 Moſ. 32, 32. 33; Hiob 20, 16; Pſ. 69, 22; 5 Moſ. 29, 17 (Luther V. 18); KL. 3, 5. 19; Am. 6, 12; Hoſ. 10, 4; Jer. 9, 14; 23, 15 und Jer. 8, 14 hat der deutſche Text „bittern Trunk" ſtatt „Giftwaſſer". — Die altteſt. Schriftſteller bedienen ſich der Ausdrücke Ḥema und Roš, um „Gift" zu bezeichnen. Die alten Ueberſetzungen, denen Luther hierin meiſtens folgt, gebrauchen dafür häufig „Galle" oder Wörter, die „bitter" bedeuten, außer Hoſ. 10, 4, wo die LXX willkürlich ἄγρωστις (Quecken) übertragen, die Vulgata Amaritudo und Luther auch „Galle" ſetzt. Beide hebr. Wörter, Ḥema und Roš, führen ſprachlich auf die Bedeutung „verderbliche Auf-

regung, Zorn, Eifer" zurück, daher ſie auch in dieſem Sinn vorkommen. In der Bedeutung „Gift" findet ſich das Wort Hema: 5 Moſ. 32, 24. 33; Pſ. 58, 5; 140, 4, und Roš: 5 Moſ. 29, 17 (Luther V. 18); 32, 32; Hiob 20, 16; Pſ. 69, 22; Jer. 8, 14; 9, 14; 23, 15; KL. 3, 19; Am. 6, 12; Hoſ. 10, 4. Beide Ausdrücke ſtehen durchweg in der allgemeinen Bedeutung des Verderbens, verderblich Wirkenden. In der Bibel wird weder ein Unterſchied zwiſchen animaliſchem und vegetabiliſchem Gift gemacht, noch an eine beſtimmte Giftpflanze gedacht, ſowenig als bei dem Wort Roš von der Bedeutung Kopf auszugehen und an einen Mohnkopf zu denken iſt. — Hiob 6, 4 überſetzt Luther das hebr. Hema durch „Grimm", was ſprachlich nicht unberechtigt iſt; die meiſten neuern Ausleger faſſen das Wort als „Gift", nämlich der Pfeile, mit Beziehung auf den Brauch, Geſchoſſe zu vergiften, was allerdings näher zu liegen ſcheint, da dieſer Gebrauch, der noch heute bei den Bosjesman in Afrika und bei amerikan. Jägerſtämmen in Uebung iſt, auch den Alten nicht unbekannt war (vgl. Homer, „Odyſſee", I, 260).

Im N. T. findet ſich eine Anſpielung auf einen Gifttrank (Mark. 16, 18) und 2 Makk. 10, 13 kommt ein Beiſpiel von Selbſtmord durch Gift vor. Obſchon das Alterthum die mineraliſchen Gifte nicht kannte — denn ſein Arſenik iſt das heutige Auripigment — verſtand man doch Giftbereitung aus Aconit, Salamandra, dem ſogenannten giftigen Meerhaſen, u. ſ. w. In Italien begann die Giftmiſcherei ſchon im 4. Jahrh. v. Chr., und als älteſtes Beiſpiel in Rom gilt, nach Livius, das vom J. 332 v. Chr., wo mehrere vornehme Frauen ihre Männer durch Gift aus dem Wege ſchafften. Unter Auguſtus' Regierung kommen ſchon mehrere Giftmordproceſſe vor. Der Kaiſer Nero ließ den Germanicus, Britannicus, Doryphorus, Pallas u. a. mit Hülfe der berüchtigten Lucuſta vergiften; durch dieſelbe ließ Agrippina Gift für Claudius bereiten.

Während der Finſterniß des Zauberglaubens ſchlich die Giftmiſcherei an der Seite der Zauberei, daher der Grieche „Gift" und „Zaubermittel" mit einem und demſelben Wort (φαρμακεία) bezeichnet, und den Giftmiſcher und den Zauberer unter einerlei Namen (φαρμακεύς) faßt. Auch das lateiniſche Philtrum bedeutet zunächſt einen Liebeszauber, Liebestrank; da aber ſolche Mittel, um Liebe zu erwecken, oft verderblich wirkten, ward unter den Kaiſern, wo ſie häufig angewendet wurden, der Begriff von venenum (Gift) darauf ausgedehnt. Luther's Ueberſetzung hat an den Stellen Offb. 9, 21; 18, 23; Gal. 5, 20 (Zauberei) und Offb. 21, 8 (Zauberer) den Sinn der doppeldeutigen Wörter richtig gegeben. Roskoff.

Gilboa, ein im Stammgebiet Iſſaſchar's gelegenes Gebirge an der Südoſtgrenze der Ebene Jisreel, zwiſchen dieſer Ebene und dem Jordanthal (vgl. 1 Sam. 31, 7), nach Euſebius ſechs röm. Meilen von Skytopolis. Auf demſelben lagerte Iſrael und zog ſich, von den Philiſtäern in der Ebene geſchlagen, wieder dorthin zurück (1 Sam. 28, 4; 29, 1; 31, 31); dort fiel Saul mit ſeinen drei Söhnen, weshalb David in ſeiner Elegie über Saul's und Jonathan's Tod die Berge von Gilboa verwünſcht (2 Sam. 1, 6. 19 fg.; 21, 12). Von Zerîn, d. i. Jisreel, das am nordweſtlichſten Vorſprung des Gebirges Gilboa, auf dem letzten Felſenrand erbaut iſt, zieht ſich dieſe Berg- oder vielmehr Hügelreihe, die gegen Weſten hin nur noch niedrige Ausläufer hat, in derſelben ſüdöſtlichen Richtung hin, wie der Karmelzug vom Weſten her, bis zu der ſteilen Gebirgswand im Jordanthal, welche ſüdwärts von Beiſân, d. i. Beth-Sean = Skytopolis, die Weſtſeite des Ghor begrenzt. Sie bildet einen bergigen Landſtrich mit mehrern Rücken, etwa von der Breite einer Stunde. Der höchſte Theil liegt nach Oſten, zwei Stunden oder weiter von Zerîn; nach dem Jordanthal hinab werden die Hügel niedriger und ſchweifen bogenförmig nordwärts herum bis ganz nahe an Beiſân hin. Die wellenförmig gerundeten Hügel Gilboas, bemerkt Wilſon, haben in ihren allgemeinen Umriſſen nichts Intereſſantes durch ihre Formen und ſteigen nicht hoch; ſie zeigen nur wenig grünes Weideland und gar keinen Ackerbau; die breiten, nackten Strecken und Böſchungen von Kalkſchichten, und zumal Kreidelagern und öden Strichen, ſind bei weitem vorherrſchend gegen die grünen Stellen und Einbuchtungen; Wald fehlt gänzlich, während zur Zeit Joſua's Gilboa noch ein unzugängliches Waldgebirge war, auf dem ſich die Kanaaniter behaupteten, ſodaß ſie von Iſrael dort nicht vertrieben, ſondern nur zinsbar gemacht werden konnten (Richt. 1, 27. 28; Joſ. 17, 11 fg.). Doch liegen mehrere Dörfer an und auf dieſem Gebirge und ſeinen Vorhöhen. Auf der nordweſtlichen Höhe der Hügelkette zeigt ſich das Dorf Nûris; weiter gegen Südoſten, auf einer der nackten Felsſpitzen, das Dorf Mezar (Wezar?) von

festungsähnlichem Aussehen; noch weiter südostwärts Arabbûnah; dann auf einem bergigen Landstrich, auf den südlichen Vorbergen, liegt Fukûa, von welchem das Gebirge heutzutage bei den Bewohnern Dschenîns (d. i. Ginäa = En-Gannim; s. d.) den Namen Dschebel Fukûa erhalten hat; denn der alte Name Gilboa ist unter den Einwohnern nicht mehr von den Bergen gebräuchlich und hat sich nur noch in dem „großen Dorf" Dschelbôn erhalten, welches schon bei Eusebius unter dem Namen Gelbus vorkommt und auf einer felsigen Höhe auf dem Südwestabhang der Bergwand (nach Robinson irrthümlich auf dem Nordabhang gegen Beisân hin), südlich von Fukûa, gelegen ist. Auch das Bethulia des Buchs Judith will Consul Schultz und Groß (vgl. „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", III, 48 fg.) in Beit Ilfah wiederfinden, welches nördlich von Dschelbôn, am Nordabhang des Gebirges gelegen, wahrscheinlich die Straße von Skytopolis her über die Höhe des Gilboa (Gilboa-Paß) nach Samaria beherrschte (s. Bethulia). Noch eine zweite Straße läuft seit alter Zeit von Jisreel durch den Wadi Beisân über Beth-Sean zum Jordan hinab. Dieser Wadi Beisân, bei Robinson „Thal Jesreel" geheißen, ist die tiefe, zwischen dem Gebirge von Gilboa und dem nördlich davon gelegenen und damit parallel laufenden Höhenzug des Kleinen Hermon (so genannt zur Unterscheidung von dem eigentlichen und einzigen [Großen] Hermon der Schrift, dem Dschebel es-Scheikh, nördlich von Banias), des jetzigen Dschebel ed-Duhi, eingeschlossene, etwa eine Stunde breite Ebene, welche unter Zerîn in ostsüdöstlicher Richtung ganz bis nach dem Jordanthal zu Beisân hinabgeht: ein Arm der großen Ebene Esdrelon (s. d.), einen Einschnitt bildend zwischen dem Abfall des Gilboa im Süden und dem Abfall des galil. Hochlandes von Norden her, ein „offenes Bergthor", durch welches man von Jisreel aus eine weite Aussicht hat bis Beisân hinab und über den Jordan hinüber auf die Berge des ostjordan. Landes. Das Thal ist sehr fruchtbar und großentheils angebaut, selbst bis zu den höchsten Stellen der nördlichen Hügel im Osten des Kleinen Hermon; die Südseite dagegen ist überall von der nackten Felsenmauer des Gilboa eingeschlossen. Im Westen dieses Thales, gerade unter Zerîn, ist eine bedeutende Quelle, die den Einwohnern dieser Stadt den Wasserbedarf spendet; und 20 Minuten weiter östlich, gerade am Fuß des Gilboa, eine zweite größere, Namens Ain Dschalûd (Quelle Goliath's), die „Quelle bei Jisreel" (1 Sam. 29, 1), zur Zeit der Kreuzzüge von den Christen Tubania genannt (s. Ain), welche einen schönen, klaren fischreichen Teich von 40—50 Fuß Durchmesser bildet und aus dem Wasserbehälter als ein Bach, „mächtig genug, um eine Mühle zu treiben", östlich das Thal zum Jordan hinunterfließt. Da Gilboa die Bedeutung „sprudelnde Quelle" hat, so wäre es möglich, daß diese Benennung von der charakteristischen Quelle erst auf das Gebirge selbst übertragen worden wäre.

Vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 388 fg., 400 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—51), II, 1, 408 fg.; Wilson, The Lands of the Bible (London 1847), II, 85, 86; Raumer, „Palästina" (4. Aufl., Leipzig 1860), S. 44; Herzog, „Real-Encyklopädie", V, 161 fg. Kneucker.

Gilead. 1) Mit diesem Namen wird im A. T. zuweilen das ganze Gebiet bezeichnet, welches die Israeliten östlich vom Jordan bewohnten, und das vom Arnon, dem moabit. Grenzfluß, bis an den südlichen Fuß des Hermon reichte (5 Mos. 34, 1; Jos. 22, 9. 13. 15; Richt. 20, 1; 2 Sam. 2, 9; Am. 1, 3; Josephus, „Alterthümer", XII, 8, 3 und 4). Genauer aber bezieht sich der Name auf das südlich vom Jarmuk bis nördlich vom Plateau Hesbons (s. d.) sich hinstreckende Gebirgsland im Gegensatz zu der großen Basanebene (s. d. und Jos. 17, 1. 5; 2 Kön. 10, 33). Aus Jos. 13, 9—11 geht hervor, daß die Grenzen des eigentlichen Gilead nicht bis zum Arnon reichten, sondern um ein Ziemliches weiter im Norden schon aufhörten. Abwechselnd kommt die Bezeichnung Land und Gebirge für Gilead vor (5 Mos. 3, 12; Ob. 19; Jer. 50, 19; 4 Mos. 34, 1; Jos. 17, 5. 6 u. s. w.). Die tiefe und lange Schlucht des Jabbok schneidet dasselbe in zwei Hälften und wurde damit in frühester Zeit zur Völkergrenze unter den Gebirgsbewohnern, sodaß auch die hebr. Autoren öfters Anlaß finden, von einem halben Gilead zu reden (5 Mos. 3, 12; Jos. 12, 2; 13, 31 u. s. w.). Es geschieht dann auch, daß sie einfach Gilead sagen, wo nur die eine seiner Hälften gemeint ist (4 Mos. 32, 1. 39. 40; Jos. 13, 25; Richt. 5, 17; 5 Mos. 2, 36). Wie vom Flachland Basan im Norden, so wurde Gilead auch von der Hochebene, die im Osten das Gebirge umschließt, deutlich unterschieden (4 Mos. 32, 1; Jos. 13, 25; 2 Sam. 24, 6: Gilead und Jaeser; s. d.).

Im engſten Sinn brauchte man den Namen Gilead von einzelnen Höhenzügen jener Gegend (ſo 1 Moſ. 31, 21, wo es heißt, daß der Stammvater Jakob ſein Antlitz gerichtet habe nach dem Berg Gilead). Wandert man nämlich von Nordoſten her über die große Ebene von Baſan, ſo hat man nach Beke (Notes or a excursion to Harran and thence over Mount Gilead in dem Journal of the royal geographical society [London 1862], XXXII, 89) beſtändig den Dſchebel Adſchlun (genauer die Berge des Diſtricts Marâd) als höchſten Gebirgszug von Gilead im Geſicht, und es iſt begreiflich, daß man den erhabenſten Kuppen zum voraus den Namen des ganzen Gebirgslandes ertheilte. Heutzutage aber haftet der alte Name an einer $2^1/_2$ Stunden langen, von Südweſt nach Nordoſt ausgeſtreckten Bergkette ſüdwärts vom Jabbok. Für Wanderer, welche von Moab her jener Gegend zu nahen pflegen, wie die meiſten arab. Pilger, Kaufleute und Hirten, mußte der erſte hochgethürmte Bergzug im Norden des welligen Plateau von Hesbon Repräſentant des ganzen Gebirges werden. Daß übrigens der Name Gilead auch ſchon bei altteſt. Schriftſtellern auf die Gegend, deren Centrum der Dſchebel Dſchil'âd iſt, zuweilen eingeſchränkt erſcheint, haben wir bereits angedeutet (Joſ. 13, 25; 20, 8; Richt. 5, 17).

Von dem tief unter dem Spiegel des Mittelländiſchen Meers gelegenen Ghor ſteigt das geſammte Gilead in theilweiſe jähen und felſigen Terraſſen mehrere tauſend Fuß hoch empor; geben doch genauere Meſſungen dem jetzigen Dſchebel Dſchil'âd eine Höhe von beinahe 4000 Fuß, und die Berge des Diſtricts Marâd, d. h. die ſüdlichen Kuppen des Dſchebel Adſchlun erheben ſich noch höher. Fühlt der Wanderer im Ghor unten tropiſche Hitze, ſo umſpielen ihn auf der Höhe des Gebirges die kühlen Lüfte der gemäßigten Zone. Fußhoher Schnee liegt im Winter auf den oberſten Bergterraſſen und noch im März ſah Seetzen den Kamm des Dſchebel Adſchlun in vollem Schneekleid prangen. So reifen am weſtlichen Ausgang der Wadis von Gilead tropiſche Früchte, weiter hinauf Mandeln, Oliven, Feigen, Piſtazienniſſe und herrliche Trauben. Auf dem Rücken des Hochlandes aber fehlt es nicht an Weiden, die auch während der Sommerhitze grün bleiben, indem reiche, nie verſiegende Quellen den Boden durchfeuchten (wir erinnern an den Ard el-Hemar nahe der ſüdlichen Grenze Gileads, an die Hochebene weſtlich von es-Szalt u. ſ. w.). Daher zu allen Zeiten die Herren dieſer Landſchaft einen Reichthum von ſtattlichen Heerden beſaßen (vgl. 4 Moſ. 32, 1; 1 Chron. 5, 9), und die ſeidenhaarigen ſchwarzen Ziegen von Gilead dem Dichter des Hohen Lieds anmuthig genug erſchienen, um mit ihnen die Haare der vollendet ſchönen Geliebten zu vergleichen (HL. 4, 1; 6, 4). Keine Gegend in Paläſtina kann ſich mit Gilead an Holzreichthum meſſen. Am Nordweſtabhang des Dſchebel Dſchil'âd, an den Bergen, welche den obern Wadi Radſchib umſchließen, wandert man im kühlen Schatten von Baloniaeichen, von Laurus Tinus, Cedern, gemeinem Arbutus, von Arbutus Andrachne und wilden Piſtazien, und ſteigt man über das Gebirge, welches den Diſtrict Marâd von dem im engern Sinn Adſchlun genannten ſcheidet, ſo führt der Pfad durch einen ſelbſt nach europäiſchen Begriffen dichten Eichenwald. In dieſen Waldrevieren fehlte es auch in den Tagen des Jeremia nicht an Bäumen und Sträuchern, deren koſtbares heilkräftiges Harz man auf den Markt von Jeruſalem brachte (Jer. 8, 22; 46, 11). Allerdings ſo ſchönen hochgewachſenen Wald wie in den erwähnten Bezirken treffen wir nicht in allen Theilen der Landſchaft; aber doch begleiten lichte Haine mannichfaltiger Baumgattungen der wärmern gemäßigten Zone den Reiſenden mit wenigen Unterbrechungen von Om-Keis, dem alten Gadara, bis etwa drei Stunden ſüdlich von es-Szalt. Hier wo die Berge Gileads oſtwärts in die Hochebene Ammons ausmünden, hört auch die Waldung vollſtändig auf, wie ſie andererſeits gegen den Jarmuk hin immer ſeltener und unbedeutender wird. Wenn aber auch nicht überall Waldesſchmuck die Höhen ziert, ſo ladet doch der meiſt röthliche, lehmige Boden in ganz Gilead auf den Bergen wie in den Thälern zum Getreidebau ein, indem er des Säemanns Fleiß durch die reichſten Ernten belohnt.

So zeigt ſich uns Gilead als eine in jeder Beziehung hochgeſegnete Landſchaft, über deren durch eine reiche und mannichfaltige Vegetation gehobene Schönheit die Reiſenden auch nur Eine Stimme haben. Hier bieten ſich Waldſcenerien dar mit allen Reizen idylliſcher Urſprünglichkeit ausgeſtattet. Dunkle Fichten auf den hochgelegenen Bergrücken, glänzend belaubte Eichen, mit ſtark duftendem Geisblatt umkränzt, melodiſcher Geſang zahlreicher Singvögel, rauſchende Bäche voll Fiſche und Süßwaſſermuſcheln, Lichtungen mit friſchem Wieſengrün. Und über den Waldesſaum hinaus weite Fluren mit ſtrotzenden

Weizenſaaten, Rebgelände, Oliven- und Feigenbaumalleen an den Abhängen. Wir begreifen, daß es in einer ſolchen Gegend den Rubeniten ſammt ihren Genoſſen wohlgefallen mußte und ſie gar nicht mehr weiter begehrten. In unmittelbarer Nähe der dürren und heißen Wüſte iſt Gilead reich an feuchten atmoſphäriſchen Niederſchlägen, während das Weſtjordanland, obwol es an das „große Meer" grenzt, unter Trockenheit ſehr leidet und in auffallendem Contraſt zu dem grünen Oſtland ſteht.

Steigen wir von Norden her aus der tiefen Schlucht des Jarmuk hinauf, ſo kommen wir zunächſt auf ein tief durchſchnittenes Bergland von mäßiger Höhe, die im ganzen langſam nach Süden hin zunimmt und bei Tibneh nach Dörgens 2110 Fuß über dem Meer erreicht. Während das nördlich angrenzende Baſan ein vollſtändiges Baſaltland iſt, bemerken wir hier überraſcht, daß der Baſalt vom Jarmuk an der Kreidekalkformation gänzlich hat weichen müſſen. Nur gegen die Oſtgrenze Gileads hin bei der mächtigen Schlucht des Wadi Schelaleh reicht das ſchwarze Baſangeſtein weiter nach Süden, ſodaß man noch in Irbid ältere und neuere Bauten von Baſalt antrifft. Die Hochfläche dehnt ſich nicht zu breiten Bergrücken aus, ſondern raſch geht es immer wieder in kleinern oder größern Wadis hinunter, die in der Hauptrichtung alle von Oſt nach Weſt laufen, ihr Waſſer dem Ghor zuführend. Von Tibneh an zählen wir bis zum Jabbok vier tief eingebettete Hauptthäler, (Jabis, el-Hemar, Adſchlun, Radſchib), die, im Frühling ſehr waſſerreich, nie ganz austrocknen, wenn auch ihre Bäche im Sommer vor dem Eintritt ins Ghor verſiegen. Hohes Schilf und immergrüner Oleander ſchmückt deren Ufer, aber die Waldregion reicht nicht in den tiefern Thalgrund hinunter. Aus uralter Zeit haben ſich an den Bergabhängen, welche dieſe Thäler einſchließen, überaus viele, ſei es ganz künſtliche, ſei es künſtlich ausgeweitete, zum Theil rieſengroße Grotten erhalten, wie denn Gilead an derartigen Höhlen außerordentlich reich iſt und offenbar einſt einer zahlreichen Troglodytenbevölkerung zum Wohnſitz gedient hat. Noch jetzt werden viele der Höhlen für häusliche Zwecke benutzt, ja es findet ſich am Wadi Ezrak noch ein vollſtändiges Troglodytendorf Namens Anab, das aus etwa 100 Familien beſteht.

Das Bergland bis an den Jabbok beſitzt neben anderm Gehölz einzelne ſchöne Eichenwälder von beſcheidenerm Umfang, zeichnet ſich aber namentlich aus durch ſeine ſaftigen Wieſen mit fußhohem Gras und der Fülle von mannichfaltigen Blumen. Gegen Oſt weiſt es indeß etwas rauhere Striche auf. Hier ſteigt nun das Gebirge mächtig an bis über 3000 Fuß abſoluter Höhe und zieht ſich, einem rieſigen Wall gleich, den Eingang zur alten Heimat Iſraels ſchützend, in ſüdſüdöſtlicher Richtung gegen den obern Jabbok, indem es im Dſchebel Kafkafa und Zerka die Höhe von 4000 Fuß aller Wahrſcheinlichkeit nach überſchreitet. Es iſt eben dieſe Bergkette, die wir bereits oben in ihrer Geſammtheit als Dſchebel Adſchlun bezeichnet haben. Wie aber die Oſtſeite des Haurangebirges gänzlich baumlos iſt, ſo fällt hier der Adſchlun öd und traurig, faſt gänzlich dürr, zu der erwähnten, von der Mekkapilgerſtraße durchſchnittenen Hochebene ab. Hat man jedoch einmal den Grat nach Weſten zu überſchritten, ſo gelangt man bald in ein fruchtbares, baum- und moosreiches Waldrevier. Vom Grat aus genießt man nicht nur eine ſehr umfaſſende Ausſicht auf das angrenzende Plateau, das im fernen Oſten durch eine von Norden nach Süden geſtreckte Kette nackter Berge von der eigentlichen Wüſte getrennt wird, ſondern das Auge ſchweift auch über die bedeutend tiefer liegenden Ebenen von Baſan oſtwärts bis zu dem im erſten Frühling noch mit Schnee bedeckten Haurangebirge und einzelnen hochragenden Spitzen der Harra, nordwärts aber bis zum Hermon und Libanon. Nach Weſten entrollen ſich den Blicken die Berge von Samarien und Galiläa, aus deren Menge ſich z. B. der Thabor deutlich heraushebt. Während die Senkung von der Höhe des Adſchlun ins tiefe Jordanthal eine ſehr bedeutende iſt, ragt dieſes Gebirge hingegen kaum 1000 Fuß über das öſtliche Plateau empor.

Südwärts von der großartigen Jabbokſchlucht (ſ. Jabbok) breitet ſich das Gebirge zu einer von ſanften Hügeln und vielen mehr oder weniger tief eingefurchten Thälchen durchzogenen Hochebene aus und ſchwillt dann zu dem impoſanten Dſchebel Dſchil'âd an, deſſen höchſte Spitze, Dſchebel Oſch'a, in weitem Kreis das umliegende Land beherrſcht. Von größern Bergen faſt rings umſchloſſen, ſteigt der Hügel es-Szalt, ſüdwärts vom Oſch'a, aus einem quellenreichen Thalkeſſel auf (über es-Szalt, das alte Ramoth, ſ. d.). Das Thal Schaib, das nahe bei es-Szalt ſeinen Urſprung nimmt, vereinigt ſich einige Stunden weiter ſüdweſtlich mit dem Wadi Ezrak am Ausgang des ziemlich ſteinigen und dürren

Bergrückens, der südlich von es-Szalt zwischen beiden Thälern lagert. Im Frühling strömt Wasser in Fülle durch diese Thäler, in unserer Zeit verschiedene Mühlen treibend. Nachdem wir vom Wadi Ezrak aus ein Plateau von 1—1½ Stunde Breite und ungleichförmiger Höhe überschritten, kommen wir an den Wadi Sir, an dessen oberm Lauf sich prächtige Weidegründe finden.

Hier haben wir das Gebiet, das einst den Namen Gilead trug, schon hinter uns. Eine genaue Grenze können wir zwar nicht angeben, im Gegentheil ist mit Sicherheit anzunehmen, daß im Süden und Südosten die Israeliten selbst keine genaue Grenzen für Gilead kannten. Da, wo augenfällig von Süden her der Boden anzusteigen begann, um diesseit des Jabbok im Dschebel Dschil'âd zu culminiren, mochte man den Namen Gilead zu brauchen anfangen; es war eben Gilead kein politischer, sondern ein natürlicher Gau.

Südöstlich von es-Szalt beginnt ein in sanften Undulationen sich ausbreitendes großes Plateau (Wohnsitz der Ammoniter, s. d.), das im ganzen sehr hoch gelegen ist, sodaß man die Hauranebene im Nordosten tief unter sich schaut. Rasen und Blumenteppiche zieren das baumarme Hochland, einst eine der fruchtbarsten und bevölkertsten Gegenden Palästinas, wie die zahllosen Trümmerhaufen bezeugen, nun einsam geworden, ein Lieblingsplatz der herumziehenden Beduinen, der Stammverwandten von den alten Kindern Ammons.

Die östlichen Höhen des Gebirges Gilead, die so bestimmt und deutlich sich von dem morgenwärts anliegenden Plateau abheben und auf deren Grat die Vegetation betreffend Tod und Leben sich in scharfem Contrast begegnen, bildeten schon in ältester Zeit zugleich eine Völkergrenze (1 Mos. 31, 52). Der Engländer Beke hat auf dem Dschebel Adschlun einen Cromlech gefunden, eines jener bekannten Steindenkmale aus dem Uralterthum, und dem Consul Finn (Byeways in Palestine [London 1868], S. 64), der selbst mehrere solcher primitiven Bauwerke in jener Gegend sah, versicherten seine arab. Begleiter, daß es deren eine Menge auf den dortigen Bergen gebe. An ein derartiges rohes Bauwerk mochte die Sage anknüpfen, wenn sie erzählt, daß Jakob ein Denkmal von Steinen zum Zeichen seines Bundes mit Laban aufgerichtet habe (1 Mos. 31, 45—48).

Zur Zeit Mose's sehen wir die Herrschaft über Gilead unter Og, den König Basans, und Sihon, den König der Amoriter, getheilt, und zwar so, daß die Schlucht des Jabbok die Grenze bildete (Richt. 11, 22). Nachdem die Israeliten in raschem Siegeslauf beiden Königreichen ein Ende gemacht (4 Mos. 21, 24 fg.), fiel das Ostjordanland den heerdenreichen Stämmen Ruben, Gad und halb Manasse anheim (4 Mos. 32, 1. 33 fg.). Südwärts vom Jabbok siedelten sich die Gaditer an (5 Mos. 3, 16), deren Gebiet im Deborahlied (Richt. 5, 17) ausschließlich Gilead heißt, jedoch nach Jos. 13, 25 noch über das letztere hinausreichte. Ihr Hauptort, Ramoth (s. d.) wurde zur Freistadt erhoben. Noch weiter südlich siedelten sich die Rubeniten an, sodaß wir deren Wohnsitze nur theilweise noch auf den letzten südlichen Ausläufern des Hochlands Gilead zu suchen haben. Nördlich vom Jabbok ließen sich die Machiriter nieder, eine kriegerische Markgenossenschaft Manasses (5 Mos. 3, 15), unter deren Ortschaften Jabes (s. d.) die bedeutendste Stelle einnahm, wenn nicht, wofür allerdings manches spricht, die zeitweilige Königsresidenz Machanaim in ihren Grenzen zu suchen ist. Aber die neuen Landsassen Gileads wurden in der Folgezeit von den östlich und südöstlich anwohnenden Ammonitern mehrfach hart bedrängt und selbst die gewaltige Niederlage, die Jephta diesen beibrachte, und infolge deren er ihr ganzes Land bis nach Abel Keramim (s. d.) siegreich durchzog (Richt. 11, 33 fg.), vermochte sie nicht auf die Dauer zu demüthigen. In neuen Schwärmen drangen sie zu Saul's Zeit in das Gebirge Gilead ein und hielten Jabes hart umlagert, bis Saul den Bedrängten in größter Noth Hülfe brachte (1 Sam. 11, 1 fg.). Bei Unglücksschlägen von Westen her suchten Flüchtlinge aus den Stämmen rechts vom Jordan in Gilead Sicherheit (1 Sam. 13, 7). Isboseth, Saul's Sohn und Nachfolger, schlug nach der Niederlage am Gilboa hier seine Residenz auf (2 Sam. 2, 8), und David entwich vor dem rebellischen Absalom ebenfalls nach Gilead, wo er die Streitkräfte zum entscheidenden Kampf sammelte (2 Sam. 17, 24; 18, 1 fg.).

Bei der Trennung des Reichs schlugen sich die Israeliten Gileads zum ephraimitischen Reich. Aus ihrer Mitte ging der Prophet Elia (s. d.) hervor (vgl. Thenius zu 1 Kön. 17, 1). In Verbindung mit den Ammonitern durchzog Hasael, König von Damaskus, raubend und verwüstend die Landschaft, wobei diese argen Feinde nach orientalischer Sitte an den

Wehrlosen das Gelüste der Grausamkeit büßten (2 Kön. 10, 32 fg.; Am. 1, 3. 13). Um das Jahr 740 endlich mußten die hebr. Gileaditen auf Befehl Tiglath-Pileser's in die Verbannung nach Assyrien wandern (2 Kön. 15, 29). Nach der Rückkehr aus dem Exil siedelten sich jüd. Colonisten in dem fruchtbaren Gebiet an, ohne indeß die bereits seßhafte heidnische Bevölkerung daraus verdrängen zu können. Wie in Galiläa, behielt auch hier die Einwohnerschaft für eine lange Folgezeit einen gemischten Charakter (1 Makk. 5, 9). Uebrigens fehlen uns Berichte, wie bald nach Wiederaufbauung Jerusalems jüd. Ansiedelungen in Gilead stattgefunden, ob schon in der Perserzeit oder erst unter der milden Ptolemäerherrschaft. Das ist gewiß, daß um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. die Juden in bedeutender Zahl auf dem gileaditischen Hochland wohnten. Während der makkabäischen Freiheitskriege hatten sie große Bedrängniß von ihren heidnischen Nachbarn zu erdulden (1 Makk. 5, 9 fg.). Selbst nach einem siegreichen Feldzug durch das Ostjordangebiet hin fand Judas es für gerathen, seine Landsleute nach Judäa zurückzuführen, weil er anders ihre Lage nicht sichern konnte (1 Makk. 5, 45). Alexander Jannäus sah sich veranlaßt, wiederholt Krieg in Gilead zu führen, und der Tod ereilte ihn, als er die Festung Ragaba am Wadi Radschib belagerte (Josephus, „Alterthümer", XIII, 13, 5; 15, 4; „Jüdischer Krieg", I, 4, 8). Kaum 20 Jahre später theilte der röm. Statthalter Gabinius Gilead in die zwei Gerichtsbezirke Gadara und Amathus (Josephus, „Alterthümer", XIV, 5, 4). Nach dem Tod Herodes' I., welcher ganz Palästina besessen, übergab Augustus die gileaditische Landschaft dem Herodes Antipas (Josephus, „Alterthümer", XVII, 11, 4). Es heißt nämlich, dieser Sohn des Herodes I. habe Galiläa und Peräa bekommen. Nach Josephus („Jüdischer Krieg", III, 3, 3) entspricht aber der Gileadgau des A. T. ziemlich annähernd der Provinz Peräa, indem dieselbe von Machärus am Berg Attarus bis nach Pella unweit südlich von Wadi es-Seklab reichte, östlich am Rabboth-Ammon einen Grenzpunkt hatte und westlich bis an den Jordan sich erstreckte. Im Ghor lag auch der von Antipas zur festen Stadt erhobene Ort Betharamphta, fortan zu Ehren der Kaiserin Julias oder Livias genannt (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 1). Wenn übrigens, wie Josephus („Jüdischer Krieg", IV, 7, 3) selbst berichtet, Gadara die Hauptstadt von Peräa war, so muß die Landschaft sich nördlich weiter als bis nach Pella erstreckt und aller Wahrscheinlichkeit nach wie Gilead an der Jarmukschlucht sich abgegrenzt haben. Es mochte das Gebiet der Stadt Pella wie das von Gerasa, als zum politischen Verband der Dekapolis (s. d.) gehörend, eine Enclave in der Provinz bilden. Während aber der einstige Rebellenführer von Galiläa diese Landschaft in überschwenglichen Ausdrücken preist, findet er Peräa einsam, rauh und für Erzeugung von Edelobst zu wild. (Mit diesem Urtheil stimmt allerdings der Name Gilead überein, der hart, rauh bedeutet; s. Knobel zu 1 Mos. 31, 48, zum deutlichen Beweis, daß die Benennung von den höchsten Bergkuppen, die schon manch Rauhes einer kältern Zone besitzen, sich auf die ganze Landschaft ausgedehnt hat). „Doch in den mildern Regionen", fährt er weiter fort, „gedeihen Oelbaum, Weinstock und Palme. Winterbäche strömen von den Bergen und wenn die Gluthitze des Sommers dieselben auftrocknet, sorgen immerfließende Quellen für Bewässerung."

Ist dem Josephus Gilead im Verhältniß zu dem übervölkerten Galiläa einsam vorgekommen, so bezeugen im Gegentheil die unglaublich zahlreichen und oft großartigen Ruinen aus der röm. Zeit, daß diese Landschaft gerade damals einer großen Blüte sich erfreut haben muß. Vielleicht mag aber der Aufschwung erst nach der furchtbaren Katastrophe vom J. 70 n. Chr. datiren, indem z. B. die in Gerasa aufgefundenen ältesten Münzen nur in den Anfang des 2. Jahrh. zurückführen. Jedenfalls trug die Cultur der Kaiserzeit eine vorwiegend römisch-heidnische Färbung, wie die Ruinen in der ganzen Landschaft überall bezeugen. Mit größerm Recht als einst Josephus kann man heutzutage die letztere einsam nennen. Kümmerlich hält sich in sparsamen Dörfern und Flecken die vorgeschrittenere Bildung einer seßhaften Bevölkerung gegen den steten Andrang mächtiger arab. Nomadenstämme, die so gut, wie ehedem Ruben und Gad, wissen, daß Gilead ein bequemes Land für ihr Vieh ist. Aber den besser gesitteten Wanderer ergreift, wenn er inmitten der unvergänglich frischen und grünen Natur die vielen Grabstätten einer hohen und in edelster Kunst reich ausgeprägten Cultur überschaut, ein schmerzliches Gefühl ob dem Unbestand menschlichen Strebens.

Vgl. Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1850—51], II, 2, 1001 fg.; Burckhardt, „Reisen in Palästina", deutsch von Gesenius [Weimar 1823], II, 451 fg.; Seetzen,

„Reiſen durch Syrien“ [Berlin 1854—59], I, 365 fg.; Wetzſtein und Dörgens in der „Zeitſchrift für allgemeine Erdkunde“, IX, Heft 5 und 6; Beke, a. a. O.; Triſtram, The land of Israel, a journal of travels in Palestine [London 1865], S. 460—484, 525—570; Finn, a. a. O., S. 8—85.

2) Eine Stadt Gilead wird Hoſ. 6, 8 erwähnt; ſie dürfte kaum die weiter nie genannte Ortſchaft Dſchel'âd oder Dſchel'ud auf dem heutigen Dſchebel Dſchil'âd, ſondern nach Hitzig (zu der Stelle) wahrſcheinlich Jabes in Gilead ſein. Richt. 10, 17 ebenfalls auf eine Stadt Gilead zu beziehen, ſehen wir die Nöthigung nicht ein. Furrer.

Gilgal bedeutet wol urſprünglich einen geweihten Kreis, der nach Art jener primitivſten, auch in Paläſtina vielerorts vorgefundenen Heiligthümer, der Dolmen und Cromlechs, von rohen Steinſäulen umſtellt war. Solcher geweihten Kreiſe gab es im Lande mehrere, deren Name noch bis auf den heutigen Tag ſich erhalten hat.

Das berühmteſte Gilgal lag 40 Minuten öſtlich von Jericho auf dem linken Ufer des Baches Chrith, alſo ungefähr in der Mitte des weſtlichen Jordanthals. Wenige Ruinen von unbehauenen Kalk- und Feuerſteinen, über einen unſcheinbaren Hügel zerſtreut und unter dem Namen Dſcheldſchul den Thalbewohnern bekannt, bezeichnen die Stätte. Hier war es, wo Joſua ſein erſtes Lager in Weſtkanaan aufſchlug, ein einfaches Heiligthum von unbehauenen Steinen erbaute, mit ſymboliſcher Beziehung auf die Zwölfzahl der Stämme Iſraels (Joſ. 4, 19 fg.), und wo er das erſte Paſſahfeſt in der Väter Heimat feierte (Joſ. 5, 10). Längere Zeit hatte er in dieſem Gilgal ſein Hauptquartier, das ihm zur Baſis für ſeine Kriegsoperationen diente und in welchem er auch die fremden Geſandten empfing (Joſ. 9, 6; 10, 6. 15; 14, 6). Samuel hielt hier jährlich großen Gerichtstag und weihte ebenfalls hier Saul feierlich zum König (1 Sam. 7, 16; 11, 14 fg.). Als der letztere den Freiheitskrieg gegen die Philiſtäer begann, machte er wiederum Gilgal zu ſeinem erſten Stützpunkt, indem er hier das Volk ſammelte (1 Sam. 13, 4). Auch in der Folgezeit noch liebte es Saul, auf dieſer altehrwürdigen Stätte Volksfeſte zu feiern (1 Sam. 15, 12). Im Triumph kehrte einige Jahrzehnte ſpäter der greiſe David über Gilgal heim nach Jeruſalem (2 Sam. 19, 15. 40). Noch im 4. Jahrh. n. Chr. galt dieſes Gilgal, wie Euſebius berichtet, den Ghorbewohnern als ein heiliger Ort (Knobel zu Joſ. 15, 7; Euſebius, Onomast., u. d. W. Galgala).

Ein anderes in den Königsbüchern erwähntes Gilgal fand ſich oben auf einem der höchſten Punkte des Gebirges Ephraim, ungefähr eine Stunde weſtlich von Sindſchil. Auf dem breiten Bergrücken lagert ſich heutzutage ein großes Dorf Namens Dſchildſchilia, bei welchem man eine ſehr weite Ausſicht genießt, nach Weſten über die terraſſenweiſe abgeſtuften Gebirgswälle zu der Strandebene und dem „Großen Meer“, nach Oſten auf die Berge von Gilead, gegen Norden deutet ſich in blauer Ferne die Rieſengeſtalt des Hermon an. Auf dieſer ſonnigen, freien Höhe hatte ein Jüngerkreis der Propheten Elia und Eliſa ſeinen Aufenthalt (2 Kön. 2, 1; 4, 38 fg.). Doch ſpäterhin wurde der Ort durch wüſten Götzendienſt geſchändet, ſodaß Amos und Hoſea in großem Zorn von dem alſo entweihten Gilgal reden (Am. 4, 4; Hoſ. 4, 15; 9, 15; 12, 12).

Zwei andere Gilgal ſind in den neuern Karten unweit von Antipatris in der Küſtenebene angemerkt. Eins derſelben mag die Reſidenz des Joſ. 12, 23 erwähnten Königs geweſen ſein, während 5 Moſ. 11, 30 unter dem Gilgal gegenüber dem Garizim der mehr als 3000 Fuß über dem Meer gelegene Ort dieſes Namens bei Sindſchil gemeint iſt. Furrer.

Giloh, eine Stadt auf dem Gebirge des Stammes Juda (Joſ. 15, 51), Ahitophel's Heimat (2 Sam. 15, 12; 17, 23), wegen Joſ. 15, 54 wol in näherer oder entfernterer Nachbarſchaft von Hebron gelegen. Man dürfte vielleicht an den Ghirf al-Gula, d. i. Gießſtrom von Gula, denken ſüdlich von Milh (= Molada, ſ. d.) im Nachbargebiet von Beerſeba, wenn ſich nachweiſen ließe, daß derſelbe ſeine Bezeichnung von einer Ruinenſtelle dieſes Namens auf dem Gebirge Juda hätte. Vgl. Schubert, „Reiſe in das Morgenland“ (Erlangen 1838—40), II, 452 fg. Kneucker.

Gimſo, in den LXX Gamzo, jetzt Dſchimzu, ein ziemlich großes Dorf auf einer Anhöhe am Weg von Lydda über Beth-Horon nach Jeruſalem, wurde einſt zugleich mit Beth-Semes, Ajalon, Thimna und andern Städten der Berge und der Ebene von Philiſtäern erobert (2 Chron. 28, 18). Kneucker.

Ginſter. So erklärt man mit Recht das 1 Kön. 19, 4. 5; Pſ. 120, 4; Hiob 30, 4 als rotëm bezeichnete Geſträuch, noch heute von den Arabern retem genannt. Wir finden ſowol auf der Halbinſel Sinai als auch am Todten Meer und in den Schluchten, die zum Ghor hinunterziehen, eine dem heißen und magern Boden eignende Ginſterart, Retama roetam, Genista roetam, die wir in fettern und höher gelegenen Gegenden umſonſt ſuchen. Wenn der Strauch im Februar ſeine weißen und blaßrothen Schmetterlingsblüten an den ſchmächtigen Zweigen noch vor ſeinen zarten Blättchen entfaltet, ſo gibt es wenige Sträucher, die ihn dann zumal an Zierlichkeit und Anmuth übertreffen. Er wird 10 bis 12 Fuß hoch, bringt kleine Hülſenfrüchte hervor (ein Lieblingsfutter der Schafe) und gewährt, in Büſchen zuſammenſtehend, einen angenehmen Schatten. Nicht nur Elia, auch neuere Reiſende haben auf der Sinaihalbinſel unter dem Schutz von Ginſterſträuchern Ruhe geſucht. Von all den ſpärlichen Pflanzen der Wüſte fällt keine mehr als der Retem ins Auge, keine iſt reichlicher verbreitet. Schon die Iſraeliten lagerten ſich auf ihrem Zug durch das ſinaitiſche Gebirgsland bei einem „Ort des Ginſters", Ritmáh geheißen, ein Zeichen, daß dort Ginſter in großer Fülle getroffen wurde. So gibt es jetzt noch einen Wadi Retamát in der Wüſte et-Tîh.

Die Beduinen bereiten aus den Wurzeln des Retem, die weit dicker und maſſiger als die Aeſte ſich zeigen, eine ſehr geſchätzte Kohle. Schon zur Zeit des Dichters von Pſ. 120, 4 hatten, wie es ſcheint, Ginſterkohlen eine ſprichwörtliche Berühmtheit. Obgleich die Wurzeln ſehr bitter ſind, dienten doch ihre weichern Theile bei äußerſter Noth als eine Art Nahrungsmittel (Hiob 30, 4). Unrichtig deutete man früher oft rotëm als Wachholderſtrauch. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 359 fg.); Ritter, „Sinai-Halbinſel" [Berlin 1848], I, 218, 345 fg., 531, 778 u. ſ. w.

Furrer.

Girgaſi, Girgaſiter, in den LXX Gergeſäer, Luther auch Gergeſiter, eine kanaan. Völkerſchaft, welche neben andern Stämmen Kanaans genannt wird (1 Moſ. 10, 16; 15, 21; 5 Moſ. 7, 1; Joſ. 3, 10; Neh. 9, 8), und gemäß der Stelle Joſ. 24, 11 dieſſeit (im Weſten) des Jordan, ungefähr in der Mitte des Landes, gewohnt zu haben ſcheint. Schon Joſephus („Alterthümer", I, 6, 2) hat keine Spur mehr von ihnen im Heiligen Land gefunden. Wenn daher Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864], I, 334) in dem bei Euſebius genannten Ort Gergeſa auf einem Berg am Galiläiſchen Meer noch eine Spur derſelben finden will und demgemäß im kanaan. Reich Hazor (Joſ. 11; ſ. d.) den Stammſitz der Girgaſiter vermuthet, ſo vertraut er wol zu zuverſichtlich der Ueberlieferung des von Origenes abhängigen Euſebius, zumal ſich nirgends eine Stelle findet, aus welcher hervorginge, daß die Matth. 8, 28 (in der Lesart von Origenes) genannten oſtjordaniſchen „Gergeſener" ſolche „Girgaſiter" des weſtjordaniſchen Landes geweſen ſeien (ſ. Gadara). Wenn nun aber die jüd. Sage, in Uebereinſtimmung mit Nachrichten armen. Schriftſteller, von zur Zeit Joſua's nach Armenien geſchehenen kanaan. Wanderungen erzählt, daß zu ebenderſelben Zeit auch die Girgaſiter ausgewandert und nach Armenien (Georgien) gezogen ſeien, ſo dürfte wol die auf Lautähnlichkeit der beiden Völkernamen beruhende Vermuthung Hitzig's viel Wahrſcheinlichkeit für ſich haben, daß die nichtſemitiſchen „Girgaſi" des A. T. die Stammväter der heutigen „Tſcherkeſſen" oder „Cirkaſier" ſeien, welche, ein kaukaſiſches Bergvolk, zwiſchen dem Schwarzen Meer und der Laba, einem Seitenfluß des Kuban, der in der Nähe der Meerenge Jenikales ins Schwarze Meer mündet, hauſen und alſo in der Nachbarſchaft Georgiens einen Strich von 40 Meilen Länge bewohnen, ihre Selbſtändigkeit tapfer vertheidigend gegen das Andringen der Ruſſen. Vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis" [Gießen 1850]; Neumann in der „Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes", I, 251; Tuch und Hitzig zu 1 Moſ. 10.

Kneucker.

Girſiter oder vielmehr **Geriſſiter,** ein Volksſtamm in ſüdlicher Nachbarſchaft von Philiſtäa gegen Aegypten hin, zwiſchen Geſchuritern und Amalekitern (1 Sam. 27, 8; vgl. V. 10). Daß der Berg Garizim (ſ. d.) ſeinen Namen von einer Niederlaſſung dieſes Stammes auf oder an demſelben führte (Berg der Geriſſiter), iſt bei ſeiner nördlichen Lage nicht wohl anzunehmen; höchſtens können die Geriſſiter ſprachlich, als Bewohner ehemaligen Meeresgrundes, durch den Mythus, der Garizim ſei von den Waſſern der Sintflut nicht überſchwemmt worden, mit Garizim zuſammenhängen. Ohne Zweifel aber iſt die Randlesart der Maſoreten (Keri) der Textlesart vorzuziehen, und ſind alſo unter

„Gisritern" nicht ſowol Abkömmlinge als vielmehr Bewohner des Bezirks und der Stadt Geſer (ſ. d.) im Südweſten des Stammes Ephraim zu verſtehen, da der ganze Zuſammenhang der Stelle 1 Sam. 27 in die ſüdlich von Paläſtina gelegenen Gegenden, in die Nachbarſchaft der Geſchuriter (ſ. d.) weiſt. Vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1865], II, 467; dagegen Hitzig in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", IX, 763 fg. Kneucker.

Gittaim, d. i. „Doppelkelter", eine Stadt der Benjaminiten, neben Hazor und Rama (Neh. 11, 33), alſo jedenfalls in der Nachbarſchaft von Beeroth (ſ. d.) gelegen und darum vielleicht auch 2 Sam. 4, 3 gemeint, wenn an dieſer Stelle, wie Thenius vermuthet, ſtatt „nach Gittaim" (gittâima) nicht „weſtwärts nach Gath" in Philiſtäa (gat jâmina) zu vocaliſiren iſt. Kneucker.

Gitter, ſ. Fenſter.

Gittith, ſ. Muſik.

Glas. Die Bereitung des Glaſes reicht in das hohe Alterthum hinauf. Bekanntlich wird die Erfindung den Phöniziern zugeſchrieben, die nach der Sage, als ſie an den Ufern des Belos im Kiesſand Kochfeuer angemacht, dieſen mit an der Feuerſtelle gelegenen Salpeterſtücken zu einer Glasmaſſe zuſammengeſchmolzen fanden. Gewiß iſt, daß im hohen Alterthum an der phöniz. Küſte Glas gemacht und daß die Glasbereitung ſchon ſehr früh durch die Aegypter vervollkommnet wurde, die als geſchickte Glasmacher bekannt waren, daher Aegypten als das Mutterland des Glaſes gilt. Die Art der Anfertigung iſt auf thebaniſchen Monumenten dargeſtellt, deren Alter auf 3500 Jahre angeſchlagen wird, wo zur Formirung der Glasmaſſe ſchon das Blasrohr angewandt iſt. Die Aegypter machten außer Gefäßen auch Perlen und andern Zierath aus Glas.

Auch die Aſſyrer kannten und fertigten Glas, und Layard fand zu Kujundſchik und Nimrud mehrere kleine Glasgefäße, deren eins den Namen des Königs Khorſabad trägt. (Wir geben Abbildung 1 eine Flaſche mit dem Namen Sargon's und der Figur eines Löwen, nach Layard das älteſte bekannte Stück von durchſichtigem Glas, Abbildung 2 ein kleines Glasfläſchchen von Babel.)

Fig. 1.



Die Griechen nannten das Glas in den frühern Zeiten „gegoſſener Stein", erſt bei Ariſtophanes kommt der eigentliche Name ὕαλος vor, womit aber auch Kryſtall bezeichnet wird. Das Glas, von den Phöniziern zugeführt, blieb bis in die Zeiten des Peloponneſiſchen Kriegs (431—404 v. Chr.) ein ſeltener und koſtbarer Luxusartikel, der auch ſpäter nicht in gemeinen Gebrauch kam, ſondern, außer in Form von Gefäßen, bei Siegelringen anſtatt der Edelſteine diente, denen es im Werth an die Seite geſtellt wurde.

Fig. 2.



Die Römer erhielten ebenfalls durch Vermittelung der Phönizier Glas, aber die in alten italien. Gräbern gefundenen Balſamarien hat man als ägyptiſche oder dieſen nachgeahmte Fabrikate erkannt, da die Glasgefäße von Theben und Alexandria von den Römern für die beſten gehalten wurden. Außer Trinkbechern, Schalen, Salbgefäßen, größern Vaſen, die oft als Aſchenbehälter in Gräbern dienten, wie z. B. die berühmte Barberinivaſe, angeblich aus dem Grabe des Alexander Severus, hat man in Pompeji Glasſcheiben gefunden, die auf Glasfenſter deuten, und nach den Ueberreſten zu Iſiculnea, 1826 ausgegraben, ſcheinen die Römer das Glas auch zu Laternen und Wandverzierungen verwendet zu haben.

Demnach iſt zu vermuthen, daß auch die Hebräer das Glas gekannt haben, und da es bei den Alten als Koſtbarkeit galt und die Küſte zwiſchen Tyrus und Akko glashaltigen Sand lieferte, können „die verborgenen Schätze des Meeres" (5 Moſ. 33, 19) als Segen des Stammes Gad, deſſen Gebiet an Phönizien grenzte, wol dahin gedeutet werden. Das hebr. Zekukit (Hiob 28, 17, bei Luther Demant), das eigentlich „Durchſichtiges" bedeutet, wird, nach dem Vorgang der Vulgata, durch „Glas" übertragen, wogegen andere „Kryſtall" darunter verſtehen. Ebenſo verhält es ſich mit Offb. 21, 18. 21, wo das griech. Wort von den einen für „Glas", von andern für „Kryſtall" genommen wird. (Vgl. auch Offb. 4, 6;

15, 2). Spr. 23, 31, wo Luther „Glas" überträgt, hat der Grundtext „Becher". Die deutſche Bibel ſetzt Matth. 26, 7; Mark. 14, 3; Luk. 7, 37 auch „Glas", wo die Urſchrift „Alabaſtergefäß" ſagt. — Daß die Hebräer keine Glasfenſter hatten, iſt ſchon erwähnt (ſ. Fenſter), und ebenſo waren auch ihre Spiegel nicht von Glas, ſondern von polirtem Metall. Roskoff.

Glaube, in der Bibel dasjenige religiöſe (theoretiſche und praktiſche) Grundbewußtſein des Menſchen, vermöge deſſen derſelbe ſeiner Gemeinſchaft mit Gott inne wird, ſie unterhält und einen gottgemäßen, d. h. dem göttlichen heiligen Willen angemeſſenen, Wandel führt. Er bildet die nothwendige ſubjective Ergänzung zum Begriff der Gerechtigkeit (ſ. d.). Da es dem Menſchen erfahrungsgemäß, infolge ſeiner Sündhaftigkeit, unmöglich iſt, die Norm der göttlichen Gebote zu erfüllen, da in ſeinem ſittlichen Verhalten Gott gegenüber immer noch eine Unzulänglichkeit und ein Defect zurückbleibt, und da er deshalb vor dem göttlichen Urtheil nicht beſtehen kann, ſondern verwerflich iſt, ſo bedarf es nothwendig eines Surrogats für die ſeiner Perſon mangelnde Rechtbeſchaffenheit, und dieſes iſt, nach bibliſcher Anſchauung, der Glaube. Die Vorſtellung, daß der Glaube vor dem göttlichen Richterſtuhl als Gerechtigkeit gelte, findet ſich ſchon im A. T., und die theokratiſchen Inſtitutionen erhalten erſt von dieſer Vorſtellung aus die nothwendige Beleuchtung. Das Vorbild altteſt. Frömmigkeit, Abraham (ſ. d.), iſt lediglich durch ſeinen Glauben vorbildlich, und ſein Glaube wird als ſeine Gerechtigkeit von Gott anerkannt. Das iſt der Sinn der berühmten, vom Apoſtel Paulus bei ſeiner Bekämpfung der phariſäiſchen Gerechtigkeit ſo eigenthümlich benutzten Stelle 1 Moſ. 15, 6: „Er vertraute auf Jahve («glaubte dem Herrn», Luther), und er (Jahve) rechnete es ihm als Gerechtigkeit an." Das Gottesvertrauen, die religiöſe Treue, welche Abraham in ſeinem Verhältniß zu Jahve bewährte, war eine jahrelang erprobte Geſinnung, und dieſe Geſinnung betrachtete Gott, jener Schriftſtelle gemäß, als eine ſolche, die für das dem göttlichen Willen angemeſſene Handeln ſelbſt gelten konnte, d. h. denſelben Werth hatte. Dieſer Anſchauungsweiſe liegt die Vorausſetzung zu Grunde, daß das Verhalten des Menſchen nur inſofern vor Gott Werth hat, als es durch religiöſe Beweggründe bedingt iſt. Es wird überhaupt — das iſt der vorherrſchende bibliſche Standpunkt — an den Menſchen vor jedem andern der religiöſe Maßſtab angelegt; ſein Verhältniß zu Gott entſcheidet ausſchließlich über ſeine ſittliche Würdigkeit.

Ohne Zweifel liegt dieſer Auffaſſung eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Die äußere Rechtſchaffenheit, das geſetzliche Wohlverhalten — ſie ſind an ſich in der That ſehr zweifelhafte Gradmeſſer für die innere ſittliche Tüchtigkeit und Würdigkeit. Nur das Verhältniß zu den ewigen und ideellen Gütern des Lebens gibt dem Menſchen den entſcheidenden und bleibenden Werth; es kommt darauf an, wie derſelbe vor Gott, d. h. im innerſten Grund ſeiner Perſönlichkeit iſt, nicht wie er auf der Oberfläche ſeines Außenweſens erſcheint. Das Princip, wonach der Menſch ſeinem „Glauben" gemäß beurtheilt wird, war denn auch ein Correctiv gegenüber den ſtarren theokratiſchen Ordnungen und Satzungen, dem rigoriſtiſchen Geſetzeseifer, der levitiſchen und rabbiniſchen Buchſtabenherrſchaft. Die hervorragenden Gottesmänner des Volkes Iſrael ſind als ſolche ſämmtlich Glaubensmänner. Die Patriarchen, Moſe, Gideon, Simſon, David, Samuel, Elia und Eliſa, die Propheten überhaupt, werden vorzugsweiſe um ihres Glaubens willen gefeiert (Hebr. 11, 4 fg.). Selbſt die Hure Rahab, welche ihre Vaterſtadt Jericho an die iſraelitiſchen Kundſchafter verrieth (Joſ. 2, 1 fg.), wird, weil ſie in Jahve den wahren Gott erkannt hat (Joſ. 2, 11), vom Verfaſſer des Hebräerbriefs als ein Glaubensmuſter geprieſen (Hebr. 11, 31). Die altteſt. Geſchichte iſt in den bibliſchen Urkunden durchweg vom Standpunkt des Glaubens aufgefaßt, d. h. ſie iſt von ausſchließlich religiöſen Geſichtspunkten aus geſchrieben. Die Bibel iſt ebendeshalb ſchlechthin das Buch der Religion, des Glaubens; es iſt dies ihre Kraft und Weihe, wovon freilich eine gewiſſe Einſeitigkeit in der Quellenbehandlung und Darſtellungsweiſe unzertrennlich iſt.

Mit jeder Einſeitigkeit iſt nämlich auch eine Gefahr verbunden. Der Glaube, als religiöſe Grundgeſinnung, iſt bedingt durch ſeinen Gegenſtand, Gott ſelbſt. Je nachdem der Gottesbegriff ein reinerer oder minder reiner iſt, je nachdem wird auch der Begriff des Glaubens vollkommener oder minder vollkommen aufgefaßt werden. Die Bibel ſelbſt unterſcheidet vom Unglauben, unter dem ſie nicht blos den völligen Mangel an Gottvertrauen, ſondern noch öfter den Glauben an die falſchen heidniſchen Götter verſteht

(ſ. Eph. 2, 12, wo die Heiden als Atheiſten dargeſtellt ſind), den Aberglauben (ſ. d.), und kennt alſo ſelbſt einen mangelhaften, verkehrten, verwerflichen Glauben. Nun iſt aber der altteſt. Standpunkt überhaupt noch ein unvollkommener, derjenige des Buchſtabens, nicht des Geiſtes (2 Kor. 3, 6 fg.), und deshalb kann auch der altteſt. Glaubensbegriff unmöglich der vollkommen wahre und richtige ſein. Je unentwickelter das religiöſe Bewußtſein im allgemeinen, deſto weniger iſt es noch mit dem ſittlichen eins, deſto näher liegt für daſſelbe die Gefahr, ſogar in einen Widerſpruch mit den ſittlichen Pflichten zu treten. Auf niedrigen Stufen der religiöſen Entwickelung iſt ein ungemeiner Glaubenseifer nicht ſelten mit ſittlicher Roheit und Verwilderung gepaart; der Glaube verirrt ſich dann in den Fanatismus und ſcheut ſich ſelbſt nicht vor Verbrechen. Dieſe Erſcheinung iſt, wenigſtens bisweilen, auch an den bibliſchen Glaubensmännern wahrnehmbar; ſie ſind im A. T. gar nicht immer als ſittliche Vorbilder zu betrachten. Jakob, der Stammvater Iſraels, iſt liſtig und feig (1 Moſ. 27, 1 fg.; 32, 4 fg.); Joſeph, im allgemeinen großmüthig, benutzt jedoch die Noth der Aegypter zu ihrer Verknechtung unter das ägypt. Pharaonenthum (1 Moſ. 47, 20); Moſe's Charakter zeigt ſich, bei aller Herrſchergröße, nicht frei von Grauſamkeit und Härte (2 Moſ. 32, 27 fg.; 4 Moſ. 16, 21 fg.); Samuel, bei allem Adel ſeiner Geſinnung, hält doch ſeine Hände nicht rein von Blut (1 Sam. 15, 33); ein begeiſterter Gottesglaube ſchützt den David nicht vor Ehebruch und Mord (2 Sam. 11, 1 fg.), und die großen Propheten Elia und Eliſa, altteſt. Glaubenshelden in der vollen Bedeutung des Wortes, laſſen ſich gleichwol durch Fanatismus zu Blutthaten verleiten, welche der wahre chriſtl. Geiſt nimmermehr zu billigen vermag (vgl. Luk. 9, 54 fg.). Die Urſache dieſes ſittlichen Mangels, bei ſtarker religiöſer Erregung, iſt in dem unvollkommenen Gottesbegriff zu ſuchen. Gott iſt vorzugsweiſe noch particulariſtiſch, als der Gott Iſraels, aufgefaßt; die menſchlichen Gefühle und Empfindungen der Reue, des Zorns, der Aufwallung, der Rache ſind ihm nicht fremd; den heidniſchen Völkern iſt er feindlich geſinnt. Daher auch die, namentlich in manchen Pſalmen ſtark hervortretende Erwartung des, den Heiden nahe bevorſtehenden Untergangs durch göttliche Strafgerichte (vgl. Pſ. 79, 5 fg.). Daneben werden die über Iſrael hereingebrochenen Unglücksfälle als göttliche Strafen wegen ſeines Unglaubens dargeſtellt (Pſ. 78, 60 fg.). Die Verheißung des künftigen Heils wird nur an dem Reſt der „Gläubigen" in Erfüllung gehen; die übrigen gehen des Heils verluſtig (Jeſ. 4, 3 fg.; Sach. 13, 7 fg.). Seit dem Verſchwinden der gläubigen Begeiſterung und der Herrſchaft einer reſtaurirenden Schultheologie hatte überhaupt der Glaube viel von ſeinem urſprünglichen Werth verloren. Eine Vergleichung des Abſchnitts Sir. 44, 1 fg. —50, 1 fg. mit Hebr. 11, 3 fg. iſt in dieſer Beziehung lehrreich. Bei Sirach ſind dieſelben Männer als treue Hüter des Geſetzes dargeſtellt, welche der Hebräerbrief als begeiſterte Zeugen des Glaubens ſchildert.

Erſt durch Jeſus Chriſtus (ſ. d.) iſt der Glaubensbegriff, infolge des reinen erhabenen Gottesbewußtſeins Jeſu, von den herkömmlichen ſittlichen Mängeln gereinigt worden. Da Jeſus Gott als den abſoluten Geiſt (Joh. 4, 24) und als den ſchlechthin Guten (Mark. 10, 18), alſo in ſeiner ſittlichen Vollkommenheit erkannt hatte, ſo war damit auch der Glaube, als religiöſes Aneignungsorgan, in völliger Einheit mit der ſittlichen Idee gefaßt, er war weſentlich und durchaus der ſittlich gereinigte und geheiligte Glaube. Daher verband auch Jeſus mit dem Aufruf zum Glauben an die von ihm verkündigte Wahrheit die Ermahnung zur ſittlichen Umkehr, und zwar ſchickte er die letztere dem erſtern voraus (Mark. 1, 15). Vor allem forderte Jeſus unbedingten Glauben an Gott, an ſeine Allmacht, Weisheit, barmherzige Liebe (Mark. 11, 22), an die herrliche, wenn auch unter Kampf und Noth ſich offenbarende, Zukunft ſeines Reichs (Matth. 6, 9 fg.; Luk. 11, 2 fg.). Dieſen unbedingten Gottesglauben, welcher, im Bewußtſein der innigſten Gottesgemeinſchaft, vertrauensvoll der Vollendung des göttlichen Reichs, der Erfüllung der göttlichen Weltzwecke entgegenharrt und durch keine Hinderniſſe, Entbehrungen und Aufopferungen ſich in der Arbeit für die göttlichen Welt- und Lebensaufgaben irremachen läßt, bewährte Jeſus in ſeinem eigenen Lebensberuf. Der Glaube war die beſeelende Kraft ſeiner Wirkſamkeit, weshalb ihn auch der Hebräerbrief treffend als des „Glaubens Anfänger und Vollender" bezeichnet (Kap. 12, 2).

Hierbei iſt insbeſondere zu beachten, daß der Glaube, wie ihn Jeſus faßt, lediglich eine religiös-ſittliche Geſinnung, ein unmittelbares Gewiſſensproduct, nicht aber eine reflectirte Thätigkeit der Vernunft oder des Willens, ein Product des Dogmas iſt. Eben-

deshalb findet ſich bei Jeſus kein ſogenanntes Glaubensſyſtem, kein Lehrbegriff, und er hat darum auch ſeine Jünger auf keine Glaubensſätze verpflichtet. Erſt nach ſeinem Hinſcheiden fingen ſeine Apoſtel an, über den Glauben zu reflectiren und Glaubensſatzungen aufzuſtellen. In der evangeliſchen Geſchichte findet ſich zwiſchen den drei erſten und dem vierten Evangeliſten der Unterſchied, daß in den drei erſten Evangelien Jeſus auf den Glauben an ſeine Perſon einen untergeordneten Werth legt (vgl. Matth. 7, 21; 12, 32; Luk. 12, 10; Matth. 25, 40), während er, nach der Darſtellung des vierten Evangeliums, auf dieſen Glauben gerade das entſcheidende Gewicht legt (Joh. 6, 35 fg., 40. 47). Die abweichende Darſtellung findet ihre ausreichende Erklärung in dem ſpätern Urſprung des vierten Evangeliums und der abſoluten Bedeutung, welche in demſelben der Perſon Chriſti, als der individuellen Selbſtoffenbarung des göttlichen Logos, beigelegt wird.

Infolge der ſpätern reflectirenden Thätigkeit innerhalb des chriſtl. Bewußtſeins hat ſich der Glaubensbegriff im apoſtoliſchen Zeitalter nach drei Richtungen hin ausgebildet. Die erſte hat ihren ſchärfſten Ausdruck im Jakobusbrief gefunden. In augenſcheinlich polemiſcher Tendenz eifert der Verfaſſer gegen die Ableitung des Heils aus dem „Glauben", das er vielmehr aus den „Werken", nicht aus kirchengeſetzlich vorgeſchriebenen, ſondern aus freien ſittlichen Handlungen, herleitet (Kap. 2, 18 fg.; 1, 27). Den Glauben faßt er bereits als ein reflectirtes Wiſſen („du glaubſt, daß es einen Gott gibt", Kap. 2, 19), mithin als eine lediglich theoretiſche Erkenntniß, die nicht nothwendig von einem entſprechenden ſittlichen Verhalten begleitet iſt, da ja auch die Dämonen die richtige theoretiſche Erkenntniß haben können. Eine derartige Abſchwächung, ja Entleerung des Glaubensbegriffs ſetzt vorgängigen Misbrauch deſſelben und daher entſprungene Misverſtändniſſe voraus. Misbrauch und Misverſtändniß muß ſich an den Glaubensbegriff gehängt haben, der nun zweitens durch die Autorität des Apoſtels Paulus ſich in weitern Kreiſen Eingang verſchafft hatte; denn offenbar iſt die polemiſche Spitze der Stelle Jak. 2, 18—26 gegen den pauliniſchen Glaubensbegriff, und insbeſondere gegen Stellen wie Röm. 3, 28; 4, 1 fg. gerichtet. Jakobus ſelbſt hat die betreffenden Ausführungen von Paulus unrichtig aufgefaßt; denn es iſt nicht deſſen Meinung, daß der Glaube als lediglich theoretiſche Erkenntniß das Heil bewirke. Seine Lehre vom Glauben iſt allerdings misverſtändlich, weil ſie auf einer myſtiſchen Vorſtellung vom Weſen und der Wirkung der Perſon Chriſti beruht. Ihm iſt der Glaube nicht, wie Jeſu Chriſto ſelbſt, die Gewiſſens- und Geiſtesgemeinſchaft mit Gott, die als ſolche ſittlich reinigend und befreiend wirkt, ſondern ein geheimnißvolles perſönliches Verhältniß zu dem erhöhten, verklärten, in herrlicher Erſcheinung vom Himmel her wieder erwarteten Chriſtus, wodurch auch wunderbarerweiſe das betreffende Subject von ſeinen Sünden gereinigt und aus dem natürlichen Lebenszuſtand in einen übernatürlichen, aus dem Zuſtand der Sündhaftigkeit in den der Gerechtigkeit umgewandelt wird (Röm. 6, 3 fg.; Eph. 4, 24; Kol. 3, 9 fg.). Dieſe durch den Glauben erlangte Gerechtigkeit betrachtet der Apoſtel übrigens nicht als eine geſetzlich vollkommene; ſeinem Syſtem gemäß kann auch der Gläubige den Willen Gottes nicht zur Genüge erfüllen; er bedarf daher noch immer der ſündenvergebenden göttlichen Gnade als göttlicher Ergänzung ſeiner ſittlichen Mängel. Dieſe Gnade wird ihm nun aber infolge ſeines Glaubens an die Perſon Jeſu Chriſti, insbeſondere an das von dieſem am Kreuz vermittels ſeines blutigen Todes dargebrachte Sühnopfer zutheil (Röm. 3, 24 fg.) in der Art, daß ihm infolge ſeines Glaubens die in ihm noch vorhandene, und noch immer in böſen Werken zum Ausbruch gelangende Sünde nicht mehr als Schuld zugerechnet wird (ſ. Rechtfertigung und Sündenvergebung). Der Glaube iſt hiernach, den pauliniſchen Ausführungen zufolge, eine ganz eigenthümliche, von Gott wunderbar gewirkte, für den Menſchen Sündenvergebung, und in ihm neue ſittliche Kräfte wirkende Geſinnung, nicht aber — wie der Jakobusbrief irrthümlich annimmt — ein blos theoretiſches Wiſſen von Gott, eine religiöſe Erkenntniß. Die Vorſtellung jedoch, daß der Glaube als ſolcher, abgeſehen von den darauffolgenden oder aus ihm entſpringenden guten Werken, als ein göttliches Wunder wirke, dem Gläubigen das Heil vermittele, konnte allerdings das Misverſtändniß des Jakobusbriefs herbeiführen, und Leichtſinnige konnten zu einem derartigen Misbrauch dieſes Glaubensbegriffs verleitet werden, daß ſie, im Vertrauen auf die heilwirkende Kraft des Sühnopfers Chriſti, ihre ſittliche Beſſerung und Heiligung vernachläſſigten und verſäumten; eine Sinnesart, welche ein dem pauliniſchen Standpunkt verwandter neuteſt. Briefſteller ernſtlich bekämpft (1 Petr. 1, 14 fg.; 2, 11 fg.; 2, 16; 3, 16;

4, 1 fg.; man beachte auch das Citat Spr. 10, 12: die Liebe [nicht der Glaube] decke eine Sündenmenge, 1 Petr. 4, 8). Auch der Verfaſſer des Hebräerbriefs ſah ſich, wol aus demſelben Grund, veranlaßt, den „Glauben", weniger misverſtändlich, als „eine Ueberzeugung von den unſichtbaren Dingen", ein Bewußtſein vom Ewigen (Kap. 11, 1 fg.) zu definiren und ihn als eine ſittliche Erkenntnißkraft zu ſchildern, die aus der tiefinnerſten Gewiſſens- und Gemüthsrichtung auf das Ewige, Göttliche, Unſichtbare entſpringt. Das theoretiſche Moment tritt allerdings in dieſem Glaubensbegriff ſchon ſtark hervor, ohne jedoch das praktiſche zu verdrängen. Eine eigenthümliche Fortbildung des Glaubensbegriffs zeigt drittens noch der Standpunkt der Johanneiſchen Briefe. Das Wort 1 Joh. 3, 7 „wer die Gerechtigkeit thut, der iſt gerecht", läßt eine polemiſche Beziehung gegen den pauliniſchen Glaubensbegriff kaum verkennen. Auch die Ausführung, daß der wahrhaft Wiedergeborene nicht mehr ſündige, iſt gegen die pauliniſche Glaubenslehre gerichtet, nach welcher der Glaube nur Sündenvergebung, aber nicht Sündentilgung bewirkt (1 Joh. 3, 9; 5, 18). Hiernach iſt dem Verfaſſer dieſer Briefe der Glaube eine ſündenüberwindende Kraft (1 Joh. 5, 4 fg.). Erhebt er ſich ſomit auf eine ideale Höhe des ſittlichen Standpunkts, ſo faßt er doch auch wieder den Glauben als ein blos theoretiſches, ja ſelbſt als ein dogmat. Bewußtſein, wenn ihm derſelbe in der antignoſtiſchen Erkenntniß beſteht, daß Jeſus als Sohn Gottes leibhaftig im Fleiſch erſchienen iſt (1 Joh. 4, 2 fg.; 5, 5). Die ſittliche, myſtiſche und die theoretiſche, ja dogmat. Anſicht vom Glauben ſind in dieſem bibliſchen Schriftſteller augenſcheinlich ineinandergearbeitet, jedoch ſo, daß vorausſichtlich die dogmat. Anſicht in Bälde zur ausſchließlichen Herrſchaft gelangen mußte. Das iſt denn in dem kath. Glaubensbegriff geſchehen, wonach der Glaube vorzugsweiſe die theoretiſche zweifelloſe Zuſtimmung zu dem kirchlich approbirten Lehrbegriff iſt. Dieſer Glaubensbegriff weicht mithin von dem bibliſchen weſentlich und entſchieden ab und findet nur im erſten Johannesbrief und in den Paſtoralbriefen (1 Tim. 4, 1 fg.; Tit. 2, 10) theilweiſe Stützpunkte.

Schenkel.

Gleichniß. Der Kaiſer Tiberius befolgte bekanntlich den Grundſatz, die Provinzen nicht allzu häufig mit neuen Verwaltungsbeamten und Statthaltern zu überraſchen, weil er das Ausſaugungsſyſtem dieſer Leute wohl kannte. Solchen, die eine andere Praxis lieber ſehen mochten, erzählte er die Geſchichte eines in der Sonnenhitze liegenden Verwundeten, von deſſen nacktem Körper ein Vorübergehender Mücken und Fliegen abwehren wollte. „Laſſe ſie doch", rief der Verwundete, „ſie ſind ſchon voll von Blut und ſchmerzen nicht mehr! Sind ſie erſt weg, ſo werden andere kommen, die aufs neue zu ſaugen anfangen." — Joſephus, welcher uns dieſe Aeußerung erzählt („Alterthümer", XVIII, 6, 5), findet darin ein Beiſpiel (παράδειγμα). Nun gibt es aber nach der „Rhetorik" des Ariſtoteles (II, 20) zweierlei Arten ſolcher „Beiſpiele". Entweder man beruft ſich auf wirklich vorgekommene Thatſachen oder man erfindet dieſelben. Im letztern Fall haben wir nach Ariſtoteles entweder die Fabel oder die Parabel. Kunſtgerecht redend hätte aber Joſephus in obiger Stelle nicht von einer Fabel reden dürfen, ſondern er hätte das Wort παραβολή, d. i. Nebeneinanderſtellung, gebrauchen müſſen. Denn darin beſteht, wie ſchon in dem Artikel „Fabel" dargethan iſt, der Unterſchied beider, daß es eine noch nicht bekannte oder kaum erſt geahnte, jedenfalls der Erklärung und des Nachweiſes bedürftige, ſittliche oder religiöſe Wahrheit iſt, welche in der Parabel durch ihre aufgedeckte Aehnlichkeit mit ſchon bekannten, der Natur oder dem Menſchenleben entnommenen Vorkommniſſen erläutert werden ſoll. Es iſt eine ſinnliche Vorſtellungsweiſe, die ſich in Parallele mit einer überſinnlichen Gedankenreihe entwickelt. Die LXX geben mit dem griech. Wort daſſelbe hebr. Wort wieder, welches ſonſt auch mit Allegorie überſetzt wird. Allegorien und Parabeln zuſammen bilden in der That das, die ganze Bilderrede des Orients durchziehende und ihre eigenthümliche Färbung bedingende Element. Der Begriff des Gleichniſſes iſt daher ſchon in dem Artikel „Allegorie" erörtert worden, im Gegenſatz zu welcher, als dem ſich fortbewegenden bloſen Bild, das Gleichniß eine wirkliche Erzählung liefert, die zwar erdichtet iſt, aber dem Bereich natürlicher Dinge angehört. Faßt man demgemäß, wie der Artikel „Fabel" ebenfalls verlangt, auch Erzählungen, wie Richt. 9, 8—15; 2 Kön. 14, 9, als Parabeln, nicht als Fabeln, ſo kommen letztere in der Bibel gar nicht vor; es läßt ſich dann aber auch der mit Berufung auf Cicero (De invent., I, 19) oft gehörte Unterſchied nicht mehr aufrecht erhalten, daß Bäume und Pflanzen nur in der Fabel, nicht auch in der Parabel reden könnten. Im N. T. iſt „Parabel" ein Lieblingswort

der drei ersten Evangelisten, und bedeutet nicht blos ausgeführte Erzählungen, wie in den bekannten Gleichnißkapiteln Matth. 13; Mark. 4; Luk. 15, sondern auch einzelne, bildlich ausgedrückte Sentenzen, Lehrsprüche, Sprichwörter (Matth. 15, 15; 24, 32; Mark. 3, 23; 7, 17; Luk. 4, 23; 5, 36; 6, 39; 14, 7) oder einfache Vergleichungen (Matth. 13, 33; Mark. 13, 28; Luk. 21, 29). Wie die Rabbinen pflegten (vgl. die von Wetstein, Lightfoot, Schöttgen u. a. gesammelten Parallelen aus dem Talmud), so hat Jesus, nach Matth. 13, 34. 35 = Mark. 4, 34. 35 sogar ausschließlich, was man freilich nicht allzu wörtlich nehmen darf, bei seinen Lehrreden in Parabeln sich bewegt. Die Vorliebe Jesu für diese Lehrform ist ersichtlich und hängt (nach Mark. 4, 10—12 = Luk. 8, 9. 10) damit zusammen, daß das Volk es nur zu einem scheinbaren Annehmen des Wortes bringen und damit das prophetische Wort von einem nur scheinbaren Besitz (Jes. 6, 9) erfüllen sollte (Matthäus hat Kap. 13, 10—15 diese Stelle so umgebildet, daß sich die Form der Frage nach dem Anfang der Antwort Jesu richtet). An diese angebliche Absicht, das Geheimniß des Himmelreichs dem Volk zu verbergen, knüpfte dann der alexandrinische Clemens seine ebenso abstract theologische Behauptung, daß das Räthsel im Ohr der gegenwärtigen Zuhörer künftigen Jahrhunderten habe zur Lösung überlassen werden sollen. Die schlichte Geschichtlichkeit erhellt noch aus Mark. 4, 33, wonach Jesus zu dem Volk darum in Gleichnissen redete, weil die Liebhaberei und Fassungskraft desselben diese Lehrform verlangte (καθὼς ἐδύναντο ἀκούειν).

Unter den bei Gelegenheit dieser Erörterungen von allen drei Synoptikern mitgetheilten Redestücken steht billig das Gleichniß aller Gleichnisse Mark. 4, 1—9 = Matth. 13, 1—9 = Luk. 8, 4—8 voran mit der Mark. 4, 13—20 = Matth. 13, 18—23 = Luk. 8, 11—15 musterweise mitgetheilten Auslegung. Ihm nahe steht die Parabel vom Senfkorn (Mark. 4, 30—32 = Matth. 13, 31. 32 = Luk. 13, 18. 19), das allmähliche Wachsthum des neuen Princips darstellend. Während es so die Stelle Mark. 4, 1—34 über drei, demselben Naturgebiet angehörige Gleichnisse nicht hinausbringt, haben Matthäus (Kap. 13, 33) und Lukas (Kap. 13, 20. 21) zunächst mit der letztgenannten Parabel noch die verwandte vom Sauerteig verbunden. Ein ähnliches, innerlich zusammengehöriges Parabelpaar bietet Matthäus auch noch in den Gleichnissen vom Schatz im Acker (Kap. 13, 44) und von der Perle (Kap. 13, 45. 46).

Während aber fast alle Parabeln sich um den Gedanken des Reiches Gottes als einen gemeinsamen Mittelpunkt gruppiren, findet ein Gegensatz zwischen ihnen insofern statt, als die eine Reihe es mehr auf Darstellung der allgemeinen Gegensätze des religiös-sittlichen Verhaltens abgesehen hat, wie sie unabhängig von jeder geschichtlichen Bedingung sich überall wiederfinden, wogegen die andere uns die Gestalt des Reiches Gottes und seine geschichtliche Entwickelung vorführt, insonderheit wie sich dieselbe unter den Gegensätzen von Juden und Heiden bildete. Wie aber alle drei Evangelisten jenes für die erste Reihe mustergültige Gleichniß gemein haben, welches „gewissermaßen ein moralisches Urphänomen zur Anschauung bringt" (Strauß, „Das Leben Jesu" [Leipzig 1864], S. 254 fg.), so hat sich auch bei ihnen allen das Gleichniß vom Weinberg erhalten (Mark. 12, 1—12 = Matth. 21, 33—46 = Luk. 20, 9—19), welches in classischer Weise die endliche Ausstoßung des rebellischen Judenvolks verkündigt. Im einzelnen aber hat Jacoby („Vier Vorträge zum Verständniß der Reden des Herrn im Evangelium des Lukas" [Nordhausen 1863], S. 9) richtig gesehen, wenn er in der eben besprochenen Richtung besonders einen Gegensatz zwischen Matthäus und Lukas statuirt. Dort begegnen wir mehr dem „stillen, sinnigen Geist, der in die wunderbaren, geheimnißvollen Vorgänge des Naturlebens sich versenkt, um in ihren gleichmäßigen, mit innerer Nothwendigkeit sich vollbringenden Thatsachen das Abbild des Entwickelungsganges des Reiches Gottes zu erkennen, dessen Fortschritt auf einer ebenso unhemmbaren Gewalt beruht, als der Natur innewohnt". Matthäus findet es der Mühe werth, dem in dieser Beziehung vorbildlichen Gleichniß vom Acker mit dem Unkraut noch eine, von ihm selbst Jesu in den Mund gelegte, Erklärung beizufügen (Kap. 13, 36—43). Mit dieser Parabel bildet die letzte in der von Matthäus hergestellten Siebenzahl, das Gleichniß vom Netz (Kap. 13, 47—50), abermals ein Paar. Außerdem aber sind es sonst besonders Gleichnisse, die das innerliche Leben, das sittliche Thun betreffen, denen wir bei Matthäus begegnen. Und zwar können wir in den meisten Fällen darin Illustrationen zu irgendeiner, aus dem Mund Jesu überlieferten ethischen Sentenz finden. So die Parabel von den zehn Jungfrauen (Kap. 25, 1—12), an welche sich die Moral unmittelbar knüpft

(Kap. 25, 13); ſo ferner diejenige vom König, der mit ſeinen Knechten abrechnet (Kap. 18, 23—35), gleichſam eine Ausmalung und Ausführung von Matth. 6, 12; und ebenſo die Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Kap. 20, 1—16), welche nicht ſowol auf Judenchriſten und Heidenchriſten, als darauf bezogen ſein will, daß die Seligkeit reines Gnadengeſchenk, daher auch unabhängig von jeglichem quantitativen Maßſtab iſt, weshalb das Gleichniß an den Satz Mark. 10, 31 = Matth, 19, 30 angeknüpft iſt.

Lukas dagegen handelt in denjenigen Gleichniſſen, die er allein zur Mittheilung auswählt, gewöhnlich von der großen Umgeſtaltung des religiöſen Gegenſatzes, der bisher in der Menſchheit beſtanden hat, alſo vom Verhältniß der Juden zu den Heiden. Seine Gleichniſſe bewegen ſich weniger im Gebiet des natürlichen, als des geſchichtlichen Lebens. „Die menſchliche Geſellſchaft in ihrem Thun und Treiben, mit ihrem Elend und ihrer Ungerechtigkeit, zugleich mit den mannichfachen Zügen gottgefälliger Geſinnung — das iſt die Stätte, in der er ſich heimiſch weiß.“ „Was in den Naturgleichniſſen mit innerer Nothwendigkeit, in ſtetigem, allmählichem Fortgang ſich zu vollbringen ſchien, wird hier dargeſtellt als Reſultat eines Freiheitskampfes, deſſen Entſcheidung erſt am Ende der Zeiten erfolgt.“

Charakteriſtiſch iſt daher auch die Verſchiedenheit der Mittel, zu denen beide Evangeliſten greifen. Inſonderheit kommt bei der ſchriftſtelleriſchen Manier, in welcher Lukas ſolche Gleichniſſe, denen er zuerſt ſchriftſtelleriſche Geſtalt verleiht, auszumalen pflegt, die Eigenheit in Betracht, daß der Wendepunkt der Erzählung leicht einen Monolog des Helden bildet. So in den Parabeln vom reichen Gutsbeſitzer (Kap. 12, 16—21), vom ungerechten Richter (Kap. 18, 1—5) und vom ungerechten Haushalter (Kap. 16, 1—9). Aber auch in den Bildern vom Hausbauer (Luk. 14, 28—30) und vom königlichen Kriegsherrn (Luk. 14, 31. 32) ſpielt dieſes Zurathegehen mit ſich ſelbſt eine beſtimmt hervortretende Rolle. Es gehört dieſer ſtehende Zug mit zu der maleriſchen Anſchaulichkeit, nach welcher Lukas ſtrebt, wo es ſich darum handelt, Aeußerungen von Geſinnungen und Stimmungen darzuſtellen. So wird in dem Gleichniß vom barmherzigen Samariter (Kap. 10, 30—35) ausführlichſt dargeſtellt, was dem unter die Räuber Gefallenen Schlimmes widerfährt, und wie die liebreiche Thätigkeit des Samariters ſich entfaltet, und dem „Was ſoll ich thun? Das will ich thun“ (Kap. 12, 17. 18) und dem „Was ſoll ich thun? Ich weiß, was ich thun will“ (Kap. 16, 3. 4) entſpricht das in directer Rede eingeführte Schlußwort des Samariters (Kap. 10, 35). Ebenſo wird in dem Gleichniß Kap. 15, 11—32 auch das Selbſtgeſpräch mitgetheilt, in welchem ſich die Bekehrung des verlorenen Sohnes vollzieht (Kap. 15, 17—19), wie denn auch dieſe Parabel reich an den anſchaulichſten Zügen iſt, z. B. in der Aufeinanderfolge der Momente, in welchen die Regungen der väterlichen Freude zu Tage treten (Kap. 15, 20. 22—24. 32).

Gehen wir von der Form zum Inhalt über, ſo kommen in den Gleichniſſen der beſchriebenen Klaſſe zunächſt ſchon die zwiſchen den verſchiedenen Schichten des jüd. Volks ſelbſt beſtehenden Unterſchiede zur Sprache, alſo namentlich der Gegenſatz der Zöllner und Phariſäer. Dahin gehören die Bilderreden von den beiden Betenden im Tempel (Luk. 18, 9—14), von den beiden Schuldnern (Luk. 7, 41—43), vom verlorenen Schaf (Luk. 15, 1—7 = Matth. 18, 12—14) und verlorenen Groſchen (Luk. 15, 8—10), auch wol dasjenige vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 30—37). Aber wie ſchon das letztere Gleichniß über das jüd. Volk hinausgreift, ſo iſt es mit andern Gleichniſſen, die man gleichfalls hierher beziehen könnte, wahrſcheinlich auch der Fall. Ja es beſteht gerade auch in dieſer Beziehung wieder ein beachtenswerther Gegenſatz zwiſchen beiden Gleichnißerzählern. Matthäus hat ein Gleichniß von zwei Söhnen, von denen der eine dem Befehl des Vaters zu gehorchen verſpricht, es aber nicht thut, der andere umgekehrt (Kap. 21, 28—31). Wenn aber bei ihm Jeſus dieſen Gegenſatz auf den der Phariſäer und Zöllner deutet (Kap. 21, 32), ſo hat Lukas, an die Stelle dieſer kurzen, die ausgeführtere Parabel von den beiden Söhnen, deren einer verloren ging, geſetzt (Kap. 15, 11—32), in welcher jetzt die meiſten Ausleger eine Anſpielung auf das Verhältniß zwiſchen Juden und Heiden finden. So geht auch das Gleichniß von den Knechten und Talenten bei Matthäus (Kap. 25, 14—30) rein nur auf die ſittlichen Aufgaben des Menſchen, während bei Lukas (Kap. 19, 11—27) das Ganze eine geſchichtliche Beziehung auf das Verhältniß der Juden unter Archelaus (Joſephus, „Alterthümer“, XVII, 11, 1) aufgenommen hat und das über die Juden einbrechende Nationalunglück ſchildert.

Neben Matthäus und Lukas steht Markus in Berichten paraboliſchen Inhalts zurück. Er hat nur zwei eigenthümliche Gleichniſſe. Zuerſt (Kap. 4, 26—29) dasjenige von der ſelbſtwachſenden Saat, gleichſam die geradlinige Entwickelung des Gottesreichs darſtellend, ſodann (Kap. 13, 33—37) das Gleichniß vom verreiſenden Hausherrn, welcher ſeinen Knechten Arbeit gibt. Für das erſtere, welches Lukas ganz am Wege liegen ließ, hat Matthäus (Kap. 13, 24—30) eine aus den gleichen Elementen gebildete, aber zuſammengeſetztere Form aufgenommen. Für das andere haben Matthäus (Kap. 24, 42—51) und Lukas (Kap. 12, 36—48) aus ihrer gemeinſamen Quelle gleichfalls eine ausgebildetere Geſtalt aufgenommen. Vergrößern könnte man freilich die Zahl der Gleichniſſe, wie bei Markus, ſo bei allen drei Evangeliſten, wenn man mit van Koetsveld auch kürzer ausgeführte Bilderreden aufnehmen wollte, wie Mark. 2, 19—22; 3, 24—27; 4, 21; 10, 25; 13, 28. 29 oder Matth. 5, 13. 14. 23—26; 6, 19—21. 24; 7, 3—6. 9—11. 16—20. 24—27; 9, 37. 38; 11, 16. 17. 29. 30; 12, 33—35. 43—45; 13, 52; 15, 14. 26. 27; 16, 1—3. 24; 17, 25. 26; 23, 37; 24, 28, oder Luk. 9, 62; 11, 5—9. 33—36; 13, 24—27; 14, 8—14; 17, 7—9, womit immer die Parallelen zu vergleichen ſind.

Daß mehrere Gleichniſſe ineinander verarbeitet ſind, wollte ſchon aus Luk. 19, 11—27 (vgl. mit Matth. 25, 14—30) bewieſen werden. Zuverſichtlicher wäre als ein Beiſpiel ſolchen Verfahrens Matth. 22, 1—14 (vgl. mit Luk. 14, 16—24) anzuführen, inſofern zu dem ſonſt parallelen Verhältniß beider Fälle im letztern noch ein Anhang hinzutritt, nämlich die Geſchichte vom hochzeitlichen Kleid (Matth. 22, 11—14). Auch ſcheint in dem Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 19—31) einem ebjonitiſchen Grundſtock eine antijüd. Schlußwendung angehängt (nach Ritſchl, Zeller, Schwegler, Baur, Strauß). Aber nicht blos Gleichniſſe werden mit Gleichniſſen combinirt. Auch Berichte, die ausſehen wie Geſchichte, ſollen einer vielfach vertretenen Annahme zufolge, als ihren Kern eine Gleichnißrede erkennen laſſen. So ſoll namentlich das Gleichniß vom Feigenbaum (Luk. 13, 6—9) ſich in misverſtändlicher Weiſe in eine Geſchichte (Mark. 11, 12—14. 20—26 = Matth. 21, 18—22) verwandelt haben (Weiße, Strauß, Schenkel, de Wette, Haſe). Aehnlich erklärte Wilke („Die neuteſtamentliche Rhetorik" [Dresden und Leipzig 1843], S. 326) das Bild vom Jüngſten Gericht (Matth. 25, 31—46) für eine Parabel, die ſich zu ähnlichen Ausſprüchen, wie Matth. 10, 40—42, verhält wie eine dramatiſch belebte Handlung zum einzelnen Auftritt. Inſonderheit aber iſt es Weiße, welcher ſchon in der „Evangeliſchen Geſchichte" [Leipzig 1838]), beſonders aber in der „Evangelienfrage" [Leipzig 1856], S. 31 fg., 247 fg.), dieſen Standpunkt eingehender zu begründen und auf alle ſogenannten Naturwunder auszudehnen verſuchte.

Schließlich richten wir von den Berichterſtattern der Gleichniſſe die Blicke wieder auf den eigentlichen Urheber derſelben. Denn wenn die neuteſt. Gleichniſſe zugeſtandenerweiſe das Höchſte darſtellen, was auf dieſem Gebiet der Bilderrede geleiſtet iſt, ſo hat dieſe Thatſache ihren letzten Grund zwar nicht ſowol in einer vorausgeſetzten, eigentlich dichteriſchen Begabung Jeſu, wohl aber in ſeiner überaus glücklichen Auffaſſungs- und Darſtellungsgabe, die alles in Natur und Menſchenwelt als Bild erſcheinen ließ (vgl. meine „Synoptiſchen Evangelien" [Leipzig 1863], S. 461 fg.). In der Regel bewegt ſich Jeſus dabei auf dem gegebenen Boden altteſt. Vorgänge, wie z. B. die Gleichnißreden von den Vögeln im Wipfel der Cedern auf Ez. 17, 23; 31, 6, die vom Weinberg auf der Grundparabel Jeſ. 5, 1—7 (vgl. auch Jeſ. 3, 14; 27, 2—6; Jer. 2, 21; 5, 10; 12, 10. 11; Hoſ. 10, 1), ruhen, während diejenigen vom Acker an dem Gleichniß Jeſ. 28, 23—29, vom Schaf an dem Gleichniß 2 Sam. 12, 1—4 wenigſtens einen Anhaltspunkt haben in Bezug auf die zur Verwendung kommenden Stoffe. Abgeſehen von jenem oben berührten vereinzelten Zug bleiben übrigens die meiſten Bilderreden des Ezechiel, die ohnehin vielfach in die Allegorie übergehen, entweder ganz unberückſichtigt, wie Ez. 17, 1—10. 22. 24; 19, 1—9, oder ſie liegen weniger den ſynoptiſchen Parabeln als der Johanneiſchen Allegorie vom Weinſtock zu Grunde, wie Ez. 15, 1—8; 17, 6; 19, 10—14. In Bezug auf die Technik des Verfahrens Jeſu iſt zu bemerken, daß er dieſelbe Naturſeite einer Parabel nach verſchiedenen Seiten hinwendet, wie z. B. aus Matth. 13, 3—23, verglichen mit V. 24—30, erhellt. Möglich ſogar, daß ſchon er eine und dieſelbe Parabel bald in einfacherer, bald in ausgeführterer oder zuſammengeſetzterer Art vortrug, wie z. B. die einfache Naturgeſtalt des Gleichniſſes Mark. 4, 26—29 in der Parallele Matth. 13, 24—30 durch das Gegenbild der nächtlichen Ausſaat bereichert erſcheint. Inſonderheit vertheilen ſich dieſe verſchiedenen

Formen zwiſchen Matthäus und Lukas, und zwar ſo, daß bald Matthäus (Kap. 25, 14—30 vgl. mit Luk. 9, 11—27), bald Lukas (Kap. 14, 16—24 vgl. mit Matth. 22, 1—14) die einfachere Geſtalt darbietet. Was dichteriſche Vollendung und Durchſichtigkeit der Form betrifft, beſteht eine ziemlich weitgehende Stufenleiter zwiſchen der ſchlichten Unerreichbarkeit des, gleichſam im Centrum der ganzen Gruppe ſtehenden Gleichniſſes vom Säemann und denjenigen, mehr nach der Peripherie zuliegenden Gleichnißbildungen, welche ſich allein bei Matthäus oder Lukas finden. So ſpricht Keim („Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867], I, 74) gewiſſe, minder glückliche Formen, namentlich die Vergleichungen Gottes und der Gotteskinder mit irdiſchen Sündern, wie ſie in den Gleichniſſen vom Haushalter (Luk. 16, 1—9) und vom Richter (Luk. 18, 1—8) vorkommen, Jeſu geradezu ab.

Auch die Pointe des Gleichniſſes Luk. 11, 5—8 könnte man hierher ziehen. Doch begegnet uns gerade in ſolchen Fällen die Erſcheinung, daß Lukas um ſo mehr mit ſchon überlieferten Stoffen zu thun haben muß, als er ſelbſt ſich in Deutungen und Zurechtlegungen verſucht, welche keineswegs immer als gelungen zu betrachten ſein dürften. So ſoll nach Kap. 18, 1 die Moral des Gleichniſſes vom göttlichen Richter darin beſtehen, daß man anhaltend beten müſſe; die des Gleichniſſes vom Phariſäer und Zöllner nach Kap. 18, 9 darin, daß man nicht ſelbſtgerecht andere verachten ſoll. Wenn beide Deutungen wenigſtens nicht ausreichen, um den ganzen Gehalt der betreffenden Gleichniſſe zu decken, ſo iſt es entſchieden falſch gegriffen, wenn nach Kap. 19, 11 das Gleichniß von den Talenten bedeuten ſoll, daß das Reich Gottes ſofort erſcheinen werde. So ſcheint auch das Gleichniß vom barmherzigen Samariter etwas gezwungen unter die Ueberſchrift „Wer iſt der Nächſte?" (Kap. 10, 29) geſtellt zu ſein (über andere Umbildungen und neue Beziehungen vgl. Weizſäcker, „Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte" [Gotha 1864], S. 212 fg.).

Bei der Erklärung der Parabeln des N. T. kommt es übrigens, wie ſchon Chryſoſtomus (Homilie 65 zu Matthäus) und Iſidorus von Peluſium („Briefe", III, 107) richtig erkannten, nicht darauf an, alle einzelnen Züge zu deuten, weil dieſelben oft nur dazu dienen, die Verhältniſſe aus dem niedern Gebiet, die hier vorgeführt werden, anſchaulicher und lebendiger hinzuſtellen, und ſo nur Ausſchmückung und Ausmalung bezwecken. Es iſt alſo ein Fehler, wenn man früher die Gleichniſſe ſelbſt wieder allegoriſch auffaßte und z. B. das gemäſtete Kalb (Luk. 15, 23) auf Chriſtus deutete (ſo die meiſten Kirchenväter). Hauptſache iſt vielmehr nur, daß die eigentliche Pointe, das ſogenannte tertium comparationis getroffen werde, wobei ſich dann von ſelbſt ergeben wird, inwiefern die einzelnen Züge in der Parabel dazu dienen, jenen Punkt nach verſchiedenen Seiten hin darzulegen.

Vgl. die Commentare zu den Synoptikern und die Literatur bei Haſe, „Das Leben Jeſu" (5. Ausg., Leipzig 1865), §. 65, S. 162 fg.). Beſonders ſind daraus hervorzuheben die Schriften von Unger (De parabolarum Jesu natura, interpretatione, usu [Leipzig 1828]) und Liſco („Die Parabeln Jeſu" [Berlin 1832; 5. Aufl., 1861]). Dazu kommt noch van Koetsveld, wo a. a. O., I, XLV, auch die ausländiſche Literatur angeführt iſt. Holtzmann.

Gnade. Die H. Schrift kennt wenige Worte von ſo vollem Klang und ſo weitreichender Bedeutung. Sie verweiſt uns damit in das Herz des N. T.; denn wenn in den Pſalmen und Propheten mit der göttlichen Güte, Nachſicht und Barmherzigkeit auch die Gnade vielfach geprieſen und angerufen wird (Pſ. 103; 108, 5; Jeſ. 54, 8. 10 u. a.): ſo iſt es doch weſentlich erſt der Standpunkt des N. T. und des Evangeliums, welcher dieſer Idee eine durchaus principielle Stellung ſichert. Unſere Nachweiſung wird ſich innerhalb der neuteſt. Grenzen zu halten haben; es kommt darauf an, zunächſt den bibliſchen Sprachgebrauch zu überſehen und dann die Punkte zu finden, welche uns auf eine organiſche Verbindung mit dem Weſen und Geſammtcharakter der evangeliſchen Verkündigung hinleiten.

Das griech. χάρις iſt meiſt mit Gnade überſetzt worden, obgleich es eigentlich einen allgemeinern Sinn hat. Es bedeutet freies Wohlwollen, Huld, Geneigtheit, Gunſt von ſeiten Gottes oder der Menſchen, oder auch Wohlthat und Gunſtbezeigung (Eph. 4, 29; Apg. 24, 27; 25, 9), zuweilen Annehmlichkeit, Reiz, Anmuth; ganz unabhängig ſteht die Bedeutung Dank in Luk. 6, 32—34; 1 Kor. 15, 57; 2 Kor. 2, 14; Röm. 6, 17. Merkwürdig genug fehlt das Wort bei Matthäus und Markus, es findet ſich dagegen bei Lukas, Johannes, in der Apoſtelgeſchichte und ſehr häufig in allen Briefen. Die allgemeinern Anwendungen

und Ausdrucksweisen stehen voran, die bestimmtern folgen. Maria hat nach den Worten des Engels Wohlgefallen bei Gott gefunden (Luk. 2, 30), dasselbe Wohlgefallen ruht auf dem Jesuskind (Luk. 2, 40); der Knabe wächst an Gunst vor Gott und den Menschen (Luk. 2, 52). Die Reden Jesu sind voll Anziehungskraft und Reiz (λόγοι τῆς χάριτος, Luk. 4, 22). Von den ersten Gläubigen heißt es, daß sie Gunst und Neigung gewannen bei allem Volk (Apg. 2, 47; 4, 33); von Gnade und Kraft Gottes erfüllt verrichtete Stephanus viele Zeichen (Apg. 6, 8; vgl. 7, 10). Mit gleichem Ausdruck werden die Empfänger und die Werkzeuge göttlicher Huld und Begabung hervorgehoben; um so näher lag es daher, denselben Namen auch auf die christl. Angelegenheit selbst zu beziehen, wobei der Begriff des Evangeliums unmittelbar entgegenkam. Es ist göttliche Wohlthat und Liebeserweisung, was in der christl. Verkündigung dargeboten wird, daraus erklären sich Aeußerungen wie Apg. 11, 23; 13, 43; 14, 3. 26; 15, 40, und da die christl. Botschaft selbst einen durch Christus vermittelten göttlichen Heilswillen offenbart und bethätigt, so heißt das Evangelium selbst die freudige Kunde von der Gnade Gottes (Apg. 20, 24).

Solche Uebergänge führen aus der Peripherie in das Centrum. Nicht die frohe Botschaft allein, sondern auch die persönliche Thatsache, mit welcher das Gottesreich nahe herbeigekommen ist, muß als Ausdruck eines höchsten göttlichen Beweggrundes hingestellt werden, und dahin gelangte nothwendig die apostolische Reflexion, indem sie den Gesammtwerth der Sendung Christi unter einen einfachen idealen Gesichtspunkt bringen wollte. Das vierte Evangelium, wie es in andern Beziehungen eine Verschmelzung des evangelisch-historischen mit dem apostolisch-lehrhaften Standpunkt darstellt: so auch in der bekannten Erklärung des Prologs, daß der fleischgewordene Logos unter uns gewohnt hat, „voll Gnade und Wahrheit", daß wir aus seiner Fülle empfangen, und zwar Gnade um Gnade (Joh. 1, 14—18; vgl. Kol. 1, 6). Ihrem Gehalt nach hat also die Erscheinung Christi zwei Seiten und soll doppelt wirken, intellectuell und ethisch, nach beiden Richtungen unterscheidet sie sich specifisch von der vorangegangenen gesetzlichen Kundgebung. Das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit aber, d. h. die erlösende und zur wahren Gottesanschauung erhebende Macht, ist uns durch Christus zutheil geworden.

Mit diesem Ausspruch ist das christl. Idealprincip constituirt, es ist zugleich mit der historischen Erscheinung Christi in eins gesetzt und von der vorangegangenen Gesetzesstufe unterschieden. Aber wie dieses Princip religiös angeeignet und in welches Verhältniß des Gegensatzes und der Anschließung es zu dem gesetzlichen treten soll, darüber sagen die Johanneischen Sätze nichts aus; an dieser Stelle greift daher der Paulinische Lehrbegriff mit seinem eigenthümlichen dialektischen Charakter entscheidend ein; durch ihn hat auch die Gnadenidee ihre geistvollste Ausbildung empfangen.

Paulus gewinnt seinen Standpunkt unmittelbar, er begründet ihn aber durch sittlich-historische Erwägungen. Das Evangelium ist neu, aber die Vergleichung mit dem alten stellt es in seiner Nothwendigkeit und Vollkommenheit dar. Werk und Gesetz haben die vor Gott geltende Rechtbeschaffenheit nicht zu Wege gebracht; jetzt erst ist die Gerechtigkeit wahrhaft offenbar geworden, und nicht als eine nur in Gott gesetzte, sondern als eine, vermittels des Glaubens an Christus erreichbare, nämlich geschenksweise durch Gottes Gnade dargebotene (Röm. 3, 23). Der letzte Zusatz drückt das Charakteristische der evangelischen Veranstaltung aus, in ihr hat sich nach langer Vorbereitung ein höchstes Motiv erlösender Mittheilung und liebevoller Anerkennung Bahn gebrochen, durch welches der innere Mensch unmittelbar angesprochen und über das Gefühl der Schuld und des persönlichen Unwerths erhoben werden soll. Aber das neue Verhältniß fordert auch eine ungetheilte Hingebung von seiten des Empfängers; denn wer, statt im Glauben den alleinigen Anschluß zu suchen, wieder zu dem Standpunkt der Gesetzeswerke herabsinken und auf eigenes Verdienst sein Vertrauen gründen wollte, der wäre, wie die Galater, in Gefahr, aus der Gnade herauszufallen (Gal. 5, 4). Schon diese Stellen beweisen, daß Paulus unter diesem Princip kein bloses einmaliges Eingreifen, auch keine bloße göttliche Erklärung verstanden wissen will, sondern es bedeutet ihm ein durch Christus in die Menschheit eingeführtes und vom Geist und Glauben fortgeleitetes göttliches Handeln oder eine Richtung, welche die erlösende Geisteswirksamkeit einschlägt, um der evangelischen Gottesgemeinschaft Dasein, Dauer und Kraft zu geben. Die Gnade erscheint als das thätige Regulativ des Glaubens und Lebens. Zwei große Epochen lösen einander ab, beide haben ihren persönlichen Ausgangspunkt, den ersten und zweiten Adam, beide ihre

eigene Succeſſion; dort des Unſegens, hier des Segens. Wenn nun die erſte Ueberlieferung des Todes und der Sünde mit und ohne Geſetz ſich ſo weitgreifend und folgenſchwer erwieſen hat: wie viel fruchtbarer muß die andere von Chriſtus ausgehende wirken, da ſie einer höhern Regel folgt und über ſegnende Kräfte verfügt (Röm. 5, 16—21). In ihr erhebt ſich die göttliche Gnade zu einer herrſchenden Geiſtesmacht, unter deren Antrieben ſich Gerechtigkeit und Leben von Chriſtus aus verbreiten. Der Apoſtel iſt ganz von der Herrlichkeit dieſer gnadenvollen Geiſtesherrſchaft durchdrungen, er preiſt die überfließende Fülle ihrer Wirkungen und ebenſo die Weisheit ihres wunderbaren und alle menſchliche Vorausſicht beſchämenden Waltens; er legt ihr das höchſte Prädicat göttlicher Ehre bei (Eph. 1, 6; 3, 2; 2 Kor. 1, 12).

Wie in dieſer Gedankenentwickelung die ſegensvoll darbietende und productive Kraft der Gnade hervortritt: ſo in andern Stellen die Selbſtändigkeit ihrer Bewegung. Nicht unterſchiedslos, ſondern in der Form freier Berufung bringt das Evangelium in das Leben ein. Folglich iſt es erwählende Gnade, welcher die Heiden und ein Theil der Juden ihren dermaligen Zutritt verdanken. Und daſſelbe gilt von den einzelnen Werkzeugen der Verkündigung; Paulus ſelbſt leitet aus demſelben Grund ſeine apoſtoliſche Berufung und Ausrüſtung, ja ſein ganzes neues Daſein als eines Dieners und Zeugen Chriſti ſammt allen Erfolgen ſeiner Thätigkeit ab (Röm. 1, 5; 12, 6; 15, 15; 1 Kor. 3, 10; 15, 10; 2 Kor. 4, 15; 12, 9; Eph. 3, 2. 7. 8). Alſo nicht allein der Sieg des Evangeliums überhaupt, ſondern auch deſſen beſonderer, tief in das Perſonleben und in die Stellung der großen Abtheilungen der Menſchheit eingreifender Fortgang werden auf daſſelbe Princip zurückgeführt.

Es erklärt ſich nach dieſer Anlage leicht, daß von unſerm Wort der freiſte und mannichfaltigſte Gebrauch möglich war; die darbietende oder verleihende Thätigkeit konnte mit dem Verliehenen unter den gleichen Namen fallen. Gnade heißt demnach das in der Menſchwerdung gegebene Heilsgut ſelbſt (Gal. 1, 6; 2 Kor. 8, 9); ſie wird alſo Gegenſtand des Glaubens, und nach dem ſchönen Ausſpruch Tit. 2, 11 hat ſie ihr ideelles Daſein abgelegt, um in ihrer erlöſenden Wahrheit ſelbſt als die erſchienene und irdiſch geoffenbarte verkündigt zu werden. Und alle haben an dieſem Heilsgut Antheil, ſie empfangen aus der Art und Tendenz deſſelben den Charakter theils ihres Verhältniſſes zu Gott, theils ihres gegenſeitigen brüderlichen Bündniſſes, alſo den Standpunkt ihrer Religionsgemeinſchaft überhaupt (Phil. 1, 7; Eph. 4, 7; 2 Theſſ. 1, 7). Daraus ergeben ſich die in allen apoſtoliſchen Briefen wiederkehrenden Ermahnungen, in der Gnade zu wachſen und ſtark zu werden, ſie feſtzuhalten oder in ihr thätig und geduldig auszuharren, ſowie die Warnungen, ihren Geiſt nicht hochmüthig zu verſchmähen, noch von ihr abzufallen (2 Tim. 2, 1; Hebr. 4, 16; 12, 28; 13, 9; 1 Petr. 1, 10. 13; 2, 19. 20; 3, 7; 4, 10).

Hierin iſt die allgemeine Eigenthümlichkeit des chriſtl. Glaubensbewußtſeins ausgedrückt, und wie innig damit auch das Princip der Liebe zuſammenhängt, braucht nicht geſagt zu werden. Die apoſtoliſche Rede iſt daher gewohnt, daſſelbe Wort, welches ausſagt, wie und zu welchem Zweck ſich Gott in Chriſto offenbart habe, und welches auch den geiſtigen Boden bezeichnet, auf dem die evangeliſche Gemeinſchaft ſich bewegen ſoll — dieſes Wort zugleich der üblichen Grußformel an die Brüder einzuflechten (Röm. 1, 6; 16, 20; 1 Kor. 1, 3; 16, 23; 2 Kor. 1, 2; 13, 13; Gal. 1, 3; 6, 18 u. a.).

In ſolcher Breite liegt uns hier das bibliſche Material vor Augen. Von der Grußformel bis zum letzten Erklärungsgrund der Sendung Chriſti klingt derſelbe Name, und überall bringt er denſelben wohlthuenden Hauch mit, alle chriſtl. Angelegenheiten ſtellen ſich in deſſen Licht. Aber bei dieſer leichten Vielſeitigkeit der Anwendung konnte allerdings die dogmat. Darſtellung nicht ſtehen bleiben, das Bedürfniß der Lehrbildung forderte Präciſion und ſyſtematiſchen Zuſammenhang, und für dieſen ergeben ſich in unſerm Fall mehrere Anknüpfungspunkte. Die Gnadenidee iſt nichts anderes als die chriſtl. Idee Gottes wie er iſt, aber auch wie er im Himmelreich wirkſam gedacht werden ſoll; ſie empfängt aus der einen Beziehung eine innere Nothwendigkeit, aus der andern eine unberechenbare Freiheit, und bald kann die eine, bald die andere ſtärker betont werden. Bibliſch gedacht iſt die Gnade keine bloſe göttliche Eigenſchaft, ſondern eine Art und Richtung der Selbſtoffenbarung Gottes, und als ſolche vorbereitet durch die vorangegangene des Geſetzes und der Verheißung, ſie wird weit mehr als etwas Actives und Operatives, denn als etwas Ruhendes vorgeſtellt, und der durch ſie dem chriſtl. Glauben und Leben

aufgeprägte Stempel deutet auf einen ſchöpferiſchen Geiſt. Zu den göttlichen Eigenſchaften zählt ſie die gewöhnliche Glaubenslehre in der Regel nicht; ſollte es dennoch geſchehen, ſo müßte ſie eine mittlere Stellung einnehmen im Anſchluß an die weſenhafte Güte und an die mittheilende Liebe und Barmherzigkeit, und zugleich eingehend in die Freiheit. Deſto durchgreifender muß die Idee natürlich innerhalb der Heilslehre hervorgehoben werden, nämlich nach zwei Seiten, zuerſt in der Charakteriſtik des erlöſenden Rathſchluſſes und dann in der Beſchreibung der geiſtigen Anregungen ſowie der menſchlichen Thätigkeiten, welche dieſen zu ſeinem Ziel gelangen laſſen. Zunächſt alſo der Rathſchluß der Rettung und des Heils; die Gnade hat ihn gleichſam erſonnen, ſodaß er ſich dem Factum der Sünde anſchließt, den Menſchen in ſeinem tiefſten Bedürfniß ergreift und zugleich das Weſen der Gottheit wahrer und einheitlicher abſpiegelt, als es das Geſetz jemals vermag. Daraus folgt der Sinn der chriſtl. Verkündigung, welche mitten in das Leben eindringen und die Mühſeligen und Beladenen herbeirufen ſoll, um alle einander gleichzuſtellen und zu einem neuen Bund zu vereinigen. Der Zweck und Gehalt des Bündniſſes iſt von ſeiten der Empfänger in der demüthig vertrauenden Kindſchaft ausgeſprochen, von ſeiten des Gebers in der väterlichen Bereitwilligkeit, alles rechte Wollen und Glauben mit ſeinem Geiſt zu durchdringen. Der Bund ſelbſt ſchließt das alte ſtrenge und dunkelvolle Walten durch das Licht der Verſöhnung ab, aber er ſoll auch dieſen Eindruck der Verſöhnung und Sündenvergebung lebendig in ſich tragen und jedem Schuldgefühl als troſtreiche und unvergängliche Wahrheit gegenüberſtellen. Bis ſo weit hat die Gnade eine offenbarende Bedeutung, denn ſie bezeugt und ſichert die Richtung, in welcher die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit, wie ſie das Gottesreich fordert, ihre innere Ruhe und höchſte Zuverſicht gewinnen ſoll, ſie verbürgt eine beſeligende Gegenwart Gottes in ſeinem Reich. Zweitens aber kommt es darauf an, nachzuweiſen, daß und wie dem chriſtl. Gottesbild, welches über dem Leben ſchwebt, auch der menſchliche Zuſtand angebildet werden müſſe. Das führt auf die Darſtellung des perſönlichen Heilswegs, die Gnade mit ihren Anregungen und Vorhaltungen tritt in das perſönliche Glaubensleben und wird der geiſtige Coefficient des Proceſſes der Heiligung, deſſen Stadien ſich nach pſychologiſchen und ethiſchen Geſichtspunkten verfolgen laſſen.

Auf dieſe Weiſe ergibt ſich eine doppelte, objective und ſubjectivirende Erklärung und Anwendung der Gnadenidee, und beide boten der dogmat. Bearbeitung einen weiten Spielraum. Die chriſtl. Zeitalter haben ſich dieſes Gedankenſtoffes in der intereſſanteſten Weiſe bedient, und die Art der Behandlung iſt höchſt bezeichnend für den religiöſen Geiſt der kirchl. Epochen. Wir greifen nur einige Züge aus dem dogmenhiſtoriſchen Gebiet heraus. Die objectivirende Anſchauung oder die Wahrheit der Gnade findet ſich ausgeführt in den Lehren von der Erlöſung und Sündenvergebung, ſie culminirte ziemlich früh, aber unter mancherlei Modificationen in dem Dogma von der Verſöhnung, wo die Gnade als verzeihende, aber zugleich rechtlich gebundene, einer menſchlich unabtragbaren Schuld gegenüber, ihre größte intenſive Stärke entwickelt. Die ſubjective Wirkſamkeit der Gnade mußte von der Zeit an entſchiedener geltend gemacht werden, als man das Chriſtliche nicht lediglich als höchſtes Wiſſen, ſondern hauptſächlich als belebende und wiederherſtellende Kraft dachte, alſo jene Pauliniſchen Gedanken in kirchlich theoretiſcher Verſchärfung wieder aufnahm. In dieſer Richtung entwickelt der Auguſtiniſche Streit eine durchgreifende Wichtigkeit. Im Auguſtiniſchen Syſtem nimmt die gratia divina eine Stellung ein wie nirgends zuvor, und Auguſtin bietet ſeine ganze Dialektik auf, um ſie als den Gegenpol der Sünde und der verderbten Natur zur Anſchauung zu bringen. Sie iſt es, nicht das lehrende Wort, noch der göttliche Geiſt im allgemeinen, welche die Hervorbringung der neuen Creatur zu übernehmen hat, ſie überwindet die fleiſchliche Luſt, ſie gibt dem Menſchen die verlorene Freiheit zurück, und ſtatt bei dieſem Werk der Erneuerung auf einen entgegenkommenden Willen zu harren, zieht ſie den zaudernden, ja widerſtrebenden, ſiegreich und unwiderſtehlich auf ihre Seite.

Sie ſteht nicht allein leitend über dem Menſchen, ſondern wirkt in ſeinem Innern, daher hat ſie, was der Pelagianismus nicht anerkannte, wie Gott ſelbſt, ihre Immanenz, welche als eine dem Seelenleben innewohnende Thätigkeit erfahren und empfunden werden muß. Um dies alles von der Gnade auszuſagen, denkt ſie Auguſtin wie eine eigenthümliche göttliche Geiſtespotenz, er iſt ſogar nahe daran, ſie zu einem göttlichen Subject zu verſelbſtändigen. Seine Gedanken übten auf die Folgezeit den größten und dauerndſten

Einfluß; dennoch wurde durch Auguſtin's harte deterministiſche Conſequenzen ſein Syſtem wieder in Frage geſtellt, und mit den Beſtrebungen des Mittelalters konnte es nicht ohne ſtarke Abzüge vereinbart werden. Das Gnadenprincip ließ ſich nicht mehr in alter Weiſe als alleinige Heilsurſache iſoliren, dazu waren die praktiſchen und werkthätigen Intereſſen zu groß, es mußte eine freie menſchliche Mitthätigkeit und eine Theilnahme der ſittlichen Freiheit neben ſich dulden. Die Cauſalität der Gnade mußte ſich der menſchlichen Freiheit anbequemen, und unter den Händen der Scholaſtiker wurden daraus Zerſtückelungen der ſeltſamſten Art. Der Grundgedanke der Lehre wurde auf dieſe Weiſe geſchwächt, mochten auch die einzelnen Theilvorſtellungen faßlicher erſcheinen und der Erfahrung näher gerückt werden.

Das proteſtantiſche Lehrſyſtem hat bekanntlich einfache und entſchiedene Lehrbeſtimmungen an die Stelle der ſpaltenden und zweideutigen geſetzt. In ihm wird das Weſen des Evangeliums rein principiell, d. h. aus der Eigenthümlichkeit des in ihm zum Grund gelegten ſittlich-religiöſen Verhältniſſes zu Gott erklärt; es iſt daher keine Erneuerung des Geſetzes, ſondern vielmehr eine Verkündigung der freien Gnade (concio gratiae), und nur wenn es ſo verſtanden und ſo empfangen wird, wenn die Hingebung an daſſelbe mit Verzichtleiſtung auf eigenes thatſächliches Verdienſt begleitet iſt, erweiſt es ſich in ſeiner beſeligenden Kraft. Die proteſtantiſche Anſicht iſt aus dem Ernſt der Selbſterkenntniß hervorgegangen und aus dem Verlangen, die Darbietung der göttlichen Liebe nur auf ſich ſelbſt ruhen zu laſſen. Es muß alſo dafür geſorgt werden, daß in der Art der Heilsaneignung die dem Proteſtantismus eigene Innerlichkeit offenbar wird, und dazu dient der Anſchluß an die Pauliniſche Rechtfertigungsidee (ſ. d.). Nach proteſtantiſcher Lehre muß das durch Chriſtus vermittelte neue Verhältniß zu Gott zuerſt im Glauben und Bewußtſein geſetzt ſein, ehe demſelben auch der wirkliche Zuſtand des Menſchen durch thätige Erneuerung und Heiligung adäquat werden kann. Das iſt der Grund, weshalb von der Gnade geſagt wird, daß ſie in der Rechtfertigung nur als verzeihendes Urtheil, alſo declaratoriſch auftrete, ſie ſoll eben nicht mit Eingießung neuer Kräfte oder mit äußerlicher Veränderung beginnen, weil dadurch dem Heilsproceß ſeine ethiſche und genetiſche Wahrheit entzogen werden würde, ſondern mit Erklärung des neuen Standes, zu welchem der Gerechtfertigte liebevoll erhoben wird, und in den er dann auch thätig hineinwachſen ſoll. Dies bezeichnet den Unterſchied von der kath. Auffaſſung, während dagegen in der Darſtellung der Gnadenwahl die proteſtantiſchen Confeſſionen ſelbſt auseinandergehen. Wahl iſt Freiheit, aber es kommt darauf an, ob der erwählende Rathſchluß unmittelbar aus dem ethiſchen Weſen Gottes oder aus der Abſolutheit ſeines Willens hergeleitet wird; nur im letztern Fall darf er von vornherein particulariſtiſch vorgeſtellt werden, im andern wird ihm aus dem Begriff einer an ſich unbeſchränkten Güte Gottes eine Univerſalität der Anlage zufließen müſſen. Ihre zweite Stelle erhält die Gnadenidee dann wieder in der Heilsordnung, alſo in der ſubjectiven Sphäre, wo ihr eine Wirkſamkeit nicht des Erklärens, ſondern der Hervorbringung und geiſtigen Geſtaltung zugeſchrieben wird. Der Proceß des neuen Lebens wird ſeiner ganzen Ausdehnung und empiriſchen Realität nach von ihr abhängig, der Abſtand des Göttlichen und Menſchlichen, welchen das Dogma bis hierher ſtreng feſthält, vermindert ſich, um zuletzt in einem beides umfaſſenden Geiſteselement zu verſchwinden. Alle Thätigkeiten des Heiligen Geiſtes, welche die bereits zuerkannte Gerechtigkeit auch wirklich hervorbringen und in dem ſündhaften Menſchen die chriſtl. Frömmigkeit erzeugen ſollen, die ſich alſo der Theorie nach von der Berufung bis zur letzten Einigung mit Gott erſtrecken — ſind zugleich Operationen der heilenden und heiligenden Gnade; ſie übernimmt mit ihrer liebevollen Intention die Leitung des Werks, und indem ſie ſich dem fortſchreitenden Bedürfniß und Zuſtand des einzelnen Menſchen anſchließt, wirkt ſie vorbereitend, erweckend, beiſtehend und einwohnend, ſodaß ſie zuletzt immer tiefer in das perſönliche Gemüthsleben eingetaucht erſcheint. Ueber die einzelnen Wendungen der Heilsordnung war die ältere Schule des Pietismus mehrfach nicht einverſtanden mit der kirchl. Theorie, aber mit gleicher Entſchiedenheit wie dieſe letztere hat ſie ſtets den übernatürlichen Charakter der Gnadenwirkungen behauptet.

Dieſe Andeutungen müſſen für unſern Zweck genügen; ſie eröffnen einen Blick in das Innere der kirchl. Glaubensanſchauung und beweiſen den Reichthum der von dieſem einen Punkt aus möglichen dogmat. Beziehungen. Wenn wir noch den Namen der Gnadenmittel hinzufügen: ſo hat das proteſtantiſche Lehrſyſtem reichlich dafür geſorgt, daß uns gleichſam die Idee der göttlichen Gnade von allen Seiten anblickt und doch wieder

ſtets an denſelben Merkzeichen erkannt wird. Immer vereinigt ſich in ihr der Ausdruck eines Nothwendigen und Weſenhaften mit einer der höchſten Geiſtesthätigkeit entſprechenden Freiheit der Bewegung; was die Gnade iſt, findet im ethiſchen Weſen Gottes, was ſie ſchafft und bildet, in der Freiheit und Innerlichkeit alles chriſtl. Geiſteslebens ſeine Erklärung. Nach der Ueberzeugung des Unterzeichneten muß dieſes Princip auch von der gegenwärtigen Theologie in ſeiner Hoheit und bleibenden Wahrheit aufrecht erhalten werden. Wenn die altteſt. Gotteslehre noch an Schwankungen leidet, weil ſie abwechſelnd an die ſtrenge Gerechtigkeit und an das Erbarmen und die Nachſicht appellirt: ſo erhebt ſich die evangeliſche Anbetung erſt zu voller Ruhe und innerer Harmonie, denn ſie leitet alle Gottesgedanken auf einen einzigen Höhepunkt. Und wenn die altteſt. Sittlichkeit ſich ſtolz des Geſetzes rühmt und dann wieder auf die Möglichkeit ſeiner Erfüllung zaghaft verzichtet: ſo gelangt erſt die evangeliſche zu dem Bewußtſein einer idealen und doch durch den göttlichen Beiſtand ins Unendliche erreichbaren ſittlichen Lebensaufgabe. Beides empfängt aus dem genannten Princip ſeine Rechtfertigung, und die Beziehung auf daſſelbe läßt ſich noch jetzt durch die wichtigſten Grundzüge der Glaubenslehre verfolgen. Indeß möchten für den Zweck einer gegenwärtigen theologiſchen Bearbeitung noch folgende Bemerkungen am Platze ſein. Zunächſt darf die Idee der göttlichen Gnade nicht lediglich in den Bereich des Sünden- und Schuldbewußtſeins hineingebannt werden, als ob ſie nur der Sünde gegenüber ihre Bedeutung hätte. Nicht der Sünder allein, auch der Menſch als endliche, gebrechliche, leidende und dennoch dem Höchſten zuſtrebende Creatur, alſo das irdiſche Leben in ſeiner ganzen ſittlichen Realität und Idealität iſt es, worauf ſie ihre Anwendung findet. Die ältere Theorie hat ſich allzu einſeitig an den Gegenſatz von Natur oder von Sünde und Gnade gewöhnt, und wenn ſie den Werth der letztern auf den Zweck, ſei es der Verzeihung und Verſöhnung, ſei es der Sündentilgung beſchränkt: verſchließt ſie ſich gegen die Weite der bibliſchen Anſchauung. Denn Gnade bedeutet, wie oben angegeben, im allgemeinen die freie, von keinem Geſetz beherrſchte und jeden Maßſtab menſchlicher Berechnung überſchreitende göttliche Liebesfreundlichkeit, alſo die Qualität des ſich offenbarenden und mittheilenden Gottesgeiſtes ſelbſt; ihr troſtreichſtes Amt der Sündenvergebung muß ſich daher im Gottesreich zu einer unendlichen Geiſteswirkſamkeit aufſchließen und erweitern, welche alle Stufen religiöſer Erhebung und alle Wege ſittlicher Verklärung begleitet. Für die Behandlung der Lehre von der Heilsordnung werden ſich alsdann auch mildernde oder berichtigende Momente ergeben, wenn z. B. Sorge getragen wird, daß die declarirende Gnade ſich nicht ſo ſcharf von der ſubjectiv wirkſamen abſcheidet, da die erſtere durch die in ihr eröffnete Gemeinſchaft mit Chriſtus eine thätige Richtung im Menſchen anregen muß. Sodann nennt das Dogma die Gnadenwirkungen jederzeit übernatürliche, und im alten Sinn, nach welchem der Naturzuſammenhang durch ſie unterbrochen gedacht werden muß, wird ſich dieſes Prädicat nicht mehr feſthalten laſſen; es behauptet aber ſeine tiefere Wahrheit darin, daß dieſe Wirkungen, wie die des chriſtl. Princips überhaupt, in der bloſen Natürlichkeit noch nicht enthalten ſind.

Gaß.

Gnadenmittel, ſ. Gnade.

Gnadenſtuhl, ſ. Bundeslade.

Gnadenwahl, ſ. Erwählung.

Gnidus, ſ. Knidus.

Gnoſis. Die Frage, ob ſchon im N. T. Spuren der Gnoſis und der Gnoſtiker zu finden ſeien, hat in neuerer Zeit für die Kritik der neuteſt. Schriften eine tiefgreifende Bedeutung erlangt. Nach dem Vorgang des alten Ketzerbeſtreiters Irenäus von Lyon hat man bis auf unſer Jahrhundert kein Bedenken getragen, den Apoſtel Johannes in den Briefen wie im Evangelium gegen dieſelben ketzeriſchen Meinungen kämpfen zu laſſen, die uns ſonſt nur bei den Valentinianern, alſo in der Blütezeit der großen gnoſtiſchen Syſteme, begegnen; nur ſollten dieſe Ketzereien ſchon lange vor Valentin, von Zeitgenoſſen des Apoſtels, insbeſondere von Kerinth und den Kerinthianern, aber auch von den in der Apokalypſe (ſ. d.) beſtrittenen Nikolaiten gepredigt worden ſein. Zu dieſen vermeintlichen Gnoſtikern des erſten chriſtl. Jahrhunderts rechnete man wol noch Simon den Magier und die Simonianer, welche man ebenfalls noch von den Apoſteln ſelbſt bekämpft werden ließ, und manche andere Irrlehrer, wie Kleobios, Doſitheos, Menander, von denen uns faſt nur die Namen bekannt ſind.

Schon die Kirchenväter legen den Kerinthianern, Simonianern u. ſ. w. ein völlig ausgebildetes gnoſtiſches Syſtem bei, und Neuere ſind ihnen arglos in dieſer Annahme gefolgt (zuletzt noch Lutterbeck in der fleißigen Schrift „Die neuteſtamentlichen Lehrbegriffe", [Mainz 1852], Bd. 2; vgl. auch Noack, „Simon der Magier, ein ſamaritaniſcher Gegenmeſſias im Zeitalter der Apoſtel" in ſeiner Zeitſchrift „Pſyche" [Leipzig 1860], III, 257—325). Indeß entbehrt dieſe Annahme jedes geſchichtlichen Halts. Geſetzt auch, die erſten Anfänge des Gnoſticismus ließen ſich bis ins 1. Jahrh. zurückverfolgen, ſo tritt derſelbe doch erſt ſeit den Zeiten Hadrian's in das helle Licht der Geſchichte. Erſt ſeit Hadrian treten die namhaften gnoſtiſchen Sektenhäupter, Saturninus, Baſilides, Valentinus auf, und wenn auch den großen gnoſtiſchen Syſtemen verwandte Anſchauungen vorangegangen ſind, ſo hieße es doch die ganze Entwickelungsgeſchichte des Gnoſticismus auf den Kopf ſtellen, wenn man die ausgebildeten, von helleniſcher Philoſophie bis ins Mark durchtränkten Syſteme in die erſten Anfangszeiten der gnoſtiſchen Bewegung zurückdatiren wollte. Um ſo bedenklicher ſtellt ſich aber unter dieſen Umſtänden die Frage, ob und inwieweit ſchon eine Anzahl neuteſt. Schriften auf die häretiſche Gnoſis in ihren entwickeltern Formen Bezug nehme. Gegenüber der Annahme Baur's, daß nicht nur das Johannes-Evangelium und die Johanneiſchen Briefe, ſondern auch die kleinern Pauliniſchen Briefe faſt insgeſammt, ſpeciell die Paſtoralbriefe und die Briefe an die Epheſer, Koloſſer und Philipper, auf das Zeitalter der großen gnoſtiſchen Syſteme oder auf die Mitte des 2. Jahrh. zurückweiſen, ſieht ſich die heutige Apologetik in der unangenehmen Lage, die von den ältern Kirchenlehrern unbedenklich zugeſtandenen und theilweiſe aufs ſcharfſinnigſte ans Licht geſtellten Beziehungen der genannten Schriften auf die Gnoſis entweder rund ableugnen oder dergeſtalt abſchwächen zu müſſen, daß die bekämpften Irrlehrer allenfalls als Vorläufer der ſpätern Gnoſtiker gelten können. Aber auch die unbefangene Forſchung hat auf dieſem Gebiet mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, welche uns die Lückenhaftigkeit der zeitgenöſſiſchen Quellen und die Unkritik der Kirchenväter bereiten. Ueber Urſprung und Entwickelungsgang des Gnoſticismus gehen auch die Anſichten der Kritiker noch vielfach auseinander. Manche ſcharfſinnig durchgeführte Hypotheſe über die Irrlehrer dieſer oder jener neuteſt. Schrift ſteht und fällt mit der Vorſtellung, welche man ſich über die Lehrſätze dieſes oder jenes ältern Gnoſtikers gebildet hat; andere an ſich ganz plauſible Vermuthungen hängen mit Fragen zuſammen, die weitab von den Intereſſen der neuteſt. Einleitung liegen und nur im Zuſammenhang einer umfaſſenden hiſtoriſchen Betrachtung ihre Erledigung finden.

Im allgemeinen wird ſich ſagen laſſen, daß die älteſten Formen der Gnoſis noch wenig oder gar nicht von helleniſtiſcher Bildung berührt ſind, ſondern ſich lediglich um ein tieferes Verſtändniß der altteſt. Religionsgeſchichte bemühen. Die Vorſtellungswelt, welcher die erſten Gnoſtiker ihre eigenen Anſchauungen entlehnen, gewiſſermaßen der Mythenkreis, in welchem ihre Bilderſprache, ihre bald bewußte, bald unbewußte Symbolik urſprünglich zu Hauſe iſt, gehört nicht nach dem griechiſch gebildeten Alexandria, ſondern nach Syrien, dem Vaterland des Menander, Saturninus und Baſilides, und nach den angrenzenden Ländern Kleinaſiens. Das erſte ſichere Datum für die Verpflanzung der Gnoſis auf alexandriniſchen Boden iſt die Ueberſiedelung des Baſilides von Antiochia nach Alexandria, wo ſeine Lehre unter ſtoiſchen Einflüſſen zu jenem geiſtvollen Syſtem umgebildet wurde, welches wir aus den ſogenannten „Philoſophumena" kennen. Auch Kerinth, der erſte geſchichtlich bekannte Gnoſtiker, gehört nach Kleinaſien, nicht nach Aegypten, wohin ihn die Philoſophumena weiſen (der Einſpruch von Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867], I, 151, iſt völlig unbegründet), und ebenſo finden wir die ſogenannten „Ophiten", die älteſte aller bekannten gnoſtiſchen Parteien, zuerſt in Syrien heimiſch (vgl. überhaupt meine Schrift, „Der Gnoſticismus, ſein Weſen, Urſprung und Entwickelungsgang" [Leipzig 1860], S. 105 fg.).

Die Grenzlinien des ſpäter als Häreſie von der Kirche ausgeſchiedenen Gnoſticismus ſind, wie dies bei großen geſchichtlichen Bewegungen natürlich iſt, anfänglich fließend. Ausgehend von dem, von Haus aus dem chriſtl. Geiſt eingeborenen, Trieb nach denkender Erfaſſung des Evangeliums von Chriſtus in ſeinem Zuſammenhang mit der religiöſen Entwickelung der Menſchheit, ja mit der Geſchichte des Geiſtes und des geſammten Weltproceſſes überhaupt, gelangt die Gnoſis erſt allmählich auf jene ſchwindelnd einſame Höhe, auf welcher ſie in der abſoluten Selbſtgewißheit eines vermeintlich vollkommenen Wiſſens

die letzten Brücken hinter sich abbricht, welche sie mit dem populären religiösen Bewußtsein, dem Christenthum der einfach Gläubigen, verbindet. Nachdem in den ersten Kämpfen zwischen Judenchristen und Heidenchristen das Christenthum als eine specifisch neue Religion sich erfaßt und von der schützenden Umhüllung des Judenthums losgelöst hatte, lag das Bedürfniß einer Auseinandersetzung mit den geistigen Bildungsmächten der Alten Welt tief im Geist der Zeit und regte sich in den verschiedenartigsten Gestalten, bald als Verlangen nach einem tiefern Verständniß der, auch im Christenthum als Autorität festgehaltenen, altteſt. Religionsurkunden, bald als Trieb zur philosophischen Erfassung der christl. Idee, bald als phantasievolle Ausgleichung des Christenthums mit den tiefsinnigen, aber oft barocken Mythen der oriental. Religionen. Da die Formen, in welchen die neue Gedankenwelt sich bewegt, durchweg selbst mythologische sind, so lag ein Anknüpfen an heidnische Mythenkreise nahe genug, und hat nicht blos bei der „häretischen" Gnosis, sondern auch bei solchen stattgefunden, die niemals mit der gemeinkirchl. Tradition in Conflict geriethen. Die Vorstellungsformen, in welchen sich die Apologeten und die alexandrinischen Väter bewegen, sind ebenso gut wie die gnostischen Lehren von der Aeonenwelt, dem Demiurgen, der Ogdoas und der Hebdomas u. s. w., eine christl. Mythologie, die diesen Namen nicht weniger als die Phantasien der Gnostiker verdient, wenn man sie auch später zum kirchl. Dogma gestempelt hat, während man jene mit heiligem Abscheu zurückwies. Der Unterschied liegt lediglich in dem Verhältniß, welches diese christl. Mythendichtung sich zum unmittelbaren frommen Bewußtsein der Gemeinde gegeben hat.

Und hier treten uns als Merkmale der häretischen Gnosis theils die, einen klaren Rückfall in heidnische Anschauungen bezeichnende Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott, theils ein, die sittliche Zurechnung direct und ausdrücklich aufhebender metaphysischer Dualismus, theils endlich der bewußte Doketismus entgegen, der die Menschheit Jesu oder, wenn er diese festhielt, die wahrhaft menschliche Erscheinung des Christus in dem Menschen Jesus für Schein erklärte. Ein völlig sicheres Kriterium freilich ist keins von allen. Es hat gnostische Systeme gegeben, die keinen „Demiurgen" kennen, wogegen umgekehrt die später kirchlich gewordene Logoslehre bis ins 3. Jahrh. hinein vielen als Zweigötterei erschien; auch was die kath. Kirche von den himmlischen Mächten und Gewalten, den Engeln und Erzengeln glaubt, unterschied sich in der Sache nur wenig von den gnostischen Aeonenreihen. Sogar der metaphysische Dualismus und der Doketismus sind trotz allen Streitens dagegen thatsächlich nicht minder von kath. Lehrern vertreten worden, wogegen hinwiederum manche Gnostiker sich der Willensfreiheit annahmen und auch für ein wirklich menschliches Leiden und Sterben des Erlösers in ihren Systemen Raum zu schaffen sich mühten. Insbesondere der metaphysische Unterschied zwischen einem doppelten, ja dreifachen Menschengeschlecht, zu welchem sich die gnostische Scheidung der „Glaubenden" und „Wissenden" zugespitzt hatte, wird wenigstens im weitern Verlauf der gnostischen Bewegung vielfach wieder gemildert oder völlig aufgegeben. Aus dieser Sachlage erwächst für die Geschichtsforschung eine eigene Schwierigkeit, die namentlich auf den Versuchen lastet, das Zeitalter mancher, nicht ausdrücklich an bekannte Namen geknüpfter gnostischer Erscheinungen, und der Schriften, in welchen dieselben uns begegnen, zu bestimmen. Dieselbe mehrt sich noch bei den unbestimmten und verwaschenen Zügen, mit welchen die bestrittenen oder gar nur beiläufig berücksichtigten Sektenmeinungen noch in Schriften, die nachweislich in die Mitte des 2. Jahrh. gehören, wie in der pseudo-ignatianischen Literatur oder im Hirten des Hermas, gezeichnet werden. Verwandte Meinungen und Bräuche begegnen uns öfters bei zeitlich und räumlich sehr weit auseinanderliegenden Parteien, während umgekehrt das kirchl. Bewußtsein ihnen gegenüber bei verschiedenen Schriftstellern sehr verschiedene Grade von Empfindlichkeit zeigt. So ist unter den großen kath. Kirchenvätern Clemens Alexandrinus von der gnostischen Weltanschauung innerlich selbst aufs tiefste berührt, und stellt der eifrig bestrittenen Häretischen Gnosis eine kath. Gnosis gegenüber, wogegen ein Irenäus in der Unmittelbarkeit seines kirchl.-traditionellen Glaubens sich schon zu den allgemeinen Grundvoraussetzungen der Gnostiker nur ablehnend verhalten kann. Aehnliches war auch in weit frühern Zeiten der Fall, und wenn man unzweifelhaft gnostische Lehren schon im N. T. berücksichtigt findet, so fragt sich, inwieweit auch hier eine individuell verschiedene Stellung verschiedener Schriftsteller zur Gnosis anzuerkennen sei.

Jedenfalls wird man eine Gnosis im weitern und im engern Sinn unterscheiden müssen. Die mythologische Vorstellungsform ist nicht einmal für die erstere ein charakte-

riſtiſches Merkmal; ſie iſt die natürliche Hülle, in welche ganz allgemein der religiöſe Gedanke ſich kleidet. Ein Mehr oder Weniger macht hier nur dann einen Unterſchied, wenn die chriſtl. Frömmigkeit in ihrer unmittelbaren geſchichtlichen Beſtimmtheit ſich an der Grenze des ohne Schaden für ihren thatſächlichen Gehalt Aſſimilirbaren angelangt findet, wo dann ein ſehr begreiflicher Selbſterhaltungstrieb dem üppigen Wuchern der Phantaſiegeſtalten einen Zügel anzulegen beginnt. So iſt eine ausgedehnte Angelologie und Dämonologie, ſo nachmals auch die Logoslehre vom kirchl. Bewußtſein angeeignet worden, und gut kirchl. Lehrer malten ſich den Kampf zwiſchen dem Reich Gottes und dem Reich des Teufels oder den Proceß Chriſti und Satans in Farben aus, welche zum guten Theil von ihren gnoſtiſchen Gegnern gemiſcht waren; dagegen verletzte die Lostrennung des Weltſchöpfers und Geſetzgebers vom Chriſtengott das monotheiſtiſche Bewußtſein bis in die Wurzel hinein, und, wie es ſcheint, iſt geſchichtlich gerade dieſe Lehre der Prüfſtein geworden, an welchem nachmals die Geiſter ſich ſchieden. Wie wenig die Kirche des 2. Jahrh. geneigt oder befähigt war, aus Prämiſſen, die für unſer Denken nothwendig zum Doketismus führen, ohne weiteres die Conſequenzen zu ziehen, lehrt beſonders deutlich das Beiſpiel des alexandriniſchen Clemens, der die doketiſche Verflüchtigung des menſchlichen Erlöſerlebens des Logos mit Waffen beſtreitet, die handgreiflich aus der Rüſtkammer der Gegner entnommen ſind. Die Scheidelinie bezeichnet auch hier die bewußte und ausdrückliche Leugnung, daß Chriſtus, der Sohn Gottes, wirklich im Fleiſch gekommen ſei. Die kath. Gnoſis hält, gegenüber der heidniſchen Auflöſung der göttlichen Monarchie und der ſpeculativen Verflüchtigung der überlieferten Heilsthatſachen, den gemeinchriſtl. Glauben feſt oder will ihn doch feſthalten, und baut die Glaubensregel als Schutzwehr auf gegen die hereinflutenden wilden Wogen heidniſcher „Philoſophie“; die „häretiſche“ durchbricht dieſen Damm, verwirft mit größerer oder geringerer Kühnheit die traditionellen Autoritäten und nimmt zu einer angeblichen Geheimlehre ihre Zuflucht, welche, nur für die auserwählten Naturen beſtimmt, unter dem Siegel der tiefſten Verſchwiegenheit von den Apoſteln her überliefert worden ſei. Die Grenzlinien ſind fließend, im großen und ganzen iſt doch die verſchiedene Richtung dieſer doppelten Bewegung unverkennbar (vgl. meine angeführte Schrift, S. 24 fg., 45 fg.).

Im weitern Sinn iſt Gnoſis überhaupt eine tiefere Erkenntniß im Unterſchied vom populären religiöſen Bewußtſein. Dieſes „Wiſſen“ braucht zum „Glauben“ durchaus nicht im Widerſpruch zu ſtehen; im Gegentheil ſchließt es zunächſt an dieſen ſich an, hat in ihm den gegebenen Stoff, mit dem es ſich beſchäftigt. Die Abſicht richtet ſich zunächſt darauf, den Inhalt, welcher im gläubigen Bewußtſein gegeben iſt, durch tiefere Einſicht in deſſen Grundlagen und innern Zuſammenhang denkend zu begreifen. Die Vorausſetzung hierbei iſt gerade, daß die alten Autoritäten für den Glauben noch feſtſtehen; aber eine neue Vorſtellungswelt drängt ſich herauf, für die man bei jenen einen Halt, eine ausdrückliche und innerlich befriedigende Legitimation ſucht. In dieſem Sinne hat ſchon das nacherziliſche Judenthum ebenſo gut wie das mythendeutende Heidenthum eine Gnoſis gehabt (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie).

Innerhalb der chriſtl. Gemeinde laſſen ſich kaum größere Gegenſätze denken, als die urapoſtoliſche Verkündigung auf der einen, der ausgebildete Gnoſticismus des 2. Jahrh. auf der andern Seite. Demnach haben auch ſchon die älteſten Nazarener eine Gnoſis, im weitern Sinne des Wortes, geübt. Die ſynoptiſche Ueberlieferung berichtet einen Spruch Jeſu an ſeine Jünger: „Euch iſt gegeben, die Geheimniſſe des Himmelreichs zu erkennen (gnōnai); jenen aber (der ungläubigen Volksmenge) iſt es nicht gegeben“ (Matth. 13, 11). Der Spruch iſt bei Matthäus mit der paraboliſchen Lehrweiſe Jeſu in Verbindung geſetzt und ſoll erläutern, warum er zum Volk nicht in eigentlicher Rede, ſondern nur in Gleichniſſen ſpricht. Es erfülle ſich an ihm die Weiſſagung des Jeſaja (Kap. 6, 9 fg.): „Ihr habt Ohren zu hören und begreift nicht, mit ſehenden Augen ſeht ihr und nehmt es doch nicht wahr; denn verhärtet iſt das Herz dieſes Volks, mit ihren Ohren hören ſie ſchwer und ihre Augen haben ſie verſchloſſen“ (Matth. 13, 14 fg.; Apg. 28, 26; Joh. 12, 40).

Die Jüngergemeinde ſteht hiernach der nicht meſſiasgläubigen Maſſe des Volks als die Wiſſenden den Nichtwiſſenden gegenüber; jene beſitzt die Gnoſis der Myſterien des Gottesreichs, die dieſen verſchloſſen iſt. Die Matth. 13 erzählten Gleichniſſe, beſonders das vom Unkraut unter dem Weizen, vom Senfkorn und vom Sauerteig legen die Den-

tung nahe, daß ſchon dieſe Worte ein Hinausgehen über den Standpunkt einfach unvermittelter Gläubigkeit enthalten, um die Entwickelung des göttlichen Reichs unter den umfaſſenden Geſichtspunkt einer welthiſtoriſchen Betrachtung zu ſtellen. So gewiß aber eine ſolche auch in jenen Gleichniſſen thatſächlich vor Augen liegt, ſo iſt dies doch nicht der nächſte Sinn der angeführten Worte. Ueberdies ſtehen hier nicht Glauben und Wiſſen, ſondern die höhere Einſicht der Gläubigen und die geiſtige Blindheit der Ungläubigen zueinander im Gegenſatz. Unter den Myſterien des Gottesreichs iſt vielmehr der den Juden verborgene göttliche Heilswille zu verſtehen, der den Jüngern durch den Meſſias Jeſus erſchloſſen iſt. Dieſen Heilswillen kann die älteſte Gemeinde aber nirgends anders gefunden haben, als in den Urkunden des A. T., deren rechtes Verſtändniß ihr erſt der Meſſias eröffnete (Luk. 24, 27). Die Gnoſis der Myſterien des Gottesreichs iſt die rechte, vom Geiſt Gottes gewollte Auslegung der Schriften, die Einſicht in die erfüllten Weiſſagungen des A. T. Ihrer Form nach pneumatiſche Auslegungskunſt, iſt dieſe Gnoſis ihrem Weſen nach denkende Vermittelung des neuen chriſtl. Bewußtſeinsgehalts mit der jüd. Vorſtellungswelt, vollzogen auf dem gemeinſamen Boden des altteſt. Offenbarungsglaubens. Die pneumatiſche oder allegoriſche Auslegung ſelbſt war nichts Neues; man hatte ſie längſt in den jüd. Schulen geübt, ja auf feſte Regeln und Geſetze gebracht. Das Neue war die Gewißheit von Jeſu Meſſianität; aus ihr entſtand für das, noch in den Formen des jüd. Bewußtſeins ſich bewegende Denken der Urgemeinde das Bedürfniß, das geſchichtliche Bild von Jeſu, ſeinem Leben, Wirken, Sterben und Auferſtehen in den heiligen Urkunden wiederzufinden. So ergab ſich von ſelbſt als Mittelpunkt dieſer Gnoſis der Schriftbeweis für den in dem Kreuzestod Jeſu und in ſeiner Auferſtehung offenbar gewordenen göttlichen Willen, vor allem die Hinwegräumung des Aergerniſſes, welches ein jüd. Herz an einem gekreuzigten Meſſias nehmen mußte.

Die Darlegung der neugewonnenen Schrifterkenntniß ſcheint ſich in Streitunterredungen der Nazaräer mit den phariſäiſchen und ſadducäiſchen Schriftgelehrten in den Synagogen vollzogen zu haben (Hausrath, „Der Apoſtel Paulus“ [Heidelberg 1865], S. 16 fg.). Wenn auch der Glaube der erſten Jünger an Jeſu Meſſianität nicht auf den Erſcheinungen des Auferſtandenen ruhte, ſo waren dieſe doch für ſie eine nachträgliche göttliche Legitimation, welche für ihr eigenes Gemüth das „Aergerniß des Kreuzes“ hinwegnahm. In den Streitunterredungen mit den Schulen der Gegner mußte daher nothwendig der Schriftbeweis für die Auferſtehung des Meſſias in den Vordergrund treten. Man bewies ſie aus dem 16. Pſalm (Apg. 2, 25—32), und fand ſie bald auch in andern Schriften wieder (z. B. Pſ. 2; vgl. Apg. 13, 33 fg.). Stand einmal Jeſu Auferſtehung als gottgewollte, ſchon im A. T. vorausverkündigte Thatſache feſt, ſo fand man bald ſein Leiden und Sterben ebenfalls in den heiligen Schriften geweiſſagt. Denn „mußte nicht Chriſtus ſolches alles leiden, um zu ſeiner Herrlichkeit einzugehen?“ (Luk. 24, 26 fg.). War auch der Tod des Meſſias zunächſt durch die Bosheit der gottloſen Volksobern herbeigeführt, ſo hatte ihn Gott doch nicht nur durch die Erhöhung des Gekreuzigten wieder gut gemacht (Apg. 5, 30 fg.), und damit den Fluch gebrochen, den das A. T. (5 Moſ. 21, 23) über jeden, „der am Holz hängt“, ausſpricht; nein, die Schrift ſelbſt hatte es ja vorausverkündigt: „Er war verwundet ob unſerer Sünden, zermalmt ob unſerer Miſſethat. Die Strafe lag auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch ſeine Wunde ſind wir geheilt.“ Das 53. Kap. Jeſaja's erſchien der gläubigen Gemeinde mit einem mal in einem ganz neuen Licht und erſchloß ihr die verborgenſten Myſterien des göttlichen Rathſchluſſes (Matth. 8, 17; Mark. 15, 28; Luk. 22, 37; Apg. 8, 32 fg.; 1 Petr. 2, 2. 24). Jetzt erkannte man auch, wer der zum Eckſtein gewordene Stein ſei, den die Bauleute verworfen (Pſ. 118; vgl. Apg. 4, 11; Matth. 21, 42; 1 Petr. 2, 7; Eph. 2, 20), der Stein des Anſtoßes, der Felſen, der zum Fall gereicht (Jeſ. 8, 14; vgl. Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 7), der koſtbare auserwählte Stein, den Jahve als Grundſtein in Zion gelegt (Jeſ. 28, 16; vgl. 1 Petr. 2, 6). Aus zahlloſen Stellen des A. T. ſetzte man das Bild des Meſſias Jeſus zuſammen; der Verrath (Sach. 11, 13), der Tod am Kreuz (4 Moſ. 21, 9), das Grab unter Frevlern (Jeſ. 53, 12), der Lanzenſtich (Sach. 12, 10), die Vertheilung der Kleider (Pſ. 22, 19), aber weiterhin auch die Erſcheinung des Vorläufers, die Abkunft Jeſu aus Nazareth, ſeine niedrige und demüthige Erſcheinung, ſeine Sanftmuth und Milde, danach ſein Einzug in Jeruſalem auf einem Eſelsfüllen u. ſ. w., das alles iſt nach Gottes Willen geſchehen, genau wie die Schriften es weiſſagten, oder „auf daß die Schrift erfüllet werde“.

Das war die Gnoſis der älteſten Meſſiasgemeinde; ſie nahm für ſie die „Decke" hinweg, die früher „auf ihrem Herzen lag, wenn Moſe geleſen wurde" (2 Kor. 3, 15). Und dennoch waren, wie Paulus erkannte, auch ihre Augen noch immer bedeckt, daß ſie die Vergänglichkeit des Glanzes auf Moſe's Angeſicht nicht zu erblicken vermochten.

Der Unterſchied des pauliniſchen Evangeliums von der älteſten meſſianiſchen Verkündigung beſteht weſentlich darin, daß daſſelbe Gnoſis iſt, Gnoſis des Kreuzestodes Chriſti und des darin offenbar gewordenen göttlichen Heilswillens (Holſten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Roſtock 1868], S. 102 fg.). Anknüpfend an die ältere Vorſtellung vom Kreuzestod des Meſſias als einem Sühntod für die Sünden des Volks findet Paulus in dieſem Kreuzestod den Heilswillen Gottes concentrirt. Das „Aergerniß des Kreuzes" iſt ihm nur dann wahrhaft hinweggeräumt, wenn es gelingt, das, was dem jüd. Bewußtſein zum bleibenden Anſtoß gereicht, teleologiſch zu begreifen und in den Mittelpunkt der religionsgeſchichtlichen Betrachtung zu ſtellen. Für ein ſo ſcharfes Denken, wie das ſeinige war, reicht es nicht aus, den Kreuzestod des Meſſias nur als gegebene Thatſache hinzunehmen und nachträglich zu rechtfertigen. Im Zuſammenhang der jüd. Geſetzeslehre kam ihm doch keine weſentliche Stellung zu, ſondern höchſtens die Bedeutung eines gottgeordneten Mittels, das Geſetz treuer als die Väter zu erfüllen. Wie konnte ihm aber auch nur dieſe Bedeutung zukommen, wenn doch daſſelbe Geſetz ſeinen Fluch über den ans Kreuz Geſchlagenen verhängt? Hier traten für den Apoſtel nun Thatſachen des perſönlichen Selbſtbewußtſeins hinzu, um ihm das Verſtändniß des im Kreuzestod des Meſſias beſchloſſenen göttlichen Myſteriums zu eröffnen. Es war die innere Erfahrung von der Knechtſchaft des Willens unter dem Geſetz, jener inwendige Kampf in der Seele zwiſchen Geiſt und Fleiſch, zwiſchen Gottes Geſetz und der Sünde Geſetz, die thatſächlich am eigenen Herzen inne gewordene Unmöglichkeit, durch Geſetzeswerk Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen — mit Einem Wort die lebendige Erinnerung an den Zuſtand des unglücklichen Selbſtbewußtſeins unter dem Geſetz, deſſen innere Qualen ſein ernſtlich und eifrig nach Friede mit Gott ringendes Gemüth an ſich ſelbſt erlebt hatte. Wie, wenn das Geſetz nach göttlicher Abſicht gar nicht die Beſtimmung hatte, zur Gerechtigkeit zu führen, wenn Gott vielmehr in Chriſti Kreuz einen ganz neuen Heilsweg für die Menſchheit eröffnet hatte? Die Erſcheinung des Gekreuzigten im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit, in einem „himmliſchen" oder „pneumatiſchen", von der Glorie Gottes umfloſſenen Leib, antwortete auf dieſe Frage ein lautes Ja. Gott ſelbſt hat alſo wirklich den Gekreuzigten zu einem neuen Leben erweckt und zu ſeiner Rechten im Himmel erhöht; die Verkündigung der älteſten Nazaräer beruht alſo auf thatſächlicher Wahrheit. Iſt aber Jeſus wirklich als der Meſſias Gottes legitimirt, ſo gewinnt ſein Kreuzestod für das Denken des Paulus noch eine ganz andere Bedeutung als in der urapoſtoliſchen Predigt. Das Geheimniß des Kreuzes verſtehen, heißt den Heilswillen Gottes ergründen.

Als Gekreuzigter ſteht auch Chriſtus unter dem Fluch des Geſetzes, aber zugleich iſt mit ſeinem Tod der Geſetzesfluch aufgehoben. Das Geſetz verpflichtet ja den Menſchen nur ſolange er lebt. Nun iſt aber der Sitz der Sünde das Fleiſch, und ſolange der Menſch im Fleiſch iſt, ſteht er unter der Herrſchaft der Sünde, folglich unter dem Fluch des Geſetzes. Chriſtus aber als der Sohn Gottes iſt pneumatiſchen Weſens, alſo ſündlos und frei vom Geſetz. Daß er Fleiſch annahm, wie wir, kann alſo keinen andern Zweck haben, als das Fleiſch, und in dem Fleiſch die Sünde zu unſerm Heil am Kreuz zu tödten. Dem Geſetz, welches den Tod des Sündenfleiſches verhängt, wird in der Abtödtung des Fleiſches Chriſti zutheil, was es nach Gottes Ordnung zu beanſpruchen berechtigt war; inſofern iſt der Sühntod des Meſſias der Thaterweis der Gerechtigkeit Gottes; der Fluch, den das Geſetz Gottes über den Uebertreter verhängt, trifft auch das Fleiſch des Meſſias, ſofern es am Kreuz hängt. Zugleich aber iſt mit dem Tod ſeines Fleiſches der Fluch des Geſetzes gebrochen; einmal der Sünde geſtorben, ſtirbt Chriſtus nicht mehr, ſondern lebt von den Todten erweckt in einem neuen pneumatiſchen Leben, über welches das Geſetz keine Gewalt mehr hat. Auch dies aber iſt zu unſerm Beſten geſchehen, damit auch wir der Sünde und mit der Sünde dem Geſetz abſterben und in einem neuen Leben, welches das Pneuma des Meſſias in uns erzeugt hat, wandeln können. In der Taufe auf den Kreuzestod und auf die Auferſtehung Chriſti wird den Gläubigen die Heilskraft jenes Todes und dieſer Auferſtehung perſönlich zu eigen gegeben; durch göttliche Uebertragung des in Chriſtus Geſchehenen auf ihre Perſonen iſt auch ihr Fleiſch der Sünde

und dem Gesetz gestorben, sie sind von der Sündenschuld und dem Gesetzesfluch, von der Sündenherrschaft und der Knechtschaft unter dem Gesetz frei, erhalten gnadenweise die Rechtfertigung vor Gottes wahrhaftigem Gericht, und als Gerechtfertigte den Geist des Sohnes Gottes als ein neues Ich an der Stelle des alten, welches freiwillig die sittlichen Forderungen Gottes erfüllt und von keinem Tribunal mehr verklagt oder verurtheilt werden kann.

Das ist das „Evangelium vom Kreuz", welches Paulus lehrte. Im Kreuz Christi ist ein ganz neues Heilsprincip offenbart, gegenüber der doch unmöglichen Gerechtigkeit aus dem Gesetz: die Gerechtigkeit aus Gnaden durch Christi Blut, die dem Gläubigen in der Taufe auf den Gekreuzigten zugesprochen wird. Folglich können jetzt nicht mehr, wie dies die urapostolische Anschauung war, der Gesetzesweg und die im Kreuz erschienene Gnade nebeneinander bestehen; eins schließt vielmehr das andere nothwendig aus. In Christi Kreuz hat das Gesetz seine Endschaft erreicht; zugleich aber ist ebendamit jeder vermeintliche Vorzug der Juden vor den Heiden dahingefallen. Die am Kreuz offenbarte Gnade Gottes ist vielmehr schlechthin universell; wie alle ohne Unterschied unter der Sünde beschlossen sind, so erstreckt sich auch das gnadenweise offenbarte Heil auf alle Gläubigen ohne Unterschied: Gott ist nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott.

Zur Gnosis des Kreuzestodes wird aber dieses Evangelium erst dadurch, daß es als göttlicher Heilswille aus den heiligen Schriften sich rechtfertigen läßt. Der Begriff der Gnosis hat bei Paulus überall diese bestimmte Beziehung auf den in Christus offenbarten göttlichen Heilswillen (Röm. 3, 17; 6, 6; 11, 33 fg.; 1 Kor. 1, 5. 21; 2, 8; 12, 8; 13, 9. 12; 2 Kor. 2, 14; 4, 6; 5, 16; 8, 9; 10, 5; 11, 6), speciell aber ist sie das rechte Verständniß dessen, was der Geist Gottes in den heiligen Schriften uns sagt (Röm. 2, 20; 7, 1; 10, 19; Gal. 3, 7; vgl. 1 Kor. 1, 21; 2, 8; 14, 16). Das specifische Mittel, den Heilswillen Gottes aus den Schriften zu ergründen, ist daher auch für Paulus die pneumatische Interpretation, nicht gerade immer die eigentliche Allegorie, obwol er auch diese zu handhaben weiß (1 Kor. 10, 1—12; Gal. 4, 21—31), sondern überhaupt die von dem grammatischen Zusammenhang und dem geschichtlichen Sinn der altteſt. Worte absehende Auffindung eines tiefern Sinnes, den die Anwendbarkeit des Wortlautes biblischer Stellen auf irgendeine Seite des Evangeliums vom Kreuz an die Hand gibt. Mit Hülfe dieser Auslegungsmethode weiß Paulus alle Seiten seines Evangeliums, auch die dem jüd. Geist anstößigsten, aus dem A. T. zu begründen: die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung bei der allgemeinen Sündhaftigkeit aller, die Bestimmung des Gesetzes, nicht sowol zum Heil zu führen, als vielmehr die Sündenknechtschaft zum Bewußtsein zu bringen, die Aufhebung des Gesetzes durch Erfüllung der Verheißung, welche älter ist als das Gesetz, die Beziehung der Verheißung auf Christus, den geistlichen Abrahams-Samen, die Aufhebung des Gesetzes durch seinen am Kreuz Christi vollzogenen Fluch, die Gerechtigkeit aus dem Glauben an den Gott, der von den Todten erweckt, die objective Zurechnung die der Sünde so der Gnade, die Berufung der Heiden an die Stelle der ungläubigen Juden u. s. w.

Es liegt in der Natur des Paulinischen Evangeliums, daß in ihm Glauben und Wissen wenigstens formell auseinanderfallen. Paulus hatte seine Lehre nicht blos, wie die älteste Gemeinde, gegen ungläubige Volksgenossen, sondern auch, und zwar vorzugsweise, gegen den Anstoß, den das Judenchristenthum an ihr nahm, zu rechtfertigen. Der Glaube an den Gekreuzigten und an die Sühnkraft des Kreuzestodes war ihm mit den Judenchristen gemein; nur die principielle Bedeutung, welche Paulus diesem Kreuzestod gab, das Paulinische „Wort vom Kreuz" in dem prägnanten Sinn, in welchem er selbst es nahm, blieb dem judenchristl. Bewußtsein ein Aergerniß, wie sehr auch seine ganze Lehre von Anfang bis Ende darauf Bedacht nahm, das Aergerniß des Kreuzes hinwegzuräumen. Dennoch war der Apostel selbst noch weit davon entfernt, seine Gnosis als den höhern Standpunkt dem gemeinchristl. Glauben, den auch die Urgemeinde theilte, gegenüberzustellen. Er war vielmehr aufs lebendigste davon überzeugt, daß die Consequenzen, die er aus der Thatsache des Kreuzestodes Christi gezogen hatte, einem jeden, mittels des Glaubens an den Messias Jesus selig werden wollte, ohne Widerrede leuchten müßten, daß sie gar nichts anderes seien, als der für das Bewußtsein entfaltete Gehalt des in jenem Glauben unmittelbar schon Gesetzten. Darum konnte er Petrus, als dieser es wagte, das Niedergerissene wieder aufzubauen, unbedenklich der

Heuchelei zeihen. Aber thatsächlich war allerdings das Paulinische Evangelium keineswegs mit der gemeinchristl. Glaubenspredigt identisch. Es war ein mit scharfer, oft allzu spitzer Dialektik ausgeführtes theologisches System, und die pneumatische Deutung alttest. Stellen, die im Dienst dieses Systems stand, war keineswegs für jeden überzeugend. Zwar Paulus selbst hat ein Bewußtsein davon, daß sein pneumatisches Schriftverständniß doch nicht ohne weiteres zugleich mit dem christl. Heilsglauben gegeben war. Die Gnosis ist nach ihm doch nur dem „pneumatischen", nicht dem „psychischen" oder fleischlichen Menschen zugänglich (vgl. auch 1 Kor. 10, 3 fg.; Gal. 4, 23. 29), wie denn überhaupt nur der „Pneumatiker" etwas vom Reich Gottes versteht, während dem „Psychiker" das Verständniß desselben verschlossen bleibt (1 Kor. 2, 13 fg.). Es liegt nahe, unter den „psychischen" Menschen nur die Juden, denen das Wort vom Kreuz ein Aergerniß ist, und die Griechen, denen es eine Thorheit ist, zu verstehen (1 Kor. 1, 23). Aber gleich das Folgende lehrt, daß Paulus auch zu seinen Korinthern nicht als zu „Pneumatikern" reden konnte, sondern nur als zu „fleischlichen Menschen", zu „Unmündigen in Christus", denen er nur Milch, nicht feste Speise reichen durfte (1 Kor. 3, 1 fg.). Der Apostel scheidet unter den Christen selbst Unmündige und Vollkommene, und redet nur zu den letztern von den Mysterien der göttlichen Weisheit (1 Kor. 2, 6 fg.), und hiermit stimmt, daß er die Gnosis auch sonst als besondere Gnadengabe aufzählt (1 Kor. 12, 8; 13, 2. 8; 14, 6), und diejenigen, welche ihrer Gnosis sich zum Schaden der brüderlichen Eintracht überheben, zur Liebe mahnt, welche größer sei (1 Kor. 8, 1 fg.; 13, 2).

Aber dieser Unterschied von Glauben (Pistis) und Wissen (Gnosis) ist doch nur ein formeller, kein materieller. Die Gnosis ist kein materiell höherer Standpunkt über dem Glauben, sondern die denkende Vermittelung dieses Glaubensinhalts selbst für das Bewußtsein; keine Aufhebung des Glaubens selbst ins Denken, sondern Begründung desselben für das Denken. Der spätere Gegensatz von Pistis und Gnosis ist für Paulus schon darum unmöglich, weil „Glaube" bei ihm nur im subjectiven, nicht im objectiven Sinn steht; Glaube ist ihm nicht das Geglaubte, sondern das Glauben. Es besteht bei ihm daher auch kein Gegensatz zwischen kirchl. Ueberlieferung und tieferer Erkenntniß, sondern höchstens der Unterschied zwischen dem unmittelbaren frommen Bewußtsein und der denkenden Reflexion, nach seiner eigenen Auffassung aber nicht einmal dieser, sondern nur der Unterschied zwischen dem unmittelbaren Gehalt seines Evangeliums selbst und dem pneumatischen Schriftbeweis für die Wahrheit, das göttliche Recht und den innern gottgewollten Zusammenhang desselben mit der Gesammtgeschichte der Menschheit überhaupt.

Auf diesen Standpunkt umfassender weltgeschichtlicher Betrachtung hat sich allerdings schon die Paulinische Gnosis gestellt, wie am deutlichsten aus der großartigen Parallele zwischen Adam und Christus, Sündenfall und Erlösung hervorgeht (Röm. 5, 12 fg.; vgl. 1 Kor. 15, 45 fg.). Ihr Object ist in diesem umfassendern Sinn der durch die ganze Weltgeschichte vorbereitete, den Aeonen verborgene, in den letzten Tagen aber offenbar gewordene göttliche Rathschluß, dessen praktische Verwirklichung die Erlösungsreligion und die Heidenmission ist. Wird auch die Aneignung der Erlösung nur durch den Glauben, nicht durch das Wissen vermittelt, erschließt also gerade der Glaube das praktische Verständniß des göttlichen „Mysteriums", so besteht doch das Wesen der Gnosis genauer darin, die absolute, alles jüd. Wesen aufhebende Geltung des Glaubens, die diesem, vermöge des in ihm ergriffenen göttlichen Heilswillens, zukommt, zu erkennen, also in der tiefern, durch den Glauben praktisch ermöglichten Erkenntniß des objectiven Verhältnisses, in welchem Gesetz und Evangelium, Verheißung und Erfüllung, alttestamentliche und neutest. Religionsökonomie zueinander stehen.

Auch der Verfasser des Hebräerbriefs unterscheidet in einem handgreiflich der Stelle 1 Kor. 3, 1 fg. nachgebildeten Abschnitt ausdrücklich zwischen einer vollkommenern Einsicht und den Anfangsgründen der christl. Erkenntniß (Kap. 5, 11 fg.). Zu letztern zählt er was den Inhalt der gemeinchristl. Pistis ausmacht, die Predigt von Buße und Glauben, Taufe, Handauflegung, Todtenauferstehung und Gericht (Kap. 6, 1 fg.); unter der vollkommenen Erkenntniß oder dem „Wort der Gerechtigkeit" die Lehre vom Hohenpriesterthum Christi und seinem Verhältniß zum alttest. Cultusinstitut. Bei aller Anknüpfung an Paulinische Gedanken bewegt sich die Gnosis des Verfassers doch auf einem wesentlich andern Boden. Ihr Gebiet ist nicht mehr, wie bei Paulus, die Sphäre der Heilsgeschichte. Das Geschichtliche, Erfahrungsmäßige, in der unmittelbar gegenwärtigen

Glaubensgewißheit zugleich Gesetzte tritt zurück hinter die ideale Welt, hinter die Richtung des Denkens auf transcendente Regionen. Judenthum und Christenthum verhalten sich nicht wie Vergangenes und Gegenwärtiges, sondern wie Gegenwärtiges und Künftiges, Irdisches und Himmlisches, sinnliche Hülle und geistiger Kern, diesseitiges Vorbild und jenseitige Vollendung (vgl. auch Holtzmann, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" [Leipzig 1867], S. 589 fg.; Baur, „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie" [Leipzig 1864], S. 230 fg.). Wie die wahre Vollendung der irdischen Geschicke in einem nicht blos zeitlichen, sondern auch räumlichen Jenseits erwartet wird, so besteht auch die vollendete Erkenntniß darin, in dem mosaischen Cultusinstitut den Schatten des Künftigen zu erkennen, das irdische Abbild einer Vollendung, die noch nicht mit dem irdischen Erlöserleben Christi, sondern erst mit seinem Eingang ins himmlische Allerheiligste gekommen ist. Man merkt es dieser Darlegung an, daß sie weniger eine Lösung dringender praktischer Fragen bezweckt, als vielmehr eine theoretische Würdigung der alttest. Religionsform. Indem der Verfasser das Gesetz fast lediglich als Cultusinstitut in Betracht zieht, nimmt er keineswegs Bezug auf die praktische Frage nach dem Verhältniß seiner Leser zum Tempelcultus — sonst würde er schwerlich statt vom Tempel immer nur von der, sicher der Vergangenheit angehörenden, Stiftshütte geredet haben — sondern er will sich mit seinen Lesern über das Verhältniß von Judenthum und Christenthum principiell auseinandersetzen. Das praktische Interesse, welches ihm den Anlaß zum Schreiben bot, liegt also jedenfalls nicht dort, wo man es gemeinhin sucht, in dem Rückfall seiner (vermeintlich paläst in.) Leser zum jüd. Tempeldienst, welcher vielmehr, wenn nicht alles trügt, für den Verfasser schon in der Vergangenheit liegt (vgl. auch Holtzmann, „Ueber die Adresse des Hebräerbriefs" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", X, 1—35).

Das Wort Gnosis kommt im Hebräerbrief nicht vor, obwol ihm, wie schon aus dem Gesagten sich ergibt, die Sache nicht fremd ist. Auch die allegorische Interpretationsmethode ist ihm völlig geläufig; obwol er nur selten durch Substituirung eines pneumatischen Sinnes an der Stelle des Wortsinns biblischer Sprüche argumentirt, so ist dafür seine ganze Auffassung der alttest. Heilsanstalt von typologischen Gesichtspunkten beherrscht. Wie Melchisedek ein Typus auf Christus ist, um schon zu Abraham's Zeit das vollkommene Priesterthum vorzubilden, so findet er überall im A. T. Vorbilder auf Christus: den treuen Dienst des Mose, den Einzug ins Gelobte Land der Ruhe unter Josua, die Berufung Aaron's, die Opferung Isaak's; vor allem das alte Opferinstitut selbst, mit seiner Stiftshütte und dem Allerheiligsten darin, dem Vorhang, dem Opferblut, dem Opferaltar, den Eigenschaften und Verrichtungen des Hohenpriesters. Der Zweck dieser Typologie ist der, die für die Anschauung des Verfassers feststehende Identität des wesentlichen Gehalts der alttest. Offenbarung mit der christlichen, zugleich aber die wesentliche Neuheit des in Christi Blut geschlossenen Bundes gegenüber der Unvollkommenheit und Ungenüge des alten, wie er sich im geschichtlichen Judenthum verkörpert, aus den alttest. Urkunden selbst zu begründen. Es ist dies also formell noch ganz der Standpunkt der Pauliniſchen Gnosis, von der sich die des Hebräerbriefs freilich materiell sehr wesentlich durch ihren alexandrinischen Idealismus unterscheidet.

Dieselbe Richtung auf transcendente Regionen begegnet uns nun aber auch in den kleinen Pauliniſchen Briefen und der Deutero-Johanneischen Literatur, aber in einer so ausgeprägten Gestalt, daß man neuerdings dieselbe nur aus einer nahen Berührung mit der Gnosis im engern Sinn glaubte erklären zu können. Diese Berührung hat man gewöhnlich allein im Sinn, wenn man von der Gnosis im N. T. spricht. Um aber die hier einschlagenden schwierigen Fragen zu entscheiden, wird es gut sein, zuerst die Schilderung der in jenen Schriften bekämpften Irrlehrer ins Auge zu fassen.

Soweit die gegebenen Andeutungen einen Schluß gestatten, zeigen die Irrlehrer des Kolosserbriefs (s. d.) eine entschieden frühere Entwickelungsstufe als die der Pastoralbriefe und des 1. und 2. Johannesbriefs. Eine Reihe von Zügen scheinen auf essäische Ebjoniten zu führen. Daß sie Judenchristen waren, ergibt sich aus ihrer Feier der Sabbate und Neumonde, wol auch aus der, wie es scheint, indirect bei ihnen vorausgesetzten Sitte der Beschneidung, welcher der Briefschreiber die Taufe als die wahre Beschneidung gegenüberstellt (Kol. 2, 11). Daß wir es hier aber nicht mit gewöhnlichen Judenchristen zu thun haben, zeigt der (Kap. 2, 23) gegen sie erhobene Vorwurf einer selbstgewählten Gottes-

verehrung (ἐθελοθρησκεία), der Beobachtung von Menschensatzungen und Menschenlehren, unter denen jedenfalls nicht die levitischen Speise- und Reinigkeitsvorschriften gemeint sein können. Wenn ihnen also die Enthaltung von gewissen Speisen und Getränken (Kap. 2, 16. 21), die Scheu, gewisse Dinge zu berühren, überhaupt eine rigorose Askese vorgeworfen wird (Kap. 2, 23), so haben wir hier sicher nicht an die gemeinjüd. Lebensitte zu denken. Hierzu kommt der, bei denselben Irrlehrern gerügte Engeldienst und die Verehrung der als beseelte Wesen, als Sternen- oder Planetengeister, vorgestellten Himmelsmächte (Kap. 2, 18. 20). Im Gegensatz zu diesen Irrthümern lehrt der Kolosserbrief, daß die ganze „Fülle" (das ganze „Pleroma") sich auf Christus, das Haupt und Schöpfungsorgan aller irdischen und himmlischen Mächte, niedergelassen habe (Kap. 1, 16 fg., 19). Es könnte sogar scheinen, als hätten jene Gegner sich nicht blos überhaupt mit angelologischen Speculationen beschäftigt, sondern auch Christus selbst als Engelwesen vorgestellt, eine Auffassung, welche wieder in essäischen Kreisen zu Hause wäre (Ritschl, „Die Entstehung der altkatholischen Kirche" [2. Aufl., Bonn 1857], S. 233). Indeß besagt die Polemik des Briefs doch nur, daß sie die Christus gebührende Ehre auf die Engel übertragen haben, enthält also keine positive Aussage darüber, daß sie ihn selbst als Engelwesen vorstellten. Vielmehr bleibt ebenso möglich, daß sie ihn für einen blosen Menschen und Propheten der Wahrheit gehalten haben, auf welchen etwa bei der Taufe der Heilige Geist oder ein dem Pleroma angehöriges Wesen herabkam (Nitzsch in Bleek's „Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Epheser" [Berlin 1865], S. 16). So gewinnen auch die Stellen ihr volles Licht, in welchen es heißt, Christus sei das Bild des unsichtbaren Gottes, das ganze Pleroma habe auf ihn sich niedergelassen (Kap. 1, 15. 19; 2, 9). Auf die den Gnostikern so geläufige Vorstellung vom „Pleroma" nimmt der Brief offenbar in polemischer Absicht Bezug, um das, was die Gegner von der Geisterwelt aussagen, auf die in einem „Fleischesleibe" (Kap. 1, 22; 2, 9, vgl. 11) erschienene göttliche Persönlichkeit Jesus Christus zu beziehen (Kap. 1, 19; 2, 9). Dergleichen Speculationen über das göttliche Pleroma oder über die himmlische Geisterwelt sind die „Philosophie", vor welcher der Verfasser warnt, der „eitle Trug gemäß menschlicher Satzung, nach den Weltelementen und nicht nach Christus" (Kap. 2, 8). Sicher rühmten sie sich einer Gnosis, der gegenüber mit nachdrücklicher Warnung vor Verführung durch scheinbar einleuchtende Rede auf Christus hingewiesen wird, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen seien (Kap. 2, 3. 4).

Es leuchtet ein, daß wir es hier mit ganz andern Erscheinungen, als in den anerkannt echten Paulinischen Briefen zu thun haben. Weder die Gnosis, deren die „Starken" in Korinth sich rühmten (1 Kor. 8), noch die sonst in den vier großen Briefen bekämpften „falschen Apostel" haben mit den Irrlehrern des Kolosserbriefs das Geringste gemein. Verwandte Züge begegnen uns nur bei den „Schwachen" in Rom, welche sich des Fleisch- und Weingenusses enthielten und auf die Beobachtung der jüd. Festzeiten ein besonderes Gewicht legten (Röm. 14). Ohne Zweifel sind auch hier essäische Ebjoniten gezeichnet; aber ebenso klar ist, daß die Irrlehrer des Kolosserbriefs einem fortgerücktern Stadium angehören; denn bei diesen ist mindestens der christl. Essäismus bereits im vollen Uebergang zum Gnosticismus begriffen, während bei jenen noch jede Spur von gnostischen Speculationen fehlt. Auch der Ton, welcher im Römerbrief angeschlagen wird, wo auf jene „Schwachen im Glauben" die Rede kommt, ist ein wesentlich anderer als der aus der Polemik des Kolosserbriefs herausklingt. Mit letzterm läßt sich nur das Röm. 16, 17—20 Gesagte vergleichen, aber diese Verse fallen völlig aus dem Ton, dem Gedankenkreise und der Sprachfarbe des Briefs heraus.

Von anderweit bekannten geschichtlichen Erscheinungen ist nach ältern Vorgängern zuletzt von Nitzsch (a. a. O.) die Gnosis des Kerinthos mit der kolossischen Irrlehre verglichen worden. Wirklich läßt sich der gnostisirende Ebjonismus Kerinth's mit besserm Fug zur Vergleichung herbeiziehen, als etwa das ausgebildete gnostische System eines Valentin, welches mit dem Judenchristenthum nicht mehr das Geringste zu schaffen hat. Kerinthos hat nicht nur in denselben Gegenden, in denen uns die kolossischen Irrlehrer begegnen, gewirkt, sondern bezeichnet ebenso wie diese eine Uebergangsstufe vom essäischen Ebjonismus zur Gnosis im engern und eigentlichen Sinn. Während seine Lehre einerseits alle, dem strengen Ebjonismus eigenthümlichen Züge zeigt — die Festhaltung an Beschneidung und Sabbat, die Verwerfung des Paulus, die Bestreitung von Jesu über-

natürlicher Geburt, endlich die sinnliche Auffassung der Freuden des Tausendjährigen Reichs, daneben die bei den essäischen Ebjoniten übliche Scheidung zwischen echten und unechten Bestandtheilen des A. T. — so zeigt sich sein Gnosticismus vornehmlich in der Unterscheidung des Weltschöpfers oder Gesetzgebers vom höchsten Gott (Irenäus, Adv. haer., I, 26, 1) oder, nach einem andern Bericht, in der Annahme einer Mehrheit weltschöpferischer Engel, von denen auch Gesetz und Propheten inspirirt sein sollen (Epiphanius, Adv. haer., XXVIII, 1; Pseudo-Tertullian, Haer., 3; Theodoret, Haer. Fab., II, 3). Dennoch scheint Kerinthos den jüd. Monotheismus ebenso wenig wie die Irrlehrer des Kolosserbriefs (denen dies wenigstens nirgends zum Vorwurf gemacht wird) völlig aufgegeben zu haben. Daß die Schöpfung der Welt und die Gesetzgebung auf Sinai nicht unmittelbar von Gott selbst gewirkt, sondern in seinem Auftrag durch Engel vermittelt sei, war gemeinjüd. Meinung der spätern Zeit (5 Mos. 33, 24 bei den LXX; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2; Apg. 7, 53; Josephus, „Alterthümer", XV, 5, 3; Philo, De opif. mundi, I, 46, 48 [ed. Pfeiffer]). Kerinthos schritt nur zu der weitern Annahme fort, daß einer dieser Engel der Weltschöpfer und Gesetzgeber gewesen sei, wogegen er wahrscheinlich die Propheten von andern Engeln inspirirt sein ließ. Aber der ursprüngliche Inhalt dieser Offenbarung geht auch nach ihm auf Gott selbst zurück; im Auftrag Gottes senden sie Mose und die Propheten, aber die echte Lehre wird immer wieder verfälscht, bis sie endlich durch Jesus, den Sohn des Joseph und der Maria, von neuem offenbart wird. Auf diesen kommt bei der Taufe, nach Irenäus, der „Aeon" Christus, nach der wahrscheinlichern Angabe Hippolyt's der Heilige Geist in Gestalt einer Taube herab und bleibt bis zur Passion auf ihm ruhen (vgl. meine Schrift über den „Gnosticismus", S. 58, 81—84, und meine „Quellenkritik des Epiphanios" [Wien 1865], S. 115 fg.).

Die Zeit des Kerinthos fällt aller Wahrscheinlichkeit nach unter Trajan. Das Urtheil darüber, ob er älter oder jünger sei als die kolossischen Irrlehrer oder ob geradezu seine Lehre im Kolosserbrief bestritten werde, hängt bei dem Mangel anderweiter Nachrichten lediglich von der noch immer auch unter freisinnigen Forschern streitigen Frage nach der Echtheit des Briefs ab. Sollte es gelingen, die Paulinische Abkunft desselben aus innern, namentlich auch philologischen Gründen sicherzustellen, so müßten wir uns entschließen, die ersten Uebergänge des Essäismus zur Gnosis noch um ein volles Menschenalter über Trajan's Anfänge, in die letzten Lebensjahre des Paulus, hinaufzurücken; im entgegengesetzten Fall gehört der Brief in die Zeiten Trajan's.

Mit völliger Sicherheit sind die Irrlehrer der Pastoralbriefe in die Periode des ausgebildeten Gnosticismus zu verweisen (Baur, „Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus" [Stuttgart und Tübingen 1835]). Ihr Hervortreten wird, ähnlich wie Apg. 20, 30, dem scheidenden Apostel als Weissagung in den Mund gelegt (1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 1; 4, 3), obwol sie andererseits auch wieder als gegenwärtig erscheinen (1 Tim. 1, 3 fg.; 4, 7; 6, 3 fg., 20; 2 Tim. 2, 16 fg., 23; Tit. 1, 10 fg.; 3, 9 fg.). In ihrer Bekämpfung durch Hervorhebung der kirchl. Lehrtradition und durch Befestigung hierarchischer Ordnungen besteht der eigentliche Zweck dieser angeblichen Pastoralanweisungen des Paulus an seine Schüler. Im Vergleich mit dem Kolosserbrief setzen diese Hirtenschreiben offenbar die Verhältnisse einer spätern Zeit voraus; sie kennen bereits den Gegensatz kirchl. Orthodoxie und Heterodoxie; einerseits den ausgebildeten Begriff der Kirche als einer Säule und festen Stütze der Wahrheit (1 Tim. 3, 15; vgl. 2 Tim. 2, 19), eine fixirte kirchl. Lehrüberlieferung (1 Tim. 1, 18; 4, 6; 2 Tim. 1, 6; 2, 2; 3, 14), die als „gesunde Lehre" (1 Tim. 1, 10; 6, 3; 2 Tim. 1, 13; 4, 3; Tit. 1, 9. 13; 2, 1. 2. 8), „gemeinsamer Glaube" (Tit. 1, 4), „gutes Bekenntniß" (1 Tim. 6, 12 fg.), „anvertrautes Gut" (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 12. 14), „feste, vorbildliche Form gesunder Lehren" (2 Tim. 1, 13) oder als „recht zu haltendes Wort der Wahrheit" (2 Tim. 2, 15) bezeichnet wird, andererseits „häretische Menschen" (Tit. 3, 11), Leute, welche „Schiffbruch am (Kirchen-)Glauben" gelitten haben (1 Tim. 1, 19; vgl. 4, 1—6. 21), Widersacher der Wahrheit (2 Tim. 3, 8; Tit. 1, 14), mit fremden, irrigen, falschen, eiteln, trügerischen, zuchtlosen Lehren (1 Tim. 1, 3; 6, 3; 1, 6; 4, 2; 6, 20; 2 Tim. 2, 16. 23; Tit. 1, 10; 3, 9).

Welche Art Lehren gemeint seien, sagt der Verfasser ausdrücklich, wenn er den Timotheus vor den heillosen leeren Geschwätzen und Antithesen der fälschlich so benannten (ψευδώνυμος) Gnosis warnt (1 Tim. 6, 20). Auf diese falsche, d. h. häretische Gnosis, die bereits eine weitverbreitete Zeitrichtung geworden ist — sie frißt um sich wie ein

Krebs (2 Tim. 2, 17) — ſind auch die heilloſen, altweiberhaften Mythen (1 Tim. 1, 4; 4, 7; 2 Tim. 4, 4; Tit. 1, 14), die endloſen Genealogien (1 Tim. 1, 4; Tit. 3, 9), die eiteln Geſchwätze (1 Tim. 1, 6; 6, 20) und thörichten Streitfragen (1 Tim. 1, 4; 2 Tim. 2, 20; vgl. 1 Tim. 6, 3; 2 Tim. 1, 14) zurückzuführen. Ohne Zweifel ſind gnoſtiſche Mythen gemeint, wie die vom Fall der Achamoth, vom Urſprung der materiellen Welt, vom Demiurgen, dem Satan und ſeinen Engeln und ihrem Kampf gegen die pneumatiſchen Menſchen; die „Genealogien“ aber weiſen nach der wahrſcheinlichſten Auslegung auf die gnoſtiſchen Speculationen über die Aeonenpaare des Lichtreichs, die Engel- und Geiſterreihen, auf das Geſetz der Syzygien und die Emanationslehre hin. Der ſtarke Nachdruck, welcher auf die Univerſalität der Gnade fällt (1 Tim. 2, 3 fg.; 4, 10; 6, 13; Tit. 2, 11), ſteht der gnoſtiſchen Lehre von einem doppelten Menſchengeſchlecht, die Betonung der göttlichen Monarchie (1 Tim. 1, 17; 2, 5; 6, 15) der gnoſtiſchen Aeonenlehre, das Gewicht, welches auf die wahre Menſchheit des Einen Mittlers Jeſus Chriſtus fällt (1 Tim. 2, 5; 3, 26; 2 Tim. 2, 8), dem Doketismus entgegen. Die Behauptung der Irrlehrer, die Auferſtehung ſei ſchon geſchehen (2 Tim. 2, 18), ſteht nicht nur dem kirchl. Dogma von der Auferſtehung der Leiber gegenüber, ſondern beruht noch ſpeciell auf der gnoſtiſchen Anſicht, unter der Auferſtehung ſei die Erweckung der Seele durch die Gnoſis aus dem geiſtlichen Tode der Unwiſſenheit zu verſtehen (Irenäus, Adv. haer., II, 31, 2; Tertullian, De resurr. carnis, Kap. 19, u. a.). Auch ſonſt verrathen zahlreiche Einzelheiten die Sprachfarbe der gnoſtiſchen Zeit: ſo der „König der Aeonen“ (1 Tim. 1, 17), das „unnahbare Licht“ (1 Tim. 6, 15), überhaupt die gehäuften Prädicate, um den Begriff des Abſoluten auszudrücken; die ſtehende Bezeichnung der Sendung Chriſti als einer „Epiphanie“, die „Erleuchtung“ durchs Evangelium (2 Tim. 1, 10), der Hymnus auf Chriſtus (1 Tim. 3, 16) u. ſ. w. (Baur, a. a. O., S. 28 fg.).

Weit ſchwieriger iſt es, die Stelle auszumitteln, welche jenen Irrlehrern in der innern Entwickelungsgeſchichte des Gnoſticismus zukommt. Mit Baur hier an Marcioniten zu denken, verwehrt uns, trotz der „Antitheſen“ (1 Tim. 6, 20), ſchon die von den Gegnern gebrauchte Bezeichnung „Geſetzeslehrer“ (1 Tim. 1, 6), ihre „jüd. Mythen“ (Tit. 1, 14) und „Kämpfe um das Geſetz“ (Tit. 3, 9), aber auch ihre „Genealogien“ oder Emanationstheorien. Anderes, was Baur als Merkmal marcionitiſcher Anſchauungen geltend macht, iſt auch andern gnoſtiſchen Parteien gemein. Geht man mit Ritſchl („Ueber die Eſſener“ in den „Theologiſchen Jahrbüchern“, Jahrg. 1854, S. 354 fg.) vom Brief an Titus aus, ſo kann man, wenn auch nicht an „eine religiöſe Sekte außerhalb der beſtehenden Chriſtengemeinde“, doch an eſſeniſche Ebjoniten zu denken und weſentlich dieſelbe Sektengeſtalt wie in Koloſſä wiederzuerkennen verſucht ſein (vgl. auch Mangold, „Die Irrlehrer der Paſtoralbriefe“ [Marburg 1856], welcher die Irrlehrer aller drei Briefe ſcharfſinnig auf chriſtianiſirte Eſſener deutet). Ausdrücklich wird hier bemerkt, die Häretiker ſeien vorzugsweiſe „aus der Beſchneidung“ hervorgegangen (Tit. 1, 10), und hiermit ſcheint für die Auslegung der „jüd. Mythen“ und der „Kämpfe um das Geſetz“ die Richtſchnur gegeben zu ſein. Auf Eſſäer paßt auch das in demſelben Zuſammenhang mit den jüd. Mythen den Gegnern ſchuld gegebene ängſtliche Reinheitsſtreben und die „Menſchenſatzungen“ (Tit. 1, 14), welche ſich offenbar auf Forderungen ſtrenger Askeſe, Enthaltung vom geſchlechtlichen Umgang, von Weingenuß und Fleiſchſpeiſen beziehen (vgl. auch 1 Tim. 4, 3. 8; 5, 23; vgl. 2 Tim. 3, 5). Aber dieſe „chriſtl. Eſſener“ müßten nach allen ſonſtigen Spuren bereits zum eigentlichen Gnoſticismus fortgeſchritten ſein, und ſind jedenfalls ſchon über die Stufe, welche die koloſſiſchen Irrlehrer noch einnehmen, hinaus. Die Entſcheidung muß doch wieder der 1. Timotheusbrief bringen, welcher mit den beiden andern Briefen ſteht und fällt und von den Gegnern ein vielfach deutlicheres und concreteres Bild entrollt. Jedenfalls führen die Briefe nicht in die erſten Anfänge der Gnoſis hinauf, ſondern hinab in die Zeit des vollen heißen Streits der werdenden kath. Kirche mit der, die Subſtanz des gemeinkirchl. Glaubens bedrohenden Häreſie, alſo früheſtens in die Regierungszeit Hadrian's (vgl. auch Hegeſippus bei Euſebius, „Kirchengeſchichte“, III, 32). Damals aber hatten auch die urſprünglich vom Judenchriſtenthum ausgegangenen Gnoſtiker ſchon das letzte Band, welches ihre angelologiſchen Speculationen mit dem jüd.-chriſtl. Monotheismus verknüpfte, zerriſſen. Dennoch ſind die Gnoſtiker der Paſtoralbriefe keine Antinomiſten. Ihr judenchriſtl. Urſprung ſteht nach dem vorhin Bemerkten feſt; ihre Gnoſis bewegt ſich, wie die ältere

Lehre der „Ophiten“, noch vorzugsweise um die pneumatische Deutung des Gesetzes und des A. T. überhaupt, das sie in seinem tiefern Sinn zu verstehen meinen, indem sie ihre „Mythen“ und „Genealogien“ hineintragen. Dagegen hält der Verfasser ihren neuen und unerhörten Ansichten über Ursprung, Geltung und Inhalt des Gesetzes den rechten, „gesetzmäßigen“ Gebrauch desselben gegenüber; ihm besteht der Werth des Gesetzes darin, daß man seine Gebote hält und seinem verdammenden Spruch entgeht, nicht darin, daß man darüber „schwatzt“ und disputirt (1 Tim. 1, 6 fg.; vgl. 2 Tim. 3, 16). (Die Baur'sche Auslegung von 1 Tim. 1, 8, nach welcher die Worte: „wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist“, eine Antithese zu der antinomistischen Lehre der Gegner enthalten sollen [wir wissen aber, daß das Gesetz vielmehr gut ist, wenn man es nur gesetzmäßig gebraucht], halte ich für ebenso verfehlt als die entgegengesetzte, nach welcher der Nomismus der Gegner beschränkt werden soll [wir wissen aber, daß das Gesetz freilich gut ist, aber nur, wenn man u. s. w.]. Die Worte bezeichnen einfach den Gegensatz praktisch-sittlicher Gesetzeserfüllung zu gnostischen Theorien über das Gesetz.) Alles zusammengenommen führt auf eine Mittelstufe zwischen Kerinthos und den großen gnostischen Systemen des Marcion und Valentin, also etwa auf eine der Lehre Saturnin's und der sogenannten Ophiten verwandte Sektengestalt. Dieselbe läßt sich vielleicht auch mit derjenigen vergleichen, die uns in den Pseudo-Ignatianischen Briefen begegnet, wo wir jedenfalls nicht zweierlei Irrlehrer, Judaisten und Gnostiker, sondern nur eine Klasse von judaisirenden Gnostikern anzuerkennen haben (vgl. meine Abhandlung, „Ueber die Aechtheit der syrischen Recension der Ignatianischen Briefe“ in der „Zeitschrift für die historische Theologie“, Jahrg. 1856, S. 31 fg.). Eine präcisere Zeitbestimmung ist freilich nicht möglich, da auch nach dem Hervortreten der großen gnostischen Systeme die ältern Sekten sich noch lange Zeit in ihrem ursprünglichen Bestand erhielten. Die abstracte Möglichkeit bleibt also, daß dem in den Pastoralbriefen gezeichneten Bild der judaisirenden Gnostiker da und dort auch andern Systemen entnommene Züge beigemischt sein könnten.

Auch die Irrlehrer der Johanneischen Briefe sind Gnostiker (Hilgenfeld, „Das Evangelium und die Briefe Johannis“ [Halle 1849], S. 344 fg.). Ausdrücklich werden sie als solche geschildert, welche sich rühmen, die rechte Erkenntniß (Gnosis) Gottes zu besitzen (1 Joh. 2, 4; 4, 8), im Licht zu wandeln (Kap. 1, 7; 2, 9), Gemeinschaft (Wesensgemeinschaft) mit Gott zu pflegen (Kap. 1, 6) oder (vermöge ihrer pneumatischen Abkunft) aus Gott geboren zu sein (Kap. 2, 29; 4, 7 fg.). Sie rühmen sich (als Pneumatiker), keine Sünde zu haben (Kap. 1, 8. 10), schätzen das Erkennen höher als das Thun (Kap. 3, 7 fg.), und geben sich für solche aus, welche die Salbung (des Geistes) besitzen und darum in Gott bleiben und alles erkennen (Kap. 1, 20 fg.). Im unverkennbaren Gegensatz zu diesen, von der Gemeinde ausgegangenen, aber nicht innerlich zu ihr gehörenden Gnostikern (Kap. 1, 19) bezeugt es der Briefschreiber unermüdlich seinen Lesern, daß auch sie die Salbung haben und „alles wissen“, daß sie die rechte Gnosis besitzen und keiner Belehrung bedürfen, weil die Salbung selbst sie über alles belehrt, daß sie aus Gott geboren sind, daß sie in Gott bleiben, daß der Same Gottes in ihnen ist (Kap. 1, 13 fg., 20 fg., 27 fg.; 2, 2. 9 fg.; 4, 4 fg., 13; 5, 1 fg., 18 fg.; 2 Joh. 2). Aber der vermeintlichen Gnosis wird die wahre entgegengestellt, deren Merkmal dieses ist, daß wir Gott lieben und seine Gebote halten. Immer wieder kommt der Verfasser auf die Frage zurück, wer denn eigentlich aus Gott geboren sei und Gott erkenne. Eine andere Erkenntniß Gottes haben wir nicht als die, daß wir ihn aus seiner Liebe erkennen, die in der Sendung seines Sohnes Jesu Christi offenbar ist, und daß wir ihm in der Liebe ähnlich werden; dann wohnt Gott in uns, wenn seine Liebe in uns vollkommen ist, und daran, daß wir seine Gebote halten, erkennen wir es, daß wir in ihm sind und bleiben, daß er uns seinen Geist gegeben hat (1 Joh. 2, 3 fg.; 3, 1 fg., 9 fg., 24; 4, 7 fg., 13. 16 fg.; 5, 2 fg.). Von denen, die Gott lieben, gilt es, daß sie aus Gott geboren und ohne Sünde sind (Kap. 3, 6. 9 fg.), daß sie vom Tode zum Leben hindurchgedrungen sind (Kap. 3, 14), auf die künftige Verähnlichung mit Gott hoffen dürfen (Kap. 3, 2) und keine Furcht zu hegen brauchen vor dem künftigen Gericht (Kap. 4, 17). Die rechte Gnosis ist also sittlicher Art, sie besteht in der Erkenntniß, ob unser Herz uns verurtheilt oder nicht (Kap. 1, 19 fg.), ob wir in der Liebe bleiben, die Gebote Gottes halten und dadurch (nicht durch ein vermeintlich dem pneumatischen Samen aufgegangenes höheres Wissen) die Welt und den Teufel (Kap. 2, 12 fg.; 5, 4 fg.) überwinden. Die Zusammengehörigkeit der wahren Gnosis und der „Geburt aus

Gott", welche die Gnostiker behaupten, wird auch vom Briefschreiber so wenig bestritten, daß er vielmehr in diesem Stück durchaus die Sprache und Anschauung der Gegner theilt; nur um so mehr unterscheiden sich aber die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels (Kap. 3, 7 fg.) durch ihr sittliches Verhalten. Auch der ursprünglich metaphysische Gegensatz von Licht und Finsterniß wird ethisch gedeutet, d. h. umgedeutet (Kap. 2, 8 fg.).

Werden wir schon durch dieses alles mitten in die Zeit der gnostischen Bewegung hineinversetzt, so noch mehr durch die Polemik gegen den Doketismus, welche ein Hauptinteresse des Briefschreibers bildet. Die wahre Gnosis ist ihm nicht blos ein praktisch-sittliches Verhalten, sondern zugleich das Festhalten der von Anfang an überlieferten Lehre, der „Lehre Christi" oder der „Wahrheit", von welcher die Gegner abgewichen (und dadurch von vornherein verurtheilt) sind (1 Joh. 2, 7. 12 fg., 21. 24; 2 Joh. 4 fg., 9 fg.; 3 Joh. 2 fg.). Dieselbe überlieferte Lehre ist gemeint, wenn es heißt, daran erkenne man den Geist der Wahrheit und des Irrthums, ob jemand „uns" hört oder nicht, d. h. ob er die rechte kirchl. Verkündigung festhält, ein anderes lehrt als die Gemeinde von Anfang an (seit der Apostelzeit) vernommen hat (1 Joh. 4, 6). Wer eine andere Lehre bringt als diese, den soll keiner in sein Haus aufnehmen oder nur begrüßen (2 Joh. 10 fg.). Nicht eine vom Glauben unterschiedene Gnosis, sondern dieser Glaube selbst ist der Sieg, der die Welt überwindet (1 Joh. 5, 4), nämlich der Glaube an den Namen Jesu Christi als des Sohnes Gottes (1 Joh. 3, 23; vgl. 4, 14 fg.; 5, 13). Zu den Geboten Gottes, an deren Halten man die wahre Gnosis erkennt, gehört daher vornehmlich auch das Bekenntniß, daß Jesus der Christ, und daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist (1 Joh. 2, 22 fg.; 4, 2 fg., 15; 5, 5 fg.; 2 Joh. 7). Die Gegner lehren also einen Schein-Christus, der nicht wirklich Fleisch und Blut hatte (vgl. auch 1 Joh. 1, 1 fg.; 5, 6 fg.); sie leugnen, daß der Sohn Gottes wahrhaft ins Fleisch gekommen, und daß der Mensch Jesus wahrhaft der Sohn Gottes sei, während dem Briefschreiber alles Gewicht darauf fällt, daß das uranfängliche „Leben" in wirklich sinnenfälliger Gestalt erschienen, oder daß „Jesus der Christ nicht blos im Wasser, sondern auch im Blut gekommen ist", sich nicht blos bei der Taufe zeitweilig auf einen Menschen herabgelassen, sondern selbst Fleisch und Blut angenommen und durch sein Blut uns Vergebung der Sünden erworben hat (1 Joh. 5, 6 fg.; vgl 1, 1 fg., 7 fg.; 2, 2; 4, 10).

Der Verfasser bekämpft also die gnostische Annahme einer Doppelpersönlichkeit Christi, des himmlischen Christus oder Sohnes Gottes, der nur scheinbar Mensch geworden sei, und des irdischen Menschen, der nur scheinbar mit dem Sohn Gottes eine Person sei. Wer, wie Keim (a. a. O., S. 149 fg.), die Ansicht der Kirchenväter, daß hier Kerinthos gemeint sei, aufrecht hält, übersieht die zahlreichen Merkmale einer schon sehr entwickelten Gnosis, welche der Brief verräth: die Unterscheidung eines doppelten Menschengeschlechts, den Anspruch auf specifische und ausschließliche Geistessalbung des pneumatischen „Samens", die bereits vollzogene äußere Trennung von Gnostikern und Katholikern (Kap. 1, 19), dazu die zeitliche Ferne, aus welcher der Brief auf die erste Verkündigung Christi zurückblickt (vgl. auch noch Kap. 4, 3), die Umdeutung der apokalyptischen Vorstellung vom Antichrist, indem das Antichristenthum statt im röm. Weltreich, vielmehr in der doketischen Irrlehre verkörpert erscheint (Kap. 2, 18. 22; 4, 3), das Gewichtlegen auf die ungefälschte kirchl. Tradition gegenüber der Neuheit der Irrlehre (praescriptio novitatis), dazu auch den wichtigen Umstand, daß auf ebjonitische Anschauungen, wie sie Kerinthos gehegt hat, nicht die leiseste Spur führt. Ueberdies scheint aber Kerinthos die Doppelpersönlichkeit Jesu Christi noch gar nicht gelehrt zu haben; der Doketismus der Gegner ist vielmehr der des Saturninus und Basilides. Auf eine ausgebildete Aeonenlehre endlich scheint auch am Schluß des ersten Briefs die Warnung vor den „Götzen" und die Betonung des wahrhaftigen Gottes zu führen (Kap. 5, 20 fg.), da an wirkliches Heidenthum sicher nicht gedacht werden kann.

Noch bestimmter als die Briefe stellt das Johanneische Evangelium der falschen Gnosis eine wahre gegenüber. (Vgl. die zahlreiche Literatur über das 4. Evangelium, besonders die Schriften von Baur, „Kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien" [Tübingen 1847] und „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie", S. 351 fg.; Köstlin, „Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis" [Berlin 1843]; Hilgenfeld, „Das Evangelium und die Briefe Johannis"; Scholten, „Das Evangelium nach Johannes", deutsch von Lang [Berlin 1867]; Keim, a. a. O., I, 148.) Die Wahrheit des Sohnes Gottes wird gegen den doke-

tischen Gnosticismus in den Briefen antithetisch, im Evangelium thetisch verfochten (Keim, a. a. O., I, 149). Als Zweck des Evangeliums wird ausdrücklich dieser bezeichnet: „Dies ist geschrieben, damit ihr glauben sollt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, und damit ihr, an ihn glaubend, das Leben habt in seinem Namen" (Kap. 20, 31). Oberflächlich angesehen, scheint darin nichts anderes zu liegen als der allen Evangelien gemeinsame Zweck, die Messianität Jesu zu beweisen. Wie die Worte aber wirklich gemeint sind, lehrt der Prolog. Wenn es dort heißt, „der Logos ward Fleisch", so liegt der Nachdruck nicht auf dem Logos, sondern auf seiner Fleischwerdung, also darauf, daß der göttliche Logos sein ewiges göttliches Wesen wirklich in menschliches Fleisch und Blut gekleidet habe, daß seine Fleischwerdung kein Phantom gewesen. Das Evangelium der wahren Gnosis stellt dem gnostischen Schein-Christus einen Jesus in Fleisch und Blut gegenüber; es hebt an mit dem vorweltlichen Sein des Logos bei Gott, um sein Kommen im Fleisch als den Wendepunkt der Geschichte zu markiren, an welchem das Licht in der Finsterniß aufleuchtet, und das ewige Leben allen, die im Glauben den fleischgewordenen Gottessohn aufnehmen, zutheil wird, und sucht nun durch die Lebensgeschichte Jesu den doppelten Nachweis zu führen, einerseits, daß die göttliche Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes beim Vater wirklich in dem irdischen Leben und Wirken dieses Jesus erschienen ist, andererseits, daß diese Erscheinung des Sohnes Gottes auch wirklich und wahrhaftig eine Erscheinung im Fleisch war, daß, obwol das Fleisch an sich nichts nützt, dennoch das Fleisch Christi wirklich für das Leben der Welt in den Tod gegeben ist (Kap. 1, 14 fg.; 6, 51 fg.; 19, 34; 20, 24 fg.). Den speculativen Hintergrund dieses Evangeliums kann nur der Unverstand oder apologetische Hartnäckigkeit wegleugnen; aber die Gnosis wird aus der Sphäre unfruchtbarer Abstraction zur Wirklichkeit zurückgeführt. Der Evangelist athmet dieselbe geistige Atmosphäre, in welcher einerseits die Apologetik eines Justin, andererseits die Gnosis eines Basilides und Valentin geboren wurde: der „Logos", das „Leben", das „Licht", die „Wahrheit", der „eingeborene" Sohn beim Vater, aus dessen „Pleroma" wir Gnade und Wahrheit empfangen haben, die „Geburt aus Gott" oder „von oben", der Gegensatz von Licht und Finsterniß, die Gnosis des allein wahren, rein geistigen Gottes und seines Gesandten Jesus des Christus (Kap. 17, 3; vgl. 4, 21 fg.), der Zusammenhang, welcher zwischen der Gnosis und dem ewigen Leben besteht — alles dies und noch vieles andere versetzt uns in einen Gedankenkreis, der uns auf Schritt und Tritt an Probleme erinnert, mit denen auch die Apologeten und die hellenisch gebildeten Gnostiker sich beschäftigen. Aber wie der Evangelist die ganze Fülle des göttlichen Wesens, welche die Gnostiker in endlose Aeonenreihen zerlegen, in der einen Gestalt des Logos, als des eingeborenen Sohnes Gottes, zusammenfaßt, so dringt er zugleich auf die Einheit der Gnosis mit dem Glauben (Kap. 6, 69; 10, 38), und ebenso, wie in den Briefen, liebt er es, den Blick von den rein theoretischen Speculationen hinweg auf die praktische Seite der Gnosis, welche in der Liebe und dem Halten der Gebote besteht, hinüberzulenken (Kap. 3, 21; 13, 34 fg.; 14, 15. 21. 23; 15, 10. 12. 17; 17, 26). Wie der Logos das Leben ist und alles in ihm Gewordene belebt (Kap. 1, 4; 5, 26; 11, 25), so ist das Leben, welches er verleiht, geschichtlich durch die Fleischwerdung des Logos, durch den Glauben an den Fleischgewordenen und durch das Halten seiner Gebote vermittelt (Kap. 3, 15 fg., 36; 5, 24; 6, 40. 47; 7, 37 fg.; 8, 51; 10, 1 fg., 11 fg., 28; 11, 25; 14, 6 u. ö.), und ebendadurch verwirklicht sich die ewige Erwählung zur Kindschaft bei Gott, daß die, welche der Vater dem Sohn gegeben hat, an den Namen des Sohnes glauben und im Sohn den Vater erkennen (Kap. 1, 12 fg.; 6, 37. 44. 65; 14, 7. 20; 16, 3; 17, 2. 6 fg. u. ö.). Die Geburt aus Gott erfolgt daher durch Wasser und Geist (Kap. 3, 5), d. h. durch die Taufe auf den Namen Jesu Christi und durch den „Parakleten", den Geist der Wahrheit, welcher vom Sohn ausgeht und allein die rechte Gnosis verleiht, indem er die Jünger Jesu an alles, was er gesagt hat, wieder erinnert (Kap. 14, 16 fg., 26; 15, 26; 16, 7. 13; 20, 22).

Es ist sicher verkehrt, den Ursprung des 4. Evangeliums geradezu aus der Valentinianischen Gnosis erklären, dasselbe also zu einem gnostischen Product im engern und eigentlichen Sinn stempeln zu wollen. Gerade das Umgekehrte ist richtig, die Tendenz des Evangeliums ist eine ausgesprochene antignostische. Aber sie ist dies in dem, durch das Obige näher bezeichneten Sinn, daß die falsche, den christl. Gemeinglauben auflösende Gnosis durch eine wahre Gnosis überwunden werden soll. Und die Gedankenwelt, aus welcher diese Gnosis sich aufbaut, ist dieselbe, der auch die Aeonenlehre Valentin's ihren

Urſprung verdankt, nur daß, was bei den Gnoſtikern in eine endloſe Vielheit göttlicher Mittelweſen auseinandergeht, durch die Johanneiſche Logoslehre in einer gediegenen Einheit zuſammengehalten und in ſeiner ganzen Fülle auf den fleiſchgewordenen Sohn Gottes übertragen wird.

Von hier aus iſt noch ein Rückblick auf die Briefe an die Epheſer (ſ. d.) und Koloſſer möglich. Dieſelben ſtehen zum Gnoſticismus in einem ganz ähnlichen Verhältniß wie das Johannes-Evangelium (vgl. Baur, „Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], II, 3 fg.; „Vorleſungen über neuteſtamentliche Theologie", S. 256 fg.). Die Gedankenwelt, in welcher ſie ſich bewegen, iſt nicht nur zugeſtandenermaßen eine andere als die in den anerkannt echten Pauliniſchen Briefen, ſondern ſie iſt weſentlich dieſelbe wie die der Johanneiſchen Literatur. Die überſinnlichen Regionen, bei denen die Betrachtung vorzugsweiſe verweilt, die Himmelsräume und die verſchiedenen ſie ausfüllenden, von Stufe zu Stufe aufſteigenden Mächte, die Throne, Herrſchaften, Mächte und Gewalten (Eph. 1, 20 fg.; 3, 9. 20; Kol. 1, 16), das „Pleroma" (Kol. 1, 19; 2, 9; Eph. 1, 22 fg.; 3, 19; 4, 13), die Aeonen (Eph. 3, 9. 11. 21; Kol. 1, 26) und Weltherrſcher der Finſterniß (Eph. 6, 12), der „Aeon dieſer Welt", der „Archon des Luftreichs" (Eph. 2, 2), das nachdrückliche Gewicht, welches auf die Offenbarung des den Aeonen verborgenen Myſteriums, auf die „Weisheit" oder die „Gnoſis" fällt (Eph. 1, 8 fg., 17; 3, 3. 9 fg., 19; 4, 13; Kol. 1, 6. 9. 26 fg.; 2, 2; 3, 10. 16), alles dies verſetzt uns durchaus in eine Zeit, welche von ganz andern Fragen bewegt iſt als die Zeit, in welcher Paulus ſeine Briefe an die Gemeinden in Galatien, Korinth und Rom ſchrieb. Auch die Gnoſis ſelbſt, welche der Verfaſſer der „Philoſophie", vor welcher er im Koloſſerbrief warnt, gegenüberſtellt, iſt eine weſentlich andere als die der ältern Pauliniſchen Briefe. Statt der heilsgeſchichtlichen Bedeutung des Kreuzestodes Chriſti, der Aufhebung der Geſetzesknechtſchaft und der Mittheilung des Geiſtes der Sohnſchaft an alle Gläubigen tritt vielmehr die kosmiſche Bedeutung der Perſon Chriſti in den Vordergrund, durch welche alles, was im Himmel und auf Erden und unter der Erde iſt, geſchaffen und zur Einheit zuſammengefaßt iſt (Eph. 1, 10. 21 fg.; 3, 15; 4, 9 fg.; Kol. 1, 15 fg., 20). Auch das geſchichtliche Erlöſungswerk, die am Kreuz Chriſti vollbrachte Sündenvergebung und Friedensſtiftung erſcheint auf der Folie jenes univerſellen Verſöhnungswerks aufgetragen, welches alles, was im Himmel und auf Erden iſt, umfaßt (Kol. 1, 20), wie denn auch die Gläubigen den geiſtlichen Segen in Chriſtus in den himmliſchen Regionen empfangen (Eph. 1, 3; 2, 6; Kol. 3, 1 fg.). Demgemäß beſchränkt ſich die Offenbarung des göttlichen Myſteriums keineswegs auf die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Chriſti, ſondern bezieht ſich auf die centrale und univerſelle Stellung Chriſti, auf welchem das ganze Pleroma ſich herabgelaſſen hat (Kol. 1, 19; 2, 2 fg., 9), und des Pleroma Chriſti, der Kirche, in der überſinnlichen Welt (Eph. 3, 9 fg.; vgl. 1, 22 fg.; 4, 12; 5, 32; Kol. 1, 18 fg.), und die Gnoſis dieſes Myſteriums wird vor allem auch den himmliſchen Mächten und Gewalten zutheil (Eph. 3, 9). Die Berufung der Heiden iſt gewiſſermaßen nur der geſchichtliche Wendepunkt, mit welchem die Offenbarung dieſes Myſteriums in die Welt trat (Eph. 3, 3 fg.; Kol. 1, 21 fg. 26 fg.), die Belebung der geiſtlich Todten, ihre Befreiung von den Mächten der Finſterniß und ihre Einpflanzung in Chriſti „Leib" (Eph. 2, 1 fg. 11 fg.; 3, 3 fg.; 4, 12 fg.; Kol. 1, 13 fg.; 2, 10 fg.).

Dennoch iſt die Tendenz dieſer Briefe ebenſo wenig wie die des 4. Evangeliums eine im engern Sinn gnoſtiſche zu nennen. Ganz wie letzteres ſtellen auch ſie der falſchen Gnoſis eine wahre, die „Gnoſis Chriſti" oder des „Myſteriums Chriſti und der Kirche", gegenüber, faſſen, was für die Gegner in eine bunte Vielheit von Geiſterreihen auseinanderfällt, in dem Einen Chriſtus, als dem concreten Centralpunkt des Geiſterreichs, zuſammen und kennen zwiſchen dem Glauben und der Erkenntniß des Sohnes Gottes keinen Unterſchied (Eph. 4, 13). Nachdrücklich dringen die Briefe vielmehr auf kirchl. Einheit, auf die Einheit des Geiſtes und des Glaubens auf dem Grunde der heiligen Apoſtel und Propheten, welche alle zu einem feſtgefügten, mit dem Haupt Chriſtus unzertrennlich verbundenen Leib zuſammenſchließen ſoll (Eph. 4, 3—16; vgl. 1, 10. 22 fg.; 2, 13 fg. 18 fg.; 3, 5 fg.; 5, 25 fg.; 6, 13 fg.; Kol. 1, 21 fg.; 2, 5 fg. 19; 3, 11. 15), und warnen vor Verführung durch falſche Lehre und trügeriſche Philoſophie (Eph. 4, 14 fg. vgl. 21 fg.; 6, 16; Kol. 2, 4 fg. 18 fg.; vgl. 1, 5 fg.).

Gegen gnoſtiſche Lehrer iſt endlich auch die Polemik im Brief des Judas und im 2. Petrusbrief (Jud. 4. 8 fg. 12; 2 Petr. 1, 16; 2, 1 fg. 10 fg. 15 fg. 19 fg.; 3, 3 fg.) ge-

richtet. Doch ist das Bild derselben mit so unbestimmten Zügen gezeichnet, daß es fast unmöglich ist, über den Inhalt ihrer Lehren Genaueres zu sagen. Vieles scheint auf antinomistische Lehren nach Art der Kainiten zu deuten; die Leugnung der sichtbaren Wiederkunft Christi (2 Petr. 3, 3 fg.), die klug ausgesonnenen Mythen (2 Petr. 1, 16) und die „erdichteten Worte" (2 Petr. 2, 3), die willkürliche Schriftauslegung (2 Petr. 1, 20 fg.), die Leugnung des erlösenden Todes Christi (2 Petr. 2, 1), unter welcher wahrscheinlich eine doketische Theorie zu verstehen ist (vgl. auch 2 Petr. 2, 10, wogegen Jud. 4 [vgl. 8. 9] nur überhaupt gegen die Leugnung der centralen Stellung Jesu Christi als des einzigen Herrn gerichtet ist), weist auf ein ziemlich weit fortgeschrittenes Stadium der Gnosis hin. Die positive Lehre in beiden Briefen hält streng die Schranken gemeinkirchl. Ueberlieferung ein, ohne die falsche Gnosis durch Gegenüberstellung einer wahren zu bekämpfen.

Lipsius.

Gob, angeblich Name einer Stadt in Palästina an der Grenze von Philistäa (2 Sam. 21, 18. 19), ist ohne Zweifel, gemäß der Parallelstelle 1 Chron. 20, 4, in „Geser" (s. d.) zu verändern.

Kneucker.

Gog und **Magog** werden von der spätern Sage gewöhnlich auf gleicher Linie nebeneinander genannt, im Anschluß an Offb. 20, 8; in der ältern Zeit aber finden wir nur den einen Namen Magog (1 Mos. 10, 2) und in der Grundstelle für alle jene spätern Sagen Ez. 38 und 39 wird zwischen beiden deutlich unterschieden: Magog ist dort Name eines Landes, Gog Name eines Fürsten, und zwar dieser näher bezeichnet als Fürst von Ros, Mesech und Tubal, also — wie man auch das erste Wort deuten mag — heidnischer Völker des Nordens. Ueber ihn verkündet Ezechiel am Schluß der auf die Wiederaufrichtung des Gottesstaats sich beziehenden Weissagungen: am Ende der Tage, nachdem das aus dem Exil zurückgekehrte Volk einer langen und sichern Ruhe genossen habe (Kap. 38, 8. 16), werde er mit einem aus vielen Völkern gesammelten furchtbaren Reiterheer vom fernen Norden her das Heilige Land überfallen (Kap. 38, 4—16), dort aber von Jahve gänzlich vernichtet werden (Kap. 38, 16—39, 24), damit alsdann Israel auf dem heimatlichen Boden immerdar sicher wohnen könne (Kap. 39, 25 fg.). Die Besiegung Gog's ist also nach Ezechiel das Vorspiel zum Eintritt des messianischen Zeitalters („Tage Gog's" heißt bei Spätern, z. B. Targum II. III. zu 3 Mos. 26, 44 und 4 Mos. 11, 26 soviel als „Zeit des Weltendes"), und die mit Gog verbundenen, vom äußersten, theils nördlichen, theils südlichen Rand des Erdkreises zusammenströmenden Völker sind in jener Schilderung offenbar Vertreter des gesammten Heidenthums, soweit es nach dem Sturz des Chaldäerreichs nicht bereits bezwungen war.

Derselben Vorstellung begegnen wir in der neutest. Apokalyptik. Nach Verfluß des tausendjährigen Reichs, heißt es Offb. 20, 8, werden Gog und Magog, vom Satan „verführt", gegen die heilige Stadt ziehen, aber durch Feuer vom Himmel vertilgt werden. Auch im Koran (Kap. 18, 94 fg.; 21, 96) und bei spätern arabischen und pers. Schriftstellern erscheinen Jadschudsch und Madschudsch, d. i. Gog und Magog, stets miteinander verbunden; die oriental. Geographen (Edrisi, Ibn el Wardi u. a.) geben als ihre Wohnsitze die Gebirge des äußersten Nordens an, und die berühmte, zum Schutz gegen die Einfälle nördlicher Barbarenvölker erbaute kaukas. Mauer wurde und wird in ihren spärlichen Ueberresten jetzt noch vom Volk „Jadschudsch's und Madschudsch's Wall" genannt. Aus allen diesen Angaben ist zu schließen, daß Gog und Magog den spätern Orientalen als Collectivnamen für die wenig bekannten, barbarischen Völker des nördlichen Asiens galten. Auch das alte Magog war, wie viele andere Völkernamen, für den Hebräer kein scharf abgegrenzter ethnographischer Begriff, sodaß die Behauptung, Magog habe für die hebr. Vorstellung etwa das bedeutet, was Σκύθαι für die griechische (Josephus, „Alterthümer", I, 6, 3; Hieronymus zu Ez. 38, 2), auch in dieser Hinsicht annehmbar ist, um so mehr, als das Zusammentreffen der Scythen und Kimmerier, von dem Herodot (IV, 11 fg.; I, 103) berichtet, sehr wohl stimmt zu der Nebeneinanderstellung von Gomer und Magog (1 Mos. 10, 2). Jene Weissagung (Ez. 38 und 39) hätte dann also den in Josia's Regierungszeit fallenden Scythenzug (Herodot, I, 105) zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung.

Daß von Ezechiel Gog als Personenname dem Landesnamen Magog gegenübergestellt wird, kann auf einem unrichtigen etymologischen Schluß, dem nämlich, daß die Vorsilbe ma ein nomen loci anzeige, beruhen. Indessen sind die Ansichten über den Ursprung

der beiden Wörter immer noch getheilt. Die einen ziehen das Pehlewiwort koka (Mond) bei, andere das türkiſche gög (Himmel); am beſten werden wir es mit dem perſiſchen koh (Berg) combiniren, ſodaß alſo beide Wörter urſprünglich Landesnamen wären und Magog „Groß-Gog" oder „Hochgebirge" bedeuten würde (ſanskritiſch maha = groß). Gog für Agag (4 Moſ. 24, 7, LXX und Cod. Samar.) iſt entſchieden falſche Lesart.

Vgl. Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" (Leipzig 1823—31), I, 1, 240 fg.; Michaelis, Spicilegium geographiae Hebr. exterae post Bochartum [Göttingen 1769—70], I, 24 fg., und die Ausleger zu Ezechiel, a. a. O. Ueber die ſpätere orient. Sage ſ. beſonders Cazwini's „Kosmographie", herausgegeben von Wüſtenfeld (Göttingen 1848—49), II, 416 fg. — Schließlich ſei noch erwähnt, daß Gog auch als Eigenname eines Rubeniten vorkommt 1 Chron. 5, 4. Steiner.

Götzendienſt, ſ. Abgötterei.

Gojim, ſ. Heidenthum.

Golan, nach der urſprünglichen Lesart (dem Ketib) der Stellen Joſ. 20, 8; 21, 27 Galon, nach der Ausſprache der LXX und des Euſebius Gaulon, hieß eine in der Landſchaft Baſan gelegene und dem Stamm Manaſſe gehörige Leviten- und Aſylſtadt (5 Moſ. 4, 43; Joſ. 20, 8; 21, 27; 1 Chron. 6, 56). Nach dem Talmud (Menachot 9b) lag ſie der Stadt Rodos gegenüber und Euſebius und Hieronymus kannten ſie noch als einen ſehr großen Flecken in der Landſchaft Gaulanitis, welche der heutigen Ebene Dſchaulan entſpricht; doch iſt der Ort ſelbſt noch nicht wieder aufgefunden worden. Die genannte Landſchaft grenzte nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", III, 3, 1) im Weſten an Galiläa, reichte bis zum Libanon („Alterthümer", VIII, 2, 3), zerfiel in Ober- und Untergaulanitis („Jüdiſcher Krieg", IV, 1, 1) und gehörte nach Herodes' Tod zur Tetrarchie des Philippus („Alterthümer", XVIII, 4, 6). Ihre bedeutendſten Städte waren Gaulane („Jüdiſcher Krieg", I, 4, 4), wahrſcheinlich das alte Golan, und Gamala („Leben", Kap. 37). Die herrſchende Sprache ſcheint die ſyriſche geweſen zu ſein („Jüdiſcher Krieg", IV, 1, 5). Krenkel.

Gold, ſ. Metalle.

Golgatha, gräciſirte Form für das hebräiſche Gulgólet, zu deutſch Schädel. So wurde ein Ort außerhalb der Thore Jeruſalems genannt. Offenbar wollte man mit dieſem Namen auf eine eigenthümliche Terrainformation daſelbſt hindeuten; fehlt es doch weder bei den Iſraeliten noch bei andern Völkern an Ortsnamen ähnlichen Urſprungs, wir erinnern an die Kinnbackenhöhe (Richt. 15, 16), an Sichem, d. i. Rücken, an Gamala, Kinnereth u. ſ. w. (vgl. auch Wetzſtein, „Reiſebericht über Hauran und die Trachonen" [Berlin 1860], S. 16 fg.). Unter Golgatha haben wir uns demnach wol eine Felsbank zu denken, welche durch flache Wölbung aus dem umgebenden Terrain ſich heraushob, einer breiten, zu Stein erſtarrten Meereswelle ähnlich, von morgenländiſcher Phantaſie mit einem kahlen Schädel verglichen. Die Vorſtellung eines Hügels müſſen wir durchaus von Golgatha ausſchließen, wie denn auch erſt die Legende und nicht der Bericht in den Evangelien von einem Golgathahügel redet. Wo aber dieſer ſogenannte „Schädel", dem die Kreuzigung des Herrn eine unvergängliche Weihe gegeben, zu ſuchen ſei, darüber erhalten wir aus der Bibel ſelbſt nur ſehr mangelhafte Mittheilungen und gegen die Ausſagen der ſein Kaiſer Konſtantin fixirten Tradition haben ſich gewichtige Zweifel erhoben. Aus dem N. T. erfahren wir blos Folgendes. Der Ort Golgatha lag außerhalb der Stadt, indeß nicht weit davon entfernt, wie der Ausdruck Hebr. 13, 12 beweiſt: „Jeſus litt draußen vor dem Thor." Eine öffentliche Straße führte über dieſe Stätte oder an derſelben hin, ſodaß der gekreuzigte Herr dem Hohn der Vorübergehenden ausgeſetzt war (Mark. 15, 29). Es berichtet uns auch Quintilian als allgemeine röm. Sitte, daß man, geleitet von der Abſchreckungstheorie, die Kreuze an den begangenſten Straßen aufgepflanzt habe, damit möglichſt viele vom Anblick der Kreuzesleiden durchſchauert würden (Tobler, „Golgatha" [St. Gallen 1851], S. 271).

Die mit der Execution beauftragten Soldaten führten Jeſum unter Begleitung der fanatiſirten Volksmenge vom Prätorium, d. i. vom Herodespalaſt auf Oberzion (ſ. Jeruſalem und vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 14, 8 mit Joh. 19, 13; Sepp, „Jeruſalem und das heilige Land" [Schaffhauſen 1862—63], I, 154 fg.) nach Golgatha hinaus, aller Wahrſcheinlichkeit nach durch das Gennaththor, indem das andere Thor von Oberzion, dasjenige unter dem Thurm Hippikus, der mit dem Herodespalaſt in Verbindung ſtand, kaum dem öffentlichen Verkehr

geöffnet war, ſondern wol nur zur directen ſtrategiſchen Verbindung der Citadelle mit der Landſchaft diente (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 6, 5). Vom Gennaththor ging die Straße ungefähr in der Richtung der heutigen Bazare der Vorſtadt entlang, eine ziemliche Strecke in flacher Einſenkung ſich fortziehend, dann aber unweit ſüdlich der heutigen Grabeskirche raſch 40—50 Fuß anſteigend (vgl. Warrens, „Ausgrabungen", im „Ausland", Jahrg. 1868, Nr. 11, mit Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 255), zu einem ſchmalen, vielleicht mit eigenthümlichem Höcker verſehenen Felsrücken. Sonderbarerweiſe iſt immer noch nicht beſtimmt entſchieden, ob die Erhöhung des traditionellen Golgatha eine künſtliche oder natürliche iſt. Selbſt Wilſon (Notes to the ordnance survey of Jerusalem [Southampton 1866]) läßt die Sache unentſchieden, hält indeß immerhin eine natürliche Felsbildung für wahrſcheinlicher. Nicht 200 Fuß nördlich von der Grabeskirche fiel nämlich der Boden 30—40 Fuß wiederum ſehr ſteil nordwärts ab. In jedem Fall haben wir hier eine merkwürdige Terraingeſtaltung vor uns, einen kurzen und ſchmalen Ausläufer des höher gelegenen weſtlich angrenzenden Terrains, der, auch wenn die Eigenthümlichkeit der Felsbildung nicht in einem beſondern Höcker culminirte, von phantaſievollem Blick mit einer Schädelform verglichen werden konnte. Unbefangene Forſchung muß darum zugeſtehen, daß die Bodengeſtaltung im ganzen für die Richtigkeit des traditionellen Golgatha ſpricht.

Aber zog ſich die zweite Stadtmauer, die längſt ſchon vor der Kreuzigung Jeſu beſtanden, öſtlich von der Grabeskirche hin oder lag ſie nicht vielmehr, wie manche der bedeutendſten Forſcher behaupten, weiter nach Weſten zu? Die Grabeskirche nämlich, dieſer äußerſt complicirte Bau, ſchließt ſeit vielen Jahrhunderten nicht nur das traditionelle Grab Chriſti, ſondern auch ſeine Leidensſtätte in ihre Mauern ein, indem dieſe nur 110 Fuß jenem ſüdöſtlich gegenüberliegt. Wendet man ſich gleich, nachdem man durch das Hauptportal von Süden in die Kirche eingetreten, nach der Rechten, ſo gelangt man vor eine 18 Stufen hohe Treppe, die zur Kreuzigungskapelle hinaufführt. Wir legen vor der Hand kein Gewicht auf die behauptete Entdeckung von Reſten der zweiten Mauer, indem nach den äußerſt ſorgfältigen Unterſuchungen Wilſon's (a. a. O., S. 53) die Freude von Vogué und Sepp über die wiedergefundene zweite Mauer mindeſtens verfrüht erſcheint. Hingegen iſt beachtenswerth, daß die ſogenannte Vorſtadt (ſ. Jeruſalem), d. h. eben das Quartier, welches von der zweiten Mauer umſchloſſen war, ihren Urſprung in die vorexiliſche Zeit zurückdatirt und daß ihre Grenzen ſeit den Tagen der Davididen beſtimmt blieben, indem man nach jeder Zerſtörung beim Wiederaufbau der Feſtungsmauern der alten Linie folgte. Begreiflich mußte ſich in einem ſo alten und zugleich ſo exponirten Quartier, wie die Vorſtadt war, im Lauf der Jahrhunderte ein ungeheurer Schutt anhäufen, und in der That hat man im Quartier öſtlich vom Bazar Stellen gefunden, wo man mehr als 30 Fuß durch den Schutt graben konnte, ohne auf das Ende deſſelben zu ſtoßen. Weſtlich aber von der Grabeskirche, beim ſogenannten Hiskiateich, beim Goliaththurm, liegt der Schutt nur wenige Fuß auf, zum deutlichen und unwiderleglichen Beweis, daß das nordweſtliche Quartier der heutigen Stadt im Alterthum nur ſpärlich bewohnt war und in keinem Fall zu den älteſten Stadttheilen gehörte.

Die dritte Mauer, etwa 8—10 Jahre nach der Kreuzigung Jeſu von Agrippina I. begonnen, nahm vom Hippikus aus ihren Anfang, während die zweite weiter öſtlich beim Gennaththor ſich anſetzte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 4, 2). Noch im J. 70 war der Raum, welcher ſich weſtwärts von der zweiten Mauer gegen die dritte hin ausdehnte, wenig bewohnt (Joſephus, a. a. O., V, 6, 2). Wenn Titus in jener Gegend die Belagerung anhob, gewann er den Vortheil, daß er nach Eroberung der dritten Mauer gleich vor die Stadtmauer Oberzions rücken konnte, ohne erſt die zweite erobern zu müſſen. So hatte bereits Ceſtius operirt, indem er nach Eroberung der Neuſtadt, d. h. des von der dritten Mauer umſchloſſenen Stadtgebiets, ſofort ſich vor die königliche Burg lagerte (Joſephus, a. a. O., II, 19, 4). Bei dem Grabmal des Johannes, das nördlich der Oberſtadt gegenüber lag (Joſephus, a. a. O., V, 9, 2), ließ Titus einen Damm aufſchütten, 30 Ellen weiter öſtlich einen zweiten beim Teich Amygdalon, den Hitzig ſinnreich als Thurmteich gedeutet (Amygdalon gräciſirte Form für hammigdalím), weil er bei den drei berühmten Thürmen von Oberzion ſich befand. Daß dieſer Teich mit dem heutigen Patriarchen- oder Hiskiateich der Lage nach identiſch, hat unſers Wiſſens noch niemand ernſtlich beſtritten. Wie nun nach Joſephus (a. a. O., V, 6, 2) die zweite Mauer jeden-

falls nicht westlich vom Johannesdenkmal sich befand, so auch nicht zwischen dem Denkmal und dem Teich; denn ob auch ihre Nordseite niedergerissen war, ihr westlicher Theil bestand noch, als die Dämme errichtet wurden (Josephus, a. a. O., V, 8, 2), und jedem Verständigen leuchtet ein, daß man zwischen zwei Belagerungswerken von gemeinschaftlicher Operationsbasis keine Mauer stehen gelassen hätte. Somit haben wir die Mauer östlich vom Hiskiateich zu suchen, aber nicht in nächster Nähe, weil wir hier noch keine Schuttlagen haben; brauchen wir doch bei einer Stelle der östlich dem Teich benachbarten Straße en-Nassara nur 2 Fuß zu graben, wenn wir auf den natürlichen Fels stoßen wollen. Gerade von dieser Straße aus aber fällt das Terrain steil ostwärts, sodaß ein Punkt, der etwa 200 Fuß vom Hiskiateich entfernt ist, beinahe 60 Fuß tiefer liegt als dieser. (Vgl. die in Curven gezeichnete Karte Jerusalems von Wilson mit Warren's Ausgrabungen auf dem Johanniterhospitalgrund im „Ausland", Jahrg. 1868, Nr. 11). An der Halde oder unmittelbar zu ihren Füßen konnte selbstverständlich keine Festungsmauer errichtet werden, sondern erst da, wo der Boden etwas mehr zur Fläche sich ausbreitete, eine Bedingung, die sich in der Gegend des heutigen Bazars erfüllte (vgl. Wilson's Karte). Nehmen wir hinzu, daß an der ganzen Nordseite von Zion kein Platz für das Gennaththor sich so gut eignete, wie der Eingang des von Süd nach Nord laufenden Zionthälchens (s. Jerusalem), so scheinen wir hinlängliche Beweise für die Annahme zu besitzen, daß die zweite Mauer östlich von der Grabeskirche sich hingezogen. Daher macht es uns die ruhige Prüfung der ursprünglichen Terrainverhältnisse sowie der Nachrichten bei Josephus in hohem Grad wahrscheinlich, daß die Tradition die Stelle von Golgatha im ganzen richtig bezeichnet habe.

Aus der Erzählung des Eusebius in seinem „Leben Konstantin's" (III, 25 fg.) geht hervor, daß man über die Lage des Heiligen Grabes und damit Golgathas im allgemeinen nicht im Zweifel war, und daß die Willkür der Legende sich nur auf Bestimmung des einzelnen beschränkte. Das Quartier, das infolge der Konstantin'schen Bauten um Golgatha herum entstand, nannte man Neu-Jerusalem im deutlichen Unterschied zur alten Stadt, auf deren Mauern, wie der schriftkundige Eusebius so gut wußte als wir, Golgatha gelegen war (vgl. Tobler, „Golgatha", S. 76).

Die Märchen, die sich frühzeitig in reichem Maß an die Grabeskirche hefteten, und der Umstand, daß dieselbe mitten in der heutigen Stadt sich befindet, machen es begreiflich, daß besonnene Forscher der gesammten Golgathatradition mit großem Mistrauen entgegenkamen und die unedle Vertheidigungsweise eines blinden Autoritätsglaubens mußte das letztere noch steigern. Doch gibt selbst der Jesuit Gagarin (in den Etudes réligieuses, historiques et litt. par des pères de la compagnie de Jésus, Jahrg. 1868, Mai) zu, daß die ganze Frage sogar von seinem katholisch-religiösen Standpunkt aus einen sehr untergeordneten Werth habe. Andererseits darf man beim Studium derselben niemals vergessen, daß die Stadt der Juden ihren Schwerpunkt im Tempel hatte und danach ihr Krystallisationsproceß sich richtete, während das christl. Jerusalem seinen Schwerpunkt in der Grabeskirche gewann, wodurch mit innerer Nothwendigkeit eine wesentliche Veränderung der einstigen Stadtverhältnisse erfolgen mußte.

Nachdem man einmal mit der Tradition gebrochen, begnügte man sich nicht mit dem blos negativen Ergebniß, sondern nach bloser Vermuthung glaubte der eine im Nordwesten, ein anderer im Norden, ein dritter gar im Süden der heutigen Stadt Golgatha gefunden zu haben. Ich selbst stimmte in meinen „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 70 fg., der Ansicht von Thenius bei, welcher die Kreuzigungsstätte auf die Wölbung der Jeremiasgrotte verlegte. Eine erneute selbständige Prüfung der Frage bei vielfach vermehrten wissenschaftlichen Hülfsmitteln bewog mich, wie ich im obigen dargelegt, zum Golgatha der Tradition zurückzukehren.

Vgl. Tobler, „Golgatha", S. 13 fg., 160 fg.; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 268 fg.; „Neue Untersuchungen über die Topographie Jerusalems" [Halle 1847], S. 41 fg.; „Neuere Biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 332 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1852], II, 11, 422 fg.; Vogué, Le temple de Jérusalem [Paris 1864], S. 114 fg.; Sepp, a. a. O., I, 319 fg.; Wilson, a. a. O., S. 53 fg., 74. Furrer.

Goliath, Abkömmling eines Riesengeschlechts, aus der philistäischen Stadt Gath gebürtig. Er hat dadurch Berühmtheit erlangt, daß er von dem Hirtenjüngling David

im Zweikampf getödtet wurde. Als nämlich während der endloſen Fehden zwiſchen Iſraeliten und Philiſtäern die beiderſeitigen Heere einmal einander gegenüberlagen, forderte Goliath unter höhnenden Reden einen Iſraeliten zum Zweikampf heraus, um dadurch das Schickſal des Kriegs zu entſcheiden. Der zum Beſuch ſeiner Brüder zufällig im Lager anweſende David ward ebenſo ſehr durch die ſein iſraelitiſches Ehrgefühl verletzende Sprache des Feindes, als durch die offenkundige Feigheit ſeiner Stammesgenoſſen entrüſtet und bot ſich aller Abmahnungen ungeachtet zum Zweikampf an, in welchem er ſeinen Gegner vermittels einer Schleuder erlegte. Die ſehr ins Breite gezogene Erzählung (1 Sam. 17, 4 fg.) enthält ſicherlich ſagenhafte Züge, wenn auch freilich auf der andern Seite weder an der Exiſtenz von Rieſenmenſchen und Rieſengeſchlechtern, noch an der Möglichkeit der erzählten Todesart gezweifelt werden kann. Das Schwert des Goliath wurde nach 1 Sam. 21, 7 fg.; 22, 10 von Ahimelech, dem Prieſter zu Nob, aufbewahrt und nachmals von dieſem dem David übergeben. — Die Stelle 2 Sam. 21, 19, wonach die Tödtung des Goliath einem gewiſſen Elchanan zugeſchrieben wird, iſt aus 1 Chron. 20, 5 zu ergänzen, wonach Elchanan einen Bruder Goliath's, ohne Zweifel ebenfalls einen Rieſen Namens Lachmi, erſchlagen hat (vgl. Thenius zu 2 Sam. 21, 19 und den Artikel David). — Auch in der außerbibliſchen Literatur wird des Goliath erwähnt, jedoch in einer Weiſe, die mit unſerer bibliſchen Erzählung nichts als den Namen gemein hat. Röck.

Gomer erſcheint in der Völkertafel (1 Moſ. 10, 2. 3) unter den japhetitiſchen Bewohnern des Nordens (und Weſtens), und zwar als Stammvolk von Askenas, Riphat und Thogarma (ſ. d.), und tritt wieder zur Zeit des Propheten Ezechiel (Kap. 38, 6) auf als kriegeriſches Volk neben Thogarma und andern Völkern des Nordens im Heer des Gog, dieſem, d. i. den Scythen, entweder unterworfen oder wenigſtens verbündet. Wir denken dabei an die alten Kimmerier der Claſſiker. Wie Gomer an der Spitze der Japhetiten, überhaupt der Völkergenealogie ſtehend, ſchon dadurch als das äußerſte, d. h. nördlichſte Volk unter den Japhetiten erſcheint, ſo verſetzt auch der thraziſche Sänger Orpheus (Argonautica, V. 1120 fg.) zur Zeit des trojaniſchen Kriegs gleichfalls die Kimmerier in den Nordweſten mit der Bemerkung, daß ſie den Glanz der Sonne nicht erführen, und Homer („Odyſſee", XI, 14—19) nennt ſie geradezu die „äußerſten" und denkt ſie ſich im nebeligen finſtern Norden:

> Allda lieget das Land des kimmeriſchen Männergebietes,
> Ganz von Nebel umwölkt und Finſterniß; nimmer auf jen' auch
> Schauet Helios her mit leuchtenden Sonnenſtrahlen;
> Nicht wenn empor er ſteiget zur Bahn des ſternigen Himmels,
> Noch wenn wieder zur Erd' er hinab vom Himmel ſich wendet;
> Nein, rings grauliche Nacht umruht die elenden Menſchen.

Nach den Geſchichtſchreibern und Geographen wohnten die Kimmerier vor alters in Herodot's Scythien, alſo im Land weſtlich vom Tanais (d. i. der Donfluß), nördlich vom Schwarzen Meer, am See Mäotis (Aſow'ſches Meer), auf der Tauriſchen Halbinſel und in Sarmatien (Herodot, IV, 11; vgl. IV, 99 fg.). Wie die Mäotis ſelbſt, ſo wurde auch das Schwarze Meer im Alterthum bisweilen „Kimmeriſches Meer" genannt. Neben dem „Kimmeriſchen Bosporus", welchen Namen die Meerenge trug, die das Schwarze mit dem Aſow'ſchen Meer verbindet, hieß die Mündung ſelbſt der „Kimmeriſche Buſen", eine Furt an demſelben erhielt die Benennung „Kimmeriſche Furt", die dortige Landenge aber wurde „Kimmeriſcher Iſthmus" genannt. Auf der Tauriſchen Halbinſel ſelbſt gab es ein Gebirge „Kimmerion" und einen Ort „Kimmerikon", vormals eine Stadt, ſpäter ein Flecken, der durch Wall und Graben, in welchem wir ohne Zweifel die „Kimmeriſchen Mauern" Herodot's wiederfinden, die Landenge dem Eindringen verſchloß. Außerdem werden von den Alten auch eine Gegend „Kimmeria" und „Kimmeriſche Städte" im europ. Scythien genannt (Herodot, IV, 12, 100; Strabo, XI, 376 fg.; Plinius, VI, 6, 14; Aeſchylus, Prometh., V. 729 fg.; Ptolemäus, III, 6, 5).

Von den verheerenden Einfällen der Kimmerier, welche „in den alten Zeiten ganz Aſien durchſtreiften" (Diodor, V, 32), erzählen Herodot (I, 6, 15, 16, 103; IV, 1) und Strabo (I, 164; XI, 377). Einſt war das Volk groß und hatte die Herrſchaft in Taurien (Strabo, IV, 309, 394), dehnte ſich aber zu verſchiedenen Zeiten über verſchiedene Länder aus, je nachdem es ſelbſt, von den Scythen beengt und bedrängt, neue Wohnſitze ſuchen mußte (Herodot, IV, 11 fg.). So unternahm es wiederholt Züge nach den jenſeit

des Schwarzen Meeres ſüdlich gelegenen kleinaſiat. Ländern, den wichtigſten dieſer Züge unter ſeinem König Lygdamis in der erſten Hälfte des 7. Jahrh., wo die Kimmerier bis Aeolien, Lydien und Jonien vordrangen, auch die Hauptſtadt Sardes eroberten und plünderten (650 v. Chr.; Herodot, IV, 12; I, 15, 103; Strabo, IV, 60, 149, 494, 627; Callimachus, Hymn. in Artem., V. 251 fg.; Steph. Byzantinus u. d. W. Σύασσος), und unter den lyd. Königen Gyges, Ardys und Sadyates gegen 100 Jahre ſengend und plündernd ſich behaupteten, bis es dem Alyattes, dem Vater des Kröſus, gelang, dieſelben aus Kleinaſien zu verjagen (Herodot, I, 16), wo ſie durch verſchiedene Oerter ihres Namens ein bleibendes Denkmal ihrer Raubeinfälle hinterließen. An verſchiedenen Punkten Aſiens hatten ſie ſich niedergelaſſen: ſo an der Oſtſeite der Mäotis, wo eine Stadt Kimmeris (Cimmerium) genannt wird; in Paphlagonien, da, wo nachmals Sinope ſtand (Herodot, IV, 12); in Bithynien, wo ſie von Thraziern vertrieben wurden; in Myſien, wo es ebenfalls einen Ort Kimmeris gab, in den älteſten Zeiten Edonis, nachmals Antandros geheißen (Plinius, V, 32; Stephanus Byzantinus u. d. W. Ἀνταν́δρος). In dieſen Kämpfen verlieren ſie ſich endlich in der Völkergeſchichte. Für Ueberreſte der alten Kimmerier, welche ſich vor den Eroberern im Gebirge behauptet hätten, hält man die Taurier bei Herodot (IV, 99 fg.). Uebrigens hat ſich die alte Benennung, nur mit geringem Lautwechſel, im Arabiſchen, und bis heute im Namen Krim erhalten, wie gegenwärtig die Tauriſche Halbinſel heißt, und dem entſprechend bei arab. Schriftſtellern auch das Schwarze Meer immer noch Bahar el-Krim (Kimmeriſches Meer) genannt wird (Abelf. ed. Wüſtenfeld, S. 29, 31. 49). Auch erinnern noch Ruinen und ausgegrabene ſchätzbare Alterthümer an die älteſte Zeit Tauriens und an den Pontiſchen König Mithridates.

Ohne Zweifel aber treten die alten Kimmerier der Griechen, oder doch wenigſtens ein wackerer Bruchtheil derſelben, in der ſpätern Geſchichte wieder auf in dem gewaltigen Volk der Kimbern oder Cimbern, welche den Römern ſich furchtbar gemacht haben (Diodor, V, 32; Strabo, VII, 293; Stephanus Byzantinus u. d. W. Ἄβροι). Denn die „Cimbern" des röm. Geſchichtſchreibers Juſtinus (XXXVIII, 3), welche Mithridates gegen die Römer warb, und welche Appian (Hist. Mithridat., XV) „Taurier" nennt, wohnten am Kimmeriſchen Bosporus; und die Alten hatten auch bereits ein Wiſſen davon, daß die den Griechen zuerſt bekannt gewordenen, von den Scythen bedrängten und in Kleinaſien eingefallenen Kimmerier nicht das ganze Volk ſeien, ſondern daß der größte und tapferſte Theil derſelben die entfernteſten Gegenden am äußerſten Meer bewohnt habe, ein der Sonne unzugängliches Land voll dichter Wälder, welche ſich bis zu den Hercyniſchen Gebirgen in Germanien erſtreckten. Somit ſcheint ſich alſo der Hauptheil dieſes Volks, wahrſcheinlich ſchon vor dem Zuſammenſtoß mit den Scythen, nach dem Nordweſten gewendet zu haben. Als der Hauptſitz der Cimbern erſcheint ſpäter auch die Halbinſel Jütland, in der alten Geographie deshalb „Cimbriſcher Cherſones" genannt, woſelbſt auch ein „Cimbriſches Vorgebirge" ſich findet (Plinius, II, 67; IV, 27; Pomponius Mela, De situ orbis III, 3; Ptolemäus, II, 11, 12). Doch ſchon zur Zeit Strabo's (VII, 293) und Tacitus' (Germania, Kap. 37) verbreitete ſich das Volk durch das nördliche Germanien bis weſtlich über den Rhein, und vom Feſtland aus dann auch nach Britannien, wo ſich daſſelbe in den Walliſern im weſtlichen England, die ſich ſelbſt den Namen Kymr (Cymru, d. i. Gomer: vgl. Cumbria und Cumberland) beilegen, und ebenſo im nordweſtlichen Frankreich, in der Bretagne, unter den Celten (Kymrern) erhalten hat. — Die Kriegszüge der Cymbern ſind aus der röm. Geſchichte bekannt, wie dieſelben mit drei andern Völkern, den Teutonen, Ambronen und Tigurinern ſechs röm. Heere ſchlugen und die röm. Herrſchaft jenſeit der Alpen bedrohten, ſodaß noch in ſpäterer Zeit ihr Name voll Schrecken genannt ward. — Wenigſtens mittelbar ſprechen auch die alten jüd. Ausleger für die „germaniſchen" Cimbern, wenn ſie dem Gomer bald Germania, bald Afrika, d. i. das Vandalenreich daſelbſt, als Wohnort zuweiſen, damit alſo immer auf ein germaniſches Volk deuten. Ebenſo hat Joſephus („Alterthümer", I, 6, 1) unter Gomer die Galater im nördlichen Phrygien, die vordem Gomareer geheißen haben ſollen, verſtehen, und ohne zureichende Gründe hat man in neuerer Zeit an die Phrygier ſelbſt, an die Türken, an die Chomari im nördlichen Baktrien, ja ſogar an die Kalmücken denken wollen.

Vgl. noch näher: Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1795], IV, 106, 278; Heeren, „Ideen" [Göttingen 1815], I, II, 253; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" [Leipzig 1823—31], I, I, 235 fg.; Geſenius, Thesaurus, I,

295; Barth, „Deutſchlands Urgeſchichte“ [Hof 1818—20], I, 48 fg.; Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis“ [Gießen 1850], S. 23 fg.; Tuch, „Commentar über die Geneſis“ [Halle 1838]; Herzog, „Real-Encyklopädie“, V, 235 fg.; Niebuhr, „Kleine hiſtoriſche und philologiſche Schriften“ [Bonn 1828—43], I, 361 fg., 364 fg. Kneucker.

Gomor, ſ. Maße.

Gomorrha, nach der Schreibweiſe der LXX, hebräiſch ʿAmorá, eine Stadt, die nach 1 Moſ. 13, 10 ehedem in einem waſſerreichen, paradiesähnlichen Thal lag, dann aber, mit Sodom und den andern Städten des Siddimthals (Zoar ausgenommen) durch ein furchtbares Naturereigniß gänzlich zerſtört (1 Moſ. 19, 24 fg.) und vom Todten Meer überflutet wurde (1 Moſ. 14, 3), um ihrer Sünde willen (1 Moſ. 18, 20). Der Name ſelbſt deutet auf dieſes Ereigniß hin, denn ġamâra (arab. Nominalform von ġamira) iſt ſoviel als Ueberflutung, und ohne Zweifel hat man die Stadt erſt nach jener Kataſtrophe alſo benannt. Daß ſie überhaupt nicht exiſtirt habe, jene Erzählung alſo bloſer Mythus ſei, wäre aber ein falſcher Schluß; die Stadt kann früher einen andern, uns nicht mehr bekannten Namen geführt haben. Ueber die Beſchaffenheit und Urſache jener Kataſtrophe und über die urſprüngliche Lage der vier untergegangenen Städte ſ. Sodom und Todtes Meer. Vgl. auch 5 Moſ. 29, 23; 32, 32; Jeſ. 1, 9; 13, 19; Jer. 23, 14; Am. 4, 11; Zeph. 2, 9; Matth. 10, 15; Mark. 6, 11; 2 Petr. 2, 6. Steiner.

Gopherholz, ſ. Cypreſſe.

Gorgias hieß zur Zeit des Königs Antiochus IV. Epiphanes ein ſyr. Unterfeldherr, der neben Ptolemäus, dem Sohn des Dorymenes, und Nikanor an dritter Stelle genannt wird. Der Oberfeldherr Lyſias ſandte dieſe mit einem Heer von 40000 Mann Infanterie und 7000 Reitern gegen Judäa; ſie ſchlugen ihr Lager bei Emmaus, 22 röm. Meilen weſtlich von Jeruſalem, auf (1 Makk. 3, 38—41). Als Gorgias mit 5000 Mann Fußvolk und 1000 Reitern gegen den Makkabäer Judas (165 v. Chr.) ausgezogen war, wußte dieſer, der nur 3000 ſchlecht Bewaffnete hatte, zu entwiſchen, ja er warf ſich auf das Gros des ſyr. Heeres und brachte dieſem eine ſchwere Niederlage bei; es fielen gegen 3000 Mann. Die ſich nahende Heeresabtheilung des Gorgias ergriff hierauf die Flucht und die Juden machten reiche Beute (1 Makk. 4, 1—27; Joſephus, „Alterthümer“, XII, 7, 3 fg.). Nachher, aber noch vor dem Tod des Antiochus Epiphanes (der 164 ſtarb), treffen wir den Gorgias in der philiſtäiſchen Hafenſtadt Jamnia (Jabne). Als ihn hier die jüd. Oberſten Joſeph, Sohn des Zacharias, und Azarias, die, eiferſüchtig auf die Kriegsthaten der Makkabäerbrüder, ſich auch einen Namen machen wollten, wider den Befehl des Judas angriffen, brachte er dieſen eine ſchwere Niederlage bei; es fielen gegen 2000 Mann (1 Makk. 5, 56—61; Joſephus, „Alterthümer“, XII, 8, 6). Sehr abweichend vom 1. Buch der Makkabäer, in dem nur in den Zahlen, wie gewöhnlich in Kriegsberichten, und im Schlachtbericht (Kap. 4, 1 fg.) ſich Uebertreibungen finden möchten, berichtet das 2. Buch. Nach dieſem (Kap. 8, 8—29) fordert Philippus, der Befehlshaber von Jeruſalem, den Ptolemäus Makron, Statthalter von Cöleſyrien und Phönizien, auf, gegen den ſiegreich vorſchreitenden Makkabäer Judas aufzutreten. Ptolemäus entſendet den Nikanor mit 20000 Mann und ordnet dieſem den kriegserfahrenen Gorgias bei. Judas ſtellt ſich mit 6000 Mann entgegen und beſiegt den Nikanor; es fielen vom Feind über 9000 Mann und die Juden machten reiche Beute. Allerdings wird dieſe Erzählung dieſelbe Begebenheit geben wollen, die 1 Makk. 3, 38—41; 4, 1—27 berichtet iſt, denn die leitenden Perſonen ſind theilweiſe dieſelben, die allgemeine Veranlaſſung und das allgemeine Reſultat daſſelbe, und wie 1 Makk. 3, 41 Kaufleute kommen, um Juden nach ihrer Beſiegung als Sklaven zu kaufen, ſo läßt 2 Makk. 8, 11 Nikanor ſolche kommen: allein im übrigen ſind die Differenzen bedeutend und es iſt leicht zu erkennen, daß ſich dem Verfaſſer vom 2. Buch der Makkabäer die Tradition ſchon ſehr verblaßt hatte. Weiter war nach 2 Makk. 10, 14 Gorgias unter König Ptolemäus V. Eupator Unterſtatthalter von Cöleſyrien und Phönizien, Lyſias Oberſtatthalter, und endlich wird 2 Makk. 12, 32—37 erzählt, daß Gorgias als Statthalter von Idumäa (aber vielleicht iſt Idumäa in Jamnia zu ändern, ſ. 1 Makk. 5, 57; Joſephus, „Alterthümer“, XII, 8, 6) mit 3000 Mann Infanterie und 400 Reitern den angreifenden Juden entgegengerückt, aber von dieſen geſchlagen und beinahe ſelbſt gefangen worden ſei. Es wird richtig ſein, daß dieſe Erzählung mit der 1 Makk. 5, 56—61 gegebenen parallel läuft, aber unſer Verfaſſer weiß nichts von den Anführern der Juden und läßt umgekehrt die Juden ſiegen. Daß der Verfaſſer nach Wernsdorf (De fide historica libor.

Maccab. [Breslau 1747], S. 116) den unglücklichen Zug des Joſeph und Azarias gegen Jamnia (1 Makk. 5, 56—61) mit dem glücklichen des Judas gegen Idumäa und Asdod (1 Makk. 5, 65—68) verwechſelt habe, liegt unſers Erachtens ſehr fern. Fritzſche.

Gortyn, ebenſo häufig auch **Gortyna** (dagegen findet ſich die Form Gortynae unſers Wiſſens nirgends), war eine alte und nach Knoſſus die bedeutendſte Stadt auf der Inſel Kreta; der Ableitung nach bedeutet das Wort wol die „ſtarke". Homer („Ilias", II, 646) nennt die Stadt die ummauerte, feſte, aber in ſpäterer Zeit wurden die Mauern entfernt. Sie lag in der Ebene, vom Lethäus durchfloſſen, und beſaß nach der ſüdlichen Küſte zwei Stapelplätze, den von Lebena 50 Stadien, und den von Matalon 130 Stadien entfernt, nach Strabo (X, 478), der noch bemerkt, daß ſie einſt einen Umfang von etwa 50 Stadien gehabt habe. Gegenwärtig finden ſich Trümmer von ihr beim Dorf Hagios Dheka. Ohne Zweifel waren in Gortyna auch Juden, weshalb nach 1 Makk. 15, 23 der Conſul Lucius unter andern auch an ſie um 139 v. Chr. ein Schreiben mit der Weiſung richtete, die Juden als Bundesgenoſſen der Römer unbehelligt zu laſſen. Fritzſche.

Goſan war einer der Diſtricte, in welche der König Salmanaſſar von Aſſyrien die zehn Stämme nach ihrer Wegführung verſetzte (2 Kön. 17, 6; 18, 11). Ohne Zweifel iſt unter Goſan der zwiſchen den Flüſſen Chaboras und Saokoras gelegene Diſtrict Meſopotamiens zu verſtehen, den Ptolemäus (V, 18) Gauzanitis nennt und der noch heute Kauſchan heißt. Mag auch die Beſtimmung von Halah unſicher ſein (ſ. Thenius zu 2 Kön. 17, 6), aber mit Habor (ſ. Habor) iſt jedenfalls der Chaboras gemeint und die Jeſ 37, 12; 2 Kön. 19, 12 neben Goſan genannten Orte Haran und Rezeph führen uns auch nach Meſopotamien. Keil (zu 2 Kön. 17, 6) ſucht noch andere Goſan in Aſſyrien und glaubt, daß zur Unterſcheidung des meſopotam. Chaboras geſagt ſei Habor Goſan, allein die Exiſtenz dieſes aſſyr. Habor beruht auf einer ſehr unſichern Notiz. Allerdings nennt Ptolemäus (VI, 2) in Medien eine Stadt Gauzania, aber an dieſe läßt ſich nach obigem nicht anknüpfen. Wenn nach 1 Chron. 5, 26 der aſſyr. König Tiglat Pilneſer Ruben, Gad und halb Manaſſe nach Halah, Habor, Hava und an den Fluß Goſan wegführte, ſo ſtützte ſich der Verfaſſer augenſcheinlich auf 2 Kön. 17, 6; 18, 11, und die unabſichtliche oder abſichtliche Umſtellung der letzten Worte iſt ohne Belang. Fritzſche.

Goſen, hebräiſch gošën, in den LXX gesem, wird die Provinz Aegyptens genannt, die dem Geſchlecht Jakob's zum Aufenthaltsort beſtimmt wurde, und in der die Hebräer 430 Jahre geblieben ſein ſollen. Das Land lag an der Grenze Arabiens oder genauer der Wüſte und wird daher in den LXX „arabiſches Geſem" (Γεσὲμ Ἀραβίας 1 Moſ. 45, 10; 46, 34) genannt; es bildete ſomit den nordöſtlichſten Theil Aegyptens, indem es ſich von Peluſium und Migdol bis etwa gegen Bubaſtis dehnte und vom peluſiſchen Nilarm gegen Weſten begrenzt wurde. Es wird 2 Moſ. 9, 26. 27 vom eigentlichen Aegypten, dem Land Miṣrajim deutlich unterſchieden: jenes iſt das eigentliche Nilthal mit dem Delta, Goſen ein angrenzender Strich, in dem die herrſchende Hykſosdynaſtie ihre hebr. Stammverwandten ihr halb nomadiſches Leben führen ließ, wie auch heute dort Beduinen hauſen. Die Hauptſtadt oder Zwingburg des Landes iſt nach den LXX (1 Moſ. 46, 29) Rameſſes geweſen, von dem nach eben derſelben Quelle Heroopolis zu ſcheiden iſt; im Weſten des Landes lag Pithom, nach Brugſch pa-chtum, d. h. die Feſtung, ſüdlich aber, außerhalb des echten Goſen, Heliopolis oder On, das aber Joſephus („Alterthümer", II, 7, 6) dazuzählt. Seinem Charakter nach bildet Goſen ein Uebergangsglied zwiſchen dem fruchtbaren Flußthal und der Wüſte, dieſer durch ſeine ſalzreiche Fläche und Quellenmangel ähnlich, an jenes wenigſtens in alter Zeit durch Kanäle angeſchloſſen, ſodaß es für ein halb nomadiſches, halb ackerbauendes Volk, wie dies die alten Hebräer waren, ein ſehr willkommener Beſitz ſein mußte. Auch jetzt wieder wird es vom Süßwaſſerkanal durchſchnitten und der Suezkanal, den Einſenkungen des Krokodilſees (birket et-timsaḥ) und den alten Bitterſeen folgend, bildet etwa die Oſtgrenze.

Das Land, heutzutage wüſt, hat einen Felſengrund aus Grobkalk und Sandſtein, durch deſſen Zerſetzung hier und da bewegliche Dünen erzeugt werden, aber die Ruinen mehrerer Städte mit ägyptiſchen und perſ. Monumenten bürgen für den frühern Anbau (v. Kremer, „Aegypten" [Leipzig 1863], I, 35).

Nach früher fälſchlich aufgeſtellten Anſichten, die Goſen im Fayum ſuchten (Jablonsky, Opuscula, ed. te Water [Leyden 1804—10], II, 73), oder um Sais herum, iſt die richtige Identificirung des Namens vorzüglich von Michaelis (Supplementa ad lexica hebr.

[Göttingen 1785—92], I, 379) durchgefochten, und für dieſe Beſtimmung ſprechen die gelegentlichen Erwähnungen von Nachbarländern und Entfernungen. Es grenzte nämlich (2 Moſ. 13, 17; 1 Chron. 7, 21) an Philiſtäa und lag höher als der Nil, denn Joſeph ſtieg dorthin hinauf (1 Moſ. 46, 29), und endlich war von Rameſſes bis Phihachiroth ein Weg von zwei bis drei Tagen, was gut paßt, denn Phihachiroth lag zwiſchen Migdol und dem Meer, alſo nahe bei Peluſium, denn es iſt geradezu unſinnig, unter dem Meer das rothe zu verſtehen, wenn Migdol ſo lag, wie es die Karten jetzt verzeichnen. Die ganze Frage dürfte aber mehr in die Quellenkritik gehören, als in die Geographie. Auch die geographiſche Tradition ſtimmt mit der angegebenen Lage überein; nicht nur Joſephus („Alterthümer", II, 7, 6) weiſt darauf, ſondern weit ſpäter noch Saadia, der (jetzt bei de Lagarde, „Materialien zur Kritik und Geſchichte des Pentateuchs" [Leipzig 1867]) Goſen durch sedir wiedergibt, das einen Diſtrict in der Provinz Sarqiye bezeichnet, d. h. in der Oſtprovinz (Quatremère, Mémoires sur l'Egypte [Paris 1811], I, 61), während das Targum Jonathan und Jeruſchalmi darunter die Umgegend von Peluſium verſtehen. — Da ſich Etymologien des Namens mehrere, alle aber mit gleichem Mangel an Zuverläſſigkeit, darbieten, ſo geben wir gar keine. Merx.

Gott, Gottheit, hebräiſch 'el, 'ëloah, 'ëlohim, griechiſch theós, Bezeichnung des höchſten Weſens, des Gegenſtandes der Religion, der ſchlechthinnigen Urſächlichkeit der Welt und des Weltzweckes, einer der wichtigſten bibliſchen Begriffe, ſofern die Bibel, als das Buch der Religion, die Weltgeſchichte und Weltentwickelung in der Regel lediglich oder doch überwiegend vom religiöſen Standpunkt aus betrachtet, die ſogenannte natürliche Betrachtung deshalb ausſchließt oder doch ſehr zurückſtellt. Die hebr. Pluralbezeichnung Elohim von 'ëloah weiſt nicht auf die Annahme einer Mehrheit von göttlichen Perſonen zurück, enthält ebenſo wenig eine indirecte Andeutung der göttlichen Dreieinigkeit (ſ. d.), ſondern erklärt ſich als Plural des Abſtractums, durch welchen zerſtreute Einzelmerkmale in eine Einheit zuſammengefaßt werden, in dieſem Fall ſämmtliche göttliche Kräfte oder Eigenſchaften, vom Stamm 'alah, „Allmacht", entſprechend unſerm Begriff Gottheit (vgl. Ewald, „Ausführliches Lehrbuch der hebräiſchen Sprache" [6. Ausg., Leipzig 1855], S. 403 fg.). Doch iſt die abſtracte Bedeutung ſchon früh verloren gegangen, denn Elohim iſt im A. T. durchweg als göttliche Perſönlichkeit und ſchon in der älteſten Schöpfungsurkunde als Weltſchöpfer vorgeſtellt (1 Moſ. 1, 1). Die heidniſchen Götter ſind vom Standpunkt der altteſt. Religion als lo' 'ëlohim, Nicht-Gottheiten, dargeſtellt (2 Kön. 19, 18); denn es gibt für das hebräiſche fromme Bewußtſein nur Einen Gott, und neben ihm keinen mehr (2 Moſ. 20, 3; 5 Moſ. 6, 4; 2 Kön. 19, 19; Jeſ. 44, 8). Wo gleichwol von fremden (ausländiſchen) Göttern (Elohim) die Rede iſt (1 Moſ. 35, 2; 2 Moſ. 20, 23; 5 Moſ. 29, 17; Pſ. 96, 5), da hat ſich der Berichterſtatter auf den fremdländiſchen Standpunkt geſtellt, wie denn in der Bibel allerdings Götter der Amoriter (Joſ. 24, 15), der Syrer, Moabiter, Ammoniter u. ſ. w. (Richt. 10, 6) vorkommen. Vom hebräiſchen ſtreng monotheiſtiſchen Gottesbewußtſein aus heißen ſie verächtlich 'elilim, „Götterchen", Götzen (3 Moſ. 19, 4; 26, 1; Jeſ. 2, 8 u. ſ. w.), und die Nichtigkeit der Götzen iſt mit ſchneidendem Hohn von den Propheten verkündet worden (Jeſ. 44, 9 fg.; 46, 1; Jer. 10, 2 fg. 11 fg.; Pſ. 96, 5; Hab. 2, 18).

Mit der altteſt. Lehre von der Einheit Gottes iſt die Vorſtellung von ſeiner Geiſtigkeit unzertrennlich verbunden. Der Geſetzgeber unterſagt aufs ſtrengſte jede Abbildung von Gott (2 Moſ. 20, 4 fg.; 5 Moſ. 5, 8); Moſe ſoll darum Gott nicht in Bildern ſchauen (4 Moſ. 12, 8), und der Pſalmſänger kennt nur ein geiſtiges Schauen ſelbſt Jahve's (ſ. d.) durch Gerechtigkeit. Der Bilderdienſt, namentlich auch der Stierdienſt, den Iſrael in Aegypten kennen gelernt hatte (vgl. 2 Moſ. 32, 1 fg.), und der im Zehnſtämmereich öffentliche Autorität genoß, ſtand mit der reinen Gottesidee des moſaiſchen Geſetzes im Widerſpruch, und wenn auch die Anſicht recht hätte, welche noch während des Wüſtenzugs die Mehrzahl des Volkes Iſrael in einem rohen Geſtirndienſt befangen ſein läßt (ſ. Vatke, „Die Religion des Alten Teſtaments" [Berlin 1835], I, 184 fg.; vgl. Am. 7, 25 fg.), ſo iſt doch nicht zu leugnen, daß Moſe, einer altehrwürdigen Ueberlieferung von Abraham (ſ. d.) her folgend, den Cultus des „höchſten Gottes" (1 Moſ. 14, 18) zu ausſchließlicher Geltung erhoben und damit die geiſtige Entwickelung ſeines Volks auf die Grundlagen des reinen Monotheismus geſtellt hat. Das altteſt. Volk iſt durch ſein grund-

fätzlich monotheiſtiſches Gottesbewußtſein, wodurch es ſich von allen übrigen Völkern, auch den Griechen und Römern, weſentlich unterſchied, nicht nur das wichtigſte Culturvolk der alten Welt, ſondern das Centralvolk der Menſchheit, der Mittelpunkt der Religionsgeſchichte geworden, und es iſt daher kein bloſer Zufall, wenn der Knotenpunkt der weltgeſchichtlichen Entwickelung in ihm ſich geſchürzt hat. Je eingewurzelter, hartnäckiger, andauernder der Widerſtand der polytheiſtiſchen Ueberlieferungen und Neigungen in dieſem Volk gegen den reinen Monotheismus war, um ſo erhebender iſt das Schauſpiel, durch welches eine geraume Zeit noch vor Chriſtus der Monotheismus den vollen Sieg über alle abgöttiſchen Culte in demſelben erfocht. Es war dies eine Grundbedingung für den Erfolg des Chriſtenthums.

Nach herkömmlicher Annahme hätte der altteſt. Gott vorzugsweiſe die Bedeutung und Stellung eines jüd. Nationalgottes eingenommen. Allerdings nimmt Gott zum Volk Iſrael eine ganz eigenthümliche und beſondere Stellung ein. Er heißt als der „Gott Iſraels" (2 Moſ. 5, 1) nicht lediglich Elohim, ſondern Jahve (ſ. d.), Jahve-Elohim, der wahrhaft Seiende, welcher ewig ſich als der mit ſich ſelbſt Gleiche offenbart; aber dieſer Gott Iſraels iſt nicht ein auf Iſrael beſchränkter Gott, der andere Volksgötter neben ſich und vor denſelben nur den Vorrang hätte, ſondern er iſt als ſolcher der „Allmächtige" (1 Moſ. 17, 1), der Schöpfer von Himmel und Erde, der von Anbeginn an alles geſchaffen, erhält und regiert, und dem Volk Iſrael nur ſeine beſondere Fürſorge zugewandt hat, das aus dieſem Grund der „erſtgeborene Sohn Jahve's" heißt, während die übrigen Völker gewiſſermaßen als deſſen nachgeborene Söhne betrachtet werden. Wenn daher die beiden Gottesnamen in Verbindung gebraucht werden (Elohim-Jahve), ſo ſoll eben damit ausgedrückt ſein, daß Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, der Weltregent und Weltrichter, vor dem alle Nationen ſich beugen und deſſen Ehre und Macht Himmel und Erde kundthun (1 Moſ. 1, 1; Pſ. 19, 1 fg.), zugleich in einem ausgezeichneten Sinn der Gott Iſraels iſt, und dieſes Volk, als das Miſſionsvolk der Menſchheit, mit der Beſtimmung betraut hat, das Licht der Wahrheit und den Segen der Gerechtigkeit, vermittels des ihm geoffenbarten heiligen Geſetzes unter allen Völkern zu verbreiten (Jeſ. 42, 1 fg.; 43, 3 fg.; 44, 1 fg.; 49, 5 fg.); wie denn Iſrael, nach Jeſ. 40—66, gewiſſermaßen durch ſeine Leiden im Exil auch für die Heiden gebüßt hat (ſ. Genugthuung und vgl. Jeſ. 52, 13 fg. — 53, 12). In den Heilsführungen Iſraels bezweckt Gott ſtets das Heil aller Völker, und am Ende der Tage ſollen alle Völker, allerdings durch Vermittelung des bekehrten und geläuterten Volkes Iſrael, ſeine Herrlichkeit ſchauen (Jeſ. 66, 18 fg.; Sach. 14, 16).

Unſtreitig haftet nun auch an dem altteſt. Gottesbewußtſein noch eine gewiſſe Einſeitigkeit und Unvollkommenheit. Gott iſt zwar als Geiſt, als höchſte alles verurſachende Vernunft und oberſter alles regierender Wille gefaßt, aber zugleich auch ſo durchgreifend von der Welt unterſchieden, ja geſchieden, daß ſeine Einwirkung auf die Welt vielfach als zeitlich beſchränkt und von ihr geſondert dargeſtellt wird. Daher jene Mängel im religiöſen Vorſtellungskreis der Hebräer, die man als Anthropomorphismen und Anthropopathismen zu bezeichnen pflegt. Ein Anthropomorphismus findet ſtatt, wo Gott ſinnliche Geſtalt oder körperliche Organe zugeſchrieben, ein Anthropopathismus, wo menſchliche (ſinnliche) Gefühle oder Affecte von ihm ausgeſagt werden. In der Regel werden jedoch nur dem ſich ſelbſt offenbarenden Gott, Elohim-Jahve oder Jahve, Augen, Ohren, eine Naſe, ein Mund, eine Hand, Arme, ein Herz u. ſ. w. geliehen; nur von ihm heißt es, er ſpreche, ſchreie, blicke, wandle, rieche, ſchmecke, eſſe u. ſ. w.; nur er hat ſogar Anwandlungen von Reue in Betreff deſſen, was er gethan (1 Moſ. 6, 6 und vgl. Glaß, Philologia sacra [Leipzig 1691], I, 921 fg., wo noch mehrere ſolcher Beiſpiele aufgezählt ſind). In den weitaus meiſten Fällen dieſer Art ſind jedoch die Bezeichnungen nicht eigentlich zu verſtehen, und die bibliſchen Schriftſteller haben ein Bewußtſein davon, daß ſie in nicht adäquater Weiſe von Gott reden. Der Dichter des 18. Pſalms weiß recht wohl, daß Gott nicht wirklich auf einem Cherub durch die Lüfte reitet (V. 11), und der des 35. Pſalms, daß er nicht Schild, Tartſche und Speer braucht, um die Feinde der Frommen niederzuwerfen (V. 1—4). Wenn Gott nach Pſ. 44, 24 ſchläft, ſo belehrt uns Pſ. 121, 4, daß der „Hüter Iſraels" nicht ſchlafen kann. Gleichwol iſt die anthropomorphiſtiſche und anthropopathiſche Darſtellungsweiſe von Gott in der Bibel ſo häufig und ſo ſtark ſinnlich gefärbt, daß ſie ſich nur aus einer theilweiſen Unvollkommenheit des Gottesbewußtſeins erklären läßt, und dieſe iſt die natürliche Folge theils der im Volksglauben zurückgebliebenen Reſte polytheiſtiſcher

Vorſtellungen, theils der der hebr. Weltanſchauung eignenden Entgegenſetzung von Gott und Welt, wonach Gott als ein beſonderes, von der Welt abgezogenes, im Himmelsraum wohnendes und von da aus die Welt regierendes Weſen (eine Perſon im beſchränkten Sinn des Wortes) betrachtet wurde (1 Moſ. 11, 5; Pſ. 18, 7; 47, 9). Damit hängt dann auch die Vorſtellung von Mittelweſen zuſammen, welche als Boten Gottes vom Himmel zur Erde niederſteigen, den Willen Gottes hier ausrichten, in ſeinem Auftrag die Guten belohnen, die Böſen beſtrafen (ſ. Engel). Man kann den damit zu Tage tretenden Mangel auch ſo bezeichnen, daß Uebernatürliches und Natürliches, Unendliches und Endliches, Jenſeits und Dieſſeits im religiöſen Bewußtſein des Hebräers noch auseinandertraten, daß das Endliche noch nicht in ſeiner urſprünglichen Einheit mit dem Unendlichen erkannt war. Die Offenbarung (ſ. d.) Gottes war darum noch nicht zu ihrer vollen geſchichtlichen Entfaltung und Selbſtverwirklichung gelangt. Die höchſte Gottesidee, die Idee des abſoluten Geiſtes, war wol im Grund von Moſe erkannt und geſetzlich feſtgeſtellt, aber ſie vermochte im öffentlichen Leben des Volkes noch nicht den Sieg über die ſinnlichen Verdunkelungen derſelben zu behaupten. Eine Reihe von Widerſprüchen zwiſchen Idee und Erſcheinung läßt ſich durchweg aufzeigen. Gott war als der Unermeßliche gedacht (1 Kön. 8, 27), und doch rief man ihn in einem ausſchließlichen Heiligthum an (Pſ. 68, 19); er ward als der Ewige geprieſen (1 Moſ. 21, 33), und doch nannte man ihn „den Erſten und Letzten" (Jeſ. 44, 6); ſeine Unveränderlichkeit ward beſungen (Pſ. 102, 26 fg.), und doch ſollte er bereuen, daß er den Menſchen geſchaffen (1 Moſ. 6, 6); ſeine Einheit und Einzigkeit war ein Glaubensſatz, und doch war bisweilen von den Göttern die Rede, als ob auch ſie mächtige übernatürliche Weſen wären (Jer. 44, 15 fg.). Ja, eigenthümlicherweiſe, bezeichnet der Dichter von Pſ. 82 hochgeſtellte Menſchen, Richter, Fürſten als Götter und Söhne des Höchſten, was allerdings an griech. Einflüſſe auf das hebr. Gottesbewußtſein erinnert (vgl. Hitzig, „Die Pſalmen" [Leipzig 1863—65], I, 188 fg.). Nach Pſ. 8, 6 mangelt überhaupt dem Menſchen nicht viel, um Gott zu ſein, während Pſ. 90, 3 fg. das entgegengeſetzte Bewußtſein ausſpricht. Daher erklärt ſich der jahrhundertelange Kampf zwiſchen reinem Monotheismus und Abgötterei in Iſrael, der erſt infolge der Freiheitskriege der Makkabäer mit den Syrern und des verunglückten Verſuchs von Antiochus Epiphanes, den monotheiſtiſchen Jahvecultus durch den Zeusdienſt zu erſetzen, zu einem für den Monotheismus ganz günſtigen Abſchluß gelangte.

Erſt durch Jeſus ward die reine und vollkommene Gottesidee geoffenbart. Sein Gottesbewußtſein ſtand zwar auf dem Grund des altteſt. Gottesglaubens, allein, in Gemäßheit ſeiner Urſprünglichkeit und Unmittelbarkeit, führt es auch wieder über denſelben hinaus auf den Höhepunkt des menſchlichen Gottesbewußtſeins überhaupt (ſ. Jeſus Chriſtus).

Er erkannte in Gott nicht nur den Schöpfer des Himmels und der Erde, den Richter und Regenten der Welt, ſondern den Vater der Menſchen, ja insbeſondere „Seinen Vater" in eigenartiger Bedeutung des Wortes (vgl. meine Schrift, „Chriſtenthum und Kirche" [Wiesbaden 1867], II, 3 fg., und „Das Charakterbild Jeſu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 42 fg.; Holtzmann, „Judenthum und Chriſtenthum im Zeitalter der apokryphiſchen und neuteſtamentlichen Literatur" [Leipzig 1867], II, 398 fg.; Keim, „Der geſchichtliche Chriſtus" [3. Aufl., Zürich 1866], S. 173 fg.). Auch das A. T. kennt Gott als Vater, inſonderheit als Vater Iſraels (5 Moſ. 32, 6); allein der Vatername iſt nicht der ſtändige Gottesname, in welchem Gottes eigentliches Weſen, der bezeichnende Charakter ſeiner Selbſtoffenbarung ausgedrückt iſt; da er vorzugsweiſe als Schöpfer und Geſetzgeber erſcheint und durch die Eigenſchaft der Gerechtigkeit beſtimmt iſt, ſo tritt unausweichlich ſeine Vaterſtellung dadurch zurück. Dagegen bezeichnet Jeſus Gott vorzugsweiſe und aufs häufigſte als „Vater", den „himmliſchen Vater", „ſeinen Vater" (Mark. 8, 39; 11, 25 fg.; 13, 32; 14, 36; Matth. 5, 45 fg.; 6, 1 fg. 9 fg.; 10, 29; 11, 25 fg.; 12, 50; 16, 17; Luk. 6, 36; 10, 21 fg.; 11, 13; 22, 29; Joh. 5, 18 fg. 37; 6, 27. 45 fg.; 8, 18. 42 fg.; 12, 28; 14, 20 fg.; 17, 1 fg.). Es iſt ein zweifaches Gottesbewußtſein, das ihn dabei erfüllt: einmal das Bewußtſein, in einer unauflöslichen, einzigen, ſein Denken und Wollen ſchlechthin beſtimmenden Gottesgemeinſchaft zu ſtehen, das vollkommene Geiſtesbild Gottes an ſich zu tragen, ſein Geſandter an die Menſchheit im ausſchließlichen Sinn des Wortes zu ſein, und ſodann das Bewußtſein, den Beruf in ſich zu tragen, dieſes ſein eigenthümliches, überaus reiches und tiefes Gottesleben zunächſt Iſrael und im weitern der ganzen

Menſchheit zu vermitteln und ihr dadurch das rechte Kindſchaftsverhältniß Gott gegenüber zu verleihen.

Die Verinnerlichung der Gottesidee iſt der große entſcheidende Fortſchritt des Chriſtenthums über ſämmtliche vorchriſtl. Religionen. Gott erſcheint im N. T. nicht mehr vermittelt durch eine äußere Inſtitution, durch Prieſterſchaft und Opferweſen, ſondern lediglich durch perſönlichen Glauben (ſ. d.), und zwar zunächſt durch den Glauben an ſeine unendliche Liebe, wie ſie in Jeſus Chriſtus einzigartig und vollkommen ſich geoffenbart hat. Iſt die Gottesidee im N. T. ſchlechthin innerlich gefaßt (Luk. 17, 21), ſo ebendamit auch ſchlechthin geiſtig und ſittlich (Joh. 4, 24; 1 Joh. 4, 8). Weil Gott der abſolute Geiſt, ſo iſt er auch abſolut und darum ausſchließlich gut, weshalb Jeſus, der ſich Gott nicht gleichſtellen will, das Prädicat gut entſchieden von ſich ablehnt (Mark. 10, 18). Weil Gott ſchlechthin gut iſt, darum iſt er „die Liebe" ſelbſt, d. h. der abſolute Grund und die unerſchöpfliche Quelle alles Guten. Die Trübungen, welche den altteſt. Gottesbegriff an ſeiner Entwickelung zur vollkommenen Reinheit noch hinderten, ſind im N. T. überwunden. Im Gottesbewußtſein Jeſu tritt der reine Monotheismus hervor; die polytheiſtiſchen und theokratiſchen Schlacken ſind von dem leuchtenden Sonnenbild deſſelben abgeſtreift. Gott iſt der Inbegriff der geiſtigen und ſittlichen Vollkommenheit (Matth. 5, 48). Als abſoluter Geiſt iſt er auch die abſolute Perſönlichkeit, er iſt nicht etwa blos Weltſeele, Weltkraft, ein unbeſtimmtes Allgemeinſtes. Allein er iſt als Perſönlichkeit frei von allen endlichen Schranken, und der Gegenſatz von Himmel und Erde, der auf altteſt. Gebiet die Gefahr particulariſtiſcher Begrenzung für den Gottesbegriff mit ſich bringt, hat ſich im Gottesbewußtſein Jeſu in die Einheit des „ewigen Lebens" aufgelöſt (Matth. 19, 29; Joh. 7, 16 fg.). Darum iſt jetzt das Reich Gottes nicht mehr ein bloſer Hoffnungsgedanke, ein Phantaſiegebilde im Jenſeits, ſondern eine gegenwärtige, Zeit und Raum erfüllende und durchdringende, Realität (Mark. 9, 1; Luk. 17, 21; Matth. 13, 44; Joh. 3, 3 fg.).

Wenn die neuteſt. Gottesidee in den apoſtoliſchen Kreiſen wieder theilweiſe ſich trübte, ſo lag das in der Natur der Sache. Die judenchriſtl. Richtung vermochte ſich zu dem Gedanken, daß Gott in ungetheilter Weiſe der Vater aller Menſchen, der Heiden wie der Juden ſei, nicht zu erheben, und aus dieſem Grunde findet ſich in dem hervorragendſten Document des apoſtoliſchen Judenchriſtenthums, in der Apokalypſe (ſ. d.), nicht nur eine particulariſtiſche Auffaſſung von Gott (Kap. 4, 2 fg.), ſondern auch ein Unvermögen, Gott den heidniſchen Völkern gegenüber als „die Liebe" vorzuſtellen (Kap. 21, 8). Der Zorngeiſt hat in dieſem Buch über die göttliche Liebe noch das Uebergewicht. Doch findet ſich auch in Schriften, welche der judenchriſtl. Richtung angehören, die Gottesidee in höherer ſittlicher Reinheit (vgl. Jak. 1, 13 fg.), wogegen der zweite Brief des Petrus mit Wohlgefallen bei den von ihm geſchilderten göttlichen Strafgerichtsſcenen verweilt (Kap. 2, 4 fg.; 3, 7 fg.). Mit Unrecht hat man übrigens in dem Umſtand, daß der ſogenannte „Zorn" oder die Strafgerechtigkeit Gottes in der Bibel hervorgehoben wird, eine Verdunkelung der Gottesidee ſehen wollen. Auch als „die Liebe" muß Gott das Böſe haſſen, d. h. als Zweck iſt lediglich das Gute von ihm gewollt. Inſofern rechtfertigt ſich die Gottesidee des Apoſtels Paulus, wenn auch nicht geleugnet werden darf, daß ſeine Verſöhnungslehre (ſ. Verſöhnung) noch zum Theil auf altteſtamentlicher anthropopathiſcher Anſchauung von Gott ruht.

Noch haben wir zum Schluß zwei Bemerkungen dem Bisherigen beizufügen. Erſtens iſt wohl zu beachten, daß die bibliſche Gottesidee durchweg den ſtrengen Monotheismus zur Vorausſetzung hat, ja, der Monotheismus iſt im N. T. ganz beſonders ſtark ausgeprägt, weshalb das neuteſt. Gottesbewußtſein von polytheiſtiſchen und theokratiſchen Trübungen völlig frei iſt. Inſonderе Paulus hat dem reinen allumfaſſenden Monotheismus einen energiſchen Ausdruck gegeben (vgl. Röm. 3, 29 fg.). Schon in der bloſen Vorſtellung einer Bevorzugung der Juden durch Gott erblickte er eine Verunſtaltung des reinen Gottesbewußtſeins. Aus dieſem Grunde konnte er auf ſeinem Standpunkt unmöglich eine Mehrheit von göttlichen Hypoſtaſen oder Perſonen annehmen, und der Verſuch von Schultz („Röm. 9, 5 in exegetiſcher, kritiſcher und bibliſch-theologiſcher Beziehung erklärt", ſ. „Jahrbücher für deutſche Theologie", XIII, 462 fg.) in der Stelle Röm. 9, 5 für Chriſtus das Prädicat „Gott über alle" (ἐπὶ πάντων θεός) zu rechtfertigen, iſt beſonders in dem Nachweis unglücklich ausgefallen, welchem zufolge das geſammte N. T. dem erhöhten Chriſtus eine ſolche Machtſtellung und Würde beilegen

ſoll, daß jenes Prädicat nicht auffallend erſcheinen könne. Nur durch fortlaufende Ueberſpannung an ſich unverfänglicher, und keineswegs die Bezeichnung der Gottheit in ſich ſchließender, neuteſtamentlicher, insbeſondere pauliniſcher Ausſagen konnte ein ſolches Ergebniß mit einem Schein von Wahrſcheinlichkeit umgeben werden, der dem ſchärfern Auge ſich bald in ſeiner Grundloſigkeit darſtellt (ſ. Dreieinigkeit).

Eine zweite Bemerkung betrifft noch die in manchen Kreiſen verbreitete Vorſtellung, daß der Gott der Bibel nothwendig Wunder thun, daß der lebendige (perſönliche) Gott ohne Wunderwirkſamkeit überhaupt gar nicht denkbar ſei und nur in Wundern ſich verherrliche. In der Hauptſache müſſen wir hier auf den Artikel Wunder verweiſen. Doch bemerken wir vorläufig Folgendes. Daß Gott (namentlich Jahve) in der Bibel Wunder thut und durch Wunder ſich verherrlicht, iſt nicht zu beſtreiten. Allein die bibliſche Weltanſchauung verbindet mit dem Wunder eine ganz andere Vorſtellung als die moderne. Je mehr Gott in der Bibel noch particulariſtiſch, als ein beſonderes, einzelnes, wenn auch noch ſo erhabenes, Weſen der Welt gegenübergeſtellt wird, deſto näher liegt die Vorſtellung, daß ſeine Einwirkungen auf die Welt ebenfalls beſondere, vereinzelte, außergewöhnliche ſeien; denn in der Regel offenbart ſich Gott überhaupt nicht in der Welt. Der Supranaturalismus, der Gott nur im Wunder ſich offenbarend vorſtellt, hat zu ſeiner unvermeidlichen Kehrſeite den Deismus, der in der Regel die Welt für gottentleert hält und der Natur eine ſelbſtändige Wirkſamkeit zuſchreibt. Gerade in den am meiſten von religiöſer Begeiſterung getragenen altteſt. Schriften, den Pſalmen und den Propheten, treten die einzelnen göttlichen Wunderacte vor der göttlichen Allwirkſamkeit ſehr zurück, Gott iſt der Welt gegenüber in ihnen nicht blos transcendent, er iſt ihr auch immanent vorgeſtellt. Im N. T. enthalten zwar die Evangelien viele Wunderberichte, aber Jeſus hat ſich aufs entſchiedenſte dagegen verwahrt, daß der Glaube an ihn und das von ihm geſtiftete Gottesreich auf Wunder zu gründen ſei (Mark. 8, 12; Matth. 12, 38 fg.; Luk. 11, 29 fg.). Wäre Gottes Offenbarung nur mit Hülfe des Wunders zu erkennen, ſo hätten die Juden mit Recht von Jeſus Wunder als Beglaubigungen ſeiner göttlichen Sendung gefordert. Allein nirgends iſt im N. T. der Glaube an Gott mit dem Glauben an Wunder in unzertrennliche Verbindung gebracht. Ja, weit entfernt das Wunderthun als die höchſte Offenbarung der göttlichen Liebe zu bezeichnen, betrachtet Jeſus als dieſe etwas ganz Alltägliches und Natürliches, daß Gott ſeine Sonne aufgehen läßt über Böſe und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45). Der Wunderglaube läßt Gottes Herrlichkeit im Gegentheil darin zur Erſcheinung kommen, daß er das Licht nur den Guten und nicht den Böſen leuchten und ſeine Güter und Gaben lediglich den Gläubigen, nicht aber den Ungläubigen, zutheil werden läßt. Iſt Gott, nach neuteſt. Anſchauung, „die Liebe", ſo ſind auch die Offenbarungen ſeiner Liebe, d. h. die geiſtigen und ſittlichen Wunder ſeiner Macht und Güte, die echten Bezeugungen ſeines „Lebens", und der „lebendige" Gott der Bibel, der Gott, der die Quelle und die Fülle alles Lebens in ſich ſchließt (Joh. 5, 26), iſt der, von welchem es 1 Joh. 4, 7 heißt: „Laßt uns einander lieben; denn die Liebe iſt von Gott, und jeder der liebt iſt von Gott geboren und erkennt Gott."

Schenkel.

Gottesdienſt, Gottesverehrung, iſt diejenige Huldigung, welche Gott, als dem höchſten Weſen, aus Religion (ſ. d.), im Gefühl ſchlechthinniger Abhängigkeit, dargebracht wird. Es gibt keine Religion ohne Gottesdienſt oder Cultus; je niedriger eine Religion ſteht und je mehr ihre Bekenner noch durch ſinnliche Motive beſtimmt ſind, deſto mehr wird auch ihr Gottesdienſt in ſinnlichen Formen und äußern Ceremonien beſtehen; je höher und reiner das Gottesbewußtſein in Individuen oder religiöſen Gemeinſchaften iſt, einen um ſo geiſtigern und ideellern Charakter wird ihr Gottesdienſt annehmen. Schon hieraus erklärt ſich der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem altteſt. und dem neuteſt. Gottesdienſt, aber auch die tiefere Verwandtſchaft, die gleichwol auch auf gottesdienſtlichem Gebiet die neue mit der alten Bundesſtiftung verbindet.

Der Gottesdienſt iſt auf bibliſcher Grundlage eigenthümlich bedingt durch das monotheiſtiſche Gottesbewußtſein (ſ. Gott). Aus dieſem Grund hat er auch im A. T. einen überwiegend ethiſchen Charakter, wenigſtens ſo weit ihm Moſe durch den Dekalog ſein unauslöſchliches Gepräge gegeben. Schon Abraham (ſ. d.) hat aus götzendieneriſcher Abkunft und Umgebung ſich zur Verehrung des Einen „höchſten Gottes" hindurchgerungen. Dagegen hat ſich in ſeiner Nachkommenſchaft, z. B. in Jakob's (ſ. d.)

Familie, bereits wieder die Abgötterei eingeſchlichen; Rahel (ſ. d.) iſt aus dem väterlichen Hauſe (ſ. Laban) mit deſſen Hausgöttern (ſ. Teraphim) entflohen (1 Moſ. 31, 19. 30), es bedarf beſonderer Veranſtaltungen, um die fremden Götter aus Jakob's Hauſe zu entfernen, und einer förmlichen Reinigung vom Götzencultus, um den wahren Gott wieder zu verſöhnen (1 Moſ. 35, 2 fg.). Ueber die Form des Gottesdienſtes in der bibliſchen Vorzeit fehlen uns nähere Nachrichten. Nach 2 Moſ. 3, 13 fg. ward der Name Jahve's erſt Moſe geoffenbart, der vormoſaiſche Cultus kann mithin kein Jahvecultus geweſen ſein, und was das 1. Buch Moſe über einen ſolchen berichtet (1 Moſ. 4, 26; 12, 7; 13, 4; 21, 33; 22, 14; 26, 25) gehört der ſpätern hebr. Sage und der Vorſtellung des Erzählers an. So weit die Verehrung des „höchſten (allmächtigen) Gottes" (1 Moſ. 14, 18 fg.; 17, 1; 28, 3; 43, 14) ſich unter den Nachkommen Abraham's erhielt, ſcheint der demſelben gewidmete Dienſt ein ſehr einfacher geweſen zu ſein, das Familienhaupt war zugleich Hauspriester (ſ. Prieſter); es wurden an heiligen Stätten, beſonders auf Höhen (1 Moſ. 22, 2), Altäre errichtet, die anfänglich wol aus mächtigen Steinblöcken oder Steinhaufen beſtanden (1 Moſ. 28, 18; 31, 45 fg.), und darauf wurden die Opfergaben dargebracht. Dieſe waren urſprünglich wol meiſt unblutige, Erträgniſſe des Feldes, Oelſpenden (1 Moſ. 35, 14). Daß das blutige Thieropfer in ſpäterer Zeit für das vorzüglichere, der Gottheit wohlgefälligere galt, das bezeugt die Erzählung von dem Opferſtreit zwiſchen Kain und Abel (1 Moſ. 4, 3 fg.). Auch im Schatten der Bäume, in heiligen Hainen wurden in der Vorzeit Altäre errichtet und Opfer gebracht, wie zu Mamre (1 Moſ. 13, 18), zu Beerſeba (1 Moſ. 21, 32 fg.). Daher gab es ſchon früh in Paläſtina heilige Orte, die ſpäter Cultusſtätten wurden, an denen nationale Heiligthümer ſich erhoben, wohin die Gläubigen zu gewiſſen Zeiten pilgerten, um daſelbſt die Gottheit zu verehren. Eine ſolche alte Cultusſtätte war insbeſondere Luz (1 Moſ. 28, 19), welches deshalb den Namen Bethel (ſ. d.), d. i. „Gotteshaus", erhielt.

Von beſonderer Bedeutung iſt die Frage, wie der altteſt. Gottesdienſt ſich infolge der moſaiſchen Religionsſtiftung und unter der theokratiſchen Verfaſſung des Volkes Iſrael gebildet habe. Daß bei der Niederlaſſung der Abrahamiden in Aegypten die Verehrung des „höchſten (allmächtigen) Gottes" noch fortbeſtand, iſt nicht zu bezweifeln (1 Moſ. 48, 15); religiöſe Familientraditionen ſind die zäheſten von allen Ueberlieferungen. Daß aber der mehrhundertjährige Aufenthalt unter der abgöttiſchen Bevölkerung Aegyptens bei den Hebräern polytheiſtiſche Neigungen und Culte erzeugte, iſt ebenfalls durch Thatſachen erwieſen. Darauf weiſt nicht nur die Erzählung vom goldenen Kalb hin (2 Moſ. 32, 1 fg.), von dem Baal-Peordienſt der Iſraeliten während ihres Wüſtenzugs (4 Moſ. 25, 1 fg.), von dem Saraph- oder Schlangencultus (4 Moſ. 21, 8 fg.), der bei den Aegyptern heimiſch war (Herodot, II, 74), ſondern bis in die prophetiſche Periode hinab hat ſich die Ueberlieferung von den götzendieneriſchen Sitten der alten Hebräer in Aegypten erhalten. Nach Amos (Kap. 5, 25 fg.) verehrten ſie damals ein Sternbild (ſ. Chium); Ezechiel zufolge (Kap. 20, 7 fg.; vgl. 3 Moſ. 17, 7; Joſ. 24, 14; Ruth 1, 15; 1 Sam. 26, 19) hatte das Volk noch längere Zeit nach dem Auszug aus Aegypten an den ägypt. Götzen feſtgehalten (vgl. auch Vatke, „Die Religion des Alten Teſtaments" [Berlin 1835], I, 21). Demzufolge iſt der moſaiſche Cultus in ſeinen Grundzügen immerhin als eine weſentlich neue, geniale Schöpfung des Geſetzgebers zu betrachten, und jedenfalls nicht als eine Nachahmung ägypt. Cultusformen; denn er iſt durchgängig von der monotheiſtiſchen Idee Eines allmächtigen und heiligen Gottes beherrſcht (vgl. auch Vatke, a. a. O., I, 229 fg., und Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], I, 81 fg.). Die Grundzüge des moſaiſchen Cultus ſind im Dekalog (2 Moſ. 20, 1 fg.; 5 Moſ. 5, 6 fg.) niedergelegt. Wahrſcheinlich findet ſich dieſes Grundgeſetz, auch in der ältern Faſſung des 2. Buchs Moſe, nicht mehr in der urſprünglichen kürzeſten Geſtalt vor, allein, wenn auch Ausführungen und Motive ſpätere Zuſätze ſind, ſo iſt doch der eigentlich geſetzgebende (gebietende und verbietende) Gehalt unzweifelhaft auf Moſe ſelbſt zurückzuführen (vgl. Meier, „Die urſprüngliche Form des Dekalogs" [Mannheim 1846]; ſ. Geſetz). Hiernach waren götzendieneriſche eigentliche Naturculte gänzlich unterſagt. Kein Gottesbild durfte verfertigt und zur Anbetung aufgeſtellt werden. Der ſiebente Wochentag (Sabbat) ſollte als Feiertag geheiligt, d. h. ein in Nachlaß von irdiſcher Arbeit Gott geweihter Tag ſein. Hieraus ergaben ſich für die altteſt. Religion drei große gottesdienſtliche Principien. Erſtens das Princip der Einheit des Gottesdienſtes. So wenig die Verehrung mehrerer, verſchiedener Götter, ſo

wenig war eine Mannichfaltigkeit von Cultен gestattet. Der Eine Gott, als der Höchste und Einzige, ist der unbedingt Erhabene, darum ausschließliche; Israel steht zu demselben in unbedingtem Abhängigkeits- und Gehorsamsverhältniß. Jahve ist dessen Herr, und Israel das Volk seines Eigenthums (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 7, 6; 14, 2; Ps. 135, 4). Zweitens das Princip der Geistigkeit des Gottesdienstes. Durch das Verbot der Verehrung der Gottheit in abbildlicher Form ist dem Rückfall in die Naturreligion eine unübersteigliche Schranke gezogen. Drittens das Princip der Heiligkeit des Gottesdienstes. Der Gottesdienst hat einen ethischen Charakter; alle Befriedigung der Sinnenlust ist davon ausgeschlossen; er bezweckt wesentlich Verinnerlichung, Sammlung des Gemüths, Vertiefung in das Unendliche und Ewige.

Diese drei Grundsätze haben ihre Wurzeln in der religiösen Grundanschauung des Mosaismus. Die altteſt. Religion ist durch das Gewissen (s. d.), wie es nach seiner sittlichen Seite sich äußert, wesentlich bedingt. Sie fordert von dem Menschen Unterwerfung unter die Absolutheit des göttlichen Willens, Gesetzesgehorsam. Je unzulänglicher der Mensch sich im Gewissen fühlt, dieser Forderung in schlechthin genügender Weise Folge zu leisten, desto mehr fühlt er sich auch gedrückt, und desto unentbehrlicher wird ihm eine Veranstaltung, welche ihn von diesem Druck befreit und welche die Gottheit, die unnachsichtlich Erfüllung ihrer Forderungen erheischt und dem Säumigen zürnt, zufriedenstellt. Das führt uns zur Betrachtung der weitern Folgerungen, die nothwendig aus der mosaischen Cultusstiftung flossen.

Bei der noch immer herrschenden Unklarheit über das Alter der Urkunden des Pentateuchs (s. d.), ist es kaum mehr möglich, die zuverlässig mosaischen von den spätern Bestandtheilen sicher auszuscheiden (Graf, „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments“ [Leipzig 1866], S. 1 fg.). Nur so viel steht fest, daß die theokratische Verfassung mit den Opfer-, Priester- und Heiligungsanstalten, wie sie im Pentateuch geschildert werden, erst spätern Ursprungs ist, und daß nur die Ansätze dazu von Mose herrühren können. Ist es jetzt bei allen unbefangenen Forschern unwidersprochen, daß das 5. Buch Mose nicht vor der Zeit des Josia (s. d.) verfaßt worden ist, so ragt aller Wahrscheinlichkeit nach die mittlere Gesetzgebung (im 2., 3. und 4. Buch Mose) in ihrer gegenwärtigen, durch Esra erweiterten Gestalt bis in die nachexilische Zeit hinein. Zunächst ist auffallend, daß im Dekalog, unter den gottesdienstlichen Grundelementen, nicht nur die Beschneidung, sondern auch das Opfer nicht erwähnt wird. Es folgt daraus nicht etwa, daß die Israeliten unter Mose gar nicht geopfert haben, aber unmöglich kann das Opfer damals die hervorragende Bedeutung im gottesdienstlichen Leben eingenommen haben, die es später, zur Zeit der Könige, gewonnen hat. Der Opferdienst war damals noch in den Händen der Familien, Geschlechter und Stämme; eine gemeinsame Opferstätte wurde von Mose nicht eingerichtet. Nach Am. 5, 25 haben die Israeliten Jahve in der Wüste keine Opfer, d. h. keine levitischen Opfer, gebracht, und nach Jer. 7, 22 fg. sind damals keine Opfergesetze gegeben worden. Daß die levitischen Opfergesetze zu jener Zeit noch nicht vorhanden waren, dafür legt der Versuch Ezechiel's (Kap. 40—48), eine solche Gesetzgebung schriftlich zu entwerfen, Zeugniß ab. Eine Erinnerung daran, daß die Opfergesetzgebung ihren Ursprung nicht am Sinai genommen hat, findet sich auch 5 Mos. 5, 28 fg.; 6, 1 fg., wonach erst im Lande Moab, unmittelbar vor dem Eintritt ins Gelobte Land, diese Gesetzgebung von Mose promulgirt worden sein soll, während bisjetzt nichts schriftlich Aufbewahrtes vorhanden gewesen wäre als der Dekalog, das Bundesinstrument zwischen Jahve und Israel (5 Mos. 5, 2 fg.; 28, 69).

Unzweifelhaft bestand jedoch schon zur Zeit Mose ein herkömmliches Opferrecht, eine Ueberlieferung, welche auf uralter Sitte beruhte, ohne schriftlich fixirt zu sein (vgl. Graf, a. a. O., S. 27). Nach dem ersten echt mosaischen Cultusgrundsatz sollten bei Todesstrafe in den Familien, Geschlechtern und Stämmen nur dem Jahve Opfer dargebracht werden (2 Mos. 22, 20), ja es sollte nicht einmal der Name eines Götzen ausgesprochen werden dürfen (2 Mos. 23, 13). Wie in alter Zeit werden noch Altäre aus Steinen an beliebigen Orten errichtet (2 Mos. 24, 4). Der älteste Theil des Gesetzbuchs (2 Mos. 20—23) enthält nicht nur keine Beschränkung hinsichtlich der Errichtung von Cultusstätten, sondern gibt in der Bestimmung: „An jeglichem Ort, wo ich meines Namens werde gedenken lassen, will ich zu dir kommen und dich segnen“ (2 Mos. 20, 24), die Anbetungsorte frei. Vor der Abfassung des 5. Buchs Mose, d. h. vor der Zeit des Josia

(700 v. Chr.), gab es gottesdienſtliche Heiligthümer an allen möglichen Orten (5 Moſ. 12, 13). Zur Zeit Samuel's finden ſich an verſchiedenen Orten anerkannte Opferſtätten; außer Silo werden noch Sichem, Mizpa, Bethel und Gilgal als die vornehmſten genannt (1 Sam. 5, 7 fg. 16; vgl. dazu Thenius, „Die Bücher Samuels" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 26). Samuel begünſtigte dieſen freien Gottesdienſt (1 Sam. 7, 16) und ſtiftete ſelbſt neue Altäre, z. B. zu Rama (1 Sam. 7, 17; 9, 12). Nicht anders war es ſchon zur Richterzeit geweſen (Richt. 11, 11; 20, 1 fg.; 21, 1 fg.), und ebenſo unter Saul und David (1 Sam. 14, 35; 21, 1 fg.; 2 Sam. 5, 3). Erſt Joſia ſchritt gegen den, bisher keineswegs für ungeſetzlich geltenden Höhencultus ein, der ſich vielmehr unangefochten bis an die Thore Jeruſalems ausgedehnt hatte. Gerade das milde Verfahren des Joſia gegen die Höhenprieſter Jahve's dient zum Beweis, daß kein geſetzlicher Grund vorhanden war, ſie als Abtrünnige zu beſtrafen (2 Kön. 23, 9), wogegen er über die Götzenprieſter, obwol ihre Tempel ſeit Salomo's Zeit in der Nähe Jeruſalems fortbeſtanden hatten, die Todesſtrafe verhängte.

Das Bild, das wir uns von dem Gottesdienſt in Iſrael von Moſe bis auf Joſia zu machen haben, iſt demzufolge ein weſentlich anderes, als wie es nach der Geſetzgebung der drei mittlern Bücher Moſe erſcheint. Eine äußere Einheit des Gottesdienſtes, mit ausſchließlichem Centralheiligthum, lediglich levitiſchem Prieſterthum, einem theokratiſch geordneten Opferweſen, gab es damals noch nicht, ſondern es herrſchte Cultusfreiheit in ſo ausgedehntem Maße, daß auch ausländiſche abgöttiſche Culte neben dem Jahvedienſt unangefochten beſtanden und von den Königen, nach dem einflußreichen Vorgang Salomo's (ſ. d.), ſehr oft begünſtigt wurden. Ebendaher die heftigen Kämpfe zwiſchen dem jahvegläubigen Prophetenthum und den abgöttiſch geſinnten Dynaſtien (ſ. Elia). Aber aus demſelben Grund iſt die Annahme, daß in der Wüſte ein Centralheiligthum als Opfer- und Anbetungsſtätte Jahve's, die ſogenannte Stiftshütte (ſ. d.), errichtet worden ſei (2 Moſ. 25 und 35), wenigſtens problematiſch; denn es gab weder damals, noch ſpäter, vor Joſia einen Gottesdienſt, zu dem ein ſolches Centralheiligthum recht gepaßt hätte, und die Vermuthung liegt näher, daß man ſich nach dem Erſcheinen der „Geſetzgebung im Lande Moab" die Vorſtellung gebildet habe, ein ſolches tempelähnliches Heiligthum müſſe vor Errichtung des Tempels vorhanden geweſen ſein und den iſraelitiſchen Gottesdienſt zu theokratiſcher Einförmigkeit zuſammengehalten haben (vgl. Graf, a. a. O., S. 51 fg.). Wenigſtens findet ſich in der Zeit der Richter, Saul's, David's und Salomo's die Stiftshütte noch nirgends erwähnt; das Heiligthum in Silo war ein „Gotteshaus" (hekal jahweh, bet jahweh, 1 Sam. 3, 3. 15; vgl. Graf, De templo Silonensi, S. 11 fg.), und es entſteht das Bedenken, wo damals die Stiftshütte und die durch ſie bedingte Einförmigkeit des Gottesdienſtes geweſen ſei? Die Bundeslade (ſ. d.), welche die Gegenwart Jahve's in der Gemeinde verſinnbildlichte und veranſchaulichte, war ohne Zweifel vorhanden; ſie begleitete mit dem Grundgeſetz der Zehn Worte den Wüſtenzug der Iſraeliten, ſie ward auf Kriegsfahrten mitgenommen ins Feld, über ihr redete Jahve zum Volk, und daß dieſes Heiligthum von einem Zelt geſchützt war (o'hel moed), und daß vor dieſem Opfer verrichtet wurden, unterliegt keinem Zweifel (4 Moſ. 11, 16 fg.; 5 Moſ. 31, 14). Dieſes uralte gottesdienſtliche Zelt hatte jedoch wol wenig von der Pracht an ſich, mit welcher, nach der mittlern Geſetzgebung, die Stiftshütte, dem Vorbild des ſpätern Tempels gemäß, ausgeſchmückt geweſen ſein ſoll. Auffallen muß auch, daß bei Veranlaſſung der Errichtung des erſten Tempels die Stiftshütte nicht erwähnt und nicht als Vorbild des Tempelbaues betrachtet wird, was doch faſt unumgänglich geweſen wäre, wenn dieſelbe in der geſchilderten Art bis dahin im Gebrauch geblieben ſein ſollte. Wie hätte endlich ſich der Bericht des Chroniſten über die Anordnungen zum Tempelbau auf eine beſondere ſchriftliche Offenbarung Jahve's berufen können (1 Chron. 28, 19), wenn der Urkunde, der er folgt, thatſächlich die Stiftshütte zu Grunde gelegen hätte?

Unter allen Umſtänden war demnach der iſraelitiſche Gottesdienſt vor dem Salomoniſchen Tempelbau viel freier und auch viel einfacher, als man gewöhnlich annimmt. Sein weſentlicher Beſtandtheil war das Opfer (ſ. d.), dem der ſittliche Entſagungsact der Feier von jeglicher Arbeit am ſiebenten Wochentag, nach Moſe's Anordnung, zu Grunde lag. Die Sabbatfeier ſelbſt war das große, regelmäßig ſich wiederholende Entſagungsopfer. Darum wurde auch am Sabbat, nach der ſpätern Geſetzgebung, welcher zufolge beim Centralheiligthum täglich, am Morgen und am Abend, zwei Lämmer nebſt der Zubehör

des Speiſe- und Trankopfers zu opfern waren, eine verdoppelte Opfergabe (2 Moſ. 29, 38 fg.; 4 Moſ. 28, 2—10) dargebracht. Durch die Hingabe des verhältnißmäßig werthvollſten Eigenthums drückte der Hingebende der Gottheit die Gefühle ſeiner Unterwürfigkeit und Verehrung aus, und verſicherte ſich als ein Fehlbarer und der Vergebung ſeiner Sünde und Schuld Bedürftiger der göttlichen verzeihenden Gnade. War das Prieſterthum urſprünglich von den Familienhäuptern ſelbſt verwaltet (2 Moſ. 24, 5), ſo gewannen doch bald die levitiſchen Prieſter Vorzugsrechte, ohne daß in der frühern iſraelitiſchen Geſchichte ein Rangunterſchied zwiſchen Leviten und Prieſtern nachweislich wäre, und die Nachkommen Aaron's ſich die ausſchließliche Würde des Oberprieſterthums angeeignet hätten (ſ. Aaron und Prieſter). Geſchlechter und Stämme mit ihren Prieſtern hatten auch ihre beſondern geweihten und heiligen Stätten, an denen die Opferverſammlungen gehalten, die religiöſen Feſte gefeiert wurden (vgl. auch Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 348 fg.). Die Feſte waren anfänglich ſelten, und die Einführung der drei großen Feſte, an welchen die Iſraeliten (nach 2 Moſ. 23, 11 fg.; 34, 18 fg.) vor Jahve zu erſcheinen hatten, um ihre Opfergaben darzubringen, gehört der ſpätern Zeit an (ſ. Feſte). In älterer Zeit gab es wol nur Ein großes Jahresfeſt. Samuel's Vater, Elkana, pflegte nur einmal im Jahre feſtlich in Silo mit ſeiner ganzen Familie zu opfern (1 Sam. 1, 3 fg.; vgl. auch 20, 6). Im achtzehnten Jahre des Joſia wurde zum erſten mal ſeit der moſaiſchen Periode, gemäß der Vorſchrift 5 Moſ. 16, 1 fg., das Paſſah gemeinſam von ganz Iſrael in Jeruſalem gefeiert (2 Kön. 23, 22). Im übrigen waren die Feſte ihrem Urſprung nach Ackerbaufeſte. Das Paſſah (ſ. d.) war das Feſt der Erſtgeburt, des Edelſten und Vornehmſten, was die Viehzucht liefert, Pfingſten (ſ. d.) das Feſt der Getreideernte, und das Laubhüttenfeſt (ſ. d.) das Feſt der Einſammlung der übrigen Feldfrüchte (über die Einführung dieſer Feſte ſ. die betreffenden Artikel). Aus 2 Kön. 23, 22 und dem Stillſchweigen aller Urkunden (mit Ausnahme von Joſ. 5, 10) kann man wol ſchließen, daß das Paſſah in ſeiner ſpätern, ſtreng geſetzlichen Form erſt durch Joſia eingeführt worden iſt. Wenn zur Zeit Samuel's nur Ein Jahresfeſt gefeiert wird, ſo wird es ein großes Dankfeſt geweſen ſein, welches von den Familien (vielleicht auch Stämmen) gemeinſam begangen wurde (1 Sam. 20, 6). Daran ſchloß ſich dann noch die Feier der Neumonde (ſ. d.), zumal des ſiebenten Jahresneumondes (1 Sam. 20, 27), die mit Feſtmahlen begangen zu werden pflegte. Von der Feier des Verſöhnungsfeſtes findet ſich im 5. Buch Moſe, d. h. zur Zeit des Joſia, noch keine Spur; da auch Ezechiel nichts davon weiß (Ez. 45, 18 fg.), ſo ſcheint es nacherileſchen Urſprungs zu ſein.

Einen ernſtlichen Verſuch, die Einheit des Gottesdienſtes zu begründen, hat Salomo durch den Bau des Tempels (ſ. d.) in Jeruſalem gemacht. Gleichwol brachte dieſer Tempel ſo wenig als der Tempel zu Silo die gottesdienſtliche Einheit wirklich zu Stande. Er war nur die vornehmſte, durch die Autorität des Königs ausdrücklich bevorzugte und geweihte Opferſtätte. Aber, abgeſehen von dem ſchismatiſchen Bildercultus des Zehnſtämmereichs in Dan und Bethel, dauerten unter ſämmtlichen Königen bis auf Joſia die Höhenopfer im Reich Juda fort, und ſie waren wol die eigentlich volksthümlichen Culte (2 Kön. 12, 3).

Erſt die große Gottesdienſtreform des Joſia (ſ. d.) gab dem altteſt. Cultus im weſentlichen die Geſtalt, welche er ſich bis zur Zerſtörung des Herodianiſchen Tempels bewahrte. Nicht aus dem Volk ging ſie hervor, ſondern aus königlicher Machtvollkommenheit (2 Kön. 22, 3 fg.). Von jetzt an ſollte nur noch in Jeruſalem geopfert (5 Moſ. 12, 5 fg.), nur dort ſollten die drei großen Nationalfeſte gefeiert (5 Moſ. 16, 1 fg.), nur Levitenprieſter ſollten am Heiligthum als Opferer angeſtellt (5 Moſ. 18, 1 fg.), die Gemeinde Jahve's ſollte von aller Gemeinſchaft mit Abgöttiſchem für immer abgeſondert werden (5 Moſ. 23, 4 fg.). Auf der Grundlage des deuteronomiſchen Geſetzes baute die nacherileſche Geſetzgebung weiter, in immer ſtrammerer Anwendung des Grundſatzes der gottesdienſtlichen Einheit, der zur Einförmigkeit ſich nunmehr entwickelte, und der levitiſchen (prieſterlichen) Reinheit. War das Paſſah zur Zeit des Joſia noch als ein Familienfeſt begangen, das Paſſahlamm von den Hausgenoſſen geſchlachtet worden (5 Moſ. 16, 6 fg.), ſo übernahmen dagegen ſeit dem Exil die Prieſter die Schlachtung der Paſſahlämmer beim Heiligthum (2 Chron. 30, 15 fg.; 35, 1 fg.; Joſephus, „Alterthümer", XVII, 9, 3). Das Prieſterthum mit dem Standesvorrecht, ſich Gott zu nahen, verdrängt jetzt immer

mehr die Rechte der Jahve in allen ihren Mitgliedern geheiligten Gemeinde, des allgemeinen Prieſterthums (2 Moſ. 6, 7; 19, 5 fg.), und der mittlern Geſetzgebung erſcheint der Verſuch Korah's (ſ. d.), den echt moſaiſchen Grundſatz von der zu gleichem gottesdienſtlichem Recht berufenen Gemeinde zur Geltung zu bringen (4 Moſ. 16, 3), als ein fluchwürdiger Frevel (4 Moſ. 16, 31 fg.).

Sonach iſt der altteſt. Gottesdienſt nicht, wie es nach der Darſtellung der mittlern Geſetzgebung erſcheint, mit einem Schlag durch göttliche Offenbarung an Moſe entſtanden, ſondern allmählich infolge geſchichtlicher Entwickelung hat er ſich von den durch Moſe ihm gegebenen Grundzügen und Anfängen ausgebildet, und, ſowie er ſeinen Höhepunkt erreicht hat, geht er auch wieder ſeinem Verfall entgegen. Ihm fehlte, ungeachtet ſeiner feſten ſittlichen Grundlagen im Dekalog, ein weſentliches Element, das freie, geiſtlebendige Wort. In den gottesdienſtlichen Verſammlungen wurde wol ſeit Joſia bei außerordentlichen Veranlaſſungen das Geſetzbuch vorgeleſen (1 Kön. 23, 1 fg.; 2 Chron. 34, 29; Neh. 8, 1 fg.); allein das waren Ausnahmsfälle, und regelmäßige Anſprachen waren mit den gottesdienſtlichen Feierlichkeiten nicht verbunden. Einzelne Gebets- oder Weiheſprüche wurden wol hin und wieder in den Verſammlungen von den Prieſtern geſprochen (Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 18), allein das Gebet war kein feſtſtehender Theil der Gottesverehrung; nur ſymboliſch wurde regelmäßig gebetet durch die täglich zweimalige Räucherung im Heiligthum auf dem Räucheraltar (ſ. d.). Symbolik war denn auch der weſentliche Charakter des altteſt. Gottesdienſtes. Ein Symbol war das Opfer — die ſtets aufs neue ſich wiederholende Verſöhnung des gerechten und barmherzigen Gottes mit ſeiner ſündigen und erlöſungsbedürftigen Gemeinde. Symbole waren der Altar und der Tempel — Sinnbilder der Gottesgewärtigkeit in der Gemeinde. Ein Symbol war die Prieſterſchaft — Sinnbild der idealen Gemeinde, als welche ſie für die unreine Menge aller Jahvegläubigen Gott nahte und das Amt der Verſöhnung beſorgte. Symbole waren die Feſte — Sinnbilder der Gnadenbezeugungen Gottes an ſeiner Gemeinde, deren höhere Einheit ſie veranſchaulichten. In dieſer Symbolik lag ein reicher Tiefſinn. Sie diente auch dem religiöſen Bedürfniß eines zur höchſten Gotteserkenntniß noch nicht fortgeſchrittenen Volks wirklich; da ſie die Sinne befriedigte, ohne ſie zum Niedrigen und Sittenwidrigen herabzuziehen, war ſie ein Schutzmittel gegen die Verſuchung zur Abgötterei. Ewald (a. a. O., S. 174 fg.) hat ein etwas zu farbenreiches Bild des iſraelitiſchen Gottesdienſtes auf ſeiner Höhe entworfen. Die Opferhandlung bildete immer den Brennpunkt der Feier. Der Altar wurde mit dem Opferblut rings beſprengt, der Prieſter ſegnete zum Schluß die Opfernden, dieſe warfen ſich auf das Angeſicht. Nach Ausbildung des Tempelgeſangs ſtimmten die Chöre erhebende Geſänge an; die Verſammelten reſpondirten (3 Moſ. 9, 22 fg.). Doch ſcheint der Antheil der Gemeinde, die in der Hauptſache auf das Zuſchauen beſchränkt blieb, immer nur ein geringer geblieben zu ſein (vgl. die rhetoriſche Schilderung bei Sir. 50, 1—21). Und eben der ſtumme, faſt nur ceremonielle Antheil der Gemeinde beim Gottesdienſt hatte ſeine großen Gefahren. Darum legt ſchon der Deuteronomiker, indem er die Gottesdienſtreform empfiehlt, ein faſt noch ſtärkeres Gewicht auf die innere Verehrung Gottes mit dem Herzen (5 Moſ. 5, 29; 6, 5 fg.; 8, 3; 10, 12; 11, 1 fg.). Die Propheten ſehen ſich öfters veranlaßt, das Opferweſen, als leeren Ceremoniendienſt, zu tadeln und ſelbſt zu bekämpfen, und dafür fromme Sitte, ernſte Zucht, einen Gott wohlgefälligen Wandel zu empfehlen (Jeſ. 1, 10 fg.; Am. 5, 21 fg.; Mich. 6, 6 fg.; Jeſ. 66, 1 fg.; Pſ. 50, 8 fg.; 51, 18 fg.). Im Exil wurde der theokratiſche Gottesdienſt überhaupt unterbrochen. Nach der Gewährung der Rückkehr wurde von den neuen Anſiedlern mit Hülfe der perſ. Regierung eine Gottesdienſtreſtauration vollzogen, welche die Reform des Joſia nach der ceremoniellen Seite hin ergänzte und vollendete (Eſra 6, 16 fg.). Der Begriff der gottesdienſtlichen (theokratiſchen) Reinheit wurde jetzt noch ſtrenger als zur Zeit des Joſia gefaßt; die Verbindungen der Iſraeliten mit den Heiden ſollten gänzlich abgebrochen werden. Auch das Laubhüttenfeſt wurde reſtaurirt (Neh. 8, 17) und wahrſcheinlich das Verſöhnungsfeſt eingeführt (Neh. 9, 1 fg.). Die bereits von David begründeten muſikaliſchen Gottesdienſtchöre wurden erneuert (2 Chron. 25, 1 fg.; Neh. 12, 14 fg.), dem Tempelgottesdienſt ſoviel Glanz und Pracht als möglich verliehen, für eine ſtrengere Feier des Sabbats beſondere Sorge getragen (Neh. 13, 18 fg.). Nach kurzer abermaliger Unterbrechung des reſtaurirten Gottesdienſtes, durch die frevelhaften Angriffe des Antiochus Epiphanes (um das Jahr

169; vgl. 1 Makk. 1, 20 fg.; 2 Makk. 4, 13 fg.; 5, 15 fg.), erfolgte mit der Tempelwiederherrichtung eine gottesdienſtliche Reinigung (2 Makk. 10, 1 fg.), und es ward das Feſt der Tempelweihe (ſ. d.) eingeführt (2 Makk. 10, 8).

Nach der Geſetzgebung ſeit Joſia gab es nur Eine Stätte, wo Jahve durch Opfer verehrt werden durfte, den Tempel in Jeruſalem. Durch das, auf dem im Vorhof befindlichen Brandopferaltar, ſtets (am Morgen und Abend) unterhaltene Opferfeuer ward die demüthige Gemeinſchaft der Gemeinde mit ihrem Gott ſinnbildlich dargeſtellt. Das Bekenntniß der Schuld, die Sehnſucht nach Verſöhnung, Dank und Freude für empfangene göttliche Wohlthaten der Einzelnen, der Familien, Stämme, der ganzen Gemeinde, gaben ſich in den verſchiedenen Opferarten (Sünd-, Schuld-, Lob-, Dankopfer) ihren angemeſſenen Ausdruck. An hohen Feſten wurden verſchiedene Opfergattungen zweckmäßig und ſinnreich verbunden. Poſaunenſchall berief dann die gottesdienſtliche Gemeinde (3 Moſ. 23, 2; 4 Moſ. 10, 3 fg.), der Oberprieſter ſprach in feſtlichem Amtsſchmuck ſeinen Segen von den Stufen des Altars (4 Moſ. 6, 22 fg.), das Volk warf ſich im höchſten Moment der Feier unter Poſaunengeſchmetter auf die Knie nieder (3 Moſ. 9, 24), dazwiſchen ertönten heilige Wechſelgeſänge, wie ſie noch in den Pſalmbüchern aufbehalten ſind (vgl. z. B. das Paſſahlied Pſ. 81 und die Tempelpſalmen Pſ. 135, 136).

Während ſo der öffentliche Gottesdienſt, unter dem Einfluß der levitiſchen Reſtauration von den hasmonäiſchen Fürſten und den Herodäern begünſtigt, ſich in zunehmender Pracht und Fülle entfaltete, bildete ſich gleichzeitig eine beſcheidenere Form gottesdienſtlicher Andacht aus, welcher eine längere und erfolgreichere Zukunft beſchieden war, die Feier in der Synagoge (ſ. d.). Dieſe, ein Erſatz während des Exils für den zerſtörten Tempel, mit Vorleſung des Geſetzes und ſpäter der Propheten und heiligen Schriften, nebſt Erklärung derſelben, ward, nach Wiederherſtellung des Tempels, eine Ergänzung des Opferdienſtes. Bei der Zerſtreuung der Juden nach dem Exil in weithin auseinandergelegenen Ländern konnte das Tempelopfer in Jeruſalem dem Bedürfniß individueller Frömmigkeit unmöglich genügen, und der Tempel in Leontopolis war nur einem Bruchtheil der Ausgewanderten zugänglich; daher wurden jetzt örtliche Gemeindegottesdienſte, inſonderheit am Sabbat, zur Erbauung in den heiligen Schriften, die ſeit der Auffindung des Geſetzbuchs unter Joſia geſammelt worden waren, zu gemeinſamer Erhebung in Gebet und Geſang, zu frommer Betrachtung und ermunternden Anſprachen, eins der wichtigſten Erweckungs- und Belebungsmittel des religiöſen und ſittlichen Geiſtes unter den Juden. Der Gottesdienſt hatte in dieſen Verſammlungen eine weſentlich andere Form als in den officiellen theokratiſchen Opferfeiern zu Jeruſalem. Nicht das Symbol, ſondern das lebendige Wort beherrſchte ihn; nicht der erbliche Prieſterſtand und die Levitenſchaft, ſondern die Schriftgelehrten, die Führer und Lehrer des Volks leiteten ihn. In Jeruſalem hatte die Gottesverehrung eine ariſtokratiſche Pracht und Feierlichkeit; ſie ſtand unter der unmittelbaren hohenprieſterlichen Aufſicht. In den Synagogenverſammlungen war der Cultus volksthümlich geworden, er hatte ſeine theokratiſche Steifheit und Vornehmheit abgeſtreift, nahm nach Ort, Zeit, Umſtänden mannichfaltige Geſtalten an und bereitete im ſtillen den großen gottesdienſtlichen Umſchwung vor, der ſich im chriſtl. Cultus zur Apoſtelzeit vollzog und dem ſich, nach der Zerſtörung des Tempels durch die Römer, auch das Judenthum nicht mehr entziehen konnte.

Damit ſind wir bei der Unterſuchung über das Weſen und die Beſchaffenheit des neuteſt. Gottesdienſtes angelangt. Zuvörderſt fragt ſich, wie Jeſus ſelbſt ſich zum überlieferten altteſt. Gottesdienſt geſtellt habe. Unzweifelhaft hat er ſich, ſeit ſeinem öffentlichen Auftreten, bei dem wichtigſten theokratiſchen Cultusact, dem Opfer, nicht mehr betheiligt. Damit war er aber dem altteſt. Gottesdienſt überhaupt entfremdet, denn ohne Opfer gab es keine Verſöhnung mit Gott (3 Moſ. 17, 11; Hebr. 9, 22). Unumwunden erklärte er ſich für frei vom Sabbatgeſetz (Mark. 2, 27; Matth. 12, 8; Luk. 6, 5), von den Menſchenſatzungen im allgemeinen (Matth. 15, 19). Wie hätte er ſich ſelbſt an die Beobachtung überlieferter geſetzlicher Vorſchriften binden können, da ihm die Gemeinſchaft mit Gott ja weſentlich durch die Geſinnung, ein unmittelbares ſittliches Verhältniß zu demſelben, vermittelt war (Luk. 17, 21)? Unter den vielen Ermahnungen, welche er nach den Evangelien ertheilte, iſt keine einzige, welche im A. T. vorgeſchriebene, gottesdienſtliche Verrichtungen empfiehlt. Allerdings trat er auch nicht angriffsweiſe gegen die Inſtitutionen des theokratiſchen Gottesdienſtes auf, und eine gewaltthätige Auflehnung gegen die-

ſelben lag dem Geiſt ſeiner Stiftung ebenſo fern, wie der Reinheit ſeines perſönlichen Charakters. Er konnte von den herkömmlichen Gottesdienſteinrichtungen um ſo ruhiger Umgang nehmen, als er ihren nahe bevorſtehenden Untergang vorausſah und ſeine Bekenner mit dem neuen Wein ſeines Geiſtes erfüllte, der die alten Satzungsſchläuche von ſelbſt ſprengen mußte (Mark. 2, 22; Matth. 9, 17; Luk. 5, 37). Das nur im erſten Evangelium aufbehaltene Wort, daß er nicht gekommen ſei, aufzulöſen, ſondern zu erfüllen (Matth. 5, 17), drückt auch ſeinen gottesdienſtlichen Grundſatz treffend aus. Nur heißt „erfüllen" nicht ſoviel als „erhalten" oder gar buchſtäblich aufbewahren, wie es aus apologetiſchen Beweggründen von manchem Ausleger a. a. O. gedeutet wird. Die Erfüllung iſt das Gegentheil der bloſen Erhaltung; ſie iſt immer ein Product des lebendigen, die Schale durchbrechenden, den Kern der Sache entfaltenden Geiſtes, und ſie muß daher die hergebrachten Formen ſprengen. Darum kann auch Jeſus die Worte Matth. 5, 18, daß kein Tüpfchen und kein Häkchen am Geſetz vergehen dürfe, nicht ſo geſprochen haben (vgl. mein „Charakterbild Jeſu", S. 91, 270 fg.). Alle bisherigen Verſuche, dieſelben mit der Aufgabe der neuen Bundesſtiftung in Einklang zu bringen, ſind ſophiſtiſch und unhaltbar. Sein Verhalten gegenüber dem Tempel und dem Paſſahfeſt (ſ. Weiß, „Lehrbuch der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments" [Berlin 1868], S. 81) beweiſt nicht das Geringſte für die Annahme, daß er den Fortbeſtand der altteſt. Gottesdienſteinrichtungen bezweckt habe. Als er den alten Tempel reinigte, kündigte er zugleich den neuen an (Mark. 11, 17; Joh. 4, 24; Matth. 26, 61; vgl. mein „Charakterbild Jeſu", S. 164 fg.). Als er mit ſeinen Jüngern das letzte Paſſah feierte, that er es nur, um es für ungültig zu erklären und durch eine neue Stiftung, das Abendmahl (ſ. d.), zu erſetzen. Hat er auch vorausgeſetzt, daß ſeine Zuhörer (Matth. 5, 23 fg.; falſch Weiß, a. a. O., „Anhänger") noch Opfer darbringen mögen, ſo hat er doch nirgends das Opfern empfohlen, eher daſſelbe verworfen (Matth. 12, 7), und die Gottes- und Nächſtenliebe an deſſen Stelle als den wahren Gottesdienſt proclamirt (Mark. 12, 29 fg.). Es iſt wahr, Jeſus hat den altteſt. Gottesdienſt nicht abgeſchafft. Er hat ihn dagegen als einen ſolchen behandelt, der innerhalb der von ihm geſtifteten Gemeinſchaft keine Bedeutung und keine Stelle mehr hat. Wozu ein prachtvoller Tempel, wenn die wahre Andacht ins Kämmerlein flieht (Matth. 6, 6)? Wozu blutige Opfer, wenn der barmherzige Dienſt der Liebe über alles geht (Mark. 10, 43; Matth. 20, 26)? Wozu erbliche Prieſter, um die Gemeinſchaft mit Gott feierlich zu vermitteln, wenn es genügt, daß zwei oder drei im Namen Jeſu ſich verſammeln, um den Geiſt des himmliſchen Vaters mitten unter ſich zu haben und von demſelben alles zu erlangen (Matth. 18, 19 fg.)? Wozu Faſten- und Reinigungsgebräuche, wenn Gott ein fröhliches Angeſicht liebt und lediglich auf ein reines Herz ſieht (Matth. 6, 16 fg.; 5, 8)? Wozu die peinliche Strenge der Sabbatsfeier, wenn der Menſch die Vollkommenheit nicht durch äußere Werke, ſondern nur im Streben nach Liebe und durch Gottes Gnade erlangt (Matth. 5, 43 fg.; Luk. 18, 9 fg.)? Auf der einen Seite die Echtheit und Gültigkeit des Ausſpruchs Matth. 5, 18 zu behaupten, auf der andern zu erklären, eine unvergängliche Dauer der iſraelitiſchen Cultusordnung ſei damit nicht in Ausſicht genommen (Weiß, a. a. O., S. 79), das iſt ein Selbſtwiderſpruch, über den keine Künſtelei der Apologetik hinwegführt.

Jeſus hat allerdings keine neue Gottesdienſtordnung aufgeſtellt. Er war kein religiöſer Geſetzgeber. Sein geſammtes öffentliches Wirken war ein ununterbrochener Gottesdienſt (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28). Soweit er ſein Verhältniß zu Gott im engern Jüngerkreiſe und in der Mitte des Volks zum Ausdruck brachte, geſchah dies im Gebet und in der religiöſen Rede, d. h. durch den unmittelbaren Ausdruck des Geiſtes und Gemüths. An den ſabbatlichen Synagogenverſammlungen nahm er anfänglich ſelbſtthätig theil, ſoweit ihm das öffentliche Ausſprechen ſeiner Gedanken und Abſichten darin geſtattet ward (Mark. 1, 21 fg.; 3, 1; Matth. 12, 1 fg.; Luk. 4, 16 fg.). Später war ihm das Auftreten in den Synagogen nicht mehr geſtattet, es war, wer ſich zu ihm bekannte (Joh. 9, 22), mit dem Synagogenbann bedroht. Darum benutzte er jede öffentliche Veranlaſſung, um zu lehren. Wo er auftrat, in Städten, Dörfern, auf freiem Felde, im Gebirge, ſeit er vor Nachſtellung und Verhaftung nicht mehr ſicher war, überall ſtrömte die Menge des Volks theilnehmend hinzu. Das freie lebendige Wort iſt durch ihn in die Mitte des chriſtl. Gottesdienſtes geſtellt. Inwiefern er mit ſeinen Vorträgen auch Gebete verbunden, darüber iſt Näheres nicht bekannt. Seiner Anweiſung zufolge (Matth.

6, 6), zog er das Gebet in der Stille dem öffentlichen (liturgiſchen) vor; Gebetsgeplapper verwarf er als heidniſche Unſitte; er ſelbſt lehrte ſeine Jünger ein kurzgefaßtes, inhaltreiches, ſalbungsvolles Gebet (Luk. 11, 2 fg.; Matth. 6, 9 fg.; ſ. Gebet des Herrn), deſſen urſprünglichſte Faſſung uns vom dritten Evangeliſten aufbehalten iſt. Sinnbilder ſcheint er zum Zweck gottesdienſtlicher Erbauung nicht angewandt zu haben. Der Ausſpruch, daß „Gott ein Geiſt ſei und ſeine Verehrer ihn im Geiſt und in der Wahrheit verehren" ſollten (Joh. 4, 24), ſtimmt nicht zu gottesdienſtlichen Symbolen und iſt nicht nur gegen heidniſchen Naturcultus, ſondern auch gegen theokratiſche Typik und Symbolik gerichtet. Doch hat er im Abendmahl eine inhaltsreiche ſinnbildliche Handlung geſtiftet, die allerdings einen unmittelbar ſittlichen Zweck hat, und der ſinnbildliche Charakter der Taufe (ſ. d.), als Aufnahmeritus in die chriſtl. Gemeinſchaft, iſt augenſcheinlich.

Ward der heidniſche und jüd. Gottesdienſt vorſchriftgemäß durch Prieſter, d. h. übernatürlich bevollmächtigte und geweihte Perſonen, verrichtet, ſo ſtiftete Jeſus dagegen die gottesdienſtliche Gemeinde (ſ. Gemeinde). War in der ſpätern altteſt. Geſetzgebung gottesdienſtliche Einheit, centrale Feier des geſammten Gottesvolks, gefordert, ſo genügte es ihm, wenn nur zwei oder drei von ſeinem Geiſt beſeelte Menſchen betend und bekennend zuſammentraten, zur Bildung einer gottesdienſtlichen Gemeinſchaft. Durch einen beſtimmten Ort oder eine beſtimmte Zeit war ihm Segen und Kraft des Gottesdienſtes nicht bedingt (Matth. 18, 19 fg.). Erſt er machte vollen Ernſt mit den Cultusprincipien der Geiſtigkeit, Wahrheit, Freiheit und Innerlichkeit, und ebendamit begründete er, ohne Aufſtellung einer Gottesdienſtordnung, gleichwol ganz neue gottesdienſtliche Einrichtungen. Dieſe bildeten ſich thatſächlich erſt innerhalb der apoſtoliſchen Gemeinde. Die letztere entwickelte ſich in einer doppelten Richtung. Die Muttergemeinde des Chriſtenthums entſtand am Sitz der Theokratie, des Opfer- und Tempeldienſtes, zu Jeruſalem; ſie war judenchriſtl. Urſprungs und ſtellt das Verhältniß der unmittelbaren Jünger und Nachfolger Jeſu zum altteſt. Gottesdienſt als ein noch nicht völlig gelöſtes dar. Nach den Berichten der Apoſtelgeſchichte war die Gemeinde zwar aus dem Verband mit dem Opferinſtitut, dem Mittelpunkt und der Seele des Tempeldienſtes, ausgeſchieden, die Chriſten benutzten jedoch die Hallen des Tempels, inſonderheit die ſogenannte Halle Salomo's, noch als zweckdienliche Verſammlungsſtätten für ihre beſondere gottesdienſtliche Andacht, das Gebet und die evangeliſche Verkündigung (Apg. 2, 46; 3, 11; 5, 20. 42). Von einer Theilnahme der Chriſten zu Jeruſalem am Opferdienſt Iſraels (Harnack, „Der chriſtliche Gemeindegottesdienſt im apoſtoliſchen und altkatholiſchen Zeitalter" [Erlangen 1854], S. 101) ſagt auch die Apoſtelgeſchichte kein Wort, und wenn ſie den Apoſtel Paulus, mit Rückſicht auf ſeine Gegner unter den Juden, im Tempel zu Jeruſalem Opfer darbringen läßt (Apg. 21, 26; 24, 17), ſo ſteht der Bericht der Apoſtelgeſchichte mit der eigenen Schilderung des Apoſtels von ſeiner religiöſen Geiſtesrichtung in entſchiedenem Widerſpruch (Gal. 2, 21) und iſt deshalb wenig glaubwürdig.

Auch den Nachrichten der Apoſtelgeſchichte zufolge bildete das lebendige Wort, die begeiſterte Rede, den Mittelpunkt der gottesdienſtlichen Verſammlungen der jeruſalemiſchen Gemeinde (Apg. 2, 42; 3, 11 fg.; 4, 1 fg. 33; 5, 42). Größere Verſammlungen wurden in den Tempelhallen, kleinere in Privatwohnungen begüterter Gemeindeglieder (κατ' οἶκον, Apg. 5, 42) abgehalten. Im Tempel, überhaupt an öffentlichen Orten, hatten ſie einen miſſionirenden, in Privatwohnungen einen lediglich erbauenden Charakter. Selbſtverſtändlich war auch Gebet damit verbunden (Apg. 2, 42; 4, 31). Daß kein beſtimmter Wochentag ausgezeichnet, ſondern, wenigſtens anfänglich, täglich ſolche Gottesdienſtverſammlungen abgehalten wurden, iſt mehrfach bezeugt (Apg. 2, 46; 5, 42). Außer dieſen eigentlichen Gottesdienſten wurden noch andere chriſtl. Zuſammenkünfte gehalten, die nicht ausſchließlich gottesdienſtlicher Natur waren. Wie man ſich auch die Gütergemeinſchaft (ſ. d.) der chriſtl. Muttergemeinde vorſtellen möge, ein inniges brüderliches Zuſammenleben ihrer Mitglieder fand unſtreitig ſtatt, und insbeſondere hielten ſie wol täglich gemeinſame Abendmahlzeiten (Apg. 2, 42. 46; 6, 2), aus denen die urchriſtl. Sitte der ſogenannten Agapen (ſ. d.) hervorging. Dieſe wurden, gewiß nicht immer, wol aber öfters zur Erinnerung an den Kreuzestod des Meiſters mit dem von ihm geſtifteten Abendmahl geſchloſſen. Hiernach war der urchriſtl. Gottesdienſt auch auf dem Boden des Judenchriſtenthums von ſeinem Urſprung an vom altteſtamentlichen weſentlich unterſchieden; denn der Zuſammenhang mit dem Tempel war jedenfalls ein mehr zufälliger als nothwendiger, und die Spitze des

altteſt. Cultus, das Opfer, war auch dem judenchriſtl. Gottesdienſt gänzlich abgebrochen. An die Stelle des geſetzlich vorgeſchriebenen Opfers war das Opfer der Herzen und der Lippen getreten, der freie Gewiſſensdienſt, begleitet von innerer Hingabe an Gott. Außerdem war das Subject des gottesdienſtlichen Handelns nicht mehr der Prieſter, ſondern die im Geiſt des Glaubens und der Liebe verſammelte Gemeinde, und wenn die Apoſtel die Gottesdienſtverſammlungen in Jeruſalem leiteten, ſo thaten ſie es nicht in einem herriſchen, ſondern in einem brüderlichen Geiſt, nicht infolge einer prieſterlichen Vollmacht, ſondern als die Beauftragten und Diener Chriſti, und auch ſo nur im Einvernehmen mit der Gemeinde (Apg. 2, 46; 6, 2 fg.). Der Untergang des theokratiſchen Tempelcultus hatte daher keinen weiter reichenden Einfluß auf die Entwickelung des gottesdienſtlichen Lebens unter den paläſtin. Judenchriſten. Das Geſetz war als der „Schatten der zukünftigen Güter" erkannt (Hebr. 10, 1). Bei der lebhaften Erwartung des baldigen Eintritts der meſſianiſchen Zeit war zu einer reichen Ausſtattung des Gottesdienſtes überhaupt kein Grund vorhanden. Man harrte des himmliſchen Jeruſalems (Hebr. 12, 22 fg.; Offb. 21, 2 fg.) und war zufrieden, wenn die gottesdienſtlichen Verſammlungen eifrig beſucht wurden (Hebr. 10, 25). Galt doch der Grundſatz, das Alte ſei vergangen, es ſei alles neu geworden (2 Kor. 5, 17), ſelbſt auf judenchriſtl. Gebiet (Hebr. 8, 13).

Eine etwas andere, wenn auch weſentlich nicht verſchiedene Ausbildung fand der Gottesdienſt auf heidenchriſtl. Gebiet. Die Heidenchriſten mußten ſich von ihrem angeſtammten Cultus gänzlich loslöſen; wie ſchwer ihnen dies in manchen Fällen geworden iſt, entnehmen wir der Polemik des Apoſtels Paulus gegen die Theilnahme der korinthiſchen Chriſten an den heidniſchen Opfermahlzeiten (1 Kor. 10, 18 fg.). Da in den von den Heidenapoſteln, insbeſondere von Paulus, geſtifteten Gemeinden die Judenchriſten in der Regel den Stamm der Gemeinde bildeten, ſo lag ſchon hierin eine Haupturſache, weshalb die gottesdienſtlichen Einrichtungen ähnliche Formen, wie in lediglich judenchriſtl. Gemeinden, annahmen. Die Gemeinde zu Korinth, deren gottesdienſtliche Verhältniſſe in den an ſie gerichteten Briefen eingehender beleuchtet ſind, ſtellt uns das Bild des Gemeindegottesdienſtes auf heidenchriſtl. Gebiet in ſcharfen Umriſſen vor das Auge. Die freie lebendige Rede iſt hier die Seele des gottesdienſtlichen Lebens. Paulus nennt ſie bezeichnend „Prophetie" (προφητεία), gegenüber den amtlichen Vorträgen in der jüd. Synagoge. Sie war ein begeiſterter Erguß; jeder männliche Gemeindegenoſſe (Frauen war das Auftreten in der Gemeinde unterſagt; 1 Kor. 14, 34 fg.) konnte in der Verſammlung das Wort ergreifen, wenn er ſich vom Geiſt ergriffen fühlte, und ſchon Rothe („Die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung" [Wittenberg 1837], S. 156 fg.) hat richtig bemerkt, daß der Lehrfreiheit in Korinth keinerlei Schranken geſetzt waren (1 Kor. 14, 1 fg. 23 fg.). Ebendeshalb, weil eine äußere vorſchriftsgemäße Lehrſchranke nicht beſtand, warnte Paulus vor Ausſchreitungen, forderte er von den Rednern die moraliſche Bürgſchaft des innern Berufs und des erbaulichen Inhalts (1 Kor. 12, 7 fg.; 14, 26. 40). Aber über den Beruf entſchied nicht eine beſtellte Behörde, ſondern das eigene Gewiſſen, und das eben iſt Lehrfreiheit im Unterſchied von Lehrzwang und Lehrungebundenheit. Eine eigenthümliche Zugabe zu den freien Lehrvorträgen in den gottesdienſtlichen Verſammlungen bildete die Gloſſolalie, oder das Zungenreden (ſ. d.), ein unartikulirtes Ausſtoßen von Tönen, welche der tiefſten religiöſen Aufregung ſich entrangen, und uns den hohen Grad von individueller Erregtheit bezeugen, der in den korinthiſchen Gottesdienſtverſammlungen herrſchte und den Apoſtel Paulus zu ernſten Warnungen veranlaßte (1 Kor. 14, 2 fg.). Namentlich forderte er, daß die Gloſſen „ausgelegt", d. h. in die Form von jedermann verſtändlichen Lehrvorträgen gebracht werden möchten. Auch in der Gemeinde zu Koloſſä war die Lehre das weſentlichſte Element des Gottesdienſtes (Kol. 3, 16 fg.). Gebete waren in den Gottesdienſtverſammlungen mit den Lehrvorträgen, gleichfalls in durchaus freier Form, verbunden (1 Kor. 14, 13 fg.), und daran ſchloß ſich, nach dem Vorbild des Pſalmengeſangs bei den Juden, das Abſingen von Liedern, welche von chriſtl. Dichtern verfaßt waren (ſ. Dichtkunſt). Alle dieſe Formen waren ſo wenig feſtſtehend und gebunden, daß wir nicht einmal das „Gebet des Herrn" (ſ. d.) als einen gottesdienſtlichen Beſtandtheil vorfinden. Daß die Gebete in Korinth durch einen ſogenannten doxologiſchen, Lobpreiſungen Gottes enthaltenden, Eingang und Ausgang ausgezeichnet geweſen, folgt aus 1 Kor. 14, 14—17 (wie Harnack, a. a. O., S. 158, annimmt) keineswegs. Auch apoſtoliſche Sendſchreiben wurden in den Gemeindeverſammlungen vorgeleſen (Kol. 4, 16) und Grüße darin beſtellt, ein Beweis, daß dieſelben, neben

der gottesdienstlichen Erbauung, auch den Zweck freiern Gedankenaustauschs und brüderlicher Mittheilung hatten. Ganz grundlos ist die Behauptung Düsterdieck's („Der altchristliche Gottesdienst" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIV, 280), daß die apostolischen Sendschreiben in den Versammlungen „ausgelegt" worden seien. Demnach war der heidenchristl. Gottesdienst wie der judenchristliche wirklicher Gemeindegottesdienst, aber der individuellen Freiheit waren in den heidenchristl. Versammlungen noch weniger Schranken gezogen, es war fast alles darin der augenblicklichen religiösen Eingebung überlassen. Die Vorträge müssen kurz gewesen sein, da nach 1 Kor. 14, 26 fg. eine Reihe von Rednern in derselben Versammlung auftrat: Propheten, Zungenredner, Ausleger, Beter. Unter solchen Umständen war Einförmigkeit und Langweiligkeit nicht möglich; der Gottesdienst hatte einen drastischen Charakter, jedes Gemeindeglied nahm unmittelbar thätigen Antheil, jeder Kraft und Gabe war der ihr von Rechts wegen gebührende Einfluß und Erfolg gesichert.

Auch in den heidenchristl. Gemeinden waren jene Liebesmahle eingeführt, welche in der Muttergemeinde zu Jerusalem zuerst in Gebrauch gekommen waren. Die wesentlich sociale Bedeutung derselben tritt besonders zu Korinth ins Licht. Juden und Heiden pflegten sonst nicht gemeinsam zu essen (Gal. 2, 11 fg.); dieser Bann wurde durch die gemeinsamen Mahle, an welchen sämmtliche Gemeindeglieder theilnahmen, gebrochen. Auch der Unterschied des Standes und Besitzes wurde durch dieselben vorübergehend aufgehoben. Diese Mahlzeiten wurden durch die Beiträge der Vermöglichern bestritten (1 Kor. 11, 21 fg.), die Austheilung des Abendmahls zur Erinnerung an den Tod Christi und an dessen Wiederkunft (1 Kor. 11, 26) folgte wol meist darauf (1 Kor. 11, 23 fg.), nur in diesem Fall erhielt die Feier eine gottesdienstliche Weihe. Wenn Paulus den Abendmahlskelch einen gesegneten Kelch, über den der Segen gesprochen wird, nennt (1 Kor. 10, 16), so ist hierbei nicht von fern an eine Consecration, wodurch der Wein etwas anderes geworden wäre, als er vorher war, zu denken (vgl. Harnack, a. a. O., S. 170), sondern lediglich an die auch bei der Passahfeier übliche Lobpreisung Gottes, welche Jesus bei der Abendmahlsstiftung ebenfalls gesprochen hatte (s. Abendmahl). Daß das Abendmahl vorzugsweise die Bedeutung eines Erinnerungsmahls an die Stiftung des Neuen Bundes, der christl. Brudergemeinde hatte, wird durch Paulus ausdrücklich bezeugt (1 Kor. 11, 25). Nur durch die gewaltthätigsten exegetischen Experimente ist es möglich, das urchristl. Abendmahl in eine Opferhandlung umzustempeln (s. Harnack, a. a. O., S. 185 fg.). Schon der Umstand, daß Paulus niemals von einem Altar, sondern nur von einem „Tisch des Herrn" redet (vgl. 1 Kor. 10, 21), und nicht ein Opfermahl, sondern nur ein „Mahl des Herrn" kennt, widerlegt die katholisirende Opfertheorie zur Genüge. Der Apostel Paulus weiß überhaupt von keinem andern Opfer mehr, als dem lebendigen sittlicher Selbstaufopferung, und dieses ist ihm der wahre „vernünftige Gottesdienst" (Röm. 12, 1). Der Gottesdienst ist auch in solchen neutest. Schriften durchaus geistig gefaßt, welche der judenchristl. Partei sonst manche Zugeständnisse machen (1 Petr. 2, 5, „geistiges Haus, geistige Priesterschaft, geistige Opfer"). Am allerfernsten lag der apostolischen Christengemeinde die Vorstellung einer Opferdarbringung des Leibes und Blutes Christi. Diesen Leib hatten die Feinde Christi gekreuzigt, dieses Blut hatten die „Gottlosen" vergossen, und nur Gott hatte es so gewendet, daß beides zum Opfersegen ward. Wie hätten jetzt die Christen sich entschließen sollen, am Leib und Blut Christi unaufhörlich selbst zu wiederholen, was in schnödem Frevel dessen Feinde einst gethan hatten?

Was noch die Zeiten der gottesdienstlichen Feier im apostolischen Zeitalter betrifft, so ist schon bemerkt, daß die Zusammenkünfte der Christen zur Erbauung ursprünglich täglich stattfanden. Das war nur solange möglich, als das Feuer der ersten Liebe flammte. Bald ward der erste Wochentag, als der Tag der Wiedererweckung Christi aus dem Grab, vor den übrigen ausgezeichnet („Herrentag", Offb. 1, 10 κυριακὴ ἡμέρα; vgl. auch Apg. 20, 7; 1 Kor. 16, 2). Gleichwol ging man dabei von der Annahme aus, daß kein Tag vor dem andern in religiöser Beziehung einen Vorrang habe, und christl. Feste, d. h. Feiertage zum Gedächtniß besonderer Offenbarungsthatsachen, wurden im apostolischen Zeitalter noch keine gefeiert (Röm. 14, 5 fg.; Kol. 2, 16 fg.). Die Judenchristen mochten wol die jüd. Feste, soweit dies mit dem Glauben an den messianischen Beruf Christi vereinbar war, noch mitfeiern, und Paulus hatte unter der Bedingung nichts dagegen, daß die entgegengesetzte Ansicht, wonach keine jüdischen, ja überhaupt keine Feste mehr gefeiert

werden ſollten, nicht für eine verwerfliche erklärt werde, was z. B. von der judenchriſtl. Partei in den Gemeinden zu Rom und Koloſſä geſchah (Röm. 14, 10; Kol. 2, 18; vgl. auch Römerbrief und Koloſſerbrief). Der Grundſatz unbedingter gottesdienſtlicher Freiheit zeichnet das apoſtoliſche Zeitalter aus, und keine Thatſache beweiſt den Rückfall der kath. Kirche in judaiſtiſche Geſetzesfrömmigkeit ſchlagender, als die Einführung des Cultuszwangs- und Ceremonienweſens. Erſt im Lauf des 2. Jahrh. n. Chr., mit der Unterdrückung der freien pauliniſchen Richtung und dem Sieg der kath. Mittelpartei, wurde der chriſtl. Gottesdienſt organiſirt, d. h. die Elemente der Gebundenheit wurden von jetzt an immer vorherrſchender; derſelbe erhielt eine überwiegend amtlich geordnete Geſtalt. Die ſogenannten Paſtoralbriefe verrathen auch in dieſer Hinſicht ihren ſpätern Urſprung. Ständige Gebete, ſelbſt für obrigkeitliche Perſonen, ſind bereits eingeführt (1 Tim. 2, 1 fg.), Schriftvorleſungen ſind angeordnet, die Vorträge ſind in ermahnende und belehrende eingetheilt (1 Tim. 4, 13), die „Prophetie" iſt mit dem amtlich-ſymboliſchen Act der Handauflegung verbunden (1 Tim. 4, 14); auf Correctheit der Lehre in den gottesdienſtlichen Vorträgen wird ſtreng geſehen (1 Tim. 4, 16; 6, 3 fg. 20 fg.; 2 Tim. 1, 13 fg.; Tit. 1, 9); die Taufe, die früher als gottesdienſtlicher Act niemals erwähnt wird, iſt mit dem feierlichen Ausdruck eines „Bades der Wiedergeburt" bezeichnet (Tit. 3, 5).

Man hat die Form des apoſtoliſchen Gottesdienſtes vielfach auf das Vorbild der jüd. Synagoge zurückzuführen verſucht (Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 53—76; Neander, „Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel" [4. Aufl., Hamburg 1847], I, 46 fg.; Rothe, De disciplinae arcani, quae dicitur, in ecclesia christiana origine [Heidelberg 1841], S. 10). Das iſt inſofern richtig, als durch die Synagoge die Ortsgemeinde geſchaffen und der Gottesdienſt vergeiſtigt war. Allein das Princip der gottesdienſtlichen Freiheit, einer Frömmigkeit, die ſich von den Feſſeln der vorſchriftsmäßigen Satzung und alles Ceremonienweſens im Cultus gelöſt hat, gehört ausſchließlich dem Chriſtenthum, d. h. dem innerlich befreienden Geiſt Jeſu Chriſti ſelbſt an, und inſofern iſt auch der apoſtoliſche Gottesdienſt ein grundſätzlich Neues, noch nie Dageweſenes. Alle Verſuche, die Gottesdienſtformen zu verfeſtigen, die gottesdienſtliche Gemeindefreiheit durch kirchengeſetzlichen Zwang aufzuheben, ſtehen mit dem Geiſt und den Grundſätzen Jeſu Chriſti und ſeiner Apoſtel im Widerſpruch; auch in dieſer Beziehung gilt die apoſtoliſche Mahnung, den Geiſt nicht auszulöſchen. Vgl., außer Vitringa, Ewald, Graf, Harnack und Düſterdieck, noch De Wette, „Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie", 4. Aufl., bearbeitet von Räbiger (Leipzig 1864). Schenkel.

Gottesfurcht, ſ. Religion.

Gotteskaſten. Dieſer an mehrern Stellen des N. T. vorkommende Ausdruck verurſacht inſofern einige Schwierigkeit, als das im Urtext gebrauchte Wort bald ein Zimmer oder überhaupt eine Räumlichkeit innerhalb des Tempels, wo der Tempelſchatz aufbewahrt wurde, bald auch lediglich einen Opferſtock zu bedeuten ſcheint. Das erſtere iſt der Fall Joh. 8, 20, wo Jeſus in jenem Raum lehrend dargeſtellt wird, das letztere Mark. 12, 41. 43; Luk. 21, 1. Wie der Talmud berichtet, befanden ſich im Tempel 13 Opferſtöcke, Trompeten genannt (von den engen Hälſen, in welche das Geld eingeworfen wurde). Von dieſen, die wol an verſchiedenen Orten aufgeſtellt waren, muß ſich mindeſtens einer im Weibervorhof befunden haben (Mark. 12, 42). Wenn aber auch jener oben erwähnte, zur Aufbewahrung des Tempelſchatzes beſtimmte Raum ſo dargeſtellt wird, daß man in denſelben Geld einlegen konnte, ſo muß ſich innerhalb deſſelben eine Vorrichtung befunden haben, in welcher das eingelegte Geld Aufnahme fand. Daß ein ſolcher Raum vorhanden war, bezeugt Joſephus („Alterthümer", XIX, 6, 1), welcher erzählt, daß der König Agrippa in demſelben eine goldene Kette als Weihgeſchenk aufgehängt habe. Da die Zahl 13 bei den Iſraeliten ſehr ungewöhnlich iſt, ſo iſt vielleicht die Annahme geſtattet, daß in den Vorhöfen nur 12 Opferſtöcke aufgeſtellt waren, daß aber außerdem in dem Tempelſchatzzimmer, welches wol häufig beſucht war, noch eine 13. Kaſſe angebracht war, um die etwaigen Beſucher zu weitern Gaben zu veranlaſſen. In letzterm Fall konnte dann leicht ſowol für das Zimmer als für die erwähnte Kaſſe ein und daſſelbe Wort gebraucht werden. Röck.

Gottesläſterung, ſ. Läſterung.

Gottesverehrung, ſ. Gottesdienſt.

Grab. Gräber. Die Verschiedenheit der Anschauungen der Völker beruht auf demselben Grund, aus dem ein Volk überhaupt von dem andern sich abhebt und als besonderes Volk sich kennzeichnet. Sie spiegelt sich in seinen Einrichtungen und Gebräuchen, und da der menschliche Geist, also auch der Volksgeist, ein organisches Ganzes ist, so stehen Anschauungen und Einrichtungen in nothwendigem Zusammenhang. Nicht nur die ethische Aufgabe, zu deren Lösung ein Volk sich bestimmt fühlt, steht mit seiner religiösen Anschauung in engster Verbindung, auch seine Vorstellung vom Tode, und was sich daran knüpft. Die Aegypter, welche in ihren Göttern die Leben gebenden Mächte verehrten, daher das Leben, auch des einzelnen, nicht aufgeben wollten, verwandten viele Mühe, wenn das Leben entschwunden war, darauf, doch den Leib, dieses Bild des Lebens, vor der Verwesung zu schützen. Während in der Brahmareligion alle Beziehungen zur sinnlichen Welt als Fesseln des Geistes erscheinen, der Leib als Kerker der Seele betrachtet wird, daher nach dem Tode jede Spur davon möglichst zu verwischen ist, hat das ägypt. Volk die ungeheuersten Anstrengungen gemacht, um seine Leichen so zu bestatten, daß sie vor Raubthieren und dem Frevel der Menschen gesichert seien. Unter solchem Gesichtspunkt entstanden die Pyramiden, die schon zur Zeit Abraham's ihre Gipfel erhoben, auf Joseph's Schicksalswechsel herabsahen, die fest dastanden, als unter ihnen die Hykſos in Aegypten ein- und auszogen, Perser, Griechen, Römer, Araber einbrachen und an deren Wänden noch in neuerer Zeit das Gedröhn franz. Geschütze abprallte. Der Zusammenhang der religiösen Anschauung mit der Behandlung der Todten zeigt sich selbst bei einigen alten und wilden Völkern, die ihre Leichen mit Beziehung auf geheiligte Thiere aussetzten, z. B. bei den Persern, Hyrkaniern, Mongolen, Kaffern. Da das Feuer dem Menschen von Anfang an heilig war, seit er den Göttern seine Opfer darbrachte, so erklärt sich der alte Brauch, die Leichen zu verbrennen. Die Todten werden im Feuer dargebracht, der entbundene Geist erhebt sich aus den Flammen gen Himmel. Unter den Völkern des Alterthums überwiegt das Verbrennen der Leichen. Bei den Griechen herrschte es im heroischen Zeitalter, wo, nachdem die Gluten mit Wein gelöscht worden, die Gebeine aus der Asche gesammelt, mit Wein und duftendem Balsam besprengt, in einer Urne, über der man einen Hügel aufwarf, verschlossen oder in eine Gruft versenkt wurden. In der ältesten geschichtlichen Zeit findet sich in Attika der Brauch, die Todten zu beerdigen, nach Solon wechselt das Verbrennen mit dem Begraben. Bei den Römern war das Begraben ältere Sitte, später das Verbrennen vorherrschend, sodaß viele der berühmtesten Männer der röm. Geschichte auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden; in der Kaiserzeit wurde jener Brauch wieder üblicher. Die Germanen legten ihre Todten entweder auf den Holzstoß oder begruben sie in bloßer Erde, oder bestatteten sie in Steinkammern und sammelten in ersterm Fall die Ueberreste aus der Asche, um sie in einer Urne beizusetzen.

Der Gebrauch des Begrabens, wonach Staub wieder zu Staub werden soll, ist bei den Hebräern von Anfang an ständig, ihn finden wir auch von jeher unter den Christen. Die Ausdrücke, womit der Hebräer die Begräbnißstelle bezeichnet, deuten meist auf deren Beschaffenheit hin. Er nennt das Grab Bor, eigentlich Grube (Jes. 38, 18; vgl. 14, 16; Ps. 88, 7; Spr. 28, 17), steinerne Gruft (Jes. 14, 19), Kĕbĕr, Grabhöhle (1 Mos. 23, 9; 2 Mos. 14, 11; 4 Mos. 11, 34; Ps. 5, 10; Jer. 5, 16), Felsengrab (Jes. 22, 16). Die vielfache Zahl, in der auch die weibliche Form gebraucht wird, steht entweder für Gräber, Grabstätten (Jes. 65, 4; Ez. 32, 22. 25 fg.), Grabkammern (2 Chron. 16, 14) oder auch für Ort der Gräber (Hiob 27, 1; 21, 22), in letzter Bedeutung auch Begräbnißfeld (2 Chron. 30, 23), Haus der Gräber (Neh. 2, 3). Obschon die hebr. Anschauung von der des Aegypters sehr verschieden ist, dem, nach Diodor, die Wohnungen der Lebendigen nur Herbergen, die Gräber der Verstorbenen ewige Häuser sind, bedient sich der Prediger (Kap. 12, 5) doch auch des Ausdrucks „ewiges Haus". Die Grabesstelle war gewöhnlich im Freien (Luk. 7, 12; Joh. 11, 30), auch auf Bergen (2 Kön. 23, 16), und nach der Behauptung der Talmudisten sollte sie wenigstens 50 Ellen von der Stadtmauer entfernt sein; nur Könige (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) wurden innerhalb der Stadt beigesetzt. Bei den Hellenen waren nur in den ältesten Zeiten Grabmäler in Häusern üblich, namentlich in Sparta, bei den Tarentinern und andern Doriern, aber nicht in Athen, und später wurden sie gewöhnlich in Gärten, auf Feldern, am häufigsten an den Landstraßen errichtet. Im

Alterthum, namentlich im Leben der Hebräer, ſteht das Familienweſen im Vordergrund. Schon hieraus erklärt ſich der heiße Wunſch des Hebräers, bei ſeinen Vätern begraben zu werden (1 Moſ. 47, 29; 50, 5; 2 Sam. 19, 37; 1 Kön. 13, 22. 31; Neh. 2, 3), daher iſt auch in der Bibel ſehr früh von Erb- und Familiengrüften die Rede, und zwar nicht nur für Könige und Vornehme (2 Kön. 9, 28; 2 Chron. 32, 33; 35, 24; 1 Makk. 2, 70 fg.; 9, 19; 13, 25 u. a.), ſondern für jede ehrſame Familie (1 Moſ. 23, 20; Richt. 8, 32; 2 Sam. 2, 32; 1 Kön. 13, 22; Tob. 14, 12). Später gab es für Arme, Fremde und Jeruſalempilger gemeinſchaftliche Begräbnißplätze (Jer. 26, 23; 2 Kön. 23, 6; Matth. 27, 7). Das Verlangen, unter den Seinigen begraben zu ſein, hat bei dem Hebräer auch eine religiöſe Bedeutung. Da er als Glied der Gemeinde Jahve's ſeine Berechtigung im Leben findet, ſo will er auch im Tode inmitten ſeines Volks ſich begraben wiſſen, und da er das verheißene Land als das heilige betrachtet, ſo wünſcht er in dieſer ſeiner eigentlichen Heimat ſein Grab zu finden. Dies Verlangen lebt auch in ſpäterer Zeit in ſeiner Seele (2 Makk. 5, 10), und noch im 2. und 3. Jahrh. war es, nach den Talmudiſten, Brauch, die Leichen der angeſehenſten Lehrer in der Fremde, ihrem Wunſch gemäß, nach Paläſtina zu bringen. Die königliche Gruft David's und anderer jüd. Könige, die „in der Stadt David's" beigeſetzt wurden (1 Kön. 2, 10; 11, 43; 14, 31; 15, 8; 22, 51; 2 Kön. 14, 20 u. a.), in welcher auch der Hoheprieſter Jojada zur beſondern Ehrenbezeigung ſeine Begräbnißſtätte erhielt (2 Chron. 24, 16), befand ſich in ausgehauenen Höhlen des Berges Zion, und die Chroniſten heben es gern hervor, wenn Königen, des Ausſatzes oder untheokratiſchen Lebens wegen, dieſes königliche Erbbegräbniß nicht zutheil ward (2 Chron. 21, 20; 24, 25; 26, 23; 28, 27) oder wenn ſie nach eigenem Willen anderwärts, etwa in einem Lieblingsgarten, begraben wurden (2 Kön. 21, 18. 26).

Von dieſen königlichen Grüften ſind die von der Tradition ſogenannten „Gräber der Könige" (Neh. 3, 16; Apg. 2, 29) wohl zu unterſcheiden, die bei Jeruſalem, etwa eine Viertelſtunde nördlich vom Damaskusthor, an der Oſtſeite der Straße nach Nablus, den Reiſenden gezeigt werden, aus einem Vorhof und ſieben Gemächern beſtehen und nicht von den alten jüd. Königen herrühren, ſondern für das Mauſoleum der Königin Helena von Adiabene gehalten werden.

Zu Grabesſtellen benutzte man natürliche Höhlen, von Bäumen umgeben, in Gärten (1 Moſ. 23, 17; 35, 8; 1 Sam. 31, 13; 2 Kön. 21, 18. 26; Jeſ. 10, 27; Joh. 19, 41), machte auch künſtlich gegrabene, wol auch ausgemauerte oder in Felſen gehauene Grüfte, die oft geräumig waren und aus mehrern Kammern (Jeſ. 22, 16; 2 Chron. 16, 14; Matth. 27, 60; Joh. 11, 38; Luk. 23, 53), theils ſenkrechten (Luk. 11, 44), theils wagerechten, beſtanden, und deren Eingang durch Thüren und große Steine gegen reißende Thiere verwahrt wurde (Matth. 27, 60; 28, 2; Joh. 11, 38). Derlei Grabhöhlen ſind noch in unſerer Zeit von Paläſtinareiſenden aufgefunden worden, nach deren Beſchreibung die ſenkrechten Gemächer Treppen haben; von den im Innern befindlichen Abtheilungen ſind manche tiefer als die andern gelegen und die Seitenwände mit Löchern für die Leichen verſehen.

In den öffentlichen ägypt. Felſengräbern zwiſchen dem Nil und der lib. Gebirgskette unterſcheidet man Hypogäen, tiefe, ſenkrecht in den Felſen gehauene Schachte mit untereinander verbundenen Kammern, in denen ſich ſteinerne Bänke für die Mumien befinden und an den Wänden hieroglyphiſche Figuren und Inſchriften zu ſehen ſind. Dieſen ähnlich ſind die Katakomben, horizontal oder geſenkt in Felſen gebrochene Aushöhlungen mit Malereien an den Wänden. Die Syringen ſind kleinere, weniger verzierte Familiengräber, oft mehrere Stockwerke übereinander in Felſen gehauen. Von großem archäologiſchen Intereſſe ſind die Wandverzierungen und Inſchriften, die den Namen, Rang, die Familienverhältniſſe des Beigeſetzten zu erkennen geben, Scenen aus dem gewöhnlichen Leben darſtellen und als fortlaufende Biographien zu betrachten ſind. Für die Bewohner der Thebais diente das Kalkgebirge im Weſten der Stadt als Begräbnißſtätte. Hinter dem weſtlichen Berg, wo das Thal der Könige iſt, wurden die thebaniſchen Pharaonen aus der Blütezeit des Reichs in Todtenpaläſten beſtattet, deren Wände Hieroglyphen und Gemälde bedecken. Berühmt iſt das Grab des Oſymandjas, das Diodor von Sicilien beſchreibt. Zu ihm führte ein gewölbter Vorhof, woraus man in einen viereckigen Hof mit ſteinernen Thierbildern, blau gemalten und mit Sternen beſäeten Gewölben trat; vor einem andern Eingang, der noch reicher verziert war, ſtanden drei ſteinerne

Bildſäulen, wovon eine im koloſſalen Maßſtab den König ſitzend darſtellte. Es gab noch drei Eingänge in einen großen Saal, und daraus in ein großes Gebäude mit vielen Zimmern und einer Bibliothek, mit Bildſäulen von vielen ägypt. Gottheiten; daran reihte ſich ein Gebäude mit 20 Zimmern voll Bildſäulen, aus dem man endlich in das königliche Grab gelangte, in deſſen höherm Stockwerk die höchſte Pracht zu ſehen war. Darüber befand ſich die berühmte Platte, 1 Elle dick, 565 Ellen im Umfang, mit dem aſtronomiſchen Thierkreis.

Die Grabmäler der Griechen, anfänglich einfache von Erde oder Steinen aufgeworfene Hügel, dann Pfeiler, Säulen, liegende Grabſteine, wurden mit der Zeit, beſonders von den Athenern, mit ſo großer Verſchwendung erbaut, daß Solon dieſe durch ein Geſetz (freilich erfolglos) einſchränkte. Auch unter den Monumenten der Griechen war ein gemauerter Raum, ſo namentlich bei Familiengräbern, oft aus mehrern Kammern beſtehend, um die verſchieden geſtalteten Urnen und Grabesſpenden aufzunehmen. Bei den Römern waren die Gräber zur Beiſetzung der Leichen oder der Aſche entweder unterirdiſch und ſo einfach wie die unſerigen oder Aushöhlungen in Felſen, wie die etruskiſchen und die in der Kaiſerzeit üblichen Katakomben, oder ſie ragten über die Erde hervor (Grabhäuſer), wenn auch das Innere tief hinabreichte. Die Grabhäuſer, zu denen in der Regel Stufen führten, hatten häufig runde Kegelform auf quadratem Unterbau, waren aber auch viereckig, wie die Tempel und Altäre. Am höchſten waren die Mauſoleen der Kaiſer, am kleinſten und einfachſten die liegenden Grabſteine oder Mensae und Cippi oder Columellae, die bisweilen in einer Halbkugel endigten. Die Basreliefs auf größern und kleinern röm. Monumenten enthalten Scenen des öffentlichen und Privatlebens.

Die german. Denkmäler waren entweder Steinblöcke oder Erdhügel, und man ſuchte die Würde des Beſtatteten dadurch anzudeuten, daß man die Grabesſtelle mit auffallend großen Steinen gebäudeartig umſtellte oder überbaute, wie die ſogenannten Hünenbetten zeigen.

Auch bei den Hebräern finden wir ſehr früh die Errichtung von Denkmälern. Schon Jakob ſetzte ein ſolches ſeiner Rahel (1 Moſ. 35, 20); Abſalom ſich ſelbſt noch bei ſeiner Lebzeit (2 Sam. 18, 18); ſelbſt den Gebannten errichtete man eins, freilich das der Schmach, einen Steinhaufen (Joſ. 7, 26; 8, 29; 2 Sam. 18, 17; Hiob 21, 32). Das Denkzeichen war anfangs ſehr einfach, ein roher Stein, ein Erdaufwurf, bis es ſpäter die Form von Mauſoleen erhielt mit Säulen und ſinnbildlichen Verzierungen (1 Makk. 13, 27 fg.). Da die Nähe von Todten, alſo auch die Berührung des Grabes, verunreinigte (4 Moſ. 19, 16), pflegte man dieſes, wahrſcheinlich durch weißen Anſtrich, kenntlich zu machen. Nach dem Talmud wurden die Gräber in der nacherilſchen Periode nach der Regenzeit, im Monat Adar (März), von außen neu übertüncht, um die zum Paſſah nach Jeruſalem wallfahrenden Fremden vor verunreinigender Berührung zu warnen (Matth. 23, 27).

Dem bei mehrern Völkern üblichen Brauch, den Todten mancherlei in das Grab mitzugeben, verdanken unſere Sammlungen, außer den üblichen Obolen, Waffen, Lampen, verſchiedenes Thongeſchirr, das mit Eßwaren dahin geſetzt ward, Schmuckſachen u. ſ. w. aus dem claſſiſchen Alterthum. Die Germanen gaben ihren Todten nicht nur Waffen, Schmuck und anderes Geräth, auch den Lieblingshund oder das Lieblingspferd mit; oft mußten Knechte und Gefangene des Verſtorbenen ihr Leben laſſen, um demſelben nachzufolgen, und ſeine Gattin that dies zuweilen auch wol freiwillig. Unter den Hebräern ſcheint dieſe Sitte nicht allgemein geweſen zu ſein, die Bibel erwähnt nur des Brauchs, Kriegern Waffen mitzugeben (Ez. 32, 27; vgl. 1 Makk. 13, 29). Nach Joſephus ließ zuerſt Hyrkanus und dann Herodes der Große das Grabgewölbe David's, das große Schätze enthalten haben ſoll, erbrechen, um letzterer habhaft zu werden. Solch gewaltſames Oeffnen der Gräber, ſei es zu jenem Zweck oder um die Gebeine herauszuwerfen (Bar. 2, 24), galt nicht nur bei den Hebräern, ſondern im ganzen Alterthum für frevelhafte Roheit. Alle Gräber waren bei den Römern als res religiosa den diis Manibus geweiht, und deshalb unverletzlich, wie ſie auch von den Germanen als heilig betrachtet wurden. Die Gräber der Vorfahren waren daher im claſſiſchen Alterthum Gegenſtand ſteter Pflege; man liebte es, auf den Hügel oder um das, gewöhnlich mit einer poetiſchen Inſchrift verſehene Denkmal duftende Blumen zu ſetzen, und wer es an gewiſſen Tagen mit Kränzen oder Blüten zu ſchmücken vernachläſſigte, verfiel der öffentlichen Misachtung. Auch die Hebräer hielten die Ruheſtätten der Verſtorbenen in Ehren, und nach dem Exil

ſuchte man die verfallenen Gräber der Propheten und anderer, durch theokratiſche Geſinnung ausgezeichneter Perſonen herzuſtellen und zu zieren (Matth. 23, 29). Dagegen war ihnen das Verweilen unter Gräbern, um Todtenbeſchwörung zu treiben, als heidniſches Weſen geſetzlich verboten (5 Moſ. 18, 11 fg.). Da, im Zuſammenhang damit, die Gräber als Aufenthaltsort der Dämonen galten (Matth. 8, 28), und letztere mit der Vorſtellung von heidniſchen Göttern zuſammenfloſſen, an die ſich der Glaube an Zauberei und Wahrſagerei im heidniſchen Sinn knüpfte (Jeſ. 8, 19), ſo konnte der Prophet, von ſeinem theokratiſchen Standpunkt aus, ein Volk, das in dieſer Beziehung unter den Gräbern wohnt, d. h. heidniſchem Weſen nachgeht, als verloren bezeichnen (Jeſ. 65, 3 fg.). Roskoff.

Granatbaum (Rimmón, punica granatum L.), in wildem Zuſtand ein dorniger Strauch, in der Cultur ein gewöhnlich 8—10 Fuß hoher Baum mit immergrünen, glänzenden, lanzettförmigen Blättern und glockenförmigen, vom Scharlach bis ins Orangenroth ſpielenden Blüten. Der Baum hört erſt im Juni auf, die letzten Blüten zu treiben, da auch bereits deſſen erſte Früchte reif ſind. Letztere zeigen die Größe von Orangen, ſind von einem Kelchſaum gekrönt, was nicht wenig zur Zierlichkeit ihrer Form beiträgt, und beſitzen eine hellrothe Farbe. Im Herbſtmonat findet die Haupternte ſtatt. Es wird ſowol eine ſauere als eine ſüße Art von Granaten in den Baumgärten gepflegt, beide angenehm zu genießen, während die Frucht des wilden Strauchs von bitterm und zuſammenziehendem Geſchmack iſt. Die Samen, in ſaftreicher Hülle liegend, in viele kleine Fächer hübſch eingebettet, glänzen uns, wenn wir den Apfel aufſcheiden, wie Rubinen entgegen.

In allen Ländern am Mittelmeer findet man den Granatbaum einheimiſch. Schon in der moſaiſchen Zeit gehörte er zu den Culturgewächſen von Aegypten (4 Moſ. 20, 5) und ebenſo Kanaans. Als die Kundſchafter der in der Wüſte harrenden Iſraeliten das Hebronthal durchſtreiften, nahmen ſie nicht blos eine gewaltige Traube, ſondern nebſt anderm auch Granaten mit (4 Moſ. 13, 24), denn ſolche zeugten mit für den preiswürdigen Reichthum des Landes (5 Moſ. 8, 8). Einzelne Gegenden mochten beſonders großartige Granatbaumpflanzungen beſitzen, ſodaß eine daſelbſt liegende Ortſchaft geradezu den Namen Rimmon erhielt. So gab es ein Rimmon an der Grenze von Juda (Jeſ. 15, 32; Sach. 14, 10), ein anderes in Sebulon (Joſ. 19, 13 fg.). Einzelne außergewöhnlich große Bäume blieben ſelbſt in hiſtoriſcher Erinnerung, wie jener Granatbaum, unter welchem einſt König Saul geruht (1 Sam. 14, 2).

Hinter dem Schleier ſchimmert Schlaf und Wange der Schönen nach dem Hohenlied wie die Hälfte des Granatapfels hervor, ſo friſch und duftig, ſo fein nuancirt erſcheint das Roth in ihrem Angeſicht, und ihre ganze Erſcheinung mahnt an einen Paradieshain von Granaten (HL. 4, 3. 13). Die Geliebte hinwieder möchte ihren Freund in der Mutter Haus mit dem Saft der Granatäpfel tränken (HL. 8, 2). Noch jetzt genießt man ſolchen Saft als kühlendes Getränk und läßt ihn bisweilen zu einem leichten Wein gären, nachdem man zuvor einige Spezereien beigeſetzt.

In der Ornamentik fand die hübſche Form der Granate bei den Iſraeliten mehrfache Verwendung. So trug der Hoheprieſter am untern Saum ſeines Obergewandes Granaten, die aus bunten Fäden gewirkt waren (2 Moſ. 28, 33. 34), je eine Granate neben einem goldenen Schellchen, und am Capitäl jener berühmten Säulen vor dem Tempel Salomo's liefen zwei Reihen eherner Granatäpfel hin (1 Kön. 7, 18; vgl. Thenius zu der Stelle). (Ueber die ſyr. Gottheit Rimmon, deren geheiligtes Symbol der Granatapfel geweſen zu ſein ſcheint, ſ. den Artikel.) Furrer.

Granatſtein, ſ. Edelſteine.

Greuel bezeichnet zunächſt die widrige Empfindung, welche das Unreine und Unheilige auf das fromme Gemüth hervorbringt und nach dem Geſetz hervorbringen ſoll (5 Moſ. 7, 26). Es iſt ein im A. T. viel gebrauchter Ausdruck, woraus zu ſchließen iſt, daß er für die altteſt. Frömmigkeit charakteriſtiſch ſein müſſe. Greuel iſt noch wohl zu unterſcheiden von dem Ekel, dem rein der Natur anhaftenden Widerwillen, wofür das Hebräiſche andere Ausdrücke hat (2 Moſ. 7, 18; 4 Moſ. 21, 5; Hiob 33, 20). Es iſt vielmehr die Verbindung religiöſer Gefühle mit dem natürlichen Abſcheu, das Grauen vor dem Unheimlichen als einem Ungöttlichen oder auch Dämoniſchen, was das Weſen des Greuels ausmacht. Der fromme Abſcheu traf zunächſt und urſprünglich Naturdinge, deren Berührung und Gebrauch die religiöſe Sitte auf Grund natürlichen Widerwillens und re-

ligiöſer Symbolik verbot (z. B. Blutgenuß, Benutzung gewiſſer Thiere zur Nahrung, Berührung von Leichnamen). An dieſe naturaliſtiſch-religiöſen Regungen, welche ihre Parallele in den heidniſchen Religionen, namentlich in der ägyptiſchen, der babyloniſchen und der perſiſchen finden, ſchließt ſich dann der Widerwille gegen den Götzendienſt als den Sammelpunkt deſſen, was das fromme Gefühl des Iſraeliten verletzt, aber auch der Abſcheu vor der ſittlichen Verkehrtheit, inſonderheit vor dem als ungöttlich Erkannten (5 Moſ. 7, 26; Spr. 29, 27).

Greuel bezeichnet jedoch auch den Gegenſtand des frommen Widerwillens, und in dieſem Sinn hat die hebr. Sprache mehrere gleichbedeutende Ausdrücke. Der prieſterlich techniſche und wol auch älteſte iſt schekez (3 Moſ. 11, 10. 12. 13. 20. 23. 41. 42); der gewöhnlichſte iſt thozebah, der ſchriftſtelleriſch forcirte schikkuz. Dieſe Prädicate werden angewendet auf Thiere und Speiſen (3 Moſ. 11; 5 Moſ. 14, 3), auf Perſonen (5 Moſ. 23, 8), auf Frevelthaten (Spr. 26, 25), namentlich aber auf das, was mit dem Götzendienſt zuſammenhängt (3 Moſ. 18, 22—26; 5 Moſ. 32, 16; 1 Kön. 14, 24), und auf die Götzen ſelbſt; ja die letztern erhalten geradezu die Benennung „Greuel" (5 Moſ. 29, 16; 1 Kön. 11, 5. 7; 2 Kön. 23, 13; Jeſ. 44, 19). Da, was dem religiöſen Gefühl ein Greuel iſt, eben damit von ihm als widergöttlich betrachtet wird, ſo findet auch eine Uebertragung der genannten Empfindung auf Gott ſtatt. Auch Gott hat Greuel, natürlich an dem, was dem religiöſen Gefühl widerſtrebt. Durch dieſe nothwendige Zurückverlegung des heiligen Abſcheus in Gott ſelbſt erlangte der Begriff für die religiöſe Praxis eine ſehr eindringliche Wirkung auf das gläubige Gemüth, ſofern ſie die Vorſtellung erzeugte, daß der dem menſchlichen Subject zugemuthete Abſcheu ſich von ſeiten Gottes gegen den wende, in welchem er ſich nicht in ſtrengem Gehorſam bethätige, daß alſo der Uebertreter ſelbſt ein Gegenſtand göttlichen Abſcheus, zum Greuel vor Gott werde (Pſ. 106, 40; Hiob 15, 16). Im N. T. finden ſich von dieſem Sprachgebrauch nur noch Reſte (Offb. 17, 4. 5; 21, 8. 27; Tit. 1, 16). Urſache davon iſt ohne Zweifel, daß die Wurzel verdorrt war, welcher er eigentlich entſtammte. Jene unmündige Stellung zur Natur, welche mit tiefem Grauen ein unheimliches Gebiet ausſcheidet, um ſich nicht zu verunreinigen, hat einer freiern Platz gemacht (1 Tim. 4, 4; Tit. 1, 15). Nicht mehr Naturdinge, ſondern nur noch ſittliche Zuſtände und Handlungen ſind Gegenſtände des frommen Abſcheus; aus dem, dem Naturinſtinct analogen, Grauen iſt daher ſittliches Urtheil geworden. Mit dieſer Erhebung des religiöſen Subjects über den Naturbann mußte von ſelbſt das Bedürfniß aufhören, die Gemüthsbewegung des Greuelhabens auf Gott überzutragen. Wie im Menſchen ſelbſt an die Stelle des naturaliſtiſchen Pathos die rein ſittliche Regung getreten war, ſo trug er nun auch die entſprechenden Prädicate auf Gott über, welche eine ſittliche Reaction gegen das Böſe bezeichneten (Röm. 2, 8; 9, 22). Einen eigenthümlichen Gebrauch findet der Ausdruck Greuel noch im N. T. Im Buch Daniel iſt (Kap. 11, 31; 12, 11) von dem „Greuel des Verwüſters" die Rede, d. h. von dem Götzenaltar, welchen Antiochus Epiphanes (ſ. d.) auf der Brandopferſtätte im Vorhof des Tempels aufſtellen ließ, und Kap. 9, 27 wird mit offenbarem Bezug darauf in Ausſicht geſtellt: ſobald der Verwüſter auf dem Gipfel der Greuel angekommen ſei, werde es zum Ende kommen, und der göttliche Rathſchluß, d. h. das Gericht, werde ſich über den Verwüſter ergießen. Im Anſchluß an die alexandriniſche Ueberſetzung findet Matthäus (Kap. 24, 15) in der letztgenannten Stelle das entſcheidende Zeichen (V. 14) für den Beginn des Weltendes angedeutet, den „Greuel der Verwüſtung (ſtatt des Daniel'ſchen Verwüſters) ſtehend am heiligen Ort", was Lukas, der es freilich nur noch als das entſcheidende Zeichen der Endkataſtrophe für Jeruſalem gelten laſſen will, wol ganz im Sinn des Matthäus (und auch des Markus, Kap. 13, 14) auf das Schlagen der röm. Lager um Jeruſalem deutet. Späth.

Griechen. Kein Gegenſatz innerhalb der Alten Welt tritt ſchärfer hervor, keiner hat ſich im Verlauf ſeiner innern Vermittelung fruchtbarer erwieſen, als der zwiſchen dem altteſt. Bundesvolk und den Hellenen, von den Römern Griechen, von den Hebräern (ähnlich auch in Aegypten) Iavanim (Ἰάονες, Jonier) genannt. Zuerſt kommt Javan in der Völkertafel (1 Moſ. 10, 2. 4) mit den vier ſecundären Namen Eliſa, Tharſis, Kittäer und Dodanim (Rodanim) vor; Jeſ. 66, 19; Ez. 27, 13 ſteht der Name für die äußerſte Weſtgrenze des hebr. Horizonts, und Joel 4, 6 iſt die Rede von nach Javan verkauften Iſraeliten, die Sach. 9, 13 wieder zurückkehren ſollen (doch ſ. Javan). Näher rückt das griech. Weſen dem Semitismus erſt ſeit der Zeit Alexander's des Großen, welcher nach

Dan. 8, 21 König von Javan heißt, während in den Apokryphen (2 Makk. 4, 36; 6, 8) bereits der Nationalname Hellenen (Ἕλληνες) ſteht. „Reich der Griechen“ heißt inſonderheit im 1. Makkabäerbuch (Kap. 1, 10; 8, 18) das ſeleucidiſche Reich in Syrien. An den Sprachgebrauch der Apokryphen ſchließt ſich der des N. T. an (Joh. 7, 35; Apg. 11, 20; 19, 10; 20, 21; 21, 28), wo die Hellenen bald als Repräſentanten der geſammten Heidenwelt den Juden (Röm. 2, 9; 1 Kor. 1, 24; 12, 13; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11), bald als Vertreter der cultivirten Welt den Barbaren (ſ. d.) gegenüber erſcheinen. Dem conſervativ angelegten Semiten gegenüber iſt das griech. Volk von Natur munter, regſam, lebhaft und unternehmend. Nimmer befriedigt durch das Vorhandene ſtrebt der Grieche immer nach Neuem und ſinnt unermüdlich auf Umgeſtaltung der Geſellſchaft, ja auch der Religion. Im ſprechenden Gegenſatz zum Semitismus haben die griech. Heroen ſich nicht geſcheut, in zornigem Rechtsgefühl ſelbſt den Göttern mit dem Schwert in der Hand entgegenzutreten. Recht und Staatsordnung haben die großen Männer des Volks auf Erden allenthalben gegründet, und nie war in Griechenland eine Verfaſſung gut genug, daß nicht der Gedanke, wie ſie noch beſſer werden könnte, die Köpfe der Beſten beſchäftigt hätte. „Alle Athener, auch die dort weilenden Fremden, waren zu nichts Anderm aufgelegt, denn immer etwas Neues zu ſagen oder zu hören.“ Dieſe Bemerkung der Apoſtelgeſchichte (Kap. 17, 21) kann auf das helleniſche Volk als ſolches ausgedehnt werden und iſt vom ſemitiſchen Standpunkt aus ganz richtig empfunden. Ein beſtändiger Wechſel von Anſchauungen und Theorien entſpringt aus der formenfrohen Beweglichkeit und ſchnellen Denkkraft des griech. Geiſtes. Das reiche Leben deſſelben zeigt ſich in dem Wohlgefallen an immer neuen Gebilden auch auf den Gebieten der Kunſt und in einer unerſchöpflichen Mannichfaltigkeit des ſprachlichen Ausdrucks, der durch natürliche Redſeligkeit belebt, durch erworbene Gedankenfülle verfeinert worden iſt. Wo der Morgenländer nur durch ein kurzes Wort ſeine Gedanken andeutet und errathen läßt, da ergießt ſich die griech. Ausdrucksweiſe in wohlgefälliger Breite. Die Rede des Semiten iſt ein Symbol, die des Griechen ein Gewand des Geiſtes.

Aus dieſer außerordentlichen Kräftigkeit und Fülle, womit der griech. Genius von Haus aus angethan, erklärt es ſich, daß ſelbſt das Urtheil der religiöſen Abgelebtheit und Abgeſpanntheit, das man über die Welt, wie ſie in den Jahrhunderten vor und nach Chriſtus war, gern ausſpricht, auf Griechenland nur eine bedingte Anwendung findet. Das helleniſche Weſen war noch weniger verbraucht, als die übrigen Volksgeiſter im Reich. Nur muß man dabei nicht an See- und Handelsſtädte denken, wie Theſſalonich oder gar Korinth, wo der eigenthümliche Anſtrich des Griechenthums ſich in kosmopolitiſcher Buntſcheckigkeit faſt verlor, ſondern mehr in das Innere des Landes gehen. Noch im Anfang des 2. chriſtl. Jahrh. lebte in Böotien ruhig und glücklich, voll jenes harmoniſchen Weltgefühls, welches die beſſern Tage der griech. Geiſtesentwickelung gekennzeichnet hatte, ein Mann wie Plutarch, in deſſen Schriften wir kaum einem Zug von religiöſem Zerfall und ſittlicher Zerfahrenheit begegnen. So mochte der griech. Geiſt noch da und dort ſeine alte Kindlichkeit und Heiterkeit, ſeinen Stolz auf die Mythologie, deren heilige Orte alle vom eigenen Vaterland umſchloſſen waren, beibehalten haben. Jene ewige Jugend, die man ihm beigelegt hat, mußte ihn widerſtandsfähiger gegen das Chriſtenthum machen, als irgendein anderer antiker Volksgeiſt war, und ſo ſehen wir denn auch in den Jahrhunderten, welche auf das Auftreten Chriſti und der Apoſtel folgen, daß das Hellenenthum in der That einen Verſuch wagt, ſich als Religion neu zu conſtituiren; Philoſophie und Mythologie gehen eine neue Miſchung untereinander ein, um dem Chriſtenthum die Wagſchale zu halten, und gegen die Apoſtel und Propheten werden noch einmal die Sänger und Weiſen der Vorzeit, werden die Philoſophen und Dichter der Blütejahre, werden Pythagoras und Plato heraufbeſchworen.

Offenbar war darum auch von Anfang an Griechenland der Boden, auf welchem es der Miſſion am ſchwierigſten wurde, ſich anzuſiedeln. Doch war auch in dieſer Beziehung eine Vorarbeit geleiſtet, theils durch die ſeit den Zeiten Alexander's fortſchreitenden griech. Einflüſſe, die nach Paläſtina eindrangen, theils umgekehrt durch die Ausbreitung des Judenthums in der griech. Welt (das letztere betreffend ſ. Diaſpora). In erſterer Beziehung war ſchon die Periode der ägypt. Oberherrſchaft von bedeutenden Folgen begleitet geweſen, wenngleichdie angrenzenden Gebiete viel raſcher und unbedingter der Oberherrſchaft des Griechiſchen verfielen als Paläſtina. Ganz aber konnte auch dieſes Land

ſich gleichem Geſchick nicht entziehen. An der Küſte wie im innern Lande entſtanden damals eine Menge Städte, meiſtens durch Erweiterung oder Herſtellung älterer verödeter oder herabgekommener Orte, durch welche griech. Sprache, Sitten und Einrichtungen über ganz Paläſtina verbreitet wurden. So unternahm ſchon Perdikkas den Wiederaufbau von Samaria; im äußerſten Norden wich das alte Dan dem heidniſchen Paneas (Paneion, ſpäter Cäſarea Philippi); Pella und Dion jenſeit des Jordans verrathen ſchon durch ihre Namen den macedon. Urſprung; das alte Rabbath-Ammon verwandelte ſich unter dem zweiten Ptolemäus in Philadelphia, Ar-Moab in Areopolis; im ſüdlichen Phönizien erhob ſich bald die neugegründete Hafenſtadt Ptolemais (Akko) zu großer Bedeutung; noch weiter ſüdwärts erſtand der ſogenannte Stratonsthurm, welcher ſpäter als Cäſarea am Meer Berühmtheit erlangte und je länger je mehr zur reinen Griechenſtadt wurde. So wurde das alte Kanaan bis in ſeinen heilig gewordenen Mittelort hinein von griech.-macedon. Bildung eingeſchloſſen und bedrängt. Einem ungemiſchten Judenthum begegnete man zur Zeit der ſyr. Religionsverfolgung nur noch in Judäa. Der Verſuch, es auch hier einzuſchläfern oder auszurotten, mislang bekanntlich und endete mit gänzlicher Vertilgung der gräciſirenden ſyr. Partei. Der wieder erſtarkte nationale Gedanke verfeſtigte ſich im Phariſäismus zu ausſchließend ablehnendem Verhalten gegenüber allem Griechenthum, während eine gewiſſe Tendenz auf Weltbildung, vielleicht auch auf Annahme griech. Gewohnheiten und Sitten, vielfach zu den Eigenthümlichkeiten des Sadducäismus gerechnet wird. In den, dem Auftreten Jeſu unmittelbar vorhergehenden Jahrhunderten hatte ſonach zwar eine ſtarke Gegenwirkung gegen das Griechenthum ſtattgefunden, aber ein eigentlicher Ausſchluß deſſelben hatte um ſo weniger gelingen können, als das Land ja keineswegs durchgängig von Juden bewohnt war, noch ausſchließlich unter jüd. Herrſchaft ſtand. An der Seeküſte hatten ſich viele altheidniſche Bewohner erhalten und waren neue griech. Anſiedler in Maſſe hinzugetreten. Oft genug begegnen unter hasmonäiſcher und herodäiſcher Herrſchaft uns dieſe griech. Seeſtädte als Freiſtädte; in der Römerzeit wurden die phöniz. Städte zu einem Städtebund zuſammengefaßt und zu Syrien geſchlagen. Ebenfalls zählte Samaria viele griech. und röm. Bewohner, und nicht minder war auch im Norden das Religions- und Machtgebiet der Juden ſtets ein ſehr ſchwankendes. Die ſtarke Miſchung des Heidniſchen mit dem Jüdiſchen in dem „Bezirk der Heiden" (Galiläa; Jeſ. 8, 23) war eine Haupturſache der mindern Werthſchätzung, deren ſich die Galiläer bei den Bewohnern Judäas zu erfreuen hatten, und ganz beſonders waren die nördlichen Oſtjordanländer von einer aus Juden und Syrern gemiſchten Bevölkerung beſetzt. Was endlich für Entnationaliſirung der Juden und für griech.-röm. Anſtrich Paläſtinas unter Herodes dem Großen geſchah, iſt bekannt und wir verweiſen in dieſer Beziehung auf den Artikel.

Unter ſolchen Umſtänden mußte von mehr als einer Seite das Griechiſche vordringen oder zum mindeſten bekannt werden unter den paläſtin. Juden. Als großentheils helleniſirte Städte nennt Joſephus z. B. Cäſarea und Gaza im Weſten, Skythopolis in der Mitte, Gadara und Hippos im Oſten. Von da aus und auf dem Wege des Umgangs und Verkehrs namentlich mit ihren helleniſtiſchen Stammgenoſſen, die ſich öfters auf längere Zeit in Paläſtina aufhielten, lernten es die paläſtin. Juden in immer ſteigendem Umfang. Hatten doch zur neuteſt. Zeit nach Apg. 6, 9 die jüd. Libertiner (Römer), Cyrenäer und Alexandriner, die ſich in Judäa niederließen, beſondere Synagogen zu Jeruſalem, in welchen ohne Zweifel griechiſch geſprochen wurde. In andern Städten Paläſtinas mochte Aehnliches der Fall ſein. Dies begreift ſich daraus, daß ſeit Pompejus das Land bald mittelbar, bald unmittelbar in Abhängigkeit von den Römern ſtand, und daß namentlich auch die Herodäer das griech. Element abſichtlich vermehrten. Gewiß war das Griechiſche damals die Sprache, in welcher die Juden mit ihren Beſiegern verkehrten, und in welcher die Landpfleger zu dem Volk redeten. Daher die griechiſch gebildeten Staatsmänner und Aſpiranten griech. Wiſſenſchaft bei Joſephus („Alterthümer", XVI, 7, 1; XX, 11, 2; Contra Apion., I, 9; „Leben", Kap. 9). Aber auch abgeſehen davon lernten die meiſten paläſtin. Juden ganz von ſelbſt einige griech. Ausdrücke und Redeformen; ja, es untermiſchte ſich die Landesſprache mit einer Maſſe griechiſcher und ſogar röm. Wortbildungen, die man gebrauchte, ohne ihres Urſprungs ſich bewußt zu ſein. Am meiſten Kenntniß des Griechiſchen wird aber wol in Jeruſalem ſelbſt zu erwarten ſein, wo nach dem Talmud 480 Synagogen geſtanden haben ſollen, in denen die auswärtigen Juden ſich zum Gottes-

dienſt verſammelten und wo, nach einer freilich etwas übertrieben klingenden Angabe, oft über 2 Mill. Menſchen allein zum Paſſahfeſt ſich einfanden. Darum heißt es Apg. 21, 40; 22, 2, Paulus habe, als er Erlaubniß erhalten, zum Volk in Jeruſalem zu reden, demſelben mit der Hand gewinkt, worauf eine große Stille entſtanden. Noch weſentlich geſteigert aber habe ſich die Aufmerkſamkeit, als ſie hörten, daß er hebräiſch, d. h. aramäiſch zu ihnen ſprach. Daraus geht hervor, daß die verſammelte Menge erwartete, von einem Helleniſten wie Paulus griechiſch angeredet zu werden, daß ſie alſo auch zum Anhören einer griech. Rede nothdürftig muß befähigt geweſen ſein. Freilich darf man nicht vergeſſen, daß es ein Unterſchied iſt, eine Sprache verſtehen und eine Sprache reden oder ſchreiben. Die feinere Ausſprache des Griechiſchen erreichten ſelbſt gebildete Juden nicht, wie Joſephus („Alterthümer", XX, 11, 2) von ſich ſelbſt bezeugt.

Endlich iſt zu bedenken die Verbreitung und der Gebrauch der griech. Ueberſetzung, nicht blos in den Synagogen, welche die Helleniſten in Paläſtina errichteten, ſondern auch bei paläſtin. Juden dieſer Zeit. Die Sprache, in der die heiligen Schriften urſprünglich geſchrieben waren, war eine todte Sprache geworden. Schriftliche Ueberſetzungen ins Aramäiſche waren zur neuteſt. Zeit gerade erſt im Entſtehen. Um ſo mehr waren auch paläſtin. Juden, welche, ohne Schriftgelehrte zu ſein, doch Intereſſe für die heiligen Schriften hegten und ſich durch eigene Leſung mit denſelben vertrauter zu machen wünſchten veranlaßt, ſich zu dieſem Behuf nach der griech. Ueberſetzung umzuſehen; und das hatte wieder die Folge, daß ſie mit dem Griechiſchen, namentlich in der Anwendung auf religiöſe Gegenſtände, vertrauter wurden, daher dieſe Sprache mit der Zeit ſelbſt von paläſtin. Juden für derartige Gegenſtände angewendet wurde. Die religiöſen Machthaber konnten dem auf die Dauer nicht widerſtehen, und bald ſehen wir die griech. Sprache neben der aramäiſchen eine Art Privilegium genießen. Die bibliſchen Lectionen dürfen griechiſch gehalten, der Scheidebrief kann hebräiſch oder griechiſch ausgeſtellt werden. Die griech. Sprache iſt ſomit für den gerichtlichen und für den religiöſen Gebrauch legitimirt. Nach alledem iſt es zu begreifen, wenn der jüd. Geſchichtſchreiber Joſephus (Contra Apion., II, 10) ſagt: „Von den Griechen ſind wir mehr durch den Ort, als durch die Beſchäftigungen getrennt."

Was Joſephus der griech. Wiſſenſchaft als „Philoſophie" der Juden entgegenſtellt, das iſt nun freilich der Sache nach nichts als Schriftgelehrſamkeit und Rabbinismus. Aber wenigſtens in Alexandria hatte ſich eine wirkliche Auseinanderſetzung zwiſchen jüdiſch und griech. Geiſt vollzogen, und ſeit dem ſchriftgelehrten Antigonus von Socho bis herab auf den 200 Jahre ſpäter wirkenden Gamaliel (ſ. d.) läßt ſich auch bezüglich einer Richtung innerhalb der paläſtin. Theologie Befreundung mit griech. Bildung nachweiſen. Gamaliel's großer Schüler Paulus war es, der die im 4. Evangelium geweiſſagte Bekehrung der Griechen (Joh. 12, 20) vollbringen und „Juden und Griechen" (Apg. 14, 1; 18, 4) zu einem Gottesvolk ſammeln ſollte. Freilich heftet ſich an die beiden letzterwähnten Stellen die Vermuthung, daß, da die „Griechen" in der Synagoge anweſend ſind und von den Heiden unterſchieden werden (Apg. 14, 2), der Ausdruck gleichbedeutend mit den „gottesfürchtigen Griechen" (Apg. 17, 4), d. h. „gottesfürchtigen Proſelyten" (Apg. 13, 43) zu nehmen ſei. Dagegen hätte man nimmermehr aus dem Ausdruck „Zerſtreuung der Griechen" (διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων) in Joh. 7, 35 ſchließen ſollen, daß im N. T. helleniſtiſche Juden Hellenen heißen können. Die Juden ſind vielmehr die „Zerſtreuung", und der Genetiv dabei bedeutet, daß ſie unter Griechen wohnen. Wohl aber ſcheint auch aus Joh. 12, 20 hervorzugehen, wo freilich Schweizer und Hengſtenberg reine Heiden, Ewald und Meyer wieder helleniſtiſche Juden finden, daß man in der jüd. Synagogenſprache die Proſelyten des Thors auch einfach als „Griechen" bezeichnete. Aber nicht blos an Proſelyten war die Pauliniſche Rede gerichtet, immer entſchiedener wandte ſie ſich unmittelbar an das griech. Volk ſelbſt. Die Apoſtelgeſchichte verlegt dieſen Wendepunkt beſonders nach Korinth (Kap. 18, 6), wie denn auch die Korintherbriefe das redendſte Zeugniß davon ablegen, wie der Apoſtel es verſtanden hat, den Griechen ein Grieche zu werden (1 Kor. 9, 21). Freilich glich der griech. Boden faſt überall mehr oder weniger dem Ackerland, welches im bekannten Gleichniß als ſteiniges Erdreich bezeichnet wird, deſſen dünne Gartenerde der Pflanze zuerſt ein günſtiges Gedeihen verſpricht, bis ihre Wurzeln an den harten Felſen ſtoßen, der ſich darunter hinzieht. Ueberall ſehen wir ein haſtiges Zudrängen zu der neuen Botſchaft; nicht eilends genug kann man ſich auf den neuen Boden herüber-

begeben. Die Neugierde der Athener, deren die Apostelgeschichte bei dieser Gelegenheit Erwähnung thut, ist sprichwörtlich geworden. Aber auch die Schnelligkeit ist zu bemerken, womit das Christenthum Tagesgespräch wird, dessen Echo aus allen Ecken der Welt widertönt. Kaum ist der Apostel von Thessalonich nach Korinth gereist, so findet er schon dort in aller Munde, was er erst erzählen zu sollen meint — die von reisenden Kaufleuten und anderswie verbreitete Nachricht von der Bildung der neuen religiösen Gemeinschaft in Thessalonich (1 Thess. 1, 8). Aber wie es schon zu Thessalonich an den Tag kommen sollte, daß mit dem Uebertritt zum Christenthum alte Laster, wie geschlechtliche Vergehen, nicht plötzlich ausgerottet werden, ja sogar neue, wie geistliche Müßiggängerei, leicht sich bilden können, so sollte eine ähnliche Erfahrung bald genug und in erweitertem Maße auch in Korinth zu machen sein. Ueberhaupt pflegte man über die neue Lehre mehr zu discutiren und zu reden, sich zu streiten und zu erhitzen, als daß der rechte Ernst, die eigene Person und das eigene Leben unter die Zucht des Evangeliums zu stellen, überall hätte zu finden sein können. Und so sehen wir denn auch in der Folgezeit den Geist des griech. Christenthums sich in unabsehbaren Lehrstreitigkeiten erschöpfen, welche die innere Auflösung nicht hemmen konnten und schließlich das Ihre dazu beitrugen, den altgriech. Boden, welchen Paulus für das Kreuz erobert hatte, an den Halbmond verloren gehen zu lassen. Holtzmann.

Griechenland. So übersetzt Luther im A. T. Javan (s. Griechen) und Apg. 20, 2 den Namen Hellas (Ἑλλας), welcher theils im Gegensatz zum Peloponnes, dem andern Stück der Provinz Achaja, theils im Gegensatz zu Macedonien, das mit der Provinz Achaja das gesammte griech. Gebiet ausmachte, gebraucht wird (s. Achaja). Holtzmann.

Griechisches Reich, s. Syrien.

Griffel, s. Schreibkunst.

Groschen, s. Drachme und Münzen.

Gruß. Die Sitte des Morgenländers, bei der Begegnung eines Freundes, besonders aber eines hochgestellten Mannes, oder beim Eintritt in ein Haus sich zu grüßen, war eine mit großer Pünktlichkeit befolgte und mit manchen Ceremonien umgebene Handlung der Höflichkeit; denn man begnügte sich nicht durch einfache Hand- oder Körperbewegung oder durch ein kurzes Wort, dem Vorübergehenden Freundschaft und Unterwürfigkeit auszudrücken, sondern je nach dem Rangunterschied der einzelnen ließ man in einer oft hyperbolischen Weise Wort und Geste zusammenwirken, zum Ausdruck höchster Freundschaft und Ergebenheit. Wie umständlich und zeitraubend oft alle diese bei der Begegnung vorkommenden Segenswünsche, Umarmungen, Küsse, Erkundigungen und Verbeugungen gewesen sein mögen, geht unter anderm aus dem Umstand hervor, daß der Prophet Elisa, bewogen durch die Bitte der Sunamitin, seinem Knaben gebietet, die Lenden zu gürten, den Stab des Propheten in seine Hand zu nehmen und hinzugehen nach Sunem, unterwegs aber niemand zu grüßen und dem Grüßenden nicht zu danken (2 Kön. 4, 29); ein flüchtig gesprochenes Wort wird mit diesem Befehl gewiß nicht verboten gewesen sein, aber ganz gegen den Willen des zuerst Grüßenden konnte durch den Gruß doch ein Aufenthalt entstehen, der in jenem Fall nicht erwünscht war. Den auszusendenden siebzig Jüngern gibt auch der Herr in einer, die großen Aufgaben und Bedingungen dieser Sendung zusammenfassenden Rede das Gebot, niemand auf der Straße zu grüßen (Luk. 10, 4); auch hier sollte nicht der Gruß überhaupt untersagt sein (V. 5. 9); indem aber der einfache Friedensgruß beim Eintritt in ein Haus, und dem Kranken gegenüber der sofortige Hinweis auf das nahende Reich Gottes geboten wird, ist die Befolgung vieler unnützer störender Ceremonien, namentlich bei Verfolgung eines so großen Ziels, verboten und das schlichte, an das höchste göttliche Geschenk des Friedens mahnende Wort als Gruß empfohlen; in solcher Weise grüßend tritt Jesus ein in den Kreis seiner Jünger: „Friede sei mit euch!“ (Luk. 24, 36; Joh. 20, 19. 21), und ebenso grüßen die Verfasser der apostolischen Sendschreiben des N. T. ihre Leser zu Anfang und Ende derselben in jener wunderbar schönen, das specifisch christl. Moment tief erfassenden Weise (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 16, 21. 23. 24; 2 Kor. 1, 2; 13, 13; Gal. 1, 3; 6, 18; Eph. 1, 2; 6, 24; Phil. 1, 2; 4, 23; Kol. 1, 2; 4, 18; 1 Thess. 1, 1; 5, 28; 2 Thess. 1, 2; 3, 17 fg.; 1 Tim. 1, 2; 6, 21; 2 Tim. 1, 2; 4, 22; Tit. 1, 4; 3, 15; Phil. 3; 2 Petr. 1, 2; 2 Joh. 3; 3 Joh. 15; Hebr. 13, 25; Jud. 2; Offb. 1, 4; 22, 21). Zwar findet sich dieser Friedensgruß auch im hebr. Alterthum, es scheint sogar die einfachste Form der Begrüßung nur

in den Worten: Šalóm leká, d. i. Friede (ſei mit) dir! beſtanden zu haben (Richt. 19, 20; 2 Sam. 20, 9; 1 Chron. 12, 18); ſo iſt es auch heute noch bei den Arabern gewöhnlich, zu ſagen: Salam alaikum, d. i. Friede euch! worauf geantwortet wird: Alaikum Salam, d. i. auch euch Friede! Aber bei dieſer einfachen Formel blieb man nicht ſtehen, ſondern erweiterte ſie zunächſt ſo, daß man den Wunſch des Friedens nicht nur auf die Perſon, ſondern auch auf ihr Haus und all ihr Eigenthum ausdehnte (1 Sam. 25, 6). Hierbei hat das Wort „Friede" zumeiſt die Bedeutung: Wohlergehen, Wohlbefinden, Heil; wie denn überhaupt die mit dem Gruß oft identiſche Nachfrage nach dem Befinden des andern ausgedrückt wird durch die Formel: „Fragen nach dem šalom", d. i. nach dem Wohlſein des andern (2 Moſ. 18, 7; Richt. 18, 15; 1 Sam. 10, 4; 2 Kön. 4, 26). Statt des Friedens wünſchte man auch die Gegenwart des letzten und höchſten Gebers deſſelben dem Begrüßten, indem man ſagte: „Der Herr ſei mit dir!" (Ruth 2, 4); die Antwort war dann: „Der Herr ſegne dich!" (Ruth, a. a. O.), und wurde dabei dem Begrüßten ein Ehrenprädicat gegeben (Richt. 6, 12); auch wünſchte man dem andern, daß er von Gott begnadet werde (1 Moſ. 43, 29) oder daß der Segen Jahve's über ihm ſei (Pſ. 129, 8).

Die genannten Formeln waren nun von verſchiedenen Geſten begleitet; beſonders pflegte man ſich zu neigen beim Gruß, und vor allem dann, wenn derſelbe einer hochgeſtellten, fürſtlichen Perſönlichkeit galt. Das dafür übliche Wort iſt im A. T. gewöhnlich hištaḥawē, völlig entſprechend dem im N. T. gewöhnlichen griech. προσκυνεῖν; dieſes ſowie jenes bezeichnet urſprünglich das Sichbeugen, Sichniederwerfen, wie ſolches natürlich vor allem bei der Verehrung Gottes, als des am meiſten Verehrungswürdigen, gefordert und vollzogen wurde (1 Moſ. 22, 5; 2 Moſ. 24, 1; 33, 10; Richt. 7, 15; 1 Sam. 1, 3; 1 Kön. 1, 47; 2 Kön. 19, 37; vgl. Matth. 4, 10; Joh. 4, 20. 24; 12, 20; Apg. 8, 27; 24, 11; Offb. 14, 7); ſo neigen ſich auch die Würdenträger und Diener der perſ. Fürſten bis zur Erde vor denſelben, als vor den ſichtbaren Repräſentanten des unſichtbaren Lichtgottes. Hieraus geht hervor, daß dieſe Art der Verehrung, bei der Begrüßung angewandt, zunächſt nicht ein Ausdruck freundſchaftlicher Liebe ſein kann; wer in dieſer Weiſe grüßte, trat damit gleichſam in das Verhältniß eines Dieners oder Knechtes dem andern gegenüber, ſtellte ſich ihm, als ſeinem Gebieter, gleichſam zur Verfügung und opferte ihm, wenigſtens in dieſem Augenblick, das im Alterthum ſo hochgeſtellte Recht perſönlicher Selbſtändigkeit auf; oft geſchah es wol zu dem beſondern Zweck, den andern günſtig für ſich zu ſtimmen und zur Erhörung einer Bitte geneigt zu machen. In dieſem Sinn grüßte man dadurch, daß man ſich vor dem andern tief verneigte, und zwar nicht nur bei der Begegnung, ſondern auch beim Weggehen (2 Sam. 18, 21); ſo beugt ſich Lot zur Erde vor den zwei Engeln, die zu ihm kommen (1 Moſ. 19, 1), in gleicher Weiſe Abraham vor den Hethitern (1 Moſ. 23, 7), um von ihnen die Grabhöhle für Sarah zu erlangen; ſo neigen ſich auch die Garben der Brüder grüßend vor der Garbe Joſeph's (1 Moſ. 37, 7); ebenſo Mephiboſeth vor David (2 Sam. 9, 6), wo die Eile, mit welcher der Gruß in dieſer Weiſe vollzogen wird, veranſchaulicht iſt durch den Ausdruck „auf ſein Angeſicht fallen und verehren", wie es 2 Sam. 14, 4 von dem Weibe von Thekoa, und 2 Sam. 1, 2 von dem Boten mit Saul's Todesbotſchaft vor David, ſteht. Vor Elia „fällt" Obadja auf ſein Angeſicht (1 Kön. 18, 7), ebenſo wie Judith vor Holofernes (Jud. 10, 21) und die Brüder vor Joſeph (1 Moſ. 50, 18), während es an andern Stellen von ihnen heißt, daß ſie „zur Erde fielen" (1 Moſ. 44, 14) oder „mit dem Angeſicht zur Erde" (1 Moſ. 42, 6). Noch ausführlicher heißt es von Abigail, daß ſie vor David vom Maulthier ſtieg (wie Rebekka vor Iſaak, 1 Moſ. 24, 64), auf ihr Antlitz fiel, anbetete und zu ſeinen Füßen fiel (1 Sam. 25, 23), während ſonſt auch einfacher geſagt wird: „Fallen vor jemand" (2 Sam. 19, 19). Jedoch man begnügte ſich nicht mit dieſer einmaligen Verbeugung; von der Feierlichkeit eines bedeutungsvollen Augenblicks überwunden neigt ſich David dreimal (1 Sam. 20, 41) und Jakob ſogar ſiebenmal (1 Moſ. 33, 3) vor Eſau, um durch dieſen höchſten Grad der Unterwürfigkeit den vorher wach gerufenen Zorn des Bruders zu verſöhnen. Noch heute ſind im Orient dieſe Arten der Begrüßung üblich; man neigt ſich im buchſtäblichen Sinn „das Angeſicht zur Erde", ſo daß oft der Staub der Straße auf dem Angeſicht zu ſehen iſt; eine ähnliche Ehrenbezeigung findet ſich auch bei den Hindus, beſonders wenn ſie ihren geiſtlichen Führern begegnen, vor dieſen werfen ſie ſich nieder und reiben ſich den Staub ihrer Füße an Stirn und Bruſt.

In der gebückten Stellung verharrte man wol auch, indem man die Knie beugte (2 Kön. 1, 13; Matth. 27, 29), allein an vielen andern Stellen ist das nicht sowol Begrüßung als vielmehr anbetende Verehrung Gottes (1 Kön. 8, 54; Esra 9, 5; Jes. 45, 23; Ps. 95, 6) oder es hat einen ganz besondern praktischen Zweck, wie Richt. 7, 5. 6. Daß bei Freunden, die sich begegneten, auch der Kuß zur Begrüßung üblich war, erhellt aus vielen Stellen; allein es geschah eben nur, wie auch heute noch im Orient, bei solchen, welche genauer miteinander bekannt waren oder auf gleicher Stufe der Verwandtschaft, des Alters oder des Ranges standen, darum konnte als naher Verwandter Jakob ohne Verletzung der Sitte Rahel küssen (1 Mos. 29, 11); denn das, was sonst Frechheit gewesen wäre (Spr. 7, 13), war den nächsten Verwandten, besonders Geschwistern (HL. 8, 1), erlaubt. So finden wir den Kuß erwähnt, außer bei der Begegnung (2 Sam. 20, 9), besonders beim Weggehen (Ruth 1, 9; Tob. 10, 13; Apg. 20, 37) und Kommen (Tob. 9, 8; 11, 11; Luk. 15, 20; vgl. 22, 47). Wie sehr diese Art der Begrüßung beim Eintritt in ein Haus Sitte gewesen sein muß, erhellt aus den Worten Jesu in Luk. 7, 45. Man küßte immer den Mund, vielleicht auch den Bart (2 Sam. 20, 9), doch ist wol in der angeführten Stelle nur von einem Erfassen des Bartes und Küssen des Kinnes die Rede. In gleicher Weise wird der Kuß heute noch im Orient gegeben, aber nach dem Bericht eines Reisenden nicht nur auf das Haupt, sondern auch auf Hand und Schulter. Wie man aber jetzt, z. B. in Aegypten und Syrien, derartige Grüße nur an Glaubensgenossen richtet, so scheinen auch zu Jesu Zeiten die Heiden von jeglicher Begrüßung der Juden ausgeschlossen gewesen zu sein. Allein der niedrige Standpunkt einer solchen Liebe, welche nur die durch gleiche Nationalität Verbundenen achtet und liebt, und daher auch nur ihnen den Ausdruck wohlwollender Gesinnung im Gruß gibt, wird von dem Erlöser ebenso verurtheilt (Matth. 5, 47) wie jener pharisäische Hochmuth, der gerade darin sich gefiel, von andern durch den Gruß ausgezeichnet zu werden (Matth. 23, 7; Mark. 12, 38; Luk. 11, 43; 20, 46). Die Rabbinen untersagten den Gruß nur in den Frühstunden zu der Zeit, wo das Gebet noch nicht vorüber war, da man zum Gebet zuerst am Tage seinen Mund öffnen solle, höchstens dürfe man vorher sich waschen und scheren zur Vorbereitung für das Gebet, nicht aber essen und trinken, sich geistig beschäftigen oder auch jemand grüßen, ehe man des Herrn gedacht; in den Erklärungen zu der Stelle 1 Mos. 29, 11 wird von ihnen der Kuß nur in drei Fällen erlaubt, als Kuß der Ehrfurcht, der Begegnung und des Abschieds. Grundt.

Grütze, s. Speisen.

Gur („Einkehr"), die „Anhöhe (von) Gur" bei Jibleam (2 Kön. 9, 27), also im Stammgebiet von Westmanasse, und zwar nach unserer Stelle zwischen Jesreel und Megiddo gelegen, „hatte vermuthlich (wie Thenius bemerkt) ihren Namen von einem einzelnen, dort stehenden Karavanserai (ganz wie bei uns sehr häufig «Schänkhübel»)". Kneucker.

Gur Baal („Wohnung des Baal"), nach 2 Chron. 26, 7, ein Ort oder eine Gegend, wo ein Araberstamm wohnte; kommt aber sonst nirgends vor. Die LXX übersetzen „auf dem Felsen (auf Petra)", scheinen also an die Hauptstadt der Edomiter, Sela, gedacht zu haben; das Targum an die bekannte Philisterstadt „Gerar". Sollte aber nicht vielmehr, während man 1 Chron. 4, 39 auch schon „Gerar" für „Gedor" hat lesen wollen, umgekehrt an unserer Stelle statt des „Gur" des hebr. Textes und des „Gerar" des Targums „Gedor" zu erwarten sein, welches 1 Chron. 4, 39—41 ebenso neben den Meunitern (s. Maon) vorkommt, wie hier „Gur Baal", und ebenso zwischen den Philistäern und Meunitern gelegen ist, wie das Petra der LXX? Kneucker.

Gurken. In Aegypten und Palästina werden zwei Arten von Gurken cultivirt, nämlich cucumis chate und cucumis sativus vulgaris (gemeine Gurke). Das Blatt der Chatespecies ist kleiner, rundlicher und nicht so stark gezähnt als das der andern; die Frucht der Chate dagegen erscheint weit größer, liefert jedoch weniger schmackhaftes und festes Fleisch als die cucumis sativus, deren Anpflanzung überdies durch einen besonders reichlichen Ertrag lohnt.

Im Hochland von Palästina säet man die Gurken gegen Ende April, wenn der Spätregen gefallen, in die Felder, von denen man soeben die Gerstenernte heimgeholt. Während der nächst darauffolgenden Monate kann man oft bei hundert Jucharten an Einem Stück den Boden von kriechenden Gurkenrampen bedeckt sehen. Am üppigsten gedeiht die Pflanze auf feuchtem Boden, wie z. B. in der Ebene Batiha am Nordostende

des Tiberiassees, von wo große Massen frühreifer Gurken auf den Markt von Damaskus gebracht werden. In der Zeit der niederdrückenden Sommerhitze bildet diese Frucht eine äußerst beliebte und angenehme Speise, und armes Volk nährt sich monatelang fast ausschließlich von ein wenig Gerstenbrot mit rohen Gurken. Wir begreifen darum sehr wohl, daß die Israeliten auf der dürren Sinaihalbinsel während des heißen Sommers mit Schmerzen unter anderm auch der saftigen Gurken Aegyptens gedachten (4 Mos. 11, 5.

Noch beobachtet der Palästinawanderer in den weiten Gurkenfeldern die einsamen Wachthütten, mit denen Jesaja einmal das verlassene Jerusalem vergleicht (Jes. 1, 8). Die Wächter haben übrigens mehr als den feindlichen Menschen den wilden Thieren, namentlich den Schakalen, zu wehren, die zuweilen große Verheerungen anrichten. Ihre Hütten sind solche einfachster Art, aus wenigen Pfählen und Zweiggeflecht flüchtig gebaut, eine leichte Beute des Sturmes, wenn die Gurkenernte vorüber ist, darum bei Hiob (Kap. 27, 17) ein passendes Sinnbild für das haltlose Glück der Gottvergessenen.

Neben den eßbaren Gurken fehlt es in Palästina auch nicht an verschiedenen andern Arten, die nicht genießbar, sondern höchstens für medicinische Zwecke zu verwenden sind. Eine dieser wilden Species erscheint im A. T. z. B. in der Elisageschichte unter dem Namen pakkuót. Ein Angehöriger des Propheten sei beim Kräutersuchen während einer Hungersnoth auf die „Feldrebe" gestoßen und habe sein Kleid voll Feldgurken von ihr gesammelt. Darauf habe er sie in den Gemüsetopf geschnitten, weil die Prophetenschüler die Frucht nicht gekannt. Doch als sie nun das Gericht versuchten, heißt es, „schrien sie auf und sprachen: «Der Tod ist im Topfe!» Und sie konnten es nicht essen", ohne Zweifel wegen der großen Bitterkeit (2 Kön. 4, 39 fg.). Da der Name pakkuót seiner Wurzel nach auf eine aufspringende Frucht hindeutet, so hat man an die Spritzgurken gedacht (ecbalium elaterium), beinahe fingerlange, zolldicke, eirunde, grüne und fleischige Früchte, die im Zustand der Reife beim Druck am Stiel aufspringen und ihren Saft mit Heftigkeit ausspritzen. Tristram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 451 fg.) versteht darunter die Coloquinte, indem er bemerkt, die Spritzgurke sei im ganzen Lande so verbreitet, daß sie den Prophetenschülern nicht habe unbekannt sein können, während er die Coloquinte nur im Jordanthal getroffen. Dort wachse die Pflanze sehr reichlich, treibe Ranken von außerordentlicher Länge und bringe eine große Menge von Früchten hervor. Sie zeichne sich ferner aus durch ein dem Weinrebenlaub ähnliches, handförmiges Blatt wie auch durch das schöne Aussehen der Frucht, die in Größe und Form der Orange gleiche. Das reif gewordene Fleisch der Coloquinten trocknet rasch und bildet die bekannte bittere und drastisch wirkende Medicin. Unter dem Namen peḳḳaʿím wird die fragliche Frucht auch als Reliefverzierung im Innern des Tempels erwähnt, und es läßt sich nicht bestreiten, daß die Coloquinte wegen ihrer hübschen Form zum Ornament sich sehr eignet. Allerdings findet sich die Coloquinte nicht blos im Jordanthal, wie Tristram andeutet, sondern auch anderwärts, z. B. an der Küstenebene, und ferner ist zu bedenken, daß jenes Gilgal, von welchem der Prophetenschüler (2 Kön. 4, 39) ausging, nach 2 Kön. 2, 1 und 3 auf dem Gebirge oben und nicht im Jordanthal lag, weshalb man vom zahlreichen Vorkommen der Coloquinten in letzterer Gegend keinen Schluß ziehen kann. Wir lassen den Entscheid über die beiden in Frage kommenden Species, weil der Anhaltepunkte zu wenige sind, dahingestellt. Furrer.

Gürtel. Die weite Kleidung ohne Knöpfe oder Heftchen, die im Alterthum gebräuchlich war und noch heute im Morgenland getragen wird, macht den Gürtel nothwendig, um das Gewand zusammenzuhalten und seine Länge zu kürzen, wenn die Bewegung nicht gehemmt werden soll. Wir finden daher denselben allenthalben im Gebrauch, wo die Kleider nicht, gleich den unserigen, nach dem Leib zugeschnitten und angepaßt sind. Die Assyrer, deren Gewänder wegen ihrer Pracht im Alterthum sprichwörtlich waren und von den Persern und andern Völkern angenommen wurden, zeigen auf den Sculpturen ihre Könige in bis auf die Knöchel wallenden Gewändern, in der Hüftgegend mit einem Gürtel, an dem große Quasten an Schnüren bis zu den Füßen hinabhängen. Auch bei den Aegyptern wurde der Leibrock durch einen Gürtel und bei der königlichen Gewandung durch einen kostbaren mit Hieroglyphen zusammengehalten. Die Römer zogen ihre Tunica mit einem Gürtel hinauf, und es gehörte bei ihnen zur guten Sitte, öffentlich sorgfältig gegürtet zu erscheinen, wogegen „ungegürtet" gleichbedeutend mit liederlich oder faul war, da man bei der Arbeit gegürtet sein mußte. Bei den Griechen, wo es allgemeiner Brauch

war, das Chiton gegürtet zu tragen, gehörte der Gürtel bei Männern und Frauen zum vollſtändigen Anzug, und die Bildwerke zeigen die Sorgfalt der letztern, durch die Gürtung einen ſchönen Faltenwurf des Gewandes hervorzubringen. Auch bei den Hebräern wurde der Gürtel vom männlichen und weiblichen Geſchlecht getragen (Jeſ. 3, 24; 1 Kön. 2, 5), und obſchon ihn der Pentateuch, außer bei der prieſterlichen Kleidung, nicht anführt, zählte er doch zu den Hauptſtücken des Anzugs (Ez. 23, 15; Dan. 10, 5), daher er in den übrigen bibliſchen Schriften ſehr häufig und unter verſchiedenen Namen erwähnt wird. Um das Unterkleid zuſammenzufaſſen, damit es beim Gehen (1 Kön. 18, 46; 2 Kön. 4, 29; 9, 1; Jeſ. 11, 5; Jer. 1, 17; Joh. 21, 7; Apg. 12, 8), Tanzen (2 Sam. 6, 14) und bei häuslichen Geſchäften (Spr. 31, 17) nicht hinderlich ſei, genügte wol ein Gürtel aus Leder, wie ihn Arme oder ſtreng Lebende auch zu tragen pflegten (2 Kön. 1, 8; Matth. 3, 4; Mark. 1, 6); Reichere trugen ihn auch von Linnen (Jer. 13, 1), Byſſus (Ez. 16, 10), und mit dem ſteigenden Luxus wurde er koſtbar, ſogar mit Edelſteinen verziert (Dan. 10, 5; 1 Makk. 10, 89; 11, 58; 14, 44) und in dieſer Art ein Hauptſtück beſonders des weiblichen Putzes (Jeſ. 3, 20). Aehnlich verhält es ſich im heutigen Morgenland, wo die Gürtel der perſiſchen und ind. Damen, namentlich der Javanerinnen, Gegenſtand der höchſten Pracht zu ſein pflegen, während der gewöhnliche Gürtel des gemeinen Orientalen häufig von Leder, oft mehreremal übereinandergelegt und gewöhnlich breiter iſt als der koſtbare, mit Seide, Gold und Silber geſtickte. Auch im chriſtl. Weſteuropa wendete man vor alters große Sorgfalt auf den Gürtel, der gewöhnlich von Leder, aber auch von Borten, Metall und mit Edelſteinen prachtvoll beſetzt war, daher in altdeutſchen Gedichten ſtets mit beſonderer Vorliebe erwähnt wird. Der griech. Gürtel beſtand bald aus einem einfachen ſchmalen Bande, bald aus einem breitern, zierlich gearbeiteten Reif. Nach einem Sinngedicht des Asklepiades trägt Hermione einen Gürtel mit der Inſchrift: „Liebe mich immer, aber betrübe dich nicht, wenn mich ein anderer liebt.“ Die hebr. Männer trugen den Gürtel um die Lenden (1 Kön. 2, 5; 18, 46; 2 Kön. 4, 29; Jer. 13, 11; Offb. 1, 13; 15, 6 u. a.); die Prieſter ſollen ihn, nach Joſephus, etwas höher gegen die Bruſt getragen haben, und die Frauen, wie man vermuthet, tiefer und locker, wie im heutigen Orient. Der Prieſtergürtel aus vier Farben, vorn zugeknüpft, ſodaß die beiden Enden auf die Füße herabreichten, heißt Abnet (2 Moſ. 28, 4. 39 fg.; 3 Moſ. 16, 4); der Ausdruck wird aber auch auf den Leibgurt eines Vornehmen übertragen (Jeſ. 22, 21); der Frauengürtel wird außer andern Namen mit Kiſurim bezeichnet (Jeſ. 3, 20; Jer. 2, 32). Indem das Kleid durch den Gürtel heraufgezogen ward, entſtand ein Ueberhang, den man als Taſche benutzte, deren die oriental. Kleidung entbehrt, um Geld und was man ſonſt bei ſich tragen mochte, zu verwahren (Ez. 9, 2; Matth. 10, 9; Mark. 6, 8), wie der heutige Morgenländer ſein Feuerzeug, Schweißtuch u. dgl. am Gürtel verbirgt oder einſt der röm. Soldat ſein Viaticum aufbewahrte. Am Gürtel trug man auch das Schwert (2 Sam. 20, 8; 25, 13; Richt. 3, 16), wie noch jetzt der Orientale und vor alters in Europa die Männer die Waffen, und die Frauen an demſelben Taſche und Meſſer bis an die Knie hinabhängen hatten. Ein feſtzuſammenhaltender Gürtel gehörte zur Rüſtung des Kriegers (1 Kön. 2, 5; Jeſ. 5, 27), daher „ſich gürten“ (5 Moſ. 1, 41) ſoviel heißt, als zum Kampf ſich rüſten (Jeſ. 8, 9; Pſ. 76, 11; 1 Makk. 3, 58) oder, im allgemeinen, ſich bereit halten (Luk. 12, 3), etwa zur Reiſe (2 Moſ. 12, 11). Auch bei Griechen und Römern war der Ausdruck „gegürtet ſein“ in dieſer Bedeutung gebräuchlich. Das Ueberreben des Gürtels war bei den Hebräern zwiſchen Freunden das Zeichen großen Vertrauens und inniger Verbindung (1 Sam. 18, 4); an einen Beamten wurde damit die Einführung in das Amt ſinnbildlich ausgedrückt (Jeſ. 22, 21). An der Stelle 1 Makk. 10, 89, wo Luther Gürtel überſetzt, iſt nach dem Grundtext eigentlich eine Spange gemeint, wodurch das Oberkleid auf der Bruſt oder Schulter befeſtigt wurde. Gürtel waren ein Handelsartikel, den fleißige Hausfrauen liefern mochten. Roskoff.

Gut, ſ. das Gute.

Gute (das). Wie das Böſe (ſ. d.) in der Bibel das Zweckwidrige, was innerhalb der moraliſchen Weltordnung nicht ſein ſoll, bedeutet, ſo das Gute das Zweckentſprechende, was zur Verwirklichung der moraliſchen Weltordnung und der Erfüllung des göttlichen weltregierenden Willens dient. Eigentlich iſt nur Gott in der vollkommenen Bedeutung des Wortes gut (Mark. 10, 18; vgl. noch Luk. 18, 18 fg.; Matth. 19, 16 fg.), und Jeſus ſelbſt hat deshalb (a. a. O.) dieſes Prädicat von ſich abgelehnt. Als der abſolut Gute

iſt Gott ſchlechthin unverſuchbar zum Böſen, die abſolute Negation des Böſen (Jak. 1, 13 fg.). Weil Gott, der Weltſchöpfer, abſolut gut iſt, ſo iſt auch „Himmel und Erde", die Schöpfung Gottes oder die Welt, gut, und zwar hat, nach dem älteſten Erzähler, Gott ſeine Schöpfung während und nach der Erſchaffung durch die ſiebenmal wiederholte Zuſtimmungsformel „gut" ſanctionirt (1 Moſ. 4, 10. 12. 18. 21. 25. 31; über dieſe Formel vgl. Schrader, „Studien zur Kritik und Erklärung der bibliſchen Urgeſchichte" [Zürich 1863], S. 20 fg.). Immerhin verſteht jedoch die bibliſche Erzählung dieſes zuſtimmende „gut" nicht im abſoluten, ſondern nur im relativen (potenziellen) Sinn, denn ſonſt wäre der Sündenfall (ſ. d.) eine metaphyſiſche Unmöglichkeit geweſen. Gleichwol iſt die Thatſache, daß Gott die Welt „gut" erſchaffen, für die bibliſche Weltanſchauung von entſcheidender Bedeutung. Es iſt damit von vornherein jede dualiſtiſche Weltbetrachtung, die Annahme von zwei uranfänglichen oder vorweltlichen Principien, einem guten und einem böſen, abgeſchnitten; nur dem Guten wird weſentliche Realität beigelegt, und, aller moraliſchen Schwankungen innerhalb der weltgeſchichtlichen Entwickelung ungeachtet, bleibt hiernach dem Guten der ſchließliche Sieg geſichert, wogegen das Böſe immer nur am Guten und mit Hülfe des Guten ſeine Exiſtenz zu friſten vermag. Dagegen darf, nach der bibliſchen Weltanſchauung, das Gute mit dem Böſen unter keiner Bedingung vermengt werden. Die ſittlichen Gegenſätze von Gut und Böſe ſind zwar keine abſoluten; es findet ſich nirgends in der wirklichen Welt ſchlechthin Gutes und ſchlechthin Böſes, und auch im Menſchen iſt Gutes und Böſes gemiſcht. Das Menſchengeſchlecht beſteht nicht aus Engeln und aus Teufeln, ſondern aus mehr oder weniger Guten und Böſen, was zu einer mildern Beurtheilung der Menſchen und ihrer Schickſale veranlaßt, worin uns Jeſus ſelbſt mit ſeinem Beiſpiel vorangegangen iſt (Mark. 10, 40; Luk. 13, 1 fg.; 23, 34). Dagegen ſtraft der Prophet ernſtlich diejenigen, welche den Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem aufheben, das Böſe gut und das Gute böſe nennen, Finſterniß zu Licht und Licht zu Finſterniß, Bitteres zu Süßem und Süßes zu Bitterm machen (Jeſ. 5, 20). Das Gute und das Böſe ſind zwei ſittlich geſchiedene Gebiete, und die Vermengung derſelben miteinander hebt das ſittliche Urtheilsvermögen, und damit die Grundlagen der ſittlichen Weltordnung ſelbſt auf. Das Licht iſt in der Bibel öfters, beſonders auch im N. T., Sinnbild des Guten, weil es rein iſt, die Finſterniß Sinnbild des Böſen, weil ſie als die Brutſtätte der Unreinheit betrachtet wird (Matth. 6, 22 fg.; Matth. 5, 14; Joh. 3, 15 fg.; 1 Joh. 1, 5 fg.; Eph. 5, 8 fg.).

Nach der bibliſchen Weltanſchauung findet ſich das Gute nur auf dem perſönlichen Gebiet der ſittlichen Selbſtbeſtimmung, und bemeſſen wird es an dem göttlichen Willen, deſſen Offenbarung das Geſetz (ſ. d.) iſt, ſodaß gut handeln ſoviel heißt als in Gemäßheit des göttlichen Willens handeln (5 Moſ. 6, 17 fg.; Micha 6, 8). Im A. T. manifeſtirt ſich das Gute vorzugsweiſe in der Form des moſaiſchen Geſetzes und der theokratiſchen Geſetzesinſtitutionen; von daher erhielt die altteſt. Frömmigkeit einen weſentlich geſetzlichen Charakter. Das Geſetz Gottes zu halten immer und ewiglich, erſchien dem altteſt. Frommen als der höchſte Lebenszweck (Pſ. 119, 44). Die tiefere Frömmigkeit begnügte ſich dagegen mit der bloſen Geſetzesgerechtigkeit nicht; ſie ſtrebte nach dem Beſitz Gottes ſelbſt, den ſie im Glauben ſich anzueignen bemüht war, und darum galt ihr auch Gottesgemeinſchaft allein als das höchſte ſittliche Gut (Pſ. 16, 5; 73, 25 fg.).

Alle irdiſchen Güter (Eigenthum, Ehre, Macht, Verſtand, Hoheit) werden, der bibliſchen Weltanſchauung zufolge, nur dadurch wahre Güter, daß ſie den Menſchen in ſeinem Streben nach dem höchſten Gut fördern und zur Verherrlichung Gottes dienen. Die altteſt. Schriftſteller ſind allerdings noch nicht zur durchſchlagenden Erkenntniß dieſer Wahrheit hindurchgedrungen. Zwei Stimmen tönen durch das A. T., die in Kohelet (ſ. d.) ſich miteinander auseinanderzuſetzen ſuchen, und zwar in der Art, daß von der guten Stimme, welche das höchſte Gut in der Gottesfurcht, d. h. der Gottesgemeinſchaft erkennt, die böſe Stimme, welche im irdiſchen Genuß das Gute ſucht, und darum auch an keine ſittliche Realität glaubt, zuletzt geſchlagen und überwunden wird (Pred. 8, 12; 11, 9; 12, 13). Erſt das N. T. lehrt die wahren bleibenden Güter kennen, ſie von den vergänglichen und in ſich nichtigen unterſcheiden, und nach dem Einen Nothwendigen trachten. Das höchſte Gut iſt, nach der Erklärung Jeſu, das Reich Gottes, weil in dieſem die göttliche Gerechtigkeit, die ſittliche Weltordnung ſelbſt, verwirklicht iſt (Matth. 6, 33). Darum ſoll unſer ſittliches Streben ausſchließlich darauf gerichtet ſein, das Reich

Gottes zu erwerben, der Gemeinſchaft aller derjenigen anzugehören, welche nicht nach dem Irdiſchen, ſondern nach dem Himmliſchen verlangen (Kol. 3, 2; Eph. 1, 3 fg.; Hebr. 10, 1; 12, 28). Dabei iſt die neuteſt. Weltanſchauung keineswegs eine einſeitig ſpiritualiſtiſche; das Chriſtenthum verachtet und verſchmäht den Genuß der irdiſchen Güter nicht und hält ihn nicht für ſeelenverderblich, vielmehr wird die falſche Aſkeſe ſowol von Jeſus als von den Apoſteln verworfen (Mark. 2, 18 fg.; Matth. 9, 14 fg.; Luk. 5, 33 fg.; Kol. 2, 20 fg.). Das Reich Gottes wird, in richtiger Erkenntniß des altteſt. Schöpfungswortes: „Die Schöpfung iſt gut", nicht nur als ein jenſeitiges überweltliches, ſondern als ein dieſſeitiges innerweltliches, von Jeſus Chriſtus thatſächlich geſtiftetes, betrachtet. Das Gute iſt überall da, wo Gott iſt und mit ſeinem Geiſte waltet, und Gott iſt vermöge ſeiner Allmacht, Allgegenwart und Allwiſſenheit keinem Punkt der von ihm geſchaffenen Welt ſchlechthin fern; hat er doch ſchon im Alten Bund geſprochen: „Die ganze Erde iſt mein" (2 Moſ. 19, 2), und „die Erde iſt Jahve's und was ſie erfüllt" (Pſ. 24, 1). In dieſer Erkenntniß hat auch Paulus das ſtolze Wort an die Korinther geſchrieben: „Alles iſt euer" (1 Kor. 3, 21). Wer das Princip des Guten als ein von Gott geſchaffener Menſch in ſich trägt und in der Gemeinſchaft mit Chriſtus es durch den Glauben in ſich erneuert hat, aſſimilirt vermöge deſſelben alle irdiſchen Güter dem Einen göttlichen Zweckgedanken des Gottesreichs oder des höchſten Gutes.

Auf dieſem Standpunkt iſt leicht erſichtlich, warum es unmöglich iſt, das Gute von der ſubjectiven Ueberzeugung zu trennen, es als etwas an ſich Seiendes zu behandeln und eine für jedermann dienliche Caſuiſtik von ſittlichen Verhaltungsregeln aufzuſtellen. Jeſus hat ſeine Jünger ſtets auf die Geſinnung als die Quelle wirklich guter Handlungen verwieſen. Paulus hat ausdrücklich erklärt, daß in jedem beſondern Fall das Gewiſſensurtheil nach individueller Eigenthümlichkeit, Ueberzeugung und nach jemaliger Sachlage darüber entſcheiden müſſe, was gut ſei (1 Kor. 6, 12 fg.; 8, 9 fg.; Röm. 12, 2; 14, 12 fg.). Darin liegt der weſentliche Vorzug der chriſtl. Sittenlehre vor der altteſtamentlichen. Der Geſetzesjude weiß aus der Satzung, was gut iſt, und richtet jeden andern nach der Norm ihres Buchſtabens. Der Chriſt handelt jederzeit nach ſeiner beſten Ueberzeugung, und ſelbſt dann, wenn er objectiv irrt, iſt, was er thut, noch inſofern gut, als er nach ſeiner Ueberzeugung entſchieden hat. Ebendeshalb kann aber auch kein Menſch auf das Prädicat „gut" unbedingten Anſpruch erheben, weil auch in dem ſittlich Gereifteſten die Ueberzeugung eine irrende ſein kann. Wie das Gute, nach bibliſcher Weltanſchauung, einerſeits die Baſis iſt, welche der Weltſchöpfung zu Grunde liegt und die Weltordnung trägt, ſo iſt es auf der andern Seite auch das unendliche Ziel, welches dem Menſchen und der Menſchheit geſteckt iſt — und darum eine nur allmählich und im Einzelnen immer mehr oder weniger unvollkommen erfüllt werdende Aufgabe, zu deren immer vollkommenern Erfüllung Jeſus Chriſtus die mittleriſche Hand bietet. Schenkel.

Güte (Gottes). Unter diejenigen Eigenſchaften Gottes, die in der H. Schrift am häufigſten geprieſen werden, gehört ſeine Güte. War auch in dem Gottesbegriff der Iſraeliten das dominirende Element die Macht und Größe des Schöpfers und Regierers der Welt, ſo war doch dieſes Volk zugleich tief durchdrungen von dem Bewußtſein des väterlichen Wohlwollens, mit welchem der Ewige alle lebendigen Weſen umfaßt und für ihre Bedürfniſſe ſorgt. Offenbarungen der Güte Gottes waren ihm die unerſchöpflichen Nahrungsquellen, welche er in der Natur den Menſchen und Thieren eröffnet hat (Pſ. 33, 5; 119, 64; 104, 10—18. 27. 28), gleichwie der Schutz, den ſeine Vorſehung den Menſchen gewährt, und die Freuden, die er ihnen bereitet (Pſ. 32, 10; 36, 8; 25, 10; 86, 15). Mit Recht erkannte der Hebräer in den von Gott in der Natur getroffenen Einrichtungen die göttliche Güte als eine ſchlechthin allgemeine (Pſ. 136, 1—9. 25; 36, 6—10; 145, 8 fg.; 33, 5; Sir. 35, 13; 50, 22 fg.). Auf der andern Seite ließ der dem Geiſt des iſraelitiſchen Volks ſo tief innewohnende Particularismus ſie betrachten als eine ſich vorzugsweiſe gegen dieſes Volk zu erkennen gebende (Pſ. 136, 10. 24; 108, 7 fg.) und ſich in höherm Grad gegen die frommen Glieder deſſelben verherrlichende (Pſ. 31, 20—25; 33, 18—22). Doch fehlt es im A. T. auch nicht an Stellen, in welchen dieſe particulariſtiſchen Schranken durchbrochen werden und die Güte Gottes als eine, auch fremde Nationen berückſichtigende aufgefaßt wird (Pſ. 67; Sir. 18, 12—14; Weish. 11, 23—26); ausgehend von dem Begriff der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, erkannte der Iſraelit dieſe Eigenſchaft Gottes als eine ewige und unwandelbare (Pſ. 136; 103, 17).

Mit Begeiſterung ſchildern deſſen heilige Dichter die Unermeßlichkeit der aus ihr ſtrömenden Güter und Freuden.

Auch die Schriften des N. T. durchzieht überall der Begriff der unendlichen Güte Gottes. Aber vor dem das Evangelium weſentlich charakteriſirenden großartigen Univerſalismus ſchwinden alle particulariſtiſchen Beſchränkungen derſelben. Sie wird ausdrücklich als eine ſchlechthin allgemeine, ſelbſt den Sünder nicht ausſchließende, dargeſtellt (Matth. 5, 45; 6, 25 fg.; Luk. 6, 35; Röm. 2, 4 fg.; 1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9). Dem von dem Bewußtſein ſeiner Sündhaftigkeit durchdrungenen Chriſten muß die göttliche Güte nothwendig als eine unverdiente, und folglich als Gnade erſcheinen (Tit. 3, 4. 5; 1 Kor. 4, 7; Röm. 5, 8).

Verwandt mit der Liebe Gottes, welche das N. T. gewöhnlich als das Princip des ganzen Erlöſungswerks Chriſti bezeichnet (Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9. 10 fg.), wird Tit. 3, 4 die göttliche Güte als die Quelle der chriſtl. Heilsanſtalt und aller derſelben entſtrömenden geiſtigen Güter dargeſtellt.

Ueberblicken wir dieſe Aeußerungen der bibliſchen Schriften über die Güte Gottes, ſo erkennen wir in derſelben diejenige ſeiner Eigenſchaften, vermöge welcher er durch ſeine, die geſammte Schöpfung umfaſſende Wirkſamkeit jedem lebendigen Weſen ſo viel Wohlſein zuertheilt, als es nach dem Maß ſeiner ſpeciellen Empfänglichkeit und nach ſeiner Stellung in dem ganzen Naturzuſammenhang erhalten und genießen kann. Da nun aber das Wohlſein der lebenden Weſen in nichts anderm beſteht als in ihrem Leben, nebſt der naturgemäßen Aeußerung und Entwickelung deſſelben, ſo können wir die aufgeſtellte Definition der Güte Gottes dahin modificiren, daß ſie beſteht in derjenigen Eigenſchaft des abſoluten Geiſtes, vermöge welcher er jedem der von ihm erſchaffenen lebenden Weſen die höchſtmöglichſte Fülle von Leben zutheil werden läßt, deren es an und für ſich und in ſeinem Verhältniß zum großen Naturganzen fähig iſt. Jetzt ſind wir im Stande, uns von der Begründung der Güte Gottes in ſeinem Weſen und von dem Zuſammenhang, in welchem ſie mit ſeiner Liebe ſteht, klare Rechenſchaft abzulegen.

Als der abſolute Geiſt iſt Gott das abſolute Leben und Urprincip alles Lebens (Joh. 5, 26); er iſt zugleich auch die abſolute Liebe (1 Joh. 4, 8. 17). Dieſe Urliebe gehört zu ſeinem Weſen und iſt zu unterſcheiden von der Liebe im ſpeciellen Sinn, die zu ſeinen Eigenſchaften gehört. Wie es nun überhaupt in der Natur der Liebe liegt, ſich zu offenbaren und durch dieſe Selbſtoffenbarung ſich mitzutheilen, ſo war es auch dieſe göttliche Urliebe, die ihn abhielt, ſich ewig in dem Geheimniß ſeines allvollkommenen Weſens zu verſchließen. Bewegt von ihr iſt Gott von Ewigkeit her ein ſich ſelbſt offenbarender, und eben hierdurch ein ſich ſelbſt mittheilender. Sie iſt in Gott das Princip der Schöpfung der Welt, welche ſein Abbild iſt, und in welche er aus der Fülle ſeines Weſens fort und fort unerſchöpfliche Ströme des Lebens ergießt. Finden wir nicht wirklich Leben in allen Räumen und Reichen der Natur? Glüht es nicht in der ganzen Thierwelt und ſelbſt in der Pflanze, die mit Unrecht als leblos betrachtet wird? Entdecken wir nicht das Leben ſelbſt in ſolchen Räumen, in welchen ewiges Dunkel und ewiger Tod zu herrſchen ſcheint? Aus der weſentlichen Liebe Gottes ſtammen alle die wunderbaren Einrichtungen der Natur, die jedem lebenden Weſen die ihm entſprechende Nahrung zuführen; aus ihr fließen die von Gott in die Natur gelegten Kräfte und Geſetze, welche das ſie durchdringende Leben in ſtets gleicher Fülle, Macht und Friſche erhalten; in ihr begründet iſt das göttliche Wirken und Walten, welches Menſchen und Thieren mit jedem Tage und jeder Stunde ihres Daſeins neue Freuden und Genüſſe bereitet. Die Güte Gottes iſt daher nichts anderes als die Offenbarung ſeiner weſentlichen Urliebe im Reich der lebendigen Weſen. Unterſcheiden wir nun von dieſer göttlichen Urliebe ſeine Liebe als Eigenſchaft, ſo werden wir dieſe insbeſondere auf die vernunftbegabten Weſen zu beziehen haben. Wird doch allgemein angenommen, daß die Liebe als nothwendiges Element die Achtung derjenigen Weſen, gegen welche ſie ſich äußert, in ſich ſchließt. Man verlangt Güte auch gegen die vernunftloſen Weſen, beſchränkt aber die Liebe auf ſolche Weſen, die als vernunftbegabte uns perſönliche Achtung einflößen. Iſt Gott nun gleich der allmächtige Schöpfer und Regierer der Geiſterwelt, ſo iſt doch für ihn ſelbſt ein jeder vernünftiger Geiſt ein Gegenſtand der Achtung. Denn er erkennt in ihm ein Weſen, das mit ihm ſelbſt verwandt iſt, ein Weſen, das er ſein Kind nennt und das für ihn Selbſtzweck iſt. Nun liegt es aber in der Natur der vernünftigen Weſen,

daß das ihnen zugetheilte Leben einer endlosen Evolution fähig ist. Darum beschränkt sich Gott in seinem auf sie gerichteten Wirken und Walten nicht darauf, ihnen zu verleihen, was sie zur Erhaltung ihres Lebens bedürfen, sondern setzt sich zum letzten Zweck, sie auf der Laufbahn ihrer geistigen Lebensentwickelung in endlosem Proceß zu höherer und immer höherer Vervollkommnung und Verähnlichung mit ihm selbst voranzuführen. Und erinnern wir uns nun wieder daran, daß Leben und Wohlsein im Grund identische Begriffe sind, so erkennen wir es, daß die höchst mögliche Vervollkommnung und Verähnlichung mit Gott für die vernünftigen Geister auch zugleich ihre höchst mögliche Beseligung ist. Da nun aber die geistige Entwickelung eine geistige Gemeinschaft zur nothwendigen Bedingung hat, so begründete die göttliche Liebe in der Menschheit ein geistiges Reich der Wahrheit und Sittlichkeit, das Gott selbst durch sein geheimnißvolles Walten zu immer weiterer und herrlicherer Entwickelung bringt. Jetzt begreifen wir es, warum das N. T. die ganze, von Gott durch Christum gestiftete Heilsanstalt als ein Werk der göttlichen Liebe darstellt, sie aber auch wieder der göttlichen Güte zuschreibt. Denn die Güte Gottes steht ja mit seiner Liebe in der innigsten Verwandtschaft. Beide wurzeln in der wesentlichen Urliebe des absoluten Geistes und umfassen die Aeußerungen derselben im Gebiet der endlichen Wesen.

Bloße Modificationen der Güte Gottes sind seine in der H. Schrift so oft genannten: Barmherzigkeit, Langmuth und Gnade. Erstere ist seine Güte in ihrer speciellen Aeußerung gegen Unglückliche. Gegen den Sünder offenbart sie sich als Langmuth, insofern sie die von ihm verwirkten Strafen oft auf längere Zeit hin aufschiebt, um ihm Frist zur Reue und Besserung zu lassen. Zur Gnade wird die göttliche Güte, wenn sie sich gegen solche äußert, die ihrer nicht würdig sind. Da nun, wegen der allgemeinen Herrschaft der Sünde, kein Mensch auf die Güte Gottes einen gerechten Anspruch machen kann, so sind im Grunde alle Aeußerungen derselben Wirkungen der göttlichen Gnade, wie sie auch im N. T. wirklich aufgefaßt werden.

Könnten wir hier abbrechen, ohne auf ein schweres Bedenken, welches sich gegen diese ganze Theorie von der göttlichen Güte zu erheben scheint, hinzuweisen? Ist Gott der Gott der Liebe, der Allgütige, wie sollen wir damit die unermeßliche Last von Schmerz und Unglück vereinigen, welche auf der Menschheit, ja sogar auf der thierischen Schöpfung liegt? Spricht nicht selbst der Apostel Paulus (Röm. 8, 19 fg.) von der seufzenden Creatur? Lassen sich nicht Töne der Klage aus allen Klassen der menschlichen Gesellschaft, aus den verschiedensten Bereichen der Thierwelt vernehmen? Hier begegnet uns das große Problem der Theodicee, an welchem so viele eminente Geister sich abgemüht haben. Es mag hier genügen, auf dasselbe aufmerksam gemacht zu haben. Den Versuch einer glücklichen Lösung desselben überlassen wir einem andern Artikel (s. Vorsehung und Weltregierung).

Bruch.

Güte (des Menschen). Endlicher Geist, geschaffen nach dem Bild des unendlichen Geistes, zu einem unvergänglichen Dasein berufen und begabt mit einer Entwickelungsfähigkeit, deren Grenze sich nicht bestimmen läßt, ist der Mensch dazu berufen, in endlosem Fortschritt sich zur höchst möglichen Aehnlichkeit mit Gott emporzuschwingen (Matth. 5, 48). Ihn auf dieser Laufbahn immer weiter voranzuführen, das ist der wahre Zweck des seine Geschicke bestimmenden und ordnenden Waltens Gottes. Zu dieser seiner nie ruhenden Vervollkommnung soll ihm die ganze Fülle der Heilsgüter dienen, die ihm im Christenthum dargeboten werden.

Ist nun Gott seinem Wesen nach die Liebe, so soll auch der Mensch sein ganzes Wesen in Liebe verklären. Darum bezeichnet Christus als das größte aller Gebote das der Liebe (Matth. 22, 36 fg.; vgl. 1 Kor. 13, 13). Diese Liebe soll nun zunächst eine, Geist und Herz des Menschen umfassende und heiligende, seine ganze Handlungsweise bestimmende Liebe zu Gott sein (Matth. 22, 31; 1 Joh. 4, 19). Aus der Gottesliebe soll sich aber eine aufrichtige, alle Menschen umfassende, rastlos thätige, zu jeder Aufopferung bereite Nächstenliebe entwickeln (Matth. 19, 19; 22, 39; 1 Kor. 13; 1 Joh. 4, 21; 5, 1). Diese Liebe soll das Merkmal sein, durch welches sich die Schüler Christi zu erkennen geben (Joh. 13, 34). Gleichwie nun die Urliebe Gottes sich in seiner Güte offenbart, so soll die Menschenliebe des Christen sich in seiner Güte erweisen.

Eine solche Güte macht das A. T. auch dem Israeliten zur Pflicht. Es verlangt, daß er seinen Nächsten lieben (3 Mos. 19, 18), daß er die Armen großmüthig und mit

vollkommener Uneigennützigkeit unterſtützen (5 Moſ. 15, 11; Hiob 24, 12. 16; 31, 19; Pſ. 112, 9; Spr. 14, 31; 19, 17), daß er Witwen und Waiſen ſeine zarte Theilnahme zuwenden und ihnen in der Noth zu Hülfe kommen (2 Moſ. 22, 22; 5 Moſ. 24, 17; 27, 15), daß er nachſichtig, verſöhnlich und wohlthätig gegen den Beleidiger und Feind ſein ſoll (3 Moſ. 19, 18; 2 Moſ. 23, 4. 5; Spr. 25, 21). Allein bei dieſen Vorſchriften fehlten die Prämiſſen, auf welche das Chriſtenthum das Gebot der Gottesliebe und der Güte gegen alle Menſchen gründet. Vorzugsweiſe von ſeiten ſeiner Macht, Größe und richterlichen Strenge aufgefaßt, war Gott für den Iſraeliten mehr ein Gegenſtand der Furcht als der Liebe. Von der unveräußerlichen Würde der Menſchen, von ihrer urſprünglichen Gleichheit und den ſie alle umſchlingenden Bruderbanden hatte der Iſraelit keinen Begriff. Deswegen hatte ſeine Nächſtenliebe etwas Particulariſtiſches; ſie bezog ſich im Grunde nur auf die Volksgenoſſen, die er allein als ſeine Nächſten anerkannte; und wenn auch 3 Moſ. 19, 34 Liebe und Wohlthätigkeit gegen die Fremdlinge geboten wird, ſo waren unter ſolchen Fremdlingen doch nur ſolche gemeint, welche Inſaſſen hebr. Städte waren. Außerdem hatte, wie die ganze Moral des Judenthums, ſo auch die hebr. Nächſtenliebe einen ſtreng geſetzlichen Charakter. Es war bei derſelben immer nur auf die That abgeſehen. Die innige Achtung des Menſchen als Menſchen, das zarte theilnehmende Wohlwollen gegen alle, die das Weſen der chriſtl. Nächſtenliebe und Güte bilden, wurde wenig beachtet.

In der Beſtimmung der Aeußerungen der Güte offenbart das N. T. einen überraſchenden Reichthum und eine bewunderungswürdige Zartheit. Es verlangt nicht nur, daß man mit freudiger Bereitwilligkeit den Leidenden zu Hülfe komme (Matth. 6, 1—4; 5, 7; Matth. 25, 34 fg.; Luk. 6, 30—35; 10, 30 fg.; Jak. 2, 5 fg.), daß man in dem Gutesthun nie müde werden (Gal. 5, 6), daß man bei dieſen wohlthätigen Beſtrebungen jede eigennützige Rückſicht ausſchließen (Matth. 6, 1—4), daß man vor keinem Opfer zurücktreten (Luk. 10, 30 fg.), ſondern auch, daß man, bei vorzüglicher Berückſichtigung der Bedürfniſſe der Familien- und Glaubensgenoſſen (1 Tim. 5, 8; Röm. 12, 13), doch niemand von ſeiner Wohlthätigkeit ausſchließen (Gal. 6, 10), daß man dem Beleidiger und Feind verzeihen, für ihn beten und ihm Gutes thun (Matth. 6, 44—48; Röm. 12, 20), daß man die Schwachheit der andern mit Geduld tragen, mit ihren eingeſchränkten religiöſen und ſittlichen Ueberzeugungen Nachſicht haben (Röm. 4, 1; 15, 1; 1 Kor. 9, 22), ja daß man ſogar auf dasjenige, was man, nach eigener Ueberzeugung, für vollkommen erlaubt anſieht, Verzicht leiſten ſolle, wenn man zu befürchten habe, den weniger Aufgeklärten Anſtoß zu geben oder ſie zu einem, ihren Ueberzeugungen widerſprechenden Verhalten hinzureißen (Röm, 14, 19—23). Es mag genügen, zum Schluß noch zu bemerken, daß das Chriſtenthum die einzige Religion iſt, welche die Menſchenliebe und mit ihr die Gütigkeit der Geſinnung und des Verhaltens auf die richtige Baſis geſtellt hat, und daß die großen Principien, welche es in dieſer Beziehung aufſtellt, die Quelle des Geiſtes der Wohlthätigkeit waren, der von jeher die chriſtl. Völker auszeichnete, und der die unzähligen, und mit jedem Tage ſich noch vermehrenden, zur Abhülfe oder doch wenigſtens der Erleichterung menſchlicher Noth beſtimmten Anſtalten und Vereine ins Leben gerufen hat, die der Kirche Chriſti zum Ruhm gereichen. Bruch.

Gutfurt (griech. Καλοὶ λιμένες), ein Ankerplatz an der Südküſte der Inſel Kreta (ſ. d.), in der Nähe der Stadt Laſäa, wo das Schiff, welches den Apoſtel Paulus von Cäſarea nach Rom brachte, anlandete (Apg. 27, 8). Aus ältern Quellen iſt über die Lage dieſes Platzes Näheres nicht bekannt (vgl. Höck, „Kreta" [Göttingen 1823—29], I, 440). Dagegen berichtet Pococke („Beſchreibung des Morgenlandes", deutſch von v. Winsheim [Erlangen 1754], II, 361) von einer in der Nähe von Lebena gelegenen kleinen Bucht, welche jetzt noch der Gute oder Schöne Hafen genannt werde. Da der der ſpätern Römerzeit angehörige Name der Stadt Liſia wol eine Umbildung von Laſäa iſt, ſo lag der Ankerplatz am wahrſcheinlichſten zwiſchen Lebena und Liſia, etwas ſüdöſtlich. Nach Apg. 27, 12 bot er zur Winterszeit keinen genügenden Schutz. Schenkel.

Gütergemeinſchaft. Bekanntlich iſt dieſer Begriff mit dem Urchriſtenthum durch zwei Stellen der Apoſtelgeſchichte (Kap. 2, 42—47; 4, 32—37) in überraſchendſter Weiſe verknüpft. Und zwar erhellt ebenſo deutlich, daß die Worte des Lukas von einer wirklichen, wahrhaftigen Gütergemeinſchaft ſprechen, wie ſie denn auch in dieſer Richtung ſeit Chryſoſtomus und Auguſtinus allgemein verſtanden wurden, als es andererſeits ſeit der, in der modernen Auslegung jener Stellen Epoche machenden Abhandlung von Mosheim

(De vera natura communionis bonorum in ecclesia hierosolymitana, in ſeinen Dissertationes ad historiam ecclesiasticam pertinentes [Altona 1744—67], II, 1 fg.) ein mit Ausnahme Meyer's, Ewald's und Schneckenburger's von faſt allen Auslegern und Geſchichtſchreibern getheiltes Reſultat der hiſtoriſchen Exegeſe genannt werden kann, daß jene Notizen des Lukas, ſofern ſie die herrſchende Bereitwilligkeit, das Privatvermögen dem Geſammtintereſſe zu opfern, zu wirklicher Gütergemeinſchaft ſteigern, übertrieben ſeien. Schon in dem Artikel über die „Apoſtelgeſchichte" wurde bemerkt, daß dieſes Werk in ſeinen frühern Theilen auf Quellen beruht, in denen die Zuſtände der erſten Gemeinde in ein ideales Licht gerückt waren und inſonderheit aller Glanz des Urchriſtenthums in der Perſon des Petrus vereinigt erſchien. Baur („Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], I, 35 fg.) und Zeller („Die Apoſtelgeſchichte" [Stuttgart 1854], S. 122 fg.) haben zu ſolchen idealen Zügen ohne weiteres auch die Gütergemeinſchaft gezählt. Allerdings ſteht dieſelbe im allgemeinen im Zuſammenhang mit dem zwei- bis dreimal erwähnten „beſtändig und einmüthig Verharren" (Apg. 1, 14; 2, 42. 46). Die erſten Chriſten ſollen erſcheinen wie Soldaten in Einem Lager: ſo hat es die Schilderung der Apoſtelgeſchichte durchaus abgeſehen auf den Eindruck einer geſellſchaftlichen, nicht aber einer eigentlich kirchl. Organiſation. Und darin dürfte doch von vornherein ein Nachklang wirklicher Geſchichte gefunden werden. Die Sache liegt ja nicht ſo, wie wenn die kath. Kirche des 2. Jahrh. in die chriſtl. Urzeit zurückdatirt worden wäre, vielmehr wird gerade Apg. 2, 46 das „beſtändig und einmüthig Verharren" in den jüd. Tempel verlegt, und auch ſonſt erhellt aus zahlreichen Zügen, daß die erſten Gläubigen nur einen, innerhalb der Volksgemeinſchaft Iſraels beſtehenden engern Verein Gleichgeſinnter bildeten, die in Jeſus den Meſſias verehrten. Das eigenthümlich Chriſtliche dagegen zog ſich völlig zurück in die vertraulichen Kreiſe der Häuſer, in welchen man ſich täglich (καθ' ἡμέραν, Apg. 2, 46) abwechſelungsweiſe (κατ' οἶκον, Apg. 2, 46, das mit Erasmus, Salmaſius, Mosheim, Kühnöl, Olshauſen und Hildebrand wie κατ' οἴκους, Apg. 20, 20, oder κατὰ πόλιν, Apg. 15, 21; Luk. 8, 1, zu faſſen iſt) verſammelte, alle (gegen Abend gehaltenen) Mahlzeiten zu Brüdermahlen (μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, Apg. 2, 46), und jedes Brudermahl zu einem Gedächtniß des Herrn machte, welcher einſt mit den Seinen „das Brot gebrochen" hatte (κλάσις τοῦ ἄρτου, Apg. 2, 42. 46, iſt nach Luk. 24, 30 und 22, 19 auszulegen). In ſolchen Schilderungen, wie Apg. 2, 42, daß die Gläubigen ſich anhaltend von den Apoſteln unterrichten ließen (ἦσαν προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων) und in der Gemeinſchaft, im Brotbrechen und Gebet blieben, haben wir ſomit nicht ſowol mit den Nachfolgern Mosheim's (a. a. O., II, 113 fg.) eine Beſchreibung des urchriſtl. Gottesdienſtes, als vielmehr nur die aus der geſellſchaftlichen Separation ſich entwickelnden Keime und Anſätze zu einem ſolchen zu erblicken (Nitzſch, „Praktiſche Theologie" [2. Aufl., Bonn 1859—67], I, 174 fg., 213 fg.). Sonach iſt das Wort „Gemeinſchaft" (κοινωνία) mit Meyer, Ewald, Neander u. a. auf das brüderliche Zuſammenhalten (wie Phil. 1, 5) zu beziehen, nicht aber ſpeciell (wie Röm. 15, 26; 2 Kor. 8, 4; 9, 13; Hebr. 13, 16, wo der Context darauf führt) auf die Mittheilung milder Gaben (Mosheim, Heinrichs, Kühnöl, Olshauſen, Baumgarten, Löhe, Harnack, Hackett, Lechler).

Die erſte Gemeinde erſcheint ſomit als eine vergrößerte Hausgemeinſchaft, und noch Paulus muß, als er ſie zerſtören will, „hin- und hergehen in den Häuſern" (κατὰ τοὺς οἴκους εἰσπορευόμενος, Apg. 8, 3). Schon Chryſoſtomus ſieht daher in der erſten Gemeinde gleichſam eine im gemeinſamen Hauſe verſammelte Familie, was ſeither oft nachgeſprochen wurde. Es erſcheint ſomit als ein nothwendiger Zug in dem ganzen Bilde des als Familienleben dargeſtellten Gemeinſchaftslebens, daß auch diejenige Form des Verhaltens zu den materiellen Gütern darin aufgenommen wird, welche eben der Familie als ſolcher eignet, d. h. die Gütergemeinſchaft.

Mit jenem ſtändigen Zuſammenſein (ἐπὶ τὸ αὐτό) verknüpft alſo die Stelle Apg. 2, 44 unmittelbar die Nachricht, daß die Gläubigen „alle Dinge gemein gehabt hätten", und Apg. 4, 32 tritt dieſe Gütergemeinſchaft als unmittelbare Folge der, in rein idealem Licht erſcheinenden erſten Brüdereinheit auf: „Die Menge der Gläubigen aber war Ein Herz und Eine Seele. Auch kein einziger ſagte von ſeinen Gütern, daß ſie ſein eigen wären, ſondern es war ihnen alles gemein." Näher ſoll dieſe „Gütergemeinſchaft" nach Apg. 2, 45 ſo zu Stande gekommen ſein, daß die Gläubigen „ihre Güter und Habe (κτήματα καὶ ὑπάρξεις, liegender und fahrender Beſitz) verkauften und unter alle ver-

theilten, nachdem jedermann noth war". Es ſcheint damit alſo eine Reduction des Hausbeſitzes innerhalb der neuen Gemeinſchaft bis auf jene Wohnungen angedeutet zu ſein, welche Apg. 8, 3 als die eigentlichen Wohnſtätten der Geſellſchaft ſelbſt erſcheinen. Eine ſolche wäre dann wahrſcheinlich noch Apg. 12, 12 in dem mütterlichen Haus des Johannes Markus zu finden, während wieder andere Glieder der Gemeinde bei Jakobus (Apg. 12, 17) oder bei dem Joh. 19, 27 (εἰς τὰ ἴδια) erſcheinenden Lieblingsjünger ſich aufgehalten haben mochten.

Die Schilderung der Apoſtelgeſchichte geht aber noch weiter, inſofern aus dem Erlös der, für die Bedürfniſſe der Gemeinde überflüſſig erſcheinenden Häuſer und Aecker eine gemeinſchaftliche Kaſſe gebildet worden ſein ſoll, die zunächſt unter der Apoſtel Verwaltung ſtand. „Es war auch keiner unter ihnen, der Mangel hatte; denn wie viele ihrer Beſitzer von Aeckern oder Häuſern waren, verkauften ſolche und brachten den Preis des Verkauften und legten ihn zu der Apoſtel Füßen; man gab einem jeglichen, nachdem ihm noth war" (Apg. 4, 34. 35). Als Beiſpiel eines ſolchen richtigen Verhaltens wird dann die aufopfernde That des Barnabas mitgetheilt (Apg. 4, 36. 37), dem aber ſofort als Contraſt der Betrug des Ananias gegenübertritt, welcher die ganze, aus dem Erlös des verkauften Grundſtücks gewonnene Summe als Gabe der Bruderliebe erklärte und ſich den Schein gab, dieſelbe als Liebesgabe der Gemeinſchaft zu opfern, während er einen Theil davon für ſich behielt (Apg. 5, 1—11). Wenn Petrus nun dieſem Betrüger ausdrücklich erklärt, er habe an ſich ſowol mit dem Acker als mit dem Kaufgeld machen können, was ihm beliebte (Apg. 5, 4), und wenn jenes Apg. 12, 12 erwähnte Gemeindehaus immer noch Haus der Maria heißt, ſo erhellt daraus freilich zum mindeſten, daß die Gütergemeinſchaft als eine freiwillige, nicht als eine geſetzliche vorzuſtellen iſt. Letzteres liegt aber auch in den Ausdrücken des Lukas keineswegs. Dieſelben gehen alſo nur darin, daß ſie die Gütergemeinſchaft factiſch als eine abſolute hinſtellen, entſchieden über die Wirklichkeit hinaus. An ſich aber iſt ſchon glaublich, daß die meſſianiſche „Sekte" (Apg. 24, 14) zugleich als ein mitten in der Welt aufgerichtetes Aſyl der „Stillen im Lande" und der „Armen im Geiſt", als ein Ruheplatz für das Leben im Geiſt, als eine durch die innigſten Bande zuſammengehaltene Brüderſchaft erſchien, in welcher das bei den claſſiſchen Schriftſtellern häufige Wort ſich erfüllte, daß Freunden oder Brüdern alles gemeinſam iſt. Man denke etwa an die ſpätern „Brüder vom gemeinſamen Leben", die in ihren Bruderhäuſern beiſammenwohnten und ebenfalls nur Gewohnheiten, keine Geſetze in dieſer Beziehung kannten. In der erſten Chriſtengemeinde kommt noch hinzu die Erwartung des nahen Weltendes und des alsdann anbrechenden Reiches Gottes. Wie dieſelbe in Theſſalonich dazu führte, daß vielen Händen die tägliche Berufsarbeit entfiel, ſo konnte eine, durch das friſche Feuer heiliger Begeiſterung zuſammengefaßte Gemeinſchaft, die ſich bereits auf der Schwelle des anbrechenden Himmelreichs ſtehend glaubte, auch eine Zeit lang in Gütergemeinſchaft leben, und konnten Thaten geſchehen, wie die Apoſtelgeſchichte ſie ſchildert. Ja, es wird dieſe Annahme beſtätigt durch eine Reihe anderer Thatſachen. In erſter Linie kommt hier in Betracht die zweifellos feſtſtehende raſche Verarmung der ganzen Gemeinde in Jeruſalem, ſodaß bald von Antiochia (Apg. 11, 29), bald aus dem Pauliniſchen Miſſionsgebiet (Gal. 2, 10) eine beſtändige Zufuhr oder, wie man es nannte, „Dienſtleiſtung, Sammlung, Mittheilung für die Heiligen" (Röm. 15, 26; 1 Kor. 16, 1. 15; 2 Kor. 8, 4; 9, 1) nothwendig erſchien.

Die „Heiligen" — das iſt bekanntlich der Name, welchen die Chriſten im Heiligen Lande, inſonderheit die jeruſalemiſchen Chriſten der erſten Zeit, vorzugsweiſe führen. Daneben aber kommt noch ein anderer Name auf, der mit den ſoeben beſchriebenen Verhältniſſen im Zuſammenhang ſteht. Sie heißen die „Armen" (Ebjoniten). Reichthum war damals in Paläſtina überhaupt wenig zu finden. Der der röm. Civiliſation aus religiöſem Fanatismus den Rücken wendende Jude blieb eben damit auch arm. In demſelben Maße, als ſich der Reichthum in den Händen der Römerfreunde anhäufte, ward die Armuth eine theokratiſche und politiſche Tugend, und es erzeugte ſich unter dieſen Armen Gottes ein glühender, von religiöſen Motiven getragener Haß gegen die Reichen. Um nicht vor Hunger zu ſterben, mußten ſie Arbeiten leiſten bei dem Bau der zahlloſen Monumente, welche die Herodäer ihrer röm. Politik ſetzten, und welche doch in den Augen der Frommen nur Denkmale der Selbſtüberhebung und der Gottesfeindſchaft waren. Um ſo mehr hielten ſie ſich für Schlachtopfer der Reichen und der Treuloſen.

Renan (Les apôtres [Paris 1866], S. 115 fg.) glaubt nicht ohne Grund, daß das Chriſtenthum in ſeiner paläſtin. Geſtalt ſich dieſer ſocialen Bewegung bemächtigt habe, indem es eine Gemeinde von Armen Gottes ſchuf, in deren Mitte die ärgerliche Frage nach dem Mein und Dein aufhören ſollte. Mit um ſo mehr Schwierigkeiten war freilich die Leitung und Verwaltung einer ſolchen Gemeinde verknüpft. Nur wenn es gelang, den Geiſt der Brüderlichkeit in einer Reinheit, wie ſie dieſer Erde nicht verſtattet zu ſein ſcheint, auf Jahre hinaus zu erhalten, konnte auch die Gemeinſchaft aller Güter aufrecht erhalten werden. Es war dies gleichſam der Stand der Unſchuld für die chriſtl. Geſellſchaft, daraus ſie freilich bald genug herausgefallen iſt. Denn nicht blos erfahren wir aus der Geſchichte von Ananias und Sapphira, daß allmählich Unlauterkeit ſich einſchlich, indem nicht alle, welche an der Gütergemeinſchaft theilhaben wollten, auch aufrichtig und rückhaltlos ihr ganzes Vermögen darangaben, ſondern es machte ſich auch ein Geiſt der Eiferſucht zwiſchen Hebräern und Helleniſten, d. h. geborenen Paläſtinenſern und von auswärts eingebürgerten Juden, geltend, von denen die einen aramäiſch, die andern griechiſch ſprachen. Die Helleniſten beklagten ſich, daß bei den täglichen Austheilungen ihre Witwen zu kurz kämen. Dies war der erſte bedeutende Zwieſpalt, welcher die Gemeinde bewegte. Derſelbe wurde bekanntlich dadurch beigelegt, daß die Apoſtel von der Leitung der ſpeciellen Gemeindeangelegenheiten ganz zurücktraten und zur Verwaltung der Vermögensverhältniſſe, inſonderheit zur Aufſicht über die täglichen gemeinſamen Speiſungen (διακονία καθημερινή und διακονεῖν τραπέζαις, Apg. 6, 1. 2), ſieben Gemeindebeamte aufgeſtellt wurden, denen wir ſpäter wieder als „Aelteſten“ begegnen (Apg. 11, 30).

Schwerlich hat ſonach die jeruſalemiſche Gütergemeinſchaft in ihren ſtrengern Formen die Apg. 8, 1. 3 geſchilderte erſte Auflöſung der Gemeinde überdauert. Schon Schleiermacher wollte in dem, was wir Apg. 6, 1 von der Ueberſehung einiger Witwen leſen, einen, von der urſprünglichen Gütergemeinſchaft abweichenden Zuſtand angedeutet ſehen. Freilich nöthigt dazu der Wortlaut nicht, ſofern er zunächſt nur auf ein Misverhältniß in Bezug auf die Anwendung der durch die Gütergemeinſchaft verfügbar gewordenen Mittel hinweiſt (vgl. Meyer). Immerhin aber ſind es ſeither inſonderheit die Witwen, in Bezug auf welche jener, der Gütergemeinſchaft zu Grunde liegende Opferſinn als ſelbſtverſtändliche Forderung des Chriſtenthums erſcheint (1 Tim. 5, 3—16; Jak. 1, 27). Andererſeits iſt es die Stelle 2 Kor. 8, 13—15 mit ihrem Dringen auf „Ausgleichung“ (ἰσότης) der beſtehenden Gegenſätze von Ueberfluß und Mangel, die den idealen und ewigen Kern deſſen enthält, was, jenen Berichten der Apoſtelgeſchichte zufolge eine vorübergehende, aber prophetiſch bedeutſame Form in der jeruſalemiſchen Gütergemeinſchaft gefunden hatte. Wie aber der Apoſtel Paulus jene ſeine Forderung ſelbſt als eine Erfüllung des altteſt. Typus vom Mannaſegen (2 Moſ. 16, 18) verſtehen lehrt, ſo liegen auch für die Lukaniſche Gütergemeinſchaft die altteſt. Impulſe deutlich genug vor, nicht blos in dem jederzeit eine ideale Geltung beanſpruchenden Jubeljahr (3 Moſ. 25, 8—55; Jer. 34, 8—16) oder in der Eigenthumsloſigkeit der Leviten, ſondern auch namentlich in der treuen Sorge, welche das Deuteronomium für die Armen trägt (vgl. darüber Merz, „Armuth und Chriſtenthum“ [Stuttgart 1849], S. 5 fg., 86). Gipfeln doch ſeine Vorſchriften geradezu in dem Apg. 4, 34 wol nachklingenden Wort: „Es ſoll keinen Armen bei dir geben“ (5 Moſ. 15, 4).

Dürfen wir ſonach ſelbſt die Zuſtände zu Jeruſalem nur für etwas Relatives und Vorübergehendes halten, ſo wird es natürlich völlig unmöglich, die Gütergemeinſchaft als ein charakteriſtiſches Merkzeichen für das Urchriſtenthum überhaupt auszugeben oder gar mit Arnold („Die erſte Liebe zu Chriſto“. Neue Ausgabe von Knapp [Stuttgart 1844], S. 573) auf die erſten zwei Jahrhunderte auszudehnen Nirgends fordern ſie die Apoſtel, und wie die judenchriſtl. Gemeinden (Apg. 9, 36; Jak. 2, 1—4; 5, 1—5), ſo beſitzen auch die Chriſten zu Antiochia (Apg. 11, 29), Epheſus (Eph. 4, 28; 1 Tim. 5, 8; 6, 17), Korinth (1 Kor. 13, 3; 16, 2; 2 Kor. 8, 14), Theſſalonich (1 Theſſ. 4, 11; 2 Theſſ. 3, 7. 12) Privateigenthum. Dagegen findet ſchon Chryſoſtomus in den gemeinſamen Mahlzeiten der ſpätern Zeit noch einen Nachhall der erſten Gütergemeinſchaft, wie überhaupt der Gedanke, daß die Chriſten mit allem ihren Beſitz den darbenden Brüdern verpflichtet ſind, auch in der nachapoſtoliſchen Zeit nicht ſelten iſt (vgl. z. B. die Clementiniſche Epist. ad Jacob., 9). Lucian ſchreibt ihnen Gütergemeinſchaft zu und verſpottet ſie in ſeinem „Peregrinus“ (Kap. 13), um der zahlreichen Täuſchungen willen, zu denen auch der im

„Hirten“ (Mandat. II) ausgeſprochene Grundſatz, allen ohne Unterſchied zu geben und die Rechenſchaft dafür den Empfängern zu überlaſſen, führen konnte. Aus der alten Kirche haben Bingham (Origenes ecclesiasticae [Halle 1752—61], X, 7, 10), Neander („Denkwürdigkeiten aus der Geſchichte des chriſtlichen Lebens“ [3. Aufl., Hamburg und Gotha 1845—46], I, 92 fg.), und vor allem Mosheim (a. a. O., II, 36 fg.) eine ganze Reihe von Zeugniſſen, letzterer namentlich aus Barnabas, Juſtin, Tertullian, Arnobius, beigebracht, welche beweiſen, wie geläufig der Gedanke, daß die Chriſten nur gemeinſame Güter beſitzen könnten, noch lange Zeit geweſen iſt. Als claſſiſch für dieſe ganze Reihe mag hier nur das Wort des Barnabas (Kap. 19) ſtehen: „Du ſollſt in allen Stücken deinem Nächſten Gemeinſchaft erweiſen (κοινωνήσεις) und nicht von Eigenthum ſprechen (οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι): denn wenn ihr in Bezug auf das Unverwesliche Genoſſen (κοινωνοί) ſeid, wie vielmehr in Bezug auf das Verwesliche?“ (Für die weitere Entwickelung vgl. Ratzinger, „Geſchichte der kirchlichen Armenpflege“ [Freiburg 1868].) So ſchwebt dem chriſtl. Geiſt von Anfang an die Idee der Gütergemeinſchaft vor, als höchſter Ausdruck für die ſittliche Werthſchätzung der irdiſchen Güter, ſofern ſolche im Reich Gottes niemals Selbſtzweck, ſondern immer nur Mittel für Erreichung eines über der Sinnenwelt gelegenen höchſten Zieles ſein können. Wie aber dieſes ein allgemeines iſt, immer nur von der Geſammtheit zu verwirklichendes, der Geſammtheit ſich bietendes, ſo ſtehen, einer rein idealen Betrachtung zufolge, auch die dazu nöthigen Mittel nicht ſowol dem Einzelnen, als dem Ganzen zu Gebote.

Auch hier iſt ſomit die allgemeine ideale und religionsgeſchichtliche Bedeutung der Erſcheinung intereſſanter als die nur vorübergehende Erſcheinung ſelbſt. Zumal als wir mit der apoſtoliſchen Gütergemeinſchaft einen Punkt erreicht haben, von welchem aus die Zuſammenhänge des Chriſtenthums mit der allgemeinen Entwickelung der Religion und Philoſophie eine gewiſſe Durchſichtigkeit erlangen. Der aſcetiſche Zug, welcher im Gefolge der altoriental. Religionen meiſt einhergeht, fordert nämlich in ſeiner Anwendung auf die materiellen Güter des Lebens und die Eigenthumsfrage entweder eine Praxis wie die der Bettelmönche, oder aber, wo Erwerb und Beſitz geſtattet werden, mindeſtens Gütergemeinſchaft. Daher z. B. der klöſterliche Grundcharakter des Buddhismus, welchen Hilgenfeld (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie“, X, 97 fg., und XI, 343 fg.) in der That in dem Eſſäismus nachwirken läßt. Näher als die oriental. Impulſe liegen, wo es auf Erklärung des urchriſtl. Communismus ankommt, jedenfalls die in der griech. Philoſophie gegebenen. Im Zuſammenhang mit ſeiner Grundforderung, daß im Staat alle perſönlichen Intereſſen den allgemeinen geopfert werden müſſen, kommt bekanntlich Plato auf die Forderung der Güter- und Weibergemeinſchaft. Was er aber ſo in der „Republik“ als Ideal aufſtellt, das erklärt er freilich in den „Geſetzen“ (V, 10—13) ſelbſt für einen nur bei Götterſöhnen, nicht aber bei Menſchen denkbaren Zuſtand. Die überhaupt vielfach platoniſirenden Neupythagoräer ſchrieben dann auch dem Pythagoras und ſeiner Schule eine ähnliche Gütergemeinſchaft zu, wie aus Gellius, Diogenes Laertius, Porphyrius und Jamblichus erhellt. Dagegen haben trotz ihres ſonſtigen Platonismus, mit Ausnahme des Clemens, die Kirchenväter dem Plato aus jenem ſeinen Vorſchlag einen ſchweren Vorwurf gemacht. Bei Theophilus, Lactanz, Epiphanius, Chryſoſtomus, Hieronymus, Salvianus, Theodoret u. a. iſt dieſe Polemik reichlich vertreten. Dazu mochten jene Kirchenväter allerdings Veranlaſſung genug haben, ſeitdem gnoſtiſche Unternehmungen, wie die des Karpokrates, das platoniſche Ideal zum allgemeinen Entſetzen der Chriſtenheit in Wirklichkeit umzuſetzen verſucht hatten. Und doch haben ſolche Sekten von jeher den Anſpruch erhoben, mit ihrem Vorgehen nur den Urſtand der Kirche zu reproduciren, ſie haben ſich nicht ſelten und ſchon früh geradezu die „apoſtoliſchen“ genannt (Auguſtin, De haeres., 40). Ja noch mehr! Zeller hat in einer Arbeit über den „Platoniſchen Staat in ſeiner Bedeutung für die Folgezeit“ (in ſeinen „Vorträgen und Abhandlungen“ [Leipzig 1865], S. 62 fg.) reichliche Parallelen gezogen zwiſchen dem platoniſchen Staat und dem chriſtl. Kirchenweſen. Mit Recht behauptet er, daß jene berüchtigte Gemeinſamkeit alles Beſitzes, welche Plato als ſicherſtes Heilmittel gegen die zerſetzenden Mächte der Selbſtſucht anpreiſt, wenigſtens in der Form der freiwilligen Entſagung, der geiſtlichen Armuth, auch Ideal der Kirche geworden iſt; die politiſchen Gründe aber für die Zerſtörung der Familie ſind bei Plato dieſelben geweſen wie für die Durchführung des Cölibats in der mittelalterlichen Kirche. Sicherlich handelt es ſich dabei nicht blos um zufällige Analogien, ſondern um geradlinigen Zuſammenhang. Wenn die platoniſche

Staatslehre sich vielfach mit dem mittelalterlichen Kirchenwesen berührt, so liegt der tiefere Grund hierfür in der beiden gemeinsamen, ethischen Grundrichtung. Denn in der That hat Plato jenen Dualismus theoretisch aufgerichtet, dessen praktische Consequenzen aus dem oriental. Religionswesen in das Christenthum eindringen sollten. Wie es nun außerhalb alles Zweifels steht, daß beiderlei Einflüsse in der lehrhaftigen und lebensmäßigen Ausbildung des Christenthums schon früh nachweisbar geworden sind, so hat man solche auch schon in Bezug auf die erste Entstehung selbst statuiren wollen. Als Mittelglieder sind in dieser Beziehung namentlich die Essäer und ihre Gütergemeinschaft verwendet worden. Die Voraussetzungen dieser Geschichtsauffassungen sind doppelter Art: erstlich muß angenommen werden, daß die neupythagoräisch und platonisch gefärbte Religionsphilosophie der alexandrinischen Juden sich auch nach Palästina erstreckt habe, daß sich das herüberdringende ägypt. Wesen namentlich in der dritten der von Josephus beschriebenen sogenannten Sekten angesammelt, und daß die Essäer nur das paläst. Seitenstück zu den von Philo als Muster von praktischen Philosophen beschriebenen Therapeuten seien. Es ist besonders Zeller, welcher in seiner „Philosophie der Griechen" ([1. Ausg., Tübingen 1845—52], III, 583 fg.; [2. Aufl., Leipzig 1855—68], III, II, 234 fg.) diese Auffassung vertritt, wonach Therapeuten und Essäer das aus Vermischung von Platonismus und Mosaismus neugewonnene Bewußtsein in die ursprünglichen Sitze des Judenthums übergeleitet haben. So kann dieser Orden als der wichtigste jener Kanäle betrachtet werden, durch welche die griech. Bildung, und somit auch die ethischen und religiösen Anschauungen der griech. Philosophie in das Judenthum einströmten, wie sich denn auch von dem platonischen Staatsideal bei den Essäern alsbald die Gütergemeinschaft wiederfindet, in welcher dieselben als Vorgänger der christl. Mönche in klösterlichen Vereinen zusammenlebten. Die Therapeuten zwar, als auf dem unheiligen ägypt. Boden lebend, verwarfen überhaupt jeden Besitz, außer ihren Zellen, die ihnen als Wohnung dienten. Die Essäer lebten nach Josephus („Jüdischer Krieg", II, 8, 3 fg.; „Alterthümer", XVIII, 1, 5) ebenfalls in Gütergemeinschaft. Aber sie bebauten den Boden des Heiligen Landes und daneben verschmähten sie auch nicht handwerksmäßigen Betrieb. Als Verächter des Reichthums hatten demnach auch sie nur gemeinschaftliches Gut. Die geistige Verbrüderung erkannte nur solches als berechtigt an. Der Besitz von Privatvermögen dagegen galt als Verderben. Jeder trat daher das Seine an den Orden ab, welcher es durch eigene Geschäftsführer verwalten ließ. Untereinander selbst kauften und verkauften sie nichts, sondern jeder nahm und gab, was man bedurfte. Wo überhaupt Essäer wohnten, war einer ausdrücklich zur Versorgung der reisenden Brüder aufgestellt. Durch dies alles sowie durch gemeinsame Erbauungsübungen, durch Enthaltung vom sinnlichen Genuß und strenge Ordenszucht übernahm es dieser Verein, die Seele von den Banden des Körpers zu lösen.

Wenn wir nun in der ersten apostolischen Gemeinde wiederum dieselbe Gütergemeinschaft finden, so lag es allerdings nahe genug, in ihr ein von den Essäern entlehntes Institut zu erblicken, wie schon Grotius, dann Heinrichs, später Ammon, Schneckenburger u. a. thaten. Indessen ist dabei noch ein anderes zu beachten. Wenn directe Einflüsse angenommen werden sollen, so müssen dieselben, da sie gleich im Geburtsmoment der Kirche hervortreten, schon auf den Keim jener apostolischen Gütergemeinschaft, d. h. auf das Zusammenleben Jesu mit seinen Aposteln, eingewirkt haben. In der That war es früher eine der weltbekanntesten Entdeckungen der Deisten und Freimaurer — durch Wachter (1713) nach Deutschland verpflanzt, und hier nicht blos von Friedrich dem Großen, sondern auch von Theologen wie Stäudlin und Ammon vertreten — daß in Jesus ein ans Licht getretener Sendbote des geheimen Essäerordens zu erkennen sei, und neuerdings noch hat Hilgenfeld das Essäerthum in der besondern Gestalt einer wesentlich prophetischen Schule auffassen wollen, um es damit zugleich als Mutterschos des Christenthums darzustellen; dieses bilde nämlich mit seiner Taufe, seinem Gemeindemahl, seiner um des Himmelreichs willen übernommenen Ehelosigkeit, seiner Bußforderung, seiner vielfachen Abneigung vor Wein- und Fleischgenuß, aber auch mit seiner Scheu vor Privatbesitz, also mit seiner Gütergemeinschaft, die unmittelbare Fortsetzung des Essäismus. Was man freilich von Vergleichungspunkten zwischen der Lehre des Stifters selbst und derjenigen des Essäerthums ausfindig zu machen suchte, sind Aeußerlichkeiten von meist allgemeiner Natur, unter denen höchstens das Verbot des Eides für die Genossen des Gottesreichs einen wirklichen Anhaltspunkt gewährt. Aber schwerlich kann dies irgend in Betracht kommen

neben den entſchiedenen Erklärungen Jeſu gegen den Werth aller rituellen Reinigkeit (Mark. 7, 14—23), überhaupt neben dem durchgreifenden Gegenſatz zwiſchen der Weltflucht und Weltenthaltſamkeit des klöſterlichen, von dem Markt des Lebens ſcheu zurückweichenden Ordens mit ſeinem mechaniſchen Methodismus einerſeits und dem Geiſt großartiger Menſchenliebe andererſeits, der in Jeſus die Welt auf ihren öffentlichſten Schauplätzen, auch in dem von den Eſſäern gemiedenen Tempel zu Jeruſalem, ja auch in der Geſellſchaft der Unreinen und der Sünder, aufſucht und ihr ſo recht ſehnſüchtig zuſtrebt, ſich darbietet und öffnet. Derjenige iſt das Gegentheil eines eſſäiſchen Ordensmeiſters, der ſeine Jünger das Licht der Welt nennt, der ſie von den Dächern predigen heißt, was ihnen ins Ohr geſagt war, der als Regel aufſtellt, daß man keine Leuchte unter einen Scheffel ſtellen darf. Im allgemeinen gilt daher die Hypotheſe vom eſſäiſchen Urſprung des Chriſtenthums ſeit Wegnern's Abhandlung „Ueber das Verhältniß des Chriſtenthums zum Eſſenismus“ („Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie“, XI, 3 fg.) für abgethan. Faſt geht man ſeither eher nach der andern Seite zu weit und überſieht, daß es in Jeſu Perſönlichkeit und öffentlichem Programm in der That Züge gibt, welche im Eſſäerthum ſchlagende Parallelen finden — Parallelen freilich, wie ſie ſich unter gleichen geſchichtlichen Vorausſetzungen mit Nothwendigkeit geſtalten. So kann man, wie in dem Asklepiosbilde des ſpätern Griechenthums, auch in der von dem eſſäiſchen Judenthum gepflegten Idee der ärztlichen Hülfe für die kranke Welt die nächſte und unmittelbarſte Weiſſagung auf denjenigen erkennen, welcher als Heiland für die Kranken, für die Mühſeligen und Beladenen gekommen ſein will. Nicht anders verhält es ſich auch mit der Parallele, in welcher die Gütergemeinſchaft der Neupythagoräer auf griechiſchem, der Eſſäer auf jüd. Boden mit derjenigen Gütergemeinſchaft beſteht, welche die ebenfalls familiär eingerichtete Geſellſchaft, die ſich um Jeſus ſammelte, nach Luk. 8, 3; Joh. 12, 6; 13, 29 ausgebildet hatte, und mit der ganzen Stellung, welche dieſe erſte Jüngergemeinde nach Jeſu Anweiſung (Luk. 6, 29. 30. 33—35; 9, 3; 10, 4; 12, 33; 18, 22—25) zu den Gütern dieſer Welt eingenommen hatte. Dann aber liegt nichts näher, als in der Gütergemeinſchaft, welche nach der Apoſtelgeſchichte innerhalb der erſten Gemeinde von vornherein beſtand, die einfache Fortſetzung und Erweiterung des beſchriebenen Verhältniſſes zu erblicken, und das herkömmliche Urtheil, dem zufolge wir in Apg. 2, 42—47; 4, 32—37 halb Wahrheit, halb Dichtung hätten, dahin zu ſchärfen, daß in der Linie, welche ſich aus der Fortſetzung jener Geſellſchaftsſitte ergibt, zugleich die Scheidungslinie zwiſchen Dichtung und Wahrheit erkannt wird.

Was dann aber als ideale Färbung zurückbleibt, das wird allerdings als Ausfluß eſſäiſcher Phantaſie und Lebensauffaſſung gelten dürfen. Es hat ſich ja ſeit Credner's Abhandlung „Ueber die Eſſäer und Ebjoniten“ (in Winer's „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie“ [Sulzbach 1826—32], I, 211 fg.; 277 fg.) die Annahme immer mehr beſtätigt, daß die Eſſäer, welche ſeit den Zeiten des Joſephus aus der Geſchichte verſchwunden ſind, in Maſſe in das Chriſtenthum eingedrungen und demſelben ihren aſcetiſchen Ordensgeiſt theilweiſe mitgetheilt haben. Was man in der nachapoſtoliſchen Zeit Ebjoniten nennt, das ſind nicht mehr die „Armen“ der jeruſalemiſchen Urgemeinde, ſondern das iſt das gnoſtiſch-aſcetiſche, mit Einem Wort das eſſäiſche Judenchriſtenthum. Aber ſchon vor der Zerſtörung Jeruſalems ſind ſolche Einflüſſe anzunehmen, wie denn der Eſſäismus mit ſeiner Sittenſtrenge, ſeiner weitherzigen Menſchenliebe, ſeiner Verwerfung des Opferweſens dem Chriſtenthum von Anfang an nahe ſtand. Gehört auch, wie wir ſahen, in das Gebiet der Fabel, was man vom Einfluß dieſes Vereins auf Jeſus ſelbſt hat wiſſen wollen, ſo ſtellen doch ſchon die Clementinen, Hegeſippus und Clemens von Alexandria mehrere Apoſtel, namentlich den Jakobus, den Matthäus, den Petrus und den Johannes ganz wie eſſäiſche Heilige dar. Dieſelben Clementinen (Homil., XV, 9) halten die Gütergemeinſchaft immer noch wenigſtens für den idealen Zuſtand innerhalb einer wahrhaft religiös geſtimmten Menſchheit.

In den Therapeuten Philo's, welche den paläſtin. Eſſäern in Aegypten entſprechen, haben bekanntlich ſchon Euſebius und die Kirchenväter chriſtl. Mönche finden wollen. Und in der That war der Eſſäismus das wichtigſte Mittelglied, welches die zunächſt auf Beſitzloſigkeit, dann auch auf Gütergemeinſchaft drängende heidniſche Aſkeſe mit der chriſtl. verbindet. Das Mönchsthum ſetzt die eſſäiſche Anſicht vom irdiſchen Beſitz einfach fort (vgl. z. B. die intereſſante Aeußerung in der von Karyophilus herausgegebenen Vita Nili,

S. 162). Einen intereſſanten Ueberblick über die weitern Nachwirkungen, welche dieſe Grundſtimmung im Chriſtenthum gefunden hat, gibt Hundeshagen in ſeinem Aufſatz über den „Communismus und die aſcetiſche Socialreform im Laufe der chriſtlichen Jahrhunderte“ (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1845, S. 535 fg., 821 fg.). Man kann in dieſem chriſtl. Communismus drei Kreiſe unterſcheiden: erſtens die bibliſche Richtung der Begharden und Brüder vom gemeinſamen Leben, die ſich an die Ausſprüche der Bergpredigt und an die Lukaniſche Gütergemeinſchaft hielten, zweitens die dualiſtiſche Aſceſe der Bogomilen und Katharer, welche im materiellen Beſitz das dämoniſche Element ſcheuten, endlich die pantheiſtiſchen Conſequenzen der Brüder vom freien Geiſt, der Wiedertäufer von Münſter und der libertiniſchen Richtung zu Genf. Wie Calvin dieſen letzten, aus dem aſcetiſchen Charakter in den frivolen umſchlagenden Schößling der altheidniſchen Wurzel abſchnitt, ſo hat denn auch die geſammte proteſtant. Rechtgläubigkeit, unbekümmert um die Parallele, welche der platoniſche Communismus in dem Bericht der Apoſtelgeſchichte findet, ihn, als von jeglicher göttlichen Autorität entblößt, verworfen („Apologie der Augsburger Confeſſion“, Art. VIII, S. 217). Gerade der anabaptiſtiſchen Forderung zum Trotz wollte Mosheim ſelbſt die Exiſtenz der urchriſtl. Gütergemeinſchaft in Abrede ſtellen. Aber der Platonismus hatte ſchon damals angefangen, auch abgeſehen von religiöſen Unterlagen ſeine communiſtiſchen Forderungen zu erneuern. Seit des Kanzlers Morus „Utopia“ bildet die Gütergemeinſchaft einen ſtehenden Zug der ſogenannten Staatsromane (worüber vgl. Mohl, in der „Zeitſchrift für die geſammte Staatswiſſenſchaft“, Jahrg. 1845, II, 24 fg.). Der rein irdiſche Eudämonismus, welcher dieſen Staatsromanen zu Grunde liegt, bildet auch den Niederſchlag allgemeiner Weltanſchauung, der aus den Träumereien der modernen Communiſten ſeit Charles Fourier, Cabet und Conſidérant zurückbleibt. Nur bei Saint-Simon war noch etwas von religiöſer Schwärmerei und urchriſtl. Phantaſien wahrnehmbar. In Wahrheit aber iſt dieſes vom modernen Communismus gefeierte Leben ohne Individualität, dieſe Einheit ohne Selbſtändigkeit des einzelnen, dieſe Exiſtenz, da niemand einen Rockknopf, einen Schrank, einen Mantel haben kann, der nicht vom Ausſchuß vorgeſehen, vom Geſetz verordnet wäre, das reine Gegentheil von der freien Hingabe der Liebe, in welcher das Chriſtenthum die einzig ausreichende Gegenkraft gegen alle geſellſchaftlichen Schäden zu erkennen vermag (vgl. übrigens über die modernen Geſtaltungen der Gütergemeinſchaftslehre das claſſiſche Werk von Stein, „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs“ [2. Ausg., Leipzig 1847]).

Holtzmann.

Gymnaſium, d. i. Uebungsplatz, bei den Griechen ein weitläufiger öffentlicher Platz, auf welchem körperliche Uebungen verſchiedener Art angeſtellt wurden. Die Gymnaſtik ſpielte im griech. Leben von alters her eine bedeutende Rolle; wie ſie die Gewandtheit und Kraft des Körpers bedeutend entwickelte, ſo diente ſie auch dazu den den Griechen eigenthümlichen Sinn für Ebenmaß und Schönheit zu heben. Das Gymnaſium beſtand aus verſchiedenen Räumlichkeiten, es hatte Säulengänge und war mit Statuen und Gemälden verziert; für Zuſchauer waren Sitze angebracht. Der mittlere große freie Raum wurde zu den Uebungen benutzt und zwar beſtanden dieſe im Laufen (stadion, Laufbahn, Wettlauf), Springen, Ringen (palaestra, Ringplatz), Werfen mit Wurfſcheiben (diskoi, Spießwerfen), im Fauſtkampf und im Pankration, welches letztere das Ringen und den Fauſtkampf in ſich vereinigte. Die Uebungen wurden nackt ausgeführt und der Körper vorher durch eine Salbung geſchmeidiger gemacht (näheres ſ. bei Peterſen, „Das Gymnaſium der Griechen“ [Hamburg 1858]). Den Juden, die überhaupt den Spielen nicht geneigt, waren dieſe Uebungen fremd, und bei ihrem Widerwillen gegen das Nackte verabſcheuten ſie dieſelben als etwas Heidniſches. Es waren daher abtrünnige Juden, welche unter dem ſyr. König Antiochus Epiphanes in Jeruſalem ein Gymnaſium errichteten, und es kam ſo weit, daß man ſich der Beſchneidung ſchämend, um nicht als Beſchnittener zu erſcheinen, ſich durch eine chirurgiſche Operation wieder eine Vorhaut zu verſchaffen wußte (1 Makk. 1, 14. 15). Näheres weiß hierüber das 2. Buch der Makkabäer (Kap. 4, 7 fg.) zu berichten. Nach dieſem war es der durch Beſtechung zum Hohenprieſterthum gelangte Jaſon, der Bruder des Onias, der ſein Volk zu heidniſchem Weſen zu bringen ſuchte und in erſchreckender Weiſe brachte. Er errichtete ſogar unter der Burg Jeruſalem ein Gymnaſium (2 Makk. 4, 12; vgl. 4 Makk. 4, 20), und gar Prieſter unterſtützten, ihren Dienſt vernachläſſigend, die Spiele mit Beiträgen (2 Makk. 4, 14), wie denn Jaſon

ſelbſt zu dem alle fünf Jahre in Tyrus gefeierten Kampfſpiel Abgeordnete mit Geſchenken ſandte (2 Makk. 4, 18. 19; vgl. auch Joſephus, „Alterthümer", XII, 5, 1). Später ſuchte Herodes der Große tendenzmäßig ſein Volk mit heidniſchem Weſen zu befreunden. Daß er in Tripolis, Damaskus und Ptolemais, die griech. Bevölkerung hatten, Gymnaſien erbaute und auswärtige Gymnaſien mit Geſchenken bedachte, berichtet Joſephus („Jüdiſcher Krieg", I, 21, 11), wogegen von einem Gymnaſium in Jeruſalem nichts gemeldet wird. Da indeß Herodes alle fünf Jahre zu Ehren des Kaiſers einen Wettkampf veranſtaltete, in Jeruſalem ein Theater, in der Ebene ein großes Amphitheater erbaute und die gymnaſtiſchen Uebungen in Aufnahme zu bringen ſuchte (Joſephus, „Alterthümer", XV, 8, 1), ſo wird auch in Jeruſalem zu dem Gelegenheit geweſen ſein, was ſonſt ein Gymnaſium bot. Fritzſche.

H.

Haar. Die Aegypter, denen das Haar als Product der Unreinheit erſchien, ſchoren ſich den Kopf kahl oder doch ſehr kurz, und auch Fremde, die in ägypt. Hofdienſt traten, mußten ſich dieſer Sitte unterziehen, ſo auch Joſeph, als er vor den Pharao geführt ward (2 Moſ. 41, 14). Herodot, der die Schädel der Aegypter feſter als die der Perſer findet, leitet dies von dem Brauch, von Kindheit an geſchoren zu gehen, ab, wobei ihre Schädelknochen, der Sonne mehr ausgeſetzt, ſtärker geworden ſeien. Nach deſſen Bericht ſchoren ſich die ägypt. Prieſter alle drei Tage den ganzen Leib.

Dagegen betrachten die meiſten übrigen Völker des Alterthums das Haar als Zeichen friſcher Lebenskraft und als natürliche Zierde des Menſchen, daher auch als Gegenſtand der Pflege. Die reichbehaarten, langgelockten Achäer ſind aus Homer bekannt. In der Folge trugen nur die Dorier und unter dieſen die Spartaner langes Haar, das ſie vor der Schlacht zu ordnen pflegten, ſpäter jedoch zeichneten ſich die Spartaner durch kurzgeſchnittenes Haar aus, das früher nur Knaben trugen. Bei den Athenern trugen die Knaben ihre langen Locken bis zum Ephebenalter (18. Jahr), wo es feierlich abgeſchnitten und einer Gottheit, gewöhnlich dem Apollo, geweiht wurde. Der Ephebe ging von da an mit kurzem Haar, das der Mann dann wieder länger wachſen ließ, zeitweiſe aber ſtutzte. — Die Germanen zeichneten ſich durch volles blondes Haar aus, das ſie auch ſorgfältig pflegten, wobei ſie ſich einer Seife aus Talg und Buchenaſche und wol auch der Kämme bedienten, wofür mancherlei in Grabſtätten gefundene Werkzeuge gehalten werden. Die Sueven trugen das Haar von der Stirn nach dem Scheitel rückwärts gekämmt, oft in einen Knoten gebunden mit Anwendung von langen Haarnadeln mit zierlichen Knäufen. Die meiſten Germanen betrachteten das langwallende Haar als Schmuck der Freien und der Frauen, das ſogar im Geſetz der Sachſen erwähnt wird, und deſſen Verluſt als Strafe galt, mit der Ehebrecherinnen belegt wurden. Nur Knechte trugen kurzes Haar. — Auch die Aſſyrer trugen langes Haar, das ſie auf der Stirn geſcheitelt, auf künſtliche Weiſe in Locken gedreht, in reicher Fülle hinter den Ohren über die Schultern hinabhängen ließen.

Den Hebräern galt das Haar als Merkmal der Lebensfülle und als natürlicher Schmuck, daher ein Kahlkopf Gegenſtand kindiſchen Spottes (2 Kön. 2, 23), und erſte Prunkſucht mit dem Verluſt der Haare bedroht werden konnte (Jeſ. 3, 17. 24). Die Männer beſchnitten das Haar zwar zeitweiſe (2 Sam. 14, 26), ſcheinen es aber nicht ganz kurz getragen zu haben (vgl. Ez. 8, 3; Jer. 7, 29), namentlich jüngere Leute mögen ihre Locken länger haben wachſen laſſen (HL. 5, 2. 11), was ſpäter am Mann als weibiſch gerügt wird (1 Kor. 11, 14). Das weibliche Geſchlecht legte, wie bei den meiſten Völkern, auf langes ſchönes Haar einen vorzüglichen Werth (Ez. 16, 7; 1 Kor. 11, 15) und trug es in Flechten und Locken, wol auch mit zierlichen Binden oder Schnüren umwunden (2 Kön. 9, 30; Jud. 10, 3; 16, 8; 1 Petr. 3, 3; 1 Tim. 9, 30), wie auch die griech. Frauen ſchon im homeriſchen Zeitalter das Haar künſtlich zu flechten verſtanden. Der Dichter des Hohenlieds (Kap. 4, 1; 6, 5, Luther V. 4) vergleicht den weiblichen Haarſchmuck mit einer

Ziegenheerde, die am Berg Gileads lagert, oder mit einem kostbaren Geflecht, das den Geliebten gefangen hält (Kap. 7, 6, Luther V. 5). Bei dieser Werthschätzung der Haarzier erklärt sich der Brauch, daß der des Ehebruchs verdächtigen Frau bei dem von ihr zu leistenden Eid das Haar gelöst wurde (4 Mos. 5, 18), da sie demüthig dabei erscheinen sollte. Obschon das A. T. keine Kämme erwähnt und erst der Talmud eine Bezeichnung dafür hat, steht es außer Zweifel, daß die Hebräer ihr Haar der Pflege unterzogen, zu der wol auch, wie noch jetzt im Orient und anderwärts, das Salben mit duftenden Essenzen und Oelen gehörte (Ps. 23, 5; 45, 8; 92, 11; 133, 2; Pred. 9, 8; Matth. 6, 17; Luk. 7, 46). Mit überhandnehmender Prunksucht und Ueppigkeit riß auch die Künstelei in der weiblichen Haartracht ein, und der Prophet spricht in dieser Beziehung tadelnd von einem „Drechselwerk" (Jes. 3, 24), wie Horaz über den hohen künstlichen Lockenbau röm. Damen spottet. Bei Josephus wird zwar auch des Brauchs, Goldstaub den Haaren einzustreuen, erwähnt, wovon aber die Bibel nichts weiß, sowenig als von künstlicher Färbung derselben, die unter griechischen und röm. Frauen, ja selbst Männern, zu gewissen Zeiten üblich war. Nach den Talmudisten wären auch falsche Haartouren von Hebräerinnen getragen worden; in den biblischen Schriften findet diese Annahme keine Unterstützung. Daß im heutigen Orient keine Perrüken im Gebrauch sind, beweist indeß nichts dagegen, da falsche Haartrachten bei mehrern Völkern des Alterthums üblich waren. So bei den Aegyptern, die auf Denkmälern mit üppigem falschen Haar erscheinen und von denen auch Perrüken in Gräbern gefunden worden sind; auch die Meder und später die Perser nahmen die Mode, falsches Haar zu tragen, an; bei den Römern waren Perrüken in der Kaiserzeit unter Männern und Frauen sehr gebräuchlich. Aus der ängstlichen Regelmäßigkeit der gedrehten Locken, mit welchen die Assyrer dargestellt werden, hat man auch bei diesen auf Perrüken geschlossen; allein da ihre Bärte ebenso künstlich frisirt sind, so ist die Vermuthung wieder schwankend geworden. — Der Talmud kennt schon eine Frauenfriseurin unter den Hebräerinnen, was nicht befremden dürfte, da bei den Griechen die Barbiere (κουρεῖς), die in den vielbesuchten Leschen ihre Locale hatten, die Frisur und die übrige Kosmetik besorgten, sowie die Römer ihre Haarkünstler (Ciniflones) hatten, die das Eisen zum Haarkräuseln hitzten. — Der Hebräer ließ das Haar wachsen infolge eines Gelübdes (4 Mos. 6, 5. 14; Richt. 13, 5; 16, 22; Apg. 18, 18). Das Haupt des Nasir, der ganz der Gottheit verlobt war, sollte kein Schermesser berühren. — Das wilde Wachsenlassen der Haare und Nägel gilt als Zeichen der Verthiertheit Nebukadnezar's (Dan. 4, 30). Andererseits war das Ausraufen (Esra 9, 3; St. i. Esth. 3, 2) und Abscheren der Haare Ausdruck der Trauer (Jer. 7, 29; Micha 1, 16), also auch Zeichen der Gefangenschaft (Jes. 7, 20). Nach der Priesterordnung des neuen Jerusalem sollen die Priester sich weder kahl scheren, noch das Haar frei wachsen lassen, sondern es zeitweise verschneiden (Ez. 44, 20). Obwol die Hebräer das Haar von Zeit zu Zeit stutzten und wol auf verschiedene Weise tragen mochten (vgl. Ez. 44, 20; Richt. 16, 13. 19), war ihnen doch eine gewisse Art, das Haupt- und Barthaar zu scheren, verboten (3 Mos. 19, 27), und zwar im Hinblick auf die heidnische Sitte von Wüstenarabern, die zu Ehren ihres Gottes Orotal die Schläfenenden kahl schoren (s. Bart). Roskoff.

Habakuk. Unter der Aufschrift: „Hochspruch, den schauete Habakuk der Prophet", ist uns im Kanon des Alten Bundes, und zwar unter der Zahl der sogenannten kleinen Propheten, ein Buch überkommen, welches für den Historiker ein nicht minder großes Interesse hat wie für den Theologen und Bibelleser überhaupt. Dasselbe versetzt uns in eine entscheidenden Zeiten, da Israel-Juda, außer Stande, wie das vom Blut des Königs Josia geröthete Schlachtfeld von Megiddo gelehrt hatte, seine Selbständigkeit den mächtigen Nachbarreichen gegenüber zu wahren, ein Spielball in der Hand der Aegypter und der Chaldäer geworden war: eine Lage, die seinen endlichen Untergang zu einem unvermeidlichen machen mußte. Es sind nun aber näher die Chaldäer, mit denen der Prophet es in seinem Orakel zu thun hat. Von ihnen entwirft er gleich im ersten Kapitel eine der lebendigsten Schilderungen. Er beschreibt sie uns als ein Volk, wild und nimmer rastend, vordringend bis an der Erde Enden, um Wohnungen einzunehmen, die nicht sein sind; schneller als Parder sind seine Rosse und stolz sprengen daher seine Reiter; jeder Festung spottet der Chaldäer, schüttet Erde auf und nimmt sie; alles fängt er an seiner Angel, zieht es in sein Netz und rafft jubelnd es mit seinem Garn. Aus der Art dieser Schilderung ersieht man deutlich das Doppelte: einerseits, daß die Chaldäer in den un-

mittelbarſten Geſichtskreis des Propheten gerückt ſind, andererſeits, daß ſie noch nicht Juda ſelbſt überſchwemmt, gar die Hauptſtadt eingenommen haben. Im letztern Fall lag zur Entwerfung einer ſolchen Schilderung in der That kein Antrieb vor: Leute, mit denen man von Mund zu Mund verkehrt, in dieſer Weiſe zu beſchreiben, wäre etwas gänzlich Ueberflüſſiges geweſen. Fragen wir demnach, da anderweitige glaubwürdige Notizen über das Leben dieſes Propheten uns nicht überkommen ſind — die in der Geſchichte vom Drachen zu Babel (V. 32 fg.), bei Pſeudepiphanius (Opera, II, 247), ſowie bei den Rabbinen (vgl. Wolf, Bibl. hebr. [Hamburg und Leipzig 1715—33], II, 182) ſich findenden eigenthümlichen Nachrichten über ihn geben ſich ſofort als reine Fabeln und Legenden zu erkennen — nach der nähern Zeit ſeines Wirkens, ſo können wir dieſelbe ebenſo wenig mit einigen Gelehrten (Hävernick, Keil u. a.) in die Zeit des Königs Manaſſe, oder aber (mit Vitringa, Delitzſch u. a.) in diejenige Joſia's ſetzen, als ſie mit wieder andern in die Zeit nach der Ankunft der Chaldäer in Juda herabdrücken. Als Zeitpunkt iſt vielmehr die Zeit unmittelbar vor dem Einrücken der Chaldäer in Paläſtina, nachdem bereits die Entſcheidungsſchlacht bei Karkemiſch (Circeſium) im 4. Jahr Jojakim's ſtattgefunden hatte, zu ſetzen. Die Concipirung des Orakels vor dieſem Zeitpunkt, wie neuerdings Kleinert angenommen hat, iſt unwahrſcheinlich, da bis dahin Juda vollſtändig durch Necho gedeckt war und erſt nach dieſer Schlacht der Babylonier für Juda ein Gegenſtand des Schreckens und der Beſorgniß werden konnte. Deutlich ſehen wir auch Kap. 1, 10 fg.; 2, 5 fg. den Chaldäer von Sieg zu Sieg und von Triumph zu Triumph eilen, was vor der Schlacht bei Karkemiſch für den Judäer hervorzuheben nicht wohl eine Veranlaſſung war. Das Buch iſt geſchrieben im J. 604 v. Chr.

Und der Zweck des Orakels? — Kein anderer als dem von Furcht und Schrecken vor der gewaltigen Militärmacht des Oſtens ergriffenen Volk Judas Muth einzuflößen und Vertrauen zum Lenker der Geſchicke der Menſchen, zu dem, der von alters her Iſraels Gott iſt, „ſein Heiliger" (Kap. 1, 12). Demgemäß entwirft der Prophet nach voraufgeſchickter vorwurfsvoller, an Gott gerichteter Frage, warum Gott ſo lange vergeblich den Propheten um Abhülfe des Unrechts, des Druckes und der Gewaltthat (nämlich des von dem Chaldäer an den Völkern ringsum geübten und nunmehr auch für Iſrael in Ausſicht ſtehenden Unrechts) habe flehen laſſen (Kap. 1, 2—4), eine Schilderung des Thuns und Treibens des Chaldäers (Kap. 1, 5 fg.), das (V. 17) unmöglich beſtändig ſo dauern kann. Durch dieſe Ueberlegung gleichſam getrieben, begibt ſich der Prophet im Geiſt auf ſeine Warte, um die, freilich erſt auf ferne Zeiten gehende, Offenbarung zu vernehmen (Kap. 2, 1—3). Ihr Inhalt iſt kein geringerer, denn daß der, der da jetzt alle Völker an ſich rafft und alle Nationen an ſich bringt, ein Gegenſtand des Spottes und des Hohns werden wird für eben dieſe Nationen. Weil er viele Nationen plünderte, werden auch ihn Nationen plündern, ſeine Götzen werden ihm nichts nützen, Herrſcher der Welt, vor dem dieſe in Ehrfurcht zu verſtummen hat, iſt Jahve in ſeinem heiligen Tempel (Kap. 2, 4—20). Dieſe frohe Ausſicht hat den Propheten plötzlich ſo mit Zuverſicht und freudiger Dankesſtimmung erfüllt, daß er ſich (Kap. 3) zu einem erhabenen Hymnus begeiſtert fühlt, in welchem er in den friſcheſten Farben und mit den treffendſten Bildern die Erſcheinung des allmächtigen Gottes zum Gericht malt (V. 2—15), ſowie den Eindruck ſchildert, den die ihm gewordene Kunde auf ihn, den Propheten und Sänger, gemacht (V. 16—19).

Fragen wir nun nach dem Eigenthümlichen des Inhalts dieſer Weiſſagung, ſo iſt der Angelpunkt, um den ſich das ganze Orakel dreht, der Satz (Kap. 2, 4), daß der Gerechte durch ſeine Treue lebe. Nach der hiſtoriſchen Stellung und Entſtehung des Orakels bezieht ſich dieſer Ausſpruch (vgl. Kap. 1, 2—4, welche Worte von einigen Auslegern ganz verkehrt vom Volk Iſrael verſtanden werden, da ſie ſich lediglich auf den, Trug und Gewalt ausübenden Chaldäer beziehen) zunächſt auf das Verhältniß des Volkes Iſrael zu den Babyloniern. Der Prophet ſpricht den Satz aber ſo aus, daß er nicht blos auf dieſes Bezug hat; was von dieſem gilt, gilt ja auch ebenſo gut von allen ähnlichen Lagen, überall baſirt wahres Leben, Leben, das da mit dem ewigen Leben im letzten Grund identiſch iſt, auf der rechten Herzensſtellung zu Gott, und wenn Paulus (Röm. 1, 17; Gal. 3, 11) dieſen Ausſpruch unſers Propheten zur Stütze ſeines Satzes von der Rechtfertigung durch den Glauben allein verwendet, ſo iſt dieſes freilich eine neuteſtamentlich-chriſtl. Ausdeutung, nicht aber eine dem Geiſt des Propheten widerſtrebende Umdeutung

des alteſt. Schriftwortes. — Im übrigen lehnt ſich unſer Prophet an die Anſchauungen der frühern Propheten, namentlich was die Vorſtellung vom Gericht betrifft, an; auch zu dem Satz Kap. 2, 4 iſt ſchon Jeſ. 7, 9 zu vergleichen. Daß uns die Hoffnung auf einen perſönlichen Meſſias in dem Orakel nicht entgegentritt, kann den nicht überraſchen, der ſich erinnert, daß dieſe Hoffnung überhaupt während der ganzen babyloniſch-exiliſchen Zeit vollſtändig in den Hintergrund zurücktritt.

Angehend den ſchriftſtelleriſchen Charakter gehört Habakuk's Prophetie zu dem Vollendetſten, was die hebr. Literatur aufzuweiſen hat. Gedanke, Bild und Wort ſtehen durchweg in harmoniſchem Einklang; auch da, wo die Rede zu dem erhabenſten Schwung aufſteigt, bleibt dieſelbe beherrſcht von ruhiger Klarheit; nirgends Schwulſt und Ueberladung, durchweg Ebenmaß. Im Einklang damit ſteht die, durch Umſtellung von V. 18 und 19 wiederzugewinnende urſprüngliche, bis ins einzelnſte regelmäßige ſtrophiſche Anlage des großen Weherufs Kap. 2, 6—20. Fünfmal hebt die Rede von neuem mit einem „Wehe ihm" an, um dann je in einer dreiverſigen Strophe die Begründung dieſer Unglückskündung nachzubringen. Der Hymnus (Kap. 3) wird auch äußerlich durch eine Ueber- und Unterſchrift nach der Weiſe der Beiſchriften des Pſalmbuchs als ein weſentlich poetiſches Stück gegen das Vorhergehende abgehoben.

Hat der Prophet ſein Orakel wie die ältern Propheten zuerſt mündlich geſprochen und dann erſt ſchriftlich redigirt oder aber war es von Anfang an lediglich eine ſchriftſtelleriſche Compoſition? — Der enge Zuſammenhang der drei Theile des Orakels untereinander, der deutliche Hinweis von Kap. 2, 20 auf Kap. 3, das Fehlen jeder Spur einer öffentlichen Wirkſamkeit des Propheten laſſen nur das letztere als das richtige erſcheinen; wie ſchon Zephanja und ſpäter die Mehrzahl der exiliſchen und nachexiliſchen Propheten war Habakuk prophetiſch vorwiegend oder ausſchließlich als Schriftſteller thätig. Ueber den Namen des Propheten noch die Bemerkung, daß er (ſonſt im A. T. nicht vorkommend) etymologiſch ſchwer zu deuten iſt. Sinnig bringt Luther („Werke" [Erl. Ausg.], XLII, 13) ihn mit der Wurzel ḥabak, umarmen, in Verbindung und deutet ihn als „den Herzer", „denn Habakuk heißt auf deutſch ein Herzer, oder der ſich mit einem andern herzet und in die Arme nimmt. Er thut auch alſo mit ſeiner Weiſſagung, daß er ſein Volk herzet und in die Arme nimmt, d. i. er tröſtet ſie und hält ſie auf, wie man ein arm weinend Kind oder Menſch herzet, daß es ſchweigen und zufrieden ſein ſoll, weil es (ob Gott will) ſoll beſſer werden". — Exegetiſche Bearbeitungen des Propheten ſind von Ewald, Hitzig, Delitzſch, Keil und Kleinert vorhanden. Schrader.

Habel, ſ. Abel.

Haberim ſoll nach 2 Sam. 20, 14 ein Bezirk Paläſtinas ſein; ein ſolcher iſt aber nirgends bekannt, auch ganz unpaſſend in der dortigen Aufzählung von Städten; es iſt daher ohne Bedenken der hebr. Text nach der lateiniſchen Ueberſetzung der Vulgata (omnesque viri electi) zu verbeſſern (baḥurim ſtatt haberim) und an Stelle des ſinnloſen „und durch ganz Berim" vielmehr zu überſetzen „und allerlei waffenfähige Mannſchaft verſammelte ſich und ſchloß ſich (auch) an ihn (Joab) an." Kneucker.

Habicht. Darunter verſteht Luther (3 Moſ. 11, 13; 5 Moſ. 14, 12) den zum Adlergeſchlecht gehörenden perṣ, während er Hiob 39, 26 als Habicht richtig den neṣ bezeichnet, wen er 3 Moſ. 11, 16; 5 Moſ. 14, 15 als Sperber deutet. Bei Hiob a. a. O. wird geſagt, es breite der Habicht ſeine Flügel nach Süden aus, was man aus der Anſicht der Alten erklärt, von allen Vögeln könne allein der Habicht (doch wol auch der Adler) in die Strahlen der Sonne ſehen und die Reiſe nach oben unternehmen, auch umgewendet, d. i. mit dem Rücken zur Erde gekehrt, fliegen (ſ. Knobel zu 3 Moſ. 11, 16). Doch viel einfacher erklären wir das Fliegen nach Süden vom Ziehen in wärmere Himmelsſtriche. Nun iſt zwar allerdings z. B. der Astur palumbarius, der uns bekannteſte Habicht, kein Wandervogel, ebenſo wenig der Astur nisus, der Sperber, der im übrigen da und dort in Paläſtina vorkommt. Da jedoch das Habicht- und Falkengeſchlecht eng zuſammengehört, ſo darf man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß unter dem neṣ auch einige Falkenarten mitverſtanden ſeien. Unter dieſen iſt z. B. der kleine, im Heiligen Land ſehr zahlreich verbreitete Röthelfalke (tinnumulus cenetoris) ein bekannter Zugvogel. Er lebt in großen Geſellſchaften zuſammen und macht gern belebte Ortſchaften und Städte zu ſeinem Aufenthalt. Da niſtet er in den Niſchen und Winkeln alter Gebäude bisweilen in Hunderten, wie z. B. in der verfallenen Kirche zu Lydda, bleibt jedoch nur den

Frühling und Sommer über in Paläſtina. Außer ſeinem reichgefärbten röthlichen Gefieder zeichnet er ſich durch weiße Krallen aus. Seine Nahrung ſoll nur in Inſekten beſtehen (Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 190), wie dies beim Falco rufipes ebenſo faſt ausſchließlich der Fall iſt (Tſchudi, „Das Thierleben der Alpenwelt" [4. Aufl., Leipzig 1858], S. 117).

Unter den Verwandten der Röthelfalken bemerkt man in Paläſtina auch den Baumfalken (Falco subbuteo), jenen 12—14 Zoll langen, äußerſt klugen und überaus ſchnellen Raubvogel mit weißer Kehle, breitem ſchwarzen Backenſtreif und langen ſchmalen Schwingen. Er gehört ebenfalls zu den Zugvögeln. Da derſelbe zur Jagd abgerichtet wird und auch in wildem Zuſtand oft ſtundenlang über dem Jäger ſchwebt, um die von dieſem aufgeſtörten Wachteln, Schwalben u. ſ. w. für ſeinen Hausgebrauch abzufaſſen, ſo möchten wir in ihm eher den 'Ajjáh wiedererkennen (Hiob 28, 7; ſ. Geier).

Alle Raubvögel und ſomit auch das Habichtgeſchlecht zählt das Geſetz den unreinen Thieren bei. Furrer.

Habor. Nach 2 Kön. 17, 6 = 18, 11 (1 Chron. 5, 26 iſt im Grund damit identiſch, aber entſtellt) verſetzt der aſſyr. König gefangene Iſraeliten u. a. „an den Habor (Ḥâbôr), den Fluß von Goſan (Gôzân)". Mit Recht ſieht man hierin jetzt allgemein den Fluß, welchen die Griechen, je nachdem ſie den anlautenden Kehlhauch härter (wie das arab. H) oder gelinder (wie H) hörten oder auffaßten, Chaboras oder aber Aborras, Aboros, die Syrer Ḥâbôr, die Araber Ḥâbûr nennen. Goſan nennt Ptolemäus (V, 18) als Landſchaft in Meſopotamien in der Form Gauzanitis. Der Chaboras iſt der größte Nebenfluß des Euphrat. Sein Hauptarm entſpringt aus den reichen Quellen von Rês ʿainâ (Rhesaina, d. i. „Quellhaupt"); von den Bergen des Nordens und Oſtens empfängt er namhafte Zuflüſſe, und das durch ſeinen Waſſerreichthum befruchtete Land unterbricht erfreulich die Meſopotamiſche Wüſte. Eine Reihe von Culturſtätten lag noch unter der arab. Herrſchaft an dem ſchiffbaren Fluß; jetzt iſt ſo ziemlich alles verödet. Bei Circeſium (arabiſch Karḳisiâ, gewöhnlich, aber wol mit Unrecht, dem bibliſchen Karkemiš [Jer. 46, 2 u. ſ. w.] gleichgeſetzt) vereinigt ſich der Chaboras mit dem Euphrat.

Die arab. Geographen kennen noch einen andern Ḥâbûr, nämlich einen Fluß, welcher ſich ungefähr unter dem 36° n. Br. von Oſten her in den obern Tigris ergießt. Auch er führt noch jetzt dieſen Namen. Es iſt nicht unmöglich, daß der altteſt. Geſchichtſchreiber, oder vielmehr deſſen urſprüngliche Quelle, durch den Zuſatz „Fluß von Goſan" eben den meſopotamiſchen Chaboras von dem aſſyriſchen hat unterſcheiden wollen.

Die Meinung, daß auch der von Ezechiel mehrfach erwähnte Fluß Chebar mit dem Chaboras identiſch wäre, haben wir in dem Artikel „Chebar" zu widerlegen geſucht. Nöldeke.

Hadad, der Name eines ſyr. Götzen, nach Macrobius, Saturn., I, 23, der Sonne, nach Philo von Byblus bei Euſebius, Praep. evang., X, 38, und Plinius, XXXVII, 11, des Königs der Götter, wird zwar als ſolcher im A. T. nicht erwähnt, doch kommt er ohne Zuſatz als Eigenname wie auch anderer Götternamen, z. B. Baal, und in Zuſammenſetzungen vor. So heißen drei ſyr. Könige in Damaskus Benhadad, Sohn des Hadad, wie ſich die ägypt. Könige als Söhne des Ammon Ra bezeichneten (1 Kön. 15, 20; 20, 1; 2 Kön. 13). Ferner kommt das Wort in Hadad-Rimmon, d. h. Hadad des Granatapfels, vor (Sach. 12, 11), was zunächſt entweder nichts bedeutet, als eine durch das Attribut des Granatapfels ausgezeichnete Form der Hadad, oder aber, wie Hitzig zu der Stelle annimmt, auch Rimmon iſt nach 2 Kön. 5, 18, ſowie dem Eigennamen Tabrimmon (d. h. Rimmon iſt gut), ein Göttername, ſodaß wir in Hadad-Rimmon eine combinirte Götterfigur hätten, wie Baal-Moloch, Baal-Adon u. a. Hitzig, der die Sache in der zweiten Art nicht ohne große Wahrſcheinlichkeit anſieht, erachtet nach dem Zuſammenhang der Stelle den Hadad-Rimmon für den einheimiſch ſyr. Namen des Adonis, während nach Hieronymus, dem viele neuere folgen, der Name die Stadt Maximianopolis in Gefilde von Megiddo bezeichnet, was der Hitzig'ſchen Erklärung jedenfalls nachſteht. Die altjüd. Erklärung im Targum ſieht darin den Namen eines Königs, der den Ahab tödtete. Freilich bieten die LXX blos den einfachen Namen Remman = Rimmon, wobei ſie auch die ſyr. Ueberſetzung auf ihrer Seite haben. Endlich iſt uns als Name noch Hadad-ezer in 2 Sam. 8, 3—11; 1 Kön. 11, 23 erhalten, d. h. dem Hadad hilft, wie Eliezer von Joezer bedeutet, dem Gott und Jahve hilft (ſ. Hadad-Rimmon).

Den bloſen Gottesnamen Hadad führt 1 Chron. 1, 30 ein Stamm, der zu den Ismaeliten gerechnet wird, ſodann ein edomit. König (1 Moſ. 36, 35; 1 Chron. 1, 46) und endlich ein edomit. Prinz, über welchen wir 1 Kön. 11, 14—24 eine leider im Hebräiſchen am Schluß verſtümmelte, aber ſelbſt ſo noch ſehr intereſſante Notiz beſitzen.

Als nämlich David oder ſein kriegstüchtiger Feldherr Joab die Edomiter beſiegt hatte (2 Sam. 8, 14; Pſ. 60, 10), war der Königsſohn Hadad, mit andern edomit. Männern in ſeines Vaters Dienſt, geflohen, da Joab alles, was männlich war, niedermetzeln ließ, und hatte, von Beduinen aus der Wüſte Pharan geführt, in Aegypten eine Zuflucht gefunden. Hier wies ihm der König Haus und Einkünfte an, auch ſchenkte er ihm Land und gab ihm die Schweſter ſeiner Frau zur Gemahlin, mit der er einen Sohn, Genubat, erzeugte, der mit den königlichen Prinzen erzogen wurde. Nach David's Tod wollte er nach Edom zurückgehen, um ſein Land wieder zu gewinnen (1 Kön. 11, 14—22.) Hier bricht unſere Urkunde ab, die LXX aber ergänzen den Bericht ſo: „Und Hadad kehrte in ſein Land zurück. Dies iſt die Bosheit, die Hadad that, und er beſchwerte Iſrael und war König im Lande Edom", und dieſen Zuſatz haben die LXX ſicher nicht ſelbſt erſonnen, ſondern vorgefunden, er iſt alſo echt, und ſelbſt in dem an dieſer Stelle beſchädigten hebr. Text findet ſich V. 25 noch ein Stückchen davon, das im alexandriniſchen Text der LXX fehlt, zum Beweis dafür, daß es, im Hebräiſchen verſprengt, jetzt nicht an der rechten Stelle ſteht.

Aus dem ſchon zerſtörten hebr. Text ſetzt Joſephus („Alterthümer", VIII, 7, 6) eine Phantaſieerzählung zuſammen, die dahin lautet, daß Hadad, unfähig ſein Land zu erobern, ſich mit Rezon (bei Joſephus Raazor), einem aram. Feind Salomo's, verbündet und in deſſen Dienſt den Norden Paläſtinas durch Streifzüge beunruhigt habe. — Die ganze Erzählung iſt dem verdorbenen hebr. Text zu Liebe erfunden.

Endlich noch eine Bemerkung über die Namensformen. Da d und r in dem ſemitiſchen Alphabet von jeher ſchwer zu ſcheiden waren, ſo wechſeln bei den Hebräern ſelbſt ſchon, und dann bei den Griechen, die Namensformen Hadad, Hadar, Ader, Arad (1 Chron. 1, 30; 2 Sam. 10, 16. 19; 1 Chron. 18, 3; 19, 16. 19; 1 Moſ. 36, 39). Die bezeugtere Lesart iſt im Hebräiſchen Hadad, bei den LXX aber Ader. Merx.

Hadad-Eſer, auch **Hadar-Eſer** (doch jenes die urſprüngliche und richtige Form, weil Hadad [ſ. Hadad-Rimmon], der Name eines ſyr. Gottes — des phöniz. Adonis — auch ſonſt in ſyr. Eigennamen vorkommt), ſo viel als: „Hadad iſt Hülfe", wie z. B. Elieſer = „mein Gott iſt Hülfe", war der Name eines, wie es ſcheint, ſehr mächtigen und ſiegeriſchen Königs von Syrien-Zoba, wol auch daſelbſt als Königsname ebenſo erblich, wie ſpäter Ben-Hadad in Syrien-Damaskus. Mit dem Fürſten Thoi von Hamath verbindet, konnte Hadad-Eſer nur von Damaskus Hülfe erwarten gegen David, wurde aber von dieſem im Nordoſten vom Jordan gegen den Euphrat hin (bei Helam, Halama? ſ. d.) geſchlagen, zog dadurch auch das ihm hülfreiche Damaskus mit ſich ins Verderben und büßte Hamath, das er bedrängt und ſchon als Eroberung in ſeinen Königstitel (als „Hamath-Zoba"; 1 Chron. 18, 3; 2 Chron. 8, 3; ſ. Zoba) aufgenommen, wieder fahren laſſen. Aus den Städten, welche Hadad-Eſer beſaß, Tebach (ſ. Betach) und Berothai, führte David ſehr viel Erz fort und im damasceniſchen Gebiet baute er Caſtelle und verſah ſie mit Beſatzung zur Behauptung ſeiner Oberherrſchaft (2 Sam. 8, 3—12; 10, 16—19; 1 Chron. 18, 3—11). Wol ſchon vor Hadad-Eſer's Niederlage hatte ihn einer ſeiner höchſten Hauptleute, Reſon, verlaſſen, eroberte mit einer Kriegerſchar Damaskus und gründete ein ſelbſtändiges Königreich Syrien-Damaskus (1 Kön. 11, 23. 24; V. 25 gehört nicht hierher, ſondern zu V. 14—22, und bezieht ſich auf Hadad, den Edomiter). Vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1865), III, 212 fg. Kneucker.

Hadad-Rimmon wird Sach. 12, 11 in einem Gedankenzuſammenhang genannt, welcher die „Klage in Jeruſalem" ankündigt und deren Größe mit einer andern Klage „im Thal Megiddons" vergleicht, ohne daß von vornherein aus der Stelle klar hervorgeht, ob die Benennung Hadad-Rimmon den Gegenſtand der Klage oder auch den Ort der Klage bezeichne. So viel ſteht feſt, daß das Wort zwei ſyr. Götternamen enthält. Hadad (ſ. d.) = Adad (vgl. 1 Kön. 11, 17 mit V. 25) iſt der Name „des Königs der Götter" (Sanchuniathon, Fragmenta, ed. Orelli [Leipzig 1826], S. 34), des „erſten und oberſten Gottes" (Macrobius, Saturn., I, 13. 23), des Sonnengottes der Syrer; er wurde als Symbol der befruchtenden Naturkraft, neben der Derketo (Atergatis) verehrt, welche Symbol der weiblichen Naturkraft und alſo auch der Erde war, und hieß in Tyrus und Karthago

Melikertes, Melkarth, d. i. „Stadtkönig", auf Inſchriften Baal-Hamman, d. i. „Sonnen-Baal" (ſ. Baal). Der Name dieſes Gottes war, wie Nikolaus Damascenus (Histor. excerpta et Fragm., ed. Orelli [Leipzig 1804], S. 293) erzählt, auf zehn ſyr. Könige von einem Hadad in David's Zeit an, übergegangen (ſ. Ben-Hadad, Hadad-Eſer, und vgl. 2 Sam. 8, 3 fg.; Am. 1, 4; Jer. 49, 27; etwa auch 1 Moſ. 36, 35. 39; 1 Kön. 11, 14 fg. Rimmon wird ebenfalls (2 Kön. 5, 18) als ſyr. Gott, der in Damaskus einen Tempel hatte, genannt, und ſeinen Namen führte der damasceniſche König Tabrimmon, d. i. „gütig iſt Rimmon". Wenn nun Rimmon mit Hadad zur Einheit des Namens ſich verbindet, ſo iſt jener Gott dieſem wenigſtens gleichartig oder vielmehr mit dieſem eins, und Hadad als Sonnengott im allgemeinen heißt Hadad-Rimmon eben in einem beſondern Sinn, und zwar in der beſondern Beziehung als Symbol der kraftlos dahinſterbenden Winterſonne; denn Rimmon kommt von einem Wurzelwort ramam, welches „milde ſein" oder „werden", „altern" bedeutet. Zu derſelben Deutung des Gottesnamens kommt im Grund auch eine andere Anſicht, welche in Hadad-Rimmon den ſyr. Sonnengott erkennen will, welchem der Granatapfel — denn dieſen ſoll der Beiname „Rimmon" bedeuten — als das Symbol für des Gottes reiche Productionskraft, als heilig gegolten haben ſoll; denn dieſe Gottheit kann nur die Sonne des Spätſommers ſein, welche Granatfrüchte und Obſt zur Reife bringt. Es leuchtet alſo zunächſt ein, daß „Hadad-Rimmon" die ſyr. Bezeichnung für den Gott Thammuz (Ez. 8, 14) und mithin identiſch mit dem Adon, Adoni der Phönizier, dem griech. Adonis iſt, dem Gott der gereiften Feld- und Baumfrucht und der reifen Trauben, welcher ſeinen Namen von dem Klageruf „Hoi adoni", d. h. „Ach, mein Herr" (Jer. 34, 5), erhalten hat und von deſſen Cultus uns die große Todtenklage durch Weiber überliefert iſt, welche in der Stelle Ez. 8, 14 angezeigt und in Sach. 12, 10. 11 mit der Klage um den einzigen Sohn in Parallele geſtellt wird, wie denn auch Hadad nichts anderes als „der einzige" bedeutet (Macrobius, Saturn., I, 21. 23; vgl. auch Ammianus Marcellinus, XXII, 2; Lucian, De dea syria, §. 8; Marcianus Capella, II, 192), und Thammuz ſchon von Cyrill von Alexandria (zu Hoſ. 48) und Hieronymus (zu Ezechiel) auf den phöniz. Adonis gedeutet wurden und die Vulgata in der Stelle des Propheten Ezechiel dafür geradezu dieſen Namen geſetzt hat (vgl. auch Geſenius, Scripturae linguaeque phoenic. Monumenta [Leipzig 1837], II, 400). Uebrigens war die Statue des Thammuz, nach der rabbiniſchen Ueberlieferung, eine Art von Talisman. „Es ſoll ein ehernes Götzenbild geweſen ſein, deſſen Augen mit Blei angefüllt waren; wenn dieſes nun durch Feuer geſchmolzen und flüſſig gemacht worden ſei, ſo wären die herausfließenden Tropfen den Augen des Volks als große Thränentropfen erſchienen, welche den Augen der Gottheit entflöſſen."

Die ältere Form der Adonisſage und Adonisfeier weicht vielfach von der ſpätern ab. Adonis war der Sohn des Phönix und der Alphesiböa, einer Tochter des Agenor, oder des aſſyr. Königs Thias, oder des Kinyras, Königs von Paphos auf Cyprus und der Myrrha (Smyrna), Tochter eben dieſes cypr. Königs, und wurde, nachdem die verzweiflungsvolle Mutter in einen Myrrhenbaum verwandelt worden, Liebling der Aphrodite (Venus), welche den ſchönen Knaben aus beſorglicher Eiferſucht in einem Kaſten verbirgt und der Göttin der Unterwelt, Perſephone, anvertraut. Dieſe aber, gleichfalls von Liebe zu dem Knaben ergriffen, will ihn nicht wieder herausgeben. Der Streit darüber kommt vor Zeus, deſſen Richterſpruch dahin entſcheidet, daß Adonis ein Drittheil des Jahres in der Unterwelt bei Perſephone, ein Drittheil auf der Oberwelt bei Aphrodite weilen und über ſeinen Aufenthalt im letzten Drittheil ſelbſt entſcheiden ſollte. Adonis ſchenkte es der Aphrodite und weilt acht Monate bei ihr, vier in der Unterwelt. So ſang Panyaſis (Appolodor, Biblioth., III, 14, 4). Nach Ovid (Metam., X, 298—739) wurde der ſchöne, von Aphrodite geliebte Jüngling ebendadurch Nebenbuhler des Gottes Ares (Mars); dieſer ſendet im Gebirge einen Eber, durch deſſen Zahn Adonis auf der Jagd fällt und von Aphrodite beweint wird, wie denn auch die ſyr. Göttin Atergatis, Aſchera bei den Phöniziern, den Adonis betrauert.

Bei der auffallenden Uebereinſtimmung des Adonis- und Oſirisdienſtes erklären ſich viele Gelehrte (de Sacy, Hug, Hitzig u. a.) dahin, daß dieſer Cultus des Adonis oder Thammuz urſprünglich aus Aegypten zu den Syrern und Phöniziern gekommen ſei, wie denn auch Thammus, kraft vieler ägypt. Königs- und anderer Eigennamen, der ägypt. Sprache angehört und, nach einigen Kirchenvätern, der Sohn Pharaos geweſen ſein ſoll. Auf eine ägypt. Heimat weiſen auch die geſchichtlichen Zeugniſſe. Nach Macrobius

(Saturn., I, 21. 23; ſ. Aven) war der ſyr. Jupiter (Baal) zu Heliopolis aus dem ägypt. Heliopolis gekommen, und Stephanus von Byzanz (u. d. W. Amathus) ſagt: Adonis ſei ein ägypt. Gott, den ſich die Phönizier und Cyprier in Byblos und Amathus zugeeignet und Adonis-Oſiris genannt hätten (vgl. auch Pauſanias, IX, 41, 2; Lucian, De dea syr., §. 7; Geſenius, a. a. O., S. 96, 228); ganz in Uebereinſtimmung mit Damascius, welcher bei Suidas erzählt, daß die Alexandriner den Oſiris und Adonis in einem Idol zugleich angebetet haben. Von ſeiner urſprünglichen Heimat Aegypten aus verpflanzte ſich alſo die Thammuz- oder Adonisklage im 7. Jahrh. v. Chr. unmittelbar nach Jeruſalem, wo der Prophet Ezechiel (Kap. 8, 14) die klagenden Weiber ſogar im Tempel „ſitzen" fand, den Thammuz beweinend.

Eben daher, aus Aegypten, wanderte in Juda auch der Dienſt der ſogenannten aſiat. Artemis ein, jener Himmelskönigin (Jer. 7, 18; 44, 17. 19), welche mit Trankopfern und Kuchen verehrt wurde, nämlich die Thanith (= Aſtarte), welche neben dem Baal Hamman auf den Inſchriften vorkommt und alſo ohne Zweifel den Mond bedeutet (ſ. Diana) und mit der Nanäa (2 Makk. 1, 15), wahrſcheinlich als ihrer Mutter, identiſch iſt.

Zu den Ephraimiten („im Thal Megiddo", Sach. 12, 11) war der Adoniscultus einſt über Syrien gekommen, ſodaß wir alſo für Ephraim einen vollſtändigen Sonnendienſt anzunehmen haben, einen Dienſt der Sonne überhaupt als Baal-Hamman, wie auch ſpeciell als Winterſonne, als Adonis (ſ. Baal).

Keine ſyrophöniz. Gottheit war wol ſo weithin verehrt als Adonis. Seinen Hauptſitz hatte dieſer Cultus in Byblos, der „heiligen Stadt des Adonis" (Strabo, XVI, 755; vgl. auch Byblius Adon bei Marcianus Capella, II, 192), und in einigen benachbarten Orten am Libanon, namentlich zu Aphaka am Adonisfluß (ſ. Aphek). In Byblos, wurde er als der höchſte Gott verehrt und hatte mit der bybliſchen Aphrodite (Baaltis) einen gemeinſchaftlichen Tempel, in welchem die Adonien begangen wurden. Hier, wo der Königsſitz ſeines Vaters Kinyras, war Adonis geboren; hier zeigte man die Stelle, wo er von dem Eber getödtet worden, und wies ſeine Grabſtätte nach. Verehrt wurde er auch in dem bei Byblos fließenden, ſchönen klaren Fluß Adonis (jetzt Nahr Ibrahim), deſſen Vereinigung mit dem Meer man als Bild ſeiner Vermiſchung mit der Aphrodite anſah und deſſen Waſſer alljährlich zur Herbſtzeit ſich blutroth färbte: angeblich von dem in den Fluß rinnenden Blut des im Gebirge von Mars oder dem Eber getödteten Adonis, in Wirklichkeit von der rothen Erde, welche der Regen an den Ufern, Quellen und Bächen im Libanon losſpülte. Von Byblos aus läßt ſich der Dienſt des Adonis weiter bei den Gebirgsvölkern im Libanon, über Antiochien, Perſa am Euphrat, Babylonien bis nach Elymais hin verfolgen, wo Löwen in ſeinem Tempel gehalten wurden. Mit Byblos und Umgegend ſtritten ſich die phöniz. Städte auf Cyprus, wohin der Adoniscultus von Kittäern, alſo von Phöniziern gebracht worden war, um die Ehre, daß ihnen Adonis angehöre, beſonders Amathus und Paphos. Die Verbindung zwiſchen Phönizien und dieſer Inſel vermittelt der mythiſche König Kinyras, welcher in der Mythe als der Gründer der Städte und Cultusörter des Adonis und der Baaltis im phöniz. Syrien (Byblos, Aphaka) und auf Cyprus (Paphos, Amathus) und des dort betriebenen unzüchtigen Götterdienſtes erſcheint. Die Griechen, welche die Mythen und den Cultus des Adonis von Cyprus aus erhielten, machen deshalb gewöhnlich dieſe „Inſel des Adonis" zu ſeiner Heimat. Ueber Cyprus kamen die Adonien in den Peloponnes und namentlich nach Argos. Nach Athen ſcheinen ſie erſt zur Zeit der perſ. Kriege verpflanzt worden zu ſein (vgl. Plutarch, Vita Niciae, Kap. 13, und Vita Alciabiadis, Kap. 18); wahrſcheinlich jedoch war der Adoniscultus ſchon in der Urzeit Griechenlands durch Völkerwanderungen von Cyprus und Phönizien nach dem Weſten vertragen worden. Als alle Culte in Rom Eingang fanden, wurde auch Adonis eingeführt: das älteſte Zeugniß dafür iſt das des Dichters Ovid (Ars amat., I, 75) zur Zeit des Kaiſers Auguſtus, und viel früher kam er gewiß nicht vor.

Das Adonisfeſt, die Adonien, wurden in einem großen Theil Vorderaſiens und in Aegypten, beſonders zur Zeit der Ptolemäer in Alexandria, mit der größten Pracht, in Griechenland und auch zu Rom gefeiert, und zwar zu verſchiedenen Zeiten des Jahres; im Occident zur Zeit der Frühlings-Tagundnachtgleiche, im Orient um die Zeit nach der Sommerſonnenwende, und auch hier wieder in den verſchiedenen Orten verſchieden. In

Syrien z. B. und Byblos wurde kraft des Gottesnamens „Thammuz", welcher zugleich Name eines unſerm Juli entſprechenden Monats der Syrer iſt, die Adonisklage eben in dieſem Monat, dem erſten nach dem Sommerſolſtitium, begangen, zur Zeit der ſengenden Sonnenhitze und Getreidereife (vgl. Ammianus Marcellinus, XXII, 10; Julian, Epist. 52). Zu Jeruſalem hingegen wurde das Thammuzfeſt bei Ezechiel, und jedenfalls auch das damit identiſche des Hadad-Rimmon bei Sacharja „im Thal Megiddo", wie es eben gemäß der Stelle Ez. 8, 14 (vgl. V. 1) ſcheint, das Feſt der abſterbenden Spätherbſtſonne, erſt gegen die Herbſtnachtgleiche hin gefeiert, im Anfang des ſechsten Monats, welcher unſerm September entſpricht, genannt „Elul" = „Traubenmonat" (vom koptiſchen Wort aloli, Traube), in welchen die Obſt- und Weinleſe fällt, woran ſich ja, wie ſonſt an das Abernten des reifen Getreides, die ſymboliſche Todtenfeier des Gottes am natürlichſten anſchließen mochte (vgl. Ammianus Marcellinus, XIX, 1; XXII, 9). Während dieſe Feier aber bei den Griechen nur zwei Tage währte, dauerte das Feſt der Adonien im Orient ſieben Tage, nach Sitte der gewöhnlichen Todtentrauer (Ammianus Marcellinus, XX, 1; vgl. 1 Moſ. 50, 10). Lucian hat in ſeiner Schrift: „Von der ſyriſchen Göttin" die geheimnißvollen Feſte beſchrieben, welche dem Adonis und der Aphrodite zu Byblos gefeiert wurden. Wie bei den Griechen, ſo war die Adonisfeier auch bei den Syrern und Phöniziern ein Feſt der Weiber (vgl. auch Ez. 8, 14), und zwar theils ein Trauer-, theils ein Freudenfeſt (Lucian, De dea syria, §. 6 fg.). Die Göttin Derketo, Aſchera bei den Phöniziern, bei den Griechen Aphrodite (Venus), betrauert ihren Gemahl, den Adonis, und „mit Aphrodite trauern und weinen, und freuen ſich und jubeln die Sterblichen". Die Feier nahm ihren Anfang mit dem „Verſchwinden" (ἀφανισμός) des Adonis, dem das „Suchen" (ζήτησις) der Weiber folgte. Was dieſelben ſuchten, war ein Holzbild des Adonis, welches man in den ſogenannten „Adonisgärtchen" verſteckt hatte. Dieſe waren irdene Gefäße, mit Erde angefüllt, in welche man gegen die Zeit der Adonisfeier Weizen, Gerſte, Fenchel, Lattich und etwa einige andere Sämereien geſäet hatte, und die, an den Thüren des Hauſes (Plutarch, Vita Niciae, Kap. 13) oder in den danach genannten „Vorhöfen des Adonis" (vgl. Plutarch, Consolat. ad Apollon., VII, 32 mit Sanchuniathon, a. a. O., S. 22) ſtarker Sonnenhitze, auch wol künſtlicher Wärme ausgeſetzt, innerhalb acht Tagen ihre grünen Gräſer raſch emportrieben, aber ebenſo ſchnell auch wieder verwelken ließen. Das Hinwelken dieſer ſchnell aufgeſchoſſenen zarten Pflanzen war ein Symbol des vom Feuergott Mars getödteten Jünglings Adonis, und wird nicht ſelten gebraucht als ein Bild für die Kürze und Hinfälligkeit des Lebens überhaupt und aller Herrlichkeiten des Menſchen.

> Am Morgen blühet er und grünet wie das Gras und die Blume des Feldes,
> Das am Mittag vom Glutwind und von der Hitze verdorret.

(Vgl. Jeſ. 40, 6. 7). — In einem der Gärtchen wurde Adonis wiedergefunden, weshalb die Mythe ſagt, er ſei vom Eber im Lattich getödtet und darin von Aphrodite wieder aufgefunden worden. Dieſes „Wiederfinden" (εὕρεσις) war der Anfang einer gewöhnlichen Todtenfeier, durch die Frauen mit allen morgenländiſchen Gebräuchen in Scene geſetzt (Ovid, Metam., X, 298—739, beſonders V. 720 fg.). Das Leichenbild des Adonis wurde gewaſchen, mit Spezereien geſalbt und mit Leinwand oder Wolle umwunden, dann in einen Sarg gelegt, der Sarg auf einer Leichenbahre ausgeſtellt, und ſein Mörder, Mars, in Schweinsgeſtalt neben der Bahre. Daneben ſetzte man ſich auf die Erde mit zerriſſenen Kleidern nieder (wie Ez. 8, 14 die klagenden Weiber nach Sitte der Trauernden am Boden ſitzen und den Thammuz beweinen; vgl. auch 1 Moſ. 23, 2; Jeſ. 3, 26; Ruth 1, 4) und beklagte mit dem Ruf: „Weh' Herr!" (Hoi adon) oder: „Weh' Herr, was iſt ſeine Herrlichkeit!" in dem in der Blüte des Lebens durch gewaltſamen Tod hingerafften ſchönen Jüngling die kurze Zeit des menſchlichen Lebens und die Nichtigkeit der irdiſchen Güter (Jer. 22, 18). Ein Todtenopfer und feierliche Beſtattung des Idols, wobei alle ſonſtigen Begräbnißgebräuche beobachtet wurden, beſchloß die Trauertage (ſ. Begräbniß). Statt des üblichen Zerraufens der Haare mußten im Orient die Frauen am Tag der Todtenfeier ihr Haar abſcheren laſſen, oder dafür, wenigſtens zu Byblos, ihre Keuſchheit im Tempel den zum Feſt gekommenen Fremden um Geld preisgeben und den Erlös der Göttin des Tempels, Aphrodite, zum Opfer darbringen (Lucian, De dea syria, §. 6). Nach dieſen Trauertagen folgten ohne Unterbrechung die Tage der ungezügeltſten Freude und Ausgelaſſenheit, jedoch nur bei den ſyr. Adonien. Da, am Tag nach dem ſieben-

tägigen Todtenfeſt, hieß es: „Adonis lebt und iſt (zum Himmel) aufgefahren!“ (Lucian, De dea syria, §. 6; Hieronymus zu Ez. 8; vgl. Ammianus Marcellinus, XIX, 1; XXII, 9).

Auch in Alexandria wurden die Adonien zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus nach Theokrit's ſchöner Beſchreibung in der 15. Idylle (V. 112 fg.): „Die Adoniazuſen“, auf prachtvolle Weiſe begangen; aber nur, wie es ſcheint, an zwei Tagen. Am erſten Tage des Freudenfeſtes befindet ſich Aphrodite im Beſitz des Adonis und iſt in der Hofburg neben dem Jüngling in der ſchönſten Jugendblüte auf einem ſilbernen Polſter gebettet:

Neben ihm ſteht, anmuthig, was hoch auf dem Baume gereifet;
Neben ihm auch Luſtgärtchen, in ſilbergeflochtenen Körben
Wohl umhegt; auch Syrergedüft in goldenen Krüglein;
Auch des Gebackenen viel, was Frau'n in der Pfanne gebildet,
Weißes Mehl mit der Blumen verſchiedener Würze ſich mengend;
Was ſie mit lauterem Oele getränkt, und der Süße des Honigs.
Alles erſcheint wie Geflügel und wandelndes Leben um jenen.
Grünende Laubgewölbe, vom zarteſten Dille beſchattet,
Bauete man, und oben als Kinderchen fliegen Eroten.
Auf meerpurpurnem Glanze der Teppiche (ſanfter wie Schlummer
Rühmt ſie die Samiſche Stadt, und wer Miletos bewohnet)
Ward ein Lager gedeckt, und dabei dem ſchönen Adonis,
Dort hält Kypris die Ruh und hier der ſchöne Adonis.

Am zweiten Tag, dem Trauertag, des Morgens früh wurde dann das Bild des Adonis in Proceſſion, die Königin an der Spitze der Frauen vornehmen Standes mit aufgelöſtem Haar, zerriſſenem Gewand, entblößter Bruſt, unter dem Klagegeſang:

Komm, theurer Adonis, einzig hier wie am Achäron bevorzugt unter den Halbgöttern,
Wie weder dem Agamemnon, noch Ajas, noch Hektor,
Patroklus und Pyrrhus, nicht den Lapithen noch den Argiviſchen Heroen zutheil ward;
Sei uns günſtig, Adonis, jetzt und im kommenden Jahre,
Freundlich kamſt du, und ſei uns freundlich, wenn du wiederkehrſt,

zum Meer hinabgetragen, an andern Orten nach einem Brunnen, und dort verſenkt, und mit ihm zugleich die Adonisgärtchen, zur Verſinnlichung des raſch erblühten und ebenſo raſch dahingewelkten Adonis, wie denn auch Theokrit ſelbſt ſagt, Adonis wandere zum Acharon und kehre im künftigen Jahr wieder. Vgl. noch Bion, Epitaphius Adonidis, 1. Idylle.

Wie ſchon zur Zeit des Propheten Ezechiel zu Jeruſalem der Thammuz betrauert wurde, ſo ſtanden auch wieder, ſeit Hadrian's Wiederaufbauung der heiligen Stadt, auf der Stelle, welche man zu Konſtantin des Großen Zeit für die Stätte des Heiligen Grabes und Golgatha hielt, die Bildſäulen und Tempel der Aphrodite, des Adonis und Zeus, wurden aber von der Kaiſerin Helena hinweggeräumt. Auch das Thal am Fuß des Moria, am Quell Siloah, war zu des Hieronymus Zeiten wieder zum Hain des Aphrodite- und Adonisdienſtes geworden und der Sammelplatz des Volkes zu Feſten und Gelagen. Und nicht blos zu Jeruſalem, auch an andern Orten, auch zu Bethlehem iſt „in der Höhle, wo einſt das Chriſtuskind weinte“, von Frauen die Trauerklage um Thammuz gehört worden (Ritter, „Die Erdkunde“, XI, 417; Hieronymus zu Jeſ. 32, zu Mal. 10, und Epist. ad Paul. 564).

Die urſprüngliche einfache Bedeutung dieſes Cultus iſt klar: er ſymboliſirte, entſprechend dem ägypt. Oſirisdienſt, den Sonnenlauf und deſſen Einfluß auf die Erde (Macrobius, Saturn., I, 21; Euſebius, Praep. evang., III, 11; vgl. Lucian, De dea syria, §. 7). Im Winter wirkt die Sonne nicht, ſie iſt mit dem Spätherbſt „gealtert“ (Rimmon!), kraftlos geworden und für die Erde alſo gleichſam verloren und verſchwunden, und aller Pflanzenwuchs mit erſtorben; in den Sommermonaten aber verbreitet ſie überall wieder Leben und Blüte, ſie iſt gleichſam ſelbſt ins Leben zurückgekehrt. Die Anſchauung, daß die ſchöne Jahreszeit die ſchlechte an Dauer übertreffe, ſtellte den Sonnengott als acht Monate bei der Frühlingsgöttin Aphrodite, d. h. auf der obern Hemiſphäre der Erde weilend dar, vier Monate hingegen in der Unterwelt, d. h. der untern Hemiſphäre, bei der winterlichen Perſephone, zu welcher er hinabſteigt, vom Zahn des Ebers, d. h. des Winters, ſterbend, wenn die Tage nach der Herbſtnachtgleiche immer kürzer werden (Macrobius, Saturn., I, 21). Ebenſo tödtet auch der ägypt. Typhon den Oſiris und erſcheint bald als Mars, bald als der Glutwind Samum: der wilde Eber, welchen Typhon im Mondſchein über die Fruchtgefilde am Nil jagt (Plutarch, De Iside et Osiride, Kap. 8). Gegen-

über dieſer aſtronomiſchen Deutung des Adonis als Sonnengott, der im Jahr ſeine Wechſe durchläuft, machte ſich ſchon im Alterthum noch eine andere, im Grundgedanken übrigens identiſche, telluriſche Deutung geltend, die in Adonis als Jahresgott die Metamorphoſen ſymboliſch dargeſtellt ſieht, welche das Samenkorn bis zur Reife erfährt. Als Frühlings- und Herbſtſonne, als Spender der Obſt- und Feldfrüchte, iſt der Gott nach dieſer Deutung bald das aus der Erde aufkeimende Saatkorn, bald die auf dem Halm ſtehende, gereifte und abgeerntete Frucht.

Iſt alſo „Hadad-Rimmon" der Name des herbſtlichen und winterlichen Sonnengottes der Syrer, und mithin die Sach. 12, 11 (vgl. Ez. 8, 14) erwähnte „Klage Hadad-Rimmon" eben die von anderwärts her bekannte Adonisklage: ſo fragt es ſich nun weiter, ob man mit gleichem Recht und zureichenden Gründen auch eine Ortſchaft gleichen Namens, und zwar ſogleich ſpeciell eine ſyr. Colonie, „im Thal Megiddo" behaupten durfte, welche ihre Benennung eben von dem daſelbſt beklagten Gott erhalten haben ſollte. Die Sach. 12, 10 fg. angekündigte Klage „in Jeruſalem" und angeblich „zu Hadad-Rimmon" bezieht man dann gewöhnlich nach dem Vorgang des Hieronymus auf die Trauer um den König Joſia, welcher infolge der Schlacht bei Megiddo ſtarb (611 v. Chr.; 2 Kön. 23, 29. 30; 2 Chron. 35, 22—25). Doch dieſer Fürſt des Königreichs Juda wäre zwar wol in ſeiner Hauptſtadt Jeruſalem, nicht jedoch auf dem Schlachtfeld feierlich zu betrauern geweſen, wird aber zudem vollends ausgeſchloſſen durch das bedeutend höhere Alter des prophet. Abſchnitts, welcher höchſtens bis in die erſte Zeit des Königs Manaſſe (699 v. Chr.) herunterreicht (ſ. Sacharja). Dazu kommt: wo ſoll denn näher die ſyr. Colonie Hadad-Rimmon gelegen ſein? Hieronymus (zu Sach. 12) ſagt: „Nahe bei Jesreel" (10 röm. Meilen davon, 20 von Cäſarea) und fügt hinzu, zu ſeiner Zeit habe es aber nicht mehr Adad-Remmon, ſondern Maximianopolis geheißen, ein Name, welcher auch als Biſchofsſitz in den Acten der Concilien zu Nicäa (325) und Jeruſalem (536) vorkommt, deſſen Ortslage übrigens in neuerer Zeit auch ſchon mit Kapharkotia (Kaporkotani) des Geographen Ptolemäus, eines Zeitgenoſſen des Antonius Pius, dem heutigen Kefr Kud. ungefähr eine Stunde weſtlich von Dſchenin (En-Gannim), zuſammengeſtellt, alſo viel zu weit ſüdlich geſetzt worden iſt. Und wie ſollte auch an die Stelle Hadad-Rimmons dieſer ganz andere Name getreten ſein? Aus allem ſcheint vielmehr hervorzugehen, daß Hadad-Rimmon, wie es als Name einer Stadt zu des Hieronymus Zeit nicht mehr vorhanden war, überhaupt nie als Ortsname exiſtirte, und Hieronymus ſcheint ſeine Angabe, Adad-Remmon ſei auch Name einer Ortſchaft, des ſpätern Maximinianopolis (ſ. Megiddo), geweſen, eben einfach aus der Stelle Sach. 12, 11 nur erſchloſſen zu haben. Hadad-Rimmon würde alſo nicht ſowol die Stätte einer berühmten „Klage um einen großen Todten" als vielmehr den großen Todten ſelbſt bezeichnet haben, um den geklagt wird (die Stelle Am. 4, 3 mit ihrer verderbten Lesart „gen Harmon" für „zum Gebirge hin als Zufluchtsort" gehört nicht hierher), und der Sinn der prophet. Stelle Sach. 12, 10 fg. wäre mithin einfach der: „Zu Jeruſalem wird am drohend bevorſtehenden Gerichtstag die Klage der Judäer um den einen wahren Gott Jahve ſo groß ſein, wie die Klage der Ephraimiten um den Gott Hadad-Rimmon (Adonis) im Thal Megiddo, wie die Klage um den einzigen (Hadad!) Sohn" (vgl. noch Jer. 6, 26; Am. 8, 10): ein Gerichtstag, der auch wirklich bald gekommen iſt über Jeruſalem durch Eſarhaddon von Aſſyrien, welcher den abgöttiſchen König Manaſſe nach Babel abführen ließ (644 v. Chr.; 2 Chron. 33, 11).

Vgl. noch beſonders: Hitzig zu Jeſ. 17, 8; Ez. 8, 14 und Sach. 12, 11; Movers, „Die Phönizier" (Bonn 1841), I, 191 fg.; Creuzer, „Symbolik und Mythologie" (3. Aufl., Leipzig und Darmſtadt 1836—43), II, 91 fg., 417 fg.; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" (Leipzig 1823—31), IV, 1, 275, 318 fg.; Engel, „Kypros" (Berlin 1841), II, 536 fg.; Hug, „Unterſuchungen über den Mythus der berühmteſten Völker der alten Welt" (Freiburg 1812), S. 82 fg.; Ritter, a. a. O., XI, 551 fg.; Geſenius a. a. O., II, 400; v. Raumer, „Paläſtina" (4. Aufl., Leipzig 1860), S. 402 fg.; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 412 fg., 792 fg., und „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 153 fg.; außerdem ſ. Aſchera und Baal. **Kneucker.**

Hadaſa, der kleinſte Ort in Juda mit nur 50 Wohnungen (Miſchna Erubin 5, 6), in der Ebene des Stammgebiets Juda, höchſt wahrſcheinlich nördlich von Beit-Dſchibrin (Bethogabris) gelegen (Joſ. 15, 37), und noch nicht wieder aufgefunden; jedenfalls aber iſt es ſchon ſprachlich, von dem Adaſa (ſ. d.) der Apokryphen zu unterſcheiden, welches nordwärts von

Jeruſalem, 30 Stadien von Beth-Horon nahe bei Gophna (dem heutigen Dſchifna; ſ. Ophni) lag. Knencker.

Haderwaſſer. In der Geſchichte von Iſraels Wanderungen durch die Sinaitiſche Halbinſel erwähnt die Bibel zweier verſchiedener Quellen unter dem Namen Haderwaſſer (2 Moſ. 17, 7; 4 Moſ. 20, 13). Ob letztere Bezeichnung, wie die Ueberlieferung will, wirklich den Iſraeliten ihren Urſprung verdanke, oder vielmehr an den Streit der Hirten erinnere, den dieſe ſchon in älteſter Zeit um Quellen in waſſerarmer Gegend zu führen pflegten, vermögen wir nicht mehr zu entſcheiden. Die Frage, wo wir die Haderwaſſer der iſraelitiſchen Sage zu ſuchen haben, hängt mit derjenigen über die Lage vom Berg Horeb (ſ. d.) und von Kades Barnea (ſ. d.) eng zuſammen.

Wir halten nun mit Knobel dafür, daß der Horeb der Legende am beſten den in der Bibel gegebenen topographiſchen Andeutungen entſpricht. Als aber die Iſraeliten in Rephidim angelangt waren, heißt es 2 Moſ. 17, 5 fg., ging Moſe mit den Aelteſten voraus, um aus den Felſen des Horeb Waſſer zu ſchlagen. Noch Knobel (zu 2 Moſ. 17, 1 fg.) iſt der Meinung, daß von dem damals gefundenen Brunnen ſich keine Spuren erhalten haben. Wir machen aber aufmerkſam auf eine Beobachtung des Geologen Fraas („Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 23 fg.), deſſen Bericht wir Folgendes entheben: „Ein ſcharfes Auge ſieht am Fuß des Horeb in ziemlicher Höhe über der Thalſohle an der glatten kahlen Bergwand einzelne grüne Flecke in ſchwindelnder Höhe." An der Oſtſeite des Berges kletterte nun Fraas zu einem der nächſtliegenden grünen Flecke hinauf. „Senkrecht erhebt ſich hier aus dem Gebirgsſchutt eine Granitwand, an deren Fuß ſich zuerſt ein Feigenbaum erkenntlich macht und beim Nähertreten Buſchwerk und grüne Kräuter ſich zeigen, hervorgerufen durch ein kleines Waſſerbaſſin, das aus einer Quelle in unmittelbarſter Nähe geſpeiſt wird. Dieſe läuft aus der glatten Felswand ungefähr in Bruſthöhe heraus, etwa in der Stärke eines großen Brunnenrohrs. Bei näherer Betrachtung zeigte ſich die Oeffnung, aus der das Waſſer floß, als eine künſtlich gemachte. Vergeblich ſieht man ſonſt ſich nach Waſſerſpuren an der Bergwand um, die etwa das Vorhandenſein des früher hinter der Granitwand verborgenen Quells hätten verrathen können; an der 40 Fuß hohen Felswand ſpiegeln nur die Blätterdurchgänge der Feldſpatkryſtalle und keinerlei Anzeichen verräth den Waſſerſchatz, der hinter der Wand ſteckt. Die Quelle iſt von Menſchenhand „aus dem Felſen geſchlagen", ein Umſtand, welcher den bibelkundigen Geologen ſofort an „den großen Kenner der Menſchen und der Berge erinnerte, an Moſe, der nach 2 Moſ. 17, 6 einen Fels in Horeb ſchlug, daß Waſſer herauslief" (ſ. auch Niebuhr's und Seetzen's entſprechende Beobachtungen bei Ritter, „Die Sinai-Halbinſel" [Berlin 1848], S. 569 fg.).

Die zweite Quelle des Namens Haderwaſſer lag in der Nähe von Kades Barnea (4 Moſ. 20, 1—13), das Rowland (vgl. Ritter, a. a. O., S. 1088) etwa 10 geographiſche Meilen ſüdlich von Beerſeba (ſ. d.) wiederaufgefunden hat. Hier trifft man eine reiche Quelle, die aus einem ganz nackten Fels der äußerſten Vorhöhe des Dſchebel Halal hervorſprudelt, in lieblichen kleinen Fällen zur Tiefe rauſcht, um dann nach einem weſtlichen Lauf von 400 Schritt ſich im Sand zu verlieren. Furrer.

Hades, ein griech. Wort, wo es im N. T. vorkommt von Luther mit „Hölle" überſetzt (Matth. 11, 23; Luk. 16, 23; Apg. 2, 27; 1 Kor. 15, 55; Offb. 1, 18; 6, 8 u. a.), welches den Aufenthaltsort der abgeſchiedenen Seelen bezeichnet. Es iſt dem Vorſtellungskreiſe der griech. Mythologie entnommen, wonach der Fürſt über die Verſtorbenen in der Unterwelt Aídēs oder Aidōneús hieß, nach dem Fluß gleichen Namens am troiſchen Ida, der in die Tiefen der Erde ſpurlos ſich verloren haben ſoll (Pauſanias, X, 12, 2). Dieſer König der Unterwelt, finſter und verſchloſſen, gleichgültig gegen die Opfer, Spenden und Gebete der Menſchen, hauſt fried- und freudenlos in den Tiefen der Erde. Dem Aïdes der Griechen entſpricht in der röm. Mythologie der Orkus, er wird ebenfalls perſönlich vorgeſtellt (Preller, „Griechiſche Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 622; „Römiſche Mythologie" [Berlin 1858], S. 452 fg.). Die gewöhnliche Vorſtellung von der Unterwelt iſt die von einem Hauſe oder Palaſt des Todtenherrſchers, mit einem verſchließbaren Thor, worin jedem einmal Aufgenommenen der Ausgang verwehrt iſt. Dieſes grauenerregende Todtengefängniß wird nach allgemeiner Annahme in das Innere der Erde verſetzt. Das Leben der Verſtorbenen erſchien als ein weſenloſes Traum- und Schattenleben, wonach man nicht recht begreift, wie noch von Strafen und Belohnungen

dieſer, ihrer Perſönlichkeit beraubten Schatten die Rede ſein kann. Gleichwol dachten ſich auch die Griechen und Römer das Todtenreich in zwei Abtheilungen eingetheilt, von denen die eine die Seligen, die andere die Verdammten umſchloß.

Die Vorſtellungen der Hebräer zeigen mit denen der Griechen und Römer hinſichtlich der Unterwelt eine unleugbare Verwandtſchaft, die auf eine gemeinſame Entſtehung hinweiſt. Sie dachten ſich im Innern der Erde einen Aufenthaltsort, in welchen die Seelen der Verſtorbenen unmittelbar nach dem Tode gelangten, wo ſie ſich „zu ihren Ahnen verſammelten" (1 Moſ. 25, 8. 17; 35, 29; 49, 33; 5 Moſ. 32, 50; 1 Kön. 2, 10; 2 Kön. 22, 20 u. a.). Die abgeſchiedenen Seelen wurden alſo noch immer als ein Volk, eine „Verſammlung" gedacht, deren Mitglieder in einer gewiſſen Gemeinſchaft miteinander ſtanden. Die Bezeichnung „verſammelt werden zu den Vätern" darf daher nicht als ein bloſer Euphemismus für die Beſtattung, etwa im Erbbegräbniß der Ahnen, verſtanden werden, wofür ohnedies ein beſonderer Ausdruck gebräuchlich iſt (1 Moſ. 25, 9; 35, 29; 1 Kön. 2, 10 u. a.). Der Aufenthaltsort der Abgeſchiedenen oder die Unterwelt heißt hebr. Scheol (še'ol), ſchwerlich von ša'al, als der Ort, der alle zu ſich fordert — eine ſehr künſtliche Erklärung — ſondern von šaʿal, die Höhlung, Kluft im Innern der Erde, die ſich nach der Sage geöffnet haben ſoll, um die in Empörung gegen das Aaronitiſche Prieſterthum begriffenen Korahiten (ſ. Korah) lebendig zu verſchlingen (4 Moſ. 16, 30). Urſprünglich war die Vorſtellung ohne Zweifel noch ſehr unausgebildet und im Vergleich mit der reichen mythologiſchen Ausſtattung, mit welcher Griechen und Römer ihr Todtenreich ſchmückten, ärmlich. Augenſcheinlich drückte ſich das Grauen des Menſchen, und des Hebräers insbeſondere, vor dem Tode und allem, was mit demſelben zuſammenhängt, vorzugsweiſe in ihr aus. Für Fromme (Gerechte) gab es vereinzelte Ausnahmen; ihre Seele durfte die Unterwelt nicht ſchauen. Henoch z. B. (ſ. d.) ward unmittelbar von der Erde in den Himmel verſetzt (1 Moſ. 5, 24; vgl. auch Sir. 44, 16; 49, 14; Hebr. 11, 5; Joſephus, „Alterthümer", I, 3, 4), ebenſo Elia (2 Kön. 2, 11). Von Aaron hat wenigſtens der eine Berichterſtatter verſchwiegen, daß er begraben worden ſei (4 Moſ. 20, 28; vgl. 5 Moſ. 10, 6). Moſe's Beſtattung wird zwar gemeldet, jedoch nicht geſagt, wer ihn beerdigt habe; Joſephus („Alterthümer", IV, 8, 48) läßt ihn vor ſeinen Begleitern in einer Wolke verſchwinden. Aehnliche Hoffnungen auf Befreiung von den Schreckniſſen des Hades (Scheol) beſeelten noch ſpäter die Frommen in Iſrael; das Fleiſch mag im Tode vergehen; ihr Blick iſt unmittelbar auf Jahve und den Himmel gerichtet (Pſ. 73, 24 fg.).

Insbeſondere in den poetiſchen und prophetiſchen Büchern des A. T. iſt ein abſchreckendes Bild von dem Aufenthalt im Scheol entworfen. Die abgeſchiedenen Seelen haben kein wahres Leben mehr in ſich; denn das Leben iſt im Blut (ſ. d.); ſie führen lediglich noch ein ſchattenhaftes Daſein. Darum iſt auch die Gemeinſchaft mit Jahve, dem Gott der Lebendigen, abgebrochen. Keine Loblieder für Jahve erſchallen mehr in der Unterwelt (Pſ. 6, 6; 30, 10; 88, 11; 115, 17). Sie iſt das Land der Stille, der Finſterniß, der Vergeſſenheit (Koh. 9, 10). Beſonders das Buch Hiob, mit ſeiner ſchwermüthigen Weltanſchauung im Hintergrunde, verweilt gern bei den Bildern des Grauens, welche die Unterwelt erweckt. Dort hat ein Ende alle Herrlichkeit; allerdings auch alle Schmerz und alle Noth ſind gewichen, und hergeſtellt iſt die allgemeine Gleichheit (Hiob 3, 12—19). Schauerliche Dunkelheit, im Vergleich zu welcher Mitternacht noch hell iſt, erfüllt den Abgrund (Hiob 10, 20 fg.). Die Unterwelt iſt als ein Gefängniß mit verriegelten Pforten dargeſtellt (Hiob 17, 16; Jeſ. 38, 10). Nur vor Jahve's Auge liegen die grauenhaften Tiefen offen da; vor ihm zittern auch die Schatten (Hiob 26, 6; vgl. auch Spr. 15, 11; Pſ. 139, 8; Hiob 38, 17). Grauenerregend iſt insbeſondere die Tiefe der Unterwelt (Hiob 11, 8; Jeſ. 57, 9).

In ihr iſt das Schickſal der Menſchen für immer beſchloſſen. Kein Lebendiger (abgeſehen von den angeführten wenigen Ausnahmen) kann ihr je entrinnen (Hiob 30, 23). Es iſt keine Befreiung aus ihr möglich (Pſ. 49, 8 fg.; Hiob 7, 9). Kein Strahl der Hoffnung fällt in dieſe mit ewiger Nacht bedeckte Stätte der Todten. Darum heißt der Tod ein „König der Schrecken" (Hiob 18, 14; vgl. Jeſ. 28, 15), woraus nicht folgt, daß nach hebr. Vorſtellung, über das Reich der Unterwelt ein wirklicher König, gleichſam ein Gott des Scheol, herrſcht, ähnlich dem Pluto, ſondern der Tod iſt auf dem alteſten Standpunkt als das Ende alles Troſtes vorgeſtellt. Wenn auch Jahve ſelbſt in der Unterwelt gegenwärtig iſt (Hiob 26, 6; Spr. 15, 11; Pſ. 139, 8), ſo iſt damit doch nur

ſeine Allgegenwart ganz im allgemeinen gemeint, und nicht ſeine belebende und hülfreiche Allwirkſamkeit.

Von Intereſſe iſt die Frage, ob denn den „Schatten" noch irgendeine Lebensäußerung zukomme? Zu wiederholten malen wird verſichert, daß die intenſivſte und unentbehrlichſte aller Lebensäußerungen, die Anbetung und Lobpreiſung Jahve's, in der Unterwelt nicht mehr vorkomme (vgl. außer den ſchon angeführten Stellen noch Jeſ. 38, 18 fg.). Wo dieſe fehlt, da kann aber von irgendeiner erfolgreichen Lebensthätigkeit nicht mehr die Rede ſein. Daß jedoch gewiſſe Regungen, ja ſelbſt Leidenſchaften, den Bewohnern der Unterwelt noch zugeſchrieben werden, erhellt aus Jeſ. 14, 9 fg. Als der Chaldäerkönig, vom Strafgericht Gottes getroffen, in den Hades hinabſteigt, gerathen die Schatten in Aufregung. Die von dem Chaldäer im Leben einſt gemishandelten Schattenkönige erheben ſich, dem Ankömmling entgegen, von ihren Sitzen, drücken ihre Freude über den Sturz des Tyrannen aus und verhöhnen ihn. Auch der Glaube an Nekromantie deutet darauf, daß die Unterweltsbewohner noch in gewiſſem Sinn als fortlebend gedacht wurden, wobei die Vorſtellung, daß ſie auf die Oberwelt heraufbeſchworen werden können, der Annahme, aus dem Schoel gebe es kein Entrinnen mehr, allerdings widerſpricht (1 Sam. 28, 8 fg.). Hieran konnte dann die ſpätere Lehre von der Unſterblichkeit (ſ. d.) und der Glaube an die Auferſtehung von den Todten (ſ. d.) anknüpfen; ſolange das Leben der Seele noch nicht ganz erloſchen war, konnte daſſelbe immerhin wieder in irgendeine neue Exiſtenzform übergehen.

Im allgemeinen pflanzte ſich dieſe troſtloſe Vorſtellung von dem Schickſal der Abgeſchiedenen nach dem Tode in der auf paläſtin. Boden erwachſenen Literatur während der letzten Jahrhunderte vor Chriſtus ohne weſentliche Veränderung fort. Das Buch Sirach's erwähnt öfter den Hades und ſchildert ihn, nach dem Vorbild ſeiner Vorgänger, als eine unſelige Wohnſtätte der Todten (Kap. 9, 2; 14, 12; 41, 4; vgl. auch Bar. 3, 10 fg.; Tob. 3, 10; 13, 2). Wenn in einigen paläſtin. Apokryphen als Strafe der Gottloſen „Feuer und Wurm" erwähnt wird (Sir. 7, 17; Jud. 16, 17; 2 Makk. 9, 9; auch Jeſ. 66, 24), ſo iſt ein beſonderer Strafort im Hades bei ſolchen Stellen nicht vorausgeſetzt. Es iſt dabei an die ſchimpfliche Behandlung der Leichname der Hingerichteten zu denken, welche verbrannt oder den Würmern zum Fraß hingeworfen wurden (vgl. zu Jud. 16, 17 Fritzſche, „Die Bücher Tobi und Judith" [Leipzig 1853], S. 268 fg.). Innerhalb dieſer Periode bezeichnet Hades bisweilen überhaupt nur den Tod (2 Makk. 6, 24; 3 Makk. 6, 31). Eigenthümlicher hat ſich die Vorſtellung vom Hades in der jüd.-alexandriniſchen Literatur ausgebildet. Wenn in den kanoniſchen Büchern des A. T. der Tod (ſ. d.) als eine natürliche Folge des endlichen Daſeins (ſeltener als eine Strafe der Sünde) aufgefaßt wird, ſo betrachtet ihn das Buch der Weisheit als etwas, was nicht ſein ſollte; „die Unterwelt hat kein Reich auf Erden" (Weish. 1, 14), der Gerechte iſt als ſolcher dem Tode nicht unterworfen (Weish. 1, 15). Demgemäß tritt unmittelbar nach dem Tode für die abgeſchiedenen Seelen ein ihrer ſittlichen Beſchaffenheit angemeſſener Zuſtand ein, für die Gerechten ein ſolcher höchſter Befriedigung, für die Ungerechten (Gottloſen) ein ſolcher der Qual. Der Tod ſelbſt iſt für die Gerechten ein bloſer Schein („ſie ſcheinen [ἔδοξαν] in den Augen der Thoren geſtorben zu ſein", Weish. 3, 2), in Wirklichkeit ſind dieſelben durch den Tod zum wahren Leben hindurchgedrungen. Hiernach gelangen, nach der Vorſtellung des Weisheitsbuchs, unzweifelhaft die Seelen der Gerechten (Frommen) nicht in den Hades, ſondern vereinigen ſich unmittelbar nach dem Tode in ſeliger Gemeinſchaft mit Gott im Himmel, nachdem, was ihnen als ſündliche Befleckung während ihres Erdenlebens noch angehaftet, durch das Feuer der Leiden geläutert worden iſt (Weish. 3, 3—6). Aus der Schilderung der „Zeit der Heimſuchung" (ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς), welche mit dem Weltgericht und der Herrſchaft der Frommen über die Völker anbrechen wird (Weish. 3, 7), geht hervor, daß, nach der hier vorgetragenen Anſicht, die abgeſchiedenen Seelen der Frommen am Weltgericht und der Weltherrſchaft theilnehmen werden (vgl. auch 1 Kor. 6, 3), ohne daß ſie deshalb wieder Leiber erhalten und auf die Erde zurückkehren; denn es iſt ausdrücklich geſagt, daß ſie bei Gott (im Himmel) bleiben werden (Weish. 3, 9).

Iſt ſomit, nach dem Buch der Weisheit, der Himmel (ſ. d.) für die Gerechten beſtimmt, ſo iſt der Hades dagegen nur noch der traurige Aufenthaltsort der Ungerechten (Gottloſen) nach ihrem Tode. Auch nach dem Buch Henoch (ſ. d.) weilen die abgeſchiedenen Gerechten in der unmittelbaren Nähe Gottes und ſonnen ſich an dem Lichtglanz

ſeiner Herrlichkeit (Kap. 38, 58; vgl. Dillmann, „Das Buch Henoch" [Leipzig 1853], S. 143, 179 fg.). Dagegen kennt das Buch Henoch entſchieden einen Ort der Verdammniß, die Gehenna, ein tiefes, mit Feuer erfülltes Thal, ein ſchauerlicher Abgrund, der ſeinen Schlund öffnet, um die ankommenden Frevler zu verſchlingen (Kap. 56; vgl. auch Kap. 83). Dieſer unterirdiſche Strafort iſt jedoch lediglich als ein vorläufiger, vor dem Endgericht und der Todtenauferſtehung, gedacht und erſtreckt ſich (nach Kap. 10) auch auf die dort verwahrten böſen Engel (vgl. Jud. 6; 2 Petr. 2, 4). Wahrſcheinlich hat auch das Buch der Weisheit den Scheol als einen ſolchen Strafort für die abgeſchiedenen Gottloſen angeſehen (Kap. 3, 10. 18; 4, 19 fg.), an dem ſie vorläufig, d. h. vor der letzten richterlichen Entſcheidung, Qualen zu erleiden hätten. Allerdings hat ſich der alexandriniſche Verfaſſer vermuthlich die Strafe lediglich als eine moraliſche (Seelenqual) gedacht. Wenigſtens iſt dies bei Philo der Fall, der zwar einen „Ort der Gottloſen" (ἀσεβῶν χῶρος, De cherubim, I, 139) kennt, aber darunter keine reelle Oertlichkeit, keinen „mythiſchen Hades", wie er ſich ausdrückt (De congr. quaer. erudit. gr., I, 527), verſteht, ſondern das Leben des Gottloſen ſelbſt (der „wirkliche Hades", ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἅδης), das ſich durch ſeine eigene Schlechtigkeit beſtraft.

Wir ſchließen von hier aus mit Grund, daß, wo in den apokryphiſchen oder neuteſt. Schriften vom Hades die Rede iſt, nur die populäre Vorſtellungsweiſe zum Ausdruck gelangt. So ſcheinen namentlich auch die Phariſäer, als Vertreter des Volksglaubens, vor dem Weltgericht für die abgeſchiedenen Seelen einen Mittelzuſtand angenommen zu haben. Damit war denn der altteſt. Scheolglaube entſchieden durchbrochen, demgemäß eine Veränderung des Schickſals der Abgeſchiedenen im Scheol nicht ſtatthatte. Erſt nach dem Weltgericht (ſ. d.) fand die endgültige Entſcheidung in Betreff der Verſtorbenen ſtatt. Das populäre Bewußtſein widerſtrebte auch der philoſophiſchen Idee, daß das Schickſal des Menſchen, inſonderheit des Frommen, unmittelbar mit dem Tode entſchieden ſei, weshalb ſich dieſelbe nur im N. T. in dem alexandriniſch gefärbten Hebräerbrief findet (Kap. 9, 27). Joſephus („Jüdiſcher Krieg", III, 8, 5) kennt einen „finſtern Hades", in den die Seelen der Selbſtmörder verſinken ſollen, während die der Gerechten ſofort ihren Sitz im Himmel einnehmen. Von dieſer ſeiner eigenen Meinung unterſcheidet er („Alterthümer", XVIII, 1, 3; „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 12) diejenige der Phariſäer, welche, nach herkömmlicher Vorſtellung, Gute und Böſe in den Hades verſetzen, woſelbſt ſie Lohn oder Strafe nach Verdienen empfangen. Nur die Guten haben, vermittels ihrer vor dem Weltgericht erfolgenden Auferſtehung, auf Erlöſung aus dem Hades zu hoffen.

Demzufolge war die verbreitetſte Vorſtellung zur Zeit Jeſu die, daß ſämmtliche abgeſchiedenen Seelen (der altteſt. Ueberlieferung gemäß) einſtweilen, bis zum Weltgericht, im Hades aufbewahrt blieben, ſowol die der Frommen als die der Gottloſen. Die Gottloſen erlitten ſofort Qualen und hatten keine Befreiung mehr zu erwarten; den Frommen ſtand die Auferſtehung zum ewigen Leben beim Weltgericht bevor. Hiernach ergab ſich auch als ſelbſtverſtändlich die Eintheilung des Hades in zwei voneinander getrennte Abtheilungen, die eine für die Frommen und die andere für die Gottloſen. Die Abtheilung für die Frommen hieß „Abraham's Schoß" (ſ. d.), „Eden", „Paradies" (ſ. d.). Nach der Populärvorſtellung hielt ſich auch Abraham in dieſem Theil des Hades auf, was Lechler (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1854, S. 821) ohne allen Grund beſtreitet; die andere Abtheilung hieß Gehenna. Beide waren in der Art voneinander geſchieden gedacht, daß die Inſaſſen auf beiden Seiten ſich gegenſeitig wahrnehmen und von fern miteinander verkehren konnten (Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evv., ed. Carpzov (Leipzig 1684], S. 857). Die ſpätern Rabbinen wußten von den Freuden und Leiden in beiden Abtheilungen Genaueres zu berichten; jede derſelben hatte wieder ſieben Unterabtheilungen, die Qualen der Gehenna wurden als Feuerqualen gedacht (Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], II, 295 fg., 322 fg.).

Die Frage, ob Jeſus über die Unterwelt etwas Beſtimmtes gelehrt habe, können wir nur verneinen. Er hat ſich in dieſem, wie in andern Fällen, als Volkslehrer an die Populärvorſtellung gehalten, ſoweit ſie im weſentlichen ſeinen Vorſtellungen vom Leben nach dem Tode nicht widerſprach, aber ohne ſie formell zu beſtätigen oder fortzubilden. Wenn er den Lazarus von Engeln in den Schoß Abraham's getragen werden läßt (Luk. 16, 22), ſo enthält der bildliche Ausdruck den Gedanken der ſeligen Befriedigung, die auf den im Leiden erprobten Frommen nach vollendetem irdiſchem Kampf und bewährter

Geduld wartet; nicht anders verhält es ſich mit der Schilderung der Pein, die der unbußfertig geſtorbene Reiche im Hades erleidet; ſie iſt angemeſſen dem ſelbſtſüchtigen Wohlleben, das ihn während ſeines Erdenlebens des vor der Thür ſchmachtenden Armen vergeſſen ließ. Nicht eine Belehrung über die wirkliche Beſchaffenheit der Unterwelt, ſondern über das verſchiedene ſittliche Schickſal des frommen Armen und des unfrommen Reichen nach dem Tode will Jeſus geben. Die Idee der Parabel iſt in die bereits fertige Form eines, nicht durch Jeſus erzeugten, ſondern unabhängig von ihm bereits vorhandenen Vorſtellungskreiſes gegoſſen, und ebenſo verhält es ſich mit dem Paradies, welches Jeſus (Luk. 23, 43) dem bußfertigen Schächer verheißt. In den gangbaren Vorſtellungen ſeiner Zeit redet Jeſus auch von der Gehenna, der Feuerabtheilung des Hades (ſ. Hinnom). Mit dem Bild des Feuers miſcht ſich das Bild von dem ewig nagenden Wurm (Mark. 9, 45 fg.; Matth. 5, 22; 13, 42. 50; 23, 18; Luk. 12, 5), es iſt die äonenlange Strafe darunter zu verſtehen (Matth. 25, 46), die auch wieder durch ein anderes Bild, das der „äußerſten Finſterniß" veranſchaulicht wird (Matth. 25, 30).

Im allgemeinen haben die Apoſtel ſich in ihren Vorſtellungen von der Unterwelt lediglich an den hergebrachten Vorſtellungskreis gehalten, und ebendeshalb hat es niemals gelingen wollen, ein chriſtl. Lehrſtück aus dieſer jüd. Phantaſie productiv herauszuarbeiten.

Die gewöhnliche altteſt. Vorſtellung vom Hades, als dem Aufenthaltsort aller abgeſchiedenen Seelen, findet ſich Apg. 2, 27. 31. In den Pauliniſchen Briefen kommt, da 1 Kor. 15, 55 ᾅδη entſchieden eingeſchoben iſt, der Ausdruck Hades ſelbſt nicht vor. Wie ſich der Apoſtel überhaupt den Zuſtand der abgeſchiedenen Seelen vorgeſtellt, darüber enthalten ſeine Sendſchreiben keine übereinſtimmenden und beſtimmten Zeugniſſe. Wenn er ſie als „ſchlafend" bezeichnet (1 Theſſ. 4, 13 fg.; 1 Kor. 7, 39; 11, 30; 15, 6 fg.), ſo deutet das nicht auf eine bewußte Vereinigung mit Chriſto im himmliſchen „Paradies" (wie Weiß, „Lehrbuch der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments" [Berlin 1868], S. 372 fg., annimmt), ſondern auf einen bewußtloſen oder doch traumhaften Zuſtand, eine Folge der Leibloſigkeit. Der aus Stellen, wie 2 Kor. 5, 8; Phil. 1, 21 fg., hervorbrechenden Sehnſucht nach dem Tode zum Zweck der Vereinigung mit Chriſto liegt entweder die Vorausſetzung einer ſehr kurzen Dauer jenes ſchlafähnlichen Zuſtandes zu Grunde, da der Apoſtel die Wiederkunft Chriſti ſtündlich erwartet, oder in einzelnen Augenblicken hoffte er wirklich auf eine unmittelbare Verſetzung der Seele nach dem Tode in den Himmel. Die Hadesvorſtellung war ihm jedenfalls ſehr in den Hintergrund getreten. Nur einmal kommt ſie in ſeinen Briefen unter der Bezeichnung „Abyſſus" (ἄβυσσος) in Röm. 10, 7 vor; er ſetzte nach der betreffenden Stelle voraus, daß Jeſus nach ſeinem Tode in die Unterwelt hinabgeſtiegen ſei (ſ. Höllenfahrt Chriſti). Doch wird hierüber von ihm nichts gelehrt, da ſein chriſtl. Bewußtſein dem Tode gegenüber von einem ganz andern Inhalt erfüllt iſt. Das A. T. ſteht beim Tode an der Grenze ſeiner Hoffnung; was jenſeit des Grabes liegt, iſt mit Finſterniß oder bangen Zweifeln bedeckt (ſ. Kohelet). Das N. T. iſt von der Hoffnung getragen, daß der Tod und mit ihm der Hades ſammt allen ſeinen Schrecken überwunden iſt. Anſtatt zu lehren, was der Tod und die Unterwelt iſt, lehrten Jeſus und inſonderheit Paulus, was der Tod und die Unterwelt nicht mehr ſein können, ja, daß ſie in gewiſſem Sinn für den Gläubigen überhaupt nicht mehr ſind. Daher hat ſchon Jeſus wiederholt den Hades als bildliche Bezeichnung für die Macht der Finſterniß, des Böſen, verwandt (Matth. 11, 23; 16, 18). Sein Reich hat das Reich des Hades überwältigt; er hat die Schlüſſel zum Tode und zum Hades in ſeinen Händen (Offb. 1, 18); er kann aus dieſem Gefängniß erlöſen, und ſeine Gläubigen ſollen ſich vor dieſen Schreckniſſen nicht mehr fürchten. Insbeſondere der Apokalyptiker macht von der jüd. Populärvorſtellung der Unterwelt einen umfaſſenden Gebrauch, jedoch nur um den Sieg Chriſti über die finſtern Gewalten des Todes mit glänzenden Farben auszumalen. Auch hier ſcheint der Abyſſus (Kap. 20, 1) von dem Hades (Kap. 1, 18) nicht verſchieden. Einer kühnen Viſion zufolge wird der Satan (ſ. d.) zuletzt gefeſſelt in den Hades geſtürzt, nachdem zuvor Nero und der falſche Prophet dahin verbannt worden waren (Kap. 19, 20). Der Hades erſcheint hier als Strafgefängniß für die Gottloſen und den Satan. Die Gemeinde der bewährten Gläubigen und der chriſtl. Märtyrer hat, nach Analogie der Bücher Henoch und Weisheit, theil an der Weltherrſchaft Chriſti (Kap. 20, 4). Die übrigen abgeſchiedenen Seelen befinden ſich, ſoweit ſie nicht zu den Gottloſen gehören, nicht im Hades, ſondern ſchlafen bis zum großen Gerichtstag (Kap. 20, 5). Die im

Hades Befindlichen leiden einſtweilen Pein, welche durch das Bild des „Feuer- und Schwefelſees“ veranſchaulicht wird (Kap. 19, 20; 20, 10. 14 fg.; vgl. Jeſ. 34, 9 fg.). Auch der Apokalyptiker betrachtet die Hadesſtrafe als eine ewige, obwol ſie vor dem Weltgericht noch nicht promulgirt iſt. Das Bildliche des Ausdrucks iſt aber ſo bewußt, daß er unter dem Feuerſee, der den Satan mit ſeinem ſämmtlichen Anhang verſchlingt, augenſcheinlich nur die völlige Vernichtung des Böſen und den vollendeten Sieg des Guten durch Chriſtus darſtellen will. Die Vorſtellung, daß die gefallenen Engel vorläufig in der Unterwelt („Tartarus“, 2 Petr. 2, 4) gebunden für das Weltgericht aufbewahrt werden (Jud. 6; 2 Petr. 2, 4), iſt an den betreffenden neuteſt. Stellen unzweifelhaft dem Buch Henoch (Kap. 10, 4; 14, 5; 21, 10) entnommen (vgl. Dillmann, a. a. O., S. 100, 126), und damit ſpielt die jüd. Mythologie in die chriſtl. Symbolik hinein. In den Stellen 1 Petr. 3, 19; 4, 6 iſt nicht an Engel, ſondern, der herkömmlichen Vorausſetzung gemäß, nur an abgeſchiedene Geiſter zu denken, nicht an bereits verurtheilte (wie Huther, „Kritiſch-exegetiſches Handbuch über den 1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus“ [3. Aufl., Göttingen 1867], S. 141) irrthümlich annimmt, ſondern an ſolche, die zwar wegen ihres Unglaubens vorläufig im Hades in der Abtheilung für die Gottloſen gefangen ſitzen, aber in ihrem Gefängniß (ἐν φυλακῇ) für die evangel. Predigt noch empfänglich waren (1 Petr. 4, 6).

Aus unſerer Darſtellung ergibt ſich mit Sicherheit, daß eine bibliſche Lehre über den Aufenthalt der abgeſchiedenen Seelen nach ihrem Tode oder den ſogenannten Mittelzuſtand (Zwiſchenzuſtand) der Verſtorbenen bis zum allgemeinen Weltgericht nicht vorhanden iſt, und daß deshalb auch ein ſolches Lehrſtück niemals hätte aufgeſtellt werden ſollen. Es gibt dagegen wol zwei Hauptvorſtellungsarten über die Unterwelt in der Bibel. Die eine, in den kanoniſchen Büchern des A. T., betrachtet die Unterwelt als einen unterirdiſchen Aufenthaltsort für die abgeſchiedenen Seelen, in welchem dieſelben ein Traum- und Schattenleben fortführen, und aus welchem es für ſie, Gute ſowol als Böſe, keine Befreiung mehr gibt. Wenn einige, beſonders Fromme, wie Henoch und Elia, unmittelbar nach ihrem Tode in den Himmel verſetzt worden ſind, ſo ſind das lediglich Ausnahmen, welche die entgegengeſetzte Regel nicht aufheben. Die andere, ſeit dem Exil allmählich entwickelte, in den altteſt. Apokryphen und dem N. T. enthaltene, Vorſtellungsart betrachtet die Unterwelt als einen vorläufigen Aufbewahrungsort für die Verſtorbenen. Sie theilt dieſelbe in zwei Abtheilungen, für Gute und für Böſe. Infolge der Todtenauferweckung und des Weltgerichts werden die Guten wieder daraus befreit, die Böſen aber auf immer in den Abgrund, zur Erleidung niemals endender Qualen, verſenkt. Die Meinung, daß auch die gefallenen Engel bis zur Entſcheidung über ihr Schickſal beim Weltgericht an dem Strafort der Unterwelt aufbehalten werden, iſt nur beiläufig erwähnt, und hatte ſich allgemeiner Anerkennung wol nicht zu erfreuen. Von höherer Bedeutung ſind nur die Ideen, welche hinter dieſen, meiſt unfertigen und bildlichen, Vorſtellungen liegen. Der altteſtamentlichen liegt die Idee zu Grunde, daß das Schickſal des Menſchen und der Menſchheit ſich im Dieſſeits erfüllt; daher das, den altteſt. Schriftſtellern ſo eigenthümliche Grauen vor dem Tode und dem Hades. Mit dem Einfluß der platoniſchen Philoſophie auf das Judenthum vergeiſtigte ſich die Vorſtellung von dem Schickſal des Menſchen nach dem Tode; ſowie die Vorſtellung von der Unſterblichkeit (ſ. d.) Eingang fand, konnte das Schickſal der Gerechten nicht mehr dem der Gottloſen gleichgeſtellt werden.

Im N. T. iſt die Idee durchgedrungen, daß Chriſtus den Tod überwunden hat (1 Kor. 15, 55 fg.), und daß das Ende aller irdiſchen Dinge nicht Finſterniß und Verwirrung, ſondern Licht und Herrlichkeit, nicht Schatten und Traum, ſondern ewiges unvergängliches Weſen ſei (Offb. 22, 1 fg.; 1 Joh. 5, 11 fg.; 1 Petr. 5, 10 fg.; Röm. 8, 18 fg.). Das neuteſt. Bewußtſein erhebt ſich darum über die Furcht vor dem Tode und dem Hades, und ein Gegenſtand des Schreckens iſt nur noch der ſittliche Tod (Röm. 6, 23), ſolange er noch nicht überwunden iſt durch das in Chriſto geoffenbarte, die Perſönlichkeit erneuernde, ewige Leben (ſ. d.).

Zur Literatur vgl. man noch insbeſondere: Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus (Dresden 1846); Kießelbach, Dogma de rebus post mortem futuris (Heidelberg 1832); Gfrörer, „Geſchichte des Urchriſtenthums“ (Stuttgart 1838), II, 52 fg.; v. Cölln, „Bibliſche Theologie“ (Leipzig 1836), I, 241 fg., 427 fg., und die Lehrbücher der bibliſchen Theologie von De Wette, Baum-

garten-Crusius, Lutz u. a. Der Versuch Klostermann's („Untersuchungen zur alttestamentlichen Theologie" [Gotha 1868]), mit Ps. 139, 73 und 49 den Glauben an die „Gewißheit einer künftigen Erlösung der Frommen aus dem Tode" als „ein altes Erbe, von Israel überkommen und in Israel unversehrt bewahrt für die ganze Menschheit", zu erweisen, ist gänzlich mislungen. Schenkel.

Hadid, s. Adida.

Hadoram. 1) fünfter Sohn Joktan's (1 Mos. 10, 27; 1 Chron. 1, 21), d. h. Name einer Völkerschaft Südarabiens. Aus den arab. Genealogien läßt sich zur Vergleichung nichts beibringen, wohl aber stimmt es zu unserer Angabe, wenn Ptolemäus (VI, 7) unter den Völkern der arab. Südküste die Adramiten, als zwischen den Homeriten und Sachaliten wohnend, aufzählt (s. Arabien). Plinius (VI, 32; XII, 30), der die Adramiten (oder, wie er schreibt, Atramiten) mit den Chatramotiten verwechselt, ist kein sicherer Gewährsmann, die Aehnlichkeit der Namen konnte zu solcher Ungenauigkeit leicht veranlassen. 2) Sohn des Königs Tou oder Toi von Hamath, von diesem als Ueberbringer königlicher Glückwünsche und reicher Geschenke an David abgesandt, nachdem die Besiegung Hadad-Eser's in Hamath kund geworden war (1 Chron. 18, 9 fg.). Der rein israelitische Name Joram (2 Sam. 8, 10) ist für einen syr. Königssohn wenig passend. Die Lesart der Chronik verdient an dieser Stelle den Vorzug, zumal da sie durch die LXX zu 2 Sam. 8, 10 gestützt wird. 3) Oberfronaufseher Rehabeam's, nach 2 Chron. 10, 18, nach 1 Kön. 12, 18 aber Adoram (s. d.). Steiner.

Hadrach kommt nur an der einen Stelle Sach. 9, 1 vor, und zwar dort in Abhängigkeit von 'ĕrĕs (Land). Die ältere Meinung war daher die, daß es ein Landesname sei (Cyrillus von Alexandria, Theoderet u. a.). Allein von einer Provinz oder Stadt Hadrach ist bisjetzt nicht die mindeste Spur entdeckt worden, weder bei den Classikern noch bei den von der Bibel unabhängigen oriental. Schriftstellern. Auch das umfangreichste geographische Werk der Araber (Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.]) übergeht diesen Namen gänzlich; die Behauptung des Rabbi Jose (bei Raschi) hat daher keinen weitern Werth als den eines Versuchs, die vorliegende Schwierigkeit durch einen Machtspruch zu beseitigen. Da es sich nicht um irgendeine unbedeutende, weit abgelegene Gegend, sondern um eine Hauptprovinz Syriens handelt, so wäre nicht zu begreifen, wie der erwähnte Name in der Folgezeit gänzlich hätte verloren gehen können. Demnach dürfen und müssen wir wol behaupten: ein Land Hadrach gab es überhaupt nicht. Ueber andere Erklärungsversuche, wie die einiger jüd. Ausleger (das Wort bedeute scharfweich oder starkschwach und sei symbolischer Name des Messias oder, nach Hengstenberg, des pers. Reichs) u. a., vgl. Gesenius, Thesaurus, I, 449, und Hitzig, „Die zwölf kleinen Propheten" (3. Aufl., Leipzig 1863), S. 358. Letzterer combinirt das Wort mit dem arab. Abschiedsgruß ḥaṭirak, der, wie Languedoc u. a., charakteristischer Name des Landes geworden wäre; allein da jener Abschiedsgruß erst der spätern Umgangssprache angehört, und in dieser allgemein verbreitet (nicht auf Syrien beschränkt) ist, bleibt wol nur noch die eine Möglichkeit, daß Hadrach Name eines Gottes oder, wie andere wollen, eines Königs sei. Da die LXX, a. a. O., Sedrach schreiben, da ferner für den Wechsel von ḥ mit Zischlauten sich manche Analogien anführen lassen (denen wir auch die Fälle, wo s des Sanskrit und Lateinischen im Griechischen als h erscheint, beizählen dürfen), so hat die Vermuthung, daß Hadrach = Sadrach (Dan. 1, 7; 2, 49) ursprünglich ein Name des Sonnengottes gewesen sei (Hitzig, „Das Buch Daniel" [Leipzig 1850], S. 10), immer noch am meisten Wahrscheinlichkeit für sich. Zu „Land Hadrach's" ist dann etwa „Land Nimrod's" (Mich. 5, 5) zu vergleichen. Dazu kommt noch, daß, wenn wir an jener Stelle übersetzen dürfen: „Und über Damaskus, seinen (Hadrach's) Ruheort", dies dem Sprachgebrauch ohne Zweifel angemessener ist (Jes. 66, 1; Ps. 132, 8. 14; 1 Chron. 28, 2), als die Beziehung des Pronomens auf den Gottesspruch selbst. Steiner.

Hafen. Die Küste von Palästina besitzt keine natürlichen Hafenbuchten; daher sind die Ankerplätze, die sich dort finden, entweder bloße Rheden oder künstliche Anlagen, bei denen einzelne Klippenreihen mit benutzt wurden, wie bei Jafa und Akko. Es berichtet Josephus („Jüdischer Krieg", I, 21, 6 fg.), daß Herodes mit ungeheuerm Aufwand einen Hafen zu Cäsarea hergestellt hätte. Als Residenz des Landpflegers blieb diese Stadt in der röm. Zeit der Hauptstapelplatz des Landes, während früher in Jafa sich der jüd. Seehandel nach Westen concentrirt hatte (1 Makk. 14, 5; Strabo, XVI, 2; 2 Chron. 2, 15).

Gazas Hafenſtadt mochte wol von jeher blos eine Rhede beſeſſen haben, ebenſo Dora ſowie das heutige Haifa. In der Zeit der Kreuzzüge hatte der Hafen von Akko die größte Bedeutung, obgleich er weder geräumig, noch beſonders ſicher war. Von den „Zugängen des Meeres" bei der Stadt Tyrus, d. h. den künſtlichen Häfen dieſes Ortes, redet der Prophet Ezechiel (Kap. 27, 3).

Einen Hafenort, „ſchöne Hafen" genannt, erwähnt die Apoſtelgeſchichte an der Südküſte von Kreta in der Nähe der Stadt Laſea. Vergeblich rieth Paulus in dieſem Hafen die rauhe Jahreszeit abzuwarten, indem der Mehrtheil der Schiffsleute dieſen Platz zum Ueberwintern für nicht gut gelegen anſah (Apg. 27, 8—12; ſ. Gutfurt). Furrer.

Hagar, eine ägypt. Sklavin Sarah's, die Mutter Ismael's. Nachdem Abraham zehn Jahre lang im Lande Kanaan gewohnt hatte, veranlaßte ihn die noch immer unfruchtbare Sarah, ſich Hagar zum Kebsweib zu nehmen. Als aber dieſe wirklich ſchwanger wurde und infolge deſſen auf ihre Herrin geringſchätzig herabſah, gab ihr Sarah ſolche Kränkung durch harte Behandlung zurück, und Hagar floh nach Aegypten zu. In der Wüſte, am Wege nach Schur, erſchien ihr der Engel des Herrn, deſſen Ermahnung und Verheißung ſie zur Rückkehr bewogen. Der Sohn, den ſie dem Abraham gebar, wurde Ismael genannt und im 13. Jahre beſchnitten (1 Moſ. 16; 17, 23 fg.). Später, als Ismael (nach 1 Moſ. 17, 24 fg.; 18, 5. 8) etwa 16 Jahre alt war, gab die inzwiſchen erfolgte Geburt Iſaak's neuen Anlaß zum Streit. Um die Rechte des vollgültigen Erben zu wahren, verlangte Sarah die Vertreibung der Magd und ihres Sohnes, und ſo geſchah es, mit ausdrücklicher Zuſtimmung Gottes (1 Moſ. 21, 9 fg.). Die Flüchtigen wandten ſich nach Süden; dem Verſchmachten nahe, wurde das Kind auf wunderbare Weiſe durch Dazwiſchenkunft eines Engels gerettet, und wohnte fortan als Bogenſchütze in der Wüſte Paran (1 Moſ. 21, 14—21). Die beiden Erzählungen in 1 Moſ. 16 und 21, 9 fg. haben offenbar große Aehnlichkeit, und mit Recht behauptete Tuch („Kommentar über die Geneſis" [Halle 1838], S. 382 fg.), daß beiden Stellen dieſelbe Sage zu Grunde liege, daß nämlich der eine Bericht, Kap. 21, 9 fg. der Grundſchrift, der andere dem ſpätern Ergänzer (der ſogenannten Jahve-Schrift), zuzuweiſen ſei.

Uebrigens iſt auch in dieſer Sage die Beziehung auf ſpätere volkliche Verhältniſſe nicht zu verkennen. Die Trennung der Hebräer von ihren nächſten Stammverwandten, den Ismaeliten oder Nordarabern, das Nomadenleben der letztern, ihr unſtetes Herumziehen in der Wüſte (wo nur da und dort ein Quell hervorſprudelt, eine freundliche Oaſe dem beinahe verſchmachtenden Wanderer wieder neue Lebenskraft gibt), ihre räuberiſchen Ueberfälle (1 Moſ. 16, 12): dies alles hat ſich zu einem lebendigen, anſchaulichen Bild von perſönlichen Erlebniſſen des Stammvaters und ſeiner Mutter zuſammengedrängt (ſ. Ismael).

Die einzelnen Züge dieſes Bildes haben ſich jedenfalls nur nach und nach, als Reflex ſpäterer Zuſtände, ſo ausgeprägt, wie ſie die Bibel überliefert. Auch der Name Hagar, mag er nun urſprünglich ſemitiſch oder aus einem ägypt. Wort umgebildet ſein, ſteht zum Inhalt der Erzählung in Beziehung, indem er als „Flucht" oder „Lostrennung" gedeutet werden kann (nach dem arab. hagara, wovon z. B. higra, das bekannte Ereigniß, welches den Anfang der mohammedaniſchen Zeitrechnung bildet). Paulus in ſeiner Allegorie (Gal. 4, 24 fg.) denkt an das arab. hagar (Stein), eine ganz willkürliche Etymologie; denn ein arab. ḥ würde auch im Hebräiſchen als ḥet erſcheinen, nicht als weiches he.

Daß in den arab. Legenden auch Hagar mit Auszeichnung genannt und zur rechtmäßigen Gattin Abraham's geſtempelt wird, iſt leicht erklärlich. Im Koran ſelbſt wird ſie übrigens nicht erwähnt; erſt die ſpätern Moslems behaupteten, ſie liege in Mekka begraben und der Quell Zemzem (beim dortigen Tempel) ſei der, den Gott einſt für Ismael ſprudeln ließ. Steiner.

Hagariter, Hagarener, hebr. Hagrim und Hagri'im, waren nach 1 Chron. 5 [6], 10. 19 fg. kriegeriſche Beduinen, welche ihre zahlreichen Heerden einſt bis gegen Gilead hintrieben, dann aber (zur Zeit Saul's) von den Rubeniten aus ihren Wohnſitzen verjagt wurden. Wie es ſcheint, gaben ſie nicht ſogleich nach, ſondern überfielen die Oſtjordanſtämme aufs neue, bis Ruben, Gad und Halbmanaſſe ſich zu einem gemeinſchaftlichen Kriegszug aufmachten, und die mit Jetur, Naphis und Nodab verbündeten Hagariter vollſtändig beſiegten, worauf jener Landſtrich im Oſten Gileads von den genannten Stämmen beſetzt wurde (1 Chron. 5, 22), indem die Hagariter vermuthlich weiter oſt- oder ſüdoſtwärts zogen. Nach Pſ. 83, 7 wagten ſie auch in

späterer Zeit noch einmal, im Verein mit Edomitern, Ismaelitern, Moabitern u. a., gegen die Israeliten aufzutreten. Sonst ist aus dem A. T. nichts über sie bekannt, als daß sie, gleich andern „Söhnen des Ostens", für weise und weltklug galten (Bar. 3, 23). Zwei einzelne Hagariter werden 1 Chron. 11 (12), 38 und 27 (28), 31 erwähnt, der eine unter den Helden, der andere unter den Oberaufsehern David's.

Von Hagar abgeleitet würde „Hagariter" ungefähr gleichbedeutend sein mit „Ismaeliter"; allein wir sehen aus den angeführten Stellen, daß in Wirklichkeit jener Name eine engere Bedeutung hatte und nur einem kleinen Theil der ismaelitischen Völkerfamilie beigelegt wurde (s. Arabien). An den beiden Stellen 1 Chron. 5, 19 und Ps. 83, 7 tritt dies klar hervor; der Psalmdichter (a. a. O.) nennt die Hagariter neben den Ismaelitern und macht also zwischen beiden einen deutlichen Unterschied. Immerhin mögen die Hebräer bei diesem Völkernamen zunächst an Hagar gedacht haben (vgl. die jüd. Ausleger Raschi, Ibn Ezra, Kimchi, welche sämmtlich mit „Söhne der Hagar" umschreiben), woraus aber für die Sache selbst nichts folgt, d. h. womit ein wirklicher Zusammenhang der beiden Namen nicht erwiesen ist. Die Vermuthung, daß die biblischen Hagariter die Gerrhäer der Griechen und Römer (Strabo, XVI, 766; Plinius, VI, 28) seien (Gesenius, Thesaurus, I, 365), hat manches für sich, vor allem das späte Vorkommen des biblischen Namens (erst in der Chronik und einem der jüngsten Psalmen); allein die Gerrhäer scheinen sich nach ihrer Flucht aus Chaldäa alsbald am Persischen Meerbusen (im heutigen Bahrein) festgesetzt und die umliegenden Völker nicht durch kriegerische Ueberfälle belästigt zu haben. Sie waren ein friedliches und ungemein reiches Handelsvolk. Auch lassen sich die beiden Namen nicht so leicht, wie es den Anschein hat, vereinigen. Eher werden wir also die Agräer der Alten (Eratosthenes bei Strabo, XVI, 767, und Ptolemäus, V, 19) zur Erklärung beiziehen, die nach Plinius (VI, 28) von den Gerrhäern verschieden waren. Eine Spur von ihnen hat sich erhalten in Hadschar (Jacut's „Moschtarik", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1845—46], S. 438; Marassid. Lexicon geograph., ed. Juynboll [Leyden 1854], III, 307; Niebuhr, Description de l'Arabie [Amsterdam 1774], S. 293), dem Namen der Gegend zwischen Nedschd und dem Persischen Meerbusen. Wir hätten dann anzunehmen, daß die Agräer und Hagariter sich von ihren nördlichen Wohnsitzen bei Gilead allmählich mehr nach Süden zogen (Strabo, a. a. O., nennt sie neben den Nabatäern und Chaulotäern) und schließlich sich am Persischen Meerbusen neben den Gerrhäern niederließen. Steiner.

Haggai und sein prophetisches Buch. Die Trübsalszeit des Exils hatte ihr Ende erreicht. Voll froher Hoffnung war das durch Juda-Benjamin repräsentirte Israel heimgekehrt in das Land der Väter. Die von dem Volk mit aller Inbrunst ersehnte und von den Propheten mit aller Zuversicht verheißene glückliche messianische Zeit schien gekommen. Aber die Wirklichkeit entsprach den Erwartungen nicht. Statt des erhofften mühelosen Daseins fanden die Heimgekehrten ein reiches und nicht dornenloses Feld der Arbeit. An die Stelle der überschwenglichsten Hoffnungen trat ein Gefühl der Ernüchterung, ja der Enttäuschung. Der Eifer erlahmte nur zu bald und auch die bessern Vorsätze kamen nicht oder nur zur Hälfte zur Ausführung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Israeliten heimkehrten mit der ganz bestimmten Absicht, vor allem das in Schutt und Trümmern liegende Heiligthum wiederum aus dem Staub erstehen zu lassen, und gewiß nur vorläufig ward (Esra 3, 2; Hagg. 2, 14) vorab ein Altar errichtet, um bis zum Aufbau des Tempels Jahve die üblichen Opfer nach langer Unterbrechung wieder darzubringen. Doch dieses änderte sich. An die Stelle der ersten freudigen Begeisterung für die Sache Jahve's trat im Laufe der Zeit mehr und mehr eine kleinliche Sorge für das eigene Wohlsein. Während das Haus Jahve's wüste lag, richteten sich die Judäer behaglich in getäfelten Häusern ein und nahmen auf Erbauung lediglich ihrer eigenen Behausungen Bedacht (Hagg. 1, 4. 9). Vom Tempelbau war zuletzt gar keine Rede mehr: der Altar schien den cultischen Bedürfnissen des Volks zu genügen — hatte ja die Gemeinde während des Exils selbst eines solchen entbehren müssen! So blieb es während der ganzen Regierungszeit des Cyrus sowie weiter des Kambyses. Da trat im zweiten Jahre des Darius Hystaspis (es war der erste des 6. Mondes) Haggai, der Prophet, auf, um, getrieben vom Geiste Gottes, dem Volk in seinen Häuptern: Serubabel, dem Landpfleger, und Josua, dem Hohenpriester, seine Lauheit und religiöse Indolenz vorzuhalten und es zur Inangriffnahme des lang hinausgeschobenen Tempelbaues zu ermuntern

(Kap. 1, 1—11; vgl. für die obige Darstellung meine Abhandlung „Ueber die Dauer des zweiten Tempelbaues“ in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1867, S. 460—504).

Ueber die Lebensverhältnisse dieses Propheten wissen wir weiter nichts Glaubwürdiges, als was das unter seinem Namen überkommene prophetische Buch uns an die Hand gibt. Dieses aber wiederum beschränkt sich darauf, daß Haggai in Jerusalem als Prophet thätig war und, wie sich wol aus Kap. 2, 3 schließen läßt, selbst noch zu denjenigen gehörte, die den alten Tempel noch gesehen hatten, also zur Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit im zweiten Jahre des Darius (520) bereits in einem sehr vorgerückten Alter stand. Wann er gestorben, darüber fehlt uns jede Nachricht.

Die Prophetie des Haggai dreht sich nun, wie schon aus dem Ausgeführten zu erschließen, als um ihren Mittelpunkt, um den Tempelbau. Von ihm nimmt er bei seinen Reden Anlaß und Ausgang, und selbst der Ausblick in die Zukunft am Schluß des Buchs (Kap. 2, 20—23) steht mit dem Tempelbau in Beziehung, indem er in der Verheißung über den, durch dessen Eifer der Bau vornehmlich von statten gegangen war, gipfelt: Serubabel (s. d.). Näher ist der Inhalt der Reden dieser, daß Haggai in der ersten (Kap. 1, 1—11) überall zur Inangriffnahme des Tempelbaues mahnt, unter besonderm Hinweis darauf, daß infolge und zur Strafe der Lauheit und Indolenz des Volks der Ertrag des Feldes weit hinter den Erwartungen zurückgeblieben und Mangel und Noth bei demselben eingekehrt sei. Von dem Erfolg dieser ersten Rede berichtet dann Kap. 1, 12—15. In einer zweiten Rede (Kap. 2, 1—9) tritt der Prophet dem Kleinmuth derer entgegen, die, betroffen über die Kleinheit der für den neuen Tempel in Aussicht genommenen Dimensionen und überhaupt die Geringheit des Anfangs, von der rüstigen und freudigen Fortführung des Baues sich abschrecken ließen. In einer dritten Rede (Kap. 2, 10—19) züchtigt er die Ungeduld und Unzufriedenheit derer, welche sich darüber beklagten, daß ein Erfolg ihrer, vielleicht bedeutenden Opfer bislang nicht zu entdecken sei. Das Buch schließt (Kap. 2, 20—23) mit einer Verheißung an Serubabel, den Sohn Sealthiel's, in welchem Haggai gehofft zu haben scheint, daß sich die Verheißungen der Propheten über den idealen Davididen erfüllen würden.

Der gedankliche Inhalt dieser Reden ist ohne Originalität; nichts, wozu sich nicht schon bei den ältern Propheten eine Parallele fände. Die Darstellung ist ohne Schwung und Kraft, durch Wiederholung gewisser Lieblingsredensarten ermüdend, überwiegend einförmig, ein Mangel, der durch das häufige Anbringen von Fragen nur künstlich paralysirt wird. Indeß geht durch das Ganze ein tiefer sittlicher Ernst und durchweg gibt sich ein warmes und aufrichtiges Interesse für die Sache Jahve's kund. Die Sprache zeigt Spuren beginnender Auflösung. Schrader.

Hahn, s. Hühner.

Haine, die man mit ehrfurchtsvollen religiösen Gefühlen betrat, sind auch in der israelitischen Geschichte nicht unbekannt. So gab es schon in der Patriarchenzeit einen heiligen Hain nahe bei Sichem, der Hain Moreh (1 Mos. 12, 6; vgl. Knobel zu der Stelle). In dem Hain Mamre zu Hebron stellte nach der Sage Abraham einen Altar auf (1 Mos. 13, 18). Fast alle Völker haben in ihrer Jugendzeit auch Haine unter ihren Heiligthümern besessen; denn es liegt an sich dem kindlich fühlenden Menschen nahe, daß ihn beim leisen Rauschen oder feierlichen Schweigen hoch aufstrebender Bäume, die mit ihrem dichten Gezweig wie in geheimnißvolle Dämmerung den Wanderer einschließen, die Ahnung von der Nähe der Gottheit durchschauert. Wenn aber die Israeliten unter grünen Bäumen ausschweifenden Götzendienst trieben, so thaten sie dies ohne Zweifel nur, weil die Bäume in dem heißen und trockenen Kanaan mit dem saftigen ausdauernden Grün ihres dichten Blätterdachs einen besonders anschaulichen Beweis von der Macht der lebenwirkenden Naturgottheit boten (1 Kön. 14, 23; Jer. 2, 20; Hos. 4, 13 u. a.).

Irrig übersetzt Luther Richt. 6, 28; 2 Kön. 18, 4; 5 Mos. 7, 5 u. a. das Wort 'ašerá mit Hain, während damit vielmehr das primitive Symbol der Göttin Aschera (s. d.), ein einfacher Holzpfahl, gemeint ist. Furrer.

Hakeldama, s. Blutacker.

Halah wird 2 Kön. 17, 6; 18, 11; 1 Chron. 5 (6), 26 als assyr. Provinz genannt, wohin aus den Ostjordanstämmen und später aus dem ganzen nördlichen Reich Israeliten gefangen abgeführt wurden. Nach den LXX zu 2 Kön. 17, 6 wäre Halah Name eines

Fluſſes geweſen, und dies hält Thenius („Die Bücher der Könige“ [Leipzig 1849], S. 370) für das Wahrſcheinliche, doch ſind ſeine Gründe nicht zwingend, gegenüber der gewöhnlichen Anſicht, daß Halah einerlei ſei mit der von Ptolemäus (VI, 1, 2) angeführten Landſchaft Kalacine, welche, zwiſchen Tigris, Niphates und Lykus gelegen, den nordweſtlichſten Theil Aſſyriens bildete (Strabo, XI, 503, 530; XVI, 736 [Kalachene]). Ueber die mit Halah nicht zu verwechſelnde aſſyr. Stadt Chelach oder Kelach, 1 Moſ. 10, 11, ſ. Aſſyrien und Chelach). Steiner.

Halhul, einſt eine Stadt in den Bergen des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 58), das Chellus des Buchs Judith (ſ. d.), zur Zeit des Euſebius ein kleines Dörfchen, heute noch unter demſelben Namen in Ruinen vorhanden, $1\frac{1}{2}$ Stunde nördlich von Hebron auf einem hohen Rücken, an einem Wege von Hebron nach Jeruſalem gelegen, von ſchönen Feldern und Weinbergen umgeben; unten im Thale eine Quelle Ain-Aijûb (Hiobsquelle). Die Sage des Mittelalters läßt in dieſem Dorfe den Propheten Jonas (eine andere aus dem 14. Jahrh. n. Chr. den Propheten Nathan oder Gad) begraben ſein, und heute noch liegen die den frühern Ort bezeichnenden Ueberreſte von Mauern und Grundſteinen um die Ruine einer Moſchee herum, welche den Namen Nebi Jûnas, d. i. „Prophet Jonas“, trägt (Seetzen, „Reiſen durch Syrien“ [Berlin 1854—59], II, 46; Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841—42], I, 395 fg.; II, 412, und „Neuere bibliſche Forſchungen“ [Berlin 1857], S. 368 fg.). Kneucker.

Hali wird als Grenzſtadt des Stammgebiets Aſcher genannt (Joſ. 19, 25), und iſt vermuthlich das heutige Dſchûlis zwiſchen Akka und Jerkâ (ſ. Helkath). An die Ruinen von Alia, „einem Ort, wo die aus Stein gehauenen Grundlagen einer großen Stadt geſehen werden, an der Südoſtſeite des Dorfes Malia, 5 Stunden nordoſtwärts von Akka“, darf ſchwerlich gedacht werden. Kneucker.

Halikarnaſſus, auch Halikarnaſus genannt, die größte Stadt Kariens, am Keraniſchen Meerbuſen, am Abhang eines ſteilen Felſens mit einem Hafen, den die Inſel Arkonneſus bildete. Sie war dor. Anſiedelung, hieß früher Zephyria und war die Reſidenz der kar. Könige, eine reiche üppige Stadt mit der Quelle Salmakis. Von Denkmälern beſaß ſie das berühmte Mauſoleum, das Artemiſia ihrem Bruder und Gatten Mauſolus erbaute, und die Statue des Ares von Leochares; berühmt iſt ſie auch als Geburtsort der Geſchichtſchreiber Herodot und Dionyſius und des Dichters Heraklit (Strabo, XIV, 656). Mit Alexander dem Großen wendete ſich ihr Glück. Da ſie ſehr ſtark befeſtigt war, konnte ſie dieſer nur mit Mühe erobern (Arrian, Anab. Alex., I, 20—23), aber ſie litt dabei ſo ſchwer, daß ſie von da an mehr und mehr herabkam (Cicero, Ep. ad Quintum fr., I, 1, 8); jetzt liegt an ihrer Stelle die unbedeutende Ortſchaft Bodrum. Nach 1 Makk. 15, 23 richtete der röm. Conſul Lucius um 139 v. Chr. unter anderm auch an ſie ein Schreiben im Intereſſe der Juden, woraus erhellt, daß ſich in ſpäterer Zeit dort Juden aufhielten, was auch noch nachher der Fall war (Joſephus, „Alterthümer“, XIV, 10, 23). Fritzſche.

Hallen befanden ſich an den verſchiedenen Tempelgebäuden der Iſraeliten. Am Salomoniſchen, in ſeiner Grundform viereckigen, geradlinigen Tempelhauſe war auf der vordern, öſtlichen Seite eine Vorhalle von gleicher Breite mit jenem, nämlich 20 Ellen, und 10 Ellen Tiefe (1 Kön. 6, 3). Da 2 Chron. 3, 4 ihre Höhe auf 120 Ellen angegeben iſt, während die des Hauſes nach 1 Kön. 6, 2 nur 30 Ellen zählte, hat man einerſeits an einen thurmartigen Aufſatz, andererſeits an zwei ägypt. Pylonen gedacht oder das Höhenmaß der Halle nach der Höhe der beiden Säulen, laut 1 Kön. 7, 15, auf 23 Ellen geſetzt, wogegen ſie nach 2 Chron. 3, 15 35 Ellen maßen. Bei der an ſich nicht klaren Beſchreibung und den voneinander abweichenden Angaben der Bibel dürfte es ſchwer gelingen, ſich eine klare Vorſtellung zu bilden. Auch in Betreff der zwei erwähnten Säulen aus Erz ſind die Anſichten getheilt. Während ſie die einen lediglich als monumentale Zierde betrachten, wollen andere mit dem monumentalen Zweck auch den architektoniſchen verbunden wiſſen, wonach die Säulen dem Hallendach zugleich als Stütze gedient haben würden. Letztere Annahme beruft ſich auf die Eigennamen der Säulen: „Joachin“ und „Boas“, in der Bedeutung: „Er ſtützt“ und „In ihm iſt Kraft“, die Salomo's Witz ſowol auf die Pfeiler als auch auf den, ſein Volk und ſein Heiligthum erhaltenden Jahve beziehen mochte. Unter den „Thüren der Halle“, die 2 Chron. 29, 7 erwähnt werden, ſind füglich die Thürflügel des Eingangs ins Heilige zu verſtehen.

Nach gelegentlichen Angaben aus ſpäterer Zeit (2 Kön. 23, 11; Jer. 35, 4; 36, 10; Ez. 8, 16 u. a.) hatten die äußern Vorhöfe innen herumlaufende Gemächer, Kammern und Hallen. Auch Joſephus erwähnt Säulenhallen an den Thoren, und im Bauplan (1 Chron. 28 [29], 12) wird darauf hingedeutet; es bleibt aber ungewiß, wie viele davon Salomo ausgebaut habe.

Auch der Serubabel'ſche Tempel, über deſſen Beſchaffenheit keine genauern Nachrichten vorliegen, hatte nach 1 Makk. 4, 38. 42 mehr als einen Vorhof mit Zellen, Kammern und Säulenhallen, wie auch Joſephus von Hallen in den Vorhöfen ſpricht.

Der durch den prachtliebenden Herodes umgebaute Tempel hatte auf der Oſtſeite der Mauer, mit der er umfriedet war, eine Halle, die Joh. 10, 23 (vgl. Apg. 3, 11; 5, 12) „Halle Salomonis" heißt, und für dieſelbe gehalten wird, welche Joſephus στοὰ ἀνατολικὴ nennt. Sie beſtand aus drei Reihen von je 25 Ellen hohen Marmorſäulen, wovon die innerſte Reihe der Umfangsmauer eingebunden war, ſodaß auf einer Breite von 30 Ellen zwei Säulengänge gebildet wurden, die mit einem Cederndach und einem Moſaikboden verſehen waren. Solche Doppelhallen zogen ſich auch an der Nord- und Weſtſeite der Umfangmauer, die hier durch Thore durchbrochen war, herum. Innerhalb der Umfangsmauer der Südſeite entlang war die „königliche Halle" von 162 (oder 164?) koloſſalen Marmorſäulen mit korinthiſchen Capitälen in vier Reihen, die innerſte der Mauer eingebunden, ſodaß ſich drei Gänge bildeten von 75 Fuß Breite und über 100 Fuß Höhe, die mit gekreuzten, reich mit Schnitzwerk verzierten Cedernbalken eingedacht waren. Aus dieſem Vorhof der Heiden kam man durch das Oſtthor in den Vorhof der Weiber, der, von dem der Iſraeliten (oder der Männer) nach Weſten geſchieden, vier Eingänge hatte, die bis zu 40 Ellen Höhe mit Gemächern überbaut waren. Innerhalb der vier Thore liefen den Wänden dieſes Vorhofs entlang einfache, von hohen, ſchön gearbeiteten Säulen gebildete Hallen (ſ. Tempel). Hallen werden noch an dem unweit vom Schafthor gelegenen Teich Bethesda erwähnt (Joh. 5, 2), die den Kranken, welche das Heilbad gebrauchten, zugute kamen. Roskoff.

Halleluja, in der griech. Ueberſetzung der LXX Allelouïa, eine von den Ueberſetzern der Bibel in der urſprünglichen Geſtalt beibehaltene hebr. Formel, welche „Lobet Jahve" bedeutet. Sie iſt aus zwei hebr. Worten zuſammengeſetzt, aus hallelú, d. i. lobet, preiſet, und aus jah, d. i. Jahve, indem für letzteres jene kürzere Form öfter gerade in den Lobgeſängen des A. T. angewendet wird, z. B. 2 Moſ. 15, 2; Jeſ. 38, 11; Pſ. 118, 5. 14. 17. 18. 19, beſonders aber in der Zuſammenſtellung hallelújah. Dieſer Aufruf zum Preis und zur Verherrlichung des Bundesgottes findet ſich gegen Ende des Pſalmbuchs in den Stellen, wo Gottes Größe und Majeſtät geprieſen oder an die beſondern Segnungen des Volkes Gottes oder einzelner erinnert werden ſoll; öfter auch ſteht der Ausdruck am Anfang oder am Schluß eines Pſalms, als Aufmunterung zur Theilnahme am Lobpreis Gottes (Pſ. 104, 35; 105, 45; 106, 1. 48; 111, 1; 112, 1; 113, 1. 9; 115, 18; 116, 19; 117, 1. 2; 135, 1. 3. 21; 146, 1. 10; 147, 1. 20; 148, 1. 14; 149, 1. 9; 150, 1. 6). Im N. T. findet ſich der Ausdruck nur an der Stelle Offb. 19, 1. 3. 4. 6 in einfacher Wiederholung. Nach einer Bemerkung Kimchi's findet ſich die erſte Erwähnung Pſ. 104, 25, um zur Theilnahme am Triumph über den Untergang der Frevler aufzufordern, die vor Gott nicht beſtehen können, worüber nach Spr. 11, 10 Freude und Jubel ſein ſoll. Mit den Pſalmen ging das Hallelujah in das gottesdienſtliche Ritual der Chriſten über und wurde für chriſtl. Hymnen und im deutſchen Kirchenlied vielfach verwendet. Bei den Juden werden die Pſalmen 113—118 das ſogenannte „große Hallel", d. i. Hallelujah, genannt und beſonders beim Paſſah- und Laubhüttenfeſt geſungen, und zwar Pſ. 113—114 vor der Paſſahmahlzeit, Pſ. 115—118 nach derſelben. Grundt.

Halljahr, ſ. Jobeljahr.

Halsbänder, die, auch von europ. Frauen viel getragen, in manchen Gegenden heute noch üblich und im Orient beſonders beliebt ſind, finden ſich im Alterthum bei vielen Völkern auch als Schmuck der Männer. In Aegypten wurde der erſte Reichsbeamte mit einer Kette um den Hals geziert (1 Moſ. 41, 42), und auf ägypt. Monumenten werden feierliche Vertheilungen ſolcher Halsketten dargeſtellt. Unſere Sammlungen zeigen ägypt. Halsketten und Halsbänder aus kleinen aneinandergereihten Perlen von Glas, Korallen, Kaurimuſcheln, Elfenbein, edeln Steinen, Scarabäen aus Grünſtein, Karneol, Serpentin u. dgl. Auch Metall kommt vor, namentlich künſtlich geflochtener Golddraht.

Goldkörner, und man ſcheint auch Halsbänder aus bunten Federn getragen zu haben. Auch bei Medern und Perſern trugen außer den Frauen die Männer Halsbänder als Symbole amtlicher Macht, und die perſ. Könige erwieſen ihre Gnaden durch Verleihung von Halsketten (Dan. 5, 7. 16. 29; Eſth. 3, 6). In Griechenland eignete der Halsſchmuck nur Frauen, die angereihte Perlen, Edelſteine, Tropfen und Cylinderchen in der Weiſe trugen, daß dieſe auf dem obern Theil der Bruſt ſich fächerartig ausbreiteten. Man hat aber auch von feinem Golddraht gewobene Halsbänder gefunden, von denen kleiner goldener Zierath in angegebener Weiſe herabhing. Die Hetären kennzeichneten ſich gewöhnlich durch überhäuften Halsſchmuck, während ſich ehrbare Frauen mit einfachem Halsband begnügten. Auch Amulete wurden am Halſe getragen, die meiſt aus Steinen mit eingegrabenen Worten oder beſondern Zeichen beſtanden. Bei den Römern wurden brave Soldaten mit Halsketten (torques), die bis auf die Bruſt herabreichten, belohnt; kleine Kettchen (catellae) von goldenen Ringen trugen Männer und Frauen. Das der röm. Frau eigenthümliche Halsband (monile), oft bis an den Buſen hinabreichend, beſtand gemeiniglich aus angereihten, mit Gold untermengten Perlen, edeln Steinen, und war demnach ſehr koſtbar. Die Germanen hatten Halsbänder aus einem Stück nach dem Muſter eines gewundenen Strickes von Gold oder Bronze; aber auch Halsketten, Schnüre von verſchiedenen Perlen aus Glas, geſchliffenem Karneol, Bernſtein, bemaltem Thon, an der Wurzel durchbohrten Thierzähnen u. dgl. Im hebr. Alterthum iſt das Halsband (rabid, Spr. 25, 12; Ezech. 16, 16; Hoſ. 2, 13) vornehmlich Halsſchmuck (zanak, HL. 4, 9; Richt. 8, 26) der Frauen, obſchon derlei auch bei Männern vorkommt, da Spr. 1, 9; 3, 3 dem „Sohn" Lehre und Zucht als das ſchönſte Halsgeſchmeide anempfiehlt, das alſo auch Jünglinge getragen haben müſſen. Es beſtand aus Metall, Steinen oder Perlen an eine Schnur gereiht (HL. 1, 10), bis auf die Bruſt oder Gürtel hinabhängend. Vornehme und reiche Hebräerinnen trugen auch mehrere Halsbänder zugleich und bereicherten den Schmuck durch verſchiedene Anhängſel als: Halbmondchen (Jeſ. 3, 18, wenn sebisim nicht „Netze" bedeutet), Riechfläſchchen (Jeſ. 3, 20), Sonnchen u. dgl., die oft zugleich als Amulete dienten. Die Halsbänder mochten auf dem Goldblech oder den Goldſcheibchen, aus denen ſie beſtanden, auch eingravirte Figuren, Bilder, beſonders von Jeruſalem, haben. So wird von Akiba erzählt, er habe ſeiner Frau einen Schmuck „Jeruſalem" verſprochen. Roskoff.

Ham. Die Geneſis leitet ſämmtliche Völker der Erde von den drei Söhnen Noah's Sem, Ham und Japhet, als Stammvätern, ab. Daß dies wirklich eine hebr. Volksanſchauung iſt, ſcheint daraus hervorzugehen, daß in dieſem Punkt zwei voneinander ganz unabhängige Quellenſchriften der Geneſis übereinſtimmen. Natürlich kann kein Verſtändiger in dieſen drei Weſen hiſtoriſche Perſonen ſehen, ſondern es ſind mythiſche Repräſentanten von Völkergruppen. Die Hebräer theilten alſo alle Menſchen in drei Theile. Es darf jetzt als erwieſen gelten, daß der Hauptgeſichtspunkt, von welchem aus dieſe Eintheilung gemacht wurde, der geographiſche iſt. Japhet bezeichnet im allgemeinen die Völker des Nordens, Sem die der Mitte und Ham die des Südens. Freilich haben einerſeits das Bewußtſein der Hebräer, mit gewiſſen Völkern des Südens nahe verwandt zu ſein, andererſeits die Kunde von der Wanderung ſüdlicher Völker nach Norden, und vielleicht noch anderer Verhältniſſe, die wir nicht mehr recht durchſchauen können, das einfache geographiſche Princip mehrfach modificirt, aber wir können daſſelbe doch immer noch erkennen. Eine ſolche Modification iſt namentlich der Umſtand, daß Kanaan, der Repräſentant der Phönizier und der dieſen nächſt verwandten Stämme, alſo der Urbewohner Paläſtinas, nicht wie die dieſen ſprachlich doch ſo nahe ſtehenden Hebräer von Sem, ſondern von Ham abgeleitet wird. Wahrſcheinlich geſchieht dies, weil man von einer, auch bei den claſſiſchen Schriftſtellern (Herodot, I, 1; Strabo, XXI, 766, 784 [Is. Cas.], auch Juſtin, XVIII, 3, 3 iſt wol hierher zu ziehen) bezeugten Herkunft der Kanaaniter aus dem Süden zu wiſſen glaubte; vielleicht auch wegen der vielfachen alten Beziehungen des Volks und Landes zu Aegypten, welches in der ſyſtematiſchen Ueberſicht 1 Moſ. 10 neben Kuſch (Aethiopien), Put (Nordafrika) und Kanaan von Ham abgeleitet wird und als das wichtigſte der Hamitiſchen Länder hervortritt. Die Todfeindſchaft, welche naturgemäß zwiſchen den Iſraeliten und den von ihnen verdrängten Kanaanitern herrſchen mußte, drückt ſich nun ſchon in der Darſtellung der Urgeſchichte aus. Wie Eſau (Edom) des Segens beraubt wird, welchen ſich der ſchlaue Jakob (Iſrael) erwirbt, wie (1 Moſ. 49) den verſchiedenen Stämmen Iſraels in der Perſon ihrer mythiſchen Stammväter je nach-

dem von ihrem Vater ihr Los vorher verkündigt wird, so fällt nach 1 Mos. 9, 20 fg. schon auf den verhaßten Kanaan der Fluch des gemeinschaftlichen Stammvaters. Hat nach dieser Erzählung auch dessen Vater Ham sich vergangen, so wird doch Kanaan allein durch die Verwünschung getroffen. Als man solche Erzählungen noch für geschichtlich hielt, war man begreiflicherweise in großer Verlegenheit, wie man die Verfluchung ganz unschuldiger Personen und ihrer Nachkommen bis in die fernste Zeit rechtfertigen sollte. Wir erkennen aber hier blos die in die Form von Vorhersagungen, Segen und Fluch gekleidete Darstellung späterer Verhältnisse oder Wünsche. Natürlich brauchen wir uns deshalb nicht näher darauf einzulassen, was denn eigentlich Kanaan oder auch sein Vater Ham verbrochen habe.

Der Name Ham als Bezeichnung der südlichen Menschheit überhaupt kommt im A. T. außer in der Genesis und der Chronik, welche direct aus dieser schöpft (1 Chron. 1, 4. 8), nicht weiter vor. Diese ganze Dreitheilung scheint aus dem Volksbewußtsein verschwunden und nur durch die literarische Ueberlieferung aufbewahrt zu sein. Nur eine einzige Stelle ist hier wahrscheinlich anzunehmen. Nach 1 Chron. 4, 39 fg. zog in der Zeit des Königs Hiskia ein Haufe Israeliten vom Stamm Simeon aus und erkämpfte sich einen neuen Wohnsitz. Der Ort ist nicht deutlich zu erkennen, aber aller Wahrscheinlichkeit nach südlich von Palästina zu suchen. Es heißt nun, es sei eine friedliche Landschaft gewesen, „denn, die früher dort wohnten, waren von Ham". Vergleichen wir damit die sehr ähnliche Stelle Richt. 18, 7, wo das friedliche Leben als wahres Charakteristikum der Sidonier hingestellt wird, und bedenken wir, daß die Phönizier (Kanaaniter) durchweg als ein von Haus aus friedliches Volk erscheinen, so ist es am wahrscheinlichsten, daß an jener Stelle „Ham" nichts wesentlich anderes als „Kanaan" bedeutet: die Bewohner waren ruheliebende Kanaaniter. Es ist freilich zu bedauern, daß diese ganze wichtige Stelle in mehrerer Hinsicht so dunkel ist.

In drei Psalmen, welche alle eine poetische Uebersicht der israelitischen Geschichte nach dem Pentateuch geben, untereinander viel Aehnlichkeit haben und ohne Zweifel sehr spät sind, kommt Ham geradezu als Name Aegyptens vor (Ps. 78, 51; 105, 23. 27; 106, 22). Die Verfasser hatten hierbei den einheimischen Namen Aegyptens Kam (respective Cham), koptisch Kemi, Chemi (Reinisch, „Ueber die Namen Aegyptens bei den Semiten und Griechen" [Wien 1859], S. 3 fg.), im Auge, den auch Plutarch (De Iside et Osir., Kap. 33) als Chemia kennt, und der wahrscheinlich ursprünglich den „schwarzen" Boden des Nilthals bezeichnet; sie dachten dabei aber gewiß auch an den ihnen aus der Genesis bekannten Namen. Es ist nicht anzunehmen, daß den Hebräern Ham als Bezeichnung Aegyptens geläufig gewesen. An den genannten Stellen ist die Bedeutung durch das parallel gegenübergestellte Miṣraïm, den gewöhnlichen Namen Aegyptens bei den Israeliten, oder sonst durch den Zusammenhang klar.

Die Annahme liegt nun ziemlich nahe, daß Ham als Bezeichnung der Südvölker überhaupt erst von Ham als Namen Aegyptens genommen sei. Doch spricht dagegen nicht blos, daß die allgemeine Bedeutung im A. T. viel älter ist als die specielle, sondern vornehmlich der Umstand, daß wir bei Sem und Japhet keine Spur von einer ähnlichen Ausdehnung eines Ländernamens auf ganze Erdtheile haben. Nur eine solche Erklärung des Namens Ham können wir aber für wahrscheinlich halten, welcher analoge Deutungen der beiden andern Namen an die Seite zu stellen wären, und an einer solchen fehlt es bisjetzt noch. Nöldeke.

Haman, ein wahrscheinlich pers. Eigenname. Genannt wird ein Mann dieses Namens: 1) im Buch Esther, welches die Entstehung des am 14. und 15. Adar von den Juden gefeierten Purimfestes (s. d.) durch eine geschichtliche Erzählung erklären will, und trotz mancher Uebertreibungen und Ausschmückungen eines geschichtlichen Charakters nicht entbehren wird. Nach diesem war Haman erster Minister (Vezier) des pers. Königs Ahasverus (d. i. höchst wahrscheinlich Xerxes im J. 485—465 v. Chr.), der in Susa residirte. Da ihm der Jude Mordochai die Verehrung versagte, faßte er gegen diesen und dessen Volk einen so grimmigen Haß, daß er alle Juden im pers. Reich zu vernichten beschloß, und er erlangte auch in diesem Sinn vom König einen Befehl. Da tritt, vom Mordochai veranlaßt, die Königin Esther (s. d.), eine Jüdin, dazwischen; es gelingt ihr, den Befehl des Königs rückgängig zu machen, und den Juden wird gestattet, an ihren Feinden Rache zu nehmen. Haman wird an den Baum gehängt, den er für den Mordochai bestimmt

hatte, und bei dem großen Blutbad, das nun die rachedürstigen Juden anrichten, kommen auch die zehn Söhne Haman's um. Haman heißt im hebr. Text (Esth. 3, 1. 10; 8, 3. 5) ein Agagi, d. i. nach der jüd. Tradition (Josephus, „Alterthümer", XI, 6, 5) Nachkomme des Agag, Königs der Amalekiter (1 Sam. 15), wie denn auch am Purimfest neben dem Buch Esther die gegen die Amalekiter gerichteten Stellen 2 Mos. 17, 14 fg.; 5 Mos. 25, 15 fg. vorgelesen wurden; allein diese Anknüpfung an Agag erscheint als eine willkürliche. Dagegen heißt er in den beiden griech. Texten der LXX bald Bugaeus (Esth. 9, 10; St. i. Esth. 1, 18 A; 6, 9 B [Gogaeus Esth. 3, 1; LXX B]), bald Macedonier (Esth. 9, 24 A; St. i. Esth. 1, 18 B). Letztere Bezeichnung kam daher, daß man ihm, um ihn recht schlecht hinzustellen, anachronistisch schon die Absicht zuschrieb, die Herrschaft Persiens an die Macedonier zu bringen (St. i. Esth. 6, 13), dagegen läßt sich mit Bugaeus nichts anfangen. Wäre dafür Gogaeus besser bezeugt, so könnte es Verstümmelung von Agagi sein oder man könnte es auch mit Geiger („Urschrift und Uebersetzungen der Bibel" [Breslau 1857], S. 366) mit dem Gog, König von Magog, in Verbindung bringen.

2) Wird Tob. 14, 10 ein Haman erwähnt. Achiacharus, Brudersſohn des Tobi, der unter dem König von Assyrien, Esarhaddon, zu Ninive erster Minister war (Tob. 1, 21. 22; 2, 10; 11, 18), unterhielt den Haman und brachte ihn empor. Dieser dagegen, undankbar, suchte seinen Wohlthäter zu verderben, ging aber dabei selbst zu Grunde. Da eine gewisse Aehnlichkeit dieser beiden mit dem Haman und Mordochai des Buchs Esther stattfinde, meinte man wol, daß hier dieselben mit Entstellung gemeint seien. Allein abgesehen von der Verschiedenheit nach Zeit und Ort fehlt der Name Mordochai, und Haman wird doch Jude gewesen sein. Endlich ist hier selbst der Name Haman diplomatisch nicht sicher; ein paar Handschriften geben Adam, die andere Recension im Cod. Sinait. Nadab, Vet. Lat. Nabad, syrisch Acab. So bleibt nur als Uebereinstimmung, daß zwei an einem Hof Hochgestellte sich gegenseitig bis auf den Tod bekämpften und der Brave siegte. Die Notiz im Buch Tobi selbst ist als eine Familiensage zu betrachten. Fritzsche.

Hamath, Luther: **Hemath.** 1) Eine seit David's Zeiten oft genannte Stadt der Syrer in der Nähe des Libanon, mit einem eigenen, nicht unbedeutenden Gebiet, in welchem z. B. die Stadt Ribla (s. d.) lag, und welches als nördliches Grenzland des hebr. Reichs in seiner größten Ausdehnung seit Salomo und Jerobeam II. aufgeführt wird (4 Mos. 34, 8; 13, 22; Jos. 13, 5; Richt. 3, 3; und wieder als Idealgrenze für die neue Theokratie: Ezech. 48, 1; 47, 16), wiewol Stadt und Bezirk Hamath selbst nie zum israelitischen Gebiet gerechnet (daher die Formel: „Bis man gen Hamath kommt") und auch erst vom König Jerobeam II. erobert wurde. Das hamathäische Gebiet grenzte westlich an das der Aradier (s. Arvaditer), östlich wahrscheinlich und südöstlich an Aram-Zoba (1 Chron. 18 [19], 3), und südlich an Aram-Damaskus (Ezech. 47, 16; s. Aram).

Hamath war ursprünglich, wie Aradus, eine phöniz. Colonie (1 Mos. 10, 18), stand zu David's Zeit unter einem eigenen König (Thoi), welcher sich von seinem Feind, dem König von Syrien-Zoba, durch freundschaftliche Beziehungen zu David zu befreien und selbständig zu erhalten wußte (2 Sam. 8, 9 fg.; 1 Chron. 18 [19], 9 fg.), obgleich Hadad-Eser (s. d.) sich schon nach beiden Ländern, seinem eigenen und dem seines Nachbars, genannt hatte (1 Chron. 18 [19], 3; 2 Chron. 8, 3), falls nicht die auffallende Benennung „Hamath-Zoba" einfach nur die Nachbarschaft der Lage dieses Hamath zu Zoba anzeigen sollte, etwa zur Unterscheidung von einem andern Hamath. Ihre Lage machte die Stadt zu einem wichtigen Ort an der Handels- und Heerstraße von Phönizien nach dem Euphrat; und damit mag im Zusammenhang stehen, daß Salomo das israelitische Reich bis in die Gegend von Hamath ausdehnte und infolge eines siegreichen Feldzugs „in Hamath", d. i. auf dem eroberten Gebietstheil von Hamath (die Stadt selbst ausgeschlossen), also wahrscheinlich in der höchst fruchtbaren Bikea (Cölesyrien), Vorrathsstädte erbaute (2 Chron. 8, 3. 4; vgl. 1 Kön. 9, 19, und s. Thadmor). Daher die Angabe, daß Israel in der Davidisch-Salomonischen Zeit „von Hamath bis an den Bach Aegyptens" gewohnt habe (1 Chron. 13 [14], 5; 1 Kön. 8, 65; 2 Chron. 7, 8). Wenn in der Folge, gemäß der prophetischen Stelle Am. 6, 14, das israelitische Land „von Hamath bis an den Bach der Heide" reicht, so wird damit die ganze Ausdehnung bezeichnet, welche dasselbe durch Jerobeam II. erhielt, der nun auch die Stadt Hamath selbst nebst Damaskus eroberte und „zur Vereinigung mit Israel brachte", und also die Grenzen

des Zehnſtämmereichs im Norden bis Hamath, wie durch die Eroberung Moabs im Süden bis zum „Meer der Heide“ (d. i. das Todte Meer) erweiterte, in welches Meer eben jener „Bach der Heide“ von Südoſten her ſich ergießt (ſ. Weidenbach, 2 Kön. 14, 25—28, wo mit Hitzig im Grundtext lihuda bejisraél = „zur Einigung an Iſrael“ zu leſen iſt). Seit den Zeiten des ſiegreichen Jerobeam II. (ſ. d.) erfahren wir von Hamath nichts mehr bis in die Tage der Syrerherrſchaft nach Alexander dem Großen; denn die Eroberung Hamaths durch die Aſſyrer im 8. Jahrh. v. Chr., welche immer noch angenommen wird, beruht auf einer Verwechſelung dieſes ſyr. Hamath mit einem andern. Erſt unter der macedon.-griech. Herrſchaft erſcheint die Stadt wieder, führt aber jetzt, vermuthlich nach Antiochus Epiphanes (ſ. d.), den griech. Namen Epiphania, neben welchem indeß bei den Eingeborenen der alte Name herrſchend blieb (Joſephus, „Alterthümer“, I, 6, 2), wie denn auch das 1. Makkabäerbuch (Kap. 12, 26) die Gegend noch Amathitis (ſ. d.) nennt. Aus der Zeit nach Chriſti Geburt erwähnt Evagrius (Hist. eccles., III, 34) einen Biſchof von Epiphania. Im Mittelalter erhob ſich die Stadt wieder unter dem urſprünglichen Namen Hamâth, Hamah, zur Hauptſtadt eines kleinen Staates, unter deſſen Fürſten der Geſchichtſchreiber und Geograph Abulfeda gegen die Mitte des 14. Jahrh. berühmt iſt, welcher ſeine Stadt auch beſchrieben hat, und noch heute beſteht dieſelbe, obwol ſie durch häufige Erdbeben (z. B. im J. 1157 n. Chr.) ſehr gelitten hat, als eine der bedeutendſten Städte des Morgenlandes, blühend durch Verkehr und Handel, und ſoll beiläufig 100000 Einwohner zählen, worunter Araber die Mehrzahl ausmachen, dagegen der Osmanen, Chriſten und Juden es nur wenige ſind.

Die alte Hamath-Epiphanîa lag nordöſtlich von Aradus, zwiſchen Emeſa und Apamea, in einem ſchmalen Thal am Orontes (heute Aſſy oder Aſy), auf beiden Seiten des Fluſſes, und wird ſo von den hohen Ufern verborgen, daß man wenig davon ſieht, bis man vor ihren Thoren ſteht. Sie beſteht gleichſam aus drei Städten. Die Hauptſtadt liegt an der Südſeite des Aſſy, und zwiſchen derſelben und dem Fluß erſtreckt ſich ein ſchmaler hoher viereckiger Erdwall, auf welchem ſonſt das Caſtell geſtanden, welches Abulfeda anführt, und wo jetzt eine Beſatzung von 3—400 Reitern liegt, welche der Paſcha hält, um die Araber im Zaum zu halten, die im Frühjahr und Sommer das Land überſchwemmen. An dem weſtlichen Ende des Hügels iſt die eine große Vorſtadt, und auf der Nordſeite des Fluſſes die andere, zum Theil den Abhang des Bergs hinan ſich ausbreitend. Von El-Scherafe aus, einem Punkt auf dem Felſen über dem Aſſy, hat man eine herrliche Ausſicht über die Stadt. Vier Brücken führen über den Orontes. Unter den Merkwürdigkeiten von Hamah verdienen die Waſſerwerke, welche Abulfeda ſchon rühmt, auch jetzt noch den erſten Platz. Der Fluß verſieht nämlich die obere Stadt mit Waſſer durch Eimer, welche an hohe Räder befeſtigt, wovon das größte wenigſtens 70 Fuß im Durchmeſſer hat, ſich in ſteinerne Kanäle ergießen, die durch hohe, mit den obern Theilen der Stadt im Niveau ſtehende Schwibbogen getragen werden. Ebenſo bewäſſert der Aſſy eine große Menge zur Stadt gehöriger Gärten, welche im Winter gemeiniglich überſchwemmt ſind; und überall, wo die Gärten höher liegen als der Fluß, trifft man in dem engen Thal ſolche Räder, welche das Waſſer in die Höhe bringen. Außerdem beſitzt die Stadt an Merkwürdigkeiten noch ein verfallenes Caſtell, Moſcheen (Burckhardt zählte deren 13) mit Minarets in Menge, einige breite Hauptſtraßen, viele enge und krumme Nebenſtraßen, aber dennoch ein reges Leben, da Hamah der Mittelpunkt des Verkehrs für die Umgegend iſt und die Araber aus der öſtlichen Wüſte täglich zu Haufen einreiten, um ſich ihre Bedürfniſſe einzukaufen. Die Bazars ſind reichlich mit allem Möglichen verſehen.

Die Statthalterſchaft von Hamah, welches einen Theil der Provinz Damaskus ausmacht, umfaßte im J. 1812, als Burckhardt dort war, ungefähr 120 bewohnte und 70—80 leer ſtehende Dörfer. Der weſtliche Theil des Gebiets von Hamah iſt die Kornkammer des nördlichen Syrien (2 Chron. 8, 4), wiewol nie mehr als das zehnte Korn gewonnen wird, vorzüglich wegen der ungeheuern Menge von Mäuſen, welche zuweilen eine ganze Ernte auf einmal zerſtören. Deshalb wird, wie die meiſten Ebenen Syriens, ſo auch die Ebene von Hamah, welche an Fruchtbarkeit ſelbſt die von Hums (Emeſa) übertrifft, dennoch weniger bebaut als die Berge, auch ſchon aus dem Grunde, weil der Boden Eigenthum der Regierung iſt, und die armen, ſchwer gedrückten Einwohner es müde geworden ſind, für jene ihre Kräfte erfolglos zu vergeuden.

2) Gewöhnlich wird das bibliſche Hamath mit Hamath-Rabba in der Stelle Am. 6, 2

als ein und dieſelbe Stadt angeſehen und behandelt. Ohne allen Grund. Schon Hieronymus und Cyrillus unterſchieden beide Namen und fehlten nur darin, daß ſie letztere Benennung auf Antiochia am Orontes bezogen, die eben im Unterſchied von Hamath-Epiphania jenen Beinamen „Groß-Hamath" gehabt habe, während Theodoret darunter Emeſa verſtehen will, wogegen ſchon die Targumiſten und der ſyr. Ueberſetzer für Hamath die zu ihrer Zeit bedeutendſte, aber viel jüngere Stadt Antiochia ſetzten. Aber ſo wenig in dieſem Antiochia, oder in Emeſa der Syrer das bibliſche Hamath oder Groß-Hamath gefunden werden kann, ſo wenig darf Am. 6, 2 die „große Hamath" mit der ebendaſelbſt (V. 14) und ſonſt immer blos „Hamath" genannten Syrerſtadt vereinerleit werden. Vielmehr iſt Hamath-Rabba, gemäß der prophetiſchen Stelle Am. 6, 2, noch weiter vom Lande Iſrael entfernt als Kalne am mittlern Tigris; in andern Stellen (Jeſ. 10, 9; 36, 19; 37, 13; vgl. 2 Kön. 18, 34; 19, 15) wird ein Hamath neben Arpâd am Tigris (ſ. Arvaditer und Arpâd) und (2 Kön. 17, 24) in der Nachbarſchaft von Sippara am ſüdlichen Euphrat (ſ. Sepharvaim) aufgeführt, und ſo weiſt alles in den Süden gegen den Perſiſchen Meerbuſen hin, wo nun auch zu alledem Stephanus von Byzanz ein Amatha als einen Ort in Arabien nennt, nicht allzu weit vom Erythräiſchen Meer (d. i. der Perſiſche Buſen), wie denn auch der Name Hamath ſelbſt (humât) arab. Urſprungs iſt und „Wachen", „Garden" bedeutet, die Stadt alſo benannt war von daſelbſt befindlichen Militärſtationen, ähnlich wie Niſibis (ſ. d.). Dieſes Hamath und die andern mit ihm genannten Städte Karkemiſch, Kalne, Arpâd u. a. erſcheinen in den bibliſchen Büchern unter der Oberherrſchaft der Aſſyrer; doch läßt ſich nicht genau beſtimmen, wann ſich Aſſyrien dieſe Hauptſtädte mit ihren Ländern unterworfen oder vielmehr wieder erobert hat; vielleicht ſchon durch Tiglath-Pileſer (Jeſ. 37, 12. 13: „meine Väter"), wenn nicht gar ſchon durch Phul (2 Kön. 15, 19). „Ja, wol ſchon vor dem J. 800 erhob ſich ein neues aſſyr. Reich, welches im Norden und Süden um ſich griff" (ſ. Aſſyrien). Einer der Könige dieſes Reichs, Salmanaſſar, hat nach der Zerſtörung des Zehnſtämmereichs iſraelitiſche Bürger ins Exil hinweggeführt (2 Kön. 17, 6; 18, 11), unter andern Städten auch in die ſüdliche Euphratgegend, nach Hamath (Jeſ. 11, 11); und „Leute von dieſem Hamath" wurden dann von den Aſſyrern als Coloniſten in das entvölkerte Zehnſtämmeland verpflanzt, welche zugleich ihre Landesgöttin Aſima mit in die neue Heimat brachten (2 Kön. 17, 24. 30). Und ähnlicherweiſe ſind Arvad an der phöniz. Küſte und Hamath in Cöleſyrien als Colonien angelegt und bevölkert worden von den Städten (Arpâd, Hamath-Rabba u. a.) dieſes Südlandes beim Perſiſchen Meerbuſen aus, von woher die Phönizier in alter Zeit ans Mittelmeer auswanderten (1 Moſ. 10, 18).

Vgl. näher: Abulfeda, Tab. Syriae (Leipzig 1766), S. 108 fg.; Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 199 fg.; Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius (Weimar 1823—24), I, 249 fg., 514; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 932 fg.; Haſſel und Rödiger in Erſch und Gruber's „Allgemeiner Encyclopädie der Wiſſenſchaften und Künſte", 1. Sect., XXXVI, 22; XXXIV, 16; 2. Sect., I, 131; Pococke, „Beſchreibung des Morgenlandes", deutſch von Windheim (Erlangen 1754), II, 209 fg.; Richter, „Wallfahrten im Morgenlande" (Berlin 1822), S. 231; Hitzig, Tuch, Knobel, Thenius, Bertheau zu den betreffenden Stellen des A. T. Kneucker.

Hammath, ſ. Hammon.

Hammon. 1) Nördliche Grenzſtadt des Stammgebiets Aſcher (Joſ. 19, 28), heute ein Dorf Hammâna (Hummâna) mit einem Maronitenkloſter und Sitz eines druſiſchen Mokadden, auf der Höhe des Libanon, etwas öſtlich von Abadijjeh (d. i. Abdon; ſ. d.). Man hat die alte Stadt auch ſchon in den Ruinen der Ortſchaft Hâmûl finden wollen, am obern Lauf des Wadi gleichen Namens, des Hauptthals, welches den heutigen kleinen Gebirgsdiſtrict Schub el-Arab zwiſchen den beiden Gebirgszügen von Râs el-Abiad (Weißes Vorgebirge) und Râs en-Nâkûrah von Oſt nach Weſt durchzieht; aber dieſe Oertlichkeit befindet ſich viel zu weit ſüdlich im Verhältniß zu der Ortslage des benachbarten Abdon und Kana (ſ. d.).

2) Eine Levitenſtadt der Söhne Gerſom's im Stammgebiet Naphtali (1 Chron. 7, 76 [6, 61]), einerlei mit Hammoth-Dor (Joſ. 21, 32), und wahrſcheinlich auch mit Hammath, welches Joſ. 19, 35 als feſte Stadt Naphtalis aufgeführt wird. Der Name weiſt auf heiße Quellen, wie ſie das in der Nähe (35 Minuten ſüdlich) von Tiberias gelegene Emmaus hatte (Ammaus bei Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 3; „Jüdiſcher Krieg",

II, 21, 6; IV, 1, 3; „Leben", Kap. 16; Plinius, V, 15, und im Talmud). Ammaus ſelbſt iſt nur die griech. Form für das hebr. Hammath, und beide Benennungen entſprechen genau dem heutigen arab. Ortsnamen Ḥummâm, d. h. „warme Bäder". Noch jetzt dienen die Waſſer, welche ſüdlich von Tabaria aus vier Quellen unter Felſen von ſchwarzem und etwas zerbrechlichem, ſchwefeligem Stein, 20 Schritte vom Rand des Sees Genezareth, hervorkommen, zu Heilbädern gegen Schwächeanfälle und rheumatiſche Krankheiten, und werden hauptſächlich im Monat Juli von Leuten aus allen Theilen Syriens beſucht (ſ. auch Emmaus und Gadara). Das Waſſer hat eine ſehr hohe Temperatur (48—49° R.), ſchmeckt ſehr bitter, enthält Schwefel, Salz und Eiſen, und ſetzt theils weißen, theils gelben Niederſchlag ab. Nahe bei dieſen Quellen hatte Veſpaſian auf einige Zeit ein befeſtigtes Lager (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 10, 1; IV, 1, 3), von welchem man noch einen Theil in einer Mauer finden will, die ſich auf der Südſeite der Bäder von dem See nach den Bergen hinzieht. Vgl. Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius (Weimar 1823—24), II, 573 fg.; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 506 fg. Kneucker.

Hammoth-Dor, ſ. Hammon.

Hamona, Ez. 39, 16 angeblich der prophetiſche Name einer Stadt im Thal der Niederlage von Gog zum Andenken eben an dieſe Kataſtrophe. So wird nämlich die Stelle gewöhnlich erklärt: „Auch wird der Name einer Stadt (im Thal der «Volksmenge Gogs») ſein Hamona", d. h. „Menge". Aber gerade die Erwähnung „Gogs" ſelbſt in dem prophet. Stadtnamen, auf welche doch alles ankommt, wenn in dieſer Benennung das Andenken jenes Ereigniſſes erhalten werden ſoll, würde fehlen; Hitzig ſucht deshalb den Vers zu verbeſſern durch Aenderung der hebr. Vocalpunkte und eines einzigen Buchſtabens, und überſetzt: „Daſelbſt ſind (gleichzeitig) auch die Helfer (Hülfsvölker) ſeiner Volksmenge (ſeines Heeres)", eine Erklärung, bei welcher alſo von einer Stadt mit prophetiſch bedeutſamem Namen keine Rede mehr iſt. Das „Thal der Volksmenge Gogs" übrigens, wie das „Thal der Gegenhöhen" (V. 11; alſo iſt ſtatt „Thal der Wanderer" zu leſen: ʿabarim ſtatt ʿoberim), das darum genannt wird, weil in daſſelbe Gog und ſeine ganze Volksmenge begraben werden ſoll, liegt „nach Oſten gegenüber vom Mittelmeer", d. h. es läuft gerade von Weſt nach Oſt (V. 11, 15), und iſt das Sach. 14, 4. 5 erwähnte „ſehr große Thal" „der (beiden) Höhen" des Oelbergs gegen Morgen von Jeruſalem, welches durch das Zerreißen des Bergs bei einem Erdbeben zur Zeit des jüd. Königs Uſia entſtand (Am. 1, 1). Das Nähere ſ. Maſchith und bei Hitzig zu Ez. 39 und Sach. 14. Kneucker.

Hananel („Gott hat geſchenkt"), iſt wahrſcheinlich der Eigenname des Erbauers eines Thurms zu Jeruſalem, ſüdlich vom Fiſchthor und nördlich beim Schafthor, welch letzteres dem Tempelthor Schalleketh (1 Chron. 27 [26], 16) gegenüberſtand, deſſen Platz das heutige Kettenthor einnimmt (Jer. 31, 38; vgl. Sach. 14, 10; Neh. 3, 1; 12, 39). Der „Thurm Hananel's" iſt derſelbe, welcher ſonſt auch der „Thurm Mea", d. h. der „Thurm der 100 (Mann Beſatzung)" heißt (Neh. 12, 39 iſt zu leſen: „den Thurm Hananel's, [nämlich] den Thurm der 100", ohne das Wörtchen „und"), und er iſt nicht an der nordöſtlichen Ecke der Stadt in der Nähe des heutigen Stephansthors, ſondern an der Südoſtecke des Akrahügels, nördlich beim Schafthor, zu ſuchen, bei welchem die Ringmauer der Unterſtadt, ſüdlich über die von Weſten (vom Thalthor) her oſtwärts in das nordſüdliche, ſogenannte Siloahthal ausmündende „Schlucht der Käſemacher" (Tyropöon) hinüber, ſich an die Zionsmauer der Oberſtadt anſchloß (ſ. Jeruſalem). Kneucker.

Hanani, ſ. Aſa.

Hananja (= Gott iſt gnädig) ein häufig im A. T. vorkommender Männername, deſſen bedeutendſte Träger ſind: 1) Ein Prophet, Sohn Azzur's aus Gibeon, Zeitgenoſſe Jeremia's, der im vierten Jahre der Regierung Zedekia's Befreiung vom babyloniſchen Joch weiſſagte, wofür ihn Jeremia der Lüge bezichtigte und ihm im Namen Jahve's zur Strafe ſeinen baldigen Tod ankündigte, der noch in demſelben Jahre erfolgte (Jer. 28, 1 fg.). 2) Ein Genoſſe des Daniel, der mit dieſem und zwei andern Knaben am babyloniſchen Hof zum Dienſt des Königs Nebukadnezar erzogen wurde und ſeinen hebr. Namen mit dem babyloniſchen Sadrach vertauſchen mußte (Dan. 1, 6. 7; ſ. Daniel). Andere nicht unbedeutende Männer Namens Hananja werden Jer. 36, 12; 37, 13; Eſra 10, 28; Neh. 3, 8. 30; 7, 2; 10, 24; 12, 12; 1 Chron. 3, 19; 26, 23; 2 Chron. 26, 11 erwähnt. Krenkel.

Hand, dasjenige Glied des menſchlichen Körpers, welches beſtimmt iſt, die Innenwelt des Menſchen mit der Außenwelt zu vermitteln, ſeinen Gedanken und Gefühlen mit Hülfe des thatwerdenden Willens einen ſinnlich beſtimmten Ausdruck zu geben. Bei der ſinnlichen Darſtellungsweiſe des Hebräers ſpielt die Hand überall, wo es auf Thatäußerungen ankommt, eine große Rolle. Zumal iſt dieſelbe ein Sinnbild der Kraft. Der Fromme bittet daher, daß die Hand der Frevler ihn nicht verſcheuchen (Pſ. 36, 12) oder, daß ihn Gott aus dieſer Hand erretten möge (Pſ. 71, 4; 97, 10). Die Hand abziehen, heißt ſoviel als den Beiſtand verſagen, „ſchlaffe Hände" bezeichnen Unentſchloſſenheit und Feigheit (Jeſ. 35, 3), die Hände ſtärken heißt ermuthigen (Richt. 9, 24). Eigenthümlich iſt der Ausdruck: „ſeine Seele auf die Hand nehmen" (Hiob 13, 14; Richt. 12, 3; 1 Sam. 19, 5; Pſ. 119, 109), ſoviel als: ſein Leben aufs Spiel ſetzen. Hiermit erſcheint die Hand als das wichtigſte Organ menſchlicher Thatkraft. Die Hand aufthun, heißt ſoviel als ſich wohlthätig erzeigen (5 Moſ. 15, 11), die Hand auf den Mund legen, ſich zum Schweigen entſchließen. Ueberhaupt dient die Hand dem Hebräer vielfach zu ſinnbildlichen Bezeichnungen. Man legt die Hand auf das Haupt zum Zeichen tiefer Trauer und ſchweren Kummers (2 Sam. 13, 19); man ſchlägt die Hände zuſammen als Ausdruck der Freude und des Jubels (2 Kön. 11, 12); der Richter legt die Hand auf die ſtreitenden Parteien, um ihnen Frieden zu gebieten (Hiob 9, 33); man legt die Hand beim Eidſchwur unter die Weiche, um ſich Gott zur Treue zu verpflichten (1 Moſ. 24, 2; 47, 29).

Damit ſind wir beim Gebrauch der Hand zu religiöſen Zwecken angelangt. Die „Hand Jahve's" iſt ein gangbares Sinnbild für die Machtoffenbarung Jahve's im A. T. (2 Moſ. 3, 20; 13, 3; 5 Moſ. 5, 15; Pſ. 136, 12; Jer. 32, 21). Die Hand Jahve's thut Wunder (2 Moſ. 15, 6), niemand kann aus ihr erretten (5 Moſ. 32, 39); Jahve hebt ſie empor zum Himmel und ſchwört bei ihr (5 Moſ. 32, 46), und alle Völker der Erde müſſen ihre Stärke anerkennen (Joſ. 4, 24). Die Weltſchöpfung iſt als ein Werk der Hände Gottes dargeſtellt (Pſ. 95, 5; 102, 26; 138, 8; Jeſ. 48, 13). Vom Himmel bis zum Hades reichen ſeine Hände (Am. 9, 2). Auch als ein Sinnbild des göttlichen Schutzes erſcheint Jahve's Hand (Jeſ. 25, 10; 59, 1). Die Hand Jahve's kommt auch über Propheten, um ſie durch Berührung mit dem göttlichen Geiſt zu erfüllen (2 Kön. 3, 5; Ez. 1, 3; 3, 22; 8, 1 u. a.).

Bei der großen Bedeutung, welche der Hand demgemäß zukam, kann es nicht auffallen, daß ſchon im Ceremonialgeſetz Händewaſchungen vorgeſchrieben waren (3 Moſ. 15, 11). Eine ſymboliſche Bedeutung hatte das Händewaſchen als Zeichen der Reinheit oder Unſchuld (5 Moſ. 21, 6; Pſ. 26, 6; 73, 13; Hiob 9, 30, „in Unſchuld die Hände waſchen"), und namentlich die phariſäiſche Tradition legte ein erhebliches Gewicht darauf, daß die Hände zu beſtimmten Zeiten, insbeſondere vor dem Eſſen und nach Marktgeſchäften, gewaſchen wurden (Mark. 7, 3; Matth. 15, 2). Immerhin iſt dieſe Vorſchrift erſt jüngern Urſprungs, wie ſie denn großentheils erſt von den Schulen Hillel's und Schammai's hergeleitet wird. Die ſpätern talmudiſchen Beſtimmungen darüber finden ſich im Tractat Jadajim (vgl. auch Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang. ed. Carpzov (Leipzig 1684), S. 395 fg.).

Ein wichtiger ſymboliſcher Act war das Händeaufheben. Es geſchah beim Schwur, zum Zeichen, daß Jahve, der Herr im Himmel, zum Zeugen der Wahrheit und Rächer des Meineides aufgerufen wurde (1 Moſ. 14, 22), weshalb auch der Engel im Offenbarungsbuch (Kap. 10, 5) ſeine Ankündigung des „Endes" durch Handaufhebung bekräftigt. Auch beim Gebet, als dem Sinnbild der Hülfeerflehung, hob der Hebräer die Hände empor zum Himmel (Pſ. 28, 2), ebenſo als ein Zeichen der Lobpreiſung Jahve's (Pſ. 63, 5; 44, 21; 134, 2). Zur Abfaſſungszeit der Paſtoralbriefe beſtand die Sitte des Händeaufhebens beim Gebet noch fort in der chriſtl. Gemeinde (1 Tim. 2, 6; vgl. auch Clemens, Epist. 1. ad Corinth., Kap. 2). Auch der Segen an die verſammelte Gemeinde wurde mit zum Himmel erhobenen Händen ertheilt (3 Moſ. 9, 22; vgl. 4 Moſ. 6, 22 fg.), wie denn auch von Jeſus berichtet wird, daß er beim Abſchied von dieſer Erde von den zurückgelaſſenen Jüngern mit erhobenen Händen geſchieden ſei (Luk. 24, 50). Schenkel.

Handauflegung. Das Auflegen der Hände auf das Haupt eines oder mehrerer Menſchen iſt ſchon bei den Hebräern in feierlichen Momenten des Lebens gebräuchlich. Es iſt ein Symbol der Weihung. Der ſterbende Jakob weihte durch Handauflegung die beiden Söhne Joſeph's, Ephraim und Manaſſe, indem er ſeine Rechte auf das Haupt des

nachgeborenen Ephraim, ſeine Linke auf das Haupt des erſtgeborenen Manaſſe legte, zu ſeinen Adoptivſöhnen (1 Moſ. 48, 14 fg.). Der Sinn dieſes Gebrauchs war kein anderer, als daß derjenige, auf deſſen Haupt die Hand gelegt wurde, Jahve übergeben ward zum Eigenthum. Ephraim und Manaſſe wurden durch die Adoption des Stammvaters Iſraels dem Jahve heilig, Träger der theokratiſchen Idee. So wurden die Leviten durch Handauflegung des Stammfürſten zum Eigenthum Jahve's geweiht (4 Moſ. 8, 10). In gleicher Weiſe weiht Moſe den Joſua zu ſeinem Nachfolger (4 Moſ. 27, 18; 5 Moſ. 34, 9), „einen Mann, in dem Geiſt iſt", woraus erhellt, daß, nach der damaligen Vorſtellung, nicht die Weihe den Geiſt gab, ſondern der Geiſt die Weihe bedingte. Wenn die Hände von ſeiten des Opfernden vor der Tödtung dem Opferthier aufgelegt wurden (3 Moſ. 1, 4; 3, 2; 3, 13; 4, 4 u. a.), ſo verzichtete der Opfernde damit auf ſein bisheriges Beſitzthum und übergab es Jahve zum Eigenthum (vgl. auch noch 2 Moſ. 29, 15. 19; 2 Chron. 29, 23). Der Hoheprieſter legte die Hände auf das Haupt des Sündenbocks, bevor er ihn in die Wüſte entließ, d. h. er weihte ihn zum Sündopfer für die Gemeinde (3 Moſ. 16, 21). Die Zeugen legten die Hände auf das Haupt des Verbrechers und übergaben ihn damit der göttlichen Strafgerechtigkeit (3 Moſ. 24, 14). Wenn beim Schuldopfer (ſ. d.) die Handauflegung fehlt, ſo liegt der Grund wol darin, daß es keine freiwillige Gabe, ſondern eine vorſchriftsgemäß geleiſtete Entſchädigung war, die nicht nothwendig an Jahve entrichtet ward (3 Moſ. 7, 1 fg.). Künſtlichere Erklärungen von der Bedeutung der Handauflegung geben Bähr („Symbolik des moſaiſchen Cultus" [Heidelberg 1837—39], II, 341) und Ewald („Die Alterthümer des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 57 fg.), jener, wenn er das „Weihen zum Tode für Jahve" darin findet, dieſer, wenn er den Moment der Handauflegung als den heiligen Augenblick bezeichnet, wo der Opfernde „alle die Gefühle, die ihn nun in voller Glut überſtrömen müſſen", auf das Haupt des Opferthieres niederlegt. Die angeführten Stellen empfehlen jedoch unſere einfachere Deutung. Am verfehlteſten iſt die in die kirchl. Theorie vom ſtellvertretenden Sühnopfer übergegangene Annahme, daß durch die Handauflegung der Opfernde dem Opferthier ſeine Schuld und Strafwürdigkeit imputirt habe (Kurtz, „Das moſaiſche Opfer" [Mitau 1842], S. 143 fg.; Bähr, a. a. O., II, 339; ſ. auch Opfer).

An den Opfergebrauch der Handauflegung ſchließt ſich derjenige der ſogenannten „Handfüllung" an. Das Amt wird den Prieſtern gewiſſermaßen in die Hand gelegt, die Hand wird damit voll gemacht, und die Handfüllung iſt daher ein ſinnbildlicher Ausdruck für die Einſetzung der Prieſter in ihre Amtsgewalt (2 Moſ. 32, 29; 3 Moſ. 7, 37; ſ. Prieſter).

Der Gebrauch der Handauflegung findet ſich auch im N. T. Jeſu werden Kinder zugeführt, damit er ihnen die Hand auflege und über ſie bete (Mark. 10, 16; Matth. 19, 13 fg.). In dieſe ſymboliſche Handlung darf nicht etwa der Gedanke hineingelegt werden, daß Jeſus die Hand als ein Mittheilungsmittel des Gebetinhalts an die Kinder gebraucht habe (wie Meyer zu Matth. 19, 13 annimmt). Wenn Jeſus die Hand bei Krankenheilungen auflegt (Mark. 5, 23; 7, 32; 8, 23; Matth. 9, 18) oder wenn die Apoſtel die Handauflegung als Heilverfahren benutzen (Mark. 16, 18; Apg. 9, 12; 28, 8), ſo liegt dem Verfahren die in der Pſychiatrie beſtätigte Thatſache zu Grunde, daß von der aufgelegten Hand eine beruhigende Nervenwirkung ausgeht; die Handauflegung iſt in ſolchen Fällen nicht mehr bloſes Symbol, ſondern Heilmittel, wie denn auch ſchon Eliſa mit Hülfe von Handauflegung geheilt haben ſoll (2 Kön. 4, 34), ohne daß dabei an magiſch wirkende Kräfte zu denken wäre. Als Weiheact, nach altteſtamentlichem und rabbiniſchem Vorgang, erſcheint die Handauflegung in Betreff der Siebenmänner und des Barnabas und Saulus (Apg. 6, 6; 13, 3).

Dieſen Stellen zufolge verlieh die Handauflegung nicht den Heiligen Geiſt, ſondern Männern, die bereits voll Heiligen Geiſtes und Weisheit waren (Apg. 6, 3), wurden die Hände aufgelegt. Die kirchl. Vorſtellung, daß durch dieſe ſinnbildliche Handlung der Heilige Geiſt mitgetheilt werden könne (Apg. 8, 15 fg.; 19, 6), gehört erſt einer ſpätern Zeit an, und Zeller („Die Apoſtelgeſchichte nach ihrem Inhalt und Urſprung kritiſch unterſucht" [Stuttgart 1854], S. 157) bemerkt treffend, eine ſo magiſche Wirkung der Handauflegung und ein ſo ausſchließlich an das apoſtoliſche Amt geknüpftes Vorrecht derſelben könne nur dem Vorſtellungskreis einer Zeit angehören, welche die richtige Anſchauung über das Weſen der Geiſtesbegabung (ſ. Geiſt) verloren hatte. Der Hebräerbrief von ſeinem

geiſtigern Standpunkt aus zählt (Kap. 6,2) die Handauflegung zu den noch aus dem Judenthum entlehnten „Anfangsgründen“ des Chriſtenthums, wogegen im 2. Jahrh. n. Chr., mit dem Aufkommen der hierarchiſchen Verfaſſung, die Handauflegung, als Vermittlerin der göttlichen Gnadengabe in den Lehrern der Gemeinde, für eine weſentliche Bedingung der Amtsübernahme gehalten ward.

Nach 1 Tim. 4, 14 (vgl. auch 2 Tim. 1, 6) ſcheint das Aelteſtencollegium in der erſten Hälfte des 2. Jahrh. den Lehrern noch die Hand aufgelegt zu haben. Die Annahme, daß „die innerliche Ausrüſtung zum chriſtl. Dienſt durch ſie vermittelt worden ſei“ (Huther, „Kritiſch-exegetiſches Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus“ [2. Aufl., Göttingen 1859] zu 1 Tim. 4, 14), gehört einer Zeit an, welche von den chriſtl. Urſprungsgedanken ſich bereits weit entfernt hatte. Schenkel.

Händefalten, ſ. Hand.

Handel. Schon zur Zeit, da Abraham auf den Weideplätzen Kanaans ſeine Heerden weidete, blühte im vordern Morgenland ein lebhafter Handel. Karavanen vermittelten den Verkehr zwiſchen Babylon, Damaskus und den Städten des Nilufers. Den Reichthum an Gold und Kleinodien aller Art, welchen die Sage dem mächtigen Hirtenſcheikh beigibt, mochte dieſer wol ähnlich erworben haben wie die heutigen Beduinenſtämme Syriens den ihrigen, nämlich durch Ablieferung von Transportthieren, beſonders Kamelen, an die Kaufleute und durch Tauſchhandel mit Wolle und Häuten von ſeinen Heerden (1 Moſ. 13, 2; 24, 22. 35. 53). Aber erſt in ſpäter Zeit entſchloſſen ſich die Iſraeliten zu unmittelbarer Theilnahme am internationalen Handel. Ein ackerbauendes und genügſames, zudem nach moſaiſchem Geſetz ſtreng abgeſchloſſenes Volk, fühlten ſie zum bunten Gewirr des Weltmarktes ſich nicht hingezogen, im Gegenſatz zu ihren Nachbarn im Norden, den Phöniziern, und denen im Süden, den Arabern und Kuſchiten, die ſo früh von einem kühnen Handelsgeiſt beſeelt ſich zeigten. Die uralten Völkerſtraßen liefen ohnedies mehr den Grenzen von Iſraels gebirgiger Heimat entlang, im Weſten durch die Küſtenebene, im Oſten am Saum der Wüſte durch den Hauran nach Damaskus. Das Land ſelbſt zeichnete ſich weder durch üppige oder ſeltene Vegetation, noch durch den Beſitz werthvoller Metalle aus, weshalb auch in der Blütezeit des Volkes Iſrael der Exporthandel mit Rohſtoffen beſcheidene Grenzen nicht überſchreiten konnte.

Doch kamen durch Vermittelung arab. Karavanen ſchon in der Patriarchenzeit paläſtin. Landesproducte auf die fremden Märkte (1 Moſ. 37, 25). Nach Aegypten führte man Traubenhonig, Piſtazien, Mandeln, Tragakanth, Maſtix und Ladanum aus (1 Moſ. 37, 25; 43, 11). Die Phönizier bezogen vor allem feinen Weizen und Oel, aber auch Traubenhonig und wohlriechende Harze. Dazu müſſen ſich die Iſraeliten auf gewiſſe Arten ſüßen Backwerks beſonders gut verſtanden haben, daß ſie mit ſolcher Waare ſelbſt nach Tyrus Handel treiben konnten (Apg. 12, 20; Ez. 27, 17). In der untergeordneten Stellung von Laſtträgern, Eſeltreibern, Kamelvermiethern wurden die Söhne von Aſſer, Dan, Sebulon und Iſſaſchar früh ſchon von den Phöniziern in ihr großartiges induſtrielles und commerzielles Leben hereingezogen (1 Moſ. 49, 13. 14; 5 Moſ. 33, 18; Richt. 5, 17).

Erſt der heidenfreundliche und friedliebende König Salomo ſuchte den Glanz und den Reichthum ſeines Hofs auch dadurch zu heben, daß er ſich am Welthandel direct betheiligte, indem er ſich einerſeits mit dem phöniz. Fürſten Hiram zur Ausrüſtung von einer Handelsflotte im Rothen Meer aſſociirte (1 Kön. 9, 26; 10, 22; über die Ophirfahrten ſ. d.), andererſeits eine Handelscompagnie ins Leben rief, die ihm und den benachbarten Königen z. B. Pferde und Wagen von Aegypten herbrachte (1 Kön. 10, 28; 2 Chron. 1, 16. 17). Der Beſuch der Königin von Saba (1 Kön. 10, 2), deren Gebiet ſehr wahrſcheinlich in dem reichen Aethiopien zu ſuchen iſt (Wetzſtein in Delitzſch' „Bibliſchem Commentar über den Propheten Jeſaia“ [1. Aufl., Leipzig 1866], S. 661 fg.), galt wol auch dem Zweck, die Handelsverbindungen mit dem Herrn des wohlgelegenen Seehafens am Rothen Meer, Eziongeber, und der Karavanenſtraße durch das Gebiet von Petra feſter zu knüpfen. Doch der Seehandel der Davididen zerfiel in der nach Salomo's Tod beginnenden drangvollen Zeit, und ein Verſuch des Königs Joſaphat im 9. Jahrh., denſelben wieder zu beleben, ſcheiterte, wie es ſcheint, gleich anfangs, indem die neugebauten Schiffe bei Eziongeber vom Sturm gebrochen wurden (1 Kön. 22, 49). Erſt als Uſia die Herrſchaft Judas von neuem bis

ans Rothe Meer ausdehnte und die Hafenstadt Elat (2 Kön. 14, 22; 2 Chron. 26, 2) eroberte, kam auch der alte Seehandel wieder in Blüte und konnten sich infolge davon wiederum große Reichthümer in Jerusalem ansammeln, wie uns der jüngere Zeitgenosse Usia's, Jesaja, dies hinlänglich bezeugt (Jes. 2, 7. 16). Allein dieser schwungvolle Großhandel wurde bald vom tödlichen Schlag getroffen, indem schon unter Usia's Enkel, Ahas, Elat für immer den Juden verloren ging (2 Kön. 16, 6). Fortan mußte sich ihr Handel auf die eigenen Landesproducte beschränken, welche sie denn auch wirklich noch in Ezechiel's Tagen (circa 600 J. v. Chr.) auf den Völkermarkt von Tyrus brachten (Ez. 27, 17). Dieser beschränktere Handelsverkehr stellte sich nach dem Exil wieder her. Tyrische Kaufleute brachten zu Nehemia's Zeit Waaren auf den Bazar von Jerusalem (Neh. 13, 16).

Inwieweit schon unter der pers. Regierung sich die Juden neuerdings dem Welthandel zuwandten, kann aus Mangel an Nachrichten nicht mit Sicherheit ermittelt werden. Das aber ist gewiß, daß unter den Seleuciden und Ptolemäern die Juden zahlreich sich in den großen Handelsstädten ansiedelten (s. Alexandria und Antiochia), und da theilweise zu großen Reichthümern gelangten. Als Paulus das Römische Reich durchzog, fand er überall an den bedeutendern Verkehrscentren jüd. Colonien, deren Hauptbeschäftigung nach den Angaben der röm. Schriftsteller allerdings meist nur in Kleinhandel bestanden zu haben scheint (Renan, Histoire des apôtres [Paris 1866], S. 287 fg.).

An dem Karavanenhandel haben die Israeliten, nach allem zu schließen, nie selbständigen Antheil genommen, haben keine Handelszüge durch die Wüste in ferne Länder gesandt, sondern wie zur Zeit des Stammvaters Jakob Midianiterkaravanen durch Palästina reisten, so treffen wir Jahrhunderte später solche von Theman, Dedan und Seba (Hiob 6, 19; Jes. 60, 6; 21, 13 fg.), arabische und äthiop. Handelsleute, welche von den Gestaden des Rothen Meers die kostbaren Rohproducte Aethiopiens und Südarabiens wie die ägypt. Manufacturen zu den Phöniziern und Babyloniern brachten, und umgekehrt die Fabrikate dieser kunstsinnigen und gewerbsamen Völker nach Süden ausführten. Die betreffenden Karavanen nahmen theilweise den Weg über Jerusalem, daher der Prophet für das glanzvolle neue Jerusalem auch einen großartigen Karavanenverkehr in Aussicht nimmt. Die Reisezüge von Aethiopien werden nach seiner Schilderung mit der Menge ihrer reichbeladenen Kamele die Straßen der Stadt bedecken (Jes. 60, 6). Dem Seher schwebten dabei die Bilder einer glücklichen Vergangenheit vor Augen, als Israels Städte noch mit den Kaufmannsgütern der ganzen Levante gefüllt waren, als man in den Bazars noch die Menge kunstvoll gearbeiteter Teppiche von ägypt. Leinwand sah (Spr. 7, 16), und Kleiderstoffe mit eingewobenen buntfarbigen Zeichnungen (Richt. 5, 30), in den Gassen der Goldschmiede und Geschmeidekrämer eine reiche Auswahl von Fußspangen, Sonnen und Möndchen zum Halsschmuck und zur Umkränzung der Schläfe, ferner Ohrgehänge und Armspangen, Riechfläschchen und Amulete, Finger- und Nasenringe, Korallenschnüre, Spiegel (Jes. 3, 18 fg.; HL. 1, 10), nebenan die Fülle von wohlriechenden Spezereien, Myrrhen, Aloë, Cassia und Zimmt (Ps. 45, 9; Spr. 7, 17) u. s. w.

Von den Unfällen, welche in der Wüste die Karavanen oft betrafen, redet der Dichter Hiob's (Hiob 6, 19 fg.) sowie der Verfasser von Jes. 21, 13 fg. Hunger und Durst, Ueberfälle räuberischer Horden haben zu allen Zeiten die Handelszüge in der einsamen Oede bedroht, wobei oftmals weder die außerordentliche Entbehrungskraft noch der kühne Muth der abgehärteten Kaufleute den Untergang abzuhalten vermögen. Doch auch den stattlichen Aufzug der glücklich der Gefahr entkommenen, reich mit fernher gebrachten Schätzen beladenen Karavane hat der israelitische Dichter zum Schmuck seines Liedes uns geschildert (HL. 3, 6).

Der Kleinhandel hat ohne Zweifel schon in der fernsten Vergangenheit wesentlich dieselben Formen in Palästina gehabt wie heute noch. In den Städten drängt sich der gesammte Verkehr in den Bazars zusammen (Zeph. 1, 11), wo jeweilen die Genossen derselben Krämer- oder Handwerksinnung nebeneinander ihre Buden aufgeschlagen haben und man danach Gassen der Goldschmiede, Töpfer, Schuster, Bäcker u. s. w. unterscheidet (Jer. 37, 21; vgl. den Ausdruck Matth. 25, 9: „Gehet hin zu den Krämern"). Daneben werden aber Wochenmärkte oft auf freiem Felde abgehalten, da, wo die Grenzen verschiedener Stämme zusammenstoßen (Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1850—51], S. 1020). Ein lautes Lärmen und Treiben unterbricht alsdann die Stille und Einsamkeit, welche sonst an solchen

Stätten waltet. Zu den abgelegenen Dörfern und den Lagern der Beduinen bringen Hauſirer die Kaufmannswaaren (Seetzen's „Reiſen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 373 fg. Schon der Talmud erwähnt der herumziehenden Krämer. Sehr wahrſcheinlich haben wir auch Spr. 31, 24 an einen derartigen „Kaufmann" zu denken, der Waaren an Waaren zu tauſchen pflegte. Hinwieder gaben Volksfeſte, die eine große Menge Menſchen nach Einem Ort hinzogen, jederzeit auch zum Handel reichliche Gelegenheit. Wie ſich heute ein bedeutender Handel mit den Wallfahrten nach Mekka verbindet, ſo einſt mit den Feſtbeſuchen in Jeruſalem, wobei ſich zum großen Unwillen Jeſu der lärmende Detailverkehr bis in die geweihten Räume des Tempelvorhofs hineinwagte (Joh. 2, 14 fg.; Matth. 21, 12).

Daß beſonders im Kleinhandel viel Unredlichkeit mit unterlief, mußten ſchon die Propheten beklagen (Hoſ. 12, 8), und der welterfahrene Siracide meinte gar: „Wie ein Pfahl zwiſchen den Steinen eingeſchlagen wird, alſo drängt ſich Sünde zwiſchen Verkaufen und Kaufen" (Sir. 27, 2). Doch hatte das Geſetz wenigſtens redliches Maß und Gewicht dem Volk als heiliges Gebot in ernſteſter Weiſe eingeſchärft (3 Moſ. 19, 36; 5 Moſ. 25, 13 fg.). Ohne langes Feilſchen und Abdingen wird im Orient ſelten auch nur das Geringſte gekauft, und dem Talmud (Miſchna, Nedar, III, 1) zufolge ſcheint die heutige Unſitte ebenfalls nur das Erbe ferner Jahrhunderte zu ſein. Wenn aber heute der höfliche Krämer dem Fremdling in den oriental. Städten zuruft: „Komm, ich will dir ſchenken, was du willſt", um hinterher nur einen um ſo höhern Preis zu fordern, ſo erinnern wir uns, daß ſchon Ephron die gleiche Förmlichkeit Abraham gegenüber beobachtete, um ſich nachher für ein Stück Land 400 cursgültige Sekel (circa 1200 Frs.) von dem Käufer zuwägen zu laſſen (1 Moſ. 33, 11 fg.). Furrer.

Händewaſchen, ſ. Hand.

Handfüllung, ſ. Hand.

Handwerke. So groß die Verehrung der Hellenen für die Werke der Kunſt war, ſo verſagten ſie doch der Beſchäftigung des Künſtlers die gleiche Achtung, da ſie ihnen der Leibesentwickelung hinderlich, und der damit verbundene Gelderwerb niedrig erſchien. Nur wenn der Künſtler, wie ein Polygnot, als er die Stoa Poikile malte, auf den Lohn verzichtete, brachte er es zu einer geachteten Stellung. Auf dem Handwerk, das, nach der Anſicht der Griechen, nur auf Gewinn geſtellt, den Aufſchwung des Geiſtes hemmen, von der Theilnahme an Staatsgeſchäften abziehen, den Leib verkümmern und zum Kriegsdienſt unfähig machen ſoll, laſtete geradezu Misachtung. Dieſe Anſchauung erklärt ſich aus der Entwickelung des Hellenenthums, wo Kriegstüchtigkeit und Grundbeſitz zu den Hauptpfeilern des herrſchenden Standes geworden waren. Korinth machte zwar eine Ausnahme; Solon, Themiſtokles, Perikles ſuchten Gewerbe zu fördern; daß aber die feſt gewordene Anſicht nicht geſtürzt ward, zeigen die Aeußerungen eines Sokrates bei Xenophon, eines Plato, Ariſtoteles, wonach der Idealſtaat keine Handwerker zu Bürgern machen kann, wie ſie denn auch in Wirklichkeit Sklaven oder Fremde waren. Das Handwerk ward als banauſiſche Beſchäftigung betrachtet. Die Römer, nur auf Krieg und Landbau bedacht, ſtellten Handwerk und Sklavendienſt auf Eine Linie, und obſchon in der Kaiſerzeit vornehme Geburt im Werth ſank und einzelne Handwerker durch Fleiß und Gunſt der Umſtände ſich erhoben, wurden ſie doch als Emporkömmlinge angeſehen und daher von Martial mit Spott übergoſſen.

Ganz verſchieden hiervon denkt das hebr. Alterthum, das die ſittliche Bedeutung der Arbeit überhaupt ahnt, daher auch die Handarbeit der Frau zu ſchätzen weiß (Spr. 22, 29), und dem Arbeiter ſeinen Lohn geſichert wiſſen will (3 Moſ. 19, 13; 5 Moſ. 24, 14. 15; ſ. Arbeit). Es iſt wol die höchſte Würdigung der Handwerke, wenn die Bibel ihren Urſprung auf den göttlichen Geiſt, auf den Geiſt der Weisheit, der Einſicht und des Verſtandes zurückführt (2 Moſ. 28, 3; 31, 3 fg.; 35, 31; 36, 1 fg.), und ſie beurkundet zugleich einen tiefen culturgeſchichtlichen Blick, daß ſie Tubalkain, den Verfertiger von allerlei Schneidewerkzeugen in Eiſen und Erz (1 Moſ. 4, 22), als erſten Handwerker aufführt. Denn die Bearbeitung der Metalle zu Werkzeugen für den Landbau und zu Waffen zum Schutz iſt eine Vorbedingung der Gründung und Erhaltung des Hauſes, der Familie und der Culturentwickelung; andererſeits iſt der Metallarbeiter zu allernächſt als eigentlicher Handwerker zu betrachten, da ſeine Beſchäftigung eigene Fertigkeiten vorausſetzt, die erſt zu erlangen ſind, während z. B. die Bereitung von Mehl, Brot u. ſ. w.

weniger beſondere Geſchicklichkeit erfordert, daher auch von Gliedern des Hauſes beſorgt werden kann.

Das Handwerk wurde unter den Hebräern weder von Sklaven betrieben, noch als Sklavenarbeit betrachtet, wie in Rom und großentheils in Griechenland; es bildete auch keine Kaſte, wie in Indien und Aegypten, wo der Sohn auf das Handwerk des Vaters beſchränkt war, und wenngleich einige Familien des Stammes Juda als Töpfer oder Byſſusarbeiter angeführt werden (1 Chron. 4, 21 fg.), ſo waren ſie es aus freier Wahl, da völlige Gewerbefreiheit herrſchte und einer auch mehrere Handwerke ausüben konnte (2 Moſ. 31, 2 fg.). Dieſe Freiheit förderte nicht nur die Ausbildung des Handwerks, ſondern auch die Achtung, in welcher es im bibliſchen und nachbibliſchen Judenthum ſteht, ſodaß der Talmud die Unterweiſung in einem Handwerk zur Pflicht der Erziehung macht, und die ausgezeichnetſten Rabbinen Handwerker waren, z. B. R. Joſua, B. Ch. und R. Jiſchak Nepacha Eiſenarbeiter, R. Nehemia Hakador ein Töpfer, R. Juda Chaita ein Schneider, R. Jochan Haſandlar und R. Oſchaja, R. Chanina Schuhmacher, R. Juda Hanechtam ein Bäcker, u. a.

Die Hebräer hatten ſchon an den Aegyptern gute Lehrmeiſter, die im hohen Alterthum als Handwerker berühmt waren. Auf einem Gemälde aus der Zeit des Tuthmoſis, der die Hykſos vertrieb (alſo lange vor dem Auszug Iſraels aus Aegypten), ſind Werkſtätten von Holzarbeitern mit Bohrer, Säge, Winkelmaß u. dgl. dargeſtellt; auf einem andern die Geſchäfte des Schmiedes, Gerbers, Färbers, die Bereitung des Flachſes bis zum Weben, und ſo wird eine Menge anderer Handwerke in ihrer Ausübung mit den dabei gebrauchten Werkzeugen auf ägypt. Wandgemälden abgebildet. Beſonders berühmt waren die Aegypter in der Weberei und Wirkerei, und Herodot führt als Merkwürdigkeit an, daß die ägypt. Weber den Einſchlag nicht, wie die andern Völker, aufwärts, ſondern niederwärts werfen. Die ägypt. Prachtgewänder erwähnt auch die Bibel (1 Moſ. 41, 42), und noch ſpäter trieb Aegypten Handel mit koſtbaren Teppichen mit eingewirkten Figuren (Ez. 27, 7). Während des Aufenthalts in der Wüſte ſoll die Errichtung der Stiftshütte die Geſchicklichkeit der Gold-, Silber-, Leder-, Erz- und Holzarbeiter, der Steinſchneider und Weber unter den Hebräern in Anſpruch genommen haben (2 Moſ. 35, 30 fg.). In Kanaan fanden ſie einen ziemlich entwickelten Handwerksfleiß unter den anſäſſigen Stämmen, wobei der Einfluß der gewerbſamen Phönizier in Betracht zu ziehen iſt. Die Zerfahrenheit der Richterperiode war dem hebr. Handwerk allerdings nicht günſtig, denn abgeſehen davon, daß die ägypt. Generation ausgeſtorben war, ſo wurden die Handwerker, beſonders Metallarbeiter, von den eingebrochenen Eroberern oft als Gefangene weggeführt, was auch ſpäter noch üblich war (Jer. 29, 2). Nothwendig führten die Wirren dieſer Zeit einen Rückſchritt der hebr. Handwerke herbei, daher auch die Bauluſt David's und Salomo's tyriſche Meiſter herbeizog (2 Sam. 5, 11; 1 Chron. 14, 1; 2 Chron. 2, 7; 1 Kön. 5, 1 fg.; 7, 13 fg.). In dieſer Glanzperiode wurden die Phönizier die Lehrer der Hebräer, die an den Bauunternehmungen theilnahmen, wenn auch die kunſtvollern Arbeiten (1 Kön. 10, 18; 22, 39; Am. 3, 15; 6, 4) von phöniz. Meiſtern herrühren mochten. Günſtige Gelegenheit zur Ausbildung der Handwerke unter den Hebräern bot ferner deren Berührung mit den Aſſyrern und Babyloniern, die als Kunſtweber ſeit den früheſten Zeiten unter den aſiat. Völkern den vornehmſten Rang einnahmen. Die Gewänder aus Babylon und Syrien werden nebſt dem Gold zur Zeit Joſua's als die koſtbarſten Beuteartikel dargeſtellt (Joſ. 7, 21). Ebenſo berühmt waren dieſe Völker durch die Bearbeitung der Metalle, die ſie in erhabener Arbeit zu formen verſtanden, durch Elfenbeinſchnitzerei, die Kunſt des Einlegens, des Glasmachens und Steine zu graviren.

Betrachten wir die einzelnen von den Iſraeliten betriebenen Handwerke. Die Metallarbeiter ſcheinen ſich ſchon vor dem Exil in drei Handwerke beſondert zu haben, und zwar die Arbeiter in Eiſen und Erz (2 Moſ. 35, 35; 5 Moſ. 27, 15; 1 Sam. 13, 19; 2 Kön. 24, 14; 2 Tim. 4, 14), in Schmiede in Eiſen (Jeſ. 44, 12; 2 Chron. 24, 12), wozu auch Masgerim (2 Kön. 24, 16; Jer. 29, 2), gehören, die ſich wol ſpäter auf Kleinſchmiedearbeit (als Schloſſer) verlegt haben dürften, und Schmiede in Erz oder Kupfer (1 Kön. 7, 14). Die dritte Art von Metallarbeitern ſind die Gold- und Silberarbeiter (Richt. 17, 4; Jeſ. 40, 19; 41, 7; Jer. 10, 14; Mal. 3, 2; Apg. 19, 24), die das Metall nicht nur formten, ſondern auch läuterten. Die Eiſen- und Erzarbeiter machten, außer Waffen und Rüſtzeug (1 Sam. 17, 5 fg.; 2 Sam. 24, 16), Spiegel, Säulen u. ſ. w. (1 Kön. 7, 46; Hiob

37, 18), allerlei Gefäße (3 Moſ. 6, 28; 4 Moſ. 16, 39; Jer. 32, 18), wie die Bibel ſchon in alter Zeit des Luxus in Geſchmeide (1 Moſ. 24, 22. 53) und Gefäßen (Richt. 5, 25) erwähnt. Sie verſtanden das Schmelzen, theils um das beigemengte Material zu ſcheiden (Jeſ. 1, 22), wie das Silber vom Bleierz (Jeſ. 1, 25), um erſteres rein zu gewinnen (Ez. 22, 18. 20), wofür ſie beſtimmte Ausdrücke hatten, theils zum Gießen der Bilder u. dgl. (2 Moſ. 25, 12; 26, 37; Jeſ. 40, 19). Sie faßten Edelſteine (2 Moſ. 28, 11. 17), Korallen (Hiob 38, 18), Perlen (HL. 1, 10). Man verſtand das Löthen (Jeſ. 41, 7), Glätten oder Poliren (1 Kön. 7, 45), Blechſchlagen (4 Moſ. 17, 4; Jeſ. 44, 12; Jer. 10, 4), Ueberziehen mit Gold-, Silber- oder Erzblech (2 Moſ. 25, 11. 13; 1 Kön. 6, 20 fg.; 2 Chron. 3, 5; Jeſ. 40, 19), aus erſterm Fäden zu ſchneiden (2 Moſ. 39, 3). Als Werkzeuge der Metallarbeiter finden wir Amboß (Jeſ. 41, 7; Sir. 38, 29), Hammer (Jeſ. 44, 12), Zange (Jeſ. 6, 6), Meiſel (2 Moſ. 32, 4), Blaſebalg (Jer. 6, 29), Schmelztiegel (Spr. 17, 3), Schmelzofen (Ez. 22, 18). Die Steinſchneidekunſt (2 Moſ. 28, 11 fg.) mochten die Hebräer in Aegypten gelernt haben. Die Holzarbeiter (2 Sam. 5, 11; Jeſ. 44, 13; Matth. 13, 55; Mark. 6, 3) waren gewiß noch nicht ſtreng in Zimmerleute, Tiſchler, Holzſchnitzer u. ſ. w. getheilt. Die Bibel erwähnt Zimmermannsarbeit (2 Moſ. 35, 36), Tiſchlerarbeit (2 Moſ. 25, 10 fg.; 37, 1. 10. 15. 25), Wagnerarbeit (Richt. 4, 13; 1 Sam. 6, 7; 1 Kön. 7, 33; 9, 19; Hoſ. 10, 11) und auch Korbmacherarbeit (4 Moſ. 6, 15 fg.; 5 Moſ. 26, 2. 4; Richt. 6, 19). Werkzeuge der Holzarbeiter ſind Axt und Beil, Schnitzmeſſer, Zirkel, Rothſtift (Jeſ. 44, 13), Säge (Jeſ. 10, 15), Bleiloth mit der Setzwage (2 Kön. 21, 13; Jeſ. 28, 17). Maurer (1 Chron. 14, 1; 2 Kön. 12, 13; Ez. 13, 5) waren vermuthlich zugleich Tüncher (Ez. 13, 11); Steinmetzen (1 Kön. 7, 9; 2 Kön. 12, 13; Jeſ. 28, 17), Ziegler, die wir auch in Aegypten (2 Moſ. 5, 7), Babylonien (1 Moſ. 11, 3) und Aſſyrien (Nah. 3, 14) antreffen, mengten dem getretenen Lehm Häckerling bei (2 Moſ. 5, 7), um ihn zu formen, an der Sonne zu trocknen oder im Ziegelofen zu brennen (2 Sam. 12, 31; Jer. 43, 9). Der Töpfer (1 Chron. 4, 23; Jeſ. 29, 16; 45, 9; 64, 7; Dan. 2, 41; Pſ. 94, 9; Hiob 10, 9; Matth. 27, 7. 10) bearbeitete den zuerſt mit Füßen gekneteten Thon (Jeſ. 41, 25) auf der Thonſcheibe (Jer. 18, 3; Sir. 38, 32), die, dem hebr. Ausdruck ('obnajim) nach, nicht gerade aus Steinen beſtanden haben muß, da das Stammwort ('aban) nicht nur „hart ſein", ſondern auch „kreiſen", „drehen" bedeutet, daher auch runde Holzplatten verſtanden werden können. Der Töpfer fertigte Gefäße (Sir. 33, 13), Krüge, Töpfe, Becken u. dgl. (Jeſ. 30, 14; KL. 4, 2; Jer. 48, 12; 1 Sam. 26, 11 fg.; 1 Kön. 17, 12), die aber auch aus Metall vorkommen, er machte auch Figuren aus Thon (Weish. 15, 8). Da ägypt. glaſirte Thonfiguren aus dem Alterthum bekannt ſind, werden auch die Hebräer das Glaſiren verſtanden haben. Unter dem „Töpferacker" bei Jeruſalem (Matth. 27, 10), wird eine ausgebeutete Thongrube vermuthet. Von Lederarbeitern wird der Gerber zwar nur im N. T. (Apg. 9, 43; 10, 6. 32) und im Talmud erwähnt, da aber ſchon 2 Moſ. 25, 5; 26, 14 von roth gefärbtem Widderleder und Tachaſchleder die Rede iſt, das nach Ez. 16, 10 auch zu elegantem Fußzeug gebraucht ward, ſo müſſen die Hebräer ſchon früh Gerberei betrieben haben (ſ. Gerber und Leder). Schuſter erwähnt nur der Talmud ſowie Schneider, da die Kleidung in der Bibel von Frauen verfertigt wird (1 Sam. 2, 19; Spr. 31, 29 fg.; Apg. 9, 39). Ebenſo war die Weberei, dieſes Hauptgewerbe der Aegypter (Jeſ. 19, 9; vgl. Ez. 27, 7; Spr. 7, 16), und das Spinnen (2 Moſ. 35, 25; Spr. 31, 13. 19 fg.) meiſt Sache der Hebräerinnen (1 Sam. 2, 19; 2 Kön. 23, 7; Apg. 9, 39), und nicht nur für das Haus, ſondern auch zum Erwerb (Spr. 31, 24; Tob. 2, 11). Wir finden jedoch ſchon in Aegypten auch hebr. Männer als Weber (1 Chron. 4, 21), und ſo betrieben ſie auch ſpäter ihr Handwerk. Der mit hölzernen Kämmen gehechelte Flachs (Jeſ. 19, 9), deſſen Abfall zu Schnüren und Stricken diente (Jeſ. 2, 15; 19, 9; Richt. 15, 13; Pſ. 18, 6), und die gekämmte Wolle wurden am Rocken mit der Spindel geſponnen (Spr. 31, 19). Man verſtand auch das Zwirnen der Fäden (Pred. 4, 12). Das Geſpinſt, auf Spulen gewickelt, ward auf den hochſchäftigen Weberbaum (1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 21, 19) gezogen, mittels des Weberſchiffleins (Hiob 7, 6) der Einſchlag hineingewoben und mit dem Spaten (Richt. 16, 14) feſtgeſchlagen. Aus Kamel- und Ziegenhaaren machte man einen gröbern Stoff (sak) zu Trauerkleidern (2 Sam. 3, 31; Matth. 3, 4) oder Gürteln (Jeſ. 3, 24), Zeltdecken (2 Moſ. 26, 7), wozu vornehmlich die dunkeln Haare der Ziegenböcke verwendet wurden (HL. 1, 5), die noch heute bei den Beduinenarabern in Gebrauch ſind. Die Bereitung dieſer Zeltdecken bildete ſich zum beſon-

dern Gewerbe der Zelttuchmacher aus (Apg. 18, 3), das Paulus und viele ſeiner Landsleute trieben. Außer dieſen einfachen Manufacturen gab es auch kunſtvoll gewobenen Stoff (2 Moſ. 28, 4. 39), Damaſt-, (Am. 3, 12), Gold- (Pſ. 45, 14) und Buntweberei mit blauen, rothen Purpur-, Karmoiſinfäden (2 Moſ. 26, 36; 27, 16; 28, 39; 36, 37; 38, 18; Richt. 5, 30; Ez. 16, 10; 26, 16; Pſ. 45, 14), mit eingewobenen Figuren (2 Moſ. 26, 1. 31; 28, 6; 35, 35; 36, 8; 39, 8), wie überhaupt buntgewirkte Kleider ſchon ſehr früh vorkommen (Richt. 5, 30; Pſ. 45, 14 fg.; Ez. 16, 10. 13; 26, 16). Walker (Jeſ. 7, 3; 36, 2) befaßten ſich nicht nur mit friſch gewobenen Stoffen, ſie reinigten auch getragene Gewänder (Mark. 9, 3), und gebrauchten Mineralkali, Pflanzenaſche und Walkererde (Jer. 2, 22; Mal. 3, 2; Hiob 9, 30), nach dem Talmud auch Urin. Des übeln Geruchs wegen hatten ſie ihre Arbeitsplätze außer der Stadt, bei Jeruſalem auf dem „Walkerfelde“ (2 Kön. 18, 17; Jeſ. 7, 3; 36, 2). Bei dem großen Verbrauch wohlriechender Salben wurden dieſe nicht nur von Mägden (1 Sam. 8, 13) bereitet, ſondern die Salbenmacher (Luther: Apotheker) bildeten auch ein eigenes Gewerbe (2 Moſ. 33, 25. 35; 1 Sam. 8, 13; Pred. 10, 1; Neh. 3, 8; Sir. 38, 7), welche die Miſchung von Olivenöl und duftenden Ingredienzen verſtanden. Auch das Backen, urſprünglich Sache des weiblichen Geſchlechts, wurde mit der Zeit zum Handwerk der Bäcker, die zuerſt Hoſ. 7, 4 fg. vorkommen und von denen eine Straße Jeruſalems ihren Namen hatte (Jer. 37, 21). Barbiere, bei Ez. 5, 1 und im Talmud öfter erwähnt, werden erſt, nachdem ſeit dem 4. Jahrh. v. Chr. das Bartabſcheren allgemeiner geworden, häufiger. Vornehme hielten ſich ihre eigenen. Der Talmud nennt außerdem noch einige in der Bibel nicht erwähnte Handwerker, als Färber, wol bei Luther Mark. 9, 3 ſo überſetzt, wo im Grundtext aber der Walker gemeint iſt; der Glaſer kommt auch nicht in der Bibel vor, obſchon die Hebräer durch die Phönizier, und vielleicht auch durch die Aegypter, das Glas gekannt haben werden (ſ. Glas). Wenngleich der Betrieb eines Handwerks bei den Hebräern für ehrenhaft galt, wurden doch manche Gewerbe abſchätzig betrachtet, deren Meiſter, nach dem Talmud, die Hohenprieſterwürde nicht erlangen konnten, als Weber, Walker, Salbenmacher, Gerber, Bartſcherer, und die beiden letzten ſollen faſt verachtet worden ſein. Die Handwerker müſſen in den Städten ziemlich zahlreich geweſen ſein und, wie noch im heutigen Orient, befanden ſich die Arbeits- und Verkaufsplätze gleicher Art an beſtimmten Stadttheilen, daher die Benennungen: Bäckerſtraße (Jer. 37, 21), Töpferthor (Jer. 19, 2; Luther: Ziegelthor), Zimmerthal (1 Chron. 4, 14; Neh. 11, 35), das wol auch „Handwerkerthal“ überſetzt werden könnte; der Talmud erwähnt einen „Fleiſchmarkt“, Joſephus ein „Käſemacherthal“ und „Wohnplätze der Schmiede, der Woll- und Kleiderhändler“. Roskoff.

Hanes, eine Stadt in Aegypten (Jeſ. 30, 4), ohne Zweifel das heutige **Ehnés**, Herakleopolis magna (Groß-Herkules-Stadt) bei den Griechen (Strabo, XVII, 812), von den Arabern wieder mit dem alten Namen Ahnâs benannt (Edriſi, Afric. ed. Hartmann [Göttingen 1796], S. 152), und wahrſcheinlich einerlei mit Anyſis bei Herodot (II, 137). Dieſe ſehr bedeutende Stadt Mittelägyptens, ſüdlich von Memphis, bekannt durch die Verehrung des Ichneumon, lag auf einer Inſel, welche im Oſten vom Nil, im Weſten von dem Kanal von Menhi (dem ſogenannten Joſephs-Kanal) gebildet wurde. Sie war die Hauptſtadt des von ihr benannten herakleotiſchen Nomos (Diſtricts), gehörte zum tanitiſchen Reich, und iſt wol auch zu Zeiten eine Königsſtadt geweſen, daher bei Manetho zwei herakleotiſche Dynaſtien, die neunte und zehnte, aufgeführt werden. Der tanitiſche König Pſammus (bei Manetho) mit dem Beinamen Anyſis, der Vorgänger des Sethos (ſ. So), war aus dieſer Stadt gebürtig. Das chald. Targum und eine Handſchrift De Roſſi's (aus dem J. 380) halten Hanes für Thachpanhes (ſ. d.), d. i. Daphnä, eine Grenzfeſtung unweit Peluſium; aber dieſe Erklärung beruht auf irriger Deutung von Jeſ. 30, 4, und iſt ebenſo ungegründet wie andere Vermuthungen, die aufgeſtellt worden ſind (vgl. Geſenius und Hitzig zu Jeſ. 30, 4; Champollion, L'Égypte sous les Pharaons [Paris 1814], I, 309 fg.). Kneucker.

Hanna, Name mehrerer bibliſchen Frauen. 1) Hieß ſo die Mutter des Samuel (1 Sam. 1, 2 fg.). Sie lebte, der Erzählung zufolge, mit ihrem Mann Elkana zu Rama im Gebirge Ephraim in unfruchtbarer Ehe, neben einer zweiten mit Kindern geſegneten Ehegenoſſin ihres Gemahls, der Peninna, und hatte mancherlei Kränkungen zu erleiden, da z. B. bei Feſtmahlen ſie, als kinderloſe obwol geliebte Gattin, ſich mit einer einzigen Portion begnügen und überdies von der misgünſtigen und ſchadenfrohen Peninna anzüg

liche Reden anhören mußte (so ist nach den LXX 1 Sam. 1, 5 zu erklären). Auf ein Jahve abgelegtes Gelübde, daß, wenn er ihr einen Sohn schenke, sie denselben dem Tempeldienst und Nasiräat (s. d.) widmen wolle, gebar sie den Samuel und ward dadurch ihres Lebens wieder froh. Der sagenhafte Charakter der Erzählung ist unverkennbar. Der 1 Sam. 2, 1 fg. mitgetheilte angebliche Lobgesang der Hanna ist eine alte Siegeshymne, die wahrscheinlich wegen V. 5:

Während die Unfruchtbare sieben gebiert,
Welket dahin die Kinderreiche,

auf Hanna's Schicksal gedeutet worden ist, obwol der ganze Inhalt auf eine durch glänzende Waffenthaten herbeigeführte Niederlage der Feinde Israels sich bezieht und V. 10 einen König als Sieger voraussetzt (vgl. Ewald, „Die Dichter des Alten Bundes" [2. Ausg., Göttingen 1866], I, 1, 158 fg.). — 2) Denselben Namen hat die Frau des Tobi (Tob. 1, 9). Der Name der Frau des Raguel dagegen ist Edna (Tob. 7, 2; 8, 8 fg.), und nicht, wie Luther nach der Vulgata übersetzte, Anna. — 3) Endlich ist dieser Name nach Luk. 2, 36 fg. einer „Prophetin" (Tochter Phanuel's) beigelegt, die, als hochbetagte (84jährige) Witwe, sich gottesdienstlichen Uebungen beim Tempelheiligthum gewidmet und, infolge der Darstellung des Jesuskindes im Tempel, ähnlich wie Simeon (s. d.), das nunmehr bevorstehende messianische Heil vorausverkündet haben soll. Die Frage, inwieweit diese Hanna der christl. Sagenbildung angehört, steht in genauem Zusammenhang mit dem Ergebniß der Kritik über die evangelische Vorgeschichte. Haben die Verwandten und Jünger Jesu nahezu bis zum letzten entscheidenden Augenblick an der messianischen Bestimmung ihres Meisters gezweifelt, so ist es um so unwahrscheinlicher, daß, lediglich infolge der Geburt des Jesuskindes, dasselbe von einzelnen Personen als der künftige Messias erkannt und proclamirt worden sei. Um so leichter läßt es sich erklären, weshalb gegen das Ende des apostolischen Zeitalters das Bedürfniß entstand, zur Bekämpfung jüd. Unglaubens den Glauben an die Messianität Jesu auf so frühe Zeugnisse jüd. Anerkennung zu stützen. Schenkel.

Hannas, s. Annas.

Hannathon, vielleicht ursprünglich Hannatot (hanât), eine Stadt an der Ostgrenze des Stammgebiets Sebulon (Jos. 19, 14), wahrscheinlich einerlei mit „Kana Galiläas" bei Josephus („Leben", Kap. 16, 64; „Jüdischer Krieg", I, 17, 5) und Joh. 2, 1. 11; 4, 46; 21, 2, der Heimat Nathanael's, wo Jesus an einer Hochzeitsfeier theilnahm, einst ein beträchtliches Dorf mit wohlgebauten Häusern, die jetzt verlassen stehen, viele in Ruinen. Sie heißt bei den Eingeborenen noch Kâna el-Dschelîl (d. i. „Kana Galiläas") und liegt zwei Stunden nordwärts von Sefürieh (Sepphoris = Diocäsarea), etwa drei Stunden von Nazareth, zwischen Dschefât (s. Jephtaël) und Rummâneh (s. Rimmon, Rimmono; vgl. Jos. 19, 14. 13), auf der östlichen Seite des Wadi, der von Dschefât herabkommt, wo dieser aus dem Gebirge in die Ebene Buttauf tritt, am südlichen Abhang eines vorragenden Tell, von wo aus man südwärts die schöne, breite und fruchtbare Ebene überblickt. Ueber die verschiedenen biblischen Orte Namens Kana s. d. Vgl. noch Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 443 fg.; „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 140; Ritter, „Palästina und Syrien" [Berlin 1852], II, 11, 753 fg.). Kneucker.

Hanoch, bei den LXX Enoch, 1) Sohn Kain's (1 Mos. 4, 17), nach dessen Namen Kain die Stadt, die er gründete, genannt haben soll. Tuch („Kommentar über die Genesis" [Halle 1838], S. 112) denkt ihn als den Erstgeborenen Kain's und vermuthet eine Stadt Hanoch, die sich aber nicht mehr nachweisen läßt. Mit Hanoch beginnt die Stammtafel der Kainiten (1 Mos. 4, 18—22), neben welcher die der Sethiten parallel läuft (1 Mos. 5, 6 fg.; s. Henoch). Denselben Namen trägt noch 2) ein Sohn Midian's (1 Mos. 25, 4), bei welchem Knobel, nach Burckhardt („Reisen in Arabien" [Weimar 1830], S. 690 fg.; Ritter, „Die Erdkunde" [Berlin 1847], XIII, 451) an die Stadt Hanakye oder Chanuka, drei Tagereisen nördlich von Medina, denkt, und 3) der erstgeborene Sohn Ruben's (1 Mos. 46, 9; 2 Mos. 6, 14; 4 Mos. 26, 5), von dem nichts weiter bekannt ist. Schenkel.

Hanun, König der Ammoniter (s. d.), Nachfolger seines Vaters Nachas. Als David (2 Sam. 10, 1 fg.; 1 Chron. 19, 2 fg.) demselben eine Gesandtschaft schickte, um ihm wegen des Ablebens seines Vaters Beileid auszudrücken, wurden die Abgesandten (durch Abscheren des Bartes und Abschneiden der Kleider) geschändet, welche Verletzung des Völker-

rechts einen Krieg zwiſchen den Ammonitern, denen die Syrer halfen, und den Iſraeliten unter der Anführung Joab's und Abiſai's hervorrief, in welchem die letztern den Sieg davontrugen. Es folgte ſpäter eine furchtbare Rache an den Ammonitern durch Eroberung der Stadt Rabba (ſ. d.), Wegnahme der prachtvollen Königskrone und grauſame Ermordung der Einwohner (2 Sam. 12, 26 fg.). Röck.

Hapharaim, eine Stadt, welche bei der Beſitzergreifung des Landes Kanaan dem Stamm Iſſaſchar zugetheilt wurde (Joſ. 19, 19; nach Euſebius' Onomast. u. d. W. Ephraim), etwas über zwei Stunden nördlich von Legio gelegen. Ungefähr an derſelben Stelle liegt jetzt Afuleh, ein verfallenes Dorf (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 411 fg.). Röck.

Happara, ſ. Hophra.

Hara kommt in der Bibel nur an der einen Stelle 1 Chron. 5, 26 vor und zwar als Name einer zum aſſyr. Reich gehörenden Gegend, wohin aus Ruben, Gad und Halb-Manaſſe durch Phul und Tiglath-Pileſer Coloniſten abgeführt wurden. Da beinahe dieſelben Ortsangaben wie dort auch 2 Kön. 17, 6; 18, 11 vorkommen, hier aber an der Stelle von Hara „die Städte Mediens", oder nach der wol richtigern Lesart der LXX „die Berge Mediens" genannt werden, ſo hat man mit Recht geſchloſſen, daß darunter das Gebirgsland Groß-Medien oder das heutige perſ. Irak (Irak adschemi) zu verſtehen ſei; denn der arab. Name des letztern, El-Dſchebal, ebenſo der perſiſche, Kohiſtan, entſpricht der Bedeutung nach genau dem aramäiſchen Hara (vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], S. 58 fg.; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" [Leipzig 1823—31], I, 1, 295. Steiner.

Harada, eine Lagerſtätte der Iſraeliten in der Wüſte (4 Moſ. 33, 24), bisjetzt noch nicht wieder aufgefunden, jedenfalls aber in der Nähe des Berges Sapher (ſ. d.). Kneucker.

Haran. 1) Nach 1 Moſ. 11, 26 fg. Sohn Terah's, Bruder Abraham's und Nahor's, Vater Lot's und der Milka und Iſka. Als Perſonenname kommt Haran außerdem noch 1 Chron. 2, 46 und 23, 9 vor.

2) Eine Stadt in Meſopotamien, woſelbſt Terah, nachdem er mit den Seinigen Ur Kasdim verlaſſen hatte, längere Zeit verweilte und ſtarb (1 Moſ. 11, 31; Apg. 7, 2. 4). Abraham und Lot zogen weiter, Nahor dagegen blieb zurück (1 Moſ. 12, 5; 24, 10), denn die „Stadt Nahor's" (1 Moſ. 24, 10) iſt nach 1 Moſ. 27, 43; 28, 10; 29, 4 deutlich Haran; dieſes lag alſo (nach den angeführten Stellen und 1 Moſ. 25, 20; 28, 2. 5) in Meſopotamien und gehörte ſpäter zum aſſyr. Reich (2 Kön. 19, 12; Jeſ. 37, 12). Es iſt offenbar die von Griechen und Römern Carrae genannte „alte Stadt" in der ſüdöſtlich von Edeſſa ſich ausbreitenden Ebene (Ptolemäus, V, 18, 12; Strabo, XVI, 747; Ammianus Marcellinus, XXIII, 3), bekannt als Schauplatz der Niederlage des Craſſus durch die Parther (Dio Caſſius, XL, 25; Plinius, V, 24, 21). Auch von den arab. Geographen wird die Stadt unter dem Namen Harran mehrfach erwähnt, ſo beſonders von Jacut („Geographiſches Wörterbuch", herausgegeben von Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.], II, 230 fg., und „Moſchtarik", von demſelben [Göttingen 1845—46], S. 124), der ihre Entfernung von Erroha, d. i. Edeſſa, auf eine Tagereiſe ſchätzt und ausdrücklich angibt, daß die Straße nach Moſul, Syrien und Griechenland dort vorbeiführe. Sie war in der ſpätern Zeit ein Hauptſitz des ſabäiſchen Cultus, gerieth aber unter der Mongolenherrſchaft gänzlich in Verfall. Ihre Trümmerſtätte wird noch jetzt von einigen Araberfamilien bewohnt. Außer dieſer Stadt führt der genannte arab. Geograph noch vier andere gleichen Namens an, darunter zwei in Bahrein (an der nordweſtlichen Küſte des Perſiſchen Meerbuſens) gelegene; dieſe Angabe für Ez. 27, 23 zu verwerthen, iſt indeſſen nicht nöthig, da an jener Stelle ebenſo gut Haran in Meſopotamien gemeint ſein kann. Steiner.

Harariter, auch Arariter, erſcheint 2 Sam. 23, 11. 33 als Beiname des Samma, eines Helden David's, und ſoll dieſen vielleicht als einen Gebirgsbewohner bezeichnen, wenn nicht vielmehr mit Thenius der Text zu ändern und aus der gleichfalls verderbten Lesart des griech. Ueberſetzers als richtige Lesart „Arumäer" herzuſtellen iſt, d. h. gebürtig aus Aruma (ſ. d.). Kneucker.

Harem bezeichnet im Morgenland zunächſt das Frauengemach, dann aber auch die Frauen ſelbſt, welche daſſelbe bewohnen. Selbſt die Zelte der Beduinen beſitzen ſtets eine eigene Frauenabtheilung, ja die Häuptlinge errichten für die Frauen geradezu beſondere

Zelte, und nach der israelitischen Sage hatten schon die Stammväter des Volkes dieser Sitte gehuldigt (1 Mos. 24, 67; 31, 33). Auch in den Städten bauen die Männer vornehmen Standes ihren Frauen zuweilen abgetrennte eigene Wohnungen, oft in ziemlicher Entfernung vom Herrenhaus. Solchem Brauch gemäß, den z. B. Häntzsche („Haram und Harem" in der „Zeitschrift für allgemeine Erdkunde", XVII, 417) bei den heutigen Persern noch beobachtete, baute Salomo der Tochter Pharao's, seiner Gemahlin, ein besonderes Haus; 1 Kön. 9, 24, und Ps. 45, 16 geht die königliche Braut von ihrem Elfenbeinpalast, begleitet von ihren Gespielinnen, zum Palast des Königs (vgl. Hitzig zu Ps. 45, 9—16).

Wenn auch die ärmern Frauen zu aller Zeit unbedenklich ohne Schleier unter freiem Himmel arbeiteten und mit den Leuten verkehrten (1 Mos. 29, 9; 1 Sam. 9, 11; 2 Mos. 21, 22; Ruth 2, 5 fg.), so kommt es doch im ärmsten Dorf nicht vor, daß die Frauen mit den Männern gemeinsame Mahlzeiten halten. Je vornehmer aber eine Familie ist, desto mehr wird den Frauen eine strenge Abgeschlossenheit auferlegt. Sie dürfen nur tiefverschleiert und wohlbewacht ausgehen, im Hause selbst niemals das Männergemach betreten, das durch Höfe, Gänge und Treppen von ihrer Wohnung getrennt ist. In ihrer Abgeschiedenheit vertändeln sie meist Kindern gleich die Zeit. Gebildetere Städterinnen verstehen sich zuweilen auf feine Stickarbeiten, gewöhnlich aber beschränkt sich das Wissen auch der vornehmern Weiber nur auf das Bereiten von Süßigkeiten, auf das Schminken des Gesichts, der Hände und Füße, auf das künstliche Flechten der Haare und das Anziehen ihres weitläufigen und meist sehr wenig geschmackvollen Gewandes, wobei sie es vorzüglich lieben, mit Kleinodien sich zu überladen. Ihr Hauptstolz besteht im Besitz einer möglichst reichen Garderobe, sowenig sie auch öffentlich sich damit zeigen können. Wie weit schon zu Jesaia's Zeit die geschäftige Phantasie der Haremsbewohnerinnen in Ausdenken einer complicirten überladenen Toilette es gebracht, davon berichtet der ernste Mann uns selbst mit großem Misfallen. Nach seiner Schilderung gehörten zum Putz der vornehmen Städterinnen Fußspangen, Netze, goldene Halbmonde, Ohrgehänge, Armkettchen, Schleier, Kopfbunde, Fußkettchen, Gürtel, Riechfläschchen und Amulete, Fingerringe, Nasenringe, Hemdchen, Röcke, Oberröcke und Hauptschleier (dem Tschader bei den heutigen Perserinnen; Jes. 3, 18—23). Selten verstehen sich übrigens die orientalischen Frauen auf Ordentlichkeit. Sie essen und schlafen in ihren kostbarsten Kleidungen, bemühen sich nicht, Flecke an denselben auszuwaschen, schadhafte Stellen auszubessern, sondern tragen oft die schönsten Kleider so lange, bis sie als schmuzige Lumpen an ihnen herunterhängen. Es ist ihnen etwas ganz Ungewohntes, ein Stück neuen Tuchs auf ein altes Kleid zu setzen (Matth. 9, 16). Für geistige Ausbildung geschieht in den Harems nichts. Lesen und Schreiben bleiben daselbst fremde Künste, ja selbst in den religiösen Dingen fehlt es den Haremsbewohnerinnen nicht selten sogar an den elementarsten Kenntnissen. Unter solchen Umständen begreift es sich, daß eine edle, schwungvolle Geistesrichtung bei diesen Frauen sich nicht entwickeln kann, daß sie im Gegentheil den Leidenschaften des Neides, der Intrigue nur allzu leicht zum Opfer werden. Die arme Frau, welche als einzige Gattin keine Nebenbuhlerin zu fürchten hat, ist besser daran als die vornehme, welche die Liebe des Mannes mit andern theilen muß. Ohne einen höhern ethischen Gehalt ist dieser Frauen erster und letzter Wunsch, durch alle möglichen Mittel die meiste Gunst beim Mann sich zu erwerben, je die eine auf Kosten der andern. Schrecken überkommt sie, wenn derselbe ihnen eine neue Gefährtin beigibt; aber die Sitte fordert, die Neuvermählte mit Preis und Jubel willkommen zu heißen (Hl. 6, 8). Nur wenn die Frau Mutter wird, hebt sie sich zuweilen aus der Kleinlichkeit der Gesinnung empor. Freude bringt indeß blos des Knaben Geburt, das neugeborene Mädchen wird mit Thränen der Wehmuth begrüßt. Glücklich die Frau, die Mutter von Söhnen wird (vgl. 1 Sam. 1, 8). Um der Kinder willen steht sie im Harem hochgeehrt da und hat nicht zu fürchten, daß sie in alten Tagen, wenn ihre Schönheit verblüht ist, vom hartherzigen Mann ausgestoßen werde (vgl. Mal. 2, 14 fg.). Traurig waren im allgemeinen die Zustände in den orientalischen Harems zu jeder Zeit; wir erinnern an den Neid Sarah's gegen Hagar (1 Mos. 21, 9 fg.), an den Kummer Hanna's, nachmaliger Mutter Samuel's, gegenüber der kinderreichen Peninna (1 Sam. 1, 5 fg.), an den Fluch, der dem Haus Gideon's aus der Haremswirthschaft erwuchs (Richt. 8, 30 fg.; 9, 5), und an die Haremsgreuel, welche die Regierung von David und Salomo befleckten (2 Sam. 13, 1 fg.;

1 Kön. 11, 1 fg.). Welch unſaglicher Jammer aus dem Harem über die Familie des Herodes gekommen, hat uns Joſephus ergreifend zu ſchildern verſucht (vgl. Hausrath, „Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte" [Heidelberg 1868], I, 239 fg., 264 fg.).

Fürſtliche Harems wurden von Verſchnittenen bewacht (vgl. Hitzig zu Jer. 38, 7. 22), und dieſe Sitte ſcheint ſo wenig Anſtoß erregt zu haben, daß der Prophet ſogar in ſeinem idealen Zukunftsbild auch gottesfürchtigen Leuten ſolchen Schlags eine Stelle anweiſt (Jeſ. 56, 4 fg.; ſ. auch noch: Frauen, Ehe, Verſchnittene). Immerhin ſcheint dabei vorausgeſetzt, daß die Verſchnittenen Nichtiſraeliten ſeien, da nach 5 Moſ. 23, 1 Verſchnittene keinen Theil an der Gemeinde Iſraels hatten. Vgl. noch Rogers, La vie domestique en Palestine (Paris 1864); Häntzſche, a. a. O.; Maltzan, „Meine Wallfahrt nach Mekka" (Leipzig 1865). Furrer.

Hareth. In einen Wald dieſes Namens ſoll ſich (1 Sam. 22, 5) David aus der Höhle Adullam geflüchtet haben. Als er im Wald Hareth ſich befand, wurde er von der Ortſchaft Kehila um Hülfe angerufen gegen die Philiſter, welche plündernd über die mit Getreide bedeckten Tennen Kehilas hergefallen waren. Da hier Gefahr im Verzug lag, ſo iſt zum voraus wahrſcheinlich, daß ſich David nicht weit von dem bedrängten Städtchen entfernt aufgehalten habe. Nun befindet ſich in gerader Richtung zwei Stunden öſtlich von Kila (dem alten Kehila) ein Ort Charas und es iſt möglich, daß das neuarabiſche harás dem hebräiſchen hêret geradezu entſpricht (Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 155, ſchreibt harâs), in Uebereinſtimmung mit den Andeutungen, welche die Bibel für die Lage von Hareth bietet. Finn (Byeways in Palestine [London 1868], S. 150) bemerkt, daß man in jener Gegend die Akazie harâs nenne, ein Ausdruck, der auf die ſcharf ſtechenden Dornen dieſes Baumes hinzuweiſen ſcheint. Es kann aber auch hêret nach der Grundbedeutung des Stammwortes ein dorniges Gehölz bezeichnen, und es mögen daher ſchon in älteſter Zeit Akaziengruppen, die ſonſt in Paläſtina ſelten zu treffen ſind, aber auch jetzt noch in jener Gegend ſich finden, dem Wald den Namen gegeben haben. Furrer.

Harfe, ſ. Muſik.

Harma, ſ. Horma.

Harmagedon iſt nach Offb. 16, 16 der hebr. Name des Ortes, an welchen die drei unſaubern Geiſter in Froſchgeſtalt, die nach Ausleerung der ſechsten Zornſchale aus den Mäulern des Drachen und der beiden ihm dienenden Thiere hervorkommen, die antichriſtl. Könige der ganzen Welt zum letzten Kampf verſammeln. Der dunkle Name hat die abenteuerlichſten Deutungen erfahren, deren Aufzählung hier unterbleiben kann. Da der Verfaſſer der Offenbarung ſelbſt ihn als hebräiſch bezeichnet, ſo ſind wir für ſein richtiges Verſtändniß zunächſt an das A. T. gewieſen. Magedo (Mageddo) nennen die LXX den Ort, der im hebr. Text Megiddo heißt und zweimal in der Geſchichte des Volkes Iſrael bedeutſam geworden iſt, indem in der Richterzeit die kanaanit. Könige von den Iſraeliten am Waſſer Megiddo geſchlagen wurden (Richt. 5, 19), und ſpäter der König Joſia dem Pharao Necho in der Schlacht im Thal Megiddo unterlag (2 Kön. 23, 29 fg.; 2 Chron. 35, 22; vgl. Sach. 12, 11). Eine Anſpielung auf das letztere Ereigniß iſt unwahrſcheinlich, da der judenchriſtl. Verfaſſer der Apokalypſe die Niederlage des Gottesvolks nicht wohl als Vorbild für die Vernichtung einer widergöttlichen Macht betrachten konnte. Um ſo wahrſcheinlicher iſt es, daß er das erſtere im Sinn hat und, indem er jenen Namen für den Verſammlungsort der Chriſtusfeinde wählt, andeuten will, daß ſie gleich den Kanaanitern durch göttliche Strafwunder vertilgt werden ſollen (vgl. Richt. 5, 20. 21). So bleibt nur noch die erſtere Silbe von Harmageddon zu erklären. Leicht erkennt man in derſelben das hebräiſche har, Berg, und die Annahme hat nichts gegen ſich, daß es bei Megiddo außer dem „Waſſer" und dem „Thal" auch einen Berg gegeben habe, der jüd. Leſern bereits anderweitig unter dieſem Namen bekannt war, wenn er auch im A. T. nicht vorkommt. Künſtlicher iſt eine andere Erklärung, welche unter Berufung darauf, daß es ſich nicht um eine wirkliche, ſondern um eine ideale Ortsangabe handelt, und unter Beiziehung von Stellen wie Pſ. 121, 1; 125, 2 in der Bezeichnung Berg-Megiddo eine Hindeutung auf die Unantaſtbarkeit und den Sieg der Gottesgemeinde findet. Krenkel.

Harniſch, ſ. Waffen.

Harod, ſ. Harada.

Haroſeth (der Heiden), d. i. der Kanaaniter, vielleicht urſprünglich „Araber", hieß

eine Stadt in Nordpaläſtina (Richt. 4, 2. 13. 16), der Wohnort des Feldherrn Siſſera. Sie lag vermuthlich an der Stelle des heutigen Dorfes Hârîs (fälſchlich Hadîth), ſüdweſtlich bei Tibnin, in gerader Linie etwa gleichweit von Tyrus wie vom Meromſee entfernt. Ihr Name „Landshut", von dem arab. Zeitwort harasa = hüten, deutet auf die Wichtigkeit ihrer vielleicht befeſtigten Lage. Knencker.

Härtigkeit des Herzens iſt derjenige religiös-ſittliche Zuſtand des Menſchen (deſſen geiſtiges Centrum, wie das leibliche Hauptorgan des Blutumlaufs, mit dem Ausdruck „Herz" [ſ. d.] bezeichnet wird), in welchem er (ſein Geiſt 5 Moſ. 2, 30) unempfänglich iſt gegenüber den an ihn ergehenden göttlichen Aufforderungen (Jeſ. 48, 8; Pſ. 95, 8; Mark. 16, 14; Röm. 2, 5; Hebr. 3, 8) und Befehlen (2 Moſ. 7, 3; 8, 15. 32; 9, 34; 10, 1), von den Wegen Gottes abirrt und deſſen Furcht verläßt (Jeſ. 63, 17), ſtatt ſich zu ihm zu bekehren (Jeſ. 6, 10), daher auch die Liebe zum Nächſten ſich nicht zur Pflicht macht (5 Moſ. 15, 7), überhaupt den Willen Gottes hintanſetzt (Röm. 2, 5) und ſich den von ihm geordneten ſittlichen Verhältniſſen nicht fügen will (Matth. 19, 8; Mark. 10, 5). Dieſer Zuſtand hat ſeine Urſache zunächſt im eigenen böſen Willen (2 Moſ. 8, 15. 32; 9, 34; 5 Moſ. 15, 7; Röm. 2, 5; Hebr. 3, 8 u. ſ. w.), woſelbſt er durch den „Trug der Sünde" entſteht (Hebr. 3, 13). Sodann aber, da Gott den Iſraeliten ſchlechthinniger Urheber von allem, alſo auch vom Böſen iſt (vgl. 2 Sam. 24, 1; Am. 3, 6; Jeſ. 6, 10; Röm. 9, 18 fg., beſonders V. 21; ſ. auch Böſe), iſt es häufig Gott ſelbſt, der die Herzen der Menſchen nach ſeinem Wohlgefallen (Röm. 9, 18) verhärtet, und zwar nicht nur, um ſich an ihnen zu verherrlichen, verhärtet er die der Heiden, eines Pharao (2 Moſ. 7, 3; 10, 1) und Sihon (5 Moſ. 2, 30), ſondern auch ſein eigenes Volk (Jeſ. 6, 10; 63, 17; Röm. 9, 18 fg.), damit er auf dieſe Weiſe es züchtige (Jeſ. 6, 11 fg.), zugleich aber Raum für Ausführung ſeiner Heilspläne gewinne (vgl. Röm. 9—11, beſonders 11, 25). Die Frucht der Herzenshärtigkeit iſt natürlich die durch göttlichen Zorn über den Sünder hereinbrechende Strafe (Röm. 2, 5 fg.). Uebrigens hat, nach dem Ausſpruch Jeſu (Matth. 19, 8), Moſe auf die nun einmal factiſche Herzenshärtigkeit der Iſraeliten Rückſicht genommen und ſo z. B. die Eheſcheidung zugelaſſen, obgleich dieſelbe wider die göttliche Ordnung iſt und daher von Chriſtus für unſittlich erklärt wird. Hanne.

Haſael, Name eines kriegeriſchen Königs von Damaskus (ſ. d.), welcher neben Ben Hadad (ſ. d.) als Repräſentant der damasceniſchen Fürſten überhaupt genannt wird (Am. 1, 4). Auch Juſtinus (XXXVI, 2) kennt Azelus, d. i. Haſael, als König von Damaskus.

Der Name Haſael (Hazâêl) bedeutet „El (Gott) hat geſchaut". So könnte auch ein Iſraelit heißen, wie denn wirklich Jahazîêl „El ſchaut" als iſraelitiſcher Name vorkommt (1 Chron. 12, 4; vgl. Hazâjâ, „Jahve hat geſchaut", Neh. 11, 5). Der Gottesname El, bei den Hebräern mit den übrigen Gottesnamen, wie Jahve u. ſ. w., identiſch, kommt überhaupt in Stamm- und Individualnamen bei andern altſemitiſchen Völkern öfter vor; aus dem A. T. vgl. z. B. bei Nichtiſraeliten die Namen Jiſmaêl, Adab'êl 1 Moſ. 25, 13, Mehetabel 1 Moſ. 36, 39 u. ſ. w. Andere Namen mit El finden wir auf altaramäiſchen und phöniziſchen geſchnittenen Steinen. Bei dieſen Polytheiſten bedeutet aber El immer einen beſtimmten Gott, nicht „Gott" ſchlechthin. Nöldeke.

Haſe. Das moſaiſche Geſetz (3 Moſ. 11, 6; 5 Moſ. 14, 7) beſtimmte, daß derſelbe, obwol er wiederkäue, doch zu den unreinen Thieren gehöre, weil er keine geſpaltenen Klauen beſitze. Letztere Begründung ſtützt ſich auf richtige Beobachtung, indem der Haſe an ſeinen Vorderfüßen fünf, an den Hinterfüßen vier Zehen aufweiſt, aber keine geſpaltene Klaue. Hingegen gehört er nicht zu den Wiederkäuern, ſondern macht nur mit ſeinem Maul ähnliche Bewegungen wie die Thiere dieſer Gattung. Er reibt ſeine Zähne aneinander und bewegt dazu die Kinnbacken. Dadurch verhindert er das übermäßige Langwerden der während ſeines ganzen Lebens ſtets im Wachsthum begriffenen Schneidezähne. In den meiſten Gegenden Paläſtinas trifft man den ſyr. Haſen (Lepus syriacus), der dem unſerigen faſt gänzlich gleich iſt, nur etwas kürzere Ohren und einen etwas breitern Kopf hat. Der ägypt. Haſe dagegen, welcher das Jordanthal und die ſüdlichen Bezirke von Judäa bewohnt, zeigt ſich bedeutend kleiner, kaum größer als ein Kaninchen, und kennzeichnet ſich überdies durch ſehr lange Ohren und einen hell lohfarbenen Pelz. Die Weibchen beider Species bringen je vier Junge zur Welt.

Man hat ſich in allerlei Vermuthungen verſucht, warum wol der Geſetzgeber das Haſenfleiſch verboten und dabei bald an die Geilheit, bald an die nicht ſeltenen ekelhaften

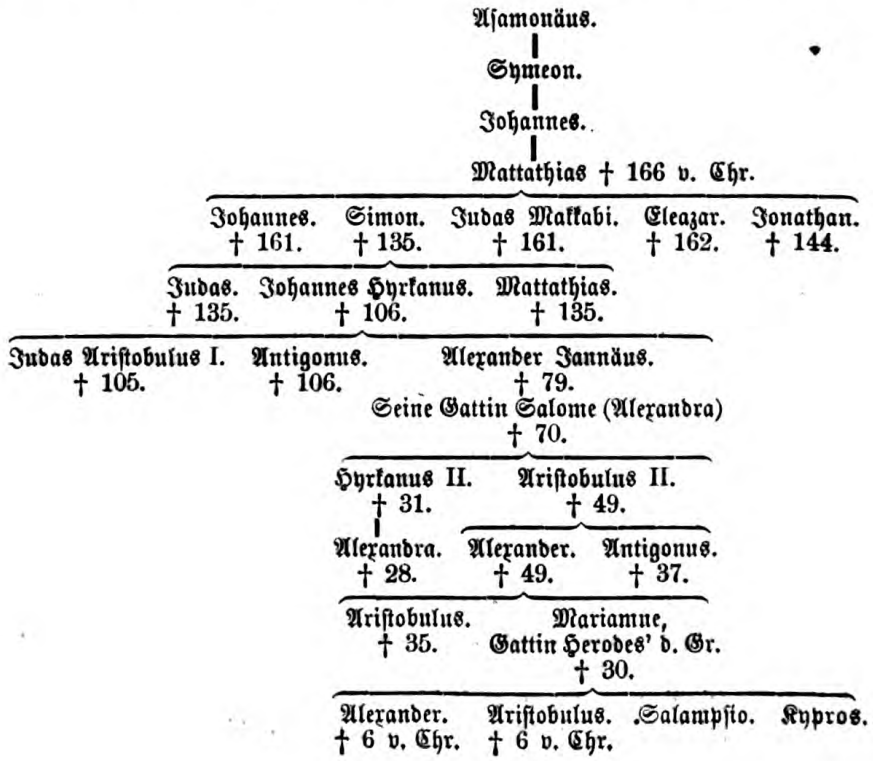
Krankheiten des Thiers, bald an anderes erinnert. Noch heute verabſcheuen die arab. Chriſten in es-Salt jenſeit des Jordan dieſes Fleiſch, während ihre mohammedaniſchen Nachbarn es eſſen. Hinwieder finden wir die hebr. Sitte auch bei andern orientaliſchen Völkern, wie den Perſern und Türken, in Uebung. Das Verbot im moſaiſchen Geſetz erklärt ſich ſehr einfach dadurch, daß hier die Scheidung von reinen und unreinen Thieren nach abſtract allgemeinen Geſichtspunkten und nicht nach ſanitätspolizeilichen Gründen vollzogen wurde. Alle Vierfüßer, welche die Klauen nicht ſpalteten, wurden für unrein erklärt, mochte im übrigen ihre Beſchaffenheit ſein wie ſie wollte.

Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 98 fg., und im übrigen Knobel zu 3 Moſ. 11, 6. Furrer.

Haſeln, ſ. Mandel.

Hasmona, eine Lagerſtätte der Iſraeliten in der Wüſte auf ihrem Zug von Kades nach dem Schilfmeer (4 Moſ. 33, 29), nördlich bei Moſeroth und Bne-Jaakan (ſ. d.). An den ſandigen, von Bergen umgebenen Landſtrich Hisma, 10—12 Stunden nördlich von Akabah, iſt nicht zu denken. Kneucker.

Hasmonäer. So hieß bei den Juden von Aſamonäus, dem Urgroßvater des Mattathias (Joſephus, „Alterthümer", XII, 6, 1), eine vornehme Prieſterfamilie, die ſonſt gewöhnlich von Judas Makkabi, einem Sohn des Mattathias, Makkabäer genannt wird. Sie gehörte zur Prieſterklaſſe Joarib, welche die erſte war (1 Chron. 24, 7; 9, 10), und ſollte, da ſie den Freiheitskampf gegen die ſyr. Dränger unternahm und glücklich durchführte, einundeinviertel Jahrhundert die Geſchicke des jüd. Volkes lenken. Da einzelne ihrer Mitglieder zu Hohenprieſtern und Fürſten emporſtiegen, ſo gründete ſich eine Dynaſtie, die Joſephus (a. a. O., XIV, 16, 4) auf 126 Jahre berechnet, nämlich von der Einnahme Jeruſalems durch Judas Makkabi (163 v. Chr.) bis zur Einnahme derſelben Stadt durch Herodes d. Gr. (37 v. Chr.). Quellen für die ältere Zeit und die Kämpfe unter Mattathias und ſeinen Söhnen ſind ganz vorzugsweiſe das 1. und 2. Buch der Makkabäer; eine Geſammtgeſchichte gibt nach verſchiedenen Quellen, nicht eben genau und zuverläſſig, Joſephus (a. a. O., XII, 6—XIV, 16), der ſelbſt dem hasmonäiſchen Geſchlecht verwandt ſein will (a. a. O., XVI, 7, 1). Eine ganz genaue Chronologie läßt ſich nicht mehr wiederherſtellen. Obgleich die Bibel nur die ältere Zeit der Hasmonäer berückſichtigt, ſo darf hier doch auch die ſpätere nicht ganz unberührt bleiben. Wir geben zunächſt die Stammtafel, ſoweit ſie ſich den Quellen entnehmen läßt.



Ueber 400 Jahre hatten die Juden unter fremdem Druck gelebt, und waren währenddem die Zeiten auch manchmal ganz erträglich, immerhin fühlte gerade dieſe eigengeartete Nation die fremde Abhängigkeit tief und ſchwer. Das Judenthum ſelbſt konnte bei dem ſteten Verkehr mit Fremden nicht das gleiche bleiben, es hatte viel Neues zu verarbeiten und ſpaltete ſich ſo in Parteien. Von den Juden ſelbſt gingen viele Tauſende in der Fremde ihren Geſchäften nach. Wenn dieſe natürlich fremder Art leichter zugänglich waren und der herrſchenden griech. Bildung näher rückten, ſo blieben doch auch die heimiſchen Juden von dieſem Proceß nicht unberührt. Ein Theil befreundete ſich mit griech. Art, er glaubte, von jüd. Strenge ablaſſend, den Forderungen der Zeit Rechnung tragen zu müſſen, wobei denn freilich auch in dieſer ſittlich ſehr verkommenen Zeit nicht ſelten der Eigennutz ſtark mitſpielte und viel zu weit trieb. Dieſen Griechenfreundlichen ſtanden die Frommen, die Hasidim, gegenüber, die in ſchroffer, kleinlicher und fanatiſcher Weiſe am Alten feſthaltend, ſich gegen alle Zugeſtändniſſe wehrten. Bei dieſer Zertheilung der Juden ſelbſt war es in der That für die Herrſcher ſchwer, das Volk im Zaum zu halten, und wenn dieſe naturgemäß den Griechenfreundlichen ihr Ohr liehen, ſo geriethen ſie damit ſelbſt in die Parteiſtellung. Das wichtigſte Intereſſe war das religiöſe; wurde dieſes ſchwer gekränkt, ſo durfte ein gewaltſamer Ausbruch erwartet werden. Der ſyr. König Antiochus IV. Epiphanes (175—164 v. Chr.) war es, der den Sturm heraufbeſchwor. Kaum hatte dieſer kühn die Zügel der Regierung an ſich geriſſen, als er, darauf ausgehend, ſein Reich den Aegyptern und Römern gegenüber zuſammenzufaſſen und zu ſtärken, die hartnäckigen Juden an griech. Sitte zu gewöhnen ſuchte. Die von ihm eingeſetzten Hohenprieſter Jaſon und Menelaus waren Griechenfreunde und ſchlimme Subjecte, griech. Spiele wurden eingeführt und Jeruſalem erhielt das antiocheniſche Bürgerrecht. Im J. 170 erſchien der König ſelbſt in Jeruſalem, er mishandelte es, drang in den Tempel und beraubte ihn. Während nun ſchon der Tempeldienſt vernachläſſigt und Tempelſchätze verſchleudert wurden, erſchien der ſyr. Feldherr Apollonius im J. 168 mit einem großen Heer und richtete in Jeruſalem heimtückiſch ein Blutbad an. Jeruſalem wurde ſehr befeſtigt und erhielt in der Burg eine ſtarke ſyr. Beſatzung. Jetzt ſchritt der König zum Aeußerſten vor: er befahl die Landesreligion gänzlich abzuſchaffen und die ſich weigernden Juden zu heidniſchen Gebräuchen zu zwingen. Die Beſchneidung und die Feier des Sabbats wurde verboten, der Tempel in Jeruſalem dem olympiſchen Zeus und der auf dem Garizim dem Zeus Xenios geweiht und im Tempel zu Jeruſalem „als Greuel der Verwüſtung“ (Dan. 9, 27) ein Altar erbaut, um auf demſelben dem Zeus Opfer zu bringen. Wennſchon die Mehrzahl der Juden der Gewalt wich, ſo blieben doch auch nicht wenige trotz blutiger Verfolgung ihrem Gott treu, und der übermüthige König brüſtete ſich zu früh, den Judengott vernichtet zu haben (ſ. Antiochus IV.).

In dieſer Zeit der Noth hatte ſich der ſchon bejahrte Prieſter Mattathias (ſ. d.) von Jeruſalem nach Modin zurückgezogen; überwältigt von dem Unwillen über die Schmach ſeines Volkes tödtete er im J. 167 einen opfernden Juden am Altar, dann einen ſyr. Beamten, der zum Opfern zwang, und welchen Joſephus (a. a. O., XII, 6, 2) Apelles nennt, und zerſtörte den Altar. Er floh hierauf mit ſeinen Söhnen ins Gebirge, und da ihm andere glaubenstreue Volksgenoſſen folgten, eröffnete er gegen die fremden Dränger und ſchlechten Juden zunächſt einen Kleinkrieg, der vom Religionskrieg ein Freiheitskrieg wurde und nach langjährigem heldenmüthigem Kampf mit wechſelndem Glück das jüd. Volk noch einmal zur politiſchen Selbſtändigkeit führen ſollte. Mattathias ſelbſt ſtarb zwar ſchon im J. 166, aber von ſeinen fünf Söhnen traten nun ohne Rückſicht auf ihr Lebensalter nacheinander Judas, Jonathan und Simon an die Spitze der kämpfenden Patrioten. Da von dieſen Männern in beſondern Artikeln zu handeln iſt, gehen wir ſofort zu den übrigen bekannten Mitgliedern der Hasmonäerfamilie über.

Die beiden andern Söhne des Mattathias, der älteſte, Johannes, der 2 Makk. 8, 22; 10, 19 irrig Joſeph genannt wird, und der zweitjüngſte, Eleazar, betheiligten ſich auch des Vaters würdig am Kampfe. Der letztere fiel als Held im J. 162 bei Bethzacharia, indem er, ſich ſelbſt opfernd, auf einen großen Elefanten losſtürzte, auf welchem, wie er meinte, der König Antiochus V. Eupator ſäße (1 Makk. 6, 43—45; Joſephus, a. a. O., XII, 9, 4). Nicht lange nachher, nach dem Tod des Judas, wurde Johannes auf einer Sendung zu den nabatäiſchen Arabern vom Stamm Amri bei Medaba getödtet (Joſephus,

a. a. O., XIII, 1, 2); für seinen Tod nahm bald nachher Jonathan schwere Rache (Josephus, a. a. O., XIII, 1, 4).

Simon hatte drei Söhne, Judas, Johannes Hyrkanus und Mattathias (vgl. 1 Makk. 16, 2. 14; Josephus, a. a. O., XIII, 7, 4); letzterer will indessen (a. a. O., XIII, 8, 3) noch von einem vierten wissen. Der Mannhafteste von diesen war Johannes, den der Vater zuerst zum Feldherrn ernannte und dem er Gazara zur Wohnung anwies (1 Makk. 13, 53; 16, 1. 21). Als der alte Simon die Kriegführung, zunächst gegen Cendebäus (s. d.), den beiden ältesten Söhnen übertragen hatte, entledigten sich diese des Auftrags auf ehrenvolle Weise (1 Makk. 16, 1—10). Mattathias scheint damals noch jung und unbedeutend gewesen zu sein. Simon hatte aber auch einen Schwiegersohn, den Ptolemäus, Sohn Habub's, der, reich und zum Feldherrn in der Ebene Jerichos bestellt, sich selbst zum Herrn des Landes machen wollte. Bei einem Gastmahl in der kleinen Feste Dok (von Josephus Dagon genannt) bei Jericho im elften Monat des J. 135 tödtete dieser hinterlistig den Simon und dessen Söhne Judas und Mattathias, entsandte Mörder gegen Johannes, suchte Jerusalems sich zu bemächtigen und sowol den syr. König als die jüd. Obersten zur Erlangung der Herrschaft sich günstig zu machen. Der Mordanschlag gegen Johannes mislang (1 Makk. 16, 11—22), Johannes bekämpfte den Treulosen und dieser mußte schließlich zum Zeno, zubenannt Kotylas, dem Tyrannen von Philadelphia, fliehen. Nach Josephus (a. a. O., XIII, 7, 4; 8, 1; „Jüdischer Krieg", I, 2, 3 fg.) tödtete Ptolemäus auch die Gemahlin des Simon, aber diese, wie auch deren Söhne, nicht sogleich, sondern erst kurz vor seiner Flucht, nachdem er sich derselben erst als Geiseln dem Johannes gegenüber bedient hatte.

Etwa 30 Jahre — denn die Angaben schwanken (s. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], IV, 502) — war Johannes Hyrkanus Hoherpriester und Regent, ein weiser, guter, auch kriegstüchtiger Herr, unter dem sich das Volk im ganzen des Friedens erfreute und die Früchte der langen und schweren vorhergegangenen Kriegsjahre erntete. Gleich im ersten Jahr rückte der syr. König Antiochus Sidetes, um die Niederlage des Cendebäus zu rächen, verheerend in Judäa ein und Jerusalem hatte eine Belagerung auszuhalten. Da die Juden sich wacker hielten, kam es zu einem friedlichen Abkommen. Für Joppe und die andern eigentlich nicht zu Judäa gehörenden Städte verpflichtete sich Hyrkanus einen Tribut zu zahlen, dagegen gab er nicht zu, daß Jerusalem eine syr. Besatzung erhielt, dafür stellte er dem König Geiseln und zahlte 500 Silbertalente. Um die Summe bezahlen zu können, mußte er das Grab David's öffnen und sich an den darin befindlichen großen Schätzen vergreifen, die er auch dazu anwandte, daß er jetzt als erstes Beispiel bei den Juden fremde Söldner in Dienst nahm (Josephus, „Alterthümer", XIII, 8, 2—4). Nach dem Tode des Antiochus Sidetes (128 v. Chr.), den Hyrkanus auf seinem unglücklichen Zug gegen Parthien begleitete, suchte Hyrkanus die syr. Städte sich zu unterwerfen, und es gelang ihm, seinem Land ziemlich die Grenzen wiederzugeben, die es in der glücklichsten Zeit seiner Vergangenheit gehabt hatte; er nahm Medaba, Samega (Samaia, Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 2, 6) und die Umgebung, eroberte Sichem und zerstörte den Tempel auf dem Garizim, ja er unterwarf sich die von alters her feindseligen Idumäer, sodaß sie sich gänzlich dem Judenthum anschlossen (Josephus, „Alterthümer", XIII, 8, 4—9, 1). Obgleich er von den syr. Königen, die sich gegenseitig selbst bekämpften, zunächst nichts zu befürchten hatte, erneuerte er die Freundschaft mit den Römern und ließ sich seine Eroberungen gewährleisten (Josephus, a. a. O., XIII, 9, 2). Seine spätere Regierungszeit verfloß im ganzen ruhig, Handel und Wohlstand mehrte sich, nur gegen Ende seines Lebens kam es zu heftigem Kampf gegen die Erbfeinde, die Samaritaner, und nach einjähriger Belagerung wurde um das J. 108 Samaria zerstört, wobei Hyrkanus auch über den von den Samaritanern zu Hülfe gerufenen syr. Nebenkönig Antiochus Cyzicenus die Oberhand behielt (Josephus, a. a. O., XIII, 10, 2 fg.). Noch ist zu bemerken, daß er zur Befestigung des Landes einige Festungen anlegte (Ewald, a. a. O., IV, 499), unter ihm zuerst die Sekten der Pharisäer und Sadducäer in ihrer religiösen und politischen Bedeutung schärfer hervortraten, wie er denn selbst erst den Pharisäern, dann den Sadducäern sich anschloß (Josephus, a. a. O., XIII, 10, 5 fg.), und daß man endlich auch von seiner Prophetengabe wissen wollte und ihn als Propheten ansah (Josephus, a. a. O., XIII, 10, 7).

Hyrkanus hinterließ fünf Söhne. Nach seiner Bestimmung sollte der älteste, Aristo-

bulus, der nach seinem jüd. Namen Judas hieß (Josephus, a. a. O., XX, 10, 3), Hoherpriester sein, seine Witwe aber die Regierung übernehmen; allein Aristobulus bemächtigte sich selbst der Regierung und setzte sich die Königskrone auf. Die Mutter ließ er gefangen nehmen und Hungers sterben, auch die Brüder hielt er gefangen mit Ausnahme des ihm am Alter nächsten Antigonus; allein auch dieser tüchtige Mann wurde sehr bald ein Opfer des Neides und der Verdächtigung und beim Stratonsthurm ermordet. Das böse Princip des Aristobulus war wol seine Gattin Salome, von den Griechen Alexandra genannt, er selbst war mild und machte sich um sein Land verdient. So vergrößerte er es durch Bekriegung der Ituräer, die sich sogar zum Judenthum wandten. Im übrigen war er Griechenfreund und wurde auch Philhellen genannt. Seine Regierung währte nur ein Jahr: von Gewissensbissen gepeinigt erlag er einer Krankheit (Josephus, a. a. O., XIII, 11).

Der älteste der noch lebenden Brüder des Aristobulus war Alexander Jannäus und diesem gab die kinderlose Witwe Alexandra die Regierung und ihre Hand. Der neue König war mäßig begabt, dem Trunk und der Wollust ergeben und hart, aber ein tüchtiger Krieger. Seine 27jährige Regierung wurde guten Theils mit Kriegen ausgefüllt, die er mit wechselndem Glück nach außen führte; aber auch im Innern hatte er lange zu kämpfen, da sich das Volk wiederholt gegen ihn erhob, und nur durch blutige Gewaltthaten wußte er die Stürme zu beschwören. So ließ er, als sich einst beim Laubhüttenfest das Volk gegen ihn erhob, gegen 6000 Menschen tödten (Josephus, a. a. O., XIII, 12—15).

Als der König, 49 Jahre alt, gestorben war, warf sich Alexandra in die Arme der Pharisäer, denen ihr Gatte feindselig gegenübergestanden hatte. Von ihren beiden Söhnen war der ältere, Hyrkanus, ein schwacher, schlaffer Mensch, der jüngere, Aristobulus, dagegen thatkräftig und kühn. Den letztern von den Geschäften fern haltend, machte sie den erstern zum Hohenpriester, während sie selbst die Zügel der Regierung ergriff. Sie regierte 9 Jahre im ganzen glücklich (Josephus, a. a. O., XIII, 16), aber als sie, 73 Jahre alt, gestorben war, begann ein für das Haus wie für das Volk gleich verderblicher Bruderzwist.

Kaum war Hyrkanus König geworden, als der Bruder die Waffen gegen ihn ergriff, bei Jericho siegte und ihn so drängte, daß er ihm die Königswürde abtrat, und ruhig als Privatmann in Jerusalem zu leben sich entschloß. Jetzt trat im schlauen Idumäer Antipater, einem Freund des Hyrkanus, im selbstsüchtigen Interesse ein böses Princip zwischen die Brüder. Dieser wußte den Hyrkanus zur Flucht zum Aretas, König der Araber, zu bewegen. Nach gehörigen Versprechungen leistete Aretas Hülfe, besiegte den Aristobulus und belagerte ihn in Jerusalem. Da wandten sich beide Brüder im J. 64 v. Chr. an den röm. Feldherrn Scaurus in Damaskus, der für den Aristobulus entschied und den Aretas zum Rückzug veranlaßte. Als noch im gleichen Jahr der röm. Oberfeldherr Pompejus selbst in Damaskus erschienen war, wurde die Frage der Thronfolge aufs neue bei ihm angebracht. Die Entscheidung erfolgte nicht sofort, sondern eine Untersuchung ging vorher. Obgleich Aristobulus gleich anfangs den Pompejus durch das reiche Geschenk eines goldenen Weinstocks im Werth von 500 Talenten zu gewinnen suchte, so fühlte er sich doch nicht sicher; seine Haltung war schwankend und zweideutig, sodaß Pompejus schließlich gegen Jerusalem rückte, den Aristobulus gefangen nahm, Jerusalem im J. 63 mit Sturm nahm und selbst in das Allerheiligste des Tempels eindrang. Hyrkanus wurde jetzt Hoherpriester und als Ethnarch (Volksfürst) den Römern tributpflichtig; die Grenzen des Landes wurden bedeutend verengt und die bedeutendsten festen Plätze geschleift.

Es lag in der Natur der Sache, daß die aristobulische und überhaupt patriotische Partei das Mögliche in Bewegung setzte, einen Umschwung herbeizuführen. Aristobulus wurde mit seiner Gattin, seinen zwei Söhnen Alexander und Antigonus und seinen zwei Töchtern nach Rom abgeführt, allein schon unterwegs entkam Alexander; schnell sammelte sich um ihn ein Heer und der röm. Feldherr Gabinius hatte Mühe, ihn zur Unterwerfung zu bringen. Das Land kam nicht zur Ruhe. Vergeblich griff Aristobulus nach seiner Flucht aus Rom zu den Waffen: er wurde nach Rom zurückgebracht, und ebenso vergeblich erneuerte nachher Alexander den Aufstand. Als der Stern des Pompejus in Rom im Erbleichen war, wurde im J. 49 Aristobulus, den Cäsar mit zwei Legionen nach Syrien senden wollte, in Rom vergiftet, Alexander in Antiochien auf Befehl des Pompejus durch Scipio getödtet.

Unterdeſſen war Hyrkanus längſt auf die hohenprieſterliche Würde beſchränkt worden, der eigentliche Regent aber der Sache nach Antipater, der ſich geſchickt die ganze Gunſt Cäſar's zu erwerben und auch zu ſeinen und des Landes Gunſten auszubeuten wußte. Nach dem Tode des Antipater (im J. 43) trat als berechtigter Prätendent Antigonus hervor und durch Hülfe der Parther gelangte er im J. 40 zur Herrſchaft. Dem Hyrkanus ließ er die Ohren abſchneiden, um ihn als Hohenprieſter unmöglich zu machen. Antipater's Sohn Herodes, von der Gewalt verdrängt, hatte ſich bald nach Rom gewandt, und hier ſetzte er es bei M. Antonius und Octavianus durch, daß er zum König von Judäa, Antigonus aber zum Feind des röm. Volks erklärt wurde. Es folgte ein faſt dreijähriger Krieg, aus dem Herodes, ſeine Meiſterſchaft und Grauſamkeit bewährend, als Sieger hervorging. Die Dynaſtie der Hasmonäer hatte hiermit ihr Ende erreicht (im J. 37 v. Chr.) und ihr Erbe fiel an den blutigen Idumäer Herodes d. Gr. Den Antigonus ließ Antonius, von Herodes beſtochen, in Antiochien enthaupten (Joſephus, a. a. O., XIV, 16, 4; XV, 1, 2). Doch damit nicht zufrieden, ſollten durch Herodes (ſ. d.), der ſich durch Verheirathung mit der Mariamne, der Tochter Alexander's und der Alexandra, der Tochter des Hyrkanus, eine Legitimität verſchafft hatte, auch die übrigen hervortretenden Glieder der Hasmonäiſchen Familie dem Tod überliefert werden. Zunächſt kam die Reihe an den Bruder der Mariamne, den Ariſtobulus. Zwar hatte ſich Herodes veranlaßt geſehen, den ſiebzehnjährigen Jüngling zum Hohenprieſter zu machen, allein da ſich dieſer der Volksgunſt zu erfreuen ſchien, wurde er bald (im J. 35 v. Chr.) auf Anſtiften des Herodes zu Jericho im Bad erſtickt (Joſephus, a. a. O., XV, 3, 1—3; „Jüdiſcher Krieg", I, 22, 2). Als nach der Schlacht bei Actium (im J. 31 v. Chr.) Herodes den Verſuch wagte, ſich die Gunſt des neuen Gewalthabers Octavianus zu erwerben, fürchtete er, daß ſich in ſeiner Abweſenheit die Gegenpartei des achtzigjährigen Hyrkanus bedienen könne; er nahm daher einen von der Alexandra, der Tochter des Hyrkanus, eingeleiteten Fluchtverſuch zum Malchus, König der Araber, zum Vorwand und ließ den alten Mann in geſetzlicher Form hinrichten, die Mariamne aber und deren Mutter Alexandra ſetzte er im Alexandreion mit dem Befehl feſt, ſie zu tödten, falls er die Königskrone nicht behaupten werde (Joſephus, „Alterthümer", XV, 6, 1—5). Die beiden kräftigen Frauen, die den Feind ihrer Familie billig haßten, erreichte auch bald das Geſchick. Schon etwa nach einem Jahr wurde Mariamne ein Opfer der Verleumdung und Eiferſucht; der Untreue bezichtigt wurde ſie hingerichtet (Joſephus, a. a. O., XV, 7, 1—6). Der Tod der Mariamne erſchütterte den Herodes aufs tiefſte und brachte ihn ſelbſt dem Tode nahe. Als daher Alexandra auf dieſen Todesfall die Erbfolge ihren Enkeln zu ſichern ſuchte, fiel auch ſie mit andern als Opfer, etwa im J. 28 v. Chr. (Joſephus, a. a. O., XV, 7, 8).

Herodes hatte mit der Mariamne drei Söhne und zwei Töchter gezeugt, der jüngſte der Söhne ſtarb während ſeiner Erziehung zu Rom (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 22, 2), wogegen die beiden andern, Alexander und Ariſtobulus, zu ſtattlichen Jünglingen und Männern emporwuchſen, verheirathet wurden und Nachkommenſchaft hatten. Auch die beiden Töchter, Salampſio und Kypros, hatten Nachkommen. Aber die unſelige Familie war in ſich zerriſſen, insbeſondere verdächtigte der älteſte Sohn des Herodes, Antipater, ein Halbbruder jener, die Söhne der Mariamne bei Herodes unaufhörlich, ſodaß ſie endlich wirklich nach ſcheinbar richterlicher Unterſuchung und doch unſchuldig um das J. 6 v. Chr. in Samaria erdroſſelt wurden, gerade an dem Ort, an welchem einſt Herodes das Beilager mit der Mariamne gehalten hatte (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 11; „Jüdiſcher Krieg", I, 26).

Das edle Geſchlecht der Hasmonäer erloſch alſo in männlicher Linie mit Ariſtobulus (im J. 35 v. Chr.), allein in weiblicher Linie durch die Mariamne in die Herodäer übergehend, ſollte es noch in einigen Mitgliedern über ein Jahrhundert in der Geſchichte eine Rolle ſpielen. Die Nachkommen des Alexander, des Sohnes der Mariamne, verſchwanden bald in Armenien, dagegen gelangten Nachkommen des Ariſtobulus, der drei Söhne (Herodes, † als Fürſt von Chalcis um das J. 49 n. Chr., Agrippa I., † 44, und Ariſtobulus) und zwei Töchter (Herodias und Mariamne) hatte, in Paläſtina noch für längere Zeit zu Bedeutung, im beſondern wurde Agrippa I. für einige Jahre Großkönig (über dieſen ſpätern Familienzweig ſ. Herodes). Fritzſche.

Haſor (Haṣor) bedeutet im Hebräiſchen Hof, Gehöfte, und war Name mehrerer Ort-

ſchaften. So hieß 1) der Sitz eines kanaanit. Königs Jabin, den Joſua zerſtörte (Joſ. 11, 1. 10—13; 12, 9), der jedoch zur Zeit der Richter wieder als Reſidenz eines Königs Jabni erſcheint (Richt. 4, 2. 17; 1 Sam. 12, 9). Der Ort fiel nach Joſ. 19, 36 dem Stamm Naphtali zu. Erwähnt wird aus ſpäterer Zeit, daß ihn König Salomo befeſtigte (1 Kön. 9, 15), der aſſyr. König Tiglat Pilheſer aber eroberte und entvölkerte (2 Kön. 15, 29). Nach Joſephus („Alterthümer", V, 5, 1) lag er oberhalb des Sees Merom. Robinſon („Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 478 fg.) findet ihn im heutigen Tell Khuraibeh, wo ſich Ruinen finden, nicht aber (vgl. S. 80) in den Ruinen Hazireh. In 1 Makk. 11, 68 wird die Ebene Aſor (denn ſo, nicht Naſor iſt zu leſen) genannt als nicht unfern vom See Genezareth gelegen. 2) Fand ſich ein Haſor im Stamm Juda (Joſ. 15, 23. Der folgende V. 24 nennt ein Haſor hadattah, d. i. Neuhaſor, und nach V. 25 hieß auch ein Kerijjot heſron Haſor; übrigens vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 631). 3) Wird Neh. 11, 33 ein im Stamm Benjamin befindliches Haſor genannt, welches vielleicht mit dem 2 Sam. 13, 23 genannten Ort Baal-Haſor identiſch iſt. Robinſon (a. a. O., II, 370) meint, daß es das heutige Tell Aſur ſein könne. 4) Jer. 49, 28 werden Königreiche von Haſor erwähnt, die Nebukadnezar ſchlug. Da daneben das arab. Nomadenvolk Kedar erwähnt iſt, ſo werden wir auf Arabien gewieſen, doch wird die Landſchaft ſonſt nicht genannt. Hitzig („Der Prophet Jeſaia" [Heidelberg 1833], S. 196) nahm früher Haſor für die Stadt Azor des Euſebius, die 8 Meilen weſtlich von Philadelphia lag, jetzt („Der Prophet Jeremia" [2. Aufl., Leipzig 1867], S. 372 fg.) erblickt er darin das Land Bethaſor (wie für Betheor zu leſen ſei), das nur bei den LXX 1 Sam. 14, 47 genannt wird. Die erſtere Vermuthung iſt geographiſch entſchieden zu verwerfen, die letztere ſchwebt ſchon deshalb in der Luft, weil die Lesart ganz unſicher iſt. Fritzſche.

Haß, ein Laſter, welches ſeine Wurzel in leidenſchaftlich erregter Selbſtſucht und verbittertem Eigenwillen hat und diejenige feindſelige Geſinnung bezeichnet, welche, in Gedanken oder Handlungen, auf phyſiſche oder moraliſche Verringerung oder Vernichtung der Perſon oder des Gegenſtandes ausgeht, gegen welche ſie gerichtet iſt. Schon die altteſt. Geſetzgebung verbietet den Haß (3 Moſ. 19, 17), und zwar zunächſt den „im Herzen", denn, einmal im Innern genährt, geht er leicht in feindſelige Handlungen über, wie ſchon die aus Haß entſprungene Tödtung Abel's durch Kain beweiſt (1 Moſ. 4, 6 fg.). Allerdings bezog ſich das Verbot des Haſſes zunächſt auf die „Brüder", die „Nächſten", die Volksgenoſſen; aber es fand auch auf die Nichthebräer ſeine Anwendung (3 Moſ. 19, 34; 2 Moſ. 22, 21), und ward ſo weit ausgedehnt, daß, wenn einer den Eſel ſeines Feindes ſeiner Laſt erliegen ſah, ihm zur Pflicht gemacht war, dem Feind in dieſem Fall hülfreiche Hand zu bieten (2 Moſ. 23, 5).

Gleichwol ſteht das Verbot des Haſſes im A. T. in einer gewiſſen Vereinzelung, und, wenn es auch den Privathaß gedämpft hat, ſo hat es doch den Völkerhaß, den Haß gegen die Heiden, nicht zu verhindern oder auch nur zu vermindern vermocht. Der Haß gegen die Kanaaniter wird ohne alle Einſchränkung als geſetzliche Pflicht betrachtet; nicht nur ſoll der Götzendienſt ausgerottet, ſondern die götzendieneriſchen kanaanit. Stämme ſollen allmählich ausgetilgt werden (2 Moſ. 23, 32 fg.; 5 Moſ. 7, 1 fg., 22), ja die eigene Gattin, der vertrauteſte Freund, ſoll, der Anreizung zum Götzendienſt überwieſen, von dem zum Abfall angereizten Theil die Todesſtrafe der Steinigung erleiden (5 Moſ. 13, 6 fg.). Es wird hier zwar nicht perſönlicher Haß gebilligt oder anbefohlen, aber der Fanatismus, der jeden Bekenner eines fremden Cultus dem Tode weiht, iſt ein Ausfluß des nationalen und religiöſen Haſſes, entflammt die Feindſchaft zwiſchen den Anhängern verſchiedener Culten und widerſpricht der echten Religioſität, welche religiöſe Verirrungen lediglich durch wohlwollende Belehrung und ſanftmüthiges Beiſpiel bekämpft. Der Religionshaß, die leidenſchaftliche Erregung gegen die heidniſchen Bedrücker, hat in einer Reihe von Pſalmen einen ſehr lebhaften Ausdruck gefunden. Jahve wird aufgefordert, ſeinen Zorn über die „Völker" auszuſchütten (Pſ. 79, 6), ſie zu vertilgen (Pſ. 74, 11), ſie zu vernichten mit allen Schrecken ſeiner Majeſtät (Pſ. 83, 14 fg.), ja, die Erregung wallt auf bis zu dem entſetzlichen Wunſch, daß die Knaben Babels an Felſen zerſchmettert werden möchten (Pſ. 137, 9). Solche Ausartungen des theokratiſchen Geiſtes laſſen ſich nicht entſchuldigen, finden aber ihre Erklärung in dem Kampf auf Leben und Tod, welchen Iſrael ſeit dem 6. Jahrh. v. Chr. mit den heidniſchen Weltmächten, erſt mit der aſſyriſchen und babyloniſchen, dann mit der griechiſchen und römiſchen kämpfte.

Auch Gott ſelbſt werden im A. T. öfters Aeußerungen des Haſſes beigelegt. Wenn er als der Heilige und Gerechte dargeſtellt iſt, der das Böſe (Pſ. 45, 8; Spr. 6, 16—19) und auch den Böſen (Pſ. 11, 5) haßt, ſo iſt jedoch in ſolchen Fällen der Ausdruck Haß uneigentlich, d. h. nicht von unreiner leidenſchaftlicher Erregung, ſondern von der abſoluten göttlichen Negation der Sünde, und alles deſſen, was aus dem ſündlichen Wollen fließt, zu verſtehen. Gott als der Heilige und Gerechte hat den abſoluten Willen, die Sünde zu vernichten und zu beſtrafen; etwas anderes bedeutet der Haß Gottes wider Böſes und Böſewichte nicht. Eigentlich und weſentlich iſt Gott vielmehr die Liebe (ſ. Gott), er kann gar nicht haſſen, und in dieſem Sinn heißt es ſchon Weish. 11, 2 ſchön von ihm: „Du liebſt alles, was iſt, und haſſeſt nichts, was du gemacht; denn, wenn du haſſeteſt, hätteſt du nichts gemacht", ein Gedanke, womit auch Philo übereinſtimmt (vgl. zu der Stelle Grimm, „Das Buch der Weisheit" [Leipzig 1860], S. 216). In dieſem Sinne ſollen auch die wahren Bekenner Jahve's das Böſe haſſen (Am. 5, 15; Pſ. 97, 10; Spr. 8, 7), d. h. ſo, daß ſie den Nächſten lieben. Bedenklich iſt die Ermahnung, diejenigen zu haſſen, welche Gott haſſen (Pſ. 139, 21 fg.). Wenn Gott die Böſen „haßt", ſo verbürgt ſeine abſolute Heiligkeit, daß in dieſen Haß ſich keine unlautere Leidenſchaft miſcht; das ſündliche Menſchenherz verſteckt aber gar zu leicht unter die Maske des Eifers für Gottes Ehre und Wahrheit die eigene Ehrſucht und leidenſchaftliche Rechthaberei. Aeußerungen wie in Pſ. 26, deſſen Verfaſſer ſich auf ſeine Unſchuld beruft und ſeiner Treue gegen Gott ſich rühmt, indem er die Rotte der Böſewichter haßt, ſind nicht frei von Selbſtüberhebung und erinnern, wenigſtens zum Theil, an den Phariſäer in Luk. 18, 11 fg. Dagegen iſt das Gebet um göttlichen Beiſtand gegen die Feinde ſittlich wol zu rechtfertigen (Pſ. 69, 15; 71, 4; 86, 14 fg.).

Der jüd. Nationalhaß gegen die Edomiter ſpiegelt ſich darin, daß im A. und N. T. Eſau als ein Gottverhaßter dargeſtellt wird (Mal. 1, 3; Röm. 9, 13). Eine ſolche Anſchauung iſt der Geſinnung Jeſu fremd. Die Feindesliebe iſt eine der erſten Forderungen, die er an die Mitglieder ſeiner Gemeinſchaft ſtellt (Luk. 6, 27; Matth. 5, 44 fg.), und er gründet dieſelbe, bezeichnend genug, auf die Vorausſetzung, daß Gott auch die Böſen nicht haßt, ſondern „ſeine Sonne über Böſe und Gute aufgehen, über Gerechte und Ungerechte regnen läßt" (Matth. 5, 45), wogegen er den phariſäiſchen Satz, daß „man den Feind haſſen ſolle" (Matth. 5, 43), aufs entſchiedenſte verwirft. Denſelben Grundſatz ſpricht auch Paulus aus (Röm. 12, 14. 24), und der Verfaſſer der Johannesbriefe erklärt den für einen Lügner, d. h. Heuchler, der behauptet, er liebe Gott, während er ſeinen Bruder nicht liebt (1 Joh. 4, 20). Den, der ſeinen Bruder haſſet, betrachtet er als einen, der noch in heidniſcher Finſterniß ſitzt, mag er immerhin ſich mit dem Wahn wiegen, im Licht der chriſtl. Erkenntniß zu leben (1 Joh. 2, 9 fg.).

Dieſelbe, allen Haß verwerfende Geſinnung wird auch 1 Petr. 3, 8 fg.; Hebr. 12, 14; Jak. 3, 13 fg. empfohlen. Einzelne Ausbrüche fanatiſchen Eifers und Haſſes fehlen freilich auch im N. T. nicht; denn der Geiſt der allumfaſſenden Liebe Chriſti kam noch nicht in allen ſeinen Jüngern und Nachfolgern zur vollen Verwirklichung. Im Offenbarungsbuch weht vielfach noch ein Geiſt jüd. Rachſucht und Heidenhaſſes (Kap. 18, 1 fg., 21 fg.; 19, 18 fg.; 21, 8). Auch der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus ſind in demſelben Geiſt geſchrieben (Jud. 11 fg.; 2 Petr. 2, 9 fg.).

Im allgemeinen jedoch hat der Haß innerhalb der ſittlichen Anſchauungen des N. T. keine berechtigte Stelle mehr, und das Wort Jeſu, daß er nicht zu den Geſunden, ſondern zu den Kranken, nicht zu den Gerechten, ſondern zu den Sündern gekommen ſei (Mark. 2, 17), iſt die kräftigſte Bürgſchaft dafür, daß der wahrhaft chriſtl. Geiſt den Haß als Motiv des Glaubenseifers unbedingt ausſchließt. Schenkel.

Haube, ſ. Kleider.

Haupt (Kopf). Wie die deutſchen Ausdrücke Haupt und Kopf, ſo dienen auch die entſprechenden hebräiſchen und griechiſchen nicht allein zur Bezeichnung des ganzen Menſchen, und bedeuten dann ſo viel wie Individuum, Leben, Perſon (Richt. 5, 30; Dan. 1, 10; Pſ. 7, 17; Apg. 18, 6), ſondern werden auch vielfach im metaphoriſchen Sinn gebraucht. Das Haupt bezeichnet dann entweder den hervorragenden Theil einer Sache, wie den Gipfel eines Berges, die Spitze eines Thurmes, den Knauf einer Säule (1 Moſ. 8, 5; 11, 4; 1 Kön. 7, 17) oder das local und zeitlich Vorangehende, die Front des Heeres (5 Moſ. 20, 9), die Quelle des Stromes (1 Moſ. 2, 10), den Anfang (Ez. 40, 1) oder das an Bedeutung, Einfluß und

Macht Hervorragende. In dieſer letzten Beziehung iſt der Sprachgebrauch ein ſehr mannichfaltiger. Haupt heißt die Geſammtheit im Unterſchied vom Theil, als dem minder Bedeutenden (2 Moſ. 30, 12; Spr. 8, 26; Pſ. 139, 17), der erſte Stein im Fundament eines Gebäudes, mit dem der Bau begonnen wird und der die andern trägt oder hält (Pſ. 118, 22; vgl. Hiob 38, 6; Jeſ. 28, 16; Matth. 21, 42; 1 Petr. 2, 7), die wichtigſte, herrſchende Stadt, Landſchaft oder Nation im Gegenſatz zu den untergeordneten (Jeſ. 7, 8 fg.; 5 Moſ. 28, 13), die höchſte Steigerung einer Thätigkeit oder Eigenſchaft (Pſ. 137, 6; HL. 4, 14), und die Perſon, welche dem Rang nach andere überragt und ſie beherrſcht, alſo der Vorſteher eines Vaterhauſes (Sippe: 2 Moſ. 6, 14. 25), der Anführer des Volks im Krieg (Richt. 10, 18), der König (1 Sam. 15, 17) ſowie der Mächtige, Vornehme, Obere überhaupt (KL. 1, 5; Jeſ. 9, 14; 2 Chron. 19, 11; 1 Kor. 11, 3). Pſychologiſch betrachtet erſcheint der Kopf als der Sitz der Ueberlegung, und ſeine Haltung oder Bewegung wird daher zum ſymboliſchen Ausdruck des Gedankens. Das Schütteln des Kopfes iſt die Geberde des Verneinens, des Bedenkens und des Zweifels (Pſ. 22, 8; KL. 2, 15; Matth. 27, 39), das Hängen des Kopfes die Geberde der Verzweiflung (Jeſ. 58, 5; KL. 2, 10), den Kopf emporheben, heißt ſtolz ſein (Pſ. 83, 3; Richt. 8, 28), das Verhüllen des Hauptes iſt Sinnbild der Beſchämung (Jer. 14, 4), das Sprengen von Staub auf das Haupt Sinnbild der Trauer, ſofern man ſich für nichtig hält (Hiob 2, 12; 1 Sam. 4, 12). Einen theologiſchen Gebrauch hat Paulus von dem Ausdruck gemacht, indem er denſelben auf das Verhältniß Chriſti zu ſeiner Gemeinde anwendet. Wie er den Mann als das Haupt der Frau betrachtet, daher die letztere zum Zeichen ihrer Angehörigkeit an ihren Ehemann auch im Gottesdienſt mit verſchleiertem Haupt erſcheinen ſoll, während der Mann zum Zeichen ſeiner Unabhängigkeit das Haupt unbedeckt zu laſſen hat (1 Kor. 11, 3—10), ſo iſt Chriſtus das Haupt der Gemeinde. Die Ausdeutung dieſes Bildes iſt aber bei ihm eine doppelte. Chriſtus iſt das Haupt der Gemeinde, weil ihm dieſe untergeben iſt (Kol. 1, 18; Eph. 5, 23 fg.), dann aber auch, weil die Gemeinde als ein Leib mit ſeinen verſchiedenen Organen erſcheint (Röm. 12, 5; 1 Kor. 6, 15; 10, 17; 12, 13 fg.). An dieſem Leib iſt dann Chriſtus inſofern das Haupt, als er die Einheit der mannichfaltigen Glieder darſtellt (Röm. 12, 5; Eph. 4, 4), als die Gemeindeglieder ihm angehören (1 Kor. 6, 15; 12, 27), als das Haupt den Leib beherrſcht (Eph. 1, 22; vgl. 1 Kor. 12, 5), als er mit ſeinem Geiſt die Glieder erfüllt (Eph. 1, 23; vgl. 1 Kor. 12, 4; Röm. 8, 9 fg.; 2 Kor. 3, 17), und vom Geiſt Chriſti aus die Gemeinde Leben, Einheit und Wachsthum empfängt (Kol. 2, 19). Beide Vorſtellungen ſind jedoch nicht abſolut zu verſtehen, ſondern wie Chriſtus als das Haupt der Gemeinde doch wieder Gott als ſeinem Haupt untergeordnet iſt (1 Kor. 11, 3; 3, 23; 15, 28), ſo iſt auch der die Gemeinde tragende, verbindende und leitende Geiſt im Grund der Geiſt Gottes ſelbſt (1 Kor. 12, 6; Eph. 4, 6). Wittichen.

Hauptmann, ſ. Kriegsheer.

Häuſer. Von den Worten, welche in der H. Schrift das Haus bezeichnen, iſt vor allen das im A. T. gewöhnliche hebr. bajith ſehr reichen Inhalts, und werden, beſonders bei Verbindung des Wortes mit andern, oft dadurch Dinge beſtimmt, welche durchaus etwas anderes bezeichnen, als was wir unter Haus verſtehen. Sehen wir jedoch auf die ſprachliche Ableitung von bajith, ſo finden wir darin den nächſten und hauptſächlichſten Zweck des Hauſes angedeutet; danach bezeichnet es nämlich einen Ort zum Uebernachten, zum Verweilen; alſo ein Wohnhaus. Dabei hat man aber nicht immer an ein hölzernes oder ſteinernes Gebäude zu denken, indem die in den früheſten Zeiten an Stelle des Hauſes gebrauchten Zelte (ſ. d.), welche für das Leben des Nomaden am tauglichſten waren, inſonderheit das heilige Zelt, auch mit dem Wort „Haus" bezeichnet werden (1 Moſ. 27, 15; 2 Moſ. 23, 19; Joſ. 6, 24; Richt. 18, 31; 1 Sam. 1, 7; 3, 15). Die Bauart und Beſchaffenheit eigentlicher Häuſer, wie ſie in ſpäterer Zeit überall in Paläſtina errichtet wurden, vermögen wir, wenn wir nur die vorzüglichern betrachten, mit Benutzung der Bemerkungen neuerer Reiſenden folgendermaßen zu beſtimmen.

Der kluge Baumeiſter errichtete ſein Haus auf felſigem Boden (Matth. 7, 24), nicht auf dem Sande (V. 26), wo es den oft heftig herabſtrömenden Regengüſſen und den Sturmwinden keinen Widerſtand bieten konnte. Die Grundſteine der Gebäude wurden nach der Sitte des Alterthums unter Freudengeſängen und Jubelrufen eingeſenkt; ſo geſchah es bei der Wiedererbauung des Tempels nach der Rückkehr in das Heilige Land

von Prieſtern und Leviten (Eſra 3, 10 fg.; Sach. 4, 7); ebenſo läßt der Dichter (Hiob 38, 7) beim Bau der Erde die Engel und Morgenſterne Jubellieder anſtimmen zur Begrüßung der neugegründeten Erde und zur Verherrlichung ihres himmliſchen Baumeiſters. Wie heutzutage im Orient, ſo wurden auch ſchon in den Zeiten des A. T. die Wohnhäuſer in Paläſtina ſämmtlich aus Stein erbaut. Als Material für den Häuſerbau werden zuerſt bei Erbauung des babyloniſchen Thurms (1 Moſ. 11, 3) aus Lehm gebrannte Ziegel genannt, wie ſolche auch mühevoll von den Iſraeliten in Aegypten verfertigt wurden (2 Moſ. 1, 14; 5, 7. 8. 16. 18. 19). Die Babylonier verſahen ſolche Ziegelſteine gern mit Inſchriften und Figuren; auch die Miſchna kennt dieſelben und unterſcheidet halbe Ziegel von einer halben Handbreite und ganze von drei Handbreiten. Außer dieſen gebrannten Ziegeln werden auch Steine erwähnt, an welchen Paläſtina in ſeinen Gebirgen Ueberfluß hatte (3 Moſ. 14, 40. 42). Paläſte und Prachtgebäude wurden aus großen Quaderſtücken gebaut, z. B. der nach ägypt. Vorbild von Salomo errichtete Königsbau (1 Kön. 7, 9), oder aus weißen Marmorblöcken, wie der nacherilische Tempel (1 Chron. 29, 2), zu welchem auch der Onyx und andere farbige Edelſteine als beſondere Verzierungen verwendet wurden. Das Holz brauchte man beim Bau der Häuſer meiſt nur zur Bekleidung der Zimmerwände, zur Austäfelung der Zimmerdecken und zur Verfertigung der Thüren. Auch heute findet man beſonders in Jeruſalem überall maſſive Häuſer, nur ihre Thüren und die vergitterten, meiſt erkerartig hinausſtehenden, roth angeſtrichenen kleinen Fenſter ſind von Holz. Wol wird an vielen Stellen des A. T. das Holz als Baumaterial genannt, ſo z. B. die Sykomore (Jeſ. 9, 9), welche geringer an Werth war (1 Kön. 10, 27) als die Ceder (Jeſ. 2, 13) und als die Eichen von Baſan (Ez. 27, 6); allein es iſt nicht anzunehmen, daß ſolches Holz den Haupt- oder alleinigen Beſtandtheil des Hauſes ausgemacht habe, und wenn 2 Sam. 7, 2. 7 Cedernhäuſer des David erwähnt werden, ſo hat man wol nur an die aus werthvollem Cedernholz gefertigten Säulen oder an andere Verzierungen, zu denen Cedernholz beſonders verwendet wurde, zu denken. Auch bei dem Bau der königlichen Hofburg des Salomo (1 Kön. 7, 2 fg.) werden ſolche Cedernſäulen, auf denen Cedernbalken lagen, genannt, und nach richtigem Verſtändniß dieſer Stelle iſt eine vierfache Säulenreihe gemeint, welche, ringsum innerhalb der Mauern erbaut, den Hofraum einſchloß, ſodaß ſie recht wohl wie ein „Cedernwald" erſcheinen konnte. Auch „eherne Säulen" werden als beſondere äußere Verzierung erwähnt, z. B. in der Vorhalle der Salomoniſchen Hofburg (1 Kön. 7, 15—22), und am Hauſe des Herrn (2 Kön. 25, 13); vielleicht dienten auch Marmorſäulen (HL. 5, 15) demſelben Zweck. Als Bindungsmittel der Steine werden Jer. 43, 9 der Mörtel und das Cement, hebr. mēlēt, genannt, welches Wort auch in abendländiſche Sprachen übergegangen iſt und unter anderm ein weiches Wachs zum Ueberziehen der Schiffe bezeichnet; zum Bauen wurde auch Kalk oder Gips verwendet (Jeſ. 27, 9; 33, 12), den man auch zum Abputzen nahm (5 Moſ. 27, 4); ferner verband man die gebrannten Backſteine auch durch das aus Erdſpalten hervorquellende Asphalt oder Erdpech (1 Moſ. 11, 3), wie ſolches noch heute die Ruinen von Babylon bezeugen. Die Mauern wurden mit Tünche überzogen (3 Moſ. 14, 41 fg.; Ez. 13, 10; Dan. 5, 5), und ebenſo pflegten beſonders die jüd. Gräber alljährlich am 15. des Monats Adar mit Kalktünche geweißt zu werden (Matth. 23, 27). Sicherlich war dieſe Tünche anders bereitet als der Mörtel, unter welchen man gehacktes Stroh mengte, dann dieſe Miſchung durch Waſſer erweichte und ſie durcheinanderknetete; zur Tünche der Mauern bediente man ſich z. B. in Perſien (Ez. 13, 10 fg.) einer Miſchung von Gips und einem erdigen Beſtandtheil, Serdghil genannt; letzteres bedeutet gelbe Erde, ſie iſt aber eigentlich dunkelbraun oder zimmtfarben. Mit dieſer Miſchung übertüncht man die Mauern, welche anfangs davon grau ausſehen, aber während des Trocknens weiß werden. Auch wurden beſondere Färbungen der Wände vorgenommen (Jer. 22, 14), ſowie man auch in Aegypten die Zimmer bunt färbte und zum Theil vergoldete.

Noch jetzt ſind in Jeruſalem die Häuſer meiſt zwei- oder dreiſtöckig; auch das Haus des preuß. Conſulats hat drei Stockwerke mit 17 Gemächern. Beſondere Prachtgebäude, wie der Salomoniſche Königspalaſt, waren wol noch höher; bei letzterm z. B. wird die Höhe (1 Kön. 7, 2) auf 30 Ellen angegeben, wovon auf die der ſtützenden Säulen 8, auf die drei Galerien 18, entweder zu je 6 oder, noch entſprechender, die erſte zu 7, die zweite zu 6, die dritte zu 5 angenommen, und 4 Ellen auf die Eindeckungen zu rechnen

ſein würden. Drei Stockwerke hatte auch das Apg. 20, 9 genannte Gebäude; jedoch iſt ein Haus nicht ſowol ein Gebäude von zwei oder drei ſenkrecht übereinanderſtehenden Stockwerken, ſondern vielmehr eine Gruppe von einzelnen, in der Regel ungleich hohen, neben- oder übereinanderliegenden Häuschen oder Zimmern mit dazwiſchenlaufenden Gängen und dazwiſchenliegenden Plätzen, mit freien Eingängen und beſondern Dächern oder Terraſſen. Ein ſolches Haus nun oder, richtiger, ein ſolcher Gebäudecomplex hat gewöhnlich die Form eines großen Vierecks, deſſen vier Flügel einen geräumigen Hof umſchließen (Neh. 8, 16; Eſth. 1, 5; 5, 1). Manchmal iſt dieſer Hofraum gepflaſtert oder er hat in der Mitte einen grünen Platz und iſt mit Bäumen geziert, von oben iſt er meiſt durch eine linnene Decke gegen die Sonnenſtrahlen geſchützt. Inmitten dieſes Hofes befindet ſich eine Ciſterne (2 Sam. 17, 18), ein Springbrunnen oder ein Bad (2 Sam. 11, 2), und ſo diente der Hof zu einem angenehmen Erfriſchungs- und Unterhaltungsplatz. Säulenhallen und Galerien umgaben dieſen Hofraum, welche gewöhnlich zum Empfang von Gäſten und als Geſellſchaftszimmer benutzt wurden. Größere Häuſer hatten noch einen Vorhof (Jer. 32, 2; Mark. 14, 68; Luk. 16, 20; Apg. 10, 17), den man als Vorzimmer benutzte; aus dieſem führte eine Thür in den Hofraum, und von da aus gelangte man in die untern Zimmer des Hauſes. Von jenem Vorhof führten Treppen (1 Kön. 6, 8; vgl. 2 Chron. 9, 11) auf das Dach und in die obern Stockwerke. Bei dem Salomoniſchen Tempel waren dieſe Treppen aus koſtbarem rothem Sandelholz (2 Chron. 9, 11) und 1 Kön. 6, 8 wird eine deutlich als Wendeltreppe bezeichnet. Jetzt ſind dieſelben in Jeruſalem faſt immer aus Stein, ziemlich ſchmal und ſteil, und meiſt nicht überdeckt.

Die Fenſter (ſ. d.) der Häuſer werden heutzutage meiſt nach dem Hofraum zu gebaut, um das Eindringen des Straßenſtaubes zu vermeiden; im Alterthum waren ſie wol immer nach der Straße zu (Richt. 5, 28; Spr. 7, 6). Obgleich die Bereitung des Glaſes durch die Phönizier längſt bekannt war, ſo wurden doch dieſe Oeffnungen der Wohnzimmer nie mit Glas verſchloſſen, denn bei der oft anhaltend hohen Temperatur der Luft würden Glasfenſter die Schwüle in den Zimmern geſteigert haben, daher verſchloß man die Fenſteröffnungen durch Gitterläden (HL. 2, 9) oder netzförmige Vorhänge.

An die Pfoſten der Thüren ſollten die Iſraeliten die Worte 5 Moſ. 6, 4 fg. (das ſogenannte Šemá), um ſie beſtändig vor Augen zu haben, anſchreiben (V. 9); obgleich dieſe Worte nicht eigentlich, ſondern figürlich verſtanden ſein wollten, ſo wurde jener Befehl doch von den Iſraeliten eigentlich vollzogen; wie auch noch heutzutage an der Thürpfoſte jedes frommen Juden eine kleine, gewöhnlich in einer Glasröhre befindliche, mit dem Šemá beſchriebene Papierrolle angebracht iſt zur ſteten Erinnerung an den Bundesgott beim Ein- und Ausgang. Eine ähnliche Sitte findet ſich durchgängig bei den Mohammedanern, welche nicht nur über die Thüren, ſondern auch faſt an alle Wände der Häuſer Stellen aus dem Koran anzuſchreiben pflegen. Zuweilen waren die Thüren bei den Iſraeliten aus Stein gefertigt, in beſcheidenen Privathäuſern aber nicht eben hoch (vgl. Spr. 17, 19: „Wer ſeine Thür hoch macht, ringet nach Unglück"); es iſt nämlich eine Sitte der Araber, in die Häuſer, welche ſie ausplündern wollen, hineinzureiten, deshalb macht man oft den Eingang ſo niedrig, daß ſchwerlich ein Pferd hindurchkommen kann. Hiermit übereinſtimmend erzählt ein neuerer Reiſender, daß die Thür in dem Haus eines Armen kaum 3 Fuß hoch ſei, daß man aber die Wohnung eines Mannes von Macht und Anſehen ſchon an ſeiner Thür erkenne, deren Höhe mit der Eitelkeit des Beſitzers im Verhältniß ſteht. Ein hohes Thor iſt ein Zeichen königlicher Würde des Beſitzers des Hauſes, ſo z. B. das Allah-Kapi zu Ispahan und das Bab-Humaljun oder die Hohe Pforte in Konſtantinopel; ſo werden auch die Thore von Jeruſalem und Zion oft mit dem Nebenbegriff der Größe genannt. Die Thür bewegte ſich nicht durch an der Seite angebrachte Bänder, ſondern wurde an dem obern und untern Ende von Zapfen gehalten (Spr. 26, 14), welche in beſondere Pfannen (1 Kön. 7, 50) eingelaſſen waren. Stadtthore überzog man wol auch, um ſie zu befeſtigen, mit ſtarkem Eiſen (Apg. 12, 10), auch waren nur bei ſolchen und an den Thüren von Schatzkammern und Gefängniſſen eiſerne Riegel und Schlüſſel in Gebrauch. Für gewöhnlich hatte man hölzerne Riegel, zu denen entſprechende hölzerne Inſtrumente zum Oeffnen (Richt. 3, 25; Jeſ. 22, 22) gehörten; bis auf die neueſten Zeiten waren Schlöſſer, Riegel und Schlüſſel an Häuſern und ſelbſt an Stadtthoren von Holz; die Schlüſſel, etwas über eine Spanne lang und von der Dicke eines Daumens, hatten vorn an der einen Seite mehrere kurze

Nägel oder ſtarke Drahtſtifte, ſo geordnet und ſo weit voneinander, daß ſie auf andere, in dem hölzernen Riegel befindliche, paßten und ſo dieſen hinwegziehen konnten. Ein ſehr feſter Verſchluß der Thüren wurde jedenfalls dadurch nicht erzielt; vielleicht ſchob man daher noch beſondere Riegel von innen vor, ſodaß man die Thür nur von innen aufthun konnte (HL. 5, 5; vgl. Luk. 11, 7). Die Thüren ſind auch heute in Jeruſalem ſtets verſchloſſen, daher hat man, um in das Haus zu kommen, mit einem an der Thür befeſtigten Ring an dieſelbe zu klopfen (Matth. 7, 7; Luk. 12, 36; 13, 25; Apg. 12, 13), wol auch ſeinen Namen dabei zu nennen (Apg. 12, 14; Offb. 3, 20), um von dem Thürhüter oder der Thürhüterin (Joh. 18, 16 fg.; Apg. 12, 13) Einlaß zu erhalten; römiſche und griech. Schriftſteller erwähnen in gleicher Weiſe ſolche Thürhüterinnen, und auch der alte griech. Ueberſetzer der Bücher Samuel's dachte 2 Sam. 4, 6 an eine ſolche. Vor fürſtlichen Gebäuden ſtanden Trabanten, beſonders wurde das Portal des königlichen Palaſtes bewacht (1 Kön. 14, 27; 2 Kön. 11, 6); hier war die Aufſtellung einer ſolchen Thorwache ſehr natürlich, auch wird dieſelbe durch den Umſtand beſtätigt, daß in Chorſabad vor einem Hauptportal im Steingetäfel zu beiden Seiten runde Löcher ſich befinden, welche höchſt wahrſcheinlich den Thorwächtern zur Einſetzung der Lanzen dienten.

Noch haben wir das Dach des Hauſes zu betrachten. Die Häuſer, mit theilweiſer Ausnahme der Tempel, haben im Orient ſämmtlich platte Dächer, ſodaß man von der Straße aus, da die Häuſer aneinanderſtehen, faſt nur eine horizontale Linie als das oberſte Ende ſieht. Man konnte daher von einem Dach leicht auf das andere gehen und ſo fort bis an die Stadtmauer, um von da ins Freie zu gelangen, ohne die Straße zu berühren; ſo war es wirklich möglich, das Gebot des Herrn zu erfüllen (Matth. 24, 17), beim Untergang der Heiligen Stadt vom Dach aus zu fliehen. Die Dächer ſollten nach 5 Moſ. 22, 8 mit einer Lehne, d. i. mit einer Bruſtwehr verſehen ſein, damit nicht Blutſchuld auf das Haus geladen werde, wenn jemand herunterfalle. Dieſe Vorſichtsmaßregel war wahrſcheinlich bei manchen Häuſern in dem Lande, welches die Iſraeliten erobern ſollten, noch nicht getroffen, und da dieſe Häuſer vielleicht nicht zum Tragen der Bruſtwehr geeignet waren, ſo ſollte wenigſtens kein neues Haus ohne dieſelbe gebaut werden. Sie pflegte nach der Straße zu etwas höher zu ſein als nach dem Hofe zu, und hier wurde auch an dieſelbe die zum Schutz gegen die Hitze über den Hof ausgeſpannte Leinwand befeſtigt. Der Boden des Daches beſteht gewöhnlich aus einem waſſerdichten Eſtrich; ein ſolches konnte leicht und ohne Gefahr für die darunter Befindlichen aufgehoben werden von den Trägern, welche einen Kranken zu Jeſu bringen wollten (Mark. 2, 4). Manche Dächer waren aber auch aus Stein gebaut, ſodaß ſie, in der Mitte ein wenig erhöht, zu beiden Seiten ſchräg abliefen oder ſo, daß nur die eine Seite die andere um weniges überragte, damit das Regenwaſſer ablaufen könne, welches man auch in beſondern Röhren nach der Ciſterne leitete. Sicherlich waren auch einzelne Theile oder größere Stücke des Daches mit Erde bedeckt; auch konnte in dem Lehm- oder Gipsboden, aus dem oft das Eſtrich beſtand, leicht ein ſpärliches Gras aufſprießen, welches aber, in der Höhe um ſo mehr den ſengenden Sonnenſtrahlen ausgeſetzt, bald verdorren mußte (Pſ. 129, 6; 2 Kön. 19, 26; Jeſ. 37, 27); ähnliches wird auch aus Italien berichtet, und in Perſien kommt es vor, daß man Schafe und Kälber auf den Dächern weidet, ſogar Gärten werden auf den Plattformen der Dächer angelegt; ſo befindet ſich z. B. auf dem preuß. Conſulatsgebäude zu Jeruſalem zwei Stock hoch ein eigentlicher, nicht eben kleiner Garten, in welchem blühende Lilien, Granaten- und Orangenbäume einen herrlichen Aufenthalt gewähren (ſ. Dach).

In unmittelbarer Verbindung mit dem Dach ſtand das Obergemach. Es wird noch jetzt im Morgenland mit demſelben Namen bezeichnet, der dafür im A. T. üblich iſt, nämlich ʿAlijá (2 Sam. 19, 1; Richt. 3, 20; 1 Kön. 17, 19; 2 Kön. 4, 10; 23, 12; Dan. 6, 11; vgl. Apg. 1, 13; 9, 37. 39; 20, 8). Das Wort Obergemach bezeichnet an ſich nur ein höher liegendes Zimmer im Gegenſatz zu einem tiefer gelegenen, alſo den obern Theil des Hauſes, den obern Stock; ſomit wird man ſich eine beſondere Etage darunter vorſtellen dürfen, zuweilen aus einem, höchſtens aus zwei Zimmern beſtehend, welche an beiden Seiten nicht bis an den Rand des untern Stocks reicht, ſondern ein wenig eingerückt iſt; derartige beſondere Stockwerke in Form kleiner, einzeln ſtehender Häuschen oder, an der Seite erbaut, in Form eines Nebenzimmers finden ſich ſehr häufig im Orient; wie zum Theil noch jetzt, wurden ſie auch im Alterthum über dem Thorweg angelegt (2 Sam.

19, 1), in der Regel aber ſtanden ſie bei den Hebräern auf dem platten Dach in der Mitte des Hauſes, ringsum völlig frei und nicht mit einem andern Gebäude verbunden; ſie hatten meiſt zwei Thüren, von denen die eine nach dem Innern des Hauſes, die andere gewöhnlich zu einer Treppe unmittelbar nach der Straße führte. Oft diente das Obergemach den Frauen der Söhne des Hauſes zum Aufenthalt, aber dorthin begaben ſich auch die Männer zu ernſter Arbeit oder zur Erholung, um von dem Geräuſch des Hauſes entfernt und ungeſtört zu ſein; dort wird ſich alſo auch der Prophet Eliſa aufgehalten haben, wenn eine kleine Kammer 2 Kön. 4, 10 genannt wird, welche die Sunamitin für ihn herrichtete; ein Obergemach war auch das Sommerzimmer des Eglon (Richt. 3, 20), woraus Ehud entfloh, nachdem er Iſrael an dem moabit. König gerochen (V. 23, 26), ferner die Kammer, wohin ſich David begab, um in der Einſamkeit über Abſalom zu weinen (2 Sam. 18, 33), die obere Kammer, woſelbſt Ahas ſeine Altäre errichtete (2 Kön. 23, 12), und die innere Kammer, wo der Prophet den König Jehu ſalbte (2 Kön. 9, 2). Auch benutzte man ein ſolches Obergemach als Todtenzimmer (Apg. 9, 37. 39), und um daſelbſt zu beten (Tob. 3, 12; Apg. 1, 13 fg.; 20, 8 fg.). Wie im Hofe, ſo befinden ſich auch auf dem Söller oder in deſſen Umgebung einzelne Bäume oder eingemauerte Blumentöpfe. In neuerer Zeit findet ſich am Rande der Dächer oft eine pyramidalförmige, mehrere Dreiecke bildende Einfaſſung zu dem Zweck, durch die runden hohlen Ziegel derſelben friſche Luft hereinſtrömen zu laſſen. Auch in frühern Zeiten ſcheint man darauf bedacht geweſen zu ſein, beſonders das Obergemach ſo einzurichten, daß es von der Luft durchſtrichen werden konnte und alſo möglichſt kühl wurde, und auf ſolche weite, luftige Söller iſt Jer. 22, 14 hingewieſen; man wendet auch heute im Morgenland verſchiedene Mittel an, die Zimmer kühl zu machen, und meiſt geſchieht dieſes durch Oeffnungen in der Decke, durch welche friſche Luft hereinkommt; auch haben größere Säle öfters Kuppeln an der Decke mit kleinern Oeffnungen, beſonders gegen Norden, um den kühlen Nordwind einbringen zu laſſen. Grundt.

Hausgeräthe. Die Zimmer der Häuſer hatten entweder einfache, mit weißer Tünche überzogene Steinwände oder dieſelben waren in vornehmen Häuſern mit einer Holzdecke überkleidet, denn wenigſtens werden die getäfelten Zimmerwände oft als beſonderer Luxus genannt (Hag. 1, 4; Jer. 22, 14); ſo war natürlich auch die Thronhalle in dem Salomoniſchen Palaſt mit getäfelten Wänden verſehen (1 Kön. 7, 7), und vielleicht wurde auch, wie das in den Häuſern reicher Römer der Fall war, das Tafelwerk noch mit edelm Metall, beſonders mit Gold, überzogen. Zur Ausſchmückung der Gefäße, Götterbilder, Waffen und Möbel bediente man ſich im Alterthum gern des Elfenbeins, in Tyrus waren ſogar die Ruderbänke der Schiffe damit verziert, und ebenſo benutzten es die Hebräer für ihre Zimmer (Pſ. 45, 9; Am. 3, 15); wegen der maſſenhaften Verwendung dieſes Materials zur innern Auszierung wird das von Ahab erbaute prächtige Haus ſogar der „elfenbeinerne Palaſt" genannt (1 Kön. 22, 39). Zur beſondern Ausſchmückung der Zimmer oder einzelner Gegenſtände in denſelben verwendete man auch vielfach das Bildwerk; ſo war der Thron des Salomo von 14 prächtig aus Gold gearbeiteten Löwen, als den Symbolen der Stärke, getragen und umgeben (1 Kön. 10, 19 fg.; 2 Chron. 9, 19 fg.). Das moſaiſche Geſetz (2 Moſ. 20, 4 fg.; 5 Moſ. 4, 16 fg.; 27, 15) unterſagte die Bilder nur in dem Fall, daß ſich Abgötterei mit ihnen verband, aber die phariſäiſchen Juden ſpäterer Zeiten duldeten Bildwerke überhaupt nicht. Darum wurde, nach Joſephus, ein von dem Tetrarchen Herodes in Tiberias erbauter Palaſt, der mit Thierfiguren geſchmückt war, verbrannt. Allein das Schloß des Johannes Hyrkanus jenſeit des Jordans behielt trotzdem den Schmuck ſeiner großen Thierbilder. Die Fußböden der Zimmer waren oft mit gebrannten Steinen oder auch mit bunten Marmorplatten belegt; ſo wurde das große Gaſtmahl des Ahasverus in Suſa in einem königlichen Gemach gehalten (Eſth. 1, 6 fg.), deſſen Muſivboden durch Grünſtein, Marmor, Perlmutter- und Schwarzſtein, d. h. durch einzelne Platten oder Flächen von jenen vier Steinen verſchiedener Farben, gebildet war. Wenn Luther in Mark. 14, 15; Luk. 22, 12 das Local des letzten Mahls Jeſu „gepflaſterter Saal" überſetzt, ſo bezieht ſich dieſes Prädicat auf die Beſchaffenheit des Fußbodens, allein man hat, nach dem Urtext, vielmehr an die beſondere Vorbereitung des Saales für ein Gaſtmahl, alſo an die Beſchaffenheit der Polſter oder Divans zu denken. Letztere bilden überhaupt einen weſentlichen Beſtandtheil der Zimmer; Schilfmatten oder Teppiche bedecken den Boden, welcher oft auf der der Thür entgegengeſetzten Seite etwas

höher iſt. Jedoch ſind die Möbel weſentlich nur Sofas und Lagerſtätten, wie ſolche auch heute noch im Orient ringsum im Zimmer angebracht ſind; zuweilen ſtand vor ihnen ein Tiſch (Ez. 23, 41) oder auch Stühle (2 Kön. 4, 10), welche heutzutage im Orient zumeiſt nur in fränkiſchen Häuſern getroffen werden, während die arab. Kaffeehäuſer höchſtens kleine Strohſtühle beſitzen. Die Lagerſtätten ſelbſt waren oft aus Elfenbein (Am. 6, 4) und in luxuriöſer Weiſe mit bunten Teppichen geſchmückt (Spr. 7, 16), auf welche man Ruhekiſſen (Ez. 13, 18) legte, welche als ſammtene oder damaſtene Polſter auch heute noch der Bequemlichkeit des Orientalen dienen. Auch in den an den Wänden des Zimmers angebrachten Niſchen befinden ſich theils ſolche Sitzpolſter, theils verſchiedene Effecten, z. B. lederne Koffer mit Kleidern, Bettmatratzen, welche man des Morgens zuſammenzurollen pflegt, mit Baumwolle gefüllte Kopfkiſſen, wattirte Bettdecken, Porzellangeſchirr u. dgl.; Käſten und Kommoden hat der Orientale nicht. Zu den weſentlichen Stücken der Zimmereinrichtung gehörte auch der Leuchter (2 Kön. 4, 10), für welchen die von dem heiligen Leuchter (ſ. d.) gegebene Beſchreibung (2 Moſ. 25, 31—37; 37, 17 fg.) ſchwerlich zu vergleichen ſein dürfte; wol gab es auch nur zu dieſem beſondere Apparate, nämlich Zangen und Lichtſcheren, Lampenputzen und kleine Pfannen, worauf dieſe lagen (2 Moſ. 25, 38). Da außer zum Kochen kaum regelmäßiges Feuer gemacht zu werden brauchte, ſo befanden ſich ſelten Kamine in den Häuſern, denn den Rauch ließ man durch die Thür aus dem Zimmer entweichen; Oefen aber werden vielfach erwähnt (3 Moſ. 2, 4; 7, 9; 11, 35; KL. 5, 10), und unter dem betreffenden Wort tannúr wird man ſich einen tragbaren Ofen zu denken haben, dergleichen im Morgenland gebräuchlich ſind und die gewöhnlich auch zum Geräth des Reiſenden gehören; nach dem Vermögen und dem Rang der Eigenthümer ſind ſie aus verſchiedenem Material verfertigt. Hieronymus beſchreibt einen ſolchen Ofen als ein rundes metallenes Gefäß, das von außen durch das inwendig brennende Feuer ſchwarz ausſehe. Aehnlich werden wir uns den Jer. 36, 22 erwähnten Feuertopf zu denken haben, als eine Art von Kohlenpfanne, wie ſie auch die Griechen zur Erleuchtung und Erwärmung benutzten, da die Lampen überhaupt erſt ſpäter in Gebrauch kamen. Auch die Hindus pflegen bei kalter Witterung durch kupferne oder irdene Becken, in welchen Feuer brennt, die Zimmer zu erwärmen. Die heutigen Araber haben auch einen ſolchen Feuertopf, Monḳal genannt, welcher mitten im Zimmer in einer runden Vertiefung ſteht; man läßt darin das Feuer abbrennen und ſtellt dann ein viereckiges Gerüſt mit einem Deckel darüber, bedeckt es mit einem Teppich und hält dadurch die Wärme ſehr gut zuſammen.

Die genannten Geräthe waren im allgemeinen der nothwendige, aber ausreichende Bedarf eines jeden Zimmers, welches nicht für beſondere Zwecke beſtimmt war. Nur die hinterſten Zimmer des Hauſes, wie dies auch heute noch orientaliſche Sitte iſt, dienten den Frauen zur Wohnung, und wurden von dazu beſtellten Aufſehern ſtreng bewacht; außer dem Hausherrn durfte ſie kein Mann betreten, und noch heute gehört es zu den Seltenheiten, wenn einem Reiſenden der Beſuch eines Harems, d. i. Frauengemachs, geſtattet wird. Von Joſephus werden auch Speiſezimmer in den Paläſten der Reichen erwähnt. Ein heimliches Gemach wird Matth. 15, 17; Mark. 7, 19 angedeutet. Der Mohammedaner betritt es wegen der vorzunehmenden Waſchung mit einem enghalſigen Waſſerkrug; der Ort ſelbſt gilt ihm für obſcön, und ſo erklärt ſich auch der Befehl des Jehu (2 Kön. 10, 27), den Tempel des Götzen Baal in ein geheimes Gemach zu verwandeln (Eſra 6, 11; Dan. 2, 5). Bei Königen und Magnaten gab es beſondere Zimmer für den Aufenthalt im Sommer und Winter, der Prophet Amos (Kap. 3, 15) macht einen Unterſchied zwiſchen Winterwohnungen und Sommerpalais, und ein Winterhaus wird auch von Jeremia (Kap. 36, 22) erwähnt. Auch heute befinden ſich in der Umgebung größerer Städte herrliche Gärten mit Landhäuſern zum Aufenthalt während der Hitze des Sommers; beſonders ſind die Griechen und in neueſter Zeit auch der engliſche Conſul darauf bedacht geweſen, herrliche Gärten mit Häuſern im Nordweſten von Jeruſalem anzulegen. Grundt.

Haushalt, ſ. Haushalter.

Haushalter. Gott iſt im N. T. mehreremal mit einem Haushalter oder Hausherrn verglichen (Luk. 12, 42 fg.; 14, 21), und ſein Werk, die Welt, mithin mit einem Haushalt, der unter göttlicher Leitung und Verwaltung ſteht (Eph. 1, 10), und, nach letzterer Stelle, in einer Reihe von Entwickelungsperioden zu ſeiner Vollendung gelangt. Auch die Chriſten werden öfters als ſolche mit Haushaltern und Verwaltern verglichen, inſofern

die von ihnen empfangenen göttlichen Gnadengaben (ſ. d.) als anvertraute Güter erſcheinen, die ſie zu bewirthſchaften haben und in Beziehung auf deren gute Verwendung ſie Gott verantwortlich ſind (Matth. 25, 14 fg.). Sie ſollen dieſelben als „gute Haushalter" zu gegenſeitigem Nutzen verwenden (1 Petr. 4, 10). Das Bild vom Haushalter oder Verwalter wird insbeſondere auch auf die Apoſtel und Vorſteher der chriſtl. Gemeinden ausgedehnt. Paulus will als ein „Haushalter der Gottesgeheimniſſe" betrachtet werden (1 Kor. 4, 1), und nach Tit. 1, 7 ſoll ein Biſchof als ein „Haushalter Gottes", d. h. als einer, der im Dienſt Gottes die Gemeinde zu verwalten hat und für die Art ſeiner Verwaltung Gott verantwortlich iſt, ſich untadelhaft erweiſen. Schenkel.

Havila. In der Aufzählung der vier Paradiesflüſſe heißt es (1 Moſ. 2, 11 fg.), daß der Piſon das ganze Land Havila (Ḥawîla) umſtrömte, wo es Gold, Bdellium und einen gewiſſen Edelſtein gäbe (nach der traditionellen Erklärung Onyx). Das Land ſteht dem vom Gichon (Nil) umfloſſenen Kuſch (Aethiopien) gegenüber und erſcheint nach dem Zuſammenhang als ein ſüdöſtliches Wunderland. Es liegt daher ziemlich nahe, mit manchen alten und neuen Erklärern an Indien zu denken. Aber die Aufzählung in der, aus einer andern Quelle ſtammenden, ſyſtematiſchen Tafel (1 Moſ. 10) ſpricht eher dafür, daß es im ſüdlichen Arabien zu ſuchen ſei. Havila ſteht hier einmal (V. 7 = 1 Chron. 1, 9) unter den Söhnen von Ham's Sohn, Kuſch, die man großentheils mit einiger Sicherheit nach Oſtafrika und Südarabien verlegen kann, einmal (V. 29 = 1 Chron. 1, 23) unter den Söhnen Joktan's, eines Abkömmlings von Sem, welche, ſoweit ſie ſich geographiſch beſtimmen laſſen, alle im ſüdlichen Arabien zu ſuchen ſind. Man meint nun vielfach, daß dieſe beiden Havila voneinander verſchieden ſeien, aber viel näher liegt die durch mehrfache Analogien zu belegende Annahme, daß der Verfaſſer der Völkertafel direct oder indirect verſchiedene Quellen benutzt hat, deren eine Havila und andere Striche Südarabiens den ſchwarzen Völkern (Kuſch) zutheilte, während die andere ſie, mehr von ethnographiſchem Standpunkt ausgehend, durch Joktan mit den Semiten verband. Bei einer ſo entlegenen Gegend, welche, wie wir ſahen, mit einem wunderbaren Schein umgeben war, kann dies nicht befremden. Zu beachten iſt aber, daß 1 Moſ. 10, 29 das nach 1 Moſ. 2, 12 goldreiche Havila unmittelbar neben dem als eigentliches Goldland betrachteten Ophir erſcheint. Vollends entſcheidet nun aber für die Lage Havilas in Arabien die Angabe 1 Moſ. 25, 18, daß die Ismaeliten „von Havila bis Schur" (nordöſtlich von Aegypten) gewohnt hätten. Die Stelle 1 Sam. 15, 17 würde uns ſogar dahin führen, Havila als einen von Paläſtina gar nicht ſehr entfernten Punkt anzuſehen, denn König Saul ſoll hier die Amalekiter „von Havila nach Schur hin" geſchlagen haben; doch leidet der ganze Bericht an Uebertreibungen und ungeſchichtlichen Zügen, und dieſe Ortsangabe ſteht auch geradezu unter dem Einfluß der ebengenannten Stelle 1 Moſ. 25, 18. Wir dürfen daher nichts auf ſie geben. Aber aus der Betrachtung ſämmtlicher Stellen kommen wir zu dem Ergebniß, daß Havila aller Wahrſcheinlichkeit nach ein Ort oder Land im ſüdlichen Arabien war, von dem man wenig wußte, ſodaß die Phantaſie Freiheit hatte, es mit ihren Reizen auszuſchmücken.

Man hat ſich vielfach Mühe gegeben, Havila genauer nachzuweiſen. Man hat an Haulân, einen Diſtrict in Jemen, oder an Ḥaulân, einen jemeniſchen Ort, gedacht, aber die Namensformen ſcheinen zu wenig zu ſtimmen. Ferner hat man die Chaulotäer des Eratoſthenes (Strabo, XVI, 767; Dionyſius Perieget., Orbis descript., V. 956, welcher dem Vers zu Liebe „Chaulaſier" daraus macht) herangezogen, die aber in der Syriſchen Wüſte oder doch in Nordarabien gewohnt haben werden. Endlich hat man Havila im Sinus Avalites finden wollen, der jedoch an der afrikan. Seite (ſüdweſtlich von Aden) war. Eher dürfte es erlaubt ſein, mit Bochart an das Ὑαῖλα des Ptolemäus (VI, 7) zu denken, welches nach ſeinen Ortsbeſtimmungen im ſüdöſtlichen Jemen lag. Hyaila entſpricht wahrſcheinlich einer arab. Diminutivform Ḥuwaila, welche ſich mit dem hebr. Ḥawîla ziemlich deckt. Dieſe Form kommt als arab. Ortsname wirklich vor. Denn Niebuhr („Beſchreibung von Arabien [Kopenhagen 1772]", S. 342; vgl. die Karte, Tafel XIX) führt einen Ort nahe bei der Küſte des Perſiſchen Meerbuſens in Bahrain (ungefähr unter dem 26° nördl. Br.) an, welcher Ḥuwaila (in moderner Ausſprache Ḥuaele) heißt. Unmöglich wäre es ſogar nicht, daß dies gerade das bibliſche Havila iſt, aber paſſender ſcheint doch die weit ſüdlichere Lage des Ptolemäiſchen Hyaila. Nöldeke.

Havran. Mit dieſem Ausdruck bezeichnet Ezechiel (Kap. 47, 16. 18) das Gebiet,

welches ſich zwiſchen Damaskus und Gilead ausbreitet, alſo den nördlichen Theil des Oſtjordanlandes, ſodaß ſich der Begriff von Havran zum größten Theil mit dem von Baſan (ſ. d.) deckt. In der griech. Zeit zerfiel dieſer Havrangau in die Landſchaften Ituräa, Gaulanitis, Auranitis, Batanäa und Trachonitis (ſ. d.). Auch heute noch wird nicht ſelten in dem vulgären Sprachgebrauch jener Gegenden der gleiche Landſchaftscomplex als Hauran bezeichnet; doch haftet dieſer Ausdruck genauer an dem hochgethürmten, ehemals vulkaniſchen Gebirge Hauran und der an ſeinem weſtlichen Fuß ſich ausdehnenden welligen Ebene en-Nukrah, welche die geſegnetſten Weizenernten von ganz Syrien liefert und in ihren vielen kleinen Hügeln eine Menge uralter unterirdiſcher Ortſchaften beſitzt (Wetzſtein, „Reiſebericht über Hauran und die Trachonen" [Berlin 1860], S. 44 fg.; Ritter, „Paläſtina und Syrien" [Berlin 1852], II, II, 807 fg.). Furrer.

Hazar-Addar wird 4 Moſ. 34, 4 und Joſ. 15, 3 als ſüdlicher Grenzort des Landes Kanaan und des Stammgebiets Juda aufgeführt, an letzterer Stelle jedoch in zwei Ortsnamen, Hezron und Addar, getrennt, woraus hervorgeht, daß es eigentlich zwei Ortſchaften, übrigens beide nahe beieinander, und zwar Addar höher gelegen, waren. An die kanaanit. Königsſtadt Arad (Joſ. 12, 14 [ſ. d.]) iſt, wegen dieſer Lesart bei den LXX zu 4 Moſ. 34, 4, nicht zu denken; vielmehr iſt die Ortslage für Hazar-Addar bedeutend weiter ſüdlich, wol nordweſtwärts von Kades (ſ. d.), zwiſchen dieſem und Azmon (ſ. d.) zu ſuchen. Kneucker.

Hazar-Enon oder **Hazar-Enan** wird 4 Moſ. 34, 9. 10 und Ez. 17, 17; 18, 1 als öſtlichſter Punkt der idealen Nordgrenze des Heiligen Landes und des Stammgebiets Dan genannt, und gehörte als „damasceniſcher Grenzort" ſchon zum Gebiet von Damaskus. Der Name bedeutet „Quellenhof", denn der Ort ſcheint durch Quellbrunnen ausgezeichnet geweſen zu ſein. Wenn alſo die Tabula Peutingeriana (X, e) an der Straße von Apamea nach Palmyra eine Station „Hundert Brunnen" (Putea bei Ptolemäus, V, 15, 24) angibt, 27 Millien, d. i. gegen 11 Stunden, nordweſtwärts von Palmyra, ſo dürfte wol in derſelben unſer Quellengehöfte vermuthet werden (ſ. noch Hazer-Hattichon). Kneucker.

Hazar-Gadda, eine Stadt im „Mittagsland" des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 27), bisjetzt noch nicht wieder aufgefunden. Denn wenn Raumer, geſtützt auf die an ſich ſchon widerſpruchsvolle Bemerkung des Hieronymus, Gadda im äußerſten Süden übertrage oſtwärts das Todte Meer, die Oertlichkeit am Weſtufer des Todten Meeres in der Ruine Sebbeh wieder finden wollte, welche auf einer kleinen, allem Anſchein nach unzugänglichen Hochebene eines pyramidenförmigen, ſteil aus dem Meer aufſteigenden Felſen, ein wenig ſüdlich vom Wadi es-Seyâl, liegt, ſo beruht jene Angabe des Hieronymus ohne Zweifel auf Verwechſelung von (Hazar-)Gadda mit Engaddä (ſ. Engedi) am Todten Meer, und der Vermuthung des neuern Gelehrten widerſpricht ſchon der Name Hazar, welcher ein Dorf, Gehöfte, nicht aber eine Bergfeſtung bezeichnet. Vielmehr iſt in dieſer ſchwer zugänglichen Felſenburg Sebbeh die Ortslage der alten und berühmten Feſtung Maſada (was eben Bergfeſte bedeutet) zu erkennen, welche zuerſt von dem Makkabäer Jonathan erbaut und ſpäterhin von Herodes dem Großen als ein Zufluchtsort für ſich ſelbſt befeſtigt und unüberwindlich gemacht wurde (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 8, 2. 3; vgl. IV, 7, 2; „Alterthümer", XIV, 11, 7; 13, 9; 14, 6). Vgl. noch Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), II, 477 fg., und Groß in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1845), S. 242, gegen v. Raumer's „Beiträge zur bibliſchen Geographie" (Leipzig 1843), S. 25. Kneucker.

Hazarmaveth, 1 Moſ. 10, 26 [als Sohn des Joktan aufgeführt, bezeichnet eine Völkerſchaft Arabiens, und zwar die Chatramotiten in der heutigen Landſchaft Südarabiens Hadhramaut, öſtlich von Jemen am Ocean. Der Name der Landſchaft, gewöhnlich aus der hebräiſchen und arab. Sprache „Vorhof des Todes" erklärt und auf das ungeſunde Klima bezogen, dürfte vielmehr, nach Hitzig, ind. Urſprungs (gadhrameta) ſein und Leichnam, dann aber auch Weihrauch zum Einbalſamiren des Leichnams bedeuten, ſomit alſo ſchon einen wichtigen Handelsartikel der alten Chatramotiten bezeichnen. Schon Eratoſthenes (bei Strabo, XVI, 768 fg.) rechnet dieſe Völkerſchaft zu den vier Hauptſtämmen, welche das ſüdliche Arabien bewohnen, kennt den lebhaften Handel mit Weihrauch, Myrrhen und andern Spezereien, und ſagt, daß dieſe Gegenſtände vom Aelanitiſchen Meerbuſen aus abgeholt worden ſeien; auch die Küſtenſtädte Hadhramauts ſelbſt unterhielten einſt als Stapelorte ind. Waaren einen lebhaften Landhandel durch das innere Arabien mit Kara

vanen bis zu den Handelsplätzen an den Gestaden des Mittelmeers. Jetzt sind Jemen und Hadhramaut gar nicht mehr die Niederlage der indischen und ägypt. Waaren, und nicht einmal die Landesproducte werden auf eigenen Schiffen verführt, sondern immer nur von fremden geholt. Von verschiedenen Häfen an der Küste (Makalla, Schehr u. a.) werden Weihrauch, arab. Gummi, Aloë, Drachenblut (ein Baumharz) und andere Erzeugnisse nach Maskat und Indien verfahren, während nach Jemen verschiedene Sorten Leinwand, Teppiche u. dgl. gebracht werden.

Mit den Chatramotiten scheinen die Adramiten (s. Hadoram) zu einer Völkerschaft, unter einerlei Herrschaft, vereinigt gewesen zu sein; denn beide Namen wechseln vielfach bei alten Schriftstellern miteinander, bei andern werden sie auch wieder unterschieden. So nennt der Geograph Ptolemäus (VI, 7, 10, 25, 26) östlich von den Homeriten (Himjariten; s. Ophir) die Adramiten mit der Handelsstadt Kane am Meer, und nördlich von ihnen, westlich von der Myrrhengegend, die Chatramotiten, während Theophrast, der Vater und Begründer der Pflanzenkunde, ums J. 312 v. Chr., in seiner „Pflanzengeschichte" (IX, 4) ein Adramytta geradezu unter den Weihrauch- und Myrrhengegenden selbst erwähnt, Marcian dagegen wieder die Chatramotiten an den Fluß Prion (Wadi Missile) um den Indischen Meerbusen setzt, und noch andere dieselben, wie es scheint, sogar bis an den Persischen Meerbusen reichen lassen, wie denn auch Sabota, nordwärts von der Seestadt Kane, als Hauptstadt bald der Chatramotiten, bald der Adramiten genannt wird. Dieser große Ort soll vor alters 60 Tempel gehabt haben und der einzige große Stapelplatz alles Weihrauchhandels gewesen sein, für welchen die andere Handelsstadt am Meer, Kane, als Hafen gedient haben mochte, wo die Schiffe aus Indien, Persien und Aegypten gegenseitig ihre Waaren absetzten (s. Sabtha). Die große Südküste, welche früherhin unter den Namen Dschâfa (Dschôf) und Hadhramaut begriffen wurde, hat in den verschiedenen Zeiten veränderte Bezeichnungen bei den Arabern erhalten, und jederzeit sind die Grenzen des letztern Landes fließende geblieben. Reisende der neuern Zeit beschränken die Benennung Hadhramaut auf einen sehr kleinen Raum, 3 Tagereisen lang und eine breit, nur Ein weites fruchtbares Thal mit vielen Nebenthälern, 5 Tagereisen weit von Makalla landeinwärts gelegen und fast parallel mit der Seeküste ziehend. Die Bevölkerung dieser Küste ist verschiedenen Ursprungs; die höhern Klassen, welche die Aristokratie bilden, stammen aus Jâfa und Hadhramaut und unterscheiden sich von den übrigen durch eine viel hellere Gesichtsfarbe; die andern stammen von Fremden ab, welche sich zu verschiedenen Zeiten hier niedergelassen haben. Zudem will man, neuern Reiseberichten zufolge, im Innern des Gebiets von Jemen gegen Hadhramaut hin (nach andern in Hadhramaut selbst) im Mund des dortigen Volks eine eigene, nichtarab. Sprache entdeckt haben, welche der Sprachforscher Fresnel dem Stamm der Kuschiten zuzuweisen sucht (s. Aethiopien). Hierher, nach Hadhramaut, verlegen die Araber auch viele ihrer alten Sagen, welche zum Theil im Koran erwähnt werden; dort soll der Stamm Ad und der zu ihm gesandte Prophet Hud gewohnt haben (sein Geburtsort „Beled Nebi Hud"), dessen Grab man noch nahe bei einem Vulkan zeigt, welcher „Albîr Hud", d. i. der „Brunnen des Hud", genannt wird, in welchem die Gottlosen ihr Verderben finden werden. Vgl. Hitzig und Tuch zu 1 Mos. 10; Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" (Gießen 1850)); Burckhardt, „Reise in Nubien" (Weimar 1820), S. 435, 605; Niebuhr, „Beschreibung von Arabien" (Kopenhagen 1772), S. 283 fg.; Wellstedt, „Reisen in Arabien", deutsch von Rödiger (Halle 1842), II, 334 fg.; Ritter, „Die Erdkunde" (Berlin 1846), XII, 44, 609 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, 1, 89 fg.; s. auch Arabien. Kneucker.

Hazar-Sual („Fuchshof"), eine Stadt im südlichen Theil des Stammgebiets Juda, später den Simeoniten gehörig, nach dem babylonischen Exil aber wieder von Juden bewohnt (Jos. 15, 28; 19, 3; 1 Chron. 4, 28; Neh. 11, 27). Der Bedeutung des Namens würde Et-Thali (ét tałli) entsprechen, eine Ortslage im Süden von Hebron (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 862). Kneucker.

Hazar-Susa, auch **Hazar-Susim** („Roßhof"), eine Stadt der Simeoniten (Jos. 19, 5; 1 Chron. 4, 31). Kneucker.

Hazazon-Tamar, s. Engedi.

Hazer Hattichon, „das Mittlere Hazer (Hof, Dorf), welches an der Grenze von Hauran liegt" (Ez. 47, 16), führt seinen Namen zum Unterschied von zwei benachbarten

gleichnamigen Punkten. Es ist der östlichste Punkt im Norden der Idealgrenze des israelitischen Landes, aber noch zu Israel gehörig, liegt also südlicher als Hazar-Enon (s. d.), welches als der nordöstlichste Grenzpunkt schon zum damascenischen Gebiet gehörte. Das dritte Hazer wäre mithin südlich vom „Mittlern Hazer" zu suchen (vgl. Hitzig zu Ez. 47).
Kneucker.

Hazeroth, die zweite Lagerstation der Israeliten nach ihrem Abmarsch vom Sinai gegen Kades zu (4 Mos. 11, 35; 12, 16; 33, 17. 18; 5 Mos. 1, 1), ohne Zweifel das heutige Hadhra oder Ain el-Hudhera = „Hazeroth", 18 Stunden nordostwärts vom Sinai. In jenem Thal befindet sich die einzige Quelle der Gegend, welche das ganze Jahr hindurch gutes, doch etwas salziges Wasser gibt; dort stehen auch viele Sträuche und Bäume, darunter einige niedrige Palmbäume. Vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), S. 808; Schubert, „Reise in das Morgenland" (Erlangen 1838), II, 362 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), I, 248 fg. Kneucker.

Hazziddim, eigentlich **Ziddim** ohne Artikel (vielleicht = die „[höhern Berg-]Seiten" des Thals), eine befestigte Stadt im südlichen Theil des Stammgebiets Naphtali (Jos. 19, 35); ohne Zweifel erhalten in Khirbet es-Saudeh, westwärts vom südlichen Ende des Sees Tiberias, an der Ebene (Ard) el-Hamma des Wadi el Fedschâz, welcher in den Jordan mündet gleich südlich nach dessen Austritt aus dem See (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 881). Kneucker.

Hebe, Hebopfer ist in der deutschen Bibel die Uebersetzung des hebr. terumá, welchem ein allgemeines Wort, wie Opfergabe, Spende eigentlich besser entsprechen würde. Doch wird nicht jedes Opfer als solches terumá genannt, sondern der Sprachgebrauch hat diesen Begriff auf solche Gaben eingeschränkt, die zum besten des Heiligthums und der Priester gespendet wurden, also auf die einfachen Weihgeschenke, im Gegensatz zu den wirklichen Altaropfern. Diese Gaben waren ursprünglich, wie wir aus 2 Mos. 25, 1 fg.; 35, 5 fg., 20 fg.; 36, 3 sehen, rein freiwillige, wurden aber sehr bald vom Gesetz näher bestimmt. Zur Errichtung und Ausstattung des Heiligthums hatte jeder Israelit von zwanzig Jahren und darüber einen halben „heiligen Sekel" (s. d.) beizusteuern (2 Mos. 30, 13 fg.; 38, 25 fg.); später waren die gesetzlichen Abgaben an das Heiligthum hauptsächlich diese drei: 1) die Opferbestandtheile, welche den Priestern zufielen (2 Mos. 29, 28; 3 Mos. 6, 16 fg.; 7, 14 fg., 34 fg.; 10, 14 fg.; 4 Mos. 6, 20; 18, 8 fg.); 2) die Erstlinge (4 Mos. 18, 12 fg.) und was von der Erstgeburt geopfert oder durch Geld eingelöst wurde (4 Mos. 18, 15 fg.); 3) die Zehnten der Israeliten an die Leviten und wiederum dieser an die Priester (4 Mos. 18, 21 fg.). Dazu kam noch in besondern Fällen die Abgabe von der Kriegsbeute (4 Mos. 31, 28 fg.). Ueber die Anstalten zur Aufbewahrung dieser Gaben und zu etwaiger Sammlung besonderer Geldbeiträge geben 2 Chron. 31, 11 fg.; Esra 8, 25; Neh. 12, 44; 13, 5; 2 Kön. 12, 9 fg.; 22, 4 fg. einige kurze Notizen (s. Tempel, Tempelsteuer). Aus den angeführten Stellen des Nehemia (s. auch Kap. 10, 37) ersehen wir ferner, daß in jener spätern Zeit der Begriff der terumá enger gefaßt wurde, wenn auch noch nicht so eng wie im Talmud, der ihn auf die für den menschlichen Gebrauch zubereiteten Landesproducte, d. h. deren Erstlinge und Zehnten, einschränkt. (Die traditionellen Bestimmungen über alles diese Weihgeschenke Betreffende bilden den Inhalt eines besondern Tractats (Terumoth) der Mischna, des sechsten der ersten Hauptabtheilung.) In ganz speciellem Sinn gebraucht endlich Ezechiel (Kap. 45, 1; 48, 8 fg., 12. 20. 21) das Wort, nämlich vom Lande selbst, d. h. von dem für das Heiligthum und die Priesterwohnungen abzusondernden Theil desselben. Steiner.

Heben und **Weben,** eine eigenthümliche Opferceremonie, die darin bestand, daß der Priester gewisse Opferstücke emporhob (d. h. dem Altar entgegenhielt) und hin und her bewegte, um sie Gott gleichsam vorzuzeigen und darzureichen. Die Haupthandlung dabei war das sogenannte Weben oder (besser gesagt) Schwingen, hebr. tenuphá (vom Verbum heniph); das Heben aber, hebr. terumá (von herim) ist nicht als ein Ritus für sich zu betrachten, obgleich Talmudisten, Rabbinen und viele andere es so erklären (nämlich: es sei eine Bewegung auf- und abwärts, das Weben dagegen eine solche vor- und rückwärts, mit und ohne Seitenbewegung nach rechts und links). Vielmehr bezeichnet das mit Heben übersetzte hebr. Wort nur ganz allgemein etwa soviel wie Darbringen (eigentlich etwas von einem größern Ganzen, beziehentlich von seinem Eigenthum, für Gott abheben, erheben); es ist ein gewöhnlicher und sehr häufiger Ausdruck, wenn immer von gottesdienst-

lichen Spenden, Gaben an das Heiligthum oder an die Prieſter die Rede iſt (ſ. Hebe, Hebopfer). Daher kann für das beſtimmtere Webopfer auch etwa das allgemeinere Hebopfer eintreten (vgl. 2 Moſ. 38, 24 mit 4 Moſ. 31, 52), nicht aber umgekehrt, und die bekannte Unterſcheidung zwiſchen Webebruſt und Hebeſchulter (3 Moſ. 7, 34 u. a.) iſt nur eine ſcheinbare; denn nach 3 Moſ. 8, 25 fg.; 9, 21; 10, 15; 2 Moſ. 29, 22 fg. wurde die Handlung des Webens offenbar an beiden Stücken vollzogen, und ſelbſtverſtändlich gilt von beiden auch das Heben, das Darbringen derſelben als Opfergabe. Der Kürze wegen ſind aber die beiden, eigentlich zuſammengehörenden Beſtimmungen auf die zwei Subjecte Bruſt und Schulter (richtiger Schenkel) vertheilt worden, und der Sprachgebrauch hat dann dieſe, urſprünglich willkürliche Vertheilung conſtant feſtgehalten, ſodaß der Schein eines innern Grundes für dieſelbe entſtehen konnte. Daß es nur ein Schein iſt, erkennt jeder der hebr. Redeweiſe Kundige leicht aus Stellen wie Jeſ. 11, 12; 18, 6; Spr. 10, 1 u. a. Das Nähere über dieſe Opferceremonie gehört daher in den Artikel Weben.

Steiner.

Hebräer iſt die griechiſche, zunächſt aus dem Aramäiſchen (ʾIbrâ'â, ʾEbrâjâ) hervorgegangene Ausſprache des urſprünglichen ʾIbri, Mehrzahl ʾIbrim, und dieſes, eine Adjectivform, geht zurück auf ein Nomen ʾebër, welches in allgemeinſtem Sinn etwas Gegenüberliegendes bezeichnet (vom Verbum ʾabar, hinübergehen, überſchreiten). In beſonderm Sinn wird dieſes ʾebër ganz gewöhnlich gebraucht von dem am Waſſer liegenden Feſtland, alſo von einem durch die urſprüngliche Bodenbildung gegebenen und bleibenden Gegenüber, nämlich dem von Land und Waſſer. Im Arabiſchen ſteht daher die entſprechende Nominalform ʾibr, ebenſo ʾubr geradezu für Ufer, Flußgebiet, und auch im Hebräiſchen tritt das Wort in weitaus den meiſten Fällen in Verbindung mit Flußnamen (beſonders Jordan und Euphrat) auf, gewöhnlich allerdings ſo, daß damit das dem Sprechenden gegenüberliegende, das jenſeitige Ufer gemeint iſt; doch zeigen Stellen, wie 4 Moſ. 32, 19; 1 Kön. 5, 4 (4, 24), deutlich genug, daß die im Arabiſchen gewöhnliche Bedeutung auch dem hebr. Sprachgebrauch urſprünglich zu Grunde liegt. Es war nöthig, dies vorauszuſchicken, weil immer noch vielfach behauptet wird, ʾIbri bedeute und könne nichts anderes bedeuten als jenſeitiger, von drüben, d. h. von jenſeit des Euphrats Hergekommener. Daß dieſe Ableitung dem Erzähler, der (1 Moſ. 14, 13) Abraham ausdrücklich den Hebräer nennt, vorgeſchwebt habe (ſo die LXX, Raſchi u. a.), iſt möglich, aber ſehr unwahrſcheinlich iſt, daß die Iſraeliten einen Namen, den die ältern Bewohner Kanaans ihnen beilegten, ſelbſt angenommen und behalten haben ſollen, und ſo müßten wir uns den Hergang doch wol denken, wenn Hebräer nichts anderes als jenſeitiger bedeuten würde. Aus dem Geſagten erhellt nun aber, daß ʾIbri auch ganz allgemein den am Ufer Wohnenden bezeichnen kann. Die Hebräer hießen mithin ſo, weil ſie aus einem Flußgebiet, dem nördlichen Meſopotamien, eingewandert waren, und ſie konnten dieſen Namen um ſo eher behalten, als auch ihre neuen Wohnſitze ſich um ein Flußgebiet gruppirten.

Wie die meiſten Volksnamen, ſo iſt auch dieſer, der nach dem oben Geſagten ſeinen wirklichen Entſtehungsgrund in geographiſchen Verhältniſſen hatte, von der ſpätern Sage auf eine beſtimmte einzelne Perſönlichkeit zurückgeführt worden; denn der 1 Moſ. 10, 21. 24. 25; 11, 14 fg. genannte Heber ſoll nach den übrigen Angaben jener Kapitel offenbar als Stammvater der Hebräer gelten, als deren jüngerer Zweig dann die Abrahamiden erſcheinen. Für den Verfaſſer jener Geſchlechtsregiſter hatte alſo Hebräer noch eine weitere Bedeutung, die z. B. auch die Südaraber oder Joktaniden mit einſchloß; im Sprachgebrauch aber verlor ſich dieſe allmählich, und der Name blieb auf dasjenige Volk eingeſchränkt, welches den Mittelpunkt der älteſt. Geſchichte bildet, ſodaß die Benennungen Hebräer und Iſraeliten dem Umfang nach ſich decken und miteinander wechſeln können. Der Unterſchied iſt nur der: Hebräer iſt der gewöhnliche Volksname, der im Gegenſatz zu Fremden, Aegyptern, Kanaanitern u. ſ. w. gebraucht wird (1 Moſ. 43, 31; 2 Moſ. 1, 15; 2, 11; 1 Sam. 13, 3. 7; 14, 21), beſonders wenn die Anrede an ſolche ſich richtet (1 Moſ. 40, 15; 2 Moſ. 2, 7; 3, 18; 5, 3; 9, 1. 13; Jon. 1, 9) oder wenn ſie ſelbſt redend auftreten (1 Moſ. 39, 14. 17; 41, 12; 2 Moſ. 1, 16; 1 Sam. 4, 6. 9; 13, 19; 14, 11; 29, 3); Iſraeliten dagegen iſt der höhere, an die große Vergangenheit und an die beſondere Stellung des von Gott bevorzugten und geleiteten Volks erinnernde Name, den nur das Volk ſelbſt im Munde führt. So bedienen ſich z. B. die Propheten ſtets dieſer letztern, mehr feierlichen Anrede oder der gleichbedeutenden: Jakob, Haus Jakob's und ähnliche (ſ. Iſrael).

Die beiden Namen verhalten ſich alſo ähnlich wie Römer und Quiriten oder, um ein neueres Beiſpiel zu wählen, wie Schweizer und Eidgenoſſen. Dem entſprechend finden wir bei griechiſchen und röm. Schriftſtellern (Plutarch, Pauſanias, Tacitus u. a.) nur die Bezeichnungen Hebräer und Juden (welch letztere [ſ. d.] in den nacherziliſchen Verhältniſſen ihre Erklärung findet), und ganz paſſend nennen wir den unmittelbarſten Ausdruck des Volksthums, die Sprache, hebräiſch, nicht iſraelitiſch. In den Büchern des A. T. kommt übrigens die Benennung hebräiſch von der Sprache nicht vor, ſondern dieſe heißt entweder jüdiſch (2 Kön. 18, 26. 28; Jeſ. 36, 11. 13; Neh. 13, 24) oder Sprache Kanaans (Jeſ. 19, 18). Erſt ſpäter, bei den Alexandrinern und im N. T., heißt, im Gegenſatz zum Griechiſchen, die Landesſprache Paläſtinas die hebräiſche (Sirach, Vorrede; Apg. 21, 40; 22, 2; 26, 14; Joh. 5, 2; Offb. 9, 11 u. a.), und zwar umfaßt dieſer Ausdruck auch die ſpätere Landesſprache, das Aramäiſche, welches zur Zeit Chriſti der allgemein verbreitete Volksdialekt geworden war (Matth. 5, 22; 16, 17; 27, 46; Mark. 5, 41; 7, 34; 14, 36; Joh. 1, 43; 5, 2; 19, 13; Apg. 1, 19; 1 Kor. 16, 22 u. a.). Auch Joſephus nennt die Sprache der Bibel und den jüngern aram. Dialekt ohne Unterſchied hebräiſch; der Talmud dagegen und die Rabbinen halten beide auseinander, indem ſie für das Althebräiſche ſich ſtets der Bezeichnung „heilige Sprache" bedienen.

In der Zeit, da griech. Bildung und Sprache ſich unter den Juden immer weiter verbreiteten und viele derſelben, beſonders außerhalb Paläſtinas, z. B. in Alexandria, überhaupt nur griechiſch verſtanden, konnte zwar jeder geborene Jude, ob er nun der Nationalſitte und -Sprache treu geblieben war oder nicht, immer noch Hebräer genannt werden (2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5; Euſebius, „Kirchengeſchichte", II, 4; III, 4); es lag aber in der Natur der Sache, daß man mehr und mehr die Sprache als Hauptunterſcheidungsmerkmal betrachtete und daher vorzugsweiſe diejenigen Juden, beziehentlich Judenchriſten, welche den Landesdialekt ſprachen, im Gegenſatz zu den Helleniſten Hebräer nannte (Apg. 6, 1; 9, 29), und das waren in erſter Linie die in Paläſtina Wohnenden, die mit der Sprache auch die jüd. Vorſtellungen und Sitten am längſten behielten und noch im Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. die Hauptmaſſe der judenchriſtl. Partei bildeten.

Vgl. Bleek, „Der Brief an die Hebräer" (Berlin 1828—40), I, 31—36, und „Der Hebräerbrief" (Elberfeld 1868), S. 3; Tholuck, „Kommentar zum Briefe an die Hebräer" (3. Ausg., Hamburg 1850), S. 96 fg.

Die ethnographiſchen Verhältniſſe in ihrem weitern Zuſammenhang ſind in beſondern Artikeln (Sem, Völker, Völkertafel) zu beſprechen, ebenſo die Geſchichte (1. Periode bis Moſe; 2. bis Samuel; 3. bis Salomo; 4. bis zur Auflöſung des einheimiſchen Königthums, zuerſt im nördlichen, dann im ſüdlichen Reich; 5. Exil und nacherziliſche Zeit). Wir fügen hier nur noch ein kurzes Wort über die Sprache bei.

Das Hebräiſche iſt ein Zweig der größern Sprachfamilie, welche wir mit dem, freilich nicht ganz paſſenden Namen der ſemitiſchen zu bezeichnen pflegen. Zu dieſer gehören außer dem Hebräiſchen und Phöniziſchen noch das Nord- und Südarabiſche mit dem Aethiopiſchen (und Amhariſchen), einem Nebenzweig des Südarabiſchen, und auf der andern Seite die verſchiedenen aram. Dialekte: das ſogenannte Chaldäiſche, das Syriſche, die Miſchform des Samaritaniſchen, und als letzte Abart das Zabiſche; auch das Aſſyriſche iſt ſeinen Grundbeſtandtheilen nach den nordſemitiſchen oder aram. Dialekten beizuzählen. Wenn nun, wie die Volksſage berichtet, die Hebräer aus Meſopotamien eingewandert ſind, ſo war ihre Sprache urſprünglich eine nordſemitiſche, d. h. aramäiſche (1 Moſ. 31, 47), und wurde erſt in Kanaan mit derjenigen, die wir jetzt die hebräiſche nennen, vertauſcht, ſodaß ihr richtiger Name Sprache Kanaans wäre (Jeſ. 19, 18). Wie dem ſei, das eine wiſſen wir beſtimmt, daß der Hauptſtamm der Kanaaniter, die Phönizier, dieſelbe Sprache hatte wie die Hebräer; das Verhältniß zwiſchen den beiden Völkern kann alſo im Anfang kein ſo gegenſätzliches und feindſeliges geweſen ſein wie in der ſpätern Zeit, wie es z. B. aus der Völkertafel (1 Moſ. 10) uns entgegentritt. Durch die Phönizier hat alſo die hebräiſche oder kanaanit. Sprache vom Mutterland aus eine weite Verbreitung über viele Inſeln und Küſten des Mittelländiſchen Meeres bis nach Sicilien, Sardinien, Karthago und Spanien hin gefunden, und zahlreiche Inſchriften, die eine werthvolle Ergänzung zu dem im A. T. erhaltenen Sprachſchatz bilden, geben noch jetzt davon Zeugniß (ſ. noch Phönizier).

Vgl. Ewald, „Ausführliches Lehrbuch der hebräiſchen Sprache" (7. Ausg., Göt

tingen 1863), §. 1—7; Böttcher, „Ausführliches Lehrbuch der hebräiſchen Sprache", herausgegeben von Mühlau (Leipzig 1866—68), I, §. 1—42; De Wette, „Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des Alten Teſtaments" (7. Ausg., Berlin 1852), §. 30—34; Bleek, „Einleitung in das Alte Teſtament" (Berlin 1860), S. 37 fg.; Fürſt, „Geſchichte der bibliſchen Literatur und des jüdiſch-helleniſtiſchen Schriftthums" (Leipzig 1867), I, 5 fg.; Geſenius, „Geſchichte der hebräiſchen Sprache und Schrift" (Leipzig 1815). Steiner.

Hebräerbrief. Der zuerſt von der alten ſyr. Ueberſetzung und den alexandriniſchen Vätern an die „Hebräer" (ſ. d.) überſchriebene Brief bietet trotz eingehendſter exegetiſcher und kritiſcher Behandlung noch immer ſo vielerlei Schwierigkeiten, daß wir die einzelnen, dabei in Betracht kommenden Fragen in geſonderte Erwägung ziehen müſſen. Wir ſprechen

1) vom Inhalt.

Herkömmlicherweiſe unterſcheidet man einen theoretiſchen und einen praktiſchen Theil, um dann letztern von Kap. 10, 19 anheben zu laſſen. Und in der That tritt von hier ab das eigentliche Thema mehr zurück. Andererſeits aber ſind auch ſchon frühere Abſchnitte durch Paräneſen und praktiſche Anwendungen unterbrochen, welche, ganz ebenſo wie Kap. 10, 19—13, 25, dogmatiſch entwickelt und motivirt ſind. Können darum ganz beſtimmte Hauptabſchnitte in der Weiſe, wie z. B. im Römerbrief, nicht angebracht werden, ſo läßt ſich der Inhalt um ſo leichter von dem idealen Mittelpunkt des Ganzen überſchauen und in ein behaltliches Schema bringen. Wie man nämlich mit Recht geſagt hat, daß die Erhabenheit des neuteſt. Offenbarungsmittlers über die altteſt. Mittelsperſonen das im Hebräerbrief zur Durchführung gelangte Thema ſei, ſo werden auch in der That die letztern der Reihe nach vorgeführt und in ihrer untergeordneten Stellung jenem gegenüber nachgewieſen. So geſtalten ſich zunächſt drei, an Umfang und Bedeutung immer wachſende Gruppen. Die entfernteſten Vermittler ſind nämlich nach Kap. 2, 2 und einer damals verbreiteten Anſchauung (Apg. 7, 53; Gal. 3, 19) die Engel (vgl. dazu Riehm, „Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes" [1. Ausg., Ludwigsburg 1858—59], S. 40, 303). Chriſtus iſt, ſo wird zunächſt ausgeführt (Kap. 1, 1—2, 18), erhabener als die Engel und war nur eine Zeit lang zum Zweck der Erlöſung unter ſie erniedrigt. Von den übermenſchlichen Vermittlern geht der Verfaſſer dann über zu dem einmal aufgetretenen menſchlichen Mittler Moſe (zweite Gruppe Kap. 3, 1—4, 13), und von da zu den ſtets vorhandenen Mittlern des levitiſchen Prieſterthums (Kap. 4, 14 fg.). Wie aber ſchon die erſte Gruppe nicht ohne eine kurze Paräneſe belaſſen iſt (Kap. 2, 1—4: Wenn ſchon des Alten Bundes Uebertretung ſtrafbar war, wie viel mehr die des Neuen), ſo läuft die zweite in einen längern praktiſchen Abſchnitt (Kap. 3, 7—4, 13) aus, dem Pſ. 95, 7—11 gleichſam als Text dient (die Ruhe, zu welcher Moſe und Aaron das altteſt. Volk nicht eingeführt haben, ſteht dafür dem neuteſtamentlichen bevor: laſſet uns alſo eingehen zu dieſer Ruhe). Beide Theile können auch als Einleitungen betrachtet werden zu der dritten Gruppe, welche ſich (vgl. auch Riehm, a. a. O., S. 39, 430) leicht in die Abſchnitte über die vorzüglichere Perſon des Hohenprieſters des N. T. (Kap. 4, 14—7, 28) und über ſeine vorzüglichere Amtsverrichtung (Kap. 8, 1—10, 18) theilt. Dem erſten Abſchnitt liegt als Text Pſ. 110, 4 zu Grunde, dem zweiten das ganze moſaiſche Opfergeſetz. Die Paräneſe des erſten füllt die Stelle Kap. 5, 11—6, 20 (Klage über die geiſtige Stumpfheit, und Ermuthigung) aus, worauf wieder die Vergleichung mit Melchiſedek aufgenommen wird. Das levitiſche Prieſterthum iſt nach Kap. 7 vergänglich, dasjenige Chriſti dagegen durch einen Eidſchwur bekräftigt. Der zweite Abſchnitt iſt nicht gerade dahin aufzufaſſen, daß die Vermittler des Bundes überhaupt zurücktreten gegenüber den Bündniſſen und der Stiftungsweiſe derſelben; vielmehr erſcheint es eben darum, weil die Functionen der beiden Prieſter verglichen werden, nur natürlich, daß jetzt auch die Geräthe und Opfer einerſeits, andererſeits der Tod des neuteſt. Hohenprieſters als des wahren Opfers zur Sprache kommen müſſen, wie das Kap. 9 geſchieht. Auch bei Teſtamenten müſſe ja der Tod des Erblaſſers erſt eintreten, ehe ſie in Kraft treten. Daher der Tod Chriſti, und zwar der blutige Tod, weil durch Blut jeder Bundesſchluß eingeleitet wird. Die Paräneſe dieſes Abſchnitts (Kap. 10, 19—25) ſchließt ſich nun auch ganz eng an die Idee des ſühnenden Todes und hohenprieſterlichen Amtes Chriſti an; bald aber wird ſie (Kap. 10, 26—39) allgemeiner und erweitert ſich in den drei letzten Kapiteln zu einem eigentlichen paränetiſchen Schlußtheil. Zunächſt handelt derſelbe (Kap. 11, 1—12, 3) vom Werth des Glaubens; dieſer wird definirt, dann

mit altteſt. Beiſpielen erläutert, endlich in ſeiner praktiſchen Bedeutung beleuchtet. Es folgen (Kap. 12, 4—17) Ermahnungen, auszuhalten, nicht rückfällig zu werden, nicht dem Geſchick Eſau's anheimzufallen. Hierauf (Kap. 12, 18—29) nochmalige praktiſche Hervorhebung des Themas: der Bund der Furcht und der Bund der Gnade. Der Epilog (Kap. 13, 1—25) enthält verſchiedene Ermahnungen, eine Aufforderung, für den Verfaſſer zu beten, Grüße und Schluß. Dieſe, von mir bei meiner Auslegung des Hebräerbriefs in Bunſen's „Bibelwerk" (IV, 571 fg.) durchgeführte Dispoſition iſt im weſentlichen auch von dem neueſten Ausleger des Briefs, Kurtz („Der Brief an die Hebräer" [Mitau 1869], S. 20), zu Grunde gelegt worden.

2) Von der Ueberlieferung bezüglich des Verfaſſers.

Der Brief iſt anonym geſchrieben, aber nicht ſo, daß der Schreiber etwa beabſichtigte, den Leſern mit ſeiner Perſon unbekannt zu bleiben. Dieſe mußten vielmehr wiſſen, wer er war. Aber auch die ſogenannten Tübinger Theologen haben gefehlt mit der Behauptung, daß es in der Abſicht des Verfaſſers gelegen habe, für den Apoſtel Paulus gehalten zu werden. Da die Schriften des letztern dem Briefſteller wenigſtens zum Theil bekannt waren, hätte er in dieſem Fall auch Aufſchrift und Anfangsgruß nachgeahmt, wie in den Paſtoralbriefen, wenn ſie unecht ſind, wirklich geſchehen iſt. Daß beides hier fehlt, iſt ſchon an und für ſich ein Umſtand, der gegen Pauliniſchen Urſprung ſpricht. Wohl aber ſchien mit der Vorausſetzung einer Pauliniſchen Verfaſſerſchaft zu ſtimmen, daß Kap. 13, 23 Timotheus zu dem Verfaſſer kommen will; Kap. 13, 19 (nach der falſchen Lesart δεσμοῖς auch Kap. 10, 34) ſchien direct auf Gefangenſchaft deſſelben, und Kap. 13, 24 auf Italien zu deuten. Obwol nun dieſe Schlüſſe ſämmtlich falſch waren (denn nach Kap. 13, 23 war der Verfaſſer vielmehr auf freiem Fuße; Kap. 10, 34 iſt zu leſen δεσμίοις, und Kap. 13, 24 zeigt höchſtens, daß der Brief nach Italien ging), hielt man doch mit der Zeit den Paulus für den Verfaſſer, da man das Bedürfniß fühlte, einem ſo wichtigen Brief apoſtoliſchen Urſprung zu ſichern.

Daneben aber erhielt ſich doch auch das Bewußtſein, daß er in Wirklichkeit nicht von Paulus herrührte — und zwar nirgends ſicherer und beſtimmter, als in der röm. Kirche. Die kirchl. Ueberlieferung war nämlich bezüglich des Hebräerbriefs getheilt nach verſchiedenen Gegenden. Ein ganz beſonderes Gepräge aber wies ſie in Rom, überhaupt im Abendland, auf; es gab hinſichtlich ſeiner eine „lateiniſche Auffaſſungsweiſe" (latina consuetudo), von welcher Euſebius und Hieronymus ſprechen. Die Römer mußten wiſſen, daß der Brief von Paulus weder herrührte, noch herrühren wollte.

Von Wichtigkeit iſt ſchon der Umſtand, daß die erſten ſichern Spuren des Briefs ſich in dem röm. Gemeindeſchreiben finden, welches unter dem Namen des 1. Clemensbriefs bekannt geworden iſt und in das letzte Jahrzehnt des 1. Jahrh. weiſt. Daſſelbe iſt voll von Reminiſcenzen an den Hebräerbrief, ohne irgendwie anzudeuten, daß er von Paulus ſei. Wohl aber hat aus dieſem Datum ſchon Euſebius geſchloſſen, daß der Hebräerbrief keine junge Schrift ſei, und auf keinen Fall dürfen wir ihn alſo ins 2. Jahrh. hinabrücken. Weiterhin findet ſich eine ſehr problematiſche Spur des Hebräerbriefs im ſogenannten Muratoriſchen Kanon, wofern man den Brief an die Alexandriner, der dort erwähnt iſt, dafür halten will, nämlich mit Credner, Volkmar, Köſtlin, Wieſeler. Auch Novatian benutzt ihn nicht, ſo nahe ihm dies aus dogmat. Gründen auch gelegen hätte, ebenſo kennt der Presbyter Cajus von Rom nur 13 Pauliniſche Briefe.

Tertullian iſt einer der merkwürdigſten Zeugen. Gegen Marcion, der, wie auch Baſilides, den Hebräerbrief verwarf, erhebt er blos den Vorwurf, daß er aus der Zahl der Paulinen die Paſtoralbriefe weggelaſſen habe. Für Pauliniſch hat er, dem es feſtſteht, daß Paulus 13 Briefe geſchrieben habe, unſern Brief alſo auf keinen Fall gehalten. Er citirt ihn auch nur ein einziges mal in einer montaniſtiſchen Schrift (De pudicitia, XX). Wie es den Montaniſten nahe lag, für ihre Praxis, bei gewiſſen Todſünden keine Buße zuzulaſſen, ſich auf Hebr. 6, 4 fg. zu berufen, ſo hätte auch Tertullian dieſe Stelle gern als Autorität benutzt, und wie die Montaniſten unſern Brief, wenn irgendeine Tradition für ſeine apoſtoliſche Dignität geſprochen hätte, gern auf einen Apoſtel zurückgeführt hätten, ſo auch Tertullian; er kann aber nur ſagen, er wolle ſich auf das Anſehen eines Begleiters (alicujus etiam comitis apostolorum), nämlich des Barnabas, berufen, und zwar zum Ueberfluß (ex redundantia), was beweiſt, daß er ſelbſt als Montaniſt den Brief nicht für kanoniſch hielt. Schon hierdurch wird Hug's Ausflucht

hinfällig, als habe sich die „lateinische Gewohnheit" lediglich im Gegensatz zum Montanismus gebildet. Denn die Montanisten selbst führten den Brief nicht auf Paulus, sondern nur auf einen „apostolischen Begleiter" zurück. So wollte man auch auf kath. Seite mit den Namen Lukas und Clemens nichts ausdrücken, als daß der Brief ein Product derselben vermittelten apostolischen Autorität sei, wie unter den Evangelien die des Markus und Lukas.

Doch läßt sich nicht verkennen, daß es in dieser Beziehung sich mit dem Namen Barnabas anders verhält als mit den Namen Lukas und Clemens. Diese beiden nannte man, weil man nach möglichen Dolmetschern des Paulus aussah, und nach Dolmetschern sah man aus, weil man den Hebräerbrief für eine Uebersetzung hielt, und das that man wieder, weil man einsah, daß, so wie er vorliegt, der Hebräerbrief unmöglich von Paulus sein konnte. Hier sind es also rein innere Gründe und wir haben es mit einer Wahrscheinlichkeitsrechnung zu thun. Tertullian aber konnte nur von dem allgemeinen Bestreben geleitet sein, irgendeinen Apostelschüler zu nennen, und da wären ihm andere Namen ebenso zur Hand gewesen. Auch spricht er ausdrücklich von einem „Titel" (exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos); es muß also in seiner Handschrift unser Brief den Namen Barnabas an der Spitze getragen haben. Dagegen steht fest, daß sämmtliche spätere Zeugen, die sich für Barnabas oder Clemens oder Lukas (Barnabas allein wird nie wieder genannt) aussprechen, auf der Stelle des Tertullian basiren. Auch das stichometrische Verzeichniß der Handschrift von St.-Germain schreibt unsern Brief dem Barnabas zu. Aber Hieronymus (Cat. vir. ill., V) notirt diese Hypothese geradezu als ursprüngliche Privatmeinung Tertullian's.

So steht das Urtheil im Abendland bis gegen Ende des 4. Jahrh. Auch die Itala trennt in manchen Handschriften den Brief von den Pauliniſchen. Cyprian und der pannonische Victorin kennen ihn gleichfalls noch nicht. Erst infolge der Arianischen Streitigkeiten, darin sich das Abendland in so vielen Stücken an das Griechenthum anschloß, wurde man dem Hebräerbrief günstiger gesinnt, und Hilarius von Poitiers nahm den Pauliniſchen Ursprung an. Ihm folgen Lucifer von Calaris, Ambrosius von Mailand, Philastrius von Brescia. Auch Hieronymus hatte den guten Willen, an die Pauliniſche Verfasserschaft zu glauben, und seine Aeußerungen bleiben sich nur darum nicht ganz gleich, weil er es nicht vermochte, die letzten Reste seines wissenschaftlichen Gewissens zu ersticken.

Tholuck sagt in Herzog's „Real-Encyklopädie" (V, 591): „Die Paläſtina zunächst gelegenen Kirchen, die alexandriniſche, syriſche, mesopotamiſche, haben nur mit wenigen Ausnahmen den Pauliniſchen Ursprung angenommen." Das gerade Gegentheil ist wahr. Die alte syr. Uebersetzung (Peschito) hat zwar den Brief, aber, wie früher ebenso auch in der griech. Kirche üblich war, ganz am Schluß der Paulinen und mit dem einfachen Titel „Brief an die Hebräer". Erst die spätere Uebersetzung setzte den Namen des Paulus hinzu. In der Kirche Asiens finden sich blos Anspielungen bei Polykarp und in der längern Recension des Ignatius. Ohne Angabe des Verfassers wird der Brief citirt bei Justin dem Märtyrer. Von Hippolyt berichtet Photius (Bibl. cod., S. 121), er habe den Brief dem Paulus abgesprochen. Nach demselben Photius (a. a. O., S. 232) meinte auch Stephanus Gobarus, so wenig wie Hippolyt habe Irenäus den Brief dem Apostel Paulus beigelegt, wiewol wir aus Eusebius wissen, daß er ihn kannte. Ferner weist nach Kleinasien der Kanon Marcion's, worin der Hebräerbrief fehlt. Man hat gesagt, daran trage der Inhalt des Briefes Schuld. Aber Marcion würde ihn schon gewußt haben zurechtzulegen und zurechtzuschneiden, so gut wie sich auch nach Epiphanius (Adv. haer., LXVI, 74) die Manichäer in ihn zu schicken wußten.

Der Gedanke an Pauliniſche Abfassung begegnet uns nachweisbar zuerst zu Alexandria, und zwar erst seit Pantänus. Denn nur er ist dem Zusammenhang nach unter jenem „seligen Presbyter", den Clemens bei Eusebius („Kirchengeschichte", VI, 14) anführt, zu verstehen, welcher den Anstoß zu beseitigen suchte, daß Paulus an der Spitze dieses Briefs seinen Namen nicht nennt. Clemens gebraucht übrigens den Brief so gut wie den Römerbrief als Pauliniſch und beseitigt den Anstoß, daß die Pauliniſche Zuschrift fehlt, damit, daß er sagt, Paulus habe hier an Judenchristen, also an Leute geschrieben, die ein Vorurtheil wider ihn gehegt hätten. Diese wollte er nicht mit seinem Namen abschrecken. Außerdem aber hat es Clemens bereits schon mit einem zweiten Bedenken zu thun, her-

genommen von der differirenden Sprache des Hebräerbriefs gegenüber den andern Paulinen. Da ſagte er nun, Paulus habe den Brief hebräiſch geſchrieben, der des Griechiſchen viel mächtigere Lukas aber habe ihn überſetzt. In der That ſchlägt nun dieſer Einfall durch. Auch Origenes benutzt den Brief als Pauliniſch, trotzdem, daß er anerkennt, die Schreibart ſei nicht Pauliniſch, weil beſſer griechiſch; man erkenne darin nicht den „Laien in der Rede" (2 Kor. 11, 6). Um ſo gewiſſer ſeien die Gedanken Pauliniſch. Wer aber die Worte abgefaßt habe, das wiſſe Gott; möglicherweiſe aber könne es Clemens oder Lukas geweſen ſein.

Das Anſehen des Origenes bewirkt nun, daß man den Brief mehr und mehr für einen Pauliniſchen hält. Dionyſius von Alexandria nimmt ihn als ſolchen ohne weiteres an; die ſpätern Alexandriner, wie Athanaſius, gleichfalls. Ebenſo gebrauchen ihn auch Synoden, wie die von Antiochia (im J. 264) und Nicäa (im J. 325), als Pauliniſch. Euſebius von Cäſarea behalf ſich gleichfalls mit Annahme eines hebr. Originals und ließ, wie das überhaupt gewöhnlich wurde, unſern Brief vom röm. Clemens überſetzt ſein. Im übrigen verräth ſein Urtheil ein auffälliges Schwanken. In der claſſiſchen Stelle über den Kanon („Kirchengeſchichte", III, 25) gibt Euſebius die Zahl der Paulinen nicht genau an. Da er aber den Hebräerbrief überhaupt nicht erwähnt, rechnet er ihn als den vierzehnten zu den Pauliniſchen, wie auch ſonſt („Kirchengeſchichte", III, 3). Hier und anderswo („Kirchengeſchichte", VI, 25) führt Euſebius auch den Zweifel des Origenes und der alten, inſonderheit der römiſchen, Kirche an; aber freilich nur an Einer Stelle („Kirchengeſchichte", VI, 13) rechnet er ihn mit den Briefen des Judas, Clemens und Barnabas zu den widerſprochenen Schriften. Seither verſtummen im Morgenland alle Zweifel, wie auch Hieronymus es als eine Eigenthümlichkeit der lateiniſchen Kirche notirt, daß in ihr nicht alle den Hebräerbrief annehmen. Bald aber ſind es nur die Arianer, die ihn trotz Kap. 3, 2 noch für unpauliniſch halten. Auguſtin dagegen und ſeine Synoden zu Hippo (im J. 393) und Karthago (im J. 397) erkannten den Brief als Pauliniſch und kanoniſch an, aber doch ſo, daß zu den 13 Briefen des Paulus der Brief deſſelben an die Hebräer noch als etwas Beſonderes hinzutrat (Pauli epistolae XIII, ejusdem ad Hebraeos una). Erſt die Synode vom J. 419 zählt kurzweg 14 Briefe. Aber ſelbſt noch ſpäter haben Optatus, Leo der Große, Oroſius u. a. den Brief nicht angeführt, andere nur mit einem gewiſſen Vorbehalt, während die Vertheidiger ſich mit ſehr ſchwachen Argumenten behalfen, wie z. B. Victor von Capua (im Codex Fuldensis, herausgegeben von Ranke [Marburg 1868], S. 169: „Si propterea Pauli non erit, quia ejus non habet nomen, ergo nec alicujus erit, quia nullius nomine titulatur").

Freiere Urtheile wurden erſt wieder laut in der Reformationszeit, wo Erasmus an Clemens, Luther an Apollos, Calvin an Lukas dachten. Nicht minder leugneten Melanchthon und Beza den Pauliniſchen Urſprung, und wenigſtens Ein reformirtes Symbol, die Gallicana, gibt nur 13 Pauliniſche Briefe an. Die luth. Kirche gebraucht den Hebräerbrief in ihren ſymboliſchen Büchern nirgends als Paulusbrief, ſondern bezeichnet ihn gewöhnlich nur als Schrift oder als Brief an die Hebräer, und nur an zwei Stellen der Concordienformel, aber auch hier nicht im deutſchen Original, als Werk des „Apoſtels". Dagegen decretirte die kath. Kirche zu Trient aufs neue den Pauliniſchen Urſprung, und auch die rechtgläubigen Lutheraner und Reformirten nahmen gehorſamſt dieſen Beſchluß an. Zweifel daran wurden erſt durch Semler (im J. 1763) und Michaelis (im J. 1764) erregt. Bewieſen hat den nichtpauliniſchen Urſprung zuerſt Ziegler in ſeiner „Vollſtändigen Einleitung in den Brief an die Hebräer" (im J. 1791). Bald ſtimmten Eichhorn, De Wette, Neander bei; Schulz (im J. 1818) und Bleek (im J. 1828) beſeitigten in ihren ausführlichen Einleitungen die alte Anſicht vollſtändig, und nachdem noch Storr, Meyer, Paulus, Stein, Klee, Gelpke, Scheibel, Olshauſen, De Groot und Stuart vorübergehenden Widerſtand geleiſtet, feierte die Wahrheit auf dieſem Punkte einen unbeſtrittenen Sieg.

3) Von der Unmöglichkeit einer Pauliniſchen Abfaſſung.

Abgeſehen davon, daß ſich Paulus mit einem ſolchen Brief gegen ſeinen Grundſatz (Gal. 2, 9; Röm. 15, 24; 2 Kor. 10, 14—16) in eine fremde Gemeinde eingedrängt und auf judenchriſtl. Gebiet gewagt hätte, hat dieſes Schreiben auch weniger Briefform als die Pauliniſchen Sendſchreiben; es nähert ſich mehr der Abhandlung und iſt für ſeine Länge zu wenig productiv, um Pauliniſch ſein zu können. Niemals würde Paulus, der übrigens Kap. 13, 7 als bereits geſtorben vorausgeſetzt iſt, ſich ſelbſt ſo, wie Kap. 2, 3

geſchieht, in die Reihe derer geſtellt haben, die das Heil erſt von den unmittelbaren Jüngern, alſo aus zweiter Hand, empfangen haben. Nicht minder unpauliniſch iſt die langgeſponnene Allegorik und Typik. Während Paulus nur gelegenheitsweiſe, ausführlicher nur 2 Kor. 3, 7—16 und Gal. 4, 21—30, allegoriſirt, gehört eine oft ſehr willkürliche Allegorie hier zur durchgehenden Manier. Dazu kommt das weniger Feſte und Markige der Begriffe und das Spielende im Gebrauch einzelner Wörter (z. B. διαθήκη in Kap. 9, 15—18). Ein Wortſpiel wie das letztbemerkte (andere ſtehen Kap. 5, 8; 10, 38. 39; 11, 37; 13, 14) iſt nur in der griech. Sprache möglich. Schon darum iſt die, übrigens nur im Intereſſe des pauliniſchen Urſprungs aufgeſtellte Behauptung eines hebr. Originals unzuläſſig. Wie wir ſahen, gingen auf dieſer falſchen Fährte der alexandriniſche Clemens, Euſebius, Hieronymus und Theodoret; in neuerer Zeit hat Hallet (im J. 1727) den Irrthum erneuert, und noch im J. 1788 ſuchte Michaelis nach Ueberſetzungsfehlern. Davon kann aber ſo wenig die Rede ſein, daß ſelbſt Bertholdt hier ſeiner Vorliebe für aram. Grundſchriften entſagte. Wie ſollte denn auch z. B. gleich der Eingang hebräiſch gelautet haben? Der Hebräerbrief trägt trotz ſeiner Hebraismen unter allen Schriften des N. T. den am meiſten griechiſchen, einen dem Claſſiſchen oft näher als dem Helleniſtiſchen kommenden Charakter. Gerade dieſe ſorgfältige Wortſtellung, dieſer regelmäßige Periodenbau, dieſe grammatiſch-ſyntaktiſche Vollendung des Schriftwerks ſpricht ja entſchieden gegen die Abfaſſung durch Paulus. Im Gegenſatz zu der abgebrochenen, ſchwierigen Redeweiſe des letztern iſt der Stil des Hebräerbriefs klar und gleichmäßig, der rhetoriſche Fall ſeiner Perioden abgerundet und glatt. Dabei kennt er auch das A. T. blos in der Ueberſetzung der Alexandriner, und citirt daher die betreffenden Stellen oft in einer Form, wie ſie zum Urtext gar nicht paſſen, ſo namentlich Kap. 10, 5—7 die Stelle Pſ. 40, 7. 8. Während aber die Citate des Paulus mit dem vaticaniſchen Text der Alexandriner übereinſtimmen, ſtimmen die des Hebräerbriefs mit dem alexandriniſchen. Völlig entſcheidend aber ſpricht gegen Paulus der eigenthümliche Sprachcharakter des Hebräerbriefs — ein Punkt, worüber ſeit der abſchließenden Unterſuchung Bleek's ziemliche Uebereinſtimmung unter den competenten Forſchern herrſcht.

Der Sprachgebrauch und Wortvorrath des Hebräerbriefs iſt ein ganz eigenthümlicher, ſodaß derſelbe innerhalb des N. T. ein eigenes Sprachgebiet conſtituirt. Der Verfaſſer liebt Zeitwörter, die auf izein (προσοχθίζειν, ἀνακαινίζειν, πρίζειν, μερίζειν, ἐνυβρίζειν, τυμπανίζειν, καταρτίζειν), und aus Zeitwörtern gebildete Hauptwörter weiblichen Geſchlechts, die auf sis endigen (ἀθέτησις, μετάθεσις, ἄθλησις, αἴνεσις, ἀπόλαυσις, ὑπόστασις, τελείωσις), namentlich aber auch Zuſammenſetzungen von Hauptwörtern mit Vorwörtern, Beiwörtern, und ganz beſonders auch mit andern Hauptwörtern (z. B. αἱματεκχυσία). Statt ſolcher Zuſammenſetzungen (z. B. μισθαποδοσία) würde Paulus in der Regel das einfache Wort (μισθός) gebrauchen. Wie der Hebräerbrief überhaupt alles breiter ausdrückt als Paulus, ſo liebt er namentlich lange Formeln, rhetoriſche Paraphraſen (z. B. ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα) für kurze Bezeichnungen des Paulus (ὁ αἰὼν ὁ μέλλων). Statt „Chriſtus ſetzte ſich zur Rechten Gottes" ſagt er mit unverkennbarem Beſtreben nach effectvoller Wortſtellung (Kap. 1, 3): „zur Rechten der Majeſtät in der Höhe" (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς), wie er überhaupt Gott gern durch abſtracte Eigenſchaften bezeichnet.

Dazu kommen ganz eigens ausgeprägte, dem Paulus fehlende Begriffe, wie der der „Vollendung" (τελειοῦν, τελείωσις), während die ſpecifiſch Pauliniſchen Redeformeln fehlen (τί οὖν; τί οὖν ἐροῦμεν; τί γαρ; ἐρεῖς οὖν; ἀλλ' ἐρεῖ τις; μὴ γένοιτο; μενοῦν γε; τοῦτο δὲ φημί; εἰ γέ). Nie findet ſich bei Paulus ein ὅθεν (ſechsmal im Hebräerbrief). Ganz beſonders beweiſend iſt endlich die Art und Weiſe der Anführung altteſt. Stellen. Während Paulus dies überwiegend mit „wie geſchrieben ſteht", „denn es ſteht geſchrieben" oder durch eine mit dem Wort „Schrift" gebildete Formel („die Schrift ſagt") thut, und nur an wenigen Stellen (Röm. 9, 15. 25; 2 Kor. 6, 2. 16. 17; Gal. 3, 16) Gott ſelbſt zum Subject macht, aber dann auch immer an ſolchen, wo Gott wirklich der Redende iſt, findet ſich im Hebräerbrief nirgends eine Formel wie „es ſteht geſchrieben", „die Schrift ſagt", wohl aber iſt faſt immer Gott, zuweilen (Kap. 3, 7; 10, 15) auch der Heilige Geiſt, als der im A. T. Redende (λέγει, scil. ὁ θεός) eingeführt, und zwar ſogar an ſolchen Stellen, wo von Gott ſelbſt in dritter Perſon die Rede iſt, oder wo Gott angeredet wird. Während Paulus immer nur gedächtnißmäßig citirt, citirt der

Hebräerbrief immer die alexandrinische Ueberſetzung, und zwar genau, mit Ausnahme der einen Stelle Kap. 10, 30, wo ſich 5 Moſ. 32, 35 findet, abweichend vom hebräiſchen und vom griech. Text, aber gleichförmig mit Röm. 12, 19. Es iſt alſo der Verfaſſer vom Römerbrief abhängig, was auch aus Kap. 2, 10 (Röm. 11, 36); 3, 6 (Röm. 5, 2); 11, 12 (Röm. 4, 19); 12, 14 (Röm. 12, 18; 14, 19); 13, 1 (Röm. 12, 10); 13, 2 (Röm. 12, 13); 13, 20 (Röm. 15, 33) erhellt. Daſſelbe gilt vom erſten Korintherbrief (vgl. den von mir gegebenen Nachweis in Hilgenfeld's „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", IX, 4 fg.) und, in Bezug auf den dogmat. Gehalt, vom Koloſſerbrief.

So erklärt es ſich aufs einfachſte, wenn neben den Sprachdifferenzen auch wieder Berührungen mit dem individuellen Ausdruck des Apoſtels ſich finden (wie ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, παῤῥησία, καύχημα, ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς, σκιὰ τῶν ἐπουρανίων, ἐντυγχάνειν in der Bedeutung von Kap. 7, 25). Auch die Pauliniſchen Reden der Apoſtelgeſchichte, welche zuweilen dem Hebräerbrief analoge Perioden bieten, wie Apg. 26, 4. 5, können nichts mehr für die Pauliniſche Abfaſſung des Briefs beweiſen. Es finden ſich nämlich auch ſonſt zahlreiche, von Delitzſch in ſeinem „Commentar zum Briefe an die Hebräer" (Leipzig 1857) aufgeſpürte und von Lünemann („Kritiſch-exegetiſches Handbuch über den Hebräerbrief" [2. Aufl., Göttingen 1861], S. 22 fg.) zuſammengeſtellte Berührungspunkte zwiſchen der Sprach- und Ausdrucksweiſe des Lukas und derjenigen des Hebräerbriefs. Doch auch hier liegt die Löſung des Räthſels einfach in der conſtatirten Abhängigkeit des Verfaſſers unſers Briefs von einer großen Anzahl älterer neuteſt. Schriften.

4) Vom Lehrbegriff des Hebräerbriefs.

Nicht minder beweiſt der eigenthümliche Lehrgehalt des Briefs, der ſich dem jüd. Standpunkt ungleich näher ſtellt als Paulus, daß der Brief, wie er nicht von Paulus ſelbſt iſt, ſo auch nicht im Namen des Paulus, ſei es von Lukas (Hug, Stier, Guericke, Ebrard, Delitzſch, Bisping), ſei es von Clemens (Reithmayr), ſei es von Barnabas (Thierſch, Maier), geſchrieben ſein kann. Vielmehr ſteht der Brief mit ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung des Chriſtenthums völlig ſelbſtändig da und vertritt in charakteriſtiſcher Weiſe das, was man den chriſtl. Alexandrinismus nennen kann. Die Benutzung der Schriften Philo's wird zwar, wie von Grotius, Clericus, Mangey, Bleek, Stengel, Schwegler, Köſtlin und Delitzſch behauptet, ſo noch von Tholuck, Riehm und Wieſeler in Abrede geſtellt; aber die ganze Anſchauungsweiſe, aus welcher der Brief hervorging, iſt ſicher die des alexandriniſchen Judenthums und nicht ſelten inſonderheit der Philoniſchen Philoſophie. Sonach iſt der Hebräerbrief, er mag ſtammen von wem er will, auf jeden Fall als ein Denkmal aufzufaſſen, welches die jüd.-alexandriniſche Religionsphiloſophie (ſ. d.) ſich inmitten unſers N. T. geſetzt hat. Hier alſo ſetzen ſich Errungenſchaften des jüd. Nachdenkens auf einem andern Punkt, als dies im Pauliniſchen Lehrbegriff ſchon der Fall war, unmittelbar ins Chriſtenthum fort. Denn des Hebräerbriefs Lehre von dem weltſchaffenden Sohn, der zugleich Abglanz des ewig unergründlichen, ganz in der Sphäre des Jenſeits verharrenden Gottes iſt, die kühne Benutzung des Schriftwortes, um einen tiefern Sinn hinter dem Buchſtaben zu ergründen, die Kunſt, an Iſraels Geſchichte und ſeinen Einrichtungen die Geheimniſſe des Glaubens zu erklären — das alles iſt in der Schule zu Alexandria gelernt.

Was die Stellung des Hebräerbriefs innerhalb der ſtreitenden Parteien des apoſtoliſchen Zeitalters vor allem charakteriſirt, das iſt der nähere Anſchluß an das Judenthum, welcher unbeſchadet des Pauliniſchen Grundſatzes, daß das Judenthum im Chriſtenthum aufgehoben ſei, durchgeführt wird. Das Verhältniß beider Religionsanſtalten, deſſen Beleuchtung das eigentliche Thema des Briefs bildet, erſcheint lange nicht ſo ſchroff wie bei Paulus. Bei dieſem verhalten ſich Alter und Neuer Bund wie Geſetz und Evangelium, Buchſtabe und Geiſt, Knechtſchaft und Kindſchaft, im Hebräerbrief wie Vorbild und Urbild, Andeutung und Verwirklichung, Schattenriß und Vollendung, ſinnliche Hülle und geiſtiger Kern, dieſſeitige Welt und zukünftige, Erde und Himmel. Dagegen etwas ſchlechthin Neues, was nicht auch ſchon im Alten Bund vorhanden geweſen wäre, bringt das Chriſtenthum nicht. Hier vor allem liegt der Gegenſatz zu Paulus, während auf vielen andern Punkten Uebereinſtimmung herrſcht, z. B. in der Lehre von dem Ziel aller Creatur in Gott (Kap. 2, 10 = Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6), von Chriſtus als Bild Gottes und Mittler der Schöpfung (Kap. 1, 1—3 = 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15. 16), von Chriſti Erniedrigung und Erhöhung (Kap. 1, 4; 2, 9 = Phil. 2, 8. 9), von der Ueberwindung des Todes

durch Chriſtus (Kap. 2, 14 = 1 Kor. 15, 54. 55. 57), von ſeinem einmaligen Leiden für die Sünder (Kap. 9, 26. 28; 10, 12 = Röm. 6, 9. 10), von ſeiner Vertretung vor dem Vater (Kap. 7, 25 = Röm. 8, 34). Aber ſo gewiß der Brief ſich im allgemeinen an die Pauliniſchen Vorſtellungen anſchließt, ſo beſtehen daneben auch wieder bedeutende Gegenſätze zwiſchen Paulinismus und Alexandrinismus — Gegenſätze, welche ſchon im J. 1818 von Schulz zum Theil in übertriebener, daher von De Wette ermäßigter Form geltend gemacht wurden. In neuerer Zeit haben beſonders Köſtlin (in den „Theologiſchen Jahrbüchern", XII, 410 fg.; XIII, 366 fg., 463 fg.), Riehm (a. a. O.) und Baur („Vorleſungen über neuteſtamentliche Theologie" [Leipzig 1864], S. 230 fg.) den Lehrgehalt des Briefs als eine ſelbſtändige Darſtellung des Chriſtenthums aufgefaßt, und ihnen haben ſich Ritſchl, Weiß, Lipſius, Reuß, Wieſeler („Eine Unterſuchung über den Hebräerbrief" [Kiel 1861], I, 55 fg., 61 fg.) angeſchloſſen.

Hauptſache bleibt immer, daß Paulus das Judenthum als ein Geſetz auffaßt, welches der Menſch zu erfüllen hat, während es im Hebräerbrief als ein Organismus göttlicher Veranſtaltungen, um eine Gemeinſchaft zwiſchen Iſrael und Gott anzubahnen, erſcheint. Die ganze Bedeutung des Judenthums aber gipfelt im Prieſterthum. Darin, nicht im Geſetz, liegt ſeine Unvergänglichkeit; darin aber auch der Punkt, wo Judenthum und Chriſtenthum eins ſind. Denn auch die Thätigkeit Chriſti wird unter den Begriff des Prieſterthums geſtellt; die neue Religionsform, die er gebracht, iſt eine neue Sühnungsanſtalt. Freilich ſteht das levitiſche Prieſterthum tief unter demjenigen Jeſu, der aus dem königlichen Stamm Juda hervorgegangen iſt und in dem Prieſterkönig Melchiſedek ſein Vorbild hat. Vor allem aber hat Jeſus durch ſeinen mit dem blutigen Tod verbundenen Eintritt in das himmliſche Heiligthum eine ewige Verſöhnung zu Stande gebracht. Während daher die Opfer des Alten Bundes nie aufhörten, und ein Prieſter immer den andern ablöſte in langer Geſchlechtsreihe, iſt Jeſus Hoherprieſter ein für allemal; ſein Prieſterthum iſt unwandelbar in Ewigkeit.

In dieſer Geltendmachung des hohenprieſterlichen Charakters Jeſu liegt vornehmlich der Unterſchied der Lehre des Hebräerbriefs von der Pauliniſchen. Wie der Hebräerbrief den „zweiten Adam" nicht kennt, ſo weiß dafür Paulus nichts von einem „Geſandten und Hohenprieſter unſers Bekenntniſſes" (Hebr. 3, 1). Auch würde Paulus den Schwerpunkt auf Tod und Auferſtehung verlegt haben. Im Hebräerbrief dagegen wird die letztere nur einmal gelegentlich erwähnt (Kap. 13, 20), und das Geſchäft des Prieſters bringt es nicht nur mit ſich, daß Chriſtus ſelbſtthätiger erſcheint in ſeinem Leiden, ſondern es wird jenes Geſchäft auch vorzugsweiſe nicht in den Opfertod am Kreuz, ſondern in das dadurch bedingte Eingehen in das Allerheiligſte im Himmel verlegt. Die himmliſche Thätigkeit des Prieſters, die Fürbitte, die der erhöhte Chriſtus beim Vater einlegt für ſeine gläubige Gemeinde, iſt ſo ſehr die Hauptſache, daß die irdiſche Thätigkeit, welche Paulus betont haben würde, daneben verſchwindet.

Dagegen iſt es unrichtig, wenn man den Gegenſatz zwiſchen Hebräerbrief und Paulinismus dahin formulirt hat, daß im erſtern eine untergeordnetere Vorſtellung von der Perſon Chriſti herrſche als im letztern. Vielmehr iſt auch im Hebräerbrief der durchſchlagende Begriff der des Sohnes, der als Abglanz der Herrlichkeit Gottes, als unmittelbarer Reflex des göttlichen Weſens (Kap. 1, 3) ganz mit den Eigenſchaften des Philoniſchen Logos angethan iſt. Während aber nach dieſer Seite das urſprünglich Menſchliche der Perſönlichkeit Jeſu ganz zurücktritt, wird doch andererſeits wieder in Pauliniſcher Weiſe eine ſtrenge Unterordnung des Sohnes unter den Vater gelehrt, ſodaß jener dieſem ſeine ganze Stellung (Kap. 1, 2. 13; 2, 7. 8; 5, 5; 12, 6. 7), ja ſogar ſein Daſein verdankt (Kap. 3, 2). So nahe daher auch die Wiederkunft Jeſu bevorſteht (Kap. 10, 37), ſo iſt doch nicht er es, ſondern Gott ſelbſt, der Gericht halten wird. Es ſind demnach zwei einander gegenüberſtehende, noch keineswegs durchweg miteinander vermittelte Seiten der Chriſtusvorſtellung im Hebräerbrief zu unterſcheiden. Der Gegenſatz beider liegt aber darin, daß das eine mal vom göttlichen, das andere mal vom menſchlichen Standpunkt ausgegangen iſt. Es iſt auf der einen Seite der metaphyſiſche, auf der andern der geſchichtliche Geſichtspunkt, unter welchem die Geſtalt Jeſu aufgefaßt wird.

So beſteht alſo das Werk Chriſti ganz in Erlöſung und Verſöhnung, in der realen Weihung der Gläubigen, in Herſtellung deſſen, was durch die Schattenbilder der Opfer des Alten Bundes angedeutet war. Als blos vorbereitend und vorbildend hat aber das

Geſetz ſeine Bedeutung verloren, ſobald ſein Mittelpunkt, die Verſöhnungsanſtalt, durch den Sühnetod Chriſti aufgehoben iſt, durch welchen dieſer in den Himmel eingegangen und Hoherprieſter der zukünftigen Güter geworden iſt. Angeeignet werden dieſe Schätze des aufgeſchloſſenen Jenſeits durch den Glauben; und hier ſtehen wir an einem weitern Unterſcheidungszeichen des Hebräerbriefs.

Der Pauliniſche Gegenſatz der Glaubens- und Geſetzesgerechtigkeit, alſo auch die Polemik gegen das Geſetzeswerk (ἔργα νόμου), tritt nämlich ganz zurück, und der ſeligmachende Glaube ſelbſt iſt nicht jenes Pauliniſche unbedingte Vertrauen auf die Gnade Gottes in Chriſtus, ſondern die Ueberzeugung, an der es auch im Judenthum nicht gefehlt hat, „daß ein Gott ſei, und daß er denen, die ihn ſuchen, ein Vergelter ſein werde" (Kap. 11, 6). Auf dieſen Gegenſatz hat daher mit Recht ſchon Schulz aufmerkſam gemacht. Der Glaubensbegriff des Hebräerbriefs iſt ein weiterer als der bei Paulus. Was der Hebräerbrief namentlich Kap. 11, 1 ſagt, ſtimmt zu den Aufſtellungen des Paulus. Um ſo auffälliger aber bleibt, was er nicht ſagt. Nirgends wird der Gegenſatz von Glauben und Werken ausdrücklich erwähnt; und an die Stelle der myſtiſchen Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus iſt ein Fürwahrhalten überſinnlicher Wahrheiten, ein Feſthalten der zukünftigen Welt getreten, in deren Mitte der Glaube hineinverſetzt. Damit hängt es wieder zuſammen, daß ſtatt des in Liebe thätigen Glaubens (Gal. 5, 6) mehr die ſtandhafte Hoffnung, als das dem Glauben zunächſt Verwandte, in den Vordergrund tritt, und daß der Hebräerbrief eine längere Reihe von Zeugen des Glaubens aus dem A. T. namhaft zu machen weiß, als dies dem Paulus möglich geweſen ſein würde.

Das Weſentliche des vom Hebräerbrief verkündigten Chriſtenthums ruht ſonach ganz in dem zu Alexandria ausgebildeten Gegenſatz von Idee und Erſcheinung, von Abſolutem und Endlichem. Gott oder das Jenſeits iſt das einzige, dem wahre Realität zukommt; auf dieſer Seite liegt alles Sein und aller Gehalt. Alles, was dieſſeits liegt, iſt nur „Schatten", nur „Vorbild", nur ein „Bewegliches"; es gehört der vergänglichen, in ſich zerfallenden Ordnung der Welt an. Der Schwerpunkt des chriſtl. Bewußtſeins aber liegt ganz in der zukünftigen jenſeitigen Welt. So ſehr iſt dies der Fall, daß ſogar die Thatſachen des Chriſtenthums nur als flüchtige Erſcheinungen den ſchwankenden Boden dieſer vergänglichen Welt betreten, und es daher zu einer förmlichen Gründung einer neuen, der altteſt. Gottesherrſchaft ſelbſtändig gegenüberſtehenden Lebensgemeinſchaft gar nicht kommt. Durchaus behält vielmehr der Verfaſſer des Hebräerbriefs den Rahmen der altteſt. Gottesherrſchaft bei, den doch Paulus ſchon völlig zerbrochen hat. Die Heidenchriſten ſind nicht, wie bei Paulus, ein ſelbſtändiger Theil des neuteſt. Bundesvolks, ſondern nur Anſatz um den jüd. Grundſtock, Proſelyten. Eine Heidenkirche zu conſtituiren, iſt nicht mehr der Mühe werth, da ja nicht blos der „veraltete Bund dem Verſchwinden nahe" (Kap. 8, 13), ſondern überhaupt „der Tag ſich nahet" (Kap. 10, 25), wo alles Geſchaffene vergehen wird, „auf daß da bleibe das Unbewegliche" (Kap. 12, 27).

5) Vom Verfaſſer.

Der Verfaſſer des Briefs war jedenfalls Helleniſt und ſo gewiß Jude von Geburt, ſo wenig doch aus Jeruſalem. Vielmehr war er z. B. mit der Beſchaffenheit des Tempels ſo wenig vertraut, daß er den Rauchaltar in das Allerheiligſte verlegte (Kap. 9, 3). Andererſeits aber muß der Verfaſſer, wie ſchon Bleek bemerkt, ein Mann von hohem Anſehen geweſen ſein, da Timotheus ſich an ihn anſchließt.

Wer war nun der Unbekannte? In neuerer Zeit hat noch Delitzſch auf Lukas hingewieſen, aus Gründen, welche oben angegeben und erledigt wurden. Dazu kommt, daß der Hebräerbrief von einem Judenchriſten herrühren muß, Lukas aber Heidenchriſt war. Derſelbe führt das A. T. auch in der Form des Paulus an und nähert ſich an charakteriſtiſchen Stellen des Lehrbegriffs, wie in Bezug auf die Lehre von der Perſon Chriſti, dem Glauben und der Rechtfertigung, entſchieden der Pauliniſchen Anſchauungsweiſe, nicht aber der des Hebräerbriefs.

An den Markus, der das zweite Evangelium ſchrieb, iſt ſchon aus ſprachlichen Gründen nicht zu denken. Er und Silas, den man ebenfalls für den Verfaſſer des Briefs genommen hat, waren überdies aus Jeruſalem, oder doch zum mindeſten wol bekannt daſelbſt, wie aus Apg. 15, 22. 32 hinſichtlich des Silas erhellt. Clemens von Rom endlich hat den Brief zwar benutzt, nicht aber geſchrieben. Zudem iſt eigentlich alexandriniſche Bildung, alſo gerade der Hauptpunkt, darauf es ankommt, von keinem der Genannten

nachzuweiſen. Unter den Namen, die ſich dafür in dieſer Beziehung empfehlen, kommen beſonders Barnabas und Apollos in Betracht, von denen jener aus dem, von jeher mit Alexandria in regem Verkehr ſtehenden Cypern, dieſer aus Alexandria ſelbſt war. Zwiſchen ihnen vertheilt ſich daher auch die heutige Jury der Gelehrtenwelt zu faſt gleichen Stimmen, indem nach Luther's klugem, nachher auch noch von Clericus und Semler vertretenen Gedanken beſonders Bleek („Der Brief an die Hebräer", I, 521 fg.), ihm folgend auch Credner, De Wette, Tholuck, Lünemann, Reuß, Bunſen, Kurtz für Apollos, nach Tertullian's Anleitung dagegen beſonders Wieſeler (a. a. O.), vor ihm Camerarius, Ullmann und Tweſten, nach ihm Thierſch, Volkmar und Ritſchl für Barnabas votiren.

Wie aber letztere Hypotheſe genau beſehen ſchon wegen der Apg. 4, 37 bezeugten, mit Hebr. 9, 1—5 unvereinbaren, genauen Bekanntſchaft des Barnabas mit dem Tempel zu Jeruſalem, nur haltbar iſt im Zuſammenhang mit der weitern Aufſtellung Wieſeler's, daß der im Brief beſchriebene Tempel zu Leontopolis in Aegypten, das Publikum des Briefſtellenden aber zu Alexandria zu ſuchen ſei, ſo befreundet gerade unter dieſer Vorausſetzung doppelt die fernere Thatſache, daß dennoch die alexandriniſchen Väter unſern Brief nicht dem Barnabas, ſondern dem Paulus, jenem dagegen nicht den Hebräerbrief, ſondern das bekannte apokryphiſche Sendſchreiben beigelegt haben. Daß dagegen nicht ſchon das Alterthum auf den Namen des Apollos gerieth, kann reiner Zufall ſein. Dagegen erklärt ſich unter Vorausſetzung des Apollos als Verfaſſer einestheils die Verwandtſchaft der Lehrweiſe mit Paulus (Apg. 18, 24 fg.; 1 Kor. 3, 5 fg.; 16, 12), anderntheils auch wieder die Selbſtändigkeit, da Apollos neben Paulus zum Parteihaupt gemacht werden konnte (1 Kor. 1, 12). Allegorie, Typik, Anklänge an alexandriniſche Weisheit, Bekanntſchaft mit der Ueberſetzung der Alexandriner — alles paßt. Auch muß man geſtehen, daß die Charakteriſirung des Apollos in Apg. 18, 24 wie gemünzt zu ſein ſcheint auf den Verfaſſer des Hebräerbriefs. Auch die Anklänge an den erſten Korintherbrief erklären ſich, da Apollos zur Zeit der Abfaſſung deſſelben bei Paulus war. Nur die Zeit der Abfaſſung könnte unter Umſtänden ſowol dieſe wie auch die Annahme einer Abfaſſung durch Barnabas definitiv verbieten und uns ſchließlich nöthigen, mit Eichhorn, Seiffarth, Schott, Baumgarten-Cruſius u. a. bei der Abfaſſung durch einen unbekannten Alexandriner ſtehen zu bleiben.

6) Von der Zeit der Abfaſſung.

Dieſe Frage hängt auch inſofern mit der andern nach dem Verfaſſer zuſammen, als wir, wenn Paulus der Verfaſſer iſt, den Juli des Jahres 64 als den letzten Zeitpunkt der Abfaſſung, im entgegengeſetzten Fall dagegen denſelben Zeitpunkt als den früheſten betrachten müſſen, weil dann nicht blos Kap. 13, 7 der Märtyrertod des Apoſtels vorausgeſetzt, ſondern auch Kap. 13, 23. 24 Timotheus bereits in ſelbſtändiger Stellung, unabhängig von Paulus, erſcheint. Aber gerade weil er noch unter den Lebenden iſt, darf man auch nicht bis ins 2. Jahrh. herabgehen. Vielmehr bildet am Ende des erſten die früheſte Spur des Vorhandenſeins des Briefs beim röm. Clemens den äußerſten Grenzpunkt der Abfaſſung.

Die Tübinger Schule ſuchte die ungefähre Abfaſſungszeit des Briefs ſo nachzuweiſen, daß ſie in demſelben eins der Stadien des Ausgleichungsproceſſes zwiſchen Paulinismus und Petrinismus ausfindig machen wollte. Aber auch ſo iſt Baur (in den „Theologiſchen Jahrbüchern", X, 326) nicht zur Entſcheidung gelangt über die Frage, ob unſer Brief vor oder nach 70 entſtanden iſt, während ſchon ſein College Schmid („Bibliſche Theologie des Neuen Teſtaments" [3. Aufl., Stuttgart 1864], S. 61) kühnlich für eine Abfaſſung nach 70 votirt hat. In der That dreht ſich die Hauptfrage heutzutage um die Zuläſſigkeit der von den meiſten Kritikern aufgeſtellten Behauptung, der Tempel müſſe noch geſtanden haben. Von ihm und ſeinem Cultus werde durchgängig, z. B. Kap. 9, 6—10 wie von etwas noch Beſtehendem geredet; die Beweisführung, daß Chriſtus der himmliſche Hoheprieſter iſt, beruhe auf der Vorausſetzung gegenwärtiger Exiſtenz irdiſcher Prieſter. „Ein jeglicher Hoherprieſter wird beſtellt" (Kap. 8, 3), „die Prieſter gehen allezeit in das vordere Zelt und verrichten den Gottesdienſt" (Kap. 9, 6), und „der Hoheprieſter opfert Blut" (Kap. 9, 7). Der Verfaſſer gibt ſich ſo viele Mühe, das Nichtmehrgelten des Alten mit Mitteln der Typik zu erweiſen, daß es ſchwer denkbar iſt, er habe den allerſchlagendſten Grund vergeſſen, das wirkliche Verſchwundenſein, das Eingetretenſein des von Chriſtus vorher-

geſagten Gerichts über Jeruſalem, und ſtatt deſſen nur geſagt, das Ganze ſei „dem Verſchwinden nahe“ (Kap. 8, 13).

Ganz ſicher iſt freilich auch dieſer Schluß keineswegs. Schon Schneckenburger, der (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1859, S. 290) die ebenangeführte Inſtanz aufwirft, weiſt doch zugleich (S. 294) hin auf den Brief des Barnabas, der jedenfalls nach 70 und ſpäteſtens zu Zeiten Hadrian's geſchrieben iſt, und doch gegen Judaismus kämpft, nach Wieſeler (a. a. O., I, 3) freilich gegen einen ſolchen, der mit der Exiſtenz des Tempels nicht nothwendig zuſammenhängt. Aber nichts iſt gewiſſer, als daß gerade unter dem friſchen Eindruck des Ereigniſſes vom J. 70 die Actien des Judenchriſtenthums wieder ſtiegen. Denn mit dem Fall des Tempels war auch für das gläubige Bewußtſein der Chriſtenheit in weiten Kreiſen ein Leiden eingetreten. Das jüd. Volk war aufgeregt über den abgeſchnittenen Weg zu Gott, und die Chriſtenheit ließ ſich theilweiſe hereinziehen in dieſe Erregung. Autoritäten der neuern jüd. Geſchichtſchreibung, wie Joſt („Geſchichte des Judenthums“ [Leipzig 1857—59], I, 137 fg.) und Geiger („Das Judenthum und ſeine Geſchichte“ [Breslau 1865], II, 11) haben nachgewieſen, wie ſchwer man ſich in die Thatſache zu finden wußte. Vielmehr betrachtete man das ganze Staatsleben nur als zeitweilig geſtört; das Lehrhaus zu Jabne war die proviſoriſche Stellvertretung des Tempels. Die Zuckungen des eben erſt durchſchnittenen Lebens waren ſo mächtig, daß noch eine gewiſſe Zeit vergehen mußte, bis man zu Jabne begriff, daß der Zuſtand ohne Tempel und Opfer keineswegs ein raſch vorübergehendes Interregnum ſei, dem die volle Reſtauration alsbald folgen müſſe. Daher gehen die zunächſt getroffenen Anordnungen, Satzungen und Einrichtungen von dem Geſichtspunkt aus, daß demnächſt der Tempel wiederhergeſtellt werde. Die Begriffe der örtlichen Heiligkeit befeſtigten ſich nur um ſo tiefer. Um das nicht mehr vorhandene Heiligthum waren die Geiſter nicht minder geſchart als um das beſtehende. Den Aaroniten gab man Zehnten und Prieſtergaben, die Geſetze levitiſcher Heiligkeit befolgte man nach wie vor. Und dieſe Stimmung konnte auf ſympathiſches Verſtändniß auch innerhalb des Judenchriſtenthums rechnen; ihr eben will ja der Barnabasbrief entgegentreten. Je gewiſſer das chriſtusfeindliche Judenthum die Strafe ſeiner an dem Meſſias begangenen Schuld erlitten hatte, deſto zuverſichtlicher hoffte das gläubige Judenthum, auf den Ruinen der zerſtörten Theokratie einen neuen Gottesſtaat gründen zu können.

In dieſer Beziehung gehören ſomit Hebräer- und Barnabasbrief zuſammen, und man könnte aus denſelben Gründen, mit denen man die Abfaſſung des erſtern vor 70 beweiſen will, auch den letztern ſo weit heraufrücken, weil den Juden nachgeſagt wird, ſie verließen ſich auf den Tempel, „als wäre er Gottes Haus“ (ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ, Kap. 16; vgl. auch Kap. 7). Aber damit würde man nur die eigene Unfähigkeit darthun, ſich in das judenchriſtl. Bewußtſein jener Zeiten zu verſetzen. Treffender kann man die fortdauernde zähe Anhänglichkeit des Judenthums an Jeruſalem, wie ſie auch nach den Kataſtrophen unter Titus und Hadrian fortbeſtand, nicht bezeichnen, als dies Irenäus thut, wenn er (Adv. haer., I, 26) von den Ebjoniten ſagt, daß ſie Jeruſalem als das Haus Gottes verehren (Hierosolymam adorant, quasi domus sit Dei). „An Jeruſalem, als dem irdiſchen Gotteshauſe“, ſagt Baur („Vorleſungen über die chriſtliche Dogmengeſchichte“ [Leipzig 1865—67], I, 1, 149), „hingen alle ihre Gedanken und Hoffnungen. Auch die Zerſtörung der Stadt und des Tempels hatte ſie davon nicht loszureißen vermocht. Im Tauſendjährigen Reich hofften ſie die Wiederherſtellung ihres Jeruſalem; es ſollte dann der Sitz der Herrſchaft Chriſti werden, und die Juden, aus allen Enden der Welt dahin zurückgekehrt, als das auserwählte Volk Gottes offenbar werden. Darum mußte auch alles, was für die Juden charakteriſtiſch war, und ſie als Juden von den Heiden unterſchied, ſoviel wie möglich aufrecht erhalten werden.“ Die grobe Auffaſſung der Herrlichkeiten des Tauſendjährigen Reichs iſt ihnen von Hieronymus bezeugt (zu Jeſ. 66, 20), und zu jener Angabe des Irenäus, wonach ſie „das Haus Gottes verehren“, macht auch Ritſchl („Die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche“ [2. Aufl., Bonn 1857], S. 156) die Anmerkung, daß ſie das thun, „offenbar indem ſie die Herſtellung des Tempelcultus erwarten“. Seitdem vollends jüd. Forſcher, wie Friedmann und Grätz, gezeigt haben, daß in Bezug auf Opfer und Opfergeſetze auch nach der Zerſtörung des Tempels, d. h. alſo auch nach der thatſächlichen Aufhebung des Opfercultus, immer noch in der Gegenwart die Rede iſt (vgl. „Theologiſche Jahrbücher“, VII, 370), wird man nicht den mindeſten Anſtand mehr nehmen dürfen, auch die Präſentia des Hebräerbriefs als Präſentia

der gesetzlichen Vorschrift aufzufassen und in der Beziehung auf ganz ähnliche Aussagen in entschieden nach der Zerstörung geschriebenen Schriften, wie in denen des Josephus („Alterthümer", III, 6, 7—12; Contra Apion., I, 7; II, 8, 23), des Clemens von Rom (Kap. 40 und 41), des Diognet (Kap. 3), des Justin (Dial., 107) und Origenes (Contra Celsum, V, 6, 4), zu verweisen. Ja, man könnte ihnen auch im Hebräerbrief selbst Präterita entgegensetzen, wenn diese nicht vom Standpunkt des Christen, für welchen der Alte Bund ein schon so gut wie dahinten liegender war, aufzufassen wären. So namentlich Kap. 7, 9; 9, 1. 8. Endlich möge man doch bedenken, daß Josephus in jener oben angegebenen Stelle der „Alterthümer" doch wenigstens noch den Tempel beschreibt, während der Hebräerbrief von der „Hütte" redet, und wenn z. B. das Präsens in Kap. 13, 10 (τῇ σκηνῇ λατρεύοντες) überhaupt etwas beweist, so beweist es, daß die, vor denen dort gewarnt wird, zur Zeit der Stiftshütte gelebt haben.

Nichtsdestoweniger hat bis noch vor kurzem die Mehrzahl der Forscher den Eindruck empfangen, als verstehe sich der Brief besser, wenn der Tempel noch bestand, und wenn das „Lager", das zu verlassen die Christen Kap. 13, 11—13 aufgefordert werden, zu seiner Erklärung nur eines Hinweises auf die Stadt Jerusalem bedurfte. Die meisten Ausleger sind daher zur Zeit noch darüber einig, daß der Hebräerbrief im letzten Jahrzehnt vor der Zerstörung Jerusalems entstanden ist. Davon fallen aber wieder weg die vier ersten Jahre, da Paulus erst 64 starb. Aber auch die letzten drei oder vier Jahre vor 70 fallen weg. Denn mag der Brief nach Jerusalem oder nach Alexandria gerichtet sein, so muß er vor Herbst 66 geschrieben sein, wo der jüd. Aufstand gegen die Römerherrschaft in Judäa und Alexandria ausbrach. Eines solchen thut aber der Brief kaum mit Bestimmtheit Erwähnung. Daher setzen ihn Wieseler und Hilgenfeld ins J. 64—66, De Wette 65—67, Bunsen 66 oder 67, Tholuck 63—67. Nur vereinzelte, aber nichtsdestoweniger unbefangene Stimmen sind es, wenn Volkmar der Abfassungszeit ums J. 116—118, Köstlin um 95 das Wort redet. Auf das Ende des 1. Jahrh. muß man mindestens hinabgehen, schon darum, weil eine Reihe von Paulinischen Sendschreiben, wahrscheinlich auch die Lukasschriften, die Offenbarung und der Jakobusbrief in unserm Schriftstück benutzt sind, und weil die Kap. 10, 32—34 erwähnten Leiden der Gemeinde, verbunden mit Kap. 12, 4. 16; 13, 7, auf die Domitianischen Verfolgungen zu führen scheinen. Freilich steht diese Ansicht bereits im Zusammenhang mit einer bestimmten Beantwortung der Frage nach der

7) Adresse des Briefs.

Wenn man den Brief überhaupt für einen Brief, und nicht für einen Aufsatz oder eine Predigt nimmt (Valckenaer, Hug, Berger, Baur, Reuß), so kann man über den Leserkreis, für den er bestimmt ist, allerdings insofern nicht im mindesten zweifelhaft sein, als durchaus Judenchristen vorausgesetzt sind, deren Neigung zu den ererbten Formen und altgewohnten Anschauungen in Anspruch genommen wird, um sie im Christenthum alle bekannten Gestalten, alle vertrauten Hoffnungen wiederfinden zu lehren — freilich alles in der Form der Erfüllung, während sie es bisher blos in der Form der Verheißung, des Typus und Schattenbildes besaßen. Nun meint man in der Regel, das Bewußtsein dieses Judenchristenthums noch näher dahin bestimmen zu können, daß in demselben nicht Abstammung, Sabbat, Beschneidung, Speise- und Reinigungsgebote, wie bei den Gegnern des Paulus in der Diaspora, sondern der jüd. Tempel- und Opferdienst, das mosaische Priesterwesen die erste Rolle spielten, wofür man auf Stellen, wie Kap. 5, 12; 6, 1; 7, 11. 12. 18. 19; 8, 13; 10, 13. 18. 25; 13, 9. 10. 13 verwies. Sobald man einmal soweit war, schien auch nur noch die Wahl zwischen Jerusalem und Alexandria übrigzubleiben. Denn wo sollte eine derartige Vorliebe für den jüd. Tempel- und Opferdienst, wo die Nothwendigkeit einer solchen Abmahnung von dem Vertrauen auf die Theilnahme an Opfer und Opfermahlzeiten vorauszusetzen sein, außer bei Juden, welche in der Nähe eines jüd. Tempels lebten, d. h. entweder in Jerusalem selbst oder in Alexandria, in dessen Nähe Onias IV. etwa 160 v. Chr. jenen Tempel zu Leontopolis erbaut hatte, welcher 72 n. Chr. das Schicksal seines Originals theilte.

Von solchen Voraussetzungen aus hat man seit Michaelis, Hug, Herder die Leser in Jerusalem gesucht. Auch Bleek, Schott, Stengel, der spätere De Wette thaten ebenso, und es ist dies noch heutzutage die von Tholuck, Thiersch, Delitzsch, Lünemann, Reithmayr, Riehm, Moll, Ebrard und den meisten vertretene Ansicht. Nichtsdestoweniger

befremdete gerade dieſer Gemeinde gegenüber die griech. Sprache, der ausſchließliche Gebrauch der LXX, der Vorwurf Kap. 5, 12, die Charakteriſtik Kap. 2, 3, überhaupt die Anſprache durch einen Verfaſſer, der von Timotheus (Kap. 13, 23) und den Italienern (Kap. 13, 24) grüßt, und einen Standpunkt einnimmt, welcher dem Apg. 21, 20. 21 geſchilderten der Muttergemeinde ſo direct gegenüberſteht. Während die Gemeinde in Jeruſalem ſtets als arm erſcheint, weshalb auch Paulus für ſie collectirt, betheiligen ſich die Leſer des Briefs geradezu an der Collecte (Kap. 6, 10; vgl. dazu Wieſeler, a. a. O., II, 54 fg.). Zwei der geſammten jüd. Theologie angehörige Dogmen gehören nach Kap. 6, 2 für die Leſer zum „Anfang des Chriſtenthums". Für die Jeruſalemiten wären ſie Vorausſetzung deſſelben geweſen. Schließlich würde auch der Hebräerbrief allein die ganz abnorme Erſcheinung darbieten, daß eine Miſſionsſchrift ſtatt vom Ausgangspunkt der Miſſion in die weite Welt, vielmehr von der Peripherie in das Centrum zurückführen würde.

Tholuck freilich beruft ſich in erſter Linie auf den Titel „an die Hebräer". Aber im N. T. bezeichnet der Ausdruck Hebräer (ἑβραῖοι) entweder Leute von jüd. Abkunft überhaupt, ſodaß ſich auch ein Helleniſt, wie Paulus, ſo nennen kann (2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5), oder aber aramäiſch redende Juden, wie ſie beſonders in Paläſtina in der öſtlichen Diaspora zu finden waren (Apg. 6, 1; 9, 29). In dieſem Fall bilden ſie zu den ſogenannten Helleniſten, in jenem zu den Griechen (Hellenen) den Gegenſatz. Wer, wie z. B. Philo (Euſebius, „Kirchengeſchichte", II, 4) in Aegypten ein Hebräer hieß, konnte in Paläſtina als Helleniſt erſcheinen. Die Sache iſt alſo mit Bezug auf die Ueberſchrift nicht zu entſcheiden, davon abgeſehen, daß ſie keinesfalls auf den urſprünglichen Verfaſſer des Briefs zurückzuführen iſt (vgl. darüber Wieſeler, a. a. O., II, 24 fg.). Wahrſcheinlich rührt die Ueberſchrift erſt von der alexandriniſchen Kirche her und kann ebenſo gut in dem Sinn gemeint ſein, wie Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 4) ſagt: Petrus habe ſeinen Brief „an die Hebräer in der pontiſchen Diaspora" gerichtet, als in dem der Clementiniſchen Homilien, wenn ſie Jeruſalem als die „heilige Kirche der Hebräer" bezeichnen. Doch bemerke man wohl, daß in letzterer Stelle die örtliche Beziehung in dem ausdrücklich daneben erwähnten Jeruſalem enthalten iſt, ſich aber keineswegs von ſelbſt verſteht, wie das auch aus einem Ausdruck des alexandriniſchen Clemens (bei Euſebius, „Kirchengeſchichte", V, 11) erhellt. Wenn daher zuerſt dieſer Clemens (bei Euſebius, „Kirchengeſchichte", VI, 14) und ſein Schüler Origenes (a. a. O., VI, 25) von einem „Brief an die Hebräer" reden, ſo iſt daraus lediglich nicht zu erkennen, ob dieſe Hebräer in Paläſtina oder in der griech. Diaspora geſucht werden müſſen.

Am Mittelpunkt der Diaspora, zu Alexandria, ſuchten Schmidt, Ullmann, Schleiermacher und Schneckenburger, entſchiedener noch Köſtlin, Credner, Ritſchl, Reuß, Volkmar, Hilgenfeld und Bunſen die Leſer. Die ſchärfſten Gründe ſind von Wieſeler für eine alexandriniſche Adreſſe geltend gemacht worden. Sie haben auch vor den Beweismitteln, auf welche ſich die Annahme einer jeruſalemiſchen Leſerſchaft ſtützt, allerdings ſchon dies voraus, daß Sprache, Schriftbenutzung und Manier des Briefs nirgends in der ganzen Welt einem ſo unmittelbaren Verſtändniß begegnen mußten, als in der faſt zur Hälfte von Juden bewohnten Hauptſtadt Aegyptens. Allein alle dieſe Gründe, vermehrt durch die ſehr zweifelhaften archäologiſchen Entdeckungen Wieſeler's (a. a. O., II, 75 fg.), können ſtrenggenommen ebenſo gut als Fingerzeige für den Verfaſſer wie für die Leſer des Briefs gelten; ſie beweiſen wahrſcheinlich nur den alexandriniſchen Urſprung, nicht aber das alexandriniſche Ziel des Briefs.

Hauptſache aber iſt, daß die Beobachtung ſelbſt, auf welche das Entweder-Oder beruht, welches uns nur dieſe Wahl zwiſchen Jeruſalem und Alexandria zu laſſen ſcheint, dem Verdacht der Unrichtigkeit erliegt, da, wenn unſer Brief allerdings von der Erörterung der moſaiſchen Cultusſtätte ausgeht, damit noch nicht bewieſen iſt, daß die Leſer ſelbſt ſich an der Stätte eines ſolchen Cultus befunden haben. Schon die Anwendung, welche der Verfaſſer Kap. 10, 19 fg., 28 fg. ſeiner Argumentation gibt, läßt ſich ſchwer zuſammendenken mit der Vorausſetzung, daß die Leſer in Verſuchung geſtanden hätten, am wirklichen Tempelcultus theilzunehmen. Daß aber der Verfaſſer vom Tempelcultus aus argumentirt, braucht ſeinen Grund keineswegs nur in den Leſern, es kann denſelben auch im Schreibenden ſelbſt finden. Um das Ungenügende des altteſt. Standpunktes zu beweiſen, hat dieſer nicht etwa aus beſtehenden Gebräuchen, aus dem, was den Leſern als

unmittelbare Umgebung vor Augen lag, ſondern vielmehr aus dem Pentateuch, aus dem, was die Leſer als Religionscodex in den Händen hatten, argumentirt. Deutlicher Beweis iſt die Beſchreibung des Allerheiligſten (Kap. 9, 4), welche bekanntlich weder mit dem wirklichen Beſtand des damaligen Heiligthums (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 5, 5), noch mit der richtigen Exegeſe des Pentateuchs ſtimmt, wohl aber auf ein Misverſtändniß bei Auslegung des moſaiſchen Textes ſchließen läßt. Eben darum aber, weil der Verfaſſer das Judenthum nur aus dem Pentateuch kennt und in rein ſchriftſtelleriſcher Weiſe auf Grundlage von Schriftſtücken operirt, beſchreibt er ja, näher beſehen, nicht einmal den Tempel, ſondern die Stiftshütte, wie richtig Tholuck, Ebrard, Delitzſch, auch Bleek, De Wette, Lünemann annehmen, nur daß letztere eine Mitbeziehung auf den Tempel ſtatuiren. Aber „ihr ſeid gekommen", heißt es Kap. 12, 22, nicht etwa zu dem „Winkelcultus in Leontopolis", wie ihn Kurtz (a. a. O., S. 36) nennt, ſondern zum „Berg Zion, zur Stadt Gottes", aber auch nicht zum irdiſchen, ſondern zum „himmliſchen Jeruſalem". Sonach bleibt von dem ganzen Argument nichts ſtehen, als daß der Verfaſſer es mit Judenchriſten zu thun hat, die im Pentateuch beleſen waren, ſich an ſeine Vorſchriften und inſofern auch an den Tempelcultus gebunden fühlten. Inſofern die Stätte des Cultus Herz- und Mittelpunkt des ganzen Judenthums war, machten auch alle Juden im idealen Sinn den Tempelcultus mit.

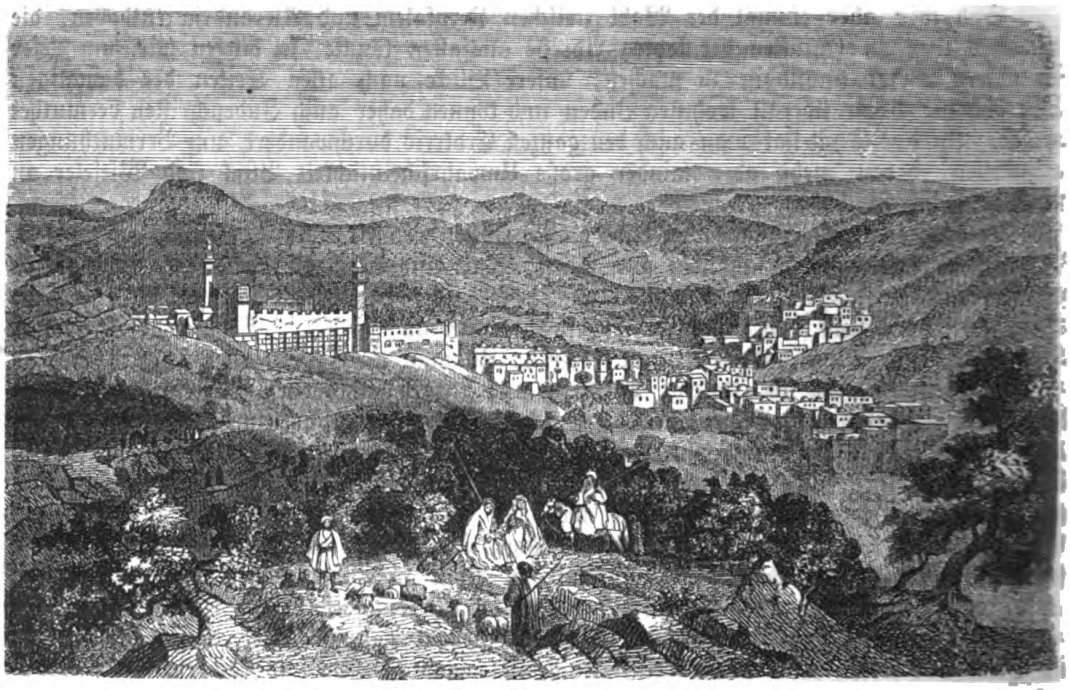
Sind wir aber einmal der Wahl zwiſchen Jeruſalem und Alexandria enthoben, die allerdings nur zu Gunſten der letzten Adreſſe ausfallen könnte, ſo dürfen wir, um Leſer für unſern Brief ausfindig zu machen, unſere Blicke nach allen Seiten der damaligen Welt richten; denn überall wohnten Juden und können daher auch Judenchriſten vermuthet werden. In der That hat man auch den ganzen Erdkreis durchwandert, um Vermuthungen aufzuſtellen, deren mehr oder minder große Unwahrſcheinlichkeit Bleek und Wieſeler an den Tag gebracht haben.

So dachte ſchon Nikolaus von Lyra an Spanien; Bengel, Schmid, Cramer an Pontus, Galatien, Kappodocien, Bithynien und Aſien; Wall und Wolf an Kleinaſien, Macedonien und Griechenland; Semler und Nöſſelt an Theſſalonich; Storr und Mynſter an Galatien; Baumgarten-Cruſius und Röth an Epheſus; Stein an Laodicea; Böhme an Antiochia; Michael Weber, Mack und Tobler an Korinth; Ullmann an Cypern; der frühere Credner an Lykaonien; Ewald an Italien; Wetſtein und Alford an Rom. Letztere Anſicht, die der Unterzeichnete (in Hilgenfeld's „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", X, 1 fg.) ausführlich zu entwickeln verſuchte, und die ſofort auch von Kurtz (a. a. O., S. 33, 40 fg.) adoptirt wurde, ſucht ihre Hauptſtärke freilich in einer kirchengeſchichtlichen Begründung, kann ſich aber als auf weitere Handhaben auch auf den Gruß in Kap. 13, 24 und auf die merkwürdige Thatſache berufen, daß, wie wir oben ſahen, der Brief in Rom zuerſt auftaucht, in Rom auch mit großer Beſtimmtheit drei Jahrhunderte lang für nicht Pauliniſch gehalten wird. Eine Kunde um ſeine Entſtehungsverhältniſſe müſſen daher die Römer jedenfalls gehabt haben. Aber auch die Linie der im Brief vorausgeſetzten Gemeindeentfaltung iſt genau beſehen im Römerbrief nicht viel anders als im Hebräerbrief. Nur das Stadium der Entwickelung, das dieſer vorausſetzt, iſt ein vorgerückteres. Hier wie dort haben wir es mit einer Gemeinde zu thun, in welcher das judenchriſtl. Element die ganze Haltung des Leſerkreiſes, daher auch des Briefs bedingt; hinwiederum iſt es aber auch eine ſolche Gemeinde, die von der Pauliniſchen Form des Evangeliums berührt war, die ihr noch keinen principiellen Riegel vorgeſchoben hatte. Wohl aber war das Hinken zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum mittlerweile allgemeiner geworden. Einige ſind ſchon ſo weit fortgeſchritten, daß ſie die chriſtl. Verſammlungen nicht mehr beſuchen (Kap. 10, 25). Dieſer Rückgang, verbunden mit der eingeriſſenen Lauheit überhaupt, gab dem Verfaſſer Veranlaſſung, eine Troſtrede an die Gemeinde zu richten und ihr das Unnatürliche eines Rückſchritts zum Moſaismus im typologiſirenden Geſchmack der Zeit zu Gemüth zu führen. Es ſei nur noch daran erinnert, daß auch der ſpätere Barnabasbrief, der denſelben Gegenſtand wie der Hebräerbrief mit gröbern Strichen ausmalt, der neuern Forſchung bereits den Eindruck gemacht hat, nach Rom adreſſirt zu ſein. Holtzmann.

Hebron. Da wo das Hochland von Judäa ſeine bedeutendſte Erhebung gewinnt, lagert ſich in äußerſt fruchtbarem Thal die uralte Stadt Hebron. Weithin ziehen ſich in der allgemeinen Richtung von Nord nach Süd Rebgelände an den Abhängen faſt bis

zum Grat der Berge empor, in der Nähe der Stadt von dichten Oelbaumwäldern und maleriſch gemiſchten Granat-, Feigen-, Aprikoſen- und Mandelbaumhainen unterbrochen. Im Thalgrund breiten ſich neben Weingärten Weizen-, Gerſte- und Linſenfelder aus, die auch heute noch, trotz des heruntergekommenen Zuſtandes, den Beſitzern einen reichen Ertrag liefern. Doch Piſtazien gedeihen hier nicht und die Pomeranzenblüten erliegen den Schlägen des kalten Spätregens in dem faſt 3000 Fuß über dem Meer gelegenen Thal. Die Umgebung von Hebron genießt den Ruhm einer reichgeſegneten Vegetation ſeit älteſter Zeit; haben wir doch hier die Stelle zu ſuchen, wo die Kundſchafter des Moſe die berühmte Rieſentraube abſchnitten und Granatäpfel nebſt Feigen brachen (4 Moſ. 13, 24). Wo aber die Vegetation eine ſo reiche iſt, kann es auch nicht an Quellen fehlen. In der That zählt man nur in den beiden großen Wadi, in welche ſich nördlich der Stadt das Hauptthal veräſtet, fünf Quellen, und in letzterm ſelbſt deren ebenſo viele, alle mit mehr oder minder reichem Sprudel.

Die Fülle der Naturgaben mochte denn auch ſchon vor den Tagen der iſraelitiſchen Erzväter einzelne Familien aus den Urvölkern Paläſtinas zu bleibender Niederlaſſung in dieſer Gegend bewogen haben. Im Glauben der Iſraeliten galt Hebron allgemein als uralte Stadt, ſieben Jahre älter als Zoan (Tanis in Aegypten, 4 Moſ. 13, 23), älter



als Memphis (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 9, 7), ſodaß wir ihren Urſprung jedenfalls weit ins 3. Jahrtauſend v. Chr. hinaufrücken dürfen. Hebrón heißt Genoſſenſchaft und der Name deutet an, daß mehrere eng verbündete Familien zuſammen hier ihren Wohnſitz genommen und daß aus ihrer bäuerlichen Markgenoſſenſchaft ganz ähnlich wie vielerorts im germaniſchen Alterthum die ſpätere Stadt ſich entwickelt habe. An ziemlich vielen Stellen des A. T. wird Hebron „Kirjath Arba", d. i. Stadt der Vierzahl, genannt und Joſ. 14, 15 ausdrücklich dieſer Name als der ältere behauptet. Es birgt ſich nach unſerer Anſicht in demſelben die Erinnerung, daß die Genoſſenſchaft aus vier Familien beſtanden habe, die ohne Zweifel auch in abgeſonderten Quartieren wohnten. Wenn das heutige Hebron ebenfalls noch in vier ziemlich weit voneinander abſtehende Quartiere zerfällt, wie ein Blick auf die Roſen'ſche Karte zeigt, ſo kann dieſe Eintheilung gemäß dem zähen Feſthalten der Orientalen an überlieferten Formen gar wohl aus der Urzeit herdatiren, trotz der vielen Umwälzungen, die im Lauf der Jahrtauſende auch über dieſe Stadt gegangen ſind. — Gewöhnlich wird 'Arbá nicht als Zahlwort, ſondern als Name eines Mannes gefaßt, der Stammvater der Enakiten geweſen ſein und Hebron gegründet haben ſoll. Allein gewiß im Sinn der hiſtoriſchen Wahrheit wird in den betreffenden

Bibelſtellen Kirját 'arbá; von den LXX einfach als Hauptſtadt der Enakiten bezeichnet, die zum großen Amoritervolk gehörten (Joſ. 14, 15; 15, 13 u. ſ. w.).

Hebron iſt in die Sagen von Iſraels Stammvätern vielfach verflochten; es ſcheint das fruchtbare Thal (1 Moſ. 37, 14) ein Lieblingsaufenthalt dieſer alten Hirten geweſen zu ſein. Als Abraham in der Nähe der Stadt ſeine Zelte aufſchlug, waren Hethiter daſelbſt ſeine Nachbarn; von ihnen mußte er das Erbbegräbniß erwerben, in welchem er Sarah beiſetzte und das nach der Ueberlieferung auch ihm wie Iſaak und Jakob zur letzten Ruheſtätte diente (1 Moſ. 23, 2 fg.; 25, 10; 35, 29; 50, 13). Aber innerhalb der langen Periode von Abraham bis zur Einwanderung ſeiner Nachkommen unter Moſe ſcheinen die Hethiter von den Amoritern zurückgedrängt worden zu ſein, worauf dieſe hinwieder dem Anprall des Stammes Juda erlagen (Joſ. 10, 3. 5). Es war die Genoſſenſchaft der Kalebiten, die ſich in Beſitz von Hebron und ſeiner Umgebung ſetzte. Ob die Eroberung der Stadt aber ſchon in den Tagen Joſua's geſchehen oder erſt ſpäter, blieb den nachkommenden Geſchlechtern nicht in deutlicher Erinnerung, daher ſich zwei verſchiedene Relationen darüber erhalten haben. Nur darin iſt die Ueberlieferung einig, daß um beſonderer Verdienſte des Stammherrn willen den Kalebiten die reichgeſegnete Gegend vom Volk zugeſtanden wurde (Joſ. 10, 36 fg.; 15, 13 fg.; 11, 21; Richt. 1, 10; vgl. 4 Moſ. 13 fg., Kaleb's Verdienſte betreffend).

In der Geſchichte taucht indeß der Name Hebrons erſt wieder zu David's Zeit auf, obgleich der Ort als Hauptſtadt des Stammes Juda, die als Frei- und Levitenſtadt für ihren Gau noch eine beſondere Weihe trug, gewiß auch während der Richterzeit eine angeſehene Stellung eingenommen haben wird (Joſ. 20, 7; 21, 11; 1 Chron. 6, 57).

David fand als Flüchtling vor Saul im Bezirk Hebron viele Unterſtützung, weshalb er auch ſich dort zumeiſt aufhielt, ehe er Vaſall von König Achis in Gath wurde. Nach der Kataſtrophe bei Gilboa bereitete er ſich durch Geſchenke eine glänzende Aufnahme in Hebron und herrſchte daſelbſt, vom Stamm Juda zum König ausgerufen, $7\frac{1}{2}$ Jahr (1 Sam. 23 fg.; 30, 31; 2 Sam. 2, 1. 11). Hier empfing er Abner, Isboſeth's Feldherrn, der nach Rache an ſeinem Herrn dürſtend ſelbſt durch Joab's Hand der Blutrache zum Opfer fiel unter den Thoren der Stadt. In den Felſengrüften Hebrons ließ David den Gefallenen nach feierlichem Leichenbegängniß beiſetzen (2 Sam. 3, 19 fg.).

Noch heute findet ſich an der tiefſten Stelle der Thalſohle zwiſchen den beiden ſüdöſtlichen Quartieren ein großer Teich, der ſeiner Grundanlage nach dem hohen Alterthum entſtammt. Ein reges Treiben herrſcht an dieſem Ort, einem Lieblingsaufenthalt der Stadtbewohner. In Schläuchen und Krügen holen Männer, Frauen und Mädchen von da Waſſer für jeglichen Bedarf, was aber Knaben nicht hindert, im Teich herumzuplätſchern. Hier auf dieſem volksbelebten Platz war es, wo David die ruchloſen Mörder des Gegenkönigs Isboſeth aufhängen ließ, Iſrael zum Zeugniß, daß er, David, an der ſchmachvollen Miſſethat keinen Theil habe (2 Sam. 4, 12).

Daß David (ſ. d.) als König über ganz Iſrael Jeruſalem zu ſeinem Wohnſitz wählte, war eine politiſch gewiß ſehr weiſe Maßregel. Aber der Verluſt des Königsſitzes mochte doch bei den Hebroniten einige Bitterkeit zurücklaſſen und Abſalom daher mit ſeinen Umſturzplanen bei den Malcontenten der entthronten Capitale williges Gehör finden, indem die hieſige Bürgerſchaft ohnehin den ſchönen, in ihrer Mitte aufgewachſenen Prinzen noch in einem beſondern Sinn als den Ihrigen anſehen durfte (1 Chron. 3, 2). So wurde Hebron der Mittelpunkt des im ſtillen vorbereiteten Aufſtandes. Als die günſtige Zeit gekommen ſchien, ließ Abſalom ſich hier, wie vor Jahrzehnten einſt ſein Vater, mit dem Recht des Uſurpators zum König ausrufen, um dann, umgeben von einer gewaltigen Volksmenge, nach Jeruſalem zu marſchiren (2 Sam. 15, 7 fg.).

Abſalom's Aufſtand iſt das letzte Ereigniß, das uns Hebron als bedeutende einflußreiche Stadt zeigt. Wir vernehmen, daß es von Rehabeam befeſtigt wurde (2 Chron. 11, 10), und daß die aus dem babyloniſchen Exil heimgekehrten Juden die Stadt ſammt ihrer Umgebung neuerdings coloniſirten (Neh. 11, 25). Allein es ſcheint, daß ſie die dortigen Wohnſitze mit den Edomitern theilen mußten, ja daß dieſe mittlerweile eigentlich die Herren von Hebron geworden ſeien. Erſt dem Makkabäer Judas gelang es, die Stadt für Juda zurückzuerobern (1 Makk. 5, 65; Joſephus, „Alterthümer", XII, 8, 6), doch behielt dieſelbe idumäiſches Gepräge und wird auch von Joſephus zu Idumäa gerechnet. Im großen jüd. Krieg gegen die Römer nahm zuerſt der berüchtigte Geraſiter Simon Hebron

in Beſitz; dann wurde die Stadt von den Römern eingenommen und verbrannt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 9, 7, 9).

Bei den Arabern trägt ſie heutzutage in Erinnerung an Abraham den Namen el-Chalil, d. i. Freund (Gottes). Wie ſchon der Teich beweiſt, lag auch das alte Hebron drunten im Thal, eine der wenigen altiſraelitiſchen Ortſchaften, die nicht auf Bergeshöhe erbaut waren. Das Haram, welches die Höhle Machpela einſchließt, zeigt im weitern, daß die gegenwärtige Stadt im ganzen durchaus die Stelle der frühern einnimmt. Das Thal beſitzt bei den vier Quartieren eine faſt keſſelförmige Geſtalt, indem die Bergwände an der ſüdöſtlichen und nordweſtlichen Grenze des Weichbildes nahe zuſammentreten, um gegen das Centrum eine ziemlich große Einbuchtung zu bilden. Das größte Quartier des heutigen Hebron ſteigt an der ſüdöſtlichen Halde hinauf; weſtlich gegenüber erhebt ſich der mit maleriſcher Oelbaumwaldung bedeckte Hügel el-Dſchanib zu einer Höhe von mehr als 3000 Fuß über dem Meer. Noch blüht in el-Chalil immerfort etwas Handel und Induſtrie bei einer Bevölkerung von etwa 8—10000 Seelen, doch die einſtige großartige Betriebſamkeit, wie ſie noch Hieronymus beſchreibt (ſ. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 202), iſt verſchwunden. Vgl. Tobler, Bibliographia geographica Palaestinae [Leipzig 1867], und Roſen, „Ueber das Thal und die Umgegend von Hebron", in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Bd. 12.

Furrer.

Heer, ſ. Kriegsheer.

Heerde, ſ. Hirten.

Hegai, auch Hege' geſchrieben, hieß (nach Eſth. 2, 3. 8. 15) ein Verſchnittener, der Vorſteher des Frauenhauſes des perſ. Königs Ahasverus in Suſa war. Dabei ſei erwähnt, daß ſich (nach Kteſias, Pers., 24) ein Epheſier Hegias beim perſ. König Xerxes bei Thermopylä befand, vielleicht derſelbe, der nach Herodot (IX, 33) aus Elis und ein Bruder des Sehers Tiſamenus war.

Fritzſche.

Hegariter, ſ. Hagariter.

Heidenthum. Seit Creuzer („Symbolik und Mythologie" [Leipzig und Darmſtadt 1836—43], IV, 551; 3. Aufl., I, 66, 133 fg., 171) faßt man den religiöſen Begriff des Heidenthums vorzugsweiſe unter dem Geſichtspunkt der Naturvergötterung. Damit ſtimmt der Apoſtel (Röm. 1, 23. 25) überein, indem er zugleich Anleitung zu noch ſchärferer Erfaſſung an die Hand gibt. Wer das Chriſtenthum recht verſteht, der kennt es als eine Kraft, die jeden Bann, welcher auf der Entfaltung der perſönlichen Selbſtmacht und Selbſtändigkeit ruht, zu brechen, jede Art von falſcher Entwickelung rückgängig zu machen und zur wahren geiſtigen Mündigkeit zu führen vermag. Als eine ſolche Kraft erſcheint es dem Apoſtel (Gal. 4, 1—7), während das Judenthum die zwar zur Mündigkeit heranreifende, aber noch unter dem Zuchtmeiſter ſtehende Menſchheit darſtellt (Gal. 3, 24). Das Heidenthum endlich charakteriſirt ſich ihm durch nichts ſo beſtimmt, als durch religiöſe Unmündigkeit. Um den Korinthern die Neuheit ihres Zuſtandes der Geiſtesbegabtheit zum Bewußtſein zu bringen, ſagt er (1 Kor. 12, 2): „Ihr wiſſet, daß ihr, da ihr Heiden waret, hingeführt wurdet zu den ſtummen Götzen", und um den Gegenſatz zwiſchen der ſelbſtbewußten Begeiſterung und ſelbſtthätiger Freiheit, darin ſie jetzt ſtehen, und dem blinden Getriebenwerden, wodurch ſich ihr früherer Zuſtand kennzeichnete, recht ſcharf zu betonen, ſetzt er nochmals hinzu: „So wie ihr eben geführt wurdet" — nämlich zu den Altären, Bildſäulen und Tempeln. Die Götzen reden nicht (Pſ. 115, 5. 7), wogegen der lebendige Gott ſich nicht unbezeugt läßt (Apg. 14, 17) und ſich durch ſein Wort der Menſchheit aufſchließt (Joh. 1, 1—3. 14). Religiös Mündige gibt es in den Gottesdienſten des Heidenthums nicht, außer der geiſtlichen Ariſtokratie der Prieſter, welche allein in Anſpruch nimmt, was von eigentlicher religiöſer Erkenntniß vorhanden iſt. Das Volk wird blos zum Cultus abgerichtet; der Heiden Beten iſt ein Plappern (Matth. 6, 7). Es iſt die von Nitzſch („Syſtem der chriſtlichen Lehre" [6. Aufl., Bonn 1851], §. 13) ſogenannte „paſſive Religion", was den Geſammtunterſchied in der innern Stimmung des Heidenthums von der ſogenannten Offenbarungsreligion der beiden Teſtamente ausmacht. Die heidniſchen Prieſter ſind die einzigen activen, mit Bewußtſein handelnden Perſonen im Gottesdienſt; dem zur Unmündigkeit verdammten Volk werden Mythen und Symbole geboten, hinter deren Schleier Magier und Theurgen ihre eſoteriſche Weisheit bergen. Dem Volk gegenüber ſtehen ſie auf der Schaubühne, machen ihm etwas vor, während dem neuteſt. Amt volle, rückhaltloſe Offenheit, durchſichtige Klarheit und Auf-

richtigkeit eignet (2 Kor. 3, 12. 13), und seine Träger nach keiner andern Empfehlung verlangen als derjenigen, die sich von selbst einstellt, wo es Menschen um die Wahrheit in jedem Sinn und um sie allein zu thun ist (2 Kor. 4, 1. 2). So verlangt es im Gegensatz zur passiven und stummen Religion schon der Charakter der altteſt. Offenbarung. Israel läßt der Herr sein Thun wissen, nicht Mose allein (Ps. 103, 7). Vor allem Volk tritt der Prophet auf, und die Albernen auf der Gasse sind eingeladen, die göttliche Weisheit zu hören (Spr. 1, 20), die Unmündigen werden herbeigerufen vom Messias (Matth. 11, 25). So wenig gestattet der energisch vollzogene Begriff der Offenbarung etwas Esoterisches. Dem Rabbinenthum ist er bereits abhanden gekommen, wenn es vom „verfluchten Volk" spricht (Joh. 7, 49), dem gegenüber die Pharisäer auf dem Stuhl des Mose sich spreizen (Matth. 23, 2). Aber die Weissagung besteht darauf, daß einst noch alles Fleisch, klein und groß, alt und jung, hoch und nieder, gleicherweise solle von Gott gelehrt sein (Joel 3, 1. 2; Jer. 31, 34).

So ist der Begriff des Heidenthums nur die Kehrseite eines Offenbarungsbegriffs, welcher das Judenthum mit dem Christenthum in eine ganz eigenartige Verbindung und gewissermaßen unter einen besondern, aber nur diesen beiden Religionen eignenden Gesichtspunkt bringt. Nun hat man freilich neuerdings vielfach die Behauptung aufgestellt, daß Judenthum und Heidenthum sich in Bezug auf das Christenthum in völlig gleicher Weise verhielten. Hervorragende Religionsphilosophen, wie Weiße, glaubten es dem griech. Genius schuldig zu sein, die Grenzen des Christenthums so weit auszudehnen, daß sich die gesammte classische Poesie und Philosophie als unmittelbarste Vorhalle dazu darstellen ließe. Auch Theologen, wie der allerdings auch sonst mehr griechisch-christlich denn judenchristlich angethane Schleiermacher, haben blos diesen Einen Zusammenhang zwischen Christenthum und Judenthum noch gelten lassen wollen, daß Jesus eben nun einmal unter dem jüd. Volk geboren sei. Wenn nun aber alsbald zunächst in theologischem Interesse hinzugefügt wird, daß freilich ein allgemeiner Erlöser nur aus einem monotheistischen Volk habe hervorgehen können, so ist damit mehr zugegeben als man glaubt, und auch — abgesehen vom christl. Erlösungsglauben — eine große geschichtliche Wahrheit ausgesprochen worden; es ist damit der Unterschied anerkannt zwischen der von Schelling so genannten „wildwachsenden Religion" und dem im 80. Psalm gefeierten Weinstock Gottes aus Aegyptenland, als einem gehegten und gepflegten Gewächs der göttlichen Vorsehung. Es liegt gewiß eine weltgeschichtliche Wahrheit im Wort des Psalmisten, daß der Herr „offenbaret sein Wort an Jakob, seine Satzungen und Rechte an Israel. Keinem Volk hat er also gethan, und seine Rechte, die kennen sie nicht" (Ps. 147, 19. 20). Wir führen somit mit Recht unsere christl. Vorgeschichte unmittelbar nicht auf den menschenfressenden Moloch in Asien, nicht auf den ibisköpfigen Himmelsschreiber Thot in Aegypten, aber auch nicht auf die Heroen und Sänger der hellenischen Urzeit, sondern auf die Erzväter und auf Mose zurück. Ohne diese Anerkennung wird das Christenthum zur geschichtlosen Thatsache, Christus selbst zum „Gott aus der Maschine" im alten Schauspiel. Wie man auch über die Entstehungsweise der altteſt. Schriften denken mag, ein Doppeltes ist es, woraus die vorzugsweise Nothwendigkeit gerade dieser Vorstufe immer zu erweisen sein wird, und worauf es allein ankommt. Einmal mußten Gesetz und Propheten dem Verbleichen des Antlitzes eines heiligen Gottes wehren und das Bewußtsein sündigen Verderbens wach erhalten. Denn das Auftreten eines Erlösers im Sinn des N. T. setzt eine bis dahin vorgeschrittene Entwickelung der Menschheit voraus, daß, wie der Apostel sagt, durch das Gesetz sowol Mehrung als Erkenntniß der Sünde gewirkt worden ist (Röm. 5, 20; 7, 7. 8. 13; 1 Kor. 15, 56). Dann aber mußte auch ein, die erste unbewußte Entwickelung jenes Erlösers schützender, mit der rechten Nahrung versehender Mutterboden vorhanden sein. Nur im Heiligthum des Alten Bundes wehte eine solche reine Luft; nur in diesen Schriften konnte das Geistesleben Jesu sich bilden, nur in ihnen er selbst zum Bewußtsein seines göttlichen Berufs gelangen.

Immer wird daher anerkannt werden müssen, daß das Volk Israel in der Vorgeschichte des Christenthums eine bevorzugte Stellung einnimmt, daß die Stufe, die Israel in dieser Beziehung neben jeglichem Heidenthum behauptet, eine höhere ist. Insofern es aber doch nur, so gut wie die vom Heidenthum eingenommene, eine Vorstufe ist, läßt es sich freilich auch wieder mit dem Heidenthum dem Christenthum gegenüber in die gleiche Rangordnung stellen, und so fehlt es denn auch in der That nicht an Stellen, in denen der

ſonſt herrſchende Sprachgebrauch der Schrift, demzufolge „die Völker" (τὰ ἔθνη, haggojim — ſo nannten die Juden im Gegenſatz zu ſich alle übrigen Nationen) ohne weiteres die Heiden ſind, verallgemeinert wird. So wird, wenn im A. T. „die Völker" von Gott erzogen (Pſ. 94, 10) und darum „alle Heiden" aufgefordert werden, Gott zu loben (Pſ. 117, 1; Röm. 15, 11), oder wenn im N. T. Chriſtus den Apoſteln befiehlt, alle Völker zu lehren (Matth. 24, 14; 28, 19), wenn er ihnen weiſſagt, ſie würden von allen Völkern gehaßt werden (Matth. 24, 9), wenn er ein Gericht in Ausſicht ſtellt über alle Völker (Matth. 25, 32), niemand ohne Gewaltſamkeit an die Heiden allein denken. Denn obwol der Ausdruck ἔθνος gewählt iſt und nicht λαός (ʿam), ſo ſchließt er doch die Juden nicht aus. Der Unterſchied beider Bezeichnungen erhellt vielmehr vielleicht am beſten aus Joh. 11, 50, wo Ein Menſch ſtirbt für die politiſche, hier theokratiſch geeinigt gedachte Maſſe (ὑπὲρ τοῦ λαοῦ), damit nicht dieſe Maſſe als Nation zu Grunde gehe (ἵνα μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται). Von großer Bedeutung wird die Frage, inwieweit jener, gewöhnlich die Heiden bezeichnende Ausdruck auch die Juden zu umfaſſen vermöge, im Eingang des Römerbriefs, beſonders Röm. 1, 5. 6. 13, wo Rückert, Reiche, Köllner, Fritzſche, Baur, van Hengel an alle Nationen, dagegen Tholuck, Philippi, De Wette, Baumgarten-Cruſius, Ewald, Hofmann nur an die Heidenvölker denken. Jene können ſich etwa auf die Analogie von Röm. 4, 17. 18; 16, 26, dieſe auf den ſonſt gewöhnlichen Gebrauch des Apoſtels berufen, demzufolge „die Völker" (τὰ ἔθνη) alle diejenigen heißen, welche von Geburt nicht Juden ſind (Gal. 1, 16; 2, 2. 8. 9. 12; Röm. 2, 14; 15, 16. 18; Eph. 3, 8; Kol. 1, 27; 1 Theſſ. 2, 16; 1 Tim. 2, 7), darum unter Umſtänden ſogar Chriſten ſo heißen können (Röm. 11, 13; Eph. 3, 1), in welchem Fall dann Paulus ſich und andere geborene Iſraeliten von ihnen unterſcheidet. Allmählich aber bildet ſich die Anſchauung vom Chriſtenthum als verklärtem Iſrael (Gal. 6, 16), vollendetem Judenthum (Jak. 1, 1; 1 Petr. 1, 1), ſodaß dann Heiden und Chriſten einen Gegenſatz bilden (1 Petr. 2, 12), wie zuvor Heiden und Juden. Uebrigens bezeichnet der Ausdruck „Heiden" nicht blos die Völkerwelt als ſolche, ſondern auch die einzelnen Repräſentanten derſelben, mit welchen es der Zuſammenhang gerade zu thun hat (ſo z. B. bei Luk. 18, 32; Apg. 11, 1. 18; 13, 46. 48; 14, 2. 5); das einzelne Subject aber, welches dazu gehört, heißt Matth. 5, 47; 6, 7; 18, 17; 3 Joh. 7 „Heide" (ἐθνικός, gentilis; vgl. auch Gal. 2, 14 ἐθνικῶς).

Wir haben ſomit in dem ausgeprägten Ausdruck „Heide" zugleich ein ſprechendes Denkmal für den engen Zuſammenhang, in welchen das Alterthum die Begriffe der Religion und des Volksthums bringt. Wie die Juden als Volk zugleich die Auserwählten Gottes ſind, ſo ſind die „Heiden" zugleich die Götzendiener und die Gottloſen. Es bietet daher das Wort „Bilderanbetung" (εἰδωλολατρεία) im N. T. eine Art Erſatz für den fehlenden Begriff Heidenthum (1 Kor. 10, 14; Gal. 5, 20; 1 Petr. 4, 3). Selbſt Paulus, welcher Röm. 2, 14. 15 Judenthum und Heidenthum als ſittlich in gleicher Lage darzuſtellen weiß, gebraucht den Ausdruck „Heiden" doch zuweilen auch in dieſem Sinn (Röm. 9, 30; 1 Kor. 12, 2; Eph. 2, 11); auch er iſt davon überzeugt, daß im Hintergrund der heidniſchen Götzenwelt das Dämonenreich ſteht (1 Kor. 10, 20). Wie daher ſittlich die Ungerechtigkeit in den mannichfachſten Formen (Röm. 1, 18. 26—31; Eph. 4, 19; 1 Petr. 4, 3), ſo charakteriſirt die Heidenwelt religiös das trübe Gottesbewußtſein (Eph. 4, 18; 1 Theſſ. 4, 5), die ausſchließliche Richtung auf das Dieſſeit (1 Kor. 15, 32; Eph. 4, 19; vgl. Matth. 6, 32) und die gänzliche Abweſenheit jeder Hoffnung über dem Grabe (1 Theſſ. 4, 13). Wie ſonach der Iſraelit in ſtolzem Bewußtſein ſeines, dem ganzen Volk in die Wiege gelegten Geburtsadels das ſprödeſte Sonderbewußtſein gegenüber der ſogenannten Heiden- oder Völkerwelt zur Ausbildung brachte (vgl. z. B. 3 Moſ. 20, 23; 5 Moſ. 7, 1; 9, 4; Jeſ. 34, 1. 2; Jer. 10, 2; Pſ. 9, 6. 20. 21.; 33, 10; 44, 3; 79, 6), wie der Götzendienſt als Aeußerſtes der Gottloſigkeit überall unbedingt und in allen Formen verdammt iſt (ſ. Anbetung), wie die Heiden, die „Unbeſchnittenen" (Jer. 9, 25), am „Tage Jahve's" gerichtet, Iſrael aber gerettet wird (Joel 4, 2; Ob. 15 fg.), ſo iſt dieſes ſelbige iſraelitiſche Gottesbewußtſein aber auch andererſeits des Triumphes ſicher, welchen es ſchließlich über alles Heidenthum davontragen muß und wird (Pſ. 46, 11; 47, 9; 72, 11; 82, 8; 96, 10). Beſonders charakteriſtiſch hierfür und für den ganzen altteſt. Begriff des Heidenthums iſt die Stelle 2 Sam. 7, 23 = 1 Chron. 17, 21. Felſenfeſt nicht blos, ſondern auch geradezu verhärtet und verknöchert tritt uns dieſes ſtarre Sonderbewußtſein vollends in der Zeit des eigentlichen Judenthums ſeit dem Exil entgegen. Typiſch

eingeleitet ist diese Periode durch die Esra 9 und 10 erzählte Austreibung aller heidnischen Weiber aus Israel. Aber auch das ständige, in unendlichen Variationen wiederholte, Thema der gesammten sogenannten apokryphischen Literatur dieser Jahrhunderte ist der Vorzug Israels vor dem Heidenthum. Nicht bitter genug kann der sogenannte Brief Jeremia's die schale Thorheit und plumpe Gemeinheit der Abgötterei geiseln, nicht einfältig genug können ihre Diener und Priester in den Erzählungen vom Bel und vom Drachen zu Babel dargestellt werden. In solchen Zusammenhängen kommen sogar ausgeführte Versuche vor, die Entstehung des Heidenthums psychologisch begreiflich zu machen. Aehnlich wie vorher Plato und Aristoteles die Vielgötterei aus der Einheit Gottes und der Getheiltheit der Welt, oder wie später Clemens von Alexandria sie aus der Personification der Affecte, aus der Dankbarkeit gegen die Erfinder des Ackerbaues, aus der Bewunderung der Himmelskörper ableiteten, so thut der Verfasser der Weisheit Salomo's, der nicht blos Gottes persönlichen Eifer und Haß gegen alles Heidenthum beschreibt (Kap. 12, 3 fg.), sondern auch die vollendete Thorheit desselben auf dem Wege einer religionsphilosophischen Abhandlung (Kap. 13—15) darlegt, mit welcher sich des Paulus Rede über die Heiden Röm. 1, 18—32 fast durchweg berührt.

„Ein Vater" — heißt es beispielsweise Weish. 14, 15. 16 — „durch frühzeitiges Leid verzehrt, verfertigte sich ein Bild von dem rasch entrissenen Kind, verehrte den ehedem gestorbenen Menschen wie einen Gott und hinterließ den Seinen Geheimdienste und Todtenfeste. In der Folge wurde die durch die Zeit geheiligte gottlose Sitte als Gesetz beobachtet, und Schnitzbilder wurden verehrt nach den Geboten der Herrscher." So betrachtet der Jude das Heidenthum durchaus als eine im Lauf der Zeit eingetretene Krankheit, nicht aber als den ursprünglichen Kindeszustand der Religion. Aber eben in dieser Vorstellung, wonach das Heidenthum nicht etwa als eine, neben dem auserwählten Volk bestehende böse Schöpfung, sondern als Abfall erschien, lagen zugleich die Anhaltspunkte für die endliche Ueberwindung des religiösen Sonderbewußtseins. Ist das Heidenthum nichts Ursprüngliches, ist es nur Bruch eines Bundes, welcher ursprünglich nicht mit einem Volk allein, sondern mit der ganzen Menschheit (1 Mos. 6, 18; 9, 9. 17) geschlossen war, so kann es auch nichts ewig Bleibendes sein. Die Völkertafel 1 Mos. 10 will vielmehr die schließlich wieder angestrebte Einheit des Geschlechts zum voraus festhalten, ehe die Sondergeschichte Israels beginnt (s. Geschlechtsregister). So entbehren die Urkunden der hebr. Religion von vornherein nirgends der Beziehungen auf die religiöse Geschichte der ganzen Menschheit, und die mit dem Begriff „Heidenthum" aufgerichtete „Scheidewand" (Eph. 2, 14) ist nicht hoch genug, daß der prophet. Blick sie nicht immer wieder zu überschauen vermöchte. Daher auch auf allen Punkten der Heidenwelt zurückgebliebene Reste des alten Gottesbewußtseins angenommen werden, und selbst Abraham in Beziehung auf Gotteserkenntniß ein Monopol nicht besitzt. Denn wie er, in heidnisches Land gezogen, daselbst jenen König Abimelech von Gerar antrifft, welcher wenigstens für seine Person dem wahren Gott gehorcht (1 Mos. 20, 1 fg.), so tritt ihm daselbst auch die bedeutsame Gestalt Melchisedek's, eines Priesters des höchsten Gottes, entgegen, welcher die Fäden der altsemitischen Gottesüberlieferung fest in der Hand behalten und fortgeleitet haben soll (1 Mos. 14, 18—20). Aber noch mehr als im westlichen Theil Asiens hat nach der Auffassung, welche der Menschheitsgeschichte hier zutheil wird, eine reinere Gestalt der Religion fortgelebt in Abraham's östlichem Heimatland. Schon die Erzväter verheirathen darum ihre Söhne mit Töchtern aus Sinear (1 Mos. 24, 3. 4; 27, 46; 28, 1. 2), und als die nationale Gestalt der Offenbarung bereits ausgesprochen ist, tritt aus dem dunkeln Hintergrund Mesopotamiens noch einmal die räthselhafte Gestalt Bileam's hervor, welcher wenigstens der spätern Auffassung zufolge als „Hörer göttlicher Rede, der des Allmächtigen Offenbarungen sieht" (4 Mos. 24, 4) erscheint. Als nächster Vertreter dieser, über das hebr. Volksbewußtsein übergreifenden Ideen tritt Simson auf, dessen Liebe zur Tochter von Thimna nach der Ansicht des Berichterstatters „von Jahve" (Richt. 14, 4) ist, sodaß christl. Typologen darin, ähnlich wie in des Boas Liebe zur Ruth oder in Salomo's Verhältniß zur Tochter Pharao's und zur Königin von Arabien, die Darstellung der einstigen Aufnahme der Heiden fanden. Jedenfalls sind auch solche Notizen Glieder in der Kette universalistischer Vermittelungen, die das A. T. durchziehen. Vornehmlich aber kommt hier in Betracht die Lehrerzählung vom Propheten Jona, des einsam in den Straßen Ninives wandernden Dieners Jahve's, der nach einer andern Seite hin wieder an den

plötzlich in der Heidenſchaft auftauchenden Seher Bileam erinnert. Sowenig dies die Hauptſache in einem Buch ſein kann, deſſen bewußte Abſicht eine Rechtfertigung Gottes wegen nicht eingetroffener Orakel zu ſein ſcheint, ſo iſt doch kaum in einer andern altteſt. Schrift die allumfaſſende Vaterliebe Gottes, welche Perſon und Volk nicht anſieht, ſondern ſich aller erbarmt, die zu ihm ſich bekehren, auf eine ſo eindringliche Weiſe hervorgehoben. Abgeſehen von der bekannten univerſaliſtiſchen Tendenz, die in der Miſſion des Propheten ſelbſt liegt, begegnen uns hier Männer von Ninive, die an Gott glauben (Jon. 3, 5), kanaanit. Schiffsleute, die Jahve Opfer und Gelübde darbringen (Jon. 1, 16) — doch ſicherlich auffallende Erſcheinungen mitten in den ſchroffſten Gegenſatz zwiſchen Iſrael, dem Sohn Gottes, und den Heiden, die ihn nicht kennen und ſich gegen ihn empören, hineingeſtellt!

Aber dieſelben „tobenden Heiden" (Pſ. 2, 1) ſollen nach Pſ. 2, 8 dem meſſianiſchen König zum Erbe gegeben werden. Dieſen Ausblick in die Heidenwelt hatte die Verheißung von Anfang an (1 Moſ. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4). Nicht erſt Paulus (Gal. 3, 8), ſondern ſchon Jeremia nimmt das alte Wort von den Heiden, die geſegnet werden ſollen, wieder auf (Kap. 4, 2), und ſchon mit dem nach allen Seiten ſich erweiternden und verallgemeinernden Gottesbegriff, wie er ſich in den Zeiten des Exils ausbildete und bei dem babyloniſchen Jeſaja vertreten iſt, ſind keinerlei Schranken mehr vereinbar. Der Einheit des höchſten Gottes entſpricht als Kehrſeite die Gleichheit der Creatur. Vor ihm ſind alle Völker gleicherweiſe „ein Nichts" (Jeſ. 40, 17), eben darum verſammelt ſich auch „alles Fleiſch", alle Creatur, vor ſeinem Thron (Jeſ. 66, 23), und Iſrael iſt als Licht (Jeſ. 42, 6) und Zeuge für die Heiden (Jeſ. 55, 4) mitten in dieſes Völkerleben hineingeſtellt. Und ſo werden die Heiden durchweg im gleichen Schritt mit der Entwickelung des Prophetismus und der meſſianiſchen Idee in den Kreis der Weiſſagung hereingezogen (Jeſ. 2, 2—4; 42, 1; 60, 11; Jer. 3, 17; Am. 9, 12; Hag. 2, 7; Sach. 9, 10; Mal. 3, 12). Genug, daß auch dafür ſchon in der Geſchichte Noah's die Wurzel zu erkennen iſt (1 Moſ. 9, 26. 27), wo Sem als der Stammvater derer erſcheint, mit welchen Gott zunächſt in ein beſonderes Bundesverhältniß treten werde, während den Nachkommen Japhet's eine hervorragende Weltſtellung nebſt gaſtfreundlicher Lebensgemeinſchaft in den Hütten Sem's zukommt, Ham aber als Stammvater der in leibliche und geiſtige Knechtſchaft dahingegebenen Völker auftritt. Aus Japhet's Stamm ſind ſo gut wie aus den ſemitiſchen Seitenzweigen jene „Fremdlinge und Beiſaſſen" hervorgegangen, welchen im Gegenſatz gegen die Sprödigkeit des jüd. Volksthums ſchon der Pentateuch die Thore zu der Stadt Iſraels öffnet (3 Moſ. 22, 10; 25, 47; 5 Moſ. 14, 21). Aus Japhet's Stamm erſcheint jener Heide Cyrus, der beim babyloniſchen Jeſaja (Kap. 44, 28) unmittelbar als Hirt und Willensvollſtrecker Jahve's, ja als ſein Geſalbter (Kap. 45, 1) auftritt, dem der Sieg gegeben iſt, auf daß er erkenne den Namen Jahve's, der ihn berufen (Kap. 45, 3). Ganz ähnlich wird bei Daniel (Kap. 4, 31—34) auch Nebukadnezar betrachtet als ein Verehrer des höchſten Gottes. Ueberhaupt verdient noch darauf aufmerkſam gemacht zu werden, wie die ſpätern Bücher des A. T. ganz ihre Stellung in der Heidenwelt nehmen, das Buch Daniel am babyloniſchen, das Buch Eſther am perſ. Hof, das Buch Hiob endlich in Arabien. Das letztere tritt offenbar ganz heraus aus dem theokratiſchen Kreis und nimmt einen allgemein menſchlichen Standpunkt recht abſichtlich ein mit ſeiner Naturerkenntniß und weltlichen Wiſſenſchaft. Faſt ähnlich wie früher Melchiſedek erſcheint hier der Fremdling aus dem Lande Uz, „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geſchlecht" (Hebr. 7, 3). Es war daher ein Zeichen richtigen Inſtincts für die religionsgeſchichtliche Bedeutung dieſes Buchs, wenn der Talmud, wie Bileam und ſeinen Vater Beor, ſo Hiob und die vier mit ihm redenden Männer, als die ſieben Propheten aufführt, welche den Heiden geſandt worden ſeien. In dieſem Sinn bliebe das Buch Hiob ein Zeugniß für eine allgemeine Offenbarung des allmächtigen Gottes ja auch, wenn wir glauben wollten, daß Hiob im Grund ein frommer Iſraelit geweſen, und erſt der Verfaſſer des Buchs die Scene in ein fremdes Land abſichtlich verlegt habe, um die Frage nach dem göttlichen Zweck des Leidens einmal abgeſehen vom Offenbarungsſtandpunkt, blos vom Geſichtskreis des allgemeinen religiöſen Bewußtſeins aus zu löſen.

Nach alledem wird ſich wol behaupten laſſen, daß ſchon durch ſeine Zuſammenſetzung und den Verlauf der in ihm zur Darſtellung gekommenen Bundesgeſchichte das A. T. einen menſchheitlichen und weltgeſchichtlichen Hintergrund hat; und daß dieſer Hintergrund

in einzelnen Augenblicken klarer hervortrete, gerade so wie auch in der evangelischen Geschichte, die in dieser Beziehung ein treues Abbild ihres großen Vorbilds ist, Jesu Hauptaufgabe beschränkt blieb auf den Boden des Volkes Israel, auf das im engern Sinn heilige Land. Nichtsdestoweniger offenbart sich aber auch hier, daß „die Erde des Herrn" sei, wenn Jesus auf Augenblicke auch wandeln kann in den Grenzen von Tyrus und Sidon (Matth. 15, 21), wenn er ausruht im Samariterland (Joh. 4, 5. 6) — ein Verhältniß, das schon in der Kindheitssage angedeutet werden soll durch die Erzählung von der Erscheinung der Magier aus dem Morgenland (Matth. 2, 1 fg.), und das dann gegen Ende seines Lebens anfängt, sich geschichtlich zu verwirklichen, wo nach der johanneischen Erzählung Griechen nach ihm fragen und Jesus darin das Nahen seiner Verklärungsstunde erkennt (Joh. 12, 20. 23. 24).

In der That kann die ganze Entwickelung, die im Heraustreten des Christenthums aus dem Judenthum gipfelt, in der Formel zusammengefaßt werden, daß das altheilige Volk mit dem tiefliegendsten Gottesbewußtsein, wie es bisher von der Voraussetzung ausgegangen war, daß die Welt um Israels willen da sei, an der harten Thatsache, wonach dennoch die Heiden herrschen über Israel, den erstgeborenen Sohn Gottes, sich zerarbeiten und aufreiben mußte, bis endlich in der messianischen Gemeinde, die aus seinem Schos hervorging, der die ganze Welt in eine kreisende Bewegung setzende Gedanke geboren und zum Entschluß gereift war, Israel im Gegentheil um der Welt willen da sein zu lassen.

Bekanntlich ist es Paulus, das zur Mission unter den Heiden auserwählte Rüstzeug (Apg. 9, 15), der diese letzte Folgerung des Christenthums gezogen hat. „Ist Gott nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich auch der Heiden Gott" (Röm. 3, 29). So ist denn die Gemeinde Gottes berufen nicht blos aus den Juden, sondern auch aus den Heiden (Röm. 9, 24), als Miterben (Eph. 3, 6); ja die Heiden werden den Juden vorangehen, um diese zur Nachfolge zu reizen (Röm. 11, 11). Der „Fülle der Heiden" (Röm. 11, 25), welche in das Reich Gottes eingehen sollen, entsprechen die „Zeiten der Heiden", durch deren Verlauf Jerusalem nach Luk. 21, 24 wüst bleiben wird. So rasch wird nunmehr das auch in das Christenthum mit hinübergenommene Sonderbewußtsein aufgeweicht, daß selbst in der Johanneischen Offenbarung hinter der gezählten Aristokratie des gläubigen Israel die Heiden als „Schar, die niemand zählen kann" (Kap. 7, 9; vgl. auch Kap. 5, 9; 15, 4; 22, 2) erscheinen, und daß das gleichzeitige Matthäus-Evangelium schon unzweideutig ihre Berufung weissagt (Kap. 8, 11. 12; 12, 21; 21, 43). Namentlich aber ist es Lukas, bei welchem Jesus von vornherein als Licht der Heiden (Kap. 2, 32; Apg. 13, 47) auftritt, und die Apostelgeschichte macht es sich recht eigentlich zur Aufgabe, zu zeigen, wie auch den Heiden die Buße zum Leben (Kap. 11, 18), das Wort Gottes (Kap. 11, 1), der Heilige Geist (Kap. 10, 45) und die Seligkeit (Kap. 28, 28) gegeben ist. Ja es faßt dieses Buch die gesammte Geschichte der Heiden zusammen in der Paulinischen Verkündigung, daß Gott, wie er von Einem Blut jegliches Volk der Menschen über den ganzen Erdboden hin wohnen ließ (Kap. 17, 26), so auch jetzt, nachdem er in der Zwischenzeit alle Heiden ihre eigenen Wege wandeln gelassen (Kap. 14, 16), mit Uebersehung der Zeiten der Unwissenheit alle auf einem und demselben Wege retten, alle nach einem und demselben Maßstab messen wolle (Kap. 17, 30. 31).

Etwas anderes ist nun freilich die Geschichte, wie sie sich im religiösen Bewußtsein eines Volksgeistes abspiegelt und nach den Consequenzen eines bestimmten Gottesbegriffs gestaltet, etwas anderes die Geschichte an sich. Nachdem aber in letzterer Beziehung schon der Artikel „Abgötterei" allen Erfordernissen gerecht geworden, glaubten wir uns hier auf die biblische Charakteristik des Heidenthums, worin freilich nicht sowol Geschichte an sich, als vielmehr Urtheil über die Geschichte zu erkennen ist, beschränken zu sollen. Für die Kenntniß und Beurtheilung der Naturreligionen überhaupt verweisen wir noch auf Wuttke („Geschichte des Heidenthums" [2 Bde., Breslau 1852—53]), für die religiösen und sittlichen Wirkungen des classischen Heidenthums auf Tholuck („Der sittliche Charakter des Heidenthums" [3. Aufl., Gotha 1867]), endlich für den religiösen Zustand der heidnischen Welt in der neutest. Zeit auf des Unterzeichneten Werk „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" [Leipzig 1867], S. 273 fg. Holtzmann.

Heil, s. Erlösung.

Heiland, s. Erlösung und Jesus Christus.

Heilen, s. Arzneikunst.

Heilig, Heilige. Der Ausdruck Heilig bezeichnet im A. T. den Gegenſatz zum Profanen, und profan iſt, was nicht in einer ſpecifiſchen Beziehung zu Gott ſteht, nicht zum Dienſt oder Gebrauch für Jahve beſtimmt iſt. Darum iſt insbeſondere heilig, was für Jahve ausgeſondert, zu ſeinem Eigenthum erkoren, ihm gewidmet iſt. In dieſem Sinn ſollte vor allem Iſrael heilig ſein (2 Moſ. 19, 6; 3 Moſ. 20, 26; Jeſ. 62, 12), und als Jahve's heiliges Prieſtervolk alles Unreine von ſich ausſcheiden und alles Unlautere meiden (3 Moſ. 11, 44 fg.). Weil die Heiligkeit (ſ. d.) eine weſentliche Eigenſchaft Gottes war, ſo war ſie ebendeshalb auch ein weſentliches Erforderniß für alles was, und für jeden, welcher zu dem heiligen Gott irgendein beſtimmtes Verhältniß hatte. Denn heilig waren ſowol Perſonen als Sachen. Als ſolche, welche die amtliche Obliegenheit hatten, regelmäßig in der Nähe Gottes zu verweilen und deſſen Dienſt ſich zu widmen, galten inſonderheit die Prieſter (ſ. d.) für heilig. Daher die Inſchrift auf dem Diadem des Hohenprieſters: „Heilig dem Jahve" (2 Moſ. 28, 36; 39, 30), zumal derſelbe als oberſter Stellvertreter Iſraels das bevorzugte Verhältniß dieſes Volkes zu Jahve darzuſtellen hatte. Heilig war namentlich auch der Sabbat und ſollte darum heilig gehalten werden (2 Moſ. 20, 8; 5 Moſ. 5, 12). Auch Kleider, Gefäße, Orte und Stätten, alles was zum beſondern Dienſt Jahve's gehörte, ſollte heilig, d. h. von dem profanen Gebrauch ausgeſondert und lediglich Jahve geweiht ſein (2 Moſ. 28, 2 fg., 41; 29, 44; 30, 36). Dies war die levitiſche oder theokratiſche Heiligkeit, welche auf geſetzlich vorgeſchriebenen Weihen, Ceremonien und Manipulationen beruhte, und der noch unvollkommenen, blos vorbereitenden, Stufe des A. T. eigenthümlich war. Doch finden ſich ſchon zur Zeit des Alten Bundes neben den levitiſch Geheiligten auch ethiſch Heilige, und es iſt die Rede von einem „heiligen Samen" in Iſrael (Jeſ. 6, 13), der durch wahre Frömmigkeit und aufrichtige Gerechtigkeit ſich auszeichnete und die Verheißung der Weltherrſchaft hatte; denn nach Dan. 7, 18 ſollen „die Heiligen des Höchſten" das Reich in Beſitz nehmen. Aber doch erſt auf dem Standpunkt des Neuen Bundes tritt die Vorſtellung von der Unentbehrlichkeit der theokratiſchen Heiligkeit theilweiſe und ſelbſt gänzlich zurück. Heilig, d. h. ſittlich rein und vollkommen zu ſein, iſt im N. T. die höchſte Beſtimmung des Menſchen überhaupt (Eph. 1, 4). Die ganze Lebensführung ſoll eine heilige, d. h. vom ſittlichen Geiſt durchdrungene, werden (1 Petr. 1, 15). Gab es zur Zeit des Alten Bundes äußere ſichtbare Heiligthümer, wie Altäre, Höhen, Stiftshütte, Tempel, Allerheiligſtes im Tempel (2 Moſ. 25, 8; 3 Moſ. 20, 3; 4 Moſ. 10, 21; Ez. 22, 26), ſo gibt es dagegen zur Zeit des Neuen Bundes nur noch ewige unſichtbare Heiligthümer, „zukünftige Güter" (Hebr. 9, 11), die nicht mit Händen zu greifen ſind (Hebr. 9, 23 fg.), Heilsgüter des Himmelreichs (Hebr. 10, 19 fg.), die nicht von dem ſinnlichen Auge, ſondern lediglich von dem Auge des Glaubens (Hebr. 11, 1 fg.) wahrgenommen werden können (vgl. Hebr. 9, 1, wo das altteſt. Heiligthum, der Tempel, hágion kosmikón, „weltliches [irdiſches] Heiligthum" heißt). Darum erſcheint auf dem neuteſt. Standpunkt die gläubige Gemeinde als der wahre Tempel, das echte Heiligthum (Eph. 2, 19 fg.; 1 Petr. 2, 4 fg.). Als „Heilige" werden, namentlich in den ſpätern Schriften des A. T., auch die Engel bezeichnet (Pſ. 89, 6. 8; Hiob 5, 1; Sach. 14, 5), infolge der ſittlichen Vorzüge, welche ihnen beigelegt wurden. Im N. T., vorzugsweiſe in den Pauliniſchen Briefen, heißen die Chriſten „Heilige" (1 Kor. 1, 2; 6, 1; Röm. 1, 7; 12, 13; 15, 25 fg.; Apg. 9, 32), bevor der Name Chriſtianer (Christianoi, 1 Petr. 4, 16) in Gebrauch kam. Es war mit jener Bezeichnung nicht etwa die Vorſtellung verbunden, daß die Chriſten ſündenfrei ſeien, ſondern nur ihr bevorzugtes religiös-ſittliches Gemeinſchaftsverhältniß zu Gott, nachdem ſie das frühere zur Welt gelöſt, war damit ausgedrückt. Jenes Verhältniß zu Gott war nämlich durch den Heiligen Geiſt, als das ſpecifiſche Princip des Chriſtenthums, begründet, ſie waren durch den Heiligen Geiſt Geheiligte. Es war aber mit dieſer Bezeichnung nicht nur ein Haben, ſondern auch ein Sollen, nicht nur ein religiöſer Beſitz, ſondern auch eine ſittliche Aufgabe ausgedrückt. Schenkel.

Verzeichniß

der im zweiten Bande enthaltenen Artikel.

D.

Didrachme, ſ. Drachme.
Diebſtahl. Von Schrader. 1.
Diener, ſ. Dienſt.
Dienſt. Von Schrader. 2.
Dike. Von Stark. 3.
Dikla. Von Kneucker. 4.
Dilan. Von Kneucker. 4.
Dill. Von Schenkel. 4.
Dimna. 4.
Dimon, ſ. Dibon.
Dina. Von Merx. 4.
Dinhaba. Von Kneucker. 6.
Dinkel, ſ. Getreide.
Dionyſius. Von Schenkel. 6.
Dionyſus, ſ. Bacchus.
Dioscurus. Von Fritzſche. 7.
Dioskuren. Von Stark. 7.
Di-Sahab. Von Kneucker. 8.
Diskus. Von Stark. 8.
Diſtel, ſ. Dorn.
Dodanim. Von Kneucker. 9.
Doeg. Von Merx. 9.
Dok. Von Kneucker. 10.
Dophka. Von Kneucker. 10.
Dor, Dora, auch Doros. Von Kneucker. 10.
Dorf, Dörfer. Von Furrer. 11.
Dorn und Diſtel. Von Furrer. 12.
Dothan, Dothain, auch Dothaim. Von Kneucker. 14.
Drache. Von Merx. 14.
Drachenquelle, ſ. Jeruſalem.
Drachme (mit 2 Abb.). Von Kneucker. 15.
Drei, ſ. Zahl.
Dreieinigkeit. Von Schenkel. 15.
Dreiling, ſ. Maß.
Dreſchen, ſ. Ackerbau.
Drüſe. Von Furrer. 25.
Druſilla. Von J. Hanne. 26.
Dudaim. Von Röck. 26.
Duma. Von Röck. 26.
Dura. Von Krenkel. 26.

E.

Ebal. Von Röck. 26.
Ebenbild Gottes. Von Gaß. 27.
Ebenen. Von Röck. 34.
Ebenezer. Von Röck. 35.
Ebenholz. Von Roskoff. 35.
Eber. Von Kneucker. 35.
Ebjathar, ſ. Abjathar.
Ebräer, ſ. Hebräer.
Ebzan. Von Schenkel. 36.
Ecbatana, ſ. Ekbatana.
Eckſtein. Von Schenkel. 36.
Eckthor, ſ. Jeruſalem.
Edelſteine. Von Roskoff. 36.
Eden. Von Dillmann. 42.
Eder. 51.
Edeſſa, ſ. Erech.
Edom (Eſau), Edomiter, Idumäa, Idumäer. Von Bertheau. 51.
Edrei. Von Kneucker. 56.
Egge, ſ. Ackerbau.
Eglaim. Von Kneucker. 57.
Eglath oder Egla. Von Kneucker. 57.
Eglon. Von Krenkel. 57.
Egypten, ſ. Aegypten.
Ehe (im A. T.). Von Krenkel. 57.
Ehe (im N. T.) Von Schenkel. 61.
Ehebruch, ſ. Ehe.
Ehegeſetze, ſ. Ehe.
Eheſcheidung, ſ. Ehe.
Eheverbote, ſ. Ehe.
Ehre. Von Schrader. 64.
Ehre Gottes, ſ. Ehre.
Ehrenbezeigungen, ſ. Ehre.
Ehrerbietung, ſ. Ehre.
Ehud. Von Schenkel. 66.
Eiche. Von Furrer. 66.
Eichgrund. Von Furrer. 67.
Eid. Von Bruch. 67.
Eidechſe. Von Roskoff. 70.
Eiferopfer. Von Steiner. 72.
Eiferwaſſer, ſ. Eiferopfer.
Eigenſchaften Gottes. Von Bruch. 73.
Eigenthum, ſ. Beſitz.
Eimer, ſ. Geräthe.
Einbalſamiren, ſ. Begraben.
Einfalt. Von Späth. 78.
Eingebung. Von Schenkel. 79.
Eingeweide, ſ. Opfer.
Einheit (Gottes), ſ. Gott.
Einhorn, ſ. Büffel.
Einigkeit. Von Späth. 87.
Einweihung, ſ. Prieſter.
Eiſen, ſ. Metalle.
Eitelkeit. Von Späth. 88.
Ekbatana. Von Fritzſche. 90.
Ekron. Von Kneucker. 90.
Ela. Von Kneucker. 90.
Elam. Von Dillmann. 91.
Elath. Von Kneucker. 94.
Eleale. Von Röck. 94.
Eleazar. Von Röck. 94.
Elefanten. Von Fritzſche. 95.
Elent. Von Roskoff. 96.
Eleutherus. Von Fritzſche. 96.
Elfenbein. Von Fritzſche. 96.
Eli. Von Schenkel. 96.
Elia. Von Schenkel. 98.
Eliaſib. Von Röck. 102.
Elieſer. Von Röck. 102.
Elim. Von Kneucker. 102.
Eliſa (Volksſtamm). Von Kneucker. 103.
Eliſa (Prophet). Von Schenkel. 103.

Elisabeth. Von Röck. 107.
Eliseba, s. Elisabeth.
Eljakim, s. Jojakim.
Elkana, s. Samuel.
Elkosch. Von Schenkel. 107.
Elle, s. Maße.
Eltern, s. Aeltern.
Elul, s. Monate.
Elymas, s. Barjesus.
Elymais, s. Elam.
Emmanuel, s. Immanuel.
Emim. Von Kneucker. 107.
Emmaus. Von Furrer. 107.
Emoriter, s. Amoriter.
Enak, s. Enakiter.
Enakiter. Von Kneucker. 108.
Enam. Von Kneucker. 108.
Ende der Welt, s. Welt.
Endor. Von Kneucker. 108.
En-Eglaim, s. Eglaim.
Engannim. Von Kneucker. 108.
Engedi. Von Kneucker. 109.
Engel. Von Schenkel. 109.
Enoch, s. Henoch.
Enos. Von Kneucker. 119.
En-Rimmon, s. Ajin-Rimmon.
Enthaltung, s. Fasten.
Enthauptung, s. Strafen.
Entsündigung, s. Sühne.
Entzückung, s. Vision.
Epänetus. Von Schenkel. 119.
Epaphras. Von Schenkel. 119.
Epaphroditus. Von Schenkel. 120.
Epha, s. Maße.
Epheserbrief. Von Schenkel. 120.
Ephesus. Von Mangold. 127.
Epheu, s. Bacchus.
Ephod, s. Hoherpriester, Priester.
Ephraim. Von Bertheau. 132.
Ephrat oder Ephrata. Von Kneucker. 134.
Ephron. Von Kneucker. 135.
Epikuräer. Von Holtzmann. 135.
Epiphi. Von Kneucker. 136.
Erastus. Von Schenkel. 136.
Erbarmen, s. Barmherzigkeit.
Erbe. Von Schrader. 137.
Erbsünde, s. Sünde.
Erdbeben. Von Furrer. 138.
Erde. Von Bruch. 139.
Erech. Von Fritzsche. 142.
Erfüllung. Von Gaß. 142.
Erhörung, s. Gebet.
Erkenntniß. Von J. R. Hanne. 146.
Erlaßjahr, s. Sabbatjahr.
Erleuchtung. Von J. R. Hanne. 147.
Erlöser, s. Erlösung und Jesus Christus.
Erlösung. Von Schenkel. 148.
Ernte. Von Schrader. 156.
Erscheinung, s. Vision.
Erstgeburt und Erstlinge. Von Merx. 157.
Erwählung. Von Schwarz. 162.
Erweckung. Von Späth. 165.
Erz, s. Metalle.
Erzengel, s. Engel.
Erziehung. Von Diestel. 166.
Esaja, s. Jesaja.
Esarhaddon. Von Steiner. 174.
Esau. Von Steiner. 175.
Esbaal, s. Isboseth.
Esche. Von Furrer. 177.
Esdrelon, s. Jisreel.
Esel. Von Furrer. 177.
Eskol. Von Kneucker. 179.
Esra. Von Schenkel. 179.
Esra (Buch), s. Chronik.
Essäer. Von Lipsius. 181.
Essen, s. Mahlzeit.
Essig. Von Furrer. 192.
Esthaol. Von Kneucker. 192.
Esthemo oder Esthemoa. Von Kneucker. 193.
Esther. Von Reuß. 193.
Etam. Von Kneucker. 201.
Etham. Von Kneucker. 201.
Ethan. Von Kneucker. 201.
Ethanim, s. Monate.
Ethbaal. Von Steiner. 202.
Ether. Von Kneucker. 202.
Ethnarch. Von Röck. 202.
Eule. Von Furrer. 202.
Eumenes. Von Fritzsche. 203.
Eunike. Von Schenkel. 203.
Euodia. Von Schenkel. 203.
Euphrat. Von Nöldeke. 204.
Eva. Von Schenkel. 205.
Evangelien, die drei ersten. Von Holtzmann. 207.
Evangelisten. Von Schenkel. 215.
Evangelium. Von Holtzmann. 216.
Evangelium nach Johannes. Von Holtzmann. 221.
Evilmerodach. Von Steiner. 234.
Ewig, s. Ewiges Leben.
Ewiges Leben. Von Schenkel. 235.
Ewigkeit, s. Eigenschaften Gottes.
Exil. Von Reuß. 240.
Ezechias, s. Hiskia.
Ezechiel. Von Schrader. 247.
Ezjongeber. Von Kneucker. 256.

F.

Fabel. Von Merx. 256.
Fackel. Von Roskoff. 258.
Fahnen. Von Roskoff. 259.
Farben. Von Krenkel. 260.
Fasten. Von Holtzmann. 260.
Fegopfer, s. Sühnopfer.
Feier, s. Gottesdienst.
Feige, Feigenbaum. Von Furrer. 262.
Feld Moab's, s. Moab.
Feldteufel, s. Aberglauben und Gespenster.
Feldweg, s. Maße.
Felix. Von Overbeck. 263.
Fenster. Von Roskoff. 264.
Feste. Von Dillmann. 265.
Festungen, Belagerung. Von Roskoff. 272.
Festus. Von Overbeck. 275.
Fett, s. Opfer.
Feuer, Feuer- und Wolkensäule. Von Schrader. 276.
Feuer- und Wolkensäule, s. Feuer.
Fieber, s. Krankheiten.
Fingerringe, s. Schmuck.
Finsterniß. Von Schenkel. 277.
Firmament, s. Himmel.
Fische. Von Furrer. 278.
Flachs. Von Furrer. 279.
Fladdernholz, s. Tanne.
Fladen, s. Kuchen.
Fleisch. Von Schenkel. 280.
Fleischgenuß. Von Schenkel. 282.
Fliege. Von Furrer. 283.
Flöte, s. Musik.
Fluch. Von Merx. 284.
Fluchwasser. Von Merx. 285.
Fluß. Von Furrer. 288.
Föhre, s. Acacia.
Fortunatus. Von Röck. 288.
Forum Appii. Von Stark. 288.
Frauen. Von Bruch. 289.
Freiheit. Von Schwarz. 292.
Freijahr, s. Sabbatjahr.
Freistatt. Von Schrader. 297.
Fremde, Fremdlinge. Von Nöldeke. 298.
Freude. Von Späth. 302.
Freundschaft. Von Späth. 304.
Friede. Von Späth. 305.
Frömmigkeit, s. Religion.
Frosch, s. Mose.
Frühregen, s. Regen.
Fuchs. Von Furrer. 306.
Füllen, s. Füllopfer.
Füllopfer. Von Steiner. 307.
Fürbitte. Von Schenkel. 307.
Fürbitte Christi, s. Paraklet.
Furcht, s. v. a. Gottesfurcht, s. Religion.
Fürsprache des H. Geistes, s. Paraklet.
Fürsprecher, s. Paraklet.
Fußringe. Von Roskoff. 308.
Fußwaschen. Von J. R. Hanne. 309.
Fußwaschung. Von J. R. Hanne. 309.

G.

Gaal. Von Schenkel. 311.
Gaas. Von Kneucker. 311.
Gaba, ſ. Geba.
Gabbatha. Von Röck. 311.
Gabeln. Von Roskoff. 311.
Gabriel, ſ. Engel.
Gad. Von Merx. 312.
Gadara. Von Kneucker. 313.
Gadarener, ſ. Gadara.
Gadda, ſ. Hazar.
Gajus, ſ. Cajus.
Galaad, ſ. Gilead.
Galater. Von Holtzmann. 315.
Galaterbrief. Von Holtzmann. 315.
Galatia, ſ. Galater.
Galbanum. Von Roskoff. 318.
Galiläa. Von Furrer. 318.
Galiläiſches Meer (mit 1 Abb.). Von Furrer. 322.
Gallier, ſ. Galatia.
Gallim. Von Kneucker. 326.
Gallio. Von Hausrath. 326.
Gamaliel. Von Schenkel. 328.
Gareb. Von Furrer. 330.
Garizim. Von Furrer. 330.
Gärten. Von Roskoff. 331.
Gaſer, ſ. Geſer.
Gaſſe, ſ. Straßen.
Gaſt, Gaſtfreundſchaft. Von Grundt. 331.
Gaſtmahle, ſ. Mahlzeiten.
Gath. Von Furrer. 333.
Gaza (mit 1 Abbild.). Von Furrer. 334.
Gazelle. Von Furrer. 336.
Geba. Von Kneucker. 337.
Gebal. Von Bertheau. 337.
Gebet. Von Gaß. 338.
Gebet des Herrn. Von J. R. Hanne. 346.
Gebim. Von Kneucker. 350.
Gebirge. Von Furrer. 350.
Geburt. Von Roskoff. 354.
Geburtstage, ſ. Geburt.
Gedalja. Von Manchot. 355.
Geder. Von Kneucker. 358.
Gedera. Von Kneucker. 358.
Gederoth. Von Kneucker. 358.
Gedor. Von Kneucker. 358.
Geduld. Von Schenkel. 358.
Gefangenſchaft, Aſſyriſche und Babyloniſche, ſ. Exil.
Gefängniß, Gefangene. Von Roskoff. 360.
Gefäße, ſ. Geräthe.
Gehaſi, ſ. Naaman.
Geheimniß. Von Schenkel. 361.
Gehenna, ſ. Hinnom, Hades, Scheol.
Gehorſam. Von Wittichen. 362.
Geier. Von Furrer. 366.
Geige, ſ. Muſik.
Geiſel, Geiſelung, ſ. Strafen.
Geiſt. Von Schenkel. 367.
Geiſt, heiliger, ſ. Dreieinigkeit.
Geiz. Von Späth. 369.
Geld (Münzen). Von Roskoff. 371.
Gelehrſamkeit, ſ. Schulen.
Gelübde. Von Schrader. 373.
Gemſe, ſ. Steinbock.
Gemeinde. Von Schenkel. 375.
Gemeinſchaft (der Heiligen), ſ. Gemeinde.
Gemüſe. Von Roskoff. 380.
Gemüth, ſ. Herz.
Genezareth, ſ. Galiläiſches Meer.
Genugthuung. Von Schenkel. 380.
Geographie, Bibliſche. Von Kneucker. 383.
Gera, ſ. Gewichte.
Gerar. Von Kneucker. 385.
Geraſa. Von Kneucker. 386.
Geräthe. Von Roskoff. 388.
Gerber. Von Roskoff. 390.
Gerechtigkeit (Gottes). Von Schenkel. 391.
Gerechtigkeit (des Menſchen). Von Schenkel. 394.
Gergeſener, ſ. Gadara und Geraſa.
Gergeſiter, ſ. Girgaſiter und Gadara.
Gericht (göttliches). Von Wittichen. 399.
Gerichte (bei den Iſraeliten). Von Wittichen. 402.
Geringe. Von Schenkel. 407
Gerrener. Von Kneucker. 407.
Gerſom oder Gerſon. Von Graf. 408.
Gerſte. Von Roskoff. 408.
Geruch. Von Roskoff. 409.
Geſang, ſ. Gottesdienſt und Muſik.
Geſchenke. Von Roskoff. 409.
Geſchichtskunde (bei den Iſraeliten). Von Schrader. 410.
Geſchichtsquellen des A. T., ſ. Geſchichtskunde bei den Iſraeliten.
Geſchichtsquellen des Neuen Teſtaments. Von Holtzmann. 416.
Geſchlecht. Von Holtzmann. 425.
Geſchlechtsregiſter (Genealogie). Von Holtzmann. 425.
Geſchlechtsverkehr (ehelicher). Von Schenkel. 430.
Geſchlechtsverkehr (außerehelicher), ſ. Keuſchheitsgeſetze und Unzuchtsvergehen.
Geſchmeide, ſ. Schmuck.
Geſchöpf. Von Späth. 431.
Geſchütz, ſ. Krieg.
Geſchur. Von Kneucker. 432.
Geſelligkeit. Von Roskoff. 434.
Geſer, Gaſer, Gazer. Von Kneucker. 434.
Geſetz und Geſetzgebung. Von Dillmann. 436.
Geſicht, ſ. Viſion.
Geſinde, ſ. Dienſt.
Geſpenſter. Von Steiner. 449.
Geſur, ſ. Geſchur.
Gether. Von Kneucker. 449.
Gethſemane (mit 1 Abb.). Von Furrer. 450.
Getränke. Von Roskoff. 451.
Getreide. Von Furrer. 451.
Gewichte, ſ. Maße.
Gewiſſen. Von Schenkel. 453.
Gewiſſensfreiheit, ſ. Gewiſſen.
Giach. Von Kneucker. 458.
Gibbethon. Von Kneucker. 458.
Gibea. Von Manchot. 459.
Gibeath. Von Kneucker. 461.
Gibeon (mit 1 Abbild.). Von Schrader. 461.
Gibeoniten, ſ. Gibeon.
Gichon. Von Furrer. 463.
Gichtbrüchige, ſ. Paralytiſche.
Gideon. Von Schenkel. 465.
Gidom, Gideom. Von Kneucker. 467.
Gift, Giftmiſcherei. Von Roskoff. 467.
Gilboa. Von Kneucker. 468.
Gilead. Von Furrer. 469.
Gilgal. Von Furrer. 474.
Giloh. Von Kneucker. 474.
Gimſo. Von Kneucker. 474.
Ginſter. Von Furrer. 475.
Girgaſi. Von Kneucker. 475.
Girſiter oder Geriſiter. Von Kneucker. 475.
Gittaim. Von Kneucker. 476.
Gitter, ſ. Fenſter.
Gittith, ſ. Muſik.
Glas (mit 2 Abb.). Von Roskoff. 476.
Glaube. Von Schenkel. 477.
Gleichniß. Von Holtzmann. 480.
Gnade. Von Gaß. 484.
Gnadenmittel, ſ. Gnade.
Gnadenſtuhl, ſ. Bundeslade.
Gnadenwahl, ſ. Erwählung.
Gnidus, ſ. Knidus.
Gnoſis. Von Lipſius. 489.
Gob. Von Kneucker. 505.
Gog und Magog. Von Steiner. 505.
Götzendienſt, ſ. Abgötterei.
Gojim, ſ. Heidenthum.
Golan. Von Krenkel. 506.
Gold, ſ. Metalle.
Golgatha. Von Furrer. 506.

Goliath. Von Röck. 508.
Gomer. Von Kneucker. 509.
Gomor, ſ. Maße.
Gomorrha. Von Steiner. 511.
Gopherholz, ſ. Cypreſſe.
Gorgias. Von Fritzſche. 511.
Gortyn. Von Fritzſche. 512.
Goſan. Von Fritzſche. 512.
Goſen. Von Merx. 512.
Gott, Gottheit. Von Schenkel. 513.
Gottesdienſt, Gottesverehrung. Von Schenkel. 517.
Gottesfurcht, ſ. Religion.
Gotteskaſten. Von Röck. 528.
Gottesläſterung, ſ. Läſterung.
Gottesverehrung, ſ. Gottesdienſt.
Grab, Gräber. Von Roskoff. 529.
Granatbaum. Von Furrer. 532.
Granatſtein, ſ. Edelſteine.
Greuel. Von Späth. 532.
Griechen. Von Holtzmann. 533.
Griechenland. Von Holtzmann. 537.
Griechiſches Reich, ſ. Syrien.
Griffel, ſ. Schreibkunſt.
Groſchen, ſ. Drachme und Münzen.
Gruß. Von Grundt. 537.
Grütze, ſ. Speiſen.
Gur. Von Kneucker. 539.
Gur Baal. Von Kneucker. 539
Gurken. Von Furrer. 539
Gürtel. Von Roskoff. 540.
Gut, ſ. das Gute.
Gute, das. Von Schenkel. 541.
Güte (Gottes). Von Bruch. 543.
Güte (des Menſchen). Von Bruch. 545.
Gutfurt. Von Schenkel. 546
Gütergemeinſchaft. Von Holtzmann. 546.
Gymnaſium. Von Fritzſche. 553.

H.

Haar. Von Roskoff. 554.
Habakuk. Von Schrader. 555.
Habel, ſ. Abel.
Haberim. Von Kneucker. 557.
Habicht. Von Furrer. 557.
Habor. Von Nöldeke. 558.
Hadad. Von Merx. 558.
Hadad-Eſer, auch Hadar-Eſer. Von Kneucker. 559.
Hadad-Rimmon. Von Kneucker. 559.
Hadaſa. Von Kneucker. 564.
Haderwaſſer. Von Furrer. 565.
Hades. Von Schenkel. 565.
Hadid, ſ. Adida.
Hadoram. Von Steiner. 571.
Hadrach. Von Steiner. 571.
Hafen. Von Furrer. 571.
Hagar. Von Steiner. 572.
Hagariter, Hagarener. Von Steiner. 572.
Haggai und ſein prophetiſches Buch. Von Schrader. 573.
Hahn, ſ. Hühner.
Haine. Von Furrer. 574.
Hakeldama, ſ. Blutacker.
Halah. Von Steiner. 574.
Halhul. Von Kneucker. 575.
Hali. Von Kneucker. 575.
Halikarnaſſus. Von Fritzſche. 575.
Hallen. Von Roskoff. 575.
Halleluja. Von Grundt. 576.
Halljahr, ſ. Jobeljahr.
Halsbänder. Von Roskoff. 576.
Ham. Von Nöldeke. 577.
Haman. Von Fritzſche. 578.
Hamath. Von Kneucker. 579.
Hammath, ſ. Hammon.
Hammon. Von Kneucker. 581.
Hammoth-Dor, ſ. Hammon.
Hamona. Von Kneucker. 582.
Hananel. Von Kneucker. 582.
Hanani, ſ. Aſa.
Hananja. Von Krenkel. 582.
Hand. Von Schenkel. 583.
Handauflegung. Von Schenkel. 583.
Händefalten, ſ. Hand.
Handel. Von Furrer. 585.
Händewaſchen, ſ. Hand.
Handfüllung, ſ. Hand.
Handwerke. Von Roskoff. 587.
Hanes. Von Kneucker. 590.
Hanna. Von Schenkel. 590.
Hannas, ſ. Annas.
Hannathon. Von Kneucker. 591.
Hanoch. Von Schenkel. 591.
Hanun. Von Röck. 591.
Hapharim. Von Röck. 592.
Happara, ſ. Hophra.
Hara. Von Steiner. 592.
Harada. Von Kneucker. 592.
Haran. Von Steiner. 592.
Hararíter. Von Kneucker. 592.
Harem. Von Furrer. 592.
Hareth. Von Furrer. 594.
Harfe, ſ. Muſik.
Harma, ſ. Horma.
Harmagedon. Von Krenkel. 594.
Harniſch, ſ. Waffen.
Harod, ſ. Harada.
Haroſeth. Von Kneucker. 594.
Härtigkeit (des Herzens). Von J. R. Hanne. 595.
Haſael. Von Nöldeke. 595.
Haſe. Von Furrer. 595.
Haſeln, ſ. Mandel.
Haſmona. Von Kneucker. 596.
Haſmonäer. Von Fritzſche. 596.
Haſor. Von Fritzſche. 600.
Haß. Von Schenkel. 601.
Haube, ſ. Kleider.
Haupt (Kopf). Von Wittichen. 602.
Hauptmann, ſ. Kriegsheer.
Häuſer. Von Grundt. 603.
Hausgeräthe. Von Grundt. 607.
Haushalt, ſ. Haushalter.
Haushalter. Von Schenkel. 608.
Havila. Von Nöldeke. 609.
Havran. Von Furrer. 609.
Hazar-Addar. Von Kneucker. 610.
Hazar-Enon oder Hazar-Enan. Von Kneucker. 610.
Hazar-Gadda. Von Kneucker. 610.
Hazarmaveth. Von Kneucker. 610.
Hazar-Sual. Von Kneucker. 611.
Hazar-Suſa, auch Hazar-Suſim. Von Kneucker. 611.
Hazazon-Tamar, ſ. Engedi.
Hazer-Hattichon. Von Kneucker. 611.
Hazeroth. Von Kneucker. 612.
Hazzidim. Von Kneucker. 612.
Hebe, Hebopfer. Von Steiner. 612.
Heben und Weben. Von Steiner. 612.
Hebräer. Von Steiner. 613.
Hebräerbrief. Von Holtzmann. 615.
Hebron (mit 1 Abbild.). Von Furrer. 627.
Heer, ſ. Kriegsheer.
Heerde, ſ. Hirten.
Hegai. Von Fritzſche. 630.
Hegariter, ſ. Hagariter.
Heidenthum. Von Holtzmann. 630.
Heil, ſ. Erlöſung.
Heiland, ſ. Erlöſung und Jeſus Chriſtus.
Heilen, ſ. Arzneikunſt.
Heilig, Heilige. Von Schenkel. 636.

Karte von Galiläa.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

LIBRI APOCRYPHI
VETERIS TESTAMENTI
GRAECE.

Recensuit et cum commentario critico edidit

Otto Fridolinus Fritzsche.

Accedunt Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti.

8. Geh. 10 M. 50 Pf.

Die als Apokryphische Bücher bezeichneten alttestamentlichen Schriften erscheinen hier in einer neuen kritischen, reichlich mit Anmerkungen versehenen Ausgabe von Oberbibliothekar Professor Fritzsche in Zürich, dem bekannten Verfasser des „Exegetischen Handbuch zu den Apokryphen". Beigefügt sind vier der merkwürdigsten Pseudepigraphen, die noch in keinem ähnlichen Werke gesammelt vorliegen.

Von letztern wurde zugleich eine Separatausgabe veranstaltet unter dem Titel:

LIBRI VETERIS TESTAMENTI PSEUDEPIGRAPHI SELECTI. Recensuit et cum commentario critico edidit **O. F. Fritzsche.** 8. Geh. 2 M. 40 Pf.

Geschichte des Teufels.

Von

Gustav Roskoff.

Zwei Bände. 8. Geh. 15 Mark.

Der bekannte Verfasser, ordentl. Professor an der k. k. evangel. theologischen Facultät zu Wien, behandelt in diesem Werke die Vorstellung von einem bösen Wesen im Zusammenhange mit der Natur und den geschichtlichen Erscheinungen, indem er sie nach ihrem Ursprunge und ihrer weitern Entwickelung unter culturhistorischem Gesichtspunkte darstellt. Es wird sowol der religiöse Dualismus bei den Völkern des Alterthums nachgewiesen, als auch gezeigt, wie innerhalb der christlichen Welt die Vorstellung vom Teufel Raum und Herrschaft erlangt hat, bis sie in den geläuterten Anschauungen der Gegenwart allmählich ihre Macht zu verlieren beginnt. Gegenüber den Verfinsterungsversuchen in unsern Tagen verdient das Werk die besondere Beachtung jedes Gebildeten.

Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch

über die

Talmudim und Midraschim.

Von

Rabbiner Dr. **J. Levy.**

Nebst Beiträgen von Professor Dr. **H. L. Fleischer.**

In 12—15 Lieferungen.

4. *Jede Lieferung im Subscriptionspreise 6 Mark.*

Nach langjährigen Quellenstudien veröffentlicht der durch sein „Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim" auf das vortheilhafteste bekannte Verfasser dieses für die orientalische Wissenschaft überhaupt und für die jüdische Theologie insbesondere sehr wichtige lexikographische Werk, zu welchem auch der berühmte Orientalist Professor Fleischer Beiträge liefert. Das Ganze wird drei Bände umfassen und in verhältnissmässig kurzer Zeit vollendet werden.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.