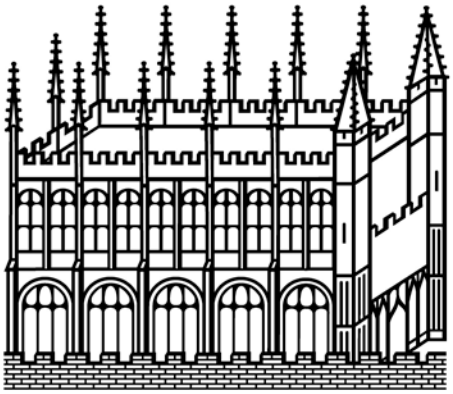


Bodleian Libraries

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.

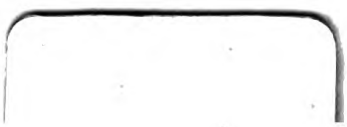
For more information see:

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] ...

600044185S



Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

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

herausgegeben

von

Kirchenrath Profeſſor Dr. Daniel Schenkel.

In fünf Bänden.

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzſchnitt.

Neue Ausgabe.

Dritter Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1875.

Bibel-Lexikon.

Dritter Band.

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. **Bruch**, Dr. **Dieſtel**, Dr. **Dillmann**, Dr. **Fritzſche**, Dr. **Gaß**, 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.

Dritter Band.

Heiligkeit (Gottes) — **Kyrene.**

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
—
1871.

H.

Heiligkeit (Gottes). Die ſittliche Bedeutung, in welcher wir das Wort heilig aufzufaſſen pflegen, war ihm urſprünglich fremd. Man nannte heilig alles was von dem gemeinen Gebrauch abgeſondert zu religiöſen Zwecken diente. In dieſem Sinn ſprachen die Iſraeliten von einem heiligen Tempel (Pſ. 5, 8), nannten ſie den Tempelberg heilig (Pſ. 3, 5; 43, 3), bezeichneten ſie die Vorhöfe des Tempels (2 Moſ. 29, 31) und alle zum Cultus dienenden Gegenſtände als heilig, z. B. die Zehnten und Erſtlinge (3 Moſ. 21, 22), das Salböl (2 Moſ. 30, 33) u. ſ. w.

Da nun alles, was zum religiöſen Gebrauch diente, rein und fehlerlos ſein mußte, ſo ging dieſe Bedeutung auch auf das Wort heilig über. Die damit bezeichnete Reinheit und Fehlerloſigkeit war aber zunächſt noch eine ganz äußerliche (3 Moſ. 22, 20 fg.). Demnach bezog ſich auch die den Iſraeliten auferlegte Verpflichtung, ſich zu heiligen, anfangs nur auf die Enthaltung von allen Nahrungsmitteln, die als unrein galten, von allen Handlungen und Berührungen, die, in levitiſchem Sinn, den Menſchen in den Zuſtand der Unreinheit verſetzten (2 Moſ. 19, 10. 14; 3 Moſ. 11, 41—45).

Wie nun aber der Begriff der äußerlichen Reinheit von ſelbſt in den der innern ſittlichen Reinheit überging, ſo erhielt auch das Wort heilig nach und nach die Bedeutung von ſittlicher Reinheit. Für heilig galt derjenige, welcher ſich vor den Befleckungen der Sünde verwahrte und dem göttlichen Geſetz einen treuen Gehorſam leiſtete (Pſ. 4, 4; 12, 2; 16, 1 fg.).

Demnach wird es ſich leicht erklären laſſen, warum das Wort heilig bei den Iſraeliten in dieſer oder jener Beziehung zu einem ſtehenden Epitheton wurde. Das iſraelitiſche Volk wurde heilig genannt weil es, ſeiner allgemeinen Ueberzeugung zufolge, mit Gott in einem eigentlichen Bundesverhältniß ſtand, ihm vorzüglich gewidmet war und ſich daher auch einer vorzüglichen äußerlichen und innerlichen Reinigkeit befleißigen ſollte (2 Moſ. 17, 6; 22, 31; 5 Moſ. 7, 6). Heilig wurden die Prieſter genannt als dem Dienſt Gottes ausſchließlich gewidmet und darum zu beſondern Reinigungen verpflichtet (Pſ. 106, 16). Wenn auch die Engel als Heilige betrachtet wurden (5 Moſ. 33, 3; Hiob 15, 13), ſo geſchah es deswegen, weil ſie im eminenten Sinn als Diener Gottes und durch ſittliche Reinheit ausgezeichnet gedacht wurden.

Aus dem richtigen Grundſatz des Chriſtenthums, daß die äußerlichen Eigenſchaften und Verhältniſſe dem Menſchen vor Gott keinen Werth verleihen (Matth. 15, 17—20), erklärt es ſich, daß das Wort heilig im N. T. nirgends von äußerlicher Reinheit gebraucht wird. Es hat in ihm überall ſittlich-religiöſe Bedeutung. In ganz vorzüglichem Sinn wird Chriſtus der Heilige genannt (Apg. 3, 14; 4, 27. 30; 1 Joh. 2, 20 fg.), einmal weil er von Gott zum Retter der Menſchen auserkoren und in die Welt geſandt war, und ſodann weil er als der einzige Sündloſe das höchſte Vorbild ſittlicher Reinheit iſt. Inſofern er aus freiem Willen ſeinen großen Beruf und den mit demſelben unzertrennlich verknüpften Tod übernahm, konnte er von ſich ſagen, daß er ſich ſelbſt heilige für die Menſchen, auf daß auch ſie geheiligt ſeien in der Wahrheit (Joh. 17, 19).

Daß niemand die Eigenſchaft der Heiligkeit in höherm Sinn beigeſchrieben werden könne als Gott, verſteht ſich von ſelbſt. Allein nicht überall hat im A. T. das Wort heilig, zur Bezeichnung Gottes gebraucht, denſelben Sinn. Es finden ſich Stellen, wo offenbar der Begriff äußerlicher Reinigkeit vorwiegt, wie z. B. 3 Moſ. 11, 44. Anders verhält es ſich aber mit andern Stellen, wo aus dem ganzen Zuſammenhang erhellt, daß Gott in dem ſittlichen Sinn der Heilige genannt wird, wie 3 Moſ. 19, 2. War es doch von frühen Zeiten her eine

in dem Bewußtſein des iſraelitiſchen Volks tief gewurzelte Ueberzeugung, daß Gott in ſittlichem Sinn vollkommen rein und gut ſei (5 Moſ. 32, 4; Pſ. 11, 7). Da, wo in der Charakteriſirung Gottes dieſe ſittliche Bedeutung vorherrſcht, iſt es auch im ethiſchen Sinn zu verſtehen, wenn es den Iſraeliten zur Pflicht gemacht wird, ſich zu heiligen wie Gott heilig ſei.

Im N. T. wird Gott durchweg nur im ſittlichen Sinn als heilig bezeichnet (1 Petr. 1, 16; Offb. 4, 8; 15, 4; 16, 5); weshalb auch die an die Chriſten gerichtete Aufforderung, ſich zu heiligen, keinen andern als dieſen Sinn haben kann.

Gehen wir von den Aeußerungen des N. T. über die göttliche Heiligkeit aus, ſo werden wir dahin geführt, ſie uns als diejenige Eigenſchaft Gottes zu denken, vermöge welcher er nichts anderes will als das ſittlich Gute, oder vielmehr, da wir das göttliche Wollen von ſeinem Weſen nicht trennen können, vermöge welcher er in ſeinem ganzen Weſen mit dem Sittengeſetz in der vollkommenſten Harmonie ſteht, was wieder durch die Worte ausgedrückt werden kann, daß er das reale ſittlich Gute in abſoluter Vollkommenheit iſt (Matth. 19, 17).

Bedenken wir aber nun, daß keine Eigenſchaft Gottes eine vollkommen ruhende iſt, ſondern daß alle, weil Gott als Geiſt ſeinem Weſen nach wollend und wirkend iſt, wirkſame ſind, ſo müſſen wir den aufgeſtellten Begriff von der göttlichen Heiligkeit dahin modificiren, daß Gott als das reale ſittlich Gute in abſoluter Vollkommenheit auch dem ganzen vernünftigen Geiſterreich das Sittengeſetz eingepflanzt hat und dieſes Reich, durch ſein mächtiges Wirken und Walten in demſelben, in allmächtigem Fortſchritt zu höchſtmöglicher Sittlichkeit heranbildet, mit andern Worten, daß er in der vernünftigen Geiſterwelt ein Reich der Sittlichkeit begründet hat und daſſelbe durch ſein unabläſſiges Wirken und Walten ſucceſſiv zu ſeiner vollen Entwickelung bringt.

So iſt demnach, wie aus dieſer Begriffsbeſtimmung der göttlichen Heiligkeit erhellt, der letzte Zweck des in ihr begründeten Waltens Gottes im Reich der vernunftbegabten Geiſter die Entwickelung der Geſammtheit derſelben zur höchſtmöglichen Sittlichkeit, mit andern Worten zur höchſtmöglichen Aehnlichkeit mit ihm ſelbſt (Matth. 5, 48). So tritt die göttliche Thätigkeit im vernünftigen Geiſterreich in vollkommene Harmonie mit ſeiner Thätigkeit im Reich der phyſiſchen Welt. Denn der letzte Zweck, den Gott ſich bei Erſchaffung der phyſiſchen Welt vorſetzte und welchen er bei der Regierung aller Erſcheinungen und Veränderungen in derſelben verfolgt, kann ja ebenfalls kein anderer ſein als ſeine Selbſtoffenbarung. Wie darum die Himmel die Ehre Gottes verkündigen und die Erde ſeine unendliche Macht und Weisheit preiſt, ſo offenbaren die Geſchicke der vernünftigen Geiſter ſeine Heiligkeit und geben uns ihn zu erkennen als den abſolut ſittlich Guten.

Erfaſſen wir die Heiligkeit Gottes im richtigen Sinn, ſo wird es uns nicht ſchwer fallen, den Zuſammenhang, in welchem ſie mit ſeiner Liebe ſteht, zu erklären. Nur müſſen wir uns hier noch daran erinnern, daß, da das Sittengeſetz das höchſte praktiſche Lebensgeſetz der vernünftigen Geiſter iſt, die Sittlichkeit nothwendig die wahre geſetzmäßige Form ihres eigenthümlichen Lebens iſt. Da nun aber Leben und Wohlſein im Grunde identiſch ſind, ſo erkennen wir, daß der höchſte Zweck der göttlichen Heiligkeit derſelbe iſt wie der der göttlichen Liebe, nämlich die höchſtmögliche Beſeligung der Geſammtheit aller vernünftigen Geiſter. So ſtehen alſo beide miteinander in der innigſten Harmonie und verknüpfen ſich zur Einheit in dem von ihnen ausgehenden und auf das gleiche Ziel gerichteten göttlichen Wirken und Walten.

Die Heilige Schrift knüpft an die Heiligkeit Gottes die Verpflichtung des Menſchen, ſich zu heiligen. Aus dem N. T. erkennen wir, daß dieſe Heiligung in nichts anderm beſtehen kann als in dem unabläſſigen Streben des Menſchen, ſeine Geſinnung und ſeine Handlungsweiſe mit dem von Gott dem Geiſt eingepflanzten Sittengeſetz in Harmonie zu bringen und aus allen Kräften die Entwickelung des göttlichen Reichs als eines ſittlichen Reichs zu befördern. Daß beim Chriſten dieſes Streben vom lebendigen Glauben an Chriſtum und das Evangelium ausgeht, und daß ihm bei demſelben Chriſtus zum ſteten Vorbild dient, braucht nicht erwieſen zu werden.

Wäre es uns geſtattet, die Betrachtungen über die Heiligkeit Gottes weiter fortzuſetzen, ſo würden wir nicht umhin können, die ſchwere Frage der Vereinbarkeit dieſer Eigenſchaft Gottes mit der Herrſchaft, welche die Sünde von jeher über das ganze menſchliche Geſchlecht ausgeübt hat, in Unterſuchung zu ziehen. Dieſe Frage bildet das Seiten-

ſtück zu der über die Vereinbarkeit des Uebels mit der göttlichen Güte. Bekanntlich ſind dies Probleme, die der menſchliche Geiſt, trotz der gewaltigſten auf ſie gerichteten Anſtrengungen, bis auf den heutigen Tag noch nicht zu einer vollkommen befriedigenden Löſung gebracht hat. Bruch.

Heiligthum, ſ. Heilig und Stiftshütte, Tempel, Höhen, Altäre u. ſ. w.

Heiligung. In der proteſt. Glaubenslehre wurde ein beſonderes Dogma von der Heiligung, d. h. von dem Weg und den Mitteln, wodurch der Bekehrte von der Sünde immer freier wird und das ſittliche Ideal in ſich verwirklicht, ſorgfältig ausgebildet, und das Verhältniß deſſelben zum Dogma von der Rechtfertigung (ſ. d.) hat zu mancherlei abweichenden Anſichten und Controverſen geführt. Eine beſtimmte Lehre von der Heiligung im eben angegebenen Sinn findet ſich nun allerdings in der Bibel nicht, dagegen finden ſich etwas verſchiedene und mehr oder weniger entwickelte Vorſtellungen von der Art und Weiſe, wie der Bekehrte zur Verwirklichung des Heils in ſeinem Perſonleben gelangt und welche Bedingungen er zu erfüllen hat, um einen ſeiner höchſten ſittlichen Beſtimmung angemeſſenen Wandel zu führen.

Im A. T. iſt die Heiligung meiſt im levitiſch-theokratiſchen Sinn zu verſtehen und von der Erfüllung der geſetzlichen Pflichten abhängig gedacht. Sie bedeutet Entfernung und Vermeidung jeder levitiſchen Unreinheit; ſoweit dieſe auf dem Gebiet der altteſt. Theokratie erſtrebt wird, gehört dazu der pünktlichſte Satzungsgehorſam. Wer die ſtatutariſch vorgeſchriebenen Gebote Gottes beobachtet, den Bund, den Jahve mit Iſrael geſchloſſen, treulich hält, ſich allen theokratiſchen Forderungen unbedingt unterzieht, der „heiligt ſich“ dadurch; und er gehört nun nicht mehr der großen, von Jahve nicht weiter berückſichtigten Völkermaſſe an, ſondern wird als ein Ausgeſonderter, unter den beſondern Schutz und die ſündenvergebende Gnade Jahve's Geſtellter betrachtet (2 Moſ. 19, 5; 5 Moſ. 28, 1; 30, 15 fg.). Die Heiligung findet darum auch, nach altteſt. Vorſchrift, vermittels beſtimmter äußerer Gebräuche und ſatzungsgemäßer Veranſtaltungen ſtatt, namentlich durch Waſchungen und Reinigungen (2 Moſ. 19, 10; 4 Moſ. 11, 18; Joſ. 3, 5). Gegen dieſe Art der Heiligung, die zunächſt von der ſittlichen Geſinnung Umgang nahm und möglicherweiſe auch der ſittlichen Gleichgültigkeit Vorſchub thut, erhoben ſchon die altteſt. Propheten ihre Stimme. Jeſaja fordert gleich in ſeiner erſten Strafrede, daß die Abgefallenen, die den „Heiligen Iſraels“ verſchmäht, ſich von ihren böſen Werken waſchen und reinigen ſollten (Kap. 1, 16), und derſelbe Gedanke kehrt in vielen andern prophet. Ermahnungen wieder (vgl. Pſ. 51, 4; Joel 2, 13; Am. 5, 14 fg.; Mich. 6, 8). Mit der neuen Aufforderung Jahve's an die Iſraeliten, ſich innerlich zu heiligen und den Lebenswandel von Sünden zu reinigen, verbindet ſich dann auch bei den Propheten eine neue Zuſicherung von ſeiten Jahve's, daß er ſie heiligen wolle durch die Mittheilung ſeines heiligenden Geiſtes, der mit Rückſicht auf die bisher vorgeſchriebenen levitiſchen Reinigungsgebräuche reinigendem Waſſer verglichen wird (Ez. 36, 25 fg.; Jeſ. 44, 3; Mich. 7, 19, wo von einem Verſenktwerden der Sünden im Meeresgrund die Rede iſt).

Die neuteſt. Vorſtellung von der Heiligung bezeichnet inſofern einen weſentlichen Fortſchritt über die altteſtamentliche hinaus, als die ſittliche Entwickelung und Vervollkommnung im N. T. durchaus an keine äußerlichen Bedingungen mehr geknüpft erſcheint. Die „Reinen im Herzen“ ſchauen als ſolche Gott; den Hungernden und Dürſtenden nach Gerechtigkeit iſt eben um dieſer ihrer innerſten Geiſtesrichtung, um ihres Strebens nach dem höchſten Gut willen die Beſitzergreifung deſſelben verheißen (Matth. 5, 3 fg.). War auf dem theokratiſchen Standpunkt die ſittliche Beſtimmung des Menſchen dadurch verkürzt, daß ſie endlich begrenzt war und daß ihr durch äußerlich feſtgeſtellte Leiſtungen genügt werden konnte, ſo iſt ſie dagegen von Jeſus als eine unbeſchränkte gefaßt und nur durch unaufhörliche, niemals zum Ziel gelangende Arbeit, nach ſeinen Ausſprüchen, wirklich zu erfüllen. Objectiv genommen iſt das höchſte Gut, durch deſſen Aneignung der Proceß der Heiligung, d. h. der zur ſittlichen Vollendung führende Proceß, ſich vollzieht, das Reich Gottes, die zu einem völlig angemeſſenen Organ des göttlichen Willens auszubildende Welt, weshalb auch Jeſus ſeine Bekenner auffordert, vor allem andern das Reich Gottes zum Gegenſtand ihres ſittlichen Strebens zu machen (Matth. 6, 33). Subjectiv genommen dagegen iſt das höchſte Gut die perſönliche Vollkommenheit, d. h. die völlige Uebereinſtimmung der menſchlichen Lebenserſcheinung mit der göttlichen Welt- und Lebensordnung (Matth. 5, 45). Das Princip der Heiligung, d. h. des ſittlichen Proceſſes, iſt der Heilige Geiſt (ſ. d.),

nicht etwa als dogmat. Formel, ſondern als religiös-ſittliche Lebenskraft, die aus der unmittelbaren Lebensfülle Gottes entſpringt und durch den Glauben dem Empfänglichen ſich mittheilt. Im N. T. erſcheint der Heilige Geiſt durchweg als der Geiſt Jeſu Chriſti, inſofern Chriſtus, vermöge ſeiner urbildlichen Gotteinheit, den Gläubigen die Lebensgemeinſchaft mit Gott vermittelt (Röm. 8, 9 fg.; 1 Kor. 2, 15 fg.; 1 Joh. 3, 24).

Dadurch löſen ſich nun auch auf bibliſchem Gebiet die Streitfragen, welche auf kirchlich-dogmatiſchem, infolge verſchiedener Vorſtellungen vom Weſen der Heiligung, entſtanden ſind. Die erſte Frage iſt diejenige nach dem Urſprung der Heiligung, oder des ſittlichen Proceſſes im menſchlichen Subject. Auf dem neuteſt. Standpunkt wird durchweg die göttliche, nämlich die erlöſende Einwirkung des Heiligen Geiſtes, als die dem menſchlichen ſittlichen Thun vorgängige und ſomit als die urſprüngliche vorausgeſetzt. Ihr gegenüber verhält ſich jedoch der Menſch keineswegs, wie das kirchl. Dogma annimmt, lediglich paſſiv und receptiv. Jeſus wendet ſich, wo er die Menſchen zum Rechtthun auffordert, an dieſelben ſtets als an ſolche, die fähig ſind, vermittels eigenen Kraftaufwands auf eigene Verantwortung hin die Entſcheidung zum Guten oder zum Böſen zu treffen, und keineswegs ſetzt er bei ihnen eine derartige ſittliche Verkommenheit oder Unfähigkeit voraus, daß ihnen erſt durch übernatürliche (wunderbare) Hülfe (Taufe und Wiedergeburt) die ſittliche Empfänglichkeit und Kraft mitgetheilt werden müßte (Mark. 1, 15; Matth. 5, 48; 7, 13 fg., 24; Luk. 15, 17 fg.); daher auch die Vorausſetzung, daß die Kinder als ſolche am Reich Gottes theilnehmen (Mark. 10, 14; Luk. 18, 16). Der Impuls zur Heiligung geht alſo von ſeiten Gottes aus; der Entſchluß dazu kommt jedoch vom Menſchen. Dabei zeigt ſich allerdings eine Verſchiedenheit der Auffaſſung zwiſchen der judenchriſtlichen und der Pauliniſchen Richtung, und auch noch der Verſuch, zwiſchen dieſen beiden wieder eine Ausgleichung zu treffen. Paulus nimmt eine myſtiſche Einwirkung Chriſti auf das Geiſtesleben der durch den Glauben mit ihm Verbundenen an und betrachtet inſofern den Glauben (ſ. d.) an die Perſon Jeſu Chriſti als Princip der Heiligung (Gal. 3, 25 fg.; Röm. 3, 28; 5, 1 fg.; Eph. 2, 8). Jakobus dagegen faßt das „Wort der Wahrheit", d. h. das chriſtl. Sittengeſetz, als Princip der Heiligung, durch deſſen Aneignung derjenige, welcher daſſelbe vernimmt, ein „Thäter" oder Verwirklicher deſſelben werden ſoll (Jak. 1, 18 fg.). Eine mittlere Stellung nehmen die Verfaſſer des 1. Petrusbriefs und des Hebräerbriefs ein, indem ſie den ſittlichen Impuls vom Vorbild Jeſu ausgehen laſſen (1 Petr. 1, 15; 2, 21 fg.; Hebr. 4, 15; 4, 5—9; 12, 2 fg.).

Die zweite Streitfrage betrifft den Weg der Heiligung und die zum Gelingen derſelben erforderlichen Heilmittel. Darüber laſſen im allgemeinen die Ausſprüche der neuteſt. Schriftſteller keinen Zweifel zu, daß der Gläubige als ſolcher noch immer mit Sünde behaftet iſt und bis zu ſeinem Lebensende „ſich heiligen", d. h. gegen die Sünde kämpfen und im Guten fortſchreiten ſoll. Ob er wieder gänzlich in den Zuſtand vor ſeiner Bekehrung (ſ. d.) zurückfallen könne, darüber haben die neuteſt. Schriftſteller ſich in der Regel nicht geäußert. Jedenfalls ermahnen ſie angelegentlich zur ſittlichen Wachſamkeit und warnen vor falſcher Sicherheit, nach dem Vorgang Jeſu (Matth. 25, 1—13; Röm. 13, 11; 2 Kor. 13, 5; Eph. 6, 10 fg.; 1 Petr. 1, 7; 4, 12). Wenn der Hebräerbrief es für unmöglich hält, daß ſolche, welche, nachdem ſie den Heiligen Geiſt wirkſam in ſich aufgenommen, wieder vom Evangelium abtrünnig wurden, ſich nochmals bekehren können (Kap. 6, 4 fg.; vgl. noch 10, 26), ſo iſt er damit unzweifelhaft der Meinung, daß, wenn in einem Bekehrten die Continuität der ſittlichen Entwickelung bis zur gänzlichen Unterbrechung geſtört werde, damit der Wiederaufnahme derſelben, d. h. der Befähigung zur Heiligung, für immer ein Ende gemacht ſei, eine Härte des Urtheils, die im N. T. keinen weitern Stützpunkt findet und nicht (z. B. mit Meyer zu Hebr. 6, 4—6) durch die willkürliche Annahme gemildert werden darf, daß an jener Stelle von einem qualificirten Abfall, der ſogenannten Sünde wider den Heiligen Geiſt (ſ. d.), die Rede ſei. Immerhin ſind Störungen oder Unterbrechungen in der ſittlichen Entwickelung Symptome einer krankhaften ſittlichen Beſchaffenheit, und ein gänzlicher Umſchlag läßt ohne Zweifel die Frage offen, ob der Entwickelungsproceß auch wirklich jemals ein ernſtlicher geweſen ſei? Als Heils- und Hülfsmittel (Gnadenmittel) auf dem Heilsweg dienen alle Tugendmittel (ſ. d.), alſo nicht nur das Anhören der Predigt und der Gebrauch der Sakramente, welche letztere überhaupt im N. T. nicht als Heilsbedingungen vorgeſchrieben ſind: ſondern insbeſondere Gebet, gegenſeitige brüderliche Ermahnung, Enthaltſamkeit, Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt,

Sammlung in ſich ſelbſt, unaufhörliche Selbſtprüfung (Kol. 3, 16 fg.; Eph. 5, 15—21; Röm. 12, 1 fg.; 1 Petr. 1, 13 fg.; 1 Joh. 1, 15 fg.), geiſtliche Wachſamkeit. Der Maßſtab, nach welchem die Selbſtprüfung auf dem Wege der Heiligung zu geſchehen hat, iſt nicht blos das geſchriebene Sittengeſetz, ſondern das Geſetz des Geiſtes, oder das „vollkommene Geſetz der Freiheit" (Röm. 8, 3 fg.; Jak. 1, 25), vor allem die Liebe, die Jeſus das „neue Gebot", das Gebot des N. T. nannte (Joh. 13, 34), und die mit vollſtem Recht „des Geſetzes Erfüllung" (Röm. 13, 8. 10) und „das Band der Vollkommenheit" (Kol. 3, 14) heißt. Da aber die Liebe ſich ſelbſt niemals genug thut, ſo iſt nach neuteſt. Vorſtellung eine abſolute Geſetzeserfüllung nicht möglich; die Idee des Guten iſt auf dem chriſtl. Standpunkt unendlich, abſolut unerfüllbar, und eben darum iſt die Heiligung ein Proceß, der ſich niemals innerhalb beſtimmbarer Grenzen abſchließt.

Eine dritte Streitfrage betrifft noch das Verhältniß der Heiligung zu den ſogenannten „guten Werken" (ſ. d.). Die Werke ſind gut durch ihre innere Beſchaffenheit, dadurch, daß ſie aus dem Princip des Heiligen Geiſtes, d. h. aus dem Motiv der Liebe, und nicht aus irgendeinem ſelbſtſüchtigen Impuls hervorgegangen ſind. Es iſt alſo eine ſittliche Nothwendigkeit dafür vorhanden, daß, wer den Heiligen Geiſt hat, auch gute Werke thut, und der Mangel an guten Werken in einem Lebensproceß läßt mit Recht auf den Mangel des guten Princips, als der daſſelbe bedingenden ſittlichen Triebkraft, ſelbſt ſchließen. Aus dieſem Grunde ſind die guten Werke unentbehrliche Merkmale der Heiligung. Jeſus fordert ſie unbedingt und beurtheilt die Menſchen in Gemäßheit derſelben (Matth. 7, 43 fg.). Jakobus lehrt ebendeshalb die Rechtfertigung des Menſchen durch gute Werke (Jak. 2, 24); auch Paulus, ungeachtet ſeiner vielfach misverſtandenen Rechtfertigungslehre, fordert einen Glauben, der ſich durch thätige Liebe, d. h. Werke der Liebe, erweiſt (Gal. 5, 6), und der Verfaſſer des 1. Johannesbriefs erklärt geradezu, daß ein jeder, der nicht „Gerechtigkeit thut", d. h. nicht gute Werke aufzuweiſen hat, nicht von Gott iſt (1 Joh. 3, 10). Demgemäß wird es begreiflich, daß Jeſus die guten Werke als den Maßſtab für die weltgerichtliche Entſcheidung Gottes betrachtet (Matth. 25, 40. 45). Er ſchließt von ihrem Vorhandenſein auf das ſie hervorbringende Princip, den ihren Trägern immanenten Heiligen Geiſt. Die guten Werke bilden daher im neuteſt. Vorſtellungskreis von der Heiligung die eigentliche Spitze und Krone; wird dieſe abgebrochen, ſo hat der ganze Vorſtellungskreis keinen Zielpunkt und Abſchluß mehr. Schenkel.

Heilsmittel, ſ. Heiligung.

Heimſuchung. Man muß ſich erinnern, daß es bei noch unentwickelter Weltanſchauung Bedürfniß des frommen Bewußtſeins iſt, jedes Ereigniß, wie es iſolirt an uns heranzutreten ſcheint, auf unmittelbare göttliche Verurſachung zurückzuführen, ohne daß dabei der endliche Cauſalzuſammenhang, in welchen es eingegliedert iſt, in Anſchlag gebracht würde (vgl. Am. 3, 6; Sir. 11, 14). Auch iſt zu beachten, daß der Geſetzesſtandpunkt in voller Conſequenz dazu führt, in jeder Schickung eine göttliche Vergeltung des menſchlichen Thuns zu ſehen, ſodaß ein erfreuliches Ereigniß als verdiente Huld des befriedigten Gottes, ein trauriges als göttliche Strafe für Uebertretung und Miſſethat betrachtet wird. So wird denn Gott in der Heimſuchung vorgeſtellt als ſein Augenmerk dann und wann beſonders auf den Menſchen richtend (vgl. Jer. 31, 26—28; 27, 8), ſei es, daß er ihm Gutes ſenden will und helfen (1 Moſ. 21, 1; Pſ. 106, 4), oder Unglück heraufführen zur Strafe (2 Moſ. 20, 5; Pſ. 59, 6). Im letztern Fall ſieht Gott die Miſſethat an; daher der Ausdruck „die Miſſethat heimſuchen" (z. B. 3 Moſ. 18, 25) = ſie ſtrafen. — Im N. T. kommt der Ausdruck nur vor für gnadenvolle Erweiſungen Gottes. Es iſt auch hieran der Fortſchritt des religiöſen Bewußtſeins zu erkennen. Der altteſt. Vergeltungsglaube in ſeiner Aeußerlichkeit, deſſen Auflöſung ſchon im ſpätern Judenthum ſich vorbereitet hatte (vgl. das Buch Hiob; Pſ. 49; Sir. 2, 1—5), iſt im N. T. bis zur Seligpreiſung der Elenden umgewandelt (Matth. 5, 4; Luk. 6, 20—25). Nicht mehr nach dem äußern Wohlergehen wird Gnade und Ungnade Gottes bemeſſen. Das Heil wird innerlicher gefaßt und zugleich univerſell in der Idee des Reiches Gottes. Dafür, daß Gott das Heil in dieſem Sinn an die Menſchen bringt und ihnen ſo Gnadenzeiten bereitet, kommt der Ausdruck Heimſuchung im N. T. vor (Luk. 19, 44; 1, 78. 68; 7, 16; Apg. 15, 14). Späth.

Heirathen, ſ. Ehe und Hochzeit.

Helam wird 2 Sam. 10, 16. 17 als eine Stadt jenſeit des Jordans genannt, unweit

(westlich) des Euphrat, wo David den König Hadad-Eser von Aram-Zoba mit seinen Verbündeten schlug; es ist ein bisjetzt unbekannter Ort. Man hat darum auch schon, besonders mit Rücksicht auf die Parallelstelle 1 Chron. 19(20), 16. 17, den Text ändern und den Ortsnamen ganz entfernen wollen. Aber schon die LXX und Josephus („Alterthümer", VII, 6, 3) haben den Eigennamen, nur daß der letztere einen Königsnamen der mit Hadad-Eser verbündeten Aramäer von jenseit des Euphrats daraus macht. Als das Richtige mag sich wol ergeben, in der Stelle 2 Sam. 10, 16 den Eigennamen „Helam" stehen zu lassen, dagegen im folgenden Vers, mit der Chronik, statt des Eigennamens zu lesen und zu erklären: „Und er (David) gelangte zu ihnen" (den Syrern; alehēm statt helâma); wenn nicht gar aus dem offenbaren Schreibfehler in 1 Chron. 19, 17 der ursprüngliche Text also herzustellen ist: „Und er (David) kam zu ihnen nach Helam (oder nach Ewald «Helâma»), und die Führer stellten sich in Schlachtordnung gegen David und kämpften mit ihm." Bei Helam oder Helâma wäre dann vielleicht (nach Ewald's Vermuthung) an die syr. Stadt Alamatha am Euphrat zu denken, welche der Geograph Ptolemäus (V, 15, 25) anführt. Ein Helam, welches bei den Arabern als der Name einer Stadt jenseit vom Oxus vorkommt, muß füglich außer Betracht bleiben. Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Aufl., Göttingen 1864—68), III, 211, Anm. 1. Kneucker.

Helba, eine Stadt in Nordpalästina, welche dem Stamm Ascher zugetheilt, von diesem aber nicht in Besitz genommen wurde (Richt. 1, 31); ohne Zweifel ist sie derselbe Ort, welcher Jos. 19, 29 nach richtiger Erklärung des hebr. Textes Hebel genannt wird („von Hebel nach Achsib"), und auch in Richt. 1, 31 den LXX zu Grunde liegt; sie ist noch nicht wieder aufgefunden, jedenfalls aber südlich von Rama (s. d.) im Südosten von Tyrus und östlich von Achsib zu suchen (s. auch Hosa). Kneucker.

Helbon. Der Prophet Ezechiel führt (Kap. 27, 18) unter den Handelsartikeln der Tyrier „Wein von Helbon" auf, welchen diese von Damaskus bezogen. Längst hat man hierzu die Notiz des Strabo (XV, 735) und Athenäus (I, 28) gehalten, daß die Perserkönige ihren Wein von Chalybon hätten kommen lassen. Beide Namen bezeichnen unstreitig den etwa zwei Meilen nordöstlich von Damaskus in einer herrlichen Gegend gelegenen Ort, welcher noch heute Halbûn heißt. Mit Damaskus bringt nicht blos Ezechiel, sondern auch Athenäus (a. a. O.) auf Autorität des Posidonius den Wein von Helbon oder Chalybon in Verbindung. Die Gegend von Halbun ist wie eigens zum Weinbau geschaffen. Die Bewohner pflanzen noch jetzt viele Reben, aber, da der Moslem keinen Wein trinkt und der Erlös aus den Rosinen in jener Gegend nicht bedeutend ist, so wird der Weinbau lange nicht in der Ausdehnung betrieben, deren er fähig wäre. Zahlreiche Trümmer bezeugen, daß der armselige Ort, dessen Bewohner jetzt den Damascenern als Krähwinkler zur Zielscheibe des Witzes dienen müssen, einst bessere Zeiten gekannt hat, als eben der Weinbau noch eine lohnende Beschäftigung war. Wetzstein (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XI, 490 fg.), dem wir diese Angaben entnehmen, erklärt daher geradezu: „Nur eines Blickes bedarf es auf den Wadi Halbun, um mit voller Ueberzeugung auszurufen: Und gäbe es in Syrien zehn Orte dieses Namens, hier nur ist das Helbon der Schrift und nirgends anders!" Somit sind alle andern Deutungen zu verwerfen, namentlich auch die auf Haleb, dessen einheimischer Name uns zuerst bei syr. Schriftstellern des 5. Jahrh. v. Chr. begegnet, wenn er auch immerhin weit älter sein mag als der Name Beröa, den ihm die Griechen gaben. Nöldeke.

Heleph, eine Stadt an der Nordgrenze des Stammgebiets Naphtali (Jos. 19, 33); sie ist bisjetzt noch nicht aufgefunden, jedenfalls aber westlich von der Gegend Zaanannim (s. d.) zu suchen. Kneucker.

Heliodorus, d. i. Geschenk des Helios, der Sonne, ein häufig vorkommender griech. Mannesname, hieß ein Minister des syr. Königs Seleukus IV. Philopator (187—175 v. Chr.). Auf die vom Tempelvogt Simon an den Statthalter Apollonius von Cölesyrien und Phönizien gemachte Anzeige, daß sich ein überreicher Tempelschatz in Jerusalem befinde, wird Heliodorus vom König beauftragt, den Tempelschatz einzuziehen. Als er trotz der Vorstellungen des Hohenpriesters Onias, den Schatz, der meistens aus Depositen bestehe, unberührt zu lassen, in den Tempel geht, kommt die ganze Stadt in angstvolle Bewegung, man schreit und betet. Da tritt die göttliche Hülfe ein. Es erscheint ein schön gesatteltes Roß mit einem furchtbaren Reiter in goldener Waffenrüstung, welches

unaufhörlich mit den vordern Hufen auf Heliodorus losstürmt; daneben erscheinen zwei andere Jünglinge in schönstem Glanz und von ausgezeichneter Stärke, die ihn in einem fort schlagen. Für todt wird Heliodorus aus dem Tempel getragen. Auf Bitten einiger seiner Freunde bringt der Hohepriester ein Opfer für seine Rettung; dieselben Jünglinge erscheinen nun dem Heliodorus wieder und verkünden ihm, daß ihm der Herr des Hohenpriesters wegen das Leben geschenkt habe. Heliodorus bringt dem Herrn Dankopfer und bezeugt nach seiner Rückkehr, was er erfahren und daß der höchste Gott im Himmel den heiligen Ort in Jerusalem beschütze (2 Makk. 3, 6—40). Das gleiche Attentat auf den Tempelschatz wird unter freier Benutzung dieser Stelle oder wol deren Quelle kürzer 4 Makk. 3, 19—4, 14 erzählt, aber hier ist es nicht Heliodorus, sondern Apollonius, der den Tempelschatz nehmen will. Wenn wir absehen von dem Tendenziösen der Erzählung und dem grotesken Wunder, so wird eine historische Grundlage selbst nicht anzuzweifeln sein, nur fehlen uns Data, um die Gründe der Vereitelung des Tempelraubs zu erkennen. — Nach Appian (Hist. Syr., 45) starb der König durch einen Hofmann Heliodorus, der sich vergeblich selbst den Thron erwerben wollte. Es wird dies der Heliodorus obiger Erzählung sein. Fritzsche.

Heliopolis oder griechisch genauer **Heliupolis**, d. i. Sonnenstadt, war Name mehrerer Städte. Uns berührt 1) die Stadt On, welche 1 Mos. 41, 45. 50; 46, 20 erwähnt wird (vgl. 2 Mos. 1, 11 [LXX]; Jer. 43, 13), und welcher die LXX richtig ihren spätern griech. Namen Heliupolis geben. Uben bedeutet im Koptischen Licht, Sonne, jedoch bezweifelt Lepsius („Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1849], I, 326), daß damit der Name On oder Un zusammenhänge. Wenn Ez. 30, 17 nicht On, sondern 'Awën, d. i. dem Sinn nach Götzenstadt, punktirt ist, so wird das absichtlich geschehen sein. Es war eine sehr alte heilige Stadt in Unterägypten, die Hauptstadt eines von ihr benannten Nomos (Cantons; vgl. Plinius, V, 9, der sie [V, 11] latinisirt Solis oppidum nennt), vom ägypt. Babylon 12 röm. Meilen entfernt (vgl. Itiner. Ant., S. 169; Ptolemäus, IV, 5, 54). Nach Strabo (XVII, 805) lag sie auf einem ansehnlichen Damm, und Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], I, 40) bemerkt, daß noch heute ihre Stelle durch Erdwälle bezeichnet wird, die einen Raum von dreiviertel engl. Meile in der Länge und einer halben Meile in der Breite einschließen. Ihre Bedeutung war wesentlich eine religiöse; sie besaß einen berühmten Sonnentempel (Herodot, II, 59), bei dem ein Stier für den Gott Mnevis in einem eingehegten Hof gehalten ward (Strabo, XVII, 805). Auch hatte sie zwei Obelisken und zahlreiche Bildsäulen (Herodot, II, 111; Plinius, XXXVI, 14; Ephräm Syr., Op. II, 145). Demgemäß war sie auch ein Hauptsitz der Priesterschaft, und da diese wissenschaftlich gebildet war, so galten auch ihre Einwohner für die wissenschaftlich gebildetsten in Aegypten (Herodot, II, 3; Strabo, XVII, 806). Joseph erhielt eine Tochter des Oberpriesters zu Heliupolis zur Gattin, wodurch er in die Priesterkaste kam und wol auch in ihre Wissenschaft eingeweiht wurde (vgl. Plutarch, De Is. et Osir., 9). Nach Josephus (Contra Apion., II, 2) wollte Apion von Aegyptern wissen, daß Mose von Heliupolis stamme; Lepsius (a. a. O.) hält nicht für unwahrscheinlich, daß Mose als heliopolitanischer Priester erzogen wurde. Als der Prophet Jeremia nach Aegypten kam, weissagte er in religiösem Eifer (Kap. 43, 8 fg.) eine Invasion des Königs Nebukadnezar von Babylonien in Aegypten, bei der die Säulen des Sonnentempels (Bet šëmëš, V. 13, ist nicht, wie gewöhnlich geschieht, als Sonnenstadt, sondern als Sonnentempel zu fassen) zerbrochen und die Tempel der Götter Aegyptens verbrannt werden würden. So früh sollte das Schicksal die Stadt nicht erreichen, vielmehr wurde sie erst durch die Barbarei des Königs Kambyses von Persien zerstört (Strabo, XVII, 805). Strabo sah von derselben noch herrliche Ruinen. In der spätern arab. Zeit hieß der Ort Ain Shems. In den langen Jahrhunderten sind die Ruinen sehr zusammengeschmolzen, doch finden sich noch gegenwärtig Trümmer zwei Stunden nordöstlich von Kairo beim Dorf Matarîyeh; jetzt ist dort ein Krautgarten, in dessen Mitte sich ein Obelisk erhebt, der vornehmste Ueberrest, der an die einstige Größe erinnert.

2) Am. 1, 5 wird ein Thal Awën, d. i. Götzenthal, in Cölesyrien erwähnt (vgl. Jos. 11, 17 Baal Gad). Da die LXX On für Awën geben, so liegt die Vermuthung nahe, daß das Thal bei dem syr. Heliupolis (Strabo, XVI, 753), jetzt Baalbeck, lag und von demselben benannt war, der Prophet aber absichtlich durch andere Punktation aus dem Sonnenthal ein Götzenthal machte (vgl. Ez. 30, 17). Fritzsche.

Helkath wird als Grenzſtadt des Stammgebiets Aſcher Joſ. 19, 25 aufgeführt und den Leviten zugetheilt (Joſ. 21, 31; 1 Chron. 7, 75 [6, 60], wo für die verdorbene Lesart „Hukok" das urſprüngliche „Helkath" wiederherzuſtellen iſt); es iſt ohne Zweifel das heutige Dſchelka oder Jerkâ nordoſtwärts von Akka. — Vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 883. Kneucker.

Helkath-Hazzurim (2 Sam. 2, 16), eine Stätte an einem Teich in der Nähe Gibeons (ſ. d.), welche ihren Namen „Felſenſtätte" (Stätte des Felſenmuths) von dem daſelbſt ſtattgefundenen hartnäckigen Zweikampf zwiſchen Abner und Joab erhalten hat, wenn nicht vielleicht beſſer mit Thenius nach dem Vorgang der LXX „Helkath-Hazzarim", d. i. „Drängerſtätte" zu leſen und zu erklären iſt. Kneucker.

Hellas, ſ. Griechenland.

Helleniſten heißen Apg. 6, 1 und, wenn die Lesart Ἑλληνισταί die richtige iſt, auch Apg. 9, 29 die griechiſch redenden Juden, beziehungsweiſe Judenchriſten, im Gegenſatz zu den Hebräern, den geborenen Paläſtinenſern, die ſich des aramäiſchen Idioms bedienen. Sofern man außerdem mit dem Namen der Helleniſten die Anhänger griech. Bildung unter den Juden zu bezeichnen pflegt, iſt der Gegenſtand bereits an anderer Stelle erledigt worden (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie). Hier haben wir es nur mit der Stellung der Helleniſten zu der chriſtl. Gemeinde (Apg. 9, 29) und. innerhalb derſelben (Apg 6, 1) zu thun.

In der erſtgenannten Stelle wird von dem bekehrten Saul von Tarſus berichtet, er habe mit den Helleniſten in Jeruſalem über die Meſſianität Jeſu geſtritten und dieſe hätten ihn durch Anſchläge auf ſein Leben von Jeruſalem verſcheucht. Unter dieſen Helleniſten ſind die Apg. 6, 9 erwähnten Synagogengenoſſenſchaften der Libertiner, Alexandriner und Cyrenäer in Jeruſalem verſtanden, die ſich der griech. Sprache als der ihnen gewohnten bedienten.

In der andern Stelle (Apg. 6, 1) iſt von dem kleinern Kreis dieſer griechiſch ſprechenden Juden die Rede, die der erſten chriſtl. Gemeinſchaft in Jeruſalem beigetreten waren. Die Zahl derſelben muß eine namhafte geweſen ſein, da die Apoſtelgeſchichte die ſämmtlichen Gemeindeglieder eintheilt in Hebräer und Helleniſten als in zwei ſich einander gegenüberſtehende Klaſſen.

Was nun die Helleniſten in Jeruſalem betrifft, ſo können griechiſch redende Diasporajuden durch äußere Gründe dahin geführt worden ſein. Der ſtärkſte Magnet, ſich in Jeruſalem anzuſiedeln, war aber jedenfalls der Tempel, die Schule, kurz das religiöſe Leben des Judenthums, das hier ſeinen Mittelpunkt hatte. Wenn alſo im allgemeinen dem gräciſirten Judenthum eine geringere Ausſchließlichkeit gegen heidniſches Weſen und ein weiterer Horizont nachzurühmen iſt, ſo ſind doch dieſe Helleniſten in Jeruſalem der Mehrzahl nach ohne Zweifel durch fromme Sehnſucht nach dem Heiligen Land, nach der Stadt David's, nach den Wohnungen des Herrn hierher geführt worden, und wenn gerade ſie zuerſt gegen die Sekte des Nazareners ſich erheben, ſo dürfen wir bei ihnen um ſo mehr ein ſtarkes Vorwiegen religiöſer Motive vermuthen. Wie aus Apg. 6, 9 und 9, 29 hervorgeht, ſind dieſe jeruſalemitiſchen Helleniſten ihrer Mehrzahl nach ſogar religiöſe Eiferer, vielleicht ſolche, die es von Anfang an draußen unter den Heiden nicht geduldet hat und die in der heiligen Stadt ſelbſt Befriedigung ihres religiöſen Bedürfniſſes ſuchen. Ein ſolches lebendiges religiöſes Intereſſe konnte ſich gegen die Botſchaft vom erſchienenen Meſſias nicht gleichgültig verhalten. Entweder alſo traten ſie derſelben mit der Entſchiedenheit jüd. Intoleranz gegenüber und verſuchten die Unterdrückung des Chriſtenthums, oder ſie nahmen die Botſchaft als eine Erfüllung ihrer Wünſche an und wurden Chriſten. In einer mittlern indifferenten Stellung wird ihrer dagegen nirgends gedacht. Saul von Tarſus repräſentirt ſomit den religiöſen Genius der Helleniſtengemeinde Jeruſalems nach beiden Seiten.

Der Gegenſatz zwiſchen den helleniſtiſchen und hebr. Chriſten war nun aber mit dem Eintritt derſelben in den Chriſtenbund nicht ohne weiteres ausgeglichen. Die Apoſtelgeſchichte (Kap. 6, 1) berichtet vielmehr von einem Zwieſpalt zwiſchen beiden Elementen der chriſtl. Gemeinde, der von ihr freilich auf durchaus zufällige Verhältniſſe bezogen wird. Nach ihrem Bericht erhob ſich ein Murren der Helleniſten gegen die Hebräer, daß ihre Witwen überſehen würden bei der täglichen Unterſtützung aus der gemeinſamen Kaſſe. Zur Beilegung dieſer Mißhelligkeiten wurden für die ökonomiſchen

Angelegenheiten eigene Helfer, ſieben Diakonen (ſ. d.) aufgeſtellt, die fortan den Apoſteln die Fürſorge für alle materiellen Angelegenheiten abnehmen ſollten. Wenn es nicht aus der Tendenz der Apoſtelgeſchichte herzuleiten iſt, daß ſie für dieſes Amt nur Männer mit helleniſchem Namen, alſo Helleniſten, wählen läßt, ſo wäre es als ein Zug großartigen Vertrauens aufzufaſſen, daß dieſe doch immer vorwiegend aus Hebräern beſtehende Gemeinde nur Helleniſten mit der Verwaltung ihrer ökonomiſchen Angelegenheiten betraut. Nun gehört es aber, wie aus Vergleichung der Pauliniſchen Briefe mit der Apoſtelgeſchichte hervorgeht, zu den Gewohnheiten des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte, ſolcher Ereigniſſe, die einen Zwieſpalt der beiden Parteien der erſten chriſtl. Gemeinde beweiſen, nur im äußerſten Fall zu erwähnen, und ſelbſt dann iſt er zuweilen geneigt, nicht den principiellen Gegenſatz zwiſchen Univerſalismus und Particularismus, nicht die Differenz in Betreff der Geltung des jüd. Geſetzes als Urſache des Zerwürfniſſes hervorzuheben, ſondern irgendein nebenſächliches Moment. So erwähnt er (Kap. 15, 39) gelegentlich des in der alten Kirche wohlbekannten Apoſtelſtreits in Antiochia nicht den Grund des Zerwürfniſſes zwiſchen Paulus und Barnabas, den erſterer ſelbſt Gal. 2, 12 angibt, ſondern einen andern, der jedenfalls nur von nebenſächlicher Bedeutung war. Darum iſt es nicht unberechtigt, wenn man auch den wahren Grund des Gegenſatzes zwiſchen Hebräern und Helleniſten in einer principiellen Differenz und nicht lediglich in den Anſprüchen der Helleniſten an die gemeinſame Kaſſe geſucht hat. Zunächſt wird wol in der chriſtl. Gemeinde zwiſchen den griechiſch redenden Helleniſten und den aramäiſch redenden Hebräern, zwiſchen denen, welche die LXX oder die Bibel in der Urſprache im Gottesdienſt vorzogen, derſelbe Gegenſatz geherrſcht haben, der Helleniſten und Hebräer (ſ. Bibel und Alexandriniſche Religionsphiloſophie) überhaupt ſchied. Allerdings iſt, wie wir ſchon ſahen, von der helleniſtiſchen Gemeinde Jeruſalems nicht in ähnlicher Weiſe, wie von dem größern Theil der griech. Diaspora vorauszuſetzen, daß ſie ſich von der levitiſch-phariſäiſchen Satzung emancipirt gehabt habe. Allein die griech. Sprache ſelbſt mußte doch auch dieſe Jeruſalemiten vom verknöcherten landſäſſigen Judenthum ſcheiden und ihnen einen relativ weitern Horizont geben, um ſo mehr, als von ſeiten der Hebräer der Gegenſatz gegen die griech. Sprache damals noch lange nicht aufgegeben war (vgl. Apg. 22, 2 und den jüngern rabbiniſchen Spruch des R. Eliezer: „Wer ſeinen Sohn griechiſch lehrt, iſt wie einer, der Schweinefleiſch ißt“).

Der univerſaliſtiſchen Auffaſſung, die man dem gräciſirten Judenthum überhaupt nachzurühmen hat, huldigten in der That diejenigen Helleniſten, die der chriſtl. Gemeinde beitraten. Der Gedanke, die Botſchaft des Evangeliums zu den Heiden zu tragen, ging wenigſtens nicht von Hebräern, ſondern von Helleniſten aus und ihre Botſchaft fand in den helleniſtiſchen Synagogen, zumal bei den Proſelyten, großen Anklang. Einen Schritt weiter erſehen wir aus dem Hebräerbrief, daß die Hebräer dringend gewarnt werden müſſen vor Ueberſchätzung des jüd. Tempeldienſtes, während ſchon der Helleniſt Stephanus ſeinerzeit vor Gericht gezogen worden war wegen ſeiner Angriffe auf den Tempel. Nach dem allen mag wol der Streit Apg. 6, 1 ſich mit auch auf ökonomiſche Angelegenheiten bezogen haben, zumal bei der Verſchiedenheit der Sprache ſich leicht Misverſtändniſſe einſchleichen mochten, der eigentliche Gegenſatz beider Fractionen iſt aber der zwiſchen chriſtl. Univerſalismus und jüd. Particularismus, der ſpäter zum Gegenſatz der Pauliner und Petriner auswächſt, während er hier noch in den Windeln liegt. Klarer tritt dieſes Verhältniß ſchon im Proceß des Stephanus zu Tage. Ihm, dem Helleniſten, wird vorgeworfen, daß er nicht aufhöre, den Tempel und das Geſetz zu läſtern, indem er die Abſchaffung beider durch Jeſum von Nazareth in Ausſicht ſtelle. Der Verfaſſer erklärt zwar dieſen Vorwurf als einen infolge eines falſchen Zeugniſſes erhobenen, allein da die meſſianiſche Weiſſagung in der That einen Neubau des Tempels durch den Meſſias in Ausſicht ſtellt (Hag. 2, 3—9; Sibyll., III, 290; Hen. 91, 13), ſo beruht die Anklage wol weniger auf einem falſchen Zeugniß als auf einem Misverſtändniß. Stephanus wird die Weisſagung geiſtig gedeutet und auf die neue Religion angewendet haben, die Jeſus von Nazareth an die Stelle der alten ſetzen werde. Daß dieſe Behauptung zuerſt bei den helleniſtiſchen Synagogengemeinſchaften Anſtoß erregte und Widerſpruch fand (Apg. 6, 9), erklärt ſich daraus, daß chriſtl. Helleniſten ihre Bekehrungsverſuche zunächſt wieder an Helleniſten werden adreſſirt haben.

Es beweiſt aber auch, daß die Helleniſten in Jeruſalem nicht ohne weiteres als eman-

cipirte und universalistisch gesinnte Juden angesehen werden können. Im Gegentheil veranlaßten sie, Saul von Tarsus an der Spitze, die Verfolgung des Stephanus. Infolge dieser Heimsuchung zerstreute sich die Gemeinde in Jerusalem. Nur die zwölf Apostel blieben nach Apg. 8, 1 auf dem Platz. Baur („Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte" [3. Ausg., Tübingen 1863], S. 43) will aus dieser Notiz folgern, daß die Verfolgung nur den hellenistischen Christen gegolten habe, da die zwölf Hebräer keine Ursache finden, Jerusalem zu verlassen, und datirt von diesem Ereigniß die Auseinandersetzung beider Parteien. „Die Gemeinde in Jerusalem bestand seitdem aus bloßen Hebräern, die Hellenisten aber waren schon damals weit verbreitet und nur dieselbe freiere Richtung, die in Stephanus zuerst sich aussprach, kann es gewesen sein, welcher zufolge der Hellenismus auch schon das Heidenchristenthum aus sich hervorgehen ließ." Für diese Auffassung ließe sich allerdings geltend machen, daß es theils phönizische, theils griechische, theils sogar samarit. Plätze sind, welche die Flüchtlinge aufsuchen; allein auf der andern Seite erklärt sich die Wahl solcher Plätze einfacher daraus, daß die Flüchtlinge sich an Orte begeben mußten, wohin der Arm des jüd. Synedriums nicht reichte; daß sie dagegen aus solchen Orten stammten und somit alle Hellenisten wären, wird nicht gesagt. Unter allen Umständen will die Apostelgeschichte nicht berichten, daß die Apostel als Hebräer unbehelligt geblieben seien, sondern daß sie muthig der Gefahr Trotz boten. Eine sichere Unterlage für die Annahme einer schon damals eintretenden Spaltung der Urkirche in eine hebräische und hellenistische fehlt demnach, wohl aber brachte es die Zerstreuung der Urgemeinde und ihre Flucht zu hellenistischen Stammgenossen mit sich, daß von da an in der Mehrzahl der christl. Gemeinschaften die Hellenisten das Uebergewicht hatten. Gemäß dem minder particularistischen Charakter der Hellenisten, überhaupt der Diasporajuden, begannen diese Gemeinden bald auch Heiden zum Bekenntniß Jesu zuzulassen, und von diesem Moment an verwandelt sich der frühere Gegensatz in den des Paulinismus und Petrinismus, um schließlich in der Form des Heiden- und Judenchristenthums sich principiell klar gegenüberzustehen. Hausrath.

Heller, s. Münzen.

Helm, s. Waffen.

Heman ist 1 Kön. 5, 11 (nach Luther 4, 31) Name eines Mannes, der mit seinen Brüdern Kalkol und Darda, nebst dem Esrahiten Ethan im Ruf hoher Weisheit stand; ob er zu David's und Salomo's Zeiten oder früher gelebt habe, ist aus jener Stelle nicht sicher zu schließen. Ebenfalls neben Ethan wird 1 Chron. 6, 18. 29; 15, 17. 19 (vgl. 16, 41; 25, 1 fg.; 2 Chron. 29, 14; 35, 15) ein Levit Heman genannt, als berühmter Sänger zur Zeit David's. Nach den Geschlechtsregistern der Chronik (s. die angeführten Stellen und 1 Chron. 2, 6) ist dieser letztere von dem 1 Kön. 5, 11 genannten wohl zu unterscheiden; die Ueberschrift zu Ps. 88 beruht auf Verwechselung und gedankenloser Combination jener Angaben des ältern und jüngern Geschichtsbuchs. Steiner.

Hemath, s. Hamath.

Hemd, s. Kleider.

Hemor, eigentlich **Hamor**, ein Fürst zu Sichem, der zu Gunsten seines Sohnes Sichem mit Jakob verhandelte, daß letzterer seine (angeblich von Sichem geschwängerte) Tochter Dina (s. d.) diesem ehelich überlasse. Die Gutmüthigkeit der Sichemiten, welche sich zu jedem Opfer, selbst zu dem der Beschneidung, verstanden, wurde von der Tücke der Söhne Jakob's, Simeon und Levi, mit der Niedermetzelung aller männlichen Sichemiten, Hemor mit eingeschlossen, belohnt (1 Mos. 33, 19; 34, 2 fg., 25 fg.; 49, 5; s. auch Richt. 9, 28; Apg. 7, 16). Röck.

Hena. Einige halten Hena für eine Stadt in Mesopotamien, welche am Euphrat gelegen haben soll. Hitzig (zu Jes. 37, 13; vgl. „Der Prophet Jesaia" [Heidelberg 1833]) glaubt, daß das Wort wol „Niederland" bedeute, und will dasselbe in der Nähe des Persischen Meerbusens suchen, von wo Colonien nach dem Westen zogen. Andere vergleichen es mit Χνᾶ, einem Namen Phöniziens bei Stephanus von Byzanz. Schwerlich ist Genaueres mehr auszumitteln. Schenkel.

Henoch, eigentlich **Chanokh**, Name des siebenten in der Geschlechtsreihe der zehn Urväter, mit welchen die biblische Urkunde den Zeitraum vom ersten Menschen bis auf die Sintflut umspannt (1 Mos. 5, 18—24). Einerlei damit und nur in der deutschen Uebersetzung, nicht aber in der hebräischen, griechischen und lateinischen Bibel davon unterschieden, ist der Name Hanoch, welcher in der Geschlechtstafel der Kainiten als Name

des Sohnes Kain's und zugleich der von letzterm erbauten Stadt erscheint (1 Mos. 4, 17), und welcher auch später noch im israelitischen Stamm Ruben (1 Mos. 46, 9; 2 Mos. 6, 14) und bei den Midianitern (1 Mos. 25, 4) als Mannes- oder Familienname fortlebte.

Ohne Zweifel hatten schon die ältesten Hebräer, wie die andern alten Völker, die leeren Räume der vorgeschichtlichen Zeit bis auf die Entstehung des Menschengeschlechts zurück in ihrer Vorstellung mit halb dichterischen, halb geschichtlichen Personen und mit Erzählungen über dieselben ausgefüllt, und es scheint auch ein näherer Zusammenhang ihrer Vorstellungen darüber mit denen anderer Völker stattgefunden zu haben, wie denn z. B. die Zehnzahl und Siebenzahl, in welche jene Personen eingereiht erscheinen, ihnen mit vielen andern Völkern gemeinsam ist (Tuch, „Kommentar über die Genesis" [Halle 1838], S. 124 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 375). Dieses ältere, im Volksmund vielfach ausgebildete, mehr oder weniger mythologische System wurde später infolge der Einwirkung des mosaischen Geistes allmählich zurückgedrängt und aufgelöst; es wäre für uns gänzlich verloren, wenn nicht die biblischen Geschichtschreiber in ihren Umrissen von der Entwickelung der ältesten Menschheit, welche sie versuchten, einzelnes aus diesem gegebenen Stoff aufgenommen hätten, um ihre eigenthümlichen Anschauungen und Lehren daran anzuknüpfen und so zu einem für das Volk verständlichen Ausdruck zu bringen. Meist sind es nur nackte Personennamen, die sie so aufnahmen und für die Zwecke eines genealogisch-chronologischen Geschichtsabrisses zusammenstellten, und zwar verschiedene Schriftsteller in verschiedener Reihenfolge (1 Mos. 5 und 4), sie stehen jetzt für uns wie räthselhafte Trümmer einer untergegangenen Vorstellungswelt da. Bei einigen dieser vorgeschichtlichen Persönlichkeiten schimmern aber außer den Namen auch noch einige farbigere Züge durch, und zu diesen gehört Henoch. Von ihm rühmt der Erzähler, daß er (im Umgang) mit Gott wandelte und nach einem Leben von nur 365 Jahren nicht mehr (zu finden) war, weil Gott ihn hinweggenommen hatte. Er zeichnet mit diesen kurzen, aber vielsagenden und schönen Worten einen Helden, welcher in der siebenten Generation der Urmenschheit mitten unter dem schon entwickelten Leben der Sünde noch, ähnlich wie Adam im Gottesgarten, in frommem Verkehr mit Gott lebte und um seiner Gottgefälligkeit willen schließlich ohne Tod von den Irdischen weg zu den Unsterblichen versetzt wurde. Die Farbe der Volkssage blickt hier noch deutlich durch; wo das A. T. wirkliche Geschichte erzählt, ist ihm vielmehr alles unter das Gesetz der Sünde und des Todes gethan; nur im Sagengebiet kennt es Menschen, welche ohne den Tod zu schmecken zu Gott hinübergehen (vgl. den Elia, 2 Kön. 2), wie ähnlich in den Sagen der Volksreligionen die Götter ihre Lieblinge hinwegnehmen. Und die Bedeutung dieser Erzählung für die Religion liegt nun eben darin, daß in diesem Musterbild einer entschwundenen Urzeit, ähnlich wie in den prophet. Hoffnungen auf die endliche Heilszukunft (z. B. Jes. 25, 8), der Sehnsucht und dem Glauben der Menschen das Ideal eines Zustandes hingestellt wird, von dem sie ausgegangen sind und zu dem sie wieder zurückzukehren hoffen dürfen.

Daß man nach der ursprünglichen Volksvorstellung noch viel mehr und noch ganz anderes von Henoch zu erzählen wußte, geht aus mehrern Zeichen hervor. Die Zahl 365, auf welche seine Lebensjahre angesetzt werden, weicht von den entsprechenden Zahlen bei den übrigen Urvätern so stark ab und stimmt mit der Zahl der Tage eines Sonnenjahres so auffallend überein, daß man nothwendig annehmen muß, der Erzähler sei durch irgendeinen Zusammenhang, in den die Sage den Henoch mit dem Sonnenjahr gesetzt hatte, in seiner Angabe gebunden gewesen. Im Kainitengeschlecht sodann, wo die meisten Namen der Sethitischen Urväter in leichten Abweichungen und in übrigens anderer Ordnung wieder vorkommen, ist bei Henoch auch von einer nach seinem Namen benannten Stadt die Rede. Zum Ueberfluß lassen endlich auch noch einige unverfängliche Zeugnisse außerbiblischer Schriftsteller (Zenobius, Proverb., VI, 10; Stephanus von Byzanz u. d. W. Ἰκόνιον; Suidas u. d. W. Νάνναχος) uns die Verbreitung eines Henochmythus auch bei einem auswärtigen Volk erkennen, indem sie von einem phryg. König Nannacus oder auch Annacus in der Zeit vor der Deukalionischen Flut melden, dessen Name noch im Sprüchwort genannt werde, wenn man uralte Zeiten oder ein gar klägliches Flehen bezeichnen wolle; sein Mythus haftete nach Stephanus an der phryg. Stadt Iconium, die somit als seine Stadt galt. Diesen phryg. Annacus combinirten offenbar schon die Alten mit dem biblischen Henoch, wenn sie (nach Suidas und Stephanus)

von ihm weiter erzählten, daß er über 300 Jahre gelebt und die kommende Flut vorausgesagt habe; denn dieſe Angaben ſind ſicher erſt aus jüd. Quellen gefloſſen. Auf Grund dieſer zerſtreuten Andeutungen die urſprüngliche Geſtalt der Henochſage wieder herauszufinden, iſt eine zwar einladende, aber kaum mit einiger Sicherheit lösbare Aufgabe. Nachdem ſchon Buttmann im „Mythologus" [Berlin 1828—29], I, 175) mit dem hebr. Henoch und phryg. Annacus den griech. Aiakos ſachlich und ſprachlich zuſammengeſtellt, hat Ewald (a. a. O.) vermuthet, daß Henoch, deſſen Name im Hebräiſchen „Einweihung" und dann auch „Einweiher, Beginner" bedeuten konnte, urſprünglich die Geltung eines guten Geiſtes gehabt habe, den man bei jedem neuen oder ſchwierigen Geſchäft angerufen habe, daher auch des Gottes des Neujahrs, das nach 365 Tagen neu wird; um ſo leichter habe er dann auf moſaiſchem Standpunkt zum Urbild eines guten Menſchen umgebildet werden können.

Im A. T. wird des Henoch nirgends weiter Erwähnung gethan. Erſt in der ſpätern Zeit, als man die alten Bücher als heilige regelmäßig las und auslegte, zog auch die darin enthaltene räthſelhafte Geſtalt des Henoch die Aufmerkſamkeit und das Nachdenken der Leute wieder auf ſich, und wurde, auf Grund ſinnreicher Erklärung der von ihm handelnden Bibelworte, möglicherweiſe auch in Wirkung einer noch immer in Reſten fortlebenden Ueberlieferung über ihn mit neuen Zügen geſchmückt. Indem man den Ausdruck „er wandelte mit Gott", der nur von ihm und Noah (1 Moſ. 6, 9) gebraucht wird, auf einen vertrauten Verkehr mit Gott und der obern Welt deutete, konnte man nicht anders als denken, daß er durch dieſen Verkehr auch in Dinge eingeweiht worden ſei, welche dem Wiſſen des gewöhnlichen Menſchen entzogen ſind, und faßte nun folgerichtig ihn (wie auch den Noah) theils als Seher der Zukunft und Propheten auf, welcher das kommende Flutgericht vorausgeſehen und im Hinblick darauf ſeinen verderbten Zeitgenoſſen Buße gepredigt habe, theils als Inhaber höherer Wiſſenſchaft und als kundig der Geheimniſſe des Weltgebäudes und des Himmels, beſonders auch als Erfinder und Kenner der Rechenkunſt und der Aſtronomie (ſ. Eupolemos nach Alexander Polyhiſtor bei Euſebius, Praep. evang., IX, 17), wozu ja ſchon die merkwürdige Zahl ſeiner Lebensjahre einen Anhaltspunkt bot. Auch ſein Name Henoch wurde nun (als lautete er Chanûkh oder Chanîkh) als der „Eingeweihte, Kundige" gedeutet und ging ſpäter bei den Arabern, welche durch die Juden von ihm hörten, in den Namen Idrîs, d. h. Gelehrter, über. Von dieſer neuen Auffaſſung kommen zwar im Sirachbuch (Kap. 44, 16; 49, 14) und im Hebräerbrief (Kap. 11, 5 fg.), wo er wegen ſeines faſt einzigartigen Schickſals und als Muſter des Glaubens, durch den er Gott wohlgefällig wurde, gerühmt wird, keine Spuren vor, überhaupt nichts, was über die Ausſagen von 1 Moſ. 5 weſentlich hinausführte, ausgenommen etwa, daß er Sir. 44, 16 mit Rückſicht auf ſeine Stellung in der vierten Generation vor dem Flutgericht ein lebendiges „Beiſpiel der Sinnesänderung für die Geſchlechter" genannt wird. Wol aber ſind jene künſtlich fortgebildeten Vorſtellungen von Henoch die Grundlage eines neuprophet. Buchs, des ſogenannten Buchs Henoch, geworden, auf welches dann im N. T. der Brief Judä (V. 14) Bezug nimmt, und einen Vers daraus (Hen. 1, 9) citirt.

Dieſes Buch Henoch, an Umfang etwa dem 1. Buch Moſe gleichkommend, ſchon in den Schriften des erſten chriſtl. Jahrhunderts, auch in jüdiſchen (wie das Buch der Jubiläen und das 4. Buch Eſra) benutzt oder citirt, in der ältern chriſtl. Kirche noch viel geleſen, ſpäter bis auf einzelne Bruchſtücke verloren, neuerdings unter den abyſſiniſchen Chriſten in äthiop. Afterüberſetzung wieder aufgefunden, und daraus ſeit 1821 mehrfach in engliſchen und deutſchen Bearbeitungen bekannt gemacht, zuletzt von mir äthiopiſch (Liber Henoch, aethiopice [Leipzig 1851]) und deutſch („Das Buch Henoch. Ueberſetzt und erklärt" [Leipzig 1853]) herausgegeben, iſt ein dem bibliſchen Henoch untergeſchobenes Buch, oder vielmehr eine Sammlung von mehrern kleinern Büchern, in der Hasmonäerzeit in Paläſtina in der jüd. Landesſprache verfaßt. Es wird darin theils in Form von Erzählungen Mittheilung gemacht über den Fall der Engel (1 Moſ. 6, 1—4) und ſeine Folgen, ſowie über die geheimnißvollen Dinge, Kräfte und Oerter der ſichtbaren und unſichtbaren Welt, welche Henoch auf ſeinen in Begleitung von Engeln durch Himmel und Erde gemachten Reiſen geſehen haben ſoll, namentlich auch ausführliche Theorien über den Lauf der Sonne und des Mondes, die Phaſen des Mondes und die verſchiedenen Winde und ihre Wirkungen gegeben, theils werden in Form prophet. Lehrreden und Traumgeſichte über

das erſte und zweite Weltgericht, über die Schickſale der Menſchen nach dem Tod, über die Geheimniſſe des Himmelreichs, über die Auferſtehung und die meſſianiſche Zukunft Enthüllungen gemacht, über den zur Zeit des Verfaſſers ſchon zurückgelegten Theil der Weltzeit geſchichtliche Ueberſchau gehalten und mittels künſtlicher Berechnung über den muthmaßlichen baldigen Anbruch der meſſianiſchen Erfüllung und die Dauer des noch künftigen Weltlaufs Aufſtellungen gemacht; theils endlich wird in beſondern Mahn- und Troſtreden zur Standhaftigkeit im Glauben und zum Feſthalten an der Gerechtigkeit unter allen Verſuchungen zum Abfall und unter den Verfolgungen angetrieben. Im ganzen Buch iſt Henoch der Sprecher und es iſt als eine von ihm geſchriebene Schrift eingekleidet. Doch hängen die einzelnen Theile nur loſe unter ſich zuſammen, enthalten auch im einzelnen hier und da abweichende oder gar widerſprechende Vorſtellungen, und man wird kaum in Abrede ſtellen können, daß das Buch auf einer Zuſammenarbeitung von zwei bis drei Henochſchriften beruht, zu welchen noch Bruchſtücke einer ähnlichen dem Noah zugeſchriebenen Schrift kommen. Durch das ganze Buch geht ein ernſter, ſittlich ſtrenger, altteſtamentlich religiöſer Geiſt und das Beſtreben, gegenüber von der in der griech. Zeit vielverbreiteten Freigeiſterei und Aufklärung das ganze Syſtem der altteſt. Weltanſchauung aufrecht zu erhalten, namentlich den Glauben an eine unſichtbare himmliſche Welt, an die meſſianiſche Vollendung und das künftige Gericht und künftige Leben zu ſtützen und zu erhalten. An einzelnen Stellen erhebt es ſich noch zu poetiſchem Schwung. Alle ſeine Lehren und Grundgedanken, aber auch ſeine Worte, Bilder und Ausdrücke ſind auf irgendeine Weiſe an das A. T. angelehnt und daraus abgeleitet; beſonders iſt für einzelne Theile das Buch Daniel unverkennbares Vorbild geweſen. Um der Mannichfaltigkeit der darin behandelten Gegenſtände willen erſcheint es als eine Fundgrube für die Erkenntniß der eigenthümlichen Vorſtellungen des vorchriſtl. Judenthums über theologiſche und phyſikaliſche Dinge. Beſonders merkwürdig ſind die darin entwickelten, über das A. T. weit hinausgehenden, aber durch das N. T. uns geläufiger gewordenen Lehren von den Geiſtern, Engeln, Dämonen, von den Straförtern der Böſen, von Auferſtehung und Weltgericht, ſowie die aus dem Buch Daniel genommene Auffaſſung des Meſſiasreichs als eines Himmelreichs. Dieſe eigenthümliche Auffaſſung des meſſianiſchen Reichs, ſowie des Meſſias ſelbſt als eines im Himmel präexiſtenten hat manche Gelehrte verführt, das ganze Buch (ſo z. B. Lücke in ſeiner frühern Zeit, Weiße, Hofmann, Philippi) oder einzelne Theile deſſelben (wie Kap. 37—71 Hilgenfeld) für chriſtlich zu halten. Bei einigen (wie Hofmann und Philippi) wirkte dabei das Beſtreben mit, die Thatſache, daß Judas (V. 14) ein unechtes Henochbuch citirt und benutzt hat, zu beſeitigen und den Sachverhalt dahin umzukehren, daß vielmehr von einem ſpätern Judenchriſten der Stelle des Judasbriefs zu Liebe, welche Judas aus einer echten mündlichen Ueberlieferung geſchöpft habe, das ganze Buch erſt erdichtet worden ſei. Aber jene angeblichen Anklänge an chriſtl. Lehren erklären ſich auch aus altteſt. Prämiſſen; im übrigen iſt das Buch durch und durch jüdiſch. Von den Römern und der röm. Oberherrſchaft in Paläſtina iſt darin noch keine Andeutung, geſchweige gar von der Zerſtörung Jeruſalems durch Titus, und die beſtimmten Zeichen der Zeit des Verfaſſers, wie ſie namentlich in den Traumgeſichten enthalten ſind, weiſen vielmehr mit Sicherheit auf die Zeit nach den erſten Kämpfen der Hasmonäer bis auf Johannes Hyrkanus und weiterhin. Selbſt die Zuſammenarbeitung des ganzen Buchs braucht nicht ſpäter als gegen die Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. angeſetzt zu werden. Am weiteſten von aller Möglichkeit entfernt liegt es aber, wenn man (wie Volkmar) das Buch aus den Kreiſen des R. Akiba, mit dem Beinamen Bar Kochba (132 n. Chr.) hervorgegangen ſein läßt und als Zweck ſeiner Abfaſſung aufſtellt, deſſen Sache zu rechtfertigen und die Theilnahme für dieſelbe zu entflammen.

Vgl. die neuere Literatur darüber: Ewald, „Ueber des äthiop. Buches Henóth Entſtehung, Sinn und Zuſammenſetzung“ (Göttingen 1854); Köſtlin in den „Theologiſchen Jahrbüchern“, Bd. 15; Hilgenfeld, „Die jüdiſche Apokalyptik“ (Jena 1857), und in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie“, Jahrg. 1861 fg.; Weiße, „Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium“ (Leipzig 1856); Volkmar, in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, Bd. 14, und „Eine neuteſtamentliche Entdeckung und deren Beſtreitung“ (Zürich 1862); Langen, „Das Judenthum in Paläſtina zur Zeit Chriſti“ (Freiburg 1866), S. 34—64; Philippi, „Das Buch Henoch“ (Stuttgart 1868).

Dillmann.

Hepher, Sitz eines kanaanit. Königs (Joſ. 12, 17), deſſen Gebiet ohne Zweifel das 1 Kön. 4, 18 genannte „Land Hepher" iſt, einer von den Bezirken der Amtsleute Salomo's. Da Hepher in der erſtern Stelle neben Tappuah genannt wird, ſo iſt der Ort ganz im Süden Paläſtinas zu ſuchen, auf welche Lage auch der Zuſammenhang der Stelle 1 Chron. 4, 6 hinweiſt. An Hapharaim auf der Ebene Jesreel im Stammgebiet Iſſaſchar (Joſ. 19, 19) iſt nicht zu denken.

Außerdem kommt Hepher auch als Name von Männern vor: 4 Moſ. 26, 32. 33; 27, 1; Joſ. 17, 2; 1 Chron. 11, 36. (Vgl. Bertheau zu 1 Chron. 4, 6.).

Kneucker.

Herbergen. Daß es im Alterthum Gaſt- und Wirthshäuſer in unſerm Sinne überhaupt nicht gegeben habe, hat man aus folgenden Gründen behaupten zu müſſen geglaubt. Es herrſchte, ſagt man, im Orient eine überaus große Gaſtfreundſchaft (ſ. d.), welche mit größter Bereitwilligkeit geübt ward; man hat überhaupt Reiſen nur ſelten zu religiöſen oder geſchäftlichen Zwecken, nie aber zum Vergnügen unternommen, auch dabei ſtets leichte Zelte mit dem nöthigſten Geräth mitgenommen, oder auch in Höhlen oder auf freiem Felde eine Herberge für die Nacht geſucht. Privathäuſer erſetzten die Stelle der Gaſthäuſer, und die Verſammlungen unter dem Thor dienten geſelligen Zuſammenkünften und der Erholung durch den Austauſch der Meinungen und Erlebniſſe (1 Moſ. 19, 1; 23, 10. 18; 34, 20; 2 Sam. 15, 2; Pſ. 69, 13). Alles das berichten uns auch neuere Reiſende im Orient; auch ſie erfahren oft ausgezeichnete Beweiſe der Gaſtfreundſchaft, auch ihnen bieten Privathäuſer, Klöſter, Höhlen oder ihre eigenen Zelte hinlängliches Obdach; aber trotzdem fehlen, nach ihren Berichten, dem Morgenland die Gaſthäuſer nicht. Allerdings mag man dieſelben in den älteſten Zeiten nicht gekannt haben; oft zwar überſetzt Luther, z. B. 1 Moſ. 42, 27; 2 Moſ. 4, 24; 1 Kön. 19, 23, das hebr. Wort malón durch Herberge, allein das Wort ſelbſt deutet nur einen Ort an, woſelbſt man die Nacht verbringen kann, alſo ein aufgeſchlagenes Zelt, eine Höhle oder auch ein Haus u. ſ. w. In ſpäterer Zeit jedoch finden wir eine Herberge erwähnt (Jer. 41, 17); dieſelbe war nach Kimham, dem Sohn des Gileaditers Barzillai benannt, dieſer wurde wegen der Verdienſte ſeines Vaters von David beſonders geehrt, und erbaute in der Nähe von Bethlehem für Wanderer dieſe Herberge als ein Werk der Barmherzigkeit. Vielleicht wird man auch in der Stelle Luk. 2, 7, wo die Geburt Chriſti in einer Herberge berichtet iſt, beſſer an ein Gaſthaus als an ein Privathaus denken; denn letzteres hätte auch bei größter Armuth ſeiner Beſitzer beſſer für die Aeltern Jeſu zu ſorgen gewußt; auch würden in einem einzigen Privathauſe nicht wol ſo viele eingekehrt ſein, als es dort der Fall war. Mit Gewißheit dürfen wir auch in der Erzählung vom barmherzigen Samariter an ein Gaſthaus denken (Luk. 10, 34), wohin der Retter ſeinen Schützling brachte; daſſelbe ſtand auf der von Jericho nach Jeruſalem führenden Straße, und diente wol Samaritanern und Juden ſowie beſonders auch den Handelskaravanen zum Aufenthalt. Auch heute finden ſich im Orient in Städten und Dörfern, und in viel bereiſten Gegenden auch an den Landſtraßen, in neueſter Zeit vielfach vervollkommnete Menſils und Khans oder Karvanſerais (Karvanſereien), d. h. Gebäude, meiſt im Geviert, gewöhnlich nur ein, ſelten zwei Stockwerke hoch, von dauerhaftem Material erbaut; ſie ſind allerdings nicht immer ſehr bequem und ſauber, bieten jedoch ein ſicheres, oft ſehr erwünſchtes Obdach. Sie umſchließen einen viereckigen Hof zum Aufenthalt für das Vieh, welches durch den Brunnen, der immer dort ſich befindet, getränkt wird. In dem untern gewölbten Theil der Häuſer ſind Locale zur Aufbewahrung von Gütern und Waaren der Reiſenden, während dieſe ſelbſt in dem obern Stock wohnen, ſelten aber wird ihnen von dem Aufſeher eines ſolchen Khans mehr als der Schlüſſel zu dem Gemach und eine Matte für die Nacht gegeben, alles übrige muß der Reiſende ſelbſt mit ſich führen; trotzdem findet er hier durch die labende Quelle in dem ſchattigen Hain oft reichen Erſatz für den mühevollen Weg durch die unwirthbare Wüſte. Die Aufnahme in ſolchen Häuſern geſchieht, wie auch in den Klöſtern, meiſt unentgeltlich; gewöhnlich wird nur bei der Abreiſe ein Ehrengeſchenk gegeben. Die von dem abreiſenden Samaritaner dem Wirth der Herberge gegebenen 2 Denare (Luk. 10, 35), d. h. etwa 10 Ngr., ſollten weniger das Quartier als vielmehr die dem Verwundeten zu reichenden Erquickungen vergüten. Auch die Miſchna erwähnt das Gaſthaus und die Wirthin; beide ſind durch Worte bezeichnet, welche genau nach dem im N. T. gebrauchten griech. Wort (Luk. 10, 34) gebildet ſind; auch wird als Preis für die Bewirthung an

einer andern Stelle der Mischna der Zehnt des zum Kochen übergebenen Gerichts genannt. Grundt.

Hercules, Herakles. Unter den griech. Heroen ist keiner der Träger einer so fast unübersehbaren Zahl von mythischen Erzählungen über Heldenthaten wie Leiden und Mühsale geworden wie Hercules oder griech. Herakles. Sind es auch vorzugsweise die Sagenkreise von Argos und von Theben, die den Sohn des Zeus und der Alkmene, den durch Hera Verfolgten und endlich als Schwiegersohn anerkannten, als den ihrigen behandeln, so ist doch mit der Zeit fast keine Landschaft von Griechenland, mögen wir an Thessalien, an Attika und Euböa, an Aetolien und Elis denken, kein griech. Stamm, neben dem achäischen der äolische, selbst der ionische, vor allem der dorische, an dem Glanz seines Namens, an den sichtbaren Ueberresten und Denkmalen seines Wirkens unbetheiligt. Man fühlte früh das Bedürfniß, in seinen Schicksalen und Thaten gewisse Gruppen zu unterscheiden, und so haben sich mit der Zeit zehn, dann zwölf, dem Helden von Eurystheus, dem König von Argos, einem Schwächling aufgetragene Hauptkämpfe oder Thaten herausgehoben; man unterschied zwischen diesen, den ἄθλοι und den übrigen Werken, den ἔργα. Das griech. Epos hat frühzeitig einzelne derselben, so den Kampf mit Eurytos und Oechalia oder den mit Kyknos zum Gegenstand eigener Gedichte gemacht, später seit Pisander und Panyasis den ganzen Sagenkreis cyklisch behandelt. Die Lyrik eines Pindar ist unerschöpflich, Herakles als Muster der Helden, als den im Leben ringenden, kämpfenden, endlich aber gereinigt, geläutert in den Himmel erhobenen Menschen zu feiern. Die Tragödie hat seinen Wahnsinn, seine Liebe, seinen tragischen Tod behandelt, und die Komödie fand in seiner Geburt, seiner kräftigen derben Natur, seiner Trink- und Eßlust, in seinen Liebesabenteuern, seinen Conflicten mit zwerghaften schlauen Gegnern den reichsten Lachstoff. Durch die ganze griechische bildende Kunst, von den ältesten Vasenbildern an durch die Tempelsculpturen, Votivbilder, kolossalen Statuen und Gruppen bis hin zu den pompejanischen Wandgemälden und den geschnittenen Steinen der Spätzeit war Hercules ein vielbehandelter Gegenstand. Dem Bildhauer Lysippos, dem Zeitgenossen Alexander's des Großen, war es vor allem gelungen, die ganze kräftige, großartige Heldengestalt im tiefsten Schmerz, im dumpfen Hinbrüten wie in behaglicher Ausruhe, ja heiterer Zecherlaune zu bilden. Der kolossale Hercules Farnese (s. Abbildung Fig. 1) im Museum zu Neapel wie der sogenannte vaticanische Torso in Rom sind die berühmtesten spätern freien Wiederholungen Lysippischer Vorbilder. Fig. 2 führt uns, nach einer florentiner Gemme, dagegen den jugendlichen, vom Lorberkranz und Siegerbinde geschmückten Herakles Kallinikos vor, wie er, was für unsere weitere Betrachtung wichtig, gerade auf tyrischen Münzen mehrfach vorkommt.

Fig. 1.

Fig. 2.

Von dem Heroen Hercules unterschied man an verschiedenen Punkten Griechenlands aber, so in Sikyon und vor allem in Attika, einen Gott Hercules, der durch andere Einrichtung der Heiligthümer, durch andere Cultusgebräuche bezeichnet war, während für eine mehr populäre Auffassung der Vereinigungspunkt beider in der Apotheose gegeben zu sein schien. Dieser Gott Hercules, mit Beinamen des Olympiers (Herodot, II, 44), erwies in einzelnen Thatsachen, so der Beziehung zum Purpurfärben, zu eigenthümlichen Wasserbauten, Dämmen, zum Bergbau, zu großen Wanderungen von Ost nach West und zurück

durch die Nordländer ebenſo ſehr ſeinen engen Zuſammenhang mit dem Orient, mit den Hauptträgern jener Thatſachen, den Phöniziern, als eine entſchieden kosmiſche Bedeutung, und zwar in Verbindung mit der Sonne und ihrem Lauf, mit dem Wechſel der Jahreszeiten, der Zwölftheilung des Jahres wie des Tages, in ſeinem Kampf mit andern Gottheiten oder der Geſellſchaft derſelben oder einzelnen bedeutungsvollen, zum großen Theil notoriſch erſt in jüngerer Zeit vom griech. Hercules geführten Symbolen, wie Löwe, Keule, Sonnenbecher, Palme und Olivenzweig u. dgl.

Man fand in Thaſos ein notoriſch von Phöniziern, den langjährigen Herren der Inſel, gegründetes altes Heiligthum des Gottes, welches mit der Kadmos- und Europaſage eng verknüpft war (Herodot, II, 44; Pauſanias, V, 25, 12; VI, 11, 2). Dies wies direct auf Tyrus als Metropole zurück, und man wußte genau denſelben von der jüngern Annahme der Verehrung des Heroen Hercules zu ſcheiden. Ebenſo ließ die Cultusſage des altberühmten Herakleion zu Erythrä, der ion. Stadt an der kleinaſiat. Küſte, einer Purpurfiſcher- und Purpurfärberſtadt, das Heraklesbild auf einem Fahrzeug aus Tyrus ankommen (Pauſanias, VII, 5, 5—7). Und auf Tenedos wie Kos fielen Kinderopfer in ungriech. Weiſe dem Herakles zu Ehren (Lykophron, Cassand., V. 229). Und in den blühenden, ihren phöniz. Charakter ſcharf bewahrenden Colonialſtädten von Tyrus, wie Karthago, Utica, Melite, Gades, im fernen Weſten, lernten die griech. Schiffer und Reiſenden denſelben Cultus eines gewaltigen, mit der Keule bewaffneten, Löwen tödtenden oder haltenden Gottes kennen, welcher als Gründer und Schutzherr, als Erzführer (ἀρχηγέτης) der Colonien verehrt ward und in regelmäßiger Cultusverbindung mit Tyrus ſtand. Ja, ein ähnlich klingender Name trat in Archaleus, dem Sohn des Phönix, dem Gründer von Gades, unmittelbar anmuthend dem griech. Ohr nahe (Claudius Julian. im Etymol. magn., I, 219), während andere ungriech. Namen, wie Deſanaus oder Diodōs, in Kreta z. B., unverſtändlich, wahrſcheinlich verderbt, für Herakles genannt wurden (Euſebius, Chron., I, 26).

Wol leiten andere Sagen- und Cultusfäden, aber vereinzelter, auf Lydien hinüber und weiter nach Aſſyrien zurück, wo in Sandes, Sandanis, Sandon, Sardanapal ein zu Belos und Ninos unmittelbar in nächſte Verwandtſchaft als Vater oder Sohn geſtellter, durch ein jährliches großes Feuerfeſt der Selbſtverbrennung, durch Trauer- und dann ausgelaſſenes Freudenfeſt mit Vertauſchung der Männer- und Frauenkleider gefeierter Gott der Sonne und des Jahreswechſels ſich fand (Müller, „Sandon und Sardanapal" in ſeinen „Kleinen deutſchen Schriften", II, 100—113). Allerdings wol derſelbe Urgedanke als im tyriſchen Hercules, aber ſehr modificirt durch andere nationale Zwiſchenglieder. Wieder andere, noch ſparſamere Beziehungen fand man auch zu einem unterägypt. Gott des zweiten Götterkreiſes, Chon, Dſom, der aber auf den ägypt. Denkmalen noch nicht beſtimmt nachgewieſen iſt (Herodot, II, 43. 145, mit der Note Bähr's [2. Ausg., Leipzig 1855—57]).

Wir haben uns hier allein mit dem tyriſchen Hercules näher zu beſchäftigen, und zwar ſeiner ausdrücklichen Erwähnung in 2 Makk. 4, 19. 20; wenn es auch an Stellen nicht fehlt im A. T., wo der Götzendienſt des Baal (ſ. d.), der Baalim, in der Zeit der Richter und der Könige, wie eines Ahas, Ahab, Hoſea, möglicherweiſe ſpeciell auf den tyriſchen Hercules bezogen werden kann, ſo iſt doch keine unmittelbar durchſchlagend oder gibt einen vor andern kanaanit. Culten charakteriſtiſch ſich unterſcheidenden Zug. Und um ſo mehr iſt es gerechtfertigt, die griech. Quellen zu Rathe zu ziehen, da es ſich ja um einen bereits helleniſtiſchen Nationalcultus von Tyrus handelt. Die oben bezeichnete Stelle führt in jene für Paläſtina und für die Erhaltung der religiöſen Miſſion des iſraelitiſchen Volks ganz verhängnißvolle, zur Entſcheidung drängende Zeit der erſten Regierungsjahre des Königs Antiochus IV. Epiphanes (175—164 v. Chr.) ein. Der Hoheprieſter Jaſon zeigte ſich durchaus als Vertreter und ſyſtematiſchen Förderer des Hellenismus, griech. Cultur, Erziehung, Feſtlebens und des damit verbundenen Götterdienſtes. Der König befindet ſich ſeit Anfang 171 in Tyrus bei der Feier der penteteriſchen, d. h. alle vier Jahre ſich wiederholenden großen Feſtſpiele zu Ehren des Hauptgottes von Tyrus, des Herakles. Zugleich mochte er da die Flottenrüſtung zu ſeinem Zug nach Aegypten betreiben. Jaſon ſendet Feſtgeſchenke, und zwar aus dem Bereich der zahlreich in Jeruſalem weilenden jüd. Bürger von Antiochia, alſo jedenfalls helleniſirenden Juden, er läßt ſie eine Geldſumme überbringen, der Textüberlieferung nach 300 Drachmen (eine, wenn wir auch mit Grimm, „Das zweite, dritte und vierte Buch der Makkabäer" [Leipzig 1857], zur Stelle S. 85, 86 alexandriniſche Doppeldrachmen rechnen,

jedenfalls zu geringfügige Summe, welche daher wahrſcheinlich nicht richtig überliefert iſt, wie ſo oft bei Zahlen- und Werthangaben geſchehen. Die Drachmen ſind vielleicht einfach in Minen, d. h. das Hundertfache, umzuwandeln). Die Summe iſt von dem Geber ausdrücklich beſtimmt für das Feſtopfer des Herakles, die Ueberbringer halten es aber für ungehörig und beſtimmen dieſelbe als Beitrag zur Ausrüſtung der Trieren.

Es werden uns in Tyrus zwei, ja drei Heiligthümer des Herakles genannt. Das eine befand ſich in Alttyrus (Palaetyrus), jener von der Inſelſtadt 30 Stadien entfernten, älteſten und ſehr umfangreichen Anſiedelung, einſt der eigentlichen Stadt, ſeit den aſſyr. Kriegen, beſonders der Belagerung durch Nebukadnezar (im J. 584—571), verödet und im gänzlichen Verfall begriffen; es wird Alexander dem Großen gegenüber als das außerhalb der jetzigen Stadt gelegene, aber ältere, in der Altſtadt befindliche, hervorgehoben, auf deſſen Betreten aber von ſeiner Seite kein Werth gelegt wird (Juſtin, XI, 10, 11; Curtius, IV, 2). Das zweite, gewöhnlich allein beachtete, von Herodot (II, 44) beſuchte und, wie wir ſehen werden, mit aller Pracht ausgeſtattete, iſt jenes Heiligthum auf Inſeltyrus, auf einem iſolirten Felſen von Fiſchern einſt gegründet, durch König Hiram aber, den Zeitgenoſſen Salomo's (im J. 980—947), bei ſeinem großartigen Umbau und der Erweiterung der Inſelſtadt erſt mit dem andern Felſen durch gewaltige Aufſchüttungen in Verbindung geſetzt und zum Nationalheiligthum des auf der Höhe ſeiner Seemacht ſtehenden Tyrus erhoben (Dios und Menander bei Joſephus, Contra Apion., I, 17, 18; „Alterthümer", VIII, 5, 3). Das Heiligthum wird dabei auch das des Zeus oder genauer des olympiſchen Zeus genannt, wie wir ja auch Herakles den Gott ausdrücklich als den Olympier bezeichnet fanden. Ein drittes Heiligthum des Herakles, denn es kann dies mit dem älteſten des Feſtlandes Tyrus am wenigſten identiſch ſein und wird von dem inſularen bei Herodot eben unterſchieden, war das des thaſiſchen Herakles (Herodot, II, 47), wahrſcheinlich nach der Beſetzung von Thaſos durch die Griechen aus Paros 708 v. Chr. von den abziehenden phöniz. Coloniſten gegründet oder von Griechen, welche nun auf Thaſos den phöniz. Gott als ihren Herakles anerkannten und durch den Beſitz eines eigenen Heiligthums in Tyrus eine feſte mercantile Stellung dort gewannen.

Dieſe Doppelheit der Heraklesheiligthümer, die Thatſache, daß einestheils der Herakles von Inſeltyrus als Zeus Olympius bezeichnet wird, anderntheils uns Berichte, wie die von den Opfern edler Knaben in Tyrus, Karthago und ſonſt an Herakles (z. B. Plinius, XXXVII, 5, 19) ausdrücklich auch Kronos für Herakles nennen, endlich die allgemeine geſchichtliche Entwickelung von Tyrus und die gewichtige Rolle, die hierbei König Hiram religiös und künſtleriſch geſpielt hat, alles dies macht eine ſehr bedeutſame Entwickelung in dem Heraklescultus von Tyrus geradezu zur Gewißheit. Wir haben es an jener älteſten Stätte am Lande mit dem Cultus des El (Ilos), des Belitan, Baalmoloch, des Belus priseus, mit dem Herrn des Himmels und der zeitlichen Weltordnung, dem als ſolchen auch die Sonne als Hauptgeſtirn untergeben iſt, überhaupt zu thun, der als Kronos von den Griechen aufgefaßt wird; dann aber auf Inſeltyrus mit dem jüngern Gott, dem Herrn und König der Stadt, einer nicht ohne große innere Umgeſtaltung der Phönizier und auswärtigen, entſchieden aſſyr. Einfluß ſo mächtig gewordenen Geſtalt, mit Baal Melkarth oder Melikarthos, dem gräciſirten Makar Baal semes, dem Sohn des Demarûn oder Zeus Demarûs bei Sanchuniathon (Fragmenta, ed. Orelli [Leipzig 1826], S. 32). Dieſen letzten Namen ſtellt Ewald („Ueber die phönikiſchen Anſichten von der Weltſchöpfung und den geſchichtlichen Werth Sanchuniathon's" [Göttingen 1851], S. 23, 24) mit Tamuras, Damuras zuſammen und findet ſehr anſprechend das Symbol des Löwen darin gegeben. Die Griechen führen dieſen tyriſchen Herakles auf Zeus und Aſteria, die Sternenjungfrau, zurück (Cicero, De nat. deor., III, 16), wie Apollo den gleichen Sternen- und Lichtgott auf Zeus und Aſteria's Schweſter, Leto. Dieſer Herakles iſt nun der Sonnenheld, der ſeine Bahn täglich läuft von Oſt nach Weſt, im Becher oder Kahn nächtlich nach Oſten zurückkehrt, aber auch jährlich in beſonderer Wiederkehr die Bahn vollendet; der im Weſten bei Gades ſeine Schlafſtätte wie Grabſtätte (Solis cubilia; Statius, Libri V Silv., III, 1, 183; Clemens, Recogn., X, 24) hat, der im Lauf des Jahres einmal ſtirbt, im Winterſolſtitium, um dann neuerweckt und als Sieger neubegrüßt zu werden. Er iſt Führer der Jahreszeiten wie der Tagesſtunden. Das Sonnenjahr wird mit ihm, gegenüber dem ältern Mondjahr, von durchſchlagendem Einfluß durch Jahrescyklen und Schalttage wie Schaltmonate. Ausdrücklich wird Hiram die erſte Feier der Wiedererweckung

(ἔγερσις) des Herakles im Monat Peritios (Mitte Februar, dem erſten Frühlingsmonat; Joſephus, Contra Apion., I, 18; „Alterthümer", VIII, 5, 3) zugeſchrieben. Mit ihm verbunden im Dienſt ſind nun Aſtarte, als jungfräuliche Mondgöttin, ſowie die fünf planetariſchen Gottheiten, ſpeciell der Stern von Jupiter, von Aſtarte oder Beltis, d. h. Venus, aber auch von Mercur, Saturn und Mars, und endlich eine achte Gottheit, die des Gottes des feurigen Fixſternhimmels, des Aeskulap, Esmun, welche man im Genoſſen des Herakles, der ihn vom Todesſchlaf wieder erweckt, in Jolaos zum Heros herabdrückte. Der Sonnenheld wird Leiter und Führer aller Meerfahrten und Coloniegründungen, und Kämpfer ebenſo ſehr gegen alle finſtern Meeres- und Wüſtengewalten. Die Würde des Prieſters deſſelben war erblich in der königlichen Familie und ſtand dem König zur Seite.

Unmittelbar lagen hier nun Anknüpfungspunkte genug für griech. Mythenbildung, um ſo mehr, als dieſer Melkarth eine ganz anders perſönliche, ſtaatliche und culturgeſchichtliche Geſtalt wie jener ältere Kronos gewonnen. Jene in griech. Beſitz übergegangenen Heiligthümer im Bereich des Archipel ſind als die eigentlichen Vermittelungspunkte zu betrachten. Nachdem alſo griechiſch gefärbter thaſiſcher Heraklesdienſt in Tyrus zu Herodot's Zeit bereits beſtanden, hat dann im 4. Jahrh. unter König Straton, dem Freund, ja zeitweiſe Untergebenen des Königs Evagoras und Nikokles von Cypern, die Helleniſirung große Fortſchritte gemacht; er wetteiferte mit dieſen in griech. Opfern, Bauten, muſikaliſchen Wettkämpfen ſowie aller griech. Liederlichkeit (Aelian, Var. hist., VII, 2; Athenäus, Deipnosophist., XII, 331). Alexander der Große, der macedon. Heraklide, ſah ſich im Traum vom tyriſchen Herakles begrüßt und zum Eintritt in ſein Heiligthum eingeladen. Er verſchonte nicht allein daſſelbe, in welches ſich die Edelſten der Tyrer wie die karthagiſchen Feſtgeſandten geflüchtet hatten, ſondern hielt nun auch zur Feſtfeier des Gottes, diesmal alſo im Sommer, gegen Ende Juni, alſo an der Sommerſonnenwende, eine glänzende Feier. Das ganze Heer zog im Feſtzug feſtlich geſchmückt umher, ſelbſt die Schiffe geleiteten im Waſſer den Zug zum Inſelheiligthum; ein gymnaſtiſcher Wettkampf fand im Heiligthum ſelbſt ſtatt ſowie das für die Beziehung zum feurigen, aſtralen Syſtem ſo wichtige Fackelrennen (Arrian, De exp. Alex., II, 24). Damit war der Sieg des Hellenismus über die phöniz. Macht und Cultur, ſoweit ſie von Tyrus unter Leitung des Melkarthdienſtes ſich erſtreckt hatte, feierlich ausgeſprochen, ebenſo die Einigung des griech. Heros und des phöniz. Gottes.

Sehen wir uns nun an der heiligen Stätte des tyr. Herakles, wie ſie unzerſtört, aber mit griech. Kunſt vielfach ausgeſtattet, ſeit Alexander ſich uns zeigt, etwas näher um. Ein großer Tempelhof, befeſtigt, geſichert nach außen, von Baulichkeiten umgeben, bildet faſt einen ganzen Stadttheil; das Recht der Aſylie dehnt ſich von da, durch beſondere Gunſt, wie es ſcheint, über die nur durch einen Damm mit dem Feſtland verbundene Stadt aus. An den Hauptaltar des Gottes in dieſem Hof werden andere Götterſtatuen zu beſonderer Sicherung wol auch angekettet (Curtius, IV, 2). Der Tempel ſelbſt, mit reichſter Cederdecke und Täfelung ſowie Goldſchmuck durch Hiram verſehen, wird nicht als beſonders groß irgend genannt, aber war wie ſein Nachbild zu Gades in phöniz. Weiſe gebildet, vielleicht rund, wie dieſe Form für Herculesheiligthümer von Vitruv beſonders vorgeſchrieben wird und ſonſtigen phöniz. Tempelbauten entſpricht. Eine Statue des Gottes war urſprünglich wol hier ſo wenig, als dies von Gades ſelbſt für ſpäter noch ausgeſprochen wird; in helleniſtiſcher Zeit iſt er auf den tyriſchen Münzen als jugendlicher Kopf, unbärtig, bekränzt und mit Löwenfell ſowie Keule verſehen, ſpät erſt als ganze Geſtalt dargeſtellt.

Als die älteſten heiligen Symbole ſind aber zwei Pfeiler (στῆλαι) zu nennen, urſprünglich von Stein, als ambroſiſche Felſen auf ſpätern Münzen bezeichnet; Hiram ſtiftete ſie aber nun in koſtbarem Stoff, von Gold die eine, von Smaragd, wenigſtens mit ihm bekrönt und überſäet, die andere; der Smaragd leuchtete wunderbar des Nachts (Herodot, II, 44). Wo uns tyriſcher Herculesdienſt begegnet, da auch dieſe Pfeiler, die auch im äußerſten Weſten bei der Herculesſtadt Gades zu rieſigen Himmelspfeilern von Bergen in der Phantaſie ſich geſtalteten. Daß in ihnen der Wechſel von Licht und Finſterniß, von Tag und Nacht, Morgen und Abend, Sommer und Winter, überhaupt Auf- und Niedergang der Sonne und Geſtirne bezeichnet iſt, unterliegt ſchwerlich einem Zweifel, abgeſehen von der ganz allgemeinen Bedeutung des Stein- und Pfeilerſymbols bei den Semiten. Auf Feuer und Wind (πνεῦμα) bezieht ſie Philo von Byblus (Sanchuniathon, a. a. O., S. 18). Seit der Reform des Cultus durch Hiram und der Feier der Auferweckung

des Gottes ist von der später bezeugten Existenz einer Grab-, vielmehr Stätte der jährlichen Verbrennung des Gottes (ubi igne crematus est; Clemens, Recogn., X, 243) zu reden. Daneben werden uns durch bestimmte Cultussagen sowie durch die Münzen noch eine Reihe bedeutungsvoller Symbole, als dort aufgestellt oder befindlich, erwiesen: ein Stern, der niedergefallen und im Heiligthum gestiftet sein sollte (Meteor), ein Adler, der in das Licht allein schauende, nach oben strebende Vogel des Zeus, die Schlange, vom Adler bekämpft, sich ringelnd um den heiligen Baum, den Oelbaum, der in kunstvoller Bildung mit smaragdenen Früchten später dargestellt war, ein ewig brennendes Feuer auf einem Altar, ferner die Keule, das Bild der königlichen Macht und des Blitzes, das heilige Schiff, ein Bild jenes Sonnennachens oder Bechers, wie ausdrücklich Alexander der Große ein solches mit Inschrift weihte im Heiligthum. Auch die Palme sollte hier zuerst gepflanzt sein, Tyrus heißt Mutter der Palmen, und die Palme fehlt auf den Münzen nicht als bedeutsames Zeichen. Gedenken wir nun noch der Wachtel, die als eigenthümliches Opferthier am Fest der Erweckung des Herakles, der Sage nach zunächst von Iolaos hergebracht, als neubelebende Speise galt, sowie des Weihrauchs, welcher eine ganz hervorragende Rolle bei seinen Opfern spielte (Achilles Tatius, Erot., II, 14; Silius Italicus, Pun., III, 26), und von da notorisch erst in den Westen durch Phönizier kam, so ist damit der Umkreis der heiligen Symbole des Heiligthums wesentlich gegeben (vgl. dazu meine „Mythologische Parallelen" in den „Berichten über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse", Jahrg. 1856, S. 32—58, 107 fg.).

Das Heiligthum füllte sich außerdem mit kostbaren, oft aus Gold bestehenden Weihgeschenken der Töchterstädte, darunter auch Statuen, z. B. aus Sicilien entführte griechische, und besonders auch kleine Nachbildungen der Heiligthümer selbst, goldene Kapellen (Diodor, XX, 15). Auf heiligen Festschiffen brachten Gesandte diese Gaben an dem jährlichen Hauptfesttag des Gottes. Der Zehnt der Kriegsbeute sollte dort niedergelegt werden. In der Zeit des Verfalls der tyrischen Macht, d. h. zwischen Nebukadnezar und Alexander dem Großen, waren diese Gaben allerdings viel spärlicher geworden (Polybius, XXXI, 20; Diodor, XX, 15; Dio Cassius, XLII, 49; Justin, XVIII, 7). Die Karthager erkennen das im J. 312 an und sehen in ihrer Bedrängniß durch Agathokles eine Strafe dafür. Julius Cäsar war es, der zuerst die Menge der kostbaren Weihgeschenke aus dem Heiligthum wegnahm, weil man Pompejus' Frau und Kind als Schutzflehende im Asyl aufgenommen hatte (Dio Cassius, a. a. O.).

In den Festen des Herakles in Tyrus haben wir nun seit Alexander immer noch den eigentlich technischen Cultus, dessen Mittelpunkt das Opfer bildet, und die hellenische Zugabe der Festspiele zu scheiden, obgleich auch der erstere sein altphöniz. Gepräge vielfach modificiren mochte. Wir besitzen bei Achilles Tatius (a. a. O.) noch ein werthvolles, nur zu skizzenhaftes Bild des Festes, zu dem aus Byzanz in besonderm Anlaß Festgesandte gekommen sind, aus der Kaiserzeit. Da hören wir von der Masse des Weihrauchs aller Art, dann aber von der herrlichen Fülle von dargebrachten Blumen, und zwar des Frühlings: Crocus, Narcisse, Rosen, Myrten, da von der Menge der Opferthiere aus verschiedenen Ländern, besonders dem ägypt. Stier mit mondsichelartigen Hörnern, weiter von der Thätigkeit der Wahrsager von besondern, dem Opferzug vorausgehenden Vorkommnissen mit dem heiligen Adler. Wenn der Hohepriester von Jerusalem Festgesandte nach Tyrus schickt mit Geld für das Opfer, will er also damit auch im feierlichen Opferzug durch Gaben Judäa vertreten haben und erkannte dadurch die Cultusverwandtschaft des tyr. Heiligthums mit dem von Jerusalem an.

Die Festfeier unter Antiochus Epiphanes wird aber ausdrücklich als eine penteterische bezeichnet, die nur alle vier Jahre stattfand, wie wir die Wiederkehr großer Feste in großen Jahrescyklen gegenüber den kleinen, alljährlichen, als eine besondere Eigenthümlichkeit des griech. Festlebens bezeichnen müssen, bestimmt dann nicht allein die locale Festgemeinde zu vereinen, sondern womöglich alle Hellenen, ja, oft noch weiter gehend, auch Fremde zu versammeln. So sind diese großen Festcyklen in Olympia, Nemea, auf dem Isthmus, in Delphi, in Delus, in Athen, Ephesus gehalten worden mit besonderer Steigerung der Festspiele, des agonistischen Lebens. Ein solches Fest war dies tyrische, in dieser penteterischen Form vielleicht von Antiochus Epiphanes zuerst gehalten worden. Darauf bezieht sich auch die Inschrift Ἡράκλια Ὀλύμπια auf tyrischen Münzen der Kaiserzeit im Unterschied von

Ἡράκλια überhaupt (Eckhel, Doctr. numor. vet. [Wien 1792—98], III, 392). Die Stadt wuchs dadurch an religiöſem Anſehen noch ſehr: ſie erhielt in helleniſtiſcher Zeit den Titel als heilige, unverletzliche, wie ſie Metropolis auch nach der Seite des Cultus genannt ward.

Jedoch auch der Dienſt des tyriſchen Sonnenhelden, des Hercules, iſt dahin geſunken vor der Macht des als „ſiegende Sonne" nun ſo vielfach begrüßten, an die Winterſonnenwende mit ſeiner Geburt angeknüpften Menſchenſohnes aus Galiläa. Bereits im J. 312 n. Chr. ward gerade in Tyrus die älteſte, künſtleriſch erwähnenswerthe Kirche, eine Baſilika, erbaut (Euſebius, „Kirchengeſchichte", X, 4, 15).

Vgl. die Artikel über Herakles von Vogel in Erſch's und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte", 2. Sect., VI, 8—44, von Metzger in Pauly's „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", III, 1187 fg., von Winer im „Bibliſchen Realwörterbuch" (3. Aufl., Leipzig 1847—48), I, 479 fg., von Jacobi im „Handwörterbuch der griechiſchen und römiſchen Mythologie" (Koblenz 1835), I, 395—433, ſowie Vogel, Hercules secund. Graec. poet. et. histor. antiq. descript. et illustratus (Halle 1830); Creuzer, „Symbolik und Mythologie" (3. Aufl., Leipzig und Darmſtadt 1836—43), II, 443 fg.; Schwenck, „Die Mythologie der Semiten" (Frankfurt a. M. 1849), S. 277 fg.; Nork, „Die Götter Syriens" (Stuttgart 1846), S. 67 fg.; Preller, „Griechiſche Mythologie" (1. Aufl., Leipzig 1854), II, 103—189; Rochette, Mémoire d'archéologie comparée, I. l'Hercule assyrien et phénicien (Paris 1848); Hitzig, Quaestiones Herculeae (Heidelberg 1866); Müller, a. a. O., II, 100—113; Gerhard, „Griechiſche Mythologie" (Berlin 1854—55), II, 210 fg.; Welcker, „Griechiſche Götterlehre" (Göttingen 1857—59), II, 749—810. Stark.

Herlinge, ſ. Weinberg.

Hermas. Im Anhang des Pauliniſchen Römerbriefs wird (Kap. 16, 14) neben andern auch ein Hermas gegrüßt. Derſelbe ſcheint ebenſo wie die zugleich mit ihm genannten ſonſt unbekannten Männer, Aſynkritus, Phlegon, Hermes und Patrobas, ſein Haus für gottesdienſtliche Zuſammenkünfte eröffnet zu haben; wenigſtens richtet ſich das Grußwort nicht blos an jene namentlich erwähnten fünf, ſondern zugleich an die „Brüder mit ihnen". Die kirchl. Tradition hat, unſers Wiſſens von Origenes (In epist. ad Rom. comm., ed. de la Rue, IV, 683) ab, vermuthlich aber ſchon früher, dieſen Hermas für Eine Perſon mit dem Verfaſſer des unter dem Namen des „Hirten" uns noch erhaltenen Buchs geachtet. Dieſer Identificirung verdankt einerſeits der „Hirte des Hermas" ſeinen Platz unter den Schriften der ſogenannten apoſtoliſchen Väter oder unmittelbaren Apoſtelſchüler, andererſeits wieder der „Paulusſchüler" Hermas das Prädicat eines inſpirirten Propheten. Irenäus (Contra haer., IV, 20, 2) citirt den Hirten als heilige Schrift, Clemens von Alexandria und Origenes, welche von dem Buch häufig Gebrauch machen, achten es wenigſtens für inſpirirt, die afrikan. Kirche des 3. Jahrh. zählte es zu den kanoniſchen Büchern des N. T. (Credner, „Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanon", herausgegeben von Volkmar [Berlin 1860], S. 175 fg.), und in der ſinaitiſchen Bibelhandſchrift hat es, ebenſo wie der Brief des Barnabas, ſeine Stelle am Schluß der neuteſt. Schriften gefunden. Dem gegenüber wußte gerade die röm. Kirche zu Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jahrh. noch zu erzählen, daß jener Hermas, welcher den Hirten geſchrieben, vielmehr ein Bruder des röm. Biſchofs Pius geweſen ſei, welcher früheſtens 139, ſpäteſtens 141 n. Chr. die Kathedra Petri beſtieg. Daher verbietet das unter dem Namen des Muratoriſchen Kanon auf uns gekommene Verzeichniß bibliſcher Schriften (bei Credner, „Zur Geſchichte des Kanons" [Halle 1847], S. 76 fg.) dieſes „ganz neuerdings", „zu unſern Zeiten", „als Pius auf der biſchöflichen Kathedra ſaß", von deſſen Bruder Hermas geſchriebene Buch den prophetiſchen oder den apoſtoliſchen Schriften gleichzuachten, und geſtattet zwar ſeinen Gebrauch, aber nicht beim öffentlichen Gottesdienſt. Dieſelbe weit jüngere Abfaſſungszeit des Hirten iſt uns noch einmal von dem lateiniſchen Chroniſten des J. 354 bezeugt (bei Mommſen in den „Abhandlungen der philologiſch-hiſtoriſchen Claſſe der königlich ſächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften" [Leipzig 1850], I, 635), der die betreffende Stelle ſeines Werks wahrſcheinlich aus der Chronik Hippolyt's, einem dem Muratoriſchen Schriftenverzeichniß an Alter ziemlich nahe ſtehenden Werk, geſchöpft hat. Wir leſen dort bei Pius folgende Notiz: „Unter ſeinem Epiſkopat ſchrieb ſein Bruder Ermes ein Buch, in welchem der Auftrag (die Aufträge) enthalten iſt (ſind), welchen (welche) ihm der Engel gab, als er zu ihm im Gewand eines Hirten kam" (nämlich der Auftrag, den

Presbytern der röm. Kirche eine neue Bußoffenbarung zu verkündigen). Dieſelben Worte ſind auch in die verſchiedenen Recenſionen des „Buchs der Päpſte“ (bei Schelſtraten, Antiquitas ecclesiae [Rom 1692], I, 414, 415) übergegangen, nur daß hier der offenbar mit dem Inhalt des Hirten ſchon nicht mehr bekannte Bearbeiter den dem Hermas gewordenen Auftrag des Engels auf eigene Hand dahin beſtimmt, „daß das heilige Paſcha (das chriſtl. Oſtern) am Sonntag gefeiert werden ſolle“. Dieſe Erweiterung hat in Verbindung mit der ſprachlich ſehr nahe liegenden, ſachlich gleichgültigen Schreibweiſe Ermes oder Hermes (Genetiv Hermae, wie von Hermas), neuere Gelehrte zu der kritikloſen Annahme verführt, „Hermes“, der Bruder des Pius und angebliche Verfaſſer einer Schrift über das Paſcha, ſei eine von Hermas, dem Verfaſſer des Hirten, völlig verſchiedene Perſon. Aus der verworrenen Notiz des „Buchs der Päpſte“ iſt ſpäter die unechte Decretale Pius' I. über die Oſterfeier (bei Manſi, Sacr. concil. nova et ampliss. collect. [Florenz und Venedig 1759—98], I, 672) geſchmiedet worden; dagegen hat ſich ein Nachklang der urſprünglichen Ueberlieferung der alten lateiniſchen Chronik noch in dem unter Tertullian's Namen aufbewahrten Gedicht gegen die Marcioniten (Carmen adv. Marc., III, 294 fg.) erhalten, wo es heißt, der leibliche Bruder des Pius ſei Hermas geweſen, der „engeliſche Hirt“ (angelicus Pastor), der die ihm überlieferten Worte geredet. Der Engel, welcher dem Hermas im Hirtengewand erſcheint, iſt hier mit Hermas ſelbſt eine Perſon geworden. Als „Bruder des Hirten“ (Frater Pastoris) wird Pius übrigens ſchon in der älteſten Recenſion des „Buches der Päpſte“ bezeichnet. Hiernach weiß ein anderer angeblicher Brief des Pius (bei Manſi, a. a. O., I, 678) von einem röm. Presbyter, Namens Paſtor, zu erzählen, der auch in den Acten der heiligen Pudentiana und Praxedes zum 19. Mai (Acta Sanctorum Maii [Antwerpen 1680—88], IV, 299) wiederkehrt, als Verfaſſer eines angeblichen Briefs an den „Presbyter“ Timotheus über das Leben und die Thaten der Heiligen. Dieſelben werden in die Zeit des Biſchofs Pius verlegt, zugleich aber erſcheint wieder der Vater der beiden Heiligen, Pudens, wegen 2 Tim. 4, 21 als Schüler des Apoſtels Paulus, „Paſtor“ ſelbſt aber und Timotheus als Freunde des Pudens. Die Legende hat hier alſo unbekümmert um die Chronologie den Paulusſchüler Hermas mit dem „Paſtor“, d. h. dem Hermas aus der Zeit des Pius, identificirt, und ſeine Lebensjahre ebenſo wie die ſeiner Freunde Pudens und Timotheus bis in die Mitte des 2. Jahrh. erſtreckt (vgl. auch den angeblichen Brief des Pius bei Manſi, a. a. O., I, 677). Zuletzt machte gar der äthiop. Ueberſetzer des Hirten auf Grund von Apg. 14, 12, wo „Silas“ (vielmehr Barnabas) von den Lykaoniern Zeus, Paulus dagegen Hermes genannt wird, die große Entdeckung, Hermas, der Prophet mit der balſamiſchen Zunge, ſei kein Geringerer als der Apoſtel Paulus geweſen. Andererſeits hatte das Urtheil der röm. Kirche über den jüngern Urſprung und über den ebendamit feſtgeſtellten „apokryphiſchen“, d. h. unapoſtoliſchen und unkanoniſchen Charakter des Hirten die Folge, daß das Buch im lateiniſchen Abendland allmählich faſt ganz in Vergeſſenheit gerieth, während es in verſchiedenen Kirchen von Griechenland noch zu Ende des 4. Jahrh. kirchlich verleſen wurde (Hieronymus, Catal. vir. illustr., Kap. 10).

Dem Zeugniß des Muratoriſchen Kanon würde ſelbſt, wenn die Notiz in der mehr erwähnten Chronik nicht auf Hippolyt zurückgehen ſollte, ſchon aus äußern Gründen vor jener andern Meinung der Vorzug gebühren, welche den Verfaſſer des Hirten zu einem Zeitgenoſſen des Paulus macht. Der Hirt iſt ein Erzeugniß der röm. Kirche; in Rom wird man alſo über ſeinen Urſprung beſſer unterrichtet geweſen ſein als in Afrika, Kleinaſien oder Aegypten. Ueberdies verdient bei dem Zwieſpalt der Tradition die beſtimmte Angabe, das Buch ſtamme nicht aus der Apoſtelzeit, ſondern erſt aus den Tagen des Pius, alſo aus einer verhältnißmäßig lichtern Epoche der röm. Kirche, ſchon darum größern Glauben, da die entgegengeſetzte Meinung, die Zurückführung des Buchs auf einen apoſtoliſchen Mann, der frommen Unkritik, welche es als ein inſpirirtes Prophetenbuch ehrte, in Ermangelung näherer Kenntniß und bei dem Gleichklang des Namens ſich beinahe von ſelbſt verſtand. In den Streitigkeiten über die Sittenzucht, welche ſeit dem Epiſkopat des Pius länger als ein Jahrhundert hindurch die röm. Gemeinde erſchütterten, ſpielte das Buch, wie es ſcheint, eine hervorragende Rolle und ward von verſchiedenen in verſchiedenem Sinn benutzt. Das Pönitenzedict des Biſchofs Zephyrinus berief ſich für die allen in Todſünden Gefallenen verſtattete Buße auf ſeine Autorität, wogegen Ter-

tullian, der in seiner frühern Zeit nur einer misbräuchlichen Verwendung desselben entgegengetreten war, ohne sein Ansehen zu bestreiten (De oratione, Kap. 16), durch montanistischen Parteieifer erhitzt, es jetzt in leidenschaftlichen Ausdrücken, als den Ehebrechern freundlich, verwarf (De pudicitia, Kap. 10, 20). Doch geht noch aus Tertullian's eigener Polemik hervor, daß damals auch Zephyrin und die röm. Kirche mit ihm das Buch bei aller Hochschätzung seines innern Werthes doch nicht unter die heiligen Schriften aus der Apostelzeit zählte, also wesentlich ebenso urtheilte wie der Verfasser des Muratorischen Kanon. Damit ist aber zugleich die neuerdings beliebte Annahme ausgeschlossen, als habe erst letzterer, aus parteiischer Voreingenommenheit, den Hirten, um seine kirchl. Geltung zu untergraben, geflissentlich in ein weit jüngeres Zeitalter herabgedrückt.

Auch der Gedankenkreis des „Hirten" und die ganze, in dem Buch vorausgesetzte geschichtliche Situation bestätigt dieses Ergebniß. Die Schrift ist ein Vorläufer der montanistischen Bewegung und behandelt die wichtige, die „Lehrer" viel beschäftigende Frage nach der Zulässigkeit der sogenannten zweiten Buße in einem maßvollen, den praktischen Verhältnissen möglichste Rechnung tragenden Geiste. Die strengere, später im Montanismus zur Sekte gewordene Richtung, welche nach der Taufe jede Verstattung einer abermaligen Absolution für begangene Todsünden verwirft, wird grundsätzlich anerkannt, aber praktisch beiseitegeschoben, indem der in Hirtengestalt dem Hermas erscheinende Engel der Buße diesem eine nochmalige Bußfrist für alle Gefallenen verkündigt. Doch wird zugleich aufs nachdrücklichste betont, daß diese Bußfrist nur eine einmalige sei, und angesichts der nahe bevorstehenden Vollendung der Kirche bald verstrichen sein werde. Auch die Art, wie diese zweite Bußzeit festgesetzt wird, mittels einer übernatürlichen, dem Hermas als Propheten zutheil gewordenen Offenbarung, welche er den Presbytern der Kirche mittheilen soll, erinnert an den montanistischen Grundsatz, daß nur Gott selbst durch den Mund inspirirter Propheten, nicht aber das geistliche Amt vermöge der ihm übertragenen Schlüsselgewalt nach der Taufe begangene Todsünden erlassen könne. Es ist ganz die Form der im Montanismus so häufig hervortretenden prophetischen Inspiration, wenn Hermas zuerst wiederholt im Traum vom Geist ergriffen und durch mehrere untereinander zusammenhängende Visionen über die Zukunft der Kirche belehrt wird, danach aber im wachen Zustand einen Engel (den „Hirten") zum Begleiter, und von diesem mittels einer Reihe von „Geboten" (Mandaten) und weitern Bildern (sogenannten „Gleichnissen") nähern Unterricht über die Bedeutung des Geschauten erhält.

Auch sonst bietet die Anschauungsweise des Buchs bei manchen Differenzen bemerkenswerthe Parallelen mit dem Montanismus dar, vor allem die gesteigerte Erwartung der nahen Wiederkunft Christi, die gegenüber einer Periode der Verweltlichung und des erkalteten Eifers nur als Wiederauffrischung der bereits zurückgetretenen urchristl. Hoffnung betrachtet werden kann; desgleichen die ganz der neuen Geistessendung im Montanismus entsprechende Erneuerung des Geistes durch die neue Offenbarung, welche die gealterte Kirche verjüngen und ihrem wiederkehrenden Herrn in jugendlicher Reinheit und Schönheit entgegenführen soll. Dagegen vertritt der Hirt in allen praktisch-sittlichen Fragen, über die zweite Ehe, das Martyrium, Fastenpflicht und weltlichen Besitz, gegenüber dem montanistischen Rigorismus eine mildere Ansicht, bereitet durch seine Lehre vom überschüssigen Verdienst (Sim., V, 3) bereits die kath. Ethik mit ihrer Unterscheidung einer höhern und einer niedern Sittlichkeit vor und betont auch in seinem Begriff von der Kirche die Einheit derselben ebenso stark wie das Prädicat der Reinheit und Geistigkeit.

Der geschichtliche Hintergrund dieser neuen Offenbarung ist eine kürzlich über die Kirche hereingebrochene Zeit der Verfolgung, während welcher eine große Menge von Christen ihren Glauben verleugneten (Vis., I—III; Sim., VIII, 3; IX, 28 u. a.). Gemeint kann hiermit nur die in ihren Einzelheiten bisher wenig bekannte Verfolgung unter Hadrian sein, welcher der Bischof Telesphorus zwischen 135 und 137 zum Opfer fiel, der einzige wirkliche Märtyrer unter den Häuptern der röm. Kirche, von dem die beglaubigte Geschichte bis auf die blutigen Tage des Decius weiß. Das frische Gedächtniß, in welchem diese Verfolgung steht, gestattet nicht, mit der Abfassung des Offenbarungsbuchs tiefer als etwa 5—6 Jahre herabzugehen.

Hiermit stimmen die anderweiten, im Hirten vorausgesetzten Zeitverhältnisse überein. Die Hindeutungen auf innere Kämpfe im röm. Presbyterium um den „ersten Sitz" (Vis., III, 5 fg.; VI, 9; Sim., VIII, 7; IX, 31) weisen auf die Zeit der allmählich erstarken-

den, aber noch nicht zur unbestrittenen Herrschaft über das Presbytercollegium gelangten bischöflichen Amtsgewalt, also wieder auf die Mitte des 2. Jahrh. Auf dieselbe Zeit führen ferner die unverkennbaren Beziehungen auf das Auftreten gnostischer Lehrer inmitten der Gemeinde der Gläubigen (Mand., XI; Vis., III, 7; Sim., VIII, 6; IX, 22), denen der Hirt, wenn sie nicht baldige Buße thun, die unwiderrufliche Ausschließung aus der Kirche Gottes androht. Denn wenn das Buch auch noch durch keine Spur eine Bekanntschaft mit dem um 145 nach Rom übersiedelten Marcion verräth, so waren doch schon unter Hyginus, der zwischen Telesphorus und Pius vier Jahre lang auf dem Römischen Stuhl saß, die Gnostiker Cerdon und Valentin in der Welthauptstadt aufgetreten (Irenäus, Contra haer., III, 4, 3).

Hiernach gehört der Hirt zuverlässig in die ersten Jahre des Pius. Auch der dogmat. Charakter des Buchs, ein gemäßigtes Judenchristenthum mit stark katholisirender Färbung, setzt eine Zeit voraus, in welcher die alten Gegensätze der apostolischen Zeit durch neue, die Kirche bewegende Interessen zurückgedrängt waren. Die judenchristl. Grundstimmung, mit welcher die hebraisirende Sprachfarbe vollkommen harmonirt, wird durch eine Reihe charakteristischer Züge außer allen Zweifel gesetzt. Dahin gehört die Auffassung der christl. Gemeinde als Erweiterung des Zwölfstämmevolks oder als Fortsetzung und Vollendung der israelitischen Theokratie (vgl. Sim., IX, 17, mit Vis., V, 5; Sim., IX, 4, 15), der durchgreifende gesetzliche Standpunkt, dem das Wesen der christl. Religion beinahe in der Erfüllung einer bestimmten Summe göttlicher Mandate aufgeht (Mand., VII; XII, 6; Sim., VIII, 3, 9 fg. u. a.), der Glaube selbst als die oberste Tugend erscheint (Vis., III, 8; Sim., IX, 15), die Coordination von Glauben oder Bekenntniß und Werken (Sim., IX, 13), die einfache Dogmatik, deren wesentlichster Glaubensartikel in dem Bekenntniß der Einheit Gottes besteht (Mand., I); ferner die Unterscheidung des ewigen und des geschichtlichen Gottessohns, von denen jener mit dem in Engelgestalt erscheinenden Heiligen Geist oder dem obersten Erzengel identificirt, dieser als wahrhaftiger Mensch, in welchem der Heilige Geist nur wie die Seele im Leibe wohnt, und als Knecht Gottes beschrieben wird, den aber der Vater zum Lohn für seine treuen Dienste auf Erden zum Miterben des Sohnes erhebt (besonders Sim., V; vgl. IX, 1, 6, 7, 12); desgleichen die Auffassung des Werks Christi als eines über den Auftrag Gottes, seinem Volk (Israel) Schutzengel zu setzen, noch hinausgehenden Verdienstes, welches in der Tilgung der Sünden des Volks und in einer neuen Gesetzgebung gefunden wird (Sim., V, 5 fg.); endlich der bezeichnete Ausdruck, der Sohn Gottes sei selbst das (personificirte) Gesetz (Sim., VIII).

Andererseits ist das Judenchristenthum des Hirten, obwol er nirgends des Paulus gedenkt, doch von jeder antipaulinischen Schärfe frei (die wenigen Stellen, in denen man eine Polemik gegen Paulinische Christen hat finden wollen, sind anders zu erklären), und steht bereits auf dem Punkte, die ganze Breite der kath. Glaubensregel zu gewinnen. Dies zeigt sich schon in der Christologie. Denn so streng auch die göttliche Monarchie gewahrt und zwischen dem vorweltlichen Gottessohn oder dem Heiligen Geist und dem geschichtlichen Sohn Gottes unterschieden wird, so fällt doch seit der Erhöhung des „Knechtes" zum Miterben des „Sohnes" jeder persönliche Unterschied weg, womit bereits die Prämissen zur völligen Identificirung des Menschen Jesus mit dem ewigen Gottessohn gegeben sind. Ebenso ist bei aller Continuität zwischen dem alttestamentlichen und dem neutest. Gottesvolk doch unter der „Kirche Gottes" immer nur die specifisch christl. Gemeinschaft verstanden, die zum weit überwiegenden Theil aus Heiden gesammelt ist; das Gesetz ferner ist nicht das mosaische, sondern die neue Gesetzgebung Christi; endlich als allgemeine Bedingung zur Aufnahme ins Gottesreich gilt die Taufe auf den Sohn Gottes und das Bekenntniß seines Namens, eine Bedingung, welcher auch die altteſt. Gerechten noch in der Unterwelt sich unterziehen müssen (Sim., IX, 12).

Nach dem allen kann der Verfasser des Hirten mit dem im Römerbrief gegrüßten Hermas unmöglich Eine Person sei. Dennoch erklärt sich die weite Verbreitung dieser Annahme leicht genug, wenn man die geschichtliche Einkleidung des Buchs ins Auge faßt. Nicht ohne Absicht wird nämlich Hermas als Zeitgenosse des röm. Clemens eingeführt, und diesem, der offenbar schon in bischöflicher Stellung erscheint, der Auftrag ertheilt, ein Exemplar des von jenem auf Engelbefehl niedergeschriebenen Offenbarungsbuchs nach den auswärtigen Gemeinden zu versenden (Vis., II, 4). Die übrigen, gelegentlich erwähnten

Namen, einer Diakoniſſin Grapte (a. a. O.) und eines gewiſſen Maximus, der in der Verfolgungszeit den Glauben verleugnet hatte (Vis., II, 3), geben keinen chronologiſchen Anhalt; die Erwähnung des Clemens aber beweiſt jedenfalls, daß der Verfaſſer ſein Buch in ein früheres Zeitalter zurückdatirte. Dann iſt es aber auch das einzig Wahrſcheinliche, daß er ſelbſt mit dem Hermas des Römerbriefs identiſch ſein will. Von einem dritten Hermas, der weder zur Apoſtelzeit noch unter Pius gelebt hätte, wiſſen wir nichts, am wenigſten darf die Gleichzeitigkeit des Clemens zu dieſer Annahme verleiten. Denn wenn auch der geſchichtliche Clemens von Rom, möge er nun mit dem Conſul Flavius Clemens identiſch ſein oder nicht, allerdings weder in die Mitte des 1., noch in die Mitte des 2., ſondern in den Schluß des 1. Jahrh. gehört, ſo darf man doch hieraus nicht ſchließen, daß auch der „Hirt" bald nach der Domitianiſchen Verfolgung, etwa 97—100 n. Chr. geſchrieben ſein wolle. Vielmehr galt Clemens ſchon um die Mitte des 2. Jahrh. in der Tradition als ein unmittelbarer Apoſtelſchüler; man machte ihn bald nach Phil. 4, 3 zu einem Schüler des Paulus, bald, wie in der pſeudo-clementiniſchen Literatur, zu einem Schüler des Petrus und zum unmittelbaren Nachfolger des Apoſtelfürſten auf der biſchöflichen Kathedra Roms. Ganz von derſelben Annahme geleitet, bringt auch der „Hirt" den Apoſtelſchüler Clemens mit dem Apoſtelſchüler Hermas in Verbindung, und verkörpert in jenem das biſchöfliche Amt, in dieſem den Prophetenberuf. Daß dieſer Hermas, der Zeitgenoſſe der Apoſtel, nun gerade in der Tradition der röm. Kirche eine beſondere Berühmtheit genoſſen habe, folgt hieraus freilich noch nicht; vielmehr erſah ihn (wie ſchon Credner und Hefele bemerkten) der Verfaſſer des Hirten ganz einfach darum zum Empfänger der neuen Offenbarung, weil er ſelbſt den gleichen Namen mit ihm führte. Die Einkleidung iſt alſo eine auch für die Zeitgenoſſen ſehr durchſichtige, und von abſichtlicher „Täuſchung" kann hier noch weit weniger die Rede ſein als bei ſo vielen andern, im eigentlichen Sinn pſeudonymen Schriften der nachapoſtoliſchen Zeit. Die noch lange nachher in der röm. Kirche erhaltene richtige Tradition beweiſt, daß man damals die ſchriftſtelleriſche Form des Buchs noch beſſer als manche Neuere zu würdigen wußte.

Ob jener ſpätere Hermas, welcher den Hirten ſchrieb, bei der Schilderung der Perſönlichkeit und der Lebensſchickſale des Offenbarungsempfängers ſich ſelbſt oder den ältern Hermas im Auge hatte, oder ob er Wahrheit mit Dichtung verwebte, läßt ſich heute nicht mehr ſicher ermitteln. Nach ſeiner Darſtellung (vgl. beſonders Vis., I) wäre Hermas kein Kleriker, ſondern ein Laie geweſen, der Freigelaſſene einer vornehmen Römerin Namens Rhode, die ihn einſt als Sklaven gekauft und mit Wohlthaten überhäuft hatte. Nach vielen Jahren traf er ſie wieder, fing an, ſie als Schweſter zu lieben, und war ihr eines Tages, als er ſie im Tiber baden ſah, beim Ausſteigen aus dem Waſſer behülflich. Der Anblick ihrer Schönheit und ihr edles Betragen erweckte in ſeiner Seele ein Verlangen, welches ihm nachmals ſelbſt, als ihm Rhode im Traum erſchien, ſündhaft dünkte, obgleich er nicht anders als mit den Gedanken geſündigt hatte. Einiges weitere über ſeine ſonſtigen Lebensverhältniſſe geht aus zerſtreuten Angaben der Erzählung hervor. Er hatte durch glückliche Geſchäfte Vermögen erworben, ein Weib genommen und Kinder mit ihr gezeugt, mußte aber, nicht ohne eigene Verſchuldung, in ſeinem Familienleben viel Trübes erfahren. Seine Gattin kann die Zunge nicht im Zaum halten und bereitet ihm vielen Verdruß; die Kinder entarten, verleugnen in der Verfolgung den Glauben und verrathen die Aeltern. Infolge deſſen kommt ſchwere Drangſal über Hermas; er verliert Haus und Habe, bleibt aber ſtandhaft im chriſtl. Bekenntniß. Seinen Lebensunterhalt erwirbt er ſich, wie es ſcheint, nach dem Verluſt ſeines Hauſes mit Ackerbau. In den Viſionen, deren er zu wiederholten malen gewürdigt wird, erhält er nicht blos Aufſchlüſſe über die Zukunft der Kirche und Aufträge an die Presbyter, ſondern auch allerlei Mahnungen, die ſich auf ſein häusliches Leben beziehen. Zuletzt, als Weib und Kinder endlich Buße gethan, wird ihm auch ſelbſt wieder ein beſſeres äußeres Los in Ausſicht geſtellt. Die einzelnen Züge dieſes Lebensbildes ſind meiſt kunſtlos in die Erzählung verwebt und geben, wenn auch wenig Individuelles im ſtrengen Sinn, doch ein ziemlich anſchauliches Sittengemälde aus dem häuslichen Leben eines röm. Chriſten in einer Zeit äußern Drucks, welches übrigens mindeſtens ebenſo gut in die Regierungsjahre Hadrian's als in die Domitianiſche oder gar Neroniſche Verfolgung paßt.

Der Text des Hirten war lange Zeit hindurch nur in einer lateiniſchen Ueberſetzung bekannt (zuletzt herausgegeben von Hefele (Patrum Apostolicorum opera

[4. Ausg., Tübingen 1855] und von Dreſſel in ſeiner Ausgabe der apoſtoliſchen Väter). Den griech. Urtext gaben zuerſt Anger und Dindorf nach einer vom Athosgebirge theils im Original, theils abſchriftlich nach Leipzig gekommenen Handſchrift heraus (Hermae Pastor graece [Leipzig 1856], dazu die „Nachträglichen Bemerkungen zu Hermas" [3 Hefte, Leipzig 1856—58]), danach aus derſelben Quelle Tiſchendorf in Dreſſel's Ausgabe der Patrum Apostolicorum opera (Leipzig 1857). Die von Tiſchendorf anfangs beſtrittene, von den erſten Herausgebern, von Hollenberg und dem Unterzeichneten ſofort nachgewieſene Echtheit des griech. Textes hat ſich einige Jahre nachher durch Auffindung einer zweiten Handſchrift, des vielbeſprochenen ſinaitiſchen Bibelcodex, beſtätigt. Den Text deſſelben veröffentlichte Tiſchendorf ſelbſt in den Prolegomenen zur zweiten Ausgabe von Dreſſel's „Patrum Apostolicorum opera" (Leipzig 1863). Vgl. auch meine „Duplik gegen Herrn von Tiſchendorf" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", IX, 122 fg. Eine neue kritiſche Ausgabe mit ausführlichen Prolegomenen hat Hilgenfeld im 3. Heft ſeines Novum Testamentum extra canonem receptum (Leipzig 1866) gegeben. Außerdem beſitzen wir jetzt vom Hirten noch eine äthiop. Ueberſetzung, äthiopiſch und lateiniſch herausgegeben von d'Abbadie (in den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" [Leipzig 1860], Bd. 2, Heft 1), und einen von Dreſſel in den Patrum Apostolicorum opera herausgegebenen lateiniſchen Text eines palatiniſchen Codex, welcher theilweiſe eine ſelbſtändige Ueberſetzung aus dem Griechiſchen, theilweiſe eine Miſchung derſelben mit dem Text der früher allein bekannten lateiniſchen Verſion enthält. Die Bearbeitungen des Hirten ſind ziemlich zahlreich. Außer den Prolegomenen in den Ausgaben von Hefele, Dreſſel und Hilgenfeld ſind beſonders folgende Arbeiten zu vergleichen: Jachmann, „Der Hirte des Hermas" (Königsberg 1836); Dorner, „Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti" (2. Aufl., Stuttgart 1846), S. 185 fg.; Schwegler, „Das nachapoſtoliſche Zeitalter" (Tübingen 1845—46), I, 328 fg.; Hilgenfeld, „Die apoſtoliſchen Väter" (Halle 1853), S. 125 fg.; Ritſchl, „Die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche" (1. Aufl., Bonn 1850), S. 546 fg., (2. Aufl., Bonn 1857), S. 529 fg.; Hilgenfeld, „Das Urchriſtenthum und ſeine neueſten Bearbeitungen" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", I, 423 fg.; Hagemann (katholiſch), „Der Hirte des Hermas" in der „Theologiſchen Quartalſchrift", 42. Jahrg., S. 3 fg.; meine Abhandlung über den „Hirten des Hermas und den Montanismus in Rom" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", VIII, 266 fg.; IX, 27 fg. und 183 fg. Apologetiſche Tendenz verfolgen die Schriften von Gaab, „Der Hirte des Hermas" (Baſel 1867), und Zahn, „Der Hirt des Hermas" (Gotha 1868). Gegen letztern vgl. meine Abhandlung: „Die Polemik eines Apologeten" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", XII, 249 fg. Lipſius.

Hermes, ſ. Merkur.

Hermogenes, ein ſonſt unbekannter kleinaſiat. Chriſt, der nach 2 Tim. 1, 15 nebſt andern Kleinaſiaten dem Apoſtel Paulus eine Zeit lang in Rom angehangen, dann aber ſammt dieſen (wol nach Athen zurückkehrend) ihn wieder verlaſſen haben ſoll, worüber in der angeführten Stelle Klage geführt wird. Manchot.

Hermon, ſo heißt der etwa 7 Stunden lange mächtige Gebirgsſtock, der im Nordoſten die Grenzmarke für die Heimat Iſraels bildete (5 Moſ. 3, 8; Joſ. 12, 1), mit ſeinen höchſten Kuppen die Region des ewigen Schnees berührt und dem Hauptfluß Kanaans, dem Jordan, das Daſein gibt. Er gehört zu der bis unweit von Hums ſich erſtreckenden Kette des Antilibanon, wird aber von deren nördlichern Gliedern getrennt durch eine tiefe Schlucht im Oſten des Fleckens Raſcheya. Die Hauptmaſſe des Gebirges beſteht aus Kreidekalk; doch hat ſich an vielen Stellen vulkaniſches Geſtein zwiſchen denſelben eingekeilt. Nahe bei Hasbeya, am Weſtfuß des Bergs, finden ſich reiche Aſphaltlager, und in dem Tafelland im Südweſten ſind weite Strecken mit Baſaltblöcken überſäet.

Faſt von allen Seiten erhebt er ſich ſehr ſteil, beſonders aber auf der Nordſeite. Düſter ragen ſeine kahlen rieſigen Felswände über die grünen Thäler zu ſeinen Füßen, und ſelten wird das Auge durch einen Pinien-, Cypreſſen- oder Eichenwald am jähen Abhang erquickt. Die höchſte Kuppe des Bergs liegt, faſt direct öſtlich von Hasbeya, 9376 Fuß überm Meer. Die Ausſicht, die man da oben genießt, iſt von großartiger Schönheit und für die geographiſche Erkenntniß beſonders von Nordpaläſtina überaus belehrend, indem man wie von einer Vogelperſpective das ganze Land überſchauen kann, deſſen Umriſſe zudem in der reinen Atmoſphäre einer ſubtropiſchen Landſchaft ſcharf und

deutlich ſich abheben. Wir laſſen darum hier die Schilderung der Ausſicht, wie ſie der kundige Engländer Wortabet (in dem Journal of the royal geographical society [London 1862], XXXII, 104 fg.) uns mittheilt, folgen:

„Nach dem weſtlichen Horizont hin wird das Panorama durch das blaue Mittelländiſche Meer abgeſchloſſen. Deſſen Ufer ſind theilweiſe wegen der zwiſchenliegenden Berge unſichtbar, an andern Stellen zeigt ſich dagegen der weiße Schaum, welcher das Feſtland beſpült, ſo klar, als wäre die Küſte Syriens mit dem Pinſel eines Malers begrenzt. (Die Entfernung bis zur Meeresküſte beträgt vom Hermon aus in gerader Richtung ungefähr 12 Stunden.) Vor dem Beſchauer liegt der majeſtätiſche Libanon ausgeſtreckt und geſtattet ihm, ſein Aufſtreben, ſeinen Fortgang und ſeine Senkung zu bemerken, ſeinen Rücken und Gipfel, ſeine Schluchten, ſeine öſtliche Baſis, ſeine Erhebung im Norden, und wie er in den Hügeln des Südens ſich verliert. Der unregelmäßige Antilibanon, nordwärts mit dem Libanon zuſammentreffend und mit ihm die ſchöne Ebene von Cöleſyrien ſchließend, ſtreckt ſich ſelbſt gegen die Ebene von Damaskus hin. Der Hermon, dem ſüdlichen Theil des Libanon gegenüberliegend, iſt von demſelben durch den Wadi et-Teym getrennt, der zur hügeligen und welligen Heimat der Metawileh gehört. Dieſe reicht übrigens weſtwärts bis ans Meer und endigt im Oſten mit einem hohen und ſteilen Bergrücken, dem weſtlichen Wall des Hulehbeckens, deſſen öſtliches Hochufer das prächtige Tafelland von Dſcholan beginnt. Die Berge von Safed und Adſchlun (Gilead), der See von Tiberias, der Tabor, die Gegend von Nazareth, die Ebene Jesreel, der Karmel, der Ebal und Garizim ſind mehr oder weniger deutlich nach Süden hin zu ſehen. Oſtwärts Damaskus und ſeine Ebene, der Hauranrücken, das weite Thal, welches den Hauran von dem Hermon trennt, Dſchedur, Dſcholan, die Ebenen von Boſra, das Bergland von Adſchlun: alles vereinigt ſich, um dem Beobachter eine beſtimmte und klare geographiſche Kenntniß von den Bergen, Thälern und Ebenen Syriens wie Nordpaläſtinas zu gewähren.“

Tempelruinen bezeugen, daß hier oben auf der einſamen erhabenen Höhe einſt Gottesdienſte gefeiert wurden. Weiter nach Norden folgen noch ſechs Kuppen, die nur um ein Weniges niedriger ſind als die beſchriebene, und gleich dieſer während des Frühlings in ſtrahlendem Schneekleid prangen, um deſſen willen die Araber das Gebirge Dſchebel eſch-Scheich, d. h. Berg des (ſilberhaarigen) Greiſes, nennen. Im Lauf des Sommers verliert ſich jedoch der Schnee allmählich, ſodaß er Anfang Herbſt nur noch in ſchmalen Bändern an ſchattigen Orten ſich hinzieht. Wohl mußte dem gefangenen Dichter aus Jeruſalem gegenüber dieſen ſtolzen eisgekrönten Kuppen der Zion als ein geringer Berg erſcheinen (Pſ. 42, 7 und Hitzig zu der Stelle).

Wenn ſich der Hebräer genau ausdrücken wollte, unterſchied er den Hermon deutlich von dem nördlichern Antilibanon, indem er die Höhen, von denen die Quellen des Barada (des alten Amana) niederſtrömen, Amana nannte (HL. 4, 8), und eine andere Gruppe Schenir (HL. 4, 8). Doch öfter noch begreift er unter dem Namen Hermon die ganze Bergkette von Banias bis in die Ebene von Hamath (Joſ. 11, 17; 13, 5). 5 Moſ. 3, 9 wird geſagt, daß die Phönizier den Hermon Schirjon, die Amoriter aber Schenir geheißen, und Kap. 4, 48 hinzugefügt, daß man den Hermon auch Sion nenne. Oſtwärts vom Jordan ſetzt ſich der Hermon in einer faſt bis zum Genezarethſee hinabreichenden Hügelkette fort, die mit ihren ziemlich hohen Tells die anliegende Dſcholanebene beherrſcht und heutzutage den beſondern Namen Dſchebel Heiſch trägt. Von der Höhe bei Banias (dem alten Cäſarea Philippi) aus geſehen, erſcheint der Heiſch öde, während die Ebene zu ſeinen Füßen einer großen Fruchtbarkeit ſich erfreut (ſ. Baſan).

Die Iſraeliten bewunderten vor allem die majeſtätiſch zum Himmel aufragende Geſtalt des Hermon, wie ſie in kleinerm Maßſtab auch der Tabor beſitzt; daher Pſ. 89, 13: „Tabor und Hermon jauchzen in deinem Namen.“ Sie erkannten aber auch, wie die Wolken am liebſten auf die alle Berge Kanaans an Höhe weit übertreffenden Kuppen des Hermon ſich lagerten, und daß von den Schneefeldern derſelben auch dann noch kühlende Friſche ausging, wenn in der Tiefe bereits drückende Hitze herrſchte, und wie in den Sommernächten daher die Thäler am Fuß des Berges von ſchwerem Thau getränkt wurden. In ſolcher Weiſe bekam der Hermonsthau eine ſprichwörtliche Berühmtheit, wie der Duft des Libanon (Pſ. 133, 3; Hoſ. 14, 6).

Die Tyrer holten Cypreſſen vom Hermon (Ez. 27, 5). Auch Schnee ward noch im

4. Jahrh. n. Chr. als Luxusartikel auf die tyriſchen Märkte gebracht, und die Hebräer werden wol den Bedarf zur Kühlung ihrer Getränke von demſelben Gebirge bezogen haben (Spr. 25, 13). Die fruchtbaren Thäler und Hügel rings um den Fuß des Hermon mochten ohne Zweifel zu aller Zeit, wie heute noch, eine zahlreiche Bevölkerung nähren; aber in den einſamen Schluchten der höhern Regionen hauſten Löwen und Pardel (HL. 4, 8); fehlt es doch auch gegenwärtig daſelbſt nicht an Panthern, Wölfen, Bären und wilden Schweinen.

Im N. T. wird der Hermon nicht genannt, aber der „hohe Berg", auf welchem Jeſus nach der evangeliſchen Erzählung verklärt wurde, kann zufolge des Zuſammenhangs kein anderer ſein als der Hermon (vgl. Mark. 8, 27 mit Kap. 9, 2), nur daß wir dabei nicht gerade an die höchſte Spitze, ſondern an eine der niedrigern Kuppen ob Cäſarea Philippi zu denken haben. Ferner wird der Hermon in dem vom Brief Juda (V. 14) citirten Buch Henoch erwähnt als der Berg, auf welchem ſich die gefallenen Engel (Jud. V. 6) zur Verbindung mit Erdentöchtern verſchworen hätten, und es ſoll darum der Name Hermon „Berg der Verwünſchung" bedeuten. Danach, wie nach einer Notiz des Hilarius (Sepp, „Jeruſalem und das heilige Land" [Schaffhauſen 1862—63], II, 217) zu Pſ. 133, hätte der Hermon für die Umwohner eine ähnliche Bedeutung gehabt wie der Blocksberg im nördlichen Deutſchland. Wir können nicht umhin, auf das ſinnige Spiel der Sage hinzuweiſen, daß auf dem Teufelsberg des heidniſchen Aberglaubens, wo die Söhne Gottes in fleiſchlicher Luſt ihrer himmliſchen Würde ſich entäußerten, der Menſchenſohn ſeine göttliche Verklärung gefeiert haben ſoll. Der Ausdruck hermón indeß, der ſich offenbar von harám (bannen, weihen) ableitet, deutet nach unſerer Anſicht eher darauf hin, daß die Thalbewohner, in ehrfurchtsvoller Scheu zu den Kuppen des gewaltigen Bergs aufblickend, denſelben als einen von Menſchen nicht zu bewohnenden, Gott geweihten Berg von jungfräulicher Unnahbarkeit betrachteten. Die durch Menſchenhand nicht berührte Natur galt den Iſraeliten als etwas Heiliges, ſodaß der Hermon mit ſeinen ſchroffen Felswänden und faſt unzugänglichen Höhen, die zudem ſelten der glänzenden Schneehülle entbehrten, dem ſinnenden Geiſt als Berg von beſonderer Weihe vorkommen mußte. Furrer.

Herodes, der Großkönig, der Stifter der letzten jüd. Dynaſtie, welche dem Chriſtenthum und ſeinen Anhängern in mehr als einer Hinſicht verhängnißvoll begegnete, wurde nach allen Spuren im Frühjahr, April oder Mai 73 oder 681 nach Rom (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 33, 1; „Alterthümer", XIV, 9, 2; XVII, 6, 1. 8, 1), als der zweite unter vier Brüdern (Phaſael, Herodes, Joſeph, Pheroras) dem Antipas oder, wie er ſich ſpäter nannte, Antipater (ſ. d.), Sohn des ältern Antipas (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 1, 3), eines vom jüd. König Alexander Jannäus den neuunterworfenen Edomitern geſetzten Statthalters, von ſeiner Gemahlin Kypros (hebräiſch Kopher, Cyperblume), einer vornehmen, wol nabatäiſchen Araberin geboren. Das Haus Antipas nahm durch Ahnen, Reichthum, Thatkraft die erſte Stelle unter den Geſchlechtern Edoms ein (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 6, 2). In ſpätern Zeiten iſt in feindlichem und freundlichem Sinn viel über dieſe Urſprünge geſchrieben und gefabelt worden: Strabo (XVI, 2) macht den Herodes zu einem Makkabäer und Prieſter, das Judenthum und Chriſtenthum, nicht ohne alte Zeugniſſe, zum Abkömmling eines askalonitiſchen heidniſchen Tempeldieners (Juſtin, Dialog. c. Tryph., Kap. 52; Julius Africanus bei Euſebius, „Kirchengeſchichte", I, 7; Euſebius, Chron.; Sulpicius Severus, Op. II, 27; Photius, Bibl. cod., 76; Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1684], S. 259; vgl. Joſephus, „Alterthümer", XV, 7, 9; „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 11 u. a.). Herodes ſelbſt ließ durch den Hofbiographen Nikolaus von Damaskus den Juden ſeine Abkunft von echteſten babyloniſchen Juden beweiſen (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 1, 3), den Griechen gegenüber aber geberdete er ſich in ſeinen Münzzeichen, in Helm, Helmbuſch, Schild, Stab als ein Enkel macedon. Könige (Eckhel, Doctr. numor. vet. [Wien 1792—98], III, 485 fg.; Cavedoni, „Bibliſche Numismatik", deutſch von Werlhof [Hannover 1855—56], II, 28, 33). Schon dem erſten Antipas war das dienende Statthalteramt gegenüber der vorigen Freiheit zu wenig geweſen; er ſtrebte durch Bündniſſe mit den verwandten Nachbarn (Strabo, XVI, 2), mit den Arabern, mit Gaza und Askalon ein ſelbſtändiges edomit. Königthum zu begründen (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 1, 3). Antipater der Sohn ſetzte die Verſuche des Vaters fort, auf Koſten des hundertjährigen, nun ſichtlich ſinkenden Makkabäerkönigthums die eigene Größe zu bauen, und der Bruderzwiſt der Söhne des Alexander Jannäus, Hyrkanus und Ariſtobulus (ſeit 70 v. Chr.) gab ihm reiche Gelegenheit. Die

Stellung als Freund und Rathgeber des ſanftmüthigen, aber ſchwachen Hyrkanus benutzte er, den Streit zu ſchüren und durch Beſeitigung des Ariſtobulus die thatſächliche Herrſchaft in ſeine Hand zu leiten. Eine Zeit lang verfolgte er dieſen Plan mit Hülfe des arab. Königreichs Petra, deſſen ſtammverwandte Schirmherrſchaft er ſich am liebſten gefallen laſſen wollte; die Einſchüchterung der Araber durch Rom und Pompejus (im J. 64) zwang ihn, ſein Glück mit dem Abendland zu verbinden, dem er willig Jeruſalem und den Tempel und die Grenzen Judäas opferte (Eroberung des Pompejus im Herbſt 63), wenn er nur Ariſtobulus beſiegte und für ſich die Regentſchaft im Namen des Hyrkanus, des Hohenprieſters und Volksfürſten, zu Stande brachte, deren Titel (Epitropos, Procurator) nebſt röm. Bürgerrecht ihm ſchließlich durch Julius Cäſar (im J. 47) in den Schos fiel.

Mit dieſem Augenblick begann auch Herodes geſchichtlich hervorzutreten. In ſeinem griech. Namen „Heldenſproß" (Herodes, daneben Herodas, Herondas kommt erſtmals vor als Name eines Mitylenäers beim att. Redner Antiphon, im 5. Jahrh.; dann bei Xenophon [Hist. gr., III, 4, 1]; ſpäter heißt ſo ein Zeitgenoſſe Cicero's, unter den Antoninen der berühmte Herodes Atticus [Etymol. magn., I, 165, 43 und 437, 56]) trug er Vergangenheit und Zukunft ſeines Geſchlechts. Er war in Jeruſalem unter den Augen des Hyrkanus, der ihn wie einen Sohn liebte (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 9, 4; XV, 2, 2 fg.), herangewachſen und hatte dort, ohne die Leitung von Hofmeiſtern, deren ſich nachher die Söhne erfreuten, eine vermuthlich griech. Schule beſucht (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10, 5). Er mochte 12—14jährig ſein (60 v. Chr.), als der Spruch des berühmten Eſſäers Menahem, der dem Schulknaben das Königthum verhieß, den erſten Traum einer Zukunftsgröße in ſeine Seele warf (Joſephus, a. a. O.). Dieſem Traum, der als Prophetenſpruch den Zweifel ausſchloß, gab er mehr nach, als er anfangs geſtehen wollte: früh genug war er hochſtrebend (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 9, 2), energiſch, waghalſig, ein kühnſter Reiter und Jäger, aber auch gewaltthätig und herrſchſüchtig (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 9, 3), und als der Vater ihm bald nach ſeiner eigenen Erhebung (im J. 47) als 25jährigem Jüngling die Statthalterſchaft Galiläas übertrug, wußte er durch ſeine glücklichen Kämpfe gegen das Räuberweſen und die Hinrichtung des gefürchteten Räuberhauptmanns Ezekia den Dank Galiläas, Syriens und des röm.-ſyr. Statthalters Sextus Cäſar zu verdienen. Den Vater machte er populär, den ältern Bruder Phaſael, den Statthalter Jeruſalems, zwang er zur Nacheiferung. An dieſe erſte That knüpfte ſich freilich der erſte Gegenſtoß der phariſäiſchen Partei, welche mit Widerwillen das Wachsthum der Edomiter, der Halbjuden, der Römerfreunde ſah. Herodes wurde angeklagt, das Geſetz gebrochen zu haben, weil er das Todesurtheil gegen die Räuber nicht der geſetzlichen Behörde, dem Synedrium, überlaſſen habe; der widerſtrebende Hyrkanus wurde genöthigt, ihn vor das Synedrium zu laden. Aber der phariſäiſche Erfolg verwandelte ſich in eine Niederlage: Herodes erſchien, nach dem Rath des Vaters, trotzend mit kriegeriſchem Gefolge und im Fürſtenſchmuck, im Synedrium wagte niemand zu reden, bis Schemaja endlich das Wort fand; Hyrkanus, auch durch Briefe des Sextus Cäſar eingeſchüchtert, verſchob das Urtheil, ließ Herodes entwiſchen, der nach Damaskus eilte, von Cäſar die Unterſtatthalterſchaft von Cöleſyrien und Samarien kaufte, gegen Jeruſalem zog und nur auf den Zuſpruch des Vaters und Bruders wieder abmarſchirte. Die Edomiter waren befeſtigt, das Synedrium aber und die Synedriſten hatten im Urtheil des Jünglings das Leben verwirkt.

Auch den unerwarteten Tod ihres Gönners Julius Cäſar (15. März 44) wußten die Edomiter zu überleben. In der Noth gingen dieſe weitherzigen Politiker zu den Mördern Cäſar's über, und durch die prompte Darbringung des galil. Tributs verdiente ſich Herodes bei Caſſius das Verſprechen des Königthums (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 11, 4). Antipater ſtarb nun zwar, vergiftet von dem Intriguanten Malich, an der Tafel des Hyrkanus (im J. 43), der von ſeinen drückenden Vormündern erlöſt werden ſollte, und die Republikaner Brutus und Caſſius wurden bei Philippi (im J. 42) geſchlagen; aber Herodes gewann auch wieder raſch die Gunſt des ſiegreichen Cäſarianers Antonius, des alten Freundes ſeines Vaters, und trotz aller jüd. Geſandtſchaften wurden Herodes und Phaſael (im J. 41) zu Vierfürſten Judäas ernannt (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 13, 1), eine Wendung, welche Hyrkanus ſelbſt deſto weniger hintertrieb, weil Herodes ſich vorher mit ſeiner Enkelin Mariamne (Tochter Alexander's, des Sohnes des Ariſtobulus, und Alexandra's, der Tochter des Hyrkanus) verlobt und den gehaßten Neffen des Hyrkanus, Antigonus, den Sohn des Ariſtobulus, aus dem Feld geſchlagen hatte (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 12, 1. 13, 1). Noch einmal freilich

wurde Antigonus dem Herodes und Hyrkanus gefährlich: von den Republikanern gerufen, überschritten die Parther unter Pakorus den Euphrat, während Antonius sich mit Kleopatra in Aegypten vergnügte; Antigonus erkaufte sich von ihnen das jüd. Königthum; Herodes, von den Parthern und Juden zugleich überfallen, mußte aus Jerusalem fliehen, Phasael tödtete sich selbst, Hyrkanus, durch Entohrung lächerlich gemacht, wurde nach Parthien geschleppt (Pfingsten 40; Josephus, „Alterthümer", XIV, 13, 3 fg.; vgl. Dio Cassius, XLVIII, 24 fg.). Doch die Parther schufen dem Herodes geradeaus das Königthum. Ein Held im Unglück brachte Herodes die Seinigen in Sicherheit, klopfte vergeblich beim Araberkönig Malchus an, suchte umsonst den Antonius in Aegypten, fand ihn aber dann im Spätherbst 40 in Rom, und eine Woche Aufenthalt, mit Schmeicheln und Geldversprechungen gut ausgefüllt, genügte, daß Antonius und Octavianus, die neuen Triumvirn, den Senatsbeschluß (Ende 40 v. Chr.) zu Stande brachten, den er selbst kaum erwartete, da er mit der Erhebung des jungen Enkels des Hyrkanus, Aristobulus, seines Schwagers, zufrieden sein wollte, wonach er statt des Verräthers Antigonus und als trefflicher Bundesgenosse im Parthischen Krieg den Königsthron Judäas besteigen sollte (Josephus, „Alterthümer", XIV, 14, 4—5). (Ganz falsch setzt Caspari, „Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu" [Hamburg 1869], S. 18 fg., unter Verwirrung aller Thatsachen [vgl. Josephus, „Alterthümer", XIV, 14, 2; Dio Cassius, XLVIII, 28—34], die Ernennung zum König 39 v. Chr., den Einzug in Jerusalem 36.) Freilich brauchte es noch dreijähriger Anstrengungen, bis er den Thron auch gewann. Zwar seine alte Provinz Galiläa fiel ihm sogleich zu, aber Jerusalem eroberte er mit Hülfe der Römer erst unter Blutströmen Ende September 37 (nicht Juni; Josephus, „Alterthümer", XIV, 16, 2, 4; vgl. „Jüdischer Krieg", I, 7, 4; „Alterthümer", XIV, 4, 3, und Caspari, a. a. O., S. 19 fg.), nachdem er vor dem letzten Angriff, im Juli 37, durch die Heirath Mariamne's seine makkabäische Legitimität, so gut es ging, besiegelt hatte (Josephus, „Alterthümer", XIV, 15, 14). Von seinen Brüdern ließ ihm der Partherkrieg nur einen, Pheroras, übrig, da auch Joseph im J. 38 gegen Antigonus bei Jericho gefallen war (Josephus, „Alterthümer", XIV, 15, 10).

Das Königthum des Herodes hatte drei Perioden. Die erste ist die Zeit der Herrschaft des Antonius im Morgenland (im J. 37—30 v. Chr.). Es ist die Zeit mühsamer Erhaltung und Befestigung, geduldiger und ungeduldiger Ueberwindung der dreifachen Schwierigkeiten, welche ihm das Volk, das makkabäische Königshaus und schließlich die ägypt. Königin Kleopatra bereitete. Unter diesen Widerständen war ihm ein gewisser Zaum angelegt: es fehlten die Extravaganzen der Verschwendung und der Grausamkeit, und selbst die Härte entschuldigte sich mit der Nothlage. Seine herrschende Stimmung bezeichnet die ängstliche Frage, welche er gerade damals an seinen Glückspropheten Menahem richtete, wie viele Jahre er regieren werde (Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 5). Die Haltung des jerusalemischen Judenthums gegen den neuen König, den edomitischen und röm. Knecht (vgl. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine [Paris 1867], S. 146, 151), den Dieb an der Krone der Makkabäer, den Eroberer des Tempels, war schlimm genug, und die Härte des Herodes steigerte sie. Wahrhaft röm. Proscriptionen begleiteten seinen Einzug: die Vornehmen, die Pharisäer, die feindseligen Synedristen fielen, die Wohlhabenden wurden beraubt, die Parteigenossen und Antonius befriedigt. Nur die zwei Pharisäerhäupter Sameas (Schemaja) und Pollio (Abtalion), welche für Ergebung gestimmt, die Vorgänger Schammai's und Hillel's (seit 30 v. Chr.) und, um Menahem's willen, die Essäer, erfreuten sich seiner Gunst; die Träger des Widerstandes, die Söhne Baba's, Verwandte des Makkabäerhauses, wurden überall aufgesucht und, wie durch ein Wunder, jahrelang vor ihm versteckt (Josephus, „Alterthümer", XV, 7, 10). Das Volk knirschte und seufzte, selbst die Folter vermochte viele nicht, ihn König zu nennen (Strabo bei Josephus, „Alterthümer", XV, 1, 2), eine Widersetzlichkeit, welche Antigonus dem Makkabäer, dem Gefangenen des Antonius, das Leben kostete (Josephus, „Alterthümer", XV, 1, 2). Gegen den Abfall schützte er sich durch Verstärkung der Makkabäerburg Baris, nördlich vom Tempel, zu Ehren des röm. Schützers Antonia genannt (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21, 1; „Alterthümer", XV, 8, 5. 11, 4). Aber auch eine röm. Legion hütete Jerusalem (Josephus, „Alterthümer", XV, 3, 7). Einigermaßen suchte Herodes die herrschende Stimmung zu verbessern, indem er den Hyrkanus bewog, aus Babylonien, wo er von den Juden als König und Hoherpriester geehrt wurde, wieder nach Jerusalem zu kommen. Er versprach ihm

die Mitregentſchaft, nannte ihn Erzieher, Vater, dem er Dank beweiſen müſſe, und ehrte ihn durch den erſten Platz bei Berathungen und Gaſtmählern (Joſephus, „Alterthümer", XV, 2, 3 fg.). Das Hohenprieſterthum gab er dennoch weder ihm, noch ſeinem Enkel Ariſtobulus, und in beidem war er entſchuldigt, weil Hyrkanus verſtümmelt, Ariſtobulus ein Knabe war; da er nun ſich ſelbſt nicht zum Oberprieſter machen konnte (gegen Strabo, XVI, 2), wenn er nicht mit Geſetz und Nation ganz brechen wollte, ſo rief er (im J. 37) den ihm ergebenen machtloſen Babylonier Ananel dazu herbei (Joſephus, „Alterthümer", XV, 2, 3). Ein paar Jahre nachher (ums J. 35) mußte er ſich bequemen, um den Intriguen ſeiner Schwiegermutter Alexandra die Spitze abzubrechen, den 17jährigen Ariſtobulus dennoch zum Hohenprieſter zu erheben. Freilich die Conceſſion endigte ſchnell mit dem erſten Verwandtenmord: den vom Volk am Laubhüttenfeſt gefeierten ſchönen Jüngling, deſſen Liebe ſelbſt Antonius begehrt hatte, ließ er gleich darauf im Schloßteich von Jericho unter Badſpielen von ſeinen Galliern ertränken (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 22, 2; „Alterthümer", XV, 3, 3). Zu dieſen innern Schwierigkeiten geſellten ſich, jene ſelbſt ſteigernd, äußere Bedrohungen durch Kleopatra. Die ehrgeizige Königin ſtreckte immer neu die Hand aus, um Judäa, Arabien, Syrien zu annectiren, und in Judäa ſelbſt begannen Alexandra und von anderer Seite Koſtobar, der Schwager des Königs und Statthalter Idumäas (Joſephus, „Alterthümer", XV, 7, 9), mit ihr zu conſpiriren. Klug widerſtand Herodes, mühſam Antonius, der Sklave ihrer Liebe; nacheinander gewann ſie wenigſtens, ſeit dem J. 36 (Dio Caſſius, XLIX, 32), Cöleſyrien, einen großen Theil Arabiens, die ganze phöniz. Küſte, mit Ausnahme von Tyrus und Sidon, und aus den Beſitzungen des Herodes ſeinen Juwel, die Gegend von Jericho mit den auch von Horaz (Epist., II, 2, 184) und Strabo (XVI, 2) bewunderten Palmen- und Balſamgärten. Herodes mußte froh ſein, für ſich und die Araber Pachtverträge mit ihr abzuſchließen, welche von dieſen trotz ſeiner Garantie erſt nicht gehalten wurden, und in ſeinem alten Eigenthum dem anſpruchsvollen und lüſternen Weib zu hofiren (Joſephus, „Alterthümer", XV, 3, 8. 4, 1—2). Dieſe ſorgenvolle Exiſtenz blieb dem Herodes unter Antonius bis zu deſſen Untergang. Denn ſelbſt vom großen Zweikampf zwiſchen Antonius und Octavian wurde Herodes von Kleopatra abgehalten, weil ſie ſein Land als die ſichere Beute dieſes Kriegs betrachtete. Alſo durfte er dem Antonius nicht zuziehen, und ſollte ſich inzwiſchen in der Kriegsfehde mit den treuloſen nabatäiſchen Arabern verbluten (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 19; „Alterthümer", XV, 5. 6). Die Dinge gingen hier freilich ganz anders, die Araber wurden ſo geſchlagen, daß ſie die Schutzherrlichkeit des Herodes anerkannten, und Antonius endigte mit der Niederlage von Actium (2. Sept. 31), welche aber auch dem Herodes den Untergang zu bedeuten ſchien.

2) Die zweite Periode dieſer Regierung lief von den Zeiten der Alleinherrſchaft Octavian's bis zum Abzug des Marcus Agrippa aus dem Orient (30—13 v. Chr.); es war die Auguſteiſche Aera Paläſtinas, die Herodeiſche Glücks- und Glanzperiode. Herodes hatte den untergehenden Antonius doch bei zeiten im Stich gelaſſen. Er rühmte ſich freilich, und ſogar vor Octavian, dem Antonius auch nach der Schlacht von Actium treu geblieben zu ſein und ihm Heere und Mauern unter der Einen Bedingung der Opferung, d. h. Tödtung, Kleopatra's verſprochen zu haben (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 20; „Alterthümer", XV, 6). In der That aber hatte er, wie Octavian ſelbſt ihn ſpöttiſch erinnerte, ſofort eine Wendung gemacht, den Hülferuf des Antonius überhört und ſeinen Zuzug abgeſchnitten (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 20, 2; Plutarch, Vita Anton., Kap. 71 fg.). Im Frühjahr 30 alſo verſuchte es Herodes, bei Octavian auf Rhodus zu Gnaden zu kommen. Er ſtudirte einen Theatercoup, indem er ſeine Freundſchaft mit Antonius ſtark betonte, ſofort aber den Sieger mit dem gleichen Anerbieten überraſchte. Octavian erinnerte ſich nicht allein der alten Verbindung des Herodes mit Cäſar, ſeinem Adoptivvater, ſondern er fand, daß er in dieſem neuen Felde des Orients den Römerdiener brauchen könne; er hob ihn auf, ſetzte ihm das Diadem neu auf das Haupt und fand ſeine Rechnung glänzend bewährt durch die nützliche Theilnahme des Juden am letzten ägypt. Feldzug (im J. 30). Jetzt regnete es mit Erkenntlichkeiten. Herodes erhielt im voraus die Territorien Kleopatra's zurück, dazu 400 Leibwächter der Königin; auch die alten Beuteſtücke des Pompejus, welche Antipater der Vater verſchuldet, kamen wieder, Gadara, Hippos, Samaria, an der Seeküſte Gaza, Anthedon, Joppe, Stratonsthurm (Joſephus, „Alterthümer", XV, 7, 3; vgl. XIV, 4, 4). Die Reiſe nach Rom (23 v. Chr.), wohin er ſeine Prinzen Alexander und Ariſtobulus zur Erziehung brachte, bereicherte ihn, nachdem noch die verdienſtliche Theil-

nahme am Kriegszug des Aelius Gallus in Arabien (im J. 24) hinzugekommen (Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 3; Strabo, XVI, 4; Dio Cassius, LIV, 28), mit den nördlichen und östlichen Landstrichen Trachonitis, Batanäa, Auranitis (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 20, 4; „Alterthümer", XV, 10, 1); und die Reise des Augustus nach Syrien (im J. 20) fügte die übrigen Besitzungen des frühern, jetzt gestorbenen Fürsten dieser Länder, Zenodorus, die Gegend zwischen Trachonitis und Galiläa, Ulatha (am Meromsee) und Paneas (an den Jordanquellen) sowie den Vierfürstentitel für Pheroras noch hinzu (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 20, 4; „Alterthümer", XV, 10, 3; Dio Cassius, LIV, 7. 9; Strabo, XVI, 2). Noch später (um 8 v. Chr.) wäre bei den Thronstreitigkeiten und Perfidien der Araber die Herrschaft des Peträischen Arabiens noch dazu gekommen, wenn die Herodischen Familienskandale nicht die Unzuverlässigkeit und Unhaltbarkeit des neuen Orientreichs verrathen hätten (Josephus, „Alterthümer", XVI, 10, 9). Aber auch so war das Reich des Herodes ein Großkönigthum geworden, das von Damaskus bis Aegypten lief, das größte Reich diesseit des Euphrats. Und noch über dieses große Gebiet hinaus ließ Octavian den Einfluß des Herodes walten, indem er bei der Rückkehr aus dem Orient, im J. 19 (Dio Cassius, LIV, 9, 10), die Statthalter Syriens anwies, ohne den Rath des Königs nichts zu thun (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 20, 4; „Alterthümer", XV, 10, 3). Auch an Ehrenbezeigungen aller Art fehlte es nicht, besonders beim Aufenthalt des Kaisers (im J. 20—19) und seines neuen Schwiegersohns Markus Agrippa (im J. 23—22 und 16—13) im Orient (Dio Cassius, LIII, 30, 32; LIV, 6—10, 19, 24, 28; Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 2 fg.). Augustus war (im J. 20) in Phönizien, offenbar auch in Cäsarea und Samaria (Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 3; Dio Cassius, LIV, 7; vgl. Sueton, Vita Octav., Kap. 43); Agrippa ließ sich im J. 15 von Herodes im ganzen Lande herumführen, wohnte und opferte in Jerusalem (Josephus, „Alterthümer", XVI, 2, 1, 2; Dio Cassius, LIV, 24). Geschenke gingen hin und her. Josephus („Jüdischer Krieg", I, 20, 4; „Alterthümer", XV, 10, 3) rühmt wiederholt, daß die zwei Mächtigsten der Erde den König als ersten Freund betrachtet haben (vgl. Dio Cassius, LIII, 1).

Während Herodes so sein Reich nach außen sicherte, hatte er gleichzeitig der letzten Sorgen wegen der Makkabäer sich entledigt. Vor dem Gang zu Octavian im J. 30 hatte er den 80jährigen Hyrkanus getödtet, weil er von Alexandra zu einer Entweichung nach Petra überredet worden war (Josephus, „Alterthümer", XV, 6, 1 fg.). Im J. 29 fiel das Haupt seiner Gemahlin Mariamne, dann das Alexandra's, endlich, um das J. 25, das des Schwagers Kostobar (Gemahls der Königsschwester Salome) und der Söhne Baba's, welche Kostobar (seit 37) im Versteck gehalten (Josephus, „Alterthümer", XV, 7, 10). Seine Blutschuld häufte sich; aber sein Verbrechen entschuldigte sich durch Verbrechen und durch die erhöhte Sicherheit seines Throns. Sein Hofgeschichtschreiber jedenfalls hat die Schuld seiner Opfer, besonders Mariamne's, bewiesen (Josephus, „Alterthümer", XVI, 7, 1).

Als unmittelbare Frucht dieser gesteigerten Sicherheit hat Josephus („Alterthümer", XV, 7, 10) den eigenthümlichen Charakter dieser mittlern Regierungszeit bezeichnet. Der frühern Zurückhaltung folgte jetzt eine Entfaltung, ein Genießen und eine Schaustellung der Macht und Herrlichkeit, so zwar, daß diese selbst wieder durch die Nachahmung griech.-röm. Culturformen der Befestigung der röm. Freundschaft, also des Thrones dienen mußte. Herodes wurde der erste und größte Baumeister der Augusteischen Friedensära im Orient (Sueton, Vita Octav., Kap. 60). Zu dieser Aera gehörten im Sinn Augustus' und Agrippa's große Bauwerke, Städtegründungen, Colonien, Wasserleitungen, Hafenbauten, aber auch Schlösser, Tempel, Theater und ein Hof, dem zum übrigen oriental. Prunk auch die griech. Bildung in Gestalt von Hofgeschichtschreibern, Rhetoren und Philosophen (vgl. Nikolaus, Ptolemäus, Irenäus, Andromachus, Gemellus, Eurykles) nicht mangelte. Zur Nachahmung der Spiele von Actium, durch welche Octavian seinen Sieg über Antonius verherrlichte (Dio Cassius, LI, 5), wurde seit dem J. 28 v. Chr. ein Theater in Jerusalem, ein Amphitheater in der Nähe erbaut (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21, 8; „Alterthümer", XV, 8, 1). Seit dem J. 23 erstand in der Oberstadt eine prachtvolle Königsburg, der eine Flügel nach Cäsar (Octavianus), der andere nach Agrippa genannt (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21, 1; „Alterthümer", XV, 9, 3); ebenso südlich von Jerusalem und Bethlehem Palast, Burg und Stadt Herodium und Herodia (Josephus, „Alterthümer", XIV, 13, 9; XV, 9, 4). Unter den Städtebauten ragte hervor das schon im J. 25 in ein Sebaste (Augusta) verwandelte Samaria (Josephus, „Alterthümer", XV, 8, 5,

9, 1, 10, 1) und der vom J. 23 an zur erſten mittelländiſchen Hafenſtadt Cäſarea (mit dem Hafen Auguſtus) erweiterte Stratonsthurm (Joſephus, „Alterthümer", XV, 9, 6, 10, 1). Die Hafenſtadt Anthedon wurde Agrippias genannt. Prächtige Tempel zu Ehren Auguſtus' und Roms ſtiegen in Sebaſte und Cäſarea auf, von Auguſtus ſelbſt beſchaut; ein weiterer Marmortempel im J. 19 nach der Abreiſe Auguſtus' im neugeſchenkten Paneas (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10, 3). Sogar weit über die Grenzen des eigenen Reichs nach Phönizien, Syrien, Kleinaſien, Griechenland lief ſchenkungsweiſe dieſe unermüdliche Bauthätigkeit des „Wohlthäters" (Eckhel, a. a. O., III, 482), welcher vor der gebildeten Welt ſich legitimiren und an ihr ſelbſt eine Stütze gegen das beſchränkte Judenthum finden wollte (Joſephus, „Alterthümer", XV, 9, 5; „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 11 fg.).

Der Ruhm des Königs bei Griechen und Römern ſchuf ihm nun freilich bei ſeinem Volk keine Popularität. Die thatſächlichen Verdienſte um die Sicherheit des Landes, um Verkehr und Handel, Bevölkerung öder Gegenden, geſundes Waſſer und allerlei Annehmlichkeit verſchwanden gegen die Mishandlung der religiöſen Weltanſchauung. Er hütete ſich allerdings, die jüd. Religion unmittelbar anzutaſten. Er ließ das Geſetz, den Tempel, die Opfer, die Hohenprieſter und ſelbſt die Schriftgelehrten, er führte ſelbſt oft das Geſetz im Mund, zu welchem Idumäa vom König Jannäus her gewaltſam bekehrt worden war (Joſephus, „Alterthümer", XV, 7, 9); Joſephus („Alterthümer", XV, 5, 3; vgl. 11, 1) wenigſtens läßt ihn manchmal theologiſiren. Er opferte in Jeruſalem, auch vor den Feldzügen (Joſephus, „Alterthümer", XV, 5, 4), und drang auf Beſchneidung des Arabers Syllāus, der ſeine Schweſter Salome heirathen wollte (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 7, 6); ja mit ſeiner Frömmigkeit meinte er ein hohes Alter zu verdienen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 23, 5). Er hütete ſich, in Jeruſalem ſelbſt Bilder und Tempel oder Amphitheater zu errichten, mied auf ſeinen Münzen beſſer als ſeine Nachfolger die heidniſchen Bilder, indem er, zum Theil im Anſchluß an die Makkabäer, unſchuldige Sinnbilder des Landes, ſeiner Producte, ſeines Handels oder der eigenen königlichen Tapferkeit zu Emblemen wählte (Eckhel, a. a. O., III, 483 fg.; Saulcy, Recherches sur la numismatique judaïque [Paris 1854], S. 127 fg.; Cavedoni, a. a. O., I, 52; II, 25 fg.); dazu entſchuldigte er ſeine Uebergriffe mit Rom (Joſephus, „Alterthümer", XV, 9, 5, 11, 1), und konnte ſie einigermaßen ſelbſt mit den Makkabäern alter und neuer Zeit (Joſephus, „Alterthümer", XV, 2, 6) vertheidigen. Freilich mit dem allem wahrte er doch kaum die Form der Schicklichkeit, und das offene Heidenthum gleich vor den Thoren Jeruſalems, vollends in Samaria, Cäſarea, Paneas, von der Trachonitis nicht zu reden, die er nicht zur Beſchneidung zwang, und das Heidenthum am Hof durch die fremden Gäſte und ſelbſt durch die Schwiegertochter (Glaphyra), ja in der Stadt dnrch das Theater zeigte den Geſetzesfeind, welchen auch die Uebertretung mancher moſaiſchen Ordnung (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 1, 1), und über alles das Schalten mit dem Hohenprieſterthum verrieth, in welches er eine Reihe obſcurer, nach dem Volksglauben ſogar unreiner Männer (die alexandriniſche Boethos-Familie; Joſephus, „Alterthümer", XVII, 9, 1) einführte (1. Ananel, 2. Ariſtobulus, 3. Ananel, 4. Jeſus Phabi, 5. Simon Boethi, 6. Matthias Theophili, 7. Joazar Boethi). Das Judenthum ſchrie nicht allein über ſeine Steuerlaſt zu Gunſten der Fremden, ſondern über fremde Sitten, menſchenſchlächteriſche Fechterſpiele, über Menſchenbilder, und die Belehrungen des Königs über die im Theater angebrachten Trophäen, unter welchen keine Bilder lauerten, mochten augenblicklich mit Heiterkeit ſchließen: im J. 26 oder 25 verſchworen ſich doch zehn Jeruſalemiten, darunter ſelbſt ein Blinder, zur Vermeidung des Zornes Gottes Herodes im Theater zu erdolchen. Die Verſchworenen, dann auch die Mörder des vom Volk den Hunden hingeworfenen Verräthers wurden grauſam hingerichtet, dieſe mit ihren Familien (Joſephus, „Alterthümer", XV, 8, 3 fg.); aber der König hatte zu überlegen, wie er den Sturm, der gegen ihn in Bewegung war, bändigen ſollte.

Er griff zunächſt in die Rüſtkammer der Tyrannei. Er befeſtigte ſeit dem J. 25 die alten und ſchuf neue Zwingburgen rings um Jeruſalem (Hyrkania, Hesbon, Machärus, Maſada, Alexandrion, Herodion, Samaria, Gaba (Joſephus, Alterthümer", XV, 8, 5; XVI, 2, 1). In ſeinem Heer überwogen die fremden Elemente; Thrazier, Germanen, Gallier waren ſeine Elitetruppen (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 8, 3); an dieſe reihten ſich wol, wie unter den Nachfolgern, Samariter, Cäſareenſer, Batanäer, Trachoniten (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 1, 1; XX, 8, 7). Nicht genug, ſeit der Anweſenheit Octavian's (im J. 20—19) organiſirte er eine geheime Polizei, wobei er ſelbſt, etwa in Jeruſalem, nachts verkleidete Wächter-

dienſte that, die Widerſpenſtigen ließ er auf der Feſtung Hyrkania verſchwinden, während er die große, zum Schweigen eingeſchüchterte Menge (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 11, 4) durch Eidſchwüre der Treue für ſich und den Kaiſer zu binden meinte (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10, 4), inſofern ſchon erfolglos, als er den Phariſäern und Eſſäern die Weigerung nachſehen mußte. Weiter kam er durch Milde, nicht blos durch Steuernachläſſe, wie er ſie im J. 19 und 14 gewährte (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10, 4; XVI, 2, 5), ſondern noch mehr durch ſeine weiſe und aufopfernde Sorge für das Land in Nothzeiten, wie er ſie in den Hungerjahren 25—24 v. Chr., damals wirklich als zweiter Joſeph geprieſen, bethätigte (Joſephus, „Alterthümer", XV, 9, 2). Eine neue Rehabilitation in der Meinung des Volks gewann er ſich durch den Neubau des Tempels, den er in ſeinem 18. Regierungsjahr nach der Anweſenheit Octavian's, wer mag ſagen, ob mehr unter des Kaiſers oder unter des Schriftgelehrten Baba ben Buta's Inſpiration (Derenbourg, a. a. O., S. 152), im J. 20 oder 19 mit vieler Rückſicht auf jüd. Mistrauen und jüd. Scrupel begann, nach $1\frac{1}{2}$ Jahren im Hauptbau, nach 8 Jahren in den Nebengebäuden (im J. 12 v. Chr.) zu Ende führte. Das Gebäude war prachtvoll, wennſchon mit dem Palaſt des Königs nicht zu vergleichen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 1), und anſtößig durch den goldenen röm. Adler auf dem Hauptthor; immerhin begleitete der Jubel des Volks das fertige Werk (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 1; „Alterthümer", XV, 11), als die Prieſter im Schmuck Gott dienten und der König, zu deſſen Werk der Himmel ſelbſt durch Regen bei Nacht, durch Sonnenſchein am Tag ſich bekannt (Derenbourg, a. a. O., S. 152), Hekatomben opferte. „Wer den Bau des Herodes nicht geſehen, hat nie etwas Schönes geſehen", dieſer Satz (Derenbourg a. a. O.) iſt unter den Juden zum Sprichwort geworden (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 4, 6, 8). Ebenſo hob ſich ſeine Autorität im J. 14 durch die Erwirkung voller Religionsfreiheit für die auswärtigen, zunächſt kleinaſiat. Juden bei Agrippa, ein nationales Verdienſt, worin er den Vater zum Vorgänger, Agrippa I. zum Nachfolger hatte (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 2, 3 fg., 6, 1 fg.). Als er ſelbſt innerlich glücklich von dieſer Miſſion zurückkam, ſeine Erfolge und den ganzen Segen ſeiner Regierung erzählte, wie er es auch ſonſt liebte, beſonders beim Beginn des Tempelbaues, und dazu noch Steuern nachließ, da wurde ihm von den Verſammelten alles erdenkliche Heil gewünſcht (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 2, 5). Dem klugen König gelang es ſo immer wieder, die Gegenſätze auszugleichen, und ſcheinvoller konnte die Ausſöhnung Judäas und Roms nicht wohl erſcheinen als im Herbſt 15, wo Agrippa ſelbſt Jahve 100 Stiere opferte, dem Volk Opfermahlzeit gab und von den Maſſen Jeruſalems jubelnd eingeholt und mit Blumen und Palmenzweigen bis zum Schiff geleitet wurde (Philo, Op., II, 1032 fg.; Joſephus, „Alterthümer", XVI, 2, 1).

3) Die dritte Periode des Königs, die des Verfalls, geht vom J. 13—4 v. Chr. Mit dem Abzug Agrippa's aus dem Orient verlor Herodes nicht nur an Einfluß und Geltung, ſondern auch an eigenem Halt und Rath; mit dieſem Abzug hing auch der tragiſche Hausſtreit unter den Kindern unmittelbar zuſammen, der den König und ſein Reich zerrüttete; auch begann hier ſein ſichtliches Altern und der ganze greiſenhafte Charakter der letzten Jahre. Wenigſtens hielt er ſchon im J. 11, damals ein angehender Sechziger, nach der erſten Ausſöhnung im Hausſtreit eine Rede in Jeruſalem, die bei aller Proteſtation gegen das Greiſenthum, welches er auch durch Schwärzung der Haare (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 8, 1), und noch mehr durch Energie ſelbſt in Feldzügen (bis 9 v. Chr.) verbarg, das Abnehmen, das Mistrauen, die Angſt der Entthronung deutlich verrieth, wie er denn auch eben damals vor dem Kaiſer ſich zur Thronentſagung bereit erklärte (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 4, 5).

Der neue Hausfriedensbruch leitete ſich um das J. 17 mit der Abholung der Söhne Mariamne's, Alexander und Ariſtobulus, von der röm. Hochſchule ein. Die intriguante Schweſter Salome, mit welcher der Bruder Pheroras bei zeiten ſich verband, eilte, das Mistrauen gegen die Popularität der durch Gaben des Geiſtes und Leibes ausgezeichneten, etwa achtzehnjährigen makkabäiſchen Prinzen und gegen ihre angeblichen Racheplane wegen der Ermordung ihrer Mutter bei Herodes anzupflanzen (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 1, 2; vgl. 2, 1). Der König widerſtand, er verheirathete die Söhne, Alexander mit der kappadoc. Königstochter Glaphyra (Sueton, Vita Octav., Kap. 48), Ariſtobulus mit Bernice, der Tochter ſeiner Schweſter Salome. Aber auch ſo glimmte der Hader fort und im J. 14 war der Haushader, der innere Bürgerkrieg (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 17, 2), ſchon das jeruſalemiſche Stadtgeſpräch

(Josephus, „Alterthümer", XVI, 3, 1). Endlich faßte der König im J. 13 den unseligen Beschluß, zur Demüthigung der zwei Söhne Antipater's, den Sohn seiner ersten bürgerlichen Ehe mit Doris, aus der Verborgenheit hervorzuziehen und zur Empfehlung bei Octavian mit Agrippa nach Rom zu schicken (Josephus, „Alterthümer", XVI, 3, 3). Jetzt begann erst recht die Anschwärzung der Prinzen durch Antipater, und sie selbst fehlten durch Unvorsichtigkeiten, durch Klagen über den Vater und seine wachsende Greisenhaftigkeit, durch Großsprechereien gegen die Brüder, aus denen sie Dorfschreiber machen wollten (Josephus, „Alterthümer", XVI, 7, 3), durch Sammlung einer Partei, die namentlich im Heer sich rekrutirte (Josephus, „Alterthümer", XVI, 11, 5). Das Schlimmste waren die Weiber: Glaphyra war voll Uebermuths gegen Salome, und Bernice plauderte die Geheimnisse des Aristobulus dieser ihrer Mutter. Der Hof zählte ohnehin ein Heer von klatschenden Weibern: Herodes besaß 10 Frauen, die er meist nur nach Rücksichten der Schönheit wählte (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 24, 2; „Alterthümer", XV, 9, 3), und von 7 Frauen zusammen 9 Söhne und 5 Töchter. (Die Ehen waren 1. Doris, Sohn: Antipater; 2. Mariamne, die Enkelin des Hohenpriesters Hyrkanus [seit Juli 37], Söhne: Alexander und Aristobulus, Töchter: Salampsio und Kypros; 3. Mariamne, Tochter des jerusalemischen, aus Alexandria stammenden Priesters Simon (seit 23), Sohn: Herodes; 4. Malthake, die Samariterin, Söhne: Archelaus und Antipas, Olympias; 5. Kleopatra von Jerusalem, Söhne: Herodes und Philippus; 6. Pallas, Tochter: Sohn: Phasael; 7. Phädra, Tochter: Roxane; 8. Elpis, Tochter: Salome; 9. eine Bruderstochter; 10. eine Nichte.) Noch brachte Octavian, zu welchem der König im J. 11 seine Söhne klagend nach Aquileja führte (Josephus, „Alterthümer", XVI, 4, 1 fg.; Dio Cassius, LIV, 34), unter neuen Gnadebeweisen eine Aussöhnung zu Stande, wonach die drei Söhne Nachfolger werden sollten; ebenso wieder im J. 9 Archelaus, der Schwiegervater Alexander's (Josephus, „Alterthümer", XVI, 8, 6); aber unter der ruhelosen Arbeit der Bosheit, welche in dem griech. Schmarotzer Eurykles ein treffliches Werkzeug fand, unter der wahnsinnigen Angst des Königs vor den Kindern, deren Schwert er blitzen sah (Josephus, „Alterthümer", XVI, 8, 5), unter den endlosen Denunciationen und Foltergeständnissen wurden die Söhne schließlich, obwol sie nur der Fluchtplane nach Kappadocien geständig waren (Josephus, „Alterthümer", XVI, 10, 5), ihrer Mordplane wegen unter Assistenz der röm. Statthalter Saturninus und Volumnius in Berytus verurtheilt und bald darauf in Sebaste erdrosselt (Josephus, „Alterthümer", XVI, 8, 5). Dies geschah im J. 8, nicht 6 v. Chr., wie besonders die Geschichte der syr. Statthalter erweist, indem nach dieser Hinrichtung Saturninus, welcher spätestens im Frühjahr 6, möglicherweise aber schon im J. 7 von Varus abgelöst wurde (Eckhel, a. a. O., III, 275), noch längere Zeit auf dem Platze ist (Josephus, „Alterthümer", XVII, 1, 1. 2, 1; vgl. XVI, 9, 1. 11, 1). Ganz Judäa, die ganze gebildete Welt schauderte über dieser That zusammen; Octavian sprach das unwillige Witzwort: „Besser ein Schwein des Herodes als ein Sohn" (Macrobius, Saturn., II, 4; vgl. Strabo, XVI, 2). Und als ein halbes Jahr nach dem Tod des Königs, im Spätherbst 4 v. Chr., ein jüd. Betrüger, selbst Augustus in Verlegenheit bringend, der das Erbe des Herodes gerade getheilt hatte, sich als den mit Aristobulus, der in Cypern zurückgeblieben, immer noch lebenden Alexander geltend machte, da jubelte dem erretteten Hasmonäer das Judenthum von Kreta bis Rom seine Freude zu (Josephus, „Alterthümer", XVII, 12, 1 fg.). Von jener Zeit an spielte Antipater nicht nur den Prinzen, sondern den König (Josephus, „Alterthümer", XVII, 1, 1); aber im Bewußtsein seiner Verbrechen fing er nun an, unter Bestechung des Statthalters Saturninus, mit dem Bruder des Königs, Pheroras, wie gegen die Kinder der gemordeten Brüder, so gegen den König selbst zu complotiren. Zwar verabscheute ihn das Volk und das Heer (Josephus, „Alterthümer", XVII, 1); aber der Pharisäismus, ehedem sich beugend vor der von Gott verordneten und wunderbar erhaltenen Zuchtruthe (Josephus, „Alterthümer", XV, 6, 7), nun aber die Zeichen des Untergangs zählend, begann dem Hause des Pheroras, des nichtswürdigen Bruders, das Königreich zu versprechen, schon deswegen, weil seine Frau, eine ehemalige Sklavin, dem Pharisäismus huldigte und die Geldstrafe, welche Herodes gegen die pharisäische Weigerung der Eide für Kaiser und König verhängte, aus den Einkünften des königlichen Geschenks, des Vierfürstenthums Peräa, bezahlte. Ein Theil des Hofes, besonders der Eunuch Bagoas und der Lustknabe Karus, war für diesen Plan gewonnen; dem Eunuchen Bagoas war der Kopf verrückt durch die auf Jes. 56, 3 fg. gegründete Verheißung, daß er, der Eunuch, durch wunderbare Gabe Gottes die Kraft erhalten werde, dem kinderlosen Pheroras Kinder zu erwecken

und Vater und Wohlthäter des neuen Königs zu heißen (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], IV, 581). Den schönen Traum bezahlten die Pharisäer und ihr Hofanhang, Bagoas und Karus, mit dem Kopfe (7 v. Chr.), während Pheroras nach Peräa weggewiesen wurde, und Antipater, dem erwachsenden Mistrauen weichend, sich nach Rom verschicken ließ (6 v. Chr.; Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4. 3, 1).

Mitten in diesen Familienskandalen hatte Herodes seine Culturmission in den greifenhaftesten Uebertreibungen fortgesetzt. Im J. 10 (im 28. Regierungsjahr, in der 192. Olympiade = 12 v. Chr.; Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21, 8; „Alterthümer", XVI, 5, 1) wurde das ausgebaute Cäsarea unter herrlichen Spielen mit einem Aufwand von 3 Mill. Frs. eingeweiht; gleich nachher baute der König, aus der Gegenwart in die Vergangenheit fliehend, und pietätsvoller als alle Nachkommen, zu Ehren des Vaters, der Mutter und des ersten Bruders, Städte und Thürme (Antipatris, Kypros, Phasaelis; Josephus, „Alterthümer", XVI, 5, 2); auch seine Verschwendung nach außen hatte keine Grenzen mehr, sodaß selbst Octavian, wie früher Agrippa, sagen mußte: „Für seinen Hochsinn sei sein Land zu klein" (Josephus, „Alterthümer", XVI, 5, 1). Immerhin waren die Bauplätze auch jetzt wieder trefflich gewählt, die neuen Städte Culturcentren für die ganze Gegend; ebenso die Colonien von Idumäern, welche er nach der aufrührerischen Trachonitis (9 v. Chr.), und von babylonischen Juden, welche er nach Batanäa (7 v. Chr.) führte (Josephus, „Alterthümer", XVI, 9, 2; XVII, 2, 1), Schutzwehren des ganzen Landes. Unter den maßlosen Ausgaben aber hängte er sich den Schandfleck an, daß er, unzufrieden mit allen Erpressungen (Josephus, „Alterthümer", XVI, 5, 3; XVII, 11, 2), um das J. 9 das Grab David's plünderte, mit dem Vorgang des Hyrkanus sich tröstend und den göttlichen Zorn, der als Flamme gegen seine Begleiter und gegen sein Hausglück schlug, mit einem Marmordenkmal David's vergeblich begütigend (Josephus, „Alterthümer", XVI, 7, 1; vgl. Matth. 23, 29).

Selbst die Freundschaft Octavian's, die er beim Besuch in Rom im J. 11 und 9 (Josephus, „Alterthümer", XVI, 8, 6. 9, 1) sowie bei der Einweihung Cäsareas, welcher kaiserliche Gaben nicht mangelten (Josephus, „Alterthümer", XVI, 5, 1), noch einmal genossen, begann zu wanken, als der König nach der Bewältigung des im J. 11 entstandenen Aufstandes der Trachoniter (Josephus, „Alterthümer", XVI, 4, 6. 9, 1) die treulose Politik der Araber, welche 40 trachonit. Räuberführern mit einem Corps von 1000 Mann einen Rückhalt für ihre Zerstörungszüge in Judäa gegeben, schließlich durch einen mit Genehmigung der syr. Statthalter veranstalteten Kriegszug bestraft hatte (9 v. Chr.). Dem eigenwilligen Unruhstifter antwortete der Kaiser mit einem Brief, in welchem er schrieb: „Einst habe er ihn als Freund, nun werde er ihn als Unterthan behandeln" (Josephus, „Alterthümer", XVI, 9, 3), selbst eine Gesandtschaft des Herodes wurde zweimal abgewiesen (Josephus, „Alterthümer", XVI, 9, 4), die Trachonitis zu einem neuen Aufstand ermuthigt, bis es endlich Nikolaus von Damaskus (im J. 8) gelang, ihn so zu restituiren, daß er sogar das Königreich Arabien als Versöhnungsgabe empfangen sollte, hätte nicht die neue Klage gegen die Söhne den tobenden Greis, dessen Verfahren der Kaiser dennoch nachgab, unmöglich gemacht (Josephus, „Alterthümer", XVI,1, 90).

Am Hausjammer schloß endlich trüb des Königs Geschick. Den Antipater hatte er trotz seiner Untreue mit einem Testament an Augustus geschickt, wonach Antipater, im Fall seines Todes Herodes, der Sohn der zweiten Mariamne, der Priestertochter, ihm folgen sollte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 3, 2; vgl. 1, 3); aber die Enthüllungen, welche im J. 6 der Tod des angeblich von Herodes selbst vergifteten Pheroras brachte (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 29, 4; „Alterthümer", XVII, 3, 3. 4, 1), bewiesen Antipater selbst als Giftmischer gegen den Vater, der ihm zu lange den Thron sperrte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 4). Unwissend über den Schlag, der seit 7 Monaten (Josephus, „Alterthümer", XVII, 4, 3) gegen ihn vorbereitet wurde, und nur geschäftig, den Vater auch gegen die jüngern Brüder, Archelaus und Philippus, die der Studien wegen neben ihm in Rom saßen, zu verhetzen, wurde Antipater im Herbst 5 aus Rom zurückberufen und sofort im jerusalemischen Schloß vor Gericht gestellt, in welchem als wichtigste Person der herbeigebetene neue Statthalter von Syrien seit 6—7 v. Chr.; Josephus, „Alterthümer", XVII, 5, 2. 7; vgl. Eckhel, a. a. O., III, 275), Quinctilius Varus, das nachmalige Opfer Germaniens, fungirte. Nun wurde Antipater gefangen gesetzt, und ein Frevel um den andern entdeckte sich. Da brach die letzte Kraft des Königs; während der Entscheid Octavian's noch ausstand (Josephus, „Alterthümer", XVII, 5. 6), fiel er, nachdem er schon vorher gekränkelt (Josephus, „Alterthümer", XVII, 3, 3), in eine

ſchwere Krankheit, und den nahenden Tod ſpürend machte er ein neues Teſtament, durch welches er, nachdem nicht nur Antipater, ſondern auch Herodes wegen der behaupteten Conſpiration ſeiner Mutter mit Antipater, endlich auch Archelaus und Philippus wegen der Verleumdungsbriefe Antipater's weggefallen (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 6, 1), den jüngſten Sohn, Antipas, zum Nachfolger beſtimmte. Jeruſalem konnte ſein Ende nicht erwarten. Zwei Geſetzlehrer, Juda Scherebjah's und Matthias Margaloth's Sohn reizten ihre Schüler, ſofort den heidniſchen Götzen auf dem Tempelthor, den goldenen Adler, im Namen Gottes zu zerſchlagen. Vor den König geführt zitterten die Schüler Moſe's nicht, welche der König in Jericho nach perſönlicher Anklage vor den jüd. Magnaten, die er von der Sänfte aus führte, am 12. März 4 v. Chr. (die von Joſephus [„Alterthümer", XVII, 6, 4] erwähnte Mondfinſterniß war nach Wurm am 13. März, morgens 3 Uhr) lebendig verbrennen ließ. Täglich wuchs jetzt ſeine Krankheit, eine Säftezerſetzung bis zur Fäulniß, wofür er vergeblich noch Linderung zu Kallirrhoë in Peräa ſuchte (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 6, 5). Ausſichtslos kam er nach Jericho zurück; im Aerger, unter den Schmerzen wollte er noch die Häupter des Landes, welche er bei Todesſtrafe aufbot, in der Rennbahn von Jericho erſchießen laſſen, da man ihn doch haſſe, da man ihm dieſe Ehre gönnen müſſe (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 6, 5). Der letzte Lichtſtrahl war ihm die Nachricht aus Rom, daß er mit Antipater verfahren dürfe. Dieſer beſchleunigte ſeine Hinrichtung, indem er bei dem Trauergeſchrei, welches im Palaſt bei einem Selbſtmordverſuch des Königs ausbrach, mit dem Gefängnißwärter über Flucht zu verhandeln begann (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 7). Sofort wurde er getödtet, und nachdem Herodes noch einmal ſein Teſtament geändert, den Antipas wieder zurückgeſchoben, Archelaus zum König beſtimmt, Antipas als Vierfürſten mit Galiläa und Peräa, Philippus mit dem Nordoſten abgefunden, immerhin auch ſo auf die Reichseinheit gründlich verzichtet hatte, ſtarb er 5 Tage nach Antipater (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 8, 1), 10—14 Tage vor Oſtern (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 8, 4. 9, 1—3), in den erſten Tagen des April 4 v. Chr., nahe dem 70. Jahre, im 37. Jahre ſeiner Königsernennung, im 34. ſeit dem Antritt durch Eroberung Jeruſalems (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 33, 8; „Alterthümer", XVII, 8, 1). Das J. 4, als Todesjahr des Herodes, heutzutage die gewöhnliche Annahme, ſtimmt ganz einzig zu allen chronologiſchen Thatſachen rückwärts und noch vielmehr vorwärts, indem alle Nachfolgen der Söhne ſowie das Jahr der Schatzung von hier aus berechnet werden; dazu ſtimmt lediglich die Mondfinſterniß dieſes Jahres und nicht diejenige des J. 5 oder 1 (im J. 3 und 2 gab es gar keine), mit der ſonſt ſignaliſirten Jahreszeit, und die neueſte Berechnung Caſpari's (a. a. O., S. 28 fg.), welche den 24. Jan. 1 v. Chr. als Todestag ſetzen möchte, iſt von aller Wahrſcheinlichkeit entblößt.

Noch einmal erzählte ein pomphafter Leichenzug die Herrlichkeiten dieſes Königthums. Auf einer Sänfte voll von Gold und Edelſteinen lag der todte König im Purpur, mit Diadem und Krone, das Scepter in der Hand; rings ſtanden die Söhne und Verwandten, dann das Heer in Schlachtordnung und zuletzt 500 Hofdiener mit Gewürzen. Aber Liebe war wenig dabei, ſei es des Volks, ſei es der Verwandten, von denen der Erſtberufene, Archelaus, der Veranſtalter all dieſer Königspracht, mit ſeinen Freunden zechte, und kaum ruhte der eine halbe Stunde weit geleitete Leichnam auf der Burg Herodium, 3 Stunden von Jeruſalem, ſo begann auch ſchon das Volk ſein vernichtendes Todtengericht. Ueber Herodes hat die Geſchichte gerichtet, indem ſie ſeine Thaten erzählt und den Untergang ſeiner Thaten. Sie unterſchreibt die Lobreden nicht, in welchen er ſeine Zeit als die Glückszeit, nahezu die Meſſiaszeit Iſraels charakteriſirte (Joſephus, „Alterthümer", XV, 11, 1; XVI, 4, 6), und verweigert ihm den Namen des Großen, obwol er einſt ſo genannt wurde, freilich zunächſt wol, wie Agrippa I., im Sinn des Großkönigthums (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4). Nicht ſeine Perſon hat den Namen verdient, nicht ſein Werk, das keinen ſchöpferiſchen Gedanken zeigt und gar keine Haltbarkeit. Ein blos wegwerfendes Urtheil aber genehmigt die Geſchichte wieder nicht, und ſelbſt Joſephus hat ſich in ſeiner Charakteriſtik des Königs gemäßigt. Seiner Perſönlichkeit nach iſt Herodes ein bloſer Wütherich nie geweſen. Er beſaß zu ſeinen eminenten Anlagen des Verſtandes und unverwüſtlicher Energie einen natürlichen Edelſinn, den Joſephus bald zugeſteht, bald wieder als bloſen Ehrgeiz deutet. Er war aufopfernd für die Familie, für die Freunde, für die Noth; darin iſt ihm keiner der Nachkommen gleich, und ſelbſt die Geduld, mit welcher er lange die von ihm ſelbſt bejammerten Verkehrtheiten ſeines Hauſes (Joſephus, „Alterthümer",

XVI, 7, 4), und bis zuletzt die nichtswürdigen Geſchwiſter Pheroras und Salome trug, iſt manchmal rührend. Im Kampf mit rieſigen Verſuchungen und von Jugend an weder durch Bildung gewappnet, noch durch Religion, noch ſelbſt durch Nationalität, iſt er unterlegen; zur Verſchlagenheit trieb ihn Rom, zur Härte der mühſam gewonnene Thron, zum Verbrechen das alte Königshaus und das entſetzliche Intriguenſpiel der Weiber, der Söhne, der Höflinge. Die Verbrechen ſeiner Greiſenzeit hat er im Wahnſinn begangen, in welchen man ihn geſtürzt hatte. Seine Regierungsprincipien wurden ihm doch theilweiſe aufgenöthigt: im Bund mit Rom, mit Auguſtus, mußte er der Cultur des Abendlandes Bahn brechen. Eine neue Richtung übertreibt ſich gern, ſie übertreibt ſich doppelt, wo das geiſtige Verſtändniß fehlt für ſie und für ihren Gegenſatz, und die Reaction des Volksgeiſtes reizte die Uebertreibung. Dabei iſt es ihm anzurechnen, daß er durch Friedenswerke Sicherheit und Wohlſtand des Landes dennoch gefördert hat, noch mehr, daß er bei allen Ausſchreitungen ſeiner Schuldigkeiten gegen die religiöſe Eigenthümlichkeit ſeines Volks dennoch ſich bewußt blieb, ſcheinbar weniger, im Grund mehr als die gewitzigten Nachfolger. Und ſtelle man die letzte Frage, wiefern dieſe von der Geſchichte abgeworfene und gleichwol ſo merkwürdig lange und oft faſt wunderbar emporgehaltene Regierung dennoch eine höhere, eine bleibende Miſſion erfüllt, ſo wird nicht blos zu antworten ſein, daß ſie die Sehnſucht eines Reichs Gottes verſtärkte, obwol auch dieſe Antwort in allerlei Weiſe richtig iſt; man wird auch finden dürfen, daß ſie als nothwendiges Mittelglied die Einſchmelzung des Judenthums ins große Weltreich verzögert und erleichtert, andererſeits die Sympathien des Heidenthums für das Judenthum ſtärker hervorgerufen und dieſem ſelbſt als einem Salz der Erde und Vorläufer des Chriſtenthums dauernde Rechte im Körper des Weltreichs erobert hat.

Auch das N. T. hat dem König Herodes ein ganzes Kapitel gewidmet. Ja, einen merkwürdigern Bericht könnte uns Matthäus nicht bieten, als den von der Geburt Jeſu in den letzten Zeiten des Herodes, von den Magiern des Oſtens, welche dem neugeborenen König der Juden huldigen, von den ſchlauen Mordgedanken des Königs und von der ſcheußlichen Mordthat an den Kindern Bethlehems (Matth. 2, 1 fg.). Stellt man ſich unbeſorgt auf den Boden dieſer Geſchichte, ſo iſt Jeſus etwa 3—4 Jahre vor dem Tod des Herodes um das J. 7 v. Chr. (alſo anders als nach jetziger Zeitrechnung) geboren, um das J. 5 als ein Zweijähriger geflüchtet worden und nach dem Tod des Königs, im Sommer oder Herbſt 4 v. Chr., ins Heilige Land zurückgekommen. Die Beſprechung dieſer Fragen gehört näher in das Leben Jeſu, aber ein Leben des Herodes darf ſeinerſeits conſtatiren, wie weit es die neue Nachricht vertragen kann. Hier iſt merkwürdig: in jenen letzten Unglückszeiten war die meſſianiſche Erwartung wirklich eine Sorge des Königs, damals war er überhaupt ängſtlich um die Krone, wachſam, ſpürſam, grauſam. Häuſer mit allen Bewohnern, alſo mit den Kindern, hatte er ſchon früher ausgerottet, ſogar Weiber auf die Folter geſpannt (Joſephus, „Alterthümer", XV, 8, 4; XVII, 4, 1), neueſtens die Wütherei in der Familie und am Hof und darüber hinaus mit Hinrichtungen, mit Verbrennungen, mit Foltern, mit Mordgelüſten gegen ganz Iſrael über alles Menſchenmaß getrieben. Es ſei nicht vergeſſen, daß gerade um das vorausgeſetzte Geburtsjahr Jeſu Bagoas mit den andern für meſſianiſche Träume büßte, und daß im J. 7 (im J. 747 nach Rom) ein „Stern der Weiſen", eine Conjunction der Planeten Jupiter und Saturn zu Stande kam. Dazu mag man aus der Schöpfung Herodiums und aus dem Begräbniß des Königs daſelbſt ſchließen, daß er für einen Meſſias in Bethlehem nicht blos wegen der meſſianiſchen Weiſſagung empfindlich war, ſondern auch, weil er ſo ganz in ſeiner Nähe war. Freilich andererſeits iſt es gänzlich unmöglich, daß Herodes die Schriftgelehrten verſammelt und die meſſianiſche Dogmatik begehrt habe, während er gerade damals beide auf den Tod haßte, am unmöglichſten, daß der gewiegteſte Polizeimeiſter ſo naiv und ſtümperiſch ſeine Maßregeln ſollte getroffen haben. Da endlich, von ſo vielem nicht zu reden, auch der Stern verſagt, weil die Conjunction kein Stern iſt und vom Wandeln abgeſehen ein Fluchtjahr gar nicht ſichtlich war (wie der Bericht es doch begehrt), ſo iſt die Matthäiſche Erzählung, ohnehin wahrſcheinlich erſt einem Ueberarbeiter zugehörig, nicht buchſtäblich feſtzuhalten. Die Hauptabſicht des Verfaſſers war, den ſchlimmſten aller Tyrannen, der Meſſias ſein wollte, während er der Feind Gottes und des Volks war, im vergeblichen Kampf der Lüge mit dem wahren Meſſias zu zeigen, und dieſen Gedanken hat er mit guter Benutzung des A. T. (ſchwerlich auch von Offb. 12, 4), ſowie der Geſchichte

des Herodes trefflich ausgeführt. Die Möglichkeit bleibt dennoch, daß Jesus wirklich, bleibt auch das Jahr unbestimmt, in der letzten Periode des Herodes geboren ist, eine Erinnerung, welche in der Kirche leicht sich fortpflanzen konnte und welche von Lukas (Kap. 1, 5) als kurze schlichte Notiz ohne jeden Zusammenhang mit Matthäus und seiner Sagengeschichte aufbehalten worden ist. Dann wäre die Hauptsache dennoch richtig: nicht blos ein chronologischer Gewinn, sondern eine weltgeschichtlich große Thatsache. Unter dem Aftermessias Israels ist der wirkliche geistige Messias geboren, gerade wie später den echten, den gekreuzigten Messias der zweite Aftermessias, Herodes der Enkel, ablöste, nicht zwar in Wahrheit, aber im Schein.

Vgl. außer den im Text genannten Quellen dieser Geschichte wie der Geschichte der Nachfolger noch Grantz, „Geschichte der Juden" (2. Aufl., Leipzig 1863), Bd. 3; Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" (Heidelberg 1868), Bd. 1, und „Herodes Agrippa" in Gelzer's „Protestantischen Monatsblättern", Jahrg. 26, S. 96 fg. (1865); Holzmann, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" (Leipzig 1867), und meine „Geschichte Jesu von Nazara" (Zürich 1867), Bd. 1. Die leidenschaftliche Bestreitung der hier gegebenen Chronologie in Wieseler's „Beiträgen zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte" (Gotha 1869) konnte des vorgeschrittenen Druckes wegen nicht mehr berücksichtigt werden, sie ist aber auch vorzugsweise nur für den Verfasser charakteristisch. Keim.

Herodes' Söhne und Enkel. Der Name Herodes war zunächst reiner Personname und wurde als solcher von zwei Söhnen des Großkönigs, von Herodes (Boethus) und Herodes dem Bruder des Philippus, weiterhin von dem Bruder König Agrippa's I. und andern jüngern Gliedern des Hauses (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4) getragen. Aber zwei von den Söhnen des Großkönigs, Archelaus und Antipas, eigneten sich, wie ihre Münzen zeigen, zum Theil mit Verzicht auf den eigenen Namen die väterliche Benennung an wie eine höhere Legitimation, ähnlich so, wie die nabatäischen Fürsten den Namen Aretas (s. d.) zur Bezeichnung der Dynastie, ja des Königthums überhaupt erhoben. Daher die Münzinschriften Herodes der Ethnarch (Archelaus), Herodes der Tetrarch (Antipas) und die sehr gewöhnliche Bezeichnung des Antipas bei Josephus und im N. T. als Herodes oder „Herodes, genannt Antipas" (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 9, 1; „Alterthümer", XVIII, 2, 1. 3. 4. 5. 6. 5, 1 fg.; Matth. 14, 1 u. a.). Derselbe Name für Archelaus steht auch bei Dio Cassius (LV, 27) und für Agrippa I. im N. T. (Apg. 12, 1 fg.), ja für die ganze Dynastie (Herodes I.—VII., wobei Herodes von Chalcis mitgerechnet wird) bei dem spätern Photius (Bibl. cod., 33), während thatsächlich Philippus, Agrippa I. und II. von diesem Namen keinen Gebrauch machten, wie denn auch Josephus, Philo, Tacitus, Dio Cassius bei denselben (die Apostelgeschichte [Kap. 25, 13 fg.] wenigstens bei Agrippa II.) den Personnamen festgehalten haben. Von der Nachkommenschaft des Großkönigs sind nur diejenigen Glieder zu besprechen, welche das N. T. erwähnt, und die auch thatsächlich die hervorragendsten gewesen sind.

1) Archelaus, der Sohn Herodes' des Großen aus seiner Ehe mit Malthake, der Samariterin (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 4; „Alterthümer", XVII, 1, 3), war geboren um das J. 21 v. Chr., sofern es Spuren gibt, daß er etwas jünger war als Herodes, der Sohn der zweiten Mariamne (geboren um das J. 22; Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 3; XVII, 3, 2), und sofern er um das J. 5 v. Chr. als Knabe und angehender Jüngling von etwa 17 Jahren geschildert wird (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 31, 1 fg.; „Alterthümer", XVII, 4, 3). Seine Vollgeschwister waren der etwas jüngere Antipas (geboren um das J. 20 v. Chr., vielleicht Januar 19; Matth. 14, 16; Josephus, „Alterthümer", XVII, 9, 4) und Olympias, welche später den Brudersohn des Königs, Joseph, heirathete. Seinen Namen erhielt Archelaus wahrscheinlich von dem Freund und Bundesgenossen des Herodes, von Antonius' Gnaden seit 36 v. Chr. (Dio Cassius, XLIX, 32) König von Kappadocien, dessen Tochter um das J. 17 v. Chr. den jungen Prinzen Alexander heirathete. Wie früher die zwei Prinzen Alexander und Aristobulus, kam auch Archelaus etwa im 14. Jahre (um das J. 8; Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 31, 2) zugleich mit Antipas und Philippus auf die röm. Hochschule, wo der Vater ihnen bei einem Privatmann eine gegenüber dem Aufenthalt der ältern Söhne bei Asinius Pollio (Consul im J. 40 v. Chr.; Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 1; XVII, 12, 2) etwas bescheidenere Unterkunft gründete (Josephus, „Alterthümer", XVII, 1, 3). Archelaus und Philippus, die ältern, entwickelten sich hier rasch zu Jünglingen mit viel Selbstgefühl, sodaß der viel ältere Bruder

Antipater, der sie schon vorher als Thronrivalen haßte, in Judäa und dann auch von Rom aus (6—5 v. Chr.) sie möglichst beim Vater verleumdete (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 31, 1 fg.; „Alterthümer", XVII, 4, 3). Im Frühjahr 5 v. Chr. wurden die Jünglinge von Rom heimberufen, und Antipater, wegen ihrer Nähe beim Vater ängstlich, wußte dem letztern einzureden, daß sie oft über ihn geklagt und bei der Heimkehr das Schicksal der zwei ältern Prinzen gefürchtet hätten. Das hatte die Folge, daß Herodes selbst nach dem Sturz des Bösewichts in seinem zweiten Testament Archelaus und Philippus überging, und den jüngsten, den unschuldigen Antipas, als Nachfolger einsetzte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 6, 1), bis er in seinen letzten Lebenstagen die letzte Bestimmung zu Papier brachte, wonach Archelaus König, Antipas und Philippus Vierfürsten werden sollten (s. Herodes).

Beim Tod des Königs, den Archelaus schlimm genug sofort durch eine nächtliche Schmauserei feierte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 9, 4), war dieser Prinz etwa achtzehnjährig. Unter dem Beistand Salome's und ihres Gatten Alexas (Helkia), welche beide sich auch um die Entlassung der Schlachtopfer von Jericho verdient machten (vgl. darüber auch die talmudische Nachricht bei Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine [Paris 1867], S. 165, und Caspari, „Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu" [Hamburg 1869], S. 29), wurde das Heer und nach den Trauerfeierlichkeiten auch das Volk, dessen Zuneigung unerlaßlich, durch die besten Versprechungen gewonnen. Freilich das Volk stellte jetzt seine Forderungen, und die Schriftgelehrten benutzten das Volk, um ihre Autorität und die reine Religion gegenüber dem Herodianismus herzustellen (Ostern 4 v. Chr.). Archelaus mußte Gewalt brauchen, aber er überschritt das Maß, und 3000 blutige Opfer entrissen ihm allen Glauben des Volks und der eigenen Familie, in welcher Salome schon durch die Pietätslosigkeit in Wort und That gegen den Vater und ihren Bruder, verletzt war. Man nannte jetzt seine anfängliche Milde Verstellung; enthüllt sei jetzt der echte Herodessohn. In diesem Zeitpunkt ging Archelaus mit seiner Mutter nach Rom, um bei Octavian den Ring des Königs (Dio Cassius, XLVIII, 45) und die versiegelte Urkunde des Staatshaushalts niederlegend die nothwendige Bestätigung zu holen (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 33, 8; „Alterthümer", XVII, 9, 5). Gleichzeitig aber reiste als offener Rival, von Wohlmeinenden vergeblich zurückgehalten, unterstützt von den ersten Rathgebern des Vaters, von den Verwandten, von Salome, ja, von der eigenen Mutter, welche den Archelaus im Stich ließ (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 2, 3; „Alterthümer", XVII, 9, 3. 4), der jüngere Bruder Antipas, der Begünstigte des zweiten Testaments. Auch Sabinus, der kaiserliche Procurator, verklagte den Archelaus bei Augustus. Während man vor Octavian haderte, der den am Boden liegenden Archelaus aufhob, den Entscheid aber doch verschob, und während die Mutter Malthake im Jammer in Rom starb (Josephus, „Alterthümer", XVII, 9, 4. 10, 1), brach (seit Pfingsten 4 v. Chr.) in Jerusalem, in Judäa, in Galiläa gegen Archelaus und gegen Rom ein blutiger Aufstand um den andern los, und, ein blutiger Sieger durch Feuer und Schwert und Kreuze, sandte der syr. Statthalter Varus zwei neue Prätendenten nach Rom: Philippus, den Reichsverweser des Archelaus, aber auch 50 Gesandte des jüd. Volks, welche sich in geheimem Einverständniß mit den Herodischen Verwandten selbst (Josephus, „Alterthümer", XVII, 9, 4) den Ausschluß aller Söhne und den Anschluß des Landes an die Provinz Syrien erbaten: der denkwürdigste Protest gegen das Glück der unglückseligen Herodeszeiten, den Jesus bildweise einem messianischen Gleichniß zu Grunde legte (Luk. 19, 12 fg.). Octavian ergriff den klugen Ausweg, das Reich unter die drei gegenwärtigen bettelnden Prinzen zu vertheilen (Strabo, XVI, 2); er entsprach so dem letzten Testament des alten Freundes wie den Interessen Roms, welches an einer schwierigen Provinz nichts gewann und von einem zertheilten Reich und den jungen Prinzen, dergleichen man öfters aufstellte (Dio Cassius, LIV, 9), nichts zu fürchten brauchte. Im Herbst 4 v. Chr. (vgl. auch Josephus, „Alterthümer", XVII, 12, 1. 2) ernannte er Archelaus zwar nicht zum König, wie Matthäus (Kap. 2, 22) ihn erscheinen läßt, aber zum Ethnarchen (Volksfürsten), empfahl ihm Milde (Josephus, „Alterthümer", XVII, 13, 2) und versprach ihm für den Fall des Wohlverhaltens selbst den Königstitel. Seine Länder waren Judäa, Idumäa, Samaria mit den größten Städten, Jerusalem, Samaria, Cäsarea am Meer und Joppe, und mit den größten Revenuen, 600 (nach dem „Jüdischen Krieg" nur 400) Talente, etwa 3 Mill. Frs. (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 6, 3; „Alterthümer", XVII, 11, 4). Die übrige Hälfte des Reichs ver-

theilte ſich unter die Vierfürſten Antipas und Philippus, jener mit Galiläa und Peräa, dieſer mit den andern Oſtjordanländern, der eine mit 200, der andere mit 100 Talenten Einkünften. Einige griech. Städte, Gaza, Gadara, Hippos, wurden von neuem zu Syrien geſchlagen.

Von Archelaus' Regierung wird nicht viel erzählt. Dieſe Stille iſt dennoch kein Zeichen einer friedlichen und guten Regierung. An dem Misgeſchick des Vaters und am eigenen hatte er nicht viel gelernt. In religiöſen Dingen war er vielleicht etwas vorſichtiger als ſein Vater; man hört wenigſtens nichts von heidniſchen Bau- und Spielärgerniſſen aus Schmeichelei für den Kaiſer und für die Fremden; auch die Münzen ſind jüdiſch tadellos (Saulcy, Recherches sur la numism. judaïque [Paris 1854], S. 133 fg.). Aber mit dem Hohenprieſterthum ſchaltete er wie der Vater, und während Volk und Phariſäer die Boëthos-Familie als unrein verwarfen (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 9, 1), entnahm er ihr mit Vorliebe ſeine Creaturen (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 6, 4. 9, 1. 13, 1. 18, 1). Seine hervorſtechendſten Eigenſchaften aber waren Herodiſche Härte, Brutalität und Sinnlichkeit, und auf dem Wege ſeiner Leidenſchaften nahm er es nicht ſchwer, auch das Geſetz zu misachten. Er war ein Tyrann in Judäa wie in Samaria, trotz der Vorſchriften des Kaiſers und trotz ſeiner Begünſtigung Samarias, dem Auguſtus wegen Nichtbetheiligung am Aufſtand ein Viertel der Steuern erlaſſen hatte (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 11, 4). Sich that er gütlich in Liebe und Zechereien (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 8, 4. 9, 5. 13, 2), reſtaurirte glänzend den Palaſt in Jericho, baute nördlich davon zur eigenen Unſterblichkeit Archelais und ſchuf Waſſerleitungen für ſeine dortigen Palmenhaine (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 13, 1). Seine ſinnliche, taktloſe, geſetzloſe Natur charakteriſirte er am beſten durch ſeine Heirath der Witwe ſeines Bruders Alexander. Glaphyra, die Königstochter von Kappadocien, freilich zugleich die Tochter der Buhldirne Glaphyra (Dio Caſſius, XLIX, 32), hatte ſchon ehedem in Jeruſalem durch ihren Hochmuth und durch ihre Geringſchätzung gegen Salome und die übrige Verwandtſchaft (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 24, 2; „Alterthümer", XVI, 7, 2) zu den Hauskataſtrophen und zum entſetzlichen Tod ihres Mannes mächtig beigetragen. Ihre zwei Söhne, Alexander und Tigranes, hatte ſie von Kindheit an heidniſch erzogen (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4). Herodes der Große hatte ſie nach der Hinrichtung der Prinzen heimgeſchickt; ſeither war ſie durch den Tod König Juba's von Libyen (Dio Caſſius, LIII, 26) von neuem als Witwe im Vaterhaus. Kaum aber ſah ſie hier Archelaus, ſo verſtieß er ſeine rechtmäßige Frau Mariamne und heirathete Glaphyra, das Geſetz nicht achtend, welches des Bruders Frau verbot, der nicht kinderlos geſtorben war, zugleich unbeſorgt gegen das neue Heidenthum und Salome's Beleidigung. Ja das leichtſinnige Weib litt innerlich mehr an Gewiſſensbiſſen als er: Alexander, der erſte Mann, erſchien ihr drohend und ſie ſtarb (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 7, 4; „Alterthümer", XVII, 13, 1. 4). Auch das N. T. kennt den Archelaus als den echten Herodesſproß. Das Evangelium Matthäus (Kap. 2, 22) nimmt an, daß die nach dem Tod Herodes des Großen aus Aegypten heimkehrende Heilige Familie Archelaus dem Sohn aus dem Wege gegangen und nach Galiäa in das Land des mildern Antipas gezogen.

Dieſes Regiment nahm aber ein ſchnelles Ende. Alles verſchwor ſich gegen ihn, voran die von Anfang feindſeligen Brüder, dieſe aus reiner und unreiner Abſicht, und gewiß auch Salome, die in ſeinem Lande wohnte (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 11, 5), Phaſaelis bei Archelais beſaß (a. a. O.) und ſofort das wohlgepflegte Archelais von Rom ſich ſchenken ließ (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 2); dazu klagten die Angeſehenſten von Judäa und Samaria (Joſephus, a. a. O., XVII, 13, 2; Dio Caſſius, LV, 27). Man ſagte dem Kaiſer, Archelaus habe ſeiner Vorſchriften geſpottet, ſodaß Octavian ergrimmt dem Geſchäftsträger des Fürſten in Rom befahl, ihn ſofort aus Jeruſalem zu holen. Angeklagter und Ankläger traten ſich gegenüber, der Kaiſer verbannte ihn, wies ihm Vienne in Gallien als Wohnſitz an, zog ſein Vermögen ein und ſchlug das Land mit Jeruſalem zu Syrien: der Anfang des Endes des Herodes-Reichs (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 13, 2). Ein Traum, von einem Eſſäer gedeutet, hatte ihm unmittelbar zuvor ſein Schickſal erzählt (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 13, 3). Dies geſchah (nach dem Inhalt des Traums ſelbſt) auf der Neige ſeines 10. Jahres, in ſeinem 28. Lebensjahr, im Spätſommer 6 n. Chr. Auch Dio Caſſius (LV, 27) gibt das richtige Jahr; er fügt hinzu, daß Archelaus in der Verbannung bei den allobrogiſchen Galliern geſtorben ſei.

2) Philippus, der Sohn Herodes des Großen von Kleopatra der Jeruſalemitin

(Josephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 28, 4; „Alterthümer", XVII, 1, 3), welche allen Zeichen nach nur ihrer Schönheit (Josephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 24, 2; „Alterthümer", XV, 9, 3) und keinem Geſchlechtsadel ihre Stellung dankte, der jüngere Vollbruder eines merkwürdigerweiſe ſonſt ganz unbekannten Herodes (Josephus, „Alterthümer", XVII, 1, 3), der Halbbruder des Archelaus und Antipas, mit denen er (ſ. Archelaus) in Rom gebildet wurde, hatte es offenbar den Verleumdungen Antipater's zu danken, daß er in der Herodiſchen Erbſchaft nur das dritte Los zog. Er war älter als Antipas, ſtand dem Archelaus im Alter wie im Selbſtgefühl gleich und hatte eine reinere jüd. Abkunft vor ihm voraus. Die Ernennung zum Reichsverweſer durch Archelaus und die Begünſtigung ſeiner ſchließlichen Thronkandidatur durch Varus bezeugen ſeine Zuverläſſigkeit und Tüchtigkeit. Insbeſondere zeigt er in ſeiner langen Zurückhaltung gegenüber beiden Brüdern eine weit edlere höhere Sinnesart, ſodaß die Freundſchaft mit Archelaus in Rom, dann in Jeruſalem, die einfache Gleichſtellung beider keineswegs ermöglicht.

Von der väterlichen Erbſchaft erhielt er dem Umfang nach die größte, aber die ſchwierigſte und undankbarſte Portion. Seine Länder waren meiſtentheils ſpäte Errungenſchaften des Vaters, ſie hatten eine gemiſchte Bevölkerung (Josephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 3, 5) mit Vorherrſchaft des Nichtjüdiſchen und Syriſchen, ſie waren vielfach unfruchtbar und von gefürchteten Barbaren bewohnt (Strabo, XVI, 2), und ertrugen ihm nur 100 Talente Einkünfte. Dieſe Fürſtenthümer werden bald Batanäa, Trachonitis, Auranitis (Josephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 6, 3; „Alterthümer", XVII, 11, 4), bald Batanäa, Trachonitis, Gaulanitis (Josephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 12, 8; „Alterthümer", XVII, 8, 1; XVIII, 4, 6), bald auch nur Trachonitis genannt (Josephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 10, 7; „Alterthümer", XVIII, 5, 4), bald endlich iſt Paneas oder ein Theil des Zenodoruslandes dem Titel noch beigefügt (Josephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 6, 3; „Alterthümer", XVII, 11, 4; vgl. XV, 10, 3). Aus dieſer Vielerleiheit von Namen konnte die Irrung entſtehen, daß das Evangelium Lukas (Kap. 3, 1) ihn den Vierfürſten von Ituräa und Trachonitis nannte, während das allerdings nachbarliche Ituräa (Strabo, XVI, 2) ihm niemals als ſolches zugehörte (Tacitus, Ann., XII, 28; Dio Caſſius, XLIX, 32; LIX, 12). Paneas, ſüdlich vom Hermon und an den Jordanquellen, und Trachonitis, ſüdlich von Damaskus, waren ſeine Nordprovinzen, Gaulanitis (Golan, Levitenſtadt), öſtlich vom Genezarethſee, Auranitis (Hauran) und Batanäa (Baſan) ſeine Südoſtländer. Die größte dieſer auch untereinander ſchlecht gegliederten Provinzen, die Trachonitis, nach welcher er deswegen mitunter auch allein genannt wurde, war berüchtigt durch die Armuth des „rauhen Landes", des „Gebirgslandes" (wie der Name ſelbſt ſagt), und das räuberiſche Beduinenthum der Einwohner. Günſtigere Verhältniſſe hatten die andern Länder, und Auranitis insbeſondere war die Kornkammer von Damaskus. Jüd. Colonien machten den Beſitz zuverläſſiger; ſolche ſaßen in Paneas (Josephus, „Leben", Kap. 13), in Gaulanitis mit der Stadt Gamala, berühmt durch den Antheil an den religiöſen Revolutionen vom J. 7—67, allermeiſt durch den Zugführer aller dieſer Kämpfe, Juda den Gaulaniter; in Batanäa, wo Bathyra, die babyloniſch-jüd. Militärſtation, die treueſten Anhänger Moſe's, aber auch des Herodianismus ſammelte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 2); ſelbſt in Trachonitis, wo ſeit den letzten Jahren des Großkönigs 3000 Idumäer den Norden gerade ſo hüteten, wie die Bathyraner den Süden.

Der junge hochſtrebende Regent begann mit Bauwerken, und in der That, er brauchte nicht nur Ruhm und röm. Gunſt, ſondern auch eine Reſidenz. So baute er gleich nach ſeinem Regierungsantritt (Herbſt 4 v. Chr.) auf der wohnlichſten Seite des Fürſtenthums, nördlich von Galiläa und gleichſam in der Richtung auf das jüd. Land, wie ſie ihm der Jordan bezeichnete, die ſchon von Herodes dem Großen durch einen Tempel des Auguſtus geehrte, in fruchtbarſter und romantiſcher Gegend am Gebirge und an den Jordanquellen gelegene (Josephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 10, 7) Stadt Paneas (mit einem Heiligthum des griech. Gottes Pan) in größern Dimenſionen aus, indem er ſie mit dem unvermeidlichen Namen Cäſarea, Cäſarea Sebaſte (Eckhel, Doctr. numor. vet. [Wien 1792—98], III, 491) oder, zum Unterſchied von Cäſarea am Meer, Cäſarea Philippi (Matth. 16, 13), Cäſarea Paneas (Plinius, V, 15), oder endlich Cäſarea Aſylſtätte (Eckhel, a. a. O.) nannte. Es mag ſein, daß er viele Juden herbeizog (Josephus, „Leben", Kap. 13) und durch Aufrichtung eines Aſyls Coloniſten herbeilockte. Weiter abwärts aber, unmittelbar vor der Einmündung des Jordans in den Genezarethſee, auf der Oſtſeite deſſelben und mit dem Blick auf den See (Josephus,

„Alterthümer", XVIII, 2, 1; Plinius, V, 15), baute er das untergaulanit. Dorf Bethſaida unter Zuzug von Anſiedlern in die anſehnliche Stadt Julias um, zu Ehren der Tochter des Auguſtus; auch in dieſem ſchönſten Centrum ſeines Reichs muß er öfter gelebt haben, indem er hier auch ſeine Begräbnißſtätte baute. Entſcheidend für den frühen Anfang dieſes Baues (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 1 gegen „Jüdiſcher Krieg", II, 9, 1) iſt die Ungnade und Verbannung der ausſchweifenden Julia ſeit dem J. 2 v. Chr. (Dio Caſſius, LV, 10; LVI, 32).

Die wenigen Züge, mit welchen die Geſchichte ſonſt ihn ſchildert, ſind für ihn ehrenvoller als die langen Chroniken der andern. „Maßvoll und ungeſchäftig" nennt ihn Joſephus; von großer Politik, wie Antipas ſie trieb, zog er ſich zurück und lebte ganz ſeinem Lande, in welchem er als Landesvater herumreiſte und Klagen erledigte. Um prompte Juſtiz zu üben, wie ſie in dieſen Ländern nöthig war, führte er auf der Reiſe einen Königsthron mit und hielt, eifriger als röm. Prätoren, welche ähnlich verfuhren, ſelbſt auf der Landſtraße Gericht, wo es nur nöthig war. Er ſtrafte, aber er ſprach auch, anders als der Vater, die Unſchuld los von falſchen Beſchuldigungen. Von einem Druck wird ſo wenig berichtet als von Aufſtänden, die früher in dieſen ſchwierigen Ländern ſo gewöhnlich waren, ein Zeichen weiter für die Güte ſeiner Regierung. Nur allein die einzelne Thatſache, daß er mit wenigen Begleitern ſeine Inſpectionsreiſen wagen konnte, zeigt die Sicherheit ſeiner Regierung, den Reſpect ſeiner Perſönlichkeit. Von der bathyren. Colonie wird berichtet, daß er einen Augenblick in ihre Privilegien gegriffen und Abgaben gefordert habe, gar bald aber abgeſtanden ſei (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 2, 2). Von ſeinen Beziehungen zu Jeruſalem weiß man wenig. Es mag ſein, daß er hin und wieder zu den Feſten zog und die nationalen Klagen gegen Archelaus und gegen den Procurator Pilatus unterſtützte, noch ſichtlicher iſt, daß er auf dem Boden nichtjüd. Provinzen ſich Freiheiten geſtattete, welche ſelbſt Herodes und Archelaus ſich verſagt hatten. Philippus war der erſte Herodier, der röm. Kaiſerbilder, einen Octavian in Lorbern, auf ſeinen Münzen prägte, ſodann vier Säulen, das Abbild des heidniſchen Auguſtus-Tempels in Paneas (Eckhel, a. a. O., III, 490). Man hat ſolche Münzen vom 26. und 33. Jahre ſeiner Regierung, alſo 22 und 29 n. Chr., und kann an dieſem unjüd. Weſen höchſtens das löblich finden, daß er Octavian dankbar war und bei ihm blieb, ohne dem Nachfolger Tiberius zu ſchmeicheln. Sein Privatleben war einfach und harmlos; ſeine Hofumgebung klein und gewählt. Unter anderm gab er ſich Mühe, die wahre Quelle des Jordans zu entdecken, woraus Ewald, vielleicht zu weit gehend, Sinn für freiere Bildung und Wiſſenſchaft erſchloſſen hat (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 10, 7). Seine Frau war Salome, die Tochter der Herodias (ſ. d.). Die Ehe blieb kinderlos; Philippus ſcheint kränklich geweſen zu ſein, ſodaß er bei zeiten in Julias ſich ein prächtiges Grabdenkmal baute. Mit dieſem Bau, der ſeine abſterbende Dynaſtie verewigte, ſchloß er ſeine ſiebenunddreißigjährige Regierung. Er ſtarb in Julias, etwa fünfundfunfzigjährig, im 20. Jahre des Tiberius, wahrſcheinlich im Winter 33 auf 34. Ein glänzendes Leichenbegängniß, bei welchem die Liebe nicht fehlte, ehrte den Beſten des Herodes-Hauſes. Die Einziehung des Landes zur Provinz Syrien, auch ohne Vorwand und trotz der Wünſche des Antipas, zeigte die letzten Gedanken Roms; doch behielt es ſeine beſondere Steuerverwaltung und auf lange hin ſeinen Namen: Vierfürſtenthum des Philippus; ja, durch wunderlichen Zufall wurde es bald der Ausgangspunkt eines neuen Herodes-Reichs (vgl. im ganzen Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 9, 1; „Alterthümer", XVIII, 2, 1. 4, 6). In der allernächſten Zeit aber erhielt die neue röm. Provinz eine gewiſſe Bedeutung durch den verhängnißvollen Verrath, welchen Flüchtlinge aus derſelben gegen Antipas in ſeinem Araberkrieg (im J. 36) begingen; noch viel mehr durch den Fluchtrückzug Jeſu über Julias nach Cäſarea Philippi am Schluß ſeines galil. Aufenthalts, der mit der Meſſiasoffenbarung bei Cäſarea ſich krönte (im Frühjahr 35; Matth. 16, 13 fg.; Mark. 8, 22 fg.). Hier fand Jeſus Ruhe, und auch unter Philippus hätte er ſie gefunden (ſ. Jeſus Chriſtus).

3) Antipas, der jüngere Vollbruder des Archelaus, über deſſen Jugend das Wichtigſte unter Archelaus erzählt iſt, hatte ſeinen Namen, den er mit einem jüngern Mitgliede des Königshauſes, einem Verwandten Agrippa's II. (ſ. d.) theilte, den im N. T. auch ein chriſtl. Märtyrer von Pergamus trägt (Offb. 2, 13), dem Urgroßvater zu Ehren bekommen, wie Antipater den unverkürzten Namen zu Ehren des Großvaters (ſ. Herodes). In ſeiner frühern Jugend wurde er mit Menahem erzogen, vielleicht einem Verwandten

des Essäers am Hof des Großkönigs, später christl. Lehrer in Antiochia neben Paulus (Apg. 13, 1). Auf der röm. Hochschule trat er hinter Archelaus und Philippus zurück; er war freilich auch jünger, aber er besaß daneben gegenüber dem hochfliegenden brausenden Geist der Jünglinge jene ruhigere und friedliebende Geistesart, welche ihn gegen Antipater's Verleumdung und gegen des Vaters Mistrauen schützte. An Begabung fehlte es ihm dennoch nicht, sonst hätte der Vater zu Anfang des J. 4 v. Chr. nicht daran gedacht, Antipas zum Alleinherrn des Reichs zu machen, sonst hätten, von Salome und den Verwandten nicht zu reden, Ptolemäus, der Bruder des Nikolaus von Damaskus, und der Redner Irenäus, zwei hervorragende Räthe des Königs, seine Thronbewerbung gegen Archelaus vor Augustus nicht unterstützt. Bei diesem Anlaß erscheint er ehrgeiziger als Philippus, und diesen stillen Ehrgeiz zeigt er immer; doch ist nicht zu verkennen, daß er zunächst von Salome und Irenäus in seine Rolle geschoben wurde.

Als er im J. 4 v. Chr. ungefähr siebzehnjährig sein Vierfürstenthum antrat, welches in der weiten Trennung der zwei Provinzen, Galiläa im Nordwesten und Peräa im Südosten, seine Schwäche, aber doch in beiden Ländern, zumal im wohlhabenden Galiläa, so viele Hülfsmittel hatte, um als zweite Nummer der väterlichen Erbschaft zu gelten, da widmete er, ohne Zweifel geleitet von Irenäus und Ptolemäus, seine erste Thätigkeit der Wiederaufrichtung des in den letzten Kriegsunruhen durch Römer und Araber schwer beschädigten Landes und der nothwendigen Befestigung seines Thrones. In jener Richtung baute er die Stadt Sepphoris, die Nachbarin des phöniz. Ptolemais, aber auch des nur 2 Stunden südöstlich entlegenen Nazara (Nazareth) wieder auf, nachdem der Sohn des syr. Statthalters Varus von Ptolemais her nach Zersprengung der galil. Aufrührer des Sommers 4 v. Chr. sie eingenommen und verbrannt und die Einwohner in die Sklaverei verkauft hatte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 10, 9). Er machte Sepphoris zur Hauptstadt seines Reichs, zur Zierde und zur Burg Galiläas gegen phönizisch-syrische und wol auch röm. Ueberfälle, indem er sie in ihrer günstigen Berglage stark befestigte (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 1). Eine andere Art von Schutzmauer errichtete er im Südosten in Peräa gegen die feindseligen und zuletzt noch im Varus-Krieg gegen das jüd. Königreich wüthenden Araber (Josephus, „Alterthümer", XVII, 10, 9). Eine solche war weniger die Stadt Betharamphtha (Betharan) gegenüber Jericho, welche er befestigte und nach der Gemahlin Octavian's Julias oder Livias nannte (vgl. Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 1 gegen „Jüdischer Krieg", II, 9, 1), als vielmehr die Heirath der Tochter des neuaufgekommenen und von Octavian schließlich anerkannten arab. Königs Aeneas-Aretas (s. Aretas), eine Heirath, die unter den Auspicien Octavian's selbst (Sueton, Vita Octav., Kap. 48) zu Stande gekommen sein wird. Diese Ehe wird wenigstens von Josephus („Alterthümer", XVIII, 5, 1) in den dreißiger Jahren als eine Thatsache alten Datums beschrieben. In diesen beiden Unternehmungen hatte der junge Antipas immerhin schon jenes von Jesus (Luk. 13, 32) dargebrachte Lob des „Fuchses" verdient, der seine Wohnung zu bauen und zu sichern weiß.

In seiner ersten Periode (4 v. Chr. bis 14 n. Chr.) unter Kaiser Augustus, dem strengen Greis gegenüber den Jünglingen, war die Aufgabe des jungen Fürsten Vorsicht und Zurückhaltung. Mit dem einzigen geschichtlich bekannten Versuch eines intimern Verhältnisses mit Augustus hatte er kein Glück. Er suchte Archelaus zu beerben, das Reich im Sinn des zweiten Testaments wieder zu vereinigen, indem er sich (woran gar nicht zu zweifeln) zum Hauptankläger des alten Rivalen und seines Regiments machte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 3, 2; Dio Cassius, LV, 27); aber die Antwort des Augustus war die Einverleibung Judäas in Syrien, und nur damit konnte sich Antipas trösten, daß er jetzt oder jetzt wenigstens allein den Herodes-Namen trug, denn „Herodes der Tetrarch", so nennt er sich auf seinen Münzen (Eckhel, a. a. O., III, 486), welche nach den Zeiten des Archelaus sichtbar beginnen (Cavedoni, „Biblische Numismatik", deutsch von Werlhof [Hannover 1855—56], II, 34).

Glücklicher war seine Aufmerksamkeit gegen Kaiser Tiberius (14—37 n. Chr.). Die endlosen Beweise von Anhänglichkeit und dienender Treue, ohne Zweifel zum Theil, wie später, Orientberichte und Controlen der Statthalter, wie der mistrauische und despotische Kaiser sie liebte, trugen ihm nach mehrjähriger Probezeit den Erfolg des Eintritts in eine „große Freundschaft" mit Tiberius ein (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 3). Gleichzeitig eine Probe der Treue und ein Zeichen der bereits flüssig gewordenen Kaiserfreundschaft war der luxuriöse Bau einer neuen Hauptstadt. Sepphoris mag ihm als Grenzstadt und Bergstadt sowie durch den Selbständigkeitsgeist seiner Bewohner entleidet sein. Landein-

wärts alſo, im ſchönſten und belebteſten Theil Galiläas (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 3), an dem reizenden Südweſtufer jenes Sees Genezareth, an welchem der Bruder Philippus ſchon längere Zeit ſich vergnügte, beſchloß er „Tiberias" zu bauen. Den Beginn dieſes Baues hat Joſephus („Alterthümer", XVIII, 2, 2—5) zwiſchen 16—19 n. Chr. verlegt; fertig war die Stadt nach den Münzen ſpäteſtens 22 n. Chr. (Eckhel, a. a. O., III, 427; Cavedoni, a. a. O., II, 34). Die Wahl des Punktes war inſofern doch keine ganz glückliche, weil dieſes Rohrufer (das Rohr war das Münzzeichen der Stadt, aber auch der Anker, das Schiff, die heiße Felsquelle) ein Fieberland war, noch viel mehr, weil die Gräberfelder (wol vom alten Rakkath; Joſ. 19, 35), auf welche man bei den Grabarbeiten ſtieß, die Stadt und den ruhig fortbauenden Gründer den Juden unrein und unheilig machten. Dadurch war Antipas genöthigt, eine ſehr gemiſchte Bevölkerung, viele Fremde, Sklaven und Bettler, welche an Gleichniſſe Jeſu erinnern (Matth. 22, 1 fg.; Luk. 14, 12 fg.), in der Stadt anzuſiedeln, ihnen Häuſer zu bauen und Grundbeſitz und große Freiheiten zu ſchenken. Mit Geſetzesübertretung wurde begonnen und geſchloſſen. Zum Caſtell mit großen Arſenalen, zum griech.-röm. Marktplatz, zu den Thermen des nahen Dorfes Emmaus kam noch ein Greuel der Juden, zwar nicht gerade ein heidniſcher Tempel, aber doch ein röm. Amphitheater hinzu, und ein Palaſt, der ſich mit Thierfiguren ſchmückte (Joſephus, „Leben", Kap. 9, 12 fg.). Daneben wurde freilich auch eine prächtige große Synagoge (Joſephus, „Leben", Kap. 54), ſchwerlich erſt durch Agrippa I. entſtanden, für die Bedürfniſſe des Judenthums errichtet, und der Fürſt mochte ſich ſchmeicheln, in ſeinen Schöpfungen ſo gut und noch beſſer als der Vater die rechte Mitte zwiſchen Judenthum und Heidenthum getroffen zu haben; erſchien er doch auch wiederholt auf den Feſten Jeruſalems (Luk. 23, 7 fg.; Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 3), betheiligte er ſich doch (ums J. 32) mit ſeinen Brüdern an der erfolgreichen Klage vor Tiberius gegen die abgöttiſchen Weiheſchilde des Pilatus in Jeruſalem (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, S. 1033 fg., 1015), ſchlug er doch, von Philippus abweichend, Münzen ohne Menſchenbild und ohne Kaiſernamen, nur mit dem Palmenzweig oder mit den Symbolen von Tiberias (Eckhel, a. a. O., III, 486 fg.; Cavedoni, a. a. O., II, 34); wahrhaftig ein rechter Protector des Judenthums, auch wenn die Aufſicht über das Tempelweſen ihm nicht, nach Cavedoni's Meinung, vom Kaiſer übertragen war (vgl. dagegen Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 3. 5, 3). Uebrigens gedieh die neue Hauptſtadt; natürlich, hier war die Reſidenz, die Regierung, das Archiv, die Münze, ein großer Theil des Kriegsheeres, Privilegien und Annehmlichkeiten jeder Art, ſodaß nicht nur viele Hellenen, ſondern allmählich noch mehr Juden ſich anſiedelten (Joſephus, „Leben", Kap. 9, 65). Sepphoris wurde wirklich zur zweiten Stadt herabgedrückt, bis es unter Nero ſeit 61 n. Chr. die alte Stellung wieder antrat (Joſephus, „Leben", Kap. 9).

Damals, als Tiberias aufblühte, als Pilatus geſchlagen wurde, ſtand Antipas nun freilich ſchon auf der Neige ſeines Glücks. Seine dritte Periode (34—39 n. Chr.) iſt die Zeit ſeiner Unvorſichtigkeiten und ſeines Sturzes. Den erſten Grund ſeines Unglücks legte er durch eine echt Herodiſche Leidenſchaft. Außer den Bauten und Gelagen (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 5. 6, 2; Matth. 14, 6) liebte er Weiber. Beim Antritt einer Reiſe nach Rom, welche wahrſcheinlich der Hinterlaſſenſchaft des Philippus galt, aber nach dieſer Richtung umſonſt war (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 6; vgl. 5, 1), wohnte er als Gaſt bei ſeinem Bruder Herodes, dem einſt die Krone in Ausſicht geſtanden, und der nun als Privatmann in einer Hafenſtadt wohnte. Er verliebte ſich (ein Funfziger) in ſeine Frau Herodias (ſ. d.), und mit doppeltem Ehebruch verſprach man ſich die Ehe. Aber die rechtmäßige Gemahlin, die arab. Königstochter, entdeckte das Geheimniß, und als Antipas von Rom zurückkam, bat ſie ſich aus, auf die ſüdöſtliche Grenzfeſtung Machärus, damals ihrem Vater gehörig, reiſen zu dürfen. Aber vorher hatte ſie den Vater benachrichtigt, die Flucht war vorbereitet, und raſch befördert von Station zu Station erreichte ſie die arab. Hauptſtadt Petra. Ueber den Zeitpunkt dieſer Flucht, einen wichtigen Haltpunkt auch für die Geſchichte Jeſu, wird geſtritten, und Wieſeler nimmt das J. 29 an, Hausrath ſogar 27. Joſephus („Alterthümer", XVIII, 5, 1; vgl. 4, 6) aber ſetzt deutlich das J. 34 und läßt deſto weniger an einen viel frühern Zeitpunkt denken, weil er im Eheſtreit den entſcheidenden Anlaß und Grund der ſofort begonnenen Feindſchaft, der Waffenrüſtung und der Feldſchlacht des J. 36 ſieht. Der Krieg alſo begann, und im Anfang bemächtigte ſich Antipas, der freilich perſönlich kein Held und kein Feldherr war, des wichtigen Machärus, wohin er Johannes den Täufer im

Sommer 34 gefangen ſetzte, aber nach Oſtern 36 wurden ſeine Generale infolge Verraths von Flüchtlingen des frühern Philippus-Fürſtenthums gänzlich geſchlagen, ſodaß man Römerhülfe ſuchen mußte (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 1; vgl. 4, 3). Ohne Grund hat man in Luk. 14, 31 Anſpielungen auf dieſen Krieg geſucht. Dagegen iſt wahrſcheinlich, daß Antipas ſich zunächſt an den Bevollmächtigten des Orients, Lucius Vitellius, wandte, indem er ſich an den Unterhandlungen deſſelben mit dem Partherkönig Artabanus am Euphrat im Herbſt 36 lebhaft betheiligte, Vitellius und den Parther in einem auf der Euphratbrücke hergerichteten koſtbaren Zelt herrlich bewirthete. Dann freilich ging er noch über den Statthalter hinaus, indem er ſofort, Vitellius noch zuvorkommend, durch expreſſe Botſchaft einen Brief an den Kaiſer ſandte, worin er die Verhandlungen und den rühmlichen Vertrag mit dem Parther genau beſchrieb und nach dieſer Einleitung ohne Zweifel die eigene Noth der Gnade des Kaiſers empfahl (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 5. 5, 1; Tacitus, Ann., VI, 31 fg.; Sueton, Vita Vitell., Kap. 2; Dio Caſſius, LIX, 27). Dieſe Hülfe wurde Antipas doch nicht zutheil. Ueber ſeine Feinheit ſiegte das Schickſal. Zwar eilte Tiberius (im Winter 36—37), für den getreuen Schützling die ſyr. Truppen in Bewegung zu ſetzen, und Vitellius, obgleich dem ſchlauen Juden gram wegen ſeines brieflichen Meiſterſtücks, eilte zum Feldzug und hatte mit ſeinen Heerſäulen im Frühjahr 37 von Ptolemais her ſchon die Gegend von Jeruſalem erreicht: da kam zur Zeit des Oſterfeſtes die Nachricht vom Tod des Tiberius (16. März 37), und der Verlegenheit des Vierfürſten ſich freuend zog Vitellius jetzt ſofort ſeine Truppen zurück, unter dem Vorwand, daß er auf die Befehle des neuen Kaiſers warte (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 3).

Mit dieſer Calamität verband ſich alsbald noch eine zweite und eine dritte. In jene Zeiten gerade fiel die Wirkſamkeit der zwei Herolde der Erlöſung Iſraels, Johannes des Täufers und Jeſu von Nazara. Die zweifache religiöſe Bewegung flüchtete ſich in das Gebiet des Vierfürſten. Johannes zog ſich von Judäa, von der Nähe Jeruſalems und der Römer über den Jordan hinüber nach Peräa, und Jeſus begann nach der Zerſtreuung der Johanneiſchen Bewegung in Galiläa, wo ſeine Heimat war. Von Antipas war es nicht zu erwarten, daß er die religiöſe Erhebung unterſtützte, ſei es auch nur, um ſie politiſch auszunützen; als Herodes verſtand er ſie nicht und er fürchtete ſie. So kam es, daß er im Sommer 34 den Johannes in Peräa verhaftete, um „einem Aufſtand zuvorzukommen" (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 2), ja, daß er ihn im Winter 34 auf 35 (vielleicht im Januar 35) bei ſeiner Geburtstagsfeier (nicht Thronantrittsfeier [Joſephus, „Alterthümer", XIX, 7, 1; Contra Apion, II, 25; Dio Caſſius, XLVII, 18) auf der Feſtung Machärus enthauptete. Zu dieſem Aeußerſten ſchritt er freilich nicht aus Neigung, er war ja friedlich und ängſtlich, er fürchtete das Volk, er reſpectirte den Täufer; nicht einmal aus blinder Nachgiebigkeit gegen das Weib, welches den Tod des kecken Tadlers ihres Ehebruchs begehrte, ſondern der Sage nach aus falſchem Ehrgefühl gegenüber einem in trunkener Laune hingeworfenen Verſprechen (ſ. Herodias und Johannes). Aber im Urtheil des Volks, welches ſonſt über große Härten ſeiner allerdings geldſüchtigen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 9, 6; vgl. Luk. 3, 19) Regierung nicht zu klagen hatte, war er durch den „Mord des Propheten" für immer gerichtet, und die ſchmähliche Niederlage nach Oſtern 36 wurde ihm als Gottesgericht gedeutet (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 2); eine Thatſache, welche zugleich eine annähernde Berechnung des Zeitpunktes des Mordes geſtattet, der nicht ins J. 29 oder 30, wie man immer meinte, ſondern nach allen Zeichen in eine ganz nahe, nur etwa anderthalbjährige Vergangenheit zu verſetzen iſt. Auch in ſich ſelbſt trug Antipas das Gericht: als Jeſus den Täufer erſetzte, phantaſirte er ängſtlich davon, der Hingerichtete ſei auferſtanden (Matth. 14, 1 fg.). Immerhin machte ihn dieſe Erfahrung zurückhaltender Jeſus gegenüber, obgleich dieſer in der Nähe von Tiberias, kaum drei Stunden abwärts an demſelben See das Johanneiſche Reich der Himmel, allerdings bei geiſtigerer Haltung weniger bedrohlich, verkündigte. Man ſprach am Hof von Jeſus, Antipas wünſchte ihn zu ſehen, die Regierungspartei mochte zum Theil mit den Feinden Jeſu intriguiren (Luk. 9, 7 fg.; 13, 31; vgl. Mark. 3, 6), während gleichzeitig einzelne Frauen aus dieſen Kreiſen zu den eifrigſten Anhängerinnen Jeſu zählten (Luk. 8, 3); aber zu einer neuen rettenden That ſchritt er nicht vor, ja im Proceß Jeſu in Jeruſalem (wahrſcheinlich Oſtern 35) vereinigte er ſich der Sage nach mit Pilatus, mit dem er bei dieſem Anlaß wieder „Freund" wurde, den „auferſtandenen Täufer", den er mit ſeinem Hof ſchmählich verhöhnte, neuerdings ungefährlich zu finden (Luk. 23, 6 fg; Apg. 4, 27).

Die Rolle des lächerlich gewordenen Judenkönigs (wie man Jesus nannte) ging freilich schließlich, und zwar bald, auf Antipas über. Der Tod des Tiberius nämlich und der Regierungsantritt Caligula's forderte von ihm noch größere Opfer als nur die Enttäuschungen des peträischen Feldzugs, und daran trug zweifach die Schuld wiederum Herodias. Sein Schwager Agrippa (s. Agrippa I.), der Bruder der Herodias, war so glücklich, nach vielen Abenteuern von seinem kaiserlichen Jugendfreund den Königstitel mit der Erbschaft des Philippus zu erlangen. Jetzt nagte die Eifersucht gegen den eben noch gnädig und knapp besoldeten Bettler, der nun im Königsschmuck durch Jerusalem fuhr, mehr noch an der Schwester als am Schwager; mit Bitten und Spotten gegen den thatlosen, ruhebedürftigen, freilich auch sechzigjährigen Herodes-Sohn brachte sie Antipas, der mit Recht den röm. Dingen nicht traute, fast widerwillig dazu, im Frühjahr 39 nach Rom zu reisen, um mit prächtigen ungesparten Geschenken aus dem vorhandenen „Reichthum" den Königstitel zu kaufen. Ein Theil dieser Kaufsumme ist heute noch übrig, Münzen aus dem 43. Regierungsjahr (39 n. Chr.) mit der ganz neuen, nun mit einem mal unjüdischen rücksichtslosen Weihe- und Schmeichelinschrift, von Lorber umwickelt, welche er sicher dem Schwager abgelernt: Dem Cajus Cäsar Germanicus Augustus (Eckhel, a. a. O., III, 487; Cavedoni, a. a. O., S. 60). Nach Rom mag er solche Münzen in Gold und Silber gebracht haben. Aber es war das letzte Geld, das er münzte. Der feindselige Schwager hatte es beschlossen, ihn zu stürzen, schon aus Erinnerung an das hochmüthige Mitleid und an die Günstlingschaft des Tiberius; jetzt hatte er ein Recht, den Rivalen zu vernichten, ob durch Wahrheit oder Lüge, das war einerlei. Er schickte heimlich einen Boten, nicht ohne herrliche Geschenke, nach, er schrieb von furchtbaren Zeughäusern, von Waffen für 70000 Mann, von einem Bund mit dem Parther (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 7, 1), den Antipas im J. 36 am Euphrat bewirthet. An der Hand dieses Briefs machte Caligula in Bajä die einfache verhängnißvolle Kaiserfrage, wie Herodes der Große sie ähnlich von Augustus erlebt hatte: Ob er Waffenvorrath habe?, und der Bejahung auf dem Fuße folgte das Urtheil: Absetzung des Unersättlichen, Confiscation zu Gunsten Agrippa's, ewige Verbannung nach Lyon. Hier, nicht in Spanien, wie der „Jüdische Krieg" sagt, starb er auch, wol bald. Herodias sollte geschont werden; aber im Unglück fand sie ihre Würde, sie schlug es aus und ging von dem in seiner Gnade verletzten Kaiser hinweg in Armuth und Verbannung; der entsetzliche leibliche Bruder aber trat auch ihr Erbe an (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 9, 6; „Alterthümer", XVIII, 7, 1—2).

4) Herodias. Die zwei (um 8 v. Chr.) hingerichteten Prinzen, die Söhne Herodes des Großen von Mariamne der Makkabäerfürstin, Alexander und Aristobulus, hatten Kinder hinterlassen. Bernike (so gibt den Namen Josephus und das N. T.; der gewöhnlichere Name ist Berenice, Beronice = Pherenice oder Siegträgerin, lateinisch Veronica; vgl. Etymol. magn., 85, 20 fg.; 175, 36 fg.), die Witwe des Aristobulus, mit diesem verheirathet seit dem J. 17 v. Chr., besaß fünf Kinder: Herodes, Agrippa und Aristobulus sowie die zwei Töchter Mariamne und Herodias (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 1; „Alterthümer", XVII, 1, 2; XVIII, 5, 4). Agrippa war im J. 10 geboren, Aristobulus im J. 8 oder 9; Herodias also, nach allen Zeichen die jüngere der Schwestern (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 2; vgl. „Alterthümer", XVII, 1, 2, gegen „Jüdischer Krieg", I, 28, 1) und doch schon 4 v. Chr. verheirathet, um das J. 14 v. Chr. Das Verbrechen des Kindermordes suchte Herodes der Große selbst noch zu sühnen, indem er für Witwen und Waisen sorgte. Zwar die Witwe Alexander's, Glaphyra, wurde nach Hause (Kappadocien) geschickt; Bernice aber mußte auf Anstiften Antipater's, der ihre grollende Mutter Salome begütigen wollte, den mütterlichen Oheim Antipater's zum Mann nehmen (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 1. 6), eine Ehe, die sich freilich mit dem Sturz Antipater's von selbst wieder löste. Dann arrangirte der König um das J. 7 v. Chr. unter Thränen in den Augen für die herangewachsenern Knaben und Mädchen, aus der Aristobulischen Familie für Herodes, Mariamne und Herodias, weitaussehende Heirathsverlöbnisse (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 28, 1 fg.; „Alterthümer", XVII, 1, 2). Die etwa siebenjährige Herodias insbesondere wurde dem Herodes (Boethos) verlobt, dem sechzehnjährigen Sohn der zweiten schönen Mariamne, der Priestertochter. Die letztere Verbindung kam auch wirklich zu Stande (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 1. 4), nach allen Zeichen noch einige Zeit vor dem Tod des Königs, da nach den letzten Hofereignissen vor dem Tod, nach der Verstoßung der Mutter des Herodes (Boethos) und nach der Thronenterbung des Prinzen selbst, die

Gelöbniſſe wol rückwärts gegangen wären (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 4, 2; vgl. XVIII, 6, 8; „Jüdiſcher Krieg", I, 28, 5). Lange dauerte dieſe Verbindung ungeſtört; ihre Frucht war eine Tochter, Salome, ſo genannt nach der Großmutter, nach manchen Spuren (vgl. Matth. 14, 6. 11; Mark. 6, 22; Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4) eine Spätgeburt (vielleicht 10 n. Chr.) und nachmals nach den Anzeichen des Joſephus („Alterthümer", XVIII, 5, 4) längere Zeit in kinderloſer Ehe mit Philippus (ſ. d.), dem Vierfürſten von Trachonitis.

Nichts berechtigt zu der Annahme Renan's, daß der allerdings contractlichen Ehe der Herodias mit Herodes (Boethos) die Neigung gefehlt habe. Ein Moment der Nichtbefriedigung kam für Herodias, das idum. Vollblut, die Enkelin der ehrgeizigen Salome und des intriguanten Koſtobar, erſt durch den Ruhe- und Privatſtand ihres Mannes herein, die Frucht eines grauſamen Schickſals, des letzten Wahnſinns Herodes des Großen. Hat ſie doch ſpäter Antipas, dem zweiten Gemahl, wegen ſeiner Unthätigkeit, trotz des Thrones, es vorgeworfen, daß er „ein Privatmann" ſei (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 7, 1). Herodes mochte ſich ſchöner Einkünfte freuen, welche Herodes der Große allen Familiengliedern hinterlaſſen, auch eines Theils der Erbſchaft Salome's († 10—12 n. Chr.; Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 2), welche ſich auf die Kaiſerin Livia und die zwei Töchter Salome's vertheilt haben wird (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 28, 6; II, 9, 1; „Alterthümer", XVIII, 2, 2), da die letzte Ehe Salome's mit Alexas, erzwungen vom König Herodes, offenbar keinen langen Beſtand hatte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 28, 6. 33, 6; „Alterthümer", XVII, 1, 1. 6, 5. 8, 2). Auch mochte Herodes als königlicher Prinz immerhin in Anſehen ſtehen und einer der vier Herodes-Söhne ſein, welche vom Volk gegen die Weiheſchilde des Pilatus zu Hülfe gerufen wurden (neben Antipas, Philippus, Phaſael könnte es auch Herodes, der Bruder des Philippus geweſen ſein; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 28, 4; „Alterthümer", XVII, 1, 3): den Glanz der Krone ließ er doch vermiſſen, ein Mangel, um ſo ſchmerzlicher empfunden, weil ſelbſt der Tochter Salome ein Fürſtenthum geworden war. Da kehrte von ungefähr Antipas, der Vierfürſt Galiläas, im Frühjahr 34 bei ſeiner Reiſe nach Rom im Hauſe ſeines Bruders ein, nicht in Jeruſalem, ſondern am Meer, wol in Askalon oder Asdod, der Erbſchaft von Salome (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 6, 6. 8, 1. 11, 5; vgl. „Jüdiſcher Krieg", II, 6, 3. 9, 1); Herodias erwiderte ſeine unreine Neigung, und mit ihrem Jawort der Ehe unter der Bedingung der Austreibung der arab. Gemahlin reiſte Antipas nach Rom.

Wie wenig Segen in dieſer liederlichen Verbindung war, zeigte die Geſchichte des Antipas. Ueber die tragiſche Kataſtrophe Johannes des Täufers, deren Hauptſchuldige Herodias war, geben die Evangelien werthvolle Einzelheiten, aber mehrfach bedürfen ſie ſelbſt der Berichtigung. Es iſt unrichtig, was die drei Evangelien geben, daß Antipas den Johannes wegen ſeines Tadels der Herodias-Ehe ins Gefängniß geworfen (Matth. 14, 3 fg.; Mark. 6, 17 fg.; Luk. 3, 19 fg.). Sein Motiv war politiſche Angſt, wie Joſephus („Alterthümer", XVIII, 5, 2) zeigt, und zwiſchen dem Volksprediger in der Wüſte und zwiſchen dem Fürſten beſtand ja lediglich kein Austauſch. Allerdings aber, nachdem einmal Johannes gefangen in den Händen des Fürſten lag, eröffnete ſich ein Verkehr, und weil der Gefangene über alte und neue Sünden nicht ſchwieg, ſchwur ihm Herodias mit echtem weiblichen, nimmer überlegenden Zorn den Tod (vgl. Matth. 14, 3 fg.). Eine fernere Ungenauigkeit des Markus iſt es (bei Matth. 14, 3 iſt die Stelle unecht), daß als der erſte Ehemann der Herodias Philippus genannt wird. Dieſer Irrthum iſt nicht heilbar durch die Vermuthung, daß der erſte Mann auch Philippus, Herodes Philippus nämlich, geheißen habe, da wol ein zweifacher Herodes, aber nur Ein Philippus unter den Königsſöhnen exiſtirte und in Wahrheit kein einziger derſelben zwei Namen führte, man müßte denn von dem dynaſtiſchen Herodes-Titel reden, der nur von Regenten, nicht von Privatleuten geführt wurde; aber verzeihlich iſt der Irrthum durch die Thatſache, daß der Vierfürſt Philippus allerdings in näherer Verbindung mit Herodias ſtand, nicht als Ehemann zwar, aber als Schwiegerſohn. Ein gemeinſamer Fehler des Matthäus und Markus endlich iſt es, daß ſie die Tochter der Herodias, welche beim Tod des Täufers eine Rolle ſpielt, ein „Mägdlein" nennen (Matth. 14, 11; Mark. 6, 22). Denn die einzige geſchichtlich bezeugte Tochter der Herodias iſt eben Salome, die Gemahlin des Philippus, welche mit dem J. 34 ſchon Witwe war. Man iſt zwar den Evangelien mit der Entdeckung zu Hülfe geſprungen, daß Salome nach Joſephus („Alterthümer", XVIII, 5, 4) vor dem

Ehebruch der Mutter kaum geboren, alſo beim Tod des Täufers immerhin noch ein kleines Mädchen war; dieſe Entdeckung ergänzte ſich noch durch die Vermuthung, daß Salome erſt nach dem Tod des Täufers dem Vierfürſten Philippus, dem Bewunderer ihrer Tanzkünſte, in die Ehe gegeben worden ſei (ſo Sepp, Gams und Hausrath). Aber die Bemerkung des Joſephus („Alterthümer", XVIII, 5, 4), daß Herodias „nach der Geburt Salome's" durch Ehebruch zur zweiten Ehe mit Antipas übergegangen, hat lediglich die Bedeutung genealogiſcher Pünktlichkeit, und ſie erlaubt ja auch andern eine buchſtäbliche Erklärung nicht, weil nach allen geſchichtlichen Zeichen niemand die Tochter der Herodias zur Zeit der Antipas-Heirath, des Johannes-Tadels und des Johannes-Mords als ein erſt „Neugeborenes" betrachten kann. Das Zweite, die kühne Vermuthung, aber wäre nur dann möglich, wenn der Tod des Täufers ſchon um das J. 29 n. Chr. erfolgt wäre, wodurch die ſpäte Ehe des im J. 33—34 verſtorbenen Vierfürſten Philippus doch noch einen Raum gewänne; bleibt man aber (wie z. B. Hausrath) bei den Anzeichen der Geſchichte, wonach Johannes im Herbſt 34 (richtiger im Winter 34—35) hingerichtet wurde, ſo iſt es doch wol unthunlich, eine Heirath und nach Joſephus offenbar eine längere Ehe des Vierfürſten, der 33—34 ſtarb, auf den Herbſt oder Winter 34 zu verlegen. Ja, ſelbſt abgeſehen von dieſen beſtimmten Zeitzeichen wird man im allgemeinen nicht glaublich machen, daß ein fünfundfunfzigjähriger, früher eheloſer Fürſt, der ſein Grabmal ſchon gebaut hatte, an der Schwelle des Todes eine „Halbreife" ſollte geheirathet haben. Gegenüber dieſen Verſuchen iſt es alſo gerathener, das „Mädchen" der Evangelien anders zurechtzulegen; dieſer Ausdruck ergab ſich von ſelbſt, weil er zu den Tanzkünſten am beſten zu taugen ſchien.

Geſtehe man dieſe und einige kleinere Verſtöße zu, wie z. B. daß Markus die tragiſche Tanzgeſchichte nach Galiläa verlegt, ſtatt nach Machärus, und zu viel von einem „König" Herodes, ſtatt von einem „Vierfürſten" redet: der Bericht über die That der Herodias-Salome im ganzen, in den Farben des Lebens und der Wahrſcheinlichkeit, wennſchon in gangbarer Erzählungsform (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 8, 7—8) gegeben, iſt dennoch nicht durchaus verwerflich, obgleich es nahe liegt, an eine künſtliche Bildung auf Grund von Matth. 11, 16—17 zu denken. Nach dieſem Bericht, der Joſephus (vgl. „Alterthümer", XVIII, 8, 7) gut ergänzt, hat Herodias durch die Tanzkünſte der Tochter, mehr noch durch das enthuſiaſtiſche Verſprechen des von der Tänzerin bezauberten Gemahls das edle Haupt des Täufers erobert, dem ſie (nach einer kirchl. Sage ſeit dem 4. Jahrh.) auch noch im Tod das ehrliche Begräbniß verweigert haben ſoll (Hieronymus, Apol. adv. Rufin., III, 42; Nicephorus, „Kirchengeſchichte", I, 19). Antipas war ja wirklich ein Freund der Feſtfreuden und der Mann der trunkenen Uebereilung (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 2), Herodias wirklich unnachgiebig in der Intrigue (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 7, 1 fg.), Salome wirklich noch jung und blühend und nach dem Tod des Philippus der Mutter zurückgegeben, als Herodes-Kind über ihren Trauerſtand nach dem Beiſpiel des Archelaus (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 9, 5) und über die Schicklichkeit nach dem Muſter ihrer Mutter oder der Auguſtus-Tochter Julia und anderer vornehmer Römerinnen am Auguſtus-Hof (Dio Caſſius, LIII, 31; LV, 10) gewiß erhaben. Der Ort des Verbrechens war Machärus, die Zeit der Beginn des arab. Kriegs, und die Geburtstagsfeier des Antipas wahrſcheinlich im Januar 35.

Die Früchte des Verbrechens bis zur Abſetzung der Dynaſtie durch Caligula hat die Geſchichte des Antipas erzählt. Die Nachwelt iſt gegen Herodias nur zu ſtreng geweſen; ſie hat nur ihr Verbrechen erzählt und wiedererzählt, niemand glänzender als Chryſoſtomus in ſeiner für ihn ſelbſt verhängnißvollen Predigt gegen die griech. Kaiſerin Eudoxia: von neuem wüthet Herodias, von neuem tobt ſie, von neuem begehrt ſie auf einer Schüſſel das Haupt des Johannes zu empfangen (Sokrates, „Kirchengeſchichte", VI, 18; Sozomenus, „Kirchengeſchichte, VIII, 20; vgl. übrigens auch Leo Judä's „Predigt am Johannestag" [Zürich 1532] in Bullinger's „Reformationsgeſchichte", herausgegeben von Hottinger und Nögeli [Frauenfeld 1838—40], III, 320). Heute darf man auch ihres ſtolzen und ehrenhaften Wortes gegen Caligula gedenken: „Deine Gnade, Cäſar, anzunehmen, hindert mich das Wohlwollen gegen den Gatten; nachdem ich die Genoſſin ſeines Glücks geweſen, iſt es nicht gerecht, ihn in ſeiner Noth zu verlaſſen" (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 7, 2). Ihr Tod iſt nicht erzählt; ſpätere Fabeln ſind von Nicephorus (a. a. O., I, 20) berichtet; übrigens lebte ſie fort in Salome, welche nachher den Ariſtobulus, den Neffen ihres Oheims Agrippa, heirathete und in dieſer Ehe und in ihren Söhnen Herodes, Agrippa und Ariſtobulus (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4) nachträglich doch einigermaßen von den

Erfolgen zehrte, welche Agrippa auf Unkoſten der Schweſter errungen hatte. Ariſtobulus nämlich, der Sohn des Königs Herodes von Chalcis, erhielt vom Kaiſer Nero im J. 55 Kleinarmenien, im J. 60 ſogar noch Theile Großarmeniens (Tacitus, Ann., XIII, 7; XIV, 26; Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 4). Sein und Salome's gleichnamiger Sohn wird es ſein, der unter Veſpaſian im Beſitz des großväterlichen Königreichs Chalcis erſcheint (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 7, 1).

5) Agrippa I., der Große, wie Joſephus („Alterthümer", XVII, 2, 2; XVIII, 5, 1. 4) gewöhnlich ſchreibt, eine ſchmeichelnde Abbrevirung aus dem Titel „Großkönig", wie eine Münze (Eckhel, a. a. O., III, 492) und Joſephus („Alterthümer", XX, 5, 2) ſelbſt zeigt, der zweite Sohn des hingerichteten Herodes-Prinzen Ariſtobulus und der Bernice (ſ. Herodias), wurde geboren 10 v. Chr. („Alterthümer", XIX, 8, 2) und trug ſeinen Namen, vollſtändig Markus Agrippa (ſ. Agrippa II.), zu Ehren des zwei Jahre vorher (12 v. Chr.; Dio Caſſius, LIV, 28) verſtorbenen großen röm. Staatsmanns und Auguſtus-Schwiegerſohns. Ganz kurz vor dem Tod des Großvaters (4 v. Chr.) kam der ſechsjährige Agrippa mit ſeinen Brüdern Herodes und Ariſtobulus in Begleitung der Mutter, welche die aufgedrungene Ehe mit dem Oheim des abſcheulichen Antipater ſoeben abgeſtreift, nach der Hauptſtadt Rom (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4. 6, 1), und wenngleich der Vater, von dem betrügeriſchen Juden auch in Rom im Herbſt 4 als lebend verkündigt (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 12, 1), nicht wiederkam, ſo lächelte ihm doch das röm. Glück. Bernice wurde von Auguſtus geehrt (Strabo, XVI, 2), der aus den fremden Fürſten aus zweifachen Gründen einen Hofadel ſchuf, und ganz beſonders gelang es ihr, mit Antonia, der Witwe des großen Druſus, des Helden der deutſchen Kriege und Bruders des ſpätern Kaiſers Tiberius, intime Beziehungen zu eröffnen; und Agrippa, vor den Brüdern früh bevorzugt, wurde zuſammen mit dem gleichalterigen Sohn Antonia's, Claudius (geboren 10 v. Chr.), dem ſchwachen Bruder des Germanicus, und mit Druſus (geboren um das J. 12), dem Sohn des Tiberius und nachherigem Schwiegerſohn Antonia's, erzogen (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 1—4; Tacitus, Ann., III, 56; Dio Caſſius, LIV, 31; LVII, 22; LVIII, 11; LX, 2). Bildung, rohe Sinnlichkeit und gewaltthätiger Geiſt reichten ſich freilich in dieſem Umgang die Hand (Tacitus, Ann., I, 29. 76; IV, 3; Dio Caſſius, LVII, 13 fg.; LX, 2), und der zweifache Edomiter that redlich mit, beſonders ſeitdem durch den Tod der Mutter die Zügel (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 1) und durch die Thronbeſteigung des Tiberius (im Auguſt 14 n. Chr.) und die Nähe beim Thronerben die Maße des Privatmannes fielen. Er wurde ein Schlemmer und Verſchwender, häufte Schulden und verlor durch den Tod des Druſus, der als ein Dreißiger an Sejan'ſchem Gift ſtarb (Anfang 23 n. Chr.), auch die Stütze des Hofes. Vergeblich waren ſeine Verſuche, durch Beſtechung der Freigelaſſenen dem Kaiſer Tiberius näher zu kommen, der ſeit dem Tod des Sohnes ſich weigerte, deſſen Freunde zu ſehen (Joſephus, „Alterthümer" XVIII, 6, 1), vergeblich auch die Heirath mit der edeln Cypros, der Nichte und Enkelin Herodes' I. durch ihre Aeltern, Phaſael und Salampſio, durch deren Vermögen er ſich decken wollte (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 2); er mußte am Ende der zwanziger Jahre ſeinen röm. Gläubigern entfliehen, wurde unſichtbar in Paläſtina, indem er ſich auf einem Thurm in Malatha (vgl. Neh. 11, 26) in der alten edomit. Heimat vergrub, und begann vor Cypros von Selbſtmord zu reden. Geängſtigt ſchrieb jetzt Cypros einen Brief, den er ſelbſt aus Stolz nicht ſchreiben konnte; ſie bat Herodias, die Schweſter Agrippa's, welche ſeit kurzem durch Ehebruch den galil. Thron gewonnen, um Hülfe für den Bruder, und Agrippa wurde mit Gehalt und Marktmeiſteramt nach Tiberias berufen (34 n. Chr.). Aber das Auskommen genügte wieder nicht, und wenig geliebt von Schweſter und Schwager, der bei einem Gaſtmahl in Tyrus ihn unedel mit ſeiner Verſorgung verhöhnte (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 2; 7, 1), entwich er bald nach Antiochia zu dem alten röm. Freund, dem Statthalter Pomponius Flaccus (Conſul 17 n. Chr., † 35; Tacitus, Ann., VI, 27. 31—32), deſſen Stellung ihm wieder gute Tage ſchuf (34—35). Freilich ſein feindſeliger jüngerer Bruder Ariſtobulus war auch im Freundeskreis des Römers, und eine Beſtechung, welche Agrippa von der Stadt Damaskus für gute Dienſte angenommen, wurde dem Ariſtobulus das Mittel, den mitzehrenden Bruder aus der ſtatthalterlichen Küche zu vertreiben (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 2—3).

So überſah er von neuem ſein Elend, aber ſtärker als die Melancholie war jetzt der Racheplan gegen den Schwager. Mühſam gewann er von Ptolemais aus durch

Petrus, den Freigelaſſenen Bernice's und Antonia's, ein Anlehen, entrann bei Nacht und Nebel dem kaiſerlichen Procurator von Jamnia, Herennius Capito, der, obwol ſelbſt ein Betrüger (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, 1020 fg.), ihn im Augenblick der Einſchiffung in Anthedon (Agrippias) als alten Schuldner des röm. Fiscus verhaftete, erborgte von neuem auf den Credit ſeiner Frau große Summen von dem Judenvorſtand in Alexandria, Alexander, dem Bruder des jüd. Philoſophen Philo, und fuhr dann nach dem Abſchied von Frau und Kindern (36 n. Chr.) nach Puteoli, dem Hafenplatz der alexandriniſchen Schiffe, meldete ſich zum Beſuch des greiſen Tiberius auf der Inſel Capreä, wurde als alter Hausfreund gut aufgenommen und aus den Händen der fordernden Gerechtigkeit, welche ihm in Geſtalt eines Berichts des Procurators nacheilte, durch ein großmüthiges Darlehn Antonia's befreit (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 3—4). Gelang es ihm nun auch keineswegs, dem Schwager in Paläſtina die Gunſt des Kaiſers zu rauben (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 9, 5), dem die Bedientenſeele des Antipas unentbehrlich war, ſo wurde er dafür, eine gute Wahl, der Gouverneur des kaiſerlichen Enkels, Tiberius Gemellus (der Zwilling, geboren um 21 n. Chr.; Tacitus, Ann., III, 56; IV, 15), des Sohnes des verſtorbenen Druſus. Noch viel mehr freilich als den ſechzehnjährigen Knaben ehrte der kluge Abenteurer den Altersgenoſſen, den Enkel Antonia's und Großneffen des Kaiſers, den von der Volksgunſt getragenen, im Grund auch vom Kaiſer vorgezogenen (Dio Caſſius, LVIII, 23), jetzt gerade vierundzwanzigjährigen Sohn des Germanicus, Cajus Caligula, zu deſſen günſtiger Stimmung, allerdings auch zum Abtrag ſeiner Schulden bei Antonia, er von Thallos dem Samariter, einem kaiſerlichen Freigelaſſenen, eine neue Million zu entlehnen wußte. Bei ſolcher Ausſaat wartete er begreiflich ſehr ungeduldig auf eine Ernte, und ſo ſprach er bei einer vertraulichen Spazierfahrt vor Caligula die Sehnſucht ſeines Herzens nach dem Glückstag der Welt aus, an welchem er ihn, ſtatt des Alten, mit ſammt ſeinem Enkel auf dem Thron begrüßen dürfte. Im Pathos hatte er doch zu laut geredet, der Kutſcher Agrippa's hatte Ohren, und als er nachher, ein plumper Geiſtesverwandter, wegen Diebſtahls an der Garderobe ſeines Herrn in Unterſuchung kam, ſo meldete er ſich raſch beim Stadtpräfecten mit ſeinem Geheimniß an. Der Weg Agrippa's ging noch einmal bergab. Der alte ſiebenundſiebzigjährige Kaiſer hatte keine Eile, das Geheimniß zu hören, obwol er dem Agrippa wegen Vernachläſſigung ſeines Enkels immer ſchon einigermaßen zürnte; da erzwang Agrippa ſelbſt mit Hülfe ſeiner Gönnerin Antonia, welche ſeit Sejan's Sturz noch mehr als früher beim Kaiſer galt (Dio Caſſius, LVIII, 11), auf einem Spaziergang das Verhör. Der Wagenlenker kam und redete. „Feſſele dieſen", ſprach Tiberius aus ſeiner Sänfte heraus zu Macro, dem Prätorianerpräfecten, dem Nachfolger Sejan's. „Dieſen befahl ich zu feſſeln", herrſchte er ihm von neuem zu, auf Agrippa deutend, als jener verblüfft zögerte; vergeblich flehte Agrippa, nannte den Sohn, beſchwor ihn beim Enkel: wie er war, im Purpurgewand, wurde er in Feſſeln geſchlagen und von den Trabanten abgeführt. Ein halbes Jahr, vom Herbſt 36 bis zum Frühling 37, war Agrippa im Gefängniß, welches Antonia ihm einigermaßen erleichterte, bis ſein Freigelaſſener Marſyas (um den 16. März) mit der hebr. Botſchaft: „Der Löwe iſt todt", bei ihm eintrat und unter Mitwirkung des dienſtthuenden Hauptmanns der Kerker ſich raſch in eine Zechſtube verwandelte. Tiberius hatte Caligula und den Enkel als Throngenoſſen beſtimmt; aber mit Leichtigkeit ſtürzte der erſte den zweiten. Wenige Tage darauf wurde Agrippa zu Caligula, dem neuen Kaiſer, beſchieden: er ſetzte ihm im Einverſtändniß mit Antonia ein Diadem auf das Haupt, behängte ihn, ſtatt der eiſernen, mit goldener Kette, und übergab ihm die zwei Fürſtenthümer des Philippus, ſeines verſtorbenen Oheims, und des längſtgeſtorbenen Lyſanias im Nordoſten Paläſtinas als Königreich (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 4—10; Dio Caſſius, LIX, 8). Dazu hin erhielt er vom Senat prätoriſche Ehren (Philo, In Flaccum, II, 970). Ein griech. Geſchichtſchreiber conſtatirt den Gegenſatz dieſer Liberalitäten mit der Ermordung des Tiberius Gemellus (Ende 37), und wer weiß, ob der alte Hofmeiſter nicht ſelbſt den Mord empfohlen hat (Dio Caſſius, LIX, 8).

Zum erſten kaiſerlichen Geſchenk kam bald ein zweites und ein drittes. Die Erwerbung Galiläas und Peräas auf Koſten des Schwagers Antipas im Frühjahr 39 iſt unter Antipas-Herodias erzählt worden; und für ein böſes Gewiſſen über ſchamloſe Intrigue fand Agrippa ſicher den Troſt in der Schuld der Verwandten und in der Herrlichkeit der Erwerbung. Er beſaß jetzt den ganzen Norden und ſelbſt ſchon einen

Theil des Südens des Heiligen Landes, das vereinigte Land der Oheime; dem Norden folgte nach zwei Jahren auch der ganze Süden. Wieder bestieg einer der röm. Jugendgesellen zum Haß der Geschichte den Kaiserthron. Nach der Ermordung des wahnwitzigen Caligula, der selbst Antonia, seine Großmutter, zum Tod gezwungen (Dio Cassius, LIX, 3), im Januar 41, holten die Prätorianer seinen funfzigjährigen Oheim Claudius, den Sohn Antonia's, aus seinem Versteck auf den Cäsarenstuhl. Dem schwachsinnigen zitternden Alten, den Antonia selbst einen Embryo nannte (Sueton, Vita Claud., Kap. 3), kam die Klugheit Agrippa's prächtig zu Hülfe. Nachdem er sich vom todten Zögling und Wohlthäter mit Küssen verabschiedet, lief er zu Claudius, um ihm Muth zu machen, trotz der Freiheitswünsche des Senats Kaiser zu bleiben. Dem Senat wieder erklärte er sich bereit, für dessen Würde gänzlich zu ersterben und in seinem Namen den Claudius zur Abdankung ergebenst aufzufordern. Dieses wunderschöne Spiel wußte er in der That so zu krönen, daß beide Theile ihm für seine Gefälligkeiten danken mußten. Den Claudius vermochte er, die Bitte des Senats mit kaiserlichem Stolz zu beantworten, das Heer zu beeidigen und zu bestechen; aber als seine Creatur nun gar zu wüst und trotzig that, da rieth er ihm, sanfter mit einem Stand zu verfahren, in welchem er doch die Prachtexemplare seiner Unterthanen zu suchen habe. So viel Verdienst des jüd. Fürsten, der nach so viel Demüthigungen des Hauses und des eigenen Lebens die Vorsehung Roms zu werden versprach, schaffte ganz billig neue Belohnungen; kaum saß Claudius fest, so rühmte er in einem Edict alle Vortrefflichkeiten Agrippa's, bestätigte darin sein Königreich, verdoppelte es gegen alle Grundsätze der Vorgänger, indem er Judäa mit Jerusalem und Samaria, als „rechtmäßige Erbschaft" seines Großvaters, obendrein den Rest der Besitzungen des Lysanias im Libanon mit der Hauptstadt Abila dazu legte, dem neuen „Großkönig" (wie Agrippa sich von jetzt an nannte) consularische Ehren und zu der Aufstellung der Schenkungsurkunde in ehernen Tafeln auf dem Capitol (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 11, 5) gar auch noch den feierlichen Abschluß eines alterthümelnden Bündnisses (wie er es liebte; Sueton, Vita Claud., Kap. 25) auf dem röm. Forum bewilligte. Noch dazu wurde Herodes, der ältere Bruder, auf die Bitte Agrippa's mit dem Königreich Chalcis im Libanon und mit prätorischen Ehren ausgestattet, endlich der alexandrinische Judenvorstand Alexander, der alte Freund und Helfer, aus dem Gefängniß entlassen, welches er Caligula's Thorheiten gedankt hatte, ja, die religiöse Freiheit des Judenthums in Alexandria und durch das ganze Reich durch Edicte besiegelt. Auch dieses Glück wußte Agrippa sofort zu verwerthen, indem er seine Tochter Bernice mit Markus, dem Sohn des reichen und mächtigen Alexander, verlobte, dann nach dem Tod des Bräutigams mit Herodes, dem Bruder, vermählte. Für die ganze große Bescherung dankte Agrippa zunächst, indem er mit dem Bruder im Senat erschien und als beredter Mann (Apg. 12, 22) in griech. Rede dem Kaiser schmeichelte, der diese Ovation selbst gewünscht hatte; und allgemeinen Beifall fand diese Anordnung wie die Ausführung (Josephus, „Alterthümer", XIX, 1—5; Dio Cassius, LX, 8).

Mit der Zeit des Claudius begann erst recht die Regierung Agrippa's. Denn in den vier Jahren des Caligula saß er, mit Ausnahme des Sommers 38—39, fast beständig im Abendland. Das eigene Reich war ihm noch zu klein, das Glück in der Nähe Caligula's zu groß. In Rom freilich wurde schon im J. 39 und 40 darüber gemurrt, daß die Gesellen aus dem Orient, Agrippa und Antiochus von Commagene, der Aufgabe leben, Caligula in der Kunst der Tyrannei, der Schwelgerei und der Grausamkeit vollends auszubilden (Dio Cassius, LIX, 24). Im Orient selbst machte er sich vorerst hauptsächlich durch Ostentation bemerklich. Als er im Sommer 38 erstmals für einige Zeit Caligula verlassen und in sein Königthum reisen durfte, gefiel er sich in der Aufgabe, nacheinander den Städten Alexandria und Jerusalem in Diadem und Kette und Goldtrabanten mit silbernen Schilden den neuen jüd. König zu zeigen. Er machte Aufsehen, erregte Enthusiasmus unter den Juden, stiftete aber vorerst ein Unglück um das andere. Der alexandrinische heidnische feindselige Pöbel entwickelte einen grausamen Humor. Er fing einen stadtbekannten Narren, Karabas, ein, der des Sinnes für Kleidung im Sommer wie Winter gänzlich entbehrte und die liebe Jugend in seinem Gefolge zählte, stellte ihn im Gymnasium an erhabenem Platze auf, wickelte ihn in einen Bodenteppich, setzte ihm eine Papierkrone auf das Haupt, gab ihm ein Scepter von Rohr in die Hand und drei schulternde Trabanten mit Stöcken an die Seite; dann riefen sie um die Wette, ihn begrüßend oder das Recht bei ihm anrufend, in der aram. Sprache der Juden:

„Marin, Marin, unſer Herr, unſer Herr!“ (vgl. Matth. 27, 28 fg.). Die Sache lief immer ſchlimmer, die Götterbilder wurden in die Gotteshäuſer der Juden getragen, die grauſamſte Verfolgung unter Mitwirkung des röm. Statthalters Avillius Flaccus wurde organiſirt (Auguſt bis Laubhüttenfeſt 38) und mittels dieſer Verfolgung ſelbſt der Wahnwitzgedanke des Kaiſers Caligula wenn nicht wach gerufen, doch unterſtützt (Frühjahr 39), ſein Koloßbild in die Centralſtätte jüd. Glaubens, in den jeruſalemiſchen Tempel zu ſtellen, wahrhaftig, um jetzt ſchon den Verzweiflungskampf des Volkes Gottes gegen den ſchrecklichen Antichriſt, Rom und den Kaiſer zu provociren (Tacitus, Ann., XII, 54; Hist., V, 9; 2 Theſſ. 2, 3 fg.). Noch ehe dies alles geſchah, war natürlich Agrippa in aller Stille von Alexandria weggeſchlichen, um am Laubhüttenfeſt 38 in Jeruſalem durch ſein prunkendes Einherfahren in den Straßen Antipas und Herodias zur verzehrenden Eiferſucht und zu der für ſie ſo unheilvollen, für den intriguanten Abenteurer ſo nützlichen Reiſe nach Rom (im Frühjahr 39) zu treiben. Da er ſelbſt zum Theil die Schuld an den Wirren Alexandrias und Jeruſalems trug, ſo gab er ſich immerhin einige Mühe, den Landsleuten zu helfen; er vermittelte die Bittſchrift der Alexandriner an Caligula (Philo, In Flaccum, II, 980; De virt. et legat. ad Cajum, II, 1016 fg.), etwas ſpäter die Toleranzedicte des Claudius (41 n. Chr.); und nachdem er die Noth Jeruſalems durch Caligula anderthalb Jahre lang überſehen und den tapfern Widerſtand dem Volk ſelbſt, ſeinem Bruder Ariſtobulus und ſeinem Stiefvater Alexas (Helkias) dem Alten überlaſſen hatte, fand er endlich im Herbſt 40, nach der Rückkehr von den glorreichen galliſch-germaniſchen Feldzügen Caligula's (am 31. Auguſt 40), die Zeit, dem kaiſerlichen Gönner nach dem Bericht des Joſephus durch ein fürſtliches Gaſtmahl, ganz in der Weiſe von Herodias-Salome, nach Philo durch Audienz, künſtliche Ohnmacht und Brief „in uneigennützigſter Weiſe wie immer“, den Verzicht auf das jeruſalemiſche Götzenbild oder doch den Aufſchub abzugewinnen (vgl. überhaupt Joſephus, „Alterthümer“, XVIII, 6, 11 fg.; Philo, In Flaccum, II, 969 fg.; De virt. et legat. ad Cajum, II, 1017—38; Sueton Vita Caligul., Kap. 49; Dio Caſſius, LIX, 24). Gleichzeitig prägte er freilich, im Urtheil des Volks ſelbſt ein Götzendiener, Münzen mit dem Bild Caligula's, wie vordem Philippus mit dem des Auguſtus; ja ſogar ſein und ſeines Sohnes Bild fing an auf den Münzen zu figuriren (Eckhel, a. a. O., III, 430, 491 fg.).

Das alles war Vorſpiel, Jugendſpiel, ſo recht im leichten Geiſt Caligula's. Ihren Charakter gewann dieſe Regierung erſt unter Claudius und durch das Großkönigthum mit der Sammlung des ganzen Herodiſchen Erbes, mit den Grenzen und über die Grenzen des weltberühmten Großvaters. Von Claudius den Statthaltern beſonders empfohlen eilte jetzt Agrippa im Frühjahr 41 nach Jeruſalem. Indem die alte heilige Stadt ſich ihm aufſchloß, indem der Tempel Gottes, die dreißigjährige Beute der Römer, und mit ihm der ganze ehrwürdige Glaube Iſraels ſich unter ſeinen Schutz ſtellte, indem die Einwohnerſchaft Jeruſalems ſelbſt im Feierkleid der Freude, Liebe und Erwartung, wie ſie durch Caligula's von Gott geſtraftes Attentat in höhern Schwung gekommen (Joſephus, „Alterthümer“, XIX, 5, 3; Tacitus, Ann., XII, 54), und mit lautem Zuruf den echten Makkabäer, den „echten Alexander“, ja, den neuen mächtigen König empfing (Joſephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 3; vgl. XVIII, 6, 11), da beſann er ſich als einundfunfzigjähriger Mann über ſeine nationale Aufgabe und über den Beruf ſeiner Abſtammung ſelbſt, neben dem Herodes-Kind ein frommer Makkabäer zu ſein. Gleich nach ſeiner Ankunft in Jeruſalem am Oſter- oder Pfingſtfeſt 41 brachte er reiche Dankopfer mit pünktlichſter Haltung des Geſetzes, half vielen Armen zur Erfüllung ihrer Gelübde, welche in koſtſpieligen Opfern ſchloſſen, und hing die goldene Kette Caligula's als Weihgeſchenk beim Tempelſchatz (Joſephus, „Alterthümer“, XIX, 6, 1), nach dem Talmud in der Säulenhalle vor dem Tempel auf (Derenbourg, a. a. O., S. 209). Jeruſalem blieb ſeine Reſidenz, welche er ſelten verließ, täglich brachte er das geſetzliche Opfer, trug ſelbſt ſeine Erſtlinge zum Tempel, hielt genau die mühſamen Ordnungen der Reinheit, ließ den Bräutigam ſeiner Tochter Beſchneidung geloben (Joſephus, „Alterthümer“, XIX, 7, 3; XX, 7, 1), hörte auf, heidniſche Münze zu ſchlagen (Eckhel, a. a. O., 492), begünſtigte die herrſchende phariſäiſche Partei, war befreundet mit Gamliel (Gamaliel), dem Schulhaupt, welchem ſich Cypros, die Königin, noch mehr als er ſelbſt zuneigte (Derenbourg, a. a. O., S. 210 fg.), gab dem Synedrium die freie Bewegung wieder, machte die frommen Väter zu „Gäſten der königlichen Tafel“ (wofür man ſie ſpäter entſchuldigte), vertrat

auch nach außen die Rechte der Nation, indem er (im J. 42) gegen die Aufstellung eines Kaiserbildes in der Synagoge des phöniz. Dora (am Karmel) persönlich vor dem syr. Statthalter um so erfolgreicher klagte, weil Petronius unter Caligula den Respect vor den Juden gelernt hatte (Josephus, „Alterthümer", XIX, 6, 3). Groß war deswegen die Liebe, und so konnte es geschehen, als Agrippa zum Schluß des Erlaßjahres (42) nach älterer Uebung das 5. Buch Mose im Tempelvorhof verlas und bei der Stelle des 17. Kap.: „Aus der Mitte deiner Brüder sollst du dir einen König wählen, du kannst nicht einen Fremden, der nicht dein Bruder ist, über dich setzen", zu weinen begann, als spürte er seine edomit.-röm. Unwürdigkeit, daß Volk und Pharisäer ihn mit dem lauten Zuruf trösteten: „Du bist unser Bruder, unser Bruder" (Josephus, „Alterthümer", XIX, 6, 1 fg.; Graetz, „Geschichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1863], III, 272 fg.; Derenbourg, a. a. O., S. 217).

Von Haus aus nicht allein zur Großmüthigkeit geneigt, wie sein Großvater, sondern auch, was jenem fehlte, im ganzen mild gesinnt, begann er gleichzeitig das Volk durch seine Freundlichkeit zu erobern (Josephus, „Alterthümer", XIX, 7, 3). Keine Festungskerker, keine Hinrichtungen erzählten von seinem Zorn und Mistrauen (von Abhauungen der Hände redet freilich der Talmud; Derenbourg, a. a. O., S. 212), und selbst den Unvorsichtigen konnte er vergeben. Einen Sklaven Thaumastus, der ihm in der Gefangenschaft einen Trunk Wassers bot, erhob er zu seinem Haushofmeister, was er noch unter Agrippa II. und Bernice blieb; den treuen Begleiter seiner Fahrten, Silas, machte er zum Befehlshaber seiner Truppen (Josephus, „Alterthümer", XIX, 6, 3); und selbst die Unvorsichtigkeiten dieses Mannes, der den eiteln König derb an seine trüben Zeiten erinnerte, reichten wenigstens nicht hin, sein Leben zu verwirken, wenn er ihn schon gefangen setzte und bei der Wirkungslosigkeit der Begnadigung an seinem Geburtstag im Gefängniß bleiben ließ (Josephus, „Alterthümer", XIX, 7, 1). Getödtet wurde er erst nach dem Tod des Königs von den Verwandten, Herodes, dem Bruder, und Alexas, dem Reiteroberst. Sogar einem Aufruhr predigenden Schriftgelehrten, Simon, verzieh er, ja, er beschenkte ihn (Josephus, „Alterthümer", XIX, 7, 4). Agrippa verzichtete nicht auf die großen, und selbst gegen die Zeit Herodes des Großen verdoppelten Einkünfte von 12 Mill. Frs. („Alterthümer", XIX, 8, 2), welche ihm die röm. Schatzung und die harte Besteuerung selbst der babylonischen Colonie von Bathyra öffnete (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 2); daneben aber erließ er der Hauptstadt die Häusersteuer (Josephus, „Alterthümer", XIX, 6, 3) und war so großartig in Schenkungen nach innen und außen, daß er in Schulden endigte.

Merkwürdig, die nationale Bahn führte den aufstrebenden Judenkönig consequenterweise dicht an die Grenzlinie des Bruchs mit jenem Rom selbst, als dessen dienstbarer Geist er angefangen. Die gänzliche Befreiung von Rom, der Sturz von Rom, eine neue Weltherrlichkeit unter dem theokratischen König, das war das Ideal, welches dem Volk und den Pharisäern immer vorschwebte. Einigermaßen wenigstens, denn zu einem großen Versuch war er zu klug und zu römisch-demüthig, befriedigte Agrippa diesen Volksdrang. Er begann um das J. 42 die schwache Partie der Vierhügelburg Jerusalem, die im Norden gelegene Neustadt oder Bezetha (Neuhaus), mit riesigen Quadermauern zu befestigen, deren Vollendung nach allen Zeugnissen ein unüberwindliches Bollwerk auch gegen röm. Eisen in Aussicht stellte. Da fuhr ihm Rom dazwischen, welches, dank den Geschenken und Bestechungen des Königs, zuerst ein Auge zugedrückt (Tacitus, Hist., V, 12); der syr. Statthalter Marsus, der herbe Nachfolger des befreundeten Petronius (Josephus, „Alterthümer", XIX, 6, 3 fg.), schrieb von Gefahren des Aufstandes, der Kaiser verbot, und 30 Jahre lang, bis zur jüd. Revolution, konnten die stolzen Fundamente Agrippa's nicht auferstehen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 11, 6; V, 4, 2; „Alterthümer", XIX, 7, 2). Statt der steinernen Mauern griff er ein Jahr darauf zu dem neuen Gedanken, aus den morgenländischen Vasallenfürsten Roms, unter denen er der mächtigste war, eine lebendige Kette zu bilden. Fünf Könige lud er zusammen nach Tiberias an den See Genezareth, Antiochus von Commagene, Sampsigeram von Emesa, Kotys von Kleinarmenien, Polemon von Pontus, Herodes den Bruder von Chalcis. Aber der röm. Statthalter Marsus fürchtete die Solidarität der fürstlichen Interessen und beschloß, die Herren im vollen Glück des Austauschs als ein Siebenter zu überraschen. Zwar that Agrippa das Mögliche, ihn in gute Laune zu bringen, indem er ihm sieben Stadien entgegenreiste; aber daß er auf seinem Wagen auch gleich die fünf Könige mit-

brachte, das erſchien dem Statthalter ſofort als eine ſo bedenkliche Eintrachtsſcene, daß er in Tiberias allen Fünfen den Befehl der unverzüglichen Abreiſe ins Quartier ſchickte. Agrippa war empört, aber nicht einmal die Abberufung des Statthalters konnte er, trotz aller Bitten bei Claudius, zu Wege bringen; die Ohnmacht des Vaſallenkönigthums trotz alles Glanzes war einmal, zweimal erſchreckend bewieſen (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 8, 1).

Bei alledem war die Regententhätigkeit Agrippa's eine ſolche, daß die Liebe der unglücklichen, jetzt befriedigten Nation für ihn zu einer Flamme wurde. In ſeinem Land war im Grund niemand mit ihm unzufrieden, außer dem Heidenthum, dem Samariterthum und dem Chriſtenthum. Bei aller Liberalität Agrippa's, deren ſich, nur zu ſehr, auch die Nichtjuden freuten, verzieh man ihm den jüd. Großſtaat und die jüd. Bigoterie ſo wenig, daß Samaria und Cäſarea, Militär und Civil, die Nachricht ſeines Todes mit öffentlichen Gaſtmahlen und mit Beſchimpfung der Bilder ſeiner Töchter beantwortete (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 1). Von der jungen Chriſtengemeinde in Jeruſalem aber begehrte er, nach der Apoſtelgeſchichte dem Judenthum zu Gefallen, wol auch aus conſervativer Politik, zwei blutige Opfer, welche er ſonſt nicht ſehen konnte; in ſeinem letzten Regierungsjahr, zu Oſtern 44, ließ er Jakobus den Apoſtel, den Bruder des Johannes, einen Lieblingsjünger Jeſu, enthaupten, und demſelben Schickſal entging gleich darauf nur durch unerklärliche Rettung, welche freilich die Hinrichtung der Wachen nach ſich zog, der Führer der Apoſtel, Petrus (Apg. 12, 1 fg.). Aber was ihm hier zum Tadel wurde, das war ſein Lob im Mund des Volks. Beim Großvater feierte man den Todestag (vgl. Derenbourg, a. a. O., S. 165), bei ihm den Geburtstag als Freudenfeſt (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 7, 1); bei ſeinem Tod trauerte man in Sack und Aſche (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 8, 2). Die Gehobenheit des Judenthums, ſein Stolz und Trotz auf allen Punkten erinnerte an die Makkabäerzeiten (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 11; XIX, 5, 3. 6, 3). Ohne allen Zweifel wurde die Frage ernſtlich überlegt, ob man in Agrippa dem Frommen, dem Guten, dem durch Schickſal und Geiſt für Juden und Römer „Wunderbaren", dem Makkabäer-Herodier, nicht den Erwählten Gottes, den Prieſterkönig, das Heil der Zukunft mit der echten prophetiſchen Ueberſchrift: „Durch das Nichts zum Sein, durch Noth zur Herrlichkeit" (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 6, 1), vor Augen habe. Als „Retter (Soter) und Wohlthäter", mit der griech. Schmeichelei, welche ſpäter in Galiläa Joſephus und Veſpaſian ſo oft entgegentönte, hat man ihn jedenfalls begrüßt.

So war die Strömung der Geiſter, und bei einem orientaliſchen und einem ſo grauſam geprüften Volk kann man ſie verzeihlich finden. Aber was ſoll man ſagen, wenn die Phariſäerhäupter, wenn Geſchichtſchreiber wie Joſephus ſo ſich täuſchten, wenn die heutigen jüd. Geſchichtſchreiber (vgl. Graetz) von einer glücklichen geſinnungsvollen Agrippa-Zeit und von ernſtlichen Umwandlungen und Bekehrungen ihres Helden phantaſiren. Zwar eine Umwandlung, eine Selbſtbeſinnung iſt Agrippa zugute zu ſchreiben. Aber zu viel Geſinnung muß man bei einem Fürſten nicht ſuchen, der ein Komödiant ſeines Vortheils und Ruhms war bis ans Ende, der insbeſondere die „ernſten Eindrücke der Caligula-Zeit" ſo wenig verarbeitet hatte, daß er dem Narren ein Freund blieb bis zum Tode und unter Claudius von neuem Theaterſpiele trieb. War all dieſer jüd. Nimbus, der röm. Komödie auf dem Fuße folgend, nicht auch Theaterſpiel? Vielleicht nicht ganz, aber die Ueberzeugung, aus welcher er handelte, war doch gewiß zum kleinſten Theil eine religiöſe, zum größten Theil eine rechnende; er meinte, ein wenig angehaucht vom Eindruck Jeruſalems und ſeines perſönlichen Schickſals (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 6, 1), mit Ueberzeugung das zu ſein, was er in erſter Linie durch die zwingende Macht ſeiner Intereſſen war.

Ganz rein hat er dieſe Rolle der Frömmigkeit aber nicht einmal durchgeführt, ein weiterer Grund, die Reinheit ſeiner Umwandlung zu bezweifeln und ſelbſt das Lob ſeiner politiſchen Weisheit zu dämpfen, ſo ſehr man in dieſen Zeiten der Miſchung naive Irrthümer begreifen mag. Im eigenen Land hat er mit dem hohenprieſterlichen Stuhl geſpielt wie nur Herodes oder die Römer, indem er in den drei Jahren 41—43 drei Oberprieſter, darunter ein Boethoſianer und ein Sadducäer, kommen und gehen ließ (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 6, 2. 4. 8, 1); außerhalb der Grenzpfähle des Heiligen Landes im engern Sinn aber geſtattete er ſich eine Freiheit, welche von phariſäiſcher Frömmigkeit wenig verrieth. Wollte er zwanglos im alten Stil leben, ſo brauchte er ja nur nach Samaria zu gehen, nach Cäſarea am Meer, auch nach Tiberias, wo er die Könige des Oſtens fetirte. In Cäſarea und Tiberias wurden von ihm, wie von ſeinem Bruder in

Chalcis, oder auch von dieſen Städten ſelbſt Münzen geſchlagen mit aller Schmeichelei gegen den Kaiſer (Agrippa Philo-Cäſar, Philo-Claudius, Julius, Claudio-Tiberias; vgl. Dio Caſſius, LX, 15. 17) und mit Bildern (Eckhel, a. a. O., III, 491 fg.); in den Paläſten von Samaria und Cäſarea ſtanden Bildſäulen der Familie (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 1); in Cäſarea wurden Spiele zu Ehren des Kaiſers gefeiert. Dem phöniz. Berytus und andern mehr baute er prächtige Theater und Amphitheater, und im Amphitheater von Berytus mußten einmal die Verbrecher des Königreichs, in zwei Cohorten Gladiatoren formirt, zum Hohn des Geſetzes und gewiß ohne Befragung des Synedriums ſich zuſammenſchlachten (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 3. 7, 5). Auf ſolchen Ausflügen pflegten ſich auch die Töchter des Hauſes von der langweiligen Heiligkeit Jeruſalems gründlich zu erholen; Samaria und Cäſarea kannten ihre ſchlechten Sitten (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 1), indeß der Sohn in Rom von Meſſalina erzogen ward. Alſo iſt es im ganzen doch nicht ſo viel mit dem geſinnungsvollen neuen Makkabäer geweſen, und nicht ſo viel mit dem Unterſchied vom Großvater: er war lediglich nur milder gerathen und etwas klüger. Auch der Großvater hatte das Judenthum und ſelbſt die Phariſäer geſchont, den Tempel und die Gottheit geehrt, nur ohne Liebe; auch er hatte ſein Heidenthum in die Provinz verlegt, nur nicht reinlich und ganz; der Enkel war in der Hauptſache nur Copie, nicht Original, er war nur der gewitzigte, gezeitigte und etwas verfeinerte Herodes. Und die ſchmeichelnden, wedelnden Phariſäer? Nur einer von ihnen hat zur Oppoſition Muth gefunden, Simon der Schriftgelehrte. Als der König wieder einmal in Cäſarea ſeinen Ferien lebte, berief Simon eine Volksverſammlung und klagte den König an: er ſei kein „Heiliger", den Tempel ſolle man ihm ſchließen, der nur dem heiligen Volk gehöre. Der König widerlegte ihn freilich mit Eleganz. Als der Stadtpräfect von Jeruſalem berichtete, wollte Agrippa dem Simon auch eine Reiſe nach Cäſarea gönnen, ſetzte ihn neben ſich ins Theater und fragte mit liebenswürdigem Ton: „So ſage mir doch, was iſt hier widergeſetzlich?" Und der Schriftgelehrte bat eilends um Verzeihung und kehrte geheilt, ſogar beſchenkt zur heiligen Stadt zurück (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 7, 4). Mit ſolchen Oppoſitionen ließ es ſich regieren.

Die goldene Kette Caligula's, im Tempel hängend, ſollte nach Agrippa's Willen erzählen, daß auch das Große zuſammenſinke und das Gefallene auferſtehe (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 6, 1). Schon im vierten Jahr ſeines Großkönigthums erzählte ſie nicht etwa vom Hinſinken des röm. Weltreichs, aber vom Fall des Agrippa-Reichs. Der Fall iſt jäh, wie ein Gericht Gottes, und nicht blos das Chriſtenthum, auch das träumende Judenthum war gedrungen, von Gericht zu reden. Das dunkle Geheimniß dieſes Untergangs iſt früh zur Sage geworden, welche Joſephus und chriſtlicherſeits die Apoſtelgeſchichte verſchieden erzählen und dennoch im Kern und ſelbſt im Gewand, bis zur Erwähnung eines freilich verſchiedenen Engels und Todesengels, merkwürdig einig. Sie zeigen die menſchliche Selbſtvergötterung und die göttliche Nemeſis (Apg. 12, 19—23; Joſephus, „Alterthümer", XIX, 8, 2). Nach der Apoſtelgeſchichte zog Agrippa gleich nach dem Attentat gegen die Apoſtel, am Schluß des Oſterfeſtes (44), nach Cäſarea hinab mit Kriegsgedanken gegen Tyrus und Sidon. Aber der Kornzufuhr aus dem Königreich bedürftig, baten ſie durch Vermittelung des königlichen Kammerherrn Blaſtus um Frieden, und Agrippa empfing in königlichem Gewand auf dem Königsſtuhl ihre Geſandten. Als er anfing, zu ihnen zu reden, rief der ſchmeichelnde Pöbel: „Eine Stimme Gottes, nicht eines Menſchen!", und er wehrte nicht. Da ſchlug ihn ſofort der Engel Gottes, weil er Gott nicht die Ehre gegeben, er wurde von Würmern verzehrt, wie einſt Antiochus (2 Makk. 9, 9), und ſtarb. Nach dem jüd. Geſchichtſchreiber erſchien Agrippa im Beginn des vierten Jahres ſeines Königreichs (Frühlingsanfang 44) und am zweiten Tag der großen, vom ganzen Land her zahlreich beſuchten Spiele „für das Heil des Kaiſers", welche im J. 43 für die britanniſchen Siege des Claudius von Senats wegen beſchloſſen und im Anfang des J. 44 auch in Rom gehalten wurden (Dio Caſſius, LX, 22. 23), in einem ſilbernen Prachtgewand im Theater. Die erſten Strahlen der aufgehenden Sonne trafen ſein Gewand. Wie er ſo im zauberiſchen Glanz ſtand, erhoben die Schmeichler den Ruf: „Du Gottheit, ſei uns gnädig; haben wir dich bisjetzt als einen Menſchen gefürchtet, von jetzt bekennen wir dich als Erhabenen über ſterbliche Natur." Der eitle König ließ es ſich gefallen, ein zweiter Caligula oder Nero. Gleich darauf ſieht er zu ſeinen Häupten auf einem Seil einen Uhu, das Sterbezeichen des Römers Agrippa (Dio Caſſius, LIV, 29), für

ihn ſelbſt ehedem der „Bote" (Engel) ſeines Glücks, jetzt aber, nach der alten Weiſſagung eines deutſchen Gefangenen, ſeiner Unglücksſtunde. Warum ſollte der Phariſäer nicht auch an römiſche und germaniſche Prodigien glauben? Sogleich alſo ging ihm ſtechender Schmerz durchs Herz, er überſah mit Einem Blick Schuld und Tod, über beides wieder beruhigt im Glauben an das Schickſal und noch einmal glücklich in dem Gedanken, eine beneidete Höhe durchlebt zu haben. Während er in den Palaſt gebracht wurde, ſammelte ſich die anhängliche jüd. Bevölkerung Cäſareas in Sack und Aſche, heulend, kniend, betend zu Tauſenden auf allen Plätzen; der König ſah es, hörte es und weinte. Am fünften Tage ſtarb er, in Gegenwart ſeines Bruders (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 8, 3), im 54. Lebens-, im 8. oder, von Claudius gerechnet, im 4. Regierungsjahr. Will man die verſchiedenen Berichte gegeneinander abwägen, ſo iſt der apoſtelgeſchichtliche nicht ohne beſtimmte geſchichtliche Erinnerung und durch Einfachheit und durch den Nachdruck religiöſer Auffaſſung wirklich erhaben. Doch ſind Kriegsgedanken gegen röm.-phöniz. Städte, zumal nach den Erfahrungen mit dem ſyr. Statthalter, gänzlich unmöglich geweſen, und die Ausgleichung eines Haders mag ſich mit den Feſtſpielen, der thatſächlichen Hauptſache, verbunden haben. Der Anlaß der Huldigung war, wie viel wahrſcheinlicher iſt und die Apoſtelgeſchichte ſelbſt verräth, das Prachtgewand, und die Todesart, Krankheit durch Alteration oder Erkältung, iſt nicht gerade nach jüd. Dogmatik die des Antiochus und auch nicht ſo plötzlich geweſen. Der Bericht des Joſephus iſt im einzelnen ohne Zweifel erinnerungsreicher, treuer, anſchaulicher, und der röm. Aberglaube, deſſen er voll iſt, wird zu den röm. Anhängſeln des frommen Königs wirklich gehört haben.

Mit dem Tod Agrippa's war die Herrlichkeit Iſraels zu Ende, und ſie mußte zu Ende ſein. Den Weg der irdiſchen Größe, von der Nation immer wieder begehrt, hatte die Geſchichte und auch die Weiſſagung längſt verboten. Der Weg phariſäiſcher oder gar jüdiſch-heidniſcher Frömmigkeit aber bezeichnete keinen Fortſchritt, keinen nationalen oder welthiſtoriſchen neuen Einſatz des Volks der Religion, ſondern nur den Rückſchritt und den kränkelnden Untergang. In das Erbe Agrippa's mußten zwei andere Mächte treten. Den Traum des Weltreichs verſchlang das Weltreich, welches das war, was es hieß, und welches die Beſtimmung hatte, es zu ſein. Das Großkönigthum, welches zu pochen begann, wurde mit einem Federſtrich ausgelöſcht, und die nationale Träumerei, durch Agrippa neugeweckt und durch eine neue Römerwirthſchaft grauſam enttäuſcht, mit der Zerſtörung Jeruſalems 26 Jahre ſpäter ausgebrannt. Der geiſtige Erbe aber war jenes Chriſtenthum, deſſen Meſſias einſt als der Heilige neben Agrippa, dem Abenteurer, am See Genezareth gewandelt und, von Juden und Heiden verhöhnt gleich Karabas und hintangeſetzt gegen Agrippa, den Aftermeſſias und Verfolger der Apoſtel, auf dem ernſtlichſten Kreuzweg durch nichts zur Herrlichkeit, den Thron der religiöſen Menſchheit errungen hatte.

6) Agrippa II. (Herodes VII. bei Photius, Bibl. cod., 33), vollſtändiger nach Münzen (Eckhel, a. a. O., III, 494) Markus Agrippa, ſeinerzeit „der Jüngere" genannt (Joſephus, „Alterthümer", XX, 5, 2; „Leben", Kap. 9), heute vielleicht der Kleine zu nennen, war beim allzu frühen Tod des Vaters ein Jüngling im ſiebzehnten Lebensjahre (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 1), geboren wahrſcheinlich in Rom im J. 27. Seine Schweſter Bernice (ſ. Agrippa I. und Bernice) war ſechzehnjährig, Mariamne zehnjährig, Druſilla ſechsjährig. Soweit er konnte, hatte der Vater für die Seinigen geſorgt: Kaiſer Claudius hatte dem Sohn eidlich die Nachfolge verſprochen (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 2); die älteſte Tochter, eine Schönheit, und doch noch übertroffen von Druſilla (Joſephus, „Alterthümer", XX, 7, 2), war nach dem Tod des erſten Bräutigams ſeit dem J. 41 (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 11, 5; „Alterthümer", XIX, 5, 1) mit dem Oheim, Herodes, König von Chalcis, vermählt, Mariamne verlobt mit dem vornehmen griechiſch gebildeten Juden Julius Archelaus, dem Sohn Chelkia's, Druſilla mit Epiphanes, dem Sohn des guten Freundes, König Antiochus von Commagene (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 1; Contra Apion., I, 9).

Aber nicht alle Plane gelangen. Kaiſer Claudius zwar wollte ſein Wort löſen; aber die Freunde und Freigelaſſenen, Narciſſus, Polybius und Pallas, welche ihn leiteten, machten ihm begreiflich, daß die Sorgen des weiten Reichs, deſſen Großkönig zuletzt ſtrenge Aufſicht bedurft, deſſen Hauptſtädte Cäſarea und Samaria nach ſeinem Tod revolutionäre Stimmungen enthüllt hatten, zu ſchwer auf den Schultern des in Rom heranwachſenden (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 2) Knaben laſten würden, und es wurde beſchloſſen, das Land von

neuem als Provinztheil von Syrien einzuziehen und unter einen Procurator zu ſtellen. Mit ſeiner Freundſchaft gegen Agrippa fand ſich Claudius durch Abberufung des dem König ſo verhaßt gewordenen Marſus und durch unvollzogene Strafen gegen die meuternden Truppen Cäſareas und Samarias ab, mit ſeinem eidlichen Verſprechen ſetzte er ſich ſo auseinander, daß er als „Erzieher", wie er ſich ſelbſt nannte (Joſephus, „Alterthümer", XX, 1, 2; vgl. XIX, 9, 2), ſein Hofmeiſteramt am jungen Agrippa möglichſt gut erfüllen wollte. Da Claudius ſelbſt ein Gelehrter war, ſo gewann Agrippa allerlei griech.-röm. Bildung (Joſephus, „Leben", Kap. 65; Contra Apion., I, 9); um ſo weniger freilich als der tägliche Augenzeuge der Schwäche des Kaiſers, des Weiber- und Sklavenregiments und jeder Liederlichkeit, jenen männlichen Charakter, der ſeinen von Haus aus wohlwollenden und geraden Sinn (Joſephus, „Leben", Kap. 65; „Alterthümer", XX, 9, 4) zu tüchtigen Thaten geſtählt hätte. Die Thatſache, daß ſeine jungen Schweſtern ſchon beim Tod des Vaters ſelbſt bei der Herodiſchen Soldateska in ſchlechtem Ruf ſtanden (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 1), daß ſpäter Bernice durch ihre Zuchtloſigkeit berühmt und Agrippa ſelbſt des Umgangs mit der eigenen Schweſter bis nach Rom bezichtigt wurde (Joſephus, „Alterthümer", XX, 7, 3; Juvenal, Satyr., VI, 156 fg.), das alles läßt erwarten, daß er das Erbſtück ſeines Hauſes in der Schule der Kaiſerin Meſſalina († 48) noch ausgebildet habe. Doch ſei nicht vergeſſen, daß er unter dem Einfluß ſeines Oheims und Schwagers, Herodes von Chalcis, in ſeiner einflußreichen Stellung in Rom für ſein Volk einiges leiſtete. Er ſtand wiederholt den jeruſalemiſchen Geſandtſchaften zur Seite, welche religiöſe Freiheiten verfochten oder ſchändliche Procuratoren verklagten, und ſo gelang es ihm, im Sommer 46 eine neue Erklärung des Kaiſers zu Gunſten der religiöſen Rechte der Juden und die Ernennung ſeines Oheims zum Wächter des Tempelweſens (Joſephus, „Alterthümer", XX, 1, 2—3), einige Jahre ſpäter aber (52) mit Hülfe des allmächtigen Pallas und der Kaiſerin Agrippina den Sturz des Procurators Cumanus herbeizuführen (Joſephus, „Alterthümer", XX, 6, 3).

Noch vor dieſem Ereigniß war ihm der erſte Landerwerb geglückt, indem Claudius ihm nach dem Tode des Oheims († 48) das kleine Libanonkönigreich übergab, obwol Herodes drei Söhne hinterließ, aus erſter Ehe Ariſtobulus, der die Gnade des Kaiſers ſchon auf dem Papier zu beſitzen ſchien (Joſephus, „Alterthümer", XX, 1, 2), um ſpäter (im J. 54) von Nero mit Kleinarmenien entſchädigt zu werden (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 13, 2; „Alterthümer", XX, 8, 4), aus der Ehe mit Bernice aber Bernician und Hyrkanus (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 11, 5; „Alterthümer", XX, 5, 2). Der Königin-Witwe that dieſe Erbſchaft des Bruders deswegen nicht weh, weil ihre Söhne zu jung, Ariſtobulus aber ihr Stiefſohn war. Mit dieſer Nachfolge wird auch die Tempelaufſicht auf Agrippa übergegangen ſein, deren Uebertragung durch Claudius ſicher bezeugt iſt (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 7). Man hat Münzen mit dem Zeichen von Aehren, welche wol auf das Tempelweſen deuten, zwiſchen dem fünften und neunten Regierungsjahr Agrippa's (J. 52—56; vgl. Cavedoni, a. a. O., II, 35 fg., gegen Saulcy, a. a. O., S. 148). Doch brauchte es für ihn noch eines ſtärkern Impulſes, um Rom ganz zu verlaſſen (Joſephus, „Alterthümer", XX, 6, 3) und ſeine Kräfte ernſtlich dem Vaterland zu weihen. Im J. 53 wurde er von Claudius gegen Zurückgabe von Chalcis in das Vierfürſtenthum des Philippus ſowie in das ehemalige Königreich des Lyſanias mit Abila und der nördlichſten Trachonitis und in die Herrſchaft des Varus eingeſetzt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 12, 8; II, 13, 2; II, 18, 6; „Alterthümer", XX, 7, 1; „Leben", Kap. 11), alſo in der Hauptſache in daſſelbe Land, mit welchem der Vater einſt begonnen. Und bei der Gunſt des Kaiſers hätte der jetzt fünfundzwanzigjährige Mann vielleicht noch mehr erlangt, wenn nicht Felix, der Bruder des Pallas (Tacitus, Ann., XII, 54), und ſelbſt ein Günſtling des Claudius (Sueton, Vita Claud., Kap. 28), nach der Abſetzung des Cumanus, der auch für ſeine Sünden gebüßt, die Procuratur Judäas unmittelbar vorher für ſich begehrt und bekommen hätte (52). Das neue Glück hat er übrigens durch Prägung zahlreicher Münzen, in welchen er dieſes Jahr 53 bald als ſechstes, bald ſogar als erſtes rechnete (Cavedoni, a. a. O., I, 62; II, 36), ſattſam anerkannt; und bald darauf brachte ihm die Gunſt des neuen Kaiſers Nero (ſeit 54 n. Chr.) weitern Zuwachs. Nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", II, 13, 2; „Alterthümer", XX, 8, 4), verglichen mit Tacitus (Ann., XIII, 7), ſcheint es, daß dieſe Vergrößerung gleich beim Regierungsantritt Nero's eingetreten: er erhielt die galil. Städte Tiberias und Tarichäa mit ihren Bezirken, offenbar auch die Oberherr-

lichkeit von Skythopolis (Josephus, „Leben", Kap. 65. 74), im Süden Julias in Peräa mit 14 Dörfern, ein Besitzthum, durch welches er auch Jerusalem näher rückte. Eine Reihe von Anzeichen spricht aber dafür, daß er dieses alles oder doch das meiste erst etwas später errungen, nachdem er im J. 55 seine Truppen für den parthischen Krieg zur Disposition gestellt und dann in den J. 58—60 zum glücklichen Ausgang und zur Einsetzung seiner Verwandten, Tigranes in Armenien und Aristobulus in Kleinarmenien, mitgewirkt (Tacitus, Ann., XIII, 6 fg., 34 fg.; XIV, 23 fg.). Denn damals (im Herbst 60) theilte Nero in der That neue Gnaden aus (Tacitus, Ann., XIV, 26; vgl. XIII, 7), damals (zwischen Herbst 60 und Frühjahr 61, thatsächlich im Frühjahr 61) wurde der Procurator Felix infolge des Todes seines Gönners, des Statthalters Quadratus, welchem Corbulo, sein Gegner, nachfolgte, abberufen (Tacitus, Ann., XII, 54; XIII, 8 fg.; XIV, 26); damals erst, mit dem Abgang des Felix, wurde Tiberias nach einer gelegentlichen Notiz (Josephus, „Leben", Kap. 9, gegen „Jüdischer Krieg", II, 13, 2) dem Agrippa unterthan; damals endlich, seit dem J. 61, trat Agrippa in die dritte Epoche seiner Münze ein, indem er jetzt seine Regierung nicht mehr von 48, nicht mehr von 53, sondern von 61, dem Jahr des Gewinnes von Tiberias, rechnete (Eckhel, a. a. O., III, 494 fg. Unrichtiges bei Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], VI, 540). Immerhin gewann der dankbare Fürst nur mühsam und im kleinen, was der Vater einst im großen und spielend gewonnen, und eine schwache Stellung half mit einem schwachen Charakter zusammen, daß in seiner Person dem sinkenden Jerusalem eine Stütze nicht gefunden wurde.

Der neue Herrscher suchte sich zunächst (seit dem J. 53) im Sinn des väterlichen Testaments durch oriental. Verschwägerungen zu befestigen, indem er seine Schwester Drusilla statt an den abfälligen Epiphanes an den König Aziz von Emesa, Mariamne an ihren Bräutigam Archelaus, etwas später auch Bernice, die Witwe, an Polemon, den König Ciliciens, verheirathete (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 1 fg.). Es war freilich wenig Glück, d. h. Sittlichkeit, in diesen Ehen. Die schöne Drusilla fiel von ihrem Gatten ab und heirathete den Procurator Felix (vgl. Sueton, Vita Claud., Kap. 28); Mariamne erwählte sich statt Archelaus den Alabarchen (Judenvorstand) Demetrius in Alexandria; Bernice entlief dem Polemon, um fesselos sich selbst zu leben und als „Königin", nach Schmeichelinschriften gar „Großkönigin" Julia Bernice (Eckhel, a. a. O., III, 482) mit einigem Landbesitz in Galiläa, den sie wol Nero dankte, den schwächern Bruder in allen Stücken zu beherrschen (Josephus, „Leben", Kap. 24. 65). Noch viel wichtiger nun freilich als die oriental. Schwäger war die Freundschaft Roms. Nach der Erhöhung im J. 53 starb Kaiser Claudius zu früh, als daß man noch eine Stadt nach seinem Namen nennen konnte; dafür erhielt nach der Schenkung des J. 61 die neugeschmückte Hauptstadt Cäsarea Philippi, in deren Umgebung auch die Pansgrotte (Panium) königlich geziert wurde (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10, 7), den Namen Neronias, den sie freilich gleich nach Nero's Tod wieder ablegte (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4); auch Münzen mit dem Namen Neronias und mit dem Bild Nero's wurden geschlagen (Eckhel, a. a. O., III, 493). Ebenso wurden in Berytus jährliche Spiele zu Ehren Nero's eingesetzt (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4) und allen Anzeichen nach die neuen parthischen Feldzüge im J. 62—63 mit Zuzug bedient (Tacitus, Ann., XV, 9. 25). Auch den röm. Procuratoren wurde alle Aufmerksamkeit bewiesen. Zwar Felix fragte um so weniger nach dem Schwager, weil Bernice's Schönheitseifersüchteleien gegen die Schwester Feindschaft erzeugten, sogar recht eigentlich die Ehe Drusilla's mit dem den Geschwistern überlegenen heidnischen Procurator herbeiführten (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 2); aber Festus, der Nachfolger, den Agrippa und Bernice gleich zum Amtsantritt in Cäsarea besuchten (im Sommer 61), war dem Agrippa sehr gewogen (Apg. 25, 13 fg.; Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 11). Später (im J. 63) war man Albinus zu Willen (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 1), und ähnlich so wurde dem Gessius Florus, dem syr. Statthalter Cestius, dem ägypt. Vicekönig Tiberius Alexander, dem Schwager Mariamne's, endlich dem Vespasian und Titus zu Hof geritten. Endlich wurden auch die Culturbestrebungen des Hauses fortgesetzt; nur wuchs die Vorsicht immer höher, indem man jetzt (um das J. 64) Bildsäulen, Theater, Spiele und alle Herrlichkeiten des Königreichs in jenes fremde phöniz. Berytus (eine röm. Colonie und Militärstadt) verlegte, welches der Vater schon geehrt hatte, wennschon dessen Vater gerade hier zum Tode verurtheilt worden war (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4; vgl. „Jüdischer Krieg", VII, 3, 1; Strabo, XVI, 2).

Die jüd. Orthodoxie, der Pharisäismus des Vaters wurde allerdings auch fortgesetzt. Man erschien barfuß vor Gott (Juvenal, Satyr., VI, 156); Bernice übernahm Nasiräatsgelübde (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 15, 1); man bekehrte das Heidenthum, indem man von dem König von Emesa bei der Heirath Drusilla's die Beschneidung erpreßte, welche der erste Verlobte Epiphanes nachträglich verweigert hatte; und desselben Erfolgs freute man sich bei der Verheirathung Bernice's mit dem König Polemon von Cilicien (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 1 fg.), wofür die Pharisäer, mit denen man ernstlichst, wie einst die Aeltern, über Gesetzesfragen überlegte (Derenbourg, a. a. O., S. 252), die geheimen Sünden von Bruder und Schwester vergeben konnten. Seit der Zeit Nero's that Agrippa auch allerlei, um seinem Aufsichtsrecht über den Tempel zu genügen. Er errichtete um das J. 61 am hasmonäischen Königspalast in Jerusalem, der ihm gehörte, einen thurmartigen Anbau, wo er auf dem Polster liegend alle Vorgänge im Tempel beschauen konnte (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 11); er ließ sich (im J. 65) unter dem lächerlichen Titel, etwas Neues zu seinem ewigen Gedächtniß zu stiften, von den Levitensängern bestimmen, ein Synedrium zu dem Zweck zu versammeln, ihnen das Privilegium des linnenen Gewandes gleich den Priestern zu gestatten (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 6). Gleichzeitig führte er den Bau des Herodischen Tempels zu Ende, und um die 18000 Arbeiter zu beschäftigen und den Tempelschatz nicht den Römern preiszugeben, die in der That schon im nächsten Jahr danach griffen, begann er, die eingesunkene, 20 Ellen hohe hölzerne Substruction des Tempels mit großen Kosten und Mühen durch die herrlichsten Stämme des Libanon (wahrhaftig ein zweiter Salomo) zu erneuern (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 1, 5; „Alterthümer", XV, 11, 3), ferner die Stadt Jerusalem mit weißen Steinen zu pflastern, nachdem er für den Wunsch des Volks, das Ostthor des Tempels zu restauriren, keinen Muth gefunden (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 7). So hatte er sich wenigstens noch als Kleiderkünstler, Holzhauer, Pflasterer und wirklicher Tempelinspector um das sinkende Jerusalem verdient gemacht. Freilich selbst diese Leistungen waren theilweise ungesetzlich, so der Einblick ins Heiligthum und die Kleiderordnung der Leviten. Dazu, von der heidenthümelnden Liederlichkeit des Hauses nicht zu reden, das alte Spiel mit den Hohenpriestern, wenigstens seit den Zeiten Nero's. In den sechs Jahren 60—66 folgten sich sechs Hohepriester, bald Pharisäer, bald Sadducäer, bald Boethosianer (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 8 fg.), und er verschmähte es nicht, den Procuratoren ähnlich, gegen Bestechung Hohepriester ab- und einzusetzen (Graetz, a. a. O., III, 333; Derenbourg, a. a. O., S. 248). Nicht einmal in der äußern Verwaltung befriedigte er seine Unterthanen. Zwar ist von seinen Wohlthaten gegen einzelne Städte die Rede (Josephus, „Leben", Kap. 11), und Proben krankhafter Gutmüthigkeit auch gegen Schurken hat er genug geliefert (Josephus, „Leben", Kap. 65), sodaß ein gewisses Wohlwollen gegen ihn nicht auszutreiben war (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 16, 2; „Alterthümer", XX, 9, 4): aber die Provinzen seufzten unter selbstherrlichen geldgierigen Beamten (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 6; „Leben", Kap. 11), die babylonische Colonie in Batanäa wurde mit Steuern erdrückt (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 2), das neugewonnene Tiberias, dem er unklugerweise die Stellung als Residenz- und Hauptstadt vorenthielt, durch die Ueberlegenheit, welche das römisch gebliebene Sepphoris, der alte Rival, sofort entwickelte, geärgert (Josephus, „Leben", Kap. 9), das ganze Land endlich empört durch die Bevorzugung des fremden Berytus (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4). Das Lob, welches Ewald diesem Fürsten spendet gegenüber dem Vater, nachdem schon Josephus (Contra Apion., I, 9) ihn gleich dem Vater den „Wunderbaren" nannte, ist gänzlich unbegründet.

Noch viel schlimmer freilich als das, was er that, war das, was er nicht that. In dieser letzten Zeit des äußern röm. Drucks und der innern Demoralisation des Judenthums, in diesen Jahren 60—66, hat er einfach nichts gethan zur Abwehr des Endes Jerusalems, dessen Verhängniß er nicht wenden, aber durch den Einsatz von einigem redlichen Willen, auch ohne Geistesgröße, verzögern und mildern konnte. Jede Schändlichkeit geschah, weil „in der Stadt ohne Lenker" (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 8) der Berufenste eine Null war. Die Folge davon war, daß alles in Jerusalem handelte, als ob Agrippa, der Tempelherr, gar nicht existirte. Hier das Handwerk der Räuber, der Dolchmänner im Tempel, die Täuschungen falscher Propheten (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 5 fg.), hier die Straßenkämpfe der Hohenpriester und Priester, der Hohenpriester und Hohenpriester (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 8; XX, 9, 2), hier die Betheiligung der Mitglieder des königlichen Hauses an den Räubereien (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4). Die eigenen Creaturen gehorchten

nicht mehr; der Hoheprieſter Ismael, von Agrippa eingeſetzt, betheiligte ſich bei einer Klage gegen Agrippa in Rom (Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 8. 11), der Hoheprieſter Hannas berief auf eigene Fauſt ein Synedrium zur Ermordung Jakobus', des Bruders des Herrn, im J. 63 (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 1); der abgeſetzte Hoheprieſter Jeſus, Damnäi Sohn, focht auf der Straße mit Steinwürfen gegen den Nachfolger Jeſus, Gamliel's Sohn (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 4). Natürlich vollends die Procuratoren ſchalteten, wie ſie mochten: ſie waren die Tempelherren, ſie ſchritten gegen die Propheten ein, tödteten und bedrohten die Hohenprieſter, ſodaß Agrippa kaum das Recht blieb, ſie abzuberufen (Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 5; XX, 9, 1). Selbſt Rom desavouirte den König, indem Nero in der Streitfrage über die Tempelausſicht Agrippa's, welcher die Prieſter durch eine Mauer wehrten, auf den Rath Poppäa's, der jüd. Proſelytin, im J. 62 den Prieſtern recht gab (Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 11). Dieſe Machtloſigkeit, dieſe Thatloſigkeit ſpiegelt ſich auch in der Erzählung der Apoſtelgeſchichte (Kap. 24, 13 fg.) vom Verhör des Apoſtels Paulus vor Agrippa, Bernice und Feſtus in Cäſarea im Sommer 61. Zwar der Procurator, auch nachher befreundet, erweiſt den Königlichen, die mit großem Pomp erſcheinen, alle Ehre, und der Apoſtel nennt ſich glücklich, daß er vor Agrippa, dem Kenner des Geſetzes, dem Gläubigen gegen die Propheten, zur Vertheidigung gelangt, wobei er in keiner Weiſe in das Gebiet jener Anſpielungen ſtreift, welche zwei Jahre früher bei ähnlicher Gelegenheit Felix und Druſilla ſo verlegen gemacht (Apg. 24, 24 fg.). Aber doch nur ganz zu blaſirtem Kurzweil beſchäftigt ſich Agrippa mit dieſer Chriſtenfrage (V. 24. 28), die er im Einzelfall mild beurtheilt, aber ſich ſelbſt überläßt, während der Vater (im J. 44) und jetzt (im J. 63) der Hoheprieſter Hannas ſie wenigſtens energiſch, freilich mit Blutvergießen, löſen wollten; und der Procurator hört lediglich eine Beſtätigung ſeiner eigenen Anſicht, wofür er dankbar iſt, obgleich er ohne den zufälligen Beſuch Agrippa's gewiß auch ohne ihn entſchieden hätte.

Mit dem 16. Artemiſius (Mai) 66 begann die Erhebung Jeruſalems gegen den Procurator Geſſius Florus von Klazomene, das grauſame Geſchenk Poppäa's (im J. 65; Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 5. 11, 1), die offen raubende würgende Hyäne. Dem ſchrecklichen Blutbad, durch welches er den draſtiſchen Spott Jeruſalems gegen ſeinen Tempelraubverſuch rächte, wollte Bernice durch Boten über Boten, Leibwächter und Reiteroberſten, zuletzt durch eigenes Erſcheinen vor Florus, an deſſen Tribunal ſie barfuß auftrat, vergeblich Einhalt thun (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 15, 1). Bernice und Agrippa wurden jetzt einen Augenblick die Haltpunkte friedlicher Ausgleichung mit Rom: weitaus die beſte Partie in ihrem ganzen Leben. Bernice betheiligte ſich an einer Botſchaft an den ſyr. Statthalter Ceſtius Gallus (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 16, 1); dem Agrippa, der von der Aufwartung vor Tiberius Alexander aus Aegypten heimkehrte, ging eine jeruſalemiſche Notabelngeſandtſchaft bis nach Jamnia, dann das jeruſalemiſche Volk ſelbſt drei Stunden weit entgegen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 16, 2). Er zeigte dem Abgeſandten des ſyr. Statthalters, Neapolitanus, die Verwüſtungen des Florus, dann beſchwichtigte er die Flammen, das Begehren einer Klage vor Kaiſer Nero, die Luſt des Aufſtandes, indem er eine Volksverſammlung in der Nähe des Tempels und unter den Augen der vom Hasmonäerpalaſt herunterſchauenden Bernice zuſammenrief, wo er in langer Rede bei allem Heiligen, bei den heiligen Engeln Gottes und unter Thränen das Volk beſchwor, das unüberwindliche Rom zu reſpectiren und Stadt und Tempel zu verſchonen. Und es gelang ihm, daß man wieder Steuern für Rom zu ſammeln, unter ſeiner und Bernice's Anführung die abgebrochene Verbindung zwiſchen Tempel und Burg Antonia herzuſtellen begann, bis er das Unmögliche, Gehorſam gegen Florus bis zur Ankunft eines Nachfolgers, forderte und von Schmähungen und Steinwürfen verfolgt als der Beleidigte in ſein Königreich, ja zu Geſſius Florus in Berytus ſich zurückzog (Joſephus, „Leben", Kap. 11; „Jüdiſcher Krieg", II, 16. 17).

In Jeruſalem ging jetzt alles dem Aufſtand zu. Noch ging unter ſeiner Mitwirkung eine jeruſalemiſche Notabelngeſandtſchaft an Florus, um die Steuerſammlung in mildeſten Formen einzuleiten (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 17, 1); nachher ſchickte er infolge einer Botſchaft der jeruſalemiſchen Friedenspartei, bei welcher drei Glieder des königlichen Hauſes, die zwei Brüder Saul und Koſtobar und Antipas, ſich betheiligten, zur Erhaltung der Ruhe 3000 Mann aus ſeinen Ländern unter dem Babylonier Philipp, Jakim's Sohn, nach Jeruſalem. Dieſe Sendung wurde freilich erſt recht entſcheidend für die

Revolution; es kam im Auguſt 66 zum Kampf mit der Bewegung, die Schlöſſer Agrippa's und Bernice's wurden verbrannt, die Königlichen, auf den Herodiſchen Palaſt zurückgedrängt, capitulirten, wobei hervorragende Führer, wie der Babylonier Silas, zur Bewegung übergingen, die röm. Truppen wurden getödtet (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 17. 19, 2).

Ohne Wahl war Agrippa jetzt auf die Seite der Römer gedrängt; der Jude zog gegen die Juden, der Tempelherr gegen den Tempel. Im October 66 führte Agrippa dem ſyr. Statthalter nahezu 5000 Mann zu, als er von Antiochia aufbrach, um Jeruſalem zu bändigen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 6. 9), und er ſelbſt war eine wichtige Perſon als Wegweiſer, Proviantmeiſter und Unterhändler (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 9. 19, 3); aber auch dieſe Unternehmung endigte mit lauter Miserfolgen, ſogar die Abgeſandten des Königs wurden getödtet oder verwundet. Ceſtius ſtarb oder tödtete ſich ſelbſt im Frühjahr 67 (Tacitus, Hist., V, 10). Eine andere Geſtalt nahm der jetzt unvermeidliche Krieg an mit der im Spätherbſt 66 beſchloſſenen Abſendung des Feldherrn Veſpaſian durch Nero, zu welcher der Bericht des königlichen Hauſes ſelbſt auch geholfen hatte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 20, 1). Auch Agrippa gab ſich Mühe, ſeinen röm. Dienſteifer an den Tag zu legen. Er präſentirte ſich Veſpaſian, als er im erſten Frühjahr 67 in Antiochia eintraf, ſofort mit ſeinen Hülfsvölkern, 2000 Bogenſchützen zu Fuß und 1000 Reitern, und legte in ſeinem und Bernice's Namen Geſchenke aller Art für ihn nieder (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 1, 3. 2, 4. 4, 2; Tacitus, Hist., II, 81). Er hatte allerdings einige Mühe, das röm. Mistrauen gegen den Juden zu überwinden. Die Truppenſendung nach Jeruſalem, die Capitulation, der Uebergang des Silas, ja, wie man ſagte, des Philippus, das Zurückbleiben des Verwandten Antipas in Jeruſalem, endlich die Protection des Juſtus von Tiberias, welcher vorher revolutionirt hatte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 20, 1; IV, 3, 4); „Leben", Kap. 74), das waren Indicien gegen den König, welche ausgebeutet wurden. Schon im Herbſt 66 hatte er Philippus vor den röm. Häuptern in Berytus zu vertheidigen gehabt (Joſephus, „Leben", Kap. 36); als er dann Veſpaſian von Antiochia nach Tyrus begleitete, ſchmähten ihn die Tyrier (und ebenſo die Cäſareenſer; Joſephus, „Leben", Kap. 11) laut als den todeswürdigen Feind ihrer Stadt und der Römer, und gleich nachher in Ptolemais erhoben die Bewohner der Dekapolis laute Klage gegen den Friedensbruch des Juſtus (Joſephus, „Leben", Kap. 74). Glücklicherweiſe war Veſpaſian ſchon ſo weit gewonnen, daß er ſich begnügte, dem König die Sendung des Philippus zur Verantwortung vor dem Kaiſer zu befehlen, und den Juſtus zur Abſtrafung ihm zu übergeben (Joſephus, „Leben", Kap. 74). Von Ptolemais aus, wo Veſpaſian vom April an ſeine Truppen ſammelte, begann dann Mitte Mai 67 zunächſt der galil. Feldzug, durch welchen Agrippa ſelbſt auch Luft erhalten ſollte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 4, 2. 6, 1 fg. 7, 3).

Agrippa hatte vom Herbſt 66 bis zum Frühjahr 67 einen großen Theil ſeines Königreichs ſelbſt auch eingebüßt, während er faſt die ganze Zeit bequem und feig mit dem nun wieder befreundeten Florus und mit Bernice in dem ſichern und abgelegenen Berytus ſaß (Joſephus, „Leben", Kap. 11. 36. 65). In ſeiner Abweſenheit trachtete ſchon im Herbſt 66 ſein Stellvertreter Varus, ein Abkömmling des Libanonkönigs Soemus, nach ſeiner Krone, indem er ſich mit dem Heidenthum von Cäſarea am Meer verband, viele Juden tödtete und die jüdiſch-babyloniſche Colonie in Batanäa mit Hülfe der Trachoniter zu vernichten ſuchte (Joſephus, „Leben", Kap. 11. 35 fg.; „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 6). Auch in Skythopolis tobte der Raſſenkampf und 13000 Juden wurden von den heidniſchen Mitbürgern hingeſchlachtet (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 3; „Leben", Kap. 6). Auf der andern Seite ſchloß ſich Tiberias, dem König für die Vernachläſſigung grollend, nach kurzem Beſinnen der Bewegung an, desgleichen das ſüdlichere Tarichäa. In Tiberias wurde der Palaſt des Antipas nicht blos von ſeinen Götzenbildern gereinigt, wie das Synedrium befahl, ſondern geplündert und verbrannt, die Griechen wurden gemordet, die Dekapolis verheert (Joſephus, „Leben", Kap. 9. 65. 70). Tarichäa, noch entſchloſſener als Tiberias, wurde ein großer Sammelplatz der Revolution (Joſephus, „Leben", Kap. 26 fg.). Auf der Oſtſeite des Galiläiſchen Sees wurde die ſtarke Feſtung Gamala mit der Umgegend ohne Zuthun des Königs durch den treuen Philippus, welcher im Herbſt 66 von Jeruſalem glücklich entkommen, und durch die Babylonier, welche gegen Varus ſich hier feſtgeſetzt, noch längere Zeit in der Treue erhalten (Joſephus, „Leben", 11. 36); ebenſo Cäſarea Philippi von dem dortigen Gouverneur (Joſephus, „Leben", Kap. 13). Freilich der kopfloſe König befahl jetzt im Winter 66

auf 67 dem Philippus, die Babylonier nach Batanäa zurückzusenden und selbst mit der ganzen königlichen Dienerschaft Gamala zu räumen und nach Berytus zu ziehen (Josephus, „Leben", Kap. 36). Die Folge war, daß jetzt auch Gamala abfiel und zugleich fast die ganze Gaulonitis mit den Städten Sogane, Julias und Seleukia (Josephus, „Leben", Kap. 37. 71. 73). Selbst die ferne Trachonitis sandte der Bewegung ihren Zuzug (Josephus, „Leben", Kap. 23; „Jüdischer Krieg", III, 10, 10). Das südliche Peräa mit Julias, in der Nähe Jerusalems, war ohnehin verloren (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 7, 6). Der wachsende Abfall bewog den König endlich doch, statt nur die Besitzthümer ans Meer zu flüchten (Josephus, „Leben", Kap. 26), dem Aufruhr einigermaßen die Spitze zu bieten. Im Beginn des Monats März 67 sandte er seinen neuen Reichsverweser an der Stelle des treulosen Varus, Aequicolus Modius (Josephus, „Leben", Kap. 24. 36), zur Wiedereroberung von Gamala, ebenso den Truppenführer Sulla gegen das nahe Julias (Josephus, „Leben", Kap. 71). Freilich das Corps, zu schwach zur Einschließung, lag 7 Monate vergeblich vor Gamala (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 1, 2); auch die röm. Corps, welche der syr. Statthalter Cestius Gallus für Sepphoris, Skythopolis und die Ebene Jesreel aufstellte, waren höchst unbedeutend, sodaß es kaum zu kleinen Raubzügen oder einmal zu einem kleinen Gefecht bei Julias kam (Josephus, „Leben", Kap. 24. 71 fg.). Doch gelang es, Sogane und Seleukia und nahezu Tiberias, das mit dem König unterhandelte, wiederzugewinnen, und selbst die Trachonitis lenkte ein (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 1, 1; II, 21, 8; „Leben", Kap. 32. 68. 31). Auch that Josephus der Geschichtschreiber, der von Jerusalem im Herbst 66 bestellte Befehlshaber des galil. Kriegstheaters, seinerseits alles, dem König nicht zu wehe zu thun; er mochte einmal die Kornvorräthe Bernice's bei Ptolemais confisciren, sonst schonte er wiederholt Eigenthum und Boten des Königs (Josephus, „Leben", Kap. 24. 13. 26. 69).

Immerhin erst der Aufmarsch Vespasian's gab dem Agrippa sein Königreich wieder. Mitte Mai 67 fiel Gabara, eine der großen Städte Galiläas, mit dem ersten Anlauf (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 7, 1), Anfang Juli, am 47. Tag der Belagerung, Jotapata in Obergaliläa, das Centrum des von Josephus geleisteten Widerstands (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 7, 33—36). Von der Blutarbeit an 40000 getödteten Menschen (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 7, 36) ruhte Vespasian aus, indem er der Einladung des einstweilen in Berytus gebliebenen Königs Agrippa (Josephus, „Leben", Kap. 65) folgte, seine Hauptstadt Cäsarea Philippi (Neronias) zu besuchen, ein Besuch, von welchem Agrippa eine gute Wirkung für die „Kränklichkeiten" seines Königthums sich versprach (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 7, 9). Zwanzig Tage lang wurde hier Feldherr und Heer festlich bewirthet, wobei Bernice durch ihr romantisches Liebesverhältniß zu Titus, dem Sohn Vespasian's, welches sie vielleicht schon in Ptolemais begründet, und durch zarte Aufmerksamkeiten auch für den greisen Vater (Tacitus, Hist., II, 2. 81) das Beste that. Der Dank wurde alsbald geleistet, indem Vespasian sich bereit machte, den zwei Städten des Königs, Tiberias und Tarichäa, welche sich scheinbar unterworfen, den röm. Ernst zu zeigen. Fußfällig, im Beisein Agrippa's, baten jetzt die Aeltesten von Tiberias um Gnade, als Vespasian über Skythopolis heranzog, und auf Agrippa's Bitte wurde nicht geplündert, auf seine Bürgschaft sogar die Mauer der Stadt geschont (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 9, 8). Blutiger ging es in Tarichäa und Gamala. Nach Tarichäa hatten sich jetzt auch die Zeloten von Tiberias geworfen, während 2000 Männer der Stadt nachher in Jerusalem untergingen (Josephus, „Leben", Kap. 65). Zu Lande und auf dem See wurde gefochten; 8000 Mann fielen, 36000 wurden Sklaven, und auch Agrippa verkaufte seine Unterthanen aus Trachonitis und Gaulonitis (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10, 10). Nach vierwöchentlicher Belagerung endlich, in deren Anfang Agrippa selbst mit seiner Aufforderung zur Uebergabe durch einen Schleuderwurf von der Mauer herab in der Schulter verwundet wurde, fiel am 23. Oct. 67 Gamala (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 1, 10). Die ganze Bevölkerung ging unter, 4000 wurden getödtet, 5000 stürzten sich in den Abgrund.

Der Norden lag jetzt zu den Füßen der Römer und des Königs (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 2, 5). Im folgenden Jahre hielt nur der Kaiserwechsel das Schicksal Jerusalems auf; denn schon im Anfang des Sommers 68 war Peräa, auch Julias mit der königlichen Landschaft (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 7, 6), dann Jericho in den Händen Vespasian's, und schon sollte der letzte Schlag gegen die Heilige Stadt fallen, als der Tod des Kaisers Nero (9. Juni) gemeldet wurde. Feldherr und König schauten jetzt nach dem Nachfolger,

und miteinander ſchifften ſich Titus und Agrippa, die halben Schwäger, mitten im Winter ein, um Kaiſer Galba zu huldigen; ja, während der hochſinnige Titus, über die eigene Zukunft brütend, nicht blos aus Sehnſucht nach Bernice, wie man in Rom ſpottete (Tacitus, Hist., II, 2), von Korinth raſch wieder nach Cäſarea zum Vater umlenkte, als die Kunde von der Ermordung Galba's (15. Jan. 69) die Reiſenden erreichte, ſetzte der ſchwache Agrippa, gewiß unter dem ſtillen Lächeln des Genoſſen, den Demuthsweg zu Kaiſer Otho fort. Er hatte nun nacheinander Otho, dann mit dem Monat April Vitellius zu huldigen und ein neues Vierteljahr in Rom auf den Einzug des neueſten Kaiſers zu warten. Einſtweilen aber rief in den erſten vierzehn Tagen des Juli, während Vitellius nach Rom zog, der ganze Orient den Veſpaſian zum Kaiſer aus, nicht ohne die thätigſte Theilnahme der klugen Bernice, von Joſephus dem Propheten nicht zu reden, der ſchon im Sommer 67 als Gefangener von Jotapata Veſpaſian ſeine Größe angekündigt; und ein Eilbote der Schweſter holte jetzt den lächerlich gewordenen, nun raſch aus Rom entweichenden Bruder zurück, um nachträglich doch auch noch Veſpaſian zu huldigen, der in Berytus vielleicht im Palaſt des Königs den Freundesrath verſammelte (Tacitus, Hist. II, 81). Statt des Vaters, der nach Rom eilte, übernahm im Frühjahr 70 der in Galiläa erprobte Titus von Cäſarea aus den letzten Zug gegen Jeruſalem. Neue größere Hülfsſcharen, auch des Agrippa, begleiteten ihn (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 1, 6; Tacitus, Hist., V, 1; Dio Caſſius, LXVI, 4). Ueber den perſönlichen Antheil des Agrippa ſchweigt Joſephus gänzlich, und an einzelnen Stellen (Contra Apion., I, 9; „Leben", Kap. 65) ſcheint er ihn zu leugnen. Auch ſpätere jüd. Quellen reden nur von einem jüd. General (Derenbourg, a. a. O., S. 291). Aus Joſephus' „Leben" (Kap. 65) aber geht die Augenzeugenſchaft des Königs doch beſtimmt hervor, und Tacitus erwähnt ausdrücklich ſeine Begleitung. Immerhin trat ſeine Mitwirkung völlig zurück gegen die der zwei andern jüd. Apoſtaten, Tiberius Alexander und Joſephus, und man weiß ebenſo wenig ſicher, ob man den Wunſch des Titus, den im Auguſt 70 im Feuer verſinkenden Tempel zu retten, als auch, ob man die nachherige Aufrechthaltung der jüd. Religionsprivilegien durch Veſpaſian und Titus, gegenüber dem Andringen des oriental. Heidenthums (Joſephus, „Alterthümer", XII, 3, 1; „Jüdiſcher Krieg", VII, 5, 2), Agrippa und Bernice zugute ſchreiben darf. Wenigſtens ſagt Joſephus nichts, wenigſtens geberdete ſich der kleine König im Untergang der Heiligen Stadt, der Nation, des Tempels, des ſtolzen Bauwerks ſeiner Ahnen, deſſen Schutzherr er ſelbſt hieß, im Verein mit den Römern wie ein Sieger. Feierte er doch mit Titus im Anfang October zu Cäſarea Philippi lange Freudenfeſte mit Thier- und Gladiatorenkämpfen, der Liebhaberei des Titus (Dio Caſſius, LXVI, 15), zu denen die armen jüd. Gefangenen das Material lieferten (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 2, 1), und den ähnlichen Feſten in Cäſarea am Meer mit 2500 Gemordeten (am 24. Oct.), und beſonders in Berytus, wo Titus wieder längere Zeit gefeſſelt wurde (am 17. Nov.), wird er nicht gefehlt haben (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 3, 1. 5, 1). Ein ſchmerzliches Andenken an Jeruſalem hatte übrigens Titus ſelbſt zeitlebens zu tragen, eine Schwäche der Hand, die Folge eines Steinwurfs auf die linke Schulter (Dio Caſſius, LXVI, 5); und was viel wichtiger, Rom ſelbſt, der Weltſtaat, dem die Religion verloren, begann immer ernſtlicher (vgl. nur Flavius Clemens unter Domitian) von den Broſamen zu leben, welche Judenthum und Chriſtenthum ihm zur Verfügung ſtellten.

Das nachjeruſalemiſche Königthum des Agrippa wird neuerdings vielfach in Frage geſtellt. Man erzählt jetzt (Ewald ausgenommen) vielerlei Fabeln von dem Privatmann Agrippa, der in Rom ſein Leben ſchloß. Dieſe Meinung iſt ſchon nach dem Bisherigen nicht geſchichtlich. Agrippa hatte mit Hülfe der Römer ſchon durch den galil. Krieg, man denke nur an Tiberias, ſeine Herrſchaft hergeſtellt, und als Bundesgenoſſe und Freund konnte er zwar nicht auf das ganze Land, aber doch auf Vergrößerung hoffen. Schweigen wir einſtweilen von den Münzen. Joſephus redet wiederholt in dem (um 75 geſchriebenen) „Jüdiſchen Krieg" (III, 3, 1. 5; VII, 5, 1) von dem beſtehenden Königreich Agrippa's. In ſeinem „Leben" (Kap. 65) zeigt er, daß Agrippa lange nach der Zerſtörung Jeruſalems den Juſtus von Tiberias, eine Zeit lang ſein Staatsſecretär, wiederholt aus dem „Vaterland" vertrieben hat. Auch Plinius (V, 16) zeigt ſehr deutlich die Tetrarchien und das Königreich Agrippa's an, Dio Caſſius (LXVI, 15. 18) die Reiſen Agrippa's und Bernice's zwiſchen Rom und Paläſtina. Juſtus von Tiberias ſelbſt in ſeiner Chronik der jüd. Könige, welche Photius (Bibl. cod., 33) noch vor ſich hatte, erzählt von der letztmaligen Vergrößerung

der Herrſchaft Agrippa's durch Veſpaſian. Joſephus („Jüdiſcher Krieg", III, 3, 1. 5) zeigt dieſes Reich zwar wiederholt in ſeinen alten Grenzen; doch kann man aus einzelnen Stellen wie auch aus Plinius (V, 16) auf einige Erweiterungen im Nordweſten, in Galiläa und Syrien, ſchließen. Dieſe hingen ohne Zweifel mit dem Beſuch Agrippa's und Bernice's in Rom zuſammen (im J. 71), bei welcher Gelegenheit Agrippa auch prätoriſche Ehren erlangte (Dio Caſſius, LXVI, 15). Um dieſe Zeit wurden die Verhältniſſe Judäas überhaupt geordnet (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 6, 6. 7, 1). Das größte Glück ſchien freilich Bernice aufzugehen, der Vierzigerin, deren „jugendliche Reize" Tacitus, Sueton und Dio Caſſius preiſen. Sie mußte im Palaſt ihre Wohnung nehmen, pflegte vertraulichſten Umgang mit Titus, ſodaß ganz Rom die Heirath erwartete, welche er ihr wirklich verſprochen haben ſoll, und, ſtets eine „Königin", wußte ſie im voraus ſo ſehr als Cäſarin aufzutreten, daß ganz Rom über die neue Wendung des Judenſiegs murrte. Zwar wurde gegen die Cyniker eingeſchritten, welche ſich laute Schmähungen erlaubten. Diogenes wurde ausgepeitſcht, Heras hingerichtet; aber Veſpaſian fand ſich nun doch veranlaßt, den Thronerben zu der für beide Theile ſchmerzlichen Entlaſſung zu zwingen (Dio Caſſius, LXVI, 15; Sueton, Vita Tit., Kap. 7). Dies war kurz vor Veſpaſian's Tode, wol im J. 78 (Dio Caſſius, LXVI, 17). Nachdem ſie jahrelang die Herrin in Rom geſpielt, wußte ſie freilich nicht ſo ſchnell zu verzichten; ſo erſchien ſie, nachdem der Alte geſtorben, im J. 80 von neuem, um ihren Antheil an dem Kaiſerthum zu fordern, nur daß ſie den nun allſeitig wohlgeordneten Titus ſpröde fand (Dio Caſſius, LXVI, 18). Sie durfte ſich tröſten, daß Rom noch lange von ihr, von ihren Reizen und Ringen (Juvenal, Satyr., VI, 156) erzählte, und daß ihr Leben das echt prophetiſche Schlußzeichen wurde der äußerlich glänzenden, aber unreinen und unglücklichen Ehe, welche ihr Haus und ihr Volk mit Rom geſchloſſen. Beim Bruder fand ſie immer noch ein leidliches Aſyl. Seine Verſöhnlichkeit, welche er gegen Tiberias, Gamala, die Trachoniter und gegen Juſtus immer ſchon gezeigt, erleichterte ihm den Wiederantritt der Regierung, deren Sitz er jetzt nach Tiberias verlegt zu haben ſcheint (Joſephus, „Leben", Kap. 65). Von Regierungshandlungen iſt nichts mehr berichtet, auch nicht in ſolchen ſyr. Angelegenheiten, bei denen andere kleine Könige ſich betheiligten (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 7, 1). Dem Einfluß der Schweſter hat er in den wiederholten Begnadigungen des Juſtus, der vielleicht ihre letzte Liebe war, immer von neuem gehorcht (Joſephus, „Leben", Kap. 65). Dem Phariſäismus hat er ſichtlich in Galiläa ein Aſyl gegönnt (Derenbourg, a. a. O., S. 341). Hauptſächlich nur ſeine Münzen erzählen noch von ſeiner Herrſchaft, und daß er jetzt rückſichtsloſer als früher die Bilder Veſpaſian's, Titus' und Domitian's mit Victorien prägte (Eckhel, a. a. O., III, 493 fg.), iſt ein Zeichen, wie er immer völliger den Juden ablegte und Römer wurde. Im übrigen hatte er Zeit, den geſchichtlichen Arbeiten des Joſephus, vielleicht auch des Juſtus, über ſein der Geſchichte anheimgefallenes Vaterland Aufmerkſamkeit zu beweiſen, zumal er hoffen mochte, in ſolchem Weg den eigenen Namen zu retten. Joſephus („Leben", Kap. 65) wenigſtens rühmt es, daß Agrippa ſeinem „Jüdiſchen Krieg" Beifall gegeben, und daß er in 62 Briefen, zum Theil berichtigend, darüber mit ihm correſpondirt habe. Dieſer Briefwechſel wird zum Theil in Paläſtina, zum Theil in Italien und Rom ſtattgefunden haben; man kann alſo daraus ſchließen, daß Agrippa öfters in Rom geweſen, obgleich der Haß der Juden ihn nicht ſo ſehr dazu zwang, wie Joſephus den Verräther.

Nach der unanfechtbaren Nachricht des Juſtus (Photius, Bibl. cod., 33) ſtarb Agrippa im 3. Jahre des Kaiſers Trajan 100 n. Chr. (Ewald 101!), alſo im 73. Lebens-, im 52. Regierungsjahre. Gänzlich haltlos iſt auch hier die Vermuthung und theilweiſe Textverbeſſerung (von Tillemont bis zu Graetz), daß er vielmehr im 3. Jahre Veſpaſian's geſtorben. Man könnte dafür kaum anführen, daß Agrippa zur Zeit der Abfaſſung des „Lebens" des Joſephus (nach 100 n. Chr.) ſchon zwanzig Jahre todt zu ſein ſcheint (vgl. „Leben", Kap. 65). Aber dieſe Deutung der Stelle ſelbſt wäre voreilig, und der „Jüdiſche Krieg" beweiſt, daß Agrippa im J. 75 noch herrſchte, das „Leben" aus dem Anfang des 2. Jahrh. dagegen, daß Juſtus gerade damals ſeine Chronik der jüd. Könige bis zum Tode Agrippa's, d. h. bis 100 n. Chr., veröffentlicht hatte. Noch dazu beſtätigen die Münzen dieſe Thatſachen aufs glänzendſte. Es gibt Münzen aus der Zeit der drei Flavier bis Kaiſer Domitian, Münzen vom 14., vom 26. und 29., vom 34. und 35. Regierungsjahre Agrippa's, nämlich gerechnet vom J. 61, alſo aus den J. 74, 86, 89, ja 94 und 95 (Eckhel, a. a. O., III, 493 fg.).

Agrippa ſtarb kinderlos (falſche Lesart Joſephus, „Leben", Kap. 11); von einer Ehe des Liebhabers der Schweſter wird nichts berichtet. Neuerdings will jedoch Derenbourg (a. a. O., S. 253) aus dem Talmud, aus einer Frage des Königs an Rabbi Eliezer, zwei Frauen beweiſen, die eine in Tiberias, die andere in Sepphoris; aber wer bürgt für die förmliche Heirath? Und wer für Agrippa II., der Sepphoris gar nicht beſaß? So fiel denn das Reich an die Römer zurück. Auch das Herodes-Haus ſtarb aus, das einſt den Sarg des Großkönigs (4 v. Chr.) in dichter Maſſe begleitet hatte (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 8, 3). Schon hatte Joſephus (um 93—94) in ſeinen „Alterthümern" (XVIII, 5, 3) geſchrieben, daß die Nachkommenſchaft des Herodes — eine Strafe Gottes — nach 100 Jahren faſt gänzlich ausgeſtorben ſei. In ſeinem „Leben" (Kap. 65) ſetzt er ſodann auch den Tod Agrippa's „und ſeiner Verwandten" voraus. Unter dieſen verſteht er hauptſächlich Saul und Koſtobar ſowie Antipas; dieſer wurde ſchon Ende 67 von den Zeloten getödtet (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 20, 1; IV, 3, 4). Im J. 79 ſtarb Druſilla, die Frau des Felix, mit ihrem Sohn Agrippa beim Veſuvausbruch (Joſephus, „Alterthümer", XX, 7, 2). Dagegen kamen die Nachkommen Alexander's und Herodes' von Chalcis noch unter Nero (im J. 55 reſp. 60) zu den Thronen von Armenien, Kleinarmenien und Cilicien (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 13, 2; „Alterthümer", XVIII, 5, 4; Tacitus, Ann., XIII, 7; XIV, 26); nachher unter Veſpaſian findet man Ariſtobulus, den Sohn des Ariſtobulus von Kleinarmenien, in Chalcis (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 7, 1). Uebrigens gingen die Namen Herodes, Archelaus, Agrippa unter den Juden lange nicht aus (Joſephus, „Leben", Kap. 9. 18; Contra Apion., I, 9), und Joſephus („Leben", Kap. 1) nannte noch im J. 79 ſeinen jüngſten Sohn Agrippa. Noch mehr iſt das Haus, dank ſeinen Hiſtoriographen, der Geſchichte im Gedächtniß geblieben; aufs tiefſte abgeſtoßen und doch immer auch wunderbar angezogen kann ſie ſich heute noch über die dunkeln und über die heiligen Mächte beſinnen, welche hinter dem leichten loſen vorgeſchobenen Spiel dieſer Purpurgeſtalten um Siege gerungen haben.

7) und 8) Bernike und Druſilla, Schweſtern Agrippa's II., ſ. Bernice, Druſilla und Agrippa I. und II. Keim.

Herodianer. Unter den Streitigkeiten Jeſu in Jeruſalem iſt keine merkwürdiger, als die Frage nach dem Recht des „Zinsgroſchens" (Cenſus), welche von Phariſäern und Herodianern an ihn gebracht wird (Matth. 22, 15—16; Mark. 12, 13; vgl. Luk. 20, 20). Noch in einer andern Stelle bei Markus (Kap. 3, 6) werden Herodianer genannt; hier wird ſchon in den Anfängen Jeſu in Galiläa ihr Complot mit den Phariſäern zum Untergang Jeſu berichtet. Dieſe Nachricht iſt freilich, beſonders was den Zeitpunkt betrifft, weniger zuverläſſig als die erſte, wie ſie denn auch nur von Einem Evangelium vertreten wird (Matth. 12, 14); wenigſtens iſt im höchſten Grade nicht wahrſcheinlich, daß Anhänger des Herodes ſich zum Untergang Jeſu verſchworen, während Herodes ſelbſt und ſein Hof viel ſpäter beginnen, über Jeſus nur auch einigermaßen ſich zu orientiren (Matth. 14, 1 fg.; Mark. 6, 14 fg.).

Sonſt hat man den Namen Herodianer in keiner ältern Nachricht; man muß ihn alſo ganz aus der obigen Hauptſtelle und an der Hand geſchichtlicher Wahrſcheinlichkeit erklären. Hier liegt nichts näher als die Annahme einer politiſchen Partei in üblicher röm. Bezeichnung; man ſprach von Herodianern wie etwa von Cäſarianern und Pompejanern. Die richtige Umſchreibung kann man bei Joſephus („Alterthümer", XIV, 15, 10) finden, obwol er den runden Namen niemals nennt: es ſind diejenigen, welche auf der Seite des Herodes ſtanden. In der That mußte es im großen eine herodianiſche Partei geben, ſolange nur das Haus Herodes die Königskrone trug oder ſuchte. Sprachlich nicht unmöglich wäre die noch engere Deutung: Angehörige des Herodes, ſei es Mitglieder des königlichen Hauſes, ſei es Diener, Reiteroberſte, Trabanten und Knechte, wie ſie hier und dort im Dienſt dieſer Fürſten erſcheinen (Luk. 23, 11; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 15, 1); in dieſem Sinn haben manche Alte bis auf Luther (vgl. auch Bleek, „Synoptiſche Erklärung der drei erſten Evangelien" [Leipzig 1861—62], I, 481; II, 327) das Wort überſetzt. Sachlich aber taugt dieſe Deutung offenbar viel weniger, weil die Verbindung mit den Phariſäern die Annahme einer zweiten Partei empfiehlt, und weil Matthäus und Markus die Gegenwart eines Herodianiſchen Hofes in Jeruſalem durchaus nicht vorausſetzen, weil endlich ſelbſt Lukas, der dieſe

Gegenwart vertritt, von einer aggressiven Stellung dieses Hofes gegen Jesus lediglich nichts weiß (Kap. 23, 7 fg.; vgl. 9, 9 und Matth. 14, 1 fg.).

Um bestimmter über eine solche Partei zu urtheilen, muß man Zeit und Ort berücksichtigen, wo sie auftritt. Die Zeit, in welcher Herodianer genannt werden (Matth. 22, 15; Mark. 12, 13), ist die der Römerherrschaft, der Procuratorenwirthschaft in Jerusalem seit der Absetzung des Archelaus (s. d.), 7 n. Chr., die Zeit der Verdrängung des Herodes-Hauses aus der centralen Machtstellung in Judäa, aber auch seines steten Wunsches, das verlorene oder doch zersplitterte Reich des Großkönigs wieder zu sammeln, und seiner wiederholten Verbindung mit dem Volksgeist Jerusalems zur Abwehr statthalterlichen oder kaiserlichen Uebermuths, so sehr man diesem auch wieder bettelnd schmeicheln mochte. So stellten sich ja vier Königssöhne gegen Pilatus, so etwas später Aristobulus und Helkias gegen Petronius und Caligula, so war die Stellung des Pilatus und Antipas feindselig (Luk. 23, 12). In solcher Zeit konnte „Herodianer" nicht einfach nur ein Parteiname für Römischgesinnte sein, wie man gewöhnlich, doch unter Widerspruch Bleek's, bis auf Ewald angenommen. Seit die Solidarität mit den Römern aufgehört, vermöge deren Herodianer und Römerfreunde früher (z. B. Josephus, „Alterthümer", XIV, 15, 10) unmittelbar eins gewesen waren, bedeutete Herodianer zumal im röm. Jerusalem ein eigenes neues Princip, es war die Partei derjenigen, welche den Wiederaufbau des Herodianischen Reichs an der Stelle des röm. Provinzialismus als ein Glück oder als ein geringeres Uebel erstrebten, wie ja doch in der That dasselbe Volk, dieselben Pharisäer, welche nach dem Tod Herodes des Großen so eifrig eine röm. Provinz ersehnten (4 v. Chr.), des Wiederauftritts eines Herodes-Königthums mit Agrippa I. (37 n. Chr.) recht herzlich sich freueten (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 11 u. a.). DiesePartei saß ferner dem Ort nach in Jerusalem. Dürfte die Stelle Mark. 3, 6 entscheiden, so wäre dieselbe zunächst galil. Partei, näher die Partei des Vierfürsten Antipas. Aber diese Stelle ist schon abgewiesen, und überlegt man noch, daß es in Galiläa, dessen unbestrittener Landesherr Antipas war, nur etwa Knechte des Herodes, aber nicht eine Partei des Herodes geben konnte, so wird sie zweifach hinfällig. In Jerusalem nun aber, wohin die Hauptstelle weist, bedeutete die Partei des Herodes jedenfalls nicht nur eine Partei des Antipas, sondern allgemein Partei des Herodes-Hauses, welcher Sohn oder Enkel nur immer die Herrlichkeit des Vaters erneuern mochte. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die Hoffnungen der Partei oder eines Theils der Partei vorzüglich dem Antipas sich zuwenden mochten, weil sie in ihm allein vorerst eine greifbare Gestalt erhielten; war er doch nach dem Tode des Vierfürsten Philippus ebendamals der einzige Regierende des Hauses, nannte er sich doch anspruchsvoll Herodes, erschien er doch fleißig in Jerusalem, trat er doch hauptsächlich mit dem Volk in Verbindung gegen Archelaus und Pilatus und war von Anfang an derjenige unter den Söhnen des Königs, den man am ehesten sich gefallen lassen wollte (s. Herodes Antipas).

Die Vereinigung der Herodes-Partei mit den Pharisäern, richtiger ihre Action gegen Jesus im Schlepptau der volksmächtigen Pharisäer („Pharisäer und Herodianer"), ist nun sehr begreiflich. Die Verbindung an sich war bei der Beweglichkeit der Pharisäer, trotz der einstigen Feindschaft zwischen Pharisäern und Herodes dem Großen, gerade so gut möglich, wie die zwischen den Pharisäern und Pheroras, dem Bruder des Großkönigs, und wie der Bund mit Antipas gegen Johannes den Täufer. Selbst ohne die gänzlich erlaubte Annahme, daß die Pharisäer, enttäuscht durch die Römer, die alte Dynastie wieder begünstigt haben, genügt es, zu glauben, daß sie gerade so, wie mit den Sadducäern, ohne Abbruch des sonstigen Gegensatzes mit den Herodianern gegen den gemeinsamen Feind sich verbunden haben. Dieser gemeinsame Feind hieß jetzt Jesus, wie vorher Johannes der Täufer; einfach aus dem Grund, weil das neue Reich der Himmel der Autorität der Schriftgelehrten so gefährlich wurde als dem Herodes-Thron, sei es in Tiberias, sei es in Jerusalem. Die kalt und nüchtern rechnende jerusalemische Partei sah bezeichnenderweise dieses besser ein, als der ärmliche, plaudernde und spielende Hof des Herodes selbst (Luk. 9, 9; 23, 7; 13, 31). Die versucherische Frage übrigens, welche die zwei Parteien Jesu vortragen, läßt sich für ihre Charakteristik und zur Erkenntniß ihrer Herzensinteressen nicht sicher verwenden. Ist es doch gleich so sehr möglich, daß sie gegen den röm. Census nichts oder viel auf dem Herzen hatten; die Hauptsache war, den galil. Lehrer beim Wort zu fangen, selbst für den Fall, daß die Juda-Galiläus-Theorie, d. h. die

Verwerfung des Cenſus, gerade jetzt nach einem Menſchenalter ſympathiſcher bei ihnen angeklungen.

Von alten Zeiten her iſt man nun freilich mit einer politiſchen Partei nicht zufrieden geweſen, man hat unter den Herodianern eine religiöſe Partei verſtanden. Schon bei Tertullian (De praescript. adv. haeret., Kap. 45), dann bei Epiphanius und Philaſtrius ſind die Herodianer als ſolche erklärt, welche in Herodes den Meſſias gefunden (Tertullian: Herodiani, qui Christum Herodem esse dixerunt; vgl. die reichliche Literatur über Herodianer bei Schleusner und Winer). Unter den Neuern hat beſonders Ewald und Renan an eine religiöſe Partei geglaubt. Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], IV, 534; V, 97 fg.) hat an Menahem, den frommen Mann am Hof des Großkönigs, und an die religiöſe Feier der Herodes-Tage, ſelbſt in Rom (Perſius, V, 180) erinnert (vgl. dagegen Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de Palestine [Paris 1867], S. 165). Renan iſt geneigt, die Herodianer mit der Partei des Boethos, der von Herodes begünſtigten alexandriniſchen Hohenprieſterfamilie gleichzuſtellen. Aber eine andere religiöſe Partei außer den Phariſäern und Sadducäern (von Eſſäern hier gar nicht zu reden) wird nie genannt, und die Weſensbezeichnung einer religiöſen Partei mit dem Namen Herodes iſt gegen alle Möglichkeit. Man könnte alſo höchſtens daran denken, daß eine Fraction der Phariſäer oder Sadducäer von ihrer Richtung zur Praxis, näher zur Herſtellung des Herodes-Throns, den ſpeciellen Namen Herodianer erhalten habe, ſo etwa wie in entgegengeſetzter Linie die Anhänger Juda's des Galiläers ſich von den Phariſäern abzweigten. Deutlich aber unterſcheidet der evangeliſche Bericht die Herodianer rein von den Phariſäern; man könnte alſo nur an die Sadducäer, welche ja thatſächlich ſich mit den Phariſäern gegen Jeſus verbanden, oder an eine Fraction derſelben und dann am eheſten an die Boethoſianer denken, welche in der Geſchichte mit Herodes und ſeinen Nachfolgern und in der talmudiſchen Tradition (vgl. Derenbourg, a. a. O., S. 163, 232; aber auch Joſephus, „Alterthümer", XVII, 9, 1) mit den Sadducäern verbunden erſcheinen (ſ. Sadducäer). Aber auch dieſe Vermuthung trifft nicht zu, da die Boethoſianer thatſächlich in ihrer Politik ſehr ſchwankend, je nach den Umſtänden die Mitverſchworenen des Volks und der Revolution oder die Advocaten der Römer und ſelbſt der Einverleibung und der Schatzung geweſen ſind (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 13, 1; XVIII, 1, 1; XX, 1, 3; „Jüdiſcher Krieg", V, 13, 1); weshalb denn auch im Talmud die Boethoſianer durchaus nicht als die Royaliſten erſcheinen. Da nun auch die evangeliſche Stelle in den Herodianern eine religiöſe Parteiung lediglich nicht andeutet, ſo iſt von allen dieſen vergeblichen Hypotheſen zu der obigen einfachen Erklärung umzukehren, wenn man will, mit dem Zuſatz, der zugleich der Tertullianiſchen Erklärung gerecht wird, daß die Erwartung des Heils vom Herodes-Hauſe der vorwiegend politiſchen Partei, entſprechend der ganzen Denkweiſe des Volks, einen gewiſſen dünnen und leiſen religiöſen Anſtrich gegeben. Keim.

Herodion, ein in Rom ſich aufhaltender, Chriſt gewordener Verwandter des Apoſtels Paulus (Röm. 16, 11), über welchen uns weitere ſichere Angaben völlig fehlen, wiewol die ſpätere Sage ihn Biſchof verſchiedener Städte ſein ließ. Die Bildung des Namens vergleicht Grotius (Annotat. in N. T. [Paris 1649], II, 356) mit Kaisarion. Röck.

Herr, 'adon, 'adonai, Anrede der Kinder an den Vater, Untergeordneter an die Vorgeſetzten (1 Moſ. 31, 35; 44, 7; 2 Kön. 6, 5; Jeſ. 24, 2), insbeſondere als Würdename Jahve's gebräuchlich, als des Herrn der Herren (Pſ. 114, 7; Mal. 3, 1; Joſ. 3, 11. 13, wo er „Herr der ganzen Erde" heißt; auch mit dem Zuſatz zebâot, „Herr Jahve der [himmliſchen] Heerſcharen", Jeſ. 1, 24). Mit Beziehung auf Jahve hat ſich die Suffixform adonai, „mein Herr" (die Pſ. 16, 2; 35, 23 noch nachweislich im Gebrauch iſt) allmählich abgeſchliffen, ſodaß das Wort einfach „Herr" bedeutet. Da die Ausſprache des Namens Jahve (nach 2 Moſ. 20, 7; 3 Moſ. 24, 16) bei den nacherileſchen Juden für verboten galt, ſo überſetzten die LXX Jahve, als ob im Text Adonai ſtände (wie es auch ausgeſprochen wurde), mit Herr (Kýrios), einem Vorgang, dem auch Luther in ſeiner Bibelüberſetzung gefolgt iſt. Der Name „Herr" dient zur Bezeichnung Gottes als deſſen, welcher im abſoluten Sinn die Herrſchaft innehat, als des Weltherrſchers. So ruft auch Jeſus Gott, den Vater, als den „Herrn des Himmels und der Erde" an (Matth. 11, 25), und im erſten Timotheusbrief (Kap. 6, 15) iſt Gott als „der einzige Gewalthaber, der König der Könige und Herr der Herren" aufgeführt. Als Herrſcher (despótes), der Himmel und Erde u. ſ. w.

gemacht hat, wird er von den Aposteln (Apg. 4, 25; vgl. auch Jud. 4) angerufen. In der Offenbarung des Johannes (Kap. 6, 10) flehen die Märtyrer zu Gott als ihrem „Gebieter" (despótes) um Rache. Im allgemeinen ist innerhalb des neutest. Vorstellungskreises „Herr" nicht die gebräuchliche Bezeichnung für Gott; insbesondere der Ausdruck „Gebieter" erinnert noch an die altteſt. Anschauungsweise vom Verhältniß des Menschen zu Gott, weshalb er auch namentlich in Urkunden mit vorzugsweise judenchristl. Charakter sich vorfindet (so auch im Lobgesang des Simeon Luk. 2, 29).

Dagegen kommt die Benennung „Herr" (Kýrios) im N. T. insbesondere als Attribut der Person Jesu Christi vor. Zunächst entspricht dieselbe der jüd. Anrede rab oder mar an die Lehrer oder Rabbinen. Jesus wünschte nicht gerade so betitelt zu werden und tadelte an den Pharisäern, daß sie auf diesen Titel ein so großes Gewicht legten (Matth. 7, 21; 23, 7 fg.). Als Würdenamen im metaphysischen Sinn, um sich als ein übermenschliches Wesen zu bezeichnen, hat er den Namen Herr jedenfalls nicht von sich gebraucht. Nach Matth. 23, 8 nannte er sich „Lehrer", nach Matth. 23, 10 Wegweiser, „Führer", nach Joh. 15, 13 fg. beschrieb er sein Verhältniß zu seinen Jüngern als ein Verhältniß der Freundschaft, d. h. der Gleichheit, und wollte nicht gelten lassen, daß sie in einem Knechts- oder Dienerverhältniß zu ihm, als ihrem Herrn, ständen. Auch Matth. 21, 31; Mark. 11, 3 ist „Herr" lediglich Bezeichnung Jesu als des bekannten „Lehrers". Noch in der Apostelgeschichte klingt diese ursprüngliche Bedeutung des Namens in der Zusammensetzung „der Herr Jesus" (Kap. 1, 21; 4, 33; 7, 58; 16, 31) durch. In der Rede des Petrus Apg. 10, 36 heißt Jesus „aller Herr", d. h. aller Völker Lehrer, insofern Juden und Heiden ohne Unterschied das Wort des Heils von ihm empfangen hatten. Als den „Herrn Jesus" oder „den Herrn Jesus Christus" bezeichneten ihn namentlich Vertreter der judenchristl. Richtung. Der Brief des Jakobus (Kap. 2, 1) nennt ihn nicht den „Herrn der Herrlichkeit", sondern er redet, nach richtiger Auslegung jener Stelle, von einem „Glauben des Herrn Jesu Christi an die Herrlichkeit", welcher mit der in diesem Brief bekämpften, bis in die gottesdienstlichen Versammlungen eingedrungenen, Geltendmachung der irdischen Standesunterschiede scharf contrastirte. Wenn Judas in dem nach ihm benannten Brief neben „unserm Herrn Jesus Christus" Gott als den „einzigen Herrscher" (V. 4) hervorhebt, so beweist dies, daß der Zuname Herr, soweit damals noch die geschichtliche Erinnerung reichte, Jesu als Lehrer und nicht als Herrscher galt. Auch in der Apokalypse wird in der Regel Gott als „der Herr" bezeichnet (Offb. 4, 8. 11; 11, 15 „unser Herr [Gott] und sein Gesalbter"; 11, 17; 19, 1), wogegen allerdings ausnahmsweise, im Vergleich mit den irdischen Königen und Herren, Christus „König der Könige und Herr der Herren" heißt (Offb. 17, 14; 19, 16). Der erste Petrusbrief redet von dem „Herrn Jesus Christus" (Kap. 1, 3), wahrscheinlich in paulinischer Art. Gerade dem Apostel Paulus ist diese Ausdrucksweise von der Person Jesu Christi ganz geläufig (vgl. 2 Thess. 1, 1 fg., 7 fg., 12; 2, 8. 14. 16; 3, 6. 12 und durch alle Paulinischen Briefe hindurch), und zwar nicht mehr im Zusammenhang mit ihrem geschichtlichen Ursprung (2 Kor. 5, 16). Diesem Apostel ist Christus der Herr als der verklärte Messias, der himmlische Mensch und König (Gal. 1, 12. 15), der vom Himmel her in herrlicher Machterscheinung wiederkommen und seine ewige Herrschaft auf Erden begründen wird (1 Kor. 1, 7; Phil. 3, 20). Paulus harrt daher auf die Offenbarung Jesu Christi als des Herrn, weil er erst bei seinem Wiedererscheinen als der Herrscher über alle Welt sich manifestiren wird. Als seinen verklärten himmlischen Herrn hat er Christum schon im Augenblick seiner Bekehrung vor Damaskus gesehen (1 Kor. 9, 1), und herrschen wird derselbe nach seiner Wiederkunft, bis er alle seine Feinde zu seinen Füßen gelegt hat (1 Kor. 15, 25). Weil Christus der Herr ist, darum verleiht er auch den Seinigen den entscheidenden Sieg (1 Kor. 15, 57). Vom Herrn Jesus Christus geht der himmlische Segen aus, der im apostolischen Gruß den Adressaten der Briefe angewünscht wird (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 2; Gal. 1, 3). Die Formel „Jesus der Herr", ist dem Apostel das Losungswort des Christenthums überhaupt (1 Kor. 12, 3). Wenn er die eigenthümliche Würde Jesu, in dessen Unterschied von Gott dem Vater und von dem Heiligen Geist, hervorheben will, so bezeichnet er ihn als „den Herrn" (1 Kor. 12, 5). Wenn er von den Brüdern recht dringend etwas erflehen will, so richtet er seine Bitte im Namen „des Herrn" Jesu Christi an sie (Röm. 15, 30). Oft nennt er auch Christum lediglich den „Herrn" (1 Kor. 11, 23; 2 Kor. 2, 12; Kol. 3, 24; Eph. 6, 4). Einstweilen

herrſcht derſelbe auf Erden bis zu ſeiner Wiederkunft durch ſeinen Geiſt (Röm. 8, 9 fg.); inſofern heißt der Herr auch der Geiſt; ſeine Herrſchaft iſt eine Herrſchaft der Freiheit, die das Weſen des Geiſtes bildet (2 Kor. 3, 17), und Chriſtus heißt deshalb auch der „Herr des Geiſtes" (2 Kor. 3, 18). Die Benennung „Herr" von Chriſtus fehlt in den Johanneiſchen Briefen, wogegen ſie ſich im vierten Evangelium findet (Joh. 20, 2. 18. 20); doch kommt hier dieſelbe auch als Anrede an den vermeintlichen Gärtner vor (Joh. 20, 15).

Schenkel.

Herren, ſ. Diener.

Herrlichkeit. Mit dieſem Ausdruck überſetzt Luther gewöhnlich das griech. δόξα, welchem im A. T. mehrere Worte entſprechen, am häufigſten das hebräiſche kabod. Dieſe Herrlichkeit wird in beiden Teſtamenten ſehr oft und in den verſchiedenſten Wendungen genannt, aber die Ueberſicht der zugehörigen Stellen würde einen lediglich lexikaliſchen Werth haben, wenn nicht zugleich eine ſachliche Eigenthümlichkeit der bibliſchen Religionsanſchauung in Betracht käme, welche zwar nicht ausſchließlich, doch vorzugsweiſe an das genannte Wort ſich anſchließt.

Das blos Sprachliche gehört nicht an dieſen Ort. In der claſſiſchen Literatur bedeutet Doxa die Meinung, das Dafürhalten, auch Vermuthung und Erwartung, auch Beſchluß und Beſtimmung, im philoſophiſchen Sprachgebrauch Axiom oder Satzung, oft aber auch das blos Gemeinte im Unterſchied von dem Erkannten und Gewußten. In perſönlicher Beziehung ſchließt ſich daran leicht der Sinn einer günſtigen Meinung, Anerkennung oder Ehre, welche Bedeutung auch bibliſch vorliegt. Wer bei Gaſtmählern ſeinen Sitz unten wählt, ſtatt ſich vorzudrängen, wird Ehre davontragen (Matth. 14, 10). Vor Gott aber ſoll ſich keiner ſelbſt gefallen, noch an der eigenen oder blos menſchlichen Anerkennung genügen laſſen, wenn nicht ſein Thun alles höhern Werths verluſtig gehen ſoll. Nichtig iſt, wer ſelbſtiſch die eigene Ehre ſucht, wahrhaftig nur, wer der göttlichen Sendung und Beſtimmung dient — Worte Chriſti nach Joh. 5, 41. 44; 8, 50. 54. Daraus folgt, daß nach chriſtl. Anſicht in allen Dingen, zumal bei allen großen Erfolgen und wichtigen Anläſſen, Gott als dem Urheber des Segens oder auch als dem Zeugen menſchlicher Handlungen und Ausſagen die Doxa zuerkannt werden muß, und daß es Verblendung und Undank wäre, ihm die gebührende Huldigung zu verſagen. „Gott die Ehre (Doxa) geben" iſt eine hebraiſirende und auf altteſt. Rechtsformen zurückweiſende Formel (vgl. Joſ. 7, 19; 1 Sam. 6, 5; 3 Eſra 9, 8); ſie bezieht ſich im N. T. entweder auf den ſchuldigen Dank, wie bei der Heilung der zehn Ausſätzigen (Luk. 17, 18; vgl. auch Offb. 4, 9; 11, 13; 16, 9; 19, 7), auf gläubiges Vertrauen zu der göttlichen Zuſage (Röm. 4, 20), oder ſie dient zur Beſchwörung, um den Gefragten zu einer wahrhaftigen Erklärung zu nöthigen (Joh. 9, 44).

Auch irdiſche Dinge haben ihre Doxa, ſo der königliche Schmuck des Salomo, welchen dennoch die Lilien in ihrer Schönheit verdunkeln, ſo die Reiche der Welt, wie ſie Chriſtus in der Verſuchung vor Augen treten.

Hingegen in der Anwendung auf Gott ſteigert ſich die Ehre zur höchſten Potenz, erſt jetzt wird ſie ganz zur Herrlichkeit und bezeichnet den Eindruck abſoluter Erhabenheit oder Macht des göttlichen Weſens und Wirkens; und eben damit iſt ein Name gegeben, welcher in der bibliſchen Lobpreiſung Gottes in beiden Teſtamenten überall wiederkehrt. Denn was auch die bibliſche Rede an Gott hervorheben oder von ihm ausſagen mag, überall will und ſoll ſie ihn verherrlichen, überall ſeine Glorie, Majeſtät und Kraftfülle verehrend anerkennen. Er iſt der Inbegriff, Quell und Ausdruck der Herrlichkeit, ſie iſt es, die ſeine Wege, Rathſchläge, Großthaten begleitet und über alles Menſchliche und Irdiſche erhebt. Alle Feier des Schöpfers und höchſten Verwalters der Dinge iſt Verherrlichung ſeiner Majeſtät, welche Himmel und Erde, Engel und Menſchen einſtimmig verkündigen (Pſ. 150, 2; Ez. 39, 13; 1 Chron. 17, 24; 30, 11). Näher betrachtet wird jedoch mit der Doxa nicht das Verborgene und Anſichſeiende der Gottheit bezeichnet, ſondern das Kundbare, was der Veranſchaulichung fähig iſt, das von ihm Ausgehende, ihn Mittheilende oder Vergegenwärtigende, ſodaß vorzugsweiſe die Werke als Bethätigungen einer in Gott lebendigen Herrlichkeit gelten müſſen. Das Prädicat empfängt dadurch eine dynamiſche Bedeutung, es ſpricht nicht den ruhenden Gott aus, ſondern den in lebendiger Wirkſamkeit der Welt zugewendeten und tritt alſo auf die Seite der Offenbarung im weiteſten Sinn. Wo immer Gott in beſonderm Grad durch Verleihung von

Ehre, Würde, Kraft, Geiſtesfülle oder durch außerordentliche Wirkungen und Zeugniſſe ſeine Nähe kundgegeben, da wird auch ſeine Herrlichkeit anſchaulich und fühlbar; ſie erſcheint auf dem Berg Sinai (2 Moſ. 24, 16), in der Wolke (2 Moſ. 16, 10), wird in den Wundern der göttlichen Führung offenbar (4 Moſ. 14, 22), erfüllt das Haus des Herrn (1 Kön. 8, 11), der Herr läßt ſie an Moſe vorübergehen (2 Moſ. 33, 18 fg.). Dem Propheten kommt ſie bei ſeiner Berufung zur Anſchauung (Jeſ. 6, 9. 10; 35, 2), und in der künftigen Vollendung ſoll ſie noch vollſtändiger offenbar werden (Jeſ. 40, 5; 60, 1), damit alle Welt von ihr erfüllet werde (4 Moſ. 14, 21). Das erwählte Volk hat daher einen vorzüglichen Antheil an der Doxa, weil es durch deren Beweiſe geleitet und mit Gott verbunden worden iſt (Röm. 9, 4). Von der wahren Gottesverehrung kann deshalb die dankbare Erkenntniß der überweltlichen und dennoch wirkſamen Majeſtät gar nicht hinweggedacht werden, und darin beſteht der Abfall der Heiden, daß ſie die ihnen nicht unbekannte Herrlichkeit durch Herabziehung des Göttlichen in den Staub verleugnet und weggeworfen haben (Röm. 1, 23).

Im N. T. iſt die Anwendung dieſer Idee ſpecifiſcher, aber auch geiſtiger und mehr auf den Heilszweck des Evangeliums hin gerichtet. Jetzt iſt die Herrlichkeit Gottes vor allem in Chriſto dem Sohn, in ſeiner Sendung und ſeinem Werk offenbar geworden, in der Art aber, wie ſie ſich in Chriſto und an ihm darſtellt, zeigt ſich abermals die Verſchiedenheit der evangeliſchen Auffaſſungen. Ueberall bleibt es dabei, daß Gott ſelbſt der Urquell aller Herrlichkeit iſt, welche nur durch Mittheilung an ein anderes übergeht; aber dieſe Mittheilung erſcheint bei Johannes mehr als etwas Weſenhaftes und Principielles, bei den Synoptikern mehr als eine verliehene Ausrüſtung mit Kraft, Ehre und Herrſcherwürde. Nach Joh. 1, 14 iſt in dem fleiſchgewordenen Logos eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater her, welchen niemand zu ſehen vermag, erkennbar und anſchaulich geworden (vgl. Hebr. 1, 3). Chriſtus verherrlicht den Vater, aber er wird auch von ihm verherrlicht, und ſeine eigene Herrlichkeit iſt dem, der ihn geſendet, ſchon vor der Welt- und Menſchwerdung gegenwärtig geweſen (Joh. 17, 5. 44); hier erſcheint ſie alſo in einer vermittelnden Stellung und gleicht einem idealen Lichtglanz, welcher ſeine Strahlen hinauf- und herabſendet. Im Wunder und zumal in der Auferweckung des Lazarus wird Gottes, aber auch Chriſti Herrlichkeit offenbar (Joh. 2, 11; 11, 4. 40; vgl. 12, 41), und doch bleibt dieſe Doxa wie auch die Gottesgemeinſchaft und das wahre Leben nicht an ihm haften, ſondern ſoll auf die Gläubigen übergehen (Joh. 17, 22). In der ſynoptiſchen Darſtellung wird der irdiſche und menſchliche Wandel des Herrn beſtimmter unterſchieden, ſodaß die verklärende Doxa nur in einigen Augenblicken und zuletzt in dem prophet. Zukunftsbild hinzutritt; ſie umſchwebt ſeine Geburt, leuchtet auf über den Hirten, vergegenwärtigt ſich in der lobpreiſenden himmliſchen Heerſchar (Luk. 2, 9. 14) und umfließt Chriſtus auf dem Berg der Verklärung (Luk. 9, 31. 32). In anderm Sinn preiſt der Volksmund bei dem letzten Einzug Chriſti in Jeruſalem die Herrlichkeit in der Höhe (Luk. 19, 38). Zuletzt wird auch der Zeitpunkt der Vollendung und die Wiederkunft Chriſti von der Herrlichkeit umgeben und getragen ſein, und gewiß hängt es mit der plaſtiſch-anſchaulichen Schilderung des Reichs Chriſti zuſammen, daß das Kommen des Menſchenſohns durchaus in das höhere Licht dieſer Doxa geſtellt wird, was zugleich den Gegenſatz zu der irdiſchen Niedrigkeit, dem Leiden und Kreuzestod lebendig vor Augen ſtellen ſoll (Matth. 16, 27; 19, 28; 24, 30; 25, 31; Mark. 10, 37; 13, 26; Luk. 21, 27).

Auch die Apoſtel bedienen ſich dieſes Namens in der freieſten Weiſe, ſie gebrauchen ihn zuweilen ganz allgemein von Ehre, Lob und Anerkennung vor Gott (Röm. 2, 10; 1 Theſſ. 2, 6. 20), oder von ehrender und ebenbildlicher Darſtellung, wie wenn der Mann die Doxa Gottes und das Weib die Doxa des Mannes genannt wird (1 Kor. 11, 7), oder auch von der Werthſtellung und dem Würdencharakter himmliſcher und irdiſcher Dinge (1 Kor. 15, 40. 41), beziehen ihn aber doch vorzugsweiſe auf die Kraftwirkungen und Gnadenäußerungen innerhalb des Gottesreichs. Es iſt die Herrlichkeit des Vaters, die Chriſtum von den Todten erweckt und erhoben hat (Röm. 6, 4; 1 Tim. 3, 16; 1 Petr. 1, 21), dieſer ſelbſt iſt der von den Juden gekreuzigte Herr der Herrlichkeit (1 Kor. 2, 8; 2 Kor. 6, 23); am Evangelium, an der Gnade, am Rathſchluß Gottes und deſſen Weisheit haftet die Doxa (1 Kor. 2, 7; 2 Kor. 4, 4; 6, 23; Eph. 1, 6. 12. 14; 1 Tim. 1, 11), welche dann auch auf die Gläubigen überfließen und im Stand der Vollendung an den Erwählten zur Offenbarung gelangen ſoll (Kol. 3, 4; 2 Tim. 2, 10). Denn wenn ſchon jener ſtarre

und in Stein und Buchſtaben befeſtigte alte Prieſterdienſt von einer Herrlichkeit begleitet wurde, dergeſtalt daß die Kinder Iſrael das Antlitz des Moſe nicht anblicken konnten, weil es von einer, wenn auch vergänglichen Glorie umfloſſen war: wie viel mehr wird der Dienſt des Geiſtes dereinſt zur Herrlichkeit emporheben! Und wenn ſchon in jener geſetzlichen und mit Verurtheilung endigenden Dienſtleiſtung die Doxa nicht fehlte: wie viel reichlicher wird ſie der neuen evangeliſchen einwohnen, welche Gerechtigkeit verleiht (2 Kor. 3, 7 fg.). Mit beſonderm Nachdruck wird der Reichthum und die Tiefe der von ihr ausgehenden Glaubens- und Lebenswirkungen geprieſen (Eph. 1, 16; Kol. 1, 11. 27). Der Uebergang vom Leiden zur Herrlichkeit ſoll ſich auch an den Bekennern wiederholen. Eigenthümlicher iſt die Anſchauung einer umwandelnden Verklärung, welche dereinſt den niedrigen irdiſchen Leib Chriſto und dem „Leibe ſeiner Herrlichkeit" verähnlichen wird (Phil. 3, 21). In allen dieſen Stellen wird entweder das Moment der Macht oder das der Erhabenheit und des Reichthums hervorgehoben; auf Gott ſelbſt als den Vater der Herrlichkeit weiſt dieſelbe jederzeit zurück und findet in ihm ihr letztes Ziel (1 Kor. 10, 31; Eph. 1, 17; Phil. 2, 11).

Noch ſind einige Stellen übrig, wo die Doxa wie ein eigenes Etwas für ſich ſteht. So werden 2 Petr. 2, 10 die ſelbſtgefälligen Frevler verworfen, welche die „Herrlichkeiten" ohne Scheu zu ſchmähen wagen; dem Folgenden gemäß ſcheinen Engel mit dem Namen gemeint zu ſein. Aehnlich ſpricht Judas (V. 8) von trunkenen Schwärmern, die das Fleiſch beflecken, die Herrſchaft verunehren, die Herrlichkeiten läſtern. Aeltere haben bei dem letztern Pluralis an die Dreieinigkeit gedacht, richtiger wird unter der Herrſchaft Gott ſelbſt, unter den Herrlichkeiten die Fülle der von ihm ausgehenden Kräfte oder Wirkungsweiſen verſtanden.

Die Apokalypſe endlich iſt reich an poetiſchen und lyriſch gehobenen Ausrufungen, in welchen Macht und Reichthum, Weisheit, Ehre, Stärke, Hoheit und Segen und mit ihnen die Herrlichkeit ſelbſt in der Anwendung auf Gott oder auf Chriſtus gerühmt werden (Offb. 1, 6; 4, 11; 5, 12. 13; 7, 12 u. ſ. w.). Darum hat auch die Doxologie von daher ihren Namen, weil die göttliche Doxa in ihr eine nothwendige Stelle hat und weil alles, was als Macht und Würde Gottes geprieſen werden mag, zuletzt im Lob ſeiner Herrlichkeit verklingen muß (ſ. die doxologiſchen Stellen Matth. 6, 13; Röm. 9, 36; 16, 27; Gal. 1, 15; Eph. 3, 21; Phil. 4, 20; 1 Tim. 1, 17; 2 Tim. 4, 18; Hebr. 13, 21; 1 Petr. 4, 11; 2 Petr. 3, 18).

Herrlichkeit iſt demnach der bibliſche Ausdruck für den überirdiſchen und ſchöpferiſchen Charakter alles göttlichen Wirkens, den erhöhenden und verklärenden Lichtglanz, welcher alle göttliche Bethätigung theils in der Natur, theils und beſonders in der hiſtoriſchen Offenbarungswelt umgibt. Der Name gehört dergeſtalt der religiöſen Anſchauung und theilweiſe der poetiſchen Verſinnlichung an, daß er ſich ſchwerlich auf ein reines begriffliches Facit bringen läßt. In die Zahl der einzelnen göttlichen Eigenſchaften konnte die Herrlichkeit deshalb nicht aufgenommen werden, weil ſie das Gemeinſame aller operativen Attribute bezeichnet. Dagegen haben die Dogmatiker einen andern Gebrauch von ihr gemacht. Alle Glaubenslehre ſchließt nothwendig mit einem Hymnus; ſie muß ein Letztes in der Hand behalten, was am Schluß des endlichen Proceſſes als höchſter Ausdruck himmliſcher Wahrheit und Vollendung zurückbleibt, worin Gott als Sieger über Tod und Sünde angeſchaut wird und ſich ſelbſt anſchaut und was ſelbſt durch den zurückbleibenden Reſt creatürlicher Unſeligkeit nicht getrübt wird. Das iſt die Glorification oder Verherrlichung, dieſe wird aber in den confeſſionellen Lehren ungleich aufgefaßt. Wie die reformirte Anſicht den Zweck der Schöpfung im Ruhm Gottes ſelbſt findet, ſo beſchreibt ſie auch die letzte Doxa als Selbſtverherrlichung und Selbſtbeſeligung Gottes. Sie läßt alſo alle Herrlichkeit dadurch zur Vollendung kommen, daß ſie aus der Creatur auf Gott zurückfließt, während die lutheriſche Lehre geneigt iſt, dieſes höchſte Ziel des Lebens in der Mittheilung Gottes an das andere, alſo in der Beſeligung der Creatur zu erblicken. Gaß.

Herz. Das Herz iſt nach hebr. Anſchauung zunächſt Sitz, Quelle und Mittelpunkt des phyſiſchen Lebens (Pſ. 45, 6; 2 Sam. 18, 14; Jeſ. 1, 5). Dies hängt mit der Vorſtellung zuſammen, daß das Leben ſich im Blut, als deſſen Hauptſitz das Herz erſcheint, befinde. Wie deshalb der Begriff des phyſiſchen Lebens durch Blut ausgedrückt werden kann (Spr. 1, 18; vgl. 5 Moſ. 12, 23; 3 Moſ. 17, 11. 14), ſo auch durch Herz (Pſ. 73, 26; Jer. 4, 18, vgl. 10). Dem Herzen werden daher auch ſolche Prädicate beigelegt, welche

ſonſt vom Leib ausgeſagt werden, wie das Erfüllt- und Geſtärktwerden durch Speiſe und Trank (1 Moſ. 18, 5; Pſ. 104, 15; Apg. 14, 17), und analog wird die Seele für die ganze Perſon nach ihrer materiellen Erſcheinung gebraucht (2 Moſ. 9, 14). Der Hebräer ſetzt alſo Seele und Leib in die innigſte Verbindung. Der Menſch erſcheint ihm als durch den Geiſt Gottes beſeelte Materie (1 Moſ. 2, 7; Pſ. 104, 29; vgl. 1 Kor. 15, 45—47), eine Anſchauungsweiſe, die nur in dem vom Platonismus beeinflußten Buch der Weisheit (Kap. 8, 20) einer dualiſtiſchen Vorſtellung weicht. Ebenſo faßt der Hebräer Seele und Geiſt in weſentlicher Einheit, ſodaß da, wo der Geiſt von der Seele ausdrücklich unterſchieden wird (1 Theſſ. 5, 23; Hebr. 4, 12; 1 Kor. 15, 44—46), lediglich die Seele nach ihrer höchſten Thätigkeitsform gemeint iſt. Bei dieſer Anſchauungsweiſe wird natürlich der Ausdruck Herz, obgleich er urſprünglich den Mittelpunkt des leiblichen Lebens bezeichnet, doch auch auf das ſeeliſche und geiſtige Leben angewandt, und zwar nicht in blos metaphoriſcher Weiſe, ſondern gemäß jener organiſchen Anſchauung des Verhältniſſes von Seele und Leib. Demgemäß erſcheint das Herz auch als Centrum und innere Einheit des ſeeliſchen und geiſtigen Lebens und zwar, abweichend von unſerm Sprachgebrauch, ohne Einſchränkung auf ein einzelnes Gebiet deſſelben. Das Herz iſt mithin das Centrum des Menſchen überhaupt und bezeichnet die Totalität und Einheit ſeines innern leiblich-ſeeliſch-geiſtigen Lebens. Aus dieſer Anſchauungsweiſe erklären ſich Stellen wie Luk. 21, 34; Apg. 14, 17 und Jak. 5, 5, wo die Befriedigung des leiblichen und des ſeeliſchen Triebes zur Einheit der Vorſtellung verknüpft wird, und ſolche, wo der Ausdruck Herz das innere Leben ſchlechthin, zum Theil mit ausdrücklichem Gegenſatz zum Leib, bezeichnet. Dahin gehören 1 Sam. 10, 9, wo beſonders an das höhere geiſtige Leben gedacht iſt (vgl. V. 6), Pſ. 73, 26, wo das Herz lediglich vom Leib unterſchieden wird, 1 Sam. 16, 7, wo es das innere Leben im Gegenſatz zur äußern Geſtalt bezeichnet, Hebr. 4, 12, wo die „Geſinnungen und Gedanken" dem „Seele und Geiſt" parallel ſind. Wir können mithin den bibliſchen Begriff Herz im allgemeinen definiren als die innere Einheit, den Mittel- und Ausgangspunkt der geſammten menſchlichen Lebensthätigkeit. Betrachten wir dagegen die Thätigkeiten, welche dem menſchlichen Herzen zugeſchrieben werden, im einzelnen, ſo können wir dieſelben allgemein unterſcheiden in ſolche, welche vorzugsweiſe leiblicher, ſeeliſcher und geiſtiger, insbeſondere religiös-ſittlicher Natur ſind.

In der erſten Beziehung wird dem Herzen ein Erfüllt-, Geſtärkt- und Geſättigtwerden mit Speiſe und Trank zugeſchrieben (Apg. 14, 17; Pſ. 104, 15; Jak. 5, 5). Hierhin gehört es auch, wenn von einem Aufleben des Herzens bei der Dankopfermahlzeit (Pſ. 22, 27), von einem Krankſein, Schlafen und Wachen deſſelben (Jeſ. 1, 5; Pred. 2, 23; HL. 5, 2) geredet wird.

In der zweiten Beziehung umfaßt der Begriff Herz eine große Mannichfaltigkeit von pſychiſchen Functionen, darunter auch ſolche, welche wir andern Seelenkräften zuzuweiſen pflegen. Es ſind hauptſächlich folgende: a) die Function des Bewußtſeins, des Wiſſens um etwas (5 Moſ. 8, 5; Pred. 7, 22), der Aufmerkſamkeit (5 Moſ. 32, 46) und der Erinnerung (Jeſ. 65, 17; Jer. 3, 16); b) die Aeußerungen des Gefühls, Freude und Trauer, Muth und Niedergeſchlagenheit, Liebe und Haß. Der Gebrauch iſt hier ein ſehr vielſeitiger, und zwar ſind die betreffenden Ausdrücke entweder von den die Gefühle begleitenden Affectionen des Leibes und Herzens hergenommen, oder ſie beruhen auf Metaphern, oder ſie ſind reale Bezeichnungen für den betreffenden Zuſtand. Das Herz wallt (Pſ. 45, 2), wird erquickt (Phil. 7. 20), brennt (Jer. 20, 9; Luk. 24, 32), pocht, tobt und wendet ſich um im Buſen (Jer. 4, 19; Pſ. 38, 11; KL. 1, 20), iſt krank, zermalmt, verwundet und zerbrochen (Spr. 13, 12; Pſ. 34, 19; Jeſ. 61, 1; Apg. 21, 13), zittert, ſtöhnt und ſchreit (Pſ. 38, 11; Hiob 37, 2; Jeſ. 15, 5), erſtirbt, erſtarrt und wird zu Stein (Pſ. 143, 4; 1 Sam. 25, 37), womit die Zuſtände der Freude, der Unruhe, der Trauer, der Zaghaftigkeit, Angſt und Verzweiflung, ſowie des Schreckens ausgedrückt werden. Das Herz (der Muth) fällt (1 Moſ. 42, 28; 1 Sam. 17, 32), wird zerriſſen in der Trauer (Joel 2, 13), verwelkt vor Trauer wie Gras (Pſ. 102, 5), iſt fröhlich (Spr. 15, 13; Apg. 2, 26), geängſtet und bekümmert (Hiob 7, 11; Spr. 15, 13), verzagt und feige (Jeſ. 13, 7; Pſ. 28, 7), vertraut und iſt trotzig oder demüthig (3 Moſ. 26, 36; Jer. 49, 16; Matth. 11, 29), liebt und haßt (1 Petr. 1, 22; 3 Moſ. 19, 17) und iſt barmherzig (Kol. 3, 12). Bricht das überwallende Gefühl in Worte aus, ſo wird das Herz ausgeſchüttet (1 Sam. 1, 15; Pſ. 62, 9; KL. 2, 19). Endlich ſind noch die Ausdrücke zu bemerken: im Herzen haben

oder tragen für in Liebe gedenken (Jer. 51, 50; Phil. 1, 7), ein Herz und eine Seele als Bezeichnung gegenseitiger inniger Liebe (Apg. 4, 32), Herz für Muth haben (2 Sam. 17, 10; Neh. 4, 6), das Herz finden, d. h. sich ermuthigt fühlen (2 Sam. 7, 27), Herz als Bezeichnung einer geliebten Person (Phil. 12), enges und weites Herz in Bezug auf das intensive und extensive Maß der Liebe gegen Personen (2 Kor. 6, 11 fg.), Herz für Liebe (2 Kor. 7, 15; Phil. 2, 1), sein Herz schließen vor jemand, d. h. keine Barmherzigkeit gegen ihn üben (1 Joh. 3, 17), das Herz ist (mit seiner Neigung) bei einer Sache (Matth. 6, 21). c) Die Functionen des Erkennens, Vorstellens, Verstehens, Denkens und Ueberlegens. Hier zeigt sich die auffallendste Abweichung von unserm Sprachgebrauch. Es wird vom Herzen ausgesagt, daß es erkennt (Spr. 14, 10; 5 Mos. 29, 3), versteht (Jes. 32, 4), überlegt und berechnet (Neh. 5, 7; Spr. 16, 9), denkt und erdenkt (Dan. 2, 30; Ps. 19, 15; 1 Kön. 12, 33; Spr. 16, 9), bei sich spricht (Ps. 27, 8; 41, 7), ja es steht geradezu für Verstand (Hiob 12, 3; Spr. 10, 13; Hos. 7, 11; Pred. 10, 2). d) Die Thätigkeiten des Willens, der Trieb, das Begehren, das Streben, der Vorsatz, die praktische Willensrichtung. Das Herz hat Begierden, Gelüste, Anschläge und Absichten (Spr. 6, 25; 19, 21; Röm. 1, 24; 1 Kor. 4, 5), wird voll genannt, wenn es von irgendeinem Streben erfüllt ist (Esth. 7, 5; Pred. 8, 11), ist träge, wenn die Willensthätigkeit schlaff ist (Luk. 24, 25), ist hart, wenn der innere Impuls fehlt, etwas zu thun (Ez. 11, 19; Matth. 19, 8; 2 Kor. 3, 14), ein Zustand, der bald als Wirkung der menschlichen, bald als Wirkung der göttlichen Thätigkeit erscheint (Ps. 95, 8; Mark. 6, 52; 2 Mos. 14, 17; Joh. 12, 40), hat eine Vorhaut, ist fettig oder dick, wenn der gute Wille fehlt (5 Mos. 10, 16; Röm. 2, 29; Ps. 119, 70; Matth. 13, 15), verschlossen, wenn es seine Absichten verhüllt (Ps. 64, 7), doppelt, wenn das Verhalten des Menschen zweideutig ist (Ps. 12, 3), thierisch, wenn der Willensthätigkeit das ethische Princip fehlt (Dan. 4, 13). Einen Theil dieser Ausdrücke könnte man zwar auch auf die Erkenntniß beziehen, allein es ist psychologisch klar, daß der Grund der mangelnden Einsicht hier in der verkehrten Willensrichtung zu suchen ist. Ueberhaupt liegt ja das Gebiet des rein theoretischen Denkens außerhalb des Gesichtskreises des Hebräers. e) Die innere Einheit des Fühlens, Erkennens und Wollens, das Gemüth, der innere Sinn, die Gesinnung, wobei jedoch bald die eine, bald die andere Seite vorwiegt. Hierhin können wir zunächst rechnen die Ausdrücke: von Herzen oder von ganzem Herzen (5 Mos. 6, 5; Jos. 22, 5; Matth. 18, 35; Mark. 12, 30; Apg. 8, 37), jemand das Herz geben (Spr. 23, 26), etwas zu Herzen nehmen (5 Mos. 11, 18; 1 Sam. 21, 12), das Herz zu etwas neigen (Spr. 2, 2; Ps. 119, 36), etwas im Herzen halten oder bewahren (5 Mos. 6, 6; Luk. 2, 19), etwas im Herzen sinnen (Sach. 7, 10; Matth. 9, 4), etwas mit oder in dem Herzen, d. h. im Innern, ohne daß es nach außen tritt, thun (Ps. 62, 5; Matth. 9, 28; Kol. 3, 16), das Herz offenbaren oder im Mund haben (Sir. 8, 22; 21, 29). Das Herz wird ferner verwandelt, wenn es einen andern Inhalt, eine andere Richtung empfängt (1 Sam. 10, 9; vgl. V. 6), und heißt dann ein neues Herz (Ez. 18, 31; 36, 26); es wird geeinigt, wenn es aus dem Zwiespalt auf ein bestimmtes Ziel hingeleitet wird (Ps. 86, 11). Sofern das Herz Gegenstand selbstbewußter Einwirkung des eigenen Willens oder der eigenen Erkenntniß wird, kann es sich selbst bewahren, erneuern oder betrügen (Spr. 4, 23; Ez. 18, 31; Jak. 1, 26; vgl. V. 22; 1 Joh. 1, 8); andererseits aber steht es unter der Einwirkung Gottes und seiner Organe (Spr. 21, 1; Ez. 11, 19; 36, 26 fg.; Mal. 4, 6). Beide Betrachtungen schließen sich, wie am deutlichsten Ezechiel (vgl. Kap. 11, 19 mit 18, 31) zeigt, jedoch nicht gegenseitig aus, sondern der sittliche Proceß erscheint als ein Ineinander von göttlicher Einwirkung und menschlicher Selbstthätigkeit.

Wir sind damit schon zu dem Punkt gelangt, wo das Herz zum Ausdruck des ethischen Bewußtseins im allgemeinsten Sinn wird. In dieser Hinsicht erscheint es als die Quelle der sittlichen Lebensthätigkeit (Spr. 4, 23), aus der Ueberfülle des Herzens redet der Mund (Matth. 12, 34), aus dem Herzen kommen die bösen Gedanken (Matth. 15, 19), und sein Inhalt macht die sittliche Persönlichkeit aus (1 Petr. 3, 4). Im besondern gehört hierher eine Reihe der verschiedensten Prädicate. Das Herz wird falsch genannt (Ps. 101, 4), wenn es seine Bosheit versteckt, trotzig und widerspenstig (Jer. 5, 23), wenn es sich dem göttlichen Willen widersetzt, es ist fern von Gott (Jes. 29, 13; Matth. 15, 8), wenn sein ethisches Bewußtsein dem göttlichen Willen entfremdet ist, es weicht von Gott (Jer. 17, 5), wenn es auf Menschen, statt auf ihn vertraut, es ist thöricht und un-

vernünftig (Spr. 12, 23; 22, 15), wenn es eine ſittlich verkehrte Richtung nimmt, iſt mit einer Decke verhüllt (2 Kor. 3, 5), wenn es nicht zur Erkenntniß der religiöſen Wahrheit kommen kann, es wird befeſtigt (Hiob 13, 9), wenn es in ſeinen Grundſätzen innerlich erſtarkt.

In der dritten Beziehung iſt das Herz weſentlich identiſch mit dem Geiſt im höchſten Sinne. Wie dieſer bezeichnet es auf dieſer Stufe die auf Gott als das univerſelle und abſolute Princip gerichtete Lebensthätigkeit des Menſchen (Röm. 1, 9; 8, 16; 1 Kor. 6, 17; Joh. 4, 23 fg.). Dabei erſcheint das Ethiſche und Religiöſe als untrennbare Einheit, da ja die Sittlichkeit lediglich als Conformität mit dem göttlichen Willen, ſei es, daß derſelbe dem menſchlichen Bewußtſein objectiv entgegentritt oder demſelben immanent geworden iſt, angeſchaut wird. Dieſe Qualität des menſchlichen Geiſtes gründet ſich auf ſeine Verwandtſchaft mit dem göttlichen Geiſt (1 Kor. 2, 11; vgl. Spr. 20, 27). Wie nach hebr. Anſicht das Lebensprincip im Menſchen überhaupt aus Gott ſtammt (Hiob 12, 10; 34, 14), ſo insbeſondere auch ſeine religiös-ſittliche Anlage (Jeſ. 11, 2; Luk. 1, 80). Vermöge ſeiner immanenten Gottesanſchauung denkt ſich der Hebräer dieſe Anlage als unter fortwährender Einwirkung des göttlichen Geiſtes ſtehend, der Geiſt iſt ihm das Organ für die Aufnahme dieſer Einwirkung oder für die göttliche Offenbarung im weiteſten Sinn (Röm. 8, 1—16; 1 Kor. 6, 17; Offb. 1, 10). Zu dem Geiſt in dieſem Sinn verhält ſich das Herz ſo, daß es, weil zugleich die Totalität des innern Menſchenlebens bezeichnend, die religiös-ſittliche Function in Zuſammenhang mit der letztern ſetzt. Vermöge deſſen ſteht die geiſtige Thätigkeit des Herzens in Wechſelwirkung mit der pſychiſchen, ſodaß auch auf dem vorliegenden Gebiet ein Unterſchied obwaltet zwiſchen Functionen, welche den Charakter des Gefühls oder der Erkenntniß oder des Willens oder der Einheit aller dieſer an ſich tragen. Das erſtere iſt z. B. der Fall, wenn Paulus von dem Frieden Gottes redet, welcher die Herzen ſeiner Leſer bewahren wird (Phil. 4, 7), oder wenn er die Liebe Gottes ſich ergießen läßt in unſere Herzen (Röm. 5, 5), oder wenn er wünſcht, daß die Herzen geleitet würden zu der Liebe Gottes (2 Theſſ. 3, 5). Auf das zweite Moment, die Erkenntniß, haben wir es dagegen zu beziehen, wenn Gott Weisheit ins Herz gibt (2 Moſ. 31, 6; 2 Kön. 3, 12) oder ein Herz verleiht, das ihn kennt (Jer. 24, 7), wenn Jeſus von dem innern Licht im Menſchen redet (Matth. 6, 22 fg.), denn auch hier iſt nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, an die Vernunft, ſondern nach hebr. Anſchauungsweiſe an das Herz zu denken, oder wenn er das Wort, den menſchlichen Ausdruck für den göttlichen Gedanken, ins Herz geſäet ſein läßt (Mark. 4, 15), und wenn Paulus von dem hellen Schein der Erkenntniß der Herrlichkeit Chriſti in dem Herzen der Apoſtel redet (2 Kor. 4, 6). Auf den Willen gehen vorzugsweiſe die Ausdrücke: ein reines Herz (Pſ. 51, 12; Matth. 5, 8), ein gerades oder rechtſchaffenes Herz (1 Kön. 3, 6; Apg. 8, 21), ein unſchuldiges Herz (1 Moſ. 20, 5 fg.; 1 Kön. 9, 4), ein treues Herz (Neh. 9, 8). Von dem zuletzt genannten Geſichtspunkt aus erſcheint das Herz als das Centralorgan der religiös-ſittlichen Thätigkeit des Menſchen, als das religiös-ſittliche Bewußtſein und das Gewiſſen (ſ. d.). Dahin gehört es, wenn das Geſetz als Inhalt des Herzens bezeichnet wird (Pſ. 40, 9; Spr. 4, 21), wenn nach Jeremia (Kap. 31, 33) Jahve den Iſraeliten das Geſetz ins Herz ſchreiben will, wenn Paulus des Geſetzes Werke im Herzen geſchrieben ſein läßt (Röm. 2, 15), wenn Chriſtus als im Herzen wohnend betrachtet wird (Eph. 3, 17), wenn nach Petrus Gott heilig gehalten werden ſoll im Herzen (1 Petr. 3, 15). An das Gewiſſen (ſ. d.) insbeſondere haben wir zu denken bei Ausſagen wie 2 Sam. 24, 10 (ſein Herz ſtrafen); Jer. 17, 1 (die Sünde Judas iſt in die Tafel ihres Herzens eingeſchrieben); Hebr. 10, 22 (das Herz gereinigt vom böſen Bewußtſein); 1 Joh. 3, 19—21 (Anklage des Herzens).

Die Vorſtellung vom Herzen iſt durch die ganze bibliſche Literatur der Grundlage nach dieſelbe. Dennoch iſt zwiſchen der altteſtamentlichen und der chriſtl. Anſchauung inſofern ein Unterſchied, als erſt Jeſus das Herz durchweg zum Organ und zum Mittelpunkt ſeiner Ethik macht. Wir ſtellen zum Beleg dafür die bereits zerſtreut angeführten Stellen zuſammen. Das Herz iſt ihm das Vermögen der Ueberlegung (Mark. 2, 8; Matth. 24, 48), das Organ des religiöſen Verſtändniſſes (Matth. 13, 15), der Sitz der ſittlichen Geſinnung und Willensrichtung (Matth. 5, 8. 28; 6, 21; 11, 29; 13, 15; Mark. 10, 5; vgl. Luk. 15, 17), daher die Quelle entſprechender Reden und Handlungen (Matth. 12, 33—35; 15, 18 fg.), und das Organ für die Mittheilung der göttlichen Wahrheit (Mark. 4, 15; vgl. Luk. 11, 28;

Matth. 13, 19). Nehmen wir hierzu noch den reichlichen, vielseitigen und bedeutsamen Gebrauch, den die neutest. Schriftsteller, insbesondere Paulus, von der Vorstellung des Herzens machen, so haben wir hierin die Folge einer tiefgehenden Aenderung in dem Begriff der Religion zu erkennen. Weil das Christenthum die Religion nicht wie der Mosaismus als objective Anstalt, sondern als innern Trieb des Geistes faßt, so mußte es die Quelle und den Mittelpunkt des religiös-sittlichen Processes in den innersten Kern der Persönlichkeit verlegen. Auch die Propheten, das unter dem Einfluß derselben geschriebene Zweitgesetz (5 Mos. 6, 5 fg.; 10, 12; 28, 47; 30, 17) und die Psalmen haben hierzu schon einen Ansatz gemacht, aber sie sind nicht zu consequenter Durchführung dieses Princips gelangt, sondern entweder bleibt ein Rest der gesetzlichen Vorstellung übrig oder sie fallen, wie am klarsten das Deuteronomium zeigt, unwillkürlich wieder in dieselbe zurück (vgl. meine Schrift, „Die Idee des Menschen" [Göttingen 1868], S. 27, 113, 118).

Die Vorstellung des Herzens als des Centralorgans der menschlichen Persönlichkeit wird von den Hebräern auch auf Gott übertragen. Sein Herz schlägt für Ephraim (Jer. 31, 20), es neigt sein Herz sich nicht mehr zu Israel (Jer. 15, 1), er will den Israeliten Hirten geben nach seinem Herzen (Jer. 3, 15; 1 Sam. 13, 14; Apg. 13, 22), er plagt die Menschen nicht von Herzen (Kl. 3, 23), seines Herzens Gedanken bleiben bestehen (Ps. 33, 11), um des Erbarmens seines Herzens willen gibt er Israel Erkenntniß des Heils (Luk. 1, 77 fg.). Man pflegt solche Uebertragungen menschlicher Qualitäten auf Gott als Anthropomorphismen und damit zugleich als einer überwundenen sinnlichen Anschauung Gottes angehörig zu bezeichnen. Allein wenn dieselben auch Reste der ältesten hebr. Vorstellung von einer menschlichen Gestalt Jahve's sind oder der dichterischen Phantasie angehören, so haben sie doch insofern ihre Berechtigung, als ihnen die Erkenntniß der Verwandtschaft menschlicher und göttlicher Thätigkeit zu Grunde liegt.

Mit Herz verwandt sind die Begriffe Nieren und (innerer) Sinn (griech. νοῦς).

Auf äußere Gegenstände übertragen, bezeichnet das Herz den Mittelpunkt oder auch überhaupt das Innere einer Sache. So 2 Mos. 15, 8 (inmitten des Meeres); 5 Mos. 4, 11 (in dem Himmel); 2 Sam. 18, 14 (mitten an der Teberinthe). Daraus geht zugleich hervor, daß kein sprachlicher Grund vorhanden ist, die Stelle Matth. 12, 40 wegen des „im Herzen der Erde" auf den Aufenthalt Jesu in der Unterwelt (nach hebr. Vorstellung), statt auf das Grab zu deuten. Wittichen.

Hesbon, zur Zeit der Einwanderung der Israeliten in Kanaan Residenz des Amoriterkönigs Sihon, unter dem die Stadt sich erst zu größerer Blüte emporgeschwungen zu haben scheint (4 Mos. 21, 26—28), fiel als Siegesantheil den Rubeniten anheim (Jos. 13, 17); allein da in jener Gegend die Stammgrenzen unbestimmt waren, erscheint sie Jos. 21, 39 als gaditische Stadt, deren öffentliche Einkünfte den Leviten zur Verfügung standen (1 Chron. 6, 81; Jos. 27, 39). Beim Verfall der israelitischen Macht gerieth Hesbon in die Hände der Moabiter und wird als moabit. Ort in den Reden von Jesaia und Jeremia wiederholt genannt (Jes. 15, 4; 16, 8; Jer. 48, 2. 34; 49, 3). Als der Makkabäer Alexander über die Juden regierte, gehörte Hesbon von neuem zum israelitischen Gebiet (Josephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4).

Die Stadt erhob sich auf einem Kalksteinrücken mitten in einer großen, welligen und sehr fruchtbaren Ebene, sodaß dieselbe eine sehr dominirende Lage besaß. Buckingham versichert, daß man von der Höhe Hesbons nach allen Richtungen an 12 Stunden weit, ja nach Süden noch weiter sehen könne, wobei z. B. die Jerusalem umschließenden Berge wie auch die Höhen von Bethlehem deutlich sich vom westlichen Hintergrund abheben. Am Fuß des Stadthügels streicht der ziemlich wasserreiche Hesbonbach vorbei, mit seinem Bett rasch zum Ghor sich absenkend. In der Thalsohle treffen wir, eine Viertelstunde von der Stadt entfernt, ein großes Wasserbecken, ähnlich den sogenannten Teichen Salomo's südlich von Bethlehem, was uns daran erinnert, wie im Hohenlied (Kap. 7, 4) die feuchtglänzenden Augen der Geliebten den Teichen Hesbons beim „volkreichen" Thor verglichen werden. Vgl. Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 719; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—51), S. 1176 fg.; Finn, Byeways in Palestine (London 1868), S. 16 fg. Furrer.

Hesekiel, s. Ezechiel.

Hesmon, eine Stadt im „Mittagslande Judas" (Jos. 15, 27), die noch nicht wieder aufgefunden ist. Kneucker.

Hethiter oder **Hittiter,** ein kanaanit. Volk, welches in der Völkertafel (1 Moſ. 10, 15) unter dem Namen Het als zweiter Sohn Kanaans vorkommt. Wir finden dieſes Volk ſowol im Süden Paläſtinas in der Gegend von Hebron, wo nach dem Bericht in 1 Moſ. 23 Abraham das Stück Land, welches er ſich zum Begräbnißplatz ſeiner Familie erwählt hatte, in der Volksverſammlung der Hethiter durch öffentlichen Kauf von Ephron dem Sohn des Zohar erwirbt (4 Moſ. 13, 29), als auch weiter nördlich in der Gegend von Bethel (Richt. 1, 26). In der Aufzählung der kanaanit. Völker, welche die Iſraeliten bei der Eroberung des Landes Paläſtina unterjochen und vertilgen ſollen, erſcheinen die Hethiter gewöhnlich unmittelbar neben den Amoritern, bisweilen aber nehmen ſie in der Reihe dieſer Völker einen andern Platz ein (vgl. 2 Moſ. 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; Joſ 12, 8 mit 5 Moſ. 7, 1; Joſ. 3, 10 und andern Stellen). Waren die Amoriter vorzugsweiſe die auf dem Gebirge wohnenden Kanaaniter, ſo ſtanden ihnen vielleicht urſprünglich die Hethiter, als die Bewohner der Ebenen und Thäler, gegenüber (Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 377 fg.). Jeruſalem ſoll Ez. 16, 3. 45 als eine von ihren Anfängen an unheilige und unreine Stadt bezeichnet werden, und wenn der Prophet als ihren Vater den Amoriter neben der hethitiſchen Mutter nennt, ſo weiſt er auf alte Verbindungen und Vermiſchungen der iſraelitiſchen Bewohner mit Kanaanitern hin, indem er ſtatt der Kanaaniter überhaupt die zwei hervorragenden kanaanit. Völker, die Amoriter und die Hethiter, nennt. In den Zeiten nach Joſua erhielten ſich Hethiter mitten unter den Iſraeliten (Richt. 3, 5); Ahimelech und Uria, die Zeitgenoſſen des David, waren Hethiter (1 Sam. 26, 6; 2 Sam. 11, 3), und unter den Frauen des Salomo waren nach 1 Kön. 11, 1 auch hethitiſche. Salomo zwang nach 1 Kön. 9, 20 fg. die Reſte der Hethiter, Frondienſte zum Behuf ſeiner Bauten zu leiſten, und aus der Angabe „bis auf dieſen Tag" (V. 21) erhellt, daß ſie auch noch ſpäter in abhängiger Stellung in Iſraels Gemeinde lebten; doch können wir das Verhältniß dieſer Reſte der Hethiter und der andern kanaanit. Völker zu den Iſraeliten nicht genauer erkennen, weil uns weitere Nachrichten darüber fehlen. Noch in der nachexiliſchen Zeit wird die Verbindung der Iſraeliten mit Hethitern getadelt (Eſra 9, 1). Die neben Königen Arams (1 Kön. 10, 29) und neben Königen Aegyptens (2 Kön. 7, 6) erwähnten Könige der Hethiter haben wir ſicher nicht in der Gegend von Hebron oder Bethel zu ſuchen, wir müſſen vielmehr an Könige denken, welche außerhalb des Gebiets des Salomo im Norden Paläſtinas oder vielleicht nordöſtlich von Paläſtina wohnten. Aber wenn nach Maßgabe dieſer Stellen angenommen werden muß, daß Hethiter auch in nördlichen Gegenden und außerhalb Paläſtinas gewohnt haben, ſo iſt es doch bedenklich, die Stadt Kition auf Cypern mit dem Namen der Hethiter zuſammenzuſtellen, da im Hebräiſchen ohne Ausnahme und auch im Phöniziſchen die erſtere mit Kaph, der letztere hingegen mit Chet geſchrieben wird. Es gibt Münzen mit der Aufſchrift: „Die Kittier in Zidon", woraus aber nicht hervorgeht, daß die Bewohner Zidons überhaupt Kittier genannt wurden, ſondern nur, daß in Zidon eine Genoſſenſchaft von Kittiern beſtanden hat. Wahrſcheinlich ſind die ſehr häufig auf ägypt. Denkmälern genannten Cheta die Hethiter des A. T. Bertheau.

Hethlon, eine Oertlichkeit in der idealen Nordgrenze für die neue Theokratie (Ez. 47, 15; 48, 1), weſtlich von Zedad (ſ. d.), zwiſchen dieſem und der Küſte des Mittelmeeres gelegen, im übrigen bisjetzt noch unbekannt. Wahrſcheinlich aber iſt es das heutige Hetela am Nordweſtende des Libanon, woraus erhellt, daß dieſes Gebirge bei jener Grenzbeſtimmung mit eingeſchloſſen war. Kneucker.

Heu. Es iſt in Paläſtina bei der großen Wärme des Klimas nicht gebräuchlich, Heuvorräthe für den Winter zu ſammeln. Das Gras gedeiht allerdings im Frühling in einzelnen Gegenden des Landes ſehr üppig, ſo in der Dſchaulanebene und auf den Höhen Gileads, aber auch in der Jesreelebene u. ſ. w., und man mäht daſſelbe ab für das Vieh, welches nicht auf die Weide getrieben wird. Tritt nach der erſten Wieſenſchur der Spätregen ein, ſo kann man noch einen zweiten Schnitt haben, wie dies Spr. 27, 25; Am. 7, 1 angedeutet wird. Begreiflich welken die Haufen grünen Graſes ſehr ſchnell (Pſ. 37, 2); aber wenn eine Regenſchauer niederfällt, gewinnen ſie raſch neue friſche Färbung (Pſ. 72, 6). Uebrigens läßt man das Gras auch am Halm welken und vertrocknen, um die dürren Grashalme ſpäter in der Sommerszeit abzumähen.

Die Bilder des Grünens und Welkens mußten auf den Bewohner Kanaans viel tiefer einwirken als auf uns, da dortzulande der Wechſel weit raſcher ſtattfindet. Im

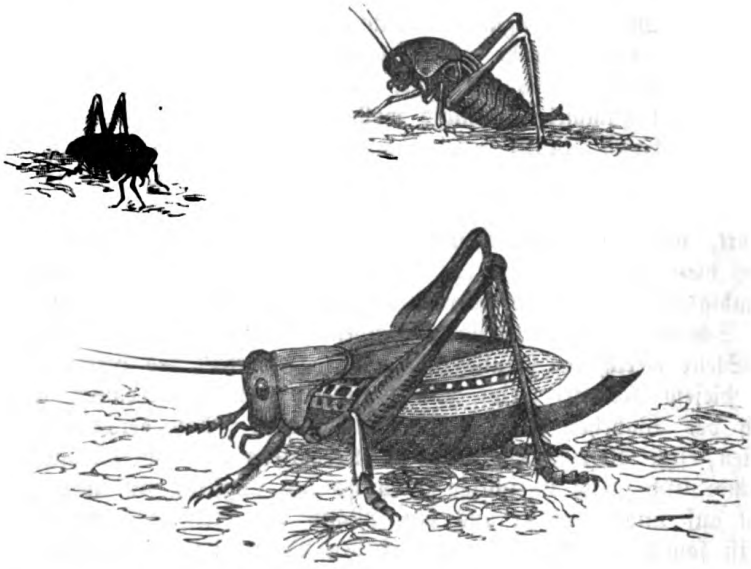
Frühlingsanfang liebliches ſaftiges Grün über Thäler und Ebenen, und gegen Ende Mai alles verſengt, todesfahl, das hochgewachſene zunderdürre Gras eine leichte Beute des Feuers (Jeſ. 5, 24; 33, 11).

Wenn das arme Volk niedriges Dorngeſtrüpp als Brennmaterial abhaut, werden zugleich die dazwiſchen blühenden Anemonen und Diſteln mit weggerafft, um des Tags darauf mit auf dem von außen geheizten Ofen verbrannt zu werden. Wie ſinnig hat Jeſus (Matth. 6, 28—30) das Bild von ſolchem „Gras", das auf den Ofen geworfen wird, verwendet! Furrer.

Heuchelei. Von ihr iſt in der Schrift in zweifachem Sinn die Rede. Sie bezeichnet erſtens die Unwahrhaftigkeit und Hinterliſt im menſchlichen Verkehr (Jeſ. 28, 15, Trugrede; Pſ. 5, 10, glatte Worte machen; 1 Petr. 2, 1, Heucheleien = Kundgebungen eines verſtockten Weſens; Jak. 3, 17, ohne Heuchelei = ohne Falſchheit; dagegen iſt Jak. 5, 12 zu überſetzen: „Daß ihr nicht dem Gericht verfallet"), zweitens aber auch die Unwahrhaftigkeit in Sachen der Religion, wobei jedoch zu merken iſt, daß die Luther'ſche Ueberſetzung den Ausdruck chaneph mit „Heuchler" wiedergibt, während er den ruchloſen, profanen Sinn überhaupt bezeichnet (ſo Jeſ. 9, 16; 10, 6; Spr. 11, 9; Hiob 8, 13; 13, 16; 15, 34; 17, 8; 20, 5; 27, 8; 36, 13). In einem Ueberblick über Iſraels Geſchichte heißt es Pſ. 78, 36. 37, daſſelbe habe Gott hintergangen, ihm gelogen, ſofern es nämlich untreu war (vgl. Jeſ. 1, 11 fg.; 29, 13). Jeſus charakteriſirt die Phariſäer (und Schriftgelehrten) als Heuchler, und bezeichnet die Heuchelei als den böſen Sauerteig, vor welchem ſich die Seinen zu hüten haben (Luk. 12, 1), folglich als den Grundſchaden ſeiner Gegner. Schon aus dieſem Grunde, aber auch weil die in den Phariſäern repräſentirte Erbkrankheit unter veränderten Formen immer wieder auftaucht, iſt es von hohem Intereſſe, zu wiſſen, welchen Sinn Jeſus mit dem ſtrafenden Wort „Heuchler" verbindet. Wir entnehmen das mit Sicherheit ſeinen einzelnen Vorhalten. Er beſchuldigt ſeine Gegner 1) daß ſie bei Uebung ihrer Frömmigkeit unlautere Abſichten verfolgen (Matth. 6, 1 fg.; 23, 5—7; Luk. 11, 43; 16, 14; 20, 47); 2) daß ſie gegen andere ſtreng bis zum Rigorismus, gegen ſich ſelbſt aber lax ſeien (Matth. 7, 5; 23, 3. 4). Er hält ihnen 3) ihr unwahres, hinterliſtiges Weſen, wie ſie es gegen ihn ſelbſt bethätigen, vor (Matth. 22, 15—18), namentlich aber die Verlogenheit ihres Eifers um Gottes Gebot, welches ſie ihren Satzungen opfern und leichtfertig ins Gegentheil verkehren (Matth. 15, 4—6; 23, 16—22), von welchem ſie das wichtigſte beiſeitelaſſen, um mit Bagatellen wichtig zu thun (Matth. 23, 23—25). Er ſagt ihnen 4) daß ſie es um ſo mehr auf einen guten Schein nach außen abſehen, je fauler es innen ausſehe (Matth. 23, 25—28), ja, daß ſie bei allem ſcheinbaren Eifer für Gott nicht nur ſelbſt vom Himmelreich nichts wollen, ſondern auch ihre Feindſeligkeit im Abhalten anderer offenbaren (Matth. 23, 13. 15. 29—32). Demnach iſt es gar nicht blos der Widerſpruch des Auswendigen mit dem Inwendigen, der eitle Schein, was Jeſus an ihnen Heuchelei nennt, ſondern ihre innere Verlogenheit. Sie ſtehen mit ihrem Herzen falſch zu Gott, und aus dieſer Wurzel treibt das Scheinweſen hervor. Offenbar betrachtet Jeſus dieſe Verkehrtheit derer, welche für ſich das Monopol des Glaubens und der Rechtgläubigkeit in Anſpruch nehmen, als eine bewußte und ſchuldvolle; wie könnte er ſonſt ſie Schlangen und Otternbrut nennen (Matth. 23, 33). Beſonderer Beachtung iſt auch die Stelle werth, wo Paulus von einer „Heuchelei" des Petrus redet (Gal. 2, 13). Was er mit dieſem Vorwurf meint, erhellt aus V. 14: ein Verhalten, das ſich nicht geradeaus nach der Wahrheit des Evangeliums richtet. Von der vorliegenden Thatſache eines doppelten, ſich ſelbſt widerſprechenden Verhaltens aus (V. 12 und 18) deckt er die logiſch und moraliſch gleich unrichtige Stellung des ängſtlich ſich zurückziehenden Petrus zur Wahrheit auf und leitet ſie aus dem Motiv der Menſchenfurcht ab (V. 12). Im weſentlichen iſt ſomit der Ausdruck in derſelben Bedeutung angewendet, wie von Jeſus bei den Phariſäern. In beiden Fällen wird ein ſelbſtverſchuldetes unrichtiges Verhalten zur Wahrheit zum Vorwurf gemacht, nur daß es ſich bei Petrus zunächſt um einen gelegentlichen Fall, bei den Phariſäern um eine habituelle Richtung handelt, bei welcher natürlich das geſammte religiöſe Leben vergiftet iſt. Was wir gewöhnlich Heuchelei nennen, die Beſtechung des menſchlichen Urtheils durch Scheinfrömmigkeit (Tartuferie), findet ſich in der Schrift nicht als der eigentliche Begriff, ſondern nur als begleitendes Moment der Heucheleiſünde (Matth. 6, 16—18). Eine treffende Umſchreibung des Begriffs im Sinn der Schrift finden wir 2 Tim. 3, 5. Späth.

Heuſchrecken. Eine der furchtbarſten Plagen, von welcher Paläſtina ſeit älteſter Zeit bis auf die Gegenwart nicht ſelten heimgeſucht worden, ſind die Heuſchreckenſchwärme. Meiſtens im Monat April, wenn das Land im ſchönſten Frühlingsſchmuck prangt, kommen ſie von Süden oder Südoſten her unter weithin dröhnendem Geſchwirr hoch in den Lüften fliegend ins Land herein. Da die Thiere nicht blos nebeneinander, ſondern auch dichtgedrängt übereinander fliegen, demzufolge ſie zuweilen eine Schicht von mehr als einem Fuß Dicke bilden, ſo dringen die Sonnenſtrahlen nicht durch ihre gewaltigen, oft eine Stunde und mehr im Umfang haltenden Züge, wodurch ſie tiefe Schatten auf das Land werfen, über welches ſie hinziehen. Am fernen Horizont, über dem Saum der Berge, erſcheinen ſie gleich einer dunkeln Wolke mit lichtem Streif, dem Reflex der Sonnenſtrahlen von den glänzenden Flügeln der einzelnen Heuſchrecken. Bangend vernimmt der Landmann das unheilverkündigende Geſchwirr der näher kommenden Scharen. Mit allem ihm möglichen Lärm, mit Rauch und Feuer, mit blanken Waffen ſucht er den gefährlichen Feind von ſeinen Saaten und Baumgärten abzuhalten. Er zieht auch Graben um das bedrohte Feld und füllt ſie mit Waſſer. Doch meiſtens erweiſt ſich ſein ganzes Bemühen als vergeblich. Die Heuſchreckenſcharen ſenken ſich nieder, bedecken Flur und Bäume, mögen auch ihrer eine große Zahl, ſei es von den Menſchen, ſei es von den ihnen nachziehenden Raubvögeln, den Geiern und Weihen, und beſonders auch vom Heuſchreckenvogel (turdus roseus) vertilgt werden. Wo die Heuſchrecken ſich niedergelaſſen haben, wandeln ſie in wenigen Stunden die üppigſte Gegend in eine traurige Wüſtenei um. Mit ihren ſcharfen Freßwerkzeugen verzehren ſie die Blätter an den Bäumen, ja ſelbſt die zarten Schößlinge, Rinde und Baſt, ſodaß ſie das harte weiße Holz des Stammes da und dort bloßlegen. Sie dringen aber auch in die Häuſer, bedecken Tiſche und Betten, ja nöthigen nicht ſelten die Leute, ihre Wohnung zu verlaſſen. Kleine Kinder, die man nicht hütet, werden von den gierigen Thieren angefreſſen (vgl. Tobler, „Nazareth in Paläſtina“ [Berlin 1868], S. 23 fg.).

Indeß richten nicht die aus der Ferne hergekommenen Heuſchrecken den größten Schaden an, ſondern weit mehr Unheil entſteht aus deren Bruten. Aus den im April oder Mai gelegten Eiern entſchlüpfen im Juni die zunächſt ganz flügelloſen Larven. Bis



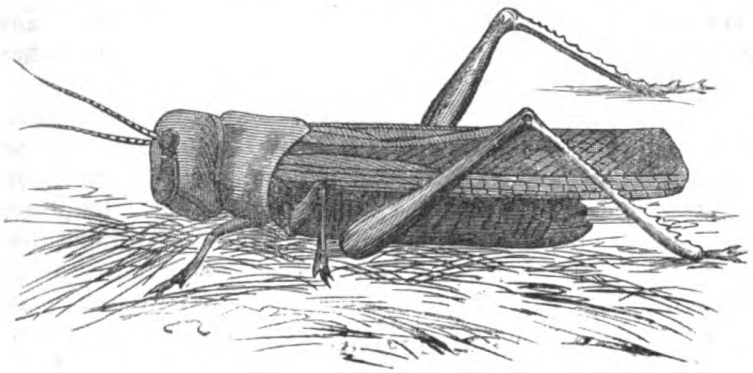
zu ihrer vollendeten Reife durchlaufen die Thiere drei Entwickelungsſtadien, wobei erſt im zweiten die Flügel ſich ankündigen, die im dritten, dem Stadium der Reife, ſich entfalten (ſ. die Abbildung). Aber in allen Stadien zeigen die Thiere eine große Gefräßigkeit, die indeß gerade im Zuſtand des Wachsthums am ſtärkſten ſich äußert. Uebrigens bewegen ſich auch die jungen, noch flügelloſen Heuſchrecken ſcharenweiſe ſpringend oder laufend vorwärts, ſodaß oft zu gleicher Zeit Millionen dieſer Thiere aus den Lüften, und Millionen zu Fuß auf einer Station anlangen (vgl. Tobler, a. a. O., S. 24).

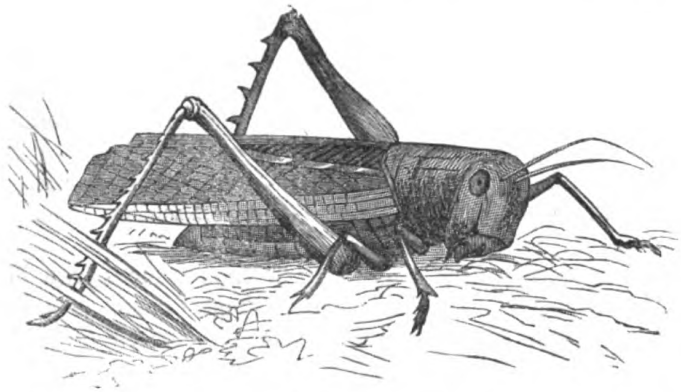
Bei der großen Fläche, welche ſie der Einwirkung der Luftſtrömungen darbieten, ſind die Heuſchreckenflüge in der Richtung ihres Wegs vielfach vom Winde abhängig. Dieſer Umſtand führt meiſt ihren ſchließlichen Untergang herbei, indem ſie vom Wind in das Meer hinausgetrieben werden, auf dem ſie ermüdet ſich niederlaſſen und umkommen. Die Millionen todter faulender Thiere verbreiten alsdann weit umher einen peſtilenzialiſchen Geruch und erzeugen dadurch nicht ſelten gefährliche Krankheiten.

Die Heuſchrecken ſpielten im Leben der ackerbauenden Iſraeliten eine große Rolle, daher beſitzen letztere auch eine ganze Reihe von Namen für dieſes Ungeziefer, ſei es, um einzelne Arten deſſelben, ſei es, wie dies wenigſtens bei einem (nämlich jēlek) ſehr wahrſcheinlich iſt, verſchiedene Entwickelungsſtadien derſelben Species anzudeuten. Im Geſetz 3 Moſ. 11, 21 (vgl. dazu Knobel) werden vier Arten unterſchieden. Heuſchreckenzüge galten als Zeichen des göttlichen Zorns und man nahm beim Eintreffen der Plage zu öffentlichen Gebeten Zuflucht. Ja, aus dem Propheten Joel (Kap. 2, 15. 16) möchte man ſchließen, daß unter Umſtänden geradezu ein allgemeiner Bet- und Bußtag angeordnet wurde. In der bilderreichen Sprache der Dichter und Propheten gelangen die Heuſchrecken ſehr oft zur Anwendung. Sie bieten in der That ein treffendes Gleichniß dar für feindliche Kriegsſcharen, die plündernd und verwüſtend ins Land einfielen. So kamen die Midianiter zur Zeit Gideon's wie Heuſchrecken über den Jordan her (Richt. 6, 5; 7, 12). Zahllos wie die Scharen dieſer waren die babyloniſchen Truppen, welche Jeremia (Kap. 46, 23) im Geiſt nach Aegypten ziehen ſah. Die moſaiſchen Kundſchafter dünkten ſich kleine Grashüpfer zu ſein gegenüber den rieſigen Bewohnern Kanaans (4 Moſ. 13, 33). In den Augen des im Himmel thronenden Gottes muß das Treiben des Menſchengeſchlechts dem Gewimmel der hüpfenden Heuſchrecken gleichſehen nach dem zweiten Jeſaja (Jeſ. 40, 22).

Eine große Heuſchreckenverheerung begeiſterte einſt Joel zu einer prophetiſchen Rede, in welcher er ſehr lebendig und ſchwungvoll das Elend dieſer Plage ſammt allen ſeinen Schrecken ſchildert (Kap. 1, 4 fg.): „Was die Puppe übriggelaſſen, frißt die Heuſchrecke, und was die Heuſchrecke, frißt der Jelek (das junge Thier), und den Reſt des Jelek frißt der Chaſil (das eben ausgewachſene Thier). Erwachet Berauſchte und weint! Und heulet, all ihr Trinker des Weins, wegen des Moſtes, daß er entrückt iſt euerm Munde, denn ein Volk überzog mein Land, mächtig und ohne Zahl. Seine Zähne ſind Löwenzähne und Gebiß des Leuen es hat. Es macht meinen Weinſtock zum Wuſt und meinen Feigenbaum zu Zerfetzung, ſchält ihn völlig bloß, und kahl ſehen aus ſeine Ranken. Verwüſtet iſt das Feld, es trauert; denn das Getreide iſt verwüſtet, der Moſt zu Schanden, verwelkt das Oel. Stoßet in die Drommete zu Zion, auffchrecken mögen alle Bewohner des Landes; denn der Tag Jahve's iſt nahe: ein Tag des Dunkels und der Finſterniß, ein Tag des Gewölks und der Düſterkeit. Wie Frühroth, das ob den Bergen ausgeſpannt, ſo ein zahlreich und mächtig Volk, desgleichen nicht geweſen von Ewigkeit an. Gleich dem Garten Edens das Land vor ihm und hinter ihm öde Wüſtenei. Gleichwie Pferde ſind ſie anzuſehen, und wie Roſſe alſo rennen ſie. Wie Wagen raſſeln, über die Häupter der Berge hüpfen ſie; wie die Flamme des Feuers praſſelt, das die Stoppeln verzehrt. Wie Helden rennen ſie, wie Kriegsleute erſteigen ſie die Mauer; und jeder ſeiner Wege gehen ſie, wechſeln nicht ihre Pfade, unterlaufen vorgehaltene Waffe, ohne abzubrechen. In der Stadt umher laufen ſie, auf der Mauer rennen ſie, die Häuſer ſteigen ſie hinan, durch die Fenſter herein kommen ſie wie der Dieb. Vor ihnen bebt die Erde, zittert der Himmel, Sonne und Mond ſind verfinſtert und die Sterne raffen ihren Glanz ein.“ Ein großes, mit Sturmwind verbundenes Gewitter machte damals der Noth ein Ende (vgl. Joel 2, 11. 18 fg. und dazu Hitzig). Nahum (Kap. 3, 16) fügt noch den Zug bei, wie die Heuſchrecken nachts an den Mauern ſich lagern, um ſich gegen die kalten Lüfte zu ſchützen, und wie ſie am Morgen bei Sonnenaufgang ſich erheben und fortfliegen. Als Wetzſtein an einem Frühlingsabend des J. 1858 nach Munedire im Hauran kam, wimmelte es in der ganzen Gegend von Heuſchrecken, und in Munedire ſelbſt bedeckten ſie den Boden derart, daß man die Steine buchſtäblich nicht ſehen konnte. Denn um die Abendzeit ſetzten ſich dieſe Thiere an die des Tags über von der Sonne erhitzten Steine an, um ſich gegen die Kälte der Nacht zu ſchützen (Wetzſtein, „Reiſebericht über Hauran und die Trachonen“ [Berlin 1860], S. 43).

Unter den Wanderheuſchrecken, die durch ihre ungeheuere Menge ſo verderblich wirken, fand Triſtram bei der Verheerung Paläſtina's im J. 1865 zwei Arten vorherrſchend, nämlich acrydium peregrinum und oedipoda migratoria, beide mit blaßgelben Hinterflügeln ausgeſtattet (ſ. die Abbildung). Es ſind dies Arten, bei denen das ausgewachſene Thier eine Länge von 3 Zoll hat. Neben dieſen hergewanderten Gattungen gibt es aber in trockenen Gegenden des Landes noch eine Reihe einheimiſcher Arten, die weniger heerdenweiſe zuſammenleben. Da ſieht man Heuſchrecken mit ſcharlach-, karmoiſinroth, hell- oder dunkelblau, gelb, weiß, grün oder braun gefärbten Flügeln, und unter dieſen verſchiedenen Species ſolche, die $3\frac{1}{2}$ Zoll lang werden.





Der Genuß von Heuſchrecken war den Hebräern, gemäß der Geſetzesbeſtimmung von 3 Moſ. 11, 22, erlaubt; denn dieſe geflügelten Inſekten beſaßen das Requiſit von zwei Springbeinen über den andern Gliedern. Noch jetzt genießen manche arab. Stämme ſolche Speiſe, und es ſollen die Thiere, wenn in Butter geſchmort, nach Triſtram's Geſchmack in der That ganz trefflich munden. Man röſtet ſie gewöhnlich auf Kohlen oder auch auf einer Platte, thut aber zuvor Kopf, Flügel und Füße weg. Zuweilen ſiedet man ſie auch in Salzwaſſer oder mahlt die eingedorrten Thiere zu Mehl, aus dem man Kuchen backt. In der vegetationsarmen Jordanwüſte konnte es doch, wie die neuern Beobachtungen zeigen, dem Täufer Johannes wenigſtens an Heuſchrecken keineswegs fehlen. Er hat ſich derſelben als Nahrung bedient, wie dies jetzt noch viele Beduinen in jenen Gegenden thun (Matth. 3, 4).

Wie Paläſtina, ſo wird auch Aegypten zeitweiſe von Heuſchreckenzügen heimgeſucht, die der Oſtwind ins Land hereinführt; daher erſcheint auch dieſe Plage mit unter jenen Calamitäten, welche nach der Erzählung in 2 Moſ. 7—11 Gott über Aegypten verhängte, zur Rettung des Volkes Iſrael (vgl. 2 Moſ. 10, 5. 6. 15). Im übrigen vgl. noch Knobel zu 3 Moſ. 11, 20—23 und Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 306 fg.

Furrer.

Heva, ſ. Eva.

Hevila, ſ. Havila.

Heviter oder **Hivviter**, ein kanaanit. Volk, welches, wie unter den Söhnen Kanaans (1 Moſ. 10, 17), ſo ſehr häufig in der Reihe der kanaanit. Völker aufgezählt wird. Zur Zeit der Patriarchen treffen wir dieſes Volk in Sichem an (1 Moſ. 34, 2). Es gehörte zu den kanaanit. Völkern, welche von den Iſraeliten bei der Eroberung Paläſtinas vertilgt werden ſollten, aber wir finden in der Mitte der Iſraeliten auch noch in ſpätern Zeiten Heviter. So waren die Gibeoniter, die durch Liſt in den Tagen Joſua's ſich den Beſitz ihrer alten Wohnſitze zu ſichern verſtanden, dann Diener des iſraelitiſchen Heiligthums wurden und als ſolche eine feſte Stellung in Iſraels Gemeinde einnahmen, Heviter (Joſ. 9, 7; 11, 19), und wenn ſie 2 Sam. 21, 2 zu dem Reſt der Amoriter gerechnet

werden, ſo erklärt ſich dies aus der umfaſſenden Bedeutung des Namens Amoriter, der die Kanaaniter überhaupt bezeichnet. Aus den Angaben des Buchs Joſua (Kap. 9, 11) geht hervor, daß die Gibeoniter eine ſtädtiſche Gemeinde bildeten, an deren Spitze die Alten ſtanden, und da auch 1 Moſ. 34 die Heviter in Sichem als eine freie Gemeinde unter einem Fürſten erſcheinen, ſo glaubt Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 341) annehmen zu dürfen, daß die Heviter die in freien Republiken lebenden Kanaaniter waren, und daß der Name von einem Wort hivvah, welches vielleicht die Gemeinde bedeute, abzuleiten ſei. Die Heviter breiteten ſich weit aus, bis über die Grenzen Paläſtinas hinaus; wir finden ſie in den nördlichſten Theilen des Landes, unterhalb der ſüdlichen Abhänge des Antilibanon (Joſ. 11, 3), und auf dem Libanon nordwärts bis nach Hamat hin (Richt. 3, 3). Alle die Städte der Heviter, die zu David's Zeit (2 Sam. 24, 7) vorkommen, müſſen nach dem Zuſammenhang der Stelle im mittlern Paläſtina gelegen haben. Die Reſte der Heviter wurden von Salomo gezwungen, Frondienſte bei ſeinen Bauten zu verrichten (1 Kön. 9, 30). Seit Salomo's Zeit wird der Name der Heviter im A. T. nicht mehr erwähnt. Bertheau.

Hezron, ſ. Hazor.

Hiddekel, ſ. Tigris.

Hierapolis, d. i. Heiligſtadt, ein griech. Städtename. Genannt wird Kol. 4, 13 die Stadt dieſes Namens in Großphrygien als Sitz einer chriſtl. Gemeinde, um welche ſich der Koloſſer Epaphras Verdienſte erwarb. Sie lag nicht unfern von Koloſſä auf vulkaniſchem Boden und war ſehr waſſerreich. Einen beſondern Ruf hatten ihre heißen Quellen und eine Grotte, das Plutonion genannt, die ſich in der Nähe der Stadt auf einem Hügel befand; die Dünſte derſelben waren ſofort tödlich und nur die entmannten Prieſter der Kybele oder Magna Mater, die Galli, konnten ſie gefahrlos betreten (Strabo, XIII, 629 fg.; Plinius, II, 95). An der Stelle von Hierapolis, Pambuk Kulaſi genannt, finden ſich jetzt Ruinen. Fritzſche.

Hilen, eine Prieſterſtadt auf dem Gebirge Juda (1 Chron. 6, 43 [7, 58]). Dafür ſteht Joſ. 21, 15 eine anders vocaliſirte Namensform: **Holon**, welche durch die weitere Stelle Joſ. 15, 51 beſtätigt wird. Der Ort ſelbſt, wie man gewöhnlich annimmt, im Süden von Hebron gelegen, iſt noch nicht wieder aufgefunden. Da derſelbe aber Joſ. 15, 51 in Verbindung mit Giloh genannt wird, ſo ſteht die Lage ſüdlich von Hebron keineswegs feſt. Vielmehr iſt der Ort wahrſcheinlich identiſch mit dem heutigen Hâla, das auf einem felſigen Hügel faſt $^3/_4$ Stunden weſtlich von Betdſchibrin liegt. Kneucker.

Hilkia. 1) Vater des Eljakim, des Palaſtmeiſters Hiskia's (2 Kön. 18, 18), der (nach Jeſ. 22, 20) an Sebna's Stelle getreten war. 2) Vater des Propheten Jeremia, eines Prieſters (Jer. 1, 4), nach Clemens von Alexandria (Strom., I, 120) und von Bohlen, eines Hohenprieſters (vgl. 2 Kön. 22, 4. 8) von Anathot. Es iſt jedoch nicht einzuſehen, weshalb der hohe Rang des Mannes hätte verſchwiegen bleiben ſollen, wenn derſelbe wirklich die oberprieſterliche Würde innegehabt hätte; auch hatte der Hoheprieſter ſeinen Sitz in der Regel zu Jeruſalem (vgl. Hitzig zu Jer. 1, 1). 3) Ein Hoherprieſter zur Regierungszeit des Königs Joſia, der Auffinder des „Geſetzbuchs" im Tempel (2 Kön. 22, 8; 2 Chron. 34, 8 fg.). Was unter dieſem sepher hattorah zu verſtehen ſei, darüber herrſcht unter den Auslegern Meinungsverſchiedenheit. Keinem Zweifel unterliegt, daß das aufgefundene Buch eins iſt mit dem „Buch des Bundes" (sepher habberith), welches im Vorhof des Tempels, nach Anordnung des Joſia, allem Volk vorgeleſen ward (2 Kön. 23, 1 fg.). Gerade dieſer Act feierlicher Promulgation deutet auf eine neue Geſetzgebung, welche in dieſer Geſtalt der Landesgemeinde bisjetzt unbekannt war. Da nun die deuteronomiſche Geſetzgebung der Zeit des Joſia angehört und aus prophetiſchen Kreiſen hervorgegangen iſt, ſo hat die Vermuthung ſehr viel für ſich, daß das 5. Buch des Moſe, wenn auch noch nicht in der uns überlieferten Redaction, den Tempelfund des Hilkia gebildet hat. Mit Unrecht hat Thenius (zu 2 Kön. 22, 8) aus dem beſtimmten Artikel („das Geſetzbuch") geſchloſſen, daß daſſelbe ſchon vorher bekannt geweſen ſein müßte. Der Erzähler ſchreibt von ſeinem ſpätern Standpunkt aus, auf welchem es allerdings längſt bekannt war. Vermuthlich hat Hilkia dieſes Buch ſelbſt verfaßt (vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], I, 237 fg.); denn wie das Buch ſonſt in den Tempel gekommen und dort verwahrt oder vergeſſen worden ſein ſollte, iſt unbegreiflich, und wird durch den Roman des Joſephus („Alterthümer", X, 4, 2), daß es bei dem Hervorholen

von Geld aus den Schatzkammern des Tempels zufällig aufgefunden worden ſei, nicht begreiflicher (vgl. auch 2 Chron. 34, 14). Das Geſetzbuch, welches nach 2 Chron. 17, 9 der König Joſaphat mit ſich geführt haben ſoll, müßte eine ältere Geſetzſammlung geweſen ſein. 4) Ein (Prieſter) Hilkia kommt noch Neh. 8, 4 als Zeuge bei der Vorleſung des Geſetzbuchs auf Veranſtaltung Eſra's vor. Schenkel.

Himmel. Der bibliſchen Weltanſchauung gemäß bildet die Erde (ſ. d.) den Mittelpunkt der Welt und den eigentlichen Gegenſtand der Weltſchöpfung (ſ. d.). Erſt am zweiten Schöpfungstag, nachdem die Erde bereits geſchaffen und Tag und Nacht hervorgebracht war, ſchuf Gott das Himmelsgewölbe, als eine Scheidewand zwiſchen dem Waſſer, von welchem urſprünglich die Erde umgeben war (1 Moſ. 1, 6), und als ein feſtes Dach über der Erde (Jeſ. 40, 22; Pſ. 104, 2 findet ſich das Bild der Zeltdecke), welches auf den Säulen der Gebirge und der irdiſchen Waſſerfläche ruhte (2 Moſ. 24, 10; 2 Sam. 22, 8; Hiob 26, 11; 37, 18; Spr. 8, 27). Es war dies im allgemeinen die kindliche Weltanſchauung der Alten Welt (Homer, „Ilias", XVII, 425; „Odyſſee", III, 2; Pindar, Odae Olymp., X; vgl. auch Knobel, „Die Geneſis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 12 fg.; Tuch, „Kommentar über die Geneſis" [Halle 1838], S. 21). Ueber dem Himmelsgewölbe hatte ſich jetzt ein Theil des vorher um die Erdſcheibe gelagerten Waſſers, emporgehoben durch die ſchöpferiſche Kraft des göttlichen Wortes (1 Moſ. 1, 6; Pſ. 33, 6), geſammelt, und wird darum auch als „Waſſer über dem Himmel" bezeichnet (Pſ. 148, 4). Damit dieſes Waſſer regenförmig herabfließen und die Erde tränken kann, zu dieſem Zweck ſind Oeffnungen oder „Thüren" in dem Himmelsgewölbe angebracht, welche das Waſſer durchlaſſen (1 Moſ. 7, 11; Pſ. 78, 23).

Das Gewölbe dachte man ſich aus Kryſtall oder Saphir gebildet (2 Moſ. 24, 10), daher ſein Glanz (Dan. 12, 3; vgl. auch Offb. 4, 6). Ueber demſelben hatte Jahve ſeinen Wohnſitz eingenommen (Pſ. 29, 3. 10; 104, 3), ſeinen Palaſt eingerichtet (Pſ. 18, 7); von dort wird er zur Erde herabſteigend vorgeſtellt (1 Moſ. 11, 5; Pſ. 18, 10). An dem Gewölbe hatte Gott die Geſtirne angeheftet, eine Vorſtellung, welche die Bibel gleichfalls mit den Völkern der Alten Welt theilt (1 Moſ. 1, 17; Plutarch, De placit. philos., II, 14; Plinius, II, 39); demzufolge konnten ſie unter Umſtänden auch vom Himmel fallen (Jeſ. 14, 12; 34, 4; Matth. 24, 29; Offb. 9, 1).

Im weitern galt der Himmel auch als Aufenthaltsort der guten Engel (ſ. d.), wo Jahve mit ihnen Rath pflog und ihnen Aufträge ertheilte (Hiob 1, 6; 2, 1). Auch der Kampf der guten mit den böſen Engeln wird in den Himmel verlegt (Offb. 12, 7 fg.). Dieſelbe Anſchauung vom Himmel findet ſich bei den neuteſt. Schriftſtellern. Sie liegt namentlich den eſchatologiſchen Erwartungen, der ganzen Vorſtellungsweiſe von den ſogenannten letzten Dingen zu Grunde. Der erhöhte und verklärte Chriſtus wird vom Himmel herabſteigend, in Begleitung der Engel als der himmliſchen Heerſcharen, von Wolken getragen erwartet (Matth. 24, 30 fg.; Mark. 13, 26 fg.; Luk. 21, 27 fg.), nachdem er nach ſeiner Auferſtehung in denſelben emporgeſtiegen war (ſ. Himmelfahrt). Auch Paulus ſtellte ſich dieſes Herabſteigen Chriſti vom Himmel als ein ſinnlich wahrnehmbares, von noch weitern wunderbaren Erſcheinungen begleitetes, vor (1 Theſſ. 4, 16 fg.), wie denn auch der Heilige Geiſt als vom Himmel herabkommend vorgeſtellt wurde (Apg. 2, 2 fg.; Matth. 3, 16; Luk. 3, 22; 1 Petr. 1, 12). Die ganze Scenerie des Offenbarungsbuchs beruht auf dieſem Vorſtellungskreis. Johannes läßt gleich beim Beginn des heiligen Dramas Chriſtum vom Himmel her auf den Wolken kommen (Offb. 1, 7). Der Himmel kann ſich, nach Analogie von 1 Moſ. 1, 11, öffnen (Offb. 4, 1; vgl. auch Apg. 10, 11); auf dem Himmelsgewölbe ſteht Gottes Thron, um dieſen herum ſitzen die himmliſchen Repräſentanten des Gottesvolks, und in dieſem ſeinem Heiligthum empfängt Gott anbetende Huldigung (Offb. 4, 3 fg.). Auch der Tempel Gottes wird als im Himmel befindlich gedacht (Offb. 11, 19).

Die jüd. Theologie hat die Vorſtellung von dem Einen Himmel bis zu ſieben Himmeln ausgebildet (Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. [Dresden und Leipzig 1733—42], S. 718 fg.; Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], I, 459 fg.; Test. XII patr., Levi Kap. 3; Lücke, „Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes" [2. Aufl., Bonn 1848—52], S. 287 fg.), und von ihr aus iſt ſie auch in den judenchriſtl. Vorſtellungskreis eingedrungen. Der Apoſtel Paulus hat ſie wahrſcheinlich ebenfalls (2 Kor. 12, 2); denn es iſt kein Grund einzuſehen, weshalb er, der behauptet bis

in den dritten Himmel entrückt worden zu ſein, nicht mit den zeitgenöſſiſchen jüd. Theologen das Vorhandenſein von ſieben Himmeln angenommen haben ſollte. Vielleicht ſteht auch die Annahme verſchiedener Engelsordnungen und Klaſſen mit der Vorſtellung von mehrern Himmeln im Zuſammenhang. Nach der Schilderung der „Himmelfahrt des Jeſaja" (Ascensio Jesajae, Kap. 6 fg.) iſt jeder höhere Himmel wieder glänzender als der unter ihm befindliche, in jedem der fünf erſten befindet ſich ein Thron, auf dem ein Engel ſitzt, im ſiebenten aber Gott Vater, der Sohn und der Engel des Heiligen Geiſtes. Uebrigens begegnen wir ſchon im zweiten Jeſaja der Vorſtellung, daß Gott einen neuen, herrlichern Himmel als den erſten, und auch eine neue herrlichere Erde ſchaffen werde (Jeſ. 65, 17), ſodaß der gegenwärtige Himmel zum Untergang beſtimmt iſt (Jeſ. 34, 4; 51, 6; Matth. 24, 35; Offb. 21, 1 fg.; 2 Petr. 3, 10); die bevorſtehende Zerſtörung deſſelben durch Feuer iſt eine dem 2. Petrusbrief eigenthümliche Anſchauung. Mit der Vorſtellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde verbindet ſich noch die eines neuen Jeruſalems, das vom neuen Himmel auf die neue Erde herabkommt (Gal. 4, 26; Offb. 21, 2. 10 fg.), und in dem der Wechſel zwiſchen Tag und Nacht, welcher der erſten Schöpfungsperiode angehört, nicht mehr ſtattfinden wird (Offb. 22, 5).

Wenn dieſe Localiſirung der göttlichen Majeſtät an einen Ort der Herrlichkeit eigentlich eine Begrenzung der Allgegenwart Gottes in ſich ſchließt (ſ. Eigenſchaften Gottes), ſo durchbricht gleichwol die bibliſche Anſchauung mit voller Energie des religiöſen Gefühls die Grenzen ihres beengten Weltbildes. Nach Jeſ. 66, 1 iſt der Himmel Gottes Thron, und die Erde ſein Fußſchemel, und ebendarum kann Gott auf einen beſondern Ort ſeine Wohnung nicht beſchränken (vgl. auch die Stelle 2 Kön. 8, 27, aus der ſich wol die Vorſtellung einer Mehrheit von Himmeln gebildet hat). Auf der Stufe der Johanneiſchen Frömmigkeit, auf welcher Gott als „Geiſt" erkannt war (Joh. 4, 24), konnte ohnedies von einer Begrenzung der göttlichen Herrlichkeit innerhalb des Raumes nicht die Rede ſein.

Durch den Ausdruck „Vater im Himmel" (Matth. 5, 48; 6, 1. 9 u. a.) bezeichnet Jeſus die göttliche Erhabenheit in Verbindung mit gnadenreicher Güte. Der Himmel erſcheint im N. T. öfters geradezu als der Inbegriff der höchſten und ewigen Güter (Matth. 6, 19 fg.; Luk. 6, 23; 10, 20; Phil. 3, 20; 1 Petr. 1, 4; Hebr. 12, 23). Namentlich wird aber unter dieſem Ausdruck auch der Ort verſtanden, wohin die abgeſchiedenen Gläubigen, nach der letzten weltgerichtlichen Entſcheidung, zum Genuß der ewigen Seligkeit werden verſetzt werden (Matth. 5, 12; Luk. 6, 23; 2 Kor. 5, 1 fg.; Eph. 6, 9; Hebr. 10, 34). Im übrigen, ſo herrlich nach der bibliſchen Vorſtellung der Himmel erſcheint, ſo erhebt ſich doch ſchon der altteſt. Sänger zu der Ueberzeugung, daß Gott allein das höchſte Gut iſt (Pſ. 73, 25 fg.), und Jeſus ſagt: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte (als die Worte der Wahrheit) werden nicht vergehen" (Matth. 24, 35).

Schenkel.

Himmelfahrt. Der Glaube an die Unſterblichkeit der Seelen, und insbeſondere an ein ſeliges Leben der im Glauben Abgeſchiedenen an einem jenſeitigen Ort der Herrlichkeit (ſ. Hades und Himmel), hat ſich bei den Hebräern erſt nach dem Exil (ſ. d.) entwickelt. Zwar enthält ſchon die Henoch-Sage (ſ. Henoch), welcher zufolge der fromme Patriarch nach verhältnißmäßig kurzem Leben zur Belohnung ſeiner Frömmigkeit bei lebendigem Leibe in den Himmel verſetzt worden ſein ſoll (1 Moſ. 5, 24), frühe Spuren des Glaubens, daß Fromme, ohne den Tod zu erleiden, durch ein Wunder der göttlichen Gnade von der Erde in den Himmel entrückt werden könnten. Auch nach dem griech. Mythus waren Hercules und Ganymedes, wenn auch nicht wegen ihrer Frömmigkeit, ſo doch wegen äußerer Vorzüge (Stärke und Schönheit), in den Himmel verſetzt worden (vgl. Henke's „Magazin" [Helmſtedt 1794—96], VI, 1). Außer dem Henoch wurde im A. T. die Auszeichnung der Entrückung in den Himmel mit lebendigem Leibe nur noch dem Elia (ſ. d.) zutheil (2 Kön. 2, 11). Die Vorſtellung ſelbſt war durch das Weltbild des Alterthums bedingt, wonach der räumlichen Erhebung eines Menſchen von der Erde zu dem als Zeltdach über dieſelbe ausgeſpannten Himmel kein unbedingtes Hinderniß im Wege ſtand.

Schenkel.

Himmelfahrt Jeſu. Während die Nachricht von der Auferſtehung Jeſu ſich in allen Evangelien findet, ſo findet ſich dagegen diejenige von ſeiner Himmelfahrt nur im Anhang des zweiten (Mark. 16, 9 fg.) und im dritten Evangelium (Luk. 24, 50 fg.), außerdem noch erweitert oder ergänzt in der Apoſtelgeſchichte (Kap. 1, 9 fg.). Der erſte Evan-

geliſt ſchließt ſein Evangelium mit einer letzten Unterredung zwiſchen Jeſus und den Jüngern, welche von ihrem Meiſter auf einen galil. Berg beſtellt worden waren (Matth. 28, 16 fg.). Auch das vierte Evangelium ſchließt ſeine Mittheilungen mit den Erſcheinungen Jeſu nach ſeiner Auferſtehung, ſowol im Hauptwerk (Joh. 20, 24—26) als im Anhang dazu (Joh. 21, 15—23). In den apoſtoliſchen Briefen iſt die ſichtbare Himmelfahrt Jeſu ſelbſt an ſolchen Stellen nicht ausdrücklich erwähnt, wo ihre Erwähnung nahe gelegen hätte, wie z. B. 1 Kor. 15, 3 fg., wogegen eine unſichtbare Erhöhung Jeſu an den Ort der Herrlichkeit mehrfach vorausgeſetzt wird (Eph. 4, 10; Phil. 3, 20; 1 Petr. 3, 22). Die Entſtehung und allmähliche Ausgeſtaltung der Vorſtellung, daß Jeſus nach ſeiner Auferſtehung leibhaft vor den Augen ſeiner Jünger in den Himmel, d. h. an den über der Erde ſich wölbenden Ort der Herrlichkeit entrückt worden ſei, läßt ſich ohne viele Mühe verfolgen. Hinter den altteſt. Vorbildern eines Henoch und Elia konnte ja der Meſſias, nach allgemeiner Annahme, überhaupt nicht zurückgeblieben ſein. Beſtand in der apoſtoliſchen Gemeinde darüber kein Zweifel, daß Jeſus, als ihr erhöhtes und verherrlichtes Haupt, an dem Ort der Herrlichkeit ſich befinde, um in nächſter Zeit von da aus, auf den Wolken des Himmels und in Begleitung der himmliſchen Heerſcharen, wieder auf die Erde herabzuſteigen, die Todten zu erwecken, Weltgericht zu halten und das meſſianiſche Reich einzurichten (ſ. Wiederkunft Jeſu Chriſti): ſo konnte in ihr auch kein Zweifel darüber beſtehen, daß Jeſus nach der Auferſtehung von der Erde in den Himmel verſetzt worden ſei. Nur über den Vorgang der Verſetzung ſelbſt konnten ſich verſchiedene Anſichten bilden. Je nachdem der Zuſtand des Auferſtandenen entweder als eine Fortſetzung ſeines irdiſch-leiblichen Lebens oder als eine Metamorphoſe in einer bereits überirdiſchen verklärt-leiblichen Exiſtenzform vorgeſtellt wurde (ſ. Auferſtehung Jeſu), je nachdem mußte auch die Vorſtellung von der Himmelfahrt einen mehr ſinnlichen oder einen mehr geiſtigen Charakter annehmen.

Im erſten Evangelium hat ſich der Himmelfahrtsglaube noch nicht zur Annahme einer leiblichen und räumlichen Erhebung Jeſu zum Himmel verdichtet. Jeſus erklärt den auf dem galil. Berg zum Abſchied vor ihm verſammelten Jüngern nur, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen ſei (Matth. 28, 18), ein Ausſpruch, in welchem die Idee ſeines unbedingten Siegs über alle Widerſacher und ſeiner meſſianiſchen Herrlichkeit enthalten iſt. Die Schlußworte: „Ich bin mit euch (zu euerm Schutz gegenwärtig) alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matth. 28, 20), laſſen ſchließen, daß der Berichterſtatter ſich die Ausübung der meſſianiſchen Gewalt Jeſu auf Erden unmittelbar bevorſtehend dachte. Aehnlich hatte ſich Paulus ſchon früher die Erhöhung Jeſu nach der Auferſtehung einmal als eine moraliſche, als Verherrlichung ſeines Namens über alle andern Menſchennamen durch allgemeine Verehrung und Huldigung (Phil. 2, 9 fg.), ſodann aber auch als eine phyſiſche, als einen mit Ehren und Macht gekrönten Zuſtand leiblicher Verklärung vor ſeiner nahe bevorſtehenden herrlichen Wiedererſcheinung auf Erden (Phil. 3, 20 fg.), und zwar wahrſcheinlich als ein Emporgeſtiegenſein in den ſiebenten Himmel, wo der Thronſitz Gottes ſich befand (Eph. 4, 10), vorgeſtellt. Einer ähnlichen Vorſtellung begegnen wir im Hebräerbrief (Kap. 4, 14; 7, 26), im erſten Petrusbrief und auch im vierten Evangelium (Joh. 14, 2. 18; 20, 17), wobei die Erhöhung Jeſu in den Himmel als eins gedacht wurde mit ſeinem „Sitzen zur Rechten Gottes“ (ſ. d.) oder der Beſitzergreifung ſeiner meſſianiſchen Machtvollkommenheit in der Höhe (1 Petr. 3, 22), um von hier aus das meſſianiſche Reich auch auf Erden zu vollenden. Mit welchen Schwierigkeiten der Vollzug dieſer Vorſtellung verbunden war, das beweiſt uns die Unſicherheit der Darſtellung bei einem und demſelben Berichterſtatter. Während nach der Darſtellung im dritten Evangelium Jeſus die elf Jünger am Abend des Auferſtehungstages von Jeruſalem nach Bethanien führt, ſegnet und vor ihren Augen in den Himmel emporgehoben wird (Luk. 24, 50 fg.), ſo blieb dagegen nach der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte, die denſelben Verfaſſer mit dem Evangelium hat, Jeſus noch 40 Tage hindurch in irdiſchem Verkehr mit ſeinen Jüngern (Apg. 1, 3), und ward erſt am Ende dieſer 40 Tage auf dem Oelberg vermittels einer Wolke vor ihren Augen in den Himmel emporgehoben (Apg. 1, 9 fg.). Dieſe beiden, miteinander ſchlechterdings unverträglichen Berichte (vgl. Zeller, „Die Apoſtelgeſchichte“ [Stuttgart 1854], S. 76 fg.; De Wette und Meyer zu Luk. 24, 50 fg. und Apg. 1, 2 fg.) laſſen uns einen faſt untrüglichen Schluß auf die Art der Ausbildung der Himmelfahrtsvorſtellung überhaupt thun. In ihrer ältern Geſtalt

ließ die Ueberlieferung den Auferſtandenen, nachdem er am Auferſtehungstag ſeinen Jüngern erſchienen war, ſofort vor deren Augen in den Himmel emporſteigen. In ihrer ſpätern Geſtalt ging dieſelbe von der Vorausſetzung eines längere Zeit fortgeſetzten belehrenden Umgangs des Auferſtandenen mit ſeinen Jüngern aus, und ſah ſich dadurch veranlaßt, auch den Termin der Himmelfahrt um ein Erhebliches hinauszuſchieben. Die im Anhang des zweiten Evangeliums (Mark. 16, 19) enthaltene Notiz, daß Jeſus, nach ſeiner letzten Unterredung mit den Jüngern, in den Himmel emporgehaben worden ſei und ſich daſelbſt zur Rechten Gottes geſetzt habe, beruht auf der ältern Vorausſetzung, daß Jeſus gleich am Auferſtehungstag in den Himmel entrückt worden ſei, und iſt daher dem dritten Evangelium entnommen.

Unter allen Umſtänden aber iſt zwiſchen der allmählich traditionell gewordenen Vorſtellung von der Himmelfahrt Jeſu und zwiſchen der, derſelben zu Grunde liegenden, Idee der meſſianiſchen Herrſchaft des erhöhten und verklärten Chriſtus genau zu unterſcheiden. Die erſtere iſt eigentlich nur durch den doppelten Bericht des Lukas, und, wie wir geſehen, in widerſprechender Weiſe bezeugt. Die letztere liegt in den neuteſt. Schriften durchgängig der Erwartung von der Wiederkunft Chriſti zu Grunde. Auch Neander („Das Leben Jeſu Chriſti" [3. Aufl., Hamburg 1839], S. 727) hat ſich unter dieſen Umſtänden begnügt, als „das Weſentliche in der Himmelfahrt Jeſu ſeine, den gewöhnlichen Geſetzen der Entwickelung des leiblichen Daſeins nicht entſprechende und aus denſelben nicht zu begreifende Erhebung von dieſem irdiſchen Weltkörper aus den Bedingungen des irdiſchen Lebens in eine höhere Region des Daſeins" zu betrachten. Schleiermacher („Das Leben Jeſu", herausgegeben von Rütenik [Berlin 1864], S. 508) nimmt ein letztes Zuſammenſein Jeſu mit ſeinen Jüngern nach der Auferſtehung (aus einem Scheintod) an, und zugleich ein ſolches Ende ſeines zweiten Lebens (nach der Auferſtehung), daß nur die negative Seite davon wahrgenommen werden konnte, daß nämlich Jeſus nicht mehr auf der Erde war. Ebendarum glaubte er (a. a. O., S. 509), daß auf die Möglichkeit, aus den vorhandenen Erzählungen ſich eine beſtimmte Vorſtellung über das Ende des Lebens Jeſu zu bilden, überhaupt verzichtet werden müſſe. In der That endigen alle Verſuche, auf den Grundlagen des Kopernicaniſchen Weltſyſtems die Himmelfahrt Jeſu als äußere Thatſache vorſtellig zu machen, entweder in abſoluter Unbegreiflichkeit, die dann auch das Ende aller geſchichtlichen Darſtellung bildet, oder ſie führen zu ſo widerſpruchsvollen Vermittelungen zwiſchen der modernen und der alten Weltanſchauung, wie z. B. diejenige Martenſen's („Die chriſtliche Dogmatik" [Berlin 1856], §. 173), wonach unter dem Himmel, in den Chriſtus verſetzt worden ſein ſoll, „zwar nicht ein ſinnlicher Ort", aber doch „ein beſtimmteres Wo" verſtanden werden ſoll! Die religiöſe Idee, welche der Erzählung von der Himmelfahrt Jeſu als unzerſtörbarer Kern innewohnt, iſt die Idee, daß Chriſtus, als der Verklärte, den irdiſchen Naturſchranken ſchlechthin entrückt, daß er, der ewig Lebendige, das in Herrlichkeit erhöhte Haupt der Menſchheit iſt, in welchem die Menſchheit ſich ſelbſt erhöht weiß (vgl. mein „Charakterbild Jeſu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 233, und meine „Chriſtliche Dogmatik" [Wiesbaden 1858—59], II, 270 fg.).

Zur Literatur ſind die verſchiedenen Bearbeitungen des Lebens Jeſu von Strauß, Renan, Haſe, Neander, Lange, Preſſenſé u. a., die Commentare zu den Synoptikern und zur Apoſtelgeſchichte an den angezogenen Stellen und mein „Charakterbild Jeſu" zu vergleichen. Schenkel.

Himmelreich, ſ. Reich Gottes.

Himmelsgegenden oder, nach bibliſcher Ausdrucksweiſe, Himmelsenden (Jer. 49, 36), gemäß der Anſchauung, daß der Himmel auf den vier Säumen der Erde (Jeſ. 11, 12) ruhe (5 Moſ. 4, 32; Pſ. 19, 7), wurden bei den Hebräern (wie bei uns) vier (die vier Winde; Ez. 37, 9; Dan. 8, 8; 11, 14; Sach. 2, 6; 6, 5; 1 Chron. 9, 24; Matth. 24, 31) unterſchieden. Man beſtimmte ſie, indem man das Geſicht nach Sonnenaufgang wandte, als vorn = Oſten, hinten = Weſten, rechts = Süden, links = Norden (vgl. 1 Moſ. 13, 14; 28, 14; 2 Moſ. 26, 22. 27; 1 Sam. 23, 19; Hiob 23, 9; 1 Moſ. 14, 15). Bei den Indern findet ſich derſelbe Sprachgebrauch. Oder man nannte ſie, nach dem Sonnenlauf, Aufgang, Untergang, Mittag, Dunkelheit. Für weſtlich wurde jedoch am geläufigſten, weil an dieſer Seite das große Weltmeer Iſraels Grenze war (4 Moſ. 34, 6), der Ausdruck meerwärts. Süden wird mehrmals mit dârôm (Ez. 40, 24; 42, 12; Koh. 1, 6) = helle Gegend bezeichnet, da man das Mittagsland (Têmâm = das rechts Liegende

[Hiob 9, 9]; dann auch speciell: der Osten von Idumäa [Jer. 49, 7. 20]) als von der Sonne ganz besonders beschienen glaubte, wie denn von Süden große Hitze kam (Hiob 37, 17; Luk. 12, 55). Den Norden hingegen hielt man für in Dunkel gehüllt und verborgen (ṣafôn, von ṣafán, verbergen). Dort ist „das äußerste der Erde" (Jer. 6, 22; 31, 8; Jes. 14, 13); von dort kommt der kalte (Sir. 43, 22; Hiob 37, 9), aber regnerische Nordwind (Spr. 25, 23), an Producten treffliches Eisen und Erz (Jer. 15, 12) sowie Gold (Hiob 37, 22). Osten erzeugt dagegen einen heftigen (Ps. 48, 8; Ez. 27, 26) und versengenden Wind (Ez. 19, 12; Jon. 4, 8), während der feuchte West Regen bringt (1 Kön. 18, 44; Luk. 12, 54).

Eine religiöse Bedeutung hat nur die geheimnißvolle Nordseite. Nach dem Opfergesetz soll nämlich bei Brand-, Sünd- und Schuldopfern (3 Mos. 1, 11; 4, 24. 29. 33; 6, 18; 7, 2; 14, 13) das Opferthier an der Nordseite des Altars geschlachtet werden, und der Schaubrottisch mußte in der Stiftshütte gegen Norden stehen (2 Mos. 26, 35), während der große Leuchter im Süden, als der Lichtseite, seinen Platz fand (2 Mos. 26, 35). Denken wir nun an die im alten Orient verbreitete und wol sehr alte Anschauung von einem Götterversammlungsberg im hohen Norden (Gesenius, „Der Prophet Jesaia" [2. Aufl., Leipzig 1821—29], III, 316—326), die im Exil den Israeliten (wieder?) bekannt wurde (Jes. 14, 13), so liegt der Schluß nahe, daß die gesetzliche Bestimmung den (alten) Glauben oder die Erinnerung an den (alten) Glauben eines Wohnens der Gottheit im Norden zum Hintergrund habe. Zwar meint Knobel: Für das Schlachten des Thieres sei gerade nur der Platz im Norden des Altars übriggeblieben, und deshalb nicht an Berücksichtigung jener alten Vorstellung zu denken. Allein, von anderm abgesehen, warum wird, wenn sich von selbst versteht, daß nur im Norden des Altars das Thier geschlachtet werden kann, diese Bestimmung noch ganz besonders hervorgehoben? Bei Ezechiel taucht dann jener alte Glaube, vielleicht durch Berührung mit dem Parsismus, von neuem wieder auf (Kap. 1, 4: „Die Cherubim kommen vom Norden"; vgl. Kap. 8, 5: „Im Tempel steht gegen Norden ein Götzenbild"). Bei den Rabbinen erscheint der Norden später auch als der Aufenthaltsort der Teufel (Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], II, 438 fg.). Die christl. Täuflinge hingegen wandten bei der Lossagung vom Satan ihr Gesicht nach Westen, bei der Zusage an Christum nach Osten (Cyrill, Catech. mystag., I, 2), wie denn auch schon die apostolischen Constitutionen die Orientirung der Kirchen anordneten (Const. Apost., II, 57). J. R. Hanne.

Hin, s. Maße.

Hindin, s. Hirsch.

Hinnom hieß ein Thal, dessen Anfänge westlich vom Jaffathor Jerusalems liegen. Dasselbe streicht in seiner obern Hälfte südwärts, wendet sich aber dann bei der Südwestecke des Zion in scharfer Beugung nach Osten, nördlich vom Zion, südlich vom heutigen Dschebel el-Kebur eng begrenzt, und mündet ins Kidronthal aus, mit dem sich vorher schon das zwischen Tempelberg und Zion liegende Thal Tyropöon vereinigt hat. Der genauere Name dieses westlich und südlich den Zion begrenzenden Wadi ist Ge-ben-Hinnom, d. h. Thal der Kinder des Gestöhns, und haftet voraus an der untern, zur felsigen Schlucht verengten Thalhälfte. Der seltsame Name erinnert daran, daß in dieser Gegend dem moabit. Gott Moloch Kinder geopfert wurden, so von Ahas, aber auch von Manasse. Beide Könige schonten dabei ihrer eigenen Söhne nicht (2 Kön. 23, 10; 2 Chron. 28, 3; 33, 6). Die Stelle, wo die Opfer ihr schreckliches Schicksal erdulden mußten, hieß Brandstätte (tóphet) und lag in der Nähe des Scherbenthors (Jer. 19, 2. 6). Mit innerster Entrüstung erhob sich Jeremia gegen solch greuelhaftes Verbrennen der Unschuldigen und sprach feierlich den Fluch über die Opferstätte. Das Thal soll einst Schlachtthal genannt werden, weil da ein großes Morden der Gewaltigen Jerusalems stattfinden werde nach dem Rathschluß Jahve's (Jer. 19, 2 fg.; 7, 31 fg.; 32, 35). Josia ließ den Opferort verunreinigen, damit ihn niemand mehr zu diesem Zweck brauchen könnte (2 Kön. 23, 10). Durch die Maßregeln dieses Königs und noch mehr durch die strengen Worte des Propheten wurde fortan das Hinnomthal den Juden ein Gegenstand des Abscheus. Wie lebhaft solche Gefühle auch noch zu Christi Zeit sich geltend machten, geht daraus hervor, daß das neutest. Wort für Hölle geenna nur eine Abkürzung von ge-ben-hinnom bildet (Matth. 5, 22; 10, 28 u. a.).

Das Hinnomthal trennte das Gebiet Benjamin's von dem Juda's, sodaß Jerusalem zu Benjamin gehörte (Jos. 15, 8; 18, 16; Neh. 11, 30). Furrer.

Hinrichtung, s. Strafen.

Hinterlage, s. Pfand.

Hiob, hebräisch 'Ijjob, d. h. der Bekämpfer, der Angreifer, nach andern aber der sich Bekehrende, in den LXX und der Vulgata Iob, bei Luther Hiob. — Um in möglichst einfacher Form den Inhalt des Job zu reproduciren, und zwar so, daß zugleich ein Schlüssel für das tiefere Verständniß des Buchs gegeben ist, setzen wir die Resultate der Kritik voraus. Wir folgen also der synthetischen, nicht der analytischen Darstellungsweise.

Das Buch Job ist nach der Ansicht der neuesten Forscher entstanden im Ausgang des 8. oder Eingang des 7. Jahrh. v. Chr., in einer Zeit, welche die Literaturblüte eines Jesaja, Micha, Amos gesehen hatte. Die sprachlichen Formen und die Diction sind im hohen Maß durch die Vorgänger cultivirt, und so ist das ganze Darstellungsmaterial bereit für einen Genius, der sich dessen zu bedienen versteht. Ein solcher Genius war der Verfasser dieses Buchs, der aus allem Wissen, Denken, Wünschen und Hoffen der damaligen Zeit ein Gedicht zusammengewoben hat, welches nicht in der hebr. Literatur allein, sondern auch in der Weltliteratur einzig dasteht.

Man hat versucht, dieses Gedicht mit irgendeiner uns geläufigen poetischen Form zu vergleichen, und meist hat man sich dafür entschieden, es für ein Drama zu halten. Aber abgesehen davon, daß eine solche Vergleichung nichts erläutert, so fehlt dem Job auch die Hauptsache des Dramas, nämlich die Handlung; es ist also ein einfacher Misbrauch, der mit griech. Terminologie getrieben wird, wenn man sie auf dieses Product östlicher Literatur anwenden will, da auf der Scene darzustellende Handlungen von semitischen Dichtern nicht verfertigt worden sind. Ohne also das Buch in irgendeine Kategorie der Kunstformen hineinzwängen zu wollen, können wir sagen, daß es vom Epos die erzählende Einleitung und den Schluß, vom Drama die dialogische Form und von der Lyrik sowol die intensivsten Ausdrücke der Empfindung als die grandiosesten Schilderungen hat.

Aber was ist denn nun der Gegenstand dieses so viel gelobten, häufig citirten und selten genug genau durchgelesenen Buchs? Die Mehrzahl der nicht theologisch gebildeten Leser dürfte kaum eine andere Vorstellung vom Inhalt dieses Buchs haben, als daß es eine erbauliche Erzählung sei, nach der es einem frommen Mann, den seltsames Unglück getroffen hat, am Schluß durch Gottes Hülfe wieder gut geht. Aber diese Vorstellung ist kaum für die alleräußersten Umrisse genügend, und schon lange Zeit weiß man, daß hier ein tieferer Inhalt vorliegt als eine blos erbauliche Erzählung, welche der Verfasser nur als Vehikel für die Gedanken genommen hat, die er darzustellen beabsichtigte. Der Gedanke selbst, um den es sich handelt, ist die Theodicee, die Frage, wie sich vor dem menschlichen Urtheil das Verhalten Gottes in der Welt rechtfertigen lasse. Fragen dieser Art mochten bei Völkern und Religionsformen abgewiesen werden, welche entweder ein dunkles willkürliches Schicksal über den Menschen walten, oder, wie griech. Atomisten, die Dinge durch die zufälligen Vereinigungen der Elemente bestimmt sein ließen. Da aber, wo das ganze Leben von einem streng monotheistischen Grundgedanken getragen wurde, war es unmöglich, diese Frage abzuweisen. Es handelt sich also um eine Kritik des Verhaltens Gottes zur Creatur, und darin besteht das Titanische des Buchs, daß neben der Ueberzeugung der absoluten Gebundenheit der menschlichen Persönlichkeit ihr dennoch die Kraft beigelegt wird, sich Gott gegenüber frei und unabhängig, ja gleichgültig hinzustellen.

Eine Kritik ist aber nicht voraussetzungslos, sondern sie gebraucht Normen, nach denen sie urtheilt. Und diese Normen liegen im wesentlichen für unsere Frage im Gewissen und Verstand.

Hat einmal ein Individuum die Ueberzeugung, daß seine Handlungen auf einer gewissen Stufe der Höhe stehen und denen seiner Nebenmenschen an Werth gleich sind, hat es ferner die Ueberzeugung, daß zwischen Handlung und Lohn oder Strafe ein gewisses Verhältniß stattfindet, so muß, wenn ihm oder den andern etwas Außergewöhnliches begegnet, in dem das gegenseitige Verhältniß zwischen dem Werth der Handlung und dem äußern Entgelt gestört scheint, die Frage beginnen, wie ist es möglich, daß solche Unebenheit eintritt? Beide Ueberzeugungen hatten die Hebräer. Sie glaubten es fest, daß zwischen Handlung und Lohn ein nothwendiges Verhältniß herrsche, und sahen dennoch, daß nicht immer sich das äußere Glück mit dem sittlichen Werth des Menschen decke.

Dieſe Beobachtung gab vielfach Veranlaſſung zu lyriſchen Klagen, namentlich ſind Pſ. 37, 49, 73 Verſuche, in denen man erkennt, welche Mühe es die Menſchen koſtete, ihre Zweifel gegen die gerechte Regierung der Welt niederzuſchlagen. Mit ganz anderm Maßſtab und in weit tiefer gehender Art iſt die Frage aber im Buch Job behandelt, und zwar ſo, daß eine Geſchichte erſonnen iſt, die vollſtändig darauf abzweckt, Gelegenheit zu bieten, die Frage nach allen Seiten zu erörtern. Außerdem aber bietet dieſe Art der Behandlung in der Form eines Gedichts dem Verfaſſer den Vortheil, daß er nicht in der abſtracten Weiſe der Philoſophie demonſtrirt, ſondern daß er zugleich die Empfindung bewegen kann. Näher angeſehen iſt das Verhältniß dieſes.

Wenn der Ungerechte leidet, ſo iſt dies ganz in der Ordnung, leidet aber der Gerechte, ſo iſt dies ein Widerſpruch. Um die Löſung und Erklärung dieſes Widerſpruchs handelt es ſich. Wem kann man beſſer die Aufgabe zuweiſen, den Widerſpruch zu löſen, als einem leidenden Gerechten? So erſinnt ſich alſo der Dichter einen Mann, der außergewöhnlich leidet, wiewol er außergewöhnlich gerecht war. Da, nach der alten Anſchauungsweiſe, die Gerechtigkeit ihren Lohn mit ſich bringt, ſo muß auch dieſer Gerechte in glücklichen äußern Umſtänden gelebt haben und das Unglück kann nur darin beſtehen, daß er ſeine frühere hohe Stellung verliert. Dieſe aus innern Gründen nothwendigen Momente ſtellt der Dichter in mehrern großen Scenen in ſeiner proſaiſchen Einleitung dar.

Job iſt ein frommer glücklicher Mann, der auch in ſeinem Kreis über den Gottesdienſt und die Reinheit deſſelben wacht. Da ein Leiden über ihn kommen ſoll, von Gott aber, vermöge ſeiner Gerechtigkeit, dieſes Leiden nicht verhängt werden kann, da in dieſem Fall die Theodicee ſchon geleugnet wäre, ſo gebraucht der Dichter eine zweite Cauſalität, welche das Uebel hervorruft, den Satan (ſ. d.), einen der mit Gott verkehrenden Engel, der aber eine beſondere Neigung und Luſt hat, die Schwächen und Unzulänglichkeiten der Menſchen auf der Erde auszuſpüren. Es kommt alſo in der himmliſchen Verſammlung der Engel die Rede auf Job, deſſen Gerechtigkeit Gott anerkennt, während ſie Satan bezweifelt, indem er zugleich der Theorie vom Lohn der Tugend einen kräftigen Stoß verſetzt durch die Worte: „Dient dir denn Job umſonſt?“

So erſcheint Gott nun gegenüber dem Uebel nur als zulaſſend, er geſtattet dem Satan, den Job auf die Probe zu ſtellen, indem er ihm eins nach dem andern ſeine Heerden, Knechte und Kinder vernichtet. Indeß wird hierdurch die Gottergebenheit Job's nicht gebrochen, ſeine Trauer endet in Reſignation: Jahve hat es gegeben, Jahve hat es genommen u. ſ. w.

Aber wieder kommt eine göttliche Verſammlung zu Stande und faſt reuig ſpricht Jahve zum Satan: „Umſonſt haſt du mich angeſtachelt, ihn zu verderben“, was indeß den Satan nicht von ſeiner vorgefaßten Meinung abbringt, wenn es dem Gerechten bei ſeiner Tugend ſchlecht gehe, ſo würde er bald genug Gott fluchen. Und abermals läßt ſich Gott durch des Satans höhniſches Wort: „Haut ſitzt um Haut, und alles, was der Menſch hat, legt er als Wall um ſein Leben“, d. h. es iſt ihm noch nicht nahe genug an ſeinen eigenen Leib gekommen, es hat nur die erſte Haut, die Güter, nicht die zweite, die Geſundheit, getroffen — wieder läßt ſich Jahve bewegen, den treuen Knecht Job dem Satan gleichſam zu einem Experiment in die Hand zu geben. Satan erhält die Erlaubniß, den Job auch an ſeinem Leib heimzuſuchen, nur ſein Leben ſoll er ſchonen. So wird denn Job mit der von ſchrecklichen Beängſtigungen und Schmerzen begleiteten Elephantiſis geſchlagen, aber geduldig ſitzt er, fern von ſeinem Haus, auf der Mezbele, d. i. dem vor dem Dorf liegenden Aſchenhügel, noch heute der Stätte derjenigen, welche, vom Ausſatz heimgeſucht, in keinem Haus als Hospital ihr Unterkommen finden. Sein Weib, muthlos und ungeduldig, wünſcht ſeinen Tod. „So fluche Gott, damit du ſtirbſt“, ſagt ſie, doch Job erwidert ihr: „Wie eine Närrin redeſt auch du, das Gute nahmen wir hin von Gott und ſollen das Böſe nicht auch empfangen?“ Und ſchweigend trägt er ſeine Schmerzen an Geiſt und Leib. Da verbreitet ſich das Gerücht von ſeinen Leiden und nach morgenländiſcher Sitte kommen ſeine vornehmen Freunde, ihn zu tröſten und mit ihm zu klagen. Aber ſo entſtellt war er, daß ſie ihn nur mit Mühe erkannten, und klagend, Staub auf ihre Häupter ſtreuend, nahten ſie ihm und ſaßen ihm ſchweigend ſieben Tage lang gegenüber.

Mit Recht aber bemerkt Maimonides, daß ſich die Leiden der Seele zwar ohne

laute Klagen ertragen laſſen, daß der unaufhörliche Körperſchmerz aber unwiderſtehlich die Klagen auspreſſe; pſychologiſch alſo durchaus richtig läßt der Dichter den Job ſelbſt die Reden beginnen, indem er mit hochtragiſchem Pathos ihn den Wunſch ausſprechen läßt, daß der Tag, der ſein Geburtstag werden ſollte, aus der Reihe der Tage überhaupt geſtrichen und niemals ein Tag geworden wäre. Mit dieſer Rede (Kap. 3 des jetzigen Textes) beginnen nun die Zwiegeſpräche zwiſchen den Freunden und Job, in welchen, auf Job's bittere Klage, nie geboren zu ſein ſei das Beſte, und das andere, ſchnell wieder dahin zu gehen, woher man gekommen, zuerſt der älteſte der Freunde, Eliphaz der Themaniter, eine wohlgemeinte Troſtrede beginnt. Allein wie es zu gehen pflegt, ſelbſt die theilnahmvollſte Liebe vermag ſich nicht ganz in den Zuſtand des Leidenden zu verſetzen und ſchlecht angebrachte Tröſtungen erbittern ſtatt zu beruhigen.

Durch den Inhalt ſeiner Rede, in der er Job mahnt, daran zu denken, wie er es einſt vermocht habe, die Schwachen zu ſtärken, wie noch nie ein Gerechter untergegangen ſei, und wie auch Job, wenn er zu Gott ſich bittend wende, wieder neues Glück ſehen werde, reizt er den Kranken mehr, als daß er ſeine Noth erleichtert.

Von hier aus bewegen ſich die Zwiegeſpräche in dreifachem Turnus und zwar immer ſo, daß Job zuletzt redet und durch den Widerſpruch der Freunde bis zu den äußerſten Grenzen der Oppoſition gegen Gott getrieben wird.

Charakteriſiren wir zunächſt die innere Entwickelung dieſer drei Dialoge. Die Frage war: wie iſt es möglich, daß ich als Gerechter in ein ſo außerordentliches Unglück verfalle? und auf dem Standpunkt der Redner waren hierauf zwei Antworten möglich: die erſte, daß Job's Gerechtigkeit Schein und Heuchelei, daß er in Wahrheit ein verkappter Frevler war, den nun ſeine Schuld ereilt; die andere Antwort war die, daß, wenn die Gerechtigkeit Job's als Thatſache anerkannt würde, die Ungerechtigkeit Gottes ebenſo feſt behauptet werden mußte. Die erſte Antwort ertheilen die Freunde, die zweite ertheilt Job, und zwar ſo, daß er zwar auch über ſeine Genoſſen klagt, vorwiegend aber Gott anklagt, der grauſam genug iſt, den Schmerz empfindenden Menſchen ohne Grund zu quälen. So will er denn Gott gegenüber ſeine Sache rechtfertigen: „Ich will meinen Mund nicht zurückhalten, reden will ich in der Qual des Geiſtes, ſprechen in der Bitterkeit der Seele: «Was iſt der Menſch, daß du ihn erſt groß machſt, daß du ihn dann ſo ſcharf beobachteſt, daß du ihn alle Morgen heimſuchſt und jeden Augenblick ihn prüfſt; warum ſchauſt du nicht von mir weg und läſſeſt mich nicht einen Augenblick frei? Wenn ich geſündigt habe, was ſoll ich dir thun, du Menſchenhüter?“

Hiergegen erwidert Bildad: „Jedes Ding hat in der Welt ſeine Urſache, Gott vermag das Recht nicht zu beugen; wenn deine Söhne geſündigt haben, nun, ſo ließ er die Folgen der Sünden über ſie kommen; die Lehre der Alten iſt ſicher und ſie haben es ausgeſprochen, daß Nilſchilf nicht ohne Waſſer und Ried nicht ohne Sumpf wächſt“, d. h. daß in der Welt das Unglück nicht ohne vorangegangene Schuld kommen könne.

Indem nun Job ſieht, in ein wie falſches Licht nach dem ausgeſprochenen Satz er mit ſeinem ganzen vergangenen Leben komme, geht er weiter dazu fort, zu äußern, Gott könne ſich doch um die Menſchheit nicht bekümmern und es ſei nicht möglich, gegen ſeinen ausgeſprochenen Willen irgendetwas zu erreichen; ja, ſeine Heftigkeit ſteigert ſich ſo weit, daß er überhaupt jede ſittliche Beziehung zwiſchen Gott und der Welt leugnet. „Wenn die Geiſel plötzlich tödtet“, ſagt er, „ſo lacht Gott zur Qual der Unſchuldigen, die Erde iſt den Frevlern übergeben, das Auge ihrer Richter deckt Gott zu, denn wenn er es nicht wäre, wer wäre es dann“ (Kap. 9, 23).

Dabei aber iſt er ſich ſeiner Unſchuld ſo vollſtändig bewußt, daß er nur den einen Wunſch hat, endlich ſich noch zu rechtfertigen, daß er vor allem beklagt, daß Gott kein Menſch iſt, wie er, dem er erwidern könne, dem gegenüber er einen Proceß zu führen im Stande ſei. „O gebe es doch“, ruft er aus, „zwiſchen uns einen Schiedsmann, der ſeine Hand auf uns beide legte, der Gottes Stab von mir entfernte, ſodaß die Furcht vor ihm mich nicht erſchreckte, dann wollte ich reden und nicht fürchten, denn ſo erſcheine ich ſelbſt mir nicht.“ Indem nun ſo das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt als allein durch die uncontrolirbare und nicht zur Rechenſchaft zu ziehende göttliche Macht beſtimmt angeſehen wird, ſtrömt eine Flut von Fragen bitterſter Art aus Job's Mund.

„Haſt du denn einen Vortheil davon“, ſo fragt er Gott, „daß du das mühſame Werk deiner Hände, den Menſchen, verachteſt, während du zu der Frevler Planen Glanz

gibſt? Siehſt du denn nach Menſchenweiſe, oder lebſt du Jahre, wie die Menſchen, daß du meine Sünde auskundſchafteſt und auf meine Schuld lauerſt, obwol du weißt, daß ich kein Frevler bin und keiner aus deiner Hand mich errettet?" Schnell aber ſchlägt dieſe Stimmung wieder um, aus der Bitterkeit keimt die Wehmuth hervor: „Deine Hand bildete mich und machte mich; bedenke, daß du mich wie Thon gebildet und nun mich wieder zum Staub wandelſt! Gnade und Leben haſt du an mir gethan und deine Satzungen hat mein Geiſt bewahrt und ſolches bargeſt du in deinem Herzen? So laß doch ab und gönne mir noch einen Augenblick Ruhe, bevor ich ins Land des Dunkels gehe, von dannen niemand wiederkehrt."

Der dritte der Gegenredner, Zophar, bezeugt für die ſchweren Empfindungen Job's wenig Verſtändniß. „Dein Gerede", meint er, „ſoll Männer zum Schweigen bringen, daß du läſterſt und keiner dich beſchämt? O, wollte doch Jahve mit dir reden, er würde dir der verborgenen Weisheit Tiefen klar machen; du biſt ja nicht im Stande, auch das geringſte der Wunder der Welt nur zu begreifen."

Doch auch er läßt Job noch eine Ausſicht auf Erlöſung. „Wenn du dein Herz auf ihn richteſt und betend deine Hände zu ihm breiteſt — wenn Frevel an deiner Hand iſt, entferne ihn, und laß in deinen Zelten nicht die Sünde wohnen; dann wirſt du fleckenlos dein Haupt erheben, du wirſt geläutert ſtehen und nichts fürchten. An die vergangenen Trübſale aber wirſt du gedenken wie an einen Waſſerbach, der vorüberfloß, ohne eine Spur zurückzulaſſen."

Hiergegen hat Job dann eine Antwort, die die Macht Gottes in ihrer Unermeßlichkeit noch weit kräftiger und erhabener ſchildert als es Zophar vermochte. Indeß legt er ſelbſt darauf keinen Werth. „Wer wüßte wol dies alles nicht", ſo fragt er, „da die Thiere des Feldes, die Vögel des Himmels und der bloſe Erdboden ſchon dies lehren können" (Kap. 12, 7). „Wenn ihr indeß", ſo meint er, „daran feſthaltet, daß die Erfahrung der vergangenen Jahrhunderte die lautere Wahrheit enthalte, und daß in dem immer wiederholten Satz, das Leiden ſei Strafe für eine Unthat, die Löſung der Räthſel liege, die mir mein Geſchick vorlegt, ſo wird, wie der Gaumen die Speiſe prüft, ob ſie ihm ſchmecke, auch das Ohr den Sinn jener Rede prüfen. Und vor dieſer Prüfung vermag euer Satz nicht zu beſtehen. All euer Reden iſt nichts als eine ungerechtfertigte Rückſichtnahme auf Gott, dem zu Gunſten ihr Trügeriſches reden wollt, vor dem ihr aber, falls er euch prüfen wollte, gewiß nur übel beſtehen würdet. „Ich meinerſeits", ſo fährt er fort, „achte mein Leben nichts, mag mich Gott für meine Vermeſſenheit tödten, meinen Wandel werde ich ihm gegenüber rechtfertigen; wer iſt der wol, der gegen mich ſtreiten könnte, ſodaß ich ſchweigen und ſterben müßte? Ich weiß, daß ich gerecht bin." — Direct ſich nun an Gott wendend ſpricht er (Kap. 13, 22): „So frage du und ich will erwidern, oder ich will ſprechen, antworte du mir; wo ſind meine Sünden? warum verbirgſt du dein Antlitz vor mir? warum beſtimmſt du mir ein grauſes Schickſal, warum feſſelſt du meine Füße, ſodaß ich kein Glück und Ruhe genießen kann?"

Hatte nun vorher Eliphaz mit viel Emphaſe als eine ihm zutheil gewordene Offenbarung (Kap. 4, 12) es ausgeſprochen, daß kein Menſch vor Gott gerecht ſei, ſo wendet Job dieſes jetzt zu ſeinen Gunſten an. Denn, wenn alle ungerecht ſind, warum ſoll er mehr leiden als andere? Die dogmatiſche Löſung, daß Leiden und Handlung correſpondire, wird gerade durch dieſen Satz vollſtändig aufgelöſt. — Hätte unſer Dichter den Gedanken gehegt, daß die Ausgleichung der menſchlichen Schickſale in einem andern Leben nach dem Tod ſtattfinden könne, ſo wäre hier die Stelle geweſen, es entweder von Job oder den Freunden ausſprechen zu laſſen, mit dieſem Leben ſei die Rechnung nicht geſchloſſen, im Jenſeits könne die Herſtellung des Glücks und der Lohn erfolgen. Aber weit gefehlt, daß dieſer uns ſo nahe liegende Gedanke ausgeſprochen und dadurch der weitere Streit gegenſtandslos gemacht wird, das Gegentheil vielmehr wird ausgeſprochen: „Der Baum, der abgehauen, hat eine Hoffnung, vom Duft des Waſſers ſchlägt er wieder aus, aber der Mann, wenn er ſtirbt, liegt da und erwacht nicht wieder, ſolange die Himmel ſtehen", d. h. in Ewigkeit, nicht etwa bis zum Weltgericht.

Als einzig mögliche Antwort, die Job geben kann, ſobald er ſich über ſein Verhältniß zu Gott und das der Menſchen überhaupt fragt, bleibt dieſe übrig, daß er alles aus göttlicher Willkür ableitet, daß er jede ſittliche Beziehung zwiſchen Gott und Menſchen aufhebt und ſich den Schöpfer nur unter dem leeren Attribut der Allmacht vorſtellt. Alles

dies thut er ohne Scheu, und der einzig mildere Tropfen, der diesem bittern Kelch beigemischt ist, ist melancholische Erinnerung an die frühern bessern Tage, in die sich ein kaum von ihm selbst geglaubtes Gebet um den Nachlaß seiner Leiden anschließt. Alles dies fassen zwei Strophen des 9. Kapitels zusammen:

Gott, der im Sturme mich zermalmt,
Der meine Wunden ohne Ursach' mehrt,
Der läßt mich nicht zu Athem kommen,
Denn er sättigt mich mit Bitterkeit.
Denn handelt es sich um Kraft, sieh' er ist stark,
Und geht's um Recht, wer will ihn lehren?
Bin ich gerecht, sein Mund verdammt mich doch.
Unsträflich bin ich, dennoch krümmt er mich.

Unsträflich bin ich, achte nicht mein Leben,
Es ist mir eins und darum spreche ich:
Unsträfliche und Frevler, er vernichtet beide.
Wenn die Geisel plötzlich tödtet,
Lacht er zu dem Leiden der Unschuldigen.
Die Erde ist dem Frevler überlassen,
Er verhüllt den Blick ihrer Richter.
Ist er 's nicht, nun wer ist es dann? ....

Das ist es, um deswillen wir diesen ersten Dialog die Position der Allmacht nennen, in diesen Begriff ist für Job das ganze Wesen Gottes zusammengefaßt, Gott steht dem sittlich begabten Menschen in keinem sittlichen Verhältniß entgegen, es ist daher kein sittlicher Bezug auf ihn möglich, d. h. keine Religion. Es ist gleichgültig, ob auf diesem Standpunkt die unwiderstehliche Macht überhaupt noch Gott genannt oder als blindes, bewußtloses Fatum angesehen wird, ein Theismus dieser Art ist Atheismus. Aber trotzdem ruht in Job, gestützt auf das Bewußtsein seiner Unschuld, ein starkes Gefühl seiner persönlichen Würde. Wenn er auch auf die Gerechtigkeit Gottes nicht rechnen kann, so ist er doch nicht gewillt, zuzugestehen, daß er ein Frevler ist. Die Tugend hat für ihn den Werth an sich, und darum will er sich seine Unschuld weder von den Gegnern, noch von Gott selbst entreißen lassen; so spricht er denn auch:

Ich will mein Leben in meine Zähne nehmen,
Und meine Seele in meine Hand legen,
Sieh'! er mag mich tödten, ich hoffe nichts,
Aber meinen Wandel rechtfertige ich ihm ins Angesicht,
Ich habe den Rechtsstreit vorbereitet,
Ich weiß, daß ich gerecht bin.

Gerade diese Aeußerung Job's muß aber seinen Gegnern mehr als keck erscheinen, und so finden sie darin zwingenden Grund, den Streit in einem zweiten Gang von neuem aufzunehmen, in dem sie nur härter und mit deutlicherer Anspielung auf Job's Geschick, ihren alten Spruch getreu wiederholen, des Inhalts, daß es dem Frevler immer auf Erden übel gehen muß, oder (Kap. 20, 8): „Wie ein Traum verfliegt er und wird nicht gefunden, wird verscheucht gleichwie ein Nachtgesicht, das Auge sieht ihn einmal und nicht wieder, und seine Stätte schauet ihn nicht mehr."

Es kann uns nun hier kein Interesse gewähren, die Wiederholungen in den Aeußerungen der Gegner zu verfolgen, die sich nur durch gesteigerte Heftigkeit und Deutlichkeit der Insinuation gegen Job von frühern Reden unterscheiden. Um so mehr aber lohnt es, zu beobachten, wie der Dichter seinen Helden aus dem Nihilismus, in den er ihn gebracht hat, wieder zu befreien versteht. Und hierbei ist es besonders charakteristisch, daß der Dichter dieses nicht durch die Vertheidigung der verbündeten Dreizahl geschehen läßt, da er schon wußte, was heutzutage viele nicht wissen, daß solche Apologien nur denen helfen, die ihrer nicht bedürfen, nicht aber denen, die vom Feuer der Skepsis versengt sind. So läßt er denn auch seinen Job die Gegner unnütze Aerzte, Lügenerdichter, eitle Tröster, falsche Gottesadvocaten nennen, deren Beweise von Gott selbst verworfen würden und die sich hüten möchten, von Gott streng sich prüfen zu lassen. Die innere Wandlung aber läßt der Dichter auf natürliche Weise aus dem eigenen Bewußtsein des Helden hervorgehen.

Es ist oben bemerkt worden, wie in Job während der ersten Gespräche neben der, alles Leben austrocknenden Ansicht von einem blosen Machtverhältniß Gottes zur Welt

ein anderer Gedanke ruht, der Gedanke, der es ihn möglich macht, immer wieder von Gott an Gott zu appelliren und zu bitten, „daß er ablasse von ihm, damit er noch ein wenig heiter werde, bevor er gehe, und nicht wiederkomme, ins Land des Dunkels und der Finsterniß". Den hierin liegenden Keim einer andern Ueberzeugung, der seine Nahrung aus dem Bewußtsein der persönlichen Menschenwürde zieht, das Job sich nicht nehmen läßt — diesen Keim entwickelt der zweite Dialog.

So überwindet Job seine Zweifel aus eigener Macht, er weist den Nihilismus ab, sieht sich aber dadurch gezwungen, um seiner selbst willen Gott mehr als bloße Allmacht zuzuschreiben. Er muß, eigentlich wider Willen, um nicht an allem zu verzweifeln, Gott zugleich als einen gnädigen denken, der schließlich, bei der unzweifelhaften Macht dazu, dennoch den leidenden Menschen nicht untergehen läßt. Und darum ruft er seinen Gegnern gegenüber denselben Gott, den er vorher als gleichgültig bei allen menschlichen Geschicken hingestellt hat, zu seinem Zeugen und Helfer an:

Mein Antlitz ist vom Weinen roth,
Und Dunkel ruht auf meinen Augenwimpern,
Obwol kein Frevel klebt an meiner Hand,
Und mein Gebet ein reines war.

Erde, bedecke nicht mein Blut
Und laß mein Rufen nicht verhallen,
Auch jetzt noch, sieh' mein Zeuge ist im Himmel
Und mein Gewährsmann in der Höhe.

Meine Freunde zwar verspotten mich,
Doch zu Eloah thränt mein Auge.
Gott mag den Menschen bei Gott selbst vertheidigen*)
Und (mich) den Menschen rechtfertigen gegenüber seinem Nächsten.

So lege denn ein Pfand, bürge du bei dir selbst für mich,
Wer sollte sonst mein Bürge sein?
Denn jener Herz hast vor Verständniß du verschlossen,
Und darum wirst du sie auch nicht erhöhen.

Und dieselbe hoffnungsvolle Zuversicht spricht die bekannte, aber viel verkannte Prachtstelle des Gedichts aus. Job hat die feste Zuversicht, daß Gott ihn noch auf Erden rechtfertigen werde, er warnt sogar seine Gegner, sich nicht vom Zorn hinreißen zu lassen, die Zeit werde kommen, in der sie sich fragen würden, warum sie den Job eigentlich verfolgt hätten. Und so spricht er (Kap. 19, 21):

Erbarmt euch, erbarmt euch, ihr meine Freunde,
Denn die Hand Eloah's hat mich berührt!
Was verfolgt auch ihr mich wie Gott
Und werdet mich zu lästern nimmer satt?

O würden meine Worte doch geschrieben,
O würden sie in ein Buch und eingegraben
Mit eisernem Griffel und mit Blei
Zum Zeugniß in den Fels gehauen;
Und ich weiß, mein Retter ist lebendig
Und als Nachmann wird er auf dem Boden stehen.

Und nach meiner Haut, denn dies ist ja vernichtet
Und ohne Fleisch werde ich Eloah sehen,
Den ich zu meinen Gunsten sehen werde,
Und meine Augen sehn ihn und kein andrer.

---

*) Man vergleiche den Gedanken im „Gulistan", herausgegeben von Eastwick (Hertfort 1850), S. 225:

Ueber dich, wo sollt' ich klagen,
Da kein Richter weiter ist,
Und da unter allen Händen
Kein' als deine breiter ist?
Wem du deine Leitung schenkest,
Der geht nimmermehr verloren,
Wen du läßt, der ist verloren,
Da kein anderer Leiter ist.

Meine Nieren ſchwinden in der Bruſt mir, harrend
Daß ihr es ſagt: „Was haben wir an ihm verfolgt?“
Und daß des Streites Urſach' an mir erkannt werde.
So hütet euch denn vor dem Schwerte,
Denn der Zorn für Sünden kommt,
Auf daß ihr den Hader erkennet.

Und indem ſich Job zeitweilig zu ſo hoher Zuverſicht aufſchwingt, verliert er ſeine eigene perſönliche Frage aus dem Auge. Nicht mehr das Leiden der Gerechten iſt ihm im Augenblick ſo unbegreiflich, ſondern die Kehrſeite, das Glück der Ungerechten. Weil nämlich die Gegner wieder und wieder darauf zurückkommen, das furchtbare Schickſal Job's mit grellen Farben zu malen, ſieht er ſich genöthigt, auf die Erfahrung zu verweiſen, die das Gegentheil lehre:

Wenn ich dran denke, ſo erbebe ich
Und ein Grauſen faßt mein Fleiſch!
Warum leben denn die Frevler,
Werden alt und groß an Kraft?

Ihre Kinder ſind vor ihrem Angeſicht bei ihnen,
Ihre Sprößlinge vor ihren Augen,
Ihre Häuſer friedlich ſonder Furcht
Und auf ſie kommt nicht die Ruthe Gottes.

Sie ſingen zu dem Tambourin und Zither,
Erfreuen ſich beim Tone der Schalmei;
Sie leben ihre Tage hin im Guten
Und ſchmerzlos gehen ſie zum Grab hinunter.

Sie ſprechen zum Allmächtigen: Weiche von uns,
An deiner Wege Kenntniß haben wir nicht Luſt.
Was iſt der Allmächtige, daß wir ihm dienen,
Und was gewinnen wir, wenn wir ihn anflehn?
Es ruht doch nicht in ihrer Hand ihr Glück, —
Doch von mir iſt fern der Böſen Rath.

Und nun mit größter Ironie die Argumente der Gegner perſiflirend, fährt Job fort:

Wie oft erliſcht denn wol der Böſen Leuchte
Und kommt ihr Unglück über ſie?
In ſeinem Zorn, ſagt ihr, theilt er Schmerzen aus,
Sie ſind wie Stroh, das vor dem Winde fliegt,
Und wie die Spreu, die Sturmwind fortreißt; —

Seinen Söhnen ſpart Eloah ſeine Sünden auf; —
So mag er's doch ihm ſelbſt vergelten, daß er es merke,
Es mögen ſeine Augen ſeinen Sturz ſehen,
Er ſelbſt mag des Allmächtigen Zornglut trinken!

Denn was bekümmert ihn ſein Haus nach ſeinem Tode
Und wenn der Monde Zahl für ihn zu Ende ....

Habt ihr denn nicht die Wegewanderer gefragt?
Aber ihre Rede wollt ihr nicht verſtehen,
Denn (ihr denkt einmal), der Böſe iſt dem Schreckenstage aufgeſpart,
Sie werden hingeführt zum Tag der Zornergüſſe.

Aber wer rügt ſeinen Wandel ihm ins Antlitz
Und was er thut, wer will es ihm vergelten?
Feierlich wird er zum Grab geleitet
Und an ſeinem Grabmal hält man Wache.

Des Thales Schollen ſind ihm ſüß
Und hinter ihm zieht alle Welt,
Und vor ihm her zahlloſes Volk.
Wie wollt' ihr mich ſo eitel tröſten?
Und euer Entgegnen zeigt als Täuſchung ſich!

So weit der zweite Dialog, in dem ſich Job allmählich wieder zu einer inhaltreichern Vorſtellung von Gott emporarbeitet, die aber nun ganz unvermittelt ſteht neben der bloſen Theorie der Macht im erſten Dialog. Müſſen wir daher den zweiten Dialog als den des erwachenden Vertrauens bezeichnen, ſo haben die folgenden Reden die Aufgabe,

eine bestimmtere Präcisirung von Job's Ueberzeugung hervorzurufen. Wir heben die Hauptpunkte hervor.

Wenn Job, im Widerspruch mit seinem eigenen ersten Satz, später das Vertrauen auf göttliche Hülfe ohne Vorbehalt ausspricht, so kann dieses nur darin begründet sein, daß er Gott ein sittliches Wollen zuschreibt. Dieses aber verkörpert sich für den Hebräer vor allen Dingen im Begriff der Gerechtigkeit — und im tiefsten Innern ist, wie wir jetzt ersehen, Job von seinen eigenen Sätzen, zu denen er in der Hitze des Streits und der Noth hingerissen ist, nie völlig überzeugt gewesen. Er konnte sich eben, trotz aller Mühe, von seinem festgewurzelten Glauben nicht losreißen. Da er nun nicht glaubt, daß die göttliche Gerechtigkeit sich noch in einem Leben nach dem Tod erweisen kann, sodaß die Lösung der Frage in eine dunkle Zukunft verschoben würde, so muß der ganze Streit ziellos im Sand verlaufen und mit einem großen Fragezeichen enden, oder aber, der Dichter muß sich und seinem Helden die Inconsequenz zu Schulden kommen lassen, dieselbe göttliche Gerechtigkeit, die zuvor geleugnet ist, wieder thatsächlich anzunehmen. Das letztere thut er, und so finden wir erklärlich, wiewol sehr auffallend, daß er denselben Job, der vorher Gott als gleichgültig gegen alle menschlichen Schicksale geschildert hat, zuerst zwar nur die Gründe darlegen läßt, warum er seinen Gegnern widersprochen hat, dann aber ganz mit ihnen übereinstimmend in ihre alte mosaische Vergeltungstheorie zurückführt:

So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzieht,
Bei dem Allmächtigen, der meine Seele mir verbittert,
Solange noch mein Odem in mir ist
Und Gottes Hauch in meiner Nase,
Nie sprachen meine Lippen Frevel,
Und meine Zunge sann niemals Betrug.
Fern sei mir, daß ich Recht euch gebe!

Bis in den Tod laß ich Gerechtigkeit nicht von mir,
An meiner Gerechtigkeit ich halte und lasse sie nimmer
Mein Feind erscheine wie ein Frevler,
Mein Widersacher als ein Bösewicht.

Denn was ist des Freigeists Hoffnung, wenn er feststeht,
Wenn seine Seele durch den Fluch gefordert wird*)

Wird Gott auf seine Klagen hören,
Wenn über ihn das Unheil kommt?
Wird am Allmächtigen er sein Genüge haben
Und jederzeit Eloah rufen können?
Ich will euch über Gottes Hand belehren
Und was bei ihm beschlossen nicht verhehlen.

Und nun folgt eine Schilderung vom schnellen Untergang der Frevler, die mit der der Gegner so stimmt, daß neuere Kritiker (Bernstein und Kennicott) auf den Gedanken gekommen sind, diese Rede dem, im dritten Dialog nicht mehr zu Worte kommenden, Zophar in den Mund zu legen, eine Ansicht, die sich freilich nach der hier vorgeführten Gesammtentwickelung nicht halten läßt.

Ueberdies ist es nicht unbemerkt zu lassen, daß eine Modification der gegnerischen Meinung allerdings in Job's Worten liegt, denn während jene meinten, dem Frevler müsse es schlecht ergehen, dem Guten gut, ist Job's Gedanke dieser: beiden können widrige Geschicke begegnen, dem Bösen aber werde sein Gebet nichts helfen, während er für sich als einen Guten eine Wirkung des Gebets hofft.

Den handgreiflichen Widerspruch sucht der Dichter indeß zu vermitteln und zwar durch eine Betrachtung des Wirkens Gottes in der Natur, welche unmittelbar (Kap. 26) vorausgeht. Es war überhaupt die Betrachtung der Natur, welche den Dichter von seiner Skepsis befreit hat, und sie nimmt er zum Thema für die spätern Reden Gottes, in denen die Lösung überhaupt beruht. Es wird daher begreiflich, daß er diesen Gegenstand nur kurz von Job berühren lassen kann, dagegen muß er nothwendigerweise, um die resignirte Unterwerfung Job's unter Eloah's Erkenntniß und Willen vorzubereiten, die

*) Vgl. De Lagarde, „Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien" (Leipzig 1863), S. 7.

eigene abſchließende Betrachtung über die Unfähigkeit des menſchlichen Geiſtes, ſo hohe Probleme zu löſen, dem leidenden Helden in den Mund legen, wie er dieſes gleich in der nachfolgenden Rede thut.

So ſpricht ſich denn Job ſelbſt (Kap. 28) die Weisheit ab und er polemiſirt gegen eine Art hebr. Stoicismus, der ſich in der Einleitung der Salomoniſchen Sprüche Bahn bricht und darin beſteht, daß der Beſitz der Weisheit zum Quell aller Güter gemacht wird. Gott allein erſcheint ihm noch als der Weiſe, und aus ſeinem innerſten Bewußtſein heraus macht er den Gott, der zuerſt nur allmächtig war, allmählich auch zu einem gnädigen, gerechten, weiſen, unter deſſen Hand der Menſch ſich willig beugen kann, dabei aber nicht nach der Rechtfertigung einer jeden einzelnen göttlichen Handlung fragen darf. Während die Gegner längſt zum Schweigen gebracht ſind, ſchließt Job den menſchlichen Streit (Kap. 28):

Die Weisheit, von wannen kommt ſie,
Und wo iſt der Einſicht Stätte?
Vor den Augen des Lebendigen iſt ſie verborgen
Und vor des Himmels Vögeln verhüllt.

Unterwelt und Tod ſprechen:
Vom Hörenſagen kennen wir ſie,
Doch Gott nur kennt den Weg zu ihr
Und er kennt ihre Stätte.

Denn er ſchauet zu der Erde Enden,
Und alles unterm Himmel ſieht er ....
So ſchaut er und durchmuſtert ſie,
Er ſchafft und er durchdringt ſie auch,
Er ſagt dem Menſchen: Siehe Furcht des Herrn iſt Weisheit,
Und Einſicht, vor dem Böſen weichen.

Der menſchliche Streit iſt zu Ende, Job's Skepſis wird durch ſich ſelbſt geheilt, allein das äußere Factum hat ſeine Löſung noch nicht gefunden. Kann Job, der ſich mit ſeiner eigenen menſchlichen Kraft der ſataniſchen Verſuchung gegenüber bewährt hat, des Unglücks Beute bleiben? Immer kehrt ja die Frage wieder, warum gibt Gott den Elenden Licht, und Leben denen, die in der Seele verbittert ſind. Dieſe Frage, wenn auch demüthig und ergeben ausgeſprochen, iſt es, die im ſchließlichen Monolog Job's das Thema ausmacht. Job vergleicht ſeine Tugend mit ſeinem frühern Glück, er ſagt uns, wie er den Lohn in einem langen Leben erhofft habe:

Ich ſprach: Wie wohlriechendes Holz werde ich dauern
Und meine Tage mehr wie der Sand (Kap. 29, 18).

Er vergleicht ſein jetziges Schickſal mit der frühern Hoffnung: „Jetzt lachen Buben über mich, deren Väter ich verachtete, den Hunden meiner Heerden ſie gleichſetzend, Bruder bin ich der heulenden Schakale, Genoſſe der klagenden Strauße, meine Haut fällt geſchwärzt von mir ab, meine Gebeine glühen vor Trockniß, meine Harfe wird zur Trauer und meine Schalmei zur Stimme der Weinenden."

Er geht ſein ganzes Leben betrachtend durch, vermag keine Schuld in ſeinem Thun zu entdecken und ſchließt mit der Herausforderung:

O hätte ich doch einen Hörer — meine Schrift iſt hier
— Der Allmächtige mag mir darauf entgegnen —
Und hier die Klagſchrift, die mein Gegner ſchrieb.
Wahrlich, ich lege ſie auf meine Schulter,
Ich hefte ſie als Diadem mir an.
Die Anzahl meiner Schritte nenne ich,
Und wie ein Fürſt laß ich den Gegner vor (Kap. 31, 35).

Solcher Aufforderung kann ſich Eloah nicht entziehen, er erſcheint im Gewitterſturm, und hier entfaltet der Dichter zum letzten mal ſeine künſtleriſche Kraft, indem er in ſchön gerundeten Strophen Bilder der lebloſen und lebendigen Natur vorführt (Kap. 38—39). Job verſtummt dem gegenüber, er reſignirt ſich in Gottes Willen, den Gegnern aber, die ſeine Rechtfertigung geſehen, erklärt Jahve, daß ſie ungerecht ſeien:

Mein Knecht Job mag für euch beten,
Um ſeinetwillen will ich euch nichts Böſes thun.
Denn ihr habt nichts wahr vor mir geſprochen, wie mein Knecht Job.

Und nun folgt Wiederherſtellung der Geſundheit, Verdoppelung ſeines Beſitzes, Freude ſeiner Genoſſen und Verwandten und Erſatz für ſeine verlorenen Kinder, wobei auf die Naivetät des höhern Alterthums ausdrücklich hingewieſen ſein ſoll, die den pſychiſchen Schmerz um den Verluſt der Kinder gar nicht beachtet und einen wirklichen Erſatz gegeben zu haben glaubt, wenn ſie dem Vater die doppelte Anzahl ſchenkt.

So hat der Dichter ſeinem und unſerm Bedürfniß nach poetiſcher Gerechtigkeit genuggethan, aber nur in den Phantaſieräumen der Kunſt vermag er uns ein ſchön gerundetes Ganzes zu bieten, bei dem das Gemüth Ruhe findet. Für das Leben ſelbſt hat er die angeregte Frage nicht gelöſt, die Geiſter, die er wach gerufen, nicht gebannt. Auch nach ihm noch bleibt die Frage nach der Lenkung des menſchlichen Schickſals ungelöſt. Die ewige Bedeutung der Dichtung aber beſteht darin, daß die hier einſchlagenden Momente zum erſten mal, ſo weit als der Dichter ſie kennt, in einem Brennpunkt zuſammengefaßt ſind. Dieſer Gedanke hat weiter gewirkt und neue erzeugt. Zuerſt verfiel der Geiſt darauf, die Leiden als ein Mittel der ſittlichen Erziehung anzuſehen, wie dieſes in den bald zu behandelnden unechten Stücken unſerer Dichtung (Kap. 32—37) geſchieht. Als auch dies der Frage nicht genugzuthun ſchien, verlegte man die Ausgleichung von Tugend und Geſchick ins Jenſeits, wo Lohn und Strafe mit gerechter Hand vertheilt würden, und hierin fand und findet das fromme Gemüth ſeine Ruhe. — Die vorliegende Antinomie wird zur Wurzel des Glaubens. — Endlich aber unterwarf das philoſophiſche Denken den Widerſpruch der Idee mit der Erfahrung, dieſe Antinomie, ſeiner Kritik. Es iſt darauf hingewieſen, wie die ganze Schürzung des Knotens im Job, weil die zu erklärende Erſcheinung eine unbegreifliche iſt, nur durch die innerlich ſich widerſprechende Annahme einer Willkür in Gott möglich iſt. Wir haben die Aufgabe, zu zeigen, wie die falſche Anſicht entſtanden ſei und nöthig wurde. Wir werden dies thun durch eine Prüfung der Grundlage, von der ſich nachweiſen läßt, daß ſie von Haus aus falſch geſtellt iſt, darum, weil ſie die Antwort nur aus der Erfahrungswelt des irdiſchen Daſeins ableiten will.

Die ganze Frage aber iſt dieſe: „In welchem Verhältniß ſtehen auf Erden die Handlungen und ihr Lohn?“ Im richtigen, fordert die Vernunft, in gar keinem, antwortet die Erfahrung. Die Philoſophie nun kann zeigen, daß es eine falſche Forderung iſt, die von der Vernunft geſtellt wird. Das Geſchick in der Sinnenwelt hängt nicht von unſerer Geſinnung ab, die zur intelligiblen Welt gehört, fremde Einflüſſe, die unſerer Gewalt nicht unterliegen, wirken unwiderſtehlich auf uns ein, wir verhalten uns gegen die Macht der Natur und in den Schranken der Geſellſchaft nicht nur thätig, ſondern auch empfangend und leidend, wir unterliegen ſomit fremden, von unſern ſittlichen Eigenſchaften unabhängigen Einflüſſen. Die Geſundheit wie die Krankheit hängt von phyſiſchen Bedingungen, Reichthum und Armuth von geſellſchaftlichen Verhältniſſen, nicht aber von Tugend oder Bosheit ab. Daß dieſe Einflüſſe unſerm ſittlichen Werth entſprechen, wäre nur möglich, wenn die empiriſche und intelligible Sphäre einen gleichen Gang hätten wie zwei gleichgeſtellte Uhren; dieſes aber würde die menſchliche Freiheit und damit zugleich den ſittlichen Werth aufheben, wie es in der Conſequenz auch des hebr. Gottesbegriffs lag, die Freiheit aufzuheben. Das Problem ſelbſt aber beruht auf der Vorausſetzung der Freiheit, da nur bei der Freiheit Tugend und ſomit Lohn der Tugend möglich iſt. Wird die Freiheit aufgehoben, ſo fällt die Tugend zugleich mit, und es wird ſo deutlich, daß in der empiriſchen Welt, wo Job ſie ſucht, eine Ausgleichung von Tugend und Glückſeligkeit unmöglich iſt, welche aus eben dieſem Grund der Glaube, wie die praktiſche Vernunft ins Jenſeits legen muß.

Man hat den Job mit Fauſt verglichen, und es iſt ja bekannt, daß das Vorſpiel des Fauſt der Einleitnng zum Buch Job nachgebildet iſt, aber zwiſchen beiden Dichtungen walten die tiefgreifendſten Unterſchiede. Das Problem des Job iſt durchaus praktiſch, das des Fauſt rein theoretiſch. Dieſer erliegt unbezähmtem Wiſſensdurſt, Job ſcheitert an unerfüllbaren praktiſchen Forderungen, welchen nur das Jenſeits und auf Erden das ideale Abbild der Welt, wie ſie ſein ſollte, d. i. die Kunſt, genügen.

Fauſt ſpeculirt, Job verdammt die Speculation als erfolglos und unmöglich; er weiß, daß der Speculirende dem Thier gleicht, das ein böſer Geiſt auf dürrer Heide herumführt. Fauſt ſtürzt ſich in den Genuß und verliert ſeine Seelenreinheit, Job hält an der ſittlichen Tugend feſt; Fauſt erhält Gnade und Verzeihung, Job ſteht ſo hoch, daß um ſeiner Tugend willen andern verziehen wird. Im ganzen iſt der ſittliche Inhalt

des Buchs von dem des Faust so verschieden, wie die starre Tugend verschieden ist von dem leidenschaftlich erregten Gemüth. Letzteres aber hat den Vorzug, den Menschen der Gegenwart viel intensiver zu berühren als die Schilderung des althebr. Dichters. Faust verfällt seinem Geschick durch unersättliche Speculation, der andere aber überwindet es durch das ewige Correctiv des wirren Sinnes, durch die Weisheit im praktischen Handeln, d. i. Gerechtigkeit.

Wir haben am Anfang unserer Darstellung erklärt, daß die Resultate der Kritik vorausgesetzt sind und haben demgemäß die mit fast vollkommener Einstimmigkeit für unecht erklärten Reden des Elihu (Kap. 32—37) in der Entwickelung der Gedankenreihen des Job weggelassen. Fügen wir jetzt eine Entwickelung dieser Reden bei.

Nachdem Job mit heiligen Schwüren seine vollkommene Gerechtigkeit betheuert und zum letzten mal einen Richter gefordert hat, erscheint im Gedicht, wie es jetzt steht, Elihu auf der Scene. Daß dieses die ursprüngliche Anordnung nicht gewesen sein kann, beweisen die ersten Worte von Jahve's Reden Kap. 38, 2. Da nach der Meinung der Vertheidiger des Elihu dieser wesentlich zur Lösung beitragen soll, so kann Gott seine Reden nicht als solche bezeichnen, die den weisen Rath Gottes verdunkeln; nichtsdestoweniger beginnt Jahve seine Rede: „Wer ist der, der die weise Führung leugnet in solchen einsichtslosen Reden."

Sachlich kann dies nur auf Job gehen, aber trotzdem redet vorher Elihu, und dieses erste Argument schon genügt, um die Nichtursprünglichkeit der Reden an dieser Stelle darzuthun. Elihu tritt nach der gegenwärtigen Ordnung des Gedichts ein, nachdem Job sich aufs vollständigste gerechtfertigt. „Jung an Jahren, den andern gegenüber", sagt er, „harrte ich, daß das Alter rede, aber nicht die Alten haben sich als die Weisen bewährt, sondern die Weisheit ist ein göttliches Geschenk." So drängt es ihn denn im Innern zu reden, und er fühlt sich berufen, Job zu strafen, weil er so ganz unverbesserlich ist. In der ersten Rede (Kap. 32—33) wirft er Job vor, er behaupte seine Sündenlosigkeit: „Vor meinen Ohren sprachst du, der Worte Klang vernahm ich: Rein bin ich, Schuld ist nicht an mir, Gott hadert gegen mich." So spricht Job wörtlich Kap. 9, 21; 13, 27. Diese Ausdrücke nun sind nach Elihu selbst schon Sünde: „Ich muß dir darauf erwidern, denn Gott ist zu groß, um sich mit dir in einen Streit einzulassen." Auch hiermit greift Elihu auf Job's Reden zurück (Kap. 31, 35; 16, 19; 13, 18). Er meint: „Betrachte mich als ob deine Rede gegen Gott ginge, mir gegenüber wirst du keine Furcht haben, ich bin aus Thon gebildet wie du. Warum hast du mit Gott gehadert, da er dir doch nicht antwortet? Er gibt ja nur Mittheilungen durch nächtliche Offenbarungen und durch Hingeben in die Leiden. Zwar wird Gott den Gerechten nicht hinsterben lassen, doch aber läßt er seine Seele dem Tode nahe kommen, und wenn nicht ein fürsprechender Engel, sich seiner erbarmend, Gott anfleht, er möge ihn erlösen, so würde er verloren sein." (Der fürsprechende Engel male'ak meliṣ wird von der jüd. Auslegung im Targum als Paraklet gefaßt, d. h. als Advocat, der die Sache jemandes bei einem andern führt.)

Aber Gottes Geduld hat ein Ende, zwei- und dreimal errettet er den Menschen, das soll Job beachten und seine Leiden als ein Erziehungsmittel ansehen; hierauf soll er dem Elihu erwidern, der ihm zwar gern recht geben möchte, aber dennoch nicht glaubt, daß Job im Stande sein werde, auf seine Bemerkung etwas Genügendes zu entgegnen. Job läßt sich denn dieses auch nicht beikommen und man erwartet billig, daß Elihu ihm nun auch zeige, welche einzelnen Sünden ihm die göttliche Zucht zugezogen hat. Dieses letztere geschieht aber nicht und kann auch nicht geschehen, da es verkehrt wäre zu sagen, die Lästerungen Job's (Kap. 9, 13) hätten ihm die Zucht Gottes zugezogen, weil diese eben erst durch die Leiden hervorgerufen sind. Elihu hält sich vielmehr in allgemeinen Beschuldigungen und so auch in der folgenden Rede (V. 34—35), wo er sagt: Job trinkt Spott wie Wasser, wenn er erklärt, daß es dem Menschen nichts nützt, daß er mit Gott in Frieden sei. Zwar hat sich Job nie so ausgesprochen, die Worte erinnern vielmehr an Eliphaz (Kap. 22, 2), dennoch aber beginnt Elihu auf Grund dieser Job zugeschriebenen Aeußerung, die sich doch höchstens als Consequenz seiner im ersten Dialog ausgesprochenen Anschauungen ansehen läßt, des weitern gegen ihn zu streiten. Er sagt: „Gott ist fern vom Bösen, er vergilt dem Menschen sein Thun und läßt ihn sein Los nach seinem Wandel finden." Das hat aber Job (Kap. 27, 8; 28) bereits in viel tieferer Weise

ausgesprochen, und Elihu schießt am Ziel vorbei. Job selbst hatte längst erkannt, daß die ihn beschäftigenden Räthselfragen durch eine Behauptung von göttlicher Gleichgültigkeit oder Ungerechtigkeit nicht gelöst werden können. — Die Frage, ob Gott das Recht beuge, konnte Bildad (Kap. 8, 3) dem Job mit Recht stellen, bei Elihu (Kap. 34, 12) kommt sie zu spät; schon Kap. 19, 6 sagt Job nicht, Gott beuge das Recht, sondern nur, er beuge ihn. Elihu polemisirt hier durchgehends gegen längst abgethane Dinge und weiß im Grunde nichts weiter zu sagen, als Gott sei der Allmächtige, bei ihm gelte kein Ansehen der Person (Kap. 34, 18—27), was schließlich immer wieder auf die stricte Vergeltungslehre hinauskommt, die Job schon (Kap. 28) überwunden hat. Nach den vorangehenden Entwickelungen, in welchen Job bei tieferm Besinnen von seinem nihilistischen Standpunkt zurückgekommen war, sind Elihu's Reden überflüssig und die Frage zu lösen ist er ebenso unfähig wie die andern Streiter. — Die erste Rede Elihu's (Kap. 32—33) bietet somit, außer der Bemerkung, Leiden sei ein Zuchtmittel, nichts eigentlich Bedeutendes dar, und auch dieser Gedanke war von Eliphas (Kap. 4) bereits angedeutet.

Auch die folgenden Reden eröffnet Elihu mit der Anführung eines Wortes, das Job zuvor gesprochen haben soll: „Was habe ich für einen größern Vortheil als wenn ich sündige" (Kap. 35, 2). Aber dieses findet sich in Job's Reden nicht.

Elihu weist Job auf Gottes Erhabenheit hin und fragt, ob er dem Höchsten etwas bieten könne, wenn er gesündigt habe, oder ob Gott durch des Menschen Gerechtigkeit etwas empfange; Gott bleibe ja in seiner Erhabenheit davon unberührt. Man staunt, wie Elihu dazu kommt, dieses zu bemerken, da Job schon (Kap. 10, 15) sagt: „Und habe ich freventlich gehandelt, wehe mir! selbst als Gerechter hübe ich nicht mein Haupt." Daß der Mensch mit seinem gerechten Handeln Gott keinen Gefallen thut, ist ein Gedanke, der Job völlig klar sein muß, wenn er (Kap. 27) das ethische Verhalten des Menschen als maßgebend nur für sein eigenes Geschick auffaßt.

Job ist nur nicht im Stande, empirisch zu zeigen, wie sich Lohn und Strafe vertheilen, was die windigen Tröster Kap. 13, 4 zu thun sich unterfangen. Er bescheidet sich: „Gott ist zu groß, um seine Handlungsweise von Menschen beurtheilen zu lassen", und Elihu's Bemerkungen: „Den Himmel blicke an und schaue, die Wolken sieh, die höher sind als du" gehen in die Luft. Sie finden in Job keinen Punkt, gegen den sie gerichtet sein könnten, da er alles dies schon selbst gesagt hat.

In seiner letzten Rede (Kap. 36—37) fällt Elihu ganz in die abgethane Vergeltungslehre zurück: „Gott läßt den Frevler nicht leben, schafft dem Elenden Recht" u. s. w. Endlich fügt er seinen ersten Gedanken noch kurz bei: „Den Elenden errettet Gott durchs Elend und durch die Nöthe öffnet er sein Ohr" (Kap. 36, 15). Diese seine Grundlehre wendet er auf Job an, wenn er dem Gesetz folge (Kap. 36, 16): „Auch dich befreit er aus dem Mund der Noth, Befreiung, nicht Beengung statt derselben, und deines Tisches Aufsatz ist voll Fett, des Frevlers Strafe sieheſt du vollauf, Gerechtigkeit ereilt sich und Gericht; Gott ist im Stande dies zu thun, denn seine Erhabenheit übersteigt alles im Himmel und auf Erden", und so ergeht sich denn Elihu in einer Schilderung der göttlichen Allmacht, die an dieser Stelle ebenfalls überflüssig ist, weil die Gegner wie Job (Kap. 11, 7; 26) bereits das Gleiche gesagt haben. Hierin aber liegt ein noch begründeterer Vorwurf gegen die Echtheit von Elihu's Reden, denn er anticipirt das, was Jahve von Kap. 38 an selbst sagt, sodaß erstens der Eindruck der Reden Jahve's geschwächt wird, andererseits, da der Inhalt seiner Darlegung wiederholt wird, diese selbst ganz überflüssig ist. In der Rede Jahve's ist die Darstellung seiner Machtvollkommenheit nur das Gefäß, worin die Thatsache der vollendeten Weisheit enthalten ist. Jahve bestätigt mit eigenem Mund, was Job schon hat zugestehen müssen. Elihu, der nur die göttliche Macht hervorhebt und die Leiden als Zuchtmittel ansieht, ist in nichts über den Standpunkt der drei andern hinausgekommen, gleich denen er Job für einen großen Sünder halten muß, ohne dies übrigens zu beweisen.

Auch am Schluß der dritten Rede wendet sich Elihu wieder direct an Job und fordert ihn spottend heraus, ihn über Gottes Hand zu belehren (Kap. 37, 18). „Gott ist aber zu mächtig", so schließt er, „als daß der Mensch ihn begreifen könne, darum fürchte ihn der Mensch, während er sich selbst um der Weisen Weisheit nicht bekümmere."

Hiernach beschränken sich die von Elihu vorgebrachten Gedanken auf Folgendes: Job ist selbstgerecht und das ist seine Sünde, im Irrwahn seiner Vortrefflichkeit redet er

Frevel gegen Gott, der ihm Leiden ſendet, um ihn aus den Banden der Selbſtgerechtigkeit zu löſen und wieder zu beglücken. Job ſoll in ſich gehen, Buße thun, dann werde er durch Fürſprache eines Engels begnadigt werden. Mehr neue Gedanken bringt Elihu nicht vor und dieſe gehen einerſeits nicht über das hinaus, was vorher geſagt iſt, andererſeits ſind ſie theilweiſe thatſächlich falſch, da Job kein Sünder iſt, ſondern von Gott ſelbſt für gerecht erklärt wird. Sonach paßt Elihu's Betrachtung nicht in unſer Gedicht hinein, die Entwickelung deſſelben wird dadurch gehemmt, zur Löſung des Conflicts nichts beigetragen und der folgenden Rede Jahve's durch einen durchgehenden Parallelismus die Hauptwirkung vorweggenommen.

Hierbei müſſen wir uns aber gegen De Wette's Urtheil verwahren, der (im Artikel „Hiob" in Erſch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte", 2. Sect., Bd. 21) ſagt: Wenn die Echtheit angenommen werde, ſei es gerade ſo, als ob man nach klarer Darlegung einer Sache fordere, man ſolle nicht erkennen, ſondern glauben; dieſes darum, weil wir nicht einmal in Jahve's Reden eine Löſung des Conflicts finden können, was von denen Elihu's in noch höherm Grad gilt. Iſt nun hiermit die Unechtheit der Reden endgültig erwieſen? An ſich nicht, es könnte ja ein Compoſitionsfehler vorliegen; auch der von vielen Auslegern behauptete abweichende Sprachcharakter der Reden kann nichts entſcheiden, denn, wenn die einen hieraus den verſchiedenen Urſprung beweiſen wollen, ſo ſteht es den andern ſtets offen, zu behaupten, daß die Sprache vom Dichter in einer künſtleriſchen, der feinern Charakteriſtik dienenden Abſicht geändert ſei, und was die einen tadeln, werden die andern loben. Demnach kommt es beim Urtheil weſentlich auf äſthetiſche Gründe an, die immer eine gewiſſe Subjectivität haben. Wer dem tiefſinnigen Dichter einen ſo offenbaren Fehlgriff, wie nach unſerer Auseinanderſetzung die Einführung Elihu's iſt, nicht zutraut, der wird den Elihu für eine ſpätere, in den Rahmen des Kunſtwerks hineingezwängte Figur halten müſſen, und ſo thun wir. Wer aber der Tradition zu Liebe dieſe Stelle für echt hält, wird ſich bequemen müſſen, ſeinem Dichter einen ſchweren äſthetiſchen Mangel zuzuſchreiben.

Für die Unechtheit ſprechen aber auch noch äußere Umſtände. Geben wir den Gegnern zu, daß die Erwähnung Elihu's im Prolog nicht unbedingt nothwendig ſei, wiewol ſich auch dies beſtreiten läßt, ſo iſt doch ſeine Erwähnung im Epilog um ſo nothwendiger. Elihu ſteht Gott gegenüber mit den drei andern Gegnern auf gleicher Stufe, wenn alſo dieſe für ihre thörichten Reden gegen Gott durch Job geſühnt werden müſſen, warum denn nicht auch Elihu? Er wird an dieſer Stelle übergangen, zum Beweis dafür, daß der urſprüngliche Dichter ihn nicht eingeführt hat.

Nicht minder ſpricht gegen die Echtheit dieſer Stücke das, daß er von Job keine Antwort erhält. Die Angriffe Elihu's ſind ſo ungeſchickt, daß Job ſie leicht hätte abwehren können; nichtsdeſtoweniger ſchweigt Job beharrlich, ſodaß es den Anſchein gewinnt als fühle er ſich durch Elihu überführt, was im directen Widerſpruch mit Kap. 31, 42 ſteht. Ganz anders verhält ſich die Sache, wenn wir den Dichter vom Interpolator ſcheiden. Der Dichter hat keine Theodicee errungen, Job's Reden aus dem erſten Theil mußten einen lebhaften Anſtoß erregen und auf dieſe bezieht ſich auch Elihu faſt ausſchließlich, ſodaß der ſpäter in Job eingetretene Umſchwung kaum beachtet wird. Es iſt daher leicht begreiflich, daß ein Späterer, an jenen Reden Anſtoß nehmend, Job's Leiden auf ſeine Art zu erklären verſucht; Elihu thut dies, ſetzt ſich aber dadurch mit dem Originalgedicht in Widerſpruch.

Im Intereſſe des Originaldichters lag es, Job im menſchlichen Streit unbeſiegt zu laſſen, der Interpolator war intereſſirt, daß Job im menſchlichen Streit beſiegt werde, daher läßt er Job nicht antworten. Das äſthetiſche Gefühl fordert nach Elihu's letzten Worten eine Antwort. Wenn Elihu ſchließt (Kap. 37, 23):

> Den Allmächtigen, wir finden ihn nicht, der groß an Kraft und Recht,
> Und die Fülle der Gerechtigkeit beugt er nicht,
> Darum fürchten ihn die Menſchen, doch er beachtet ſelbſt die weiſen Sinnes nicht,

ſo mußte Job nach Kap. 28 aus vollem Herzen Ja ſagen, ſagte er aber Ja, dann war der Dichter am Ende und Jahve's Erſcheinung mußte wegfallen, die Wiederherſtellung Job's konnte auf jede beliebige, nur nicht auf die wirklich berichtete Weiſe erfolgen. Der äſthetiſchen Forderung iſt hier alſo in keiner Weiſe genügt, und der Fehler wird um ſo ſchlimmer, als dem ſchon verſtummten Job nun gar Jahve noch entgegentritt. Dies iſt

überflüſſig, Jahve's unwürdig und darum verfehlt. Schließt ſich dagegen umgekehrt die Rede Jahve's an Kap. 31 an, ſo tritt ſie in richtigen Zuſammenhang und die hiſtoriſche Löſung iſt ſachlich vollkommen motivirt.

Abgeſehen von dieſen unechten Stücken iſt von Ewald, Bunſen, Dillmann auch noch Kap. 40, 15—41, 26 mit Recht für ungehörig erklärt worden; die hier folgenden Schilderungen des Nilpferds und Krokodils ſind nach vorangegangenem Kap. 39 völlig überflüſſig und unterbrechen die Conſequenzen, die Kap. 40, 1—14; 42, 1—6 aus der Rede Gottes Kap. 38—39 gezogen werden. Die Conſequenz iſt dieſe: wie ſich in der natürlichen Welt die göttliche Weisheit manifeſtirt, ſo wird ſie ſich auch in der ſittlichen manifeſtiren und der Menſch muß begreifen, daß er darüber mit Grund nichts ſagen könne. Wiewol die Mehrzahl der neuern Ausleger ſich noch nicht für die Unechtheit dieſer Stücke entſchieden hat, ſo können ſie dennoch „nicht als urſprünglicher Beſtandtheil des Werks" verſtanden werden (Dillmann, „Hiob" [Leipzig 1869], S. 24).

Die früher geäußerten Zweifel an der Echtheit des Prologs und Epilogs (vgl. Knobel, De carm. Jobi argum. [Breslau 1835]), dürfen als überwunden angeſehen werden, desgleichen die Verdächtigung derjenigen Stellen im Prolog, in denen der Satan aufgeführt wird.

Schließlich bleibt uns das Zeitalter des Dichters zu beſtimmen übrig. Wir haben in der Einleitung vorausgeſetzt, daß das Buch um das J. 700 geſchrieben ſei. Dieſe Zeitbeſtimmung beruht darauf, daß wir nicht annehmen können, die Perſon des Job und ſein Geſchick ſei einer alten Sage entnommen, ſondern (näheres ſiehe in der Einleitung meiner Ausgabe des Buchs Job [Jena 1870]) vielmehr behaupten müſſen, daß alles dies ein freies Erzeugniß der dichteriſchen Phantaſie ſei, da es weſentlich mit dem ſpeculativen Inhalt des Buchs verflochten iſt und die ganze Erfindung überhaupt keinen andern Charakter zeigt, als die Exemplificirung der unbegreiflichen Leiden eines Gerechten in einer Parabel. Nun wird aber der Name Job's, der demgemäß nur aus dem Buch bekannt ſein kann, von Ez. 14, 14—20 ſo erwähnt, daß man aus der Erwähnung ſieht, auch das Publikum des Ezechiel hat Namen und Geſchichte Job's gekannt; folglich war das Buch um 600 in der Welt vorhanden. Wir kommen aber noch weiter zurück; da das Buch vielfach von Jeremia (Kap. 20, 14—18 und Hiob 3, 3—10) benutzt iſt, ſo muß alſo vor Jeremia (620) das Buch vorhanden geweſen ſein, welches ſeinerſeits (Kap. 15, 18) vorausſetzt, daß in der Generation vor dem Leben des Dichters eine Aenderung des religiöſen Bewußtſeins durch fremde Einflüſſe eingetreten ſei. Dies läßt ſich aber nur auf die dauernde aſſyr. Invaſion beziehen, die etwa 740 ſtattfand. Von hier ab eine Generation abgezogen, ergibt als ungefähre Zeit der Abfaſſung 700, womit dann die Benutzung bei Jeremia völlig ſtimmen würde.

Aeltere Erklärer, welche die Abfaſſung des Buchs in die Patriarchenzeit verſetzten oder dem Moſe zuſchrieben, machten ſich der Verwechſelung der Zeit der geſchilderten Situation mit der Abfaſſungszeit ſchuldig, ſofern ſie annahmen, das Buch ſchildere patriarchaliſches Leben. Daß dieſe Annahme willkürlich ſei, kann leicht gezeigt werden, und daß es unmöglich ſei, in jener ſo frühen Zeit dieſes ſpeculative Werk entſtanden zu denken, folgt aus der ganzen geſchichtlichen Entwickelung der hebr. Religion.

Die von Vatke („Die bibliſche Theologie" [Berlin 1835], I, 563), Zunz, Bernſtein, Umbreit u. ſ. w. vertretene Anſicht eines exiliſchen oder gar nachexiliſchen Urſprungs widerlegt ſich durch nachweisbare Benutzung im Jeremia, und die neuerdings wieder aufgenommene Anſicht, die von Hahn, Schlottmann, Delitzſch nach ältern Vorgängern vertheidigt wird, das Buch entſtamme dem Salomoniſchen Zeitalter, iſt bisjetzt nicht mit ernſtlichen Gründen geſtützt. Denn die angeblichen Berührungen (Schlottmann, „Das Buch Hiob" [Berlin 1851], S. 111) zwiſchen Am. 4, 13 und Hiob 9, 8; Am. 5, 8 und Hiob 9, 9 und 38, 31; Am. 9, 6 und Hiob 12, 15 ſind nicht zwingend genug, um die Benutzung bei Job zuzugeſtehen.

Ueber Vaterland und Perſon des Dichters iſt nichts überliefert. Hitzig und Hirzel nehmen eine ägypt. Heimat deſſelben an, was aber, zumal wenn Kap. 40, 15—41, 26 unecht ſind, mit nichts bewieſen werden kann, und ſelbſt, wenn ſie echt ſind, keinen beſſern Grund hat. Stickel betrachtet Idumäa als ſeine Heimat, Wetzſtein und Delitzſch das Hauran. Im ganzen wird man auf dieſe Frage nie eine befriedigende Antwort bekommen können, und wer das Gedicht in Jeruſalem von einem Kunſtdichter, der aber das Leben des Volks

kannte, entſtanden ſein läßt, kann ebenfalls nicht widerlegt werden. Nach Ueberzeugung des Verfaſſers iſt das Buch in ſeinem Text vielfach beſchädigt, ſtellenweiſe auch nach dogmat. Vorurtheilen corrigirt worden. Eine ausdrücklich als Verſuch zu bezeichnende Wiederherſtellung des Gedichts hat derſelbe in ſeiner von einer Ueberſetzung begleiteten Textausgabe angeſtrebt. Die übrigen neuern Bearbeiter, Olshauſen ausgenommen, haben ſich für die Intactheit des Textes ausgeſprochen und da durch Exegeſe zu helfen geſucht, wo er einen Platz für kritiſche Emendation ſieht. Durch die exegetiſchen Verſuche, verdorbenen Stellen einen brauchbaren Sinn abzugewinnen, iſt die vielfache Unklarheit hervorgerufen, an der die Ueberſetzungen des Buchs leiden und in denen gelegentlich der Logik und der Aeſthetik Hohn geſprochen wird. Man thut aber dem alten Dichter einen ſchlechten Dienſt, wenn man ſtatt einer annähernden Reſtauration ſeines Werks die wunden Stellen zu verkleben und zu übertünchen ſucht.

Oder iſt es nicht beſſer, bei einer antiken Statue, die Naſe und Arme verloren hat, dieſelben ſo gut als möglich zu ergänzen, als ſie in ihrer Verunſtaltung zu laſſen, die den Laien abſchreckt und den Kenner nur zur Ergänzung in ſeiner Phantaſie herausfordert?

Die Geſchichte der Auslegung iſt ein Chorgeſang, in dem das Staunen über die Herrlichkeit und Tiefe des Werks mit den Klagen über ſeine Dunkelheit abwechſelt und es fehlten beſonders der älteſten Zeit Mittel zum Verſtändniß der Form wie des Inhalts. Die tiefere Auffaſſung des Werks beginnt mit der bekannten Abhandlung von Herder in ſeinem „Geiſt der hebr. Poeſie"; einen bedeutenden Fortſchritt machte Ewald und für die Auslegung des Einzelnen iſt reich und vortrefflich die Arbeit von Delitzſch. Als bequemſten Ueberblick über den gegenwärtigen Stand der Exegeſe iſt das Buch von Dillmann anzuführen, der es als ſeinen Zweck hinſtellt, ein Handbuch zu liefern, aus dem man in kurzem den gegenwärtigen Stand der Erklärung und Kritik erkennen kann.

Auch über die Form der Poeſie iſt bisjetzt keine übereinſtimmende Anſicht erzielt. Daß von Kap. 3—41 Verſe vorliegen, hat Hieronymus mitgetheilt. Die Reconſtruction aber der Strophen und Verſe iſt bisher noch auf drei verſchiedenen Wegen verſucht, indem Ewald, Schlottmann und Dillmann größere Gruppen von Zeilen zu Strophen zuſammenfaſſen, während Stickel in ſeiner rhythmiſch gegliederten Ueberſetzung die einzelnen Glieder minimal denkt, und Delitzſch ſowie der Bearbeiter dieſes Aufſatzes keinen Unterſchied zwiſchen dem lyriſchen und dieſem rhetoriſchen Strophenbau wahrzunehmen glauben. Es wird alſo der Zukunft aufbehalten bleiben, unter den bisher aufgeſtellten verſchiedenen Reconſtructionen des Gedichts die wahrſcheinlichſte auszuwählen. Merx.

Hion, ſ. Ijjon.

Hiram (Hiram), in der Chronik ſtets Huram, 1 Kön. 5, 32. 40 auch Hirom geſchrieben, war ein phöniz. Eigenname. Die LXX ſchreiben Cheiram, Joſephus Heiramos und Heiromos, ferner findet ſich die Form Siromos (bei Herodot, VII, 98, und Georgius Syncellus, ed. Dindorf [Bonn 1829], S. 344), endlich Suron bei Eupolemus (Euſebius, Praep. evang., IX, 33. 34). Die Ableitung des Wortes iſt unſicher, nach Movers („Die Phönizier" [Berlin 1849—50], I, 505) bedeutet es der Gewundene, Geringelte, was ein Gottesname geweſen ſei, dem Ophion entſprechend.

1) Der berühmteſte Träger dieſes Namens war Hiram, König von Tyrus, ein Freund des Königs David, der nachher in engern Beziehungen zu König Salomo ſtand. Außer dem, was die Bibel über ihn berichtet, beſitzen wir auch Mittheilungen aus phöniz. Quellen, vornehmlich bei Joſephus („Jüdiſche Alterthümer", VIII, 5, 3; Contra Apion., I, 17. 18). Nach dieſen war er Sohn und Nachfolger des uns nicht näher bekannten Abibaal und ſtarb 53 Jahre alt nach einer vierunddreißigjährigen glänzenden Regierung, d. i. nach der gewöhnlichen Annahme 1023—990, nach Movers (a. a. O., II, 1, 141 fg.) von 980—947 v. Chr.

In Betreff ſeines Verhältniſſes zu David wird berichtet, daß er, als David an Macht und Anſehen zunahm, dieſem zu ſeinem Palaſtbau Cedernholz, Zimmerleute und Steinmetzen geſandt habe (2 Sam. 5, 11; 1 Chron. 14, 1). Nach dieſer Darſtellung fällt der Palaſtbau gleich nach der Eroberung Jeruſalems, die im 7. Regierungsjahre David's erfolgte, und damit ſtimmt, daß der Palaſtbau (2 Sam. 7, 2. 12; 1 Chron. 17, 11) vor der Geburt Salomo's erwähnt wird. Wenn nun Hiram (nach 1 Kön. 9, 10) noch im 20. J. nach dem Tempelbau Salomo's lebte, ſo würde ſich, da David 40 Jahre regierte, für Hiram eine mehr als funfzigjährige Regierungszeit ergeben. Hiermit ſteht indeß Joſephus

in völligem Widerſpruch, der nach tyriſchen Quellen den Hiram 34 Jahre regieren läßt und („Jüdiſche Alterthümer", VIII, 3, 1) den Tempelbau im 4. J. des Salomo in das 12. Regierungsjahr des Hiram ſetzt, ſodaß David und Hiram nur etwa 8 Jahre nebeneinander regierten. Die Notiz 1 Kön. 9, 10 ſteht hiermit im Einklang, aber nicht die andern oben bemerkten. Da die Tradition nur davon weiß, daß David und dieſer Hiram in nähern Verhältniſſen ſtanden, ſo iſt es nicht nöthig, zur Ausgleichung eine Verwechſelung unſers Hiram mit einem andern anzunehmen, entweder (nach Petavius, De doctrina temporum [Paris 1627], IX, 62; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], III, 307) mit ſeinem Großvater, der vielleicht Hiram hieß, oder (nach Thenius zu 2 Sam. 5, 11 und 1 Kön. 5, 15) mit ſeinem Vater, der nur den Ehrenbeinamen Abibaal gehabt und eigentlich Hiram geheißen habe (?). Vielmehr ſpricht manches dafür, daß die Bücher Samuelis, eine ſachliche Ordnung befolgend, das Chronologiſche verrückt haben (Movers, a. a. O., II, 1, 148). Wird hiernach die Zeit des Palaſtbaues unſicher, ſo wird es doch an ſich nicht unannehmbar ſein, daß David erſt in ſeinen ſpätern Lebensjahren zu demſelben ſchritt.

Sobald Hiram vernommen hatte, daß Salomo zum König geſalbt worden ſei, ließ er ihm Glück wünſchen, worauf derſelbe in Betreff des beabſichtigten Tempelbaues mit Hiram in Verbindung trat. Er bittet ihn für dieſen Zweck um Cedernholz vom Libanon, und daß er ihm daſſelbe in Ermangelung eigener tüchtiger Leute durch kundige ſidoniſche (phöniz.) Holzfäller beſorgen laſſe. Hiram entſpricht der Bitte, er ſendet ihm Cedern- und Cypreſſenholz, ſoviel er wünſcht, und läßt es auf Flößen, nach 2 Chron. 2, 15 bis Joppe, befördern. Als Entgelt liefert Salomo dem Hiram für deſſen Hofhaltung jährlich 20000 Kor Weizen und 20000 Bat (denn ſo wird ſtatt 20 Kor im hebr. Text 1 Kön. 5, 25, nach den LXX, 2 Chron. 2, 9 und bei Joſephus zu leſen ſein) geſtoßenes (reinſtes) Oel, eine höchſt anſehnliche Gegengabe. Beide Könige errichteten hierauf einen Bund (1 Kön. 5, 15—26). Der Chroniſt erzählt 2 Chron. 2, 2—15 daſſelbe, jedoch hat er einiges anders geſtellt, daneben aber auch beſondere Angaben, ſodaß er nicht nur das Buch der Könige benutzte. So läßt er auch Sandelholz auf dem Libanon wachſen (!) und für den Tempelbau liefern, fügt der Lieferung des Salomo 20000 Bat Wein hinzu (ſo auch Joſephus), und läßt die ganze Lieferung zum Unterhalt der Holzhauer verwendet werden. Wenn das Buch der Könige die Verhandlungen der Könige einfach referirt, jedoch ſo, daß es ſie theilweiſe ſelbſt ſprechen läßt, ſo antwortet dagegen, nach Chron. 2, 10, Hiram ſchriftlich, Joſephus („Alterthümer", VIII, 2, 6—9) aber theilt die beiderſeitigen Briefe, die ſich im allgemeinen halten, wörtlich mit und erzählt daneben ſelbſt das Speciellere. Trotz der Verſicherung des Joſephus, daß die Abſchriften dieſer Briefe nicht nur in den jüd. Büchern aufbewahrt ſeien, ſondern auch im tyriſchen Staatsarchiv eingeſehen werden könnten, haben wir in den Briefen lediglich eine freie Nachbildung des Joſephus zu erblicken, die der Sachlage nach nicht ungeſchickt war. Dieſelben Briefe finden ſich in anderer, ausführlicherer und ganz freier Nachbildung beim Eupolemus (Euſebius, Praep. evang., IX, 33. 34), der ohne Widerrede ein verkappter Jude war. Noch weiß Joſephus (Contra Apion., I, 17) zu melden, daß bis dahin viele Briefe bei den Tyrern aufbewahrt würden, die beide Könige miteinander gewechſelt hätten.

Als der Tempel nach 20 Jahren vollendet und eingeweiht worden war, ſchenkte Salomo dem Hiram für die ihm an Cedern- und Cypreſſenholz und Gold gewährte Unterſtützung zehn Städte in der an das Gebiet von Tyrus grenzenden Niederung, die übrigens ſpäter wieder an Iſrael fielen. Bei der Beſichtigung kamen ſie dem Hiram ſehr geringfügig vor, ſodaß das Gebiet Kabul, d. i. nach der wahrſcheinlichſten Deutung Wienichts, genannt worden ſei. Der Name Kabul wird aber älter geweſen ſein und Grenze bedeutet haben. Die Unterſtützung des Salomo an Gold wird auf 120 Kikkar (Talente) angegeben, d. i. 3,600000 Thlr. in Gold (1 Kön. 9, 10—14). Im Widerſpruch hiermit erzählt der Chroniſt (2 Chron. 8, 1. 2), der von der Goldunterſtützung nichts weiß, daß Hiram dem Salomo Städte geſchenkt, die dieſer darauf mit Iſraeliten bevölkert habe. Vielleicht im Hinblick auf dieſen Widerſpruch bemerkt Joſephus („Alterthümer", VIII, 5, 3), daß Hiram die zehn Städte nicht angenommen habe. Auf geſchichtlichem Boden läßt ſich der Widerſpruch nicht heben, aber wohl erklären, wie der ſpätere Chroniſt zur Verkehrung des geſchichtlichen Verhältniſſes kam, denn daß der unermeßlich reiche und mächtige Salomo Gold von Hiram empfangen, ſchien ebenſo unwürdig, als

daß er demſelben iſraelitiſche Städte abgetreten habe (Bertheau zur Chronik [Leipzig 1854], S. 291).

Noch wird berichtet, daß Hiram der Flotte Salomo's ſeekundige Leute beigab, die nach Ophir ging und dem Salomo 420 Kikkar (Talente) Gold (12 Mill. Thlr. Gold) mitbrachte (1 Kön. 9, 26—28; vgl. 2 Chron. 8, 17. 18), und daß die vereinigte Flotte beider Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen von Ophir zurückbrachte (1 Kön. 10, 22. 11; vgl. 2 Chron. 9, 21 und dazu Bertheau).

Was dieſe bibliſchen Nachrichten von der Verbindung des Hiram mit dem glorreichen Salomo beibringen, fehlt in den tyriſchen von Menander und Dius; dieſe bringen aber eine Erzählung bei, die auf ein engeres Verhältniß beider ſchließen läßt. Es habe nämlich zwiſchen beiden ein Räthſelverkehr ſtattgefunden; Hiram habe die ihm von Salomo geſandten Räthſel nicht löſen können und deshalb viel zur Strafe zahlen müſſen, bis ein Tyrer, Abdaemonos, nach Menander ein ſehr junger Menſch, die vorgelegten gelöſt und andere dem Salomo vorgelegt habe, für die dieſer, da er ſie nicht löſen konnte, dem Hiram viel habe zahlen müſſen.

Wie beide Könige glänzende Erſcheinungen waren und ihre Zeit die Glanzperiode ihrer Staaten, ſo hat ſich in der Folge die Sage viel mit ihnen beſchäftigt und neben manchem Seltſamen (Movers, a. a. O., II, 1, 338 fg.) doch auch wol Geſchichtliches bewahrt. Nach Tatian (Oratio ad Graecos, Kap. 37), der ſich auf phöniz. Quellen bezieht und dem Clemens von Alexandria (Strom., I, 21) folgt, heirathete Salomo eine Tochter des Hiram (vgl. Theophilus bei Euſebius, Praep. evang., IX, 34). Daß ſich auch Sidonierinnen im Harem Salomo's befanden, erſehen wir aus 1 Kön. 11, 1. 5; 2 Kön. 23, 13; freilich die eigentliche Gemahlin war eine ägypt. Königstochter (1 Kön. 3, 1; 7, 8), und da ſich nur als ſolche eine Tochter Hiram's denken läßt, ſo könnte ſie Salomo erſt in den ſpätern Jahren geheirathet haben. Die prächtige goldene Säule im Tempel des Melkart, die noch Herodot (II, 44) ſah, war nach Eupolemus ein Weihgeſchenk des Salomo, nach Theophilus ließ ſie Hiram von dem beim Tempelbau nicht verbrauchten Gold, das ihm Salomo ſchickte, anfertigen. Das letztere wird eine Umdeutung der erſtern, den Juden misfälligen Sage ſein.

Aus den tyriſchen Quellen erhellt, daß Hiram in ähnlicher glänzender Weiſe ſeinen Namen unſterblich machte wie Salomo; ſie erwähnen einer Kriegsthat, durch die er die Kitier (Cyprer) unterwarf, die den Tribut verweigerten, aber beſonders ſeiner Bauten. Durch einen rieſigen Bau verband er durch Aufſchütten die beiden Inſeln, auf denen Tyrus erbaut war (vgl. das nähere bei Movers, a. a. O., II, 1, 190 fg.). Ferner benutzte er wie Salomo Cedernholz vom Libanon zu Tempelbauten; er ließ die alten Tempel niederreißen, baute den Tempel des Herakles (Melkart) und der Aſtarte und ſchmückte ihn mit goldenen Weihgeſchenken. Daß er zuerſt die Auferweckung des Herakles im Monat Peritios gefeiert habe, hebt Menander hervor. Sein Sohn und Nachfolger war Baleazar. In der Nähe von Tyrus befindet ſich noch jetzt ein ungeheuerer Sarkophag von Kalkſteinen, ein weithin ſichtbares altes Grab, das im Volksmund den Namen Grab des Hiram führt (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 658).

2) Nach Joſephus (Contra Apion., I, 21) regierte ein König Hiram von Tyrus zur Zeit des Perſerkönigs Cyrus 20 Jahre (Herodot, VII, 98).

3) Zur Zeit jenes berühmten Königs Hiram lebte ein angeſehener Künſtler, Meiſter (Vater; 2 Chron. 2, 12; 4, 16) Hiram, in Tyrus, der in Erzguß arbeitete und nicht nur die ehernen Geräthſchaften für den Tempel in Jeruſalem anfertigte, ſondern auch dem Salomo Arbeiten für den königlichen Palaſt lieferte (1 Kön. 7, 40—45; 2 Chron. 4, 11—16). Der Chroniſt läßt ihn (2 Chron. 2, 13) auch einen Künſtler in Stein- und Holzarbeiten und in Geweben ſein. Sein Vater, auch ein Erzarbeiter, war Tyrer (Joſephus, „Alterthümer", VIII, 3, 4, macht ihn zu einem Iſraeliten Urias!), ſeine Mutter, nach 1 Kön. 7, 14 eine Witwe aus dem Stamm Naphtali, dagegen läßt ſie der Chroniſt (2 Chron. 2, 13) aus dem Stamm Dan, Eupolemus aus dem David's entſproſſen ſein. Der letztere kommt freilich nicht in Betracht, aber die beiden erſtern Angaben etwa mit Bertheau ſo auszugleichen, daß die Mutter Danitin war, dann aber einen Naphtaliten heirathete, iſt nicht gerathen; es ſind eben verſchiedene Traditionen, die nicht mehr zu controliren ſind. Um den berühmten Künſtler, der für den Tempel arbeitete, ganz zum Iſraeliten zu machen, laſſen ihn die Rabbinen, ihrem Geiſt getreu, einen Stiefſohn des Tyrers ſein, den

dieſer mit einer aus dem Stamm Dan gebürtigen Witwe eines Naphtaliten erheirathet habe.

4) Nach 1 Chron. 8, 5 führte ein Benjaminit den Namen Huram. Fritzſche.

Hirſch. Unter dem Edelwild, das einſt die Wälder Kanaans bevölkerte, wird der Hirſch häufig in der Bibel erwähnt. Er gehörte nach dem Geſetz (5 Moſ. 12, 15; 14, 5) zu den reinen Thieren, und durfte daher neben Gazellen und anderm Wildpret auf der Tafel Salomo's erſcheinen (1 Kön. 4, 23). Noch mehr als den Hirſch hatte der iſraelitiſche Jäger die Hindin zu beobachten Gelegenheit, ſodaß in den dichteriſchen Reden meiſt Hindinnen erwähnt werden. Mit Bewunderung ſchaute er, wie die aufgeſchreckte Hindin faſt mit Pfeiles Schnelle bergan floh, um in wenig Augenblicken einen weiten Vorſprung auf dem Grat oben zu gewinnen (Pſ. 18, 34; 2 Sam. 22, 34). Welche Sicherheit in den ſchlanken, weit ausgreifenden Füßen, welche anmuthige Haltung ſelbſt in Todesgefahr (Hab. 3, 19)! Ja, dem Weib deiner Jugend iſt die liebliche Hindin zu vergleichen (Spr. 5, 19). Hindin der Morgenröthe nannte der Dichter die Sonne, welche hervorbrechend aus dem Schos der golden glänzenden Morgenhelle (der šáḥar) ihre Strahlen im Gedankenflug bis in den fernſten Weſten über die Berge eilen läßt (Pſ. 22, 1; Hörner hat die Hindin nur in der Phantaſie der Exegeten zu dieſer Stelle). Im Herbſt ſtellt ſich nach beſtimmter Naturordnung die Brunſtzeit ein, „die Zeit des unwiderſtehlichen Liebesdranges". Darauf anſpielend der Dichter des Hohenliedes: „Ich beſchwöre euch, Töchter Jeruſalems, bei den Hindinnen des Feldes, daß ihr die Liebe nicht wecket, bis es ihr ſelbſt gefällt", d. h. ihr könnt ſie nicht erzwingen, ſie muß auch unter den Menſchen von ſelbſt kommen (HL. 2, 7). Im Mai gebiert die Hindin nach einer Schwangerſchaft von 38—40 Wochen. Zärtlich pflegt ſie ihre Jungen. Aber wenn kein Spätregen gefallen und Dürre ſchon im April auf den Fluren herrſcht, dann verläßt ſie im hohen Sommer, von der Noth getrieben, bisweilen ihre Jungen, weil es an Gras fehlt (Jer. 14, 5). Auch die andere Erſcheinung beobachtete man etwa in Kanaan, daß nämlich die Schrecken furchtbarer Gewitter vor der Zeit Hindinnen kreißen machten, Ende April oder Anfang Mai. Wenn es Pſ. 42, 1 heißt: „Wie eine Hindin ſchreit nach Waſſerbächen", ſo mag ſich thatſächlich dies Schreien wol eher auf den gewaltigen Brunſtruf der männlichen Hirſche beziehen, welchen der Dichter im Herbſt, der Zeit der größten Trockenheit, aus der Ferne gehört. Von der Hindin redet er, damit das Bild in richtige Parallele komme zu der „Seele, die dürſtet nach dem lebendigen Gott".

Die Hirſche müſſen einſt in Paläſtina zahlreich verbreitet geweſen ſein, wie hätte man ſonſt ſo häufig in poetiſchen Bildern ihrer erwähnt! Daß einzelne Gegenden beſonders mit dieſem edeln Gewild geſegnet waren, geht aus dem Ortſchaftsnamen Ajalon (Hirſchau) hervor, der ſich im Gebiet von Dan und Sebulon findet (Joſ. 21, 24; Richt. 12, 12). Heutzutage ſind die Hirſche in Paläſtina beinahe ausgeſtorben. Haſſelquiſt bekam ſeinerzeit einen vereinzelten Damhirſch in der Nähe des Thabor zu Geſicht, ähnlich erging es Triſtram. Burckhardt berichtet, daß am Hermon noch zahlreiche Hirſche weiden. Mag dieſe Angabe auch richtig ſein, immerhin gehören die Hirſche heutzutage nicht mehr in die allgemeine Staffage der Landſchaftsbilder von Paläſtina wie die Gazellen. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 99 fg.; Ritter, „Paläſtina und Syrien" (Berlin 1852), II, 1, 162; Bochart, Hierozoicon (Leipzig 1793—96), II, 233 fg. Furrer.

Hirſe, ſ. Getreide.

Hirten. Sowol im poetiſchen Bild als in der einfachen Erzählung iſt von Hirten in der Bibel ſehr häufig die Rede. Gott ſelbſt wird einem guten Hirten verglichen (Pſ. 23, 1; 80, 2 u. a.). Jeſus erbarmte ſich über das Volk wie über Schafe, die keinen Hirten haben, er ſelbſt ein Hirt, der das Leben läßt für ſeine Schafe (Mark. 6, 34; Joh. 10, 11), und immer wieder reden die Propheten von den Führern als von den Hirten des Volks (Jer. 23, 1; 25, 34; Ez. 34, 7; Sach. 11, 8 u. a.), bietet ſich ja doch überhaupt als dichteriſcher Ausdruck für das Herrſchen und Leiten nicht leicht ein mehr angemeſſener und näher liegender Ausdruck als das Bild des Hirten, der mit unbedingter Macht die willenloſe Heerde leitet. Zudem war den Iſraeliten wohl in Erinnerung, daß ihre ehrwürdigen Stammväter ein Hirtenleben geführt, und daß auf ſolch ein Leben auch die von Aegypten nach Kanaan ziehenden Vorfahren unter Moſe ſich angewieſen ſahen. Einzelne Stämme blieben auch in der Folgezeit weſentlich der Viehzucht ergeben, nämlich

die, welche jenſeit des Jordans ihre Heimat gefunden, Ruben, Gad und Halbmanaſſe (4 Moſ. 32, 1 fg.), ebenſo Simeon im Süden des Landes nach Edom hin (1 Chron. 4, 39—43). Die Familie der Rechabiten ehrte noch zu Jeremia's Zeit den Befehl ihres Ahnherrn Jonadab, in Zelten zu wohnen, weder Saaten zu ſäen, noch Reben zu pflanzen, ſondern beim Hirtenſtand zu verbleiben (Jer. 35, 6 fg.). Aber nicht nur hielten ſich auf ſolche Weiſe einzelne Stämme und Familien dem Ackerbau mehr oder weniger fern, ſondern auch die anſäſſige Bauerſame trieb neben der Bodencultur noch ausgedehnte Viehzucht, indem es eben in unmittelbarer Nähe des pflügbaren Bodens große Gebiete gab, die nur zur Weide von Schafen und Ziegen ſich eigneten. So finden wir es in der Nähe von Bethlehem, wo Iſai ſeinen jüngſten Sohn David zum Hüter ſeiner Schafheerden beſtellt hatte (1 Sam. 16, 11; 17, 20. 34). Aehnliche Verhältniſſe walteten bei Nabal in Maon (1 Sam. 25, 2 fg.), beim König Moabs (2 Kön. 3, 4 u. ſ. w.).

Das Leben des Hirten trug den Reiz und die Qual wilder und oft gefahrvoller Einſamkeit. Am Morgen trieb er aus dem ſteinumhegten Pferch, in deſſen Mitte zu weiterm Schutz ſich häufig noch ein Thurm befand (vgl. Jeſ. 1, 8 und Hitzig zu dieſer Stelle; 1 Moſ. 35, 21; 2 Chron. 26, 10), die Heerde auf den Weideplatz, den Stab über die Thiere haltend beim Ausgang, um ſie ſorgfältig zählen zu können (3 Moſ. 27, 32; Ez. 20, 37). Danach ſtellte er ſich an die Spitze derſelben, mit eigenthümlichem Ruf ſie aufmunternd, ihm nachzufolgen (Joh. 10, 4), wie ich dies im Gebiet Benjamin's zu beobachten Gelegenheit hatte.

Welche Freude in der Frühlingszeit, wenn er ſeine Schafe oder Ziegen auf grüne Auen leiten kann und im Thalgrund noch Bäche klaren Waſſers ſtill über das Geſtein hinrieſeln (Pſ. 23, 2)! Muthwillig ſind die einen Thiere, zumal unter den lebhaften Ziegen, und da gilt es, die ganze Maſſe gut beieinanderzuhalten. Mit der kleinen Schaufel ſeines Stabes wirft der Hirt deshalb Steine über den Flüchtling hinaus, um ihn zur Umkehr zu bewegen, ſelten von Hunden bei dieſer Aufgabe unterſtützt. (Es kommen in der Bibel nur wenige Andeutungen vor, daß man auch Hunde bei den Heerden gehalten; Hiob 30, 1. Jeſ. 56, 10 braucht nicht nothwendig auf Hirtenhunde hinzuweiſen; vgl. im übrigen Bochart, Hierozoicon [Leipzig 1793—96], I, 787 fg.). Sind aber einmal die Heerden ruhig mit Weiden beſchäftigt, ſo gehört der Hirt ſich ſelbſt an, greift dann wol zur Flöte, um einfache Melodien darauf zu blaſen, oder läßt in kunſtloſem Geſang ſeine Stimme ertönen. Mit tieferm Naturgefühl begabt, bewundert er die Welt in ihrer Morgenpracht wie in ihrer Abendlieblichkeit, und ein David gab dem erregten Gefühl in ſchwungvollem Lied und in hellen Accorden auf der ſelbſterfundenen Harfe Ausdruck (Pſ. 19, 1 fg.; 1 Sam. 16, 18; Am. 6, 5). Heiß brennt die Mittagsſonne auf den baumloſen Gefilden (1 Moſ. 31, 40), und dunkler Schatten deshalb um dieſe Zeit eine willkommene Gabe des Allerhöchſten (Jeſ. 25, 4; 49, 2; Pſ. 91, 1). Wenn aber die Abendſchatten einfallen, führt der Hirt die Heerde zur Tränke. Bei ſpärlichen Waſſervorräthen entſteht nicht ſelten Streit unter den einzelnen Hirten, wer zuerſt tränken dürfe. Schwere Steine verſchließen die tiefen Brunnen, damit nicht ein einzelner ſich dieſe allein zu Nutze mache, ſondern alle theilhaben, nachdem der Stein mit vereinter Kraft vom Brunnenloch weggewälzt worden (1 Moſ. 13, 7 fg.; 26, 20; 2 Moſ. 2, 17). Beim Sonnenuntergang treibt er die Heerde wieder in den ſchützenden Pferch, wiederum, wie am Morgen, beim Eingang die Zahl der ihm anvertrauten Thiere muſternd (vgl. Knobel zu 3 Moſ. 27, 32). Aber nicht ſelten fehlt es an einem ſolchen Pferch und es gilt, auch nachts auf ſchutzloſem Feld zu campiren. Dann aber darf der Hirt nicht ſchlafen (Nah. 3, 18; Luk. 2, 8), weil im Dunkel die wilden Beſtien ſich ihre Beute zu erhaſchen ſuchen. Aus den Gebüſchen des Jordans dringt der Löwe ins Gebirge hinauf. Voll Schrecken fliehen die Miethlinge vor dem furchtbaren Gebrüll des Wüſtenkönigs, wagen ſie doch nicht einmal, gegen die feigen Schakale ſich zu wehren (Joh. 10, 12); aber der gute Hirt, der Sohn, welcher des eigenen Vaters Heerden zu vertheidigen hat, hält ſtand, ob auch nicht immer die Kämpfe mit dem grimmen Thier ſo glücklich enden wie damals, wo David den Löwen an ſeinem Bart packte (Joh. 10, 11 fg.; 1 Sam. 11, 35). Furchtlos verzehrt der junge Löwe ſeinen Raub, auch wenn man eine ganze Schar von Hirten wider ihn zuſammenruft (Jeſ. 31, 4).

Für ſeine Heerde trägt der Hirt eine große Verantwortlichkeit; darum leitet er nur langſam die ſäugenden Thiere, nimmt wol etwa ein zartes Lämmlein während des Marſches auf die Arme oder birgt es ſogar an dem Buſen, wo das kleine Weſen dann lieblich

genug zur Spalte des Unterkleides herausſchaut (Jeſ. 40, 11; 1 Moſ. 33, 13). Einem verirrten Schaf geht er ſtundenweit nach über Berge und Schluchten, trägt das ermüdete Thier auf den Schultern heim, froh, daß er es wiedergefunden; denn er hätte im andern Fall dem Herrn es erſetzen müſſen (Luk. 15, 4 fg.; 2 Moſ. 22, 10—12), während er allerdings für den von reißenden Thieren verurſachten Schaden nach dem Geſetz nicht haftbar gemacht werden konnte (2 Moſ. 22, 13). Jakob mußte jedoch ſogar das Zerriſſene ſeinem Oheim bezahlen (1 Moſ. 31, 39). Neben gewiſſenhaften, zart ſorgenden Hirten fehlte es übrigens nicht an ſolchen, welche „das Verirrte nicht ſuchten, das Verwundete nicht heilten, das Rüſtige nicht erhielten, das Fleiſch des Gemäſteten verzehrten und ihre Klauen zerriſſen" (Sach. 11, 16; Ez. 34, 2—4).

Der Beruf des Hirten war ein ärmlicher, ſein Lohn ein beſcheidener. Daß er von der Milch ſeiner Heerde ſich nährte und gelegentlich ein nach innen gekehrtes Schaffell gegen die Unbill der Witterung ſich um die Schultern warf, verſteht ſich von ſelbſt (1 Kor. 9, 7; vgl. Jer. 43, 12 und Hitzig zu dieſer Stelle). Zur Zeit einer Hungersnoth diente der verlorene Sohn um geringes Eſſen (Luk. 15, 16), Amos holte ſich Maulbeerfeigen als Beikoſt zu ſeiner ärmlichen Nahrung (Am. 7, 14). Dagegen nimmt das Wort des Propheten (Sach. 11, 12 fg.) einen ziemlich großen Hirtenlohn, nämlich 30 Sekel, etwa 24 Thlr., in Ausſicht, während der liſtige Jakob ſich mit den geſprenkelten und gefleckten Thieren, ſeltenen Ausnahmen in jenen Gegenden, begnügen wollte (1 Moſ. 30, 32). An ſich war indeß die Arbeit eines Hirten eine ehrenvolle, der ſelbſt die ſchöne Rahel ſich unterzog und deren auch Moſe, als Schwiegerſohn Jethro's, ſich nicht ſchämte (1 Moſ. 29, 9; 2 Moſ. 3, 1). Auf der Sinaihalbinſel war es ſchon vor Jahrtauſenden wie heute noch Sitte, daß die jungen Mädchen, ſelbſt die Scheikhstöchter nicht ausgenommen, die Heerden ihres Hauſes weideten und tränkten (2 Moſ. 2, 16 und Knobel zu dieſer Stelle. Vgl. auch Holland in dem Journal of the royal geographical society [London 1868], XXXVIII, 240).

Im Hauſe eines reichen Mannes nahm der Oberhirt eine ſehr angeſehene Stellung ein, und am Königshof gehörte das Amt eines derartigen Hausmeiers zu den vornehmſten (1 Moſ. 24, 2; 47, 6; 1 Sam. 21, 7).

Auf dem Gebirge dieſſeit des Jordans konnten faſt ausſchließlich blos Schafe und Ziegen zur Weide getrieben werden, während größere Rinderheerden nur in der philiſtäiſchen Ebene, im waſſerreichen Dſchaulan, auf dem ſchattigen Gilead genügende Triften fanden (1 Chron. 27, 29; 2 Chron. 26, 10; 4 Moſ. 32, 4; Pſ. 22, 13; Am. 1, 4; Jeſ. 65, 10).

Furrer.

Hiskia (hebräiſch Hizkijah[u] und Jehizkijah[u], nach der Schreibweiſe der LXX Ezechias), Sohn des Ahas und der Abija (kürzer Abi), regierte über Juda 29 Jahre lang, 725—696, nach andern 727—698. (Bedeutend abweichend von dieſer gewöhnlichen Annahme wird in dem Artikel Chronologie und in der Tabelle am Schluß von Bd. I des „Bibel-Lexikon" ſeine Regierungszeit in die J. 716—687 verlegt; es mag genügen, die verſchiedenen Annahmen nebeneinandergeſtellt zu haben.) Ueber den Zuſtand des ſüdlichen Reichs zur Zeit, da Hiskia die Herrſchaft antrat, ſ. Ahas. Es war ein Zuſtand des Schwankens, der Haltloſigkeit und Zerfahrenheit. Eine unheilvolle Politik, die vor der feindlichen Macht Ephraims und Syriens ſich zu ſchützen ſuchte, indem ſie einem noch ſchlimmern Freunde, Aſſyrien, ſich in die Arme warf, hatte Juda in die großen ſtaatlichen Revolutionen Vorderaſiens verwickelt; der kräftige Glaube an den rettenden Gott der Väter war wankend geworden, ausländiſcher Götzendienſt, vom König ſelbſt begünſtigt, nahm immer mehr überhand, und die feſte theokratiſche Ordnung des Staatslebens wich einem charakterloſen Durcheinander, einem genußſüchtigen Sichgehenlaſſen nach der Laune des Augenblicks. Wohl richtete Jeſaja ſchon damals ſeine vernichtenden Strafreden an das geſunkene Volk (beſonders Kap. 2—5); allein, ſolange nicht von oben herab ein beſſeres Beiſpiel gegeben wurde, ſolange das Haupt des Staats ſelbſt krank war, verhallte die Stimme auch eines ſo gewaltigen Propheten im Wind, die große Maſſe des Volks glich einem verwahrloſten, von Dornen und Diſteln überwucherten Weinberg (Jeſ. 5). Anders unter Hiskia. Nicht, daß mit einem mal alles neu und beſſer geworden wäre; aber, je mehr der junge König unter der Leitung Jeſaja's erſtarkte, die Lage der Dinge zu prüfen und ſeine Aufgabe an ihr zu meſſen verſtand, um ſo entſchiedener kam das theokratiſche Princip wieder zum Durchbruch, um ſo erfreulicher ge-

ſtalteten ſich nach und nach die öffentlichen Zuſtände. Daß ein König, der in einer Zeit großer, entſcheidender Schickſalswendungen den Thron behauptete und ſo die Davidiſche Dynaſtie noch für längere Zeit von dem ihr bereits drohenden Untergang errettete, in den Augen der Nachwelt ſehr hoch ſtand und zum Muſter eines Regenten idealiſirt wurde, iſt leicht begreiflich, da ja die hebr. Weltanſchauung das Schickſal des Staats mit den Tugenden oder Fehlern des Herrſchers in engſtem Zuſammenhang zu denken gewohnt war. „Er vertrauete dem Herrn, dem Gott Iſraels, und weder nach ihm war ſeinesgleichen unter allen Königen Judas, noch vor ihm geweſen", ſo heißt es von ihm (2 Kön. 18, 5), ähnlich wie von Joſia (2 Kön. 23, 25), und allerdings verdient er das Lob nicht ſo unbedingt, wie es ihm hier geſpendet wird, doch darf auch die unbefangene Geſchichtſchreibung in das Urtheil mit einſtimmen, daß er einer der beſten Könige Judas war.

Hiskia war bei ſeiner Thronbeſteigung fünfundzwanzig Jahre alt (nach 2 Kön. 18, 2; 2 Chron. 29, 1; wie ſich dieſe Angabe mit 2 Kön. 16, 2 ausgleichen läßt, ſ. Ahas). Nach der Darſtellung der Chronik (2 Chron. 29—31) ſoll Hiskia gleich im Anfang, im erſten Monat ſeines erſten Regierungsjahres, umfaſſende Maßregeln zur Reinigung und Ordnung des Tempeldienſtes getroffen, ein großes Opfer veranſtaltet, die Tempelmuſik wieder organiſirt, ſodann eine allgemeine Paſſahfeier (für Juda und Iſrael zuſammen) anbefohlen und für genaue Entrichtung und Verwaltung der zum Unterhalt der Prieſter und Leviten beſtimmten Abgaben geſorgt haben — eine Nachricht, die wir nicht von vornherein verwerfen dürfen, die aber in mehrern Punkten berichtigt werden muß, ſo namentlich rückſichtlich der Zeitangabe. Wenn auch der erſte Verſuch zu einer Cultusreform (2 Kön. 18, 4) von Hiskia ſchon früh, wol bald nach ſeiner Thronbeſteigung gemacht worden ſein mag: der Verſuch, die übriggebliebenen Reſte der zehn Stämme zu gemeinſamem Gottesdienſt mit Juda zu vereinigen, fällt ohne Zweifel erſt in ſpätere Zeit. Die Worte 2 Chron. 30, 6 fg. ſetzen eine größere Wegführung als jene erſte (2 Kön. 15, 29) war voraus, und die ganze Maßregel iſt überhaupt nur denkbar, wenn damals das Königthum des nördlichen Reichs nicht mehr beſtand, alſo früheſtens im ſechsten Jahre Hiskia's (2 Kön. 18, 10). Vor dieſer Zeit hätte Hiskia, um ungehindert Boten durch das ganze nördliche Reich ſchicken zu können, in erſter Linie ſich mit dem König ſelbſt verſtändigen müſſen; von einem König Iſraels iſt aber in jenem ganzen Bericht nicht die Rede, und eine derartige Verſtändigung läßt ſich nach den vorangegangenen Ereigniſſen (ſ. Ahas) gar nicht annehmen.

Die wichtigſten politiſchen Ereigniſſe innerhalb der 29 Regierungsjahre Hiskia's ſind folgende: 1) der Fall Samariens (2 Kön. 17, 6; 18, 8 fg.); 2) die Züchtigung Philiſtäas (2 Kön. 18, 8); 3) die Auflöſung des von Ahas eingegangenen Tributverhältniſſes Judas zu Aſſyrien (2 Kön. 18, 7); 4) Sanherib's Heereszug und Niederlage (2 Kön. 18, 13 fg.; 19); 5) die Geſandtſchaft des babyloniſchen Königs Merodach Baladan an Hiskia.

Der Bericht über die beiden letztern Ereigniſſe liegt uns in doppelter Geſtalt vor: 2 Kön. 18, 13—20, 19 und Jeſ. 36—39 (in kurzem Auszug auch 2 Chron. 32). Die beiden parallelen Texte weichen in manchen Einzelheiten voneinander ab, beruhen aber offenbar auf derſelben Quelle, und zwar wird dieſe Quelle vom Königsbuch im ganzen treuer und vollſtändiger wiedergegeben (beſonders 2 Kön. 18, 14 fg.; 20, 4 fg.), wogegen der Jeſajaniſche Text eine dort fehlende werthvolle Beigabe enthält, nämlich das Lied Hiskia's (Jeſ. 38, 9—20). Daß auch die Reden Jeſaja's und Micha's, richtig ausgelegt, als Geſchichtsquelle zu benutzen ſind, verſteht ſich von ſelbſt; gerade dieſe Reden ſind ja für uns das treueſte Spiegelbild der damaligen, vielbewegten Zeit.

Nach 2 Kön. 18, 7 fg. könnte es ſcheinen, als wäre der Abfall von Aſſyrien und der Krieg gegen Philiſtäa der Kataſtrophe Samariens vorangegangen. Allein es ließe ſich dann durchaus nicht erklären, warum der König von Aſſyrien das abtrünnige Juda nicht ſchon früher, gleich nach der Einnahme Samariens, gezüchtigt haben ſollte, es ließe ſich nicht erklären, wie Jeſaja in eben jener Zeit mit einem Vordringen der Aſſyrer nach Süden zwar Philiſtäa bedrohen, über das Schickſal Judas und Jeruſalems aber ganz beruhigt bleiben konnte (Jeſ. 14, 28 fg.). Wir ſind demnach zur Annahme genöthigt, daß erſt ſpäter, vermuthlich beim Regierungswechſel, als nämlich Sanherib den Thron beſtieg, der Tribut zum erſten mal förmlich verweigert wurde, und dieſer Annahme widerſpricht im Grund auch 2 Kön. 18 nicht; denn dort (V. 1—8) iſt es dem Erzähler offenbar um einen kurzen ſummariſchen Bericht über die Regierungszeit Hiskia's zu thun, er will nur von den Hauptereigniſſen (2 Kön. 18, 13 fg.) ausführlich reden und ſtellt das ſonſt noch

Erwähnenswerthe vorher kurz zuſammen, ohne Rückſicht auf chronologiſche Ordnung; erſt V. 9 bietet eine genaue Zeitangabe. Wenn es ſich mit dem 2 Kön. 18, 7 berichteten Factum alſo verhält, ſo wird auch der im nächſten Vers angeführte Krieg mit Philiſtäa (zur Strafe für die Einfälle unter Ahas; 2 Chron. 28, 18) kaum vor dem ſechsten Jahre Hiskia's ſtattgefunden haben, wol aber vor dem Abſchluß des ägypt. Bündniſſes. Letztere Abgrenzung iſt aus Jeſ. 20 zu ſchließen.

Einer Großmacht wie Aſſyrien den Gehorſam aufkündigen, von ihren koſtſpieligen Freundſchaftsdienſten nichts mehr wiſſen wollen, das war ſoviel wie eine offene Kriegserklärung. Ob Hiskia die ſchweren Folgen eines ſolchen Schrittes deutlich vor Augen hatte und ſich bewußt war, daß bald der entſcheidende Kampf folgen werde, wiſſen wir nicht, wohl aber ſah Jeſaja dieſe Folgen klar voraus (Jeſ. 28, 11. 17 fg.; 29, 2 fg.; 30, 12 fg.), und aus ſeinen Reden läßt ſich entnehmen, daß der König jenen Schritt nicht aus eigenem, rein nationalem Antrieb und lediglich im Vertrauen auf die ſchützende Macht ſeines Gottes that, ſondern mit politiſcher Berechnung, weil nämlich eine andere Großmacht, die viele und angeſehene Fürſprecher in Jeruſalem hatte, ein vortheilhafterer Bundesgenoſſe zu ſein ſchien: Aegypten. Die theokratiſche Partei, welche zu ruhiger Ergebung und feſtem Glauben an die in Gottes Hand liegende Zukunft des Staats ermahnte (Jeſ. 30, 15), d. h. welche den damaligen Welthändeln gegenüber möglichſte Neutralität für die einzig richtige Politik Judas hielt, eiferte mit aller Macht gegen das ägypt. Bündniß, das nur Schande und Schmach bringen werde (Jeſ. 29, 15; 30, 1—7; 31, 1—3); aber aller Widerſtand war umſonſt, auch Hiskia ließ ſich von der ägypt. Partei gewinnen und glaubte, mit einer ſolchen Schutzmacht im Rücken, Aſſyrien herausfordern zu können. Was Jeſaja vorausgeſagt hatte, trat ein: die Aſſyrer erſchienen im Lande, um den widerſpenſtigen König und ſein Volk zu züchtigen, in derſelben Weiſe, wie es mit dem Zehnſtämmereich geſchehen war. Es war im 14. J. Hiskia's und zwar gegen den Herbſt dieſes Jahres (Jeſ. 32, 10. 12), als Sanherib mit ſeinem furchtbaren Heer heranrückte, die Städte Judas eroberte (2 Kön. 18, 13), die ſchönen Thäler mit Wagen und Reitern überſchwemmte (Jeſ. 22, 7). Das eigentliche Ziel ſeines Feldzugs war Aegypten (Herodot, II, 141; Joſephus, „Alterthümer", X, 1, 4. 5), und auf dem Weg dorthin finden wir ihn auch in der Bibel; denn Lachis, von wo aus die Verhandlungen mit Hiskia geführt wurden, lag (nach Euſebius) 7 röm. Meilen ſüdlich von Eleutheropolis, alſo ſchon weit über Jeruſalem hinaus, nach Aegypten zu. Sanherib hatte wol im Sinn, erſt auf dem Rückweg den Hauptſchlag zu führen, und begnügte ſich daher vorläufig mit Unterwerfung der Landſtädte, hoffte aber, daß Jeruſalem ſchon jetzt von ſelbſt ſich ergeben werde. Der Tribut (300 Talente Silber und 30 Talente Gold), den er von Hiskia verlangte, wurde bezahlt. Noch nicht zufrieden damit, ließ Sanherib alsbald die von Hiskia befeſtigte und für eine etwaige Belagerung gerüſtete (2 Chron. 32, 2 fg.; Jeſ. 22, 9 fg.) Hauptſtadt förmlich zur Uebergabe auffordern. Warum das kleine, ſchwache Juda, das kaum 2000 Reiter zu ſtellen vermöge, dem allmächtigen König von Aſſyrien trotzen und auf eine ſo trügeriſche Hülfe wie diejenige Aegyptens ſich verlaſſen wolle? ob denn die andern Völker, und zuletzt noch Samarien, von ihren Göttern gerettet worden ſeien, und ob es ſich nicht auch in dem fremden Land, wohin Sanherib ſie bringen werde, ganz gut leben laſſe? — ſo riefen die nach Jeruſalem geſandten Boten, für welche der Obermundſchenk (Rabſake) das Wort führte, dem auf der Mauer ſtehenden Volk und den von Hiskia beſtellten Vertrauensmännern (Eljakim, Sebna und Joah) zu, und ihre Reden erregten große Angſt und Beſtürzung in der Stadt. Nur Jeſaja blieb ruhig und muthig; den durch eine zweite ſchriftliche Botſchaft Sanherib's erſchreckten König aufrichtend, weiſſagte er die nahe bevorſtehende göttliche Strafe für ſolch frevelhaften Uebermuth, wie er ſich in jenen Reden kundgegeben (2 Kön. 19, 6 fg. 20 fg.). Voll Zuverſicht ſprach er es aus, daß der Feind gegen die von Gott beſchützte Stadt nichts ausrichten, ſondern auf dem Weg, den er gekommen, wieder in ſein Land zurückkehren werde (2 Kön. 19, 32 fg.; vgl. auch Jeſ. 10, 12 fg.; 14, 24—27; 17, 12—14; 29, 5 fg.; 30, 19 fg. 30 fg.; 33, 1 fg.). Und ſo geſchah es: urplötzlich brach das Gericht über Aſſur herein, auf wunderbare Weiſe wurde mit Einem Schlag ſeine ſtolze Streitmacht vernichtet. Sanherib kehrte eilends nach Ninive zurück, woſelbſt er ſpäter von ſeinen Söhnen Adrammelech und Sarezer erſchlagen wurde (2 Kön. 19, 35 fg.).

Nach dieſer Darſtellung hätte Sanherib ſein eigentliches Ziel, Aegypten, alſo gar

nicht erreicht, denn nach Libna (2 Kön. 19, 8; Jes. 37, 8) wird kein weiterer Punkt seines Wegs namhaft gemacht. Wie sich die übrigen Berichte (die assyr. Inschriften, Herodot, Josephus u. a.) dazu verhalten, ist in dem Artikel Sanherib näher zu zeigen; dagegen mag hier noch ein Wort am Platz sein über die Katastrophe selbst. Die Bibel stellt dieselbe als ein absolutes Wunder dar. „Der Engel des Herrn ging aus und erschlug im Lager Assyriens 185000, und als man am Morgen sich aufmachte, siehe, da waren sie alle todte Leichname" — so lautet ihr Bericht, nach welchem also die ganze furchtbare Entscheidung in Einer Nacht sich vollzog (2 Kön. 19, 35; Jes. 37, 36. Kürzer und ohne Zahlangabe 2 Chron. 32, 21). Ueber den Ort, wo dies geschah, sagt die Bibel eigentlich nichts; es kann aber kaum ein Zweifel sein, daß der Erzähler die unmittelbare Nähe Jerusalems als Schauplatz der Katastrophe im Sinn hatte (nach 2 Kön. 18, 17 und in Uebereinstimmung mit den Weissagungen Jes. 10, 32 fg.; 29, 5 fg.; 30, 33). Damit stimmt auch der auf eben jene wunderbare Rettung Zions gedichtete 48. Psalm und die Worte Jes. 33, 18 fg. Daß unter dem „Engel des Herrn" die Gewalt irgendeines furchtbaren Naturereignisses zu verstehen sei, darüber sind alle Bibelerklärer heutzutage einig; nur über die Art desselben waren die Ansichten von jeher getheilt. Die einen dachten an den Gluthwind Samum, andere an ein Erdbeben, wieder andere an eine Vergiftung des Wassers u. s. w. Das Richtige hat schon Josephus („Alterthümer", X, 1, 5) getroffen, nämlich, daß die Pest im assyr. Heer gewüthet und den König zum Rückzug genöthigt habe. Als sichere Beweisstelle hierfür läßt sich 2 Sam. 24, 13 fg. anführen, wo (V. 16) die verheerende Wirkung der Pest ebenfalls dem Engel des Herrn zugeschrieben wird, und aus derselben Stelle sehen wir auch, wie furchtbar zu zeiten diese Krankheit in Palästina hauste; eine dreitägige Pest stand für den Hebräer ungefähr auf gleicher Linie mit einer siebenjährigen Hungersnoth (2 Sam. 24, 13). Auf diese Weise erklärt sich jener wunderbare Bericht am einfachsten und natürlichsten, nur werden wir zugestehen müssen, daß die spätere Sage die Zahl der plötzlich Gefallenen übertrieben und das kühne Wort Jesaja's (Kap. 17, 14) ohne weiteres in Geschichte umgebildet hat. Die Erzählung Herodot's (Sanherib's Heer, vor Pelusium stehend, sei durch Feldmäuse, die in einer Nacht Köcher, Bogen und Schildriemen zerfraßen, zum Rückzug genöthigt worden), läßt sich mit der biblischen insofern vereinigen, als beide Plagen, Pestbeulen und Mäuse, auch 1 Sam. 5, 6 nebeneinander vorkommen, und wie dem Aegypter die Maus als Symbol der Vernichtung galt, so wird auch Apollo, der seine Todesgeschosse unter das Heer der Achajer senden soll, als Smintheus (von σμίνθος, Maus) angeredet (Homer, „Ilias", I, 39). Ein gewisser Zusammenhang der beiden Berichte läßt sich also immerhin behaupten, für die Erklärung der biblischen Erzählung ist aber damit weiter nichts gewonnen, und die Hauptdifferenz bleibt immer noch, daß nämlich, nach Herodot (II, 141), die Schicksalswendung vor Pelusium eingetreten sein soll (hierüber s. Sanherib).

In eben jener Zeit, als die Assyrer Jerusalem bedrohten, ward Hiskia noch in ganz besonderer Weise heimgesucht, nämlich von einer tödlichen Krankheit, allem Anschein nach von der Pest. Man gab sein Leben auf, Jesaja trat vor ihn mit dem Wort des Herrn: „Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht länger leben." Und dennoch, wie durch ein Wunder, wurde der König gerettet und blieb dann noch volle funfzehn Jahre am Leben, im ungestörten Besitz des Throns. Jesaja selbst soll ihm die Rettung verkündigt haben, und zwar fast unmittelbar nach den erwähnten Worten, mit denen er ihn auf den Tod vorbereitet hatte. Als dann Hiskia, für den der Prophet sogleich die nöthige ärztliche Behandlung anordnete, um ein Zeichen bat, das ihm Gewißheit geben möchte über die Erfüllung der göttlichen Verheißung, sei das Wunder geschehen, daß der Schatten am Sonnenzeiger des Ahas um zehn Stufen zurückging (2 Kön. 20, 1—11; der Text Jes. 38 ist durch die Einschaltung des Liedes Hiskia's (V. 9—20) etwas in Unordnung gekommen, läßt sich aber nach dem 2. Buch der Könige leicht in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherstellen). Ueber die Einrichtung des hier erwähnten Sonnenzeigers oder, genauer, der „Stufen" des Ahas sind mancherlei Vermuthungen aufgestellt worden; es ist nicht nöthig, dieselben hier zu erörtern. Mag nun der Zeiger senkrecht oder wagerecht, mögen die Stufen wirkliche Erhöhungen oder nur Gradabtheilungen einer Fläche gewesen sein, für die Sache selbst macht das wenig aus, denn das eine ist deutlich genug gesagt: daß es eine Sonnenuhr war, und daß die Bewegung des Schattens bedingt war durch eine entsprechende rückläufige Bewegung der Sonne. Es wird also hier, das kann nie-

mand leugnen, ein reines Wunder erzählt, das unſerer Weltanſchauung direct widerſpricht. Die ganze Erzählung beruht, wie diejenige Joſ. 10, 12. 13, auf dem kindlich unbefangenen Glauben, daß Gott um eines einzelnen Menſchen willen, auf das Gebet eines Frommen hin, die Weltordnung ändern, in die Naturgeſetze eingreifen könne und wolle. Daß dies ſich ſo verhält, und daß dieſe Weltanſchauung nicht mehr die der heutigen Zeit iſt, ſollte einfach zugeſtanden werden. Alle Verſuche, den hier berichteten Vorgang natürlich zu erklären, das Wunder aus dem Text hinwegzudeuten, Verſuche, die von Spinoza (Tractatus theologico-politicus, Kap. 2, §. 28) an bis herunter auf die neueſte Zeit in Menge gemacht worden ſind (ſogar Thenius hat ſich zu einem ſolchen verleiten laſſen), ſind als verfehlt zu betrachten. Die Erzählung, wie ſie vorliegt, iſt ein Mythus, deſſen Entſtehung, wenn wir ſie irgendwie erklären wollen, am eheſten auf ein vom Propheten bildlich geſprochenes Verheißungswort zurückzuführen ſein wird. Auch wir reden ja von einer Lebensſonne, einem Lebensabend, indem wir das ganze Leben mit einem Tag, den Tod mit der Nacht vergleichen. So mag Jeſaja etwa zu Hiskia geſagt haben: Dein Lebenstag, der ſchon der Nacht ſich zuneigte, wird um ſo und ſo viele Stunden noch verlängert werden, oder: Deine Uhr war abgelaufen, noch einmal aber wird Gott ihren Zeiger zurückſtellen. Irgendeine ſolche Aeußerung mag der urſprüngliche Kern der Sache ſein. Erſt im Mund der Ueberlieferung erhielt die Erzählung allmählich diejenige Prägung, in welcher ſie auf uns gekommen iſt. Zur Vergleichung mag etwa beigezogen werden das Gleichniß vom Feigenbaum (Luk. 13, 6—9) und die Wundererzählung Matth. 21, 19 fg.; Mark. 11, 13 fg. 20 fg.

Endlich wird uns noch (2 Kön. 20, 12—19; Jeſ. 39; 2 Chron. 32, 31) berichtet von einer Geſandtſchaft, die der babyloniſche König (d. h. der vom Großkönig von Aſſyrien abhängige Unterkönig) Merodach Baladan an Hiskia ſchickte, nachdem deſſen Krankheit und Geneſung ihm kund geworden war. Hiskia habe den fremden Geſandten alle ſeine Schätze und auch ſein Zeughaus gezeigt, ſei aber dafür von Jeſaja ſcharf zurechtgewieſen worden, ſo ſcharf, daß ihm als göttliche Strafe die Wegführung aller dieſer Schätze und auch ſeiner Söhne nach Babel angedroht wurde. Ueber den hier erwähnten Merodach (nicht Berodach, wie es 2 Kön. 20, 12 heißt) iſt bereits im „Bibel-Lexikon" (I, 275 und 276) das Richtige geſagt worden. Er iſt nicht der Mardokempad des Ptolemäiſchen Kanon, ſondern der Marodach Baladan des Beroſus, derſelbe, welcher nach ſechsmonatlicher Herrſchaft von Belibus (Elibus) gewaltſam beſeitigt wurde (702 v. Chr.). Die in Rede ſtehende Geſandtſchaft iſt alſo in das J. 703 v. Chr. anzuſetzen; die Verbindung, in welche ſie mit der Krankheit und Geneſung Hiskia's gebracht worden iſt, fällt auf Rechnung des ſpätern Bearbeiters; der Umſtand, daß die Schatzkammern des Königs damals wieder vollſtändig gefüllt waren, macht ſie von vornherein geſchichtlich unwahrſcheinlich. Der Zweck der Geſandtſchaft war alſo kaum eine bloſe Beglückwünſchung zu einem etwa zehn Jahre früher geſchehenen Ereigniß, ſondern vielmehr die Anknüpfung politiſcher Beziehungen, die Betreibung eines Bündniſſes gegen den gemeinſamen Feind Aſſyrien. Daher auch der große Eifer des Propheten, dem nicht nur die Eitelkeit des Königs Anſtoß gab, ſondern in erſter Linie die nun wieder zu befürchtende Hinneigung der judäiſchen Politik zu einer fremden, untheokratiſchen Macht. Die Weiſſagung lautet daher ähnlich der einſt dem Ahas gegebenen: eben dieſe fremde Macht, mit der man Freundſchaft ſchließen möchte, wird einſt als Feind Juda demüthigen. Ein jedes derartiges Bündniß war in den Augen des Propheten eine moraliſche Erniedrigung, der auch die thatſächliche folgen mußte.

So gab Hiskia dem ſtrengen Gewiſſen eines Jeſaja allerdings mehr als einmal Anlaß zu ernſter Mahnung und Rüge, allein trotzdem war er im ganzen ein tüchtiger Regent, beſeelt vom guten Willen, dem geſunkenen Staat aufzuhelfen und vor allem die reine Jahvereligion wieder zu Geltung und Anſehen zu bringen, ſodaß die Nachwelt von ihm rühmen konnte: er habe gethan, was dem Herrn gefiel, und an den Wegen David's feſtgehalten, die ihm Jeſaja anbefohlen, der Prophet, groß und getreu in ſeiner Offenbarung (Sir. 48, 22). Seine Cultusreform hatte freilich nur vorübergehenden Erfolg, ſein Sohn (Manaſſe) und Enkel (Amon) fielen wieder in die Greuel des Götzendienſtes zurück; um ſo energiſcher aber griff dann Joſia durch, und wir dürfen mit vollem Recht annehmen, daß das von Hiskia gegebene Beiſpiel in den Beſtrebungen des Urenkels fruchtbringend nachwirkte. Die ausführliche Darſtellung der Chronik (Kap. 29—31) iſt indeß mit Vorſicht zu benutzen. Es ſcheint, daß die ſpätere Ueberlieferung das Bild der beiden

vorzugsweise theokratiſchen Könige möglichſt zu verähnlichen geneigt war, und manches, was erſt unter Joſia geſchah, auf Hiskia zurückdatirte, ſo namentlich die große Paſſahfeier (2 Chron. 30), von welcher das ältere Geſchichtsbuch nichts weiß. Der Chroniſt ſelbſt gibt der Glaubwürdigkeit ſeiner Darſtellung kein gutes Zeugniß, wenn er etwas ſpäter (2 Chron. 35, 18) die von ihm vorgefundene Notiz, daß in der ganzen Königszeit kein ſolches Paſſah gehalten worden ſei, wie damals unter Joſia, einfach ſtehen läßt (2 Kön. 23, 22 fg.). Auch ſeine Zeitangabe (2 Chron. 29, 3) iſt, wie wir geſehen haben, durchaus unwahrſcheinlich. Dagegen haben wir keinen Grund, den übrigen, auf die Reinigung und Ordnung des Tempeldienſtes ſich beziehenden Inhalt jener Kapitel in Zweifel zu ziehen, ebenſo wenig ſeine Maßregeln in Betreff der Einlieferung und Verwaltung der Tempelabgaben (2 Chron. 31). Auch daß Hiskia die alte Tempelmuſik wieder zu Ehren gebracht und mit Vorliebe gepflegt habe (2 Chron. 29, 25 fg. 30; 30, 21), verdient Glauben; wiſſen wir ja doch, daß er nicht nur auch in anderer Weiſe für Auffindung und Sammlung geiſtiger Schätze des Volkslebens thätig war (Spr. 25, 1), ſondern auch ſelbſt dichteriſche Begabung in ſich fühlte (Jeſ. 38, 9 fg.).

Auch was Hiskia für die Befeſtigung und zweckmäßige Waſſerverſorgung der Hauptſtadt gethan hatte (2 Chron. 32, 2 fg. 30; Jeſ. 22, 9 fg.; 2 Kön. 20, 20), blieb bei der Nachwelt in gutem Andenken (Sir. 48, 17). Das Nähere hierüber gehört in die Topographie Jeruſalems (ſ. d.).

Schließlich iſt noch zu erwähnen, daß in den Tagen Hiskia's die Simeoniten (ſ. d.) ihre Wanderungen nach dem Süden begannen (wol infolge der Kataſtrophe Samariens), und daß 500 derſelben zu dem Gebirge Seïr zogen, woſelbſt ſie, nach Vernichtung des entronnenen Reſtes der Amalekiter, wohnen blieben (1 Chron. 4, 41 fg.). Steiner.

Hispanien iſt im Alterthum die Bezeichnung für die im Südoſten vom Mittelmeer und auf der Weſtſeite vom Atlantiſchen Ocean beſpülte Pyrenäiſche Halbinſel mit Luſitania, d. i. Portugal. Schon früh war dieſelbe den Griechen bekannt, ſowol unter dem allgemeinen Namen Hesperia, d. i. Weſtland, welche Bezeichnung ſich nicht nur auf Italien beſchränkte, ſondern namentlich auch auf Hispanien ausgedehnt wurde, als auch unter dem Namen Iberia, eine nach dem ſüdlich von den Pyrenäen in einem Bogen fließenden Iberus, d. i. Ebro, dem ganzen Land gegebene Bezeichnung. In der Nähe des letztgenannten Fluſſes lagen auch die älteſten griech. Anſiedelungen, und nach ihm benannten auch Griechen und Römer die in viele einzelne Stämme zerfallende einheimiſche Bevölkerung mit dem Geſammtnamen Iberer, welche in den weſtlichen Pyrenäen unter dem Namen Basken oder Euskken ihre alte Nationalität und Sprache bis auf dieſen Tag unvermiſcht zu erhalten ſuchen. Von jenen Iberern wurden aber die theils im Innern und im Weſten der Halbinſel zerſtreuten, im Norden aber hauptſächlich wohnenden Völker celtiſchen Stammes unterſchieden: die Cantabri, Artabri, Callaïci oder Gallaeci, Arevaci, Celtiberi und ſpeciell ſogenannte Celtici im ſüdweſtlichen Winkel der Halbinſel, welche von den Römern ſämmtlich für Einwanderer aus dem nördlichen Gallien gehalten wurden.

Zu den Zeiten des Apoſtels Paulus war die Pyrenäenhalbinſel röm. Provinz; ſchon 1 Makk. 8, 3 wird ſie nach der röm. Form Hispania genannt, als ein Land reich an Gold- und Silberminen, in welchem die Römer durch ihre Siege gegen die Gallier ſich ausgezeichnet. Die Bergwerke Spaniens lieferten beſonders den Phöniziern reiche Ausbeute; die letztern benutzten die edeln Metalle Spaniens als ergiebigen Handelsartikel auch im Verkehr mit den Hebräern (Ez. 27, 12; Jer. 10, 9; Jeſ. 23, 6), und der vielfach beſuchte phöniz. Handelsplatz, Tharſchiſch, deſſen auch im A. T. häufig (1 Moſ. 10, 4; 1 Chron. 1, 7; Pſ. 72, 10; Jeſ. 66, 19; Ez. 27, 12. 25; Jeſ. 23, 10; Jon. 1, 3; 4, 2) Erwähnung geſchieht, lag höchſt wahrſcheinlich im ſüdweſtlichen Spanien, unweit der Mündung des Baetis, jetzt Guadalquivir; dahin gingen, als nach einem fernen Punkt, beſonders ausgerüſtete Schiffe, Tarſeſſusfahrer, d. i. große Kauffahrteiſchiffe.

Nach Beendigung ſeines großen Miſſionswerks im Orient, woſelbſt überall hin chriſtl. Gemeinden verbreitet worden waren, gedachte der Apoſtel Paulus nun in den Occident, und zwar nach Spanien ſeine Wirkſamkeit zu verlegen; auf dem Wege nach dieſem, Röm. 15, 24. 28 nicht mit dem gewöhnlichen Namen Iberia, ſondern mit dem oft auch vorkommenden Namen Spania genannten Lande, dachte er auch Rom zu berühren. Daß der Apoſtel das letztere Ziel erreichte, beſtätigt das N. T. ſelbſt (Apg. 28, 16—31); ob aber jene Reiſe bis Spanien gegangen, iſt mit gleicher Beſtimmtheit von einem glaub-

würdigen Zeugen leider nirgends gesagt, jedoch vernehmen wir aus mehrern Quellen seit dem 4. Jahrh. die Nachricht, Paulus habe von Rom aus im Interesse der christl. Mission noch mehrere Reisen im Abendlande, besonders auch nach Spanien unternommen. Allein schon von Eusebius wird dieser Bericht als eine Sage bezeichnet, welche man besonders folgender Stelle des Clemens Romanus (Epist. 1 ad Corinth., Kap. 5) entnimmt: „Herold geworden im Orient und Occident, empfing Paulus den echten Ruhm seines Glaubens, nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hatte. Und da er bis an die «Grenze des Occidents» gekommen war und vor den Gewalthabern Zeugniß gegeben hatte, verließ er so die Welt und ging an den heiligen Ort".

Bei dem hyperbolischen Gepräge dieser Worte wird man jene „Grenze des Occidents" nach geographischer Genauigkeit aufzufassen nicht wohl berechtigt sein, auch findet sich keine Spur Paulinischer Kirchengründung in Spanien (s. Paulus). Grundt.

Hoba, s. Choba.

Hobab, s. Jethro.

Hochmuth. Für Hochmuth treten in den alttest. Schriften verschiedene Ausdrücke auf, deren Wurzel theils ein Ueberwallen, also ein leidenschaftliches Kochen, theils ein „in der Höhe sein" bezeichnet (zadon, gēah, gaavah, gaon). Wenn aber auch der Wortsinn derselbe ist wie im Deutschen, so ist doch ein Unterschied der Betrachtungsweise vorhanden. Während wir uns gewöhnt haben, im Hochmuth ein einzelnes sittliches Gebrechen, die Untugend der Selbstüberhebung im Verhältniß zu den Mitmenschen, zu sehen, wird er im A. T. als verkehrtes Verhalten, in erster Linie gegen Gott, betrachtet (Jes. 9, 9 fg.; 13, 12; Jer. 49, 16). Ist es die Allgewalt Gottes, welche das israelitische Bewußtsein am lebendigsten ergreift, so gilt es für den Menschen vor allem, sich zu unterwerfen. Wer sich wider den erhebt, in dessen Hand die Herrschaft ist, der ist als Empörer des frevelhaftesten Uebermuths anzuklagen (Jer. 48, 26. 42. 29). Es ist daher sehr erklärlich, daß der Hochmüthige so ziemlich gleichbedeutend wird mit dem Gottlosen und Frevler (Ps. 31, 24; 5 Mos. 17, 12). Solche Erhebung gegen sich kann Gott nicht dulden: der Uebermüthige muß vor ihm gedemüthigt werden (Spr. 3, 34).

In das N. T. klingt diese Anschauung herüber (1 Petr. 5, 5; Jak. 4, 6). Es ist jedoch auch schon der Grund gelegt zu einer Vertiefung des Begriffs. Für das neutest. Bewußtsein ist Gott der Gnädige; somit liegt das Verderben des hochmüthigen Sinnes darin, daß er die Gnade Gottes verschmäht, diese also ihr Werk der Erhebung nicht an dem Menschen thun kann (Matth. 23, 12; vgl. 11, 28 fg.). Uebrigens kommt im N. T. der Begriff in beschreibenden Stellen auch in dem Sinn eines einzelnen sittlichen Gebrechens neben andern vor (Röm. 1, 30; 2 Tim. 3, 2). Späth.

Hochpflaster, s. Gabbatha.

Hochzeit. Die Hochzeit, bei den Hebräern ein vorzügliches Familienfest, ward nach Ablauf der Brautzeit gefeiert, deren Länge bei der Verlobung bestimmt werden mochte (1 Mos. 24, 25), aus der Bibel zwar nicht ersichtlich wird (Richt. 14, 8), nach spätern Angaben aber gewöhnlich ein Jahr oder zehn Monate gedauert haben soll. Die Vermählung selbst scheint im Alterthum ohne bestimmte Ceremonie geschehen zu sein, denn von einer förmlichen Trauung ist weder in der Erzählung von Rebekka (1 Mos. 24, 61), noch bei der Verheirathung Mose's (2 Mos. 2, 21), noch bei Boas und Ruth die Rede (Ruth 4, 13); auch schreibt kein Gesetz irgendeine Form der Copulation vor. Die älteste Sitte scheint sich mit einem bloßen Segensspruch der Nächstverwandten über das Brautpaar begnügt zu haben (Ruth. 4, 11; Tob. 7, 12), wobei die Braut dem Bräutigam zugeführt ward (1 Mos. 24, 59). Von einem förmlichen Trauungsact spricht erst das talmudische Judenthum. Im Buch Tobi (Kap. 7, 15) wird ein geschriebener Ehevertrag erwähnt. In Bezug auf die Zeit zum Hochzeithalten kennt die Bibel keine bevorzugte, wie etwa die Griechen, die den Winter dazu am geeignetsten hielten (daher der Name Gamelion für Januar), oder die Römer, die in dieser Hinsicht noch ängstlicher waren und den Mai für besonders ungünstig erklärten, oder die spätern Juden, die ihre Hochzeiten gern bei wachsendem Mond, und zwar mit einem Mädchen Mittwochs, mit einer Witwe lieber Donnerstags hielten.

Fast alle Völker pflegten seit frühester Zeit Verlöbniß und Ehe in Gegenwart von Verwandten und Freunden zu schließen, die theils als Zeugen, theils zur Erhöhung der Festlichkeit, zum Theil aber aus dem allgemein menschlichen Bedürfniß der Theilnahme erscheinen. Daher finden wir auch bei der hebr. Hochzeit Genossen und Genossinnen des

Brautpaares (Richt. 14, 11; 1 Makk. 9, 39; Matth. 9, 25; 25, 1 fg.; Joh. 3, 29), Freunde und Bekannte des Hauſes möglichſt zahlreich geladen (1 Moſ. 29, 22; Tob. 9, 37; Luk. 14, 8; Joh. 2, 2). Es iſt auch urälteſter Brauch, einen außergewöhnlichen, bedeutſamen Lebensmoment, namentlich einen freudigen, aus dem gewöhnlichen Lauf der Alltäglichkeit herauszuheben, um ihn durch ein Gaſtmahl zu feiern. Auch die hebr. Hochzeit ward damit feſtlich begangen und, nach Umſtänden, von den Aeltern der Braut (1 Moſ. 29, 22) oder vom Bräutigam (Richt. 14, 10; Joh. 2, 9 fg.) ausgerichtet. Das Hochzeitmahl iſt daher ein weſentlicher Theil des hebr. Vermählungsfeſtes, das ſich auf mehrere, gewöhnlich ſieben Tage erſtreckte (Richt. 14, 15; Tob. 11, 20), wo die gemeinſchaftliche Freude am gemeinſamen Mahl ihren Ausdruck fand, der Frohſinn durch Geſang, Muſik und Tanz (Jer. 25, 10), die Unterhaltung durch Witz und Räthſelſpiel erhöht ward (Richt. 14, 12). Am Hochzeitstag ging der Bräutigam feſtlich bekleidet, geſalbt und bekränzt (HL. 3, 11; Jeſ. 61, 10), von ſeinen Genoſſen geleitet in das Haus der Braut, um die geſchmückte, blumengekrönte (Jeſ. 61, 10; Offb. 21, 2; Ez. 16, 12; 3 Makk. 4, 8), tiefverſchleierte (Jer. 2, 32) von ihren Genoſſinnen umgeben im feierlichen Zug (HL. 3, 6 fg.; Matth. 25, 6. 10), unter Geſang, Muſik, Tanz und lautem Zujauchzen (Jer. 7, 34; 16, 9; 1 Makk. 9, 37. 39; Joel 2, 16), auch bei Fackel- und Lampenſchein (Matth. 25, 1 fg.) in ſein Vaterhaus zu führen. Aehnliches finden wir bei den Griechen, wo die Verwandten und Befreundeten mit Fackeln dem Zug folgten, währenddeſſen Hymnen unter Begleitung von Flöten und Saiteninſtrumenten erſchollen; ähnliches auch bei den Römern, wo der in feuerfarbenen Schleier gehüllten Braut Rocken mit Wolle und Spindel vorgetragen wurde. Das talmudiſche Judenthum ſchrieb noch mancherlei ſymboliſche Handlungen vor, als: Aſche vor dem Brautpaar einherzutragen, Glaszeug zu zerbrechen u. dgl., um auf die Schranken der Freude hinzudeuten.

Am Hochzeitabend wurde das Brautpaar in das Brautgemach (Pſ. 19, 6; Joel 2, 16) geleitet, nach vollzogener Beiwohnung die Blutſpuren auf dem Bettuch als Zeichen der Jungfrauſchaft der Neuvermählten dargelegt, widrigenfalls ſie als Ehebrecherin behandelt werden ſollte (5 Moſ. 22, 13 fg.). Aehnliches findet ſich noch in manchen Gegenden des Morgenlandes. Roskoff.

Hodſi (2 Sam. 24, 6), noch von De Wette und Bunſen in ihren Bibelüberſetzungen als Name einer Stadt gefaßt, in welchem Fall ein ganz unbekannter Ort mitten unter allgemein bekannten genannt wäre. Nach der Ueberſetzung der Vulgata (in terram inferiorem Hodsi) wäre an das „Land der Niederungen" im Gegenſatz zur Gebirgsgegend (Gilead) zu denken. Thenius („Die Bücher Samuel's" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 256 fg.) verzweifelt an der Richtigkeit der herkömmlichen Lesart und will dafür leſen: Sie kamen (nämlich die Zählungscommiſſare David's) „in das Land Baſan", weil bei dem von den betreffenden Commiſſaren eingeſchlagenen Weg zwiſchen Gilead und Dan nichts anderes als Baſan ſtehen könne. Die Ueberſetzung der Vulgata ſcheint auf die urſprüngliche Lesart hinzuweiſen. Schenkel.

Hof, königlicher im A. T. In Saul's Geſchichte werden die Anfänge eines Hofſtaats und Hoflebens berichtet. Die Abgeſandten aus Jabes treffen ihn noch, da er hinter ſeinen Rindern vom Feld heimkehrt (1 Sam. 11); dieſelben Leute ſchickt dann der König als ſeine Boten im Lande umher. Darauf hören wir von ſeinem „Feldhauptmann" (1 Sam. 14, 50); „Diener Saul's", „die vor ihm ſtehen", treten von 1 Sam. 16, 16 auf. Nach 1 Sam. 14, 52 hat die Nothwendigkeit, kriegsgeübte Führer zur Verfügung zu haben, ihn veranlaßt, „Helden und tapfere Männer" um ſich zu ſammeln. Alle „Diener Saul's" ſcheinen nur Kriegsleute geweſen zu ſein (1 Sam. 18, 30), Oberſte über hundert und tauſend, ihr Lohn Aecker und Weinberge (1 Sam. 21, 7; woher der König dieſe nahm oder hatte, wiſſen wir nicht). In feierlicher Verſammlung ſaß der König mit dem Speer in der Hand unter der Tamariske zu Gibea; ſeine Diener ſtanden bei ihm. Als beſondere Beamte werden noch genannt der Oberſte der Leibwache (1 Sam. 22, 14, wozu vgl. 1 Sam. 28, 2 und 2 Sam. 23, 23) und der Oberaufſeher der Hirten (1 Sam. 21, 8). An Feſten, wie der Neumond, aßen dieſe „Diener" am Tiſch Saul's (1 Sam. 20, 5). Der König ſitzt nun auch am Tiſch mit dem Speer neben ſich (1 Sam. 20, 33), ja er ſcheint denſelben als Zeichen der königlichen Macht ſpäterhin immer bei ſich gehabt zu haben (1 Sam. 19, 10). Saul's Haus iſt noch ſehr einfach; er hatte Eine Frau, deren älteſter Sohn zu ſeinem Erben beſtimmt war

(1 Sam. 14, 49), und Ein Kebsweib (2 Sam. 21, 7 fg.). Muſik kam erſt mit David in ſein Haus (1 Sam. 16, 16). Zu ſeinem perſönlichen Dienſt hatte er einen Waffenträger; Läufer ſcheinen ihm 1 Sam. 22, 17 (vgl. Thenius) nur aus Gewohnheit ſpäterer Verhältniſſe, wobei denſelben auch Hinrichtungen oblagen (2 Kön. 10, 25), zugeſchrieben zu werden. Wie ſehr indeß bei ſeinem Tode die morgenländiſchen Vorſtellungen über die Nachfolge ſich ſchon eingebürgert hatten, zeigt das unkluge Benehmen Isboſeth's (ſ. d.) gegen Abner, wegen der Rizpa (2 Sam. 3, 6 fg.; vgl. 2 Sam. 12, 8; 1 Kön. 2, 22).

Mit David begegnet uns denn auch in allem Weſentlichen das Hofleben, wie es mit größerer und geringerer Pracht bis zum Ende des Reichs fortdauerte. Doch blieben die Könige ihrem Volk ſehr zugänglich (1 Kön. 10, 39), und waren im Vergleich mit andern oriental. Herrſchern mit mäßigen Ehrenbezeigungen zufrieden. (Ueber die königlichen Abzeichen ſ. König.) Bei Audienzen (2 Sam. 14, 4. 22; 1 Kön. 1, 23) fallen die Eintretenden, das Geſicht zur Erde geneigt, nieder (1 Kön. 1, 53). Die hohen Würdenträger, die ein Recht und die Pflicht haben, vor dem König zu erſcheinen (1 Sam. 22, 16; 1 Kön. 10, 8; 2 Kön. 25, 19), erheben ſich darauf und ſtellen ſich nach vorn gebückt vor ihn (1 Kön. 22, 19), zur Rechten und zur Linken, d. i. in offenem Halbkreis. Zur Rechten des Königs zu ſitzen, iſt die höchſte Auszeichnung, die gleich einer Begrüßung von ſeiten des Königs (1 Kön. 2, 19) nur ſeinesgleichen zutheil wird (1 Kön. 22, 10). Gunſtbezeigungen und Ehrenzeichen ſind Geſchenke (ſ. d.) und Zuziehung zum Tiſch des Königs (2 Sam. 9, 11; 19, 29. 33; 1 Kön. 2, 7). Die Hauptwürdenträger werden 2 Sam. 8, 15—18 aufgezählt; eine zweite reichere Aufzählung enthält den Feldhauptmann noch an erſter Stelle (2 Sam. 20, 23—28). Mit dem friedlichen Reich Salomo's tritt derſelbe (z. B. Abner, Joab) von der Stelle eines erſten Hofbeamten zurück (1 Kön. 4, 2—6). Die in den Kriegsberichten öfter erwähnten aſſyriſchen und chaldäiſchen und perſ. Hofbeamten entſprechen im ganzen den hebr. Namen (ſ. Regierung). Eine von Thenius („Die Bücher der Könige" [Leipzig 1849], S. XVIII) für echt gehaltene andere Liſte, welche nur der griech. Codex B nach 1 Kön. 4, 26 bietet, iſt etwas ausführlicher als diejenige des hebr. Textes (Führer der Leibwache), weicht aber auch in Betreff der Anzahl der Perſonen, die einige Aemter bekleiden, wie deren Namen, von dieſer ab. Wir ſtellen nebeneinander:

2 Sam. 8, 15—18. Diener David's.	2 Sam. 20, 23—26. Diener David's.	1 Kön. 4, 2—6. Fürſten Salomo's.
1) 1 Feldhauptmann,	1) 1 Feldhauptmann,	1) 1 Der höchſte Rath oder Reichsverweſer,
2) 1 Kanzler,	2) 1 Führer der Leibwache,	2) 2 Schreiber,
3) 2 Hoheprieſter,	3) 1 Ueber die Fron,	3) 1 Kanzler,
4) 1 Staatsſchreiber,	4) 1 Kanzler,	4) 1 Feldhauptmann,
5) 1 Führer der Leibwache,	5) 1 Staatsſchreiber,	5) 2 Hoheprieſter.
6) Staatsräthe.	6) 2 Hoheprieſter,	6) 1 Ueber die Amtleute,
	7) 1 Staatsrath.	7) 1 Staatsrath (Freund des Königs),
		8) 1 Haushofmeiſter,
		9) 1 Ueber die Fron.

Außerdem noch Rathgeber des Königs 2 Sam. 15.

1 Kön. 4, 2 hat Keil mit der Erklärung von einem oberſten Rath gegen Thenius, aber auch gegen Luther und ebenſo gegen Bunſen („Vollſtändiges Bibelwerk" [Leipzig 1858 fg.], I, CCCXLVIII) recht. Wenn Salomo's Beamte nicht „Diener", ſondern „Fürſten" oder „Große" Salomo's heißen, ſo mag es im Hinblick auf 1 Kön. 12, 6 fg.; 2 Kön. 11, 4; 12, 21 zweifelhaft ſein, ob das nicht aus ſpäterer Anſchauung zu Salomo's Verherrlichung geſagt iſt. Wichtig waren die Räthe, die wol am leichteſten nach der perſönlichen Neigung des Königs erſetzt oder, da deren Zahl unbeſtimmt, hinzugezogen wurden (ſ. Thenius zu 1 Kön. 4, 5 und vgl. 1 Kön. 12, 8). Auch haben einzelne Propheten, z. B. Nathan, Jeſaja, den Einfluß eines ſolchen gehabt. Der Staatsſchreiber hatte wol Briefe, Ausſchreiben und Geſetze des Königs zu verfaſſen. Der Kanzler, hebr. maskjr = „Erinnerer", hatte wahrſcheinlich alle Vorgänge zur Kenntniß des Königs zu bringen, über alles Protokoll zu führen und die Reichsgeſchichte zu ſchreiben. Das A. T. hat keine Stelle, danach er an der Spitze des Hofſtaats geſtanden hätte, wie Thenius (zu 1 Kön. 4, 2 fg.) will. Die bedeutendſte Stellung wurde die des Haushofmeiſters (Jeſ. 22, 15 fg.), der auch Schatzmeiſter wurde (Jeſ. 22, 15). Man kann ihn dem fränkiſchen major domus theilweiſe vergleichen. Als Uſia vom Ausſatz befallen war, verwaltete ſein Sohn in dieſer Stellung

das Land (2 Kön. 15, 5). Dieſe Beamten hatten beſondere Tracht (Leibrock und Gürtel; Jeſ. 22, 21; 1 Kön. 10, 5) und wol auch ihrem Amt entſprechende Abzeichen (Jeſ. 22, 22). Aus 1 Kön. 1 erſieht man, wie bald die Hofparteien einen ſtarken Einfluß ausüben, was ſpäter beſonders in Juda ſich fortſetzte. Mit Ausnahme derjenigen Athalja's, die eine Schweſter des iſraelitiſchen Emporkömmlings Omri (2 Kön. 11, 1 fg.), liegt allen Revolutionen in Juda (2 Kön. 11, 4; 12, 21; 14, 19) eine Verſchwörung der „Diener des Königs" zu Grunde; auch griffen ſie dann willkürlich in die Thronfolge ein (1 Kön. 14, 21). In Iſrael dagegen ſind es einzelne ehrgeizige Männer des Kriegerſtandes, welche rebelliren, um die Herrſchaft an ſich zu reißen (1 Kön. 15, 27; 16, 9. 16; 2 Kön. 9, 14; 15, 10. 14. 25. 30). Von den iſraelitiſchen Großen findet ſich einmal die Nachricht, daß denſelben die Söhne des Königs zur Erziehung übergeben ſeien (2 Kön. 10, 6). Der Einfluß des Hofes und namentlich des erſten Hofamtes wächſt beſtändig. Jeſ. 22, 15 fg. (vgl. dazu Knobel) kündigt dem Haushofmeiſter Sebna an, daß Eljakim, ein „Knecht Gottes", ihn erſetzen werde, weil er ſo ſehr hochmüthig und ſelbſt königliche Pracht und Ehre ſich anmaße; man glaubt denſelben ſpäter (Jeſ. 36, 3; 37, 2) in der niederern Stellung des Staatsſchreibers wiederzufinden, während Eljakim dort Haushofmeiſter iſt. In der letzten Zeit des Reichs kommt es dahin, daß die Könige ganz und gar von den Großen ihres Hofes abhängig wurden (Jer. 38, 25). An niedern Hofdienern werden erwähnt Läufer (2 Kön. 10, 25), Thürhüter (2 Kön. 7, 11), Bewahrer der Kleider (2 Kön. 10, 22), Kämmerer für den Harem (ſ. Verſchnittene; 2 Kön. 8, 6; Jer. 29, 2; 52, 25), unter deren Zahl vielleicht auch der Mundſchenk (1 Kön. 10, 5) gehörte, und ein Reiſemarſchall (Jer. 51, 60; vgl. dazu Maurer und Hitzig).

Die Gemahlin des Königs, die oft eine Unterthanin war, ſcheint nur zuweilen eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben, wie Bathſeba bei David, die ägypt. Prinzeſſin Salomo's (1 Kön. 9, 8), die phöniz. Iſebel, Ahab's Gemahlin, und dieſer beiden Tochter, die an Joram von Juda (2 Kön. 8, 18) vermählt war. Dies beruht auf der Einrichtung des Harems. Der König hatte eine größere Zahl von Frauen und Kebsweibern; mit der Vergrößerung ſeines Reichs vergrößerte auch David ſeinen Harem (2 Sam. 5, 13); auch Salomo's Harem wird in ein Verhältniß zu ſeiner Macht und ſeinem Reichthum gebracht (vgl. Hitzig und Thenius zu HL. 6, 8; 1 Kön. 11, 1. 3). 5 Moſ. 17, 17 iſt eine auf dieſen zurückſchauende, lediglich theoretiſche, niemals praktiſche Beſchränkung; denn noch zu Zedekia ſpricht Jeremia, was man Kap. 38, 22 lieſt. Welche die eigentliche Gemahlin und welcher Frau Sohn Nachfolger war, ſcheint die Willkür des Königs beſtimmt zu haben (1 Kön. 1, 6. 11. 17. 24. 33 fg.). Nach Pſ. 45, 10. 17. 18 ſcheint es auch zuweilen (wol bei den Töchtern mächtiger Könige) im voraus beſtimmt geweſen zu ſein. Indeß werden von Rehabeam an bei den jüd. Königen, mit Ausnahme von 2 Kön. 8, 18, wo die Frau und nicht die Mutter, und 2 Kön. 16, 2, wo keine von beiden erwähnt wird, nur die Mütter der Könige genannt; ihnen kommt am Hof eine beſondere Würde zu (1 Kön. 10, 13; Jer. 13, 18; 29, 2), welcher z. B. die Mutter Aſa's wegen Abgötterei entſetzt wird (1 Kön. 15, 13). Der Eintritt in den Harem ſcheint nach dem Hohenlied von der perſönlichen Einwilligung auch der Kebsweiber abhängig geweſen zu ſein. Denn die Heldin dieſes Buchs, die ſchon im Frauenhauſe iſt, wird, nachdem ſie Salomo's Bewerbungen ſtandhaft zurückgewieſen, wieder entlaſſen. Der Harem ging wie die Reichsinſignien an den Nachfolger über (2 Sam. 12, 8; was übrigens, da Saul noch keinen Harem hatte, den ſpätern Erzähler beweiſt). Den Kebsweibern beiwohnen, hieß einen Anſpruch auf die Nachfolge erheben (ſ. Abſalom und 2 Sam. 3, 6). Der ganze Harem oder auch Glieder deſſelben werden bei Eroberungen als Beute verlangt und wol auch als Kriegsbeute vertheilt (1 Kön. 20, 3 und Jer. 38, 22). Pracht (1 Kön. 10, 16 fg.), Sitten und Feſte dieſer Seite des Hoflebens ſind aus dem Hohenlied (ſ. d.) zu erkennen.

Andererſeits gab es Feſte für die Großen, deren Mittelpunkt die königliche Tafel geweſen zu ſein ſcheint (vgl. auch das Buch Eſther). Von Salomo's Tafel berichtet 1 Kön. 10, 5; 4, 7; vom Tiſch Iſebel's wurden 400 Aſtarteprieſter geſpeiſt (1 Kön. 18, 19). Solcher Feſttag iſt der „Tag des Königs" (Hoſ. 7, 5), „entweder Geburts- oder Krönungstag oder, wie wir denken, überhaupt ein feſtlicher Tag deſſelben, an welchem ſeine Fürſten bei ihm zechen" (vgl. Hitzig zu der Stelle). Zur Erhöhung der Freude ſolcher Feſte diente Muſik, von Sängern und Sängerinnen (Pred. 2, 8) mit Inſtrumentalbegleitung ausgeführt (Jeſ. 5, 12; Hiob 21, 12; Am. 6, 5), von welcher ebenfalls

unterſtellt wird (2 Sam. 19, 36), daß ſie ſchon an König David's Hofe zu Hauſe geweſen ſei.

Zwiſchen verſchiedenen Höfen fand ein Verkehr ſtatt; ſeltener durch Beſuche (1 Kön. 10, 1; 20, 1), öfter durch Geſandtſchaften, um Geſchenke zu bringen, Beileid und Glückwünſche zu äußern (z. B. 1 Kön. 10, 2); freilich am meiſten in Regierungsangelegenheiten.

Vom innern Treiben am Hof des perſ. Königs gibt das Buch Eſther ein anſchauliches Bild, wozu man vgl. Duncker, „Geſchichte des Alterthums" [Berlin 1855—57], II, 605 fg. Manchot.

Hoffart, ſ. Hochmuth.

Hoffnung. Es iſt ein charakteriſtiſches Merkmal der ethiſchen Religionen, in ihrem Gegenſatz zu den Naturreligionen, daß ſie nicht vorzugsweiſe die ſinnliche Gegenwart zu ihrem Inhalt haben, ſondern in einem künftigen, geiſtig verklärten Leben die wahre Befriedigung ſuchen. Der Grund davon liegt in ihrem idealen Charakter. Die höchſte ſittliche Aufgabe iſt, der Natur der Sache nach, eine unendliche; ihre Löſung iſt in ſtetem Werden, in unaufhörlicher Entwickelung begriffen, und ebendeshalb kann ihre Erfüllung niemals in einem begrenzten und endlichen Moment ſtattfinden. Hieraus erklärt es ſich, daß die altteſt. Religion, auf ihrer erſten Entwickelungsſtufe, in ihrer lediglich anſtaltlichen, dem Dieſſeits zugekehrten Form, der Hoffnung nur einen geringern Spielraum eröffnete. Für das Individuum wie für die Geſammtheit gab es nur ein irdiſch begrenztes Ziel — ein langes dieſſeitiges Leben (2 Moſ. 20, 12; 5 Moſ. 5, 16), äußeres Wohlergehen, friedliche Zeiten, Ueberwindung der Feinde, fruchtbare Jahre, eine hervorragende Stellung in der Völkerwelt (3 Moſ. 26, 3 fg.; 5 Moſ. 28, 1 fg.; 30, 1 fg.; 33, 1 fg.). Daß es auf dem Standpunkt der vorexiliſchen Periode in der Regel über das Grab hinaus keine Hoffnung gab, das erſehen wir aus der, hinſichtlich der Verſtorbenen herrſchenden Hoffnungsloſigkeit, der troſtloſen Vorſtellung von dem hoffnungsloſen Schattenleben im Scheol (ſ. Hades). Auch im Mund eines Hiob findet dieſe finſtere Weltbetrachtung ihren Ausdruck (Hiob 14, 1 fg.):

Der Menſch, der Weibgeborene,
Kurz an Tagen, ſatt an Ungemach,
Wie die Blume ſproßt er und vergeht,
Wie ein Schatten flieht er und weilt nicht.

Für den Baum, meint der Dichter, ſei im Untergang noch Hoffnung; wenn der Stamm abſtirbt, dann treibt die Wurzel wieder neue Sprößlinge. Aber der Menſch, einmal im Tode hingeſtreckt, iſt für immer dahin (Hiob 14, 8—10). Die Stimme des Zweiflers im Kohelet (ſ. d.) tönt nicht minder troſtlos. Ein endloſer Kreislauf iſt das Leben des Menſchen und der Menſchheit (Koh. 1, 2 fg.). Schmerz und Kummer iſt des Menſchen Los (Koh. 2, 23). Was vom Staub geworden, kehrt zum Staub wieder, und es geht dem Menſchen im Tode nicht beſſer als dem Vieh (Koh. 3, 19 fg.).

Gleichwol geſchähe dem A. T. mit der Behauptung unrecht, daß dieſe hoffnungs- und troſtloſe Weltbetrachtung die darin immerfort herrſchende geweſen ſei. Sie iſt vorzugsweiſe das Product krankhaft verſtimmter Seelen, einer ungeſunden Bildung, niederdrückender individueller oder nationaler Heimſuchungen. Und gerade der beſſere Theil des altteſt. Volks läutert ſich im Feuer nationaler Prüfungen und gewinnt für die ſchmerzliche Einbuße an Macht und Weltſtellung einen werthvollen Erſatz durch die Erhebung des Volksgeiſtes zu einer auf ideale Güter gerichteten Hoffnung. Ein ſolcher idealer Inhalt fehlt allerdings ältern Hoffnungsſprüchen. In dem uralten ſogenannten „Segen Jakob's" erhebt ſich der Hoffnungsblick des Scheidenden noch nicht zu wirklich unſichtbaren Gütern. Unter dem Segen des Himmels (1 Moſ. 49, 25) iſt befruchtender Thau und Regen zu verſtehen. In dem ebenfalls einer frühern Zeit angehörigen Segen Moſe's iſt als das Ziel der Hoffnung vorzugsweiſe Korn und Wein, der vom Himmel träufelnde Thau gemeint (5 Moſ. 33, 28). Wie ganz anders bei den ſpätern Propheten, den frommen Liederdichtern aus der Leidensperiode Iſraels unter aſſyriſchem und babyloniſchem Druck! Den Gegenſtand der Hoffnung des Propheten Micha bildet die Belehrung, die von Zion ausfließen, das Wort Jahve's, das von Jeruſalem ausgehen wird (Micha 4, 2; vgl. Jeſ. 2, 2 fg.), den Gegenſtand der Hoffnung des zweiten Jeſaja die Vorausſicht, daß, wenn auch Berge weichen und Hügel wanken, Jahve's Huld gegen Iſrael nicht weichen noch wanken wird, daß ſein Bund mit ſeinem Volk ewig bleibt (Jeſ. 54, 10). Jahve ſelbſt

iſt die Hoffnung des Verfaſſers des 40. Pſalms (Pſ. 40, 2; vgl. auch Pſ. 71, 5; Jer. 17, 13), und mit ihm hoffen und trauen noch viele andere auf Jahve (Pſ. 40, 4). Durch eine Reihe von Pſalmen tönt der frohe Hoffnungsruf (Pſ. 46, 2 fg.; 54, 6; 57, 3; 62, 2 fg.; 63, 2; 65, 6; 69, 14 fg.; 70, 2; 71, 5 fg. u. a.). In der allertroſtloſeſten Zeit bildet ſich die meſſianiſche Hoffnung (ſ. Meſſianiſche Weiſſagungen). Nicht mehr blos äußere Glücksgüter, ſondern die Ausgießung des Geiſtes Jahve's, die allgemeine Verbreitung einer höhern Erkenntniß, die Linderung der Lage der Bedrückten, die Befreiung der Gefangenen, die Tröſtung der mit Kummer beladenen Iſraeliten, die ſittlich-religiöſe Erneuerung des Gottesvolks, der Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit, das Heil und der Friede Gottes — eine neue verklärte Natur- und Weltordnung überhaupt bilden den Gegenſtand des Sehnens und Hoffens der edlern Gemüther (Jeſ. 61, 1 fg.; Jer. 31, 23 fg.; Am. 9, 11 fg.; Mich. 4, 14 fg.; Sach. 12, 10 fg.), und dieſe Hoffnung verläßt, trotz mancherlei Schwankungen, dieſelben nicht, bis in der Perſon Jeſu Chriſti ein neuer Sonnenaufgang für die verfinſterte Menſchheit angebrochen iſt (Luk. 1, 46 fg. 67 fg.; 2, 25 fg. 36 fg.).

In gewiſſer Beziehung könnte es ſcheinen, daß die Hoffnung mit der Stiftung des Chriſtenthums ihre Bedeutung hätte verlieren müſſen, da ja in der Perſon und dem Werk Chriſti die Zeit (der Hoffnung) erfüllt war (Mark. 1, 15). Dem iſt aber nicht ſo. Indem das Chriſtenthum von der Erde auf den Himmel, von den dieſſeitigen Gütern auf die Segnungen einer höhern jenſeitigen Weltordnung hinwies, und ideale Forderungen an die Menſchen ſtellte (Matth. 5, 48), füllte es den Begriff der Hoffnung mit einem neuen unendlichen und unerſchöpflichen Inhalt. Die Erfüllung hatte mit Chriſtus wol begonnen, ſollte aber, auf dem Grund erneuerter Hoffnung, in einer unbegrenzten Reihe von Evolutionen ſich vollenden. Darum verwies Jeſus ſchon in ſeiner Weihe- und Stiftungsrede auf die Zukunft (Luk. 6, 21 fg.: „Ihr werdet geſättigt werden; ihr werdet lachen" u. ſ. w.), und auf den himmliſchen Lohn (Luk. 6, 23; Matth. 5, 12). Es iſt ebendeshalb gegen das Chriſtenthum öfters der Vorwurf erhoben worden, daß es einen transſcendenten Charakter an ſich trage, ſeine Bekenner von der concreten Gegenwart auf eine in abſtracter Ferne liegende Zukunft verweiſe und, weil ihm die Kraft, das wirkliche Bedürfniß des Menſchen im Dieſſeits zu befriedigen, mangle, zu dem Auskunftsmittel greife, einen uneinlösbaren Wechſel auf das in Nebel gehüllte Jenſeits auszuſtellen. Dieſer Vorwurf iſt ungerecht; denn das Chriſtenthum befriedigt das wirkliche Bedürfniß der Menſchen ſchon in dieſer Zeit, nur nicht ſchlechterdings, weil es überhaupt in der Form der endlichen Entwickelung keine unbedingte Befriedigung des ewigen Bedürfniſſes gibt. Die Hoffnung ergänzt daher auf zweckmäßige Weiſe, was an dem Vollbeſitz des ewigen Lebens in der Zeit noch mangelt, und iſt innerhalb der endlichen Entwickelung ein unentbehrliches Surrogat.

Im apoſtoliſchen Zeitalter ſtützte ſich die chriſtl. Hoffnung insbeſondere auf die Erwartung von der nahe bevorſtehenden Wiederkunft Chriſti (ſ. d.). In dieſer Form war ihr Gegenſtand das Kommen Chriſti und ſeines Reichs in äußerer Macht und Herrlichkeit vom Himmel her (1 Theſſ. 1, 9; 2, 19; 4, 13; Röm. 13, 11; Phil. 3, 20; Kol. 3, 4; 1 Petr. 1, 21; 4, 7; Hebr. 10, 23—25; Offb. 22, 20). Dieſe Hoffnung beruhte auf der Vorausſetzung, daß Jeſus nach ſeiner Auferſtehung als verklärter Herr und Heiland in die ewige Herrlichkeit eingegangen ſei, und daher vorzugsweiſe auf dem Glauben an ſeine Auferſtehung, weshalb auch 1 Petr. 1, 3 die Umkehr (Wiedergeburt) zu einer lebendigen Hoffnung von der heidniſchen (oder jüdiſchen) Hoffnungsloſigkeit als vermittelt durch die Thatſache der Auferſtehung Chriſti dargeſtellt iſt. Demzufolge leuchtet auch ein, weshalb Paulus die Hoffnung „auf Chriſtum lediglich in dieſem Leben", die ſich nicht auf ſeine Auferſtehung gründet, für inhaltlos und troſtlos erklärt (1 Kor. 15, 14—19). Mit dem Glauben an den Auferſtandenen geht ihm nämlich auch die Hoffnung auf den ſiegreich Wiederkommenden verloren. Vom Augenblick der Wiederkunft Chriſti an nimmt, nach apoſtoliſcher Anſchauung, die Leidens- und Prüfungsperiode der Chriſten ein Ende (Röm. 8, 18 fg.). Ihr bis dahin in Erniedrigung und Schmach verhülltes Leben verwandelt ſich, unter der Herrſchaft des verklärten Erlöſers in ſeinem meſſianiſchen Reich, in ein Leben voll Ehre und Herrlichkeit (Kol. 3, 4; Phil. 3, 21). Die Heiden, welche an dieſen Chriſtus und ſeine meſſianiſche Zukunft nicht glauben, erſcheinen dagegen dem Apoſtel als hoffnungsloſe Menſchen (Eph. 2, 12).

Unter ſolchen Umſtänden begreifen wir, daß die Hoffnung auf die Wiederkunft Chriſti

und das messianische Reich auch noch mit der Hoffnung auf eine völlige Umwandlung und Erneuerung aller irdischen und kosmischen Verhältnisse verbunden war. Auf Grund altteſtamentlicher, wol nur bildlich gemeinter Anschauungen (Jes. 11, 6 fg.; 65, 17 fg.; Joel 3, 1 fg.) hatte namentlich die Apokalypse das Zukunftsreich des Messias mit sinnlich-glänzenden hoffnungsreichen Farben ausgemalt. Aber auch sonst finden sich Hoffnungsanklänge genug an eine, in Verbindung mit der Wiederkunft Christi bevorstehend gedachte Totalerneuerung des Weltalls (Apg. 3, 21; Röm. 8, 19 fg.; 2 Petr. 3, 8 fg.). Insbesondere die Hoffnung auf einen himmlischen Lichtleib für die auferstandenen Gläubigen, nach Analogie des verklärten Auferstehungsleibes Christi, war im apostolischen Zeitalter verbreitet (Röm. 8, 23; 1 Kor. 15, 42 fg.; Phil. 3, 21). Demgemäß gehörte die Hoffnung während der apostolischen Zeit zu den wichtigsten und unentbehrlichsten christl. Tugenden. Das Heil ist zwar nicht durch sie unmittelbar vermittelt, wie durch den Glauben (s. d.), aber sie ist doch der Grund des Heils (Röm. 8, 24: „Auf Grund der Hoffnung haben wir das Heil"). Sie ist keine so hohe Tugend wie die Liebe (s. d.), aber sie zählt doch zu den drei christl. Haupttugenden, welche, nach Paulus, die Verheißung unvergänglicher Dauer haben (1 Kor. 13, 13). Die Ansicht des Apostels von der Unvergänglichkeit der Hoffnung ist befremdend, da, dem Anschein nach, dieselbe mit der Erfüllung im ewigen Leben ein Ende nehmen sollte. Allein das ewige Leben (s. d.) hat einen unbegrenzbaren Inhalt, seine Freuden und Genüsse sind unerschöpflich; wo gar nichts mehr zu erhoffen und zu erstreben wäre, in der absoluten Sättigung, starrte uns das versteinernde Bild des Todes entgegen. Gehört das Hoffen demnach wesentlich zum Begriff des Christenlebens, so begreift man auch, daß es einigemal im N. T. mit demselben als eins gesetzt wird (1 Petr. 3, 15; Hebr. 10, 23). Ist auch wieder Christus selbst als die „Hoffnung" bezeichnet (Kol. 1, 27; 1 Tim. 1, 1), so ist damit seine Wiederkunft als der höchste Gegenstand christl. Hoffnung ins Auge gefaßt.

Die neuteſt. Hoffnung auf die (leibliche) Wiederkunft Christi vom Himmel hat sich allerdings nicht erfüllt. Das Kommen seines Reichs hat eine weniger drastische und materielle Gestalt angenommen. Insofern hat im Laufe der Zeiten die christl. Hoffnung ihre ursprüngliche Form entweder aufgeben müssen oder, wo sie dieselbe beibehalten, hat sich die Gefahr schwärmerischer Verirrungen mit ihr verbunden. Der ursprüngliche sittliche Inhalt ist ihr jedoch nicht verloren gegangen: die unwandelbare fröhliche Ausschau auf die siegreiche Entwickelung und Vollendung des Gottesreichs, trotz aller, seinen Gang auf Erden hemmenden und störenden Behinderungen und Gegenwirkungen. **Schenkel.**

Höflichkeit, s. Geselligkeit und Grüße, Ehre, Ehrenbezeigungen.

Höhen. Die Vorstellung, daß Gott im Himmel wohne, führt von selbst dazu, auch auf Erden einen relativ höhern Standpunkt als einen Gott nähern zu betrachten (2 Mos. 3, 1; 17, 9 fg.; 19 fg.; 4 Mos. 23, 3; 1 Kön. 19, 8. 11; 2 Kön. 1, 9; Dan. 6, 10 [Apg. 1, 13; 10, 9]; Matth. 17 u. a.). Wie den Persern, Griechen, Germanen und andern Völkern des heidnischen Alterthums (Herodot, I, 131; Xenophon, Cyrop., VIII, 7; Memor., III, 8, 10; Strabo, XV, 732; s. Berggötter), so galten daher auch den Hebräern in der ältesten Zeit die Höhen der Erde als geeignetste Stätten für jegliche Art von Gottesverehrung (1 Mos. 12, 8; 22, 2; 31, 54). Die Sitte, auf den Höhen zu opfern und zu räuchern, war auch in der Richterzeit und unter Saul und David eine allgemein herrschende und die Geschichtserzählung in den Büchern der Richter und Samuel's nimmt daran nicht den mindesten Anstoß (Richt. 6, 26; 13, 19 fg.; 1 Sam. 9, 13; 2 Sam. 15, 32; 24, 18 fg. u. a.). Auch in den ersten Jahren der Salomonischen Regierung bestand dieser Höhencultus, besonders in Gibeon, ungehindert fort (1 Kön. 3, 2—4); später, nach dem Tempelbau, ließ sich der schwache, den Weibern ergebene König sogar dazu verleiten, ausländischen Götzen, wie dem Chamos und Moloch, in der Nähe Jerusalems Höhen zu errichten (1 Kön. 11, 7). Sehen wir von letzterer Verirrung ab, so leuchtet ein, daß anfänglich, solange der Cultus noch nicht einheitlich geordnet, der Tempel noch nicht gebaut war, das Anbeten und Opfern auf den Höhen nicht als Sünde gelten konnte. Die Hebräer folgten unbedenklich dem alten, auch bei Nachbarvölkern, wie z. B. den Moabitern (Jes. 15, 2; 16, 12), heimischen, Brauch der Ureinwohner des Landes, indem sie gewisse, von jeher vielbesuchte Höhen auch ihrerseits als Anbetungsstätten beibehielten. (Wie sich das älteste Gesetz hierzu stellte, zeigt 2 Mos. 20, 24.) Eine solche Höhe hieß etwa geradezu „Gotteshügel" (1 Sam. 10, 5), in den gewöhnlichen Gebrauch aber ging ein anderer Name

(bāmá, Mehrzahl bāmót) über, der ſelbſt ein Beweis iſt, daß die Hebräer in dieſer Beziehung auf gleichem Boden mit andern oriental. Völkern ſtanden. Die Verſuche nämlich, jenes bāmá als ein urſprünglich ſemitiſches Wort zu erklären, entbehren jeder ſichern Grundlage, während das griech. βωμός (über deſſen Zuſammenhang mit dem ariſchen Sprachſtamm Curtius, „Grundzüge der griechiſchen Etymologie“ [Leipzig 1859—62], II, 58, zu vergleichen iſt) ſich ungeſucht zur Vergleichung darbietet. (So ſchon Geſenius im Thesaurus, I, 188.) Bāmá wäre dann alſo urſprünglich: etwas zum Hinaufſteigen, eine Stufe oder Erhöhung irgendwelcher Art. Da nun ſolche Cultusvorrichtungen in der älteſten Zeit, wie erwähnt, meiſtens auf Bergen angebracht wurden, ging das Wort allmählich in die Bedeutung „Anhöhe“, „Berg“ ſelbſt über, ſo beſonders in der dichteriſchen Sprache (Pſ. 18, 34; 2 Sam. 1, 19; 5 Moſ. 32, 13; 33, 29; Jeſ. 14, 14 u. a.); die urſprünglich engere Bedeutung zeigt ſich aber noch klar in Stellen wie 2 Kön. 17, 9 fg.; 23, 8; Jer. 7, 31; Ez. 16, 31. Was wir uns im einzelnen Fall darunter zu denken haben, läßt ſich nicht genau ſagen, meiſtens wol den Unterbau des eigentlichen Altars (für letztern hat die hebr. Sprache das beſondere Wort mizbéah und zwiſchen beiden wird 2 Kön. 23, 15 deutlich unterſchieden), an andern Stellen eine Art Umfriedigung um den Altar oder Behauſung für ein Götzenbild („Höhenhaus“; 1 Kön. 13, 32; 2 Kön. 17, 29; 23, 19) oder ein Zelt für ſich (Ez. 16, 16).

Dem Höhendienſt hätte der Tempelbau eigentlich ein Ende machen ſollen; allein was das Geſetz als Forderung ausſprach (3 Moſ. 17, 3—9; 4 Moſ. 33, 52; 5 Moſ. 12, 11—14; auch 3 Moſ. 26, 30; Joh. 4, 20), das war faſt die ganze Königszeit hindurch unerfülltes Ideal. Im nördlichen Reich wurde der Höhendienſt durch Jerobeam förmlich organiſirt (1 Kön. 12, 31 fg.; 13, 33), und verbreitete ſich von Bethel aus (1 Kön. 12, 32) mit der Zeit über ganz Samarien (2 Kön. 17, 9 fg. 29; 23, 19 fg.); daß ſich ſehr bald auch eigentlicher Götzendienſt damit verband, iſt aus der Geſchichte Ahab's und Elia's (1 Kön. 16, 29 fg.) und aus den Weiſſagungen Hoſea's hinlänglich bekannt. Der beſondere (aus dem Syriſchen herübergenommene) Name kemarîm für „Höhenprieſter“, wie ſie Jerobeam eingeſetzt hatte, kommt außer Hoſ. 10, 5 auch noch Zeph. 1, 4 und 2 Kön. 23, 5 vor. Ein ſolches, durch die königliche Gewalt förmlich autoriſirtes Höhenprieſterthum gab es in Juda allerdings nicht, allein das Volk trieb es ſchon unter Rehabeam kaum beſſer als die zehn Stämme (1 Kön. 14, 22 fg.), und auch bei den folgenden Königen — von ſolchen, die wie Ahas offenen Götzendienſt trieben, ganz abgeſehen — klagt der Geſchichtſchreiber fort und fort, daß die Höhen nicht abgeſchafft wurden (1 Kön. 15, 14; 22, 44; 2 Kön. 12, 3; 14, 4; 15, 4. 35), bis endlich Hiskia mit gründlicher Säuberung des Landes den Anfang machte (2 Kön. 18, 4. 22; Jeſ. 36, 7) und, nach dem Rückfall Manaſſe's (2 Kön. 21, 3), Joſia die Einheit und geſetzliche Reinheit des Cultus energiſch durchſetzte (2 Kön. 23, 4 fg. 19 fg.). Die verſchiedenen Angaben: 2 Chron. 14, 3 und 15, 7; 17, 5 und 20, 33 werden wir unter ſich und mit 1 Kön. 15 14; 22, 44 wol am beſten (nach dem Vorgang von Bertheau und Thenius) ſo ausgleichen, daß wir ſie auf zwei Arten von Höhendienſt beziehen: der auf den Höhen getriebene eigentliche Götzendienſt wurde von Aſa und Joſaphat mit den betreffenden Höhen ſelbſt entfernt, die für den Jahvedienſt beſtimmten Höhen aber beſtanden immer noch fort.

Von den ſpätern Propheten wurde der Höhendienſt ſtets aufs ſchärfſte verurtheilt; vgl. Jer. 2, 20; 3, 6; Ez. 6; 18, 6; 20, 28; 22, 9; Jeſ. 57, 7; 65, 7. Steiner.

Hoherprieſter, ſ. Prieſter.

Hohes Lied. Mit dieſem Namen hat Luther ein Buch des A. T. bezeichnet, deſſen hebr. Aufſchrift šîr haš-šîrîm, wörtlich „Lied der Lieder“ lautet, die genau ſo von der lateiniſchen Bibelüberſetzung, der Vulgata, wiedergegeben iſt (Canticum canticorum). Die Bezeichnung Luther's folgt nicht eigentlich der in der Kirche bis in die neuere Zeit hin herrſchenden Anſicht, daß das Buch in poetiſch-ſinnbildlicher Form von rein geiſtlichen Dingen handle, ſondern bezieht ſich mehr auf den wichtigen Inhalt, „weil es von den höchſten und wichtigſten Dingen handelt, nämlich von der Obrigkeit, die von Gott geordnet iſt, oder vom Volk Gottes“ („Luther's Werke“, herausgegeben von Walch, V, 2387). Dagegen bedeutet die hebr. Aufſchrift einfach „das ſchönſte, herrlichſte Lied“, ähnlich wie „Eitelkeit der Eitelkeiten“ (Pred. 1, 2), „Knecht der Knechte“ (1 Moſ. 9, 25) u. dgl. geſagt wird, um den Superlativ auszudrücken. Aber worauf geht die darin liegende Vergleichung? Iſt gemeint, daß dies Lied unter allen Salomoniſchen Liedern den Vorzug verdiene, ſodaß

man annehmen könne, es habe früher in einer Sammlung aller Lieder Salomo's (1 Kön. 5, 12) gestanden? Etwa so, daß es schon damals diesen auszeichnenden Namen geführt habe, oder aber, daß ihm derselbe von dem Mann beigelegt wurde, der es aus jener Sammlung ebendeshalb aushob, weil es ihm das beste zu sein schien? (Ewald, „Die Dichter des alten Bundes" [2. Ausg., Göttingen 1866—67], II, 353 fg.) Erinnert man sich aber daran, daß der Name šir zwar ein Lied jeglichen Inhalts bezeichnen kann, daß derselbe jedoch vielfach von religiösen Liedern gebraucht wurde, wie die Ueberschriften der Psalmen zeigen, so läge in jener Hervorhebung die Ansicht, daß es eben unter den geistlichen Liedern den höchsten Rang einnehme, wodurch freilich die allegorische Deutung mitgegeben wäre (Magnus, „Kritische Bearbeitung und Erklärung des Hohen Liedes Salomos" [Halle 1842], S. 14 fg.). In diesem Fall könnte die Aufschrift nur von dem herrühren, der das Lied ausdrücklich in die Zahl der „heiligen Schriften" (der dritten Abtheilung des altteſt. Kanons) einreihen wollte. Allein dann wäre wol die Ueberschrift maskîl („Lehrgedicht") gewählt oder der religiöse Inhalt stärker betont worden. Seine Erhaltung dürften wir wol nur dem (jedenfalls nicht vom Autor herrührenden) Zusatz zu verdanken haben: „Welches von Salomo (ist)." Als Salomonisches wurde es populär, und als im Volk beliebtes und angesehenes wurde es kanonisch. Denn die Deutung „an oder über Salomo" ist kaum zulässig, sofern in allen Ueberschriften der Psalmen, nur mit Auslassung des Relativs, der Verfasser in dieser Weise bezeichnet wird.

Wie ist aber ein solches Buch, das auf den ersten Blick lediglich von Liebe, und zwar rein irdischer Liebe handelt, in die Zahl der heiligen Schriften des Alten Bundes gekommen? Seine Stellung im Kanon bezeugt, daß es erst diesen Rang erhielt, nachdem bereits die urkundliche Grundlage durch Sammlung und Anerkennung der Bücher Mose's, der ältern Geschichtsbücher, der prophetischen Schriften und des Psalmbuchs gesichert war. Für die übrigen Schriften konnte ein weiterer Maßstab eintreten. Es ist sehr wahrscheinlich daß, obgleich diese ganze Sache naturgemäß in den Händen der Bücherkundigen (die damals mit der Geistlichkeit, wenn man will, identisch war) oder der „Schriftgelehrten" lag, diese sich anfangs mehr an das Volksgefühl anschlossen, und daß erst später bei der Wahl der Bücher mehr dogmat. Normen geltend gemacht wurden. Daher bezeichnet der Enkel des Siraciden in seinem Vorwort jene dritte Abtheilung mit „Vaterländische Bücher". Nachdem bereits die „Sprüche Salomo's" kanonisirt waren, warum nicht auch das „schönste Lied" desselben hochberühmten Königs und Sängers? Der religiöse Maßstab waltete gewiß nicht mit solcher Strenge und Ausschließlichkeit vor, um einen derartigen Vorgang undenkbar zu machen. Immerhin haben wir uns diese „Aufnahme in den Kanon" als ein allmählich reifendes Urtheil des Volks zu denken, nicht als einen einmal gefaßten Beschluß. Aber das ist freilich ebenso klar, daß, sobald einmal die Kanonicität (wenn auch dritten Grades) feststand, und gleichzeitig mit der zunehmenden Strenge des religiösen Maßstabs eine geistliche, also allegorische Deutung entstehen mußte, stark begünstigt durch den Bilderreichthum der „Sprüche" einerseits, die ja auch die „Weisheit" als Frau auftreten lassen, mehr aber vielleicht durch die Symbolik im Buch des Propheten Ezechiel, der Israel und Juda als „Frauen Jahve's" darstellt (Kap. 16, 23). Schon die durchgängige Zusammenstellung unsers Buchs mit den Sprüchen und Kohelet (welche drei die „kleinen Ketubim" bildeten) mußte eine lehrhafte Tendenz vermuthen lassen. Der Talmud gibt als schließliches Urtheil der verschiedenen Meinungen, daß es „die Hände verunreinige" (Mischna, Tractat Jadajim, III, 5), was von allen heiligen Büchern galt. Allein ohne Widerspruch geschah dies nicht. Selbst unter den jüd. Gelehrten des 2. Jahrh. n. Chr. wurde noch über die Heiligkeit gestritten, und man wies auf die Stelle Kap. 7, 12—14, um die vorherrschende Sinnlichkeit zu zeigen (Fürst, „Der Kanon des alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch" [Leipzig 1868], S. 84). Gerade im Gegensatz gegen diese Bedenken stellte es Rabbi Akiba ben Joseph (im 1. Jahrh. n. Chr.) zuhöchst unter den Hagiographen und meinte: „Die Welt sei des Tags nicht werth, an welchem Israel das Hohelied gegeben sei." Die Sitte indeß (wie Origenes und Hieronymus berichten), daß die Juden das Buch nicht vor dem dreißigsten Jahre lesen durften, deutet, ganz wie bei Ezechiel, von dem dasselbe gesagt wird, wol auf die Scheu vor einem möglichen Misverständniß hin. Auch Hieronymus (in einem Brief an die Läta) räth ernstlich, es unter den biblischen Büchern zuletzt und erst in reiferm Alter zu lesen. Irgendeine bestimmte Nachricht, daß man das Hohelied vor Christus allegorisch ausgelegt

habe, fehlt uns. Weder die griech. Ueberſetzung verräth dies, noch auch das Buch Jeſus Sirach (auch nicht Kap. 47, 15). Ein ſicherer Beleg fehlt ſelbſt bei Philo, mag es auch höchſt wahrſcheinlich ſein, daß er dieſelbe Ausdeutungsweiſe hier werde befolgt haben wie im Geſetz — ebenſo wie bei Joſephus. Der früheſten Nachricht, daß man das Hohelied von dem Verhältniß Jahve's zur Gemeinde Iſraels gedeutet habe, begegnen wir erſt bei Rabbi Simon ben Gamaliel, einem Zeitgenoſſen des Akiba (Taanit, IV, 8). Derſelbe deutete nämlich (a. a. O., III, 11) den Tag der Hochzeit Salomo's als den, an welchem das Geſetz gegeben wurde, und den Tag der Freude ſeines Herzens als den, da das Heiligthum gebaut worden; beides ſoll am Verſöhnungsfeſte geſchehen ſein. Die älteſte jüd. Schrift jedoch, welche eine durchgängige allegoriſche Auslegung bringt, iſt das nachtalmudiſche Targum (Hitzig, „Das hohe Lied" [Leipzig 1855], S. 12). Auch im N. T. wird es nicht erwähnt oder citirt, und alle die Anklänge (wie bei den Lilien im Feld; Matth. 6, 28 und HL. 2, 1 oder Eph. 5, 27; Matth. 21, 33), welche Hengſtenberg hat finden wollen, erweiſen ſich auf den erſten Blick als Einbildungen und als Producte einer großen „Oberflächlichkeit und Befangenheit". Dagegen deutet die Ueberſchrift „Weisheit der Weisheiten", welche das Buch in der ſyr. Bibelüberſetzung trägt, auf geiſtliche Auslegung hin, obwol der Text ſelbſt keine Andeutung dieſer Auffaſſung enthält.

Die Allegorie geht von der Vorausſetzung aus, daß das Buch heilig ſei und demnach nichts von irdiſcher Liebe enthalten könne; welches aber nun der wirkliche Sinn ſei, darüber ſchwankten die Anſichten in der mannichfaltigſten Weiſe. Innerhalb des ſynagogalen Judenthums herrſchte die geſchichtlich-allegoriſche Deutung vor, die wir in dem älteſten Targum zum Hohenlied finden. Es ſoll in bildlicher Hülle die Geſchichte des Volks vorführen von ſeinem Auszug aus Aegypten bis zur Zerſtörung Jeruſalems durch die Chaldäer. Ruft die Jungfrau (Kap. 1, 4) aus: „Ziehe mich dir nach", ſo bedeutet dies das Verlangen des Volks nach dem Sinai, um dort die Offenbarung Jahve's zu hören. „Schwarz" (Kap. 1, 5) iſt ſie geworden, weil Iſrael am Goldenen Kalb ſich verſündigte. Nach Kap. 1, 8 bittet Moſe Gott, ihm anzuzeigen, wie er das Volk weiden ſolle nach 2 Moſ. 32, 11 fg. Iſrael wird durch den Meſſias zu ſeinen „Wohnungen" geführt. Denn in Kap. 3, 6—11 findet der Targumiſt den Tempel Salomo's genau beſchrieben. Aber es „ſchläft" (Kap. 5, 2) im babyloniſchen Exil; Kap. 7, 13 („laßt uns in die Weingärten gehen") ſehnt es ſich nach Erlöſung, die nach V. 14 („die Mandragoren duften") ſchon eingetreten iſt. Der Zuruf („o wäreſt du mein Bruder"; Kap. 8, 1) geht auf den Meſſias, und der Schlußvers bittet um „ein Fliehen nach den Bergen der Wohlgerüche", d. h. nach Zurückführung zum Tempelberg, wo der Weihrauch am Altar duftet. Aehnlich erklärt Aben Eſra, einer der angeſehenſten Ausleger der Juden (im 12. Jahrh.), das Buch; nur ſoll es bereits mit der Wanderung Abraham's beginnen. Die übrigen Ausleger weichen im einzelnen vielfach voneinander ab, wie denn die Phantaſie bei ſolcher Allegorie den freieſten Spielraum hat. Daneben finden wir jedoch auch die myſtiſche und die philoſophirende Auslegung. Die erſtere tritt vielfach mit der geſchichtlichen gemiſcht auf; ſo bei dem berühmten jüd. Philoſophen Moſes ben Maimon (gewöhnlich Maimonides genannt), der in dem Kuß der Liebe (Kap. 1, 2) die höchſte Einigung von Schöpfer und Geſchöpf ſieht und darüber weitläufig ſpeculirt. Kabbaliſten und Philoſophen erblickten wol auch in Salomo das Princip des thätigen Intellects, in der Sulamit die niedere, an der Materie hängende Einſicht, welche durch jenes Princip gehoben und befruchtet wird.

Bei der hohen Stellung, welche die chriſtl. Kirche dem A. T. einräumte, iſt es kein Wunder, daß man, der jüd. Auslegung folgend, die ohnehin beliebte allegoriſche Erklärung auch auf das Hohelied ausdehnte. Origenes iſt der Begründer derſelben. Von den zwölf Büchern, in denen er ſeine Deutung vortrug, ſind uns nur wenige Fragmente noch übrig. Sein Grundſatz war, daß alles, was nach dem buchſtäblichen Sinn dem chriſtl. Geiſt einen Anſtoß darbot, „geiſtlich" gedeutet werden müſſe. Vollends mußte dies bei einem Buch geſchehen, deſſen Worte von irdiſcher Liebe zu lauten ſchienen. Die Idee, welche er darin fand, wich jedoch ſelbſtverſtändlich von der jüd. Auffaſſung ab. Die Kirche, durch Geſetz und die Propheten geleitet, ſehnt ſich in bräutlicher Liebe nach ihrem Meſſias. Fortan blieb dieſer Gedanke der Kern der kirchl. Auslegung, wenn auch natürlich in den mannichfachſten Hüllen und Wendungen. So will Athanaſius keine eigentliche Prophetie im Buch wahrnehmen: der Verfaſſer habe ſich den erſchienenen, nicht den einſt kommenden Meſſias vergegenwärtigt, den Fleiſch gewordenen Logos, Jeſum von Nazareth. Damit war

der höchste Grad der messianischen Hoffnung gegeben; das Hohelied stand demnach fast über den Propheten. Da aber der leidende Christus bei vielen im Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins stand, und da wol die historisirende Auslegung der Juden hier und da mitwirkte, so suchte und fand man sehr specielle Angaben über die Leidensgeschichte Jesu (Cyrill), ähnlich wie in den Psalmen. Unter dem Brautbett Salomo's sollte man das Kreuz verstehen, unter den silbernen Säulen die 30 Silberlinge, unter dem „Kranz, mit dem ihn seine Mutter am Hochzeitstag bekränzte" (Kap. 3, 9. 10. 11) gar die Dornenkrone — eine Deutung, die vielen sehr zusagte (Delitzsch, „Das Hohe Lied untersucht und ausgelegt" [Leipzig 1851], S. 51). Indeß war die natürliche Erklärung nicht gänzlich verklungen, wurde aber als „fleischliche" von der Kirche verworfen. Zu diesen Erklärern gehörte der von den Nestorianern hochgefeierte Theodor, Bischof von Mopsueste, welchen jedoch lange nach seinem Tode die Synode zu Konstantinopel (551) als Ketzer verdammte, zum Theil wegen seiner Aeußerungen über das Hohelied. Obgleich er keineswegs vereinzelt stand, sind doch die Nachrichten über diese Richtung der Exegese höchst spärlich, was bei der Ungunst der Kirche leicht zu begreifen ist. Die steigende Geltung der mönchischen Askese, der strengen Abwendung von aller Weltlichkeit, mußte die allegorische Erklärung gerade unsers Buchs zu einem der festesten Grundsätze christl. Gesinnung erheben. Durch Hieronymus, Augustin, Ambrosius ward sie auch im Abendland heimisch. Allein es ist gänzlich verfehlt, zu meinen, daß die Kirche hieraus tiefe Aufschlüsse über christl. Geistesleben gewonnen habe; sie hat nur hineingetragen, was sie längst besaß. Wohl aber hat diese Deutung dazu gedient, der mönchischen Mystik bestimmte Ausdrücke zu liefern, und den Wahn zu befestigen, als ob diese Mystik den Höhepunkt christl. Gesinnung bilde. „Das Lied der Lieder ward das Compendium der Mystik, die unerschöpfliche Fundgrube der tiefsinnigsten, aber auch spielendsten Deutungen" (Umbreit). Die bedeutendsten Theologen versuchten sich in der Auslegung, bei welcher weniger die lautere klare Frömmigkeit als die andachtsvoll erglühende Ekstase ihre Triumphe feiert, in eigenthümlicher Einheit mit jener geistigen Gelenkigkeit, welche das Denken des Mittelalters kennzeichnet. Vor allem gehören dahin die 86 Reden, welche Bernhard von Clairvaux 1135 über das Buch hielt; er ist indeß nur bis Kap. 3, 1 gekommen. Das Band, welches Deutung und Wortsinn verknüpft, ist unendlich locker und lose. Gleich im Anfang (Kap. 1, 2) ist der Kuß das Geheimniß der Menschwerdung, wo nicht Mund den Mund berührt, sondern Gott sich in wundersamer Herablassung mit unserm Fleisch einigt. Die Menschwerdung soll also unter einem Bild erscheinen, dessen wesentliches Merkmal der verglichenen Sache fehlt. Man erwäge ferner, daß die Einfachheit des Schriftsinnes in jener Zeit fast wie ein Attentat auf ihre Heiligkeit erschien. Der Grundgedanke der kirchlichen Auslegung macht aber in diesen mittelalterlichen Auslegungen die Wendung, daß weniger die objective Stellung der Kirche zu ihrem Gemahl Christus im Buch gefunden wird, als vielmehr das seelisch-geistige Verhältniß des himmlischen Bräutigams zur frommen Seele des einzelnen Christen. Denn nach der Seite der subjectiven Frömmigkeit wird in der röm. Kirche die Gemeinde nur als Mehrheit von einzelnen gefaßt, niemals in einer organischen Gliederung. Während die Auslegung des spätern Mittelalters sich in lehrhafte trockene Abstractionen verirrt, schließt sich der tüchtigste jener Exegeten, Nikolaus von Lyra, wie meistens, an die jüd. Deutung an, und verbindet mit ihr die christliche — aber beides in prophetisch-historisirendem Sinn, sodaß das Lied zu einer Art von Apokalypse wird. Die erste Hälfte soll nämlich die Geschichte Israels bis zur Erscheinung Christi emblematisch andeuten, die zweite führt die Geschichte bis auf Konstantin.

Obgleich Luther gegen das übermäßige Allegorisiren tapfer gestritten hat und auch die „ungereimten und seltsamen Auslegungen" des Hohenliedes rügte, vermochte er sich doch nicht der natürlichen Deutung zuzuwenden. Auf Grund einer Andeutung von Augustin (in dessen großer Schrift über den „Gottesstaat") und mit ausgesprochener Rücksicht auf das allegorisirende Gedicht „Theuerdank" (in welchem Maximilian seine Braut Ehrenreich nach vielen Kämpfen erringt), meint er, Salomo preise Gott „für die Einrichtung und Bestätigung seines Reichs und seiner Polizei", bitte um fernere Erhaltung derselben und tröste die Unterthanen, daß sie in allerlei Unglücksfällen Gott vertrauen sollen. Oder es handle „von der Obrigkeit, die von Gott geordnet ist, oder von dem Volk Gottes". Luther betrachtet nämlich die „Liebe", von der im Gedicht die Rede ist, als Gehorsam. Jedoch gibt er selbst dieser Deutung nur den Werth eines individuellen

Verſuchs. Auch iſt ihm hierin niemand außer Brenz gefolgt, da ſie mit dem Wortlaut des Buchs noch weniger ſich vereinigen läßt als die bisher üblichen Erklärungen. In der reformirten Kirche hielt man ſich an die jüd. Deutung. Nur Sebaſtian Caſtellio mußte 1544 Genf verlaſſen, weniger weil er in dem Hohenlied nur ein Liebesgedicht ſehen konnte, als vielmehr weil er für dieſes Urtheil öffentliche Anerkennung verlangte und die Ausſchließung des Buchs aus dem Kanon forderte, mithin noch befangen war in der traditionellen Vorſtellung vom Kanon. Die röm.-kath. Kirche hielt an der myſtiſchen Erklärung feſt, mochten auch einzelne, wie Georg Eder und Jakob Perez von Valencia, ſich der hiſtoriſirenden Deutung der Juden zuneigen. Was aber bisher nur an dritter Stelle paſſend erſchien, die Beziehung der Braut auf die Jungfrau Maria, wurde ſeit Cornelius a Lapide († 1637) gern in die erſte Linie gerückt. Einer Durchführung der äſthetiſch-natürlichen Auffaſſung begegnen wir zuerſt bei Hugo Grotius, dem hochgebildeten Juriſten, Philologen und Staatsmann, in ſeinen „Anmerkungen zum Alten Teſtament". Unſer Buch enthalte ein Hochzeitslied auf Anlaß der Vermählung Salomo's mit der ägypt. Königstochter, in dem zwei Chöre von Jungfrauen und von Jünglingen auftreten. Wie bei vielen meſſianiſchen Stellen, will er auch hier der typiſchen Deutung auf geiſtliche Dinge ihr Recht nicht nehmen; aber man gewahrt deutlich, daß dieſelbe ſeiner Anſicht nach in der wiſſenſchaftlichen Exegeſe keinen Boden finde. Diametral entgegengeſetzt iſt die Deutung von Johann Coccejus. Weil dieſer geiſtvolle, aber unmethodiſche Theolog die Mängel des Alten Bundes zum Theil erkannte und einen Beſitz der höchſten realen Heilsgüter der vorchriſtl. Zeit nicht zugeſtehen kann, will er zum Erſatz eine Fülle von Weiſſagung auch da entdecken, wo man ſie bisher nicht fand. Wie in den prophetiſchen Schriften, ſoll auch hier die Offenbarung Johannis den Schlüſſel abgeben für das Verſtändniß. Die ſieben Perioden der Kirche, von ihrer Stiftung an, ſind auch hier abgebildet, z. B. im 7. Kap. die Reformation mit dem Auftreten Luther's. Dieſe „apokalyptiſche" Erklärung wurde von dem Lutheraner Heuniſch noch weiter ausgeſchmückt. Einzelne Sekten, wie die Eller'ſche in Ronsdorf, ſuchten greuliche Verirrungen in geſchlechtlicher Hinſicht durch unſer Buch zu rechtfertigen (z. B. durch Kap. 5, 4 nach Luther's Ueberſetzung).

Bisher hatte man die allegoriſche Deutung aus dem Umſtand gefolgert, daß unſer Buch in dem Codex der heiligen Offenbarungskunde enthalten war; ſo mußte denn ſein Inhalt auch ein heiliger, rein religiöſer ſein. Allein ſchon bei dem gelehrten Biſchof Robert Lowth, der ſich um die richtige Auffaſſung der hebr. Poeſie hohe Verdienſte erwarb (vgl. „Bibel-Lexikon", I, 608), begegnen wir einer ganz andern Begründung, nämlich aus der Analogie und aus der Sitte der hebr. Dichter. Redet nicht Ezechiel (Kap. 16 und 23) allegoriſirend? Und wird nicht ganz allgemein Pſ. 45, der auf dem erſten Blick ein Hochzeitsgedicht zu ſein ſcheint, auf den Meſſias bezogen, mithin allegoriſch gedeutet? Pflegen nicht die hebr. Dichter gern „der Beſchreibung menſchlicher Verhältniſſe eine gewiſſe Andeutung göttlicher Dinge zu unterbreiten"? Das Gedicht redet von der Liebe des Salomo zur Salomita (ſo will er die Sulamit ausgeſprochen wiſſen), etwa wie die Römer von Cajus und Caja. Salomo hat ſeine Liebe zur ägypt. Pharaonentochter, die er heirathete, hier lebendig beſchrieben, aber zugleich mit Hindeutung auf den einſtigen wahren „Salomo", den Friedensfürſten, den Meſſias, der ſich auch aus den Heiden eine Braut, die Gemeinde, wählen wird. Es herrſcht hier alſo eine abſichtliche Typik. Zu ſehr ins einzelne darf die Deutung nicht gehen; die Beziehung auf fromme Seelen (gegen Boſſuet) iſt zu verwerfen; die Bilder des Hirtenlebens können nicht befremden, da daſſelbe in Iſrael in hohen Ehren ſtand und Gott ſelbſt der „Hirte Iſraels" genannt werde. Von hier aus war es nur Ein Schritt, die myſtiſch-allegoriſche Deutung ganz abzuwerfen. Denſelben vollzog Johann David Michaelis, die höchſte Autorität in allen altteſt. Fragen, in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Iſt es wol wahrſcheinlich, fragt er, daß in einem ſo langen Gedicht nicht die geringſte Spur von göttlicher Liebe zu finden ſein ſollte, da es doch echt hebr. Sitte iſt, die bibliſche Idee mit der Darſtellung des Bildes zu miſchen und zu verweben? Und was lernen wir denn Neues aus ſolcher Darſtellung, wäre ſie wirklich allegoriſch zu faſſen? Nichts, als was wir ohnehin ſchon wiſſen, daß Gott ſeine Kirche liebt. Darf man denn den nächſten eigentlichen Sinn als unwürdig bezeichnen (indignus divinae musae commendatione)? Hat nicht Gott ſelbſt den Trieb zu keuſcher zarter Gattenliebe den Menſchen ins Herz geſenkt? Und beſitzt ſie

nicht unter lange verheiratheten Ehegatten, wenn sie da noch in solcher Zartheit und Frische blüht, wie sie das Hohelied schildert, den vollen Werth einer Tugend? Legt doch Salomo auch in seinen „Sprüchen" der ehelichen Liebe und Treue eine hohe Bedeutung bei für das wahre Lebensglück! Die moralisirende Richtung der damaligen Theologie, ganz im Dienst eines apologetischen Rationalismus, ergriff mit Freuden diese Auffassung. Nicht mehr stellte man an den Kanon die Forderung, in erster Linie göttliche Geheimnisse kundzuthun, sondern die zu erbauen; das Sittliche war aber, weil Maßstab des Religiösen, diesem übergeordnet. Besang der Dichter im Hohenlied die „eheliche Treue", wie J. C. Jakobi (1771) darzulegen suchte, indem Sulamit, trotz aller Verführungskünste Salomo's, ihrem Mann fest anhängt, so war damit auch die Erbauungsfähigkeit, mithin die kanonische Dignität, gerettet. Eine andere Richtung suchte den Werth des A. T. in ein neues Licht zu rücken, indem sie dasselbe als Fundgrube und Quelle echter Naturpoesie darstellte; denn diese galt als die vollendetste Aeußerung des Menschengeistes. Damit hatte man aber einen Ton getroffen, der gerade für unser Buch paßte und seinen eigenthümlichen Werth. Darum ist auch das köstliche Büchlein von Herder: „Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande" (Leipzig 1778), für die richtige Auffassung unsers Buchs epochemachend gewesen, viel mehr als z. B. seine Erörterungen über den Geist der hebr. Poesie in der Erklärungsgeschichte des Buchs Hiob. In noch stärkerm Maß hat Herder die Würde des Hohenliedes zu retten gesucht. Spricht es nicht die Sprache unschuldsvoller echter Liebe — und ist nicht jedes echte Gefühl hochheilig? Damit war jeder Anlaß beseitigt, sich nach anderm Inhalt umzusehen, d. h. das Buch zu allegorisiren. Freilich war das „Heilige" in einem Sinn gefaßt, der von der kirchl. Anschauung ungemein weit ablag, und der erste Versuch, dieselbe wiederherzustellen, mußte auch die natürliche Heiligkeit der Lieder der Liebe stark bezweifeln und, wollte man nicht die Integrität des Kanons gefährden, zur Allegorie zurückkehren. Zunächst freilich erwarb sich Herder's Auffassung zahlreiche Anhänger. Die natürlich erotische Erklärung ist seitdem eine Ansicht geworden, die jedem wissenschaftlichen Forscher ganz selbstverständlich feststeht. Allein zwei Momente mußten hierzu mitwirken — theils die ungleich strengere Exegese, welche nicht nach kirchl. Forderungen oder religiösen Wünschen fragte, sondern überzeugt war, die Schrift dann am höchsten zu schätzen, wenn man sie nach echt menschlicher Hermeneutik auslegte, wie jedes andere Buch, in vollster Zuversicht, daß die Größe des Inhalts für sich selbst zeuge — theils auch die neue Ansicht vom Kanon, gemäß welcher erst der wirkliche Inhalt, nicht aber ein von den Sammlern befolgter Zweck oder eine kirchl. Meinung den wahren Werth dieser Büchersammlung bestimmt. Dies völlige Abstreifen des Absichtsvollen und Apologetischen charakterisirt die neuere Richtung und läßt sie auch manches schärfer erfassen, was man früher unter diesen Gesichtspunkten nicht wahrnehmen konnte.

Gleichwol blieben Rückfälle in die Allegorie nicht aus. Das A. T. sollte echt „morgenländisch" erklärt werden. Statt der frühern göttlichen Offenbarungsweisheit mußte es Weisheit des Morgenlandes lehren. Und sowie Hezel und andere in den ersten Kapiteln der Genesis ungeschickt übersetzte, aber ursprünglich tiefe Weisheit enthaltende Hieroglyphen vermutheten, so wollte Puffendorf (1776) eine hieroglyphisch-ägypt. Geheimlehre Salomo's (von der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Tod Christi) im Hohenlied erblicken. Oder man nahm in der Poesie der Perser und Inder Allegorisches wahr, und da in jener Zeit das „Morgenland" ein gemeinsames Gepräge zu tragen schien, so erblickte man wol (Rosenmüller) im Sänger des Hohenliedes einen jüd. Hafis, dessen Gesänge auch nach seinem Tode eine religiös-mystische Deutung erfuhren. Die erneuerte Hermeneutik forderte für die Propheten und auch für die Psalmen eine zeitgeschichtliche Beleuchtung. So sollte denn auch unser Buch die Sehnsucht darstellen, welche Hiskia nach dem Reich der zehn Stämme und das verbannte Israel nach Juda hegt (Hug), oder es ist gar „ein Collectivgesang auf Serubabel, Esra und Nehemia, als die Wiederhersteller einer jüd. Verfassung in der Provinz Juda", wie der erlanger Theolog Kaiser (1825) ermittelt haben wollte. Die Repristination des Orthodoxismus suchte auch wieder einen rein prophetischen Inhalt im Hohenlied, natürlich allegorisch verhüllt. Dies geschah in besondern Bearbeitungen von H. A. Hahn (1852) und von Hengstenberg (1853). Nach beiden wird die Liebe des Messias zu seinem Volk wie zu den Heiden abgebildet. Nur zeigte sich die Einwirkung der neuern Exegese darin, daß man nach Analogien suchte

und dieſe im Pſ. 45 (reſpective 72) zu finden meinte, ſowie darin, daß man faſt ausſchließlich nur ſolche Vorſtellungen hineininterpretirte, die in den Reden der Propheten durchweg Parallelen hatten. Hahn entdeckte jedoch auch Unterſchiede des Japhetiſchen und des Hamitiſchen Heidenthums, welches letztere ſowol durch die kleinen Füchſe, die nach Kap. 2, 15 den Weinberg verwüſten, dargeſtellt wird, als auch durch die jüngere Schweſter der Sulamit in Kap. 8, 8. Aber ſo ſtark hatte ſich bereits das neuere exegetiſche Princip geltend gemacht, daß ſelbſt ein Anhänger dieſer Richtung (Delitzſch) nur inſofern einen Typus wahrnimmt, als das „Myſterium der Ehe" den Gegenſtand des Hohenliedes bilde, und die Ehe ja im N. T. (Eph. 5, 22) als Bild gebraucht wird für die Einheit Chriſti mit ſeiner Kirche, obgleich der Hauptzweck der Ehe nach hebr. Anſicht, der Kinderſegen, mit keinem Wort berührt wird, und Salomo wol wenig geeignet iſt, die Idee der Ehe zu ſchildern.

Was mithin die Idee des Hohenliedes betrifft, ſo erfreut ſich die grammatiſch-äſthetiſche Auslegung der Zuſtimmung ſeitens der überwiegenden Mehrzahl der wiſſenſchaftlichen Forſcher. Das Gleiche iſt nicht zu ſagen von der Frage nach der Form. In unſerer Bibel erſcheint das Buch als ein zuſammenhängendes, gleichartiges Ganzes; die ältere Zeit nahm dies ohne weitere Unterſuchung als richtig hin. Allein jeder ernſter forſchende Ausleger muß gewahren, daß verſchiedene Perſonen als redend eingeführt werden, mindeſtens der Geliebte, dann die Braut oder Geliebte, endlich die „Töchter Jeruſalems", welche häufig ausdrücklich angeredet werden. Dieſe Wahrnehmung veranlaßte ſchon Origenes zu der Behauptung, das Buch ſei „nach Art eines Dramas" (in modum dramatis) abgefaßt. Aber es beſteht nicht nur aus Wechſelgeſängen (wenigſtens theilweiſe), ſondern mehrere derſelben fügen ſich von ſelbſt zu Gruppen zuſammen, und dieſen entſprechen hier und da verſchiedene Situationen. So unterſchied denn bereits jener kath. Ausleger Cornelius a Lapide fünf Acte eines Dramas. Nachdem man aber ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts am 1. Buch Moſe die Entdeckung gemacht hatte, daß hier nicht das Product Eines Schriftſtellers vorliege, ſondern mehrere Urkunden theils verſchmolzen, theils zuſammengelöthet ſeien, und als man für den Autor der Bibel nicht mehr den Heiligen Geiſt anſah, ſondern eine Reihe ſehr verſchiedener Menſchen, wandte man das Auge auf die Compoſition und entdeckte in faſt allen Büchern des A. T. ſehr verſchiedene Hände. Dieſelbe Wahrnehmung, welche mannichfache Gruppen und Situationen im Hohenlied entdeckte, führte, in geſteigerter Form, zur Behauptung, daß wir es hier mit einem Liederkranz zu thun hätten, ohne engeres Band als den Ausdruck der Liebe. So unterſchied Herder ungefähr dreizehn Lieder, „ſchöne Perlen an einer Schnur"; den Schluß faßte er als „Fragment eines Geſprächs". Der gleichen Anſicht huldigten Eichhorn und De Wette, beide jahrzehntelang Autoritäten in Sachen der altteſt. Kritik, denen ſich viele andere Forſcher anſchloſſen, vorzüglich Döpke (1829) und Magnus (1842). Des letztern ungemein ſcharfſinnige Arbeit, die ſchon allein wegen ihrer zahlreichen Parallelen aus der ſemitiſchen Poeſie ihre Verdienſte hat, konnte deshalb keinen Beifall erringen, weil er zu viel beweiſen wollte. Nicht nur vierzehn vollſtändige Gedichte fand er heraus, ſondern daneben noch viele Fragmente, nachträgliche Ergänzungen, Gloſſen, Wiederholungen, deren Zeitalter er im einzelnen beſtimmen zu können glaubte. Allein ſchon 1790 hatte ein unbekannter Autor (in Eichhorn's „Allgemeiner Bibliothek der bibliſchen Literatur" [Leipzig 1787—1800], II, 1062—67) eine „wahre Geſchichte" entdecken wollen, welche dem Lied zu Grunde liege, freilich mit ſo viel Aufwand von ergänzender Phantaſie, daß der Verſuch wenig Beachtung fand. Das Gleiche that in maßvollerer Weiſe Stäudlin (in Paulus' „Memorabilien" [Leipzig 1791—96], II, 171 fg.). Seiner Meinung nach iſt der Inhalt folgender: Ein Hirt und ein Landmädchen liebten einander. Die Familie des letztern ſtellte der Verbindung Schwierigkeiten entgegen. Unglücklicherweiſe wurde Salomo auf das Mädchen aufmerkſam und ließ ſie wider ihren Willen in den Harem bringen. „Hier ſuchte der König ihre Liebe auf alle mögliche Art durch Liebkoſungen, durch koſtbare Geſchenke, durch Vorzüge, welche er ihr vor allen andern Bewohnerinnen des Harems ertheilte, durch Bequemlichkeiten und Vergnügungen aller Art, durch lobpreiſende und ſchmeichelhafte Lieder, die er an ſie richtete, ſelbſt durch nächtliche Ueberraſchung, zu gewinnen." Sie antwortet ihm jedoch gewöhnlich mit Lobſprüchen auf ihren Hirten und mit Ausdrücken der Sehnſucht nach Wiedervereinigung mit ihm. Der Hirt findet wirklich Gelegenheit, ſich mit ihr in den Haremsgärten bei Nacht zu unterreden. Endlich flieht das Mädchen und verbindet ſich mit ihrem

Hirten — „ein wahres Bild ſtandhafter, unerſchütterlicher und am Ende belohnter, edler und unſchuldiger Liebe". Zwar fühlte Stäudlin, daß dieſer Anſicht vieles entgegenſtehe. Allein einmal ſei es ja dramatiſch, und für das andere müſſe man die niedrige Cultur des Zeitalters in Betracht ziehen. Ein Drama im Sinn der Griechen und Römer ſei es freilich nicht, wohl aber nach dem Geſchmack des hebr. Orients. „Es iſt ſehr unvollkommen; denn es beleidigt häufig die Wahrſcheinlichkeit, indem die Perſonen oft wie ein Deus ex machina und an einem Ort erſcheinen, wo man ſie gar nicht erwartet, indem Träume wie wirklich vorfallende Handlungen und Begebenheiten vorgeſtellt werden, und die Perſonen oft wie im Zuſtand der Viſionäre ſprechen. Allein eben dieſer Umſtand charakteriſirt, dünkt mich, den orientaliſchen dramatiſchen Dichter." Stäudlin überſieht, daß in der Viſion zwar Dinge, die nur vorgeſtellt ſind, ſo lebhaft vor die Seele treten, als ob ſie objective Exiſtenz hätten, daß die Viſion aber nur in Prophetie erſcheint, niemals in Dingen des gewöhnlichen Lebens, daß der Prophet genau weiß, er habe „eine Schauung" gehabt, und daß endlich ein Wechſelgeſpräch zwiſchen Perſonen, von denen die eine völlig aus der Wirklichkeit heraus, die andere viſionär redet, auf hebr. Boden ſchlechterdings unerhört und undenkbar iſt, ſo gewiß jene „Viſionen" von krankhaften Hallucinationen himmelweit verſchieden ſind.

Trotzdem, daß Stäudlin ſeine Theſe, das Hohelied ſei ein Drama, mit ſolchen Bemerkungen begleitet hatte, welche dieſelbe faſt wieder in Frage ſtellten, gewann ſeine Anſicht von der ſachlichen Einheit ſowie der dramatiſchen Form des Buchs nach und nach mehr Anhänger. So Ammon (1795), vor allem Ewald (1826 und 1867 [a. a. O., II, 332—426]), Umbreit (1820 und 1828), Köſter (1839), Delitzſch (1851), Meier (1854), Hitzig (1855); am entſchiedenſten hat die Singſpielnatur vertheidigt Böttcher („Die älteſten Bühnendichtungen" [Leipzig 1850]), es ſei wirklich aufgeführt worden, ferner Friedrich (1855), der die Kunſtform bis ins einzelnſte darlegen wollte, dennoch aber nur ein „Dramation" im Hohenlied ſah. Allein ſo feſt dürfte dies Ergebniß noch lange nicht ſtehen, daß man als formelle Hauptfrage, wie manche thun, nur die zu bezeichnen hätte, ob das „Singſpiel" oder das dramatiſche Idyll, oder wie man es nennen will, in vier, fünf oder ſechs Acte zerfalle. Denn die Differenzen in der Rollenvertheilung ſind unter den einzelnen Auslegern noch ſehr groß. Die Geliebte nennt man in der Regel Sulamit oder richtiger die Sulamitin, obwol dieſe Bezeichnung nur Kap. 7, 1 erſcheint. Die auftretenden Perſonen ſind außerdem: der König Salomo, der Hirt, die Brüder der Sulamitin und die Hoffrauen als „Töchter Jeruſalems", eine ſehr ungenaue Bezeichnung, da jene meiſtens aus dem Ausland ſtammten (1 Kön. 11, 1). An die Darſtellung einer Kette fortſchreitender Handlungen ſollen wir nicht denken; in ganzen Acten keine Fortbewegung. Ja, ſehen wir genauer zu, iſt faſt alles, was man als Handlung bezeichnet, von den Leſern hinzuzudenken. Daß Sulamit von Salomo auf einem ſeiner Ausflüge fortgenommen ſei, ſtützt ſich auf die höchſt verſchieden erklärte dunkle Stelle Kap. 6, 12. Nach Kap. 1, 4 iſt Sulamit bereits in das Gemach des Königs geführt. Andere Handlungen dagegen, welche klar hervortreten, wie in den Liedern Kap. 2, 8—17 und Kap. 5, 2—7 paſſen ſo wenig in die angenommene Situation, daß man ſie als „Träume" der Geliebten anſehen muß, wozu jedoch keineswegs im Context oder in den Worten eine zwingende Nothwendigkeit gegeben iſt. Recht wunderlich iſt z. B. das Geſpräch Sulamit's mit Salomo (Kap. 1, 9—2, 6). Der König preiſt ſie, ſie ihren Geliebten; aber daß der letztere abweſend ſei, daß ſie die Liebeswerbungen Salomo's abweiſe, tritt in keinem Wort hervor. Sie ſoll das meiſte „abgekehrt" ſprechen, und der König ſoll daraus eine Abweiſung entnehmen. Sagt Salomo: „Du biſt ſchön, meine Freundin", und ſie erwidert: „Ja, ſchön biſt du, mein Freund, und lieblich", ſo ſoll ſie dies auf ihren abweſenden Geliebten, den Hirten, bezogen wiſſen. Wo dagegen wirkliche Wechſelgeſänge vorkommen, ſind Rede und Gegenrede ſehr verſtändlich, beziehen ſich klar aufeinander und bedürfen keiner geſuchten Einſchaltungen. Am Schluß faſt aller Acte ſoll ſie, vom Schmerz der Sehnſucht überwältigt, krank und ohnmächtig werden! Das Hochzeitlied (Kap. 3, 6 fg.) deutet an, daß Salomo die Geliebte zur Königin-Gemahlin erhebt und ſich mit ihr vermählt — etwas merkwürdig, da ſie ihn noch immer entſchieden zurückweiſt. Alles, was in den ſupponirten Gang der Handlung nicht hineinpaßt, wird von Sulamit in der ſehnſüchtigen Rückerinnerung an ihren ländlichen Freund oder träumend, oder „im halbwahnſinnigen wachen Traum" (Ewald,

a. a. O., II, 395) geredet. Trotz jener Vermählungsfeier mit Salomo verbindet sie sich schließlich mit ihrem Geliebten; die an den endlich gewonnenen Gatten gerichtete, sehr sonderbare Aufforderung: „Fleuch, mein Geliebter" u. s. w., ist ja nur ein Liedchen, welches die junge Frau dem Freund zusingt, ebenso wie Kap. 2, 15.

Wesentlich anders faßt Delitzsch den Gang der Handlung. Er sieht ein, daß ja von einem beharrlichen Sträuben der Geliebten gegen jemand, hier gegen den König, nicht die geringste sichere Andeutung vorliegt. Nach ihm ist Salomo einmal aufs Land gegangen und hat unter einem Apfelbaum (Kap. 8, 5) die Sulamit getroffen. Sofort entbrennt gegenseitige Liebe. Deshalb erscheint sie Kap. 1, 4 im Harem. Aber die Frage an den König: „Wo weidest du?" ist „thöricht", da sie trotz der gründlich veränderten, rein städtischen Umgebung beharrlich meint, der geliebte König sei ein Hirt und weide Heerden. „Er hat mich eingeführt ins Weinhaus" (Kap. 2, 4) bedeute: sie verlangt in ihrer Liebesglut nach einer ländlichen Labung. Im zweiten Act eilt sie in die Gärten; „der König will ihr, der Hirtin, zu Liebe ein Hirt werden" (Delitzsch, a. a. O., S. 100). Sie singt ihm (Kap. 2, 15) ein Winzerliedchen, das zur Fuchsjagd auffordert, „mit feiner Beziehung auf ihr Liebesverhältniß", die Füchse sind nämlich „ein Bild aller der großen und kleinen Feinde und Widerwärtigkeiten, welche die Liebe in der Blüte benagen" — wobei man nur nicht weiß, was sie unter diesen Feinden versteht, da ja alles aufs glatteste abläuft. Im dritten Act (Kap. 3, 6—5, 1) wird die Vermählung vollzogen. Die Liebe ist bereits auf dem Gipfel; eine Steigerung ist nicht möglich. Eine Spur von Fortschritt läßt sich weder im vierten, noch in den beiden folgenden „Acten" entdecken. Vielmehr erscheint plötzlich in den „Träumen" der Sulamit alles Frühere wie fortgeweht: sie sucht nachts ihren Freund in der Stadt; die Wächter schlagen sie. Im fünften Act tanzt sie, und die Hoffrauen geben als Begleitung eine sehr genaue Schilderung ihrer körperlichen Reize. Dann sehnt sie sich ins Landleben zurück und will „mit dem König auf den Dörfern übernachten"; im sechsten wird „der Liebesbund in der Heimat befestigt" — man weiß nicht weshalb, da keine Spannung eingetreten ist. Schließlich erwirkt sie ihren Brüdern „eine Belohnung dafür, daß diese ihre Unschuld gehütet haben"; sie werden Pächter Salomo's.

Man wird wahrgenommen haben, welche Fülle von Unzukömmlichkeiten und Undenkbarkeiten eine Durchführung der dramatischen Form in sich schließt, man mag es auf die eine oder die andere Weise versuchen. Die Fragen, ob eine wahre Geschichte aus dem Leben Salomo's zu Grunde liege oder eine Erdichtung, ob derselbe als Wollüstling gerügt oder gepriesen sein soll, weil ihn, wie Delitzsch (a. a. O., S. 163) sagt, „die Einwirkung der Sulamit zum Kind macht" — solche Fragen können wir beiseitelassen, solange die Einheit der Fabel den stärksten Bedenken ausgesetzt bleibt. Was an „Einheit" vorhanden, ist zum Theil nur äußerlicher Art. Dahin gehört die Färbung der Sprache, die mehrfache Anrede an die Töchter Jerusalems, die Erwähnung Salomo's an mehrern Stellen (Kap. 1, 5; 8, 11 und dreimal in dem Hochzeitlied Kap. 3, 6—11). Die refrainartige Beschwörung der Töchter Jerusalems (Kap. 2, 6; 3, 5; 8, 3) und die Aufforderung an den Geliebten, über die Berge zu fliehen (Kap. 2, 17; 8, 14), sprechen so wenig für eine sachliche Einheit, daß gerade sie sich mit größter Mühe in den Gang irgendeiner supponirten Handlung oder in eine Situation einreihen lassen, außer Kap. 2, 7 und 17. Mehrere Gesänge sind einander sehr ähnlich und sehen fast wie Nachbildungen aus, z. B. die Schilderungen der Geliebten und die Nachtbilder. Daß derjenige, aus dessen Händen das Buch so hervorging, wie wir es heute lesen, eine sachliche Einheit angestrebt habe, ist leicht zu sehen, und diesen Bemühungen haben wir vieles zu verdanken, was dem ursprünglichen Stoff gegenüber als verbindende Interpolation erscheint. Dieser Kern bestand sicherlich aus einer Reihe von Liebesliedern, welche auf sehr verschiedene Situationen Bezug haben. Redet doch auch Ewald (a. a. O., II, 348, 350) von „dreizehn Gesangstücken, aus denen sich das Singspiel zusammensetzt", und räumt ein, daß hier „das Liederartige vorherrsche"! Die Aehnlichkeiten in einzelnen Wendungen verrathen keineswegs denselben Autor, sondern die in der semitischen Poesie allbekannte Neigung, die gleichen Stoffe auch in einer Weise zu behandeln, die sich berühmten Vorbildern nahe anschließt. Die Ausscheidung der Lieder, deren dreizehn bis vierzehn da sind, hat im einzelnen ihre Schwierigkeiten, eben weil die Hand des Ordners die Nähte möglichst verdeckt hat. In mehrern derselben kommen Wechselgesänge vor, und dies veranlaßte den Be-

arbeiter, das Ganze als zuſammenhängende Kette ſolcher Geſänge aufzufaſſen, zumal die Aehnlichkeit des Inhalts dazu aufzufordern ſchien. Einige Lieder haben jedoch ihren Schauplatz in der Stadt, andere auf dem Lande. Eins iſt ein Begrüßungslied des neuvermählten Salomo (Kap. 3, 6—11). Der Schluß von Kap. 5, 1 deutet darauf hin, daß man ſolche Lieder bei fröhlichen Gelagen zu ſingen pflegte. Die Stelle Kap. 4, 8 weiſt uns in den Norden des Landes, Kap. 1, 14 mehr in den Süden. Das Lied Kap. 7, 2—10 gibt ſich deutlich durch die Anrede („Fürſtentochter"; V. 6) als ein Haremslied, mit welchem die Dienerinnen ihrer Gebieterin huldigen, gleichfalls im nördlichen Reich entſtanden (wegen Kap. 7, 5). Die Art der Liebe, die beſungen wird, iſt ſehr verſchieden. Bisweilen iſt ſie ſehr ſinnlich, überwiegend jedoch voll geiſtiger Innigkeit, welche die Leidenſchaft adelt und die Krone der Liebe, die echte Treue, verbürgt (Kap. 8, 6. 7). Die rein perſönliche Zuneigung durchzieht alle Lieder und erſcheint als Kern der Liebe — ein ſehr gewichtiges Moment auf oriental. Boden, das uns Germanen zwar als natürlich anmuthet, aber im geſammten Süden eine höhere Geiſtesſtufe bekundet. Die Wirkung, die das Weib auf den Mann übt, iſt nicht die blos geſchlechtliche, ſondern mehr die der individuellen Sympathie. Die Ehe iſt ein Leibes- und Seelenbund zweier Individuen, nicht blos ein Medium, um entweder zwei Familien zu verknüpfen oder eine neue zu gründen. Der zweite Geſichtspunkt herrſcht mehr bei den Romanen vor, der erſte bei den Germanen, der letzte bei den Semiten. Aber indem unſer Lied ſich dem erſten ſtark nähert, empfängt nothwendig das Verhältniß der Geſchlechter eine höhere Weihe. Daraus folgt denn auch der ſtark monogamiſche Zug, wie er vor allem Kap. 6, 9 ſchlagend hervortritt. Sonach iſt das Hohelied ein wichtiges Zeugniß für den Culturgeiſt Iſraels und erhebt ſich über die durchſchnittliche Betrachtungsweiſe, die im A. T. herrſcht. Zwar gilt hier durchweg die Ehe für heilig und von Gott geordnet; aber die Bedeutung des Weibes gipfelt für den Mann doch darin, daß es Mutter zahlreicher Kinder, beſonders vieler Söhne iſt, während im Hohenlied die rein individuelle Schönheit und Lieblichkeit als das ſtärkſte ſympathiſche Band hervortritt. Freilich würde das Buch dadurch noch keine Berechtigung im Kanon finden, ſobald wir denſelben einſeitig und willkürlich als Offenbarungscodex betrachten. Faſſen wir aber das A. T., wie wir müſſen, als ein urkundliches Spiegelbild des geſammten höhern Geiſteslebens in Iſrael, und gehört dahin auch die Anſchauung ſittlicher Grundverhältniſſe, ſo gewinnt es eine berechtigte Stelle; die Ahnung des Volksgeiſtes, daß es ſich hier um eine über das gewöhnliche Niveau erhabene Betrachtungsweiſe handle, hat nicht gefehlt und ſo das Buch vor dem Untergang geſchützt.

Von Einem Verfaſſer kann nach dem Geſagten nicht die Rede ſein. Die Zuſammenfügung der Lieder zu einem Ganzen, durch welche auch das ſprachliche Colorit eine gleichartige Färbung erhielt, fällt wol ſicher vor das Exil, vielleicht in den Anfang des 7. Jahrh. Einige Lieder mögen bereits in der Salomoniſchen Zeit gedichtet ſein. Daß ſelbſt einzelne von Salomo ſelbſt verfaßte Lieder (Kap. 1, 9. 10. 11. 15. 17; 4, 1—4) benutzt ſind, iſt nicht ſo unwahrſcheinlich. Die neuern Forſcher (wie Ewald, Hitzig u. a.) ſetzen es etwa um 950, in die Mitte des 10. Jahrh. In der That ſteht bei mehrern Liedern das Zeitalter Salomo's noch in lebhafter Erinnerung. Da wir die ſachliche Einheit nicht anerkennen, ſo auch nicht die Tendenz, den großen König zu „verſpotten". Die Mehrzahl der Geſänge fällt wol ins nördliche Reich.

Die wichtigere Literatur iſt bereits oben genannt worden. Die myſtiſch-allegoriſchen Erklärungen des Buchs ſind ebenſo zahllos wie werthlos. Eine religiös vergeiſtigende Paraphraſe verſuchte in neuerer Zeit Guſtav Jahn („Das Hohelied. In Liedern" [4. Aufl., Halle 1860), eine Bearbeitung, die mehr Beifall gefunden hat als die beſſern von Julius Sturm, der zuerſt die erotiſche, dann die geiſtliche Deutung getrennt nachgedichtet hat.

Dieſtel.

Höhlen. Der Kreidekalk des paläſtinenſiſchen Gebirges iſt ſehr reich an Höhlenbildungen. Als in der Secundärzeit die gewaltige Einſenkung des Jordanthals ſich bildete, erfuhr das Gebirge eine, wie der Geolog Fraas („Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 79) bemerkt, durchgreifende Zerklüftung, die in Felsſpalten und Höhlen jetzt noch am Tage liegt. Die Werke der Natur wurden durch die Kunſt der Menſchen noch bedeutend vermehrt. Zumal im vulkaniſchen Hauran, wo die Thätigkeit der Krater wenig Grotten geſchaffen, gibt es eine ſehr große Menge künſtlicher Höhlen. Nicht nur eine Menge einzelner Wohnungen, ſondern ganze Städte mit anſehnlichem

Bazar sind dort unterirdisch angelegt, wie z. B. in Edrei (Wetzstein, „Reisebericht über Hauran und die Trachonen" [Berlin 1860], S. 22, 44 fg.).

Daß in der Urzeit die Menschen gern Naturhöhlen als Wohnungen benutzten, begreift sich aus dem Kindheitszustand der Gesittung. Ein nächster Fortschritt war, im weichen Gestein die Natur in ähnlichen Anlagen nachzubilden. So reichen darum Höhlenvölker, sogenannte Troglodyten, in die frühesten Tage geschichtlicher Erinnerung zurück. Horiter (Höhlenbewohner) bildeten die Urbevölkerung auf dem Gebirge Seïr südlich von Juda (1 Mos. 14, 6; 36, 20 fg.; 5 Mos. 2, 22), und Hauran bedeutet Höhlenland, eine offenbare Hinweisung auf die vielen unterirdischen Ortschaften, die man dort vielleicht schon vor den Zeiten Og's, des von Mose geschlagenen Basankönigs, angelegt hatte. Bewohnte Troglodytendörfer gibt es aber heute noch in Gilead (s. d.).

Die Israeliten selbst fanden übrigens an bleibenden Höhlenwohnungen wenig Gefallen und wurden vorübergehend Troglodyten nur aus Noth. In Kriegszeiten, wenn man vor grimmen Feinden sich fürchtete, verkroch man sich in Höhlen und Klüfte, wie in den Tagen Gideon's, Saul's und der Makkabäer (Richt. 6, 2; 1 Sam. 13, 6; 14, 11; 1 Makk. 2, 31; 2 Makk. 6, 11). David, als er mit einem Haufen verwegener Gesellen als Freibeuter herumschweifte, suchte gelegentlich Zuflucht in großen Höhlen (s. Adullam, Engeddi; vgl. 1 Sam. 22, 1; 2 Sam. 23, 13; 1 Sam. 24, 4). Im Wadi Hamam beim Genezarethsee setzten einst Räuber in schwer zugänglichen Höhlen dem Herodes einen verzweifelten Widerstand entgegen (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 16, 4).

Wie traurig das Los einer flüchtigen Dorfschaft, wenn sie tagelang in einer Höhle zusammengedrängt verharren mußte; da brachen Krankheiten aus und der Tod hielt eine reiche Ernte (Ez. 33, 27). Gefangene Feinde bewahrte man etwa bis nach dem Ende der Schlacht in nahe befindlichen Höhlen, wenn der schmale Ausgang leicht mit großen Steinen zu versperren war (Jos. 10, 16 fg.). Auch bei andern Gelegenheiten scheint man sich bisweilen solcher Gefängnisse bedient zu haben (Jes. 42, 22).

Nach dem Gesagten verwundern wir uns nicht, wenn dem Israeliten das Wohnen in Höhlen als Zeichen größter Noth und Hülflosigkeit erschien. Es dient zur Beleuchtung von Hiob's unendlichem Jammer, daß selbst Höhlenbewohner ihn verspotten zu dürfen meinten (Hiob 30, 6). Am Tag des Glücks erinnerten sich die Getreuen des Makkabäers Juda in wehmüthiger Freude, wie sie einst den wilden Thieren gleich in Höhlen hätten leben und dort das Laubhüttenfest feiern müssen (2 Makk. 10, 6).

Wenn aber nicht für Lebende, so waren die Höhlen um so mehr als Ruheplatz für die Todten beliebt. Schon Abraham soll sich eine zweifache Höhle bei Hebron als Erbbegräbniß angeeignet haben (1 Mos. 23, 9. 11. 17; s. Machpela), und noch zeugt eine sehr große Zahl von Felskammern um Jerusalem für die einst herrschende Begräbnißsitte (s. im übrigen Begräbniß). Furrer.

Hölle, s. Hades, Scheol und Hinnom.

Höllenfahrt Christi. Die sehr alte Vorstellung, Christus sei nach Vollbringung des Erlösungswerks auf Erden zunächst dann in die Unterwelt gefahren, wird für die Dogmatik begründet theils durch den Artikel „Hinabgefahren zur Hölle" im sogenannten apostolischen Symbolum, theils durch einige Stellen des N. T. Beide Begründungen sind aber so wenig sicher als die zu beweisende Höllenfahrt selbst. Es ist ausgemacht, daß jenes apostolisch genannte Glaubensbekenntniß, aus der Taufe auf den Vater, Sohn und Heiligen Geist entstanden, erst im Verlauf von Jahrhunderten zu zwölf Artikeln erweitert worden ist, und gerade dieses „Hinabgefahren zur Hölle" oder „in den Hades" (Unterwelt) noch gegen Ende des 4. Jahrh. in der morgenländ. Kirche sowie in der röm. Gemeinde dem Symbolum nicht einverleibt war, während andere Gemeinden, wie Aquileja, den Artikel hatten. Erst seit dem 7. und 8. Jahrh. findet er sich überall ins Symbolum aufgenommen. Zwingli hat bemerkt, daß in alten Formularen bald Christi „Begrabenwerden", bald sein „Hinabgefahren" fehlte, sodaß die Vermuthung sich aufdränge, beide Ausdrücke hätten ursprünglich den gleichen Sinn gehabt; „Hinabgefahren zum Scheol, zur Grube" sei im Sprachgebrauch des A. T. das Begrabenwerden und dem Reich der Todten einverleibt sein. Da aber die Kirchenväter schon in Zeiten, deren Symbola den Artikel nicht hatten, von einer „Höllenfahrt Christi" reden, so muß dieselbe in der herkömmlichen Lehre uralt sein, ohne Zweifel weil man sie in Stellen des N. T. zu finden glaubte. In der That beruft man sich für diese Lehre auf mehrere neutest. Stellen, auch

auf ſolche, die von neuerer Schriftauslegung völlig anders gedeutet werden, ſodaß Schleiermacher geradezu dieſe Höllenfahrt für eine ganz unbezeugte Thatſache erklärt hat. Eph. 4, 8—10 wird das „Hinaufſteigen über alle Himmel" demjenigen zugeſchrieben, welcher „auch hinabgeſtiegen iſt in die niedrigen Gebiete der Erde". Unter dieſen aber iſt ſchwerlich die Unterwelt verſtanden, vielmehr das Herabgekommenſein Chriſti auf die Erde ſelbſt. Auch die Stelle Röm. 10, 6—8: „Sprich nicht, wer ſteigt zum Himmel auf, Chriſtum herabzuholen, oder: wer ſteigt in die Unterwelt, ihn heraufzuholen von den Todten? Das Wort des Glaubens iſt dir ja nahe, iſt in deinem Mund und in deinem Herzen", ſetzt nicht nothwendig voraus, daß Chriſtus, wie er im Himmel iſt, auch in der Unterwelt ſei, dient vielmehr nur dem Gedanken, er und ſein Wort ſeien uns ſo nahe und gegenwärtig, daß man ihn nicht wie eine verborgene, überhohe oder übertiefe Weisheit in der Ferne ſuchen müſſe, weder in der obern, noch in der untern Welt. Es wird ausdrücklich 5 Moſ. 30, 11—14 angewendet, wo vom Geſetz Moſe's geſagt war, was nun vom Evangelium auch galt: „Das Gebot iſt dir nicht zu unbegreiflich und zu fern, es iſt nicht im Himmel, daß man es erſt herabholen müßte, und iſt nicht jenſeit des Meers, daß man es von dort holen müßte, es iſt ja bei dir in deinem Mund und Herzen." Sagt nun der Apoſtel, ſei es abſichtlich oder weil ihm die moſaiſche Stelle nicht genau gegenwärtig iſt, „Himmel und Unterwelt", ſtatt die ferne Region „Himmel und jenſeit des Meers" zu nennen, ſo darf man doch nicht ſchließen, er ſetze ein Sein oder Geweſenſein Chriſti in der Unterwelt voraus; denn jedenfalls wäre Chriſtus jetzt nicht mehr dort zu finden oder zu holen, und Moſe kann doch auch nicht ſagen ſollen, das Geſetz ſei jenſeit des Meers wirklich einmal geweſen. Apg. 2, 31 (vgl. V. 27) iſt, daß „Chriſtus nicht im Todtenreich gelaſſen, ſondern auferweckt ſei", mit „ſein Fleiſch hat die Verweſung nicht erlitten", zuſammengeſtellt, ſodaß weiter nichts dort gelehrt werden will, als was ſchon V. 24 geſagt iſt: „Gott hat ihn der Gewalt des Todes wieder entriſſen, wie er denn unmöglich vom Tode gefeſſelt bleiben konnte." So bleibt denn für ein ausnahmsweiſes „in die Hölle fahren" Chriſti, da noch andere Stellen gar nicht mehr beſprochen werden müſſen, einzig die viel behandelte Stelle übrig 1 Petr. 3, 19, deren Sinn, von alters her ganz ungleich verſtanden, aus dem Zuſammenhang abzuleiten ſein wird. Petrus ermahnt die unter Verfolgung ſchwer leidenden Chriſten theils zur geduldigen Ergebung, da ja das Ende aller Dinge doch nahe ſei, theils aber zur Liebe auch gegen die böſen Verfolger, denn „beſſer ſei es zu leiden, indem man andern Gutes erweiſt als Böſes". Hierfür wird dann auf das Vorbild Chriſti hingewieſen, der auch ſeinen unwürdigen Verfolgern nur Liebe erzeigt habe. „Er litt ja als Gerechter für Ungerechte, um uns zu Gott zu führen, dem Leib nach getödtet, aber dem Geiſt nach lebendig gemacht; in welchem (Geiſt) er auch den Geiſtern im Kerker hingegangen gepredigt hat, welche (oder: als ſie) unfolgſam geweſen einſt in den Tagen Noah's, während die Arche gebaut wurde, in welche wenige, nämlich acht Seelen gerettet wurden durch das Waſſer, wie auch euch nun als Gegenbild (der Arche) die Taufe rettet." Dieſe Stelle des Petrusbriefs, auf welche allein noch eine Höllenfahrt Chriſti geſtützt werden kann, iſt aber, wie Luther ſagt, ein wunderlicher und dunkler Text. Wir haben die Wahl zwiſchen der üblichen Auslegung, daß Chriſtus im Geiſt hinfahrend Geiſtern im Höllenkerker gepredigt, oder der ganz andern Auslegung, daß er, der laut 1 Petr. 1, 11 nach ſeinem Geiſt in allen altteſt. Gottesoffenbarungen und Propheten gegenwärtig und wirkſam war, den nun ihre Unfolgſamkeit im Kerker büßenden Geiſtern hingegangen gepredigt hat, als ſie in Noah's Tagen unfolgſam geweſen waren. Die erſtere, übliche Auslegung leidet an großen Schwierigkeiten. Was ſoll es heißen, daß Chriſtus nach der Kreuzigung im Geiſt hinabfahre und im Höllenkerker gerade nur denen predige, welche einſt in Noah's Tagen die Archenrettung unfolgſam verſchmäht hatten? Was ſoll überhaupt ein Predigen Chriſti im unterirdiſchen Kerker, wenn doch keine Rede iſt vom Erretten einiger? Wie erklärt man ferner das lange Verweilen des Schriftſtellers bei den einſtigen Vorgängen in Noah's Zeit, wenn Chriſtus mit dieſen nichts zu thun hat, und wie vollends die Parallele der jetzigen Taufe mit der einſt rettenden Arche, wenn Chriſtus bei der Archenrettung gar nicht betheiligt iſt? Es wäre dies alles eine, wie die Vertheidiger dieſer Auslegung zugeben, ſehr fremdartige Abſchweifung vom Gedankengang, der doch ein vorbildliches Handeln Chriſti aufſtellen will für Wohlthaten, die man auch dem unwürdigen Beleidiger erweiſen ſoll. Aber auch die andere, von Auguſtin, beſonders von Beza vertheidigte und in der ref.

Kirche herrschend gewordene, auch vom luth. Hauptdogmatiker Johann Gerhard, und neuerdings von Hofmann in Erlangen vertretene Auslegung, daß nämlich nicht von einem Predigen im Todtenreich, sondern von der auf Christus bezogenen Archenrettung in Noah's Tagen die Rede sei, hat ihre Schwierigkeit, indeß viel weniger im Zusammenhang und in den Gedanken selbst, als in der stilistischen Schwerfälligkeit. Der Zusammenhang wäre ganz klar. Christus hätte ein doppeltes Vorbild von Liebeserweis gegen Ungerechte gegeben, theils beim jetzigen baldigen Weltende durch sein Leiden und Sterben, theils ehedem im Geist durch die beim frühern Untergang der Menschheit angebotene und gepredigte Archenrettung, angeboten dem verwerflichen Geschlecht, sodaß er selbst denen, die nun verdammte Geister sind, einst retten wollende Liebe erwiesen. Klar ist nun, warum die „Geister im Kerker" nur kurz erwähnt sind, desto länger aber bei der einstigen Archenrettung verweilt wird; klar ist auch, daß, weil Christus im Geist jene Rettung vermittelt, dieselbe ein Gegenbild der jetzt rettenden Taufe Christi genannt wird.

Die Auslegung bleibt eine streitige, und doch ließe sich Christi Höllenfahrt nur noch auf diese Stelle gründen, wenn die erstere Auslegung vorgezogen wird. Was nun, abgesehen von der Begründung, die Höllenfahrt selbst betrifft, so hat man sich dieselbe in den verschiedenartigsten Formen vorgestellt. Christus müßte nach dem Kreuzestod, während der Leib im Grab lag, mit seiner Seele hinabgefahren sein, wenn man nicht mit Luther wagen will, auch den Leib, während derselbe im Grab liegt, dennoch zugleich an der Höllenfahrt theilnehmen zu lassen. Lutheraner, wie Zezschwitz, wollen diesem Uebelstand entgehen, indem sie die Behauptung wagen, Christus sei als auferstanden, darum mit dem verklärten Leib, vorerst in die Hölle gefahren, vermuthlich so, daß dieses gar keine Zeit in Anspruch nähme. Fragt man weiter, was Christus dort wolle und ausrichte, und welche Unterwelt er eigentlich besuche, so antwortet die röm. Kirche, er sei in den Zwischenort des vorchristl. Fegefeuers hinuntergefahren, um dort Aufbewahrte zu befreien und in den Himmel zu führen. Die luth. Kirche denkt hingegen an einen das Gericht verkündigenden Triumphzug ins Höllenreich, der vollends als Vorbild von Wohlthat, die man dem Ungerechten erweisen soll, dem Zusammenhang der Petrusstelle fremd wäre, und leider die unduldsamen Dogmatiker gerade nur im richtenden Triumphiren über niedergeworfene Feinde befestigen wird. Die ref. Kirche aber deutet das „Hinabgefahren zur Hölle" als eine bildliche Redeweise, die entweder sagen wolle, „begraben und wirklich todt sein, zu den Todten gerechnet und ins Todtenreich", oder aber auf Christi Leiden sich beziehe, indem er am Kreuz und vorher sich ins Vollgefühl der die Sünde treffenden Höllenqual hinabgelassen habe. Während der Züricher Katechismus jedem die Wahl ließ zwischen der einen oder andern Deutung, hat Calvin's Ansehen für die letztere entschieden. So abenteuerlich aber die eigentliche Höllenfahrt erscheinen muß, so haben sich doch sehr anerkennenswerthe Interessen mit ihr verknüpft. Man glaubt nämlich dem harten Dogma, daß alle ungläubig Gestorbenen ewig verloren seien, entgehen zu können, wenn man eine Anbietung des rettenden Evangeliums auch in der Todtenwelt voraussetzen dürfe, wofür im 1. Petrusbrief nicht nur die oben behandelte Stelle, sondern noch vielmehr Kap. 4, 6 zu zeugen scheint, wo aber freilich auch ausgelegt wird, „Christus werde alle richten, Lebende und Todte, weil allen, auch den Todten (als sie noch lebten), das Evangelium sei verkündigt worden". Während jetzt die luth. Strömung Christi Höllenfahrt im röm.-kath. Sinn als einen Rettungszug ausbeutet, als habe er dort eine unterirdische Kirche mit Aposteln und Predigern gegründet, was abenteuerlich genug klingt, verweisen die Reformirten auf die immer und für alle dagewesenen Gottesoffenbarungen, die, in Christus zusammengefaßt und vollendet, doch schon vor und außer ihm heilskräftig seien, wenn sie angenommen werden, Einwirkungen, deren segnende Frucht möglicherweise auch in Gestorbenen noch reifen könne.

Die Höllenfahrt ist in neuerer Zeit vertheidigt worden von Güder, „Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten" (Bern 1853); hingegen abgewiesen in meiner kleinen Schrift: „Hinabgefahren zur Hölle als Mythus ohne biblische Begründung" (Zürich 1868). Schweizer.

Holofernes war (nach dem ungeschichtlichen Buch Jud. 2, 4 fg.) der Oberfeldherr des in Ninive residirenden Königs Nebukadnezar von Assyrien. Von diesem beauftragt, die Völkerschaften im Occident zu unterwerfen, die sich ihm bei seinem Zug gegen den med. König Arphaxad in Ekbatana nicht angeschlossen hätten, durchzieht er mit einem

gewaltigen Heer siegreich, überall plündernd und verheerend, die Länder, bis ihm die Israeliten bei der Feste Bethulia Widerstand leisten. Als die Belagerten, abgeschnitten, vor Hunger und Durst in äußerster Bedrängniß, schon an Uebergabe denken, wird die schöne und fromme Witwe Judith die Retterin. Sie geht ins feindliche Lager und weiß sich durch die Vorspiegelung, daß sie das Heer siegreich bis Jerusalem führen werde, in das Vertrauen des Holofernes zu setzen. Dieser von der Schönheit der Jüdin bethört, veranstaltet in Absicht auf dieselbe am vierten Tag ein großes Mahl, bei welchem sie in voller Ueppigkeit erscheint. Im Vorgefühl der Lust berauscht sich Holofernes, und als er nachher, mit der Judith allein gelassen, die er nicht berührt, ganz berauscht auf seinem Divan liegt, ergreift diese sein Schwert und schlägt ihm mit zwei kräftigen Hieben das Haupt ab. Mit dem Haupt kehrt sie nach Bethulia zurück, und als bei Tagesanbruch das feindliche Heer diese Trophäe auf der Mauer von Bethulia aufgehängt erblickt und die Juden angreifen, geräth es in Schrecken; das Lager wird genommen, der Feind überall geschlagen und verfolgt: Israel ist gerettet.

Nach der Schilderung des Buchs ist Holofernes durchaus nicht rachedürstend und bösartig, sondern ein Krieger, der eben die Befehle seines übermüthigen Herrn ausführt und als glücklicher Feldherr sich fühlt, ja er läßt mit sich reden und geht auf Ansichten anderer ein; der listigen Judith gegenüber erscheint er schwach und fast einfältig. Der Name Holofernes, auch Orofernes geschrieben, kommt öfters vor; er war wahrscheinlich pers. Ursprungs, über seine Ableitung und Bedeutung ist man indeß im Unklaren (Volkmar, „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" [Tübingen 1860—63], I, 178 fg.), aber geradezu widersinnig ist, was neuestens Graetz („Geschichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1866], IV, 455) hinwirft, er sei griechisch holopornēs (!), ganz geil. Wenn Volkmar (a. a. O., I, 178) bemerkt, daß Orofernes ganz gewöhnlicher Name von Fürsten Kappadociens gewesen sei, so ist zu sagen, daß die Geschichte nur zwei Männer dieser Fürstenfamilie kennt, die diesen Namen trugen; der eine, ein jüngerer Sohn des Königs Ariamnes, war ein tüchtiger Feldherr, der dem Perserkönig Darius Ochus gegen die Aegypter half (Diodor, XXXI, 28); der andere ein Sohn der Antiochis, Tochter Antiochus des Großen, den sie ihrem Gemahl, König Ariarathes von Kappadocien, unterschob. Dieser wußte sich seinem Bruder Ariarathes gegenüber auf kurze Zeit des Thrones von Kappadocien zu bemächtigen (Polybius, XXXII, 20; XXXIII, 12; Diodor, XXXI, 43, 45; Justin, XXXV, 1). Nach der Hypothese Volkmar's ist unter unserm Holofernes ein barbarischer Heerführer zu verstehen, nämlich der Maure Lusius Quietus, ein Feldherr des röm. Kaisers Trajan, der Statthalter von Palästina war und nach Spartianus (Hadrian., Kap. 5) auf der Reise auf Befehl des röm. Senats, wider Willen Kaiser Hadrian's, 118 n. Chr. getödtet wurde (s. Judith).

Die Judith am Divan des Holofernes stehend und das abgeschlagene Haupt an den Haaren emporhaltend, hat von jeher Malern als beliebtes Sujet gedient.

Fritzsche.

Holon. 1) Eine Priesterstadt auf dem Gebirge Juda im Süden Hebrons (Jos. 15, 51; 21, 15; s. Hilen); 2) davon ist das moabit. **Holon** (Jer. 48, 21) zu unterscheiden, welches kraft des Zusammenhangs der prophet. Stelle im moabit. Flachland nördlich vom Fluß Arnon gelegen haben muß. An das bedeutend südlich vom Arnon befindliche Horonaim (Jes. 15, 5; Jer. 48, 3. 5. 34) ist nicht zu denken (s. Horonaim). Kneucker.

Holz. Bei der Menge von Opfern im hebr. Alterthum war der Verbrauch des Brennholzes groß und es erklärt sich, daß dürftigere Bewohner holzarmer Gegenden für ihren Bedarf nach dürrem Gras (Matth. 6, 30; Luk. 12, 28), Stroh (Matth. 3, 12) u. dgl. greifen mußten, im Nothfall auch getrocknete Thierexcremente zur Feuerung benutzten (Ez. 4, 12. 15). Palästina war auch vor alters kein holzreiches Land, hatte aber doch im Norden und Nordosten nicht unbedeutende Holzungen (Joh. 16, 15; 1 Sam. 14, 25; 2 Sam. 18, 6; 2 Kön. 2, 23 fg.; 1 Sam. 22, 5; Sach. 11, 2). Die Bibel erwähnt verschiedene Baum- und Holzarten, auch fremdländische, es herrscht aber in Betreff derselben starkes Schwanken sowol in den alten Versionen, der deutschen Uebersetzung, als auch unter den Auslegern. Eine Art Akazie (Sitta, Jes. 41, 19; Luther gewöhnlich Föhren), deren leichtes, aber sehr dauerhaftes Holz geschätzt ward, lieferte das Material zur Stiftshütte, Bundeslade, zum Schaubrottisch u. s. w. und wird daher oft erwähnt (2 Mos. 25, 5. 10. 13; 26, 16; 27, 1. 6; 30, 1; 35, 7. 24; 37 1; 38, 1). Als gewöhnliches Bauholz diente die Sykomore, in den Niede-

rungen ſtark vertreten (Jeſ. 9, 9 [Luther V. 10: Maulbeerbaum]; 1 Kön. 10, 27; 1 Chron. 27, 28; Pſ. 78, 47; Am. 7, 14; Luk. 17, 6; 19, 4). Ihr Holz iſt ſehr dauerhaft, wie die ägypt. Mumienſärge beweiſen. Ahorn (1 Moſ. 30, 37; Luther: Kaſtanien), ſeines Schattens wegen gerühmt (Ez. 31, 8; Sir. 24, 14), gab auch vorzügliches Nutzholz. Auch das Holz des wilden Oelbaums wurde verarbeitet (1 Kön. 6, 23; Röm. 11, 17. 24), und der edle Olivenbaum, eines der vorzüglichſten Gewächſe Paläſtinas (2 Moſ. 23, 11; 5 Moſ. 6, 11; 8, 8; 28, 39. 40; Joſ. 24, 13; 2 Kön. 5, 26; 18, 32; Mich. 6, 5), zur Oelgewinnung gehegt, mochte doch, wie unſere Kirſche, Nuß u. dgl., auch Holz abwerfen. Die Ceder, der berühmteſte unter den bibliſchen Bäumen, namentlich vom Libanon (Richt. 9, 15; 1 Kön. 4, 33; 5, 6; 2 Kön. 14, 9; Eſra 3, 7; Pſ. 104, 16; Jeſ. 14, 8; Ez. 27, 5; Sach. 11, 1 u. a.), gab hochwüchſiges (Jeſ. 2, 13), ſchönes Holz zu Prachtbauten (2 Sam. 7, 2; Jer. 22, 15), zum Dachgebälk, Breterwerk (1 Kön. 6, 10; 7, 2 fg.; Zeph. 2, 14; HL. 1, 17; 8, 9) und Getäfel (1 Kön. 6, 9. 18; 7, 7), wurde daher beim Tempelbau verwendet (1 Kön. 6; Eſra 3, 7), diente aber auch zum Schiffbau (Ez. 27, 5) und zu Götzenbildern (Jeſ. 44, 14). Bei den Namen 'Ela, 'Alla, 'Elon, 'Allon ſchwanken die Ausleger zwiſchen Eiche und Terebinthe, und die Etymologie, auf einen ſtarken Baum zurückleitend, gibt keinen beſtimmtern Beſcheid. Im Hinblick auf Jeſ. 6, 13; Hoſ. 4, 13 (Luther: Linde), wo 'Ela und 'Allon als zweierlei Bäume vorkommen, rieth man bei 'Elon und 'Allon hauptſächlich auf die Eiche (Winer, „Bibliſches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847—48], I, 303), die auf den Gebirgen Baſans Wälder bildete (Jeſ. 2, 13; Ez. 27, 6; Sach. 11, 2) und zum Schiffbau verwendet ward (Ez. 27, 6). Dieſer Baum wuchs auch dieſſeit des Jordans (1 Moſ. 58, 8; Richt. 9, 6. 37; Hoſ. 4, 13), und ſeine Langlebigkeit mochte zu topographiſchen und denkwürdigen Merkmalen dienen (1 Sam. 10, 3; vgl. Richt. 4, 11; 9, 37; 1 Moſ. 12, 6; 13, 10; 14, 13; 18, 1; 5 Moſ. 11, 30; Joſ. 19, 33). Das Holz empfahl ſich außer zu Götzenbildern (Jeſ. 44, 14) zu mannichfaltigſter Verwendung. 'Alla (Joſ. 24, 26) und Ela (1 Moſ. 35, 4; Richt. 6, 11. 19; 2 Sam. 18, 14; 1 Kön. 13, 14; 1 Chron. 10, 12; Ez. 6, 13; vgl. Sir. 24, 16 oder 22) lieferte ebenfalls Nutzholz zu Geräthſchaften. 'Eśel, von den alten Ueberſetzern und von Luther gewöhnlich ganz allgemein durch Baum, Bäume, Hain u. dgl. übertragen (1 Moſ. 21, 33; 1 Sam. 21, 6; 31, 13 [Luther: Baum]; 1 Chron. 10, 12 [Luther: Eiche]), wird von den Neuern beſtimmt durch Tamariske erklärt, die den Aegyptern und Hebräern hartes Brenn- und Nutzholz lieferte. Beroš (bei Luther meiſt Tanne; Jeſ. 14, 8; 37, 24; 60, 13) iſt, nach dem Vorgang der alexandriniſchen Verſion, von den Neuern als Cypreſſe erkannt, deren Holz mannichfaltig verbraucht ward zu Getäfel und Thüren (1 Kön. 5, 22. 24; 6, 15. 34), zu Schiffen (Ez. 27, 5), zu muſikaliſchen Inſtrumenten (1 Sam. 6, 5). Cedern und Cypreſſen kommen oft nebeneinander vor (HL. 1, 17; Jeſ. 14, 8; 37, 24; 60, 13; Sach. 11, 2). Als koſtbare Holzart erſcheint es außer andern (Jeſ. 41, 19; 2 Chron. 2, 7) zuſammengeſtellt mit Tidhar, bald für Ulme, bald für Platane oder Fichte, Teaššur für eine beſondere Cedernart, und Tirza für Steineiche, von einigen für Buchsbaum, von andern für eine Fichtenart erklärt. Sprachlich deuten alle Namen eine feſte Holzart an. Libne (1 Moſ. 30, 37 [Luther: Pappel]; Hoſ. 4, 13 [Luther: Linde]) iſt nach einigen die Weißpappel, wahrſcheinlicher aber der Styraxbaum, deſſen weißlicher Saft zu Räucherwerk und Salben verwendet ward. Die Palme, vor alters viel häufiger als jetzt in Paläſtina, und daher in der Bibel ſehr oft erwähnt, hat zwar ein ſchwammiges Holz, das aber doch benutzt wurde. Die Verwendung der Blätterrippen zu Korbmacherarbeit hebt der Talmud hervor.

Außer dieſen paläſtin. Holzarten erwähnt die Bibel auch exotiſche, als das wohlriechende Aloëholz ('ahalim), von den Juden nebſt andern eingeführten Spezereien gebraucht (Joſ. 19, 39; Pſ. 45, 9; Spr. 7, 17). Derſelbe Ausdruck kommt auch für eine Zierpflanze in Prachtgärten vor (4 Moſ. 24, 6; HL. 4, 14?), vielleicht die Aloë perfoliata. 'Almugim (1 Kön. 10, 11 fg.), auch 'Algumim (2 Chron. 2, 7; 9, 10 fg.), ein koſtbares Holz aus Ophir, zu muſikaliſchen Inſtrumenten und andern feinern Arbeiten verwendet (2 Chron. 2, 7 [Luther: V. 8]; 9, 10. 21; 1 Kön. 10, 11 [Luther: Hebenholz]), iſt Sandelholz, das durch einen Irrthum des Chroniſten als Product des Libanon bezeichnet wird (ſ. Ebenholz). Das Offb. 18, 12 von Luther unüberſetzte Thinenholz, unter andern Koſtbarkeiten erwähnt, wird füglich für das zu zierlichen Holzarbeiten verarbeitete Citreum der Römer gehalten. In der Luther'ſchen Bibel wird Neh. 2, 8 ein Holzfürſt genannt, worunter ein Forſtaufſeher zu verſtehen iſt. Roskoff.

Homer, ſ. Maß.

Honig. Wie die Orientalen überhaupt, waren auch die Iſraeliten große Freunde von Süßigkeiten, ſodaß ſelbſt ihre hochgeſtimmten Dichter dem kindlich-naiven Entzücken über ſüße Leckerbiſſen bisweilen Ausdruck geben. Das Süßeſte aber iſt nach allgemeinem Volksgeſchmack der Honig. Herrlicheres konnte man darum von der Väter Heimat nicht ausſagen, als daß es ein Land ſei, wo Milch und Honig fließt (2 Moſ. 3, 8. 17; 3 Moſ. 20, 24 u. ſ. w.). Die Herrlichkeit des göttlichen Geſetzes, der rechten Lebensweisheit, wie groß und tiefgreifend, wenn ſüßer als Honig und Honigſeim (Pſ. 19, 11; Spr. 24, 13). „Dem Geſättigten ſchmeckt ſelbſt das Beſte nicht mehr; er zertritt den Honigſeim" (Spr. 27, 7). Ganz gut weiß übrigens der Iſraelit, daß der feinſte Honig derjenige Wabeninhalt iſt, welcher gleich ohne weitere künſtliche Vorkehrung herausfließt; darum hat er für dieſes Süßeſte des Süßen einen eigenen Ausdruck geſchaffen, ṣuph dᵉbáš, das Fließende des Honigs (Spr. 16, 24). Aehnliches will auch der Ausdruck nóphēt ṣuphîm oder nóphēt matôḳ andeuten. Nóphēt bedeutet, genau genommen, zwar nicht „Seim", wie man gewöhnlich erklärt, ſondern bezeichnet die erhabene Außenſeite der Waben; am Ausgang der Zellen eben liegt der jüngſte friſcheſte Honig. Paſſend vergleicht daher der Dichter die Lippen der Geliebten mit triefendem nóphēt (HL. 4, 11). Als Barſillai dem flüchtigen David mit einer Fülle von Lebensmitteln zu Hülfe kam, brachte er neben Getreide- und Milchproducten auch Honig mit (2 Sam. 17, 29). Ja der vielerfahrene Siracide glaubt, den Honig ebenſo wie feines Weizenmehl und „Traubenblut" unter die zum Menſchenleben nothwendigen Dinge rechnen zu müſſen (Sir. 39, 26 [31]; vgl. Ez. 16, 13).

Der gewöhnliche Ausdruck für Honig (dᵉbáš) umfaßt nicht blos das Product der Bienen, ſondern ähnlich wie im Sprachgebrauch des Volks bei uns auch künſtlich bereiteten Sirup, vor allem den eingekochten Weinmoſt, eine Lieblingsſpeiſe in Paläſtina auch heute noch, und mit der arab. Form von dᵉbaš als dibs bezeichnet. Auch von Palmenhonig aus Jericho redet Joſephus („Jüdiſcher Krieg", IV, 8, 3), indem er verſichert, daß derſelbe dem übrigen wenig nachſtehe (vgl. Ritter, „Die Halbinſel Arabien" [Berlin 1846—47], II, 826). Traubenhonig mag es geweſen ſein, welchen man von Kanaan nach Aegypten und Tyrus ausführte (1 Moſ. 43, 11; Ez. 27, 17). Knobel nimmt nicht ohne Grund an, daß auch bei der ſprichwörtlichen Redensart vom Land, wo Milch und Honig fließt, an Traubenſirup zu denken ſei (2 Moſ. 3, 8).

Den eigentlichen Honig gewann man von der großen Menge wilder Bienenſtöcke, denen das mit aromatiſchen honigreichen Kräutern geſegnete Land Nahrung in Fülle bietet. Triſtram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 323) bemerkt, daß gegenwärtig noch die größere Quantität Honig, welche im ſüdlichen Paläſtina auf den Markt kommt, von wilden Schwärmen gewonnen wird. In den zahlloſen Spalten und Klüften des Kreidekalks finden die Bienen paſſende Stellen genug zur Anlage von Stöcken. „Iſrael ſaugte Honig aus den Felſen und mit Honig aus dem Geſtein ſättigt Gott das gehorſame Volk" (5 Moſ. 32, 13; Pſ. 81, 17). Auch an Bäume kleben die wilden Schwärme ihre Wohnungen an, wobei es dann etwa vorkommt, daß ein Stock wegen der Fülle des Honigs in den Waben zu Boden ſtürzt und von den Bienen verlaſſen wird. Einen ſolchen Stock fand Jonathan, als er einſt durch den Wald eilte (1 Sam. 14, 25. 26 und Thenius zu dieſer Stelle). Simſon fand ſeinerzeit einen Bienenſchwarm in einem von Sonnenſchein und Regen reingebleichten Löwenſkelet (Richt. 14, 18). Auf wilden Honig deutet auch Jeſaia hin, wenn er verkündet, daß im verwüſteten, mit Dorngeſtrüpp überwachſenen Land die geringe Zahl Ueberlebender Rahm und Honig eſſen werde. Ob man ſchon in vorexiliſcher Zeit Bienenzucht getrieben, läßt ſich nicht mehr mit Sicherheit entſcheiden. Wenn aber das N. T. den Täufer Johannes wilden Honig genießen läßt, ſo ſetzt es voraus, daß es damals auch nicht an Honig von zahmen Bienen gefehlt habe (Matth. 3, 2).

Den Honig aß man ohne Zuthat bis zur Ueberſättigung. „Zu viel Honig eſſen iſt nicht gut", warnt der Spruchdichter (Kap. 25, 27). Nicht ſelten genoß man ihn auch mitſammt den Waben (dieſelben werden als jáʿar bezeichnet 1 Sam. 14, 27; HL. 5, 1; Luk. 24, 42). Man vermiſchte ihn ferner mit Mehl zu ſüßen Kuchen, die dem Manna ähnlich geſchmeckt haben ſollen (2 Moſ. 16, 31). Auf den Opferaltar durfte man ihn nicht bringen, wohl aber als Erſtlingsgabe den Prieſtern überreichen (3 Moſ. 2, 11 fg.; 2 Chron. 31, 5). Sowenig man Sauerteig opfern durfte, ſo wenig Honig, den man wenigſtens

nach dem Talmud als Gärungsmittel benutzte (ſ. Knobel zu 3 Moſ. 2, 11 fg.). Der Honig geht auch in der That ſehr leicht in den Gärungszuſtand über.

Joſephus („Alterthümer", XIV, 7, 4) berichtet, daß man den Leichnam des unglücklichen Ariſtobulus mit Honig beſtrichen habe, um ihn vor Fäulniß zu bewahren, ein Verfahren der Einbalſamirung, von dem ſich in der Bibel ſelbſt keine Andeutungen finden.

Furrer.

Hophni und **Pinehas** waren die beiden ungerathenen Söhne des Eli (ſ. d.), Prieſter bei der Stiftshütte zu Silo (1 Sam. 1, 3). Wegen ihrer Nichtswürdigkeit, Habſucht, Gewaltthätigkeit und Unkeuſchheit (1 Sam. 2, 12 fg., 22 fg.) wurde dem ſchwachen Vater ihr gleichzeitiger Tod und der Verluſt der Prieſterwürde angekündigt (1 Sam. 2, 34 fg.). Beide fielen in der Schlacht gegen die Philiſtäer bei Aphek (1 Sam. 4, 11 fg.) und ihr Prieſterthum mit Eli's Richterwürde ging an Samuel über (1 Sam. 3 und 7), obwol ſpäter, zu Saul's Zeit, wieder ein Urenkel Eli's und Enkel des Pinehas, Ahija, auch Ahimelech (ſ. d.) genannt, das prieſterliche Amt bei der Stiftshütte zu Nob verwaltete (1 Sam. 14, 3. 18; vgl. 21, 2 [21, 1]; 22, 9).

Kneucker.

Hophra, hebräiſch Ḥophra:, bei den LXX Οὐαφρῆ, nach Jer. 44, 30 der Name eines ägypt. Königs, an den der letzte jüd. König Zedekia ſich klammerte, um das chald. Joch abzuſchütteln. Hophra ging auf die Unterhandlungen ein und kam mit einem ägypt. Heer den Judäern zu Hülfe (im Januar 588), nachdem die Belagerung Jeruſalems bereits ein Jahr lang gedauert hatte (Ez. 24, 1; 29, 1). Allein die Hoffnungen, mit denen die Judäer ſein Erſcheinen anfänglich begrüßen mochten (Jer. 37, 9), wurden bald zunichte; nur für kurze Zeit zogen die Chaldäer ab, um nachher die Belagerung noch heftiger zu erneuern (Jer. 37, 5. 7. 8; 38; 39, 1 fg.). Es ſcheint, daß die Aegypter geſchlagen wurden und infolge deſſen abzogen (Ez. 30, 20 fg.), wenn auch ausdrücklicher Bericht hierüber nicht vorliegt. Auch jetzt noch blieb Hophra den Judäern wohlgeſinnt, indem er die Flüchtigen (Jer. 41, 16 fg.) in ſein Land aufnahm (Jer. 43, 1—7).

Näheres über Hophra erfahren wir aus Herodot (II, 161—163, 169) und Manetho (Euſebius, Chron., I, 219, ed. Aucher [Venedig 1818]), denn es iſt kein Zweifel, daß die Namensformen Apries (Herodot, a. a. O.; Diodor, I, 68) und Waphris (Manetho) dem bibliſchen Hophra entſprechen, alles Umſchreibungen des ägypt. Uahprahet. Nach Herodot war Hophra, der ſein Heer ſiegreich nach Sidon und Tyrus führte, ein überaus glücklicher Regent, bis eine verfehlte Unternehmung gegen Cyrene eine Empörung des ägypt. Heeres veranlaßte, infolge deren er durch den als Gegenkönig auftretenden Amaſis geſchlagen, entthront und der Wuth des Volks preisgegeben wurde (570 v. Chr.). Auf dieſes Ereigniß bezieht ſich Jer. 44, 29. 30, welche Verſe übrigens erſt Zuthat von ſpäterer Hand ſein dürften (ſ. Hitzig und Graf zu der Stelle).

Hophra, der 7., nach Euſebius der 8. König der 26. (ſaitiſchen) Dynaſtie, regierte, wenn 525 v. Chr. als Jahr der Eroberung Aegyptens durch Kambyſes angenommen wird, bis zum J. 570 v. Chr. Der Anfang ſeiner Regierung iſt dann nach Herodot und Manetho (a. a. O.) 595 oder nach Georgius Syncellus (I, 75) 589; Diodor's vereinzelte Angabe, er habe 22 Jahre regiert, kann ruhig beiſeitegelaſſen werden. Die richtige Zahl ſeiner Regierungsjahre iſt 19; die Zahl 25 entſtand durch irrthümliche Zuſammenrechnung dieſer 19 Jahre mit den 6 ſeines Vorgängers Pſammuthis (Pſametich II.). Vgl. Lepſius, „Königsbuch der alten Aegypter" (Berlin 1858), S. 89 und 21. Regententafel; Brugſch, Histoire d'Égypte (Leipzig 1859), I, 256 fg.

Steiner.

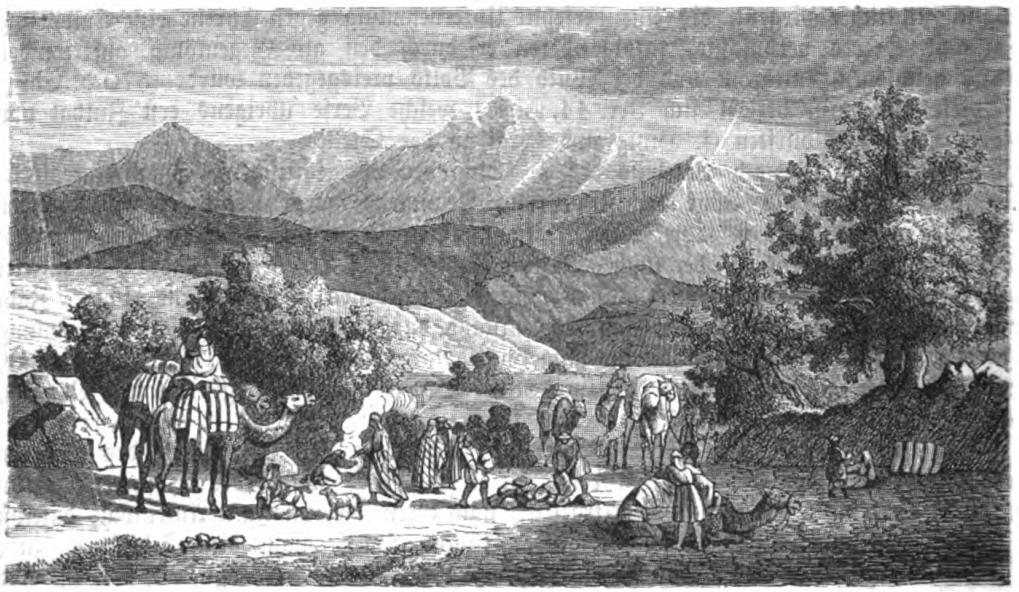
Hor, im A. T. Name zweier Berge. 1) Der Berg Hor im Süden des Heiligen Landes, nicht weit von der edomit. Grenze, iſt in der Nähe von Kades zu ſuchen. Denn von dieſer Lagerſtätte her kamen die Iſraeliten nach ihrem zweitmaligen Aufenthalt daſelbſt (ſ. Kades) zum Berg Hor, indem ſie wieder ſüdlich zogen „nach dem Schilfmeer zu", um das Gebirge Seïr im Süden zu umgehen (4 Moſ. 33, 37—41; vgl. 20, 1. 22 fg. und 21, 4). Auf dieſem Berge ſtarb Aaron (ſ. d.). Schon Joſephus („Alterthümer", IV, 4, 7) und Euſebius und Hieronymus ſetzen den Berg Hor in die Nähe von Petra im Edomitergebirge, und alle neuere Reiſenden haben denſelben in dem Dſchebel Nebi Hârûn (Berg des Propheten Aaron), auch genannt „Sidna Hârûn" (unſer Herr Aaron), gefunden, wie ſich ſein erhabenes Doppelhorn gegen Nordweſt über der wunderbaren Felſentrümmerſtadt Petra erhebt und ſelbſt wie eine ungeheuere, mächtige, zertrümmerte Felsburg mit Klippen, ſenkrechten Steilwänden, Zacken und nackten Gipfeln von röthlicher Porphyrfarbe

in die blauen Lüfte majeſtätiſch emporragt. Er beſteht aus buntem Sandſtein, deſſen eigenthümliche Färbung ſich nirgends ſo auffallend zeigt als hier an dieſer Bergwand, wo die verſchiedenſten Schichten in den verſchiedenſten Farben ſpielen und, infolge von metalliſchen Oxydationen, in bald hellern und dunklern, braungelblich und röthlich gefärbten, oft bogenförmig gekrümmten Streifen prangen, die öfters den Felswänden das Ausſehen von buntgewirkten Tapeten geben. Die Geſtalt des Hor iſt ein unregelmäßig abgeſtumpfter Kegel, mit zwei (genauer eigentlich drei) zackigen Spitzen, von denen die im Nordoſten die höchſte iſt (1400 Fuß über das hochgelegene Thal Petras, gegen 5000 Fuß über den Meeresſpiegel ſich erhebend) und die mohammedaniſche Grabkapelle des „Propheten Aaron" trägt, auch dem Berg erſt ſeinen Namen (Nebi Hârûn) gibt. Dieſe Grabkapelle (Wely), ein kleines viereckiges Gebäude, iſt über der eigentlichen Grabesgruft errichtet und unterſcheidet ſich in ſeiner äußern Form und in ſeinem Ausſehen ganz und gar nicht von denen der mohammedaniſchen Heiligen, wie ſie durchweg in jeder türk. Provinz gewöhnlich ſind, iſt auch wahrſcheinlich in nicht gar entfernter Zeit (wieder) aufgebaut worden. Einige kleine Säulen ſind in den Mauern angebracht und einige Bruchſtücke von Granit und Platten von weißem Marmor liegen umher. Innerhalb der Thür, welche nahe bei dem Südweſtwinkel ſteht, erblickt man ein ausgearbeitetes, mit einem Leichentuch überdecktes Grab, aus Bruchſtücken von Stein und Marmor zuſammengeflickt, welche zu andern Bauten gehört haben. Lappen und Fetzen von Garn mit Glasperlen, auch Stückchen Leder und Straußeier liegen umher oder hängen an den Mauern herab, alles Weihgeſchenke der Araber.

Sehr nahe beim Aaronsgrab, am Fuß des Berges vorüber, läuft die Straße, welche von Maon und Petra nach Gaza führt und fleißig beſucht wird; und auch auf der andern Seite ſteigt ein Weg vom Berg ſelbſt in das weſtliche große Thal (Arabah) hinab. Die Mohammedaner wallfahrten zu Aaron's Grab und verehren daſſelbe.

Sehen die Beduinen auf ihrem Vorüberzug nur von fern den Gipfel des Hor mit ſeinem viereckigen Heiligthum, ſo errichten ſie in andächtiger Ehrfurcht einen Steinaltar und ſchlachten dort ein Schaf, welches zu Ehren Aaron's von ihnen und ihren Gäſten verſpeiſt wird (ſ. Abbildung 1). Die Ausſicht vom Gipfel des Berges Hor iſt nach

Fig. 1.



jeder Richtung hin ſehr ausgedehnt und gibt einen vortrefflichen Begriff von der allgemeinen Geſtalt und Eigenthümlichkeit des Landes, von Felſenſcenerie in ihren wildeſten und wunderbarſten Formationen und Farben. Ganz mit Unrecht hat Knobel die alte Ueberlieferung vom Berg Hor verworfen und dieſen vielmehr, gemäß ſeiner Anſicht, daß die Iſraeliten von Kades aus ihren Zug nordoſtwärts durch den Wadi Murreh fortgeſetzt hätten, nordoſtwärts vom Dſchebel Moyle, an deſſen Nordſeite er Kades anſetzt, in einem Berg

Namens El-Hurar ſuchen wollen, den er auf bloſe Vermuthung hin in den Weſten eines Wadi gleichen Namens verlegt, welcher Wadi von den weſtlichen Bergen her nach der Arabah hinabgeht (ſ. Aaron). Aber „im ganzen Diſtrict Kerak, d. i. Petra, gibt es

Fig. 2.

keinen einzigen Berg, welcher an und für ſich als der Berg Hor angeſehen werden könnte; und ſelbſt wenn dies der Fall wäre, ſo würde ſeine Lage in dieſer Gegend mit den erzählten Wanderungen der Iſraeliten — dieſe richtig aufgefaßt — unvereinbar ſein“ (ſ. Abbildung 2).

2) Ein anderer Berg Hor, welcher in der Stelle 4 Moſ. 34, 7. 8 zur Beſtimmung der idealen Nordgrenze des Hebräerlandes, als zwiſchen der Meeresküſte und Hamath und Zedad (ſ. d.), alſo im Südweſten von Hamath gelegen, genannt wird (vgl. auch Ez. 47, 15), kann kaum etwas anderes als einen nordöſtlichen Arm des Libanon bezeichnen. Man hat ihn auch ſchon im ſüdlichſten Theil des Gebirges Kaſius, jetzt Dſchebel Okrab, weſtlich vom Orontes, ſuchen wollen; dieſer iſt aber wol zu weit nordwärts gelegen. Vgl. noch Burckhardt, „Reiſen in Syrien“, deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 714 fg., 969; Schubert, „Reiſe in das Morgenland“ [Erlangen 1838], II, 419 fg.; Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841—42], III, 135, 758 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel“ [Berlin 1848], I, 1127 fg.; Raumer, „Der Zug der Iſraeliten aus Aegypten nach Kanaan“ [Leipzig 1837], S. 40 fg.; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [1. Ausg., Göttingen 1843—52], II, 206. Eine ganz neue Anſicht über die Lage des Berges Hor ſtellt Hitzig auf in ſeiner „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [Leipzig 1869], I, 91. Kneucker.

Horeb. Mit dieſem Namen bezeichnet das 5. Buch Moſe (die einzige Stelle Kap. 33, 2 ausgenommen) das Gebirge Sinai (vgl. z. B. 5 Moſ. 4, 15 mit 2 Moſ. 19, 18). Daſſelbe thut Mal. 4, 4, ebenſo 1 Kön. 19, 8. Daß auch das 2. Buch Moſe unter Horeb und Sinai weſentlich das gleiche Gebirge verſtanden, geht aus Stellen wie Kap. 3, 1; 33, 6 vgl. mit 19, 2 u. ſ. w. genugſam hervor. Faſſen wir aber 2 Moſ. 17, 1. 6 näher ins Auge, ſo erfahren wir, daß Horeb nahe bei Rephidim lag, von wo das Volk aufbrach zur „Wüſte Sinai“ (2 Moſ. 19, 2). Die Sache erklärt ſich einfach ſo: der Name Horeb haftete vorzugsweiſe an der nördlichen Gruppe des Sinaigebirges, wurde aber im Lauf der Zeit auf das ganze Gebirge übergetragen, weil dieſer Theil des letztern von Weſten und Oſten her am zugänglichſten war und folglich auch am meiſten beſucht wurde. Als ſteile Granitwand erhebt ſich der Horeb 1200—1500 Fuß ſüdlich über die Ebene er-Raha, während er ſich nach Oſten in das enge Thal des Katharinenkloſters weniger ſchroff abdacht. Mit Knobel halten wir dafür, daß die Tradition die Lage vom Horeb richtig bezeichnet; doch ſ. für die nähere Beweisführung „Sinai“. Furrer.

Horem oder vielmehr vollſtändig **Migdal-El-Horem** (vielleicht Migdal-El-Harum) erſcheint Joſ. 19, 38 als eine Stadt des Stammgebiets Naphtali und iſt das heutige El-

Medſchdel Kerûm, welches (ſüd-)weſtlich von Rama (ſ. d.), drei Stunden oſtwärts von Akko, unter einem Berg in einer Thalebene liegt, welche oberhalb Rama's beginnt und in die Ebene von Akko ausläuft. An das neuteſt. Magdala (heute Medſchdel) am Galiläiſchen Meer iſt nicht zu denken, noch weniger an den großen Flecken Madiel (Magdiel) außerhalb des alten Stammgebiets Naphtali zwiſchen Dor und Akko. Vgl. Seetzen, „Reiſen durch Syrien" [Berlin 1854—59], II, 130. Kneucker.

Hor-Gidgad, d. h. „Höhle Gidgad", auch genannt Gudgôda, eine Lagerſtätte der Iſraeliten bei ihrem Hin- und Herziehen zwiſchen Kades und dem Schilfmeer, und zwar gemäß den Stellen 4 Moſ. 33, 32 und 5 Moſ. 10, 7 zwiſchen Moſeroth beim Berg Hor und Bne-Jaakan (ſ. d.) nördlicherſeits und Jothbatha ſüdlicherſeits gelegen. Ohne Zweifel einerlei mit dem heutigen Ghudhâghidh, einem breiten ſandigen Wadi in der Wüſte et-Tîh, der viel Waſſer aufnimmt und dem Wadi Dſcherâfeh zuführt, welcher in nordöſtlicher Richtung, beinahe dem Berg Hor im Oſten gegenüber, in die breite Arabah ausläuft und vor alters vermuthlich noch den Namen ſeines bedeutendſten Nebenfluſſes Gidgad, als deſſen Fortſetzung er erſcheinen mochte, getragen hat. Vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1864—68), II, 284 fg., und Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), I, 299 fg.; III, 810 fg. Kneucker.

Horiter, d. h. Höhlenbewohner (Troglodyten), werden im A. T. (1 Moſ. 14, 6; 36, 20. 21) die Urbewohner des Gebirges Seïr genannt, welches in ſeinem Innern große Höhlen (ſ. d.) und geräumige Grotten birgt, die zu allen Zeiten als Wohnungen benutzt worden ſind (ſ. Seïr und Edom). Die Elohimſchrift (1 Moſ. 36, 20—30) läßt das Volk der Horiter in ſieben Hauptſtämme zerfallen, als deren Repräſentanten die Namen von ſieben Häuptlingen aufgeführt werden. Auch in 1 Chron. 1, 38—42 erſcheinen dieſelben Namen der ſieben Stammhäupter und einiger ihrer Nachkommen, d. h. der Geſchlechter und Familien jener Stämme, mit unbedeutenden Abweichungen wiederholt, tragen aber zur Kenntniß des Volkes nicht viel bei und laſſen nur vermuthen, daß die Horiter ſich über das Gebiet des Landes Seïr in ſeiner ganzen Ausdehnung ſüdlich vom heutigen Kerek an bis zum Aelanitiſchen Meerbuſen hinab ausgebreitet hatten. Im einzelnen dürfte vielleicht Lothan an den wilden und ungaſtlichen Stamm Lijathine in der Nähe von Petra erinnern, ſowie einerſeits das Geſchlecht Hemam (1 Chron. 1, 39 Homam) auf die bei arab. Geographen genannte Stadt Homeima, ſo ziemlich auf halbem Wege von Petra zum Aelanitiſchen Buſen gelegen, und Thimna (ſ. d.) andererſeits auf einen alten Ort Thamana hinweiſen könnte, der (Notitia dignitatum, ed. Böcking [Bonn 1839—53], I, 80, neben Arindela (Ghurundel) und Moleatha, alſo bedeutend im Norden von Petra, genannt wird. Und wenn die Beſchreiber der Kreuzzüge Sobal als einen Theil Arabiens ſüdlich von Kerek kennen (Arabia tertia = Syria Sobal; Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 118), ſo führt uns in ebendieſelbe Gegend das Geſchlecht des Ana, welcher nach der Ueberlieferung (1 Moſ. 36, 24) in der Wüſte beim Weiden der Eſel (Ana ſelbſt bedeutet im Arabiſchen eine Heerde wilder Eſel) „warme Quellen" (Luther und andere haben fälſchlich an Mauleſel gedacht) gefunden haben ſoll, deren es ſüdöſtlich vom Todten Meer (ſ. d.) nicht wenige gibt (vgl. Roſenmüller, Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" [Leipzig 1823—31], II, 1, 217 fg.). Zudem kennt auch Ptolemäus (V, 17, 6) in dieſem Landſtrich einen Ort Anitha, welcher außerdem als chriſtl. Biſchofsſitz vorkommt und noch zum Peträiſchen Arabien gerechnet wird, alſo etwa nach dem Geſchlecht Ana benannt ſein könnte. Dagegen dürften Hemdan und Esban in den heutigen Geſchlechtern Humeidi (Humâdi) und Usbâni wiedergefunden werden, welche zum Stamm Omram (Amram) im Oſten des Aelanitiſchen Meerbuſens gehören. — Dieſes Volk der Horiter wurde aber bald, noch vor Iſraels Einwanderung in Kanaan, von neuen Ankömmlingen, den Edomitern (ſ. d.), wenn auch nicht ausgerottet und vertrieben, ſo doch noch mehr in die Bergſchluchten und Höhlen zurück- und zuſammengedrängt; dahin iſt die Ausſage 5 Moſ. 2, 12. 22 zu beſchränken. Wie ſeinen Namen, ſo ſcheint das Volk noch lange auch ſeine Stammverfaſſung beibehalten und geſchloſſene Gemeinden gebildet zu haben, was aus dem Umſtand hervorgeht, daß der Verfaſſer der Elohimurkunde (1 Moſ. 36) deſſen Stämme und Geſchlechter genau aufzuführen noch für ſeine Zeit der Mühe werth hielt. Daß jedoch allmählich ihre Selbſtändigkeit immer mehr ſich verlor unter dem beſtändigen Druck und Haß, welcher von ihren Drängern auf ſie überging und von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich forterbte, beweiſt das Buch Hiob. Deſſen Verfaſſer (Kap. 24, 5 fg.; 30, 1 fg.) kennt noch zu ſeiner Zeit ein verfolgtes und

bedrücktes Gesindel, welches, besitzlos, haus- und rechtlos geworden, in Erd- und Felshöhlen sich aufhielt, hier auf die erbärmlichste Weise sein gebrechliches Leben fristete und den Herren des Landes, zu denen Hiob gehörte (s. Hiob und Uz), Dienste thun mußte, aber auch bei jedem Unfall, der seine alten Unterdrücker traf, desto schadenfroher und zerstörungslustiger aus seinen elenden Verstecken (vgl. auch 5 Mos. 7, 20) unerwartet hervorbrach, und so noch in seinem Untergang seine alten Herren daran erinnerte, wie sie einst zuerst des Landes Gebieter gewesen. Passend denken neuere Gelehrte (Ewald, Hirzel, Heiligstedt, Stickel, v. Lengerke) bei diesen Schilderungen des Buches Hiob an Abkömmlinge jener verdrängten Urbewohner von Seïr, welche zur Zeit von dessen Abfassung, d. i. gegen Ende des 8. Jahrh. v. Chr., in einzelnen Familien noch fortlebten.

Ob die Horiter Semiten gewesen oder nicht, ist auch gefragt und diese Frage bald bejaht, bald verneint worden. Knobel insbesondere suchte nachzuweisen, daß dieselben mit den Rephaim und Anakim, mit den Amoritern und Amalekitern, zwar keine Kanaaniter (von solchen kann bei Troglodyten keine Rede sein), wohl aber Semiten und mit den Hyksos (s. Amoriter und vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 29—36) stammverwandt gewesen seien. Dagegen jedoch beweisen sprachliche Gründe, auf welche Knobel seine Ausführungen auch vorzugsweise stützen will, gerade umgekehrt das indogermanische Volksthum der Horiter; denn außer manchen ursprünglich arab. Namen, welche zur Bezeichnung horitischer Stämme und Geschlechter dienen, theilweise aber gleichzeitig auch im Geschlechtsregister Esau's (1 Mos. 36, 1 fg.) vorkommen, und also sehr leicht von den später angekommenen arab. Edomitern erst auf die Horiter übergegangen sein können (s. Esau und Edom), gehören andere hinwiederum dem indogermanischen Sprachstamm an (z. B. 'ēšban = persisch Roß; ḳeran = Grenze; ēṣēr = Feuer); wie aber solche hier auftreten konnten, müßte unerklärlich bleiben ohne die Voraussetzung indogermanischen Wesens. Wenn aber schließlich Uz (s. d.) auch als ein Nachkomme Seïr's des Horiters aufgeführt wird (1 Mos. 36, 28; 1 Chron. 1, 42), während er zugleich (1 Mos. 10, 23) als Aramäer und wieder (1 Mos. 22, 21) als Nachkomme von Nahor, dem Bruder des Aramäers Abraham, erscheint, so deutet dies nur auf die Nachbarschaft des Aramäer- (arabischen) Volkes und Landes Uz, in welches hinein sich einst etwa auch Horiterfamilien ausgebreitet haben mochten, gleichwie später wieder die Edomiter (KL. 4, 21; s. Uz). Vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" (Gießen 1850), S. 175, 206; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (1. Ausg., Göttingen 1843—52), I, 273 fg.; Herzog, „Real-Encyklopädie", VI, 263 fg.; Ewald, Hirzel, Heiligstedt, Stickel, Vaihinger zu Hiob 24 und 30; Tuch, Knobel, Hitzig zu 1 Mos. 36. Kneucker.

Horma, bei Luther gewöhnlich **Harma,** ursprünglich Zephat (Richt. 1, 17), war eine kanaanit. Königsstadt (Jos. 12, 14), ganz „im Süden an der Grenze der Edomiter" gelegen, in der Gegend, wo die Israeliten den vergeblichen Versuch machten, von Kades aus das Gebirge zu ersteigen und in Palästina einzudringen (4 Mos. 21, 1—3; vgl. 4 Mos. 14, 44. 45; 33, 40; 5 Mos. 1, 41—46). Bei der Vertheilung Kanaans fiel die Stadt dem Stamm Juda zu, wurde aber von diesem nicht eingenommen (Jos. 15, 30), wenngleich Jos. 12, 14 der König von Horma unter den von Josua geschlagenen Königen aufgeführt wird. Denn nicht schon zu Anfang der Richterzeit, wie es den Anschein hat (Richt. 1, 17; 1 Chron. 4, 31), sondern erst zur Zeit des Hiskia (s. Massa und Simeon) sehen wir Leute vom Stamm Simeon gen Süden ziehen und, mit ihnen Judäer verbündet, die alte Kanaaniterstadt erobern und ihren Namen Zephath in Horma umwandeln (vgl. Jos. 19, 4 und 1 Chron. 4, 30 mit 1 Chron. 4, 38 fg. und s. Gedor). Und eben auf diesen Richt. 1, 17 berichteten glücklichen Kampf der Simeoniten gegen Zephath zur Zeit Hiskia's bezieht sich die scheinbar alte Stelle 4 Mos. 21, 1—3. Denn wären die Hebräer unter Mose wirklich siegreich bis Arad (s. d.) vorgedrungen, so würden sie das Land sogleich unmittelbar vom Süden her eingenommen haben. Aber damals haben die Israeliten vielmehr eine schwere Niederlage erlitten und sind zurückgetrieben worden (4 Mos. 14, 44. 45; vgl. 33, 40; 5 Mos. 1, 41 fg.). Die Stelle 1 Sam. 30, 30 gehört wol nicht hierher; es ist daselbst für Horma ohne Zweifel Jarmuth zu lesen. Uebrigens scheint der Name Horma von der Stadt auch auf die ganze Landschaft übergegangen zu sein (vgl. 5 Mos. 1, 44, wo „von Seïr bis Horma" zu lesen ist; etwa auch 4 Mos. 21, 3 „Oertlichkeit Horma") und kraft seiner Bedeutung („gebannt", geweiht, unberührbar; vgl. Harem) ursprünglich auf eine daselbst verehrte weibliche Gottheit hinzudeuten.

Wo ist nun die „Oertlichkeit Horma" heutzutage zu suchen? Die Beantwortung dieser Frage hängt aufs engste mit der Bestimmung der Ortslage des alten Kades zusammen, von wo aus die Israeliten versuchten, „die Höhe des Gebirges der Amoriter" hinanzusteigen und in Palästina einzudringen. „Auf dem Weg vom Wadi Mûsa nach Hebron, ungefähr 8 Stunden nordwärts von Ain-el-Weibeh, d. i. Kades-Barnea (s. d.), kam Robinson an einen nackten und sehr steilen Kalksteinrücken von nicht weniger als 1000 Fuß Höhe. Der Paß selbst, den er hinankletterte, heißt Nakb es-Safâh (saphâh), d. i. Felspaß, und wird von ihm mit dem alten Zephath (sephât) und Horma zusammengebracht" (s. Gedor). Er bildet vom Wadi Fikreh aus, welcher in nordöstlicher Richtung in das Ghôr und das Todte Meer hinabführt, den steilen Aufgang zu der vor dem Gebirge Juda liegenden Gebirgsstufe, einer zweiten Abstufung in der ganzen Bodenerhebung nach Palästina hin, welche von den von Süden her Eindringenden überschritten werden muß. Uebrigens sind es drei Pässe, welche den hohen Gebirgsrücken hinaufführen (einer davon, wahrscheinlich der östlichste, jener „Weg Atharim", d. h. „Weg der Trümmer", 4 Mos. 21, 1): der Paß Es-Safâh, welcher den kürzesten Weg ausmacht, längs welchem sich auch Spuren von einer alten Straße zeigen, die von Eilah (s. Elath) am Rothen Meer nach Hebron führte und noch von Eusebius und Hieronymus erwähnt wird; nicht weit davon östlich der Paß Es-Safey, und westlich in einiger Entfernung der dritte Namens El-Jemen, welcher durch eine tiefe Schlucht (Wadi El-Jemen) hinaufführt. Alle diese Wege fallen oben wieder in eins zusammen.

Andere Gelehrte, welche Kades genau südlich von Beerseba im heutigen Quellort Kudes im Norden des Dschebel Moyle wiederfinden wollen, vermuthen Horma $2^1/_2$ Stunden südwestwärts von Khulasah (dem alten Elusa; s. Kesil) am Westabhang der bergigen Hochebene Rakhma, wo einige Ruinen und Trümmer von Töpferscherben die Lage einer alten Stadt Sepâta (= Zephath) bezeichnen, wie denn auch Jos. 15, 30 Kesil und Horma als judäische Städte nebeneinander genannt sind. Hier, westwärts von Es-Safâh, wo die Berge niedriger werden und der (südliche) Thalboden sich hebt, und wo eine, auch in der Römerzeit gangbare, Straße westlich am Dschebel Arâif vorbei, über Eboda (Ptolemäus, V, 17, 4, jetzt Trümmer von Abdeh) und Elusa (661 Fuß über dem Meer), anfangs allmählich, dann steiler aufsteigend, zu den Vorbergen Dschebel Khalil (1550 Fuß) dem Dorf Dhoheriyeh (2040 Fuß) und Hebron (2842 Fuß) hinaufführt: hier allein, so wird behauptet, habe Mose die Absicht hegen können, in das Land Kanaan einzudringen.

Mit diesem alten Zephath (= Horma) ganz im Süden des Landes Juda kann jenes „Thal Zephâtha" 2 Chron. 14, 9 nicht zusammengestellt werden, da dieses in der Nähe von Maresha (s. d.), also bei Eleutheropolis, gelegen haben muß und ohne Zweifel in die große südwestliche Ebene Judas (Sephela) auslief: vielleicht jene „schöne offene Thalebene", welche bei Beit-Dschibrîn (s. Gath) durch die Vereinigung von zwei oder drei kleinern Wadis gebildet wird, zuerst südwestlich läuft und dann nordwestlich sich der großen Ebene zuwendet. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel" [Berlin 1848], I, 1085; Tuch in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", I, 183 fg.; Hitzig in den „Theologischen Jahrbüchern", III, 295; Bertheau zu den betreffenden Stellen; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 613; III, 38, 145 fg. Kneucker.

Hörner. Bei mehrern Völkern des Alterthums waren Hörner von Thieren, namentlich Rindern, die ältesten Becher und blieben noch in späterer Zeit in Gebrauch, nachdem man auch aus anderm Stoff Trinkgefäße verfertigte, bei denen man die Form des Horns beibehielt, daher auch von silbernen Hörnern die Rede sein kann und germanische Trinkhörner aus gebranntem Thon in unsern Sammlungen keine Seltenheit sind. Auch die Hebräer gebrauchten vor alters die Hörner als Trinkgeschirr, zur Aufbewahrung des Oels (1 Sam. 16, 1. 13; 1 Kön. 1, 39), der Augenschminke (Hiob 42, 14), und nannten diese Gefäße wol da noch Hörner, wo sie nicht mehr aus der ursprünglichen Materie bestanden. Ebenso verhält es sich mit Blasinstrumenten, die frühzeitig aus Metall in Gebrauch kamen (Jos. 6, 5). Die Hörner an den vier Ecken (Jer. 17, 1; Am. 3, 14) des Brandopferaltars (2 Mos. 27, 2) und des Räucheraltars (2 Mos. 30, 2 fg.; 37, 25; 38, 2), wie sie selbst aus Holz (im Serubabel'schen Tempel aus Stein, 2 Mos. 20, 25), an jenem mit Kupfer, an diesem mit Gold überzogen, waren der Form nach hornartige Vorsprünge, wie sie auch an den Altären des heidnischen Alterthums wahrnehmbar sind. Sie mögen zunächst nur Zierath gewesen sein, erhielten aber am hebr. Brandopferaltar eine höhere Bedeutung durch das Sühnblut

(3 Moſ. 4, 7. 18. 25), womit ſie der Prieſter bei Sühnopfern beſtrich (vgl. 2 Moſ. 29, 12; 3 Moſ. 8, 15; 9, 9; 16, 18; Ez. 43, 20). Der Todtſchläger, der, in das Aſyl des Heiligthums geflohen, die Hörner des Brandopferaltars erfaßte, konnte vor dem Bluträcher ſich retten (1 Kön. 1, 50 fg.; 2, 28). Bekanntlich galten die Tempel auch Griechen und Römern als Freiſtätten, wohin vornehmlich Sklaven vor der Härte ihrer Herren oder inſolvente Schuldner ihre Zuflucht nahmen. Es erklärt ſich dies aus der Anſchauung des Alterthums, die in dem der Gottheit geweihten Tempel deren Aufenthaltsſtätte erblickt, wo ihre Gegenwart mehr offenbar wird und der Menſch der unmittelbaren Nähe des göttlichen Weſens ſich zu erfreuen vermag. Da ferner das Horn im allgemeinen Symbol der Stärke, der königlichen Machtſtellung iſt (vgl. Dan. 7, 8; 8, 3 fg.; 1 Sam. 2, 10; Pſ. 132, 17 u. ſ. w.), ſo wird es klar, wie der Verbrecher, der die Hörner am Opferaltar erfaßte, ſich des mächtigen und ſühnenden Schutzes der nahen Gottheit ſicher glauben mochte.

Aus der ſinnbildlichen Bedeutung des Horns als des Symbols der Erhabenheit, Macht und Inſignie königlicher Herrlichkeit erklären ſich auch die Widderhörner an den Köpfen macedon. Könige auf Münzen und daß Alexander der Große die oriental. Benennung „der Gehörnte" führt.

Da Aquila und die Vulgata 2 Moſ. 34, 29. 30. 35 das hebr. Wort Karan, das hier ſtrahlen, glänzen bedeutet, unrichtig durch „gehörnt" überſetzen, ſo hat man das gehörnte Haupt, mit dem Moſe oft abgebildet wird, bequem von jenem Ueberſetzungsfehler ableiten wollen. Es iſt aber die Frage, ob Michel Angelo, dieſer kenntnißreiche Künſtler, deſſen berühmte Moſeſtatue auch gehörnt iſt, nicht das oriental. Symbol im Sinn geführt habe? Im Anſchluß an die urſprüngliche Bedeutung des Stammworts Karan, emporragen, gebraucht der Hebräer den Ausdruck Keren auch für eine hervorragende Anhöhe, für Berggipfel (Jeſ. 5, 1), ähnlich unſerm Schreckhorn, Wiesbachhorn, Wetterhorn u. ſ. w. Damit im Zuſammenhang ſteht die hebr. Redensart „Berg (eigentlich Horn) der Rettung, des Heils" (2 Sam. 22, 3; Pſ. 18, 3), indem die Bergeshöhe zur Zeit der Gefahr eine ſichere Zufluchtsſtätte und deren Anblick wol auch den Eindruck des Dauerhaften, Sichern und Zuverläſſigen gewährt. Der Dichter des Buchs Hiob gebraucht das Wort Keren, Horn, auch für Haupt, als den hervorragendſten Theil des menſchlichen Körpers (Hiob 16, 15).

Roskoff.

Horniſſe ſollen, nach göttlicher Verheißung, vor den Iſraeliten her die heidniſchen Stämme Kanaans verjagen (2 Moſ. 23, 28; 5 Moſ. 7, 20). Mit Bezug auf dieſe Verheißung berichtet Joſ. 24, 12, nicht durch Schwert und Bogen Iſraels, ſondern durch die von Gott geſendeten Horniſſe ſeien die Völker dies- und jenſeit des Jordans vertrieben worden. Wie man vor einem Schwarm Horniſſe, deren es auch in Paläſtina ſehr große gibt, ſchreckerfüllt flieht, ohne irgendwie Gegenwehr zu verſuchen, ſo wären nach dieſem Bericht die Feinde Iſraels ſchon durch den Schreck, welcher dem kühnen Wüſtenvolk voranging, im Widerſtand gelähmt worden, infolge deſſen die Eroberung des Landes Iſrael kein Blut koſtete.

Immerhin klingt der Bericht etwas ſeltſam. Wenn wir nun bedenken, daß das hebr. Wort für Horniſſe Ṣirʿáh, welches in der Bibel nur in den drei angeführten, aufeinander ſich beziehenden Stellen vorkommt, hier in der Einzahl ſteht (gewöhnlich ſonſt als Singular des Collectivums gedeutet; ſ. Geſenius' „Hebräiſche Grammatik" [20. Aufl., Leipzig 1866], §. 105, 3d) und leicht auch Ṣorʿáh punktirt werden könnte, was nur eine andere Form für Ṣaráʿat, Ausſatz, iſt, ſo erinnert uns das an Manetho's Erzählung (Joſephus, Contra Apion., I, 26), gemäß welcher die von Aegypten auswandernden Iſraeliten ein Volk von Ausſätzigen geweſen, und es legt ſich die Vermuthung nahe, daß der Schrecken des Ausſatzes (vgl. 3 Moſ. 13, 45) Iſrael vorhergegangen. Wie man vor dem Ausſätzigen floh, ſo thaten die Bewohner Kanaans vor dem, nach allgemeinem Gerücht, ausſätzigen Volk Iſrael. Daß es in der That nicht wenig Ausſätzige unter den damaligen Iſraeliten gegeben, nimmt auch Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], II, 116) an. Furrer.

Horonaim, eine Stadt im Lande Moab (Jeſ. 15, 5; Jer. 48, 3. 5. 34), nach der Stelle Jeſ. 15, 5 und dem Zeugniß von Euſebius ohne Zweifel nördlich von Zoar und ſüdlich von Areopolis (= Ar Moab), und Luchith (ſ. d.) an einem Bergabhang (Jer. 48, 5) gelegen; es iſt wahrſcheinlich das Oronä des Joſephus („Alterthümer", XIV, 1, 4; 13, 15, 4), welches ſpäter eine Zeit lang zum jüd. Gebiet gehörte und der Geburtsort des perſ. Statthalters in Samarien, der eben daher der Horoniter heißt (Neh. 2, 10. 19). Kneucker.

Hoſa, eine Grenzſtadt des Stammgebiets Aſcher (Joſ. 19, 29). Es iſt jedenfalls ſüdöſtlich von Tyrus, ſüdlich von Rama (ſ. d.) und nordöſtlich von Achſib zu ſuchen, und kann alſo nicht im heutigen Kauzah, Kauzih, oſtnordöſtlich bei Rama gefunden werden, ſondern eher in der Ortslage von Hauſah (El-Hauſeh), welches auch dem Namen nach mit dem alten Hoſa übereinkommt, obgleich es etwas zu weit ſüdlich zu liegen ſcheint. Vgl. Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 78, 79; Scholz, „Reiſe" [Leipzig und Sorau 1822], S. 257. Kneucker.

Hoſea, ſ. Joſua.

Hoſea und ſein prophetiſches Buch. Es ſind ganz beſonders die großen Wendepunkte der Geſchichte Iſraels, welche durch das Auftreten und Wirken der altteſt. Propheten gekennzeichnet ſind. Gleich der Gründer des ganzen iſraelitiſchen Staatsweſens, Moſe, vereinigt mit der Führerwürde das Prophetenamt. Es war der gewaltige Samuel, welcher den Uebergang von der reinen Theokratie zum theokratiſchen Königthum vermittelte. Mit dem Sturz des Hauſes Omri hat es das Prophetenpaar Elia (ſ. d.) und Eliſa (ſ. d.) zu thun. Es iſt der Untergang des Hauſes Jehu mit ſeinen Urſachen und Folgen, um den ſich, als um ihren Angelpunkt, die Prophetie des Hoſea, des Sohnes Beeri's, dreht.

I. Hinſichtlich der Lebensverhältniſſe dieſes Propheten ſind wir lediglich auf deſſen kanoniſches Buch angewieſen, und auch hier wieder iſt die directeſte Angabe über Zeit und Dauer ſeiner prophet. Thätigkeit, welcher wir in der Ueberſchrift des Buchs (Kap. 1, 1) begegnen, nicht ohne weiteres zu gebrauchen, da dieſelbe in ihrem erſten Theil eine bedenkliche Uebereinſtimmung mit der Ueberſchrift zeigt, welche wir an der Spitze des Buchs Jeſaja antreffen, ſodaß die Vermuthung gar nicht abzuweiſen iſt, daß dieſelbe lediglich von dort entlehnt ſei. Der zweite Theil der chronologiſchen Beſtimmung (Kap. 1, 1b), wonach Hoſea unter der Regierung Jerobeam's II. von Iſrael (825—784) gewirkt habe, ſcheint zwar ältern Datums zu ſein, kann aber hinſichtlich ihrer Glaubwürdigkeit und Richtigkeit nur bemeſſen werden nach ihrer Uebereinſtimmung mit dem, was ſich aus dem Inhalt des Buchs ſelbſt für die Abfaſſungszeit deſſelben ergibt. Wir wenden uns demgemäß zuvörderſt zu einer Ueberſicht über den Inhalt des Buchs.

Nach einer Doppelallegorie (Kap. 1. 2. 3), in welcher der Prophet unter dem Bild einer auf Befehl Jahve's mit einer Buhlerin geſchloſſenen Ehe die Untreue des von ſeinem Gott abgefallenen Volkes Iſrael und die infolge davon über daſſelbe verhängte Strafe ſchildert, ſchreitet derſelbe im zweiten Theil (Kap. 4—14) dazu fort, über das ſündige, in ſchamloſen Götzendienſt verſunkene Volk die Zuchtruthe des prophet. Wortes zu ſchwingen, um es, wenn möglich, von der ſündigen Bahn abzubringen und wieder zurückzuführen auf den Pfad der Tugend und der Gottesfurcht. Die Laſter, welche der Prophet vornehmlich geiſelt, ſind meineidiges Weſen, Raub, Ehebruch und Unzucht aller Art, Trunkſucht und Schlemmerei (Kap. 4, 2. 18; 6, 8; 7, 1. 2; 9, 9; 12, 9); eine Sittenverderbniß, von der auch die Prieſter nicht ausgenommen ſind, da ſie das Geſetz ihres Gottes vergeſſen haben (Kap. 4, 6 fg.; 6, 9). Noch mehr freilich gilt dieſes von dem großen Haufen, der in götzendieneriſches Weſen gänzlich verſtrickt iſt (Kap. 4, 12 fg.; 8, 4 fg.; 13, 1. 2). Als Hauptſtätten des Götzendienſtes nennt der Prophet die beiden nordiſraelitiſchen Städte Gilgal im Südweſten (ſ. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 299 fg.) und Bethel im Süden. Das letztere (etymologiſch ſoviel wie „Gotteshauſen") bezeichnet er auf Grund eines Wortſpiels bei Amos (Kap. 5, 5) gern als Bethaven, d. i. „Unheilshauſen" (Kap. 4, 15; 9, 15 fg.; 10, 5 fg.; 12, 12). Wie auf dieſe ſittliche Verſunkenheit des Volks, ſo weiſt der Prophet aber nicht minder auf die traurigen politiſchen Verhältniſſe des Landes hin. Im Reich herrſcht die vollſtändigſte Anarchie. Die Könige, welche Iſrael ſich gewählt hat, fallen der eine nach dem andern (Kap. 7, 7; 8, 4); Straßenraub iſt an der Tagesordnung (Kap. 4, 2; 6, 9). Um bei der durch ſolche Zuſtände nothwendig herbeigeführten politiſchen Schwäche des Landes ſich einen größern Halt zu geben, ſieht man ſich nach Bündniſſen mit auswärtigen Völkern um, läuft nach Aſſur, geht Aegypten um Hülfe an (Kap. 5, 13; 7, 11; 8, 9), ohne daß freilich damit etwas genutzt wäre (Kap. 5, 13; 7, 12). Rettung iſt überall nur möglich bei gänzlicher ſittlicher Umkehr des Volks. Betritt daſſelbe den Weg der Buße und Beſſerung, ſo wird auch Gott ſich finden laſſen. Denn Jahve iſt ein gnädiger und barmherziger Gott, der ſeines Zornes Glut nicht rückſichtslos vollſtrecken wird. Wie er ſich der Waiſe erbarmt, ſo wird er, thut Iſrael aufrichtig Buße, in Liebe und Gnade dem Volk ſich wieder zuwenden, ſeinen Schaden heilen und

es ſegnen, alſo daß es blühe wie eine Lilie und Wurzel ſchlage wie der Libanon (Kap. 11, 8 fg.; 14, 2—9).

Nach dieſem Inhalt des Buchs kann zunächſt darüber nicht der geringſte Zweifel ſein, daß Hoſea in einer Zeit lebte, da in Iſrael Zerrüttung aller Verhältniſſe herrſchte; in einer Zeit zugleich, welche einer Epoche des Wohlſtandes und relativer Macht gefolgt war. Es war zugleich eine Zeit, wo Aſſyrien für Iſrael bereits ein Gegenſtand der Hoffnung, noch nicht ein ſolcher der Furcht und Beſorgniß geworden war. Hierdurch iſt die Zeit von dem Einfall Tiglath Pileſer's (ca. 740) abwärts ausgeſchloſſen. Deutet nun aber andererſeits Amos (um 800) nur erſt ganz dunkel und verblümt auf die Aſſyrer hin, ſo führen dagegen die beſtimmten Aeußerungen unſers Propheten (Kap. 10, 6) über dem Aſſyrer gemachte „Geſchenke" doch wieder auf eine Zeit, da Iſrael bereits der Gunſt oder Hülfe der mächtigen Oſtmacht durch Tributzahlungen ſich zu verſichern geſucht hatte. Das erſte Beiſpiel der Art nun, von welchem uns für die überhaupt hier in Betracht fallende Zeit die hebr. Geſchichtsbücher berichten, iſt die dem König Phul von Aſſyrien (ſ. d.) vom König Menahem von Iſrael geleiſtete Zahlung von 1000 Talenten Silbers, „auf daß er das Königthum befeſtige in ſeiner Hand" (2 Kön. 15, 19). Aus der letztern Beifügung des Geſchichtſchreibers läßt ſich wol mit ziemlicher Sicherheit ſchließen, daß die Tributzahlung gleich in den Anfang der Regierung Menahem's fiel und mit ſeiner Thronbeſteigung zuſammenhing. Jene Aeußerungen des Propheten über gemachte „Geſchenke" ſind ſomit in der Zeit bald nach der Thronbeſteigung Menahem's vollkommen erklärlich und verſtehen ſich ſo am leichteſten. Wurde der Abſchnitt, in welchem ſich jene Aeußerungen finden (Kap. 4—14) nach Menahem's Thronbeſteigung concipirt, ſo wird der Prophet mit jenem Hinweis (Kap. 7, 7; 8, 4) auf die ſchnelle Aufeinanderfolge der iſraelitiſchen Könige vermuthlich die Zeit des Interregnums gemeint haben, das wir zwiſchen dem Tod Jerobeam's II. und der Thronbeſteigung Menahem's anzunehmen haben und in Bezug auf welches das Königsbuch (2 Kön. 15, 10—14) berichtet, daß während deſſelben einmal binnen einem Monat nicht weniger als drei Könige hintereinander den Thron von Iſrael innehatten. Werden wir durch alles dieſes bezüglich der Abfaſſung von Kap. 4—14 in die erſte Zeit Menahem's (ſeit 771 König von Iſrael) geführt, ſo zwingt andererſeits nichts, über dieſen Zeitpunkt, etwa bis in die Zeit des judäiſchen Königs Jotham, hinabzugehen, da die für eine ſolche Meinung angeführten Aeußerungen über das Reich Juda (Kap. 5, 5. 13. 14; 6, 11; 10, 11) ſich ebenſo gut aus der Zeit Uſia's begreifen laſſen. Der in dieſem Abſchnitt (Kap. 10, 14) als Zerſtörer Arbelas erwähnte Salman iſt der aſſyr. König Salmanaſſar III., welcher gemäß dem aſſyr. Regentenkanon von 782—772 regierte (ſ. Rawlinſon und Norris, Inscriptions of West-Asia [London 1866], II, 69; III, 1).

Etwas weiter aber müſſen wir in der Zeit hinaufgehen mit den drei Eingangskapiteln (Kap. 1—3). Deutlich nämlich wird hier (Kap. 1, 4) der Sturz des Hauſes Jehu erſt noch erwartet. Man könnte nun deshalb zunächſt meinen, bis in die Zeit vor dem Tod Jerobeam's II. zurückgehen zu müſſen. Allein der Ausſpruch Kap. 3, 4 über die königsloſe Zeit, welche über Iſrael hereinbrechen wird, iſt doch wiederum füglich nur zu begreifen nach dem bereits erfolgten Tod des Königs. Somit werden wir dieſe Eingangskapitel allerdings bereits in die Zeit des Interregnums ſelbſt, aber noch vor den Regierungsantritt des letzten Sproſſen des Hauſes Jehu, noch vor die Thronbeſteigung Sacharja's, des Sohnes Jerobeam's, zu ſetzen haben, in die Zeit alſo, wo das Haus Jehu zwar noch nicht gänzlich ausgerottet war, aber nicht mehr oder noch nicht wieder im Beſitz des iſraelitiſchen Thrones ſich befand.

So ſicher nun aber hiernach die beiden Haupttheile des Buchs (Kap. 1—3 und 4—14) in verſchiedene Zeiten fallen, ſo ſicher ſind dieſelben gleichwol von niemand anders als dem Propheten ſelbſt zu dem jetzigen Ganzen zuſammengeſtellt oder vielmehr zuſammengearbeitet. Von einer dritten Hand, die etwa wie bei dem Buch Jeſaja die verſchiedenen Theile zuſammengefügt hätte, zeigt ſich nicht die geringſte Spur. Kap. 1—3 mit den berichteten ſymboliſchen Handlungen enthalten gewiſſermaßen das Thema, zu welchem Kap. 4—14 die Ausführung bringen.

Wo nun aber näher lebte und wirkte der Prophet? — Aeltere Gelehrte haben zwar ſonderbarerweiſe mit Rückſicht darauf, daß der Prophet in ſeinen Reden ſich gegen Juda milder als gegen Iſrael ausſpreche, wol die Meinung aufgeſtellt, Hoſea ſei ein judäiſcher Prophet geweſen und habe von Juda aus auch Iſrael mit in den Kreis ſeiner prophet.

Thätigkeit hineingezogen. Dieſe Anſicht iſt ſicher eine falſche. Der Prophet lebt und webt mit ſeinen Gedanken, ſeinen Anſchauungen, ſeinen Bildern, mit den von ihm namhaft gemachten Oertlichkeiten und Gegenden durchaus im nördlichen Reich. Gilead und Gilgal, Bethaven, Sichem und Samarien werden wiederholt von ihm namhaft gemacht und zwar ſo, daß man ſieht, er kennt dieſe Oertlichkeiten aus unmittelbarer Anſchauung, während dem gegenüber Jeruſalem niemals mit Namen genannt wird. Den iſraelitiſchen König ferner bezeichnet er (Kap. 7, 1. 5) als „unſern König". Endlich zeigt die Sprache und Darſtellungsweiſe dieſes Propheten alle Eigenthümlichkeiten der in Nordpaläſtina abgefaßten Bücher und Stücke des A. T.: des Hohenlieds, des Liedes der Deborah, der Schrift des prophet. Erzählers des Pentateuchs (ſ. d.). Man hat auch nicht einmal, wie einige Erklärer wollen, anzunehmen, daß der Prophet zwar in Nordiſrael gelebt und gewirkt habe, ſpäter dann aber nach Juda gegangen oder vielmehr infolge von Verfolgungen, die er zu erdulden gehabt, geflohen ſei. Die hierfür angeführten Stellen (Kap. 4, 4 fg.; 9, 7 fg.; 5, 8 fg.) laſſen ſich bei näherm Betracht und richtiger Auslegung nicht zu Gunſten dieſer Anſicht anziehen, und die im Vergleich mit Kap. 1, 7 ſtarken Ausſprüche gegen Juda im zweiten Theil (Kap. 5, 5. 10. 12—14; 6, 11 u. ſ. w.) bei der ſchon an ſich wahrſcheinlichern Annahme, daß die Sittenverderbniß im ſüdlichen Reich inzwiſchen gewachſen ſei, genügend erklären.

II. Wir wenden uns zur Betrachtung des eigenthümlichen Weſens der Hoſeaniſchen Prophetie und des Charakters der ſchriftſtelleriſchen Darſtellung dieſes Propheten. Beides iſt nicht leicht auf einen einfachen und beſtimmten Ausdruck zu bringen. Es findet ſich bei Hoſea, wie er ein durchaus originaler Geiſt iſt, ſehr verſchiedenartiges und zum Theil disparates oft ganz unvermittelt nebeneinander, ein Umſtand, der nicht zum geringſten Theil die eigenthümliche Schwierigkeit bedingt, welche ſich dem genauern Verſtändniß dieſes Propheten entgegenſtellt. Wie kein Prophet rückſichtsloſer die Gebrechen der Zeit vor den Richterſtuhl des prophet. Amtes zieht und keiner ſchärfer den Abfall vom Glauben der Väter züchtigt, ſo predigt andererſeits kein Prophet eindringlicher die allerbarmende Liebe Gottes, welche zwar rückſichtslos ſtraft und züchtigt, dieſes aber nur, um durch die Strafe und durch die Züchtigung den Sünder vor dem ewigen Verderben zu retten. Am beſtimmteſten und klarſten findet ſich dieſer Gedanke ausgeſprochen Kap. 2, 10 fg., 16 fg.; er durchzieht aber das ganze Buch von Anfang bis zu Ende (Kap. 1, 6; 3, 5; 5, 15; 6, 1 fg.; 11, 8 fg.; 13. 14). Als Bedingung dieſer göttlichen Gnade auf ſeiten des Menſchen bezeichnet der Prophet lediglich Buße und Umkehr zu Jahve; Vertrauen, daß in ihm, aber auch nur in ihm, Heil ſei (Kap. 14, 2—4; 3, 5). Auf das äußere Thun wird dabei zunächſt nicht der Accent gelegt, äußerer Ceremoniendienſt ausdrücklich verdammt: „denn Frömmigkeit lieb ich und nicht Opfer, und Gotteserkenntniß mehr denn Brandopfer" (Kap. 6, 6). Hand in Hand mit jener erbarmungsvollen Liebesbezeugung Gottes geht eine gänzliche Umwandlung des creatürlichen Seins. Die Thierwelt, zum Theil dermalen ein Schrecken der Menſchen, wird alsdann durchweg ſeinen Zwecken ſich dienſtbar erweiſen. Die lebloſe Natur wird ihren Segen in reicherm Maß ſpenden denn je zuvor. Das Volk wird zu Macht und Anſehen gelangen und ſein Name einen guten Klang haben gleich dem Wein des Libanon (Kap. 2, 18 fg.; 14, 6 fg.).

Wie ſo die Prophetie des Hoſea inhaltlich aus ſcheinbar ganz disparaten Elementen zuſammengeſetzt iſt, ſo vollzieht ſich auch die ſchriftſtelleriſche Darſtellung nicht in einfach klarer und ruhiger Weiſe. Auch ſie erſcheint als aus Gegenſätzen zuſammengeſetzt, und unvermittelt wird von dem einen zum andern, oft gerade Entgegengeſetzten, übergegangen. Zornesrollen und mitleidsvolles Erbarmen, ſchärfſte Züchtigung und tiefe Wehmuth, bitterſte Klage und freudigſter Aufblick wechſeln in raſcher Folge miteinander. Treffend bezeichnet ihn Ewald danach als den Propheten des hochtragiſchen Schmerzes, einer wogenden Trauer über endloſe Greuel und Verkehrtheiten. Iſt nun dieſe Unſtetheit des Gefühls (ſo könnte man ſagen) zudem verbunden mit einer, in jener ſelbſt wieder ſchließlich wurzelnden, kurzen, gedrungenen, theilweis abgeriſſenen, oft geradezu änigmatiſchen Darſtellung, ſowie mit einer an ſyntaktiſchen und formellen Eigenthümlichkeiten, Ellipſen, Inverſionen, Anakoluthen u. ſ. w. reichen Sprache, ſo begreift ſich, wie dem ſchriftſtelleriſchen Verſtändniß dieſes Propheten die äußerſten Schwierigkeiten ſich entgegenſtellen; Hoſea iſt den dunkelſten Propheten des A. T. beizuzählen. Im übrigen iſt ſeine Rede voller Kraft und Friſche; nicht gerade ſehr ebenmäßig, indeß doch durchaus nicht unrhythmiſch und reich an treffenden

Bildern. Zu den Eigenthümlichkeiten der ſchriftſtelleriſchen Darſtellung dieſes Propheten iſt auch zu rechnen, daß er ſich zweimal der Form der Allegorie bedient, um ſeine Gedanken möglichſt anſchaulich auszuſprechen (Kap. 1—3). Das Nähere iſt dieſes. Der Prophet berichtet, wie er von Jahve den Auftrag empfangen, eine Buhlerin zum Weib zu nehmen und mit ihr Kinder zu erzeugen; wie er dieſem Auftrag nachgekommen ſei, Gomer, die Tochter Diblaim's, geheirathet und mit ihr drei Kinder, zwei Söhne und eine Tochter, erzeugt habe, denen allen er bedeutſame, auf das Verhältniß Iſraels zu ſeinem Gott bezügliche, Namen gegeben habe. Und wiederum, erzählt der Prophet (Kap. 3), habe er von Jahve den Auftrag erhalten, ein von einem Buhlen geliebtes ehebrecheriſches Weib zu lieben, ein Auftrag, deſſen er ſich entledigt habe, indem er um einen beſtimmten Kaufpreis ein ſolches Weib ſich gekauft, von ihr jedoch lange Zeit ſich fern gehalten habe u. ſ. w. Es iſt geradezu unbegreiflich, wie man noch bis in die neueſte Zeit hinein den rein ſchriftſtelleriſchen Charakter dieſer Darſtellung ſo vollſtändig hat verkennen können, daß man gemeint hat, der Prophet habe wirklich einen derartigen Auftrag, ſei es nun ein im eigentlichen Sinn buhleriſches, oder aber religiös-buhleriſches, d. i. heidniſch geſinntes Weib zur Ehe zu nehmen, von Gott empfangen, und zwar lediglich, um durch die Vollziehung dieſer ſymboliſchen Handlungen das Verhältniß Jahve's zu ſeinem abgefallenen, götzendieneriſchen Volk zu veranſchaulichen! Schon das Verhältniß des zweiten Berichts (Kap. 3) zum erſten hätte vor einem ſolchen argen Misgriff bewahren ſollen; wird doch dort nirgends angedeutet, daß der Prophet jenes erſte Weib ſei es durch den Tod, ſei es durch Untreue oder ſonſtwie verloren habe. Dazu wird ja der Bericht über die geſchloſſenen Ehen und die Geburt der Kinder immer nur ſo weit geführt, bis der bedeutungsvolle Name, auf welchen es dem Propheten offenbar ankam, ausgeſprochen und ſeine Deutung beigebracht iſt (Kap. 1, 4; 6, 9). Hierzu kommt, daß überhaupt Sinnbild und Zuverſinnbildendes ein ſo vollſtändiges Ineinander darſtellen (vgl. z. B. Kap. 1, 9^a mit 9^b und den ganzen V. 9 mit Kap. 2, 1, nicht minder Kap. 1, 6 mit Kap. 2, 3 und 25), daß beides gar nicht voneinander zu trennen iſt. Nicht blos die Deutung, ſondern das berichtete Factum ſelbſt iſt ein rein ſchriftſtelleriſches Product, das Ganze eine Allegorie. Sollen wir noch hinweiſen auf das ſittlich Anſtößige, das in einer ſolchen Handlung, wäre ſie wirklich vollzogen, liegen würde? Und wie gänzlich zweckwidrig, ja geradezu abſurd würde es ſchließlich geweſen ſein, eine ſolche Ehe einzugehen, da ſich die Wahrheiten, die dadurch dem Volk vorgeführt werden ſollten, weit klarer, eindringender und jedenfalls unmisverſtändlicher durch das einfache, mündliche oder ſchriftliche, Wort hätten darlegen laſſen, ohne welches jene Handlungen des Propheten ohnehin für das Volk eine reine Sphinx hätten bleiben müſſen? Nein, wenn irgendetwas zweifellos iſt, ſo dieſes, daß die an der Spitze des prophet. Buchs berichteten ſymboliſchen Handlungen lediglich dichteriſch-prophet. Fiction, Form der Darſtellung, daß es Allegorien ſind, concipirt, um durch ein concretes Bild möglichſt anſchaulich eine Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, welche die ganze Hoſeaniſche Prophetie durchtönt: den Satz von Gottes rückſichtsloſem Zorneseifer einerſeits, ſeinem liebenden Erbarmen und ſeiner unendlichen Gnade andererſeits.

Das Buch ſteht jetzt im Kanon der kleinen Propheten an erſter Stelle. Einen rein chronologiſchen Grund kann dieſes nicht haben, da der, auch nach der Ueberſchrift, ältere Amos erſt an dritter Stelle folgt. Der Grund kann nur in der Länge der Prophetie gefunden werden, in Bezug auf welche das Buch Hoſea alle übrigen vorexiliſchen Bücher im Kanon der kleinen Propheten übertrifft. In Analogie mit dem die Reihe der großen Propheten eröffnenden Buch Jeſaja gab man dann in zweiter Linie, wie Hitzig und Ewald ſcharfſinnig vermuthet haben, unſerm Buch die gleiche Ueberſchrift wie jenem.

Exegetiſch behandelt iſt das Buch in neueſter Zeit außer in dem Werk Ewald's („Die Propheten des alten Bundes" [2. Ausg., Göttingen 1867—68]) und demjenigen Hitzig's („Die zwölf kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863]) auch in den Sondercommentaren von Simſon „Der Prophet Hoſea erklärt und überſetzt" (Hamburg und Gotha 1851) und von Wünſche „Der Prophet Hoſea überſetzt und erklärt" (Leipzig 1868). Schrader.

Hoſea, Sohn Ela's, war der letzte in der Reihe der nordiſraelitiſchen Könige. Er folgte in der Regierung Pekach, dem Sohn Remaljahu's, gegen den er eine Verſchwörung angezettelt hatte, als deren Opfer Pekach fiel (2 Kön. 15, 30). Nach 2 Kön. 17, 1 wäre dieſes im 12. Jahr des Ahas geſchehen, d. i. nach gewöhnlicher Zeitrechnung im J. 730. Damit würde aber weder 2 Kön. 15, 27, wonach Pekach 20 Jahre regiert hätte, noch 2 Kön.

15, 30, wonach Hoſea im 20. Jahre des Jotham, d. i. im 4. Jahre des Ahas, zur Regierung gekommen wäre, ſtimmen. Man hat ſich gewöhnlich mit der Annahme eines Zwiſchenreichs von etwa 10 Jahren zu helfen geſucht; aber von einem ſolchen zeigt ſich ſonſt nicht die geringſte Spur. Vielmehr wird, wie ſo oft bei Zahlen, der Text verderbt ſein, und zwar, wie Thenius nachgewieſen, an allen drei Stellen. 2 Kön. 15, 27 iſt 20 in 30 und 2 Kön. 17, 1 iſt 12 in 14 zu verwandeln; über 2 Kön. 15, 30 ſ. Thenius zu dieſer Stelle. Die Regierungszeit des Hoſea wäre danach, da er früheſtens bis 724, ſpäteſtens bis 722 geherrſcht hat, auf die Jahre 728—724 (722) anzuſetzen. Beſtätigt wird dieſes Ergebniß in merkwürdiger Weiſe durch den neuentdeckten aſſyr. Regentenkanon, nach welchem Tiglath Pileſer von Aſſyrien im J. 733 und 732 ſeine Expedition gegen Rezin von Damaskus (und folglich auch Pekach von Samaria) gemacht hat, der letztere alſo um dieſe Zeit noch auf dem Thron geſeſſen haben muß (ſ. Oppert in der Revue archéologique, XVIII, 325, vgl. mit Rawlinſon im „Athenäum", Jahrg. 1867, S. 661).

Das Reich Samaria befand ſich bei der Uebernahme der Zügel der Herrſchaft durch Hoſea nicht gerade in einer günſtigen Lage. Hatte ſein Vorgänger auf dem iſraelitiſchen Thron, Pekach, bei ſeinem Regierungsantritt, Iſrael noch auf einer gewiſſen Stufe der Macht und Blüte vorgefunden und konnte jener noch hoffen, mit Hülfe von Damaskus, dieſer Vormauer Iſraels gegen die aſſyr. Großmacht, der Angriffe der letztern ſich zu erwehren, ſo war nach der Zerſtörung des ſyr. Reichs durch Tiglath Pileſer II. (2 Kön. 16, 9) Iſrael gänzlich auf die Gnade des aſſyr. Großkönigs angewieſen, und konnte Hoſea wol überall in den Beſitz des Throns gelangen nur unter ausdrücklicher Anerkennung der Oberhoheit Aſſyriens und der Zuſage eines jährlichen Tributs (2 Kön. 17, 3. 4). Es mußte Hoſea's Wunſch ſein, dieſem Zuſtand ein Ende gemacht zu ſehen; ſo lieh er nur zu ſehr den verlockenden Aufforderungen des Nebenbuhlers Aſſyriens im Weſten, Aegypten, Gehör; Unterhandlungen zwiſchen Samaria und Memphis wurden gepflogen und eine „Verſchwörung" zwiſchen Hoſea und dem ägypt. König So oder Seveh (ſ. d.) angeſtiftet (2 Kön. 17, 4), die aber freilich vor der Zeit vom aſſyr. König entdeckt wurde. Da die gleichzeitige Zurückbehaltung des jährlichen Tributs (2 Kön. 17, 4) über die Abſichten des Königs keinen Zweifel ließen, ſo rückte der Aſſyrer, Salmanaſſar nennt ihn das Königsbuch, wider Samaria heran, um den rebelliſchen Vaſallen wegen des geplanten Abfalls zu züchtigen. Wie wir uns nun die Vorgänge bis zur Eroberung Samarias weiter zu denken haben, iſt nicht ganz ſicher, da der Bericht des Königsbuchs über dieſen Zeitraum äußerſt kurz und dürftig iſt. Nach dem Wortlaut des hebr. Textes (V. 4 und 5) kann der Verlauf nur der geweſen ſein, daß Hoſea gleich beim Anzug des Aſſyrers irgendwie, ſei es nun infolge eines Ueberfalls oder aber weil er ſich, vielleicht auf eine gegebene Zuſage des Großkönigs hin, zu demſelben ins Lager begeben hatte, oder aber ſonſtwie, in die Gewalt deſſelben gerieth und von dieſem ins Gefängniß geſetzt wurde. Erſt danach ward zur Belagerung der Hauptſtadt, Samaria, geſchritten, die ſich aber heldenmüthig vertheidigte und erſt nach dreijähriger Einſchließung genommen wurde, nach dem hebr. Bericht von dem obengenannten Salmanaſſar, nach dem aſſyriſchen vom König Sargon, deſſen auch die Bibel einmal (Jeſ. 20, 1) Erwähnung thut. Der aſſyr. Bericht findet ſich in der großen Sargonsinſchrift, welche die Franzoſen als Inscriptions des faſtes bezeichnen. Hier leſen wir Zeile 23. 24: „Wider (die Stadt) Samaria (Samirina) zog ich heran; 27280 Bewohner derſelben führte ich in die Gefangenſchaft; ..... meine — ſetzte ich über ſie und den Tribut des vorigen Königs legte ich ihnen auf." Wir bemerken, daß das Mitgetheilte bezüglich ſeines Verſtändniſſes zweifellos iſt; das mit dem Suffix (ya = meine) verſehene, mit (—) bezeichnete aſſyr. Wort muß ſoviel wie „Statthalter" oder „Befehlshaber" bedeuten (dieſe Bedeutung wird durch eine Reihe von Stellen, auch in dieſer Inſchrift, wo es ſonſt ſich findet, an die Hand gegeben); da aber das Wort lediglich ideogrammatiſch ſich geſchrieben findet, ſo läßt ſich das entſprechende aſſyr. Wort nicht mit Sicherheit angeben. Name der Stadt und Zahl der Gefangenen ſind ganz ſicher. Danach alſo hätte Sargon, der Erbauer von Dur-Sargina oder Nordninive (das jetzige Khorſabad), die Stadt erobert. Wie ſtimmt das mit unſern bibliſchen Berichten, wonach es ja Salmanaſſar war, der Samaria in ſeine Gewalt brachte? Man könnte zunächſt meinen, beide Namen, Salmanaſſar und Sargon, bezeichneten nur eine und dieſelbe Perſönlichkeit, und ſich für dieſe Anſicht namentlich darauf berufen, daß Bauwerke, Sculpturen u. ſ. w. von dem erſterwähnten König ſich bisjetzt nicht ge-

funden haben. Wir bezweifeln dennoch die Richtigkeit dieſer Combination, und zwar 1) weil die aſſyr. Könige, ſoviel wir wiſſen, ſämmtlich immer nur einen Namen als Könige geführt haben; 2) weil, hätte der in Rede ſtehende aſſyr. König jene beiden Namen gleicherweiſe geführt, die hebr. Geſchichtſchreiber es ſchwerlich unterlaſſen haben würden, durch Hinzufügung einer Formel, wie: „das iſt Sargon", „das iſt Salmanaſſar" (Richt. 7, 1) anzudeuten, daß jene Perſon noch einen zweiten Namen geführt habe; 3) weil Sargon in dem uns erhaltenen ſehr ausführlichen Bericht über ſeine Feldzüge mit keinem Wort ſeines Angriffs auf Tyrus gedenkt, den doch nach Menander bei Joſephus („Alterthümer", IX, 14, 2) Salmanaſſar unternommen hatte; endlich 4) Sargon in ſeiner obenerwähnten Inſchrift von der Eroberung Samarias gleich im Anfang derſelben berichtet. Da er nun ausdrücklich in derſelben Inſchrift ſagt, daß er den Bericht über ſeine Thaten geben wolle, ulta ris sarrutiya adi XV. karriya (vom Beginn meiner Herrſchaft bis zu meiner 15. Kriegsunternehmung), ſo iſt von vornherein zu vermuthen, daß die zuerſt erwähnten Ereigniſſe, unter ihnen gleich zu zweit die Eroberung Samarias, in den Anfang ſeiner Regierung fallen werden, was aber mit dem in der Bibel über Salmanaſſar Berichteten nicht ſtimmt. Wir machen ſchließlich auch noch darauf aufmerkſam, daß Sargon in ſeinem Bericht über Samarias Eroberung auffallenderweiſe gar nicht des Königs Hoſea Erwähnung thut, während er ſonſt gerade gern hervorhebt, daß er dieſen oder jenen König gefangen genommen, getödtet hat u. ſ. w. Iſt daraus nicht zu ſchließen, daß er den Hoſea eben nicht mehr in ſeine Gewalt bekam, daß dieſer vielmehr ſchon vorher in die aſſyr. Gefangenſchaft abgeführt war, und zwar von Sargon's Vorgänger, nämlich, laut der Bibel, Salmanaſſar? Nehmen wir nun hinzu, daß Sargon in ſeinen Inſchriften ſich niemals als Sohn eines aſſyr. Königs bezeichnet, wie das die aſſyr. Könige ſonſt zu thun pflegen, ſo werden wir uns den Hergang bezüglich der Eroberung Samarias und der Gefangennehmung Hoſea's näher ſo zu denken haben. Durch die Unterhandlungen Hoſea's mit Aegypten und die Zurückbehaltung des Tributs veranlaßt, zog der aſſyr. König Salmanaſſar wider Samaria heran und wußte den König von Iſrael irgendwie in ſeine Gewalt zu bringen, darauf ſchritt er zur Belagerung der Hauptſtadt ſelbſt, die ſich aber mehrere Jahre lang hinzog und während welcher Salmanaſſar ſei es eines natürlichen Todes ſtarb, ſei es, und zwar durch Sargon ſelbſt, vom Thron geſtoßen, beziehungsweiſe ermordet wurde. Es war dann dieſer ſein Nachfolger Sargon, welcher die Eroberung der Stadt bewerkſtelligte und die Bewohner zum großen Theil in die Gefangenſchaft wegführte. Vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (2. Ausg., Göttingen 1851—59), III, 607—612. Die mehrfach angezogene Sargonsinſchrift iſt von Oppert und Ménant ſammt Ueberſetzung herausgegeben im Journal Asiatique, VI, 1, Jahrg. 1863. S. auch Keilſchrift. Schrader.

Hoſianna oder nach dem griech. Text Hoſanna (Matth. 21, 9. 15; Mark. 11, 9. 10; Joh. 12, 13) iſt das hebr. hošiʿánna, „gib doch Heil", welches Pſ. 118, 25 in der Verbindung „Ach, Jahve, gib doch Heil! Ach, Jahve, gib doch Glück!" vorkommt. Da der genannte Pſalm frühzeitig meſſianiſch gedeutet wurde, ſo erklärt es ſich leicht, wie das begeiſterte Volk Jeſum bei ſeinem Einzug in Jeruſalem mit jenem Ausruf begrüßen konnte, und es mag dieſes „Urlied des Chriſtenthums", wie Ewald meint, ſeit jenem Tag auch ſpäter nicht ſelten geſungen worden ſein. Die urſprüngliche, bei Markus verhältnißmäßig am treueſten überlieferte Geſtalt deſſelben lautet nach Ewald: „Gib doch Sieg dem Sohn David's! Geſegnet, der da kommt im Namen des Herrn, geſegnet das kommende Reich unſers Vaters David! Gib doch Sieg in den Höhen!" Krenkel.

Hüfte. Die Hüft- und Lendengegend galt den Hebräern als Sitz der Kraft, wie die Namen chalâṣájim „die beiden rüſtigen" und mothnájim „die beiden feſten" anzeigen. Beſonders die männliche Kraft wurde dorthin verlegt, ſodaß „gezeugt werden" häufig umſchrieben wird durch „aus den Lenden jemandes hervorgehen" (1 Moſ. 35, 11; 46, 26; Richt. 8, 30 u. ſ. w.). Wie man, um durch die langen ſchleppenden Gewänder am Gehen und Arbeiten nicht gehindert zu werden, die Hüften mit dem Gürtel umgürtete (1 Kön. 18, 46; 2 Kön. 4, 29; 2 Moſ. 12, 11 u. ſ. w.), ſo trug man dort auch das Schwert (2 Moſ. 32, 27; 2 Sam. 20, 8; HL. 3, 8 u. ſ. w.); weshalb „die Lenden gürten" bedeutet „ſich zum Streit rüſten" (Hiob 38, 3; 40, 7; Eph. 5, 14). Auf die Hüften ſchlug man ſich zum Zeichen der Trauer (Jer. 30, 6; 31, 19; Heſ. 21, 17). Die Fluchformel über ein des Ehebruchs verdächtiges Weib wünſcht ihr, wofern ſie ſchuldig iſt, ein Schwinden

der Hüfte an (4 Moſ. 5, 21. 27; ſ. Fluchwaſſer). — Auch religiöſe Gebräuche knüpfen ſich an dieſen Körpertheil. Daß die Iſraeliten von geſchlachteten Thieren die ganze Partie des nervus ischiadicus der Hüftgegend nicht aßen, erklärt der Jahviſt (1 Moſ. 32, 25—33) als in religiöſen Bedenken begründet; und zwar auf folgende Weiſe. Als Jakob bei Pniel mit Jahve rang, ſchlug dieſer ihn auf die Gegend der Gelenkhöhle des Schenkelknochens, ſodaß Jakob hernach ſich die Hüftpfanne verrenkte und daher hinkte. Durch dieſe göttliche Berührung war die dortige Sehne geheiligt und gehörte Gott, durfte alſo ebenſo wenig wie das Blut (1 Moſ. 9, 4; ſ. Knobel zu dieſer Stelle) von Menſchen genoſſen werden. Geſetzlich wurde freilich dieſe alte Gewohnheit, welche im A. T. weiter nicht erwähnt wird, erſt durch die Talmudiſten, die für den Uebertreter eine beträchtliche Anzahl Streiche als Strafe feſtſetzten. Sodann finden wir zweimal (1 Moſ. 24, 2 fg.; 47, 29) den eigenthümlichen Gebrauch, daß jemand einen Schwur leiſten muß, indem er die Hand „unter die Hüfte", d. h. wol unter die Weiche, des Eidabnehmers legt und in dieſer Stellung den Eid ſpricht. Nach Knobel zu 1 Moſ. 24, 2 zielt dieſer Gebrauch auf das Zeugungsglied, welches als Organ der zeugenden Naturkraft bei den Alten eine gewiſſe Heiligkeit und im Phallusdienſt ſelbſt eine Art religiöſer Verehrung hatte, z. B. bei den Aegyptern und Syrern, bisweilen wol auch bei den Hebräern. Aus neuerer Zeit wird von einem ägypt. Beduinen berichtet, daß er bei einer feierlichen Betheuerung die Hand auf das Zeugungsglied legte (Sonnini, „Reiſen in Ober- und Unterägypten", deutſch von Bergk [Leipzig und Gera 1800], II, 474; Eichhorn, „Allgemeine Bibliothek der bibliſchen Literatur" [Leipzig 1787—1800], X, 464). Dieſes Glied hatte auch das Zeichen der Gottangehörigkeit, die Beſchneidung; an ſie dachten, wie Hieronymus angibt, ſchon die alten jüd. Erklärer. Man hat indeß wol mit v. Bohlen („Die Geneſis" [Königsberg 1835], S. 200) und Geſenius an dieſes und jenes zuſammen zu denken. Die Vorſtellung ſcheint alſo die zu ſein, daß ein Schwur, den man unter Berührung des, durch den Reſpect vor der zeugenden Naturkraft und noch obendrein durch das heilige Zeichen der Beſchneidung, geheiligten Glieds leiſtete, ſelbſt um ſo heiliger werden müſſe, ſodaß der, welchem der Eid geleiſtet wurde, dadurch die feſteſte Garantie der Beobachtung deſſelben erhielt. Andere Erklärungen dieſes (weiterhin nicht vorkommenden) Gebrauchs der patriarchaliſchen Zeit (ſ. Winer, „Bibliſches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847—48], I, 304, Anm. 4) ſind weniger wahrſcheinlich. J. R. Hanne.

Hühner. Heutzutage ſind die Hühner als Hausthiere in ganz Paläſtina ſehr zahlreich verbreitet und Eier bilden eine Hauptnahrung des Landvolks. In den vorexiliſchen Zeiten aber ſcheinen die Iſraeliten noch keine Hühnerzucht beſeſſen zu haben. Nur König Salomo, der ſoviel Fremdländiſches in ſeinen Hofhalt einführte, ließ Geflügel für ſeine Tafel mäſten. Die Barburim, von denen 1 Kön. 5, 3 die Rede iſt, deutet Thenius (zu dieſer Stelle) als Perlhühner, als deren Urheimat Afrika gilt, während die gewöhnlichen Hühner von Indien hergekommen ſeien.

Zur Zeit des N. T. wurden ſelbſt in Jeruſalem Hühner gehalten oder wenigſtens in unmittelbarer Nähe der Stadt. Jeſus hat ſinnigen Blicks beobachtet, wie die Henne ihre Küchlein ſammelt bei drohender Gefahr (Matth. 23, 27). Als Petrus im hohenprieſterlichen Hof ſtand, hörte er den Hahnenſchrei vielleicht vom Hühnerhof des Palaſtes ſelbſt her, oder von den Landhäuſern am Oelberg drüben, wie man ihn auch heute auf dem Zion vernehmlich genug vom Dorf Silwan her vernimmt. Die talmudiſche Notiz, daß man keine Hühner in Jeruſalem habe halten dürfen, bildet zur evangeliſchen Erzählung keinen Widerſpruch; doch iſt ſehr zu bezweifeln, ob eine ſolche polizeiliche Verordnung je in Form eines ſtrengen Geſetzes beſtanden (vgl. Lewyſohn, „Die Zoologie des Talmuds" [Frankfurt a. M. 1858], S. 198).

Der erſte Hahnenſchrei ertönt im Morgenland, wie das auch bei uns nicht ſelten iſt, um Mitternacht, der zweite, wenn die Dämmerung am öſtlichen Himmel anhebt. Es iſt dieſer zweite Hahnenſchrei, der zwiſchen Mitternacht und Morgen als Zeitbeſtimmung erſcheint (Mark. 13, 35; Tob. 8, 11). Aus Mark. 14, 68. 72 ſehen wir demnach, daß Petrus, ſchon vor Mitternacht im Hof des Hohenprieſters weilend, bis zur Morgendämmerung dort verblieb, leugnend vor Angſt und doch gehalten durch die Liebe zum Meiſter. Vgl. meine „Wanderungen durch Paläſtina" [Zürich 1865], S. 223; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 221 fg. Furrer.

Hürden, ſ. Viehzucht.

Hukkok, eine Grenzstadt des Stammgebiets Naphtali (Jos. 19, 34; 1 Chron. 7, 75 [6, 60] ist für „Hukok" richtiger „Helkath" [s. d.] zu lesen). Man wollte die alte Ortslage schon östlich von Asnoth-Tabor (s. d.) und dem Berg Tabor suchen, hat dieselbe aber wol im heutigen Jâkûk, eine starke geographische Meile nordwestlich vom See Tiberias, südlich von Safed, anzuerkennen; und wenn Eusebius und Hieronymus sagen, Hukok (Icoc) habe an Sebulon, Ascher und Juda am Jordan gegrenzt, so beruht diese sinnlose Angabe augenscheinlich auf Misverständniß der biblischen Stelle selbst (Jos. 19, 34), wo das unerklärliche „an Juda" jedenfalls Textverderbniß und dafür zu lesen und zu übersetzen ist „an die Ufer (bigdote statt bihuda) des Jordan gegen Sonnenaufgang". Vgl. Robinson, „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 104; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land (Gotha 1853), S. 142. Kneucker.

Hulda, eine Prophetin, wohnhaft zu Jerusalem, zur Zeit des Königs Josia, Ehefrau des Sallum. Dieselbe scheint in großem Ansehen gestanden zu haben; denn als der König das neu aufgefundene „Gesetzbuch" hatte vorlesen hören und den Hohenpriester Hilkia beauftragte, Jahve in Betreff des Inhalts desselben zu befragen, so wendet sich dieser sofort an die Prophetin Hulda, welche alsdann ein Orakel ausspricht, das zwar für das Volk Israel im allgemeinen Unheil verkündend, aber für den dermaligen priesterfreundlichen König Angenehmes verheißend lautet (2 Kön. 22, 14 fg.; 2 Chron. 34, 22 fg.).
Röck.

Hunde. Wie sich gegenwärtig noch in jedem Dorf Palästinas eine Schar herrenloser Hunde findet, so war es einst in den Ortschaften der alten Israeliten. Die meiste Zeit des Tages sieht man sie auf einsamen Dächern oder an andern stillen und sonnigen Oertern liegen. Da halten sie sich nach der trefflichen und wahrheitsgetreuen Schilderung des Propheten meistens stumm, „mögen nicht bellen, träumen, lieben zu schlafen" (Jes. 56, 10). Doch mit Einbruch der Nacht verändert sich ihr Charakter, indem sie dann zumal herumschwärmen, gierig nach Nahrung suchen, am liebsten nach Aasfleisch, aber auch unter Umständen auf den vereinzelten Wanderer eindringen, sein Leben mit furchtbarem Tod bedrohend (Jes. 56, 11; Ps. 22, 17. 21). Weithin tönt ihr fast ununterbrochenes Bellen durch die stille Nacht, dem an manchen Orten, wie z. B. bei Jericho, das heisere Geheul der Schakale sich beigesellt (Ps. 59, 15). Uebrigens erheben die Hunde auch am Tage einen großen Lärm, wenn ein Fremdling in ungewohnter Kleidung dem Dorfe naht oder die Gassen der Stadt durchschreitet. Aber wenn die Israeliten zur Reise aufbrechen, werde nach 2 Mos. 11, 7 kein Hund die Zunge spitzen, um sie anzubellen. Ebenso verspricht Judith dem Holofernes, ihn so klug und sicher mitten in die Stadt zu bringen, daß nicht einmal ein Hund ihn anknurren werde (Judith 11, 19). Als gierige Aasfresser sind die Hunde den Ortschaften eine Wohlthat, da man, wie es scheint, zu allen Zeiten im Morgenland die Uebung hatte, faulende unreine Dinge ohne weiteres vor die Häuser hinauszuwerfen. Welch verderbliche Miasmen müßten sich da entwickeln, wenn nicht die Hunde prompte Gassenkehrer wären! Von wilden Thieren zerrissenes Fleisch durfte man nicht essen, sondern mußte es den Hunden hinwerfen (2 Mos. 22, 31); aber etwas im Sinn des Reinigkeitsgesetzes Heiliges ebenfalls so zu verschleudern, wäre Sünde gewesen, wie viel mehr, wenn es sich mit bildlicher Fassung der Sache um geistige Güter handelte (Matth. 7, 6). Schrecklicheres aber konnte einem Menschen nicht begegnen, als wenn der Haß der Feinde ihm ein ehrliches Begräbniß versagte und die Hunde den auf der Gasse bloß liegenden Leichnam zerfleischten. Solches Schicksal drohten Prophetenstimmen dem Haus Jerobeam's und Baesa's, solches widerfuhr der stolzen Königin Isebel bei Jesreel (1 Kön. 14, 11; 16, 4; 21, 23; 2 Kön. 9, 36). Nicht besser wird es nach Jeremia (Kap. 15, 3) den Bewohnern des eroberten Jerusalem ergehen.

Das verachtete Thier aber gesellt sich freundlich zum verachteten Menschen, zu dem erbarmungslos aus der Gesellschaft gestoßenen Aussätzigen, und leckt ihm seine Geschwüre. Solch eine Scene hat unser Meister mit inniger Rührung einst betrachtet (Luk. 16, 21). Im übrigen machte sich der Israelit die höhern Eigenschaften des Hundes wenig zu Nutze. Die Hirten brauchten zuweilen Hunde als Wache (Jes. 56, 10; Hiob 30, 1); aber keineswegs erscheint der Hund als beständiger Begleiter der Heerden. Vornehme Leute mochten sich an der Behendigkeit des schmächtigen Windspiels erfreuen (so ist nach Bertheau zarzîr [Spr. 30, 31] zu deuten). In der spätern Zeit nahm man den Hund auch als Gesellschafter auf Reisen mit (Tob. 6, 1; 11, 9). Kinder schlossen gelegentlich Freundschaft mit

Hündlein und ließen ihnen die Broſamen von ihrem Tiſch zukommen (Mark. 7, 28). Gleichwol wiegt auch in der Zeit des N. T. das Gefühl äußerſter Verachtung beim Hund vor (Phil. 3, 2; 2 Petr. 2, 22). Die Bibel kennt keinen verletzendern Schimpfnamen als Hund (2 Sam. 16, 9), den aber die Juden zu Chriſti Zeit in glühendem Haß ungeſcheut den Heiden beilegten (Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. [Dresden und Leipzig 1733—42], I, 1145. Um ſo abſtoßender wirkt es auf uns, wenn deſſenungeachtet einzelne Perſonen in heuchleriſcher Hundedemuth vor dem Gewaltigen ſich als Hund oder gar als todten Hund bezeichneten. Doch ſelbſt ein David erblickte in ſolcher Höflichkeit nichts Arges (2 Sam. 9, 8; 2 Kön. 8, 13; 1 Sam. 24, 15). Mit dem ſchamloſen geilen Hund verglich man die Mannhure (5 Moſ. 23, 19), von deren ſchmachvollem Erwerb nichts in den Gotteskaſten fließen durfte. Hundeopfer erſchienen dem Propheten als ſchrecklicher Greuel (Jeſ. 66, 3), während anderwärts ſolche Opfer ſtattfanden (Bochart, Hierozoicon [Leipzig 1793—96], I, 798 fg.), und der Prediger möchte das Aeußerſte ſagen, wenn er (Kap. 9, 4) verkündet: „Ein lebendiger Hund iſt beſſer als ein todter Löwe.“ Solch unreine Thiere haben im neuen Jeruſalem keinen Platz (Offb. 22, 15), während ſie im heutigen Jeruſalem noch in großer Zahl in den einſamern Quartieren herumlungern.

Noch kommt der Hund in einer Reihe vereinzelter bibliſcher Bilder zur Sprache. „Wer ſich in einen Zank miſcht, der ihn nichts angeht, macht denſelben nur ärger, gerade wie der Hund nur noch heftiger bellt, wenn man ihn zu geſchweigen bei den Ohren packt“ (Spr. 26, 17). Wie zwiſchen Hyäne und Hund nie Friede iſt, ſo leben reich und arm in beſtändigem Krieg (Sir. 13, 18 [20]). Daran konnte einſt Gideon den Kriegsmuth einer kleinen Streiterzahl erkennen, daß ſie ſtehend aus der Hand das Waſſer ſchlürften wie die Hunde es lecken, während die andern Krieger ſich bequem auf die Knie niedergelaſſen, um aus der Quelle ihren Durſt zu ſtillen (Richt. 7, 6). Furrer.

Hur, Name mehrerer Perſonen im A. T. 1) So heißt einer der fünf Midianiterkönige, welche von Iſrael beſiegt und getödtet wurden (4 Moſ. 31, 8; vgl. Joſ. 13, 21. 2) Der Gemahl von Moſe's Schweſter Mirjam, Großvater des Bezaleel (ſ. d.), des Werkmeiſters der Stiftshütte, vom Stamm Juda (2 Moſ. 17, 10; 24, 14; 31, 2). Spätere Stammtafeln, in welchen die Perſonennamen für Städte und ganze Geſchlechter ſtehen, die auf jene Perſonen zurückgeführt werden, führen ihn als Sohn des Judäers Caleb und ſeines dritten Weibes Ephrath auf (1 Chron. 2, 19. 20. 50; 4, 1. 4; ſ. Bethlehem). 3) Für andere Perſonen mit Namen Hur vgl. Neh. 3, 9 und 1 Kön. 4, 8. Kneucker.

Huram, ſ. Hiram.

Hure, Hurerei, ſ. Keuſchheitsgeſetze und Unzuchtsvergehen.

Hurerei, ſ. Abgötterei.

Huſai, ein Freund und Berather des Königs David (ſ. d.). Er leiſtete ſeinem Herrn beſonders dadurch Dienſte, daß er während des von Abſalom verſuchten Aufſtandes ſich zu Jeruſalem in der Gunſt des letztern zu erhalten und die Rathſchläge der Feinde David's zu vereiteln oder doch wenigſtens unſchädlich zu machen wußte. Die ihm zugetheilte Rolle war zwar keine eines redlichen und charaktervollen Mannes würdige, wol aber eine ſolche, die, wenn gut geſpielt, dem David von großem Nutzen ſein mußte (2 Sam. 15, 32. 37; 17, 5. 14; 1 Chron. 28, 33). Röck.

Hut. Hüte. Im Alterthum ging man, namentlich in der Stadt, gewöhnlich barhaupt, es gab aber doch Kopfbedeckungen, die aufgeſetzt wurden. Der Petaſus, ein runder, meiſtens flacher Hut mit einer die Schultern bedeckenden Krämpe aus Wolle von filzartiger Dichte, kam bei den Griechen ſehr früh auf Reiſen in Gebrauch. Hermes, der Götterbote, erſcheint mit einem etwas höhern, ſchmalen und krämpigen oder von der Schulter herabhängenden Hut auf dem Haupte. Die Dioskuren werden mit ſpitz zulaufendem Petaſus dargeſtellt; Odyſſeus iſt häufig an dieſer Kopfbedeckung unter den andern trojaniſchen Helden zu erkennen. Der röm. Pileus, aus demſelben Stoff, war in ſeiner Form ſchwankend, ähnlich mehr einer Kappe, zum Schutz gegen Sonne und Wetter. Es war zum allgemeinen Brauch geworden, freizulaſſende Sklaven mit einem Pileus zu verſehen (ad pileum vocare), dieſer wurde zum Symbol der Freiheit, und, als Nero geſtorben war, ſetzten alle Römer Hüte auf. Im germaniſchen Alterthum trägt Odin einen breitkrämpigen Hut, der ihm das Geſicht bedeckt, daher er der „Behutete“ oder „Breithutige“ heißt. Eine ſolche Kopfbedeckung, die wir Hut zu nennen pflegen, hatten die Hebräer

nicht, die ſich eines um den Kopf gewundenen Tuches bedienten, das dem heutigen orient. Turban ähnlich war (ſ. Kleidung). Der Leſer der deutſchen Bibel wird daher an den Stellen, wo dieſe „Hut" oder „Hüte" ſagt, an den morgenländ. Kopfbund denken müſſen (2 Moſ. 28, 4; 29, 6; 37, 39; 3 Moſ. 8, 9; 16, 4; Jeſ. 62, 3; Ez. 21, 26; Sach. 3, 5; Hiob 29, 14). An der Stelle Dan. 3, 21 bezeichnet im Grundtext der Ausdruck, den Luther mit „Hüten" überſetzt, gar keine Kopfbedeckung, ſondern ein Oberkleid, und an derſelben Stelle iſt für „Schuhe" bei Luther nach der Grundſchrift „Unterkleider" zu ſetzen.

Roskoff.

Hütten, ſ. Wohnungen.

Hyacinth, ſ. Edelſteine.

Hyäne. Dieſes bekannte Raubthier mit dickem Kopf, ſpitz zulaufender Schnauze, abſchüſſigem Rücken, ſchwarz und lohfarben geſtreiftem Fell, ſteifer Mähne, die ſich in Form langer Borſten über den Rückgrat verlängert und dem Thier ein wildes Ausſehen gibt, erreicht ausgewachſen die Länge von 3—3½ Fuß und faſt dieſelbe Höhe. Trotz ſeines hinkenden Gangs läuft es ſchnell, iſt aber ſehr feig und nährt ſich von Aas, ſodaß es nächtlicherweile ſogar läſſig zugedeckte Leichen aus der Erde hervorſcharrt. Nur beim äußerſten Hunger wagt es ſich vom Dunkel begünſtigt an lebende Thiere. Es findet ſich in ganz Paläſtina verbreitet; beſonders häufig aber trifft man es auf dem buſch- und höhlenreichen Karmel.

In der Bibel wird ein Thal der Hyänen erwähnt, das öſtlich von Michmas gegen das Jordanthal hinab ſich erſtreckte. Offenbar wurde ein Arm des obern Wadi Kelt ſo geheißen (1 Sam. 13, 18). Irrig hat man auch Jer. 12, 9 die Hyänen finden wollen, da man dort vielmehr mit Hitzig „farbigen Vogel" überſetzen muß. Sir. 13, 18 vergleicht die Feindſchaft zwiſchen dem Reichen und Armen mit der zwiſchen Hyäne und Hund.

Furrer.

Hydaspes, ein bedeutender Fluß Indiens (Plinius, VI, 17, 20), von Ptolemäus (VII, 1, 45) Bidaspes genannt. Es iſt der weſtlichſte Strom von Kaſchmir, der dann mit dem Aceſines (Chinab) vereint in den Indus fällt. Sein jetziger Name iſt Dſchilum (Jilum), auch Behut oder Beduſta, ſein alter Sanskritname war Vitasta, d. i. pfeilſchnell (vgl. Ritter, „Die Erdkunde" [2. Aufl.; Berlin 1837], VII, 31 fg., 70 fg., 93 fg.). Das Buch Judith läßt (Kap. 1, 6) zu ſeinem König Nebukadnezar von Aſſyrien alle die ſtoßen, welche am Euphrat, Tigris und Hydaspes und in der elymäiſchen Ebene wohnten. Daß hier der ind. Hydaspes nicht paßt, iſt deutlich, und der ſyr. Ueberſetzer ſetzte daher, allerdings willkürlich, an die Stelle des Hydaspes den Eulaeos. An ſich könnte hier auch der Choaspes (jetzt Kerkha) in Suſiana genannt ſein, allein nichtig iſt die Annahme, daß dieſer auch den Namen Hydaspes geführt habe; Virgil (Georg., IV, 211) meint mit dem Medus Hydaspes nicht den Choaspes, ſondern den ind. Hydaspes, und braucht nur Medus im weitern Sinn, wie z. B. Horaz (Od., I, 2, 51). Volkmar („Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" [Tübingen 1860—63], I, 152 fg.) geht daher zu leicht über dieſen Punkt hinweg; der Verfaſſer des Judithbuchs irrte gröblich, indem er entweder den Hydaspes in die Nähe des Tigris verſetzte oder denſelben mit dem Choaspes verwechſelte.

Fritzſche.

Hymenäus. Eine Perſon dieſes Namens kommt in den Paſtoralbriefen zweimal, einmal in Verbindung mit einem Alexander, das andere mal in Verbindung mit einem Philetus, vor (1 Tim. 1, 29; 2 Tim. 2, 17). Er wird als ein Irrlehrer von derjenigen chriſtl. Parteirichtung dargeſtellt, welche in den Paſtoralbriefen (ſ. d.) mehrfach bekämpft wird. Nach 1 Tim. 1, 19 hatte er „am Glauben Schiffbruch gelitten", und war einſtweilen durch einen Act der Bußzucht (ſ. Buße) dem Satan zur Züchtigung übergeben (vgl. 1 Kor. 5, 5), d. h. von den Gemeindegenoſſen der Hülfloſigkeit preisgegeben worden. Auffallenderweiſe drohte (nach 2 Tim. 2, 17) ſeine Lehre gleichwol wie ein giftiger Krebs weiter um ſich zu greifen; als deren Kernpunkt wird der Satz: „die Auferſtehung ſei bereits geſchehen", angegeben (2 Tim. 2, 18). Der Verfaſſer der Paſtoralbriefe ſcheint bei ſeiner Polemik gegen Hymenäus u. ſ. w. die Bekämpfung der mit dem 2. Jahrh. n. Chr. ſich bildenden gnoſtiſchen Partei im Auge gehabt zu haben. Vermuthlich ſind die angeführten Namen, und daher auch der Name Hymenäus, lediglich fingirt, und es wird in den betreffenden Lehrbriefen damit angedeutet, was den Trägern der gnoſtiſchen Irrlehre von ſeiten

der von ihnen bedrohten Gemeinden geſchehen ſollte. Die Reminiſcenz an 1 Kor. 5, 5 und 15, 12 iſt unverkennbar. Ueber die in den Paſtoralbriefen bekämpfte Irrlehre ſelbſt ſ. d. Schenkel.

J.

Ja, einfache Wahrheitsverſicherung, wie **Nein**, einfache Verſicherung, daß etwas nicht wahr ſei. Jeſus hat jede andere Form der Wahrheitsverſicherung, alſo den Schwur und den Eid, als den Grundſätzen des von ihm begründeten Himmelreichs zuwiderlaufend bezeichnet (Matth. 5, 37; vgl. auch Jak. 5, 12, eine Stelle, die ſich ohne Zweifel auf den Ausſpruch Jeſu gründet). Auch wenn der Hoheprieſter (nach Matth. 26, 63) Jeſum wirklich beſchworen hätte, ſich eidlich darüber zu erklären, ob er ſich für den Meſſias halte, ſo könnte die bejahende Antwort Jeſu ſchon deshalb nicht als förmliche Ablegung eines Eides aufgefaßt werden, weil ihm, wenn er nicht ſeine höhere Würde geradezu verleugnen wollte, nichts anderes übrigblieb, als mit ja zu antworten. Nach Mark. 14, 60 fg., Luk. 22, 66 fg. forderte ihn jedoch der Hoheprieſter gar nicht zu einer eidlichen Erklärung auf, und die Streitfrage, ob er einen Eid geleiſtet habe oder nicht, fällt damit überhaupt dahin. „Ja und nein“ zu gleicher Zeit iſt beim Apoſtel Paulus eine Bezeichnung der Unzuverläſſigkeit. Seine Predigt war nicht „ja und nein“ (2 Kor. 1, 19), und ebenſo wenig war ihm Chriſtus „ja und nein“ (1 Kor. 1, 17). Der Shakſpeare'ſche Ausſpruch, daß ja und nein keine gute Theologie ſei, iſt alſo eigentlich auf den Apoſtel Paulus zurückzuführen. Dagegen hebt derſelbe beſonders hervor, daß ſämmtliche altteſt. Verheißungen in Chriſto „ja“, d. h. erfüllt worden ſind (2 Kor. 1, 20). Schenkel.

Jabal (von jašab, šub, šabat, ſich wenden, ſetzen, niederlaſſen), der Anwohner, Zeltbewohner, der Urſage zufolge, ein Sprößling des Kainitiſchen Stammbaums in der ſechsten Generation (Kain — Henoch — Irad — Mahujael — Methuſael — Lamech), erſtgeborener der drei Söhne Lamech's, nach der Kainitiſchen Stammtafel (1 Moſ. 4), von der Ada. Schon Buttmann („Mythologus“ [Berlin 1828—29], I, S. 170 fg.) hat auf die nahe Verwandtſchaft des Kainitiſchen Stammbaums mit dem Sethitiſchen (1 Moſ. 5) hingewieſen. Vgl. die folgende Zuſammenſtellung:

Kain	(Kap. 4, 17)	. . .	Seth	(Kap. 5, 3),
			(Enos, Kenan, Mahalalel [Kap. 5, 9—16.])	
Henoch	(Kap. 4, 18)	. . .	Jared	(Kap. 5, 18),
Irad	(Kap. 4, 18)	. . .	Henoch	(Kap. 5, 18),
Mahujael	(Kap. 4, 18)	. . .	(Mahalalel	[Kap. 5, 15]),
Methuſael	(Kap. 4, 18)	. . .	Methuſalah	(Kap. 5, 21),
Lamech	(Kap. 4, 19)	. . .	Lamech	(Kap. 5, 25).

Als Urſchrift lag ohne Zweifel nur Eine Stammtafel zu Grunde. Veranlaſſung zu der Verdoppelung gab wol der Anſtoß, den die ſpätern Bearbeiter der Urſage an der Abſtammung des theokratiſchen Volks von dem Brudermörder Kain nahmen. Darum wurde dem Adam von dem ſpätern Erzähler ein dritter Sohn Seth (ſ. d.) zugeſchrieben, und Kain mit verändertem Namen als Sohn des Enos, d. h. als Urenkel des Adam, alſo erſt in dritter Generation der Stammtafel eingegliedert (1 Moſ. 5, 9 fg.). Die Grundſchrift hatte die Stammtafel bereits bis auf Jabal geführt, wußte aber noch nichts von einer Verfluchung der Erde durch Jahve, einer allgemeinen gänzlichen Vertilgung der Kainiten durch die große Flut und einer Neuſchöpfung des Menſchengeſchlechts aus dem Stammbaum des Seth durch Noah. Jabal erſcheint vielmehr (1 Moſ. 4, 20) als der Stammvater ſämmtlicher Hirtenvölker, der Zeltbewohner und Viehzüchter (1 Moſ. 25, 27; Jer. 35, 7), während Künſte und Gewerke von den Brüdern Jabal's, Jubal und Tubalkain, hergeleitet wurden (1 Moſ. 4, 21 fg.). Hiernach iſt es ziemlich ſicher, daß Seth, als Begründer des Nomadenlebens, durch ſeine Nachkommen, die Noachiden, erſt ſpäter im lediglich theokratiſchen Intereſſe an die Stelle Kain's geſchoben wurde, und daß die Jabal-Sage älter iſt als die Noah-Sage (ſ. auch Lamech). Schenkel.

Jabbok, einer der bedeutendſten Seitenflüſſe des Jordans aus dem öſtlichen Gebirgslande Baſan (1 Moſ. 32, 22), „zwiſchen Geraſa und Philadelphia“, bildete erſt die un-

gefährte Grenze zwiſchen den ſüdlichern Ammonitern und den nördlichern Amoritern, ſpäter zwiſchen den Stämmen Gad und Manaſſe und in ſeinem obern Lauf zugleich zwiſchen Gad und dem ammonitiſchen Gebiet (von Jaëſer an; Joſ. 12, 2; Richt. 11, 13. 22; vgl. beſonders 4 Moſ. 21, 24, wo „Jaëſer" zu leſen iſt für „ſtark"; auch 5 Moſ. 2, 37; 3, 16]). Jetzt führt der Bach den Namen Zerka (Zurka), d. h. der blaue. Auch heutzutage heißt der niedrige Wadi, in welchem das Caſtell Zerka an der Pilgerſtraße nach Mekka liegt, der Nahr es-Zerka, weil ſich hier im Winter das Waſſer vom Dſchebel Hauran her zu einem Bach ſammelt und in einem ſchmalen, tiefen und wilden Waldſtrombett, deſſen Ufer mit vielem Rohrſchilf und Oleander bewachſen ſind, (nord-)weſtwärts hinabrieſelt. Gleichwol muß (beſonders wegen 4 Moſ. 21, 24; ſ. Jaëſer) der jetzige Nahr Ammân, der bedeutendſte Nebenfluß des Zerka, welcher auch, bei Rabbath-Ammon, der alten Hauptſtadt der Ammoniter, entſpringend und in nordöſtlicher Richtung jenem zufließend, einen viel längern Lauf als dieſer hat, als die eigentliche Quelle des Jabbok angeſehen worden ſein, wie denn auch der arab. Geograph Abulfeda und der engl. Reiſende Buckingham dieſen Nahr Ammân den Quellfluß des Zerka ſelbſt ſein laſſen. Nach der Vereinigung der beiden Bäche eilt der ziemlich reißende Fluß, zuerſt noch in nordweſtlicher, dann weſtlicher Richtung, in tiefer Schlucht zwiſchen ſteilen Bergen hin, macht die Grenze zwiſchen den Landſchaften Adſchlûn (Mörâd) und Belka, und nachdem er unterwegs eine Anzahl Bäche aufgenommen (Seetzen nennt deren zehn), ergießt er ſich, $1\frac{1}{2}$ Stunden von dem Ort entfernt, wo er wieder aus den Bergen getreten, auf gleicher Breite mit Sichem, 12 Stunden nördlich von Jeruſalem in den Jordan.

Fälſchlich verwechſelte man ehemals den Jabbok mit dem viel weiter nördlich in den Jordan mündenden Jarmuk (ſ. d.), mit welchem derſelbe übrigens die gleiche Namensbedeutung („der [Waſſer] ausgießt") hat; ein alter Irrthum, welcher ſchon der Erzählung 1 Moſ. 32, 22—32 zu Grunde liegt. Hier nämlich werden wir von Mahanaim (ſ. d.) am Jarmuk, wohin die Jahveurkunde die Begegnung Jakob's mit ſeinem Bruder Eſau im vorhergehenden (1 Moſ. 32, 1—21) und nachfolgenden Bericht (1 Moſ. 33, 1—16) verlegt, plötzlich durch die Elohimſchrift an „die Furt des Jabbok", als den Schauplatz des nächtlichen Ringkampfes, verſetzt: eine zweifache Anſchauung, welche ihre Erklärung, abgeſehen von einem etymologiſchen Wortſpiel, mit dem Namen Jabbok in dem doppelten Sinn findet, in welchem die Bezeichnung Gilead (ſ. d.) in den beiden Quellenſchriften, und zwar im weitern beim Jahviſten, im engern Sinn beim Elohiſten, vorkommt. Vgl. Ritter, „Die Halbinſel Arabien" (Berlin 1846—47), II, 427, und „Paläſtina und Syrien" (Berlin 1850—51), S. 270, 1040, 1095; Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius (Weimar 1823—24), II, 597 fg., 612 fg., 1033 fg., 1059 fg.; Seetzen, „Reiſen durch Syrien" (Berlin 1854—59), I, 392 fg.; Raumer, „Paläſtina" (2. Aufl., Leipzig 1838), S. 73; Herzog's „Real-Encyklopädie", VI, 363. Kneucker.

Jabes, gewöhnlich „Jabes in Gilead", eine Stadt des Oſtjordanlandes, etwa eine Nachtreiſe von Bethſean entfernt (1 Sam. 31, 11 fg.), deren Bevölkerung mit den Benjaminiten durch Verſchwägerung verbunden war (Richt. 21, 6—14). Bürger von Jabes, welche Saul einſt gerettet hatte (1 Sam. 11), entwendeten den Philiſtäern den Leichnam Saul's und begruben ſeine Gebeine (1 Sam. 31, 8—13; 2 Sam. 2, 4. 7; 21, 12—14). Aus dieſer Stadt war auch der Königsmörder Sallum, der einen Monat lang (773 v. Chr.) über Iſrael regierte; denn ſo iſt 2 Kön. 15, 10. 13. 14 („Sohn [Mann] von Jabes" = Jabiſiter) zu erklären. Joſephus („Alterthümer", VI, 5, 1) nennt zu ſeiner Zeit Jabes die Metropolis Gileads, und Euſebius führt dieſelbe als einen großen Flecken auf einem Hügel, 6 röm. Meilen von Pella (? [ſ. d.]), gegen Geraſa hin, auf. Der Name iſt noch jetzt in dem Wadi Jâbis erhalten, der, etwas ſüdwärts Beiſân (d. i. Bethſean) gegenüber, vom Oſten her in den Jordan einmündet. Obſchon alſo Jabes als Bezeichnung des alten Ortes verſchwunden zu ſein ſcheint, ſo wird dennoch mit großer Wahrſcheinlichkeit deſſen Lage in den auf einem Hügel gelegenen Ruinen Ed-Deir (d. i. Kloſter) auf der Südſeite jenes Wadi vermuthet, eine Oertlichkeit, etwa 3 Stunden vom Jordan öſtlich im Gebirge abgelegen, am Wege, welcher von Beiſân nach Helâweh und Dſcherâſch (d. i. Geraſa [ſ. d.]) führt, wo ſich auch noch Säulen finden ſollen. Vgl. Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius (Weimar 1823—24), I, 451; Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 418 fg.; van de Velde, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina" (Leipzig 1855—56), II, 305. Kneucker.

Jabez, wird 1 Chron. 2, 55 als eine Stadt Paläſtinas aufgeführt, die ohne Zweifel zum Stammgebiet Judas gehörte, da 1 Chron. 4, 9. 10 derſelbe Name einem judäiſchen Mann beigelegt wird, welcher etwa als „Vater der Stadt Jabes" gelten mochte. Uebrigens ſoll ihm ſeine Mutter dieſe Benennung beigelegt haben, weil ſie ihn mit „Schmerz" (hebr. ;Oṣeb) geboren habe (Jaʒbeṣ, umgeſetzt Jaʒṣeb = „er macht Schmerzen"). Kneucker.

Jabin. 1) Ein zur Zeit Joſua's lebender kanaanit. König zu Hazor (ſ. d.) im nördlichen Paläſtina. Derſelbe zog nach Joſ. 11, 1 fg. mit mehrern andern kanaanit. Königen gegen Iſrael; allein unter Joſua's Anführung ſiegten die Iſraeliten, drangen bis Hazor vor und zerſtörten dieſe und die umliegenden Städte. Jabin wurde getödtet. 2) Ein zur Richterzeit lebender kanaanit. König von Hazor, welcher, wie ſein Ahnherr, die Iſraeliten mit Krieg überzog, jedoch glücklicher war als jener. Zwanzig Jahre lang übte er eine Gewaltherrſchaft über Iſrael, unter welcher dieſes ſchwer duldete. Nach Ablauf dieſer Schreckensjahre wagte es der Richter Barak (ſ. d.), das Joch der Fremdherrſchaft abzuſchütteln, was ihm auch gelang. Der Feldherr Jabin's, Siſera (ſ. d.), wurde auf der Flucht von der Jaël (ſ. d.) getödtet (Richt. 4, 1 fg.). Röck.

Jabne, eine Philiſtäerſtadt zwiſchen Joppe und Asdod, kommt ohne Zweifel auch unter dem Namen **Jabneel** als Grenzſtadt des Stammgebiets Juda, weſtlich von Ekron, vor (Joſ. 15, 11; vgl. auch V. 46, wo vermuthlich nach einer guten Lesart der LXX gleichfalls „Jabne" für „meerwärts" zu verbeſſern iſt), verblieb jedoch ſtets als See- und Hafenſtadt den Philiſtäern, bis Uſia dieſelbe eroberte (2 Chron. 26, 6). Seit den Zeiten der Makkabäer erſcheint ſie häufiger, und zwar unter der (urſprünglichen) griech. Namensform **Jamnia,** als eine volkreiche, großentheils von Juden, doch auch von Heiden bewohnte Stadt, von denen jene oft in ihren Geſetzen und Religionsgebräuchen geſtört wurden (Philo, Op. II, 575). Nach dem Bericht des 2. Makkabäerbuchs (Kap. 12, 8. 9) ſoll Judas Makkabäus Hafen und Flotte von Jamnia verbrannt haben, ſodaß man den Feuerſchein in Jeruſalem, 240 Stadien, d. i. 6 deutſche Meilen, weit ſehen konnte (1 Makk. 4, 15; 5, 58; 10, 69; 15, 40; Joſephus, „Alterthümer", XII, 8, 6; XIII, 4, 1). Nachdem die Stadt längere Zeit in der Gewalt der Syrer geweſen, wurde ſie von dem Hohenprieſter Simon erobert (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 6, 7) und blieb nun in den Händen der Juden (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4), bis Pompejus ſie zu Syrien ſchlug (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4; „Jüdiſcher Krieg", I, 7, 7). Später erhielt Salome dieſe Stadt als Vermächtniß ihres Bruders (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 11, 5), und im jüd. Krieg wurde ſie von Veſpaſian erobert (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 8, 2). Seit Jeruſalems Belagerung wurde ſie für eine geraume Zeit Sitz einer berühmten jüd. Akademie, und drei Jahre nach der Zerſtörung der Heiligen Stadt auch des Synedriums, bis dieſes als der geiſtige Mittelpunkt der ganzen gegen Trajan ausgebrochenen Empörung (117 n. Chr.) von dem General Trajan's, Lucius Quietus, bedroht, unter dem Hohenprieſter Gamaliel II. ſich wieder nach Jeruſalem flüchtete, und von da, ſeit dem von Hadrian begonnenen Neubau der Stadt, in das wohnlichere Uſcha in Obergaliläa auswanderte (vgl. Jud. 3, 1 [2, 28]; 4, 6. 8). Zur Zeit des Arius wird ein Biſchof Makrinus von Jamnia genannt. Hier errichteten die Kreuzfahrer die Feſtung Ibelin (Hibelin, Ibenum), wozu ſie die Werkſtücke von den alten Bauwerken verwendeten, von denen beim Grundlegen ſich viele vorfanden; und ebenſo lieferten alte Brunnen, welche im Umfang der Stadt zahlreich verſchüttet erſchienen, nach ihrer Ausreinigung eine hinreichende Menge Waſſer, ſowol für den Bau ſelbſt wie für den Bedarf der Menſchen (vgl. „Benjamin von Tudela", herausgegeben von Asher [London 1841], I, 79).

Heute noch iſt das alte Jabne in dem Namen des großen Dorfes Jebna (Ibna) auf einer kleinen Anhöhe auf der ſüdweſtlichen Seite des Wadi Rubîn, kaum 1 deutſche Meile weſtlich von Akir (d. i. Ekron) und etwas mehr als 1 Stunde von der See entfernt, zu finden. Dagegen iſt es noch nicht gewiß, ob auch von der Hafenſtadt an der Küſte noch Reſte vorhanden ſind. Wie nämlich Asdod und Gaza, ſo hatte auch die Stadt Jabne einen Hafenplatz am Meer, weshalb auch Plinius (V, 14) zwei Jamnia, das eine am Meer, das andere landeinwärts, unterſcheidet, und Joſephus („Alterthümer", XIII, 15, 4; XIV, 4, 4; „Jüdiſcher Krieg", I, 7, 7) bald eine Hafenſtadt, bald eine im Lande gelegene Stadt Jamnia aufführt. Ueber jenen Nahr Rubîn ſelbſt, welcher in nordnordweſtlicher Richtung abwärts fließt und ſich etwa 4 Stunden ſüdlich von Jâfa (d. i. Japho, Joppe) ins Meer ergießt, führt in der Nähe der Binnenſtadt

heute noch eine röm. Brücke mit zwei hohen Bogen aus ſehr großen Steinen erbaut, und der Reiſende Scholz ſah hier die Ruinen einer altchriſtl. Kirche, welche nachmals zu einer Moſchee geworden.

In ſeinem obern Lauf noch weiter im Binnenlande heißt das Flußthal noch Wadi Surâr; erſt hier erhält daſſelbe den Namen Nahr Rubîn von einer kleinen Anhöhe, welche ſich an deſſen Oſtufer, nordwärts von der Stadt erhebt und das Grab (Wely) Scheikh Rûbîns' oder Nebi Rûbîns' genannt wird, mit einer quadratiſchen Mauer umgeben und von Bäumen eingeſchloſſen, nach Art unzähliger ähnlicher moslemiſcher Gräber von Heiligen durch ganz Syrien. Wie man übrigens bei dieſem Rubin ohne Zweifel an Ruben, Jakob's Sohn, zu denken hat, ſo iſt unter dem Rabbi Gamaliel, auf deſſen Grab ein ſchönes Gebäude in Jabne errichtet geweſen ſein ſoll, vermuthlich der Hoheprieſter Gamaliel II. an der Spitze des Synedriums in Jamnia um 117 n. Chr. zu verſtehen.

Der Name Jabne, Jamnia, den die Philiſtäer (ſ. d.) der von ihnen gegründeten Stadt beilegten, iſt ſicherlich aus der indogermaniſchen Sprache der alten Pelasger abzuleiten und hat die Bedeutung (des griech. Wortes ἰαμνοί = ἑλαμενή) „grasreiche, feuchte Niederung" (ſ. Stephanus von Byzanz u. d. W. „Jamnos"), wozu aufs beſte ſtimmt, wenn Hieronymus (zu Jeſ. 65) ſagt, die Gegend bei Jamnia ſei Weideboden, und der Reiſende Volney berichtet, bei dem Dorf Jabne bilde ein kleiner Bach, der einzige in der Umgegend, welcher im Sommer nicht verſiege, einen Moraſt, woſelbſt Bauern Zuckerrohr angepflanzt hatten. Und wenn dann die Hebräer in ihrer Weiſe von Jabne-El, d. h. Jabne Gottes, ſprachen (Joſ. 15, 11), ſo wollten ſie ebendamit die Stätte und Umgegend als eine herrliche („das göttliche Jabne!") bezeichnen, wie ſie ja auch ſonſt mit dem Zuſatz El (d. h. Gottes, göttlich) die Bewunderung des Herrlichen und Majeſtätiſchen ausdrücken (vgl. „Berge Gottes", „Cedern Gottes" u. ſ. w., Pſ. 36, 7; 80, 11; und ſ. Jabneel). Vgl. Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" (Gotha 1859), S. 20—25, 53; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), II, 592; III, 229 fg.; Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" (Leipzig 1845), §. 88 fg.; Stark, „Gaza und die philiſtäiſche Küſte" (Jena 1852), S. 22; Volney, „Reiſe nach Syrien und Aegypten" (Jena 1788—1800), II, 251 (Voyage en Syrie et en Egypte [Paris 1807], II, 196 fg.); Raumer, „Paläſtina" (2. Aufl., Leipzig 1838), S. 200 fg.; Ritter, „Paläſtina und Syrien" (Berlin 1852), II, 11, 91, 99, 101 fg., 125 fg., 139; Herzog's „Real-Encyklopädie", VI, 365 fg.; Volkmar, „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" (Tübingen 1860—63), I, §. 25, 49, 52; Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 823. Kneucker.

Jabneel. 1) Eine Grenzſtadt des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 11; ſ. Jabne). 2) Eine Grenzſtadt des Stammgebiets Naphtali (Joſ. 19, 33). Auch dieſes zweite Jabneel im Norden Paläſtinas war ohne Zweifel zuerſt Name eines Wieſengrundes, vermuthlich jener „ſchönen, fruchtbaren, waſſerreichen Ebene" Merdſch Ajûn, d. i. Wieſe Ajuns, welche, öſtlich vom Fluß Litâni (Leontes) und weſtlich vom Wadi et-Teim, von dieſem durch eine Hügelreihe getrennt, ein faſt rundes Becken von etwa einer Stunde im Durchmeſſer bildet und gegen Süden mit der Ebene des Hûleh vermittels eines „engen Eingangs" (dieſer wäre jener Nekeb; Joſ. 19, 33) in Verbindung ſteht, und über welche Robinſon („Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 606 fg., 611) ſich in lobpreiſender Schilderung ausſpricht. Die Benennung „göttliches Jabne", d. h. herrliche Wieſe, welche ſpäterhin wahrſcheinlich auch auf die daſelbſt gelegene Ortſchaft überging und alſo mit dem Ijjon (= das heutige Ajûn) Naphtali's in 1 Kön. 15, 20 und 2 Chron. 16, 4 einen und denſelben Ort bezeichnet haben mochte, ſcheint eine verdiente geweſen zu ſein. Doch haben andere dieſes Jabneel Naphtali's auch viel weiter nordwärts, an dem See Jammûne (Jemmône, Jemuni), mehrere Stunden nordweſtwärts von Baalbek, weſtlich von Deir el-Ahmar (ſ. Adami-Nekeb), an der Oſtſeite des weſtlichen Libanonzugs, geſucht, wo ſich beträchtliche Ruinen aus alter Zeit, auch ſolche eines Tempels, finden ſollen, zu welchem man im Alterthum Wallfahrten machte und wo man der zu Aphaka (ſ. Aphek) verehrten Aphrodite Geſchenke brachte. Vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" (Leipzig 1845), §. 89; Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 714, 792; Seetzen, „Reiſen durch Syrien" (Berlin 1854—59), I, 169, 229; Ritter, „Syrien" (Berlin 1854—55), II, 304 fg.; Knobel zu Joſ. 19, 33. Kneucker.

Jachin und **Boas** iſt der conventionelle Name zweier aus Bronze gegoſſener Säulen

des Salomoniſchen Tempels, zu deren umſtändlicher Beſchreibung 1 Kön. 7, 15—22 (vgl. 2 Chron. 3, 15—17) noch Jer. 52, 20—23 (2 Kön. 25, 16. 17) beizuziehen iſt.

Dieſelben, der Vorhalle eignend, ſtanden zu beiden Seiten des Eingangs noch in der Halle ſelbſt vor dem eigentlichen Tempel. Die Höhe des Schaftes einer jeden ohne den Knauf betrug 18 Ellen, und da, wie es heißt, ein 12 Ellen langer Faden ſie umſpannte, ſo iſt mit der angegebenen Dicke von 4 Zoll die Erzſtärke gemeint; die Säulen waren, wie auch ausdrücklich angemerkt wird, hohl, und rund zweifelsohne. Dieſer Stock nun der Säule trug einen beſonders gegoſſenen Aufſatz, ein Capitäl von 5 Ellen Höhe (falſch 2 Kön. 25, 17: 3 Ellen), welches aus zwei Theilen beſtand, der eigentlichen Krone auf einem wulſtartigen Unterſatz. Erſtere hatte 4 Ellen im Durchmeſſer und ſtellte eine ſich erſchließende Lilie oder wol eher Lotusknospe dar, welche ſelbſt wieder, wie Thenius vermuthet, mit Lotusblumen verziert geweſen ſein mag. Um den Unterſatz ſeinerſeits war ein bronzenes Flechtwerk oder Gitter frei herumgelegt. Nicht blos, um ihn theilweiſe zu maskiren oder als Zierath, ſondern ober- und unterhalb des Wulſtes lief eine Reihe von Granaten, je ihrer hundert, und das Flechtwerk diente zu ihrer zierlichen Befeſtigung. Daſſelbe wie auch die 400 Granatäpfel werden nicht als gegoſſen zu denken ſein, vielmehr als getriebene Arbeit. Da aber zufolge von Jer. 52, 23 von den 100 Granaten 96 „luftwärts", alſo 4 verdeckt ſtanden, ſo erhellt einmal, daß auch die Granatenreihe wie das Gitter einen Kreis bildete, ſodann, daß die Säulen dicht an die Wand gerückt waren, welche gleichſam als Tangente des Kreiſes je 4 Granaten verdeckte. Außerdem gibt die Stelle Ez. 40, 49 den Fingerzeig, daß wir ſie nicht vor der Halle ſeitwärts, ſondern an der Wandſtirn des Portals ſtehend zu denken haben, welchem bei 14 Ellen Weite (Ez. 40, 48; LXX) dann immer noch mehr als 6 Ellen Durchgang offen bleibt. Dadurch ſelbſt aber wird die Annahme nothwendig, daß ſie nicht frei ſtanden, ſondern ihr Capitäl die Oberſchwelle des Portals trug, wofür ſich Am. 9, 1 eine Analogie findet. Das Portal hatte dann wenigſtens wie die Säulen 23 Ellen Höhe; es würden aber 24 zu 14 der Weite ſich vortrefflich ſchicken, und die Schwelle ruhte vermuthlich nicht unmittelbar auf dem Capitäl, ſondern zunächſt auf einem viereckigen Tragkopf nach ägypt. Weiſe.

Daß man etwa auch bildlich die Formel Jachin und Boas braucht für „Säulen des Staats", „Träger des Regiments", erſcheint dieſes Weges als gerechtfertigt; zweifelhaft dagegen iſt der eine Name, die Ausſprache Boas, und überhaupt, ob dies wirklich von Salomo den Säulen beigelegte Namen waren, wie 1 Kön. 7, 21 behauptet iſt. Die beiden Wörter kommen als Eigennamen von Perſonen vor (1 Moſ. 46, 10; Neh. 11, 10; 1 Chron. 9, 10; Ruth 2, 1. 3 fg.), und von ſolchen, meinte man, trügen ſie den ihrigen. Allein es iſt ganz unwahrſcheinlich, daß nach irgendwelchen Menſchen Salomo die Säulen am Hauſe Gottes benannt habe. Wäre es der Fall, daß Männer dieſes Namens die Säulen in den Tempel geſtiftet hätten, ſo würde es geſagt ſein, es iſt aber vielmehr das Gegentheil zu verſtehen gegeben. Von irgendwie hervorragenden Perſonen Namens Jachin und Boas vor oder zu der Zeit Salomo's iſt nichts bekannt, und ein Grund ſolcher Namengebung nicht abzuſehen. So wird man nicht umhin können, dem Vorſchlag von Thenius beizupflichten, welcher Jakin baʿz ausſpricht, darauf hinweiſend, daß Jakin der rechts ſtehenden Säule angeſchrieben war und Hebräiſch von der Rechten zur Linken geleſen wird. Nur würden die Worte wol nicht, wie Thenius überſetzt, „er (Gott?) befeſtige in Kraft", bedeuten, ſondern: „hält aufrecht mit Macht"; wobei das Subject, ob als ſolches Gott oder die Säule zu denken, abſichtlich verſchwiegen bleibt. Hitzig.

Jacob, ſ. Jakob.

Jacobsbrunnen, ſ. Jakobsbrunnen.

Jacobus, ſ. Jakobus.

Jadua, eigentlich: **Jaddua**, erſcheint 1) als Eigenname eines Volksoberſten zur Zeit Eſra's (nicht Nehemia's, Neh. 10, 22; V. 2 iſt „der Thirſata Sohn des Hakalja" ein fehlerhafter Zuſatz, entſtanden infolge von Verwechſelung des bekannten Nehemia mit einem andern Nehemia um 458; ſ. Nehemia). 2) Eigenname eines Hohenprieſters (Neh. 12, 11. 22), welcher als Sohn jenes Jonathan oder Jochanan (ſ. d.), des Zeitgenoſſen von Artaxerxes II. (Mnemon; Joſephus, „Alterthümer", XI, 7, 1), eine geraume Zeit nach Nehemia lebte. Kneucker.

Jaebez, ſ. Jabez.

Jaël, der Name eines nicht hebr. Weibes, von dem uns Richt. 4, 17—22 und

5, 24—27 eine bei den Iſraeliten viel gerühmte That berichtet wird. Richt. 5, 6 dagegen ſcheint man eher an einen ſonſt unbekannten iſraelitiſchen Richter dieſes Namens denken zu müſſen. Die erſt angeführte Jaël war das Weib Heber's, eines beduiniſchen Keniters; ſein Stamm hatte ſich abgeſondert von den andern, viel weiter im Süden herumziehenden, und die dunkeln Zelte in dem kleinen Gebirgskeſſel bei Kedes im Stamm Naphtali unter der Eiche Zaanaim (d. i. „Wanderung", vielleicht wegen der Beduinen) aufgeſchlagen. Dieſe „Zeltbewohner" waren den Juden ſtammverwandt (Richt. 1, 16; 4, 11), lebten aber zur Zeit des großen Kriegs, den Barak und Deborah gegen Jabin, den König der Kanaaniter, führten, mit dem letztern in Frieden. Daher glaubte Siſera, der Feldherr Jabin's, als er nach ſeiner Niederlage in der Ebene Jesreel zu Fuß flüchtend bei den Zelten Heber's ankam, ſich geborgen; er ſucht dort Schutz und wird von Jaël freundlich aufgenommen. Jaël nämlich geht ihm entgegen, nöthigt ihn in „ihre Hütte", deckt ihn mit einer Decke zu, gibt ihm, der nur Waſſer verlangt, Milch aus dem Schlauch zu trinken und hört ſeine Bitte, ihn zu verbergen, an. Als er dann aber hart entſchlafen, geht ſie hin, holt einen Zeltpflock und einen Hammer und treibt den Pflock dem tief Schlafenden durch die Schläfe, ſodaß derſelbe in der Erde ſteckte. Siſera ſtarb. Bald darauf kommt ſein iſraelitiſcher Beſieger Barak daher, dem Siſera nachjagend, da geht Jaël ihm entgegen und führt ihn zu dem Erſchlagenen. Um dieſer That willen wird Jaël im Lied der Deborah (Richt. 5, 2) hochgeprieſen: „Geſegnet ſei von den Weibern Jaël, das Weib Heber's, des Keniters. Mehr als ein Zeltbewohnerweib ſei ſie geſegnet." Allein ob ihr auch die „uralte Verbindung zwiſchen Kenitern und Iſraeliten mehr galt als das verhältnißmäßig neue Bündniß ihres Hauſes mit Jabin", ihre That bleibt ſelbſt nach oriental. Begriffen eine tückiſche Treuloſigkeit; denn die Gaſtfreundſchaft verbietet dem Morgenländer, ſich an dem zu vergreifen, dem er zu trinken gegeben, und wem das ſonſt für Männer unzugängliche Frauenzelt zu betreten erlaubt war, der mußte doppelten Schutzes genießen. Der in dem Lied angeſtimmte große Jubel über die Ermordung des unter dem „Beiſtand des Himmels" gänzlich geſchlagenen feindlichen Feldherrn bleibt ein unwiderſprechlicher Beweis dafür, daß in den Zeiten Samgar's und Jaël's (Richt. 5, 6) das nationale Bewußtſein ebenſo tief gefallen war, als das ſittliche Urtheil des Volks noch ſtand.

Manchot.

Jaëſer, griech. Jazer, von Ptolemäus (V, 16, 9) Gazoros genannt, war eine Stadt im Landſtrich Gilead (2 Sam. 24, 5; 1 Chron. 26, 31), in einer für Viehzucht geeigneten Gegend gelegen (4 Moſ. 32, 1). Urſprünglich gehörte ſie den Amoritern (4 Moſ. 21, 32), bis ſie der iſraelitiſche Stamm Gad erhielt, der ſie jedoch mit andern Ortſchaften an die Leviten abtrat (Joſ. 13, 25; 21, 39). Später verloren ſie die Iſraeliten wieder; als eine moabit. Stadt erſcheint ſie Jeſ. 16, 8; Jer. 48, 32, und nach dem Exil gehörte ſie den Ammonitern (1 Makk. 5, 8; Joſephus, „Alterthümer", XII, 8, 1); der letztere nennt ſie Jazoros. Nach Euſebius (Onomast. u. d. W. „Jazer") lag ſie 10 Meilen von Philadelphia (Rabbat-Ammon) weſtlich an einem ſehr großen Fluß, der ſich in den Jordan ergoß, und 15 Meilen von Hesbon. Verſchieden von Jaëſer war der Jer. 49, 28 erwähnte ammonit. Grenzort Haṣor, griech. Azor. Wenn Euſebius unter Azor beifügt: „und es findet ſich 8 Meilen von Philadelphia weſtlich ein Flecken Azer, welcher auch jetzt noch beſteht", ſo meint er wol nicht unſer Jaëſer, ſondern eine geringere, etwa 2 Meilen von demſelben entfernte Ortſchaft. Neuerlich hat man Jaëſer und Haṣor in den Ruinen der Städte Szîr und Szâr wiedergefunden (Ritter, „Paläſtina und Syrien" [Berlin 1850—51], S. 1047 fg.); von Szîr fließt ein kleiner Fluß, Nahr Szîr, in den Jordan. Schwierigkeit macht, daß Jer. 48, 32 von einem Meer Jaëſers die Rede iſt. Der Fluß kann damit nicht gemeint ſein, nach der Verſicherung der Reiſenden aber finden ſich in dortiger Gegend wol einige Teiche, indeſſen kein Landſee. Möglich und nicht ohne Beiſpiel wäre mit Winer anzunehmen, daß in alter Zeit ein kleiner Landſee dort vorhanden geweſen wäre, der aber mit der Zeit ausgetrocknet oder zu einem Teich geworden ſei; möglich auch wäre, daß der Prophet in Uebertreibung von einem Teich das Wort Meer gebraucht habe; indeß da unſere Stelle vereinzelt daſteht, Jeſaia, welcher den Jeremia vor Augen hatte, das Wort Meer nicht hat, auch die alexandriniſche Ueberſetzung daſſelbe übergeht, das Wort aber von Jeremia eben vorher gebraucht war, ſo iſt die Vermuthung Hitzig's ſehr anſprechend, daß ſich das Wort Meer hier irrig eingeſchlichen habe und alſo zu ſtreichen ſei.

Fritzſche.

Jagd. Da Paläſtina in alter Zeit einen großen Reichthum an allerlei Wild beſaß, ſo nahm unter den Beſchäftigungen der Iſraeliten die Jagd neben Ackerbau und Viehzucht eine bevorzugte Stellung ein. Dichter und Propheten wurden nicht müde, mit Bildern aus dem Jagdleben ihre Rede zu ſchmücken, und die Namen muthiger und gewandter Jäger lebten jahrhundertelang im Mund des Volks. In der That erwarb ſich der Mann, welcher den gefährlichen Kampf z. B. gegen die zahlreich im Jordanthal hauſenden Löwen unternahm, ein patriotiſches Verdienſt. Daß wehrloſe Wanderer (1 Moſ. 37, 33; 1 Kön. 13, 24), ahnungsloſe Hirten und Bauern von wilden Thieren zerriſſen wurden, war ein keineswegs ſeltenes Ereigniß, ſtellte doch einſt die furchtbare Vermehrung der Löwen die Exiſtenz der aſſyr. Colonien zu Samaria in Frage (2 Kön. 17, 25. 26). Aus der Dämmerungszeit der menſchlichen Geſchichte ragt die Geſtalt des Nimrod auf, ein gewaltiger Jäger vor Jahve, d. h. ein kühner Bewältiger der reißenden Thiere, und darum hochgeprieſen (1 Moſ. 10, 9). Solche kühne Jagd gehörte zu der ruhmvollen Arbeit der aſſyr. Könige, wie zahlreiche Reliefplatten aus den Paläſten von Ninive uns beweiſen. Simſon's Ruhm gründete ſich nicht zum geringſten Theil auf Jagdabenteuer, auf einen glücklichen Ringkampf mit einem jungen Löwen, auf das Einfangen ganzer Scharen von Schakalen (Richt. 14, 6; 15, 4). Vom Helden Benaja berichtet das 2. Buch Samuel's (Kap. 23, 20), daß er einen Löwen in der Grube zur Schneezeit erſchlagen habe. Mit dem Beruf des Hirten verband ſich oftmals der des Jägers (1 Sam. 17, 34 fg.; Jeſ. 5, 29; 31, 4), wenn es galt, die Heerden gegen Löwen, Panther oder Schakale zu ſchützen.

Begreiflich aber war die Zahl der Jäger weit größer, die ſich nicht an der gefährlichen, ſondern nur an der ſichern luſtigen Jagd betheiligten. Wildpret kam viel auf den Tiſch der Iſraeliten (Spr. 12, 27; Sir. 36, 21), war es doch ſchon Iſaak's Lieblingsſpeiſe und Eſau dem Vater zum voraus werth, weil er ſo geſchickt Wildpret zu jagen und ſchmackhaft zu bereiten verſtand (1 Moſ. 25, 28; 27, 3 fg.). Das Geſetz ſtellte darum einen genauen Kanon auf, welches Wild dem Iſraeliten zu eſſen anſtehe, und welches ihm ein Greuel ſein ſolle (3 Moſ. 11). Haſe und Wildſchwein z. B., obgleich in Paläſtina zahlreich (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 13), waren verboten. Sorgfältig mußte man das Blut des erlegten Wildes auslaufen laſſen und es hernach mit Erde zudecken (3 Moſ. 17, 13).

Die Hauptjagd ging auf Rothwild: Hirſche, Gazellen (ſ. d.) und andere Arten von Antilopen. Aber auch den Vögeln wurde eifrig nachgeſtellt, namentlich dem Rebhuhn (1 Sam. 26, 20; Pſ. 124, 7; Pred. 9, 12), und am Genezarethſee war der Fiſchfang zu Jeſu Zeit in großem Schwung (ſ. Genezarethſee und Fiſche). Der Jäger rüſtete ſich mit Pfeil und Bogen aus (1 Moſ. 27, 3; Jeſ. 7, 24), nahm gelegentlich auch den Wurfſpieß zur Hand oder die Keule (Hiob 41, 20), ſtellte Netze und Fallſtricke aus (Jeſ. 51, 20; Pſ. 35, 8; Hiob 18, 8 u. a.), machte Gruben (Pſ. 35, 7; Ez. 19, 4; Pſ. 7, 16; 9, 16 u. a.), die er mit Erde und loſen Zweigen ſo trügeriſch oft deckte, daß er nachher ſelbſt der Grube nicht mehr gewahr wurde und unverſehens hinunterſtürzte (Pſ. 7, 16). Auch holte er ſich nicht ſelten mit der Schlinge ſeine Opfer (Pſ. 38, 13; Hiob 18, 9; Pſ. 18, 16 u. a.).

Ohne Zweifel zog man gewöhnlich zu Fuß auf die Jagd; doch der König Herodes, ein äußerſt gewandter und kühner Reiter, lag zu Roß dem Weidwerk ob (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 13). Daß man in ſpäterer Zeit auch Hunde für die Jagd benutzte, deuten wenigſtens die Ausdrücke bei Joſephus („Alterthümer", IV, 8, 9) an (Joſephus geht übrigens in der Auslegung von 5 Moſ. 23, 19 ganz irre, wenn er den daſelbſt erwähnten „Hundelohn" [ſ. Hund] als Preis für die Hundebeſchälung auffaßt und einen vielleicht zu ſeiner Zeit üblichen Brauch damit auf das höhere Alterthum überträgt).

Mit welcher Leidenſchaftlichkeit man oft das Wild aufſpürte, blickt z. B. noch in der bildlichen Rede Jeremia's durch (Kap. 16, 16): „Ich will viele Jäger ausſchicken, welche (das edle Wild) jagen ſollen von allen Bergen und von allen Hügeln und den Spalten der Felſen." Herodes erlegte einmal an Einem Tage 40 Stück Wild, aber er ſtürmte auch ſo heftig drein, daß er einſt vom Pferde ſtürzte und durch den Fall auf ſeine eigenen Lanzen bald ſich ſelbſt die tödliche Wunde zugezogen hätte (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 10, 3).

Furrer.

Jagur, Name einer Grenzſtadt im Südland des Stammgebiets Juda gegen das edomit. Gebiet hin (Joſ. 15, 21).

Kneucker.

Jahaz und **Jahza** erſcheinen als zwei Städte des Oſtjordanlandes zwiſchen dem Arnon und Jabbok, und dürfen nicht miteinander verwechſelt oder gar vereinerleit werden, vielmehr iſt Jahaz nördlich, vielleicht nordweſtlich, von Hesbon (Jeſ. 15, 4, und dazu Hieronymus; Jer. 48, 34) gegen die moabit. Grenze hin, etwa auf die Linie zu ſetzen, welche in gerader Richtung von Jaëſer (ſ. d.) zum nördlichen Ende des Todten Meeres führt, da, wo in entſprechender Lage der Reiſende Buckingham („Reiſen durch Syrien und Paläſtina", deutſche Ausgabe [Weimar 1827—28], I, 284 fg.) Ruinen einer Stadt Jehaz gefunden hat. Jahza dagegen lag nach dem Bericht des Euſebius und Hieronymus ſüdlich von Hesbon, zwiſchen Medaba und Dibon, und zwar (gemäß den Stellen 4 Moſ. 21, 23 fg.; 5 Moſ. 2, 32; Richt. 11, 20; vgl. auch Jer. 48, 21) offenbar an oder in der Wüſte, welche das Gebiet der Amoriter, ſpäter der Rubeniter und Moabiter, im Oſten begrenzt. Hier wurde der Amoriterkönig Sihon von den vordringenden Iſraeliten beſiegt; die Stadt aber, dem Stamm Ruben (Joſ. 13, 18), ſodann (nach 1 Chron. 6, 63 [7, 78]) den Leviten zugewieſen, erſcheint, ſeit Jehu, im Beſitz der Moabiter (Jeſ. 15, 4; Jer. 48, 21), deren Gebiet Jerobeam II. von Iſrael wieder zurückeroberte und dem bis zur Südſpitze des Todten Meeres erweiterten iſraelitiſchen Gebiet einverleibte, bis die Moabiter nach der Wegführung der zehn Stämme wieder in die alten Stammgebiete von Ruben und Gad vordrangen (ſ. Moab; vgl. Hitzig zu Jeſ. 15 und 16). Kneucker.

Jahr. Eine mathematiſch genaue Begrenzung und Eintheilung der Zeitabſchnitte wird man deshalb um ſo weniger in den heiligen Schriften ſuchen, weil von aſtronomiſcher Wiſſenſchaft im jüdiſchen und chriſtl. Alterthum durchaus keine Rede war. Eine geringe Kenntniß der Sternkunde konnte von den Hebräern bei dem gänzlichen Mangel aller hierzu erforderlichen Inſtrumente nur aus den Anſchauungen und Beobachtungen gewonnen werden, welche die Pracht des oriental. Himmels die Landleute und Hirten auf einſamer Flur machen ließ. Daher kannte man wol einzelne Sterne und Sternbilder, welche man durch beſondere Namen bezeichnete, aber erſt nach dem Exil finden wir den Anfang von Sternkarten in den Zeichnungen, welche gelehrte Rabbinen von der Geſtalt des Neumonds zu entwerfen verſuchten. Daher konnte von genauer Zeitbeſtimmung im Alterthum nicht wohl die Rede ſein, und man hielt Ereigniſſe durch den Hinweis auf die beſonders dabei hervortretenden Perſönlichkeiten oder durch einfache Erwähnung der Thatſache ſelbſt für genügend deutlich der Zeit nach beſtimmt. Zwar wird ſchon in den älteſten Büchern des A. T. nach dem Jahr, welches durch das hebr. Wort šanáh bezeichnet wird, gerechnet; allein wir entbehren jeder nähern Beſtimmung über Anfang und Dauer dieſes Jahres. Das Wort ſelbſt bezeichnet ſeiner etymologiſchen Faſſung nach die Wiederholung, alſo den regelmäßig wiederkehrenden Wechſel, den Kreislauf der Zeit, gibt alſo wol eine Zuſammenfaſſung der vier Jahreszeiten, in deren regelmäßiger Wiederkehr ein Maßſtab für die Zeitrechnung liegt. Dieſes Jahr meinte man für die früheſte Periode der heiligen Geſchichte von ungleicher Länge annehmen zu müſſen; und zwar rechnete man es für die Zeit bis Abraham zu einem oder zu drei Monaten und für die Folgezeit bis Joſeph zu acht Monaten; dadurch ſuchte man die außergewöhnlich hohen Lebensalter der Patriarchen (vgl. z. B. 1 Moſ. 5) zu erklären. Zu eben dem Zweck bediente man ſich auch anderer ſehr willkürlicher Deutungen; man ſagte z. B., es ſeien die in den alten Völkertafeln angegebenen Namen nicht Bezeichnungen einzelner Perſonen, ſondern Collectivnamen ganzer Stämme; nach einer andern Anſicht hätten jene Urmenſchen frei von jeglicher Leidenſchaft bei einfacher Pflanzennahrung ganz natürlich ein ſo hohes Alter erreicht, oder es ſei das lange Leben der Stammväter Gottes beſonderer Wille geweſen zur Beförderung des Wachsthums der Bevölkerung und der mündlichen Ueberlieferung von Kenntniſſen. Abgeſehen von dieſen letztern willkürlichen Erklärungen iſt auch die erſtere nicht haltbar, da in der Geſchichte der noachitiſchen Flut ein mindeſtens zehnmonatliches Jahr vorausgeſetzt iſt (1 Moſ. 8, 4. 5). Jene hohen Zahlenangaben für die Lebensdauer der frommen Stammväter des heiligen Volks ſind vielmehr nur dann faßbar, wenn man ſie mit denen in der Folgezeit vergleicht und mit der bibliſchen Anſchauung von dem Verhältniß des ſittlichen Lebens zu dem phyſiſchen in Verbindung bringt. Wir bemerken nämlich eine ſtufenweiſe Abnahme der Lebenszeit: während Adam's Leben 930 Jahre währt (1 Moſ. 5, 5), und Methuſchelach, der älteſte unter allen Menſchen, im 969. Jahr ſtirbt (1 Moſ. 5, 27), lebt Abraham nur 175 Jahre (1 Moſ. 25, 7), Iſaak 180 (1 Moſ. 35, 28), Jakob 147 (1 Moſ. 47, 28), Joſeph 110 (1 Moſ. 50, 26), Moſe 120 (5 Moſ. 34, 7), Joſua 110

(Joſ. 24, 29), und in noch ſpäterer Zeit iſt ein Alter von 80 Jahren ſchon ungewöhnlich (Pſ. 90, 10). Die Urſache für dieſe Abnahme kann nur in der Sünde geſucht werden, welche die von Gott gewollte Entwickelung unterbrach; darum ſetzt Gott ſelbſt die Lebensdauer des ſündigen Menſchen herab (1 Moſ. 6, 3), und nach der Flut hat dieſelbe ſchon bedeutend abgenommen (vgl. 1 Moſ. 11, 10 fg.), da Gottesfurcht die Tage mehrt (Spr. 10, 27); deshalb gibt auch die meſſianiſche Zeit der Hoffnung Raum, daß durch das Freiſein von Sünde auch die Macht des Todes gebrochen ſein werde und infolge deſſen auch die Lebensdauer ſich verlängere (vgl. Jeſ. 65, 20). So wollen alſo jene Lebenslängen ſittlich und nicht mathematiſch begriffen ſein; wir haben daher hier von ihnen abzuſehen und nach andern zerſtreut gefundenen Stellen der H. Schrift Anfang, Dauer und Eintheilung des jüd. Jahres zu beſtimmen; die jüd. Rabbinen haben zwar viele Specialitäten in Betreff der Jahreseintheilung, doch ſind die von ihrem Standpunkt aus gemachten Beſtimmungen hier beſonders vorſichtig zu benutzen, da gerade über die Hauptfragen, welche uns hier zu beſchäftigen haben, im Talmud die verſchiedenſten Anſichten aufgeſtellt werden; dies beweiſt der Umſtand, daß ein ganzer Tractat der Miſchna in vier Kapiteln vom „Anfang des Jahres" handelt.

Für die Zeiteintheilung war den Iſraeliten wie auch andern Völkern des Alterthums nicht das Tagesgeſtirn maßgebend, da die Sonne mehr Kenntniſſe der Beobachtung vorausſetzt, als der in beſtimmten Zeitabſchnitten regelmäßigen Wechſel darbietende Mond (vgl. Pſ. 104, 19; Sir. 43, 6 fg.). Man hat jedoch annehmen zu müſſen geglaubt, daß die Iſraeliten ſchon in den älteſten Zeiten nach Sonnenjahren gerechnet hätten, und hat dafür die verſchiedenen Data in der Geſchichte der Sintflut angeführt. Zwar ſtreiten die Rabbinen, ob hier vom Herbſt oder vom Frühjahr an gezählt ſei; wenn jedoch der Schauplatz der hebr. Flutſage das Flußgebiet der Zwillingsſtröme Meſopotamiens iſt, ſo führen die klimatiſchen Verhältniſſe deſſelben zunächſt auf die Zeit des Endes des Winters und den Anfang des Frühjahrs; hier erfolgen heftige Regengüſſe, Schnee und Eis ſchmelzen im Hochland und ſchwellen die Flüſſe dergeſtalt an, daß beide über ihre Ufer gehen und ihre Waſſer vereinigen. Die Ausſagen neuerer Reiſenden beſtätigen, daß nur im Frühjahr das Land von einer vollſtändigen Ueberſchwemmung bedeckt werde. Werden wir alſo ebendadurch auf die Zeit des Frühjahrs hingelenkt, ſo dürften von da an die Zeitbeſtimmungen in der Geſchichte der Flut zu datiren ſein. Sie liegen in 1 Moſ. 7, 11: am 17. Tage des 2. Monats, in der Dauer derſelben von 150 Tagen (1 Moſ. 8, 3 fg.), welche mit dem 17. Tage des 7. Monats zu Ende gehen, alſo 5 Monate zu 30 Tagen ausmachen, und endlich im Schlußdatum (1 Moſ. 8, 14), daß die Flut am 27. Tage des 2. Monats im nächſtfolgenden Jahr vollſtändig vorüber geweſen ſei. Hier ſind alſo nicht Mondmonate von abwechſelnd 29 und 30 Tagen angenommen, ſondern nur ſolche von 30 Tagen. Dies erkannte ſchon Ephräm der Syrer und bewies daraus, daß ſchon Adam ein Sonnenjahr von 365 Tagen gehabt habe, welches aus 7 Monaten zu 30 und 5 zu 31 Tagen beſtand. Mit allzu großem Vertrauen ſind hier ohne weiteres die 5 Monate zu 30 Tagen feſtgehalten. Man ſuchte auch aus den alten hebr. Monatsnamen für das Sonnenjahr einen Beweis zu finden: allerdings ſind die Monatsnamen ſpäterer Zeit von den ältern verſchieden, da die letztern ſich ſämmtlich auf klimatiſche oder ökonomiſche Verhältniſſe beziehen, darum nur für das Sonnenjahr, welches mit den Jahreszeiten ſich ausgleicht, zu paſſen ſcheinen. Im Pentateuch führt nur der erſte Monat einen beſondern Namen, während man die folgenden durch Ordnungszahlen bezeichnete; außerdem werden in allen vorexiliſchen Büchern nur noch 3 Monatsnamen genannt: 1 Kön. 6, 1 der Monat Siv, d. i. der 2. Monat (der ſpätere 'Ijjár), auch Glanzmonat genannt wegen der Friſche der blumenreichen Natur in dieſer Zeit; 1 Kön. 6, 38 der Monat Bul, d. i. der 8. Monat (der ſpätere Marcheſchwan), auch Regenmonat genannt; 1 Kön. 8, 2 der Monat Ethanim, d. i. der 7. Monat (der ſpätere Tiſchri), auch Monat der ſtrömenden Flüſſe. Jedoch iſt der perſ. Urſprung der für chaldäiſch gehaltenen ſpätern Monatsnamen bei Eſra, Nehemia, Sacharja und Eſther nachgewieſen und ihr Gebrauch führt nothwendig auf einen Jahresanfang im Frühjahr; denn Niſan iſt (Eſth. 3, 7) der erſte Monat, Siwan (Eſth. 8, 9) der dritte, Kislew (Sach. 7, 1) der neunte, und darum fällt auch das Laubhüttenfeſt in den 7. Monat (1 Makk. 10, 21). Gewiß aber iſt aus den Rabbinen, daß die Monatseintheilung an das Erſcheinen der Mondſichel gebunden war; ſo iſt wol auch in der Geſchichte der Flut nach dem Mondjahr gerechnet, da der Berichterſtatter

leichter die runde Zahl von 150 Tagen angeben konnte, ſtatt genauer 147 oder 148 zu zählen. Da ferner das Schlußdatum nicht der 17., ſondern der 27. des 2. Monats iſt, ſo iſt hier auf jeden Fall nach dem Mondjahr gerechnet, denn die ganze Dauer der Flut iſt beſtimmt durch 1 Jahr, d. h. 354 Tage und 11 Tage, d. h. im ganzen 365 Tage, d. h. ein Sonnenjahr. Alſo läßt der Text allerdings eine Bekanntſchaft mit dem Sonnenjahr annehmen, nach welchem ſchon in den früheſten Zeiten die Aegypter rechneten; höchſt wahrſcheinlich war es auch den Hebräern nicht unbekannt, da dieſelben genöthigt waren, wegen genauer Beſtimmung ihres Aehrenmonats das Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen; doch begann man dies alte Mondjahr jedenfalls im Herbſt, da der Verfaſſer der Geſchichte der Flut ſich ihren Anfang in der Frühlingszeit gedacht haben wird; da er nun trotzdem denſelben in den 2. Monat ſetzt, ſo wäre dies mitten im Sommer geſchehen, es muß alſo nothwendig von einem Jahresanfang im Winter an gerechnet ſein. Da aber den Ackerbau treibenden Hebräern die wechſelnden Feldarbeiten den beſten Anhalt für die Zeitabtheilung darboten, ſo erklärt ſich auch hieraus die Zeit dieſes Jahresanfangs. Ihn beſtätigt Hieronymus, nach welchem der October der erſte Monat bei den oriental. Völkern war; dies war alſo die Zeit nach der beendigten Obſternte und Weinleſe; damit ſtimmt überein, daß das Feſt der Ernte nach Einſammlung der Feldfrüchte „beim Ausgang des Jahres" ſtattfinden ſollte (2 Moſ. 23, 16). Daß das Jahr der Hebräer mit dem Herbſt begonnen habe, beſtätigt auch Joſephus, und auch der mit dem Orient bekannte Heſiod ſetzt den Jahresanfang in den November. Die Tyrier, Askaloniten, Gazäer, Cyprier, Aegypter, ebenſo die Bewohner von Vorderaſien, Macedonier und Etrusker, begannen gleichfalls das Jahr im Herbſt, wo die ökonomiſche Jahresperiode mit der Einſammlung der Früchte endet und die folgende mit der Ackerbeſtellung und Ausſaat begann. Beſondere Geſichtspunkte waren es aber, welche den Geſetzgeber veranlaßten, einen zweiten Jahresanfang in den Frühling zu ſetzen, die alte Ordnung dagegen für Handel und Wandel nicht aufzuheben. Demnach beſtand gewiſſermaßen ein Gottesdienſtjahr neben dem bürgerlichen Jahr, denn cultiſche Rückſichten beſtimmten Anfang und Verlauf des erſtern. Bei der Paſſahvorſchrift nämlich wird der Monat Abib, d. i. Aehrenmonat, in welchem das Getreide Aehren bekommt, als Anfang der Monate beſonders hervorgehoben (2 Moſ. 13, 4; 23, 15; 5 Moſ. 16, 1); nach dem Exil hieß er Niſan und findet ſich ſo in den ſpätern Büchern des A. T. (Eſth. 3, 7; Neh. 2, 1), er fällt nach unſerer Zeitrechnung gegen Ende März und Anfang April und heißt an andern Stellen „der erſte Monat" (2 Moſ. 40, 2. 17; 3 Moſ. 23, 5; 4 Moſ. 9, 1; 33, 3). Da in dieſem Monat das bedeutungsvolle Ereigniß des Auszugs aus Aegypten geſchah (2 Moſ. 23, 15; 5 Moſ. 16, 1), ſo ſollte er als neuer Jahresanfang nach dem Sinn des großen Geſetzgebers Iſrael an ſeinen Anfang als Volk erinnern; man hielt eben für die das Volksweſen Iſraels als eines ſelbſtändigen Volkes conſtituirende Thatſache gerade den Auszug aus Aegypten, denn hierdurch wurde Iſrael frei vom fremden Joch und ſelbſtändig und als Eigenthumsvolk von Jahve angenommen, weshalb in ſpätern Zeiten gerade daran die Propheten mit Vorliebe erinnern. Iſt ſomit ein neuer Jahresanfang feſtgeſetzt, ſo ſcheint damit noch nichts für die genaue Beſtimmung dieſes betreffenden Zeitpunktes gewonnen zu ſein; allein dennoch weiſt uns darauf von ſelbſt der Jahresanfang im Frühling hin, da in eben dieſe Zeit das Paſſah fiel, welches der Vollmond beſtimmte. Aus dieſem und noch zu nennenden andern Gründen entſcheiden wir uns dafür, daß die Jahre der Iſraeliten Mondjahre waren; denn wenn auch einzelne Monatsnamen, als Aehrenmonat, Traubenmonat, Feigenmonat, beſſer zum Sonnenjahr zu paſſen ſcheinen, ſo iſt zu bemerken, daß eine nicht völlig genaue Begrenzung der Ernte- und Regenzeit auch bei einiger Zeitdifferenz dennoch die Wahl jener Monatsnamen rechtfertigt. Selbſt wenn die Sonne den Kreislauf des Jahres überhaupt nach Anfang und Ende beſtimmt hätte, ſo wäre doch dieſes Ganze (Sonnenjahr) immer noch in kleinere Abſchnitte zu theilen geweſen, was aus den angegebenen Gründen wol nur mit Hülfe des Mondes möglich war. Dafür ſpricht auch, daß die Feier des Neumonds ein wichtiges Feſt war und daß man das Paſſah nach dem Mond beſtimmte, daß ferner auch der Monat ſelbſt mit dem gleichen Namen bezeichnet wird als der Mond. Sicher rechneten daher die Iſraeliten, wie dies die Juden heute noch thun, nach Mondjahren. Ein Mondjahr hatte 354 Tage 8 Stunden 48 Minuten 40 Secunden und beſtand aus 12, bezüglich 13 Mondmonaten; die mittlere Dauer eines ſolchen war nach dem Talmud und Maimonides 29 Tage 12 Stunden

44 Minuten und $3\frac{1}{3}$ Secunde, ſie kann jedoch nur abwechſelnd zu 29 oder 30 Tagen gerechnet im bürgerlichen Leben Anwendung finden.

Nun fragt ſich aber, wie man den Neumond genau zu beſtimmen vermochte. Dieſer wurde bis zum Jahr 4116 nach jüdiſcher, d. i. 356 nach chriſtl. Zeitrechnung, von den Obern des Synedriums feſtgeſetzt und zwar nach den Ausſagen beglaubigter Zeugen, welche man veranlaßte, die Erſcheinung des Neumonds ſogleich vor Gericht anzuzeigen. Allein das Gerichtspräſidium pflegte nicht beſonders angeſtellte oder beſoldete Boten zu jenem Zweck auszuſenden; nur an einer Stelle erwähnt der Talmud, daß ihnen Rabbi Gamliel große Mahlzeiten bereiten ließ. Es war vielmehr für jeden eine Ehrenſache, dem Synedrium die erſte Erſcheinung des Neumonds anzuzeigen, und es fanden ſich ſolche Zeugen oft ſehr zahlreich ein; nach einer Stelle der Miſchna erſchienen einmal 80 Männer, Zeugniß abzulegen über das erſte Sichtbarwerden des Neumonds. Stimmten nun die Ausſagen dieſer Zeugen überein und erſchienen ſie ſo dem Präſidenten des Synedriums annehmbar, ſo ſchritt man zur Heiligſprechung des Neumonds. War derſelbe am Abend des dreißigſten Monatstags erblickt worden und konnte ſeine Heiligſprechung noch an dieſem Tag vor Sonnenuntergang ſtattfinden, ſo fiel auf eben dieſen Tag der neue Monatsanfang und es erhielt ſomit der vergangene Monat nur 29 Tage; wurde der Neumond aber erſt am Abend des 31. Tages geſehen, dann gehörte der 30. noch zum vorigen Monat, und der künftige Monat begann mit dem 31. Tag. Im erſten Fall nannte man den vergangenen Monat „mangelhaft", im letztern „voll", doch ſollte das Jahr nicht weniger als 4 und nicht mehr als 8 volle Monate erhalten, um nicht den Kalender gegen den Himmel in Unordnung zu bringen. Um zur Beſtätigung des Monatsanfangs ſogleich bereit zu ſein, blieben die Mitglieder des Synedriums am 30. des vergangenen Monats in ihrem Local, woſelbſt ſie auch den betreffenden Tag heiligten und deſſen Feſtſetzung ſodann durch Feuerſignale, welche von den Höhen in der Nähe Jeruſalems aus gegeben wurden, weiter verkünden ließen. Jedoch ſah man ſich ſpäter genöthigt, einen ſicherern Weg einzuſchlagen, da die Chutäer und mit ihnen die Sadducäer und Beothoſianer in dieſem Punkt mit der Lehre der Rabbinen nicht übereinſtimmten und deshalb jene Kalenderbeſtimmung der Rabbinen vielfach durch falſche Signale in Unordnung brachten. Daher meldeten ſpäter vom Synedrium ausgeſandte Boten den Monatsanfang, und ſoweit ſie noch vor dem Eintritt eines Feſtes reiſen konnten, wurde dieſes nur einen Tag abgehalten; oft aber wurde in entfernt liegenden Ortſchaften aus religiöſem Eifer jeder Feiertag zweifelshalber doppelt begangen, und für die Neujahrsfeier wurden an allen Orten, ſelbſt in Jeruſalem, aus gleichem Grund zwei Tage angeſetzt. Als in ſpätern Jahrhunderten die Berechnung an die Stelle des Schauens getreten war, hatte die Feier der zweiten Feiertage für die Juden außerhalb des Heiligen Landes bereits Geſetzeskraft erlangt und war daher allgemeiner Brauch geworden. Dieſer Brauch herrſcht daher noch jetzt überall, und ſo kommt es, daß noch heute bei den Juden zwei Feſttage gefeiert werden mit Ausnahme des Verſöhnungstags, dem ein zweiter Feiertag deshalb nicht beigegeben werden kann, weil ein zweitägiges Faſten phyſiſch unmöglich ſein würde.

Um nun das Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen, was beſonders deshalb nöthig war, damit das Paſſahfeſt nach der geſetzlichen Beſtimmung im Aehrenmonat Niſan gefeiert werden könne (2 Moſ. 23, 14 fg.), ſchalteten die Iſraeliten in einem Cyklus von 19 Jahren, die nahezu 235 Mondwechſel haben, ſiebenmal vor Niſan einen Monat ein; nämlich in den Jahren 3, 6, 8, 11, 14, 17 und 19. Auch dies geſchah durch den oberſten Gerichtshof am Schluß des letzten Monats Adar; darum wurde der eingeſchaltete Monat „und Adar" (Adar II) genannt. Ein ſolcher Mondcyklus beſteht alſo aus 12 gemeinen und 7 Schaltjahren, und die 10 Tage und 21 Stunden, welche das Sonnenjahr mehr zählt als das Mondjahr, werden im Lauf von 19 Mondjahren durch die 7 Schaltmonate wenigſtens ſo genau ausgeglichen, daß ein Feſt nicht in einen andern Monat fallen kann. In der angegebenen Weiſe verfährt man noch heute im jüd. Kalender und mit Ende des Jahres 5624, d. i. 1863—64 nach unſerer Zeitrechnung, ſchloß ein ſolcher Mondcyklus. Die jetzt gebräuchliche Weltära der Juden iſt ſo geordnet, daß ihr erſtes Jahr auch das erſte eines neunzehnjährigen Cyklus iſt; erhält man alſo bei der Diviſion irgendeines Jahres durch 19 einen der Reſte 3, 6, 8, 11, 14, 17, 0, ſo iſt dieſes Jahr ein Schaltjahr. Leicht läßt ſich auch jedes jüd. Jahr unmittelbar auf die chriſtl. Aera reduciren, wenn man die Zahl 3761 von ihm abzieht. Umgekehrt findet man das betreffende jüd.

Jahr, wenn man dieſelbe Zahl 3761 zu dem chriſtl. Jahr addirt. Da das Jahr 3762 der jüd. Aera im Herbſt des Jahres 1 der chriſtl. Aera begann, ſo iſt z. B. das Jahr 1870 nach unſerer Zeitrechnung das Jahr 1870 + 3761 = 5631 nach dem jüd. Kalender. Da jedoch der Talmud noch nicht jener Weltära der Juden gedenkt, ſo kann ſie erſt nach ſeiner Vollendung in Gang gekommen ſein; damit ſtimmt die Angabe eines Rabbinen, des Verfaſſers eines Meor Enajim († 1019 n. Chr.), daß man in ſeinem Volk vor etwa 600 Jahren, d. i. alſo wol vom J. 500 an, nach Jahren der Schöpfung zu zählen begonnen habe.

Jahreszeiten meinte man nach 1 Moſ. 8, 22 ſechs annehmen zu müſſen: Saatzeit, Ernte, Kälte, Hitze, Sommer, Winter. Jedoch aus dieſen mit Abſicht gewählten Gegenſätzen ergeben ſich eigentlich nur zwei verſchiedene Jahreszeiten, nämlich der Sommer, d. i. der Frühling oder die Erntezeit, und der Winter, der den Herbſt oder die Saatzeit mit einſchloß. So werden auch an andern Stellen nur Sommer und Winter unterſchieden; vgl. Pſ. 74, 17; Sach. 14, 8.

Der Tag wird jetzt von den Juden, da ſie in der Zerſtreuung unter Völkern leben, die nur gleichförmige Stunden haben, zu 24 Stunden gezählt, jedoch ſtets um 6 Uhr des Abends begonnen mit Rückſicht darauf, daß im Schöpfungsbericht (1 Moſ. 1, 5) der Abend dem Morgen vorangeſetzt iſt; doch wird dieſe Zählung nur bei der Feſtrechnung gebraucht, während man ſich im gewöhnlichen Leben nach unſern Stunden richtet.

Die Stunden theilte man in 1080 halakím, d. i. Theile, deren 18 auf unſere Minute gehen; ein „Theil" der Stunde, d. i. $3\frac{1}{3}$ Secunde, zerfällt wieder in 76 regazím, d. i. Augenblicke. Vielleicht iſt ſchon Dan. 4, 16 an eine ſolche Stunde zu denken, ob dieſelbe aber Sonnen- und Waſſeruhren vorausſetzt, möchte kaum zu behaupten ſein, wenn auch der kürzeſte Schatten die Mittagszeit leicht beſtimmt haben kann. Der Stundenzeiger des Königs Ahas (2 Kön. 20, 9—11; Jeſ. 38, 8) ließe freilich, wenn maʿalóth nicht Stufen, ſondern Stundenlinien bedeutete, vorausſetzen, daß zur Zeit des Hiskia (ſ. d.) die Stundeneintheilung des Tages bekannt war. Jedoch kommt der Begriff der Stunde nirgends in den vorexiliſchen Büchern des A. T. vor, und da maʿalóth eigentlich „Stufen" bedeutet, ſo hat man ſich jenen räthſelhaften Sonnenzeiger wahrſcheinlich als einen von concentriſchen Kreiſen umgebenen Gnomon zu denken, oder als eine wirkliche Stufenfolge, eine Art Obelisken mit viereckiger oder runder Erhöhung, welcher den Schatten ſeiner Spitze Mittags auf die oberſten, Morgens und Abends auf eine oder die andere Seite der unterſten Stufen warf und ſo als Zeitmeſſer diente. Uebrigens unterſchied man als Tageszeiten Morgen, Mittag und Abend (5 Moſ. 16, 6; 1 Moſ. 43, 16. 25; 2 Sam. 4, 5 u. ſ. w.) und die Zeit „zwiſchen beiden Abenden", d. h. zwiſchen Sonnenuntergang und dem Eintritt der völligen Dunkelheit (3 Moſ. 23, 5; 4 Moſ. 9, 3. 5. 11; 28, 4; vgl. 5 Moſ. 16, 4; Joſ. 5, 10). Die Nacht zerfällt im A. T. in drei Nachtwachen von je vierſtündiger (Richt. 7, 19; 2 Moſ. 14, 24; 1 Sam. 11, 11) und im N. T. in vier von je dreiſtündiger Dauer (Matth. 14, 25; Mark. 13, 35).

Die Woche beginnt am Sonnabend um 6 Uhr des Abends, ſo iſt alſo unſer Sonntag der erſte Wochentag. Man zählt die Tage der Woche mit Ordnungszahlen, wie dies ſchon 1 Moſ. 1, 5. 8. 13 geſchieht, ohne beſondere Namen für ſie zu haben.

Die Namen der Monate haben die Hebräer nach dem Talmud und Aben Eſra aus dem babyloniſchen Exil mitgebracht; neuere Unterſuchungen beſtätigen die Annahme, daß ſie aus dem Perſiſchen ſtammen. Es ſind folgende:

1. Nisán (Neh. 2, 1; Eſth. 3, 7).
2. 'Ijjár (2 Chron. 30, 2).
3. Siwán (Eſth. 8, 9).
4. Tamuz
5. 'Ab } kommen als Monatsnamen in der Bibel nicht vor.
6. 'Elúl (Neh. 6, 15).
7. Tišri; wird in ältern Büchern oft angegeben, aber nicht unter dieſem Namen, ſondern als ſiebenter Monat.
8. Marḥešwan, wofür die Talmudiſten und neuern Juden meiſt Hešwan ſagen.
9. Kislév (Neh. 1, 1; Sach. 7, 1).

10. Tebét (Eſth. 2, 16).
11. Šebáṭ (Sach. 1, 7).
12. 'Adár (Eſth. 3, 7; 8, 12).
(13. Adar II; ſ. oben.)

Nach Eſth. 3, 7 war Niſan, früher Abib genannt (2 Moſ. 13, 4; 23, 15), der erſte Monat, und daß derſelbe in die Zeit Ende März und Anfang April nach unſerer Zeitrechnung fiel, ergibt ſich aus 2 Moſ. 9, 31 fg.: „Flachs und Gerſte waren zerknickt (nämlich vom Hagel), denn die Gerſte hatte Aehren und der Flachs Knospen; aber Weizen und Spelt waren nicht zerſchlagen, denn ſie ſind ſpätzeitig.“ Flachs und Gerſte waren alſo ſchon emporgeſproßt, indem dieſe ſchon in Aehren ſtand und jener bereits Blütenknospen hatte, weshalb ſie der Hagel zerknicken mußte. Nun erntete man im alten Aegypten die Gerſte im ſechsten, den Weizen im ſiebenten Monat nach der Ausſaat. Spätere Berichte ſagen uns daſſelbe, daß die Gerſte beinahe einen Monat eher reift als der Weizen, indem ſie mit dem Monat Februar geſchnitten werden kann, während der Weizen bis Ende März ſteht; demnach iſt die Plage des 2 Moſ. 9 erwähnten Hagels mit ziemlicher Sicherheit in den Monat Januar zu ſetzen. Somit ergibt ſich nach Verlauf der drei noch folgenden Plagen mit großer Wahrſcheinlichkeit die in der Folgezeit für den Niſan feſtgehaltene Zeit, in welche der Auszug aus Aegypten fiel, der den Jahresanfang beſtimmte.

Wie ſchon oben bemerkt, iſt dies der Anfang des mit beſonderer Abſicht vom Geſetzgeber verordneten Gottesdienſtjahres. Die Juden unſerer Zeit beginnen das Jahr mit Tiſchri, deſſen erſter Tag in die Zeit von Ende September oder Anfang October fällt, d. h. in den ſiebenten Monat des Gottesdienſtjahres, welcher, nach Philo, durch Poſaunenſchall beſonders ausgezeichnet wurde. Aber erſt nach dem Exil wurde dieſer 1. Tiſchri die feſtſtehende Epoche des bürgerlichen Jahres, welche ihre Bedeutung und Weihe dadurch empfangen hatte, daß in eben jener Zeit auf den Ruinen des Tempels in Jeruſalem zum erſten mal ein Opfer gebracht und das Geſetz vorgeleſen worden war (Eſra 3, 1 fg.; Neh. 8, 1 fg.). Außer dieſen zwei Jahresanfängen nennt die Miſchna noch andere zwei, alſo im ganzen folgende vier:

„Der erſte Jahresanfang war am erſten Tag des Niſan; hier begann «das Jahr der Könige und Feſte». Darunter wird dasjenige verſtanden, nach welchem man die Regierungsjahre der Fürſten zählte und berechnete, und wenn ein König auch nur einen Monat oder eine Woche vor Niſan zu ſeiner Würde gelangt war, ſo pflegte man jenen Monat oder jene Woche ſtets für ein volles Jahr zu rechnen. Contracte, Handſchriften, Diplome wurden nach eben dieſer Jahreszählung datirt; daß man auch die Feſte vom Niſan an zählte, ſehen wir ſehr oft im A. T. Das Paſſah fiel im erſten Monat (3 Moſ. 23, 5; 4 Moſ. 9, 1 fg.; 28, 16), Laubhütten im ſiebenten (3 Moſ. 23, 34), der Verſöhnungstag ebenfalls im ſiebenten (3 Moſ. 16, 29).

Ein zweiter Jahresanfang war am erſten Tag des Elul, d. i. am Neumond des Auguſt, und das war das neue Jahr für die Verzehntung des Viehs; von da an begann man nämlich Jahre und Monate nach der Geburt des Viehs zu zählen, um den üblichen Zehnten zur rechten Zeit entrichten zu können.

Der dritte Jahresanfang war am erſten Tag des Tiſchri, d. i. am Neumond des September, und dieſer Zeitpunkt wird ausdrücklich «Anfang der Jahre» genannt; von hier an zählte man die Jahre nach Erſchaffung der Welt, und nach den Rabbinen Elieſer und Simeon die Erlaß- und Freijahre als vom erſten Tag hinſichtlich der bürgerlichen Jahre. Hiernach beſtimmte man auch die Zeit für das Pflanzen der Bäume und Kräuter, um das Jahr ihrer Reinheit genau zu wiſſen.

Der vierte Jahresanfang endlich war am erſten Tag des elften Monats, d. i. des Schebet, oder nach Hillel am funfzehnten Tag deſſelben Monats; dieſes Jahr wird beſonders «das neue Jahr der Bäume» genannt. Je nachdem ein Baum vor oder nach dieſem Tag gepflanzt war, wurde ſeine Frucht für den Genuß erlaubt oder verboten und eben danach auch die Ablieferung des Zehnten beſtimmt.

Deutlich tritt unter dieſen vier Jahresanfängen der an dritter Stelle genannte als Anfang des bürgerlichen Jahres hervor, während der zuerſt genannte auf das beginnende Gottesdienſtjahr hinweiſt, wobei man ſich nicht wundern darf, die letztere Jahr „Jahr der Könige“ genannt zu finden, da der König ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach als

theokratiſcher Fürſt zumeiſt von ſeiten des Cultus in Iſrael zu betrachten iſt. Mit alledem ſtimmt Joſephus, nach welchem Moſe den Niſan als erſten Monat für die Feſte beſtimmte, nach welchem man alle auf die Gottheit bezüglichen Feſte rechnete, in Bezug auf Kauf und Verkauf aber und auf die andere Verwaltung, d. h. alſo in Bezug auf ökonomiſche, polizeiliche und andere Dinge, habe er die alte Ordnung beibehalten. Dieſer folgen die Juden noch heutigentags; ſie ſetzen nämlich den Anfang der Weltära auch auf den 1. Tiſchri, da die Ordner des jüd. Kalenders lehrten, der Neumond der Schöpfung oder der Neumond Tiſchri des erſten Jahres der Weltära ſei am 7. October, an einem Montag, um 5 Uhr 11 Minuten 20 Secunden jeruſalemiſcher Zeit im J. 3761 v. Chr. eingetroffen.

Eine derartige Jahreszählung oder Aera war aber bei den alten Hebräern nicht im Gebrauch. Man zählte entweder die Jahre nach dem Auszug aus Aegypten, z. B. bei Angabe des Todes des Aaron (4 Moſ. 33, 38), beim Tempelbau (1 Kön. 6, 1 und an vielen andern Stellen), oder nach dem Regierungsantritt der Könige; ſo wurde der Tempel im 4. Jahr der Regierung des Salomo gebaut (1 Kön. 6, 1), Abiam wurde im 18. Jahr der Regierung des Jerobeam König (1 Kön. 15, 1), Simri im 27. des Aſa (1 Kön. 16, 15), Omri im 31. des Aſa (1 Kön. 16, 23) u. ſ. w. In ſpätern Zeiten rechnete man auch nach dem für das Volk Gottes ſo bedeutungsvollen Anfang des Exils; ſo kommt zum Propheten Ezechiel (Kap. 33, 21) ein Entronnener von Jeruſalem im 12. Jahr des Exils, ferner ſchaut der Prophet im 25. Jahr deſſelben das Geſicht des neuen Tempels. Die Zeitangabe wird aber auch ziemlich unſicher hingeſtellt, inſofern als ein Jahr von einem gewiſſen Zeitpunkt an gerechnet wird, ohne daß dieſer ſelbſt genannt wird; ſo trat Ezechiel (Kap. 1, 1) als Prophet auf im 30. Jahr, wobei nicht zu entſcheiden iſt, ob vom Anfang der Regierung des Nabopolaſſar oder wie bei Jeremia vielmehr nach Nebukadnezar's Regierungsantritt gezählt iſt. Propheten beſtimmen auch die Zeit ihres öffentlichen Auftretens, während deſſen ihre Orakel geſprochen wurden, durch Nennung der damals regierenden Könige (vgl. Jeſ. 1, 1; Jer. 1, 2; Hoſ. 1, 1; Am. 1, 1; Mich. 1, 1). Nicht auffällig darf es uns erſcheinen, daß in den nachexiliſchen Büchern nach den Regierungsjahren der perſ. Beherrſcher Paläſtinas gezählt wird; ſo wurde der Bau des nachexiliſchen Tempels im 2. Jahr des Darius fortgeſetzt (Eſra 4, 24) und im 6. Jahr deſſelben Königs vollendet (Eſra 6, 15); Nehemia wurde im 20. Regierungsjahr des Artaxerxes Longimanus nach Jeruſalem geſendet (Neh. 2, 1 fg.). Nachdem Antiochus der Große, im Krieg mit Aegypten begriffen, den größten Theil Paläſtinas an ſich geriſſen, nahmen die Juden als ſyr. Unterthanen die Aera der Seleuciden an; nach ihr iſt 1 Makk. 1, 11 gerechnet, wo es heißt, daß Antiochus anfing zu regieren im 137. Jahr des griech. Reichs, d. i. des griech. Reichs in Syrien, Meſopotamien und Babylon, welches von Seleucus I. Nikator geſtiftet war. Ferner heißt es 1 Makk. 13, 41 fg.: „Im 170. Jahr (der ſeleucidiſchen Aera) wurde Iſrael frei vom Joch der Heiden und das Volk fing nun an, in ſeinen Contracten und Verträgen zu ſchreiben: im erſten Jahr Simon's, des Hohenprieſters, Feldherrn und Fürſten der Juden". Daß man wirklich eine Zeit lang dieſe Aera benutzte, bezeugen mehrere Münzen aus jener Zeit: ungefähr fünf ſind hier zu erwähnen, welche das Münzcabinet in Paris beſitzt; ſie ſind mit Krug und Palmenzweig, einer Kanne und Weintraube, oder einem Dattelbaum und einer Traube geſchmückt und datiren aus dem ſo und ſo vielten Jahr der Loskaufung Iſraels durch Simon.

Daß der Verfaſſer des 2. Buchs der Makkabäer von einem ſpätern Anfang der ſeleucidiſchen Aera an gezählt habe, nämlich vom Tiſchri des Jahres 311, während im 1. Buch der Makkabäer vom 1. Niſan 312 gezählt iſt, hat man annehmen zu müſſen geglaubt, um die Differenz eines Jahres zwiſchen dem 1. und 2. Buch der Makkabäer auszugleichen. Doch beweiſen beſonders zwei ſyr. Münzen mit den Bildniſſen des Hadrian und Caracalla, daß die ſeleucidiſche Aera nicht früher oder ſpäter als im Herbſt 312 v. Chr. angefangen haben könne. Daß es in den ſpätern Zeiten des Judenthums noch andere Aeren gab, zeigt eine Stelle der Miſchna, wo im Tractat über die Eheſcheidungen der Fall angenommen wird, daß jemand, der in Babylonien wohnt, den Scheidebrief nach der Jahresrechnung einer andern Regierung, welche nicht in Babylonien regiert, nach der mediſchen oder griechiſchen oder nach der Aera der Tempelerbauung oder Tempelzerſtörung geſchrieben habe. Wäre jedoch das im Geſetz befindliche Inſtitut des Sabbat- oder Jubeljahrs immer pünktlich befolgt worden, ſo hätte man mit großer Leichtigkeit nach ſolchen funfzigjährigen Perioden mit

Addition der übrigen Jahre rechnen und jeder Aera entbehren können. Wie nämlich (vgl. 3 Moſ. 25) jeder 7. Tag ein Tag der Ruhe für den Menſchen war, ſo ſollte auch jedes 7. Jahr ein Ruhejahr für den Acker ſein, und wenn 7 ſolcher Ruhejahre einander gefolgt waren, ſollte auch das nun folgende 50. ein außerordentliches Ruhe- oder Brachjahr ſein, in welchem jedes verkaufte oder verpfändete Grundſtück unentgeltlich an ſeinen urſprünglichen Beſitzer und die Freiheit jedem, der ſich ihrer entäußert hatte, ſowie den Gefangenen und Sklaven ohne Löſegeld zurückzugeben war (5 Moſ. 15, 1 fg.). Dieſe Ruhe des Landes galt der Verehrung Jahve's, dem man das Land wie überhaupt alles Eigenthum nur zu Lehen trug. So ſtimmt dieſe Jahrwoche in ihrer Bedeutung mit dem Sabbatstag überein, und gewiß nicht aus ökonomiſchen, ſondern aus religiöſen Rückſichten ordnete ſie der Geſetzgeber an. Die Jahre der funfzigjährigen Periode werden, wie immer im Pentateuch, vom Monat Abib an gerechnet.

Aus alledem ergibt ſich, daß die genaue Beſtimmung hiſtoriſcher Thatſachen oft große Schwierigkeiten verurſacht. Schon die Rabbinen haben das gefühlt, und darum ſoll nach ihren Angaben bei der oben beſprochenen Beſtimmung des Neumonds der oberſte Gerichtshof in Jeruſalem ſich nicht nur auf die Ausſage der Zeugen verlaſſen haben, indem beſonders Rabbi Gamliel der Aeltere, d. i. der Lehrer des Apoſtels Paulus, ſeine aſtronomiſchen Berechnungen in dieſem Fall benutzte. Hierin würden alſo die Anfänge der Entſtehung des jüd. Kalenders zu ſuchen ſein, allein es iſt gerade dieſes Kapitel in ein tiefes Dunkel gehüllt. Wol laſſen ſich die Jahresanfänge auf Stellen der Bücher Moſe gründen; ob aber ſchon in jenen Zeiten von Moſe an bis zur Zeit der Richter und Könige das „Heiligen des Neumonds" überhaupt ſtattgefunden habe, dürfen wir mit Recht bezweifeln, wenigſtens iſt in der Schrift davon nichts erwähnt. Nach dem Talmud ſoll ſich dieſer Brauch auf 2 Moſ. 12, 2 gründen, aber ſelbſt Raſchi, d. i. Rabbi Salomon Jarchi, zieht in ſeinem Commentar zu jener Stelle das Heiligen des Neumonds in der Zeit Moſe's und der Richter und während des erſten Tempels in Zweifel. Möglich iſt es wol, daß ſchon Moſe und beſonders die umfaſſende Weisheit Salomo's den geregelten Umlauf des Monds beobachtete und beſtimmte; daß aber ſchon Moſe dem Prieſterthum einen aſtronomiſchen Kalender gegeben habe, der nach der Zerſtörung des erſten Tempels vergeſſen oder aus politiſchen Gründen verworfen wurde, iſt eine Annahme, welche der jüd. Enthuſiasmus für den großen Geſetzgeber aufſtellte, ohne ſie irgendwie beweiſen zu können. Die Anlegung des noch heute beſtehenden jüd. Kalenders fällt ſicher nicht in die Zeit vor Abſchluß der Miſchna (189 n. Chr.), ſondern geſchah erſt dann, als gelehrte Rabbinen, vielleicht die Verfaſſer des Talmuds ſelbſt, die große Unbequemlichkeit einſahen, welche für die Diaspora durch die Anordnung der Heiligung des Neumonds entſtand. Erſt hier erſchien es dringend und zeitgemäß, eine feſtgeſetzte Kalenderrechnung einzuführen. Nachdem Rabbi Bar-Kapara vergeblich einen öffentlichen Aufruf erlaſſen hatte, die „Umläufe und Sternbilder" zu berechnen, erhob ſich nach ihm der als Lehrer und Schriftſteller ausgezeichnete Samuel Jarchinai (219—250), Rector der Schule zu Nehardea am Euphrat, und erſtrebte nach gründlichen Forſchungen in griech. Schriften eine feſtſtehende Kalenderrechnung; andere Rabbinen aber verkannten und hinderten ſein Streben, und Rabbi Jochanan ſchickte ihm die Ausarbeitung eines Kalenders über die nächſtfolgenden 60 Jahre mit den Worten zurück, daß es nur ein Rechenexempel ſei (die Bibliothek des Vatican ſoll aſtronomiſche Tafeln von ihm aufbewahren). Samuel ließ ſich dadurch nicht abſchrecken, er überlieferte ſeinen Schülern alle Regeln ſeiner Kalenderberechnung, und etwa 110 Jahre nach ſeinem Tod kam die Zeit, wo man von ſeinen Arbeiten ernſtlichen Gebrauch machte, indem Hillel, Urenkel des Rabbi Jehuda ha-Naſi I., aus der Familie des David, den Kalender in allen ſeinen Theilen feſtſtellte und in ganz Iſrael zum Gebrauch einführte; eine letzte beſſernde Hand legte daran der Rabbi Adda, und nur die Sadducäer haben bis zum heutigen Tag den aſtronomiſchen Kalender nicht angenommen und den alten Gebrauch beibehalten. Nach jener Rechnung aber iſt bei den Juden unſerer Zeit z. B. das Jahr 1870 das 5631. nach Erſchaffung der Welt und das 1513. nach Einführung des jüd. Kalenders.

Von dieſer jüdiſchen iſt nur die ſiebentägige Woche übergegangen in die chriſtl. Zeitrechnung; dieſe iſt mit wenigen Modificationen von ſämmtlichen Völkern der Chriſtenheit gebraucht worden und in Bezug auf Ausdehnung und Eintheilung des Jahres weſentlich die von Julius Cäſar verbeſſerte römiſche. Im N. T. iſt zwar aus 1 Kor. 16, 2 und Apg. 20, 7 nicht zu folgern, daß der Sonntag ſchon damals Wochenanfang war und durch

regelmäßige gottesdienſtliche Verſammlungen und Agapen (Apg. 2, 42) ausgezeichnet wurde. Da jedoch aus dem chriſtl. Bewußtſein von der Heiligkeit des Tages ſich mit innerer Nothwendigkeit ſeine Feier entwickelte, ſo verordnete höchſt wahrſcheinlich eine apoſtoliſche Inſtitution die Sonntagsfeier, da ihre Allgemeinheit im nachexiliſchen Zeitalter die Annahme einer frühzeitig allgemeinen Feier machen läßt; gewiß iſt jedoch, daß dadurch die Sabbatfeier noch nicht verdrängt wurde, ſondern neben ihr herlief, bis ſie durch jene völlig verdrängt wurde. Darum ſind im N. T. ganz wie im Alten die Wochentage vom Sabbat an gezählt und der Sonntag iſt der erſte Wochentag (vgl. Matth. 28, 1; Mark. 16, 2. 9; Luk. 18, 12; 24, 1; Joh. 20, 1). Sonſt finden ſich ziemlich viele Zeitangaben nach Jahren, auch mit Hinzufügung von Monaten; 1 Jahr (Apg. 11, 26), 1 Jahr 6 Monate (Apg. 18, 11), 2 Jahre (Apg. 28, 30), 3 Jahre 6 Monate (Luk. 4, 25; Jak. 5, 17), 7 Jahre (Luk. 2, 36), 12 Jahre (Matth. 9, 20; Mark. 5, 42; Luk. 2, 42), 14 Jahre (Gal. 2, 1), 30 Jahre (Luk. 3, 23), 38 Jahre (Joh. 5, 5), 40 Jahre (Apg. 13, 21; Hebr. 3, 9. 17), 46 Jahre (Joh. 2, 20), 50 Jahre (Joh. 8, 57), 60 Jahre (1 Tim. 5, 9), 84 Jahre (Luk. 2, 37), 400 Jahre (Apg. 7, 6), 430 Jahre (Gal. 3, 17), 1000 Jahre (Offb. 20, 4—7), ohne nähern Aufſchluß zu geben; doch befolgt Lukas (Kap. 3, 1), wie auch Joſephus thut, die damals gewöhnliche Art, nach den Regierungsjahren der röm. Kaiſer zu zählen. In einzelnen Urkunden und bei Kirchenvätern des Mittelalters werden auch einigemal Jahre ab incarnatione, d. h. von der Geburt, und a passione, d. h. vom Kreuzestod Jeſu Chriſti an gezählt, jedoch nicht in der Abſicht, eine eigentliche Jahresrechnung an dieſe Epochen zu knüpfen. Dagegen iſt in den Verhandlungen der Concilien und auf den Grabſteinen der Chriſtengräber aus dem 4. und 5. Jahrh. überall die Zeit nach röm. Weiſe nach den Regierungsjahren der Conſuln und Kaiſer bezeichnet, bis endlich der Abt Dionyſius von Rom im J. 525 der Urheber unſerer Aera wurde, in welcher Chriſti Geburt (ſ. Jeſus Chriſtus) an den Schluß des erſten Jahres, des 754. der Stadt Rom geſetzt iſt. Grundt.

Jahve. So lautet die urſprüngliche Ausſprache des altteſtamentlichen, conſonantiſch Jhvh geſchriebenen Gottesnamens, der in der Unform „Jehovah" ſeit dem 16. Jahrh. in der chriſtl. Kirche Bürgerrecht erhalten hat. Nicht älter nämlich iſt der Name in der Ausſprache Jehovah. Die alten Ueberſetzungen kennen einen ſolchen Namen Gottes noch nicht, ebenſo wenig der gelehrte Kirchenvater Hieronymus († 420), auch nicht das geſammte Mittelalter. Der erſte vielmehr, bei welchem wir dem Gottesnamen Jehovah begegnen, iſt der Franciscaner Galatin, ein Italiener und Beichtvater Leo's X. Er aber ſuchte die Ausſprache Jehovah in ſeinem Werk: De arcanis catholicae veritatis (Baſel 1550), II, Kap. 10, S. 74 fg. (das er nach S. 718 im J. 1516 vollendete), ſofort auch wie gegenüber der Meinung einiger, der Name ſei Jova auszuſprechen, ſo auch gegenüber der Uebung der Juden zu rechtfertigen, an der Stelle des Tetragrammatons (Jhvh) einfach Adonâj, d. i. Herr, zu leſen; einer Uebung, welcher ſich auf Grund der LXX (κύριος) und der Vulgata (dominus, deus) auch Luther in der Bibelüberſetzung anſchloß, indem er ſtatt des Tetragrammatons das deutſche „Herr" in ſeinen Text aufnahm, während er im übrigen den Gottesnamen bereits ebenfalls Jehovah ausſpricht (Luther's „Werke", herausgegeben von Irmiſcher, „Deutſche exegetiſche Schriften" [Erlangen 1847], XLI, 208 fg.). Seit dieſer Zeit ward der Name Jehovah namentlich in der proteſtant. Kirche immer gebräuchlicher, obgleich gerade in dieſer wiederum auch jene Ausſprache mehrfach beſtritten ward. So ſchon von dem früher der kath. Kirche angehörenden, ſpäter zum Proteſtantismus übergetretenen Mercier (ſeit 1546 Profeſſor der hebr. Sprache zu Paris), desgleichen von dem bekannten Philologen Scaliger, den holländ. Theologen Druſius, Amama, ferner von L. Cappellus, aber auch von deſſen berühmtem Gegner Buxtorf. Die Abhandlungen der letztgenannten, mit Ausnahme derjenigen Scaliger's, hat mit noch einigen andern Reland unter dem Titel: Decas exercitationum philologicarum de vera pronuntiatione nominis Jehova (Strasburg 1707) zuſammengeſtellt. Es war dann ſpäter Michaelis, welcher die Unterſuchung über dieſen Namen neu anregte; für ſich ſelbſt erklärte er ſich in ſeinen Supplementa ad lexica hebr. (6 Thle., Göttingen 1785—92) für die Ausſprache Jehovah als die urſprüngliche. Ewald, in ſeiner Jugendſchrift: „Ueber die Compoſition der Geneſis" (Braunſchweig 1823) noch die Ausſprache Jehovah in Schutz nehmend, hat ſich ſpäter entſchieden für die Ausſprache Jahve erklärt und iſt der erſte geweſen, der des Namens Jahve in ſeinen Schriften, namentlich auch in ſeinen Ueberſetzungen altteſt. Bücher, durchgehends und conſequent ſich bedient hat. Einen gründlichen Vertheidiger fand die Ausſprache Jahve auch an Hengſten-

berg (in ſeinen „Beiträgen zur Einleitung ins Alte Teſtament“ [Berlin 1831—39], Bd. 2). Dieſelbe kann jetzt als diejenige bezeichnet werden, welche von der überwiegenden Mehrzahl der wiſſenſchaftlichen Theologen für die urſprüngliche angeſehen wird. Von den neuern Vertheidigern der Ausſprache Jehovah nennen wir ſtatt aller Hölemann, „Bibelſtudien“ (Leipzig 1859—60), Bd. 1. Weder für die Ausſprache Jehovah noch diejenige Jahve glaubte ſich früher Delitzſch entſcheiden zu ſollen, der vielmehr (in ſeinem „Commentar über den Pſalter“ [Leipzig 1859—60]) die Ausſprache Jahavah als die urſprüngliche erklärte, worin ihm Köhler (De pronunciatione ac vi sacrosancti tetragrammatis [Erlangen 1867]) folgte, während er ſelbſt neuerdings dieſe Anſicht wieder aufgegeben und ſich für die Ausſprache Jahve entſchieden hat.

Wie verhält es ſich nun näher mit der Ausſprache dieſes Gottesnamens und warum entſcheiden wir uns für die Ausſprache Jahve? Was iſt ferner Sinn und Bedeutung dieſes Namens und welches endlich ſein Urſprung?

I. In unſerm hebr. Text finden wir jetzt unter den Conſonanten des Tetragrammatons Jhvh überwiegend die Vocale ĕ, o, a, und man könnte danach allerdings verſucht ſein, den Gottesnamen Jehovah auszuſprechen. Indeß nicht ausſchließlich begegnen wir dieſer Punktation. In allen den Fällen nämlich, wo neben dieſem Gottesnamen, und zwar in enger, appoſitioneller Verbindung, das hebr. Adonâj, d. i. Herr, ſteht, finden wir durchgängig die Conſonanten nicht mit ĕ, o, a, denn vielmehr ĕ, o, i punktirt, d. i. mit den Vocalen des Gottesnamens Elohim. Es leuchtet ein, daß wir es unter allen Umſtänden in dem letztern Fall mit dem zu thun haben, was man ein Qeri, und zwar ein Qeri perpetuum nennt. Da nun die Punktation Jehovim immer nur dann ſich findet, wenn neben dem Tetragrammaton der Gottesname Adonâj im Text ſteht, da ferner die Vocale von Jehova (abgeſehen von der Verwandlung des ſogenannten Schwa compositum in das einfache Schwa) genau dieſelben ſind wie bei Adonâj, da weiter die Form Jehova eine der hebr. Grammatik durchaus widerſtrebende iſt, da wir endlich wiſſen, daß die Juden noch heutzutage conſtant an der Stelle des Tetragrammatons einfach Adonâj, d. i. Herr, leſen, und nur in dem Fall, daß Adonâj ſchon im Text daneben ſteht, Elohim ſubſtituiren: ſo kann zunächſt darüber kein Zweifel ſein, daß die dem Tetragrammaton in unſerm hebr. Text eignenden Vocale keine ihm urſprünglich zugehörenden ſind, dieſelben vielmehr nur andeuten ſollen, daß man an Stelle des Tetragrammatons ſei es Adonâj, ſei es Elohim zu leſen und zu ſprechen habe. Und dieſe Uebung, einerſeits die Ausſprache des Tetragrammatons zu vermeiden, andererſeits andere Gottesnamen ihm zu ſubſtituiren, iſt eine ziemlich hoch in der Zeit hinaufreichende. Schon in den jüngern Schriften des A. T. läßt ſich ein immer ſeltener werdender Gebrauch des Tetragrammatons nicht verkennen. Die in den letzten Jahrhunderten vor Chriſtus abgefaßte griech. Ueberſetzung der LXX bietet an Stelle deſſelben ſtändig κύριος, d. i. die griech. Ueberſetzung des hebr. Adonâj. Joſephus („Alterthümer“, II, 12, 4) ſagt ausdrücklich, daß es ihm nicht geſtattet ſei, den heiligen Gottesnamen auszuſprechen. Aehnliche Ausſagen finden ſich bei Philo (De mutat. nom., §. 2; Vita Mos., III, 25). Der älteſte Theil des Talmuds, die ſogenannte Miſchna, will zwar (Berachoth, IX, 5) den Gebrauch des heiligen Gottesnamens beim Gruß noch geſtattet wiſſen, dagegen ſpricht (Sanhedrin, X, 1) Abba Schaul denjenigen, die das Tetragrammaton in den Mund nehmen, jeglichen Antheil am zukünftigen Leben ab. Schärfer zugeſpitzt, beziehungsweiſe verändert, wurden die Beſtimmungen der Miſchna in dem Commentar über dieſelbe, in der ſogenannten Gemara. In der Praxis vermied man unzweifelhaft immer ängſtlicher jede Ausſprache des in Rede ſtehenden Namens. Wir fragen nach dem letzten Grund dieſer ſeltſamen Erſcheinung? Die Talmudiſten und Rabbinen gründen ihr Verbot der Ausſprache auf die Stelle 3 Moſ. 24, 16, wo der Tod, und zwar der Tod durch Steinigung, demjenigen angedroht wird, der den Namen Gottes nakab, d. i. nach der Erklärung der Juden „ausſpricht“. Allein gibt ſchon der Zuſammenhang (es iſt vorher ausdrücklich von einem Verfluchen Gottes die Rede) an die Hand, daß hier nur ein gottesläſterliches Ausſprechen gemeint iſt, ſo ſpricht hierfür auch die Etymologie der in Rede ſtehenden Wurzel, welche offenbar mit der Wurzel kabab, d. i. Fluchen, im letzten Grund identiſch iſt. Was alſo an jener Stelle verpönt wird, iſt lediglich ein unziemliches, näher läſterliches Ausſprechen des Gottesnamens, nicht das Ausſprechen des Namens überhaupt. Und daß factiſch im alten Iſrael die Stelle nicht anders verſtanden ward, können wir daraus abnehmen, daß bis zum Exil von Pro-

pheten und Prieſtern, hoch und niedrig unterſchiedslos und ohne alles Bedenken das Tetragrammaton gebraucht ward. In der Zeit der Reſtauration (nach dem babyloniſchen Exil) dagegen, welche ſich überhaupt durch große Aengſtlichkeit und Engherzigkeit bezüglich der theokratiſchen Formen und Gebote charakteriſirt, ſchlich ſich allmählich eine Scheu ein, den heiligen und ſpecifiſch iſraelitiſchen Gottesnamen auf die unreinen Lippen zu nehmen, eine Scheu, die, wenn ſie auch nicht unmittelbar in der misverſtandenen Stelle 3 Moſ. 24, 16 wurzelte, doch wenigſtens durch dieſelbe noch genährt wurde und endlich in ein völliges Vermeiden der Ausſprache des Namens ausartete. Das letztere hatte ſicher ſchon ſtatt zur Zeit, als die griech. Ueberſetzung, die ſogenannte Septuaginta, angefertigt ward, welche nicht nur factiſch dem Tetragrammaton des hebr. Textes ſtets das griech. κύριος ſubſtituirt, ſondern auch bereits, eben aus der ganzen damaligen Anſchauung heraus, 3 Moſ. 24, 16 lediglich von einem ὀνομάζειν des ὄνομα Θεοῦ, von einem Ausſprechen des Namens Gottes, redet.

II. Aus dem Erörterten erhellt wie die Nichturſprünglichkeit der Ausſprache Jehovah, ſo die Urſache der jetzigen Punktation des Tetragrammatons in unſerm maſorethiſchen Text. Aber welches iſt nun die richtige Ausſprache und was iſt der urſprüngliche Sinn und die urſprüngliche Bedeutung dieſes Gottesnamens? Da die Maſorethen das Tetragrammaton ſtets nur mit den Vocalen, ſei es von Adonâj, ſei es von Elohim, verſehen, ſo iſt dem hebr. Text für die urſprüngliche Ausſprache unmittelbar nichts zu entnehmen. Das Gleiche gilt von den alten Ueberſetzungen: der Septuaginta, der Vulgata, der Peſchito, den chald. Paraphraſen, welche ſämmtlich dem Tetragrammaton andere Gottesnamen (Herr, Gott) ſubſtituiren. Dagegen nun machen uns die Kirchenväter über die factiſche Ausſprache des ἄῤῥητον, d. h. des bei den Juden nicht eigentlich ausgeſprochenen Gottesnamens, mehrfach Mittheilungen. So berichtet Clemens von Alexandria (Strom., V, 6), der jüd. Gottesname laute Ἰαού, Philo von Byblus nennt bei Euſebius (Praep. evang., I, 9) den Gott der Hebräer Ιευώ, Diodor (I, 94) denſelben Ἰαώ. Allein es kann als ausgemacht gelten, daß wir in jenen Namen lediglich die Geſtaltung und Ausſprache des in Rede ſtehenden Gottesnamens überkommen haben, die derſelbe in den mit ihm zuſammengeſetzten Eigennamen zeigt. Ιαώ und Ἰευώ entſprechen dem hebr. jehô in Namen wie Jehôjakim, Jehôšafat und ähnlichen; Ἰαού kommt überein mit der Ausſprache jáhu am Schluß von Eigennamen wie Ješajáhu, Ḥizḳijjáhu u. ſ. w. Aehnlich verhält es ſich mit der Angabe des Theodoret (Quaest. 15 in Exod.): die Juden hätten den Namen Ἀϊά geleſen; denn dieſes Ἀϊά geht offenbar zurück auf das ehje ášer ehje, d. i. „ich bin der ich bin“ (2 Moſ. 3, 14). Anders dagegen verhält es ſich mit einer zweiten Angabe dieſes ſelben Theodoret (a. a. O.), daß nämlich die Samaritaner den Namen ausgeſprochen hätten: Ἰαβέ (an einer andern Stelle ſchreibt er dafür auch Ἰαβαί); auch Epiphanius (Adv. Haer., I, 3, 20) führt unter andern Namen der jüd. Gottheit an: Ἰαβέ. Dieſes griech. Ἰαβέ entſpricht offenbar dem hebr. Jave oder Jahve. Kraft des conſequenten Auftretens eines h in dem abgekürzten Gottesnamen werden wir natürlich der letztern Transſcription den Vorzug geben. Dieſes war die urſprüngliche Ausſprache und Form des hebr. Gottesnamens. Aus ihr erklären ſich theils die im A. T. uns entgegentretenden Abkürzungen deſſelben in Eigennamen (die Formen jehô und jáhu) ſowie auch die uns in höherer Rede zuweilen entgegentretende Ausſprache Jah; theils iſt es dieſe Form des Gottesnamens allein, welche ſowol in Hinſicht auf grammatiſche Bildung, als auch in Hinſicht auf Sinn und Bedeutung des Wortes befriedigt. Iſt nämlich die urſprüngliche Ausſprache Jahve, ſo iſt das Wort unter allen Umſtänden für ein perſönliches Nomen zu halten, gebildet aus dem Imperfectum eines Verbums hava, und zwar nach Analogie von Subſtantiven wie Jakob (eigentlich der Ueberliſtende), oder Iſaak (der Lachende) und ähnlichen. Eine Wurzel hava exiſtirt nun allerdings im gewöhnlichen Hebräiſch nicht mehr, wir begegnen einer ſolchen aber noch in einem verwandten Dialekt, im Aramäiſchen; ſie entſpricht hier dem hebr. hajá in der Bedeutung „ſein“. Der Uebergang der Ausſprache mit Vav in die Ausſprache mit Jod bei dieſer Wurzel iſt genau der gleiche, wie bei der Wurzel chaja (leben), die in der urſprünglichern Ausſprache chava noch in dem Namen des Weibes Adam's: Eva (eigentlich Chavva) ſich erhalten hat. Vereinzelt haben ſich Spuren der urſprünglichen Ausſprache des haja (ſein) mit Vav auch im Hebräiſchen erhalten. Aber was bedeutet nun näher das in Rede ſtehende Jahve? Es liegt nahe, inſonderheit in Rückſicht auf die Stelle 2 Moſ.

3, 14, wo Gott von ſich ſelbſt ſagt: „Ich bin, der ich bin. So ſollſt du ſagen zu den Kindern Iſrael: «Ich bin (ehje) hat mich geſandt»;“ und weiter V. 15: „So ſollſt du ſagen zu den Kindern Iſrael: «Jhvh, der Gott euerer Väter, der Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's, hat mich zu euch geſandt: das iſt mein Name in Ewigkeit»“, den Namen Jahve als zurückgehend auf ein Imperfectum des erſten Verbalſtammes (Kal) anzuſehen, ihn alſo zu faſſen als ſo viel bedeutend wie: „Er, der da iſt“, der „Seiende“. Es iſt dieſes denn auch vielfach geſchehen, obgleich man dann freilich in der nähern Begrenzung und Beſtimmung dieſes Begriffs eines „Seienden“ wieder ſehr auseinandergeht, indem man damit Gott bald bezeichnet ſein läßt als den wahrhaft Seienden, als den, der in Wirklichkeit iſt (Knobel), bald als den Unveränderlichen (Hävernick), bald als den ſein ſelbſt Seienden, als den, bei dem, was er iſt, nicht durch etwas außer ihm beſtimmt iſt (Hofmann) u. ſ. w. Allein es ſteht doch ernſtlich zu bezweifeln, daß ein ſolcher mehr oder weniger rein metaphyſiſcher Begriff, wie derjenige eines abſolut ſein ſelbſt Seienden u. ſ. w., ſollte in der Urzeit Iſraels bereits ſo lebendig geweſen ſein, daß derſelbe bei der Benennung Gottes maßgebend und beſtimmend geworden wäre. Auf die Stelle 2 Moſ. 3, 14 darf man ſich dabei nicht berufen, da dieſe Stelle einerſeits ſelbſt ihrem wahren Urſinn nach noch ſehr fraglich iſt, andererſeits dieſelbe einer verhältnißmäßig jüngern Schrift angehört und wol lediglich einer Reflexion des Schriftſtellers über den Gottesnamen ihren Urſprung verdankt. Entſcheidend aber für die Verwerfung der beregten Auffaſſung des Wortes Jahve iſt die grammatiſche Thatſache, daß alle Subſtantive ähnlicher Bildung, ſobald ſie auf ein Kal der Verba mit auslautendem Vocal zurückgehen, nicht auf ein e, ſondern ſtets auf ein a auslauten, auch wenn ſie männlichen Geſchlechts ſind, was ein Zufall doch nimmermehr ſein kann. Die Bildung auf e findet ſich ausſchließlich bei den von den abgeleiteten Stämmen gebildeten Subſtantiven dieſer Art, wie z. B. bei dem vom Pual aus gebildeten Mannesnamen Jephunne. Da nun zudem gerade bei dem Verbum hava oder haja das a des Imperfects (Jahve) noch beſſer als zu dem Kal, vielmehr zu dem Hiphil, d. i. dem Cauſativſtamm, paßt, ſo nehmen wir (wie wir dieſes ſchon 1862 in einem öffentlichen Vortrag ausgeführt haben) keinen Anſtand, jahve als eine hiphiliſche Imperfectbildung zu betrachten und das Nomen im Sinn von: der Seinmachende, der ins Daſein Rufende, der Schöpfer zu faſſen. Dieſer Begriff des „Schöpfers“ iſt nun aber ſofort wieder näher zu beſtimmen. Es iſt bekannt, daß, wie in allen Sprachen, ſo auch im Semitiſchen, bei den Wurzeln, die den Begriff des Seins ausdrücken, dieſer Begriff immer erſt abgeblaßt iſt aus einem ſtärkern, concretern, inhaltreichern. So war die urſprüngliche Bedeutung des arab.-äthiop. Zeitwortes kâna, kôna „ſein“ die weit concretere „geſetzt ſein“, wie wir dieſes aus der Bedeutung des hebr. kûn noch deutlich erſehen. Das neben kôna im Aethiopiſchen noch als Hülfsverbum im Gebrauch befindliche halava iſt unſers Erachtens nach zu combiniren mit der bekannten Wurzel hûl, „ſtark ſein“, und bedeutet erſt in zweiter Linie ſoviel wie „da ſein“, „ſein“. Es iſt gewiß ein ähnlicher Urſprung auch für das hebr.-aram. haja, hava zu vermuthen. Wir ſind der Anſicht, das in Rede ſtehende Verbum in der Bedeutung „ſein“ iſt lediglich eine Abſchwächung aus dem im Anlaut härter und feſter geſprochenen haja (neben hava), „leben“. Halten wir dieſes feſt, ſo gewinnen wir für das in Rede ſtehende Jahve noch eine weit inhaltreichere Bedeutung. Jahve würde dann Gott bezeichnen als den Lebendigmachenden, Leben Schaffenden. Der Begriff „Leben“ iſt aber bekanntlich im A. T. ſelbſt wieder ein weit inhaltreicherer und umfaſſenderer als bei uns. „Leben“ bedeutet dem altteſt. Gottesmann nicht etwa blos das äußere, ſinnliche Leben, es bezeichnet ihm auch das höhere, geiſtige Leben, iſt ihm oft ganz gleichbedeutend mit „wahres“ Leben, „ewiges“ Leben. Wenn alſo der Hebräer Gott bezeichnete als den „Jahve“, als den Lebengebenden, ſo wollte er ihn inſonderheit damit auch bezeichnen als den, der das wahre, ewige Leben ſchafft, der das Heil anbahnt für die Menſchheit, als den in der Welt ſich offenbarenden, der ſündigen Welt in Wort und That erlöſend ſich mittheilenden, zum Zweck der Erlöſung Thaten, Heilsthaten an der Menſchheit verrichtenden Gott.

III. Iſt dieſes Sinn und ſprachliche Beſchaffenheit des in Rede ſtehenden Namens, ſo beantwortet ſich die Frage nach dem Urſprung deſſelben zunächſt ſofort dahin, daß dieſer nicht außerhalb des Semitismus, ja, wir können ſogleich beſtimmter ſagen, nicht außerhalb des Hebraismus zu ſuchen ſei; hat doch blos im Hebräiſch-Aramäiſchen die Wurzel haja die Abſchwächung in hava oder haja erfahren und finden ſich andererſeits vorwiegend lediglich

im Hebräiſchen und nicht im Aramäiſchen Nominalbildungen mit vortretendem Jod des Thäters wie Jahve. Dazu ſind alle Ableitungen aus dem Aegyptiſchen (Voltaire, Schiller, Röth, welcher letztere den Namen mit demjenigen des ägypt. Mondgottes Joh in Verbindung bringt, auch Brugſch u. a.) oder aus dem Phöniziſchen (Orelli u. a.), oder aber Indogermaniſchen (Buttmann, de Wette, früher auch Geſenius: Jehova = Jovis), oder endlich wol gar aus dem Sineſiſchen (A. de Rémuſat) ſo grund- und bodenlos, daß wir uns ein näheres Eingehen auf dieſelben füglich erſparen können (vgl. Tholuck, „Vermiſchte Schriften" [1. Ausg., Hamburg 1839], I, 377 fg.). Dagegen bedarf eine Erörterung noch die Frage nach dem Alter und der nähern Entſtehung des Gottesnamens. Wir haben darüber verſchiedene Berichte im Pentateuch. Der älteſte unter dieſen iſt der, welcher uns jetzt 2 Moſ. 6, 2 fg. vorliegt. Derſelbe iſt der Schrift des annaliſtiſchen Erzählers, der ſogenannten Elohimsurkunde entnommen. Dort ſagt Gott (Elohim) zu Moſe, daß er Jahve ſei, und daß er den Vätern Abraham, Iſaak und Jakob in ſeiner Eigenſchaft als „allmächtiger Gott", als El Schaddaj ſich geoffenbart habe; daß er aber mit ſeinem Namen „Jahve" ihnen nicht bekannt geworden ſei. Danach datirt das Bekanntwerden Gottes nach ſeinem Namen Jahve erſt ſeit Moſe; früher kannte man ihn nur als den allmächtigen Gott, noch nicht alſo in ſeiner ſpecifiſchen Eigenſchaft als Gott Iſraels, als den erlöſenden Gott. Nur dieſes kann der Sinn der fraglichen Worte ſein, theils kraft des Gegenſatzes (V. 3b), theils kraft der nachdrücklichen Vorausſtellung des „nach meinem Namen Jahve" (a. a. O.). Der gleichen Vorſtellung begegnen wir bei einem zweiten Erzähler, deſſen Bericht wir (wenn auch allerdings theilweiſe in der Ueberarbeitung von der Hand eines dritten Berichterſtatters) jetzt 2 Moſ. 3, 1—16 leſen. Wenn hier V. 13 Moſe auf Anlaß des göttlichen Auftrags fragt, was er den nach Gottes Namen fragenden Iſraeliten antworten ſolle, und Gott ihm dieſelben dahin zu beſcheiden befiehlt (V. 14 fg.), daß es Ehje, d. i. Jahve, ſei, der ihn geſandt habe: ſo ſetzt auch dieſes, wohlbedacht, voraus, daß Gott bis dahin noch keinen ſpecifiſchen Namen in Iſrael hatte, daß er ſich vielmehr erſt jetzt als Jahve ihnen offenbarte. Ganz anders ein dritter Erzähler, der ſogenannte Jahviſt, der prophetiſche Erzähler. Nach dieſem reicht die Anrufung des Namens Jahve, alſo die Verehrung Gottes als Jahve, bis in die Urzeiten zurück; ſchon zur Zeit Seth's und Enoſch's „fing man an, den Namen Jahve anzurufen" (1 Moſ. 4, 26). Ja dieſer Erzähler nimmt keinen Anſtand, ſelbſt Eva, das erſte Weib, den Namen Jahve ausſprechen zu laſſen (1 Moſ. 4, 1). Welcher von dieſen Traditionen die größere Glaubwürdigkeit eigene, kann ſchon angeſichts der Thatſache, daß gerade die ältern Erzähler übereinſtimmend dem Moſe die Offenbarung Gottes als des Jahve zutheil werden laſſen, nicht zweifelhaft ſein. Dafür, daß dem Stifter der altteſt. Religion auch die Erkenntniß Gottes als des Heilsgottes und zwar durch Offenbarung des Namens Jahve erſchloſſen ward, ſpricht zudem in jeder Beziehung die innere Wahrſcheinlichkeit. Und an dieſem Reſultat hat man ſich auch nicht irre machen zu laſſen durch den Umſtand, daß nach 2 Moſ. 6, 20 ſchon die Mutter Moſe's, Jokebed, einen mit dem Gottesnamen Jahve zuſammengeſetzten Namen führt. Wiſſen wir nicht aus 1 Moſ. 17, 5. 15; 32, 29; 35, 10, daß es in Iſrael Sitte war, weſentliche Stufen der Heilsgeſchichte auch durch bedeutſame Namenswechſel zu kennzeichnen? Und ſieht nicht der Name Jokebed, d. i. „Ruhm iſt Jahve", gerade ſo aus, als wäre er dem erſt eben offenbar gewordenen „Jahve" zu Ehren angenommen worden? Auf das Vorkommen aber von, mit dieſem Namen zuſammengeſetzten, Eigennamen ſchon vor Moſe in den Genealogien der Chronik (ſchon ein Enkel Benjamin's führt laut 1 Chron. 7, 8 den Namen Achijah) wird niemand Werth legen, der mit der eigenthümlichen Beſchaffenheit dieſes ſehr ſpäten Geſchichtsbuchs bekannt iſt. Schrader.

Jahza, ſ. Jahaz.

Jaïr. In einer Liſte von Beamten des Königs Salomo, deren Echtheit keinem Zweifel unterliegt, kommt ein Bezirk vor unter dem Namen die „Flecken (ḥawwōth) Jaïr's, des Sohnes Manaſſe's, in Gilead" (1 Kön. 4, 13); dieſer enthielt zuſammen mit dem „Hebel Argob" 60 ummauerte Städte. Damit in Uebereinſtimmung berichtet 4 Moſ. 32, 41, Jaïr, Sohn Manaſſe's, hätte die Flecken der Einwohner (wahrſcheinlich der V. 39 genannten Amoriter, da V. 40 aus einer andern Quelle ſtammt) eingenommen, welche daher die „Flecken Jaïr's" genannt wären. Aehnliches wird 5 Moſ. 3, 14 von Manaſſe's Sohn Jaïr berichtet, nur daß da die Eroberung den „Hebel Argob" umfaßt und der Name die „Flecken Jaïr's" ganz Baſan zu bezeichnen ſcheint. Auch Joſ. 13, 29 werden

„die Flecken Jaïr's" nach Baſan gelegt; hier wird die Zahl der Städte des transjordaniſchen Manaſſe mit Einſchluß dieſer Flecken auf 60 angegeben; alſo dieſelbe Zahl wie 1 Kön. 4, 13.

Dagegen leitet 1 Chron. 2, 22 von Jaïr, einem Abkömmling Juda's und von weiblicher Seite einem Abkömmling Manaſſe's (Jaïr — Segub — Hezron — Perez — Juda; ſein Vater Segub iſt Sohn einer Tochter des Machir, des Sohnes Manaſſe's; Machir wird genannt der „Vater Gilead's"), 23 Städte in Gilead ab, welche im folgenden Vers deutlich als die „Flecken Jaïr's" bezeichnet werden; dieſe mit Kenath (lies weeth) und deſſen Nebenorten („Töchtern"), im ganzen 60 an der Zahl, ſind danach aber von den fremden Völkern Geſur und Aram eingenommen.

Endlich finden wir Richt. 10, 3 fg. „Jaïr den Gileaditer", der Iſrael 23 Jahre „richtete" und 30 Söhne, welche auf ebenſo vielen Eſelfüllen ritten, ſowie 30 Städte (lies ʿārīm) in Gilead hatte, die man „Flecken Jaïr's" nannte. Sonſt erfahren wir von ihm nur noch, daß er in Kamon begraben ſei.

In Wirklichkeit haben wir hier nicht drei, ſondern nur eine einzige Geſtalt, den Eponymen der „Flecken Jaïr's", welcher in verſchiedener Weiſe mit den Stamm- und Landesnamen jener Gegend in verwandtſchaftliche Verbindung gebracht wird, wie das bei ſolchen Perſonen ganz gewöhnlich iſt. Im Gebiet des transjordaniſchen Manaſſe gab es einen Bezirk, genannt die „Flecken Jaïr's", welcher nach der Chronik aus 23, nach der wahrſcheinlich nicht ſo zuverläſſigen Stelle im Richterbuch aus 30 Städten beſtand (ſollte die wirkliche Zahl der Städte vielleicht den 23 Regierungsjahren Jaïr's zu Grunde liegen?) und öfter mit einer benachbarten Gegend zu einer Landſchaft von 60 Städten vereinigt ward. Wie andere Orts- und Stammnamen dieſes Landes: Manaſſe, Machir, Gilead (welches doch ſchon 1 Moſ. 31 als Landesname vorkommt und eigentlich das „harte, ſteinige Land" zu bedeuten ſcheint) wurde auch Jaïr als Perſon aufgefaßt und auf verſchiedene Weiſe genealogiſch untergebracht. Daß auch die Richterwürde dem Jaïr keine geſchichtliche Perſönlichkeit verleiht, hoffe ich in meinen „Unterſuchungen zur Kritik des Alten Teſtaments" (Kiel 1869), Nr. 4 (über Jaïr insbeſondere ſ. S. 182), bewieſen zu haben. Schwer zu erklären iſt hier nur die Ableitung Jaïr's von Juda in der Chronik; man muß darin wol irgendeine Vermiſchung judäiſcher und manaſſiſcher Geſchlechter ſehen. Vermuthlich war Jaïr eigentlich der Name eines Geſchlechts im Stamm Manaſſe, wie Machir; doch iſt es immerhin möglich, daß der Name ſchon in voriſraelitiſcher Zeit an der Gegend haftete. Jedenfalls iſt es auffällig, daß Jaïr nie anders als in Verbindung mit den „Flecken" vorkommt. In dem Jaïriten Ira (2 Sam. 20, 26) zur Zeit David's haben wir einen Mann aus dieſer Gegend zu ſehen; doch iſt die Lesart hier nicht recht zuverläſſig.

Die Lage dieſes Bezirks läßt ſich nicht mehr genau erkennen. Die Angabe, daß die Geſuriter und Aramäer (Damascener) ihn eingenommen hätten, weiſt uns nach dem Norden des Oſtjordangebiets. Da die zuverläſſigſten Stellen das Land zu Gilead rechnen und Kenath (Qanawât am weſtlichen Abhang des Haurangebirges) und deſſen Bezirk ihm gegenüberſtellen, ſo dürfen wir den unklaren Angaben des (auch Joſ. 13, 30 als Verfaſſer zu erkennenden) Deuteronomikers, welcher es zu Baſan zieht, kein Gewicht beilegen. Zu ſeiner Zeit war dieſer Name wol veraltet, wie man denn bei dieſem judäiſchen Schriftſteller kaum eine genaue Bekanntſchaft mit jenen Iſrael längſt entfremdeten Landſtrichen erwarten wird. Jedenfalls dürfen wir aber die „Flecken Jaïr's" mit ziemlicher Sicherheit im Nordweſten Peräas ſuchen.

Nach Luther's Vorgang haben auch wir das etymologiſch nicht recht klare Wort ḥawwōth durch „Flecken" überſetzt. Eine derartige Ueberſetzung ſcheint der Zuſammenhang zu fordern. Das Wort muß in jener Gegend heimiſch geweſen ſein; es kommt eben nur neben Jaïr vor.

Wie andere Namen der heiligen Sage haben die ſpätern Juden auch dieſen wieder in Gebrauch genommen. So gibt ihn der Verfaſſer des Buchs Eſther dem Vater des Mordechai (Eſth. 2, 5), und im N. T. erſcheint ein Ἰάειρος (Mark. 5, 22; Luk. 8, 41; ſ. auch Jairus.

Nöldeke.

Jairus (hebr. Jair), ein ſonſt unbekannter jüd. Synagogenvorſteher zu Kapernaum (Mark. 5, 22; Luk. 8, 41; bei Matth. 9, 18 fehlt der Name), deſſen Tochter auf ſeine Bitte von Jeſus geheilt ward. Nach dem zweiten Evangeliſten lag das Mädchen, als Jairus

den vom östlichen Ufer des Galiläischen Meeres eben zurückgekehrten Jesus zu Hülfe rief, in den letzten Zügen (Mark. 5, 23); nach dem ersten und dritten Evangelisten war es bereits gestorben. Nach dem zweiten Evangelisten war Jesus vom Vater am Ufer, nach dem ersten in seiner Wohnung aufgesucht worden (Matth. 9, 18). Sämmtlichen drei Berichterstattern zufolge fand Jesus bei seiner Ankunft in der Wohnung des Jairus die Hausgenossen von dem bereits erfolgten Tode des Mädchens überzeugt, wogegen er aufs bestimmteste versicherte, dasselbe sei nicht gestorben, sondern schlafe (Mark. 5, 39; Luk. 8, 52; Matth. 9, 24). Er faßte es bei der Hand und hieß es aufstehen, was nach der Erzählung auch sofort geschah (Mark. 5, 41 fg.; Luk. 8, 54 fg.; Matth. 9, 25 fg.). Es ist nun fraglich, ob durch Jesus die Tochter des Jairus aus dem bereits erfolgten Tod wieder ins Leben zurückgerufen worden oder ob sie gar nicht todt gewesen sei? Die Evangelisten wollten ohne Zweifel eine Todtenerweckung erzählen (am entschiedensten Lukas [8, 5], welcher der spätesten Form der Ueberlieferung folgt). Die bestimmte, durch sämmtliche Synoptiker verbürgte Versicherung Jesu dagegen, daß das Mädchen nicht gestorben sei, läßt den begründeten Schluß zu, daß die spätere Sage, zur Verherrlichung Jesu, im Widerspruch mit dessen eigener Erklärung, das Erwachen der Kranken aus einem bewußtlosen Zustand zu einer Erweckung vom Tode gesteigert habe. Daher haben auch supranaturalistische Ausleger in diesem Fall einen bloßen Scheintod oder eine tiefe Ohnmacht bei der Geheilten angenommen.

Vgl. noch Schleiermacher, „Das Leben Jesu", herausgegeben von Rütenik (Berlin 1864), S. 233; Neander, „Das Leben Jesu Christi" (3. Aufl., Hamburg 1839), S. 347; Olshausen, „Die drei ersten Evangelien" (4. Aufl., Königsberg 1853) (zu Matth. 9, 23); Hase, „Das Leben Jesu" (5. Aufl., Leipzig 1865), S. 171 fg.; mein „Charakterbild Jesu" (3. Aufl., Wiesbaden 1864), S. 81; anders Strauß, „Das Leben Jesu für das deutsche Volk" (2. Aufl., Leipzig 1864), S. 465 fg., der den Mythus einer Todtenerweckung annimmt und so darstellt, als hätte Jesus zu Jairus gesprochen, „der Tod sei nur ein Schlaf", während er im Gegentheil den Schlaf als die Antithese des Todes bezeichnet.

Schenkel.

Jakmeam, s. Jokmeam.

Jakneam, s. Jokneam.

Jakob (hebr. Jaʿakob, eigentlich: der nachfolgt, hinterher kommt, will sagen, der Zweitgeborene), Sohn Isaak's, Zwillingsbruder Esau's. Die Geschichte seiner Geburt und seines ersten Zusammenlebens mit dem Bruder, wie er diesem das Erstgeburtsrecht entwand, den väterlichen Segen erschlich und nach Mesopotamien auswanderte, ist in dem Artikel Esau bereits dargelegt worden, zugleich mit dem Urtheil über den geschichtlichen Werth dieser Erzählungen und das Verhältniß der verschiedenen Einzelberichte. Was seine fernern Schicksale betrifft, so mag es hier genügen, die Hauptpunkte kurz anzudeuten; die Einzelheiten sind jedem Bibelleser bekannt. In der Absicht, nach Mesopotamien zu Rebekka's Bruder Laban zu ziehen, wendet sich Jakob zunächst von Beersheba aus nach Norden und empfängt zu Bethel (im Traumgesicht von der Himmelsleiter) den göttlichen Segen zu seiner Reise und die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft (1 Mos. 28, 10 fg.). Glücklich gelangt er dann nach Haran und wird, nachdem er schon vor der Stadt Gelegenheit gefunden, Rahel zu begrüßen, von Laban freundlich aufgenommen. Sieben Jahre dient er um Rahel, erhält aber vorerst nur die ältere, weniger schöne Tochter Lea zum Weibe, und muß für Rahel's Besitz weitere sieben Jahre dienen (1 Mos. 29, 1—30). Nachdem ihm Lea sechs Söhne (Ruben, Simeon, Levi, Juda, Issaschar, Sebulon) und eine Tochter (Dina), Rahel's Magd Bilha zwei Söhne (Dan und Naphtali), Lea's Magd Silpa zwei Söhne (Gad und Asser), und endlich auch Rahel einen Sohn (Joseph) geboren, wünscht er wieder nach Kanaan zurückzukehren, doch Laban weiß ihn noch länger festzuhalten, indem er ihm einen bestimmten Theil seiner Heerde als Lohn verspricht, nämlich von dem Nachwuchs der Schafe alles nicht ganz weiße, von dem Nachwuchs der Ziegen alles nicht ganz schwarze. Durch eine List weiß es Jakob dahin zu bringen, daß die besten Thiere der Heerde lauter gesprenkelte, geringelte und gefleckte Junge werfen (1 Mos. 30, 35 fg.; denselben Erfolg führt Kap. 31, 8—12 auf unmittelbar göttliche Einwirkung zurück). So erwirbt er sich binnen sechs Jahren einen sehr bedeutenden Heerdenbesitz, erregt aber dadurch Laban's Eifersucht und entschließt sich, während dieser, mit der Schafschur beschäftigt, außer dem Hause ist, zur heimlichen Flucht mit Weibern, Kindern

und Vieh. Laban mit ſeinen Brüdern jagt den Flüchtigen nach und erreicht ſie nach ſieben Tagereiſen auf dem Berg Gilead. Nach heftigem Wortwechſel kommt ein gütlicher Vergleich zu Stande (1 Moſ. 31). Jakob zieht dann weiter nach Mahanaim, und nachdem er ſich mit Eſau verſöhnt hat, nach Sukkoth, von da über Sichem nach Bethel. Nicht weit von letzterer Stadt ſtirbt Rahel infolge der ſchweren Geburt ihres zweiten Sohnes (Benjamin). Schließlich gelangt Jakob nach Hebron, wo er noch einige Zeit mit Iſaak zuſammenlebt (1 Moſ. 32, 33, 35). Schön und ergreifend werden die letzten Schickſale Jakob's erzählt, wie er ſeinen geliebten Sohn Joſeph verliert (1 Moſ. 37) und endlich, nach vielen ſchweren Prüfungen, wiederfindet (1 Moſ. 42—46). Den Reſt ſeines Lebens, vom hundertunddreißigſten Jahre an (1 Moſ. 47, 9), bringt Jakob, nachdem er mit ſeiner ganzen Nachkommenſchaft Kanaan verlaſſen hat, im Lande Goſen zu, ſtirbt dort im hundertundſiebenvierzigſten Jahre und wird, ſo wie er es angeordnet hatte, in Abraham's Erbbegräbniß bei Hebron begraben (1 Moſ. 47—50, 13). (Vgl. auch Hoſ. 12, 4 fg.; Mal. 1, 2; Pſ. 105, 10. 16 fg.; Röm. 9, 11—13; Apg. 7, 12. 16; Joh. 4, 5. 12; Hebr. 11, 21.)

Jakob gilt als der eigentliche Stammvater des iſraelitiſchen Volks. „Söhne Jakob's", „Haus Jakob's", „Same Jakob's" — ſo nennen Propheten und Dichter ſehr gewöhnlich das ganze Volk, etwa auch (Jeſ. 9, 7; 17, 4; Mich. 1, 5; Hoſ. 10, 11; 12, 3) das nördliche Reich allein, und der Nationalgott iſt vorzugsweiſe der Gott Jakob's (2 Sam. 23, 1; Jeſ. 2, 3; Pſ. 20, 2; 132, 2). Daher iſt denn auch der Volksname Iſrael ſchon auf den Stammvater übertragen worden, damit die ganze ſpätere Geſchichte des Volks in ihm gleichſam verkörpert erſcheine. Von der urſprünglichen Bedeutung und Entſtehung des Namens Iſrael (ſ. d.) hatte die ſpätere Zeit kein klares Bewußtſein mehr; man legte einen neuen Sinn („Gottesſtreiter") in das Wort und ſuchte die Erklärung dafür im Leben des Stammvaters ſelbſt, der bei einer beſondern Veranlaſſung dieſen zweiten Namen erhalten haben ſoll. Daß die Erzählung 1 Moſ. 32, 24 fg. ein reiner Mythus iſt, braucht hier nicht nachgewieſen zu werden. Jeder unbefangene Bibelerklärer gibt dies zu, und wir können der Entſtehung deſſelben auch noch ziemlich ſicher nachgehen an der Hand von V. 28, 30 und 32. Es ſollte damit zunächſt der Name Iſrael, ſodann ein Ortsname (Peniel), und endlich auch noch eine eigenthümliche Sitte der Juden (die ſogenannte „Spannader" der geſchlachteten Thiere zu entfernen [vgl. auch „Bibel-Lexikon", I, 476]) erklärt und begründet werden, wogegen ein anderer Bericht die zweite Namengebung ohne alle Umſchweife erzählt, d. h. dieſelbe unmittelbar, ohne Angabe eines beſondern Grundes, auf einen göttlichen Ausſpruch zurückführt (1 Moſ. 35, 10). Andere Züge aus Jakob's Leben ſtehen mit gewiſſen ſpätern Ortsnamen in ſo eigenthümlicher Beziehung, daß wir ſogleich erkennen, der Grund ihrer Entſtehung iſt eben nur dieſer Name, der ſich in der Volksphantaſie zu einem, oft auch zu zwei und mehrern Lebensbildern entfaltete (1 Moſ. 32, 2; 33, 17; 50, 11). So ſpielt namentlich Bethel in der Patriarchengeſchichte eine große Rolle (1 Moſ. 12, 8; 13, 3; 28, 11 fg.; 35, 6 fg.; 31, 13), und es wird (1 Moſ. 28, 17) ausdrücklich geſagt, daß der Name Bethel („Gotteshaus") mit jenem Traum Jakob's (1 Moſ. 28, 12 fg.) in Beziehung ſtehe. Daſſelbe gilt von dem Doppelgänger jenes Traums in 1 Moſ. 35, 9—15; dieſe Verſe ſtammen offenbar aus einer beſondern Quelle, die den Traum von der Himmelsleiter und auch den Gotteskampf (1 Moſ. 32, 24 fg.) nicht enthielt; denn die Namensänderung Jakob's ſowie des Orts, der früher Lus hieß, wird hier anders und einfacher erzählt. Daß ſodann auch ſpätere volkliche Zuſtände bei dieſer Sagenbildung mitgewirkt und namentlich den Hauptſtoff zu der Jugendgeſchichte Jakob's geliefert haben, iſt in dem Artikel Eſau bereits gezeigt worden. Ebenſo deutlich iſt, daß wir in dem ſogenannten „Segen Jakob's" (1 Moſ. 49, 1—27) eine poetiſche Fiction vor uns haben, indem hier dem Stammvater Worte in den Mund gelegt werden, die erſt in der Richterzeit, und zwar gegen das Ende derſelben, ſo geſprochen werden konnten, und auch in der That erſt in jener Zeit entſtanden. Aehnlich verhält es ſich mit 1 Moſ. 48, 18 fg. (ſ. Ephraim und Manaſſe).

Wir ſehen, Geſchichte und Sage ſpielen hier noch frei ineinander über; eine ſcharfe Grenzlinie iſt nicht zu ziehen. Beides hat übrigens für uns, wenn wir es richtig verſtehen, gleich großen Werth, der Umriß des wirklichen, individuellen Bildes und die Farben, mit denen der ſpäter ſich entwickelnde Volksgeiſt daſſelbe belebte, ſich ſelbſt in ihm als Perſönlichkeit erfaſſend, ſein eigen Bild wie im Spiegel darin betrachtend. In Jakob

tritt uns der israelitische Volkscharakter selbst in unmittelbarer Lebendigkeit und Anschaulichkeit entgegen, mit all seinen schönen und edeln Zügen, aber auch mit seinen Schwächen und Fehlern. Unter jenen sind hervorzuheben: Gottesfurcht und Gottvertrauen (1 Mos. 28, 16 fg.; 30, 2; 31, 3 fg. 42; 32, 10 fg.; 33, 11; 43, 13; 46, 1 fg.), Gehorsam gegen die Aeltern (1 Mos. 28, 7. 10 fg.), väterliche Liebe und Fürsorge (1 Mos. 37, 34 fg.; 42, 4. 36 fg.; 45, 27 fg.; 46, 29 fg.), zähe Ausdauer (1 Mos. 31, 38 fg.; 29, 18 fg. 30), Anhänglichkeit an das Heimatland (1 Mos. 47, 29 fg.; 49, 29 fg.); diese zeigen sich als egoistische Berechnung und Schlauheit (1 Mos. 25, 31; 27; 30, 25 fg.), verbunden mit einer bei ruhigem Leben (1 Mos. 25, 27) leicht entstehenden Aengstlichkeit, die gegen die offene, derbe Art des einfachen Naturmenschen leicht mistrauisch macht (1 Mos. 32, 7 fg.; 33, 1—16). Diese letztern Schattenseiten, namentlich die Erzählungen 1 Mos. 27 und 30 finden ihre genügende Erklärung und Rechtfertigung nur darin, das wir sie als unbefangenen Ausdruck des Volksbewußtseins betrachten, das seine mühsam errungene Ueberlegenheit über benachbarte Völker (Edomiter und Syrer) damit kundgab, und diesen gegenüber die Anwendung von List und Gewalt für erlaubt erachtete. Wenn wir uns demnach allerdings genöthigt sehen, manche Züge im Leben Jakob's als ungeschichtlich, als freie Zuthat der dichtenden Phantasie oder als Reflex später entstandener größerer Verhältnisse zu betrachten, so bleibt doch namentlich aus der zweiten Hälfte (von 1 Mos. 37 an) des Geschichtlichen noch genug, und auch jene Züge haben realen, geschichtlichen Werth als getreues Abbild der Urzustände des israelitischen Volks. Steiner.

Jakobsbrunnen. Am nordöstlichen Fuß des Garizim, ganz nahe der Straße, die von Jerusalem her nach dem engen Thal Sichems führt, findet sich ein von ärmlichen Ruinen umgebener Brunnenschacht. Eine bereits in urchristl. Zeit feststehende Tradition bezeichnet denselben als Brunnen Jakob's (Joh. 4, 5), nirgends anderswo nämlich haben wir den „tiefen" Brunnen zu suchen, an dessen Rand Jesus um die Mittagsstunde sich setzte, nachdem die Jünger vorausgegangen, um in der nahen, aber durch eine kleine Erdschwellung dem Auge hier entrückten Stadt Speise zu kaufen (Joh. 4, 6. 8. 11). Der Brunnen besaß vor zwei Jahrhunderten noch eine Tiefe von 105 engl. Fuß, während Wilson 1843 nur noch 75 Fuß maß, indem offenbar durch heruntergefallenen Schutt und absichtlich hinuntergeworfene Steine die Tiefe im Laufe der Jahre verringert worden war. Die Umgebung des Brunnens besitzt viel Anmuth. Nach Osten und Süden schweift das Auge über die fruchtbare Ebene Mochna, im Frühling einem grünen, von Bergen umrankten See vergleichbar, einst Weideplatz der Stammväter Israels (1 Mos. 12, 6; 33, 18; vgl. 37, 12; 48, 22), zu Christi Zeit mit Getreidesaat bedeckt (Joh. 4, 35). Nordwärts zur Linken steigt die etwas schwerfällige Masse des Ebal empor, und unmittelbar zur Rechten thürmt sich der Garizim auf, von dessen Nordostrand die Trümmer des von Johannes Hyrkanus zerstörten (Josephus, „Alterthümer", XIII, 9, 1) Samaritertempels auf den Brunnen herunterschauten. Wie ergreifend heben sich von dem idyllischen landschaftlichen Hintergrund die großen Worte ab, welche Jesus nach dem 4. Evangelium an diesem Brunnen gesprochen (Joh. 4, 23 fg.).

Daß Jakob hier einst sich einen Brunnen gegraben, stimmt mit sonstigem Brauch der Nomaden überein. Zwar fehlt es in dem unmittelbar angrenzenden Sichemthal nicht an reichen Wasserbächen, aber diese konnten von feindlich gesinnten Sichemiten leicht dem Hirten in der Ebene draußen entzogen werden, daher es in seinem Interesse liegen mußte, einen eigenen, nie versiegenden Brunnen zu besitzen. Der halbverschüttete Schacht von heutzutage zeigt freilich nicht immer Wasser.

Räthselhaft aber bleibt, wie ein Weib aus einer mit laufenden Brunnen versehenen Stadt mit Krug und langem Seil zum Jakobsbrunnen hinausgehen mochte, und zwar erst noch um die ganz ungewohnte Mittagszeit. Oder haben wir hier einen Fingerzeig, daß wir uns mit der ganzen, wunderbar schönen Erzählung nicht auf streng historischem Boden befinden, sondern daß uns der hochsinnige Verfasser mit dem Recht eines freien epischen Dichtergeistes ein ideales Bild entworfen, bei dem er sich nicht an die minutiösen Bedingungen der Wirklichkeit lehnte?

Vgl. Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1852), II, II, 654 fg.; meine „Wanderungen durch Palästina" (Zürich 1865), S. 238 fg. Furrer.

Jakobus. Das N. T. kennt ohne Frage zwei apostolische Persönlichkeiten dieses Namens, Jakobus, den Sohn des Zebedäus, und Jakobus, den Bruder des Herrn. Zu

dieſen beiden Jakobus kommt ein dritter hinzu, Jakobus Alphäi, von dem es allenfalls fraglich ſein könnte, ob er mit dem zweiten zuſammenfällt oder ob er wirklich eine dritte Perſönlichkeit war. Die Apoſtelverzeichniſſe unterſcheiden einen Apoſtel Jakobus, Sohn des Zebedäus, und Jakobus Alphäi oder Jakobus den Jüngern (Matth. 10, 2. 3; Mark. 3, 17. 18; Luk. 6, 14. 15; Apg. 1, 13). Der Apoſtel Jakobus der Jüngere (ὁ μικρός, Mark. 15, 40) iſt Sohn des Alphäus und einer Maria (Matth. 27, 56; Mark. 15, 40). Einen Jakobus lernen wir ferner Matth. 13, 55; Mark. 6, 3; Apg. 20, 31; Gal. 1, 19 als Bruder des Herrn kennen, und dieſen nennt Joſephus („Alterthümer", XX, 9, 1) den „Gerechteſten", Hegeſippus bei Euſebius („Kirchengeſchichte", II, 1) den Gerechten. Es wird nun vielfach behauptet, daß die beiden Letztgenannten ein und dieſelbe Perſon ſeien, indem Jakobus Alphäi als Vetter des Herrn Bruder des Herrn, ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, genannt werde, wofür man ſich auf die angebliche Schwägerſchaft des Alphäus (ſ. d.) mit Maria, der Mutter Jeſu, bezieht. Jakobus Alphäi konnte aber, da nach Matth. 13, 55 und Mark. 6, 3 Jeſus einen leiblichen Bruder mit Namen Jakobus hatte, nicht wol ἀδελφὸς κυρίου genannt werden, ganz abgeſehen davon, daß dieſe Vetterſchaft ſelbſt eine aus der Luft gegriffene Unterſtellung iſt. Auch die Hypotheſe einer Stiefbruderſchaft iſt unmöglich, denn Mark. 3, 18 iſt Jakobus Alphäi bereits Apoſtel zu einer Zeit, da nach Mark. 3, 31 die Brüder Jeſu noch ungläubig erſcheinen.

Dazu kommt, daß die älteſte kirchl. Tradition, bei Euſebius („Kirchengeſchichte", II, 1), ausdrücklich vorausſetzt, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, nicht Apoſtel geweſen ſei, obgleich ihn Paulus allerdings Gal. 1, 19 zu den Apoſteln rechnet. Als Paulus den Galaterbrief ſchrieb, hatten ſich aber bereits mehrere Veränderungen im Apoſtelkreis begeben, und der Ausdruck Apoſtel hatte eine weitere Bedeutung erhalten. Zudem nennt Gal. 2, 9 den Jakobus vor Petrus, wäre aber Jakobus einer der zwölf, ſo würde Paulus ihn ſicher nach Petrus genannt haben. Euſebius in der angezogenen Stelle nennt auch Jakobus den Gerechten, den Bruder des Herrn, ausdrücklich Sohn Joſeph's. Endlich aber werden Apg. 1, 13. 14 die inzwiſchen gläubig gewordenen ἀδελφοὶ τοῦ Ἰησοῦ den übrigen Apoſteln, Jakobus Alphäi eingerechnet, gegenübergeſtellt, was gleichfalls die Thatſache beweiſt, daß es drei Perſönlichkeiten dieſes Namens gegeben haben muß.

1) Jakobus, der Sohn des Zebedäus und der Salome, wird von der ſynoptiſchen Tradition zu Lebzeiten Jeſu ſtets mit ſeinem Bruder Johannes zuſammengefaßt, ſodaß von ihm wenig zu berichten iſt, was nicht auch von Johannes gälte. Der Vater Zebedäus war ein galil. Fiſcher, nach Matth. 4, 21. 22 wahrſcheinlich in Kapernaum anſäſſig. Die Trägerin des meſſianiſchen Glaubens in der Familie war ſein Weib Salome, die Schweſter der Mutter Jeſu (Joh. 19, 25; Mark. 15, 14). Während Zebedäus ſelbſt nur bei ſeinen Netzen im Schiff erwähnt wird (Mark. 1, 20), gehörte Salome zu den Frauen der Umgebung Jeſu. Sie zieht mit hinauf nach Jeruſalem, wirft ſich (Matth. 20, 20) ſtürmiſch Jeſu zu Füßen, indem ſie für ihre Söhne die Plätze zur Rechten und Linken des meſſianiſchen Thrones begehrt, und wird als Zeugin des Todes Jeſu unter den Weibern am Kreuz erwähnt (Matth. 27, 65). Einen ſolchen enthuſiaſtiſch ſtürmiſchen Charakter ſcheint denn auch bei ihren Söhnen, Jakobus und Johannes, der Name anzudeuten, den Jeſus ihnen beilegt. Er nennt ſie Boanerges, d. i. aramäiſch ſtatt bne regesch Donnerſöhne. Der auffallende Name hat verſchiedene Deutungen gefunden. Man hat ihn bezogen auf die donnernde Beredſamkeit, welche die Zebedäiden ausgezeichnet habe, oder auch auf die Luk. 9, 54 berichtete Scene, wo die Zebedäiden begehren, daß Jeſus Feuer vom Himmel fallen laſſe, um die Samariter zu ſtrafen, die ihn nicht aufnahmen. In jedem Fall ſoll er das Ungeſtüm ihres Naturells bezeichnen, das ſie (nach Matth. 20, 20) mit ihrer Mutter Salome gemein hatten, und das ihnen auf die Frage Jeſu, ob ſie ſeinen Leidenskelch trinken könnten, die Antwort in den Mund legt: „Wir können's!" Ihrem ſtolzen Sinn gilt denn in der Parallelſtelle Mark. 10, 41 der Unwille der Jünger und die daran ſich knüpfende Ermahnung Jeſu: „So ſei es nicht unter euch." In allen dieſen Stellen ſchließt ſich Jakobus mit Johannes in eins zuſammen, wie er denn auch mit ihm die Ehre theilt, neben Petrus zu den vertrauteſten Jüngern Jeſu zu zählen (ſ. Apoſtel).

Für ſich tritt Jakobus erſt hervor, als er im J. 44 gewürdigt wird, zuerſt unter den Jüngern Jeſu die Märtyrerkrone zu empfangen.

Die Verfolgungen des J. 36, denen Stephanus zum Opfer fiel, hatten nach An-

gabe der Apostelgeschichte nicht vermocht, den Apostelkreis aus Jerusalem zu vertreiben. Gewiß ist, daß im J. 39 bei dem Besuch des bekehrten Paulus die zwölf noch als dort seßhaft vorausgesetzt werden. Dieser Besuch fiel gerade in die Zeit, in der in Jerusalem die höchste Aufregung herrschte über die durch Caligula drohende Schändung des Tempels, um so weniger wundern wir uns, wenn wir von der kleinen christl. Gemeinschaft bei diesem Besuch Pauli so wenig erfahren. Da wurde am 2. Jan. 41 Caligula ermordet, und es folgte nun ein gewaltiger Aufschwung des religiösen Lebens in Israel, der sich aber nothwendig zugleich abstoßend gegen alles Häretische verhielt. Die restaurationssüchtige Frömmigkeit der Juden wendete sich zunächst gegen die Phönizier, dann gegen die Samariter und zuletzt, wie es scheint, gegen die Nazarener. Es ist nicht eine vereinzelte Laune, sondern die folgerichtige Consequenz seines Systems, wenn König Herodes Agrippa, der Knecht der Pharisäer, wie die Apostelgeschichte berichtet, „die Hände legte an etliche von der Gemeinde, um sie zu peinigen". Jakobus, der Bruder des Herrn, mußte zuerst den Kelch Jesu trinken und sich taufen lassen mit der Bluttaufe, wie er sich erboten hatte. Die Hinrichtung durch das Schwert, die Agrippa über ihn verhängte, beweist, daß Jakobus als Opfer der weltlichen Gewalt fiel, denn das Synedrium hätte nach dem Gesetz die Steinigung verhängen müssen.

So war der, welcher im Gottesreich den Platz zur Rechten Jesu verlangt hatte, zuerst eingegangen ins Himmelreich. Sicher hat der Verfasser von Mark. 10, 38. 39 dieses Martyriums gedacht, als er die Prophezeiung Jesu niederschrieb, und wer in dem Verfasser der Apokalypse den andern Donnersohn sieht, wird nicht umhin können, die Stellen Offb. 20, 4; 18, 8—10 und Mark. 10, 38. 39, wo so nachdrücklich die erwähnt werden, die mit dem Schwert erwürgt sind, die enthauptet sind um des Zeugnisses Jesu willen, ganz besonders auf Jakobus zu beziehen.

In der kirchl. Tradition trat Jakobus lange zurück, da ihm die Gestalt des Bruders im Licht stand. Als indeß in der altkath. Zeit die einzelnen Landeskirchen anfingen, sich jede eines apostolischen Stifters zu rühmen, griff Spanien auf Jakobus Zebedäi zurück, nachdem ihm in Betreff des Apostel Paulus, den es zuerst besessen, von Rom Concurrenz bereitet worden war. Die Sage, daß Jakobus in Spanien das Evangelium vorgetragen, geht bis ins 7. Jahrh. zurück, und in dem im folgenden Jahrhundert ausbrechenden Krieg mit den Sarazenen stand der Glaube, Sanct-Jago sei Spaniens Schutzpatron, schon so fest, daß die christl. Heere ihn nicht selten in leuchtender Rüstung herabsteigen sahen, um die Reiter der Mauren und Berber vor sich herzutreiben (Acta Sanctorum *Julii* [Antwerpen 1719—31], VI, 36). So entstand die Ueberzeugung, das Grab des Apostels müsse irgendwo im Lande verborgen sein. Da ward im J. 829 Alfons dem Keuschen von Castilien gemeldet, daß bei der gallic. Stadt Iria Bischof Theodomir von Iria die heiligen Gebeine des Zebedäiden gefunden habe. In einem Gebüsch bei Iria hatte man des Nachts öfter ein Licht wahrgenommen. Bei Nachgrabungen fand man ein Skelet, das sich durch seine Wunderkraft als das des heiligen Jakobus auswies. Alfons der Keusche ließ sogleich über dem Grab eine Kathedrale erbauen, Bischof Theodomir verlegte seinen Bischofssitz dorthin, und Giacomo Postolo, später Sanct-Jago di Compostella genannt, ward nun nächst Rom der gefeiertste Wallfahrtsort des Abendlandes.

Den Widerspruch mit Apg. 12, 2 löste man durch die Annahme, daß Jakobus, nachdem er in Spanien gepredigt, nach Jerusalem zurückgekehrt und dort durch Herodes Agrippa hingerichtet worden sei, daß aber seine span. Reisegefährten seinen Leichnam nach Spanien zurückgebracht und bei Iria beigesetzt hätten (Walafried Strabo, Poëma de XII Ap.).

2) **Jakobus der Gerechte,** der Bruder des Herrn. Die Brüder Jesu, von denen, nach der Erzählung Mark. 6, 5 zu schließen, Jakobus der älteste war, begegnen uns (von Joh. 6, 12 abgesehen) zum ersten mal in Kapernaum (Matth. 12, 46; Mark. 3, 21. 31), wohin sie gekommen sind, um Jesum mit Gewalt nach Nazareth zurückzubringen, denn sie sagen: „Er ist außer sich gerathen." Auch bei Jesu Auftreten in Nazareth erscheinen sie noch unbekehrt, denn das Volk sagt von dem Redner: „Ist er nicht der Zimmermann, der Maria Sohn und der Bruder des Jakobus und Joses und Judas und Simon? Sind nicht auch seine Schwestern allhier bei uns?" Eine solche Berufung auf die Geschwister setzt wol voraus, daß sie dem Auftreten ihres Bruders fremd gegenüberstehen.

Anders steht die Sache nach der Kreuzigung Jesu. Paulus berichtet 1 Kor. 15, 7, daß auch Jakobus eine Erscheinung des Auferstandenen gehabt habe, und meint mit diesem

Jakobus doch wol den damals noch lebenden, ihm persönlich bekannten Bruder des Herrn. Diese Erscheinung ist die vierte und fällt nach derjenigen, die den 500 Brüdern geworden war. So setzt auch die Apostelgeschichte (Kap. 1, 14) voraus, daß Jakobus mit der Mutter und den andern Brüdern Jesu der ersten messianischen Gemeinde angehörte. Aus 1 Kor. 9, 4 ließe sich schließen, daß er verheirathet war und gelegentlich mit seinem Weibe die Gemeinden heimsuchte.

Demnächst geht aus Gal. 1, 10 hervor, daß vier Jahre nach dem muthmaßlichen Todesjahr Jesu, also im J. 39, der Apostel Paulus den Bruder des Herrn neben Petrus als moralisches Haupt der jerusalemischen Gemeinde betrachtet. Nur mit Petrus und Jakobus, „des Herrn Bruder", fand er nach seiner Bekehrung eine Auseinandersetzung für nöthig und rathsam. Auch Petrus selbst erscheint nach Gal. 2 keineswegs unabhängig von der Autorität des Herrn-Bruders, da er in Antiochia sein Verhalten gegen die heidenchristl. Gemeinde in Antiochia ändert, sobald „etliche von Jakobus" dort ankommen.

Die Aeußerungen des Apostels Paulus im Galaterbrief (Kap. 2, 1—16) sind denn auch das einzige zeitgenössische Zeugniß, an dem sich beurtheilen läßt, inwieweit die sämmtlichen judenchristl. Fractionen, ebjonitische wie elkesaitische, sich auf Jakobus als ihren apostolischen Vorkämpfer zu berufen das Recht hatten. Paulus berichtet Gal. 2, 12, daß Petrus, ehe etliche von Jakobus gekommen seien, in Antiochia mit den Heiden zusammen gegessen habe, nach ihrer Ankunft aber habe er sich zurückgezogen und abgesondert, weil er die aus der Beschneidung fürchtete. Ja, der Einfluß dieser Männer des Jakobus war so stark, daß selbst der treue Barnabas und die übrigen Judenchristen sich von der Lebensgemeinschaft der Heidenchristen lossagten.

Daraus folgt denn nothwendig, daß man im Kreis des Jakobus, überhaupt in Jerusalem, sich an die jüd. Speisegebote hielt, denn hätte Petrus zuvor schon in Jerusalem die Speisegesetze für unverbindlich erklärt, wie die Apostelgeschichte Kap. 11 und 15 voraussetzt, so hätte er in Antiochia sich nicht plötzlich zu denselben zu bekehren brauchen, sobald etliche von Jakobus eintrafen. Jakobus selbst aber und seine Freunde erscheinen als diejenigen, die auf Einhaltung des jüd. Gesetzes streng bestehen (s. Apostel, Apostelconvent, Apostelgeschichte). An dieses Zeugniß des Apostels Paulus reiht sich der Zeit nach zunächst das des Pharisäers Josephus, der „Alterthümer", XX, 9, 1 über die Hinrichtung des Jakobus, des Bruders Jesu, berichtet. Daß der jüd. Historiker noch im J. 83 des 20 Jahre zuvor hingerichteten Sektenhaupts gedenkt, beweist immerhin, wie Jakobus auch bei den Juden als eine bedeutende Erscheinung galt. Unmittelbar nach der Abführung des Apostels Paulus nach Rom erlitt nämlich Jakobus den Märtyrertod. In diesem Jahr starb Procurator Festus nach einjähriger Verwaltung, und sofort rissen die frühern anarchischen Zustände in Judäa wieder ein. Der neue Procurator Albinus war nicht sofort zur Stelle, und dieses Interregnum benutzt die Familie des Annas (s. d.) (Anan), um das Haupt der Nazarener mit einigen andern steinigen zu lassen, da sie nicht gesonnen ist, den Vorwurf zu dulden, ihr Ahnherr Annas, genannt der Glückliche, habe den Messias getödtet. Es stimmt nun ganz mit der Voraussetzung des Galaterbriefs, daß Jakobus ein gesetzestreuer Jude gewesen sei, wenn Josephus berichtet, gerade die eifrigsten und dem Gesetz ergebensten Juden (ohne Zweifel die Pharisäer) hätten sich über diese That der vornehmen Sadducäerfamilie höchlich entrüstet und Maßregeln ergriffen, um König Agrippa und Procurator Albinus zum Einschreiten gegen den jüngern Annas zu bestimmen. In der That ward derselbe auf ihr Betreiben der hohenpriesterlichen Würde entsetzt.

So einstimmig bis dahin die Zeugnisse lauten, so tritt dagegen die jüngere Tradition in zwei Richtungen auseinander. Die judenchristl. Relation steigert die Gesetzestreue des Jakobus zur fanatischen Askese, die vermittelnde Richtung der Apostelgeschichte trennt dagegen Jakobus von seinen nach Antiochia reisenden Freunden und läßt ihn keineswegs von den Heidenchristen die Beschneidung und das Einhalten der jüd. Speisegesetze begehren, sondern nur die Vermeidung des den Juden besonders anstößigen Genusses des Götzenopferfleisches und des Bluts und der Hurerei.

Unter dieser Voraussetzung hätten allerdings die Gal. 2, 12 in Antiochia entbrennenden Streitigkeiten über die Geltung der judenchristl. Speisegesetze gar nicht stattfinden können, und man sieht nicht ein, warum dann Petrus aus Furcht vor Jakobus die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufheben mußte. So ist hier offenbar das strenge Juden

thum des Jakobus von dem Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte gemildert worden, während er doch Kap. 21, 17 fg. allerdings mehr die jüd. Seite herauskehrt. In weit höherm Maß aber ſind die Schilderungen unhiſtoriſch, welche die judenchriſtl. Quellen von dem Geſetzeseifer des Jakobus entwerfen (ſ. Apoſtelconvent).

Bereits in dieſe Reihe der ebjonitiſchen Idealbilder iſt zu verweiſen, was der Judenchriſt Hegeſippus um die Mitte des 2. Jahrh. bei Euſebius („Kirchengeſchichte", II, 23) zu berichten weiß. „Es übernahm", ſo leſen wir hier, „in Vereinigung mit den Apoſteln die Leitung der Gemeinde der Bruder des Herrn, Jakobus, der zur Unterſcheidung von vielen andern Männern gleichen Namens von den Zeiten des Herrn bis auf uns der Gerechte genannt worden iſt. Dieſer war ſchon von Mutterleib heilig. Er trank weder Wein noch ſonſt ein geiſtiges Getränk, noch aß er etwas aus dem Thierreich. Ein Schermeſſer kam nie auf ſeinen Kopf, er ſalbte ſich weder mit Oel noch nahm er ein Bad. Ihm allein war es verſtattet, in das Heilige einzugehen. Denn er trug kein wollenes, ſondern ein leinenes Gewand. Er ging allein in den Tempel, wo man ihn auf den Knien liegend und Gott um Vergebung flehend finden konnte. Weil er immer auf den Knien lag und ſo zu Gott betete für das Volk um Vergebung, wurden ſeine Knie dickhäutig wie die eines Kamels. Wegen ſeiner außerordentlichen Gerechtigkeit wurde er der Gerechte genannt und *Oblias* (d. i. Säule des Volks, ophel am)."

Hätte Jakobus in der That ein ſolches Büßerleben geführt, ſo müßten ſich die Reflexe davon in der apoſtoliſchen Literatur erhalten haben, aber weder die Pauliniſchen Briefe noch die Apokalypſe geſtatten eine ſolche Annahme. Dazu iſt die Meinung, irgendein Mann in Iſrael habe das Allerheiligſte betreten dürfen, durchaus unglaublich. In der etwas jüngern clementiniſchen Literatur wird denn die Aſkeſe des Jakobus noch greller ausgemalt.

Ebenſo wenig hiſtoriſchen Werth hat die genaue Beſchreibung des Martyriums des Jakobus, die Hegeſippus in der gleichen Stelle gibt. Der Bruder des Herrn wird von den Prieſtern aufgefordert, gegen die Meſſianität Jeſu vor dem Volk im Tempel zu zeugen, ſtatt deſſen legt er von der Zinne des Tempels ein weithin ſchallendes Zeugniß für Jeſum ab. Nun wird er von den Phariſäern heruntergeſtürzt, dann auf den Knien liegend geſteinigt und, während ein Rechabiter um ſein Leben bittet, von einem Walker erſchlagen. Schon die Cumulation der Todesarten beweiſt hinlänglich, wie ſagenhaft dieſe Mittheilung iſt. Nach Epiphanius (Adv. haer., XXX, 16) gab es unter den Legenden des Jakobus ſogar ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, d. i. Beſchreibungen ſeiner Himmelfahrt, und eine Schrift dieſer Art iſt in den pſeudo-clementiniſchen Recognitionen benutzt worden, wo Jakobus als das erſte hierarchiſche Haupt der chriſtl. Kirche erſcheint.

Die Verfaſſerſchaft des Jakobusbriefs wurde ihm zu Zeiten des Euſebius („Kirchengeſchichte", II, 23) von den meiſten abgeſprochen, obgleich der Brief in ſehr vielen Gemeinden in kirchl. Gebrauch ſtand (ſ. Jakobusbrief).

3) **Jakobus Alphäi,** genannt Jacobus minor (ὁ μικρός). Von dieſem Apoſtel iſt nur bekannt, daß er der Sohn eines Alphäus oder Kleopas und einer Maria war, die unter die Begleiterinnen Jeſu zählte und als Zeugin der Kreuzigung genannt wird (Joh. 19, 25). Nach Luk. 6, 16 und Apg. 1, 13 (vgl. mit Jud. 1) ſcheint dieſer Jakobus Bruder des Apoſtels Judas, der den Beinamen Lebbäus oder Thaddäus trägt, geweſen zu ſein, weshalb in den beiden erſtgenannten Stellen Judas auch Judas Jakobi genannt wird. (Ueber ſein Verhältniß zum Jakobusbrief ſ. d.) Hausrath.

Jakobusbrief. Dieſer Brief gehört immer noch zu den Räthſeln des neuteſt. Schriftthums. Mögen wir nun fragen nach Verfaſſer, Zweck, Leſerkreis, Entſtehungsverhältniſſen — überall ſtoßen wir auf die größten Schwierigkeiten, und vor allem auch auf die weitgehendſten Differenzen, ſelbſt innerhalb competenter Kreiſe.

I. Jedenfalls ſollte man bei Beurtheilung des Briefs nicht, wie gewöhnlich geſchieht, von der Tradition, ſondern von der Beachtung ſeiner innern Verhältniſſe und charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeiten ausgehen. In dieſer Beziehung hat zuerſt Kern (in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1835, Heft 2, und in ſeinem „Brief Jakobi" [Tübingen 1838]) das richtige Verſtändniß aufgeſchloſſen. Der Verfaſſer ſteht auf judenchriſtl. Boden und redet zu ſeinesgleichen, d. h. zu meſſiasgläubigen Juden. Er betrachtet daher das Chriſtenthum als die Vollendungsform der altteſt. Gottesherrſchaft, als das „vollkommene Geſetz" (Kap. 1, 25). Er wendet ſich, mit einer noch zu beſprechenden Ausnahme, nicht

ſowol gegen Lehren und Vorſtellungen, als vielmehr gegen Geiz, Habſucht und jegliche Form der Unlauterkeit. Sein Standpunkt iſt der rein praktiſche des chriſtl. Wandels, auf deſſen Heiligung er dringt. Der Chriſt, wie er ſein ſoll, als „vollkommener Mann" (Kap. 3, 2) — das iſt Gegenſtand und Thema des Briefs. Alles kommt darauf an, daß der chriſtl. Name ſich in Frömmigkeit, Standhaftigkeit und Sittenreinheit bewähre. Dagegen iſt, wie ſchon dem Patriarchen Cyrillus Lukaris auffiel, von Erlöſung, Verſöhnung nicht, von Rechtfertigung aus dem Glauben nur inſofern die Rede, als ſie verworfen wird. Nicht auf Chriſtus als Vorbild wird verwieſen, ſondern auf die Heiligen und Propheten des Alten Bundes. Selbſt den Namen Chriſti nennt unſer Brief eigentlich nur Kap. 2, 1 (Χριστὸς τῆς δόξης); ſonſt kann man in dem „Herrn" meiſt ebenſo gut Gott als Chriſtus finden. Dafür enthält er aber mehr Reminiſcenzen aus den Reden Jeſu, als irgendein anderer apoſtoliſcher Brief (Kap. 1, 14. 22; 2, 8; 4, 12). Ganz inſonderheit iſt in dieſer Beziehung die Bergpredigt ausgebeutet (Kap. 1, 2. 4. 5. 9. 20. 23. 25; 2, 13—16; 3, 17. 18; 4, 4; 5, 2. 10. 12. 15. 16). „Der Brief des Jakobus" — ſagt, nach dem Vorgang von Kern und Schmid, Bunſen („Vollſtändiges Bibelwerk" [Leipzig 1866], VIII, 588) — „iſt die Bergpredigt der apoſtoliſchen Epiſteln; die Bergpredigt iſt der eigentliche Text des Briefs nach Ton, Form und Inhalt; in beiden iſt noch der Sohn Gottes verhüllt im Propheten Iſraels." Dabei findet indeß nirgends ein eigentlich ſchriftſtelleriſches Verhältniß zu den ſynoptiſchen Evangelien ſtatt, ſondern der Verfaſſer ſchöpft aus mündlicher Ueberlieferung und aus dem Gedächtniß. Einmal (Kap. 5, 12) ſteht ſogar ſehr in Frage, ob die Form, in welcher das betreffende Herrnwort bei Jakobus erſcheint, nicht überhaupt als die urſprünglichere zu betrachten ſei (Hilgenfeld). Daß der Verfaſſer die evangeliſche Tradition überhaupt kannte, geht auch aus Kap. 1, 6 (vgl. Mark. 11, 22—24) und Kap. 5, 14 (vgl. Mark. 6, 13) hervor.

Der Brief ſtellt ſomit durchaus ein Judenchriſtenthum dar, welches noch unberührt geblieben iſt von jenen ſpätern theoſophiſchen Elementen, wie ſie den Ebjonitismus des 2. Jahrh. charakteriſiren. Alles Docíren und Speculiren iſt dem Verfaſſer vielmehr zuwider. Eine Ariſtokratie des Wiſſens iſt ihm ſo verhaßt wie überhaupt jedwede Ariſtokratie. Reden und Disputiren iſt ihm ein und daſſelbe. Der Gegenſatz von reich und arm durchzieht das Ganze, und zwar parallel mit dem Gegenſatz von Welt und Gott. Für Reichthum und Ehre, für Geiſt und Freundſchaft der Welt tröſtet der Verfaſſer ſeine Leſer mit der Freundſchaft Gottes. Dem entſprechend iſt die Schreibweiſe populär, einfach, körnig, ſentenzenreich, bald an die Propheten des A. T., bald an ſpätere jüd. Spruchweisheit erinnernd (Sirach), jedenfalls durchaus orientaliſch und national jüdiſch. Im Inhalt hat man darum oft Plan und Ordnung vermiſſen wollen, und allerdings handelt der Verfaſſer das Vielfache, was er ſagen will, in ſehr kunſtloſer Reihenfolge ab, indem er einfach von einem zum andern übergeht. Anknüpfend an den Gruß (χαίρειν, Kap. 1, 1) ermahnt er zuerſt (Kap. 1, 2—12) zur Freude (χαρά, Kap. 1, 2) und Standhaftigkeit in den Leiden, über die wol viele Klagen bei dem Verfaſſer eingelaufen waren. Man ſolle ſich aber wohl hüten, die Anfechtung und Verſuchung zum Böſen auf Gott zurückzuführen, da ſie vielmehr aus der eigenen Luſt ſtamme (Kap. 1, 13—18). Das gerade Gegentheil von der empfohlenen Geduld und Ausdauer iſt der Zorn, in deſſen Bezähmung ſich der Chriſt als „Thäter des Wortes" erweiſen ſoll (Kap. 1, 19—27). Hierauf wendet ſich der Verfaſſer zur Bekämpfung gewiſſer innerer Schäden, und verwirft zunächſt das Unterſcheiden der Reichen zu Ungunſten der Armen (Kap. 2, 1—13). Dann weiſt er das Vertrauen auf den werkloſen Glauben ab, von dem man ſich vergeblich Rechtfertigung vor Gott verſpreche (Kap. 2, 14—26). Daran ſchließt ſich eine Warnung vor Rede- und Disputirſucht überhaupt (Kap. 3, 1—18), und an dieſe wieder eine Bußpredigt an die durch ſolchen Zank und Zwieſpalt verweltlichten Gemeinden mit beſonderer Hervorhebung des Unfriedens und Afterredens (Kap. 4, 1—12). Schon die weltliche Sicherheit, die gleichfalls hervorgehoben wird (Kap. 4, 13—17), zeigt, daß der Verfaſſer wieder die Reichen inſonderheit im Sinn hat, an die nun eine geſchärfte Drohung ergeht (Kap. 5, 1—6). Hierauf folgt die eigentliche Schlußrede, beſtehend aus einer allgemeinen Ermahnung an die Leidenden im Hinblick auf die raſche Erſcheinung des Meſſias (Kap. 5, 7—11) und aus ſpeciellen, zuſammenhangslos angereihten Anweiſungen, wobei gewiſſe Sitten des Kreiſe, denen der Verfaſſer angehört, z. B. das Salben mit Oel (Kap. 5, 14), allgemein anempfohlen werden (Kap. 5, 12—20).

II. Aus der gegebenen Inhaltsüberſicht heben wir zunächſt die Stelle Kap. 2, 14—26 beſonders hervor, weil ſich nach dem Urtheil über ſie das Verhältniß des Briefs zum Paulinismus beſtimmt, und darin liegt der hauptſächlichſte Anhaltspunkt der Kritik. Eine ſo vielfach abgehandelte Streitfrage kann hier freilich nur in ihren Hauptmomenten berührt werden. Indem wir daher bezüglich der ältern Literatur auf Reuß (Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique [2. Ausg., Strasburg und Paris 1860], I, 478; II, 251, und „Die Geſchichte der heiligen Schriften Neuen Teſtaments" [4. Ausg., Braunſchweig 1864], S. 133) verweiſen, erinnern wir als auf die erſten Anſätze zur unbefangenen Beurtheilung der Sache blos an die kräftigen Ausdrücke, womit Luther an dieſer „rechten ſtröhernen Epiſtel", die er für keines Apoſtels Werk achten konnte, hervorhob, daß ſie „ſtracks wider St.-Paulum und alle andere Schrift" den Werken die Gerechtigkeit zuſchreibe (Frank, De Luthero rationalismi praecursore [Leipzig 1857], S. 29 fg.). So noch die magdeburger Centurien und zuletzt Wetſtein.

Dagegen iſt es in neuerer Zeit Mode geworden, eine totale Uebereinſtimmung zwiſchen Paulus und Jakobus zu behaupten. Dieſen Standpunkt haben vertheidigt namentlich Knapp (Scripta varii argumenti [2. Ausg., Halle 1823], I, 411 fg.), Frommann, (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1833, S. 84 fg.), Neander („Kleine Gelegenheitsſchriften" [3. Aufl., Berlin 1829], S. 34 fg., und „Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel" [5. Aufl., Gotha 1862], S. 433 fg., 659 fg.), Schneckenburger („Beiträge zur Einleitung ins Neue Teſtament" [Stuttgart 1832], S. 196 fg.), Hofmann („Der Schriftbeweis" [1. Ausg., Nördlingen 1852—56], I, 556 fg.), Thierſch („Die Kirche im apoſtoliſchen Zeitalter" [1. Ausg., Frankfurt a. M. 1852], S. 109), Huther („Kritiſch-exegetiſches Handbuch über den Brief des Jakobus" [2. Aufl., Göttingen 1863], S. 133 fg.), Riggenbach (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 238 fg.), Ritſchl („Die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche" [2. Aufl., Bonn 1857], S. 109, 114), Weiß (in der „Deutſchen Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben", Jahrg. 1854, Nr. 51 und 52). Treffend beginnt letzterer (a. a. O., S. 407), um das disparate Verhältniß der beiderſeitigen Lehrtropen nachzuweiſen, mit der Entwickelung der eigenthümlichen Begriffe vom Glauben. Gegenſtand des Glaubens ſei bei Paulus die in Chriſtus geſchenkte Gnade Gottes, die Erlöſung und Verſöhnung. Der Inhalt des Glaubens bei Jakobus hingegen iſt der volle altteſt. Monotheismus (Kap. 2, 19), verbunden mit der Anerkennung Jeſu als des zur Herrlichkeit erhobenen Meſſias (Kap. 2, 1). Hierdurch iſt denn allerdings das Unterſcheidende des Jakobiſchen Glaubens genauer bezeichnet, als wenn Kern („Der Brief Jakobi", S. 43 fg.) ihn als das „Thätigkeitsprincip", wogegen doch ſchon Kap. 2, 20. 26 ſpricht, auffaßt. Was ſo an ſich kraftlos und todt iſt, kann nicht als beſeelendes Princip gedacht ſein. Etwas zu hoch gegriffen war es nicht minder, wenn Schwegler („Das nachapoſtoliſche Zeitalter" [Tübingen 1845—46], I, 445) ihn als „innerliches, vertrauensvolles Ergreifen der Heilslehre", Ritſchl (a. a. O., S. 113) geradezu als „zweifelloſes Vertrauen zu Gott" auffaſſen wollten unter Berufung auf Kap. 1, 6; 5, 15, wo vom erfolgreichen Gebet des Glaubens die Rede iſt. Einer ſolchen Verbindung von Ueberzeugung und Zuverſicht (fides historica und fiducia) begegnen wir allerdings im Hebräerbrief, der auch hier anklingt. Jedenfalls fehlt aber in beiden Briefen entſchieden das eigentlich myſtiſche Element der Pauliniſchen Theologie (Reuß, „Geſchichte der heiligen Schriften", S. 132). Während bei Paulus der Glaube in der Urſprünglichkeit ſeines Weſens gefaßt iſt, als die Seelenſtimmung, worin der Menſch rein nur auf Gott ſich bezieht, iſt er bei Jakobus, als theoretiſches Wiſſen, blos ein begleitendes Moment des religiöſen Bewußtſeins geworden.

Noch in die Augen ſpringender iſt die Differenz bezüglich des Begriffs der Werke (ἔργα). Darin ſind Jakobus und Paulus noch einig, daß ein gewiſſer Zuſammenhang vom Glauben und Werken ſtatthabe. Denn auch jener ſetzt Kap. 2, 18 eine Verbindung voraus, in welcher die guten Werke mit dem Glauben ſtehen, und zu dem größten Werk Abraham's hat nach Kap. 2, 22 der Glaube „mitgeholfen" (συνεργεῖν; vgl. dazu Weiß, a. a. O., S. 408). Nur iſt zu bemerken, daß dieſer Zuſammenhang bei Jakobus kein nothwendiger iſt. Während es ſich bei Paulus allerdings von ſelbſt verſteht, daß der Glaube ſich wirkſam erweiſt in der Liebe (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal. 5, 6), kann der Glaube des Jakobus (Kap. 2, 16) zum Hungerigen höhniſch ſagen: „Da iß und trink!" und doch dabei die ſpendende Hand zurückziehen.

Es reducirt ſich demgemäß die Differenz namentlich auf den Punkt, daß Jakobus den Begriff eines todten Glaubens (Kap. 2, 26: πίστις νεκρά) kennt, der für Paulus gar nicht exiſtirt, weil er für ihn einen Selbſtwiderſpruch enthalten hätte. Auch wenn Paulus dieſelben Erſcheinungen vor Augen gehabt hätte, die dem Jakobus als „todter Glaube" widerwärtig waren, hätte er ſich doch niemals dieſes Ausdrucks bedient. Wenn ich nach 1 Kor. 13, 2 Glauben habe, mit dem ſich Berge verſetzen laſſen, aber keine Liebe, ſo bin ich nichts, nicht aber der Glaube iſt nichts. Jakobus hingegen kann die auffallenden Worte ſchreiben: „Wie der Leib ohne Geiſt todt iſt, alſo auch der Glaube ohne Werke iſt todt" (Kap. 2, 26). „Nach der Pauliniſchen Lehre iſt das Verhältniß gerade das Umgekehrte" (Schwegler, a. a. O., I, 445); bei ihm hätte der Nachſatz lauten müſſen: „Alſo auch die Werke, als das Aeußerliche, Leibliche, ohne den Glauben, als das Innerliche, Geiſtige, ſind todt" (Ritſchl, a. a. O., S. 114). Darin alſo geht Jakobus auf jeden Fall über Paulus hinaus, daß ihm die Werke nicht blos als abſchließende Vollendung, ſondern auch als belebende Seele des Glaubens gelten. Dies aber führt uns auf eine zweite Differenz, die ſich innerhalb des Begriffs der Werke ergibt. Bei Paulus ſind Glaube und Werke reine Gegenſätze, zwiſchen denen die heilsdurſtige Seele nicht in der Mitte ſchweben darf; meiſt ſpricht er von Werken, die dem Glauben ganz vorangehen oder doch ohne Glauben um ihrer ſelbſt willen gethan werden. Für diejenigen Werke aber, zu denen, nach des Jakobus' Ausdruck, „der Glaube mitgeholfen", hat Paulus nicht den Namen „Werke", ſondern „Früchte des Geiſtes" (καρποὶ πνεύματος) im allgemeinen, während er einzelne Tugenden (ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη u. ſ. w. Gal. 5, 22) im ſpeciellen namhaft macht. Mit eben dieſen vom Glauben begleiteten Werken hat es nun aber Jakobus zu thun, wie ſchon Beda, Oekumenius, Theophylakt den Gegenſatz richtig beſtimmen, und wozu die Neuern in der Regel die ergänzende Bemerkung machen, daß auch bei Jakobus das neue Leben des Chriſten durch eine freie göttliche Machtwirkung zu Stande komme, alſo vermittels einer Wiedergeburt (Kap. 1, 18. 21. 25), ſodaß theilweiſe aus ſeinem tiefen Sündenbewußtſein, theilweiſe aus ſeiner Anerkennung der Solidarität der einzelnen Gebote (Kap. 2, 10. 11) auch dem Jakobus naturgemäß die Einſicht in die Nothwendigkeit der Pauliniſchen Heilslehre reſultiren ſolle.

Das Richtige an dieſer Bemerkung reducirt ſich darauf, daß die Pauliniſche Idee der Freiheit allerdings auch dem judenchriſtl. Verfaſſer des Jakobusbriefs aufgegangen iſt, ſodaß er von einem „vollkommenen Geſetz der Freiheit" (Kap. 1, 25; 2, 12) reden und dabei wol an die Befreiung von allem, was auf chriſtl. Standpunkt nur als Joch des Geſetzes erſcheint, denken kann. In dieſem Sinn haben ja eben Schwegler (a. a. O., I, 443 fg.) und Baur („Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], II, 337) Einwirkungen des Paulinismus ſtatuirt, während Weiß (a. a. O., S. 409) darin, daß Jakobus die beiden Ausdrücke, welche ſich bei Paulus direct entgegenſtehen, in eins zuſammenfaßt, nur wieder einen Beweis für des erſtern völlige Unbekanntſchaft mit der Pauliniſchen Lehrweiſe erblicken will.

Was aber in Wirklichkeit erhellt, das iſt die Wiederkehr deſſelben disparaten Verhältniſſes, welchem wir ſchon bezüglich der Begriffe „Glaube" und „Werke" begegnet ſind, auf dem Gebiet des „Geſetzes". Riehm („Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes" [1. Ausg., Ludwigsburg 1858—59], S. 242) behauptet, ſowol Paulus als auch Jakobus hätten das Judenthum vorzugsweiſe als Geſetz aufgefaßt. Richtig iſt dies nur von Paulus, der unter Geſetz (νόμος) in der Regel das poſitive, hiſtoriſche Geſetz des Moſe verſteht, ſodaß alſo das Chriſtenthum als Gegenſatz dazu, als Ueberwindung des Geſetzes erſcheint. Wie aber ſchon er zuweilen einem erweiterten Sprachgebrauch folgt und, die ausſchließendſten Gegenſätze effectvollſt zuſammenfaſſend, von einem „Geſetz des Glaubens" redet (Röm. 3, 27. 31), ſo begegnet uns auch bei Jakobus, und zwar unter directer Einwirkung der genannten Stellen, der Begriff des Geſetzes auf einem fortgerücktern Stadium ſeiner Bewegung, und ergibt ſich infolge deſſen eine ſo unbefangene Zuſammenſchau von Geſetz und Gnade, daß es unmöglich wird, ſie in Pauliniſcher Weiſe einander entgegenzuſtellen (vgl. Ritſchl a. a. O., S. 111, und Baur, „Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte" [2. Ausg., Tübingen 1860], S. 122).

Schließlich haben ſchon Kern (a. a. O.) und Schwegler (a. a. O., I, 429) auch in der Art und Weiſe, wie Jakobus und Paulus von der Rechtfertigung (δικαιοῦσθαι) ſprechen, einen unlösbaren Widerſpruch entdecken wollen, welchen man freilich herkömmlicherweiſe auf dieſelbe Weiſe zu löſen verſucht, indem Paulus vom Act, Jakobus von

Stande der Rechtfertigung reden soll; unter Umständen findet man es auch räthlicher, die Ausdrücke des letztern auf den Endabschluß des Rechtfertigungsprocesses (Riggenbach, a. a. O., S. 241) oder auf das zukünftige Gerichtsresultat zu beziehen (Huther, a. a. O., S. 116, 128, 135).

So war es leicht, auch die letzten Spuren einer Lehrdifferenz mitten im N. T. zu beseitigen und sich dabei zu beruhigen, daß dasselbe Verhältniß von Paulus vom religiösen, von Jakobus vom sittlichen Standpunkt aus dargestellt werde (De Wette, „Biblische Dogmatik" [3. Aufl., Berlin 1831], S. 263). Man gibt dann in der Regel zu, daß der Brief, weil er „von dem, was wir Protestanten auf Grund der Paulinischen Lehrentwickelung als die eigentliche Substanz des Christenthums zu betrachten gewohnt sind, noch gar nichts enthält", noch nicht eigentlichen Tempelboden, sondern „erst die Vorhalle zu dem Heiligthum des christl. Glaubens bilde" (Weiß, a. a. O., S. 414). „Jakobus faßt, wenn er Glauben und Werke entgegensetzt, einen ganz andern Gegensatz auf als Paulus, aber einen frühern, einen nothwendigen Punkt in der allgemeinen Entwickelung. Die Frucht des Christenthums hängt noch an dem jüd. Baum. Wahre Heiligung muß gepredigt werden, damit die Unmöglichkeit der vollkommenen Gesetzeserfüllung denen klar werde, welchen das wahre Heil gegeben ist" (Bunsen, a. a. O., VIII, 587 fg.). Aehnlich äußern sich Lechler („Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter" [2. Aufl., Stuttgart 1857], S. 258 fg.) und Hengstenberg in der („Evangelischen Kirchenzeitung", Jahrg. 1866, II, 1117). Dabei verfehlt man nicht, in Stellen unsers Briefs wie Kap. 1, 14; 2, 10; 3, 2. 8 dieselbe Voraussetzung geliefert zu finden, auf welche Paulus (Röm. 3, 23) seine Lehre auferbaute, der ja umgekehrt auch wieder in Stellen wie Gal. 5, 6; 1 Kor. 6, 11; 2 Kor. 5, 10 das zukünftige Heil von der Ausübung der Werke abhängig mache und sich Röm. 6, 15 gegen dieselbe Trennung von Glauben und Werken verwahre, die unser Brief bekämpft. Und ebenso steht es, wenn dieser angegriffene Scheinglaube, von welchem Weiß (a. a. O., S. 413) und die meisten annehmen, er habe sich noch nicht im Leben bewährt, dies, wie Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851 — 59], VI, 611) die Sache wendet, vielmehr nicht mehr geleistet haben sollte. Unter allen Umständen scheint es ganz in der Ordnung, daß im Centrum der Schrift vom rechtfertigenden Glauben gehandelt, dagegen an mehr nur peripherischen Stellen dem Misbrauch solcher Lehre begegnet (Bleek, in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1853, S. 291), und ein Correctiv oder Präservativ gegen leicht mögliche Auswüchse gegeben wird (Lechler, a. a. O., S. 259 fg.). „Die Schrift oder der einige apostolische Geist berichtigt durch diese Entwickelung des lebendigen Grundes zum Gegensatz von Grund und Folge nur einen eingetretenen Misbrauch der Gnaden- und Glaubenslehre" (Nitzsch, „System der christlichen Lehre" [6. Aufl., Bonn 1851], S. 311). Glaube und Werke — das ist der Sinn des letztern Ausspruchs — verhalten sich im christl. Bewußtsein wie Grund und Folge. Grund und Folge aber lassen sich logisch nicht als coordinirte Größen fassen; daher die Paulinische Lehre vom rechtfertigenden Glauben, dem die Werke als Früchte entsprießen. Wenn nun aber einmal im Verlauf der Geschicke jener Grund blos abstract genommen wurde und seiner Folge verlustig ging, sich aber dennoch für den rechten noch ausgab, so mußte oder konnte vielmehr eine Lehrweise, wie die des Jakobus, eintreten. Wie ihre Veranlassung zunächst eine äußerliche war, so haften ihr auch die Mängel dieser mehr nur zufälligen Entstehung noch an. Sie bringt es zu einer blosen Addition von Grund und Folge, oder vielmehr sie läßt das Wissen einerseits, das Wollen oder Handeln andererseits, wie zwei selbständige, in sich abgeschlossene Sphären erscheinen. Wo man das Verhältniß so äußerlich faßt, da wird naturgemäß der Schwerpunkt des religiösen Bewußtseins immer auf das Praktische fallen, und so ist auch der Standpunkt des Jakobus im Gegensatz zu demjenigen des Paulus ganz der empirische. Dem Paulus haben nur die Thatsachen des Bewußtseins, dem Jakobus nur die, handgreifliche Spuren in der Erscheinungswelt zurücklassenden Werke Realität. Dies ist im Grund der tiefste, von Baur („Paulus", II, 328 fg.) richtig hervorgehobene Gegensatz. Und so betrachtet, kann man immerhin die beiderseitigen Standpunkte im Bibelkanon wenigstens so verträglich finden, als sie in der Menschenwelt überhaupt beständig nebeneinander vertreten sind und sein müssen. Ist es auch an sich unpräcis und blos populär aufgefaßt, wenn Jakobus das ideale und das reale Moment als „Glaube und Werke" coordinirt, so begegnet doch eine ähnliche Coordination gelegentlich auch dem Paulus, wenn er schreibt:

„So man mit dem Herzen glaubt, ſo wird man gerecht, und ſo man mit dem Mund bekennt, ſo wird man ſelig" (Röm. 10, 10), wozu De Wette („Kurze Erklärung des Briefes an die Römer" [4. Aufl., Leipzig 1847], S. 148) die gute Bemerkung macht: „Im Geſchmack des Parallelismus (vgl. Kap. 4, 25) vertheilt Paulus das Bekenntniß und den Glauben, als wenn ſie nicht immer miteinander ſein müßten." So iſt der Dualismus des Jakobus in der That eine Bethätigung des im parallelismus membrorum denkenden ſemitiſchen Volksgeiſtes auf dogmatiſchem Gebiet.

Wenn wir aber auch den unermüdlichen Verſicherungen der neuern Theologie, es habe nichts auf ſich mit dem Gegenſatz zwiſchen Paulus und Jakobus, bis zu dem bezeichneten Punkt entgegenkommen, ſo halten wir doch durch alle dieſe Reflexionen für noch nicht im mindeſten erſchüttert den Satz Schwegler's (a. a. O., I, 136): „Wenn unſer Brief die Pauliniſche Lehre mit ſeinem Widerſpruch verfehlt, ſo folgt daraus noch nicht, daß er ſie nicht treffen wollte. Daß er ſie aber treffen wollte, daß ein beabſichtigter Widerſpruch vorhanden iſt, dafür zeugt ſeine beſtimmte bewußte Rückſichtsnahme auf die Pauliniſche Doctrin." Um dieſer unausweichlichen Erwägung zu entgehen, hat man von Hug („Einleitung in die Schriften des Neuen Teſtaments" [3. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1826], II, 537 fg.) an bis auf Ewald (a. a. O., VI, 611 fg.) vielfach ſeine Zuflucht zu der, im Grunde ſchon von Rauch (in Winer's „Neuem kritiſchen Journal", Jahrg. 1827, S. 276) widerlegten, Annahme einer indirecten Polemik genommen, als ob ein Misverſtändniß der Lehre des Paulus auf ſeiten des Leſerkreiſes des Jakobus gelegen habe. Ein ſolches Misverſtändniß lag aber in Wahrheit vielmehr auf ſeiten des Jakobus ſelbſt, welcher, ſo gewiß er ſich auf Pauliniſche Sätze bezieht, ſo wenig Verſtändniß von denſelben beſitzt und ſie nur nach dem allernächſt liegenden, praktiſchen Zweck beurtheilt. Wahrſcheinlich fällt ihm eine ſo ſubtile Lehre, die im Glauben, d. h. nach Jakobus in der Theorie, ein Princip der Gerechtigkeit zu entdecken vermag, mit unter den Begriff des Schulgezänks, das er bekämpft (Schwegler, a. a. O., I, 440 fg.; Reuß, „Die Geſchichte der heiligen Schriften", S. 134). Liegt aber einmal das Misverſtändniß auf ſeiner, nicht auf der Leſer Seite, ſo iſt ja auch ſeine Polemik nicht mehr eine indirecte, ſondern eine directe zu nennen. Ganz beſtimmt ſetzt Jakobus ſeine Grundanſicht der Behauptung entgegen, daß der Glaube an und für ſich, ohne die Werke, erlöſe (Kap. 2, 14), und daß die Rechtfertigung aus dem Glauben allein komme (Kap. 2, 24). Denſelben Werken, welche Paulus ganz ausſchließt, wird von Jakobus rechtfertigende Kraft zugeſchrieben, und derſelbe Glaube, welcher bei Jakobus ohne die Werke keine religiöſe Bedeutung hat, iſt bei Paulus rechtfertigendes Princip. Man vgl. nur Gal. 2, 16 und Röm. 3, 28 mit Jak. 2, 24 und geſtehe, daß ſich eine directere Art von Polemik kaum denken läßt als wörtliche Anführung des gegneriſchen Ausdrucks, mit einfacher, beſtimmter Negation verſehen. Faſt unwiderleglich beweiſen des Jakobus' Bekanntſchaft mit Pauliniſcher Lehrweiſe die von ihm gewählten Beiſpiele für ſeine Doctrin. Aus Röm. 4, 1—5. 23; Gal. 3, 6; Hebr. 11, 8—12. 17, verglichen mit Jak. 2, 21—23, ergibt ſich, daß alle genannten Stellen das Beiſpiel Abraham's, die Pauliniſchen inſonderheit das Citat von 1 Moſ. 15, 6, der Hebräerbrief die Exemplification durch Iſaak's Opfer geliefert hat, und um allen Zweifel abzuſchneiden, wird endlich Kap. 2, 25 Rahab gerade ſo als Beiſpiel der Werkgerechtigkeit herbeigezogen, wie ſie Hebr. 11, 31 für die Macht des Glaubens citirt wird.

„Es iſt ein unerquickliches Geſchäft, einen Streit fortzuführen, der der Sache nach für jeden Einſichtigen längſt entſchieden iſt" (Schwegler, a. a. O., I, 427). Was die Glaubensheroin Rahab betrifft, das ganz eigenthümliche und ungewöhnliche, faſt ſeltſame Beiſpiel, ſo kann ſelbſt nach Delitzſch („Commentar zum Briefe an die Hebräer" [Leipzig 1857], S. 579) nur noch eine befangene Harmoniſtik die bewußte Beziehung leugnen. Dagegen ſucht Weiß (a. a. O., S. 411) das Erſcheinen Abraham's im betreffenden Abſchnitt des Jakobusbriefs damit zu entſchuldigen, „daß der ebenſo ſeines Glaubens wie ſeines Gehorſams wegen hochgeehrte Stammvater (als ſolcher iſt er ausdrücklich Kap. 2, 21 bezeichnet) bei einer derartigen Erörterung gar nicht umgangen werden konnte." In der That wird durch 1 Makk. 2, 52 wenigſtens das Citat 1 Moſ. 15, 6 als ein den Juden nicht ungeläufiges erwieſen. Was aber im vorliegenden Fall zu erweiſen wäre, iſt das, daß es den Juden ſogar geläufig war, jenes Citat bei jeder Gelegenheit zu bringen, es mag paſſen oder nicht. Denn gerade Jak. 2, 23 paßt es am wenigſten, inſofern es keineswegs nahe liegt, den Satz: „Abraham iſt

aus den Werken gerecht geworden", beweiſen zu wollen mit einer Stelle, welche ausſagt, ſein Glaube ſei ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Aber ganz überſehen durfte und konnte Jakobus in ſeiner Polemik diejenige Stelle nicht, welche von Paulus bei jeder Gelegenheit benutzt wurde und vor allen andern das ſchriftmäßige Siegel der Pauliniſchen Lehre für Judenchriſten hergeben konnte. Er ſuchte alſo ihre Spitze damit abzubrechen, daß er ſie unmittelbar auf die Geſchichte der Opferung Iſaak's folgen läßt, als ob erſt in dieſer Probe des Gehorſams, in der ſein Glaube vollendet wurde durch die Werke (Kap. 2, 22), ſich jenes vorgreifend ſchon 1 Moſ. 15, 6 ausgeſprochene Gottesurtheil erfüllt habe (Weiß, a. a. O., S. 410).

Als letzte Zuflucht der Apologeten gilt der Einfall Schneckenburger's, als ſei es ein und derſelbe Gegner, zu deſſen Bekämpfung Jakobus und Paulus ihre ſcheinbar entgegengeſetzten, aber nach Einer Richtung hinzielenden Rechtfertigungstheorien aufgeboten hätten: nämlich der dem damaligen Judenthum, wie verſichert wird, tief im Fleiſch ſitzende Orthodoxismus, der Begriffsglaube, welchen Paulus als einen Dienſt der Hände, Jakobus als einen Dienſt der Lippen auffaſſe; jener ſetze daher ſein Charakteriſtiſches in die Werke, dieſer in den Glauben. Aber nie war die Hauptverirrung der jüd. Religioſität auf theoretiſcher Seite zu finden, als ob man das geſetzliche Thun neben dem Wiſſen vom Geſetz verachtet hätte. Geſetzesformalismus, Werkheiligkeit, opus operatum ſind vielmehr vom Begriff des Judenthums von jeher unabtrennbar geweſen (vgl. Baur, „Paulus", II, 331 fg.). Wohl aber iſt es Begriffsglaube und Wiſſensſeligkeit, was Jakobus meint im Paulinismus bekämpfen zu müſſen, wie er denn auch Kap. 2, 19 den falſchen Ruhm imaginärer Pauliner vielleicht nach 1 Kor. 8, 4. 6; 1 Theſſ. 1, 9; Hebr. 11, 6 darein ſetzt, daß ſie wiſſen, es gebe nur Einen Gott. Ueberhaupt aber ſcheint uns der angebliche Zufall, daß Jakobus die drei Hauptſchlagwörter Pauliniſcher Lehre wählt, ſie aber in ganz anderm Sinn gebraucht und verbindet, wieder ebenſo unzufälliger Natur zu ſein als vorhin die Uebereinſtimmung in Citat und Exempeln. Während ein Exeget von ſo niet- und nagelfeſter Orthodoxie wie Delitzſch zugleich Gewiſſen genug beſitzt, um (a. a. O.) offen anzuerkennen, daß bei Paulus aus πίστις und δικαίωσις die ἔργα, bei Jakobus aus πίστις und ἔργα die δικαίωσις hervorgehe, müßte man es auf dem Standpunkt von Huther und Weiß wahrlich eher als eine boshafte Laune, als eine neckiſche Ironie des Schickſals, denn als Beweis jenes ſpeciellen Waltens der Vorſehung, wie man es für die Entſtehung heiliger Schriften in Anſpruch nimmt, betrachten, wenn Jakobus aus einer Menge zu Gebote ſtehender Ausdrücke gerade ſolche gewählt hätte, die nun einmal auch bei Paulus, und zwar da in entgegengeſetzter Bedeutung, vorkommen und auf dieſe Weiſe den Schein einer Lehrdifferenz in der H. Schrift erzeugen mußten. „Beide Schriftſteller" — ſagt Baur („Paulus", II, 334 fg.) treffend — „würden demnach von derſelben Sache reden, nur würde jeder von beiden bei den beiden hier in Betracht kommenden Ausdrücken unter dem einen Ausdruck das gerade Gegentheil von demjenigen verſtehen, was der andere unter ihm verſteht, und dieſe beiden Ausdrücke würden auf eine ſo eigene Weiſe ihre Bedeutung gegeneinander vertauſchen, ohne daß irgendeine erläuternde Nebenbeſtimmung hinzugefügt wäre." Auch handelt es ſich ja, fügt Schwegler (a. a. O., I, 434) bei, nicht einmal um bloſe Ausdrücke (πίστις, ἔργα), ſondern um Formeln (δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως oder ἐξ ἔργων). Daß ſolche entgegengeſetzte Formeln ſich auf Grund der altteſt. Anſchauung bilden konnten, iſt ſchon richtig (Weiß, a. a. O., S. 410; Huther, a. a. O., S. 139). Wenn aber die dem A. T. fremde Beziehung, welche Paulus in ſie legte, durch 1 Moſ. 15, 6 (ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην) veranlaßt war, ſo iſt die Bezugnahme des Jakobus gerade auf dieſes Citat um ſo mehr ein Beweis, daß er mit ſeiner Polemik die Pauliniſche Umbildung jener Begriffe meint. Hat man aber gar die fraglichen Lehrdifferenzen weiter noch angebahnt geglaubt durch die Theologie der Rabbinen und Philo's, ſodaß Jakobus und Paulus unabhängig voneinander ſchon fertige Theologumena aufgenommen hätten, ſo geht man dabei theils lediglich von hiſtoriſchen Vorausſetzungen aus, theils aber widerſprechen ſich beide Schriftſteller dann ja nur um ſo ſicherer, und es thut nichts zur Sache, ob dies in bewußter oder in unbewußter Weiſe geſchieht. Das Urtheil des frühern Luther wurde daher in neuerer Zeit wiſſenſchaftlich begründet durch De Wette (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1830, S. 348 fg.), Kern („Der Brief Jakobi", S. 38 fg.), Schwegler (a. a. O., I, 427 fg.) und Baur („Paulus", II, 322 fg.). Wir betrachten es demnach als Zeichen unbeſtochenen

Urtheils, wenn neuerdings auch Schmid („Bibliſche Theologie des Neuen Teſtaments" [Stuttgart 1853], II, 98) und Lechler (a. a. O., S. 255) irgendeine bewußte Beziehung auf Pauliniſche Sätze ſtatuiren. Wieſinger („Der Brief des Jakobus" [Königsberg 1854], S. 37 fg.), Ewald (a. a. O., VI, 612) und Langen („Grundriß der Einleitung in das Neue Teſtament" [Freiburg 1868], S. 137) gehen ſogar ſo weit, daß ſie die Pauliniſchen Briefe im Jakobusbrief vorausgeſetzt ſein laſſen, und zwar, wie ſich zeigen wird, mit Recht.

III. Mit dem Letztgeſagten haben wir bereits hinſichtlich der Abfaſſungszeit unſers Briefs feſtgeſtellt, daß derſelbe einen weitverbreiteten Gebrauch Pauliniſcher Redeweiſe und Schriften, ſowie überhaupt das Streben vorausſetzt, das Evangelium als Theologie zu begreifen und zu formuliren (Reuß, „Die Geſchichte der heiligen Schriften", S. 134). Man hat nun freilich der Annahme einer Polemik gegen Paulus am wirkſamſten dadurch entgegentreten zu können geglaubt, daß man den Brief mit Nöſſelt und Schneckenburger in eine Zeit ſetzte, da der Judaismus faſt noch die einzige Form des Chriſtenthums bildete, ja mit Huther ſogar vor die Zeiten des Apoſtelconvents. Aehnlich Neander, Theile, Hofmann, Thierſch, Pfeiffer und ganz beſonders Bunſen, welcher (a. a. O., VIII, 587, 589) in dem Brief des Jakobus die erſte Stufe der Geiſtesoffenbarung in der Kirche, die älteſte Schrift des N. T. findet, geſchrieben im Anfang der Regierung des Claudius. Seine Gründe ſind folgende:

1) Die Ueberſchrift, der zufolge wir einen „an die zwölf Stämme, die in der Zerſtreuung leben", gerichteten Brief vor uns hätten. Es wäre ſonach an Zeiten zu denken, wo nur ganz oder faſt ungemiſchte Judenchriſtengemeinden etwa mit Proſelyten beſtanden.

2) Die Verſammlung der Gläubigen heißt noch „Synagoge" (Kap. 2, 2), obwol die Gemeinde ſelbſt „Gemeinde" genannt wird (Kap. 5, 14). Die Chriſten in der Diaspora lebten vielleicht geradezu noch in Synagogengemeinſchaft mit den Juden.

3) Der innere Zuſtand der Gemeinden trägt ganz den nationaljüd. Charakter: Habſucht und Geiz als Hauptlaſter, und Verlaſſen auf die Gerechtigkeit durch den geſetzlichen Glauben als herrſchende Sünde. Die Chriſten werden vorzugsweiſe von den Reichen gedrängt, verfolgt, vor Gericht gezogen, getödtet; der theuere Name Chriſti (das καλὸν ὄνομα [Kap. 2, 7], welches ſchon an ſich auf eine Zeit in der Nähe von Apg. 11, 26 weiſe) wird von dieſen vorzüglich geläſtert, alſo von den Mächtigen und Angeſehenen unter den Juden ſelbſt. So ungefähr finden wir den Zuſtand der Gemeinden, als Saulus ſie verfolgte. Daher werden die Gemeinden ermahnt zur Ausdauer, nach dem Beiſpiel der Propheten und Hiob's (Kap. 5, 7—11).

4) Der Standpunkt der chriſtl. Entwickelung iſt der früheſte, den wir kennen. In dem Sprachgebrauch der Lehre bedeutet „Glaube" noch lediglich das Bekennen des rechten Glaubens, den geſetzlichen Glauben. Nach dem Glaubensleben, das ſich in Glaubenswerken als göttliches Leben offenbart, wird von vielen gar nicht gefragt, und die gerügten Gebrechen zeigen, wie langſam nur das Chriſtenthum auf die großentheils in aller Aeußerlichkeit des geſetzlichen Judenthums verharrenden Gemeinden ſeinen reinigenden Einfluß ausüben konnte.

Aber gerade letzteres Moment verlangt, wie ſchon De Wette („Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen Bücher des Neuen Teſtaments" [6. Ausg., Berlin 1860], S. 371 fg.) bemerkt, eine andere Beurtheilung. Die gerügten Mängel deuten vielmehr auf das Stadium des abgeſchwächten und erlahmenden, als des aufſtrebenden chriſtl. Bewußtſeins. Die Bruderliebe war erkaltet, und man buhlte mit dem Reichthum dieſer Welt. Bereits iſt auch von amtlichen Vorrichtungen ſeelſorgeriſcher Art die Rede (Kap. 5, 14). Vielfach haben die Kap. 2, 2—7; 5, 1—6 erwähnten „Reichen" (πλούσιοι) als Anhaltspunkt für die Abfaſſungszeit dienen müſſen. Nach Schwegler (a. a. O., I, 418 fg.) ſind das Pauliniſche Chriſten, von denen ſich die echten Kinder Gottes (πτωχοί) in den Hintergrund gedrängt ſehen. Umgekehrt erkennen Weiß (a. a. O., S. 418 fg.), Ewald (a. a. O., VI, 609) und Huther (a. a. O., S. 95) in ihnen Juden. Nur vor Ausbruch des jüd. Kriegs ſei die öſtliche Chriſtenheit noch ſo ſehr im Schoß des Judenthums gelegen, daß ein ſolches Hereindrängen von Juden in die chriſtl. Verſammlungen denkbar werde. In der That aber wird Kap. 2, 2—4 nur vorausgeſetzt, daß, wie auch 1 Kor. 14, 23—25 geſchieht, Nichtchriſten den Gemeindegottesdienſten beiwohnen können. Die Reichen unter denſelben wurden von den Gemeinden leicht mit Auszeichnung behandelt, um ſie womöglich zu gewinnen.

Jedenfalls muß der Verfaſſer unſers Briefs in Zeiten gelebt haben, da der Gebrauch der griech. Sprache durch die Umſtände näher gelegt war, als in der Frühzeit des apoſtoliſchen Zeitalters. Inſonderheit iſt gegen eine zu frühe Abfaſſungszeit das Verhältniß der Abhängigkeit geltend zu machen, in welchem der Brief zu andern neuteſt. Schriften ſteht. Früher fand man Kap. 5, 12 das Hebräerevangelium citirt, weil dieſes dieſelbe Form des Ausſpruchs Matth. 5, 37 bietet. Aber in jener Stelle fixirte ſich nur ſchriftlich diejenige Geſtalt jenes Wortes, welche wahrſcheinlich die urſprünglichſte iſt, jedenfalls von der größten judenchriſtl. Autorität vertreten war. Dagegen kennt der Verfaſſer die Pauliniſchen Briefe, wie ſchon eine ganze Reihe Pauliniſcher Formeln, die er ſich aneignet, beweiſen (δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως oder ἐκ νόμου, ἐλευθερία, παραβάτης, τελεῖν τὸν νόμον, καρπὸς τῆς δικαιοσύνης, μέλη, παραλογίζεσθαι, ὁλόκληρος, μὴ πλανᾶσθε, ἀλλ' ἐρεῖ τις). Und zwar ſind es gerade die vier unbeſtrittenen Briefe des Paulus, die er vorausſetzt, wie aus Kap. 1, 2. 3 (vgl. Röm. 5, 3. 4); 1, 13 (vgl. 1 Kor. 10, 13); 1, 18 (vgl. Röm. 8, 23); 1, 21 (vgl. Röm. 13, 12); 1, 22 (vgl. Röm. 2, 13); 2, 10 (vgl. Gal. 5, 3); 2, 19 (vgl. 1 Kor. 8, 4; 2 Kor. 11, 14); 2, 21 (vgl. Gal. 3, 6; Röm. 4, 3); 4, 1 (vgl. Röm. 6, 13; 7, 23); 4, 4 (vgl. Röm. 8, 7); 4, 5 (vgl. Gal. 5, 17); 4, 12 (vgl. Röm. 2, 1; 14, 4) hervorgeht. Außerdem iſt mit Beſtimmtheit zu behaupten, daß der Brief bereits die Apokalypſe vorausſetzt, namentlich in den beiden, auch ſachlich verwandten Stellen Kap. 2, 5 (= Offb. 2, 9) und Kap. 1, 12 (= Offb. 2, 10). Erwieſen hat dies neuerdings Zeller (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", VI, 93 fg.). Befremdlich war ſchon für Luther auch das Verhältniß zwiſchen unſerm und dem erſten Brief des Petrus. Beiden Urſprünglichkeit zuzuſchreiben iſt unmöglich. Indeß liegt hier die Originalität wahrſcheinlich auf ſeiten des Jakobus. Ebenſo iſt das Verhältniß unſers Buchs zum Hebräerbrief ins Reine zu bringen. Doch liegt wahrſcheinlich die Abhängigkeit auf ſeiten des Jakobusbriefs. Darüber beruhigen ſich die Vertheidiger einer frühen Abfaſſungszeit entweder mit Bleek („Der Brief an die Hebräer" [Berlin 1828—40], I, 89 fg.), oder ſie ſagen, wie Ewald (a. a. O., VI, 612), dem Verfaſſer habe ein anderer Paulusbrief, der das Beiſpiel der Rahab enthielt, vorgelegen. Allein mit dem Hebräerbrief ſtimmt auch (vgl. Hilgenfeld, in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", I, 406) die Vorausſetzung eines gewiſſen gerichtlichen Verfahrens, welches die Chriſten betraf. Die Chriſten werden von den Reichen, d. h. von den Nichtchriſten, vor Gericht gezogen (Kap. 2, 6) und möglicherweiſe zu Tode gebracht (Kap. 5, 6). Hilgenfeld (a. a. O., I, 405) hielt daher die Zeit Domitian's für das richtige Datum. Viel zu ſpät ſetzt dagegen Schwegler (a. a. O., I, 438 fg.) den Brief, indem er darin die Gnoſis (σοφία ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης, Kap. 3, 15) bekämpft ſieht und ihn für die letzte Kraftanſtrengung des abſterbenden Judenchriſtenthums hält. Eſſäiſch wird man das völlige Verbot des Schwörens (Kap. 5, 12) nicht finden wollen, ſolange Matth. 5, 34—37 nicht für eſſäiſch gilt. Vielmehr fehlen dem Brief alle ſpeculativen Ideen des Ebjonitismus. Die Wiederkunft des Meſſias wird noch in Bälde erwartet (Kap. 5, 8), und ſchon Clemens von Rom, der ziemlich gleichzeitig mit unſerm und dem Hebräerbrief ſchreibt, kennt beide. Clemens-, Jakobus- und Hebräerbrief — dieſe drei bilden Einen Knäuel, deſſen Auflöſung noch bevorſteht.

IV. Mehrfach ſpielt in die Frage nach der Abfaſſungszeit des Briefs die noch viel ſchwerer zu beantwortende nach ſeiner Adreſſe hinein. So kann Weiß (a. a. O., S. 412 fg.) ſeine Hypotheſe einer völligen Unbekanntſchaft des Verfaſſers und der Leſer mit Pauliniſcher Lehrweiſe nur dadurch aufrecht erhalten, daß er den Brief an ſolche geſchloſſene Diasporakreiſe gerichtet ſein läßt, wohin die Pauliniſche Wirkſamkeit mit ihren kritiſchen Erfolgen ſich noch nicht erſtreckt hatte (vgl. auch Ritſchl, a. a. O., S. 114; Guericke, „Neuteſtamentliche Iſagogik" [3. Aufl., Leipzig 1868], S. 437). Es war früher überhaupt allgemeine Vorausſetzung, der Brief könne nur dort ſeine Leſer ſuchen, wo es ungemiſchte judenchriſtl. Gemeinden gibt. Solche aber gab es höchſtens im Oſten Paläſtinas und in Paläſtina ſelbſt. Dagegen waren die Gemeinden Syriens gemiſchte. Dennoch hat ſich neuerdings für letztere Adreſſe vielfache Neigung kundgegeben. So ſchon Schneckenburger, Huther und Bunſen, beſtimmter noch Bleek („Einleitung in das Neue Teſtament" [2. Aufl., Berlin 1866], S. 547) und Ritſchl (a. a. O., S. 109 fg.). Viele Gründe, die für Syrien oder Paläſtina ſprechen, laſſen ſich ebenſo gut dahin wenden, daß der Brief vielmehr von Paläſtina ausgegangen ſei. Unter letzterer Vorausſetzung wendet er ſich vom Mittelpunkt der Miſſion nach der Peripherie, alſo an „die zwölf Stämme in der Zerſtreuung" (Kap. 1, 1: δώδεκα φυλαὶ

αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ), d. h., dem Wortlaut zufolge, an ſämmtliche Juden „draußen im Reich". In der That ließen ihn Lardner, Stanley u. a. an wirkliche Juden (vgl. die Synagoge in Kap. 2, 2 mit Hebr. 10, 25), Hug und Credner wenigſtens an Juden und Judenchriſten, dagegen Lutterbeck in ganz entgegengeſetztem Irrthum an Heidenchriſten gerichtet ſein. Jedenfalls aber ſteht feſt, daß der Inhalt des Briefs nur auf Chriſten berechnet iſt, und daß die „zwölf Stämme Iſraels", ſo gut wie der „Iſrael Gottes" (Gal. 6, 16), die Chriſtenheit als potenzirtes Iſrael, als neues Bundesvolk (vgl. auch 1 Petr. 1, 1) bezeichnen. De Wette („Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung", S. 368 fg.) läßt daher den Brief an die außerpaläſtin. Chriſtenheit überhaupt gerichtet ſein, welcher der Verfaſſer, ſoweit die Autorität ſeines Namens reicht, einen Dienſt leiſten wollte. Zwar ſcheint „unſer Vater Abraham" (Kap. 2, 21) für Judenchriſten ſpeciell zu ſprechen. Aber auch die Briefe an die Römer und Hebräer ſetzen bei ähnlichen Redensarten darum keinen rein judenchriſtl. Leſerkreis voraus. Ebenſo wenig geben die Kap. 2, 1 fg.; 3, 1. 13 fg.; 4, 1 fg. 13 fg.; 5, 14 gerügten Misſtände und Laſter darüber Aufſchluß, ob wir an gemiſchte Gemeinden oder ungemiſcht judenchriſtliche zu denken haben. Nur wird man nicht mit Neander, Reuß, Lechler ſämmtliche Judenchriſten außerhalb Paläſtinas zu Leſern des Briefs machen dürfen, weil jene Stellen vielmehr beſtimmte Gemeindezuſtände vorausſetzen, die dem Verfaſſer vorſchwebten. Nöſſelt, Eichhorn, Schneckenburger verlangten daher eine beſtimmte Reihe von Gemeinden als Adreſſe. Aus ihnen lief nach Ewald (a. a. O., VI, 609) eine ſo große Menge von Klagen und Streitfragen an den Verfaſſer des Briefs ein, daß dieſer ſich gedrungen fühlte, in einem Rundſchreiben ſich an jene auswärtigen Gemeinden zu wenden, die er vor Schulgezänk und Erſchlaffung bewahren will. Von Syrien aus, wo eine ſolche Verbindung mit dem Mutterlande am eheſten nachweisbar, hätte der Brief dann auch weitere Verbreitung nach andern Ländern gefunden. Andererſeits aber iſt es Rom, wo wir jedenfalls den früheſten Spuren ſeines Daſeins begegnen bei Clemens, Hermas und im 1. Petrusbrief. Indeß kann er bei der regen Verbindung der ſyriſchen und röm. Judaiſten auch aus Syrien dahin gekommen ſein, wo wir ihm ſchon in der Peſchito, ſpäter wieder bei Ephräm, begegnen. Jedenfalls iſt es eine günſtige Fügung geweſen, die ihm lange Zeit nur locale Bedeutung zukommen ließ; denn ſeine Lehre „kann der des Paulus gegenüber nur als ein Rückſchritt erſcheinen" und man kann aus ihr erkennen, „wie altteſtamentlich deiſtiſch, ſozuſagen, das Chriſtenthum ſich geſtaltet haben würde, wenn es einzig nur in dieſer Richtung ſich weiter fortgebildet hätte" (Baur, „Paulus", II, 330 339).

V. Schließlich noch einige Worte über Echtheit und Verfaſſer des Jakobusbriefs.

Kaum gibt es ein anderes neuteſt. Schriftſtück, hinſichtlich deſſen die neuere Apologetik ſo weit hinter die freiern Urtheile der Kirchenväter und der Reformatoren zurückgewichen iſt, wie dieſer Brief, hinſichtlich deſſen ſchon die Tradition die größten Schwierigkeiten macht. Die ältern Kirchenväter ſprechen nur ſelten und kühl von ihm. Irenäus weiſt einige Spuren ſeiner Benutzung auf. Clemens ſoll ihn in den Hypotypoſen erklärt haben. Der erſte, der ihn ausdrücklich nennt, iſt Origenes, aber mit einer Beifügung (In ev. Joann., XIX, 6: ἡ φερομένη Ἰακώβου ἐπιστολή), die ihn nach Credner und Langen als circulirend, wahrſcheinlicher (nach den Spuren der Bezweifelung des Briefs In ev. Joann., XX, 10) als nur angeblich von Jakobus herrührend erſcheinen läßt. Sehr auffallend iſt auch, daß ſeiner Hegeſippus, Juſtin und die Clementinen durchaus nicht Erwähnung thun. Euſebius noch hält ihn für unſicher, Theodorus von Mopſueſtia für falſch, und ſogar Hieronymus erlaubt ſich bezüglich ſeiner ein Urtheil von ungewöhlichem Freimuth (Catal. vir. illustr. 2: Jacobus, qui appellatur frater Domini, unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est; quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit autoritatem).

Freilich wird man nun aus der Pandorabüchſe von Ausreden und Ausflüchten, über welche die apologetiſche Theologie jederzeit gebietet, Erklärungsgründe genug für dieſes ſpäte Hervortreten ans Licht bringen. Aber welche? Etwa die locale Getrenntheit der erſten Empfänger? Aber der Brief iſt doch bald genug ſogar in Rom zu finden. Oder die Iſolirung der Judenchriſten gegenüber der kath. Kirche? Aber er iſt vor der kath. Kirchenbildung geſchrieben und zu einer Zeit, da das Judenchriſtenthum noch viel galt. Oder die Unſicherheit über die verſchiedenen Jakobe, auf die der Brief möglicherweiſe zurückzuführen war? Aber einer, der Vorſteher in Jeruſalem, überragte dieſe alle, und auf ihn hätte

man, wofern nur ein Anhaltspunkt vorlag, den Brief gewiß gern zurückgeführt. Oder den dogmatiſchen Inhalt des Briefs, ſeine Polemik gegen Paulus? Aber die ganze kath. Kirchenbildung iſt eine Reaction gegen den Pauliniſchen Lehrbegriff. Ein ſolcher Grund war höchſtens für die Kirche der Reformation von Zugkraft. Darum verwarfen auch ſeine Echtheit ſchon Erasmus und Cajetan, beſonders aber Luther, die Centuriatoren, Wetſtein, ſpäter Kern, De Wette, Schleiermacher, ja Schwegler und Baur („Paulus", II, 335; „Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei Jahrhunderte", S. 123) halten ihn für unecht, auch abgeſehen von jener Polemik gegen Paulus. Wir dagegen würden uns gerade um dieſes letztern Umſtandes willen am wenigſten in der Annahme ſtören laſſen, daß der Gal. 2, 9. 12 charakteriſirte, in naturwüchſiger Oppoſition zu Paulus ſtehende Mann der biedere, ſchlichte, ſcharf gezeichnete Charakter ſei, der in unſerm Schriftſtück ſich offenbart, wenn nur letzteres ſelbſt es irgend erlauben würde.

Der Verfaſſer nennt ſich Kap. 1, 1 einfach „Jakobus, Knecht Gottes und des Herrn Jeſus Chriſtus", nicht aber Apoſtel, was er ſchon um der Zeit der Abfaſſung unſers Briefs zwiſchen 70 und 90 willen nicht ſein konnte. Denn der Sohn des Zebedäus ſtarb ſchon 44, das berühmte Gemeindehaupt von Jeruſalem höchſtens zwanzig Jahre ſpäter, und der jüngere Apoſtel dieſes Namens iſt entweder mit dieſem Gemeindehaupt zu identificiren oder er verliert ſich ſpurlos in der Geſchichte. Noch viel weniger, als Apoſtel, macht unſer Verfaſſer aber darauf Anſpruch, „Bruder des Herrn" zu ſein, wie der Gal. 1, 19 genannte Jakobus. Auch will der Verfaſſer des Judasbriefs ſeine Autorität dadurch feſtſtellen, daß er ſich einen Bruder des Jakobus nennt und darunter wahrſcheinlich den Briefſteller Jakobus meint. War dieſer aber „Bruder des Herrn", ſo lag es auch für Judas viel näher, ſich ſelbſt ohne weiteres als „Bruder des Herrn" einzuführen. Unter den im N. T. genannten bleibt daher höchſtens jener Jakobus übrig, welcher Mark. 15, 40 als „kleiner Jakobus" bezeichnet wird. Mit dieſer Benennung ſcheint er in ſeiner Jugend von dem großen Gemeindevorſteher, dem damals blühenden Oblias, unterſchieden worden zu ſein. Herangereift konnte er möglicherweiſe gegen Schluß des 1. Jahrh. unſern Brief abgefaßt haben, der dem großen Asketen Jakobus ſchon um der Uebung in griech. Ausdrücken willen abgeſprochen werden muß. Holtzmann.

Jakthiel, ſ. Jokteel.

Jambres und **Jannes** werden 2 Tim. 3, 8 als Gegner Moſe's genannt, als Typen ſolcher, die der Wahrheit widerſtehen und deren Thorheit ſchließlich an den Tag kommt. Vergebens aber ſuchen wir dieſe Namen im A. T.; wir begegnen ihnen erſt in der ſpätern jüd. Tradition. Sie ſollen der ägypt. Zauberer Oberſte geweſen ſein, welche die Wunder Aaron's (2 Moſ. 7, 11. 22) nachahmten, und welche ſchon vorher durch Deutung eines Traums den grauſamen Befehl Pharao's, alle neugeborenen Knäblein der Hebräer umzubringen, veranlaßt hatten (Targum II zu 2 Moſ. 7, 11; 1, 15). Außerdem weiß die Tradition über ihre Abſtammung (von Bileam) und über ihr Auftreten vor Pharao noch mancherlei zu berichten (Buxtorf, Lexicon chald. talm. et rabbin. [Baſel 1639], S. 945 fg.); Fabricius, Codex Pseudepigraphus V. T. [Hamburg und Leipzig 1713], I, 813 fg.). Das alles ſind Fabeln der Spätern, und die Bemühungen, die Namen der zwei Zauberer aus dem Aegyptiſchen abzuleiten und als wirklich hiſtoriſche Ueberlieferung geltend zu machen, ſind von vornherein nutzlos und verfehlt. Beide Namen ſind rein erdichtet, ſind aber nicht ein ſinnloſes Wortpaar, wie z. B. das talmudiſche Chillek und Billek, ſondern ſtehen im Zuſammenhang mit dem Inhalt der Sage. Jambres bedeutet den Widerſpenſtigen, Rebelliſchen, nämlich hebr. Jamrē (Imperfectum Hifil von marā); es für e iſt griech. Endung, b ein zur Erleichterung der Ausſprache eingeſchobener Conſonant, wie in Mambre für Mamre (1 Moſ. 13, 18), Ambram für Amram (2 Moſ. 6, 18) und in ſehr vielen ähnlichen Fällen. Das für Jambres (des Targums) bei den Talmudiſten übliche Mamre hat als perſönliches Appellativum dieſelbe Bedeutung (Buxtorf, a. a. O., S. 1253). Der zweite Name wird bald Johanna, Johane (d. i. Johanan, Ἰωάννης), bald Jannes, Jannis und auch Jonos geſchrieben. Die ältere Form (im Targum) iſt Jannes oder Jannis; wir werden ſie am beſten auf das chald. nesas zurückführen, das im Cauſativum dem hebr. zasab entſpricht. Jannes hieße dann: der beleidigt, kränkt. In ähnlicher Weiſe kommen die beiden Stämme mara und zisseb nebeneinander vor in Jeſ. 63, 10. Die Schreibart Johanna, Johane (bei den Talmudiſten) hat ſich offenbar erſt aus dem griech. Jannes, das man mit Joannes identificirte, gebildet.

Andere Vermuthungen haben neuerdings Levy („Chaldäiſches Wörterbuch" [Leipzig 1866—68], I, 337) und Geiger („Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel" [Breslau 1857], S. 474) ausgeſprochen, jener, daß mit Jannes Johannes der Täufer, mit Jambres (Mamre) Jeſus als jüd. Apoſtat gemeint ſei, dieſer, daß unter Jambres die Söhne Jambri (1 Makk. 9, 36 fg.), unter Jannes die Bewohner Jamnias zu verſtehen ſeien. Erſtere Vermuthung iſt gänzlich haltlos und bedarf keiner Widerlegung, der letztern gegenüber dürfte ſich die hier gegebene durch ihre Einfachheit von ſelbſt empfehlen.

Steiner.

Jamnia, ſ. Jabne.

Jannes, ſ. Jambres.

Janoah, Joſ. 16, 6 als eine Stadt auf der Grenze der Stammgebiete Ephraim und Manaſſe angeführt, erſcheint bei Euſebius ſpäter als ein Dorf Namens Jano (Janon) in Akrabatene, 12 röm. Meilen, d. i. gegen 3 Stunden öſtlich von Neapolis (Sichem), und iſt unter dem Namen Jânûn in den Ruinen eines faſt ganz verfallenen Dorfes mit einigen wenigen bewohnten Gebäuden und einem neuen Haus, etwas über 2 Stunden ſüdöſtlich von Nâbulus (Neapolis), eine Stunde nordoſtwärts von Akrabeh (d. i. dem alten Akrabbi), wieder aufgefunden worden. Nordweſtlich vom Dorf, etwa 10 Minuten thalaufwärts, befindet ſich im Thal eine geringe Quelle (Ain Jânûn) ſchlechten Waſſers, welche einen kleinen Teich ſpeiſt. Aber auch auf dem Hügel oberhalb des Thals auf der Nordoſtſeite, ganz nahe der Quelle, liegt eine Ruine, Khirbet Jânun genannt. Es iſt darum ſchwer zu ſagen, ob dieſe Ruine auf dem Berge oder das Dorf im Thal den alten Namen Janoah führte. — Seltſamerweiſe wird dieſes Janoah von Euſebius und Hieronymus, und zum Theil auch heute noch, mit einem andern nicht weiter bekannten Janoah im Stammgebiet Naphtali (2 Kön. 15, 29) verwechſelt. Sollte dieſes nicht im Ort Janum zu finden ſein, welcher auf einer Karte von Raumer in der Nähe der in 2 Kön. 15, 29 genannten Städte Nordpaläſtinas, gerade weſtlich vom See Merom, angegeben wird? — Vgl. Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 390; Knobel zu Joſ. 16 und Thenius zu 2 Kön. 15.

Kneucker.

Janum, eigentlich Janim, auch Janus geleſen, als eine Stadt auf dem Gebirge Juda genannt, iſt ohne Zweifel (ſüd)weſtlich von Hebron, etwa zwiſchen Duma und Beth-Tappuach (ſ. d.) zu ſuchen (Joſ. 15, 53; vgl. V. 52), aber noch nicht wieder aufgefunden worden. An ein Janua, welches Euſebius 3 röm. Meilen ſüdlich von Legio (ſ. Hadad-Rimmon) anführt, iſt nicht zu denken.

Kneucker.

Japhet. Wie wir ſchon im Artikel Ham geſehen, theilten die Hebräer in alter Zeit die ganze Menſchheit in drei Theile, die Völker der Mitte, des Südens und des Nordens, und leiteten ſie von den drei Söhnen des Urvaters Noah: Sem, Ham und Japhet, ab. Am reinſten tritt das geographiſche Princip der Eintheilung bei Japhet hervor, dem Vater des Nordens. Denn obgleich wir nicht alle die 1 Moſ. 10, 2—4 (= 1 Chron. 1, 5—7) aufgeführten Abkömmlinge Japhet's ſicher beſtimmen können, ſo ergibt ſich doch aus den Sitzen der bekannten, wie Madai (Meder), Javan (Jonier, d. i. Griechen), Tubal (Tibarener), Meſech (Moſcher; beide letztere Völker ſüdöſtlich vom Schwarzen Meer), und aus der Anordnung der Namen, daß auch die unſichern, wie Tiras u. ſ. w., von Paläſtina aus nördlich wohnen, wie das denn auch nie ernſtlich bezweifelt iſt. Ganz verfehlt iſt aber das Beſtreben einiger neuerer Gelehrten, unter den japhetitiſchen Völkern eine wirkliche ethnographiſche und ſprachliche Verwandtſchaft nachzuweiſen. Denn wenn auch der größte Theil derſelben als Indogermanen zu betrachten ſein wird, ſo ſind doch einige dieſer Völker ſicher oder ſehr wahrſcheinlich ganz fremden Stammes, wie z. B. die Moſcher und Tibarener und wie die Bewohner von Tarſis (Tarteſſus in Spanien). Und, was hier noch wichtiger, der Verfaſſer dieſer Völkertafel war gar nicht im Stande, die Verwandtſchaft zwiſchen ſo verſchiedenartigen Sprachen, wie z. B. der der Meder, Armenier und Griechen, zu erkennen, eine Verwandtſchaft, welche erſt durch die genaue Analyſe methodiſcher Wiſſenſchaft in neueſter Zeit feſtgeſtellt iſt. Man darf nicht etwa einwenden, daß in jener alten Zeit die Sprachen noch nicht ſo weit voneinander verſchieden geweſen ſeien, ſodaß die Verwandtſchaft auch der bloſen methodeloſen Beobachtung habe auffallen können: die Völkertafel iſt auf keinen Fall älter als Homer und wenigſtens nicht ſehr viel älter als die früheſten iraniſchen Denkmäler, und die Sprache dieſer, obwol untereinander verwandt, iſt doch ſchon ſo verſchieden, daß wir eine Jahrtauſende lange

Entfremdung annehmen müſſen. Für den Verfaſſer lag die Einheit dieſer Völker nur in ihrem Wohnſitz in nördlichen Ländern. Auch da, wo Völker oder Länder einem Sohn des Stammvaters als Kinder untergeordnet ſind, haben wir zunächſt blos geographiſche Beziehungen anzunehmen, wie wenn z. B. als Kinder des nur zur See zu erreichenden Javan die Inſel- und Küſtenländer Eliſa (Sicilien?), Tarſis (Tarteſſus), Kittim (Cypern) und Rodanim (ſo iſt mit 1 Chron. 1, 7, mit den LXX und Sam. zu leſen; Rhodus) erſcheinen, welche damals zum Theil gar keine oder doch nur geringe griech. Bevölkerung hatten. Auf die Beſtimmung der einzelnen Söhne Japhet's können wir hier natürlich nicht näher eingehen; wir müſſen dafür auf die beſondern Artikel verweiſen. Für das Ganze vgl. außer Bochart Tuch's „Kommentar über die Geneſis" (Halle 1838) und die Abhandlung von Kiepert, „Ueber die geographiſche Stellung der nördlichen Länder in der phöniziſch-hebräiſchen Erdkunde" (in dem „Monatsbericht der königl. preuß. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin", Jahrg. 1859). Nicht zu empfehlen ſind dagegen die ſehr fleißigen, aber in vieler Hinſicht gründlich verfehlten Arbeiten von Knobel über „Die Völkertafel der Geneſis" (Gießen 1850).

Urſprünglich ſcheinen die Hebräer Japhet als den dritten Sohn angeſehen zu haben, wie es denn bei dem hohen Anſehen der Erſtgeburt am natürlichſten iſt, daß ſie ihren Stammvater Sem zum Erſtgeborenen und Ham, den Ahnherrn der Südvölker, zu denen ſie beſtändig enge Beziehungen hatten, zum Zweiten machten. Wo die Drei aufgezählt werden, iſt denn auch ohne Ausnahme die Ordnung Sem, Ham, Japhet (1 Moſ. 5, 32; 6, 10; 7, 13; 9, 18; 10, 1; 1 Chron. 1, 4); namentlich liegt an der zuerſt aufgeführten Stelle „und Noah erzeugte den Sem, den Ham und den Japhet" die chronologiſche Auffaſſung bei weitem am nächſten. Daß 1 Moſ. 10 zuerſt die Geſchlechtsliſten von Japhet und zuletzt die von Sem gegeben werden, ſteht damit nicht in Widerſpruch; hier folgt eben das Wichtigere auf das weniger Wichtige. Dagegen heißt 1 Moſ. 9, 24 (beim ſogenannten Jahviſten) Ham der „kleine" Sohn, was nur ſo viel wie der „jüngſte" bedeuten kann, und in dem in die Völkertafel eingeſchobenen Vers 1 Moſ. 10, 21 wird Sem „der Bruder Japhet's des Großen", d. h. des „Aelteſten" genannt; die grammatiſch auch mögliche Ueberſetzung „der große (älteſte) Bruder Japhet's" paßt nicht, da hier Japhet's Erwähnung nur dann am Platz war, wenn von ihm etwas Beſonderes ausgeſagt werden ſollte. Hier haben wir alſo eine abweichende Auffaſſung, wonach der in der Mitte wohnende Sem der zweite, der Vater der gewaltig ausgedehnten Nordvölker der älteſte und der verhaßte Ham der letzte Sohn war.

In den Ausſprüchen Noah's über ſeine Söhne (vgl. meine „Unterſuchungen zur Kritik des Alten Teſtaments" [Kiel 1869], S. 13; ich ziehe jetzt auch V. 18 fg. unbedenklich zu der Erzählung) wird gegenüber der dreifachen Verfluchung Ham's nicht blos Sem, ſondern auch Japhet geſegnet, jedoch nur in dem kurzen, ein Wortſpiel enthaltenden Versglied: „Weit mache es (jaft) Gott dem Japhet", d. h. mit einem im Hebräiſchen und in den verwandten Sprachen beliebten Bild: „Er gebe ihm Glück und Heil" (im Gegenſatz zur Enge, d. h. Drangſal, Noth). Die Worte ſind nicht etwa im geographiſchen Sinn zu nehmen. Das Folgende: „Und er wohne in den Zelten Sem's" bezieht man gewöhnlich auch noch auf Japhet als Subject und hat ſich viele Mühe gegeben, es hiſtoriſch durch Ausbreitung nördlicher Völker auf ſemitiſchem Boden zu erklären, aber das könnte ja nur eine hier unſtatthafte Einſchränkung des Segens der Semiten bedeuten, da an ein freundliches Zuſammenleben ſo verſchiedener Völker auf demſelben Boden nicht zu denken iſt. Ja, genau genommen, müßten nach dieſer Auffaſſung ſämmtliche Japhetiten bei den Semiten leben. Weit natürlicher iſt es, hier wie im vorigen Satz Gott als Subject zu nehmen. Dann heißt es alſo: wenn auch Japhet ſeinen Segen haben ſoll, ſo iſt doch der eigentliche Liebling Gottes der zweimal geſegnete Sem. Es iſt das bekannte Bild vom Wohnen Gottes in Iſrael, Zion u. ſ. w., wie denn der Sem ertheilte Segen im Grunde auf Iſrael zu beziehen iſt. Die „Zelte" ſtehen hier wie oft in der hebr. Dichterſprache für die „Häuſer": eine der vielen im Sprachgebrauch erhaltenen, gewiſſermaßen verſteinerten Spuren des Wanderlebens in der Urzeit der Iſraeliten.

Natürlich hat die in jenem Wortſpiel gegebene Etymologie des Namens Japhet nicht mehr Autorität als die zahlreichen ähnlichen des Pentateuchs und läßt ſich nicht ernſtlich vertheidigen. Was aber der Name bedeutet, iſt ganz unbekannt. Wir wiſſen ja nicht einmal, woher dieſe Dreitheilung der Erdenbewohner ſtammt, und ſelbſt wenn wir das wüßten, würden wir vielleicht die Urbedeutung der Namen nicht nachweiſen.

Auch Japhet kommt im A. T. außer an den genannten Stellen der Geneſis und der daraus direct ſchöpfenden Chronik nicht weiter vor; die ganze Eintheilung iſt eben früh verſchollen.

Schon in den Sibyllinen (III, 110) ſcheint Japhet mit dem griech. Ἰάπετος identificirt zu ſein; ſicher geſchieht das bei Moſe von Chorene (deutſche Ueberſetzung von Lauer, S. 13), und in neuerer Zeit haben Bochart u. a. die gleiche Anſicht aufgeſtellt. Wirklich iſt außer der großen Namensähnlichkeit zwiſchen dem Völkervater Japhet und dem Vater des menſchenbildenden Prometheus, als deſſen Gattin Apollodor (I, 2) die Aſia nennt (andere geben ihr andere Namen), mehr als ein Berührungspunkt. Der Anſtoß, den die Länge des i in Japetos (—⏑⏑⏑) gibt, läßt ſich leicht durch die Erwägung forträumen, daß die epiſchen Dichter den Namen gar nicht in den Vers bringen konnten, wenn ſie nicht einen der Vocale verlängerten. Trotzdem wage ich die Identität beider Namen nicht feſt zu behaupten. Sind ſie wirklich gleich, ſo muß man annehmen, daß die Griechen dieſen wie einige andere mythiſche Namen (z. B. Ereb, Erebos) früh den Phöniziern oder einem andern ſemitiſchen Volk direct oder indirect entlehnt haben, ohne ſeinen eigentlichen Zuſammenhang recht zu verſtehen. Nöldeke.

Japhia, ein Grenzort des Stammes Sebulon (Joſ. 19, 12), heute noch unter dem Namen Jafa eine halbe Stunde ſüdweſtlich von Nazareth auf einem Berggipfel nahe der Ebene Jeſreel vorhanden, mit einer von Natur feſten Lage (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 7, 31). Joſephus nennt Japha (ſo ſchreibt er anſtatt Japhia) den größten Flecken Galiläas, der zur Zeit des großen Aufſtands mit einer doppelten Ringmauer befeſtigt war (Joſephus, „Leben", Kap. 45; „Jüdiſcher Krieg", II, 20, 6; III, 7, 31). Bei der Belagerung und Erſtürmung des Ortes durch die Römer ſollen 15000 Menſchen aus demſelben ums Leben gekommen ſein (Joſephus, a. a. O.). Vgl. noch Ritter, „Die Sinaihalbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1854—55), II, III, 700 fg.; Finn, Byeways in Palestine (London 1868), S. 245. Furrer.

Japho, ſ. Joppe.

Jarah, ſ. Jerach.

Jareb wird in den beiden Stellen Hoſ. 5, 13; 10, 6, wo es einzig vorkommt, von der griechiſchen und ſyr. Ueberſetzung als Eigenname aufgefaßt und von Luther (König zu Jareb) für den Namen eines Landes oder Volks gehalten. Aber ein ſolches Land oder Volk iſt ſonſt nirgends bekannt, und der Ausdruck iſt daher ohne Zweifel mit den neuern Auslegern für eine nähere Bezeichnung des Aſſyrerkönigs Phul zu nehmen, welcher vom Propheten Hoſea als ein zweifelhafter Verbündeter für das Reich der zehn Stämme dargeſtellt wird. Verhält ſich dies aber richtig, dann ſoll dieſer Ausdruck den Aſſyrer nicht ſowol geradezu als „feindlichen König", wie Geſenius will, auch nicht als „Großkönig" bezeichnen, wie andere das Wort aus dem Syriſchen erklären (vgl. 2 Kön. 18, 19. 28 u. ſ. w.), ſondern Phul ſoll vielmehr (nach Ewald und Hitzig) als „Kriegsfürſt", als „ſtreitbarer König" dargeſtellt werden, ähnlich wie Alexander der Große bei Daniel (Kap. 11, 3) als „kriegeriſcher König" (Heldenkönig). Kneucker.

Jarmuth, d. h. „Höhe" = Rama. 1) Eine kanaanit. Königsſtadt (Joſ. 10, 3. 5. 23; 12, 11), welche in der (richtiger an der) Niederung gelegen, dem Stamm Juda zugetheilt (Joſ. 15, 35; auch 1 Sam. 30, 30 iſt „Jarmuth" ſtatt „Horma" zu leſen) und auch nach dem babyloniſchen Exil wieder von Juden bewohnt wurde (Neh. 11, 29). Das Onomaſtikon nennt einen Ort Jermucha, auch Jermochos und Jarimuth geheißen, 10 röm. Meilen (4 röm. Meilen iſt verderbte Lesart) von Eleutheropolis auf dem Wege nach Jeruſalem, in der Nähe von Eſthaol (ſ. d.), eine Angabe, die ganz gut zu der Ortslage des heutigen Jarmûk ſtimmt, welches, auf einem hohen „ausſichtsreichen" Hügel gelegen, noch Ciſternen und Mauerreſte aus alter Zeit aufweiſt. Vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 598 fg.; III, 223, 225; Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 120 fg.

2) Ein anderes Jarmuth, auch Remeth und Ramoth genannt, wird im Stammgebiet Iſſaſchar als Levitenſtadt aufgeführt (Joſ. 21, 29; 19, 21; 1 Chron. 6, 58 [7, 73]). Der Name bezeichnet eine „Höhe", und dieſer Bedeutung entſpricht das heutige Wezâr (Wuſâr = hoher Berg, Bergcaſtell; Mezar iſt irrthümliche Benennung), ein Ort mit Ruinen auf einem der höchſten nackten Felsgipfel des Gilboagebirges (ſ. d.) im Weſten, der, nach allen Seiten ſichtbar, aus der Ferne ein feſtungsähnliches Anſehen hat. Vgl.

Robinſon, a. a. O., III, 388, 398, und „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 445; Ritter, „Paläſtina und Syrien" (Berlin 1850—51), S. 422; Seetzen, „Reiſen durch Syrien" (Berlin 1854—59), II, 156. Kneucker.

Jarobeam, ſ. Jerobeam.

Jaſobeam, d. i. das Volk bekehrt ſich, hieß einer der 2 Sam. 23, 8—39; 1 Chron. 11, 10—47 verzeichneten Helden (Gibborim) König David's (vgl. Joſephus, „Alterthümer", VII, 12, 4, der ihn Jeſſaimos nennt). Die Hauptſtelle über ihn iſt 1 Chron. 11, 11, nach welcher der verdorbene Text von 2 Sam. 23, 8 zu verbeſſern iſt; außerdem wird er 1 Chron. 12, 6; 27, 2 erwähnt. Wenn er 1 Chron. 11, 11 Sohn Hakmoni's genannt wird, dagegen Kap. 27, 2 Sohn Zabdiel's, ſo löſt ſich der ſcheinbare Widerſpruch dadurch, daß er Sohn Zabdiel's war, Vater aber und Sohn aus einem Geſchlecht Hakmon (vgl. Kap. 27, 32) ſtammten. Er war Haupt der Saloſim, d. i. der Dreißig, nach anderer Lesart der Saliſim, d. i. nach der gewöhnlichen Faſſung der Wagenkämpfer. Wie man ſich auch die verſchiedene Lesart und den Urſprung des Wortes šališim erklären mag (ſ. die abweichenden Anſichten bei Thenius zu 2 Sam. 23, 8, Bertheau zu 1 Chron. 11, 25; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], III, 190), gemeint iſt ein Elitencorps, aus den vornehmſten Kriegern beſtehend, welche den König umgaben und im Heer als Oberſten dienten. Unklar iſt, wiefern Jaſobeam Haupt des Corps genannt wird, da als ſolches auch Amaſai (1 Chron. 12, 18) und Abiſai (2 Sam. 23, 18; 1 Chron. 11, 20) bezeichnet wird, der letztere daneben als Oberſter (Sar) deſſelben (2 Sam. 23, 19; 1 Chron. 11, 21). Da letzteres Wort den Oberſten, Befehlshaber des Corps bedeutet, ſo muß mit Haupt etwas anderes gemeint ſein. Entweder bedeutet es im Gegenſatz des Sar, des wirklichen Befehlshabers des Corps, einen Oberſten des, von, aus dem Corps, oder einen Hervorragenden, Ausgezeichneten aus dem Corps. Gerühmt wird die ausgezeichnete Kraft und Tapferkeit des Jaſobeam; er habe ſeinen Speer über 300 (nach 2 Sam. 23, 8 über 800, Joſephus hat ſogar 900) Erſchlagene auf einmal geſchwungen (vgl. 1 Chron. 11, 20); das wird heißen: er habe ſeinen Speer immer von neuem ſchwingend auf einmal, an einem Tage nacheinander 300 getödtet. An Uebertreibungen der Art darf man ſich nicht ſtoßen. Thenius vermuthet im Speerſchwingen ein ſymboliſches Zeichen: es ſei nach beendigtem Kampf von den Anführern der einzelnen Abtheilungen über die Getödteten geſchehen im Sinn: „Das iſt meine und der Meinigen Arbeit!" Fritzſche.

Jaſon, ein ſehr gewöhnlicher griech. Eigenname, der Bedeutung nach etwa unſerm Heilmann entſprechend, wurde von Juden im Anklang an Jeſus gewählt. Die Bibel nennt folgende Männer dieſes Namens:

1) Jaſon, Sohn des Eleazar, ward 161 v. Chr. vom Judas Makkabi mit Eupolemus (vgl. 2 Makk. 4, 11) als Geſandter nach Rom geſchickt, und die Geſandtſchaft brachte ein Bündniß der Juden mit den Römern zu Stande (vgl. 1 Makk. 8, 17—32; Joſephus, „Alterthümer", XII, 10, 6).

2) Antipater, der mit Numenius vom Jonathan zur Erneuerung des Bündniſſes nach Rom geſchickt wurde, wird Sohn Jaſon's genannt (1 Makk. 12, 16; 14, 22; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 5, 8). Es iſt wohl möglich, daß dieſer Jaſon derſelbe wie der vorige, der früher ſelbſt als Geſandter nach Rom verwendet worden war.

3) Jaſon aus Cyrene in Oberlybien verfaßte eine Geſchichte der Freiheitskämpfe des Judas Makkabi und ſeiner Brüder wider Antiochus Epiphanes und Eupator bis zur Niederlage des Nikanor und der Befreiung der Stadt (von 175—161 v. Chr.), in griech. Sprache in fünf Büchern, aus denen der Verfaſſer des 2. Buchs der Makkabäer uns einen Auszug hinterlaſſen hat (ſ. 2 Makk. 2, 19 fg. und den Auszug bis zur Einſetzung des Nikanortags Kap. 3, 1—15, 36). Außerdem iſt die Annahme eine ziemlich geſicherte, daß auch der Verfaſſer des 4. Buchs der Makkabäer das Werk des Jaſon vor ſich hatte und den wenigen geſchichtlichen Stoff, den er für ſeinen didaktiſchen Zweck verwendete, aus demſelben entlehnte (ſ. Freudenthal, „Die Fl. Joſephus beigelegte Schrift über die Herrſchaft der Vernunft [4. Makkabäerbuch] unterſucht" [Breslau 1869], S. 72 fg.). Ob uns nun gleich von der Perſönlichkeit des Jaſon und ſeinem Werk ſonſt durchaus nichts bekannt iſt, ſo bieten uns doch dieſe von ihm abgeleiteten Quellen Haltpunkte, um über ihn und ſeine Arbeit ein mehr oder weniger geſichertes Urtheil zu gewinnen. Vor allem kommt der Verfaſſer des 2. Makkabäerbuchs in Betracht. Er gibt ſich als Mann geringen Geiſtes kund, welcher aber, der griech. Sprache mächtig, zierlich und geziert zu ſchreiben weiß; ſeine Haltung iſt rhetoriſch

Für den geſchichtlichen Inhalt will er nicht einſtehen, ja der Schwall der Zahlen hatte für ihn Abſchreckendes, den er daher faſt ganz beſeitigt hat: ſein Zweck war kurz, ſchön und unterhaltend zu ſchreiben. In der That gibt er auch nur einen dürftigen Auszug aus ſeiner Quelle, dem man das zerſtückelt Herausgenommene wohl anſehen kann. Hiernach fehlt es nicht an hiſtoriſchen Fehlern. Ueberhaupt aber erſcheint — und nicht immer durch ſeine Schuld — das als geſchichtlich Gegebene vielfach durch die Sage alterirt und es ſtammt aus einer Zeit, in der ſich die Phantaſie der weit rückwärts liegenden makkabäiſchen Heldenzeit bemächtigt, das Thatſächliche verwirrt und Wunderbares hinzugefügt hatte. Das Geſchichtliche wird nach einer beſtimmten Tendenz zurechtgelegt. Der Standpunkt des Epitomators iſt der ſtreng geſetzliche des engen jüd. Particularismus, auf welchem im didaktiſchen Intereſſe pragmatiſirt wird. Auf dem gleichen Standpunkt ſtand auch der Verfaſſer des 4. Buchs der Makkabäer, aber er war ein geiſtig begabter Mann, der ſelbſtändig dachte und zur Begründung ſeiner philoſophiſchen Theſe nur wenig geſchichtlichen Stoff aus ſeiner Quelle entlehnte und auch dieſen wol ſelbſtändiger verarbeitete. Wir entnehmen hieraus für unſern Jaſon, daß dieſer griechiſch gebildete ägypt. Jude, der nicht viel früher als ſeine beiden Benutzer gelebt haben und kaum in die vorchriſtl. Zeit fallen mag, auf dem gleichen religiöſen Standpunkt ſtand und ein fleißiges Sammelwerk über die große makkabäiſche Erhebung verfaßte. Daß er viel Zahlen gab, zeugt für ſeine Sorgfalt, ſeine Quellen werden aber zum Theil trübe geweſen ſein, ſodaß ſich Geſchichtliches verrückte und verdoppelte und die Sage ſtark mit hineinſpielte. Das 1. Buch der Makkabäer war ihm unbekannt. Für uns würde ſein Werk von hoher Wichtigkeit ſein.

4) Jaſon, mit ſeinem jüd. Namen Jeſus genannt (ſ. Joſephus, „Alterthümer", XII, 5, 1), Sohn des Hohenprieſters Simon II. und Bruder des Hohenprieſters Onias III. Ueber ihn wird 2 Makk. 4, 7—27; 5, 5—10 (vgl. Kap. 1, 7; 4 Makk. 4, 17 fg.) Folgendes berichtet. Als Onias an den Hof gereiſt war, wußte Jaſon nach dem Tode des Königs Seleukus IV. den Bruder zu verdrängen und ſich vom Antiochus Epiphanes (175 v. Chr.) durch ſtarke Geldgebote das Hoheprieſterthum zu verſchaffen. Er verſprach jährlich (2 Makk. 4, 23. 24. 28) 360 Talente (nach 4 Makk. 4, 17 gar 3360) und von einer andern Einnahme 80, ferner wollte er weitere 50 Talente verſchreiben, wenn ihm geſtattet würde, ein Gymnaſium und einen Uebungsplatz zu errichten und den Bürgern von Jeruſalem das antiocheniſche Bürgerrecht zu ertheilen. Als Hoherprieſter führte er ſofort griech. Weſen ein, gerade unter der Burg David's ward ein Gymnaſium errichtet, und man beeiferte ſich ſo um das griech. Weſen, daß die Prieſter ihren Dienſt vernachläſſigten und der Paläſtra beiwohnten. Als zu Tyrus das fünfjährige Kampfſpiel in Gegenwart des Königs gehalten wurde, ſandte Jaſon Abgeordnete mit 300 (nach der ſyr. Ueberſetzung 3000) Silberdrachmen für das Opfer des Hercules, jedoch wurde die Summe auf Wunſch der Abgeordneten ſtatt zu ſolch profanem Zweck auf Erbauung von Kriegsſchiffen verwandt. Um das J. 173 kam Antiochus von Joppe aus nach Jeruſalem und wurde von Jaſon und der Stadt großartig mit Fackeln und mit Jubel empfangen. Nach drei Jahren ſpielte Menelaus den Falſchen; es war dieſer der Bruder eines Tempelaufſehers Simon aus dem Stamm Benjamin (2 Makk. 3, 4; 4, 1), mit dem Onias Zerwürfniſſe gehabt hatte. Von Jaſon mit einer Sendung an den König betraut, überbot er den Jaſon um 300 Silbertalente und brachte das Hoheprieſterthum an ſich. Als Antiochus im J. 170 zum zweiten mal gegen Aegypten zog und das Gerücht ging, er ſei geſtorben, überrumpelte Jaſon, der als Flüchtling im Ammoniterland lebte, mit 1000 Mann Jeruſalem und richtete ein arges Blutbad an, jedoch mußte er wieder ins Ammoniterland fliehen. Das verdiente Schickſal erreichte ihn. Angeklagt beim arab. Fürſten Aretas, mußte er, von allen verfolgt und gehaßt, von Ort zu Ort fliehen, bis er nach Aegypten und endlich zu den Lacedämoniern kam, bei denen er unbeklagt ſtarb und nicht einmal einer Beſtattung theilhaftig wurde.

Dieſer Bericht iſt deutlich ein Parteibericht. Joſephus („Alterthümer", XII, 5, 1; XX, 10, 3), der andere Quellen vor ſich hatte, gibt eine ganz andere, leider ziemlich kurze Erzählung. Nach ihm war Menelaus, nach ſeinem hebr. Namen Onias, ein jüngerer Bruder des Jaſon, auch verdrängte dieſer den Onias nicht, ſondern nach deſſen Tod, der einen unmündigen Sohn hinterließ, wurde ihm vom Antiochus das Hoheprieſterthum übergeben. Als nachher Antiochus auf ihn erzürnt war, entriß er ihm daſſelbe und verlieh es ſeinem jüngſten Bruder Menelaus. Es kam jetzt zum Streit zwiſchen beiden Brüdern, der größere Theil des Volks hielt zu Jaſon, worauf Menelaus mit ſeinem Anhang (die

Söhne Tobia's), von Jason bedrängt, zum Antiochus ging, diesem versprach, griech. Sitten einzuführen und um die Erlaubniß bat, in Jerusalem ein Gymnasium zu errichten. So geschah, daß nun das heidnische Wesen eindrang. Nach Josephus trifft so den Jason kein Tadel, die Mehrheit des Volks steht zu ihm, und die Einführung des griech. Wesens wird erst auf Menelaus und seine Partei zurückgeführt.

Hiernach steht Bericht gegen Bericht, aber den letztern kurzer Hand abzuweisen, wie herkömmlich geschieht, ist man um so weniger berechtigt, als im erstern das Gehässige überall durchblickt. Hat, wie es scheinen will, Josephus in Betreff der Abstammung des Menelaus und des Todes des Onias recht, so wird folgerichtig auch Jason in einem andern Licht, als ein Mann aufzufassen sein, der in schwieriger Stellung dem Volksgefühl noch Rechnung zu tragen wußte.

5) Der Apostel Paulus wohnte auf seiner zweiten Missionsreise bei seinem Aufenthalt in Thessalonich bei einem Christen Jason (Apg. 17, 5—7. 9). Auf Anstiften der Juden machte damals der Pöbel einen Angriff auf das Haus des Jason, und da man den Paulus und seinen Genossen nicht fand, wurden Jason selbst und einige Brüder als staatsgefährliche Subjecte vor die Stadtbehörde geschleppt, jedoch nach genügendem Ausweis wieder entlassen. In der Nacht gingen Paulus und Silas nach Beroea.

6) Von Korinth aus grüßt Paulus die Römer von einem Jason (Röm. 16, 21), der also Christ war. Die Sage macht in urchristl. Zeit einen Jason zum Bischof von Tyrus. Fritzsche.

Jaspis, s. Edelsteine.

Jatba, eigentlich Jotba (Gutstadt), bei Josephus („Alterthümer", XVI, 3, 2) Jabate genannt, die Geburtsstadt der Mesullemeth, Mutter des jüd. Königs Amon (2 Kön. 21, 19), soll, nach Hieronymus, in Judäa gelegen haben. Kneucker.

Jatbatha, Jatbath, eigentlich Jotbatha, Jotbath, eine Lagerstation der Israeliten auf dem Zug durch die Wüste, zwischen Hor-Gidgad und Abrona (s. d.; 4 Mos. 33, 33; 5 Mos. 10, 7), wahrscheinlich südwärts vom Berg Hor im Wadi el-Arabah. Kneucker.

Jattir, eine Priesterstadt auf dem Gebirge Juda (Jos. 15, 48; 21, 14; vgl. 1 Sam. 30, 27; 1 Chron. 6, 42 [7, 57]), nicht mit Ether (s. d.) in der Ebene Juda zu verwechseln. Wohl aber denken wir an das sehr große Dorf Jetheira, welches Eusebius im Süden Judäas, 20 röm. Meilen, d. i. 8 Stunden, südöstlich von Eleutheropolis, in die Nähe (nördlich) von Malatha, d. i. das heutige Milh (s. Molada), setzt und welches damals ganz von Christen bewohnt wurde, heute aber ein verwüsteter Ort Namens Attîr, Atêr, südwestlich bei El-Ghuwein (s. Ain) ist. Vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], III, 6; Robinson, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 422; III, 189 fg. Kneucker.

Javan diente den Hebräern und andern Völkern des Orients, wie Syrern und Arabern, zur Bezeichnung der Griechen überhaupt, und zwar sowol der europäischen als der asiatischen (Jes. 66, 19; Dan. 8, 21, wo Alexander der Große von Macedonien „König von Javan" heißt). Das griech. Volk, welches in Griechenland seinen Hauptsitz hatte, verbreitete sich von dort in früher Zeit theils westwärts nach Italien und Hispanien, theils ostwärts nach Kleinasien und den Inseln des Aegäischen Meers (s. Griechen und Jonier). Die Benennung „Javan" schloß sich an die zunächst durch ihren Handel bekannten asiat. Griechen an, ging aber dann von diesen „Joniern" Kleinasiens (Ἰάονες bei Homer, „Ilias", XIII, 685) auf das ganze Volk über. Auch den Hebräern waren die Griechen frühzeitig durch ihren Handel bekannt geworden, und die Völkertafel (1 Mos. 10, 2. 4) zählt daher Javan als einen Sohn Japhet's auf, und zwar als Repräsentanten der südwestlichen japhetitischen, eben der griech. Völkerfamilie (s. Japhet und Geographie) und gibt ihm vier Unterabtheilungen: Elisa und Tarschisch (s. d.; in Europa), Kittim und Rodanim (s. d.; in Asien), führt also die sämmtlichen griech. Stämme und Colonien auf diesen Einen Stammvater (Jon) zurück, womit ganz in Uebereinstimmung Josephus („Alterthümer", I, 6, 1) „die Jonier und alle Hellenen" von Javan abstammen läßt, und der Scholiast zu Aristophanes (Acharn., V. 104) die Bemerkung macht: „Die Barbaren nannten alle Griechen Jonier" (vgl. auch Aeschylus, Persae, V. 178. 563 und Hieronymus zu Jes. 66, 19). Wenn nun aber, wie schon 1 Mos. 10, 2, auch Ez. 27, 13 (vgl. Jes. 66, 19) Javan mit Tubal (Tibarener) und Mesech (Moscher, s. d.) östlich und südöstlich vom Schwarzen Meer zusammen genannt und von ihm Handel mit Menschen und Erzgeräthschaften ausgesagt wird, so ist deshalb nicht gerade mit Knobel an Griechen zu

denken, die ſich an der Nordoſtſeite des Schwarzen Meeres niedergelaſſen hätten, ſondern es werden überhaupt die kleinaſiat. Jonier den Sklavenhandel nach Tyrus getrieben haben.

Auch in der Stelle Joel 4, 6 [3, 11] iſt von Menſchenhandel zwiſchen Tyrus und Javan die Rede. Während aber dort, bei Ezechiel (Kap. 27, 13), die Griechen ſelbſt Sklaven zum phöniz. Markt bringen, verkaufen hier die Phönizier ſolche nach Javan. Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier von einem andern Javan die Rede iſt, und zwar von der Stadt Javan im arab. Jemen, welche Kamus in ſeinem „Wörterbuch" (S. 1817 der Ausgabe von Kalkutta) nennt. Hierher, an die „Kinder der Javaniter", welche auch (Joel 4, 8 [3, 13]) mit den Sabäern als einem fernen Volk in Parallele geſtellt werden, haben die miteinander verbündeten Phönizier und Philiſtäer, nach ihrem Einfall in Juda und der Plünderung Jeruſalems unter der Regierung des Königs Joram, gefangene Judäer über Edom und durch der Edomiter Vermittelung (Am. 1, 6. 9) nach Südarabien gebracht (Joel 4, 6; vgl. 2 Chron. 21, 16 fg. und 2 Kön. 8, 21 nach verbeſſerter Lesart), und eben dieſe judäiſchen Sklaven im Land der Javaniter ſollten durch den Kriegszug Uſſia's von Juda gegen den arab. Süden wieder befreit werden (Sach. 9, 11 fg.; vgl. 2 Chron. 26, 6 fg.). Auch in bedeutend ſpäterer Zeit, den Tagen des Ezechiel (Kap. 27, 19), ſtand Tyrus mit Jemen, namentlich mit Uſal (ſ. d.), der nachmaligen Hauptſtadt Jemens, in Handelsbeziehungen und die Araber bringen Zimmt und Caſſia, Indiens Producte, auf den tyriſchen Markt, ſowie die jemenſchen Klingen, „ſchartige Jemenſer", welche von den arab. Dichtern gerühmt werden.

Wenn man nun aber in der ſüdarab. Stadt Javan eine Anſiedelung der Griechen (Jonier) finden wollte, welche, durch einen lebhaften Handelsverkehr, über Aegypten ſchon frühzeitig hierher, an Arabiens Seeküſte, von wo auch Herodot (III, 107, 110 fg.) Zimmt, an Caſſia unddere Koſtbarkeiten kommen läßt, gerufen worden wären, ſo mag dies, wenigſtens das letztere, ſeine Richtigkeit haben, zumal auch Arrian (Periplus maris Erythraei, S. 17) von einer griech. Anſiedelung neben Arabern und Indiern auf der Inſel Sokotra (Dioscoridis insula) beim heutigen Golf von Aden des Handels wegen zu berichten weiß, auf derſelben Inſel, welche in neuerer Zeit England in gleichem Intereſſe an ſich gebracht hat. Ob jedoch auch der in Jemen erſcheinende Name „Javan" mit ſolchem griech. Handelsverkehr in urſächlicher Verbindung ſtehe, iſt mehr als zweifelhaft. Vielmehr bezeichnen die Indier mit „Javanâ" (auf Keilinſchriften „Junâ") insgemein die entfernteſten Völker des Weſtens, zunächſt die Araber, dann die Griechen. Nach neuern Forſchungen bedeutet dieſe Benennung die „Jungen", und es hieß der Stamm der Jonier (Ἰάονες) ſo im Gegenſatz zu den Γραῖκοί, den „Griechen" im engern Sinn als den „Alten", „Altvordern" (ſ. Griechen), und auch die Araber erſcheinen den Indiern als „Junge", als Söhne des äußerſten Weſtens, denen die Sonne, die das Leben abbildet, des Lebens Tage ſpäter beſcheint und ſie alſo am ſpäteſten zum Leben erweckt.

Vgl. Hitzig zu 1 Moſ. 10, Ez. 27, Joel 4, Am. 1, und „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1869), I, 201, 210; Tuch, „Commentar über die Geneſis" (Halle 1838), S. 209 fg.; Geſenius, „Der Prophet Jeſaia" (2. Aufl., Leipzig 1821—29), II, 311; Credner, „Der Prophet Joel" (Halle 1831); Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis" (Gießen 1850), S. 75 fg.; Pott, „Etymologiſche Forſchungen" (2. Aufl., Lemgo und Detmold 1859—67), I, 41; Laſſen, Commentatio geographica atque historica de Pentapotamia indica (2. Aufl., Bonn 1832), S. 59, und „Indiſche Alterthumskunde" (1. Ausg., Leipzig 1844—63), I, 729 fg.; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" (Leipzig 1823—31), III, 389, 182; Herzog's „Real-Encyklopädie", II, 452. Kneucker.

Jazer, ſ. Jaeſer.

Iddo. 1) Der Vater des Ahinadab, eines Beamten Salomo's (1 Kön. 4, 14). — 2) Ein Sohn des Joah (1 Chron. 7, 21). — 3) Ein „Seher", d. h. Prophet, welcher unter der Regierung des Rehabeam und Abia lebte. Er wirkte namentlich auch ſchriftſtelleriſch, indem er eine Geſchichte (Worte) des Königs Rehabeam (2 Chron. 12, 15) wie auch einen Midraſch, d. i. eine Erklärung oder Erläuterung zur Geſchichte des Reichs Juda, unter den genannten zwei Königen herausgab (2 Chron. 13, 22). Jedo (2 Chron. 9, 29) iſt ein anderer als Iddo und ſcheint Orakel gegen Jerobeam veröffentlicht zu haben (vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], Einleitung, §. 3; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 266 fg.). — 4) Ein Beamter zur Zeit Eſra's (Eſra 8, 17). — 5) Der Großvater des Propheten Sacharja; derſelbe

war aus dem Prieſterſtamm und zog gleich anfangs mit den erſten Rückkehrenden unter Führung Serubabel's nach Paläſtina zurück (Sach. 1, 1; Eſra 5, 1; 6, 14; Neh. 12, 4. 16).

Röck.

Idumäa, ſ. Edom.

Jebus, Jebuſiter. Jebus war ein älterer Name Jeruſalems, welcher in der kanaanit. Landesſprache wahrſcheinlich ſoviel als „der trockene (Berg)" bedeutete, und wie der ähnliche Name Zion urſprünglich dem Berg, von dem der älteſte Anbau der Stadt ausging, geeignet zu haben ſcheint. Der Name Jebus für Jeruſalem kommt noch Richt. 19, 10. 11 in einer alten Erzählung und 1 Chron. 11, 4 vor; in der ſogenannten Grundſchrift des Pentateuchs wird auch der Volksname Jebuſiter (für „Stadt des Jebuſiters") dafür gebraucht (Joſ. 15, 8; 18, 26. 28); dagegen iſt bei den andern Schriftſtellern der andere, ebenfalls alte Name Jeruſalem (ſ. d.) herrſchend, wie er denn überhaupt ſeit der Beſitznahme der Stadt durch die Iſraeliten der gewöhnliche wurde. Die Jebuſiter, benannt von ihrer Hauptſtadt Jebus, gehörten zu dem vielgegliederten Volk der Kanaaniter und werden in der Völkertafel (1 Moſ. 10, 16) an vierter Stelle zwiſchen den Hethitern und Amoritern, in den ſonſtigen Aufzählungen der Bewohner Kanaans aber, mögen deren fünf, ſechs, ſieben oder zehn Völkerſchaften zuſammengeſtellt ſein (ſ. Kanaaniter), immer an letzter Stelle genannt. Mit der Ordnung der Völkertafel ſtimmt 4 Moſ. 13, 29 (Joſ. 11, 3) inſofern überein, als die Jebuſiter auch hier, weil auf dem Gebirge (Juda) wohnend, mit den Hethitern und Amoritern zuſammengeſtellt ſind; in den übrigen Stellen aber, wo ſie immer zuletzt genannt werden, geſchah dies ſchwerlich mit Rückſicht darauf, daß ſie den Iſraeliten am längſten Widerſtand geleiſtet haben, ſondern wahrſcheinlich wegen der kleinen Ausdehnung ihres Gebiets. Denn außer ihrem eigentlichen Mittelpunkt Jebus ſcheinen ſie nur das nächſte Land ringsum (2 Sam. 5, 6) innegehabt zu haben. Sie waren zu einem kleinen Reich unter einem eigenen König (Joſ. 10) zuſammengeſchloſſen, aber trotz der Kleinheit ihres Gemeinweſens ſehr kräftig und kriegeriſch und hielten ſich gegen die Iſraeliten und mitten unter ihnen noch jahrhundertelang nach deren Eindringen in Kanaan. Zwar wurde Adoni Zedek, der König von Jebus, welcher an der Spitze eines Fünfkönigbundes gegen Joſua ſtand, von dieſem in der berühmten Schlacht bei Gibeon geſchlagen und nachher bei Makkeda getödtet (Joſ. 10), und ſpäter wurde ſogar die Stadt Jebus vom Stamm Juda erobert (Richt. 1, 8), aber eine dauernde Beſetzung kam nicht zu Stande, da Juda ſich ſüdlicher wandte und die Benjaminiten, in deren Gebiet die Stadt lag (Joſ. 15, 7. 8; 18, 16. 17), die Jebuſiter nicht zu verdrängen vermochten (Richt. 1, 21; Joſ. 15, 63). Aus den beiden zuletzt angeführten Stellen, wo es heißt: „Und ſo wohnten die Jebuſiter bei den Benjaminiten (Judäern) in Jeruſalem bis auf dieſen Tag", hat man freilich ſchließen wollen, daß die letztern doch ſchon in der Richterzeit ſich in der Stadt, wenigſtens in den untern Theilen derſelben (ſ. Knobel zu Joſ. 18, 28), angeſiedelt hätten. Aber nach der ſehr beſtimmten Angabe in der durchaus glaubwürdigen Erzählung Richt. 19, 10—12 war Jebus im Anfang der Richterzeit vielmehr eine den Iſraeliten ganz fremde Stadt ohne iſraelitiſche Bewohner. Nirgends wird erzählt, daß das im Lauf der Richterzeit ſich geändert habe; die Bemerkung 1 Sam. 17, 54 kann ſich nur auf die Zeit nach der Eroberung von Jebus durch David beziehen; auch im Bericht über dieſe Eroberung (2 Sam. 5, 6 fg.) wird von einer gemiſchten Bevölkerung ebenfalls nichts erzählt (ſ. Bertheau zu Richt. 1, 21). Wir haben darum vielmehr anzunehmen, daß die Jebuſiter ſich mit ihrer ſtark befeſtigten Stadt Jebus durch die ganze Richterzeit hindurch unabhängig hielten. Erſt dem David gelang es, die Stadt dauernd zu erobern (2 Sam. 5, 6 fg.), und wegen ihrer natürlichen Stärke und trefflichen Lage zwiſchen Juda und Nordiſrael machte er ſie zur Hauptſtadt ſeines Reichs. Seit dieſer Zeit wohnten die Benjaminäer (Richt. 1, 21; Jer. 6, 1) und Judäer (Joſ. 15, 63) in der Stadt mit den Jebuſitern zuſammen, indem die letztern auch von David keineswegs ſämmtlich ausgerottet wurden. Aravna war ein Jebuſiter (2 Sam. 24, 18 fg.); unter den im Land noch übrigen alten Bewohnern, die Salomo zu Hörigen machte, werden auch die Jebuſiter mit erwähnt (1 Kön. 9, 20; vgl. Sach. 9, 7, wo ſie als Beiſpiel ſolcher erſcheinen, welche ſich der Gemeinde Iſrael fügen mußten). Nicht mehr in geſchloſſener Volksthümlichkeit, wohl aber in einzelnen Individuen oder Familien mögen ſie ſich über die babyloniſche Verbannung hinüber erhalten haben; nur iſt das mit Sicherheit aus Eſra 9, 1 nicht zu folgern, ſofern die Unterſcheidung von fünferlei Kanaanitern, darunter auch Jebu-

ſiter, in jener Stelle lediglich auf Nachahmung des Sprachgebrauchs der alten Bücher beruht. Dillmann.

Jechonja, ſ. Jojachin.

Jedidja, ſ. Salomo.

Jeduthun, auch Jedithun geſchrieben, d. i. der da preiſet, war ein Levit, der nebſt andern von David zum Muſikmeiſter bei der Stiftshütte in Gibeon beſtellt wurde (1 Chron. 16, 41. 42; 25, 6). In der Stelle 2 Chron. 35, 15 heißt er Seher, Prophet des Königs, wie auch Heman 1 Chron. 25, 5 und Gad 1 Chron. 21, 9 genannt werden; aus welchem Grunde, iſt unklar. Seine ſechs Söhne, die 1 Chron. 25, 3 genannt werden, wo jedoch der Name Simei irrthümlich ausgefallen iſt (ſ. V. 17), ſtanden in gleicher Function; nach 1 Chron. 16, 42 waren ſie auch Thorwärter des Heiligthums. — Söhne (Nachkommen) Jeduthun's werden auch ſpäter unter den Tempelmuſikern aufgeführt, 2 Chron. 5, 12 bei der Einweihung des Tempels, Kap. 29, 14 unter Hiskia, Kap. 35, 15 unter Joſia und Neh. 11, 17 nach dem Exil. — Pſ. 62, 1; 77, 1 ſteht in der Ueberſchrift: dem Meiſter, Vorſteher, über Jeduthun, Pſ. 39, 1 dem Meiſter dem Jeduthun. Gewöhnlich erklärt man: dem Vorſteher über die Jeduthuniter; andere wollen unter Jeduthun eine Melodie oder ein Inſtrument verſtehen, wonach geſungen werden ſollte. Fritzſche.

Jehaſiel, eigentlich **Jahaſiel**. 1) Name eines Prieſters, der unter David bei der Verſetzung der Bundeslade nach Jeruſalem mitwirkte (1 Chron. 16, 6; vgl. auch Kap. 23, 19). 2) Name eines Leviten, von den Söhnen Aſſaph's (ſ. d.), der zur Zeit des Königs Joſaphat (ſ. d.) lebte, in einer Volksverſammlung, die infolge eines drohenden feindlichen Einfalls beim Tempel abgehalten wurde, als begeiſterter Prophet auftrat und Jahve's rettende Hülfe zuſicherte (2 Chron. 20, 14 fg.). 3) Ein Sohn Jehaſiel's kommt auch noch Eſra 8, 5 im Verzeichniß der Häupter der Vaterhäuſer der nach Paläſtina zurückkehrenden Laien vor. Schenkel.

Jehoaſch, ſ. Joas.

Jehojada, ſ. Jojada.

Jehoram oder **Joram** (der leichtern Unterſcheidung wegen bedienen wir uns der vollern Form für den judäiſchen, der zuſammengezogenen für den gleichnamigen iſraelitiſchen König), der Sohn Joſaphat's, beſtieg als König von Juda im 32. Lebensjahr den Thron und regierte 8 Jahre lang zu Jeruſalem. (Der Bericht 2 Kön. 8, 16 fg. iſt ſehr kurz und durch 2 Chron. 21, ſowie durch einige Stellen aus Joel zu ergänzen.) Er war ein gewaltthätiger und abgöttiſcher Regent, der großes Unglück über das Land brachte, ſodaß die ſpätere Geſchichtſchreibung den Fortbeſtand der Davidiſchen Dynaſtie einer ganz beſondern Gnade Gottes verdanken zu müſſen glaubte (2 Kön. 8, 19; 2 Chron. 21, 7). Gegen ſeine eigene Familie wüthete er aufs grauſamſte; ſeine ſechs Brüder, denen Joſaphat einzelne feſte Städte in Juda angewieſen hatte, ähnlich wie ehedem Rehabeam, ließ er gleich nach ſeinem Regierungsantritt umbringen und mehrere Fürſten (königliche Unterbeamte) mit ihnen, und offen huldigte er, auch das Volk verführend, ausländiſchem Götzendienſt, den ſein Weib Athalja, Ahab's Tochter, eingeführt hatte (2 Kön. 8, 18; 2 Chron. 21, 6. 11 fg.). Mit der innern Kraft des Reichs ſank unter ihm auch deſſen Macht und Anſehen nach außen. Die Edomiter fielen von Juda ab, mordeten die unter ihnen wohnenden Judäer (Joel 4, 19) und ſetzten ſelbſt einen König ein (2 Kön. 8, 20; 2 Chron. 21, 8), nachdem ſie noch unter Joſaphat nur einen von Juda abhängigen Vaſallenkönig gehabt hatten (1 Kön. 22, 48; 2 Kön. 3, 9). Jehoram ſuchte Edom wieder zu unterwerfen, kam aber dort ins Gedränge und konnte ſich zur Noth mit den Seinigen durchſchlagen, um nach Juda zu entfliehen.

Dies iſt die Meinung der etwas undeutlichen und theilweiſe entſtellten Worte 2 Kön. 8, 21; 2 Chron. 21, 9. Zu gleicher Zeit riß ſich auch die Grenzſtadt Libna von Juda los und hielt ſich vermuthlich zu den Philiſtäern, die hernach, mit Arabern verbündet, in Juda einfielen, ja ſogar Jeruſalem einnahmen und plünderten (2 Kön. 8, 22; 2 Chron. 21, 10. 16. 17; 2 Chron. 21, 17^{b} iſt durch 2 Kön. 10, 13 zu berichtigen). Jehoram ſtarb an einer ſcheußlichen Unterleibskrankheit, die ihm Elia angedroht haben ſoll (2 Chron. 21, 18 fg., 12 fg.).

Die Angaben über Beginn und Dauer der Regierungszeit Jehoram's (2 Kön. 8, 16 verglichen mit 2 Kön. 3, 1; 1, 17) enthalten mancherlei Schwierigkeiten, die ſich am eheſten wol in der Weiſe löſen laſſen, daß wir eine zweijährige Mitregentſchaft Jehoram's mit

Josaphat annehmen. Der vorliegende Text (1 Kön. 22, 51; 2 Chron. 21, 1. 5. 20) erwähnt allerdings nichts davon; aber in den Worten 2 Kön. 8, 16 scheint sich eine derartige Notiz versteckt zu haben, und entscheidend ist, daß nur so die verschiedenen Angaben, welche Thenius („Die Bücher der Könige" [Leipzig 1849], S. 264) zu gewaltsam verändert hat, sich in Uebereinstimmung bringen lassen, wenn wir nämlich die offenbar entstellte Angabe „im 2. Jahr Jehoram's, des Sohnes Josaphat's" (2 Kön. 1, 17) verbessern in „im 20. Jahr Josaphat's". Da das Ende der Regierung Joram's von Israel und Ahasja's von Juda zusammentrifft und da Ahasja ein Jahr lang über Juda herrschte, so bleiben für Jehoram, wenn er im 5. Jahr Joram's von Israel als Alleinherrscher den Thron bestieg, nach 2 Kön. 8, 16, nur 6 Jahre; die 2 ersten der ihm zugeschriebenen 8 Jahre sind also in den 25 Jahren Josaphat's (1 Kön. 22, 42) mit inbegriffen. Ahab, Ahasja und Joram von Israel regierten zusammen 36 Jahre (1 Kön. 16, 29; 22, 52; 2 Kön. 3, 1), Josaphat, Jehoram und Ahasja von Juda, nach der obigen Annahme, 32 Jahre (25 + 6 + 1), also fällt, da der Endpunkt dieser Reihe derselbe ist, der Anfang der zweiten judäischen in das 4. Jahr der ersten israelitischen, was mit 1 Kön. 22, 41 genau stimmt. Joram von Israel hat demnach im 20. Jahr Josaphat's den Thron bestiegen (nach unserer Verbesserung zu 2 Kön. 1, 17); wenn statt dessen 2 Kön. 3, 1 das 18. Jahr angegeben wird, so verstehen wir diesen Irrthum nunmehr leicht: der Erzähler rechnete vom Ende der Regierungsjahre Josaphat's um 5 Jahre (2 Kön. 8, 16) zurück und nahm als Ende den Zeitpunkt, wo Jehoram zur Mitregentschaft kam, also das 23., nicht das 25. Jahr Josaphat's. Steiner.

Jehovah, s. Jahve.

Jehu, Sohn Josaphat's, Enkel Nimsi's, einer der tapfersten, aber auch verschlagensten und grausamsten Könige nach dem Sturz des Hauses Ahab (s. d.) und der Dynastie Omri in Israel, der Begründer einer neuen Dynastie (nach gewöhnlicher Zeitrechnung um 884), welche ungefähr 114 Jahre auf dem Thron sich erhielt. Er hatte sich zwar das Vertrauen seiner königlichen Herren, Ahab und Joram (s. d.), zu erwerben gewußt; aber schon unter der Regierung Ahab's, in dessen Umgebung er hervorragte, warfen die auf den götzendienerischen König erbitterten Propheten ihr Auge auf ihn, und ein Prophet raunte ihm den Spruch zu: auf dem Grundstück des schändlich hingemordeten Naboth werde Jahve an Ahab die Blutschuld rächen (2 Kön. 9, 25 fg.). Lange mag er über seinen ehrgeizigen Planen gebrütet haben; er war zum Rang eines Kriegsobersten emporgestiegen, als Joram von den Syrern geschlagen und verwundet in Jisreel lag; für die Ausführung eines Aufstands war der Zeitpunkt jetzt sehr günstig. Er hatte nur auf einen ermunternden Wink von seiten Elisa's (s. d.) gewartet; der Unterstützung dieses Propheten bedurfte er, um den Aufstand vor dem Volk mit einer allgemein anerkannten Autorität zu decken und seine selbstsüchtigen Absichten mit heuchlerischem Eifer, als ob er ein Vorkämpfer für Jahve's Ehre sei, zu verschleiern. Von Frömmigkeit war in seiner Sinnesart keine Spur. Als ein Prophetenschüler, Elisa's Sendbote, in Ramoth bei Gilead eintraf, wo Jehu in zweideutiger Stellung mit einer Abtheilung des geschlagenen Heeres weilte, waren die Obersten gerade im Kriegsrath versammelt (2 Kön. 9, 1 fg.). Jehu folgte dem Boten, auf dessen Verlangen, in ein verborgenes Gemach und hörte dort dessen Aufforderung, mit dem Hause Ahab den Krieg bis ans Messer zu führen und das Blut der Propheten Jahve's zu rächen, schweigsam an; der Bote entfloh (2 Kön. 9, 10), ohne Zweifel aus Besorgniß, der wilde Soldat möchte ihn, bisjetzt den einzigen Zeugen der angezettelten Verschwörung, für immer stumm machen. Im Lager galten die Propheten für „Narren" (2 Kön. 9, 11); das war Jehu's Frömmigkeit. Uebrigens war die Verschwörung in seiner Umgebung bereits vorbereitet, es bedurfte nur des gegebenen Zeichens zum Ausbruch, alle Obersten mit der Heeresabtheilung huldigten ihm sofort als ihrem Herrn und riefen ihn zum König aus. Er, der wilde Reiter und stürmische Krieger (2 Kön. 9, 20), war nun auch der rechte Mann, um mit Blitzeseile die Verschwörung auszuführen. Mit seinem Leibwächter Bidkar bestieg er augenblicklich einen Wagen; pfeilschnell flog er nach der Residenz. Der nichts Schlimmes ahnende Joram, von dem stürmischen Anritt seines Kriegsobersten unterrichtet, wol einen vertraulichen Bericht aus dem Feldlager erwartend, fuhr ihm mit seinem gerade zum Besuch anwesenden Verwandten, dem König Ahasja von Juda, nichts Böses ahnend entgegen. Erst als ihm Jehu bei der Begegnung Schimpfreden entgegenschleuderte, erkannte er zu spät die Gefahr. In der Nähe von Naboth's

Grundſtück traf ihn Jehu's tödtender Pfeilſchuß auf der Flucht im Rücken. Die Menge jubelte dem ſiegreichen Mörder entgegen und er verſäumte nicht, proclamiren zu laſſen, daß ein Gottesſpruch ihn auf den Thron gehoben. Jeder Schritt, den Jehu nun im weitern zur Beſitzergreifung und Befeſtigung der Gewalt that, iſt mit Blutſpuren bezeichnet. Die Tücke eines orientaliſchen Despoten bricht aus dieſem tiefverſchloſſenen und leidenſchaftlich wilden Charakter jetzt grauenhaft hervor. Zunächſt hetzt er die Menge auf den ſchutzloſen Ahasja (ſ. d.), der ſeine Blutsverwandtſchaft mit dem Hauſe Ahab (er war Ahab's Enkel) mit dem Tod büßen mußte. Auf der Flucht ward er bei Jibleam ereilt und tödlich verwundet (2 Kön. 9, 27 fg.).

Von beiden Königen befreit zog Jehu nun im Triumph zu Jisreel ein, wo die Königin-Witwe Iſebel in königlichem Schmuck (nicht, wie Ewald annimmt, „mit verführeriſchen Reizen"), ihrer Würde nichts vergebend, ſogar zur Gegenwehr bereit, den Uſurpator erwartete, aber, von ihren eigenen verſchnittenen Leibwächtern verrathen, aus dem Fenſter auf die Straße geworfen und von Roſſen und Wagen zertreten und in Stücke geriſſen wurde (1 Kön. 9, 30 fg.). Jetzt ſtand der Vernichtung des ganzen Hauſes Ahab nichts mehr im Wege. Eine reichliche Nachkommenſchaft, in runder Zahl 70 Köpfe, lebten Ahab's Söhne unter beſonderer Aufſicht in Samaria, zum Theil noch unmündig (vgl. 1 Kön. 22, 52; 2 Kön. 3, 1). Jehu fügte zu der beabſichtigten Blutthat in einem Schreiben an die Behörden der Stadt noch bittern Hohn hinzu: ſie möchten doch Einen aus der Nachkommenſchaft Ahab's zu ihrem König erwählen! Auf ein unterwürfiges Antwortſchreiben forderte er die Köpfe aller Siebzig, die ihm in Körben ſofort unterthänigſt zu Füßen gelegt wurden (2 Kön. 10, 1 fg.). Vor dem Volk rechtfertigte er die Blutthat mit der Autorität des Propheten Elia (2 Kön. 10, 10) und ließ dann alle noch irgendwo im Verſteck weilenden Verwandten, Hofdiener und Hofprieſter Ahab's aufſuchen und abſchlachten (2 Kön. 10, 11). Zweiundvierzig Verwandte Ahasja's, die, noch unbekannt mit dem plötzlichen Umſchwung der Dinge, von Jeruſalem zu einem Beſuch am Hoflager Joram's gekommen waren, ließ er auf ſeinem Zug nach Samaria, das er jetzt zur Reſidenz wählte, bei Bethekeb (ſ. d.), wo er auf ſie traf, ergreifen und ſämmtlich umbringen (2 Kön. 10, 12 fg.). Alle dieſe Greuel rechtfertigte er mit ſeinem Eifer für Jahve (2 Kön. 10, 16).

Dieſen Eifer hatte er freilich bisjetzt durch Religioſität nicht bewieſen. Er galt ſo wenig für einen aufrichtigen Jahveverehrer, daß die Baalspriester ihm Glauben ſchenkten, als er ihnen in einer Volksverſammlung das Verſprechen gab, dem Baal noch eifriger als der König Ahab dienen zu wollen. Ohne Zweifel machte er damit den Eindruck eines Mannes, der beiden Religionsparteien, der heidniſch geſinnten und der Jahve ergebenen, ſich gefällig erzeigen wollte, der ſich überhaupt über den religiöſen auf den politiſchen Standpunkt erhob. Er veranſtaltete dem Baal ein großes Opferfeſt, ſteuerte ſogar die zur Verherrlichung des Feſtaufzugs dienlichen Feierkleider bei, ließ alle Jahveverehrer vom Heiligthum des Baal entfernen, und während die Baalspriester im Baaltempel mit den Opferceremonien beſchäftigt waren, ließ er ſie ſämmtlich meuchleriſch niederhauen und die Götzen-Heiligthümer zerſtören (2 Kön. 10, 18 fg.). Im ganzen Land wurden ſodann die Ueberreſte des Baalsdienſtes ausgetilgt (1 Kön. 10, 28). Die Ausrottung des fremden Cultus erklärt ſich bei Jehu lediglich aus Motiven der Politik; ſeiner despotiſchen Natur ſagte die gottesdienſtliche Einheit beſſer zu als die Religionsfreiheit, und daß der Jahvecultus populärer war als der Baalscultus, hatte ihm ſein Scharfblick und der Einfluß der Propheten auf das Volk gezeigt. Im übrigen erklärte er ſich für die Verehrung Jahve's unter dem Stierbild, in den Tempeln von Bethel und Dan (1 Kön. 10, 29 fg.).

Das Werk Jehu's war nicht ein Werk politiſcher und religiöſer Reform, ſondern ein Werk der blutigen Revolution von oben, deren verderbliche Folgen ſich auch auf Juda erſtreckten, wo Athalja (ſ. d.), die Mutter des durch Jehu erſchlagenen Königs Ahasja, nach dem Vorbild Jehu's, gleich nach ihrer Thronbeſteigung die noch übrigen Sprößlinge des königlichen Hauſes bis auf einen ermordete, um ſich den Thron zu ſichern. Auch das Reich Iſrael war durch die blutigen Ereigniſſe ſo geſchwächt, daß Haſael (ſ. d.), der Erbfeind, vielleicht im Bund mit den Amoritern (Am. 1, 3. 13), einen glücklichen Eroberungszug veranſtalten und das Oſtjordanland nach ſeiner ganzen Ausdehnung bis an den Arnon mit Feuer und Schwert an ſich bringen konnte (2 Kön. 10, 32 fg.). Jehu regierte nach innen despotiſch, nach außen glanzlos zu Samaria, wo er ſeine Grabſtätte

fand, 28 Jahre; sein Haus erhielt sich wol bis zum J. 774 (nach gewöhnlicher Zeitrechnung) auf dem Thron; aber Klugheit und Tapferkeit im Bunde mit Arglist und Grausamkeit vermögen ein Reich nicht auf die Dauer zu befestigen, und das Prophetenthum, welches die Jahvereligion unter den Schutz eines Mannes wie Jehu stellte, hatte seine Aufgabe nicht in einem höhern Sinn gelöst.

Vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 181 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], III, 566 fg.; Eisenlohr, „Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige" [Leipzig 1855—56], II, 192 fg. Einen Begriff von geschmackloser und verdrehter Apologetik gibt der Artikel „Jehu" in Herzog's „Real-Encyklopädie" von P. Cassel.

2) Jehu heißt auch ein Prophet, Sohn Hanani's, welcher zur Zeit des Königs Baësa (s. d.) von Israel in der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. und noch darüber hinaus lebte. Er war gegen Baësa mit einem Gottesspruch aufgetreten, welcher den Untergang seines ganzen Hauses vorhersagte (1 Kön. 16, 1 fg., 7. 12 fg.). Dieser Vorgang muß gegen das Ende der Regierung des Baësa sich zugetragen haben und Jehu damals noch ein ziemlich junger Mann gewesen sein, da er nicht nur zur Zeit Josaphat's (s. d.), des Königs von Juda, noch gelebt und denselben wegen seines Bündnisses mit Ahab gestraft (2 Chron. 19, 2 fg.), sondern auch dessen Thaten (nach gewöhnlicher Zeitrechnung lebte Josaphat von 914—889) beschrieben hat (2 Chron. 20, 34). Uebrigens war diese Beschreibung, wie Bertheau („Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], Einleitung, §. 3, S. 34, richtig bemerkt) keine selbständige Schrift, sondern in das Buch der Könige von Israel übertragen. Schenkel.

Jehud. 1) Eine Stadt des Stammgebiets Dan (Jos. 19, 45), ohne Zweifel das jetzige Dorf El-Jehûdîjeh im District Ludd, östlich von Jâfa (s. Japho, Joppe), nördlich von Ludd (s. Lydda). — 2) Der aramäische Name in Esra (Kap. 5, 1. 8) und Daniel (Kap. 2, 25; 5, 13; 6, 14) für das Land Juda (s. Judäa). Kneucker.

Jekabzeel, verkürzt Kabzeel, die Heimat des Benaja, eines der Helden David's (2 Sam. 23, 20; 1 Chron. 11, 22 [12, 22]), Grenzstadt des Stammgebiets Juda ganz im Südosten gegen das edomit. Gebiet hin (Jos. 15, 21), nach dem Exil wieder von Juden bewohnt (Neh. 11, 25) und in letzterer Stelle als Kreisstadt (Mutterstadt) mit umliegenden Ortschaften (Töchtern) neben Dibon genannt, ist, obwol noch nicht wieder aufgefunden, ohne Zweifel in der Nachbarschaft Dibons (s. d.), etwa südöstlich davon, zu suchen. Kneucker.

Jenseits, s. Ewiges Leben, Himmel, Weltende.

Jephta, hebräisch Jiphtah, d. i. der, den Jahve befreit, war ein Sohn Gilead's, der aber nicht die rechtmäßige Gattin jenes Mannes zur Mutter hatte; daher wurde er, als auch diese Söhne geboren hatte und dieselben herangewachsen waren, von ihnen aus dem Vaterhaus verstoßen, damit er nicht am Erbe desselben Antheil habe. Der Vertriebene wandte sich nach dem jenseit des Jordans, nordöstlich von Palästina gelegenen, den Ammonitern benachbarten Land Tob, woselbst leichtsinnige Gesellen um ihn als ihren Führer zu Raubzügen sich sammelten. Hier scheint er sich durch seine persönliche Tapferkeit das Ehrenprädicat eines „starken Helden", welches ihm im Buch der Richter (Kap. 11, 1) gegeben wird, verdient zu haben. Ebendeswegen wurde er später auch von den Aeltesten von Gilead gebeten, als Anführer an ihrer Spitze im Krieg gegen die Ammoniter zu kämpfen. Die letztern wohnten im Norden von Moab in einem vom Todten Meer und den Flüssen Arnon im Süden und Jabbok im Norden begrenzten Landstrich. Die Israeliten hatten auf ihrem Zug nach Kanaan Ammons Grenzen nach Gottes besonderm Willen unberührt gelassen (5 Mos. 2, 19), aber Ländereien, die im Besitz jener waren, erobert und wurden deshalb von ihnen mit günstigem Erfolg angegriffen (Richt. 3, 13). Da aber später ernstere Kämpfe folgten, so rüsteten sich die Kinder Israel zu einem größern Feldzug gegen die Ammoniter, zu dessen Anführer sie jetzt Jephta wählten. Nur nach wiederholten Bitten und einem durch Eidschwur versicherten Versprechen, Jephta zum Stammoberhaupt zu machen, nahm dieser das Anerbieten an und stellte sich an die Spitze der Gileaditer wider die Kinder Ammon, die er nun, ausgerüstet mit dem Geist Jahve's, bekriegt. Hierbei gelobt er für den glücklichen Ausgang seines Unternehmens dem Herrn ein Gelübde, daß das erste, welches ihm, dem in Frieden zurückkehrenden Sieger, aus der

Thür des Hauſes entgegenkommen würde, dem Herrn gehören und als Brandopfer geopfert werden ſollte. Nach glänzend entſchiedenem Sieg kommt hierauf, wahrſcheinlich an der Spitze eines feſtlichen Zugs, ſingend und tanzend die einzige Tochter zur Begrüßung dem Zurückkehrenden entgegen und verwandelt dadurch des Vaters Freude in tiefes Leid, dem er auch ſogleich durch äußere Trauerzeichen den entſprechenden Ausdruck gibt, nachdem er das vor dem Herrn abgelegte Gelübde der Tochter kundgethan. Heldenmüthig iſt dieſe bereit zur bewunderungswürdigen Hingabe in den Gehorſam nicht nur gegen den Vater, ſondern vor allem gegen den Herrn, der jenen Sieg verliehen. Nur eine Friſt von zwei Monaten erbittet ſie ſich, auf die Berge zu gehen mit ihren Geſpielinnen, ihre Jungfrauſchaft zu beweinen, und nach Ablauf dieſer Zeit beugt ſie in willigem Gehorſam den Nacken unter das Opfermeſſer des eigenen Vaters. Die Töchter Iſraels pflegten nachmals vier Tage eines jeden Jahres den Klagen um die geopferte Tochter des Jephta zu weihen. Dieſer richtete ſodann noch eine furchtbare Niederlage unter den Ephraimiten an und ſtarb in Gilead nach ſechsjähriger Verwaltung des Richteramts in Iſrael (Richt. 12, 7).

So lautet der bibliſche Bericht über die Geſchichte dieſes Mannes und ſeines Gelübdes. Da aber das letztere unſere beſondere Theilnahme in Anſpruch nimmt, ſo können wir an einer hieran ſich anknüpfenden Frage nicht vorübergehen, welche oft aufgeworfen und verſchieden beantwortet worden iſt. Es iſt nämlich ein Differenzpunkt der bibliſchen Ausleger, ob Jephta im buchſtäblichen Sinn dem Herrn ein Menſchenopfer gelobt und dann an der eigenen Tochter daſſelbe vollzogen, oder ob er ſeine Tochter nur zur ewigen Jungfrauſchaft als eine dem Herrn Geweihte verurtheilt habe. Wenn wir anders Sinn und Zuſammenhang des Ganzen recht verſtehen, ſo werden wir die erſtere Anſicht für die dem Wortſinn und der Bedeutung des Vorgangs entſprechende halten müſſen; in der jüd. Tradition folgten ihr auch die meiſten Rabbinen, bedeutende Kirchenlehrer und Luther, während allerdings ſchon ſeit dem Mittelalter namhafte Ausleger unter Chriſten und Juden ihr widerſprachen. Die Gründe, welche für die letztern beſtimmend ſind, faſſen ſich unter folgende Geſichtspunkte zuſammen: ein Menſchenopfer iſt im ganzen A. T. ohne Beiſpiel; ſelbſt bei Iſaak's verlangter Opferung zeigte Gott im weitern Verlauf, daß dieſelbe ſein urſprünglicher Wille nicht geweſen ſei, da er ja im Geſetz ſelbſt die dem Moloch gebrachten Opfer als einen Greuel der Kanaaniter bezeichnet (5 Moſ. 18, 10—12; 3 Moſ. 18, 21; 20, 2 fg.; vgl. 1 Kön. 11, 7). Das Geſetz zeige ſelbſt durch die Löſung der dem Herrn zu weihenden Erſtgeburt (2 Moſ. 13, 1 fg.), wie fremd ſeinen Inſtitutionen ein Menſchenopfer ſei; und wäre ein ſolches auch in jenem beſondern Fall durch das Gelübde gefordert geweſen, ſo hätte Jephta immer noch kein Recht gehabt, es zu vollziehen, da er keine prieſterlichen Functionen verwaltete, nicht einmal als Geweihter des Herrn genannt ſei. Wolle man ſich vielleicht auf die im heidniſchen Alterthum erzählten Beiſpiele derartiger Opfer als auf Parallelen zu dieſem Fall berufen, beſonders auf Agamemnon, der zur Beſänftigung der erzürnten Diana ſeine Tochter Iphigenia ihr opfern wollte, oder auf den kret. König Idomeneus, der, auf dem Zug von Troja von einem Sturm überfallen, das erſte, was ihm bei ſeiner Heimkehr entgegenkommen würde, den Göttern zu opfern gelobte, ſo ſei zu bemerken, daß dieſer nach dem vollbrachten Opfer ſeines Sohnes von den Einwohnern ſeines durch eine Peſt verwüſteten Landes vertrieben, und daß jenem durch Eintreten der Diana ſelbſt das Opfer unmöglich gemacht worden ſei. In unſerer Erzählung aber ſei kein Zeichen des Abſcheus gegen Jephta's Handlung zu finden, er ſtehe da unter den Glaubenshelden und Errettern ſeines Volks und werde als ſolcher auch im N. T. (Hebr. 11, 32) ehrenvoll genannt, was unmöglich wäre, wenn er in dieſer Weiſe gegen das Geſetz ſich vergangen hätte. Darum ſei hier an eine Weihung der Tochter Jephta's für ewige Jungfrauſchaft zu denken. Um eine ſolche auch im Text zu finden, betont man die Worte in Kap. 11, 37, woſelbſt ſie bittet, auf die Berge gehen zu dürfen „zu weinen um ihre Jungfrauſchaft"; ferner heiße es V. 39: „Und ſie erkannte keinen Mann", was nicht zu überſetzen ſei: „Und ſie hatte keinen Mann erkannt." Alſo ſei das Brandopfer (V. 31) nicht wörtlich zu nehmen; öfters gelobten ja Aeltern ihre Kinder dem Herrn, z. B. zu unabläſſigem Tempeldienſt, wie es bei Samuel der Fall war, in welchem Fall der Sohn den Aeltern gleichſam verloren ging und dieſe in einem andern Kind Erſatz für ihn fanden (1 Sam. 2, 20); inſonderheit wurden Jungfrauen zu denen gethan, „die da dienten an der Thür der Hütte des Stifts" (2 Moſ. 38, 8; 1 Sam. 2, 22), wodurch

ihnen die Ehe unmöglich gemacht war. Das aber mußte man bei der hohen Schätzung der Ehe im Morgenland für eine große Entsagung halten, so auch hier; denn Jephta verlor somit jegliche Aussicht auf Nachkommen, weshalb der Schmerz dieses Fürsten von Gilead vollkommen gerechtfertigt sei.

Vermögen diese Gründe auch nicht uns die wörtliche Fassung des Berichts im Buch der Richter (Kap. 11) zweifelhaft zu machen, so sind sie dennoch werth, näher erwogen zu werden. Zuerst widerstreitet ihnen der Wortsinn, z. B. V. 31: „Es soll dem Jahve sein, und ich will es aufsteigen lassen als Brandopfer"; wäre von einer bloßen Weihung die Rede, dann würden die ersten Worte ausreichend sein, ausdrücklich aber ist von einer ʿOláh, d. i. Brandopfer (vgl. 1 Mos. 8, 20; 22, 3. 6; 2 Mos. 29, 18; 3 Mos. 1, 4; 5, 10; Ez. 45, 23; 2 Kön. 5, 17; 10, 24; Jes. 1, 11) die Rede. Ferner ist zu bedenken, daß sich das Gesetz allerdings mit Bestimmtheit gegen die mit dem Molochcultus verbundenen und nach Tertullian bis zum Proconsulat des Tiberius vielfach gebrachten Opfer der Kinder erklärt, daß es dies aber als Götzendienst verurtheilt, ohne hier darauf Rücksicht zu nehmen, daß es im äußersten Fall von einer Religionspflicht gefordert werden könne. Das Gelübde war aber seit den frühesten Zeiten gewöhnlich (1 Mos. 28, 20 fg.; 1 Sam. 1, 11; 2 Sam. 15, 8), und seine Erfüllung galt als unverbrüchliche Religionspflicht (2 Sam. 15, 7; Pred. 5, 3; Ps. 22, 26; 66, 13; 76, 12; 116, 18); zwar wurde dasselbe im Gesetz nicht besonders empfohlen (5 Mos. 23, 22), war es aber einmal ausgesprochen, so mußte es unfehlbar und vollkommen gelöst werden (5 Mos. 23, 21 fg.; 4 Mos. 30, 3); und wenn (Spr. 20, 25) vor der Uebereilung im Geloben gewarnt wird, so ist damit die Verpflichtung, das Gelobte zu erfüllen, nicht in Zweifel gestellt, sondern vielmehr vorausgesetzt; so mußte also auch Jephta's übereiltes Gelübde in jedem Fall vollzogen werden, denn daß es übereilt war, ist wol nicht zu bezweifeln und nicht so zu entschuldigen, als habe er nicht voraussetzen können, daß seine Tochter ihm zuerst entgegenkommen würde, sondern irgendeiner seiner Knechte oder vielleicht ein Thier. Allein abgesehen davon, daß das letztere unrein sein konnte und also für das Opfer untauglich war, so wäre es in jedem Fall viel zu wenig kostbar und bedeutungsvoll gewesen, denn Brand- und Dankopfer pflegten bei ähnlichen Gelegenheiten stets in Menge gebracht zu werden; darum konnte Jephta vielmehr mit großer Wahrscheinlichkeit an seine Tochter denken, indem er sein Gelübde aussprach, und dadurch gewann es nur an Bedeutung, denn die Darbringung eines gewöhnlichen Opfers wäre kein Aequivalent für eine solche That Gottes wider die Feinde seines Volks gewesen. Gerade in der Richterperiode kämpfte das heilige Volk oft so unglücklich für seine Selbständigkeit, und mit derselben, ohne festen äußern Besitz und ohne die Lebendigkeit und Frische des Jahvecultus, seine Institutionen und in ihnen seine theokratischen Lebenskräfte zu verlieren, stand es oft in Gefahr. Aber in den Richtern sehen wir Männer, welche glänzend aus ihrer Umgebung hervortreten, welche die große Aufgabe der Realisirung des theokratischen Grundgedankens mehr als ihre Zeitgenossen erstreben; einem solchen Mann, wollte er anders getreu und gewissenhaft sein in seinem hohen Beruf, im Dienst Gottes und seines Volks, durfte selbst das Opfer des einzigen Kindes nicht zu hoch erscheinen, wenn es geschehen mußte kraft des Gelübdes, welches abgelegt war vor dem ewigen Bundesgott, der gerade in den Siegen wider die Feinde seines Volks am herrlichsten und größten als solcher sich manifestirte. Grundt.

Jephtahel, eigentlich **Jiphtahel.** 1) Ein Tiefthal (Jos. 19, 14) im Gebiet des Stammes Sebulon, nordwestlich an der Grenze von Asser gelegen (Jos. 19, 27). 2) So hieß wol auch eine in diesem Thal auf einem Tell sich erhebende stark befestigte galil. Bergstadt, die später unter dem Namen Jotapata (bei den Rabbinen Gopatata) bekannt war. Sie war im jüd. Krieg wegen ihrer geschützten Lage eine Zufluchtsstätte der jüd. Flüchtlinge geworden und wurde von den Römern belagert, wobei sich die Besatzung unter der Anführung von Josephus durch ihre tapfere und ausdauernde Vertheidigung auszeichnete (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 7, 3 fg.). Ihr heutiger Name ist Jefat. Vgl. Robinson, „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 136 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1852), II, 11, 764. Schenkel.

Jerach, 1 Mos. 10, 26 als Joktan's fünfter Sohn aufgeführt, ist im Süden Arabiens zu suchen (s. Joktan und Arabien). Der Name bedeutet im Hebräischen „Mond" und könnte die Uebersetzung des arab. kamar sein, vielleicht auch hilâl, welches „Neumond" bedeutet. Beide arab. Namen kommen als Bezeichnungen einer Gegend und eines

Volks in Arabien vor, und auf beide hat man darum auch ſchon den Joktanidenſtamm Jerach in der Völkertafel gedeutet. Jedenfalls hat man in dem einen wie in dem andern Fall an „Mondanbeter" zu denken, wie denn auch Herodot (III, 8) von den älteſten Arabern bezeugt, daß ſie die Sonne und den Mond verehrt hätten. Die ismaelitiſchen Hilaliten (Beni Hilâl = Söhne des Neumonds), die freien Bewohner des nördlichen Jemen, nicht weit von Chaulan, einer Landſchaft ungefähr in der Mitte zwiſchen Mekka und Szanaa (ſ. Havila und Uſal), unterſcheiden ſich in der Sprache von den Bewohnern Jemens und der Hafen- und Handelsſtadt Dſchidda am Rothen Meer (ungefähr 12 Meilen weſtlich von Mekka), haben eigene religiöſe Gebräuche und werden Ungläubige genannt. Auch im Wadi Nedſchran weiter (ſüd-)öſtlich finden ſich Spuren dieſes Stammes; insbeſondere ſoll nach der Sage der Eingeborenen die Stadt El-Ghabel am rechten Ufer des Wadi, von welcher jetzt nur noch Mauern und Mühlſteine übrig ſind, von dem ungläubigen Volksſtamm der Beni Helâl herrühren, zu denen Allah einen Propheten aus dem Norden von Arabien geſendet habe, um ſie zu bekehren, welchen ſie aber tödteten, weshalb ihre Stadt durch den Blitz zerſtört ward. Die Aliläer der Alten ſind daſſelbe Volk und werden ſchon bei Agatharchides (in Hudſon's Geographi graeci minores [Oxford 1698—1712], I, 57) und Diodor (III, 44; vgl. Bochart, Geographia sacra [Frankfurt a. M. 1674], II, 19) an der Küſte Arabiens als Nachbarn der Sabäer aufgeführt. Indeß iſt aus ſprachlichen und genealogiſchen Gründen die andere Annahme wahrſcheinlicher, wonach das Geſchlecht Jerach, welches in der Völkertafel unter den Joktaniden zwiſchen Hazarmaveth und Hadoram (ſ. d.) genannt wird, im öſtlichen Hadhramaut am Indiſchen Meer hin zu ſuchen iſt, da, wo das „Mondthal" (Ghob el Kamar, auch Ghobb el-Kamar, d. i. „Mondküſte", genannt) ſich befindet, in deſſen Hintergrund das Land Khalfat und an deſſen Ende wieder jener runde und weiße Berg gelegen iſt, welcher den Anblick des Mondes zeigt und daher von ſeiner Krümmung und weißen Farbe den Namen des Mondbergs (Dſchebel el-Kamar) trägt. Vgl. Niebuhr, „Beſchreibung von Arabien" (Kopenhagen 1772), S. 269 fg.; Ritter, „Die Halb-Inſel Arabien" (Berlin 1846—47), I, 1, 264, 293 fg., 1012; Michaelis, Spicilegium geographiae Hebr. exterae (Göttingen 1769—70), II, 161 fg.; Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis" (Gießen 1850), S. 195 fg. Kneucker.

Jerachmeel, d. i. deſſen Gott ſich erbarmt. 1) So heißt 1 Chron. 2, 9. 26 der erſtgeborene Sohn Hezron's, des Enkelſohns von Juda, von welchem auch ein Theil des Stammlandes Juda im Süden den Namen trug (1 Sam. 27, 10). Wenn (1 Chron. 2, 42) Jerachmeel zugleich als Bruder Caleb's (ſ. d.) aufgeführt wird, welcher ebenfalls einer beſondern Landſchaft in Juda den Namen gab (1 Sam. 30, 14) und (1 Chron. 2, 55) auch wieder mit den Kenitern in Verbindung gebracht wird, ſo waren eben beide, die Jerachmeliter und Keniter, urſprünglich arab. Geſchlechter. Sie erſcheinen, beide in Südpaläſtina wohnend, als Schutzverwandte der Iſraeliten (1 Sam. 15, 5; 30, 29; ſ. Keniter), und gingen, wenigſtens das kleine Geſchlecht Jerachmeel, ſpäter in Juda auf; denn das wollen eigentlich die Geſchlechtsregiſter der Chronik ausſagen.

2) So heißt ferner (1 Chron. 24, 29 [25, 29]; vgl. 23, 22 [24, 22]) einer der Söhne eines Kis, aus dem Levitengeſchlecht Merari (ſ. d.).

3) Ein dritter Jerachmeel von königlicher Abkunft erſcheint (Jer. 36, 26) als Diener des Königs Jojakim zur Zeit des Propheten Jeremia. Kneucker.

Jeremia (Prophet), der zweite der vier ſogenannten großen Propheten, der als einer der ſpätern Propheten erſt der Zeit des Untergangs des jüd. Staats angehört, aber an Bedeutung keinem der frühern nachſtand. Er lebte und wirkte in einer Zeit der Auflöſung und Zerrüttung: des äußern Kampfs der beiden mächtigen Nachbarreiche, in welchem der dazwiſchenliegende kleine Ueberreſt des iſraelitiſchen Volks ſtaatlich vernichtet wurde, und des innern Parteikampfs zwiſchen dem fremdländiſchen Götzendienſt und dem Dienſt des wahren Gottes. Aber aus dieſer Zertrümmerung und ſcheinbaren Vernichtung ſollte ein neues Leben hervorblühen, und in erhabener Geſtalt ſteht Jeremia da, nicht nur als der Verkündiger der göttlichen Strafgerichte, ſondern als der Prophet, der durch Wort und Schrift die geiſtige Auferſtehung ſeines Volks feſt begründete, der daher von den Trümmern, auf welchen er weinend ſaß, doch voll freudiger Zuverſicht hinausblicken durfte auf die kommenden Tage, in welchen Gott mit ſeinem Volk einen neuen Bund des Geiſtes und der Wahrheit ſchließen würde (Jer. 31, 31 fg.).

Ueber ſeine Lebensſchickſale ſind wir aus dem Buch, welches ſeinen Namen trägt,

beſſer unterrichtet als über die irgendeines der andern Propheten. Jeremia gehörte, wie Ezechiel, dem prieſterlichen Stande an und wohnte in Anathoth (Jer. 1, 1; 29, 27), einem Städtchen etwas über eine Wegſtunde nordöſtlich von Jeruſalem, wo ſeine Familie Grundbeſitz hatte (Jer. 32, 7 fg.). Daß ſein Vater Hilkia der Hoheprieſter dieſes Namens in 2 Kön. 22, 4 geweſen ſei, läßt ſich durch nichts beweiſen, da der Name Hilkia auch ſonſt mehrfach vorkommt. Noch jung (Jer. 1, 6) trat er im dreizehnten Jahre der Regierung Joſia's (ſ. d.) 626 v. Chr. als Prophet auf (Jer. 1, 2; 25, 3), und blieb von dieſer Zeit an während vierzig Jahren als ſolcher hauptſächlich in Jeruſalem thätig, wo er bei verſchiedenen Gelegenheiten, meiſt aber im Tempel, zu dem verſammelten Volk redete. Ueber ſeine Thätigkeit in der Zeit Joſia's und ſeine Theilnahme an der durch dieſen eingeführten Reform des Gottesdienſtes iſt uns nichts Näheres berichtet, nur aus der Ueberſicht ſeiner Predigten in dieſer Zeit (Jer. 2—6) können wir erkennen, wie er voll heiligen Eifers überall dem Götzendienſt, der Ungerechtigkeit, der Heuchelei und Lüge, dem ſinnlichen und eigenmächtigen Treiben entgegentrat, und das Vertrauen auf die äußern Werke des Tempeldienſtes, ſofern ſie nicht Ausdruck und Wirkung der bußfertigen Geſinnung waren, bekämpfte.

Als nach dem Tode Joſia's unter dem eigenſüchtigen und tyranniſchen Jojakim (ſ. d.) die heidniſche Partei wieder neuen Einfluß gewann und die Verhältniſſe auch von außen immer verwirrter wurden, da trat für den Propheten eine traurige Zeit der Gefahr und Verfolgung ein. Da er ſich nicht abhalten ließ, im Tempel öffentlich zu verkünden, wenn das Volk nicht umkehrte und ſich beſſerte, würde der Tempel wie einſt Silo zerſtört und die Stadt zu einem Trümmerhaufen werden, wurde er von Prieſtern und Propheten unter großem Tumult als Gotteslästerer verklagt, und entging nur durch den Eindruck, den ſeine unerſchrockene Rechtfertigung machte, durch die Vorſtellung einiger Aelteſten und beſonders durch den Schutz des einflußreichen Achikam und anderer Großen, dem drohenden Tode. In welcher Gefahr er aber damals ſchwebte, geht daraus hervor, daß ein Prophet Uria, der einige Zeit nachher Aehnliches über Jeruſalem und Juda weiſſagte und auf die Nachricht, daß der König ihn deshalb tödten laſſen wollte, nach Aegypten floh, durch Abgeſandte des Königs von dort zurückgeholt und wie ein Verbrecher hingerichtet wurde (Jer. 26). Da Jeremia trotzdem es wieder wagte, mit drohenden Reden im Tempel aufzutreten, ließ ihn der Oberaufſeher des Tempels ſchlagen und ins Gefängniß werfen (Jer. 20, 1), und es wurde ihm ferner verboten, im Tempel zu erſcheinen (Jer. 36, 5). Darauf ließ er, als nach der Niederlage der Aegypter bei Karkemiſch das Heer Nebukadnezar's im Anzug war und von allen Seiten her das Volk in Jeruſalem ſich zuſammenſcharte, den Inhalt ſeiner ſeitherigen Weiſſagungen durch ſeinen treuen Begleiter und Schreiber Baruch, Sohn Nerija's, niederſchreiben und im fünften Jahre Jojakim's im neunten Monat an einem Feſttag im Tempel durch dieſen öffentlich vorleſen. Sobald der König von dieſer Vorleſung Kunde erhielt, ließ er ſich die Buchrolle bringen, und nachdem ihm nur ein kleiner Theil davon vorgeleſen worden war, zerſchnitt er ſie voll Zornes und warf ſie in das vor ihm ſtehende Kohlenbecken; Jeremia aber und Baruch, die er verhaften laſſen wollte, hielten ſich auf den Rath der ihnen befreundeten Großen verborgen und wurden nicht aufgefunden (Jer. 36). Auch in Anathoth ſelbſt haßte man den Propheten wegen ſeiner Sittenpredigten und Unglücksweiſſagungen, und trachtete ihm nach dem Leben (Jer. 11, 11), ja ſeine eigene Familie machte hinterliſtige Anſchläge gegen ihn (Jer. 12, 6; vgl. 18, 18; 20, 10). Doch wenn ihn auch die Verkennung und Verfolgung oft mit bitterm Unmuth erfüllte, wenn ihn Entmuthigung und Zaghaftigkeit ergriff, bald kehrte neues Gottvertrauen in ſeine kämpfende Seele zurück, und wenn er auch das Wort der Wahrheit, das ihm Schmach und Spott brachte, zurückhalten wollte, er vermochte es nicht, es war in ſeinem Herzen wie brennendes Feuer (Jer. 20, 7 fg.). Er ließ die in dem vernichteten Buch enthaltenen Reden zum zweiten mal durch ſeinen treuen Baruch niederſchreiben und noch vermehren (Jer. 36, 32), und erhob trotz aller drohenden Gefahr ſeine mahnende und ſtrafende Stimme auch ferner gegen die Mächtigen im Volk, gegen die Lügenpropheten, die das Volk durch ſchmeichelnde Reden auf Dornwege verlockten, gegen die Prieſter, die mit jenen gemeinſame Sache machten, und ſelbſt gegen den König und die in weltlichem Streben befangenen Großen.

Als Jojakim der chald. Herrſchaft unterworfen war, konnte Jeremia wieder öffentlich auftreten, und nachdem die Eroberung Jeruſalems durch Nebukadnezar und die Wegfüh-

rung des Jojachin (ſ. d.) mit den Beſten des Volks die Wahrheit ſeiner Weiſſagung bewieſen hatte, gelangte er unter Zedekia zu um ſo größerm Anſehen. Da aber auch nach dieſem ſchweren Gericht die Zuſtände des judäiſchen Staats ziemlich unverändert blieben, ſo war es ihm um ſo offenbarer, daß das jetzige Geſchlecht erſt untergehen müſſe, damit aus den Trümmern deſſelben ein neues beſſeres Geſchlecht emporwachſe, und der Ausblick auf dieſe noch ferne Zeit eines neuen Bundes zwiſchen Gott und ſeinem Volk gab ihm die Feſtigkeit, den unbegründeten zeitlichen Hoffnungen entgegenzutreten, in welchen die Seinigen Troſt ſuchten. Er weiſſagte daher, ohne ſich durch Wünſche oder Befürchtungen des Augenblicks irremachen zu laſſen, die lange Dauer der chald. Herrſchaft, die Nutzloſigkeit jeder Auflehnung gegen dieſelbe, den Untergang Jeruſalems und Judas, der aus einer ſolchen Auflehnung erfolgen müſſe, und rieth ſtets zu ruhiger Ergebung und Unterwerfung. Während der Belagerung Jeruſalems wegen dieſer ſcheinbar feigen Rathſchläge von den Oberſten des Zedekia des Verraths beſchuldigt, wurde er von dieſen in einen Kerker geworfen, aber auf ſein flehentliches Bitten durch den König aus demſelben in den Hof der Wache im Palaſt verſetzt, wo er in freierm Gewahrſam blieb (Jer. 37). Da er jedoch nicht aufhörte, die Eroberung der Stadt zu weiſſagen und dadurch entmuthigend auf die Vertheidigung zu wirken, wurde er auf Veranſtaltung einiger der Oberſten in eine im Hofe befindliche ſchlammige Ciſterne hinabgelaſſen, in welcher er umgekommen wäre ohne das Mitleid eines königlichen Dieners, des Aethiopiers Ebedmelek, der bei dem König ſich für ihn verwandte und ihn wieder heraufziehen ließ (Jer. 38). Auch dann noch ließ er nicht ab, den König, der ihn insgeheim befragte, zur Uebergabe an die Chaldäer aufzufordern (Jer. 38, 14 fg.), und er blieb im Wachthof gefangen bis zur Eroberung der Stadt. Schon war er dann unter den übrigen Gefangenen mit Ketten gebunden in Rama, um nach Babylonien gebracht zu werden, als ihn auf beſondern Befehl Nebukadnezar's der chald. Oberbefehlshaber holen ließ und ihm freiſtellte, zu bleiben oder hinzugehen wo er wollte. Er blieb bei dem zum Statthalter eingeſetzten Gedalja (ſ. d.) in Mizpa; als dieſer aber nach zwei Monaten ermordet wurde und die noch übrigen Judäer aus Furcht vor der Rache der Chaldäer beſchloſſen, nach Aegypten zu ziehen, mußte er, ſo ſehr er auch widerrieth und widerſtrebte, mit Baruch ihnen folgen (Jer. 40 fg.). Auch in Aegypten hatte er noch Veranlaſſung, gegen die unverbeſſerliche Neigung ſeines Volks zum Götzendienſt zu eifern (Jer. 44), und blieb ſo bis zum Ende ſeines langen und zum Theil vielbewegten Lebens ſeinem Prophetenberuf treu.

Ueber ſeinen Tod iſt nichts Sicheres überliefert worden. Nach einer bei den Kirchenvätern mehrfach erwähnten Sage wäre er in Taphnae in Aegypten vom Volk geſteinigt worden; bei Kairo wurde ſpäter ſein Grab gezeigt. Je mehr er während ſeines Lebens Haß und Verfolgung erlitten hatte, um ſo mehr erſchien er der Nachwelt in dem Glanz eines heiligen Märtyrers, und die Legende wußte noch manches von ihm zu erzählen (2 Makk. 2, 4 fg.; vgl. 2 Makk. 15, 13 fg.; Matth. 16, 14). Graf.

Jeremia (Buch des). In den uns überlieferten Reden Jeremia's ſpricht ſich wie ſeine Neigung zu Wehmuth und Trauer, ſo auch ſein muthiger und feſter Sinn aus; ſo leicht er von tiefem Schmerz über die Verkehrtheit der Welt und die eigenen Verfolgungen ſich hinreißen ließ, ſo kannte er doch keine Furcht und keine Nachgiebigkeit da, wo es galt, das, was er als wahr und recht erkannt hatte, zu predigen, und keine Gefahr konnte ihn von dem Weg zurückſchrecken, welchen der göttliche Geiſt ihm wies. Seine Schreibart hat allerdings oft etwas Breites und durch häufige Wiederholungen Einförmiges, und ſein ſchriftſtelleriſcher Charakter iſt daher dem erhabenen Schwung eines Jeſaja gegenüber oft ſehr ungünſtig beurtheilt worden; aber trotzdem hat ſeine Darſtellung viel Eigenthümliches, und bei aller Einfachheit und Schmuckloſigkeit der Rede ſpricht ſich darin mehr als bei irgendeinem der andern Propheten die ganze Innigkeit eines wahrhaft dichteriſchen Gemüths aus.

Das Buch des Jeremia enthält nicht blos Reden und Weiſſagungen oder ſinnbildliche Darſtellungen, ſondern auch Erzählungen ſowol ſolcher Vorfälle, welche Veranlaſſung zu Weiſſagungen geworden waren, als auch denkwürdiger Lebensereigniſſe des Propheten, die mit ſeiner prophetiſchen Wirkſamkeit in Verbindung ſtanden. Es iſt nicht aus einer Sammlung verſchiedener, ſchon vorher einzeln ſchriftlich vorhandener Stücke entſtanden, ſondern es bildet von Urſprung an ein Ganzes, welches durch Hinzufügung und Erweiterung allmählich zu einem größern Ganzen geworden iſt. Nachdem Jojakim das

von Jeremia dem Baruch dictirte und von diesem im Tempel vorgelesene Buch vernichtet hatte, wurde es aufs neue abgefaßt und noch durch Zusätze erweitert (Jer. 36, 32), und von dieser Zeit, etwa vom sechsten oder siebenten Jahre des Jojakim an, wurde es wol durch Abschriften vervielfältigt und verbreitet. Bei der Entwerfung jedes der einzelnen Stücke ging der Prophet von der Erinnerung an eine durch sich selbst oder durch ihre Folgen bedeutende Rede aus, die er einst hier oder dort gehalten hatte, und leicht knüpfte sich dann Aehnliches und Verwandtes daran. Nur durch das Dictiren in verschiedenen Zeiten und Absätzen, wobei er auch zuweilen dem ihn überwältigenden persönlichen Gefühl Ausdruck gab, erklärt sich der Mangel an Zusammenhang, der hier und da auffällig hervortritt. Es läßt sich kein bestimmter Plan in der Reihenfolge und Anordnung der einzelnen Abschnitte erkennen. Zwar beginnt das Buch mit Weissagungen aus der Zeit Josia's und schließt, abgesehen von den als besonderer Anhang zu betrachtenden Weissagungen über fremde Völker, mit Erzählungen und Weissagungen aus der letzten Lebenszeit Jeremia's; in der Mitte stehen aber Weissagungen aus der Zeit Jojakim's unter solchen, die der Zeit Zedekia's angehören, und man hat sich vergeblich bemüht, bei dem Fehlen einer chronologischen Ordnung, eine beabsichtigte Sachordnung oder auch nur den ordnenden Grundsatz aufzufinden.

Aus der Untersuchung der einzelnen Abschnitte ergibt sich, daß mit Ausnahme weniger späterer Zusätze das ältere Buch aus Kap. 1, 1—19. 13; Kap. 22. 23. 25. 30. 31 und aus den Weissagungen über auswärtige Völker (Kap. 46, 1 — 49, 33) bestand. Zu diesem kamen nach und nach, durch spätere Ereignisse und prophetische Reden veranlaßt, neue Zusätze hinzu, welche wahrscheinlich Baruch seinem Exemplar beischrieb oder erst bei der neuen Redaction des Ganzen an passender Stelle beifügte, woraus dann die uns jetzt vorliegende Ausgabe des Buchs erwuchs. Wahrscheinlich sollte das Buch unmittelbar nach der Zerstörung der Stadt und der Wegführung des Volks, als Jeremia und Baruch ruhig bei Gedalja in Mizpa blieben, seine neue Gestalt durch Vervollständigung erhalten, und so kamen damals die zwischen Kap. 19 und 30 noch eingeschobenen Abschnitte sowie auch die Erweiterungen Kap. 30 — 35 hinzu. Doch trat die durch die Ermordung Gedalja's veranlaßte Verwirrung und Flucht nach Aegypten ein, bevor das neue Buch vollendet war, und erst später in Aegypten wurde es fortgesetzt; der Erzählung der Lebensereignisse Jeremia's während der Belagerung Jerusalems wurde die ausführliche Erzählung der spätern Ereignisse hinzugefügt, und mit der in Aegypten selbst ausgesprochenen Weissagung der Eroberung durch Nebukadnezar und der letzten Strafrede Jeremia's gegen den erneuerten Götzendienst seiner Volksgenossen, gewissermaßen als seinen letzten warnenden Vermächtnissen für das unter Heiden wohnende jüd. Volk, wurde die Darstellung seines prophetischen Wirkens geschlossen. Zu den Weissagungen gegen die fremden Völker kamen auch die spätern gegen Elam (Kap. 49, 34 fg.), und die noch später als besonderes Stück geschriebene und zunächst nicht veröffentlichte Weissagung gegen Babel (Kap. 50. 51) hinzu, deren Echtheit von verschiedenen Erklärern ganz oder theilweise, aber mit Unrecht bestritten worden ist (vgl. meine Erklärung des „Propheten Jeremia" [Leipzig 1862], S. 580—91).

Daß bei dieser spätern Redaction Baruch nicht blos unter dem Dictat Jeremia's, sondern meist selbständiger, im Auftrag oder auf Veranlassung des Propheten, niederschrieb und als Redactor auftrat, geht aus verschiedenen Spuren hervor. Doch scheinen die Erzählungen aus der Lebens- und Leidensgeschichte Jeremia's von Kap. 36 an nicht etwa erst nach dessen Tode von Baruch niedergeschrieben zu sein, da er sonst diesen Tod wol auch erwähnt hätte; vielmehr scheint das ganze Buch noch unter den Augen und im Auftrag des greisen Propheten von seinem treuen Jünger vollendet und veröffentlicht worden zu sein. Ob die Weissagungen über auswärtige Völker (Kap. 46—51), die jetzt als ein Nachtrag oder als eine besondere Schrift dem eigentlichen Buch angefügt sind, schon ursprünglich diese Stelle eingenommen haben oder erst später von einem andern Ort innerhalb des Buchs hierher versetzt worden sind, kann zweifelhaft scheinen, doch läßt sich aus der Gleichheit der Ueberschriften in Kap. 45, 1, 46, 13 und 50, 1 ziemlich sicher schließen, daß Baruch selbst diesen Weissagungen die Stelle angewiesen hat, die sie jetzt am Ende des Buchs einnehmen. Kap. 52 ist von einer spätern Hand dem Buch der Könige (2 Kön. 24, 18 — 25, 30) entnommen und hier beigefügt worden, nur ist statt des Stücks 2 Kön. 24, 22—26 eine aus anderer Quelle entnommene Zählung der von Nebukadnezar Weggeführten V. 28—30 eingeschoben.

Die alexandriniſche Ueberſetzung des Buchs Jeremia weicht ſo vielfach von dem hebr. Text ab, daß die meiſten neuern Kritiker auf die Annahme geführt worden ſind, der griech. Ueberſetzer habe einen von dem unſerigen verſchiedenen hebr. Text vor ſich gehabt, und daraus auf das Vorhandenſein zweier verſchiedenen Recenſionen, einer paläſtinenſiſchen oder babyloniſchen, welche durch unſern hebr. Text, und einer ägyptiſchen, welche durch den griech. Text in größerer oder geringerer Urſprünglichkeit dargeſtellt wurde, geſchloſſen haben. Der von dem griech. Ueberſetzer dargebotene Text erweiſt ſich als ein weſentlich kürzerer: gewiſſe oft wiederholte Formeln und Redensarten oder gleichbedeutende Wörter ſind weggelaſſen, in dem erzählenden Theil des Buchs macht ſich ein Streben nach Abkürzung geltend, welches ſich auch in der Weglaſſung von genauern Angaben und Beſtimmungen zeigt, die einem Spätern unerheblich und darum überflüſſig erſcheinen mochten; auch einzelne größere Stücke ſind aus verſchiedenen, meiſt leicht erkennbaren Gründen weggelaſſen. Die Weiſſagungen über auswärtige Völker nehmen eine andere Stelle ein; ſie ſind von dem Ende des Buchs in die Mitte von Kap. 25, nach Kap. 25, 13, gerückt und ſtehen in anderer Ordnung; allein ſie befinden ſich hier an unrichtigem und unpaſſendem Ort und ſind durch Anwendung ſpäterer Verhältniſſe auf dieſelben ganz willkürlich umgeſtellt worden. Iſt demnach die Textgeſtalt, wie ſie die griech. Ueberſetzung darbietet, keineswegs die urſprüngliche, ſondern eine ſpätere verſtümmelte und verderbte, ſo ergibt ſich bei genauerer Vergleichung der Ueberſetzung ſelbſt aus einer Menge von Wahrnehmungen ein ſo freies und willkürliches Verfahren des Ueberſetzers mit ſeinem Text, daß man zu der Ueberzeugung kommen muß, daß die angebliche alexandriniſche oder ägypt. Recenſion niemals hebräiſch vorhanden geweſen, ſondern nur ein Werk des Ueberſetzers ſelbſt iſt, der keinen andern als unſern hebr. Text vor ſich hatte, mit den einzigen Abweichungen, wie ſie auch in den andern Büchern des A. T. durch Nachläſſigkeit oder Verſehen der Abſchreiber u. dgl. ſich finden, und der nur darauf bedacht war, das Buch ſeinem Geſchmack und dem ſeiner Leſer anzubequemen. Vgl. Hitzig, „Der Prophet Jeremia“ (Berlin 1841; 2. Aufl., 1867); Umbreit, „Jeremias“ (Hamburg 1842). Graf.

Jeremia (Klaglieder). Nach der Angabe der Chronik (2 Chron. 35, 25) dichtete Jeremia Klaglieder auf den Tod des Joſia, und es wird auf eine Sammlung hingewieſen, in welcher dieſe enthalten geweſen ſeien; dieſe Sammlung iſt nicht mehr vorhanden, wohl aber beſitzen wir fünf andere Lieder, die in der hebr. Bibel als beſonderes Buch unter den Ketubim (ſ. Kanon des A. T.) ſtehen und nur nach dem erſten Wort (womit auch das zweite und vierte Lied anfängt) Ekah, d. i. „Ach wie doch“, betitelt ſind, in der griechiſchen und lateiniſchen ſowie in unſerer Luther'ſchen Bibel aber unter dem Titel „Klaglieder“ als Anhang unmittelbar auf das Buch des Jeremia folgen und als von dieſem verfaßt angeſehen werden. Sie beklagen die Plünderung und Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels, die Verwüſtung des Landes, die Wegführung des Volks in die Gefangenſchaft und ſchildern all den Jammer und das Elend, welche mit dieſem Strafgericht über das Volk Gottes hereingebrochen waren. Wenn im 3. Kap. der Dichter mehr über ſeine eigenen Leiden und Verfolgungen zu klagen ſcheint, ſo hat er doch darin zugleich die gemeinſame Lage ſeiner Volksgenoſſen im Auge, wie auch aus dem Uebergang in die Mehrzahl (Kap. 3, 40 fg.) hervorgeht, und zeigt ihnen den Weg, auf welchem ſie Troſt und Heil ſuchen ſollen. In dem ſchrecklichen Gericht, welches Jahve durch die Chaldäer über Jeruſalem und Juda verhängt hat, erkennt der Dichter die gerechte Strafe für die Sünden ſeines Volks, aber die Hoffnung auf die Gnade Gottes, der das Volk nicht ganz vernichtet hat, bewahrt ſein Herz vor der Verzweiflung; Gott wird die auf ihn Vertrauenden nicht auf ewig verwerfen, ſondern an denen, die ſich zu ihm wenden, ſeine Barmherzigkeit und Treue beweiſen und die Feinde mit der verdienten Vergeltung treffen.

Einige Erklärer haben ſich in verſchiedener Weiſe bemüht darzulegen, daß dieſe fünf Lieder nicht blos durch die Einheit des Hauptgedankens untereinander verbunden ſind, ſondern ein in ſich zuſammenhängendes Ganze bilden, doch ohne daß es ihnen gelungen iſt, einen engen innern Zuſammenhang derſelben oder einen beſtimmten Stufengang in der Schilderung des Zuſtandes der Stadt nachzuweiſen; jedes einzelne Lied bildet vielmehr ein in ſich abgeſchloſſenes und abgerundetes Ganze (Thenius, „Die Klaglieder“ [Leipzig 1855], S. 120), in welchem bald der eine, bald der andere Punkt mehr hervortritt. Sie gleichen ſich aber nicht nur dem Inhalt nach, ſondern auch in der Form, inſofern jedes derſelben aus 22 Verſen beſteht, nach den 22 Conſonanten des hebr. Alphabets, und die vier erſten

auch wirklich alphabetiſch, d. h. ſo ſind, daß jeder folgende Vers der Reihenfolge des Alphabets nach mit dem je folgenden Buchſtaben anfängt (vgl. Pſ. 25. 34. 145); nur im fünften iſt auf die Anfangsbuchſtaben der Verſe keine Rückſicht genommen. In den drei erſten Liedern beſteht jeder Vers aus drei Gliedern oder Zeilen, die ſelbſt wieder in der Regel in zwei Abſätze getheilt ſind; im dritten fängt jede der drei Zeilen mit dem betreffenden Buchſtaben an und iſt deshalb als ein beſonderer Vers gerechnet worden; das vierte beſteht aus längern, ebenſo in zwei Abſätze getheilten, das fünfte aus kürzern zweizeiligen Verſen. Dieſe Gleichheit der Form ſcheint auf einen und denſelben Verfaſſer hinzuweiſen; auffällig iſt aber, daß in Kap. 2—4 der mit p beginnende Vers dem mit ; beginnenden voranſteht, während in Kap. 1 die jetzt gewöhnliche alphabetiſche Ordnung, nach welcher ; vor p tritt, ſich zeigt, eine Abweichung, die jedoch bei Annahme zweier, doch immer gleichzeitiger, Verfaſſer nicht leichter zu erklären iſt als bei der Annahme eines einzigen, und nur auf einer Nachläſſigkeit beruhen kann, von welcher ſich auch in der Verlängerung der Verſe in Kap. 1, 7; 2, 19; 4, 15 Spuren finden. Auf Einheit des Verfaſſers deuten auch einzelne Ausdrücke hin, die in den verſchiedenen Liedern wiederholt vorkommen, z. B. Kap. 1, 4. 5. 12 (vgl. 3, 32. 33); 1, 13. 22 (vgl. 5, 17); 1, 20 (vgl. 2, 11); 2, 16 (vgl. 3, 46); 3, 43. 46. 48. 49. 51 (vgl. 2, 2. 11. 16. 17. 18. 21; 4, 1 (vgl. 2, 19); 4, 3. 10 (vgl. 2, 11; 3, 48); 5, 1 (vgl. 1, 11. 12; 2, 20); 5, 14 (vgl. 3, 14).

Als dieſer Verfaſſer wird nach der Ueberlieferung Jeremia angeſehen, wiewol er nirgends als ſolcher genannt iſt; die meiſten Ausleger finden auch dieſe Anſicht durch die Uebereinſtimmung der Lieder mit den Reden des Propheten in Geiſt, Ton und Sprache beſtätigt. Doch ſind gerechte Zweifel in dieſer Hinſicht rege geworden. Thenius glaubt blos Kap. 2 und 4 als von Jeremia herrührend anſehen zu dürfen, während er die übrigen Lieder andern Verfaſſern zuſchreibt; indeß möchten die Gründe, die ihn zu dieſer Scheidung veranlaſſen, nämlich die Unwahrſcheinlichkeit, daß Jeremia einen und denſelben Gegenſtand fünfmal behandelt habe, und der Umſtand, daß die Lieder 1 und 3 viel matter und gekünſtelter ſind als 2 und 4, kaum zureichend ſein. Allerdings paßt Kap. 3 am wenigſten auf die Verhältniſſe des Jeremia und läßt kaum eine Aehnlichkeit mit ſeiner Ausdrucksweiſe erkennen, aber auch in Kap. 2 und 4 ſind die Anklänge an dieſelbe ſo ſpärlich, daß, wenn ſich dieſe Lieder in der Pſalmenſammlung fänden, man ſchwerlich ſich veranlaßt gefunden hätte, ihre Abfaſſung dem Jeremia zuzuſchreiben, wie dies dagegen mit Recht bei einigen Pſalmen, z. B. Pſ. 22. 31. 35. 38—40 u. a., von Hitzig geſchehen iſt. Wenn auch der Tadel, der gegen die Propheten ausgeſprochen wird, Kap. 2, 14; 4, 13, mit ähnlichen Rügen in den Reden Jeremia's übereinſtimmt (vgl. Jer. 6, 13; 14, 14 fg.; 23, 13 fg.; 27, 10. 15), ſo würde er ſich ſelbſt doch ſchwerlich ſo ausgedrückt haben, wie dies Kap. 2, 9 geſchieht, da er ſeines Prophetenberufs ſtets eingedenk blieb und bis an ſein Lebensende als Prophet wirkte. Aus mehrern Andeutungen, z. B. Kap. 1, 1. 3; 5, 18, geht außerdem hervor, daß dieſe Lieder nicht ſogleich nach der Zerſtörung Jeruſalems, ſondern erſt ſpäter, alſo nach dem Tode des Jeremia, gedichtet wurden, und ſomit iſt die Annahme Ewald's die wahrſcheinlichſte, daß ſie von einem Schüler des Jeremia, vielleicht von Baruch, in Aegypten verfaßt worden ſeien. Daraus würde auch leicht erhellen, wie das kleine Buch früh mit Jeremia's Schriften näher verbunden und zugleich durch ſie erhalten werden konnte (Ewald), wenn nicht vielleicht die angebliche Tradition blos auf einer unklaren Deutung von 2 Chron. 35, 25 beruht („Die Pſalmen und die Klaglieder" (3. Ausg., Göttingen 1867). Graf.

Jeremuth, ſ. Jarmuth.

Jeria. 1) Ein Sohn des Hebron (1 Chron. 24, 19; 25, 23; 27, 31). 2) Ein Sohn des Schelamja (Jer. 37, 13. 14), welcher während der Belagerung Jeruſalems durch Nebukadnezar die Thorwache am Thor Benjamin hatte und den Propheten Jeremia, der einen Ausflug in ſeine Heimat machen wollte, als Ueberläufer zu den Chaldäern aufgreifen und vor die Oberſten vorführen ließ. Ohne Zweifel war der Vorfall nur ein willkommener Vorwand zur Verhaftung des Propheten, die denn auch erfolgte (ſ. Jeremia und vgl. Graf, „Der Prophet Jeremia" [Leipzig 1862] zu Jer. 37, 13. 14. Röck.

Jericho. Wenn man von Jeruſalem oſtwärts durch die ſchauerliche Gebirgswüſte zu dem mehr als 3000 Fuß tiefer gelegenen Jordanthal niederſteigt, gelangt man nach etwa 6 Stunden an den Bergrand, welcher von Weſten daſſelbe einſchließt. Wie ein grüner vielfach geſchlängelter Streifen zieht ſich der vom Ufergebüſch verborgene Jordan

durch die ſonſt öde, ſonnenverbrannte Thalebene, und in vollſtändiger Nacktheit ſtarren hüben und drüben die Kalkfelswände über derſelben empor. Doch gerade unmittelbar zu den Füßen des Jeruſalempaſſes breitet ſich eine von üppiger Vegetation geſegnete Oaſe aus, wol eine Stunde in die Länge und die Hälfte davon in die Breite. Gegenwärtig meiſt mit Dorngeſtrüpp überwachſen, prangte ſie einſt in den Tagen Joſua's mit Palmenhainen, Hanf- und Getreideſaaten (5 Moſ. 34, 3; Joſ. 2, 6; 5, 11; über Jerichos Palmenhaine vgl. im weitern Strabo, XVI, 763; Plinius, V, 14; Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4, 1; XV, 4, 2; „Jüdiſcher Krieg", IV, 8, 3; an letzterer Stelle gibt Joſephus der Oaſe eine Ausdehnung von 70 Stadien [circa $2^3/_4$ Stunden] in die Länge und 20 Stadien [circa $^3/_4$ Stunden] in die Breite). Späterhin wurde hier auch köſtlicher Balſam in den Gärten gezogen (vgl. vor allem Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 8, 3; Strabo, XVI, 763); neben prächtigen Roſaceen (Sir. 24, 18) blühte die Cyperblume (Joſephus, a. a. O.), die den bekannten rothen Schminkſtoff liefert, und am Wege ſtanden zu Chriſti Zeit weitſchattige Sykomoren (Luk. 19, 4). Joſephus (a. a. O.) heißt darum die Gegend ein Paradies, worin das Seltenſte und Schönſte im Ueberfluß gedeiht. Im Mittelalter zog man hier das Zuckerrohr (Jac. de Vitriaco, Kap. 53, bei Ritter, „Paläſtina und Syrien" [Berlin 1850—52], I, 512), während die Baumwollſtaude wol erſt in ſpätern Jahrhunderten hierher verpflanzt wurde (Ritter, a. a. O., I, 513). Die Oaſe dankt ihren Vegetationsreichthum vor allem zwei mächtigen Quellen, die am Fuß des gänzlich nackten und ſchroffen, aber maleriſch gezackten Dſchebel Karantel hervorſprudeln, von den Arabern Ain es-Sultan und Ain Duk genannt. Dazu führt der oben im Gebirge unweit Anathoth entſpringende Bach Kelt während mehrerer Monate einen großen Strom erquickenden Waſſers in dieſe Gegend.

Heutzutage treffen wir in der herrlichen Wüſteninſel nur ein armſeliges Dörfchen Namens er-Riha mit einigen hundert ſehr verkommenen Einwohnern; aber zur Zeit Joſua's erhob ſich in derſelben eine bedeutende Stadt, zuweilen Stadt der Dattelpalmen im A. T. genannt, mit Rückſicht auf die Palmenhaine in ihrer Umgebung (5 Moſ. 34, 3; Richt. 1, 16; 3, 13). Sie war mit Mauern und Thoren bewehrt (Joſ. 2, 5. 15), die feſte Heimat einer nicht nur an Heerden, ſondern auch an Gold, Silber, an ehernen und eiſernen Geräthen, an koſtbaren babyloniſchen Gewändern reichen Genoſſenſchaft (Joſ. 6, 19. 21. 24; 7, 21), ähnlich einer unſerer mittelalterlichen Städte, deren Bewohner meiſt Handel, Gewerbe und Ackerbau zugleich betrieben. Was der Legende von dem Einſturz der Mauern Jerichos durch Poſaunenſtoß (Joſ. 6, 20) zu Grunde liegt, kann nicht mehr ſicher ermittelt werden. Aber es iſt wahrſcheinlich, daß die Iſraeliten durch eine feierliche Proceſſion um die Stadt herum ſich zum Sturm vorbereiteten, um dann von frommem Muth entflammt im erſten Anlauf die Mauern einzunehmen. Die Stadt lag übrigens, nach Joſ. 16, 1; 18, 12 zu ſchließen, nicht an der Stelle vom heutigen Dörfchen er-Riha, ſondern näher bei den Quellen am Fuß des Karantel (vgl. auch Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jeruſalem und ſeinen Umgebungen" [Berlin 1853—54], II, 663 fg., wo aus Joſ. 2, 16 und Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 8, 3 gezeigt wird, daß die einſtige Stadt näher dem Gebirge habe liegen müſſen). Joſua ſoll den Fluch über Jericho ausgeſprochen haben (Joſ. 6, 26), daß fortan die Stadt nie wieder aufgebaut werde. Da nun aber doch Jericho im Verlauf der iſraelitiſchen Geſchichte als beſtehende Stadt oft erwähnt wird (Richt. 3, 13; 2 Sam. 10, 5 u. a.), ſo hat man angenommen, es möchte neben dem Platz der alten heidniſchen Stadt eine neue iſraelitiſche gleichen Namens angelegt worden ſein. Einfacher ſcheint aber die Erklärung anderer, daß jenes Gebot Joſua's ſich in Wirklichkeit nur auf die Feſtungswerke der Stadt bezogen, wobei Jericho ganz wohl als offener Ort habe fortblühen können (vgl. Thenius zu 1 Kön. 16, 34).

Die Jerichoebene wurde dem Gebiet Benjamins zugetheilt (Joſ. 18, 12. 21), deſſen Grenze gerade unmittelbar nördlich von der Stadt den Wadi Nawaimeh ſich hinaufzog, ſodaß dann auch bei der Trennung Iſraels Jericho beim ſüdlichen Reich verblieb. Doch ſcheint ſie ſpäter in den Beſitz der Ephraimiten gekommen zu ſein, indem uns 1 Kön. 16, 34 erzählt wird, daß Hiel, ein Bethlehemiter, unter der Regierung Ahab's ſie befeſtigt habe. Zur Zeit des Ahas, alſo mehr denn anderthalb Jahrhunderte ſpäter, gehörte ſie nach 2 Chron. 28, 15 wieder zum Reich Juda.

Noch in den letzten Zeiten vor dem Exil muß Jericho ein ziemlich bevölkerter Ort geweſen ſein, fanden ſich doch unter denen, welche mit Serubabel aus Babylon zur alten

Heimat zurückkehrten, 345 „Kinder Jerichos“ (Esra 2, 34). Unter Nehemia halfen die Männer von demselben Ort mit an der Herstellung der Stadtmauern (Neh. 3, 2). Um das Jahr 345 fühlte die Stadt die strafende Hand des Artaxerxes Ochus, weil sie mit dem abtrünnigen Aegypten gemeinsame Sache gemacht zu haben scheint (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel“ [Leipzig 1869], I, 308 fg.). In dem makkabäischen Krieg wurde Jericho, das den Zugang eines Hauptpasses ins judäische Hochland beherrscht, vom Syrer Bacchides befestigt (1 Makk. 9, 50). Vielleicht, daß aus dieser Zeit jene zwei Burgen Thrax und Taurus am Eingang Jerichos datiren, die Pompejus im J. 63 v. Chr. zerstören ließ (Strabo, XVI, 763). Jericho aber blieb fortan bis zur großen Katastrophe im J. 70 n. Chr. eine angesehene und blühende Stadt Judas. Die Balsamgärten in ihrer Umgebung warfen einen reichen Ertrag ab; daher war die Oase von Jericho unter den Geschenken, mit welchen Antonius seine Buhle Kleopatra erfreute, nicht das geringste, doch trat letztere gegen eine Entschädigungssumme dieses Gebiet an Herodes ab (Josephus, „Alterthümer“, XV, 4, 2; „Jüdischer Krieg“, I, 18, 5), welcher nun gemäß seiner Lust zu kostbaren Bauten aller Art auch Jericho mit verschiedenen Bauwerken schmückte und die Stadt zu einer glänzenden Winterresidenz erhob. Er ließ mehrere Paläste aufführen, auch ein Hippodrom, und über der Stadt, gegen den Wadi Nawaimeh schauend, erhob sich die stolze Burg, zu Ehren von des Königs Mutter Cyprus geheißen (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 21, 4, 9; „Alterthümer“, XVI, 5, 2; XVII, 6, 5, 8, 2). Herodes hielt sich gern in Jericho auf (Josephus, „Alterthümer“, XV, 3, 3 u. a.). In einem der großen Teiche beim Hof des königlichen Palastes ließ Herodes den achtzehnjährigen Aristobulus ertränken. Noch ist vielleicht ein Rest dieser Königsteiche erhalten in einem 657 Fuß langen und 490 Fuß breiten, nunmehr mit Erde ausgefüllten Reservoir, das Porter (vgl. Sepp, „Jerusalem und das heilige Land“ [Schaffhausen 1862—63]), eine kleine Viertelstunde nördlich vom Fuß des Jerusalempasses aufgefunden hat. In Jericho war es auch, wo der Tod den Herodes (s. d.) erreichte (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 8, 1).

In den Tagen Jesu sammelten sich hier die Pilgerscharen, die von Peräa und Galiläa hergekommen, um nach Jerusalem zu wallfahrten. Ueber Jericho führte denn auch Jesu letzte Reise. Von der Zollstätte, die hier an der vielbegangenen Handelsstraße lag (Luk. 19, 1), von Blinden, die vor dem Thor der volkreichen Stadt die Barmherzigkeit der Vorübergehenden anflehten (Matth. 20, 30), wissen auch die Evangelien zu berichten. Aber seit jener Zeit ist Jerichos Größe längst in den Staub gesunken, und von all seinen Prachtbauten hat sich so wenig erhalten, daß man heute über den Platz sich streitet, wo eigentlich die alte Palmenstadt gestanden. Furrer.

Jerobeam I., der Begründer und erste Beherrscher des Zehnstämmereichs, ein Ephraimit, Sohn Nebal's, der aber früh gestorben, gebürtig aus der Stadt Zereda oder Zerira im Gebirge Ephraim (1 Kön. 11, 26; 2 Chron. 4, 17; 1 Kön. 7, 46; vgl. Thenius, „Die Bücher der Könige“ [Leipzig 1849], S. 178 fg.). Salomo hatte dessen ungewöhnliche Begabung erkannt und denselben aus der Zahl der Unteraufseher über die Fronen, während der von ihm betriebenen Verbesserung der Befestigungen von Jerusalem, zum Oberaufseher über die von seinem Stamm zu leistenden Frondienste gesetzt — ein Amt, wozu ein energischer, aber auch harter und rücksichtsloser Mann erforderlich war, zumal es galt, die eigenen Landsleute zum Frondienst anzuhalten. Was in dieser Stellung in seiner Seele vorgegangen sein mag, darüber schweigt der Erzähler (1 Kön. 11, 28 fg.). So viel ist sicher, daß er sich mit dem, dem König Salomo wegen Begünstigung götzendienerischer Culte ungünstig gestimmten Prophetenthum zum Sturz der Salomonischen Dynastie verband, und daß der Prophet Ahia (s. d.) ihn noch bei Lebzeiten Salomo's zur Lostrennung der zehn Stämme von dem Stamm Juda aufforderte. Wenn auch der Plan zur Auflehnung gegen Salomo von Jerobeam selbst ausging (1 Kön. 11, 37), so bestärkte ihn jedoch der Prophet durch seine Billigung im Namen Jahve's und die Verheißung günstigen Erfolgs in seinem Vorhaben. Der Aufruhr brach aus (2 Chron. 13, 7; 1 Kön. 11, 26), scheint aber rasch gedämpft worden zu sein, und nur eilige Flucht nach Aegypten, wo der König Sisak (s. d.) regierte, rettete Jerobeam vor Salomo's Rache. Die nördlichern Stämme, der Herd der niedergeschlagenen Empörung, behielten übrigens den kühnen Parteiführer (Josephus, „Alterthümer“, VIII, 7, 8) in gutem Gedächtniß, und ohne Zweifel unterhielt

er von Aegypten aus mit den Unzufriedenen in ſeiner Heimat die Fäden eines geheimen Einverſtändniſſes. Er hatte ſeine verwitwete Mutter zurückgelaſſen, welche von der theokratiſchen Tradition, um das Gedächtniß des Sohnes zu ſchänden, ſpäter als Buhlerin dargeſtellt ward (vgl. die Zuſätze des Cod. Vat. bei den LXX zu 1 Kön. 12, 24). Bei Salomo's Tode war der Abfall des Nordreichs vorbereitet, und die zufahrende Rückſichtsloſigkeit des Thronerben Rehabeam (ſ. d.) beſchleunigte nur die Kataſtrophe. Schon der Umſtand, daß die Abgeordneten der Stämme ſich nicht im Süden, in Jeruſalem oder Hebron, behufs der Anerkennung des neuen Königs, ſondern in Sichem, einer Stadt des Stammes Joſephs, verſammelten, deutet auf Unabhängigkeitsbeſtrebungen von ſeiten des nördlichen Reichs. Jerobeam war, wol auf den Wink ſeiner Getreuen, auf die Nachricht von Salomo's Tod unverzüglich aus Aegypten herbeigeeilt und leitete die Verhandlungen der Stammesdeputirten mit Rehabeam (1 Kön. 12, 2 fg.; 2 Chron. 10, 2 fg.; vgl. auch die LXX zu 1 Kön. 12, 24). Wahrſcheinlich hatte er, um den Verhandlungen größeres Gewicht zu geben, ſich im Gebirge Ephraim in eine Feſtung geworfen (vgl. die LXX, a. a. O.); er war, als Rehabeam die ihm gemachten Bedingungen kurzer Hand und mit harten Worten abwies, der natürliche Erbe der königlichen Anſprüche und ward von den zehn nördlichen Stämmen in einer Wahlverſammlung ſofort zum König ausgerufen (1 Kön. 12, 20). Ein Verſuch Rehabeam's, mit Waffengewalt (er brachte 180000 Krieger zuſammen) der Spaltung des Reichs zu wehren, ward durch die Einſprache des Propheten Semaja verhindert — ein neuer Beweis für das Einverſtändniß des Prophetenſtandes mit Jerobeam; nicht nur Scheu vor dem Bruderkrieg, ſondern namentlich Furcht vor dem ſtarken Arm des kriegeriſchen Jerobeam, und Mistrauen in die Abſichten des hochfahrenden unbeſonnenen Rehabeam hatten die Auflöſung des judäiſchen Kriegsheeres zur Folge.

Jerobeam hielt die Zügel der Herrſchaft über das Zehnſtämmereich bis zu Rehabeam's Tode, etwa 20 Jahre lang, in feſter Hand, obwol es ihm nicht gelang, ſeine Dynaſtie auch nur für einige Dauer zu begründen; denn nach Rehabeam's Hinſcheiden, unter deſſen Nachfolger Abia, wandte ſich ſein Glück, nachdem es ihm lange gelächelt.

Gleich nach Vollzug der Reichstrennung hatte er alle Anſtalten zur Befeſtigung der neuen Herrſchaft getroffen. Vor allem hatte er, zu Schutz und Trutz gegen Jeruſalem, eine neue Reſidenzſtadt, Sichem im Gebirge Ephraim, gegründet, die er ſpäter mit dem beſſer befeſtigten, an der ſüdöſtlichen Karavanenſtraße gelegenen Pnuel (ſ. d.) vertauſchte (1 Kön. 12, 25 fg.; vgl. dagegen 14, 17). An beide Städte knüpften ſich alte geheiligte Erinnerungen. Die auswärtigen Unterthanenlande, die Moabiter und Syrer, ſcheinen ſich nicht gegen ihn erhoben zu haben (2 Kön. 1, 1; vgl. die Beziehung auf Damaskus 1 Kön. 15, 18). Stete Gefahr drohte dagegen von Juda, infolge der Einheit des Gottesdienſtes, namentlich bei den Wallfahrten nach der Tempelſtadt. Darum war es eins ſeiner erſten Anliegen, einen beſondern Cultus für das Zehnſtämmereich einzurichten. Die Jahvereligion ſelbſt war zu tief in dem Herzen des Volks eingewurzelt, als daß er den offenen Abfall von ihr hätte wagen dürfen, aber nicht in gleicher Weiſe war der bildloſe Jahvedienſt volksthümlich geworden; denn noch in der Richterzeit war Jahve in Iſrael unter einem Bild verehrt (Richt. 17, 1 fg.). Von Aegypten her kannte Iſrael noch den Stierdienſt; Jerobeam ſelbſt hatte ihn während ſeines Exils in Aegypten genauer, und auch deſſen Macht über die Volksphantaſie kennen gelernt. Infolge deſſen errichtete er an zwei heiligen Stätten, zu Bethel (ſ. d.) im Süden, wo ſchon früher ein Heiligthum Jahve's geſtanden (Richt. 20, 18 fg.; 1 Sam. 10, 3), und zu Dan (ſ. d.), in einem nördlichen Winkel des Reichs, wo ſeit der Richterzeit ein abgöttiſcher Cultus ein Aſyl gefunden hatte (Richt. 18, 30), Jahvebilder, wahrſcheinlich in Stiergeſtalt. An beiden Orten ließ er Tempelhäuſer („Höhenhäuſer") erbauen, und da die Leviten nach Juda ausgewandert waren, ſchuf er ein neues Laien-Prieſterthum ohne Rückſicht auf den Stamm Levi (1 Kön. 12, 31; 13, 33; 2 Chron. 11, 13 fg.).

An der Stelle des im ſiebenten Monat zu Jeruſalem gefeierten Laubhüttenfeſtes ordnete er ein analoges Erntefeſt auf den achten Monat an, und zwar nicht, nach gewöhnlicher Annahme, weil die Früchte in Nordpaläſtina um einen Monat ſpäter als im Süden reifen (was gar nicht der Fall iſt), ſondern weit eher deshalb, weil er das, wahrſcheinlich damals noch einzige, religiöſe Nationalfeſt mit der Erinnerung an ſeine, in dieſer Jahreszeit ſtattgefundene Königswahl in Verbindung bringen wollte. Unter ehrfurchtgebietendem Gepränge wurden die neuen Laienprieſter in ihr Amt eingeführt, und Jerobeam, als Oberprieſter, brachte ſelbſt Thier- und Räucheropfer auf dem großen Opfer-

altar zu Bethel dar. Dieſer war, ſchon um der Nähe des Salomoniſchen Tempels zu Jeruſalem willen, ohne Zweifel mit beſonderer Pracht eingerichtet. Das Volk zeigte mit dem neuen Cultus ſeine volle Zufriedenheit und wallfahrtete zahlreich ſelbſt nach dem im fernen Norden gelegenen Dan (1 Kön. 12, 32 fg.). Der Beſtand des neuen Reichs, wenn auch nicht der Dynaſtie, war durch den neuen Cultus weſentlich befeſtigt.

So hatte Jerobeam einſtweilen ſeine Herrſchaft nach innen und außen thunlichſt begründet. Bedrohliche Unruhen oder heftige Kriege kamen auch während der erſten 20 Jahre ſeiner Regierung nicht vor. Ein friedlicher Nachbar war freilich Juda nicht; feindſelige Reibungen und kleinere Fehden an den Südgrenzen nahmen kein Ende (1 Kön. 14, 30). Schlimm war es für Jerobeam, daß er mit dem urſprünglich ſeinen Planen günſtig geſinnten Prophetenſtand infolge des von ihm geſtifteten abgöttiſchen Cultus zerfiel. Ein Prophet kam, wahrſcheinlich ſchon bald nach der Einführung des Stierdienſtes, zürnend von Juda nach Bethel und verkündete begeiſtert den Untergang des neuen frevleriſchen Heiligthums (1 Kön. 13, 3). Das iſt wol der Kern der erſt nach Joſia's (ſ. d.) Reform entſtandenen Erzählung in 1 Kön. 13, 1—32. Ihre erweiterte Geſtalt verdankt dieſelbe wahrſcheinlich dem von Joſia bei Bethel aufgefundenen Prophetengrab (2 Kön. 23, 15—18). Jerobeam ſcheint die widerwillig gewordenen Propheten geſchont und einige davon ſogar bewogen zu haben, ihren Aufenthalt im Nordreich zu nehmen; ihren Mahnungen lieh er jedoch kein williges Gehör, und er konnte es auch nicht, da er die Fortdauer ſeiner Dynaſtie weſentlich auf die von ihm begründeten Cultusinſtitutionen geſtützt hatte. In ſeiner Verderbung des Jahvecultus lag aber ohne Zweifel eine erhebliche Urſache ſowol des baldigen Sturzes ſeines Hauſes, als des unaufhaltſamen Zerfalls des Zehnſtämmereichs ſelbſt (1 Kön. 13, 34). Darum war die weitere Entwickelung des Zehnſtämmereichs unter allen Umſtänden gefährdet; der doppelte Unſegen der politiſchen Spaltung und eines halb abgöttiſchen Cultus ruhte auf ihm.

Jerobeam ſelbſt mochte ziemlich bald das Schickſal ahnen, das ſeinem Haus bevorſtand. Der Prophet Ahia, der ihm bei der Erhebung auf den Königsthron ſeinen Beiſtand geliehen, hatte ſich vom Hofe nach Silo zurückgezogen und mied jeden Verkehr mit ſeiner Perſon. Als nun ſein, wahrſcheinlich zur Thronfolge beſtimmter Lieblingsſohn Abia erkrankte und ſchwere Sorge um die Zukunft ſeiner Dynaſtie ihn drückte, hätte er gern Rath und Troſt bei dem nunmehr ergrauten und erblindeten ehemaligen Freunde eingeholt. Die Mutter des Knaben ſollte vermummt und mit Geſchenken beladen den Propheten über das Schickſal des Knaben befragen (vgl. die LXX zu 1 Kön. 14, 1 fg.). Aber jener durchſchaute den mit ihm geſpielten Trug und verkündete, als Strafe für das götzendieneriſche Treiben im Lande, nicht nur den bevorſtehenden Tod des Sohnes, ſondern auch den ſchauerlichen Untergang der geſammten männlichen Mitglieder Jerobeam's; nur Abia von allen ſollte ein ehrliches Begräbniß finden (1 Kön. 14, 1—18; vgl. die Zuſätze des Cod. Alex. in dem Vetus Testamentum, graece juxta LXX interpretes, ed. Tischendorf [3. Ausg., Leipzig 1860], I, 436). Der alternde König war nun auch dem Nachfolger Rehabeam's, Abia, der mit Heeresmacht gegen ihn anrückte, nicht mehr gewachſen. Er erlitt eine empfindliche Niederlage und erholte ſich nicht mehr von dem Schlage (2 Chron. 13, 13 fg.). Die Nachricht, daß „Jahve ihn geſchlagen" (2 Chron. 13, 20), bezieht ſich wahrſcheinlich auf die Zertrümmerung ſeiner Macht durch den Krieg mit Abia, infolge deſſen ſelbſt Bethel mit dem neuen Reichstempel verloren gegangen war. Der Gram ſcheint den Jerobeam nach zweiundzwanzigjähriger Regierung getödtet zu haben. Seine Dynaſtie war durch die letzten Schläge tief erſchüttert, und der Thronfolger, ſein Sohn Nadab (ſ. d.), ward, nach kaum zweijähriger Regierung, mit ſämmtlichen noch lebenden Gliedern des Hauſes Jerobeam's durch den Uſurpator Baëſa (ſ. d.) erſchlagen (1 Kön. 15, 25 fg.). Daher der ſchauerliche ſpätere Schickſalsſpruch:

> Wer von Jerobeam ſtirbt in der Stadt,
> Freſſen werden ihn die Hunde;
> Wer von ihm ſtirbt auf dem Felde,
> Freſſen werden ihn die Vögel des Himmels (1 Kön. 14, 11).

Vgl. noch Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1864—68), III, 433 fg.; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 168 fg.; Eiſenlohr, „Das Volk Iſrael unter der Herrſchaft der Könige" (Leipzig 1855—56), II, 123 fg. Schenkel.

Jerobeam II., Sohn und Thronfolger des iſraelitiſchen Königs Joas (ſ. d.), regierte

wahrſcheinlich (nach 2 Kön. 14, 23) 41, und nicht 51 Jahre (nach der gewöhnlichen Rechnung 825—774; vgl. die chronologiſche Tabelle zum „Bibel-Lexikon", Bd. I und 2 Kön. 14, 23; 15, 8). Beſonders die erſte Hälfte ſeiner Regierungszeit verlief ſehr glücklich; als „Wiederherſteller des Reichs" eroberte er die ſeit David und Salomo verloren gegangenen ausländiſchen Provinzen nord- und oſtwärts zurück; an der Nordgrenze machte er Damaskus (ſ. d.) und Hamath (ſ. d.), im Oſten Ammon, ſüdöſtlich Moab, d. h. alles Land vom Libanon bis zum Todten Meer, ſeinem Scepter zinspflichtig (2 Kön. 14, 25; Am. 1, 15; 2, 3; 6, 14). Auch mit ihm, wie mit dem Gründer ſeines Hauſes Jehu (ſ. d.), hatte anfänglich das Prophetenthum ſich verbündet und ſeine Siege dem Streitbaren vorausgeſagt. Noch ſind uns im 1. Buch Jeſaja (Kap. 15 und 16) die Ausſprüche eines ältern Propheten, Jona's, des Sohnes Amithai's (2 Kön. 14, 25) erhalten (Hitzig, „Der Prophet Jeſaia" [3. Aufl., Leipzig 1861], S. 178 fg.), welche den Eroberungszug Jerobeam's nach Moab in maleriſcher Schilderung vorherſagen, wodurch den Moabitern nicht nur die Beſitzungen über dem Arnon, ſondern auch ihr Stammland verloren ging. Damaskus und Hamath gab Jerobeam übrigens an Juda zurück (2 Kön. 14, 28), wohl für die Hülfe, welche ihm daſſelbe bei der Eroberung Moabs durch Abhaltung der Flüchtlinge von ſeinem Gebiet geleiſtet hatte (Jeſ. 16, 1 fg.).

Ein neuer Glanz lag unter dem Scepter dieſes tapfern und klugen Fürſten über dem Zehnſtämmereich ausgebreitet; die innern Quellen des Verderbens waren jedoch nicht verſtopft. Ein Theil des Prophetenſtandes war erlahmt und wagte nicht, gegen den gewaltthätigen Fürſten und das wachſende Verderben im Land aufzutreten. Dagegen erhob ſich ein Mann aus dem Volk, von Juda gebürtig, der Hirt Amos (ſ. d.), und geiſelte mit Kraft und Muth und tiefem ſittlichen Ernſt den Uebermuth der Vornehmen, die Unterdrückung der Armen, die Ueppigkeit und Liederlichkeit der Reichen, die Entweihung des Cultus durch Abgötterei, die ungerechte gewaltthätige Landesverwaltung (Am. 2, 7 fg.; 3, 9 fg.; 4, 1 fg.; 5, 10 fg., 21; 6, 8 fg.). Jerobeam ſelbſt mit ſeinem Regierungsſyſtem galt ihm als die Quelle des Verderbens; darum kündigte er ihm den bevorſtehenden Untergang an (Am. 7, 9. 11). Der Bethelprieſter Amazia, voll Beſorgniß vor einem Aufſtand gegen Jerobeam, denuncirte den Propheten dem König, der ohne Zweifel gegen ihn eingeſchritten ſein wird (Am. 7, 10 fg.). Nicht nur der als Reichsreligion eingeführte Stierdienſt begünſtigte den Verfall der Sitten und der häuslichen Zucht; auch heidniſche Culten hatten, wol infolge der Ausdehnung der Reichsgrenzen über ausländiſche Völker, erneuerte Aufnahme und königlichen Schutz gefunden; auf Bergen und Höhen erhoben ſich Götzenbilder, denen insbeſondere die iſraelitiſchen Weiber ihre Huldigung darbrachten (Hoſ. 4, 11 fg.; 10, 1). In Gilgal rauchten ſchauerliche Menſchenopfer (Hoſ. 12, 12; 2 Kön. 17, 16 fg.). Aber auch die Reichsreligion war zum ſeelenloſen Werkdienſt herabgeſunken, ohne Ernſt und ohne Eifer (Am. 5, 21 fg.; Hoſ. 8, 13; 9, 4). Das Verderben hatte ſeinen Gipfel erreicht, als Hoſea (ſ. d.), gegen das Ende der Regierung Jerobeam's, ſeine wie ein Nothſchrei der Verzweiflung ertönende Stimme erhob. Amos war aus Juda gekommen und hatte ohne Zweifel, von Amazia bedroht, dorthin ſich wieder zurückgezogen. Da Hoſea (ſ. d.) aus dem Nordreich ſtammte, ſo mußte ſein Schmerz über das wachſende Verderben ſeines Landes auch um ſo tiefer ſein. Auch er glaubte, trotz alles äußern Glanzes, an keine Rettung mehr. Wie ſchon Amos (Kap. 7, 11), ſo verkündigt auch er (Kap. 1, 4) den blutigen Untergang Jerobeam's. Beide Propheten haben ſich hierin geirrt, denn Jerobeam ſtarb eines natürlichen Todes (2 Kön. 14, 29). Sein Sohn Sacharja (ſ. d.), der nach nur ſechsmonatlicher Regierung als das Opfer einer Verſchwörung fiel, büßte für die Schuld der Väter. Vgl. noch Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1864—68), III, 560 fg; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", I, 184 fg.; Eiſenlohr, „Das Volk Iſrael unter der Herrſchaft der Könige" (Leipzig 1855—56), II, 214 fg. Schenkel.

Jeruſalem. 1) Terrainverhältniſſe. Wenn man auf der Höhe des Oelbergs das Auge nach Weſten richtet, ſo ſieht man zu den Füßen ein Plateau, das faſt ringsum von ſchmalen Thälern umrandet iſt, jedoch gen Nordweſten in ſanfter Anſchwellung zur Waſſerſcheide des Landes ſich hinaufzieht. Das Thal, welches den Oelberg von dem Plateau ſcheidet und im Norden wie im Oſten daſſelbe umgrenzt, trug einſt vom Winterbach Kidron den Namen (Joſephus, „Alterthümer", IX, 7, 3; „Jüdiſcher Krieg", V, 6, 1), hieß aber ſchon in den Tagen des Euſebius nach einer beliebten Auslegung von Joel 4, 2 „Thal Joſaphat" (Eusebii onomasticon ed. Larsow et Parthey [Berlin 1862], S. 260),

während das im Weſten und Süden die Hochebene umgebende Thal in ſeinem untern Theil von Jeremia (Kap. 19, 2) als Hinnomthal, weiter hinauf von Neuern irrigerweiſe als Gichonthal bezeichnet wird (ſ. Hinnom).

Auf der nördlichen Hälfte erſcheint heutzutage das Plateau zum großen Theil mit Oelbäumen bewachſen und nach den Andeutungen der Bibel ſowie des Joſephus muß die Ebene dort auch im Alterthum mit Fruchtbäumen bepflanzt geweſen ſein, zwiſchen denen im Schatten verſteckt mehr oder weniger reich geſchmückte Villen aufgebaut waren. (Die LXX denten die nördlich vom Südweſthügel der Stadt liegende Quelle Tanin als „Quelle der Feigenbäume", indem ſie te'enim für tanin laſen; ſ. Bertheau zu Neh. 2, 13. Vgl. ferner Joh. 19, 41; 20, 15; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 2, 2; 3, 2. Bethſetha, ein ebenfalls nördlich von der einſtigen Stadt gelegener Plateautheil, bedeutet „Olivenort".) Aber auf der ſüdlichen Hälfte, die einer Halbinſel ähnlich ſchroff in die Thalſchluchten abfällt und etwas mehr als eine Stunde im Umfang mißt, breitet ſich die Stadt Jeruſalem aus, durch Hebungen, Senkungen und Klüfte des Bodens in verſchiedene natürliche Quartiere getheilt.

Unweit nördlich von der jetzigen Stadt fängt eine zunächſt ſehr unbedeutende Einſattelung im Plateau an, die aber dann raſch an Größe zunimmt, indem ſie zunächſt ſüdſüdöſtlich, hernach direct ſüdlich mitten durch die Stadt zieht, um als breite, jedoch nicht gerade tiefe Schlucht ins Kidronthal auszumünden, links von einem zur ſchmalen Spitze zulaufenden Felsrücken, rechts von den wuchtigen Maſſen eines bedeutend höher als dieſer aufragenden Hügels begleitet. Nachgrabungen haben gezeigt, daß die Sohle dieſer Thalung unmittelbar längs der ſpäter zum Tempelberg auserkorenen Oſthöhe urſprünglich zwei Abſtufungen hatte, eine höhere, welche die Hauptbreite einnahm, und eine etwa 80 Fuß tiefere, die man durch einen 40—50 Fuß weit geſprengten Bogen überwölben konnte. Einzelne Spuren aber laſſen vermuthen, daß letztere ſchmale Kluft einſt nahe der Südweſtecke des heutigen Tempelplatzes (des Haram) die Haupteinſattelung verlaſſen und nach Südoſten abgebogen hat. Bei Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 4, 1) heißt dieſe ganze eigenthümliche Thalbildung, welche das Stadtareal in eine ſchmalere Oſt- und eine breitere Weſthälfte ſcheidet, Tyropöon, d. h. Thal der Käſemacher. Daſſelbe nimmt etwa 600 Fuß nördlich von der Südweſtecke des Haram einen von Weſten kommenden ſeichten Wadi auf, der heutzutage unter Schuttmaſſen beinahe gänzlich verſchwunden iſt, einſt aber den Südweſthügel der Stadt nach Norden deutlich iſolirte.

Das Terrain der Stadt hat im ganzen eine anmuthige Geſtalt, indem ſich, wie ſchon Joſephus („Alterthümer", XV, 11, 5) treffend bemerkt, die höhern Hügel dem niedrigern theaterförmig gegenüber lagern. Letzterer iſt der Tempelberg. Aus der Kidronſchlucht jäh aufſteigend gewinnt er mit ſeiner höchſten, gegenwärtig in der ſogenannten Omarmoſchee verborgenen Spitze nur eine Erhebung von 2440 Fuß über dem Meer, während es der nördlich angrenzende Bezethahügel noch um 90, der ſüdweſtlich gegenüberliegende Hügel um 100 Fuß höher bringt und der Landrücken direct weſtlich dem Tempelberg gegenüber ſchon bei der Nordweſtecke der heutigen Stadtmauer eine Höhe von 2581 Fuß erreicht. (Wir ſehen, daß Joſephus [„Jüdiſcher Krieg", V, 5, 8] ungenau berichtet, wenn er den Bezetha als höchſten Hügel der Stadt bezeichnet.) Nach Weſten ſtürzte der Tempelberg einſt mit ſeiner nördlichen Hälfte in die ſeitdem längſt verſchüttete Tyropöonkluft ab, um mit ſeiner ſüdlichen Hälfte weniger ſteil in die Hauptſchlucht ſich abzuſenken. Nach Süden hingegen dacht er ſich terraſſenförmig ab, ſodaß er mit ſeiner Südſpitze nur noch etwa 40 Fuß über der umgebenden Thalſohle ſteht. Nordwärts griff urſprünglich der ſonſt durch eine Mulde vom niedrigen Tempelberg getrennte Bezethahügel mit einer vorſpringenden Felsrippe auf deſſen Plateau ein. Um jedoch für den Tempelraum eine regelmäßige Form und eine ebene Fläche zu gewinnen, ſchrotete man, wahrſcheinlich ſchon in vorexiliſcher Zeit, einen großen Theil dieſes Vorſprungs weg, hieb weiterhin nördlich und öſtlich um denſelben einen breiten Graben aus, infolge deſſen er eine nach allen Seiten iſolirte Poſition bekam und ſich vortrefflich als Grundlage zu einer Baſtei eignete, die das Tempelareal auf der exponirten Nordweſtecke zu ſchützen hatte. Oeſtlich grenzte an ihren Laufgraben jene künſtlich vertiefte und zum regelrechten Viereck ausgeweitete Schlucht, die unter dem Namen „Bethesdateich" allgemein bekannt iſt.

Wenn wir bedenken, wie einſt der Tempelberg nach Weſt und Oſt ſehr ſteil abfiel und zwar auch nach letzterer Richtung weit ſteiler und tiefer als heutzutage (vgl. die Ent-

deckungen Warren's im „Ausland", Jahrg. 1868, Nr. 11, und in Petermann's „Geographiſchen Mittheilungen", Jahrg. 1868, S. 290 fg.), ſo begreifen wir, daß derſelbe für Anlage eines Feſtungsbaues ſehr günſtige Bedingungen bot.

Der Tempelberg wird 2 Chron. 3, 1 Morijjah genannt in Uebereinſtimmung mit der 1 Moſ. 22, 3 angedeuteten Sage, daß hier Abraham ſeinen Sohn Iſaak habe opfern wollen. Doch der weitaus vorherrſchende, echt populäre und geweihte Name für den Tempelberg war Zion. So haben Dichter und Propheten den heiligen Berg am liebſten bezeichnet, und ihnen iſt z. B. der Verfaſſer des 1. Makkabäerbuchs conſequent nachgefolgt (vgl. Grimm zu 1 Makk. 1, 33; vgl. ferner 1 Makk. 4, 37 fg.; 5, 54; 7, 33; Jeſ. 8, 18; 18, 7; Jer. 8, 19; Pſ. 9, 12; 50, 2; 48, 3; Mich. 4, 2; Pſ. 128, 5; 74, 2; 65, 2; Joel 4, 21 u. ſ. w.).

Auf dem Tempelhügel war es auch, und zwar auf der ſüdlichen Hälfte deſſelben, wo David ſeine Reſidenz aufſchlug und wo er wohnend blieb, ſelbſt nachdem er ganz Jeruſalem in ſeine Gewalt gebracht. Zion wird nämlich an verſchiedenen Stellen der Geſchichtsbücher mit der „Stadt David's" identiſch geſetzt (2 Sam. 5, 7; 1 Chron. 11, 5; 1 Kön. 8, 1; 2 Chron. 5, 2). Auf die Südhälfte des Tempelbergs weiſen uns aber auch die topographiſchen Andeutungen, die das A. T. von David's Stadt gibt. Sie lag auf der niedrigſten Höhe des ganzen Stadtterrains, niedriger ſelbſt als die Stelle, wo in der Folgezeit der Tempel erbaut wurde, nämlich die Tenne Aravna's (2 Chron. 3, 1). Als David in ſeinem Palaſt ſich befand, bekam er den Befehl: „Gehe hinauf zur Tenne Aravna's", und er ging hinauf mit ſeiner Hofſchar (2 Sam. 24, 18—20; 1 Chron. 21, 18. 19). Salomo ließ die Bundeslade heraufbringen von der Stadt David's in den Tempel (1 Kön. 8, 1). Wenn aber des letztern Reſidenz niedriger lag als die Tempelſtelle, dann war dies noch mehr gegenüber der untern Stufe der Oberſtadt der Fall, wo Salomo's Palaſt zu liegen kam. Von dieſem König wird nun erzählt, er habe ſeine ägypt. Gemahlin, bevor der Palaſt und die Feſtungswerke um das obere Jeruſalem fertig waren, in der Stadt David's untergebracht. Als aber die Bauten ihre Vollendung erreicht hatten, „ging die Tochter Pharao's von der Stadt David's hinauf in ihren Palaſt" (1 Kön. 3, 1; 9, 24). Die Könige Judas wurden wenigſtens bis auf Hiskia in der Stadt David's begraben (1 Kön. 2, 10; vgl. Thenius zu 2 Kön. 21, 18); aber Ezechiel zürnte, daß man die Königsleichen im Tempelberg beigeſetzt habe, daß nur eine Wand geweſen zwiſchen Gottes Heiligthum und ihnen (Ez. 43, 7—9). Nach den LXX heißt es 2 Chron. 33, 14: „Manaſſe baute eine Mauer außerhalb der Stadt David's von Gichon an nach Südweſten hin im Winterbach-, d. h. im Kidronthal" (ſ. Gichon). Neh. 12, 37 wird berichtet, daß bei der Einweihung der Stadtmauern einer der Feſtzüge vom Miſtthor im Südweſten Jeruſalems nach dem Thor der Quelle ſchritt. Da es aber nur eine Quelle in Jeruſalem gibt, ſo muß dieſes Thor bei Siloah geſtanden haben. Von dort aus aber zogen die Feiernden auf den Stufen der Stadt David's hinauf, erſtiegen dann die Mauer, um „über dem Hauſe David's" zum Waſſerthor im Oſten des Tempels zu gelangen. Daß übrigens Zion den Oſthügel des alten Jeruſalems bezeichnete, wußten auch noch Hieronymus (ca. 390) und Antoninus Martyr (ca. 570 n. Chr.) recht gut, indem beide bemerken, das Thal Joſaphat liege zwiſchen dem Berg Zion und dem Oelberg (vgl. Hieronymus, De assumtione, ep. 30; De locis sanctis quae perambulavit Antoninus Martyr circa a. d. 570, herausgegeben von Tobler [St.-Gallen 1863], Kap. 17).

Ein wahrſcheinlich durch auffallende Bodengeſtalt ſich auszeichnender Bezirk des Tempelbergs wurde Ophel (eigentlich Beule) genannt und lag nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", II, 17, 9; V, 4, 2; 6, 1) im Südoſten des heutigen Haram, wohin auch 2 Chron. 33, 14; Neh. 3, 26 weiſt (vgl. ferner Jeſ. 32, 14; Mich. 4, 8; 2 Chron. 27, 3; Neh. 11, 21; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 6, 3).

Der Bezetha- reicht nicht wie der Tempelhügel bis zum Kidronthal, ſondern fällt oſtwärts in einen kleinen Wadi, jenſeit deſſen ein Felsgrat den Saum des Kidronthals bildet, von der heutigen Stadtmauer gekrönt. Nahe der Mündung dieſes Wadi, durch welche der Tempelhügel vom Felsgrat getrennt wird, liegt der erwähnte Bethesdateich, öſtlich nur wenige Schritte vom Rand des Kidronthals entfernt und urſprünglich als kleine Seitenſchlucht in letzteres ausmündend, eine treffliche Schutzwehr für den „heiligen Berg", der auf dieſer Seite bis zur Terraſſe des innern Heiligthums kaum merklich nach Süden anſteigt. Bezetha deutet Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 4, 2) als Neuſtadt; doch wenn auch hier ein Theil der Neuſtadt ſtand, ſo heißt darum der Hügel nicht ſo, ſondern, wie

oben erwähnt, „Olivenort“. Der Name mochte sich übrigens auf den ganzen von Nordnordwest nach Südsüdost ausgestreckten Hügel beziehen, der wahrscheinlich seit König Agrippa I. durch die Festungswerke der Stadt gleichsam in zwei Theile zerschnitten ist.

Der Hügel, welcher westlich und südwestlich dem Tempelberg gegenüberliegt und allerdings schon von sehr alten christl. Autoren irrthümlich als Zion bezeichnet wurde, steigt von Osten her in zwei Absätzen aus der uns bekannten Tyropöonschlucht auf. Die untere Stufe ist aber nur ein kleiner Hügel von nahezu ovaler Gestalt, während die obere, welche ein Thälchen von der etwa 40 Fuß tiefer liegenden Unterterrasse scheidet, zur stattlichen Hochfläche sich ausdehnt. Schroff fällt der Hügel nach Osten, Süden und Westen in die umgebenden Thäler ab; nordwärts hingegen scheint auch im Alterthum seine Abdachung nicht bedeutend gewesen zu sein, indem man bei Ausgrabungen durchschnittlich schon nach 30 Fuß den Boden der Einsenkung erreicht, welche die Regenwasser nach Osten dem Tyropöon zuführt. Weil demnach von Norden am leichtesten zugänglich, war der Hügel auch von dieser Seite am meisten feindlichen Angriffen ausgesetzt und bedurfte hier der stärksten künstlichen Befestigungen. Da auf diesem Hügel das höchste Quartier des biblischen Jerusalem lag, so wollen wir ihn fortan als Hügel der Oberstadt bezeichnen, ohne dabei zu vergessen, daß letztere selbst wieder in ein oberes und unteres Quartier sich theilt.

Das durch die Gabel der innern Stadtthäler umschlossene Terrain nördlich der Oberstadt schwillt zwar von Süden und Osten zu einer Höhe an, welche diese noch übertrifft; allein nur der kleinere und tiefer liegende Theil desselben gehörte der ursprünglichen Judencapitale an. Wie die Ausgrabungen beweisen (s. Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina“ [Gotha 1859], S. 255), war die Senkung nach Osten früher steiler als jetzt, sodaß die von Süd nach Nord streifenden Gassen in dieser Gegend terrassenförmig hintereinander aufgestiegen sein müssen. Es leuchtet zugleich ein, daß die untere Stufe des Oberstadthügels, welche mit ihrem Nordabhang der Halde in der Flanke gegenüberlag, eine festere Position hatte als heutzutage, wo 30—40 Fuß tiefer Schutt den Boden des Abhangs erhöht und zu einer sanft sich abdachenden Fläche umgestaltet hat. Da, wo wir gegenwärtig den Bazar finden, scheint der Ostabhang von Natur aus in einer ziemlich breiten Terrasse die erste Abgrenzung bekommen zu haben. Westwärts vom Bazar senkte sich der Boden einigermaßen, um dann nach einigen hundert Schritten steil zu der höhern Terrasse aufzusteigen, in welcher der sogenannte Hiskiateich liegt. Von dort an bildet die Terraingestaltung keine auffallenden Eigenthümlichkeiten mehr dar; wohl aber ist der merkwürdige Felsrücken zu beachten, der sich vom höhern westlichen Terrain in der Gegend der heutigen Grabeskirche nach Osten zieht und an der Stelle des Helenahospitals einen Höcker bildet, etwa 600 Fuß östlich von der Grabeskirche. Man hat dieses ganze westlich dem Bezetha und Zion, nördlich der Oberstadt gegenüberliegende Gebiet oft mit Akra bezeichnet. Wir werden aber unten zu zeigen versuchen, daß Josephus, auf welchen man sich hierfür stützt, unter diesem Ausdruck einen Bezirk der Oberstadt versteht.

Obgleich eine Hügelstadt und mit ihren höchsten Punkten mehr als 2500 Fuß über dem Meer erhaben, ist Jerusalem doch kein weithin sichtbarer Ort, sondern überall von höhern Bergen nahe umgrenzt. Um so tiefer ergreift es darum den von großen Erinnerungen erfüllten Wanderer, wenn er, sei es von Sichem, sei es von Jericho kommend, mit einem mal von den nächsten Höhen, dort vom Skopus (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 19, 4; 19, 7; V, 2, 3), hier vom Oelberg aus, die Stadt in ihrer vollen Schönheit vor sich sieht. Hat er auch von Westen, Osten oder Norden her nach Jerusalem hinaufwandern müssen (Apg. 21, 15; Mark. 10, 32. 33; Luk. 2, 42; Mich. 4, 2; 2 Kön. 16, 5 u. s. w.), bewegt ihn nun gleichwol die von Bergen umkränzte Stadt des großen Königs (Ps. 48, 3; Matth. 5, 35) zu dem Jubelruf: „Um Jerusalem sind Berge ringsumher, so Jahve rings um sein Volk von nun an bis in Ewigkeit.“ So oft Jeremia von seiner Heimat Anathoth nach Jerusalem wanderte, sah er die Stadt erst, wenn er auf dem Oelberg oben angelangt war; darum schwebte sie ihm als eine „Stadt im Thalkessel“ in Erinnerung (Jer. 21, 13; vgl. Jer. 17, 3; 18, 14).

2) **Die Wasser.** Die feste Masse vom Grund und Boden Jerusalems besteht aus Kreidekalk (s. Gebirge), einem Gestein vorzüglich zum Bauen, aber arm an Wasservorräthen. Von keinem der umliegenden Berge, die wesentlich aus denselben Felsmassen gebildet sind, sprudelt ein Quell hernieder. Es war ein Irrthum, wenn man annahm, es sei vor zeiten ein lustig sprudelnder Bach durch das Hinnomthal hinabgeflossen (vgl.

dagegen ſchon Strabo, XVI, 762 fg.) und wenn man vom ſanften Rauſchen der Kidronwellen bei Gethſemane redete. Der einzige Quell Jeruſalems dringt aus den geheimnißvollen Tiefen des niedrigſten Hügels, des Tempelbergs, hervor. Dort haben wir nämlich den Gichon zu ſuchen, am Oſtfuß des Zion (ſ. Gichon). Indeſſen war dies nur der eine Arm der Tempelquelle, von welchem hinwieder durch einen wahrſcheinlich von Hiskia gebrochenen Tunnel (Sir. 48, 19; 2 Kön. 20, 20) der Siloah geſpeiſt wurde, während die Bewohner des Zionsrückens durch einen verborgenen Schacht von oben her Waſſer ſchöpfen konnten (vgl. Warren's „Entdeckung" bei Wolff, „Sieben Artikel über Jeruſalem aus den J. 1859 bis 1869" [Stuttgart 1869], S. 66 fg.). Der andere Arm ergoß ſich ziemlich weiter oben in die ſchmale Tyropöonſchlucht unmittelbar weſtlich vom Tempel. Dort trifft man heutzutage, indem man durch einen Schacht hinunterſteigt, einen mehr als 60 Fuß tief unter der gegenwärtigen Oberfläche liegenden Kanal, der, in Fels gehauen, aber künſtlich überdacht, aus einem wahrſcheinlich natürlichen Becken das ganze Jahr hindurch einen Strom Waſſer erhält. Da nun letzteres mit dem Waſſer der Gichonquelle ſehr verwandten Gehalt aufweiſt, ſo hat man mit Grund angenommen, daß die beiden Brunnen Töchter Einer Mutter ſeien. Heilquelle nennen die Araber den Brunnen in der Weſtſchlucht (Ain eſch-Schefah), und mehrfache Gründe ſprechen dafür, daß wir hier und nicht bei jenem großen Teich nördlich vom Tempel dieſelbe Quelle vor uns haben, die in den Tagen Jeſu dem Bethesdateich das Waſſer geliefert (Joh. 5, 2); wurde doch auch im Bethesda eine geheimnißvolle, plötzlich kommende Bewegung wahrgenommen, wie eine ſolche ſeit vielen Jahrhunderten am Gichon (reſp. Siloah) beobachtet worden. (Ueber die Erklärung des Phänomens ſ. Gichon.)

Schon in früheſter Zeit mußte man die ſpärlichen Waſſerſchätze von Stadt und Umgebung zu ſammeln trachten. Deshalb baute man eine Menge Ciſternen (Jer. 2, 13) und legte großartige Teiche an zur Sammlung der Regenwaſſer. Nicht nur jener rieſige Bethesdateich der Legende an der Nordſeite vom Haram, welcher einen großen Theil des im Plateau außerhalb der Stadt ſich ſammelnden Regenwaſſers durch Kanäle von Norden her empfing (vgl. Wilſon, Notes to the ordnance survey of Jerusalem [Southampton 1866], S. 79), ſondern auch jene weiten und tiefen Teiche im Weſten der Stadt ſtammen ihrer urſprünglichen Anlage nach ohne Zweifel aus der Blütezeit des alten Jeruſalem. Der jetzige Mamillateich entſpricht ſehr wahrſcheinlich dem Schlangenteich bei Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 3, 2), und das in ihm geſammelte Regenwaſſer ſpeiſte vielleicht den näher der Stadt gelegenen Drachen- (oder mit den LXX Feigen-)brunnen (Neh. 2, 13). Welch kühne Schachte man ſchon vor David in den Fels zu graben verſtand, davon liefert die gegenwärtig 20 Klafter tiefe Quelle Rogel (ſ. d.) uns Zeugniß, deren in den Jahrbüchern von der Regierung dieſes Königs mehrfach Erwähnung geſchieht (2 Sam. 17, 17; 1 Kön. 1, 9; ſ. auch Joſ. 15, 7). Bauten des Alterthums ſind auch die mächtigen Waſſerkammern unter dem ſüdlichen Haramboden (vgl. Tacitus, Hist., V, 12; Ariſteas bei Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 163).

Aber trotz der ſorgfältigen Sammlung der Regenwaſſer und der nie ganz verſiegenden Brunnen von Gichon, Siloah und Rogel empfand man bei der Zunahme der Bevölkerung das Bedürfniß, aus der Ferne größere Zuflüſſe herbeizuführen. Nun gibt es ſüdwärts von Bethlehem im Artasthal eine ſehr reiche Quelle, welche zunächſt drei ungeheuere Reſervoirs ſpeiſt und dann von dieſen in eine Leitung ausmündend dem Berg entlang nach Bethlehem zu fließt, von dort nach Jeruſalem. Noch jetzt ſieht man die alte Waſſerleitung, wie ſie mit Hülfe eines Dammes das Hinnomthal überſchreitet, darauf am Zionabhang ſich hinſchlängelt, um ſchließlich in die unterirdiſchen Waſſerbehälter des Tempelbergs ſich zu ergießen. Dieſe Behälter ſtanden, wie die neueſten Ausgrabungen gezeigt haben, mit einem vielverzweigten Netz von Kanälen in Verbindung, die ſich nach den Südterraſſen des Zion hinunterzogen (Warren bei Wolff, a. a. O., S. 63). Der für Jeruſalem ſehr wohlthätige Aquäduct aus dem Artasthal wurde in neueſter Zeit wiederhergeſtellt, ſeine Anlage reicht jedoch wahrſcheinlich über die Zeit Chriſti hinauf. Schon die primitive Kunſt an jenen gewaltigen Reſervoirs, die doch wiederum einen großartigen Sinn bezeugen, ſcheinen für ein hohes Alterthum zu ſprechen (vgl. Thenius, „Die Bücher der Könige. Nebſt einem Anhange das vorexiliſche Jeruſalem und deſſen Tempel" [Leipzig 1849], §. 9). Jedenfalls danken jene Teiche im Wadi Artas ihren Urſprung demſelben Plan wie die Leitung. Solche rieſige Bauwerke ſtellte man nicht zur Bewäſſerung eines kleinen Thals, ſondern zum

beſten der Hauptſtadt her. Zur Zeit des Pilatus mochte dieſes Werk in Verfall gerathen ſein, daher er daſſelbe wieder brauchbar zu machen unternahm. Wenn Joſephus der Leitung eine Länge von 200 oder gar 400 Stadien (8—16 Stunden) beimißt, ſo drückt er ſich jedenfalls ſehr unbeſtimmt aus. Hätte er mit dieſen Zahlen die directe Diſtanz vom Anfang bis zum Ende bezeichnen wollen, ſo müßte ſelbſt die geringere Angabe als den Terrainverhältniſſen widerſprechend zurückgewieſen werden. Die Waſſer Hebrons, die etwa in Betracht kommen könnten, liegen jenſeit der Waſſerſcheide Jeruſalems und andere Punkte in der Entfernung von 8—16 Stunden liegen entweder tiefer als die letztere Stadt oder entbehren überhaupt des Waſſers, weil dieſes beim Kalkgebirge immer erſt in einer gewiſſen Tiefe hervordringt und hochliegende Quellen ſich daher weder in Paläſtina noch im Jura der Schweiz finden. Hingegen hat ſich durch die Nachforſchungen Wilſon's herausgeſtellt, daß die Leitung einſt nicht nur von der reichen Quelle im Wadi Artas, ſondern noch von andern Seiten her Zufluß bekam, namentlich auch von dem ziemlich weiter ſüdwärts gelegenen Wadi Arub. Wenn wir nun bedenken, daß die Leitung von hier aus den Windungen der Thäler folgen mußte und unter anderm auch Thekoa berührte, ſo können wir begreifen, wie dieſelbe bei einer directen Diſtanz von ca. 6 Stunden eine Länge von 200 Stadien in Anſpruch nahm, während die Angabe von 400 Stadien in alle Wege eine irrige iſt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 9, 4; „Alterthümer", XVIII, 3, 2). Es lag übrigens die Leitung in zu tiefem Niveau, als daß ſie dem Plateau von dem obern Quartier der Oberſtadt, ja nur der oberſten Terraſſe des Tempels Waſſer hätte zuführen können; denn ins Haram eintretend befindet ſie ſich in einer Höhe von 2419 Fuß über dem Meer, 15 Fuß niedriger als die Südoſtecke der oberſten Tempelterraſſe und 21 Fuß niedriger als der Rücken des heiligen Steins in der ſogenannten Omarmoſchee. Sie ergoß ſich demnach in die unterirdiſchen Reſervoirs der niedern Terraſſe, die durch Herodes den Großen (ſ. d.) dem heutigen Raum beigefügt worden, einſt aber der „Stadt David's", d. h. dem urſprünglichen Reſidenzquartier, zugehört hatte. Um übrigens auch den Bewohnern der Oberſtadt die Waſſerleitung nutzbar zu machen, hatte man an verſchiedenen paſſenden Stellen des Süd- und Oſtabhangs von jenem Stadttheil tiefe Ciſternen in den Fels gehauen, die jeweilen das Waſſer der Leitung füllen mußte, ehe es weiter paſſiren konnte.

In jüngſter Zeit wurden aber von Wilſon noch zwei andere Leitungen entdeckt. Die eine derſelben, im Wadi Bijar anderthalb Stunden ſüdlich von Bethlehem, wie es ſcheint, ihren Urſprung nehmend, liefert einen merkwürdigen Beleg dafür, daß man auch ſchon im Alterthum das Geſetz vom Fallen und Steigen des Waſſers in geſchloſſenen Räumen zur Anwendung brachte, indem ſie ſüdlich vom Grabmal der Rahel ſich abſenkt, um danach wiederum 100 Fuß aufwärts zu ſteigen. Dieſe Leitung iſt höher als die oben beſchriebene und es ſpricht die Wahrſcheinlichkeit dafür, daß von ihr die obere Stufe der Oberſtadt mit Waſſer verſorgt wurde und daß ſie unter jenem Aquäduct bei Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 7, 3; vgl. auch II, 19, 9; V, 4, 4) verſtanden iſt, der unter dem Thor des Thurmes Hippicus durchlief (vgl. Wilſon, a. a. O., S. 81 fg.). Auch Conſul Schulz und Robinſon („Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes" [Leipzig 1865], S. 285) kannten ſchon einen Theil dieſer Waſſerleitung (vgl. Thenius, a. a. O.).

Die überaus vielen und großartigen Ciſternen, die man in der Stadt und ihrer Umgebung findet, dieſe Waſſerleitungen, durch welche mit unſaglicher Mühe aus weiter Ferne Waſſer hergeleitet wurde, liefern genugſame Beweiſe dafür, wie waſſerarm das Terrain von Jeruſalem an ſich war. Nachgrabungen im Weſten der Stadt, die bis in eine Tiefe von 135 Fuß geführt wurden, haben keinerlei Spuren einer Quelle dort entdecken laſſen, ſodaß Colonel James (vgl. Wilſon, a. a. O., S. 11) nach genauer Durchforſchung aller Bodenverhältniſſe gleich uns der Anſicht iſt, außer der Quelle unter dem Tempelfelſen habe Jeruſalem keinen eigenen lebendigen Brunnen beſeſſen, wie übrigens auch ſchon der alte Pilger Antoninus Martyr (a. a. O., Kap. 19) mit klaren Worten bezeugt. Wir können nun ſowol Strabo (XVI, 762) verſtehen, wenn er ſagt, die Stadt ſei innerhalb reich, außerhalb jedoch arm an Waſſer geweſen, als auch die Mittheilung des Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 9, 3), vor der Belagerung durch Titus hätten die Bewohner Jeruſalems amphorenweiſe das Waſſer kaufen müſſen, weil die Siloahquelle und die Brunnen außerhalb der Stadt vertrocknet geweſen.

Wenn ein Feind herannahte, die Stadt zu belagern, dann war es ein erſtes für

die bedrohten Jeruſalemiten, die Waſſer rings um die Stadt demſelben zu entziehen, indem ſie den Brunnen Rogel verſchütteten wie den obern Gichon und dafür Sorge trugen, daß, ſoviel als möglich, kein Waſſer zur Stadt hinausdrang (2 Chron. 32, 3. 30; Jeſ. 22, 11). Zu dieſem Ende legte man wol auch neue Teiche im Innern der Stadt an. Solchen Urſprungs iſt der obere und gegenwärtig noch beſtehende Siloahteich. Hiskia, heißt es, verſtopfte den obern Ausfluß des Gichon, leitete das Waſſer abendwärts und ſtellte ein Waſſerbecken her (vgl. 2 Chron. 32, 30; 2 Kön. 20, 20 mit Jeſ. 22, 9. 11; Sir. 48, 17). Allerdings iſt dieſer Bericht inſofern etwas ungenau, als der Felskanal unter dem Zion von Hiskia nicht zu gleicher Zeit mit jenem Teich, ſondern früher hergeſtellt worden, wie ſich aus der Vergleichung von Jeſ. 8, 6 mit Kap. 22, 9 deutlich ergibt. Der „untere Teich" eben, in den das Waſſer bis dahin ausgefloſſen, lag außerhalb der Stadt, ein Verhältniß, das ſich noch zur Zeit des Bordeauxpilgers im 4. Jahrh. n. Chr. erhalten hat (vgl. Palaestinae descriptiones ex saeculo IV., V. et VI., herausgegeben von Tobler [St.-Gallen 1869], S. 4; Caſpari, „Chronologiſch-geographiſche Einleitung in das Leben Jeſu" [Hamburg 1869], S. 249). Wie gut die Jeruſalemiten das Waſſer außerhalb der Stadt den Feinden zu entziehen wußten, das erfuhren z. B. die Kreuzfahrer, die an ſehr großem Durſt litten, während bei den härteſten Belagerungen von Waſſermangel in der Stadt nie die Rede war.

3) Geſchichte der Stadt bis zur Zerſtörung durch Nebukadnezar. Der Urſprung Jeruſalems reicht ins früheſte Alterthum zurück, redet doch die Sage von einem König zu Salem ſchon aus der Zeit, da Abraham mit ſeinen Heerden das Land durchzog (1 Moſ. 14, 18). Salem, der älteſte Stadtname, der auch Pſ. 76, 3 wiederkehrt, wurde von Hitzig aus dem Südarabiſchen als „Stein" gedeutet; einfacher und näher liegend erſcheint die Deutung „friedliche, ſichere Stadt", d. h. ſicher wegen ihrer großen Feſtigkeit. Jedenfalls aber haben wir uns die Stadt in den Tagen der Patriarchen als ſehr beſcheidenen Ort zu denken, da ſie in der Jakobsſage (1 Moſ. 35, 21) nur als Heerdenthurm bezeichnet wird. Im Uebergang von der herumziehenden zur ſeßhaften Lebensweiſe baute man auf natürlich geſicherten Höhen Wartthürme, von denen aus man bei zeiten die herannahenden Feinde gewahr wurde, um die Heerden hinter den ſchützenden Steinwall am Fuß des Thurms zu treiben (vgl. Jeſ. 1, 8; 2 Kön. 17, 8; Richt. 9, 17). Wie lange Jeruſalem in dieſer primitivſten Form eines feſten Platzes beſtanden, können wir nicht beſtimmen, hingegen ſcheint es uns ziemlich ſicher aus Mich. 4, 8 hervorzugehen, daß jener Thurm auf dem Zion ſtand.

Als die Iſraeliten unter Joſua in das Land einwanderten, wohnte ein Amoriterſtamm in Jeruſalem, Jebuſiter geheißen nach ihrem damals Jebus genannten Hauptort (Richt. 19, 10). Gelang es auch dem Joſua, die Jebuſiter in offener Feldſchlacht zu überwinden (Joſ. 10, 3 fg.), ſo vermochte er dagegen Jebus ſelbſt nicht zu erobern, was aber den hoffnungsfreudigen Führer nach der Sage nicht hinderte, das Stadtgebiet zum voraus dem Stamm Benjamin einzuverleiben, indem er die Südgrenze des benjaminitiſchen Gebiets durch das Thal Hinnom nach dem Brunnen Rogel zog (Joſ. 18, 16). Freilich will die Sage, daß der Stamm Juda bald nach Joſua's Tod die Stadt erſtürmt und verbrannt habe (Richt. 1, 8). Aber jener Levit aus der Richterzeit mochte, von Bethlehem herkommend, doch nicht in Jebus über Nacht bleiben, weil es eine fremde Stadt war, in der keine Kinder Iſraels wohnten (Richt. 19, 11. 12). Es iſt daher anzunehmen, daß jene Sage von einer frühen Eroberung der Stadt durch Juda auf Irrthum beruht, und daß die Juden nicht einmal, wie Joſephus („Alterthümer", V, 2, 2) will, die Unterſtadt beſeſſen. Noch während Saul's Regierung bewahrten die Jebuſiter ihre Unabhängigkeit.

Es war der Genialität und dem religiös-patriotiſchen Schwung David's vorbehalten, das alte Heidenbollwerk endlich zu erobern. In einer Zeit, da äußere Feinde den letzten Reſt von Selbſtändigkeit Iſraels zu vernichten drohten, bewältigte David (ſ. d.), gleichſam jener nicht achtend, einen gefährlichen Feind innerhalb der Landesmarken. Der Bericht über dieſe Eroberung iſt uns nur in einem äußerſt gedrängten Auszug aus den verloren gegangenen Quellen überliefert. Prägnant bis zur Undeutlichkeit läßt er indeß ſo viel wenigſtens noch erkennen, daß David zunächſt den Zion eroberte und erſt hiernach mit bedeutend größerer Anſtrengung die eigentliche Jebuſiterſtadt auf dem Südweſthügel (2 Sam. 5, 7. 8). Die Jebuſiter wurden übrigens das Opfer ihres eigenen Hochmuths, indem ſie ſpottend David zuriefen, daß die Blinden und Lahmen Kraft genug beſäßen, ſeine An-

griffe abzuwehren, durch welchen Hohn der kriegeriſche Muth des königlichen Heeres aufs äußerſte ſich entflammte (2 Sam. 5, 6. 7).

Wie bereits oben gezeigt worden, ſchlug David auf Zion ſeine Reſidenz auf, ſodaß dieſer Stadttheil ſeitdem öfters „Stadt David's" genannt wurde. Begreiflich, daß zuweilen die ganze Stadt nach dem vornehmſten Quartier im Namen ſich richtete (Zion für ganz Jeruſalem z. B. Jer. 30, 17; Kl. 1, 4; 2, 13; Pſ. 69, 36; Am. 6, 1; Pſ. 137, 1. 5). So mochte es geſchehen, daß in einen gewiſſen Gegenſatz trat, was urſprünglich ganz zuſammengehörte, wie Zion und Stadt David's im 1. Buch der Makkabäer (z. B. Kap. 7, 32. 33; vgl. im weitern Grimm zu Kap. 1, 33). Sonſt iſt allerdings bezeichnend für die anfänglichen Zuſtände des iſraelitiſchen Jeruſalem, wie ſehr häufig Zion und Jeruſalem als parallele Glieder in dichteriſchen Ausſprüchen einander gegenübergeſtellt werden (Mich. 3, 10; Pſ. 128, 5; Jeſ. 10, 32; 33, 20; Sach. 9, 9; Pſ. 102, 22; Jeſ. 40, 9; 41, 27; Sach. 1, 14; Pſ. 147, 12 u. ſ. w.). Den Namen Jeruſalem hat man ähnlich wie Salem als „Wohnung des Friedens, der Sicherheit" erklärt; doch iſt man in dieſem Stück keineswegs einig, wurde doch der Name auch gedeutet „fürchtet den Fels", nämlich Jahve, deſſen irdiſche Wohnung auf dem Felsgipfel des Moria ſtand, und in neueſter Zeit vorgeſchlagen: „Fürchtet (Gott) ungetheilt", indem man zugleich die Namengebung beſtimmt auf David zurückführte, der damit ſeine Rechtgläubigkeit habe beurkunden wollen (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], I, 140).

Die glänzende Regierung David's verlieh der neuen Reichshauptſtadt eine Herrlichkeit, die durch keine Prachtbauten zu erreichen geweſen wäre. Jeruſalem blieb fortan mit den ruhmvollſten Erinnerungen Iſraels unauflöslich verflochten. Das Fundament für die weltgeſchichtliche Größe der Stadt war gelegt; doch David's Herrſcherweisheit reichte noch weiter. Das Nationalheiligthum, die Bundeslade, ſtand ſeit den Unglückstagen von Eli's Richterthum in Kirjath-Jearim, während unter Saul die Stiftshütte in Nob, ſpäter in Gibeon aufgeſtellt war (1 Sam. 7, 1; 21, 1; 2 Sam. 6, 3; 1 Kön. 3, 4). David beſchloß zunächſt, die Bundeslade unter feierlichem Gepränge nach ſeiner Reſidenz bringen zu laſſen. Ebenſo politiſch klug als aufrichtig fromm wollte er damit vor allem Volk ſeine Gottergebenheit zeigen, indeß zugleich demſelben andeuten, daß forthin die Treue an Gott mit der Treue am Königshaus unabtrennbar verbunden ſei, daß eine Revolution Thron und Altar zugleich umſtürzen müſſe. Das Symbol aber der innigen Vereinigung von Königsherrſchaft und Theokratie, das war und blieb Jeruſalem, wo neben dem Königshaus die Bundeslade im heiligen Zelt ſtand (1 Kön. 8, 1. 2).

Begreiflich richteten ſich die Augen Iſraels mit Vorliebe immer wieder auf den vornehmſten Theil der Stadt, auf Zion. Von ihm ſingen und ſagen allermeiſt Dichter und Propheten. „Lieblich erhebt ſich, der ganzen Erde Wonne iſt der Zionberg, des hehren Königs Burg" (Pſ. 48, 3). „Von Zion her, der Schönheit Vollendung, ſtrahlt Gott auf" (Pſ. 50, 2). Sinnig werden auch öfters die Bewohner Jeruſalems als Kinder Zions bezeichnet; denn dort befindet ſich ihr geiſtiges Vaterhaus, das Allerheiligſte, und mit der Zionburg ſteht und fällt die ganze Stadt (Pſ. 149, 2; Jeſ. 3, 10; Sach. 9, 9; Jeſ. 62, 11 u. ſ. w.).

David ließ durch phöniz. Meiſter einen Palaſt auf Zion bauen. Die Zeit hat aber ſo ſehr jede deutliche Spur dieſes Gebäudes, von dem man indeß zu Nehemia's Zeit (ca. 440 v. Chr.) noch gewiſſe Kunde hatte (Neh. 12, 37), vernichtet, daß wir deſſen Stelle mit Sicherheit nicht genauer anzugeben wiſſen. Immerhin ergibt ſich ſo viel als feſtes Reſultat, daß der Palaſt auf dem Rücken des Hügels lag und von ihm ein Weg zum Gichon hinabführte, wie er andererſeits die an der Halde des Tyropöon ſich hinſtreckenden Häuſer überſchaute (1 Kön. 1, 33; 2 Sam. 11, 2. 9). Wir werden daher kaum viel irren, wenn wir den Palaſt auf die Südterraſſe des Haram etwas öſtlich von der Moſchee el-Akſa hinſetzen, indem unweit von dieſer Stelle heute noch ein Weg zur Mariaquelle im Kidronthal abzweigt. (Vgl. über die etwas mehr nach Oſten zu liegende Lage des Königshauſes auch Neh. 12, 37.)

Wie aber die Poſition des Davidiſchen Hauſes nur vermuthungsweiſe beſtimmt werden kann, ſo auch der Lauf der Mauern der als „David's Stadt" bezeichneten Feſte. Daß dieſelben öſtlich und weſtlich den Rand des Hügels entlang ſich gezogen haben, geht zwar aus der Natur der Sache hervor. Schwieriger aber bleibt die Beſtimmung der Nordlinie, weil hier das Terrain keine entſcheidende Naturgrenze bot. Strategiſche Gründe

ſprechen dafür, daß ſich die Mauer in gerader Richtung am ſüdlichen Saum der Hochterraſſe hinzog, welche heutzutage die künſtlich vervollkommnete Plattform des „Felſendoms" bildet.

Im Oſten erhielt die Feſte eine ſtarke Baſtei auf dem Ophelplatz, während ſie im Nordweſten mit dem Millofort eine Verbindung hatte, das, wahrſcheinlich ſchon vor David beſtehend, die Nordoſtecke der Oberſtadt und den Engpaß des Tyropöon deckte. (Ueber die Ophelbaſtei ſ. 2 Chron. 27, 3; 33, 14; Micha 4, 8, über das Millo 2 Sam. 5, 9; 1 Kön. 9, 15. 24; 11, 27; 2 Chron. 32, 5.) Vom Millo aus ging ein Damm (vgl. 2 Kön. 12, 21) über die höhere Sohle des Tyropöon, während deſſen tiefere Kluft wahrſcheinlich nur mit einer hölzernen Brücke überſpannt war. Die LXX bezeichnen Millo 1 Kön. 11, 27 mit Akra. Wir werden unten ſehen, daß in der Makkabäerzeit die Syrer hier eine Burg errichteten, die ebenfalls Akra hieß (ſowol nach Joſephus als nach dem 1. Buch der Makkabäer). Millo ſelbſt bedeutet „Auffüllung", woraus hervorzugehen ſcheint, daß man die Nordoſtecke der Oberſtadt künſtlich erhöht hatte, um ſie von Norden her gegen Angriffe beſſer zu ſichern.

Was dem David eine krieg- und ſturmerfüllte Zeit nicht mehr geſtattete, das führte ſein Nachfolger Salomo aus. Nördlich von ſeines Vaters Haus baute dieſer ein neues Nationalheiligthum, in welches ſich nach ſeiner Abſicht für immer der Gottesdienſt Iſraels concentriren ſollte. Sind auch die Schilderungen des Joſephus („Alterthümer", VIII, 3, 9) von den gewaltigen Unterbauten, die Salomo herſtellen mußte, um ein ebenes Terrain zu gewinnen, übertrieben, ſo zeigt ſich doch immerhin aus einer genauen Betrachtung der Bodenverhältniſſe, daß ſchon für die Salomoniſche Tempelanlage die Vorarbeiten in dieſer Richtung keineswegs gering geweſen. Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 5, 1) meldet weiter, daß Salomo die Nivellirung der Tempelarea nur im Oſten des Gotteshauſes ganz ausgeführt habe und daß auch die ſtarken Umfaſſungsmauern des heiligen Raumes unter ſeiner Regierung unvollendet geblieben, ſodaß ſpätere Geſchlechter noch viel am Heiligthum zu bauen gehabt. Die geſammte Tempelanlage Salomo's ſoll einen Quadratumfang von vier Stadien beſeſſen haben (Joſephus, „Alterthümer", XV, 11, 3). Aus dieſem im Hinblick auf die Terrainverhältniſſe ziemlich verworrenen Bericht ergibt ſich, wenn wir dazu noch 1 Kön. 6, 36; Ez. 42, 20 berückſichtigen, als geſchichtliche Thatſache, daß Salomo's Bauten nur die oberſte Terraſſe des Tempelbergs einſchloſſen, der man in beiläufiger Abſchätzung den Quadratumfang von vier Stadien geben durfte. Es würde dieſer Raum ungefähr der heutigen Plattform des Felſendoms entſprechen, der heilige Fels in der Mitte der Moſchee, welcher etwas über 100 Fuß im Umfang mißt, der Tenne Aravna's (2 Chron. 3, 1; 1 Chron. 21, 18). Nachdem Salomo den Bau des eigentlichen Heiligthums beendet hatte, mag er dazu fortgeſchritten ſein, einen erweiterten nivellirten und befeſtigten Tempelbezirk zu ſchaffen, der im Süden von der Nordmauer der Davidsſtadt begrenzt wurde, deſſen Mauer im Oſten am Bergabhang hinlief, nordwärts dem Birket Iſrail (dem ſogenannten Bethesdateich) entlang, um in der Nordweſtecke ſich mit einer ſtarken Baſtei zu verbinden, früher Birah, Baris, ſpäter Antonia genannt. Weſtlich umbiegend folgte die Mauer ſüdwärts der ſchmalen Tyropöonkluft und verband ſich gegenüber dem Millo wiederum mit der Nordmauer der Davidsſtadt. Daß dieſe Mauer und das mühevolle Nivellement der größern und durchſchnittlich 20 Fuß tiefer liegenden Terraſſe von Salomo angefangen, aber erſt von nachfolgenden Geſchlechtern beendet worden, können wir Joſephus unbedenklich zugeben, obgleich er ſeine Angaben nur der Volksſage entnommen zu haben ſcheint. Der ganze Tempelbezirk hatte auch noch in ſeiner erweiterten Geſtalt eine annähernd quadratiſche Form; es war erſt Herodes, der ihn zu einem Rectangel umſchuf, indem er ihn nach Süden verlängerte. Der äußere Tempelvorhof erlangte übrigens niemals die Weihe des auf der Hochterraſſe liegenden Heiligthums, ſodaß nicht nur Tempeldiener, ſondern ſelbſt Goldſchmiede und Krämer daſelbſt ihre Wohnung aufſchlagen durften (Neh. 3, 31).

Wie aber mit dem Tempel, ſo war Salomo auch beſtrebt, mit glänzenden Paläſten für den weitläufigen Hofhalt ſeine Reſidenz zu ſchmücken. Er riß nicht etwa des Vaters Haus nieder, ſondern erbaute ein neues Serail im Nordoſten der Oberſtadt nahe beim Millofort, deſſen Feſtigkeit er verſtärkte, weil es nunmehr zugleich die neuen Königsgebäude unmittelbar zu ſchützen hatte. Daß das Salomoniſche Serail nicht auf Zion ſtand, ſondern eine höhere Lage beſaß, geht aus der ſchon oben angeführten Stelle 1 Kön. 9, 24 hervor, wo es heißt: „Die Tochter Pharao's ſtieg herauf von der Stadt David's in das

Haus, welches ihr Salomo gebaut hatte." Aber es ſtand auch nicht auf der obern Stufe der Oberſtadt, da, wo wir ſpäter des Herodes Palaſt treffen werden, ſondern, wie Joſephus („Alterthümer", VIII, 5, 3) ausdrücklich bemerkt, dem Tempel gegenüber, da wo in der Folge die Makkabäer ihre Reſidenz aufſchlugen (Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 11). Daß der Palaſt der Tochter Pharao's mit zum Serail gehörte, verſteht ſich aus morgenländiſchen Hofeinrichtungen von ſelbſt (vgl. aber noch 1 Kön. 7, 8 und Thenius zu dieſer Stelle; wie nahe aber dann auch das ganze Serail dem Millofort war, darüber vgl. beſonders 1 Kön. 9, 24 und Thenius zu dieſer Stelle). Die Pylonen und Säulengänge des neuen Serails, ſeine oben offenen Höfe, die Einrichtung der Gemächer weiſen auf ägypt. Vorbilder hin, gleichwie auch der Tempel den über geheimnißvollen Zahlenverhältniſſen ſinnenden Geiſt der ägypt. Baukunſt verräth, mit der ſich die phöniz. Meiſter vertraut gemacht (vgl. Vogué, Le temple de Jérusalem [Paris 1864], S. 30 fg.). Salomo mochte um ſo eher an ägypt. Muſter ſich halten, als er damit ſeine erſte Gemahlin, die Tochter Pharao's, erfreuen konnte (1 Kön. 9, 16. 24). Unterbauten von mächtigen Quadern ſtützten das Serail, und mit Gebälk und Getäfel von Cedernholz, mit reichen Vergoldungen war ein großer Luxus getrieben. Auch die Wohnungen der Dienerſchaft zeigten ſich den herrſchaftlichen Gemächern entſprechend trefflich ausgerüſtet und ſelbſt die Einrichtungen in Küche und Vorrathshaus gaben den Beweis, wie es Salomo daran lag, einen bis ins Kleinſte geordneten glänzenden Hofhalt zu führen. Das Serail wimmelte von Höflingen aller Art, von Eunuchen und Trabanten, von Köchinnen, Bäckerinnen und Salbenmiſcherinnen. Da war jedem ſein Amt angewieſen und jeder in eine ſeinem Hofrang entſprechende Livree gekleidet. Mit ſtolzem Gefühl durfte daher Salomo die Fürſtin von Saba in ſeinem Hof herumführen. Der überſchwengliche Reichthum, die weiſen Einrichtungen, die Ordnung, welche das Ganze durchdrang, nöthigten ihr Ausrufe der Bewunderung ab (1 Kön. 10, 5 fg.; vgl. dazu 1 Sam. 8, 11 fg. Ueber Bau und Einrichtung des Salomoniſchen Serails vgl. Thenius zu 1 Kön. 7, 1—12 und im Anhang zu ſeinem Commentar, §. 7).

Mußte ſchon die luxuriöſe Hofhaltung des Königs einen bedeutenden Menſchenverkehr nach Jeruſalem ziehen, ſo in noch höherm Grad der ungemein glanzvolle Cultus, den Salomo im Tempel einführte, die jährlichen Wallfahrten Iſraels nach dem Nationalheiligthum zur Blüte bringen. Damit ward aber zugleich, wie dies heute noch in Mekka ſich zeigt, ein lebhafter Handel in Jeruſalem ins Leben gerufen, noch ehe die großen Expeditionen der vereinigten Hebräer und Phönizier nach Südarabien ſtattfanden (ſ. Ophir). Bedenken wir beiſpielsweiſe nur die Menge der Opferthiere, der Paſſahlämmer, welche die fern hergewanderten Pilgrime begreiflich in der Nähe des Heiligthums kaufen mußten. So entſtand wol ſehr raſch im Weſten des Tempelraums außerhalb der Mauern der Oberſtadt nördlich von den Salomoniſchen Paläſten eine Vorſtadt, das Handels- und Gewerbsquartier Jeruſalems; denn nach uralt morgenländiſcher Sitte ſammelt ſich in den Städten Handel und Gewerbe auf einem Platz. Hier war es demnach, wo in ſchmalen Gaſſen die Buden der Krämer und Handwerker ſich aneinanderreihten, jede Innung für ſich abgeſchloſſen. Da gab es eine oder mehrere Gaſſen für die Goldſchmiede, für die Verkäufer wohlriechender Salben und Oele, für die Schneider, Töpfer und Grobſchmiede, für die Bäcker und Metzger, nahe dem Tempel einen Markt für die Schafe. Es ſind in der Bibel nur wenige Andeutungen über dieſes Handels- und Gewerbsquartier der Stadt enthalten. Da hier der Boden von drei Seiten her, von Norden, Weſten und Süden, zur Mulde ſich abſenkt, ſo nannte man dieſe Gegend „Keſſel", und Zephanja verkündet den Weheruf: „Heulet, ihr Bewohner des Keſſels, denn das ganze Krämervolk kommt um, ausgerottet werden alle, die Geld bei ſich tragen." Der Feind kommt von Norden her, darum erſchallt zuerſt Geſchrei von der zweiten Stadt, dann auch von den Hügeln her, auf denen die Altſtadt liegt (Zeph. 1, 10. 11). Von der Prophetin Hulda wird berichtet, daß ſie in der zweiten Stadt gelebt habe (2 Kön. 22, 14; vgl. noch Neh. 3, 32).

Salomo hielt es einer königlichen Reſidenz würdig, wie Joſephus ſagt, daß ſie mit ſtarken Mauern und Thürmen umgeben ſei. Wir haben bereits gemeldet, daß er das Millofort weſentlich verſtärkte. Er war es auch, der von demſelben aus die Feſtungslinie längs dem Damm quer über das Tyropöon gezogen zu haben ſcheint, um eine ſtrategiſche Verbindung mit der „Davidsſtadt" zu gewinnen. Nicht geringe Arbeit koſtete dieſes Werk beſonders auch da, wo es galt, die Mauer aus der bedeutenden Tiefe der uns bekannten ſchmalen Kluft aufzuführen. Und doch, ſollte das Ganze etwas helfen ſo

durfte man dieſe nicht als Zugang frei laſſen, ſondern mußte ſie abſperren, indem man immerhin für die von Norden kommenden Quell- und Regenwaſſer einen kleinen, unter der Mauer durchziehenden Kanal offen behielt. Gerade auf dieſe Abſperrung des Tyropöon ſcheint der eigenthümliche Bericht hinzudeuten 1 Kön. 11, 27: „Salomo baute Millo und verſchloß den «Riß» der Stadt David." Ebenſo hat ohne Zweifel bereits Salomo die Neuſtadt mit Feſtungswerken umgeben, während die Mauer, welche im Süden den Ausgang des Tyropöon ſchloß, jedenfalls erſt aus ſpäterer Zeit datirt.

Unter Rehabeam's unglücklicher Regierung ſchwand der Reichthum Jeruſalems, war die Stadt doch fortan nur eines ſehr kleinen Reiches Capitale, die es darum nicht wagen durfte, dem kriegeriſchen Pharao Siſak aus Aegypten zu widerſtehen, ſondern ihm (im J. 962 v. Chr.; ſ. die chronologiſche Tabelle zum „Bibel-Lexikon", Bd. I) freiwillig die Thore öffnete. Dadurch wurde großes Unglück verhütet; aber der Tempel wie der Königspalaſt verloren das meiſte von ihrem goldenen Schmuck, und an die Stelle jener goldenen Schilde im „Hauſe des Waldes Libanon", dem Rüſthaus im Salomoniſchen Schloß, konnte der arme König danach nur eherne aufhängen (1 Kön. 14, 62 fg.).

Es dauerte aber nicht 100 Jahre, ſo drangen zur Zeit des Königs Joram philiſtäiſche und ſüdarab. Horden in Jeruſalem ein, plünderten den Königspalaſt vollſtändig aus und ſchleppten den königlichen Harem gefangen mit ſich fort (um das J. 880; 2 Chron. 21, 17).

Joram's Urenkel Amazia führte mit ſeinem nördlichen Nachbar einen unglücklichen Krieg, infolge deſſen er ſelbſt gefangen wurde und der Sieger ein 400 Ellen langes Stück der Mauer Jeruſalems einreißen ließ, um durch die Breſche auf einem Wagen in Begleitung des königlichen Gefangenen in die Stadt zu fahren (um das J. 820; 2 Kön. 14, 13; Joſephus, „Alterthümer", IX, 9, 3). Mit Beute reich beladen kehrte er ſodann wieder in ſeine Reſidenz Samaria zurück (1 Kön. 14, 14).

Aber wenige Jahrzehnte nach dieſer Heimſuchung ſollte die Sonne des Glücks wieder in vollem Glanz über Jeruſalem aufgehen, dank der Regierung von Amazia's Sohn, Uſia (ſ. d.). Durch Eroberung des Hafenplatzes Elath am Rothen Meer (2 Chron. 26, 2) gelang es ihm, in Jeruſalem den Großhandel von neuem zu beleben. Karavanen brachten die Reichthümer des ſüdlichen Arabien und wol auch Indiens wie zu Salomo's Zeit auf den Markt der Stadt, während von Norden die tyriſchen und babyloniſchen Kaufleute mit den Schätzen ihrer Länder und ihres Gewerbfleißes herbeikamen. Zeugniß von dieſem ſchwunghaften Handelsverkehr gibt der überaus große Luxus, den Uſia's jüngerer Zeitgenoſſe, Jeſaja, an den Töchtern Zion's rügt (Jeſ. 3, 18—23).

Uſia verſtärkte zugleich die Feſtungswerke, baute Thürme über den zwei wichtigſten Thoren an der Nordſeite der Stadt, ferner einen bei dem Winkel, welchen die Nordmauer der Oberſtadt mit ihrer Oſtmauer bildete. Auch verſah er Thürme und Zinnen der Mauern mit Schleudermaſchinen, mittels deren man Pfeile und große Steine auf den herannahenden Feind ſchießen konnte (2 Chron. 26, 9. 15).

Vor menſchlichen Feinden hatte indeß Jeruſalem zur Zeit dieſes Königs Ruhe; hingegen wurden ſeine Bewohner einſt durch ein furchtbares Erdbeben ſo erſchreckt, daß ſie voll bebender Angſt aus der Stadt flohen. Infolge der Erſchütterungen riſſen große Erd- und Felsmaſſen vom ſüdweſtlichen Berg los und verſchütteten die königlichen Gärten bei der Quelle Rogel (Sach. 14, 5; Am. 1, 1; Joſephus, „Alterthümer", IX, 10, 4, wo nach unſerer Anſicht für das corrumpirte Eroge Enrogel zu leſen iſt).

Uſia's Sohn Jotham (748—732) vervollſtändigte die Befeſtigungen im Südoſten der Stadt (2 Chron. 27, 3). Doch unter dem elenden Ahas kam Jeruſalem ſammt ſeinen Feſtungswerken wieder in Verfall, nachdem dieſer König durch ſchmähliche Abhängigkeit von Aſſyrien ſich Ruhe vor den benachbarten Feinden erkauft (2 Kön. 16, 7. 8). Hiskia (716—687) mußte daher große Thatkraft aufwenden, um die Stadt wiederum in einen beruhigenden Vertheidigungszuſtand zu ſetzen. Er ließ überall die Riſſe in den Feſtungsmauern ausbeſſern, ſtieg ſelbſt auf die Thürme, um nachzuſehen, und beſchritt zu dieſem Ende hin auch die Mauer der Neuſtadt, die am meiſten exponirt war. Auch ließ er die wichtige Millobaſtei verſtärken (2 Chron. 32, 5; vgl. Jeſ. 22, 9). Wie ſehr Hiskia auch für Waſſerverſorgung der Stadt Bedacht nahm, haben wir oben bereits angedeutet.

In Sorge für die Feſtigkeit der Reſidenz ſuchte Manaſſe nach der Rückkehr aus ſeiner Haft zu Babylon es ſeinem Vater Hiskia gleichzuthun, indem er an verſchiedenen

Stellen die Mauern erhöhte und von der Oberstadt zur Südspitze des Zion, wie es scheint, noch eine zweite Mauer führte, sodaß fortan eine Doppelmauer den Ausgang verwahrte, indem bereits ein früherer König etwas weiter oben, vielleicht hart am Südrand des obern Siloahteichs, eine Mauer von der Südostecke der Oberstadt quer über das Tyropöon hingezogen (2 Chron. 33, 13. 14; Jer. 39, 4; 52, 7; 2 Kön. 25, 4 und Thenius zu dieser Stelle).

In dieser Form blieben nun die Festungswerke ein volles Jahrhundert lang bis zur großen Katastrophe unter dem babylonischen König Nebukadnezar. Werfen wir daher nochmals einen Ueberblick über die Festungswerke der Stadt. Ein einheitliches und ganzes Bild kann hier nicht anders gegeben werden, als indem manches mit aufgenommen wird, was auf bloße Vermuthung sich gründet, weil der Hauptbericht über den Lauf der alten Mauern und die Lage der Thore, nämlich Neh. 3; 12, 27—43, als sehr unklar und unvollständig sich erweist.

Eine Mauer umschloß, dem Rand des Hügels folgend, die beiden Stufen der Oberstadt, während gegenwärtig im Süden die Mauer quer über den Rücken der Hügel hinzieht. Wegen des jähen Abfalls konnten nur im Norden größere Ausgänge angebracht werden. In der Nähe der Südwestecke traf man ein kleines Thor, „Mistthor" geheißen (Neh. 3, 14), das mit einer in den Fels gehauenen, in neuerer Zeit wieder aufgefundenen schmalen Treppe in Verbindung stand. Da, wo der Hügel von Süden nach Osten umbiegt, zweigte sich von der Hochmauer eine andere ins Tyropöon ab. Von selbst versteht es sich, daß beim Scheidepunkt der beiden Mauern ein Thor die erstere durchbrach, und ohne Zweifel führte von diesem aus, der innern Seite der zum Thalgrund sich absenkenden Mauer entlang, eine Treppe zu dem wichtigen Brunnen Siloah (Neh. 3, 15; 12, 37). Die Thalmauer aber endete an der Südspitze des Zion und war noch mit einer Vormauer (proteichisma) bewehrt, wodurch ohne Zweifel auch noch der untere Siloahteich in den Festungsrayon eingeschlossen wurde. Das Thor am Ausgang des Tyropöon hatte die bezeichnende Benennung „Thor der Quelle" (Neh. 3, 15), wurde aber auch „Thor zwischen den beiden Mauern" (Jer. 52, 7; 2 Kön. 25, 4) geheißen. Ja es besaß noch einen dritten Namen, „Scherbenthor" (Jer. 19, 2). Im Grund des Tyropöon gab es zu Jeremia's Zeit eine Töpferwerkstätte (Jer. 18, 2), indem sich hier Wasser und Thon ganz in der Nähe vorfand. Noch jetzt wird rechts am Ausgang des Hinnomthals, da, wo die Tradition mit Recht den aus der Leidensgeschichte bekannten Töpferacker aufweist, Töpferthon gegraben (Tobler, „Zwei Bücher Topographie", II, 261 fg.; Matth. 27, 7). In dem lieblichen, von den Wassern Siloahs durchrieselten Thalgrund südlich vom untern Teich breiteten sich die königlichen Gärten aus bis zur Rogelquelle. Hier wird auch heute noch das Auge von immer frischem Grün erquickt und zum sinnigen Bild vom unvergänglich grünen Baum beim frischen Wasser liehen dem Propheten wol die königlichen Gärten die Hauptzüge (Jer. 17, 8).

Von der Südspitze des Zion aus, die jedenfalls mit einem Thurm bewehrt war, liefen die Mauern der „Davidsstadt" die schon oben beschriebenen Wege. Wenn Warren auf dem Ostende Ueberreste einer von Süden nach Norden streichenden Mauer gefunden, so mögen dieselben in die vorexilische Zeit zurückdatiren. Unterhalb der Westmauer nahe beim jetzigen Siloahteich lagen die Gräber der Könige (Neh. 3, 16), neben denen eine Treppe zum Zionrücken hinaufführte, sodaß auch die Davidsstadt zum Siloah einen bequemen Zugang hatte. Das Thor, in welches oben an der Westmauer die Treppe ausmündet, wird direct ebenso wenig erwähnt als das entsprechende am jenseitigen Quartier (2 Chron. 32, 33; Neh. 12, 37). Der obere Siloahteich aber erscheint bei Nehemia unter dem Namen „gemachter Teich", wol in Erinnerung daran, daß letzterer, um das Wasser in der Stadt zu sammeln, von Hiskia (s. d.) zu einer Zeit angelegt worden, als der untere Teich schon lange bestand.

Zion galt nicht nur als ein ideell herrliches, sondern auch als strategisch wichtiges Quartier, daher finden sich hier neben dem Königshaus und einer Reihe von Privatpaläsien (Ps. 48, 14) mehrere militärische Gebäude. Nahe beim Königshaus befand sich die Kaserne der Leibwache, das Haus der Gibborim, wie es Neh. 3, 16 heißt. Es war wol im Hof dieser Kaserne, wo Jeremia gefangen gehalten wurde (Jer. 37, 21; 32, 2). Ein Thor, das derselben gegenüber zum Tempelvorhof hinaufführte, hieß Wachtthor (Neh. 12, 39). Im Nordwesten des Quartiers, der Millobastei gegenüber, lag ein Zeughaus (Neh. 3, 19). Da wo die Mauer der „Davidsstadt" mit der Südostecke der Tempelarea

zuſammentraf, erhob ſich über der Ophelbaſtei ein vorſpringender Thurm, beſtimmt nicht nur dieſe Ecke, ſondern auch das gleich nördlich folgende Roßthor zu ſchützen (Neh. 3, 28). Einzelne abgöttiſche Könige hatten hier in der Nähe innerhalb des heiligen Raums der Sonne geweihte Roſſe gehalten (2 Kön. 23, 11); durch das Roßthor aber führte man letztere wol der Morgenſonne entgegen und hinaus zur Tränke am Gichon unten, daher der Name. Jeremia, indem er ſagen will, daß einſt nicht nur der Tempel, ſondern ganz Jeruſalem dem Herrn heilig ſein und darum fortan unverletzt bleiben werde, geht bei der Beſchreibung der Stadtgrenzen aus von der Nordweſtecke der Tempelarea, und, nach Weſten und Süden herum einen weiten Kreis ziehend, gelangt er ſchließlich an die Südoſtecke des Harams, die er durch das nahe liegende Roßthor andeutet (Jer. 31, 40). Von dieſem Thor iſt aber das dem Serail angehörende Roßthor (2 Chron. 23, 15) wohl zu unterſcheiden. Für die Davidsſtadt werden keine Oſtthore direct namhaft gemacht, aber aus 1 Kön. 1, 33 ergibt ſich, daß dieſelbe wenigſtens nach dem Gichon (ſ. d.) zu einen Oſtausgang hatte.

Bei dem ſteilen Abfall des Zion ins Kidronthal bedurfte es nach Oſten nur weniger Maueröffnungen, daher es uns nicht überraſcht, wenn der Tempelbezirk nur ein Oſtthor, nämlich eben das ſchon erwähnte Roßthor hatte. Gewöhnlich zwar nimmt man an, es habe nördlich von dieſem noch ein Oſtthor gegeben, das als „Waſſerthor" bezeichnet wurde. Allein wie aus Neh. 8, 3 (vgl. mit 1 Eſra 9, 38. 41) erhellt, bildete dieſes Thor den Oſteingang zum engern Heiligthum auf der Hochterraſſe (ſ. noch Eſra 10, 9; Neh. 3, 26; 8, 1; 12, 37). Der weite Platz vor dieſem Haupteingang des Tempels diente zu Volksverſammlungen. Zur Linken und Rechten deſſelben aber ſah man Wohnungen von Prieſtern und weiter ſowol nach Süden als nach Norden abſtehend diejenigen der Tempeldiener (Neh. 3, 26. 28. 30).

Ohne daß es ausdrücklich gemeldet wird, haben wir aus ſachlichen Gründen anzunehmen, daß die Nordoſtecke der Tempelarea mit einem Thurm bewehrt geweſen wie in der ſpätern Herodianiſchen Zeit, aus welcher noch Thurmreſte an dieſer Stelle erhalten ſind (ſ. Warren im „Athenäum", Jahrg. 1869, S. 52). Wann aber der uns bekannte gewaltige Feſtungsgraben an der Nordſeite des Tempelbezirks angelegt worden, davon gibt uns keinerlei glaubwürdige Tradition Kunde. Zur Zeit des Pompejus im J. 63 v. Chr. war er vorhanden (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4, 2; „Jüdiſcher Krieg", I, 7, 3; Strabo, XVI, 762). Vielleicht dankt er ſeinen Urſprung den Hasmonäern, vielleicht aber führt ſeine Entſtehung in voreriliſche Zeiten zurück, gleichwie auch das Caſtell, welches die Nordweſtecke der Tempelarea deckte, ſchon vor den Hasmonäern beſtanden hat und von den Fürſten dieſes Hauſes nur erneuert worden iſt. Schon Nehemia (Kap. 2, 8) redet von der Birah des Tempels in einer Weiſe, als ob es ſich nur um Reparatur eines alten, nicht um Herſtellung eines neuen Gebäudes handelte. (Ueber die weitern Schickſale dieſer griechiſch baris genannten Burg ſ. Joſephus, „Alterthümer", XV, 11, 4; XVIII, 4, 3; „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 1, und auch unten).

Strabo (XVI, 762) meldet, daß man mit den aus dem großen Feſtungsgraben gebrochenen Steinen den Tempel, d. h. die Mauern des Tempelbezirks, gebaut habe. Dies würde darauf hindeuten, daß Graben und Mauerwall gleichzeitig entſtanden ſeien. Wie es ſich auch damit verhalte, ſo beweiſt die Natur der Sache, daß die alte Nordmauer der Tempelarea denſelben Lauf hatte wie die gegenwärtige nördliche Haramsmauer. Gegen Nordweſten mußte ſie zum Caſtell hin wegen des anſchwellenden felſigen Bodens etwas in die Höhe ſteigen, was treffend ſchon Nehemia (Kap. 3, 31, bei den LXX ἕως ἀναβάσεως τῆς καμπῆς) andeutet. Ein Thurm Namens Hananeel krönte das Caſtell (Neh. 3, 1. 32; Jer. 31, 38). Von dieſem Thurm aus bis zu den Königsgärten beſaß die Stadt die größte Längenausdehnung, eine Thatſache, auf welche der Prophet hindeutet (Sach. 14, 10).

Ueber der Weſtmauer des äußern Tempelbezirks, welche der ſchmalen Tyropöonkluft entlang ſich hinſtreckte, ragte etwa 150 Fuß ſüdwärts vom Hananeel der Thurm Meah empor (Neh. 3, 1; 12, 39). Nur ein einziges Thor führte von der äußern Stadt, dem induſtriellen Quartier, in das Haram hinein, nämlich das Schafthor (Neh. 3, 1; 12, 39; Joh. 5, 2), alſo benannt von dem nahebei abgehaltenen Schafmarkt. Die Gaſſen der äußern Stadt mündeten an der ſchmalen Kluft aus, daher Jeremia bei der Zerſtörung des Tempels klagen konnte: „Wie werden hingeworfen die Steine des Heiligthums in den Anfang aller Gaſſen" (Kl. 4, 1). In geringer Entfernung nördlich vom Schafthor unten in der Kluft ſah man noch zu Chriſti Zeit Brunnen und Teich von Bethesda (Joh. 5, 2),

während unweit im Süden des Thors die Haramsmauer mit der Nordmauer der Oberſtadt zuſammenſtieß.

Letztere Mauer hatte in ihrem Lauf nach Weſten eine natürliche Begrenzung an dem ſeichten Thal, das im Norden den Südweſthügel iſolirt, und beſaß im ganzen zwei Thore, wovon das öſtlichere, als Thor der Mitte oder auch als Thor Joſua's bezeichnet (Jer. 39, 3; 2 Kön. 23, 8), die Unterſtufe der Oberſtadt mit dem Marktquartier in Verbindung ſetzte. Dieſes Thor war von der wichtigen Millobaſtei gedeckt, daher wir begreifen, daß ſeinerzeit das babyloniſche Belagerungsheer nach Erſtürmung der äußern Stadt ſeine Angriffe auf das Mittelthor concentrirte (Jer. 39, 3). Das untere Quartier der Oberſtadt aber, welchem letzteres Thor zunächſt diente, wurde gelegentlich als mittlere Stadt bezeichnet (2 Kön. 20, 4). Wollte man für die Oberſtadt noch weiter weſtlich ein Thor anbringen, ſo bot ſich hierfür als geeignetſte Stelle der Ausgang jenes Thälchens, das die Unter- von der Oberſtufe ſcheidet. Hier haben wir denn auch das Thalthor zu ſuchen, das unmittelbar ins Freie führte, daſſelbe Thor, welches Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 4, 2) ſpäter mit dem Namen Gennath bezeichnet (Neh. 3, 13; 2, 13. 15; 2 Chron. 26, 9). Von Uſia war daſſelbe mit einem Thurm gekrönt worden (2 Chron. 26, 9). In der Nordweſtecke der Oberſtadt gab es vor dem Exil ſo wenig ein eigentliches Stadtthor als in der Herodianiſchen Zeit. Wol wird auch hier ein Thurm ſich erhoben haben, den einſt in den Tagen Nehemia's zwei Dankproceſſionen zum Ausgangspunkt nahmen, um die wiederhergeſtellten Mauern feierlich zu beſchreiten (Neh. 12, 31 fg.).

Unmittelbar öſtlich vom Thalthor ſetzte die Mauer der äußern Stadt an, jenes dichtbevölkerten, aber im Umfang kaum mehr als ſechs Stadien haltenden Quartiers. Für das nach Norden ſtreichende Mauerſtück bot das Terrain keinerlei natürliche Feſtigkeit; um ſo ſtärker mußte daher die Mauer ſelbſt gebaut werden. Immerhin ſcheint dieſelbe nicht überall die gleiche Dicke gehabt zu haben; denn nur ein Theil davon und zwar der ſüdliche wird von Nehemia als breite Mauer bezeichnet. Es legt ſich die Vermuthung nahe, daß man den etwa 600 Fuß langen nördlichen Theil nach dem Unfall Amazia's (ſ. d.) raſch, aber deshalb weniger ſtark wiederhergeſtellt hatte (Neh. 12, 38. 39; 3, 8). Die breite Mauer war am ſüdlichen Anfang mit dem „Thurm der Oefen" bewehrt, ſodaß hier zwei Thürme, nämlich dieſer und der über dem Thalthor, wahrſcheinlich mit einer Kante ſich berührten und ſich auf ſolche Weiſe für cooperative Strategeme vortrefflich eigneten. Der Name „Thurm der Oefen" rührt ohne Zweifel davon her, daß ſich in der Nähe die Oefen der Bäckerinnung befanden. Auf die Form des Thurms kann ſich der Beiname ſchon grammatiſch nicht beziehen und haben Thürme überhaupt mit orientaliſchen Oefen keine Aehnlichkeit. Beim Ephraimsthor hörte die „breite" Mauer auf (Neh. 12, 38. 39). Den Namen trug dieſes Weſtthor wol davon her, daß man die Südgrenze des Ephraimſtammes in Jeruſalem nordweſtlich ſich am nächſten gegenüber hatte. Bezeichnend aber für das Handelsquartier iſt der Umſtand, daß man auch noch in die Nordweſtecke der Mauer ein Thor eingebaut hatte, das „Eckthor" (2 Kön. 14, 13; 2 Chron. 26, 9; Jer. 31, 38), bei Sacharja (Kap. 14, 10) einmal „früheres Thor" genannt, nach unſerer Anſicht in Erinnerung an die Kataſtrophe unter Amazia, bei der daſſelbe ſammt dem angrenzenden Mauerſtück zerſtört worden war. Aus gleichem Grund heißt es an andern Stellen „altes Thor" (Neh. 3, 6; 12, 39; Bertheau und Thenius erklären „Thor der Altſtadt", weil šâzar gewöhnlich männlichen Geſchlechts erſcheint; allein daß dieſes Wort nicht auch weiblich gebraucht werden konnte, iſt gegen die Vulgata bei Neh. a. a. O. noch zu erweiſen). Nehemia erwähnt den Namen Eckthor nicht, allein da er das „alte Thor" zwiſchen das Ephraim- und Fiſchthor weiſt, ſo kann über die Identität deſſelben mit dem Eckthor kein Zweifel beſtehen, vorausgeſetzt, daß wir die Lage der beiden andern Thore richtig beſtimmt haben. Vom Eckthor ſenkte ſich die Mauer in durchſchnittlich ſanfter Neigung zum Grund des jetzt noch als Wadi bezeichneten Thals ab, um etwas raſcher auf der andern Seite zum Thurm Hananeel aufzuſteigen. Da die Sohle des Wadi eine bequeme Naturſtraße von Norden her bildete, ſo hatte man auf demſelben ein Thor angebracht, gleichwie das heutige Damaskusthor etwas weiter nördlich ebenfalls im Thalgrund ſteht. Wegen des Fiſchmarkts, der hier ſtattfand und zu dem ſelbſt tyriſche Fiſcher ihre Waaren ſchickten, trug das Thor den Namen „Fiſchthor" (Neh. 3, 3; 2 Chron. 33, 14; Zeph. 1, 10; Neh. 13, 16). Bisweilen wurde es auch „Benjaminsthor" genannt, weil den Dörfern dieſes Stammes zunächſt gelegen (Jer. 37, 13; 38, 7; Sach. 14, 10).

Viele Geſchlechter haben, wie wir geſehen, daran gearbeitet, die Reſidenz der Könige aus David's Haus wehrhaft zu machen, und wir begreifen es, daß die durch Natur und Kunſt ſo ſtark umſchirmte Stadt in der öffentlichen Meinung der vorderaſiatiſchen Völkerſchaften als uneinnehmbare Feſtung galt, wie dies Jeremia in den Klageliedern (ſ. d.) uns bezeugt. „Nicht glaubten die Könige der Erde und alle Bewohner der Welt, daß einziehen könnte ein belagernder Feind in die Thore Jeruſalems" (KL. 4, 12). Doch dauerte es nach dem Tod Manaſſe's nicht mehr 60 Jahre, ſo ſchlug für die Stadt die Stunde, wo infolge der unglücklichen Politik ihrer Herrſcher alle ihre Herrlichkeit in den Staub ſinken ſollte. Durch die Niederlage bei Megiddo (im J. 609) war das jüd. Königshaus unter die Botmäßigkeit der Aegypter gekommen, hatte ſich dann dem Beſieger Aegyptens, Nebukadnezar, die Nutzloſigkeit des Widerſtands einſehend, gefügt, kündete aber ſchon nach drei Jahren den Gehorſam auf, ſodaß jetzt die kriegeriſchen Babylonier mit Heeresmacht vor die Reſidenz des rebelliſchen Unterkönigs rückten (um das J. 600; ſ. Thenius zu 2 Kön. 24, 1). Da die Belagerten der Erſtürmung der Stadt durch eine Uebergabe auf Gnade und Ungnade zuvorkamen, begnügte ſich Nebukadnezar damit, die Schätze des Königspalaſtes und des Tempels zu plündern und den König Jojachin ſammt ſeinem Hof nebſt den vornehmen und wohlhabenden Bürgern, ſowie auch die Handwerker der Stadt, gefangen mit ſich fortzuführen, ſodaß nur armes Volk unter Zedekia zurückblieb (ſ. Thenius zu 2 Kön. 24, 14—16). Die Summe der Gefangenen betrug 10023 (ſ. Thenius a. a. O.), woraus wir ſchließen, daß die damalige Einwohnerzahl der von heute ziemlich gleichkam, nämlich auf etwa 20000 Seelen ſich belief.

Trotz der Mahnungen des Jeremia (vgl. Kap. 37 und 38) rebellirte Zedekia gegen ſeinen Oberherrn, worauf ein neues Heer von Babylon gegen Jeruſalem zog und die Stadt belagerte. Die Eingeſchloſſenen wehrten ſich mit dem Muth der Verzweiflung, ſodaß die Belagerung bis zur völligen Einnahme und Zerſtörung der Stadt ein Jahr, fünf Monate und ſieben Tage ſich hinzog, obgleich die Babylonier in dieſer Art Kriegshandwerk wohlerfahrene Meiſter waren. Hätten nicht Hunger und Peſt die Kraft der Juden aufgerieben, ſo würden ſie den Feind noch länger abgewehrt haben. „Aber das Volk ſuchte Speiſe mit Seufzen, und was einer Koſtbares hatte, das gab er um Speiſe, daß er beim Leben bliebe" (KL. 1, 13). „Kinder und Säuglinge verſchmachteten auf den Plätzen der Stadt. Zu ihren Müttern riefen ſie: Wo iſt Korn und Wein? Da ſie hinſchmachteten gleich zum Tod Getroffenen auf den Plätzen der Stadt, da ſie aushauchten ihre Seele gegen den Buſen ihrer Mütter" (KL. 2, 11. 12). Wie Joſephus ein Beiſpiel aus der Belagerung vom J. 70 n. Chr. berichtet, ſo kam es jetzt vor, daß Weiber ihre eigenen Kinder verzehrten (KL. 2, 20; 4, 10). „Glücklicher waren die vom Schwert Erſchlagenen als die vom Hunger Erwürgten" (Kap. 4, 9). An Ueberläufern fehlte es unter ſolchen Umſtänden nicht; aber von den wegen wiederholten Treubruchs erzürnten Babyloniern wurden ſie ohne Aufenthalt als Gefangene nach verſchiedenen Orten abgeführt (ſ. Thenius zu KL. 4, 15 und 2 Kön. 25, 11; vgl. Jer. 39, 8; 37, 13 fg.).

Nachdem der Feind, gleich wie Jahrhunderte ſpäter die Römer unter Titus, die Stadt mit einem Wall umzogen hatte, um ihr von allen Seiten die Zufuhr abzuſchneiden, arbeitete er vorzüglich mit den auf Rädern laufenden, von einem feſten Dach überwölbten Sturmböcken, wie man ſolche in den Reliefbildern von Chorſabad oft abgebildet ſieht. Die Belagerten aber brachen Häuſer ab und ſchonten ſelbſt der königlichen Paläſte nicht (Jer. 33, 4), um hinter der beſchädigten Mauer ſofort eine neue herzuſtellen. Als endlich der Feind in der Nacht des 10. Juli 586 (588) der äußern Stadt Meiſter wurde und vor dem Mittelthor ſich aufſtellte, nahe dem Königsſchloß, da entſank dem Zedekia der Muth und er floh mit ſeinen Kriegsleuten das Thropöon hinunter zum Brunnenthor, von wo er den Weg nach dem Jordanthal einſchlug. Doch ſcheint ſowol die Oberſtadt als Zion von der zurückgebliebenen Mannſchaft noch mehrere Wochen lang kräftig vertheidigt worden zu ſein, bis endlich dem Oberſten der Leibgarde, Nebuſaraddan, die Erſtürmung auch dieſer Stadttheile gelang (ſ. Thenius zu 2 Kön. 25, 8).

Nachdem die Babylonier geraubt, was an Metallſchätzen im Tempel noch zu finden war, verbrannten ſie denſelben, zugleich die Paläſte des Königs und ſeiner Großen (2 Kön. 25, 9), und zerſtörten die Feſtungswerke, inſoweit die ſtrategiſchen Regeln dies erheiſchten. Dem einſam gewordenen und zum Staub erniedrigten Jeruſalem ſind die tief ergreifenden Klagelieder geweiht: „Der Herr hat vom Himmel zur Erde geworfen die Zierde Jeru-

ſalems und nicht gedacht an den Schemel ſeiner Füße am Tag ſeines Zorns. Wie Feuer hat er über das Zelt der Tochter Zions ſeinen Grimm gegoſſen. Es ſitzen ſtumm am Boden die Aelteſten der Tochter Zions, werfen Staub auf ihr Haupt, in Sack gehüllt, es ſenken zur Erde ihr Haupt die Jungfrauen Jeruſalems. Es ſchlagen über dich die Hände zuſammen alle, die des Weges ziehen; ſie ziſchen und ſchütteln ihre Häupter ob der Tochter Jeruſalems. «Iſt dies die Stadt, welche man die Krone der Schönheit nennt, die Luſt der ganzen Erde.» Es verziehen über dich ihre Mäuler all deine Feinde, ſie ziſchen und knirſchen mit den Zähnen, ſprechen: «Wir haben vertilgt! Das iſt ja der Tag, auf den wir gehofft; wir haben's erlangt, haben's erlebt.» Tochter Zion, laſſe ſtromweis rinnen Thränen bei Tag und bei Nacht, gönne dir keine Ruhe" (KL. 2, 14. 10. 15. 16. 18). An der Zerſtörung der Stadt hatten ſich die Iſrael ſtammverwandten Edomiter ſehr lebhaft betheiligt (Pſ. 137, 7), daß ihnen der Dichter warnend zuruft: „Frohlocke nur, Tochter Edom! Auch an dich wird kommen der Kelch, du wirſt dich berauſchen und entblößen. Aufdecken wird Gott deine Sünden" (KL. 4, 20).

4) Geſchichte der Stadt bis zur Zeit der Apoſtel. Gerade ein Jobeljahr nach der Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar kehrten die erſten Scharen der verbannten Juden wieder in die alte Heimat zurück unter Anführung des Davididen Serubabel (Eſra 2, 2; Neh. 7, 6). Es wurde der Anfang zum Wiederaufbau des Tempels gemacht. Aber während das junge, in den Gefilden Babylons aufgewachſene Volk bei der Einweihung der Fundamente in lauten Jubel ausbrach, konnten ſich viele der Greiſe, welche den Salomoniſchen Tempel noch geſehen, der Thränen nicht enthalten, indem ſie das dürftige Werk von jetzt mit dem damaligen verglichen (Eſra 3, 11—13). Wir übergehen die Intriguen und Streitigkeiten, welche die Vollendung des Tempelbaues mehrere Jahrzehnte hindurch verzögerten (vgl. Bertheau, „Die Bücher Eſra, Nehemia und Eſter" [Leipzig 1862], S. 2 fg.), und deuten nur an, daß die umwohnenden Völker in glühendem Haß gegen die neuen ängſtlich frommen Anſiedler einig waren und ihnen zu ſchaden ſuchten, wo ſie nur konnten (vgl. Eſra, Kap. 4).

Eine zweite Karavane, ungefähr 6—7000 Seelen ſtark (vgl. Eſra 8, 1—14. 18—20), führte im J. 458 der Schriftgelehrte und Prieſter Eſra (ſ. d.) ins Land. Trotz dieſer bedeutenden Verſtärkung friſteten die jüd. Coloniſten ein kümmerliches Daſein. Jeruſalems Mauern lagen immer noch zerſtört und die Stadt ſelbſt war noch zum guten Theil ein unbewohnter Ruinenhaufe, bis Nehemia, des Artaxerxes Longimanus Mundſchenk, als Statthalter über Jeruſalem ernannt wurde (im J. 445), vielleicht zum Lohn dafür, daß die Stadt beim Aufſtand des ſyr. Statthalters Megabyzus treu zum Oberkönig gehalten (vgl. Hitzig, a. a. O., I, 291). Trotz aller Feindſeligkeit der Nachbarn gelang es Nehemia, Jeruſalem neu zu befeſtigen. Es handelte ſich aber keineswegs um einen vollſtändigen Neubau, ſondern nur um eine mehr oder weniger tiefgreifende Reparatur, welche dann auch in der verhältnißmäßig kurzen Zeit von 52 Tagen unter ſehr ſchwierigen hindernden Umſtänden beendigt wurde (Neh. 2, 11—18; 3; 4; 6, 15); darum durften wir auch oben die Beſchreibung des Nehemia von der wiederhergeſtellten Mauer für das vorexiliſche Jeruſalem mit verwenden. Nur iſt zu bemerken, daß derſelbe die Mauer, welche einſt dem Oſtrand des Oberſtadthügels entlang ſich hingezogen, nicht in ſeinen Reſtaurationsplan aufgenommen hat, ſo wenig als die Weſtmauer der ehemaligen Davidsſtadt auf dem Tempelberg. Indem aber auf ſolche Weiſe die wiederhergeſtellten Mauern das Stadtgebiet in dem Umfang umſchloſſen, den es in den glücklichen Tagen von Salomo und Uſia gehabt, zeigte es ſich für die gegenwärtige geringe Einwohnerzahl viel zu groß. Nehemia ſelbſt muß berichten: „Die Stadt war weit und groß, aber wenig Volk darin und es fehlte an aufgebauten Häuſern" (Neh. 7, 4).

Während einer langen Zeit blieb ſeitdem Jeruſalem von größern Stürmen verſchont. Es ſah das perſ. Weltreich zuſammenſinken und öffnete dem jungen Macedonier nach Joſephus („Alterthümer", XI, 8, 4. 5) freiwillig die Thore, infolge deſſen derſelbe die Juden ſehr huldvoll behandelt haben ſoll. Nach dem frühen Tod Alexander's wüthete der grauſame Diadochenkrieg nicht zum mindeſten auch in Syrien und Paläſtina, doch hatte Jeruſalem nicht beſonders ſchwere Drangſale dadurch zu erleiden. Im J. 320 wurde es durch Liſt von Ptolemäus Lagi an einem Sabbat eingenommen (Joſephus, „Alterthümer", XII, 1, 1) und ſeiner Feſtungswerke beraubt (Appian, Hist. Syr., Kap. 50). Allein erſt nach der Schlacht bei Ipſus (im J. 301) gelangte der Lagide in den unbeſtrittenen Beſitz Paläſtinas und damit auch Jeruſalems.

Unter der milden und umſichtigen Regierung der drei erſten Ptolemäer genoß die Stadt glückliche Jahre, indem der ſteigende Reichthum der vielen auswärts angeſiedelten Juden auch der eifrig verehrten Metropole zugute kam; eine raſch vorübergehende Knechtſchaft unter dem Syrer Antiochus Theos ſcheint dieſem erfreulichen Zuſtand wenig Eintrag gethan zu haben (Joſephus, Contra Apion., II, 7). Anders geſtalteten ſich die Verhältniſſe, als der Krieg ausbrach zwiſchen dem ſyr. Herrſcher Antiochus III. und Ptolemäus IV. (im J. 218). Der Syrer gewann die Sympathie der Juden, ſodaß, als nach wechſelndem Kriegsglück Ptolemäus IV. endlich im J. 198 bei den Quellen des Jordan aufs Haupt geſchlagen wurde, die Juden die ägypt. Beſatzung aus der Burg zu Jeruſalem mit vertreiben halfen, nicht ahnend, daß ſie mit eigener Hand blutigem Weh vorarbeiteten, das nach wenigen Jahrzehnten über ſie hereinbrechen ſollte (Joſephus, „Alterthümer", XII, 3, 3; Dan. 11, 14).

Wir halten uns nicht auf bei dem wüſten Intriguenkampf der nächſten Jahrzehnte, welchen hervorragende Parteihäupter wegen der Hohenprieſterwürde gegeneinander führten und infolge deſſen einer der Bewerber ſich ſo weit vergaß, jüd. Religion und Sitte gänzlich abzuſchwören. Im J. 170 kehrt der abgeſetzte Hoheprieſter Jaſon (ſ. d.) aus dem Oſtjordanland mit 1000 Mann nach Jeruſalem zurück und nahm blutige Rache an den ihm feindlich geſinnten Einwohnern, während der damalige Oberherr, Antiochus Epiphanes (Sohn von Antiochus III.), mit einem Heer in Aegypten ſtand (2 Makk. 5, 5 fg.). Sofort gelangte an dieſen das übertreibende Gerücht, die Juden ſeien abgefallen, worauf er zornentflammt raſch nach Jeruſalem aufbrach und, nachdem er in die Stadt gekommen, ein Blutbad unter den unſchuldigen Bewohnern anrichtete, ſowie auch den Tempel plünderte (2 Makk. 5, 11—16). Mit Zurücklaſſung eines harten Präfecten kehrte er dann nach Antiochia heim (2 Makk. 5, 22). Aber nicht zufrieden mit der bewieſenen Härte, ſchickte er im J. 168 den Apollonius an der Spitze eines Heers von 22000 Mann mit den grauſamſten Aufträgen nach Jeruſalem. Kraft dieſer nämlich wurde die Stadt geplündert, die ſchönſten Häuſer verbrannt und die ſeit dem Jahr 320 längſt wieder aufgebauten Mauern ringsherum eingeriſſen. Den wehrlos gewordenen Ort und namentlich auch den Tempelplatz leichter zu beherrſchen, erbaute ſodann der ſyr. General eine Citadelle an der Stelle, wo einſt das Millofort lag und auch in der Ptolemäerzeit eine wahrſcheinlich im J. 198 demolirte Feſte ſich befand (Joſephus, „Alterthümer", XII, 3, 3; 5, 4; 9, 3; 1 Makk. 1, 31). Nach 2 Makk. 4, 27 ſcheinen die frühern ſyr. Statthalter in einem Palaſt auf der obern Terraſſe des Südweſthügels reſidirt zu haben.

Drei Jahre ſpäter ſtellte der ſiegreiche Judas Makkabäus den rechtmäßigen Cultus im Tempel wieder her (1 Makk. 4, 52; vgl. 1, 54). Wildes Geſtrüpp hatte den Boden der Vorhöfe überwuchert, die Thüren waren verbrannt, die in den Vorhöfen befindlichen Nebengebäude zerbrochen, als Judas mit ſeiner Schar auf den Platz kam (1 Makk. 4, 37 fg.). Um das Heiligthum vor neuer Profanation zu ſchützen, umſchloß er den Tempelberg ringsum mit hohen Mauern und ſtarken Thürmen (1 Makk. 4, 60). Damit aber die Arbeiten am Heiligthum ruhig vor ſich gehen konnten, mußte eine Abtheilung von den Soldaten des Judas die Beſatzung in der Citadelle beſchäftigen. So gelang es, die Reſtauration ungeſtört zu vollenden. In der Folgezeit hatten aber die friedlichen Bürger, welche im Heiligthum ihre Opfer darbringen wollten, von den Feinden in der Citadelle viel zu leiden. Wenn ſie nämlich aus dem Tyropöon zum Tempelhof hinaufſtiegen, ſtürzten die Garniſonsſoldaten plötzlich heraus und erſchlugen, wen ſie erreichten (Joſephus, „Alterthümer", XII, 9, 3).

Wie trefflich aber Judas das Heiligthum zu befeſtigen gewußt, ſollte ſich bald zeigen, indem daſſelbe einer langen und mit allen Mitteln der damaligen Kriegskunſt unternommenen Belagerung Trotz bot (1 Makk. 6, 51) und nur der Hunger die Beſatzung vermochte, auf eine günſtige Capitulation hin die Feſtung zu übergeben. Freilich brach der feindliche Herrſcher, Antiochus Eupator, wie er in die Feſtung eingezogen und die Stärke ihrer Mauern wahrnahm, ſein Wort inſofern, als er die letztern niederreißen ließ und damit den Tempelplatz wieder zu einem offenen Raum machte (1 Makk. 6, 62). Doch Jonathan befeſtigte um das J. 152 den Tempelberg aufs neue und zwar, wie ausdrücklich berichtet wird, mit Quaderſteinen, ſodaß jetzt die Feſte noch ſtärker wurde, als ſie zuvor war (1 Makk. 10, 11).

Die Citadelle indeß blieb immer noch von ſyr. Truppen beſetzt, die alle Angriffe der Juden glücklich abzuwehren wußten. Um dieſelbe mehr zu iſoliren und die Beſatzung

damit zur Uebergabe geneigter zu machen, ließ Jonathan zwiſchen Burg und Stadt eine hohe Mauer aufführen (1 Makk. 12, 36), ſodaß die Garniſon vom ſtädtiſchen Marktverkehr gänzlich abgeſchnitten wurde. Zugleich beſſerte der kriegserfahrene Freiheitskämpfer die Mauern der geſammten Stadt aus und ſtellte auch das nördlich von der Oberſtadt größtentheils in einer muldenartigen Vertiefung liegende Stadtquartier wieder her. Es wird 1 Makk. 12, 37 als Höhlung bezeichnet, Chaphenatha, Zeph. 1, 11 als Keſſel oder Mörſer, maktéš, beides Bezeichnungen von der uns bekannten Terrainfiguration hergenommen.

Erſt unter Simon's Regierung ſah ſich die ſyr. Beſatzung wegen Hunger zur Uebergabe gezwungen (im J. 141; 1 Makk. 13, 50). Jene hohe Mauer, die Jonathan errichtet, hatte ihren Zweck erfüllt, der Citadelle die Zufuhr verwehrt, ſodaß der Mangel an Proviant nothwendig ſich einſtellen mußte. Groß war begreiflich der Juden Freude über Bezwingung dieſer Burg, die ſo lange mitten in ihrer Hauptſtadt ſie bedroht und ſo manchem Sturm getrotzt hatte (1 Makk. 13, 51; 14, 36). Joſephus („Alterthümer", XIII, 6, 7) berichtet, daß Simon die Citadelle niedergeriſſen und auch den Hügel, auf welchem ſie geſtanden, bedeutend niedriger gemacht habe. In der That wird bei keiner ſpätern Belagerung gemeldet, daß hier ein ſo mächtiges Feſtungswerk ſich befunden, wie die Syrerburg während der makkabäiſchen Freiheitskriege nach allen Schilderungen geweſen iſt. Wir entſcheiden uns deshalb gegen den Bericht des 1. Makkabäerbuchs (Kap. 13, 50; 14, 37), demzufolge die Feſte von Simon erhalten und mit jüd. Soldaten beſetzt worden wäre. Der Name derſelben aber, Akra, verblieb der Gegend, wo ſie einſt ſich erhoben, und wird von Joſephus bei Anlaß der Belagerung Jeruſalems durch Titus öfters erwähnt. Seltſam klingt die Nachricht, daß der Akrahügel theilweiſe abgetragen worden ſei, damit das Heiligthum fortan denſelben an Höhe übertreffe. Joſephus iſt hier zum mindeſten von Uebertreibung nicht freizuſprechen, indem alle dem Tempelberg benachbarten Hügel heute noch höher als dieſer anſteigen. Doch darf man auf der andern Seite berückſichtigen, daß die Unterſtufe der Oberſtadt an ihrem Oſtſaum niedriger iſt als die Plattform der Omarsmoſchee (2429 zu 2440).

Wie aber Simon die Zerſtörung der Heidenburg ſich angelegen ſein ließ, ſo andererſeits die Verſtärkung der Feſtungswerke auf dem Tempelberg, indem er zugleich für ſich und ſein Haus Wohnung auf der uns bekannten Baris in der Nordweſtecke der Tempelarea nahm (1 Makk. 13, 52; vgl. Joſephus, „Alterthümer", XIII, 11, 2; XV, 11, 4). In der unmittelbaren Nähe der ehemaligen Syrerburg bauten dagegen Simon's Nachkommen einen Palaſt, ohne Zweifel in Erinnerung daran, daß hier einſt Salomo's glänzender Palaſt geſtanden, und wol auch wegen der angenehmen Lage. Man gewann von hier ein maleriſches Bild der ganzen Stadt und ſah von den Zinnen des Dachs alles, was in den tiefer gelegenen Tempelvorhöfen vorging. Um die Ausſicht auf den Tempel von dieſer Stätte aus ungeweihten Blicken zu entziehen, errichteten die Vorgeſetzten der Stadt ſpäterhin eine hohe Mauer auf dem Weſtrand der Tempelplattform, womit ſie zugleich auch die Neugier der röm. Soldaten abwehrten, die in der weſtlichen äußern Tempelhalle Wache hielten (Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 11; „Jüdiſcher Krieg", II, 16, 3).

Simon's Regierungszeit war von Frieden beglückt, und er benutzte das günſtige Geſchick, um auch die Feſtigkeit der ganzen Stadt zu erhöhen, indem er die Bauten vollendete, die ſein Bruder Jonathan begonnen (1 Makk. 14, 37). Wenn indeß auch er der ſchützenden Bollwerke nicht mehr bedurfte, ſo doch bald nach ſeinem Tod der Sohn Johannes Hyrkanus (ſ. Hasmonäer). Es war im Spätſommer des Jahres 134, daß der ſyr. König Antiochus VII. Jeruſalem wieder in ſeine Gewalt zu bringen ſuchte (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 8, 2). Anfangs richtete er wenig aus, weil die Belagerten unter Hyrkanus' tapferer Führung die ſtarken Mauern trefflich vertheidigten und das Belagerungsheer zudem an Waſſermangel litt, von welcher Noth es erſt durch den Frühregen im November erlöſt wurde. Auf dem Plateau nördlich von der Stadt, dem uns bekannten Angriffsfeld, hatte Antiochus, wenn unſer Gewährsmann genau berichtet, nicht weniger als 100 dreiſtöckige Thürme erbaut. Zugleich aber nahm er das gegen Jeruſalem ſo oft bewährte Mittel der Aushungerung zu Hülfe, indem er die Stadt durch einen breiten zweifachen Ringgraben von aller Communication nach außen abſperren ließ. In der That ſah ſich Hyrkanus bald genöthigt, alle die Leute, welche zur Vertheidigung nichts helfen konnten, vor die Stadtthore hinauszutreiben, wo ſie, genöthigt, zwiſchen den Stadtmauern und dem Belagerungsgraben herumzuſtreichen, in erſchreckender Zahl raſch den Qualen des

Hungers erlagen. Da traf das Laubhüttenfeſt ein, bei welcher Gelegenheit Antiochus ſo viel Humanität zeigte, daß Hyrkanus zu capituliren beſchloß. Die Bedingungen waren ziemlich hart, mußten die Belagerten doch Wehr und Waffen ausliefern. Indeß konnten ſie wenigſtens beim König es durchſetzen, daß er keine Garniſon in die Stadt legte, ſondern mit Geiſeln und 500 Talenten Silbers ſich begnügte. Nach dieſem Friedensſchluß ſoll es geſchehen ſein, daß Hyrkanus das Grab David's öffnete und demſelben 3000 Talente Silbers enthob (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 8, 2—4). Es galt zunächſt die Forderung des Antiochus zu befriedigen, und Geld konnte, wie Joſephus („Alterthümer", VII, 15, 3) verſichert, Hyrkanus gerade damals von anderswoher nicht auftreiben, ſodaß er zur Verletzung des geweihten Grabes ſich entſchloß. Viele Jahre ſpäter vergriff ſich auch Herodes I. an den in dieſer Stätte niedergelegten Schätzen. Zu den Grüften der Könige ſelbſt gelangte indeß nach der Verſicherung des Joſephus weder Hyrkanus noch Herodes; denn die Grüfte lagen unter der Erde künſtlich verborgen, ſodaß ſie denen, welche in die Grabſtätte hineingingen, nicht ſichtbar waren. Die ganze Geſchichte klingt ſehr abenteuerlich; immerhin hatte man nicht nur zu Nehemia's, ſondern ſelbſt zu der Apoſtel Zeit vom Grabe David's noch lebendige Kunde (Neh. 3,15; 12,37; Apg. 2,29).

Wie durch das einträchtige Zuſammenhalten der Makkabäer Juda von einer drückenden Fremdherrſchaft befreit worden, ſo wollte das Verhängniß, daß die Freiheit des Volks nach einem Beſtand von 80 Jahren (143—63) durch Zwietracht derſelben Familie wieder untergehe. Der entſcheidende Kampf concentrirte ſich diesmal um das ſtarkbefeſtigte Haram, indem die übrige Stadt jeweilen dem überlegen erſcheinenden Feind die Thore öffnete. So hatte Ariſtobulus II. auf dem Tempelberg eine Belagerung ſeines Bruders Hyrkanus II. und des arab. Fürſten Aretas (ſ. d.) zu beſtehen, von welcher er durch Ankunft des von Pompejus entſandten Generals Scaurus befreit wurde (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 2, 1—3). Dies geſchah um die Oſterzeit des Jahres 65. In der Folge verlor Ariſtobulus II. die Gunſt des Pompejus und wurde von dieſem gefangen gehalten, ſodaß, als der röm. Feldherr im J. 63 vor Jeruſalem rückte, die Anhänger des Ariſtobulus ihm die Tempelfeſtung verſchloſſen, während man in den andern Stadttheilen ſeinen Scharen die Thore freiwillig öffnete. Sogleich ließ er durch Piſa die wichtigſten Punkte der Stadt beſetzen, das Heiligthum blokiren, wobei die demſelben zunächſtliegenden Häuſer befeſtigt wurden. Innerhalb des Schanzenwerks ſchlug Pompejus ſein Lager auf und zwar auf der Nordſeite des Heiligthums, das zu erobern auch für die röm. Kriegskunſt keine leichte Aufgabe war, „denn", bemerkt Joſephus, „nachdem die Anhänger des Ariſtobulus die Brücke zerſtört, welche das Haram mit der Stadt verband, war daſſelbe gegen die letztere hin ganz abgeſchnitten". Am eheſten erſchien es gegen Norden hin angreifbar; allein auch hier ſchützten es nicht blos große Thürme, ſondern eine Schlucht von „ungeheuerer Tiefe, die mit einem Graben in Verbindung ſtand" (vgl. oben über die Terrainverhältniſſe; Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4, 2; „Jüdiſcher Krieg", I, 7, 3). Aus den Mittheilungen des Joſephus über dieſe Belagerung ergeben ſich mehrere für die Topographie des alten Jeruſalem wichtige Folgerungen, die um ſo entſchiedener auf Richtigkeit Anſpruch machen können, als durchaus kein Grund vorliegt, die betreffenden Angaben des jüd. Geſchichtſchreibers zu bezweifeln, dieſelben vielmehr durch einen Bericht bei Strabo (XVI, 762) als zuverläſſig beſtätigt werden. Dies aber ſind die Folgerungen:

1) Zu Pompejus Zeit lief eine Schlucht noch der ganzen Weſtſeite des Harams entlang.

2) Das Haram ſtieß im Norden an einen ſehr tiefen Graben, welcher, wie aus der ganzen Lage des Terrains und den Ausgrabungen bei der Kaſerne (ſ. Vogué, Le temple de Jérusalem [Paris 1864], S. 3) hervorgeht, unmittelbar nördlich von der heutigen Nordmauer des Harams gelegen haben muß. Wenn Joſephus den Graben in eine taphros und pharanx eintheilt, ſo deutet er hierdurch an, daß man bei Anlegung des gewaltigen Schutzgrabens eine natürliche Schlucht benutzen konnte, weiterhin aber denſelben durch den Felſen hauen mußte, eine Angabe, die durch die neuen Ausgrabungen vollſtändig beſtätigt worden.

3) An dieſem Graben hatte das Haram eine unüberſchreitbare Grenze. Wollte Herodes ſpäterhin daſſelbe erweitern, ſo konnte er das nur nach Süden hin bewerkſtelligen. Nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", I, 21, 1) ſoll er aber das Haram ums doppelte erweitert haben.

4) Ueber die Weſtſchlucht gab es nur eine Brücke, welche nahe der Stelle des Wilſonbogens der heutigen Stadt, d. h. beim Schafthor, ſich befand, mit dem ſüdlicher

gelegenen Robinſon'ſchen Brückenanſatz aber jedenfalls nichts zu thun hat. Da dieſer mit dem ſüdweſtlichen Theil der Haramsmauer gleichen Alters iſt, ſo müſſen wir denſelben in die Herodianiſche Zeit verſetzen.

5) Nördlich vom Haram gab es zu Pompejus' Zeit noch kein Stadtquartier, denn Joſephus („Alterthümer", XIV, 4, 2) ſagt ausdrücklich: „Nachdem die Anhänger des Ariſtobulus die Brücke zerſtört, war der Tempel von der Stadt abgeſchnitten."

6) Deshalb iſt auch das Stephansthor unweit der Nordoſtecke des Harams ſpätern Urſprungs und darf nicht mit dem Schafthor bei Nehemia identificirt werden. Ein Thor an jener Stelle konnte erſt mit der dritten Mauer in den vierziger Jahren n. Chr. entſtehen. Auch dieſer Schluß wird von den neueſten localen Nachforſchungen gänzlich beſtätigt (Wilſon, a. a. O., S. 25; Warren im „Athenäum", Jahrg. 1869, S. 52).

Die von Pompejus belagerten Juden wurden ein Opfer ihrer Frömmigkeit, indem ſie während des Sabbats unthätig zuſahen, wie die Römer in dem tiefen Graben einen Damm aufſchütteten mit der Abſicht, das Sturmzeug auf demſelben in die Nähe der Haramsmauer zu bringen. Noch leiſteten indeß einige gewaltige und durch ſchöne Form ausgezeichnete Thürme großen Widerſtand, ſodaß es noch vieler Anſtrengungen bedurfte, bis es endlich den Römern gelang, ins Haram einzudringen. Der Feſtung Meiſter wütheten ſie fürchterlich unter ihren Feinden, konnten aber doch den Prieſtern die Bewunderung nicht verſagen, die mitten in der ſchrecklichen Würgeſcene, ihrem heiligen Dienſt getreu, die Opfer fortſetzten bis zum letzten Athemzug. Viele der übrigen Beſiegten ſtürzten ſich voll Verzweiflung in die Schluchten hinunter und viele verbrannten ſich ſammt den Nebengebäuden, welche innerhalb der Haramsmauern ſtanden, ſei es, daß ſie als Wohnungen für die Prieſter dienten oder ſonſt für den weitläufigen Haushalt des Tempelcultus benöthigt waren. Im ganzen ſollen 12000 Juden bei Erſtürmung der Tempelfeſte ihr Leben eingebüßt haben (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 7, 5). Aber mehr noch als dieſer ſchreckliche Ausgang des hasmonäiſchen Bruderzwiſtes verſetzte die Juden der Umſtand in tiefen Kummer, daß der röm. Feldherr mit ſeinem Gefolge als Sieger das Allerheiligſte betrat. Frei von ſchmuziger Habgier ließ indeß Pompejus die reichen Tempelſchätze unberührt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 7, 6), während einige Jahre ſpäter Craſſus ſich nicht ſchämte, dieſelben auszuplündern (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 7, 1).

Ob Pompejus die Mauern von ganz Jeruſalem habe ſchleifen laſſen oder nur die der Tempelfeſte, die ſo energiſch vertheidigt worden, können wir nicht mehr entſcheiden. Das aber iſt jedenfalls ſicher, daß Cäſar, der glückliche Rival des Pompejus, die Erlaubniß zum Wiederaufbau der niedergeriſſenen Mauern ertheilte. Es war Antipater, der Vater von Herodes I., der von dieſer Erlaubniß Gebrauch machte (um das J. 47), nicht ahnend, daß etwa 10 Jahre ſpäter ſein Sohn vor denſelben Mauern einen heftigen Widerſtand finden und alles Weh einer erſtürmten Feſte aufs neue über Jeruſalem bringen werde (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 10, 3; „Alterthümer", XIV, 8, 5; 5, 2; 9, 1).

Als die Parther im J. 40 in Paläſtina eindrangen, zog Ariſtobulus' II. Sohn, Antigonus, gegen die in Jeruſalem herrſchenden Söhne des Antipater, Herodes und Phaſael, zu Felde. Es gelang ihm, die Tempelfeſte nebſt der äußern Stadt raſch in ſeinen Beſitz zu bekommen; ein Gefecht aber, das beim Bazar ſtattfand, endete zu ſeinen Ungunſten, ſodaß er ſich ins Haram flüchten mußte. Unter dem Markt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 13, 2) iſt der Hauptmarkt zu verſtehen, der ſchon in der vorexiliſchen Zeit, wie wir wiſſen, in der äußern Stadt lag und ſo noch zur Zeit der Belagerung durch Titus (70 n. Chr.; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 8, 1). Doch die Zahl der Feinde von Herodes und Phaſael mehrte ſich derart, daß letztere auf das königliche Schloß eingeſchränkt wurden, während die geſammte übrige Stadt in Händen der Gegner war (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 13, 4). Obgleich nun Herodes bei einem Ausfall aus dem Schloß einen glänzenden Sieg über die feindliche Uebermacht gewann, ſodaß die einen der Geſchlagenen in die Stadt, d. h. in die Oberſtufe der Oberſtadt, die andern in das Haram ſich flüchteten, die dritten in „das äußere Palliſadenwerk" (tò éxo charákoma, Joſephus, „Alterthümer", XIV, 13, 4; „Jüdiſcher Krieg", I, 13, 3; worauf Joſephus mit letzterm Ausdruck, auf den er anderwärts nirgends zu ſprechen kommt, hindeutet, iſt nicht klar; vielleicht bezieht ſich der Ausdruck auf ein verſchanztes Lager, das die Leute des Antigonus im Norden der Stadt aufgeworfen haben mochten), ſo fanden doch die beiden Brüder für gerathen, mit den Parthern Unterhandlungen anzuknüpfen. Phaſael ließ ſich von den „treu-

loſen Barbaren" in die Falle locken, trotz der Warnungen ſeines Bruders. Dieſem aber blieb ſchließlich nichts übrig, als heimlich Jeruſalem zu verlaſſen, worauf die Parther ins Schloß eindrangen, daſſelbe ausplünderten, jedoch das Vermögen des Hyrkanus' II., des nominellen Beherrſchers der Juden, unberührt ließen; hingegen hatte Antigonus kein Bedenken, ſeinem Oheim die Ohren abzubeißen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 13, 9). Doch die Macht des parth. Schützlings Antigonus war von kurzer Dauer. Schon im J. 39 rückte Herodes, mittlerweile von den Römern zum König der Juden erwählt, vor Jeruſalem, ſchlug ſein Lager im Weſten der Stadt auf (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 15, 2), konnte indeß jetzt noch nichts ausrichten, weil er vom röm. General Silo ſchlecht unterſtützt wurde. Erſt im J. 37 ſah er ſich in den Stand geſetzt, mit einer mächtigen Armee vor die Stadt zu rücken. Diesmal lagerte er ſich an derſelben Stelle, wo 36 Jahre früher Pompejus, nämlich im Norden des Tempels, um von hier aus den Angriff zu beginnen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 17, 8). Wie einſt zu Jeremia's Zeiten (Jer. 7, 4) vertröſteten ſich die Belagerten darauf, daß Gott ſelbſt ſein Heiligthum ſchützen, es nicht in die Hände der Feinde kommen laſſen werde, hatten ſie doch überdies an äußerlicher Frömmigkeit großes geleiſtet, in dieſem Jahr das Feld nicht beſtellt, weil es ein Sabbatjahr war, trotzdem, daß ſie einer Belagerung entgegenſahen. Bald ſtellte ſich bei den Belagerten der Hunger ein, während die Belagerer an nichts Mangel hatten (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 16, 2). Gleichwol vertheidigte ſich die Stadt fünf Monate lang, faſt den ganzen Sommer hindurch, gegen den überlegenen Feind. Als die nördliche Mauer des Tempelbezirks erſtürmt war, dauerte es noch 15 Tage, bis auch die Mauer der Unterſtadt in den Beſitz des Herodes und der mit ihm verbündeten Römer gelangte. Letztere Mauer kann, da es damals nur zwei Stadtmauern gab, keine andere geweſen ſein als diejenige, welche die von Joſephus öfters zur Katopolis gerechnete untere Stufe der Oberſtadt gen Norden ſchützte und über die Sohle des Tyropöon hin zum Haram hinüberreichte. Ob nun die Oberſtufe der Oberſtadt noch ſeit den Tagen des Makkabäers Jonathan durch eine Mauer von der untern getrennt war oder die verbarrikadirten Häuſer längs dem kleinen Zwiſchenthal die Wehr bildeten, genug die Juden wollten auch nach Erſtürmung der Unterſtadtmauer ſich noch nicht ergeben, und es bedurfte eines erneuten wüthenden Sturms, bis die Feinde der ganzen Stadt vollſtändig Meiſter wurden. Die langwierige Belagerung hatte die Soldaten ſo erbittert, daß ſie nunmehr ein großes Blutbad anrichteten, wobei ſelbſt im Heiligthum das Leben der Greiſe, Frauen und Kinder nicht geſchont wurde. Eine begreiflich noch größere Zahl fand in den engen Gaſſen und in den Häuſern ihren Tod. Dem Herodes, welcher aus Politik dem Rauben und Morden Einhalt thun wollte, entgegnete der röm. General Soſius, ähnlich wie Tilly bei Magdeburg geſagt haben ſoll, man müſſe dem Soldaten für ſeine Mühe auch etwas laſſen (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 16, 2, 3; „Jüdiſcher Krieg", I, 18, 3). Als Antigonus, der ſich in die Baris zurückgezogen hatte, die Stadt für ſich verloren ſah, ſtieg er von der Burg hinunter und ergab ſich den Römern. Deutlich zeigt ſich aber, daß die Baris ſich nur deshalb ſo lange hatte halten können, weil ſie das ſtärkſte Bollwerk der Stadt war. Erſt Herodes ſchuf jene faſt unbezwinglichen Feſtungswerke auf der Oberſtadt.

Des Thrones ſicher, ließ es ſich der letztere angelegen ſein, Jeruſalem mit einer Reihe großartiger Bauwerke zu verſchönern, unter denen die Tempelbauten, begonnen um das J. 21 v. Chr., den meiſten Ruhm erlangt haben. Der Haramsplatz wurde nach dem Plan des Königs dadurch um die Hälfte vergrößert, daß man ſeine Längenausdehnung verdoppelte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 1). In Betreff der Einzelheiten des Herodianiſchen Tempels verweiſen wir auf die ſpecielle Darſtellung dieſes Gegenſtandes. Wir ſind aber mit Roſen („Das Haram von Jeruſalem und der Tempelplatz des Moria" [Gotha 1866], S. 34 fg.) der Anſicht, daß die rieſige und äußerſt feſt gebaute Mauer im Süden des Harams nicht, wie Joſephus („Alterthümer", XV, 11, 3) irrig behauptet, ein Bauwerk Salomo's iſt, ſondern mit zu den Herodianiſchen Bauten am äußern Haram gehört, indem Herodes auf Herſtellung der Säulenhallen und äußern Umfaſſungsmauern acht Jahre verwandte, obgleich, neben 1000 prieſterlichen Bauleuten für das Tempelhaus, 10000 geſchickte Laienbauleute bei der Arbeit beſchäftigt waren. Die eigenen, von ſeinen flüchtigen Combinationen nicht berührten Angaben des Joſephus verwehren uns, wie bereits oben mitgetheilt worden, dem Haram vor Herodes nach Süden hin die Ausdehnung des gegenwärtigen beizulegen. Die Südmauer aber war in der That großartig, da ſie in einer Länge von beinahe 1000 Fuß

größtentheils 150 Fuß hoch emporragte, wie Warren's Ausgrabungen deutlich uns zeigen. Uebrigens beſaß die Umfaſſungsmauer auch auf den andern Seiten eine impoſante Höhe. So wiſſen wir durch die Forſchungen von Wilſon und Warren, daß z. B. die Mauer im Weſten mehr als 100 Fuß aus dem Tyropöon aufragte. Doch lagen hier die Fundamente nicht allenthalben bloß, ſondern man hatte gerade in der Vorſtadt, um die gegen die Schlucht anlaufenden Gaſſen zu nivelliren, dieſelbe theilweiſe verſchüttet (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 5, 1). Daß hier aus dieſem Grunde die Haramsmauer eine beſcheidenere Größe beſaß, kam jenen Soldaten zugute, die vom Dach der brennenden Weſthalle in die Vorſtadt hinunterſtürzten. Der Sturz brach ihnen die Glieder, doch retteten ſie das Leben (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 3, 1). Wenn auch die beim Tempelbau verbrauchten Werkſtücke keineswegs die fabelhafte Größe hatten, die Joſephus („Alterthümer", XV, 11, 3) ihnen zuſchreibt, ſo zeigen doch die jetzt noch erhaltenen Ueberreſte der Umfaſſungsmauer ganz erſtaunliche Maße. An der Südoſtecke z. B. ſieht man eine ganze Reihe von Steinen, die 19 und mehr Fuß in die Länge ſich ausdehnen bei 4 Fuß Höhe, ſodaß dieſelben lebhaft an das Wort des Jüngers erinnern: „Meiſter, ſieh, welche Steine!" (Mark. 13, 1).

Von den Säulenhallen, welche der Umfaſſungsmauer entlang gebaut worden, fiel beſonders die ſüdliche durch ihre Großartigkeit ins Auge. Joſephus („Alterthümer", XV, 11, 5) berichtet: „Dies war das merkwürdigſte Bauwerk unter der Sonne; denn, da ſchon das Thal ſo tief war, daß dem von der Höhe auf den Grund Hinabblickenden die Augen ſchwammen (dies kann ſich nur auf das Kidronthal beziehen, deſſen Weſtſeite bei der Südoſtecke des Harams, wie Warren zeigt, ſehr ſchroff abfiel, und zwar etwa 80 Fuß tiefer als heutzutage), hatte er (Herodes) noch die rieſige Säulenhalle darüber errichtet, ſodaß, wenn jemand oben von dem Dache auf die doppelte Tiefe hinunterſah, ihm ſchwindelte, bevor ſein Auge die unermeßliche Tiefe erreichte." Zwiſchen dieſem ganz im Stil einer Baſilika erbauten Porticus und dem Tempelraum dehnte ſich der Vorhof der Heiden aus, die jedoch durch eine Barrière verhindert wurden, bis unter die Thore des innern Heiligthums zu gelangen. Dieſes nahm die Plattform ein, auf welcher einſt der Salomoniſche Tempel ſtand und die gegenwärtig Kubbet es-Sachra trägt (ſ. Roſen, a. a. O., S. 42, 44). Die Vorhöfe für die Laien Iſraels, für die Prieſter, ſowie das Tempelhaus ſelbſt waren auf dieſen Raum zuſammengedrängt. Indeß hatte die einſtige Plattform eine größere Längenausdehnung von Oſt nach Weſt als heutzutage (ſ. Vogué, a. a. O., S. 54, und die dort aus dem Talmud angeführten Maße).

An der Nordweſtecke des Harams erhob ſich, wie oben berichtet worden, ſchon ſeit Jahrhunderten die ſtarke Citadelle Baris. Dieſelbe wurde von Herodes zum Schutz des Tempels noch bedeutend verſtärkt. Man belegte den Fels, auf dem ſie ruhte, von Grund aus mit platten Steinen, um das Hinanklimmen ſchwieriger zu machen, und umſäumte ihn oben mit einer 3 Ellen hohen Mauer, hinter welcher die Citadelle ſelbſt zu einer Höhe von 40 Ellen aufragte. Sie hatte ein thurmartiges Ausſehen, war dazu an den Ecken mit vier kleinern Thürmen bewehrt, von denen der ſüdöſtliche 3 Ellen höher als das Hauptgebäude geweſen ſein ſoll und einen bequemen Ueberblick über das ganze Haram geſtattete. Bei verhältnißmäßig beſchränktem Raum zeigte ſich die Citadelle im Innern doch ungemein reich ausgeſtattet. Da ſah man Wohngemächer, Hallen, Bäder, Höfe für die Soldaten, kurz ſo ſehr war hier alles Nothwendige vereinigt, daß die Citadelle, um den überſchwenglichen Ausdruck des Joſephus zu brauchen, einer Stadt (im kleinen) glich, an Pracht aber mit einem Königsſchloß wetteiferte. Da, wo die Burg an die Hallen des äußern Tempels grenzte, waren Treppen angebracht, auf welchen die röm. Wachen (ſpäterhin lag immer in der Baris eine röm. Garniſon) leicht in das Haram hinuntergelangen konnten, wenn es galt, an den hohen Feſten der Juden die zum Aufruhr geneigte Menge beſſer zu überwachen oder Tumulte niederzuſchlagen. Dieſe Einrichtung rettete ſeinerzeit dem Apoſtel Paulus das Leben (Apg. 21, 27—40; die ganze Scene iſt in dieſer Stelle ſehr anſchaulich und den Localverhältniſſen durchaus angemeſſen geſchildert). Herodes liebte es, ſeinen großartigen Neubauten den Namen ſeiner Freunde oder Beſchützer beizulegen und dieſer Uebung gemäß nannte er dem Antonius zu Ehren, dem er ſo tief verpflichtet war, die Baris fortan Antonia (Joſephus, „Alterthümer", XV, 11, 4; XVIII, 4, 3; „Jüdiſcher Krieg", V, 5, 8; I, 5, 4; II, 17, 7).

Von den Thoren, welche das Haram mit der Außenwelt verbanden, macht Joſephus

(„Alterthümer", XV, 11, 5) bei ſeiner Beſchreibung nur ſolche an der Weſt- und Südſeite namhaft. „Gegen Abend der Umfaſſungsmauer", ſagt er, „ſtanden vier Thore. Eins öffnete ſich auf den zur Königsburg führenden Weg, durch zwei andere gelangte man in die Vorſtadt und durch das letzte in die übrige Stadt. Dieſes war ſo angelegt, daß man auf vielen Stufen in das Thal hinabgelangte und von dort wieder zum Aufgang hinan." Dieſes Treppenthor iſt in ſeiner urſprünglichen Geſtalt großentheils noch erhalten, etwas ſüdlich vom Klageplatz der Juden. Noch iſt daſſelbe von innen zugänglich und von außen ſieht man etwa 9 Fuß über dem jetzigen Boden deſſen Oberbalken, das rieſigſte aller in den Subconſtructionen des Tempelplatzes zu Tage tretenden Werkſtücke. Die übrige Stadt, zu der hin vom Treppenthor der Weg leitete, war, wie der Gegenſatz zur Ober- und Vorſtadt deutlich ergibt, ein Theil der Unterſtadt, zu der, wie bereits bemerkt, in der That auch die öſtliche Terraſſe der Oberſtadt von Joſephus öfters gerechnet wurde. Das Thor, in welches die Straße von der Königsburg herab einmündete, ſtand ohne Zweifel gerade über dem Wilſonbogen. Das gleich darauf nördlich folgende erſte Thor der Vorſtadt nahm die Stelle des alten Schafthors ein, nahe beim Bethesdateich (Joh. 5, 2). Wenn Joſephus die Zahl der Weſtthore richtig angibt, ſo hätte ſich zu ſeiner Zeit nahe der Südweſtecke, da, wo man jetzt das Stück eines Bogens aus der Mauer hervorragen ſieht, noch kein Thor befunden. Es iſt aber aus der ganzen Conſtruction dieſes Bogenanſatzes wahrſcheinlich, daß er einen Beſtandtheil des herodianiſchen Bauwerks bildete, als Anfang einer über die Tyropöonſchlucht ausgeſpannten Brücke, die ſelbſtverſtändlich mit einem Tempelthor in Verbindung ſtand (vgl. die Entdeckungen Warren's im „Ausland", Jahrg. 1868, Nr. 11). Sonach hat Joſephus Brücke und Thor im Südweſten einfach zu erwähnen vergeſſen. Zwei Thore führten durch unterirdiſche Aufgänge von Süden her auf den Haramplatz. Auch hier blieb vom Sturm der Zeit noch ſo viel verſchont, daß man die merkwürdige Conſtruction der ganzen Thoranlage noch leicht erkennen kann (ſ. Vogué, a. a. O., S. 8—11).

Bei der Erzählung vom Sturm des Ceſtius auf die nördliche Umfaſſungsmauer des Harams macht übrigens Joſephus („Jüdiſcher Krieg", II, 19, 5) auch ein Nordthor namhaft, und talmudiſcher Ueberlieferung zufolge ſoll auch die Oſtmauer von einem Thor durchbrochen geweſen ſein (Vogué, a. a. O., S. 51; nach dieſem Autor wäre es an der Stelle des goldenen Thors zu ſuchen und ſoll den Namen Suſapforte getragen haben).

Hatte Herodes alles aufgeboten, die Reſidenz des himmliſchen Königs von Juda glänzend auszuſtatten, ſo ging er noch weit verſchwenderiſcher zu Werke bei Erbauung ſeines eigenen Königsſitzes im Nordweſten der Oberſtadt. Von Judäa und den Nachbarländern wurde koſtbares Geſtein und Holz aller Art herbeigeſchleppt zum Bau, der an Pracht wie an kunſtvoller Arbeit die monumentalen Werke weit und breit übertreffen ſollte. Eine 30 Ellen hohe Ringmauer, in ſymmetriſchen Diſtanzen mit zierlichen Thürmen bewehrt, umgab die Außenräume, wo anmuthige Luſthaine mit ehernen Springbrunnen und allerlei Kunſtſchöpfungen das Bild der freien Natur in die Mitte der Stadt zauberten. Mannichfaltige Säulen verbanden ſich rings um den Palaſt zu prachtvollen Periſtylen und majeſtätiſche Eingangshallen erſchloſſen das Innere, deſſen Wände im Schmuck der verſchiedenſten Arabesken prangten, und deſſen Speiſeſäle, mit allem möglichen Prunk verſehen, auf üppigen Sofas bei goldenen und ſilbernen Geſchirren zu jeder Zeit für hundert Gäſte Bewirthung, und was Wolluſt, Bequemlichkeit und Ueppigkeit ſonſt erſinnen mochte, in Hülle und Fülle boten. Ausgezeichnet waren beſonders der ſogenannte Kaiſerſaal und der Agrippaſaal (zu Ehren des Auguſtus und ſeines Freundes), darin die Decken wegen der Länge der Balken und der Pracht der Ornamentik bewunderungswürdig erſchienen, und der Marmor von den bunteſten Farben, zu wundervollem Moſaik verbunden, gleichſam einen Pflaſterboden von Edelſteinen bildete (Sepp, „Jeruſalem und das heilige Land" [Schaffhauſen 1862—63], I, 151 fg.; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 1; V, 4, 4; „Alterthümer", XV, 9, 3; über die Waſſerleitung, welche unter dem Thor des Thurms Hippicus zur Hochterraſſe der Oberſtadt lief und die Brunnen des königlichen Schloſſes ſpeiſte ſ. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 17, 9; V, 7, 3).

An den Königspalaſt ſchloſſen ſich im Norden die drei berühmten, ebenfalls von Herodes erbauten Thürme Hippicus, Phaſael und Mariamne, mit welchen zuſammen die Königsburg eine nicht minder ſtarke Feſte bildete als die Antonia auf dem Tempelberg, ſodaß ſpäterhin auch hier die Römer eine eigene Garniſon hielten (Joſephus, „Jüdiſcher

Krieg", II, 17, 7; V, 5, 8). Die Arbeit an diesen Thürmen war von außerordentlicher Feinheit, die Mauer schien nur aus je einem Riesenmonolith zu bestehen, so trefflich hatte man die Quadern aneinandergefügt. Die stolzeste Größe besaß der Phasael, der mittlere Thurm, die zierlichste Einrichtung der Mariamne, der östlichste von den dreien. Wilson's Untersuchungen am sogenannten Davidsthurm, der in seinen untersten Theilen einen ganz antiken Baustil zeigt und zufolge der Uebereinstimmung in den Maßen mit dem Phasael für identisch gehalten werden muß, haben das Urtheil des Josephus bestätigt (s. Wilson, a. a. O., S. 47; Vogué, a. a. O., S. 112).

Die Thürme fügten sich in die nördliche Mauer der Oberstadt ein und gewährten, über den höchsten Rand des Hügels aufragend, ein sehr imposantes Aussehen.

Um seiner Residenz auch in den Augen der heidnischen Fremdlinge einen erhöhten Glanz zu geben, ließ der prunkliebende und baulustige König ein Theater aufführen, worin er nach griech. Sitte alle fünf Jahre Wettspiele mannichfacher Art hielt, große Preise für den Sieger aussetzend. Es kamen selbst Wagenrennen mit Viergespann dabei vor. Aber auch Thierkämpfe durften nicht fehlen, um die Zuschauermenge im Theater zu ergötzen, sei es, daß man die Thiere, namentlich Löwen, hintereinanderhetzte, sei es, daß man hierzu verurtheilte Menschen mit ihnen kämpfen ließ. Das Gebäude selbst war mit Inschriften, welche die Thaten des Augustus verherrlichten, sowie mit goldenen und silbernen Siegeszeichen im Kreise herum geschmückt. Bei den von vielen Fremden besuchten Spielen entfaltete Herodes zugleich in prächtigen Costümen einen großen Luxus. Hinter den glänzenden Trophäen argwöhnten indeß die Juden menschliche Bilder und murrten, daß der König dem väterlichen Gesetz zuwider solche in die Stadt gebracht, mußten sich aber schließlich vom Irrthum ihrer Vermuthung überzeugen (Josephus, „Alterthümer" XV, 8, 1. 2). Wo dieses Theater gestanden, wird von Josephus nicht näher angedeutet, indeß leuchtet ein, daß man um der Wagenkämpfe willen ein ebenes Terrain von nicht unbedeutender Ausdehnung zum Bauplatz ausersehen mußte. Ein solches aber fand sich nur auf dem südlichen Theil der Hochterrasse der Oberstadt da, wo jetzt die einheimischen Christen Jerusalems ihre Todtenäcker haben. Daß der Hippodrom (die Pferderennbahn), der ohne Zweifel mit dem Theater identisch ist, in südlicher Richtung vom Tempel lag, sagt Josephus („Alterthümer", XVII, 10, 2; „Jüdischer Krieg", II, 3, 1) ausdrücklich.

Noch sind zwei fernere öffentliche Gebäude zu erwähnen, welche, wie man mit Grund annehmen kann, schon zu Herodes' Zeit die Stadt geziert haben, das Rathhaus und der Xystus. Wenn man vom Haram über die sogenannte Wilsonbrücke nach Westen schritt, traf man hart an der engen Schlucht noch innerhalb des Tyropöonthals das Rathhaus, ungefähr an der Stelle, wo das heutige Gerichtshaus steht. Hier pflegte sich ohne Zweifel das Synedrium zu versammeln und darum erzählt die Apostelgeschichte (Kap. 22, 30) treffend, Paulus sei von der Antonia hinabgeführt worden, um sich vor dem Hohen Rath zu verantworten. Als es sich um die Verurtheilung Jesu handelte, war letzterer im Haus des Hohenpriesters versammelt, das, nach Josephus („Jüdischer Krieg", II, 17, 6) zu schließen, dem Hasmonäerpalast benachbart war (Matth. 26, 57; Luk. 22, 54). Unter dem Xystus haben wir uns einen mit Säulenhallen umgebenen hypäthrischen Raum zu denken, wo sich die Jünglinge in gymnastischen Künsten übten, in der rauhen Jahreszeit die bedeckten Hallen dafür benutzend, wo aber auch gelegentlich Volksversammlungen abgehalten wurden (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 16, 3). Der Xystus lag höher als das Rathhaus am Ostsaum der Oberstadt nahe der Mauer, welche von Westen nach Osten im Norden die Altstadt begrenzte, an derselben Stelle, wo in der Makkabäerzeit ein Gymnasium stand (2 Makk. 4, 12), unterhalb des Hasmonäerpalastes, wie das Gymnasium einst unterhalb der Akra. Wenn man vom Haram aus über den Wilsonbogen hin das Rathhaus erreicht hatte, führte der Weg, ungewiß ob als Damm oder ebenfalls noch auf Gewölben, bis zum Xystus, von wo er dann der Stadtmauer entlang weiter nach Westen hinauf sich ziehen mochte (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 4, 2; II, 16, 3; VI, 3, 2; 6, 2). Der Hasmonäerpalast, den man dieser Straße folgend nach dem Xystus traf, dehnte sich bis an den Weststrand der Unterstufe der Oberstadt aus. Hier zog sich eine Hauptgasse von Süd nach Nord ungefähr in der Richtung der heutigen Judengasse, langsam gegen Norden hin sich absenkend, der bequemste Zugang für die Quartiere der Oberstadt. Wenn aber irgendwo, so erheischte das Bedürfniß am Ausgang dieser Gasse ein Thor in der nördlichen Mauer. Einst hieß dieses Thor, wie wir wissen

Thalthor, während es Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 4, 2) unter dem Namen Gennath (Gartenthor) erwähnt. Sollte aber, wie einige Handſchriften verlangen, Gyath zu leſen ſein, ſo würde das Thor auch dem Namen nach weſentlich mit dem alten Thalthor übereinſtimmen (vgl. Thenius, a. a. O., §. 4).

Von der Zeit des Herodes an bis zur Kataſtrophe im J. 70 n. Chr. hat ſich Jeruſalem wenig mehr verändert. Immerhin erfreute es ſich bis auf jene Unglückstage einer ſteigenden Blüte. Die Bevölkerung nahm zu, das Weichbild im Norden der Stadt bedeckte ſich mehr und mehr mit Häuſern, und im Innern baute eine ausländiſche Königsfamilie in der Apoſtelzeit mehrere Paläſte (Joſephus, „Alterthümer", XX, 2; „Jüdiſcher Krieg", IV, 9, 11; V, 6, 1; VI, 6, 3). Wer damals von der Höhe des Oelbergs auf Jeruſalem niederſah, dem mochte die „Stadt des großen Königs" einen impoſanten Anblick darbieten. Im Vordergrund der Tempel mit ſeinen gewaltigen Umfaſſungsmauern, ſeinen herrlichen Säulenhallen und weiten Vorhöfen, über welche ſich ſtolz das innere Tempelgebäude emporhob, wunderbar aufglänzend, wenn die erſten Strahlen der Morgenſonne ſein mit goldenen Speerſpitzen geſchmücktes Dach trafen und die Goldblechverzierungen an den marmornen Außenwänden (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 5, 6). Im Nordweſten die ſtarke Antonia, ernſt und düſter ausſehend in ihren glatten, hochaufſtrebenden Mauern und Thürmen. Und jenſeit des tiefen Feſtungsgrabens im Norden die Vorſtadt Bezetha mit zahlreichen übereinander aufſteigenden Gaſſen. Weiterhin Garten an Garten, luftige Villen umkränzend mit Oel-, Granat- und Mandelbäumen, und ſelbſt ſorgfältig mit Zäunen umhegt. Ueber das ganze Plateau hin bis zum obern Arm des Kidronthals dehnte ſich dieſe Scenerie aus (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 2, 2; 3, 2).

Südlich vom Tempel ein ſtarkbevölkertes Stadtquartier, deſſen Gaſſen bis zur Sohle des Tyropöonthals hinunterreichten, um hier mit den von Weſten ſich abſenkenden Gaſſen der Oberſtadt zuſammenzutreffen. Deutlich hebt ſich letztere vor den Blicken ab. Auf der fernern Oberſtufe die großartige Königsburg, Sitz der röm. Statthalter, ſo oft ſie in Jeruſalem weilten, angeſchloſſen an die felſengleichen Thürme, unter ihnen als der höchſte, die ganze Stadt beherrſchend, der Phaſael (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 3, 2). Im Südweſten das Theater mit ſeiner weitgebahnten Arena, ein Ruhepunkt in der wirren Häuſermaſſe. Auf der nähern Unterſtufe das Oblongum des Xyſtus mit ſeinen Säulengängen, der Palaſt der Hasmonäer, ſpäter der Wohnſitz machtlos gewordener Herodiden, und ſüdwärts von hier die ſtattlichen Häuſer der Vornehmen, von Hohenprieſtern, öffentliche Gebäude, wie das Archiv (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 17, 6). Tiefer unten im Tyropöon Haus an Haus bis zur ſchmalen jähen Schlucht, die den Tempel entlang ſich hinzieht. Im Norden des Unterquartiers der Oberſtadt vom Haram bis zum Gennaththor die Vorſtadt, das eigentliche Handelsquartier (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 13, 3. 4 wird das eine mal als Markt bezeichnet, was das andere mal als Vorſtadt) mit der ganzen Reihe der Bazargaſſen, einſt die neue Stadt, aber nun längſt von ſpätern Quartieren im Norden überholt, die erſt in den vierziger Jahren n. Chr. einen Feſtungsrayon erhalten.

Ueber die Vorſtadt hinaus ſchweift der Blick nach Weſten zu den Gartenanlagen, denen im Norden gleich. Felsbänke ſchauen da und dort aus dem Grün hervor, daran uns erinnernd, wie im ganzen Umkreis der Stadt zahlloſe Grabkammern in das Geſtein gehauen ſind, wo die Geſtorbenen zu ihren Vätern verſammelt werden; denn es ſind die Kammern meiſt Familiengrüfte, nur das arme Volk wird in Gemeingräbern begraben (ſ. Gräber). Die weſtlich an die Vorſtadt angrenzenden Gebiete des Weichbildes veränderten ſogar dadurch, daß ſie mit einer Mauer umzogen wurden, ihren ländlichen Charakter nicht viel, indem ſich hier, wie es ſcheint, wenig Volk anſiedelte und keine geſchloſſenen Gaſſen ſich bildeten (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 6, 2). Es hat ſich darum auch hier im Vergleich zu andern Theilen der Stadt überaus wenig Schutt angehäuft (Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 253).

Die Gaſſen des alten Jeruſalem waren ungemein eng und winkelig, leicht zu ſperren, ſodaß tapfere Bewohner auch nach Verluſt der Mauern einen kräftigen Halt zum Widerſtand hatten (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 15, 5), wie umgekehrt, wenn die erſchrockene Menge ſich flüchten wollte, ſie leicht im Weg ſich ſtaute und Hunderte erdrückt wurden oder wehrlos von Feindes Hand erlagen (Joſephus, „Alterthümer", XX, 5, 3; „Jüdiſcher Krieg", II, 14, 9; VI, 8, 5). Daher Jeſus mit vollem Bedacht die Seinen mahnte:

„Wer (beim Ausbruch der Kataſtrophe) auf dem Dach iſt, ſteige nicht herunter, ſondern fliehe über die platten Dächer weg nach dem Ausgang der Stadt" (Matth. 24, 17). Die Andeutungen, welche Joſephus über die enge Form der Gaſſen gibt, werden durch die neuern Ausgrabungen vollſtändig beſtätigt (Tobler, „Dritte Wanderung", S. 245). Erſt im J. 64 n. Chr. wurden auf den Rath von Agrippa II. hin die Gaſſen mit weißen Steinen beplaſtert (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 7). Im übrigen hatten ſie nach altmorgenländiſchem Brauch in der Mitte einen Graben, wo das Vieh trotten und das Regenwaſſer ablaufen konnte, während auf den erhöhten Seiten der Weg für die Leute ſich hinzog (Offb. 22, 1). Dies ſchließt indeß nicht aus, daß einzelne Hauptſtraßen nach unſerer Art für Wagen eingerichtet waren (Joſephus, „Alterthümer", IX, 9, 3).

Durch die Anſtrengungen von Herodes hatte Jeruſalem eine größere Feſtigkeit erlangt, als es je gehabt. Mit ſeinen Citadellen, Mauern und Thürmen entſprach es in hohem Maße allen Anforderungen damaliger Befeſtigungskunſt. Die Mauern der Altſtadt wie der Vorſtadt hatten immer noch denſelben Lauf wie zu Nehemia's Zeit, ſodaß die Beſchreibung des letztern nur die Parallele bildet zu derjenigen, die Joſephus über die Stadtmauern des herodianiſchen Jeruſalems gibt. Joſephus geht bei ſeiner Schilderung von dem Nordweſtende der Oberſtadt, dem Thurm Hippicus, aus. Das Miſtthor im Südweſtwinkel bezeichnet er als Thor der Eſſäer. Sowenig als Nehemia weiß er von einer Mauer den Oſtſaum der Oberſtadt entlang. Verſchiedene Tempelthore lagen, wie wir geſehen, derſelben gegenüber; aber nirgends wird angedeutet, daß ihnen Gegenthore am Unterquartier der Oberſtadt entſprochen hätten (Joſephus, „Alterthümer", XV, 11, 5). Als die Römer den Tempel erſtürmt hatten, waren ſie auch Herren der Akra, die auf der Unterterraſſe der Oberſtadt lag, ſie mußten nicht erſt noch eine Mauer erſtürmen, um da einzudringen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 6, 3). Etwas ſüdlich vom Schafthor und unmittelbar nördlich vom ſogenannten Wilſonbogen ſetzte die Nordmauer der Oberſtadt am Haram an, um, in weſtlicher Richtung laufend, ſich beim Hippicus mit der Weſtmauer zu verbinden.

Die ausgedehnte Mauer der Altſtadt war mit 60 Thürmen bewehrt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 4, 2). Von dieſen ſtand, wie ſich aus der Natur der Sache begreift, auch einer auf der Südſpitze des Tempelberges, und wir ſtehen nicht an, das hier befindliche Bollwerk für den Thurm von Siloah zu erkennen, der im Evangelium Lukas (Kap. 13, 4) erwähnt wird.

Für die an Umfang weit geringere Vorſtadt genügten 14 Thürme zur Verſtärkung der Feſtungsmauer. Sichere Spuren der letztern hat man noch nicht aufgefunden. Aber daß dieſelbe vom Gennaththor aus in ziemlich gerader Linie nördlich lief, um an einem Punkt, welche der Antonia direct weſtlich gegenüberlag, nach Oſten umzubiegen, dafür ſprechen ſowol die Terrainverhältniſſe als die mit der Bibel combinirten Angaben des Joſephus (ſ. Golgatha). Ferner iſt zu bemerken, daß nördlich von der obenerwähnten Felsrippe (vgl. die Terrainverhältniſſe) der Boden einſt ziemlich ſchroff, durchſchnittlich etwa 30—40 Fuß, nach Norden ſich abſenkte. Es fehlte alſo hier nicht ganz an einer natürlichen Begrenzung der Feſtungswerke.

Der glänzenden Regierung Agrippa's I. (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 4, 2) ſchien das großartige Unternehmen vorbehalten, die ganze nördliche Seite Jeruſalems, vom Hippicus bis zu der Nordoſtecke des Harams, mit einer neuen gewaltigen Mauer zu umringen, die Joſephus als dritte bezeichnet, indem die Mauer um die Altſtadt ihm als erſte, die um die Vorſtadt als zweite gilt. Wenn nun auch Agrippa das Werk aus Furcht vor Kaiſer Claudius nicht über die Fundamente hinausbrachte, ſo gelang es doch den Juden ſpäterhin, die Mauer ſammt den Bruſtwehren bis zu einer Höhe von 25 Ellen aufzuführen. Koloſſale Werkſtücke ſollen an der Mauer verwendet worden ſein, ſtark genug, um dem Andrang jeder Art von Sturmmaſchinen zu widerſtehen, und die Zahl der Thürme ſoll nicht weniger als 90 betragen haben, von denen weitaus der herrlichſte der achteckige, die Nordweſtecke ſchützende Pſephinus geweſen ſein muß. Siebzig Ellen ragte er in die Höhe, ſodaß man von ſeiner Zinne eine wundervolle Ausſicht genoß. In der klaren Morgenluft hoben ſich jenſeit des tiefgebetteten, aber in herrlichem Blau aufſchimmernden Asphaltſees die moabit. Gebirge in duftigen Umriſſen vom Horizont ab, und nach Weſten hin ſchien es dem über die nahe Waſſerſcheide hinausſchweifenden Blick, als würde ſich in weiter Ferne noch der Saum des großen Meeres andeuten. Wenn

der Thurm die Stelle des Kasr Dschalud einnahm, so stand er auf dem höchsten Punkt der heutigen Stadt, 2580 Fuß über dem Meer, und es wäre nach unsern Beobachtungen kein Ding der Unmöglichkeit, daß von seiner mehr als 100 Fuß über den Boden erhabenen Zinne ein schwacher Schimmer des Mittelländischen Meeres bei der außerordentlich reinen Atmosphäre daselbst dem forschenden Auge sichtbar wurde. Hippicus und Psephinus lagen einander gegenüber, indem sie die Westseite der neuen Mauer begrenzten. Vom Psephinus aus wandte sich diese ostwärts, Front machend gegen das Grabmal der Königin Helena, überschritt die königlichen Höhlen und lief in der gleichen Richtung fort, bis sie, beim Walkergrabmal angelangt, nach Süden umbog. Bald mußte sie auf diese Weise mit der Ostmauer des Harams hoch über dem Kidronthal zusammentreffen (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 4, 2).

Daß die Agrippa-Mauer ziemlich genau dieselbe Linie beschrieb wie die Nordmauer der gegenwärtigen Stadt, dafür sprechen besonders folgende Gründe:

1) Es finden sich an der heutigen Nordmauer noch ganz unzweifelhafte Reste einer antiken Befestigung, so namentlich beim Damaskusthor. Nach Wilson's Untersuchungen kann man nicht mehr bestreiten, daß auf diesem Platz ein Thor gestanden, welches der Blütezeit der eigenthümlich jüd. Architektur angehörte (Wilson, a. a. O., S. 55; vgl. auch Vogué, a. a. O., S. 123 fg.).

2) Das Terrain unmittelbar nördlich von der Mauer zeigt großentheils die röthliche Farbe des wie mit Schutt durchsetzten Bodens (vgl. Fraas, „Geologische Karte Jerusalems" [Winterthur 1869]). Wo immer aber der Boden einst Häuser getragen, erscheint er von grauer Färbung.

3) Gemäß Josephus („Jüdischer Krieg", V, 2, 3) haben wir uns den Scopus unmittelbar über dem nördlichen Abhang des obern Kidronthals zu denken. Der Scopus lag aber 7 Stadien von der Stadt entfernt (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 19, 4). Würden wir die Mauer weiter nach Norden versetzen, so kämen wir mit dieser Distanzangabe in Widerspruch.

4) Es wird fast allseitig anerkannt, daß die sogenannten Königsgräber unweit des obern Kidron zur Rechten der Straße, wenn man nach Norden zieht, mit den 3 Stadien von der Stadt entfernten Grabmalen der Königin Helena identisch seien (Josephus, „Alterthümer", XX, 4, 3). Nun aber erzählt Josephus („Jüdischer Krieg", V, 3, 3), die Juden hätten einst eine Schar röm. Soldaten von den Frauenthürmen bis zu den Gräbern der Helena verfolgt. Das wäre eine überaus kleinfügige Bemerkung, wenn, wie es nach der Ansicht von Robinson herauskäme, die Distanz nur wenige Schritte betroffen hätte.

5) Wenn Titus fast mit seiner ganzen großen Armee vier Tage brauchte, um das Terrain zwischen dem Scopus und der Stadt zu ebnen, die Zäune und Mauern um die Gärten niederzureißen, die Bäume umzuhauen, hervorspringende Felsen abzuschroten und die Vertiefungen im Boden aufzufüllen (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 3, 2. 5), so deutet dies wiederum darauf hin, daß zwischen der nördlichen Stadtmauer und dem obern Kidron ein breites Stück offenen Feldes vorhanden war.

Allerdings können bei dieser Ansicht zwei Maßangaben bei Josephus nicht als ganz richtige anerkannt werden. Er sagt nämlich („Alterthümer", XX, 4, 3), daß die Gräber der Helena 3 Stadien von der Stadt entfernt gewesen seien; von der heutigen Stadtmauer an messen wir aber 4 Stadien bis zu den Königsgräbern. Ferner gibt er („Jüdischer Krieg", V, 4, 3) der Stadt eine Ausdehnung von 33 Stadien, während die Ausdehnung, die wir der Stadt geben, näher mit dem bei Eusebius (Praep. evang., IX, 36) angeführten Maß von 27 Stadien zusammentrifft. (Timochares, Aristäus geben der Stadt einen Umfang von 40, Hekatäus gar von 50 Stadien mit dem gleichen Recht, mit welchem letzterer die Einwohnerzahl auf 120000 Seelen anschlägt; s. Josephus, Contra Apion., I, 22.) Josephus zeigt sich nun allerdings in seinen Zahlenangaben sehr oft ungenau, sodaß wir auch in diesem Fall kein allzu großes Gewicht auf seine Mittheilung legen dürfen. Immerhin gewann man eben ein verschiedenes Resultat, je nachdem man einfach den Flächenumfang berechnete oder den Zickzack der Mauern mit in Anschlag brachte. Tacitus (Hist., V, 11) berichtet nämlich, daß die Mauern Jerusalems künstlich schief und einwärts gekrümmt gewesen seien, demzufolge die Vertheidiger die Angreifenden auch von den Flanken mit Geschossen empfangen konnten.

Unter den verſchiedenen Stadtquartieren wird bei Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 4, 1. 2; „Alterthümer", XV, 11, 5; XIV, 13, 4 u. a.) etwa die Altſtadt als die Stadt bezeichnet, während er das zwiſchen der erſten und zweiten Mauer liegende Quartier als Vorſtadt und die nur von der dritten Feſtungslinie umſchloſſenen Gaſſen als Neuſtadt erwähnt. Begreiflich hatte der Name „Vorſtadt" (proasteion) für das Quartier der zweiten Mauer längſt nur noch eine hiſtoriſche Bedeutung, wie z. B. in Zürich uralte, ſeit Jahrhunderten innerhalb der Ringmauern eingeſchloſſene Stadttheile Niederdorf, Neumarkt heißen zur Erinnerung, daß ſie einſt außerhalb des früheſten Mauerwalles lagen. Wir erinnern ferner an das röm. Stadtquartier Exquiliä, das noch in ſpäter Zeit, ganz ähnlich wie das Proaſteion in Jeruſalem, als „die (alte) Vorſtadt" behandelt wurde (vgl. Jordan, „Die Kaiſerpaläſte in Rom" [Berlin 1868], S. 31). Das hiſtoriſche Proaſteion bei Joſephus iſt daher wohl zu unterſcheiden von den wirklichen Vorſtädten ſeiner Zeit, die mit Villen, Gärten und Gräberanlagen überſäet waren (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 6, 2 mit V, 3, 2; ferner „Alterthümer", I, 17, 8).

Die Altſtadt theilte ſich in Ober- und Unterſtadt, und zwar bezog ſich urſprünglich dieſe Eintheilung auf Oberſtadt und Zion. Aber vom Standpunkt der Hochterraſſe der erſtern aus konnte man, ja mußte man gelegentlich auch die etwa 40—70 Fuß tiefer befindliche Unterterraſſe des Südweſthügels ebenfalls als Unterſtadt bezeichnen, wenn man nämlich nur auf die zwei Quartiere der Oberſtadt Rückſicht nahm. Dadurch aber ergab ſich im vulgären Sprachgebrauch eine ſehr ſchwankende Begriffsbeſtimmung für den Namen „Unterſtadt", ein Schwanken, das ſich verwirrend genug auch in den Schilderungen des Joſephus widerſpiegelt. Es iſt uns jetzt nicht mehr möglich, in allen Fällen beſtimmt zu entſcheiden, ob der Ausdruck im urſprünglichen Sinn gemeint ſei oder ob er ſich auf die Verhältniſſe der Oberſtadt beziehe, oder ob er endlich alles zuſammenfaſſe, was überhaupt je mit dieſem Namen bezeichnet wurde. Dies aber können wir mit großer Gewißheit beweiſen, daß ſich dem Joſephus bei ſeiner Beſchreibung Jeruſalems die Vorſtellungen ineinandergeſchoben.

Wenn er ſagt: „Die Stadt ruhte auf zwei in der Mitte durch ein Thal getrennten Hügeln, von denen der eine mehr in die Länge gerade ausgeſtreckt war und von David Burg genannt wurde, oberer Markt bei uns, der andere die Form des Mondes im dritten Viertel hat, Akra heißt und die Unterſtadt trägt. Dieſem Hügel war ein dritter gegenüber, niedriger von Natur als der letztere und durch ein breites Thal von ihm getrennt, welches aufgeſchüttet wurde, um den Tempel mit der Stadt zu verbinden", ſo bezeichnet er deutlich die öſtliche Terraſſe der Oberſtadt als Unterſtadt. Wir haben ein ganz klares, dem Sachverhalt entſprechendes Bild: obere Stufe des Südweſthügels, dann, durch ein kleines Thal von ihr getrennt, die untere Stufe, darauf jenſeit des breiten Tyropöon den Tempelberg. Es iſt in der That die obere Stufe mehr der Länge nach gerade ausgeſtreckt, während die untere mehr rundliche Formen zeigt. Wenn aber Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 4, 1) hinzufügt: „Das Thal, welches den Hügel der obern Stadt und den untern Hügel (τὸν κάτω λόφον) voneinander trennt, erſtreckt ſich bis zur Siloahquelle", ſo erkennen wir alsbald, daß er die Hochfläche des Südweſthügels zuſammenfaſſend dem Tempelberg gegenüberſtellt (ſo faßt er auch „Jüdiſcher Krieg", VII, 2, 1 vgl. mit V, 6, 1 die ganze Hochfläche unter dem Namen „Oberſtadt"; vgl. im weitern II, 17, 5 mit V, 6, 3 und „Alterthümer", XX, 8, 11).

Wiederholt verſichert uns Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 6, 1. 4, 1 u. a.) der identiſchen Lage von Unterſtadt und Akra. Daß aber letztere auf der öſtlichen Oberſtadtterraſſe zu ſuchen ſei, haben wir bereits oben nachgewieſen, und wir müſſen daher die Anſicht, welche die Unterſtadt mit dem Proaſteion verwechſelt, als irrig bezeichnen. Die „Unterſtadt" lag wie die „obere" innerhalb des älteſten Mauerrings (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 4, 1; „Alterthümer", VII, 3, 1. 2). Erſt als Titus das Haram erobert hatte, konnte er ſich auch der Unterſtadt bemächtigen, mehrere Monate nach Eroberung des von der zweiten Mauer umſchloſſenen Stadtquartiers. Er befahl ſeinen Soldaten, die Stadt niederzubrennen, worauf dieſe die geſammte Unterſtadt in Brand ſteckten. Das Feuer reichte bis zum Palaſt der Helena mitten auf der Akra. „Es brannten aber die Gaſſen und die mit Verhungerten angefüllten Häuſer" (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg",

VI, 6, 3). Verhungerte gab es ſelbſtverſtändlich nicht in den Häuſern des verhältnißmäßig raſch und ſeit Monaten ſchon eroberten Proaſteion.

Unmittelbar vor ſeiner Zerſtörung durch die röm. Legionen hatte Jeruſalem ſeinen großartigſten Aufſchwung erreicht. In den Tagen des Herodes mochten die griech. Sitte nachgeahmten, alle fünf Jahre ſich wiederholenden Kampfſpiele Heiden genug in die Stadt locken zu heidniſcher Freude. Aber neben dem ſtolzen Fanatismus der Juden konnten ſolche fremdländiſchen Gewächſe nicht lange fortbeſtehen, Jeruſalem wollte nur groß und reich ſein als Metropole des ſpecifiſch jüd. Nationallebens. Wie auf keine zweite Stadt hat ſich auf dieſe die politiſche und religiöſe Begeiſterung eines ganzen Volks concentrirt, und vielleicht hat nirgends in ſo ausſchließender Weiſe eine Nation den Glanz der Capitale zu dem Symbol ihrer geſammten Herrlichkeit gemacht und mit derſelben Intenſität ſich mit dem Wohl und Wehe des einen Ortes identificirt. Die Wallfahrten nach Jeruſalem müſſen, den Angaben des Joſephus zufolge, rieſige Dimenſionen zu ſeiner Zeit gehabt haben. Wol in den beſten Tagen des Davidiſchen Königreichs ſah die Stadt an den hohen Feſten nie ſo viele Tauſende der Gläubigen in ihren Mauern wie damals. Der röm. Befehlshaber Ceſtius habe einmal befohlen, um ſich einen annähernden Begriff von der Volksmenge zu verſchaffen, die bei einem Oſterfeſt in Jeruſalem anweſend war, die Paſſahlämmer zu zählen, und da habe ſich ergeben, daß 270000 Thiere geſchlachtet worden ſeien, was auf wenigſtens 2,700000 Feſtfeiernde ſchließen laſſe, da zum Genuß eines Paſſahlammes mindeſtens zehn Perſonen ſich vereinen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 9, 3). Als Titus die Stadt belagerte, ſteigerte ſich das Elend hauptſächlich dadurch zu einer furchtbaren Größe, daß viele Tauſende fern hergewanderter Pilger mit eingeſchloſſen worden waren. Man ſoll durch ein einziges Thor 115880 Todte getragen haben (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 13, 7). Ja unſer Gewährsmann berechnet die ganze Zahl der während der Belagerung Getödteten auf 1,100000. Mögen nun auch immerhin dieſe Zahlen an morgenländ. Uebertreibung leiden, von dem gewaltigen Anſluten der Bevölkerung auf die Feſtzeiten geben uns auch die Evangelien und die Apoſtelgeſchichte die deutlichſten Spuren (Matth. 21, 12; Joh. 12, 12. 20; Luk. 22, 2; 23, 27; 24, 18; Apg. 2, 5 fg.; 21, 27 fg. u. a.). Daß Weltliches und Geiſtliches bei ſolchen Anläſſen bunt durcheinanderging, an die fromme Begeiſterung gemeine Speculation ſich heftete (Matth. 21, 12), läßt ſich leicht begreifen. Der Fanatismus, welcher bei der geringſten Verletzung heiliger Gebräuche in entſetzlichem Wuthausbruch ſich entladet, grenzt andererſeits oft haarſcharf an die vollendete Frivolität. So fand Jeſus Veranlaſſung, das rohe Krämervolk, das den unheiligen Lärm des Bazars bis in die Vorhöfe hineingetragen, mit der Peitſche herauszutreiben (vgl. Hausrath, „Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte" [Heidelberg 1868], I, 34—42).

Immerhin blühte auch der Markt nur unter dem Schutz der Theokratie, welche der Stadt damals weſentlich ihr eigenthümliches Gepräge aufdrückte. Die vielen tauſend Prieſter und Tempeldiener, die Menge der Geſetzeslehrer, die zahlreichen in der Stadt zerſtreuten Synagogen (doch gewiß nicht 400, wie die talmudiſche Sage übertreibt), das alles bezeichnete Jeruſalem als ein den höchſten religiöſen Intereſſen geweihtes Nationalcentrum, als eine heilige Stätte gleich dem ſpätern Mekka. Das Wort des Propheten hatte einen durch die Jahrhunderte hinabtönenden Widerhall im Herzen des Volks gefunden: „Zion, du biſt eine ſtolze Krone in der Hand Jahve's und ein königlicher Kopfbund in deines Gottes Hand" (Jeſ. 62, 3).

In der Stadt des bildlos verehrten Gottes ſah man überhaupt keine Bilder, nicht Statuen noch Gemälde, mußte doch ſogar röm. Stolz dem aufgeregten Fanatismus in dieſem Stück nachgeben (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 9, 3).

Aber die Luft in Iſraels Metropole war ſeit den Tagen des Herodes gewitterhaft geſpannt. An hohem Nationalbewußtſein kam der Jude dem Römer gleich. Beide ſahen die übrige Welt tief zu ihren Füßen. Doch rechneten ſie mit ſehr ungleichen Factoren, und durch einen zweiten wehevollen Untergang mußte die „Heilige" büßen, der Weltbeherrſcherin an der Tiber die Stirn geboten zu haben. Mit der Zerſtörung durch Titus im J. 70 n. Chr. endete das Jeruſalem Iſraels für alle Zeit. Wol hat ſich die Stadt wieder aus der Aſche erhoben und im Laufe der Jahrhunderte ſind Ströme Blutes um ihren Beſitz vergoſſen worden; aber von einem Geſchlecht zum andern geht der Jude Freitag abends auf den Klageplatz, wo noch ein Stück der herodianiſchen Um-

faſſungsmauern die Pracht des einſtigen Tempels ahnen läßt, um über die untergegangene Herrlichkeit ſeines Volks zu klagen.

5) Religionsgeſchichtliche Bedeutung Jeruſalems. Die unſterbliche Größe der Stadt ruhte, wie wir ſehen, nicht in ihrem äußern politiſchen Charakter, noch weniger in ihrer natürlichen Lage auf dem waſſerarmen einförmigen Hochland Judäas, ſondern in ihrer ſpecifiſch religionsgeſchichtlichen Bedeutung, die ſich bereits in der H. Schrift einen reichen und mannichfaltigen Ausdruck gegeben. Das feſte Salomoniſche Tempelhaus bildete, dem Sturm der Zeit jahrhundertelang trotzend, einen mächtigen Schutz für die Stabilität des Cultus; aber es ſickerte damit auch die Vorſtellung, daß Gott menſchenähnlich im Tempel wohne, immer tiefer ins religiöſe Bewußtſein des Volks ein. Selbſt ein Prophet ſo freien Geiſtes wie Jeſaja faßt eine Wahrheit des ſubjectiven Gefühls unmittelbar als eine objective Realität. Indem auch er die Nähe Gottes am lebendigſten im Tempelvorhof empfand, hat ſelbſt er Jahve in der unzugänglichen dunkeln Zelle wohnen geglaubt. Wir erinnern an ſeine berühmte Viſion: „Im Todesjahre des Königs Uſia ſah ich den Herrn ſitzen auf einem hohen und erhabenen Thron und ſeine Schleppen füllten den Tempel. Seraphim ſtanden zur Seite ihm. Und einer rief dem andern zu und ſprach: «Heilig, heilig, heilig iſt Jahve der Scharen, es erfüllet ſeine Herrlichkeit die ganze Erde.» Und es erbebten die Geſimſe der Schwellen von dem Rufen und das Haus füllte ſich mit Rauch. Da ſprach ich: «Wehe mir, ich bin verloren; denn ich bin unreiner Lippen und den König Jahve der Heerſcharen haben geſchaut meine Augen»“ (Jeſ. 6, 1 fg.).

Durch alle Propheten, die überhaupt von ihrem Volk reden, zieht ſich die Vorſtellung hindurch, Gott wohne in Jeruſalem. Er kann die Stadt auf eine Zeit verlaſſen, aber er wird wieder dahin zurückkehren; denn ſie iſt „die Stadt des großen Königs, der Schemel ſeiner Füße“ (Pſ. 48, 3; KL. 2, 1). In ihren farbenreichen Schilderungen der idealen Zukunft Iſraels nimmt Jeruſalem deshalb die erſte Stelle ein. Auch wo, wie im zweiten Jeſaja, vom Meſſias aus David's Haus nicht geredet wird, weilt doch der Seher mit Entzücken auf dem verklärten Bild der Stadt. Die Exiſtenz der Nationalität, die Exiſtenz der Jahvereligion iſt mit derjenigen Jeruſalems unauflöslich verknüpft. Die Verherrlichung Iſraels und die Jahve's auf Erden ſoll ſich am glänzendſten an Zion offenbaren.

Je dunkler die Gegenwart, deſto überſchwenglicher die Phantaſiebilder der Zukunft. „In Bleiglanz ſenke ich deine Steine“, ſpricht Jahve nach dem zweiten Jeſaja zu dem zerſtörten Jeruſalem, „und gründe dich mit Saphiren. Und ich mache zu Rubin deine Bruſtwehren und deine Thore zu Karfunkelſteinen und deine ganze Grenze zu Edelſteinen“ (Jeſ. 54, 11 fg.). Gott wird Wohnung nehmen auf dem heiligen Berg Zions, nach Ezechiel, im neuen Tempel, von dem alsdann Ströme lebendigen Waſſers fortan ausſtrömen werden (Ez. 47, 1 fg.). Der Univerſalismus der Propheten bricht ſich an ihrer patriotiſchen Liebe für Zion. Wol nehmen ſie in Ausſicht, daß einſt alle Völker Jahve anerkennen werden; aber ihre Ahnung geht nicht auf den himmliſchen Vater, den das menſchliche Herz überall ſich nahe weiß. Gott wohnt vielmehr in Zion, und wer recht anbeten will, muß nach Zion gehen. So ſpricht Jeſaja: „Und geſchehen wird es in der letzten Zeit, daß gegründet ſteht der Berg des Hauſes Jahve's als das Haupt der Berge, und daß zu ihm ſtrömen alle Heiden.“ „Wohlan, laßt uns ziehen zum Berg Jahve's, zum Haus des Gottes Jakob's! Wir wollen gehen auf ſeinen Pfaden; denn von Zion wird ausgehen Belehrung und das Wort Jahve's von Jeruſalem“ (Jeſ. 2, 2 fg.). Sacharia verkündigt: „Viele Völker und mächtige Nationen werden kommen, daß ſie Jahve Zebaoth zu Jeruſalem ſuchen und vor dem Angeſicht des Herrn flehen. Ja zu derſelben Zeit werden zehn Männer aus allen Sprachen der Heiden einen Juden beim Rock ergreifen und ſagen: «Wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, daß Gott bei euch iſt»“ (Sach. 8, 23).

Der ſinnliche Halt an Jeruſalem war dem ſinnlichen Geſchlecht eine Stütze des Glaubens. Für ein rein geiſtiges Gottesreich beſaßen die Naturmenſchen noch wenig Empfindlichkeit; wol aber vermochte ſich die Selbſtliebe zum Patriotismus zu erweitern und im Ausblick auf großartige irdiſche Ziele auch im Geiſtig-Idealen einem höhern Flug zu folgen. So hat Jeruſalem die Nationalität und damit den Moſaismus gerettet. In glücklichen Tagen hatte Jeſaja an die Unzerſtörbarkeit der Stadt geglaubt, wenn auch

rings Raub und Verwüſtung es verlaſſen und einſam machen, „gleich einer Hütte im Weinberg“ (Jeſ. 1, 8). Späterhin ſchonten die Propheten, mit hoher politiſcher Weisheit die Weltlage erfaſſend, in ihren düſtern Weiſſagungen die Stadt nicht mehr; aber in trüber Gegenwart wehrten ſie der Verzweiflung durch den feſten Glauben, daß Gott das Rohr wol beugen, aber nicht brechen, die zerfallene Hütte David's wiederherſtellen werde (Am. 9, 11). Jeruſalem, die Gottesſtadt, blieb die Sehnſucht und Hoffnung der Verbannten. „Meine Zunge möge mir am Gaumen kleben, wenn ich Jeruſalem nicht über meine höchſte Freude ſetze“, ſo ſangen ſie an den Bächen Babels.

Gewiß lag der Begeiſterung für ein nationales Centralheiligthum etwas Berechtigtes zu Grunde, war es doch eine Begeiſterung für das Symbol der Einheit des Volks unter ſich und ſeines Bundes mit Gott. Allein je mehr das Volk ſich daran gewöhnte, dieſes Symbol ſeiner idealen Einheit mit dem Boden Jeruſalems unlösbar verwachſen zu denken, deſto mehr erſtarrte der ſchöne, tiefſinnige Gedanke zu einer abergläubiſchen Einbildung.

Die Prieſterſchaft gewann als feſtgeſchloſſene Innung durch den Tempel auf Zion ein überaus hohes und gewaltiges Anſehen; aber ihre Macht war mit dem Grund und Boden dieſes Hügels auf eine für ſie ſelbſt ſehr bedenkliche Weiſe verbunden. Jener Soldat des Titus, der die Brandfackel in die Tempelzellen ſchleuderte, verſetzte damit zugleich der Prieſterſchaft den Todesſtreich (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, VI, 4, 4). In den Synagogen auf der weiten Welt umher konnte man wol ſingen und beten, aber opfern allein im Tempel auf Zion, ſodaß Iſraels Gottesdienſt fortan verſtümmelt blieb.

Für die Chriſtenheit ſchien Jeruſalem zunächſt all ſeine religiöſe Bedeutung verloren zu haben. Der Univerſalismus, die Freiheit von aller localen Beſchränkung, war durchaus im Sinn Jeſu Chriſti, indem Paulus nur in aller principiellen Schärfe und Klarheit ein Moment von der Lehre des Meiſters hervorhob, welches allerdings bei den Urapoſteln einigermaßen verwiſcht und verdunkelt ſchien. Dürfen wir auch bei den größten geſchichtlichen Erſcheinungen nicht aufhören, an endliche Vermittelungen zu glauben, ſo werden wir es als eine bedeutſame göttliche Fügung betrachten, daß Jeſus nicht in Jeruſalem geboren und auferzogen wurde. Eine durch großartige Erinnerungen und noch größere Erwartungen geweihte heilige Stätte macht auf das junge, für patriotiſche Träume empfängliche Gemüth einen bewältigenden Eindruck, aus deſſen Zauber es ſich um ſo weniger loszureißen vermag, je beſtändiger es in der Atmoſphäre eben dieſer Stätte gelebt hat. Jene kindliche, harmloſe, an die Natur ſo innig ſich anſchließende Frömmigkeit, welche in dem Leben der Blumen und Vögel die Vatergüte Gottes ſchaut, welche ſtets unmittelbar an die ewig gleichen, innerſten Gefühle des Herzens appellirt, können wir uns nicht gut denken in nächſter Nähe des ängſtlichen, weitläufigen und künſtlich ausgeſponnenen Ceremoniells im Tempel. Es hätte dann zu einem ſchroffen Gegenſatz der Jugendeindrücke kommen müſſen, wie bei einem Paulus, wovon ſo gar nichts in dem wunderbar einfachen, erhabenen Auftreten Jeſu anklingt. Allerdings iſt der Enthuſiasmus des Provinzialen oftmals größer als der des Bewohners der Heiligen Stadt ſelbſt, doch damit zugleich duftiger, geiſtiger und freier. Wir wiſſen, wie Jeſus Jeruſalem auf dem Herzen getragen, wie der Schmerz um daſſelbe ihn den eigenen gewaltigen Schmerz vergeſſen machte (Luk. 19, 41 fg.), wie auch er es, gleich Jeſaja (vgl. Hitzig zu Pſ. 48, 3), die Stadt des großen Königs genannt (Matth. 5, 35). Wol war auch ihm Zion das geweihte Symbol der nationalen Einheit, wol kannte auch er die Freudenſchauer der fern hergewanderten Pilgrime, wenn ſie zum erſten mal von der Höhe des Oelbergs den marmornen Tempel mit ſeinem vergoldeten Dach zu ihren Füßen ſchauten. Doch die heißeſte Liebe für das eigene Volk, deſſen Herrlichkeit in Zion concentrirt war, konnte ſeinen geiſtesklaren Blick nicht hindern, den wehevollen Untergang vorherzuſehen. Er verkündete ihr Ende, aber kein neues Auferſtehen aus der Aſche (Mark. 13, 1 fg.). Am Abend ſeines Lebens hatte es ihn gedrängt, nach Jeruſalem zu gehen, war ihm doch früh ſchon klar geworden, daß auch des Menſchen Sohn in der Stadt, welche die Propheten getödtet, ſein Geſchick vollenden, an der einzigen wahren Opferſtätte Iſraels das höchſte Opfer heiliger Liebe bringen müſſe. Aber in ſeinem Gottesreich nahm Jeruſalem keine Stelle ein; denn er, der am Ufer des Genezarethſees, auf den Höhen von Aſſer und Naphtali allezeit den himmliſchen Vater nahe gehabt, er bedurfte weder für ſich noch die Seinigen des Allerheiligſten in der Hauptſtadt. Bei Jeſu Sterben riß der Vorhang des Tempels,

nach der ſchönen ſymboliſchen Erzählung, entzwei, die Stunde war gekommen, wo die wahren Anbeter nicht mehr in Jeruſalem anbeten, ſondern überall es thun im Geiſt und in der Wahrheit.

Wenn auch nicht in den Weiſſagungen Chriſti, ſo iſt dagegen von einem ſeiner Jünger Jeruſalem in das ideale Zukunftsbild des Neuen Bundes eingewoben worden. Es zeigt ſich deutlich bei dem Verfaſſer der Apokalypſe (ſ. d.), daß er die national-jüd. Schranke noch nicht überwunden, die alten Formen nur mit neuem, gewaltigerm Inhalt gefüllt hat. Mitten im Anſchauen furchtbarſter Gottesgerichte iſt es ihm doch undenkbar, daß der Tempel zu Jeruſalem von den Heiden zerſtört werde (Offb. 11, 1 fg.). Als die Braut des Lammes aber erſcheint dem Seher ein neues Jeruſalem, ein Bild, welches in naiv-kindlicher, zum Theil geſchmackloſer Weiſe die Schilderung der Propheten von der künftigen Hauptſtadt Iſraels zu überbieten ſtrebt. Ohne eigene ſchöpferiſche Künſtlerphantaſie hat Johannes Zeichnung und Farbe von Ezechiel und dem zweiten Jeſaja entlehnt (vgl. die Ausleger zu Offb. 21, 2 fg.), um das Idealbild einer morgenländ. Stadt darzuſtellen, bei welcher die Thore immer offen ſtehen, das Licht allezeit leuchtet, klares Waſſer ſtatt ſchmuzigen Regenwaſſers durch die Gaſſen ſtrömt, die wilden Hunde draußen ſich lagern, vor allem die kindiſche Freude des Orientalen am Bunten, Glänzenden befriedigt wird, indem an Gaſſen und Stadtmauern in reichſter Fülle verwendet iſt, was das Auge des armen Mannes im reichen Goldſchmiedbazar der levantin. Großſtädte anſtaunt. Der erſte Grundſtein ſoll ein Jaspis ſein, der zweite ein Saphir, der dritte ein Chalcedonier, der vierte ein Smaragd, der fünfte ein Sardonyx, der ſechste ein Sardis, der ſiebente ein Chryſolith, der achte ein Beryll, der neunte ein Topas, der zehnte ein Chryſopras, der elfte ein Hyacinth, der zwölfte ein Amethyſt. Jedes Thor beſteht aus einer einzigen Rieſenperle, die Gaſſen der Stadt ſind reines Gold gleich durchſichtigem Glas (Offb. 21, 9 fg.; 22, 1—5). Zukunftsbilder dieſer Art üben auf den Menſchen von gebildetem Geſchmack keinen Reiz mehr aus. Den Himmel auf Erden können wir uns alle unendlich einfacher und doch im Sinn Jeſu Chriſti zugleich ſchöner und reicher malen. Nur als ein Bild des Morgenlandes wird uns das apokalyptiſche Jeruſalem verſtändlich. Dort, wo eine ſengende Sonnenglut alle Landſchaftsfarben zu melancholiſchem Gelb abdämpft, begreifen wir die Luſt an buntem Farbenſpiel, die ſich an den heiligen Gebäuden bis hinunter zum rothen Mantel der Fellah und der buntbemalten Kiſte in der elenden Dorfhütte kundgibt. Wir begreifen dieſe Freude an goldenen Mauern, weil der Sinn für das ſinnlich Schöne noch unentwickelt iſt, weil das gemeine Volk damals wie jetzt in großer Armuth lebte, ſodaß auch in den ernſteſten Reden ſeiner Weiſen die mächtige Freude am ſchimmernden Goldglanz ſich widerſpiegelt (Spr. 3, 14; 8, 10; 16, 16; Pſ. 19, 11; Hiob 28, 15). Wie unheimlich aber und ſchreckhaft iſt die Nacht in den morgenländ. Städten, wo kein Lichtlein in den Gaſſen leuchtet und man jeden Augenblick Gefahr läuft, von einer Meute wilder Hunde angegriffen zu werden, wie unheimlich dem Orientalen überhaupt die Nacht, da ſelbſt der Arme, ohne ein Lämplein angezündet zu haben, nicht einſchlafen mag! Da träumt man gar von einem ewigen Tage. In dieſer waſſerarmen, durſtigen Gegend, wo ſie ängſtlich das Regenwaſſer ſammeln, welch ein erquickend Bild, Bäche klaren Waſſers durch die Straßen ſtrömend! Mit Sonnenuntergang werden die Thore geſchloſſen, beim ewigen Tage hat es deß keine Noth mehr. Wüſt und ſchmuzig ſieht es im Innern der Stadt aus, todte Thiere gehen in raſche Verweſung über mitten in belebten Gaſſen. Einſt kommt nichts Unreines mehr hinein und darum bleiben auch die wilden Hunde, wie zu Sichem, draußen vor dem Thor. Doch thun wir dem ernſten Seher nicht unrecht! Um ſeine grotesken Bilder zittert eine tiefchriſtl. Stimmung, unmerklich leiſe entheben ſich dieſelben vor dem Auge des ſinnenden Beſchauers der Erdenſchwere, und durch die ſatten Farben ahnungsvoller Allegorien leuchtet ein Schimmer der ewigen Wahrheit.

Aber auch in ganz ſinnlicher Auffaſſung iſt die fremdartige Stadt immer wieder das Ziel der Sehnſucht für die chiliaſtiſchen Schwärmer geworden, und mohammedaniſches wie chriſtl. Volk bringt Jeruſalem in Zuſammenhang mit den letzten Dingen. Wenn wir nun die Gegenwart ins Auge faſſen, ſo ſcheint die Zeit erfüllt, wo nach Jeſaja und Micha die Heiden hinziehen zum Berge Jahve's, wo Jeruſalem die Gebetsſtätte für alle Völker geworden; denn Chriſten, Juden und Moslemim preiſen daſſelbe als ihre Stadt. Aber Hoffnung und Erfüllung liegen wie Ideal und Wirklichkeit auseinander. Ein giftiger Samum aus der Wüſte hat auch die Blüten der chriſtl. Religion dort geſtreift, und

die Bekenner des Kreuzes wetteifern mit Juden und Mohammedanern in Kleinlichkeit der Geſinnung, in blindem Fanatismus und leerem Ceremoniendienſt. Jeruſalem birgt den Geiſt Chriſti nicht. Doch haben wir die Hoffnung, daß auch in dieſe Stadt der Herr noch ſeinen Triumphzug halten werde, indeß nicht anders, als wie er kommt in jedes Dorf und Haus, durch den Geiſt der Liebe und lauterer Frömmigkeit.

Das Hauptintereſſe aber, das uns an Jeruſalem bindet, liegt weder in der Gegenwart noch in der Zukunft, ſondern in der Vergangenheit, indem dieſe Stadt den Rahmen darſtellt für die heiligen, ewig tröſtenden und erhebenden Bilder einer längſtentſchwundenen Zeit. Sie iſt uns eine heilige Stadt im Sinn des Dichters: „Die Stätte, die ein guter Menſch betrat, iſt eingeweiht.“ Es iſt nicht die göttliche Hoheit Jeſu Chriſti, ſein ewiges geiſtiges Weſen, das dem Pilger in Jeruſalem etwa mächtiger zum Bewußtſein käme, ſondern ſeine volle und ganze Menſchlichkeit. Wenn für unſer praktiſches Gefühl Chriſtus immer wieder die Grenzen des Menſchlichen überſchreitet und mit ſeiner Größe hineinreicht in die Unendlichkeit Gottes, ſo durchdringt es den Wanderer, der unter den Oelbäumen von Gethſemane weilt oder vom Davidsthurm die Stadt überſchaut mit ihrem ewig gleichen Himmel und den gleichen Bergen, es durchdringt ihn mit ſeliger Freude: der göttlich Große hat gelebt, wirklich gelebt als Menſch; dieſes Leben, in dem ſich die Liebe Gottes in unvergleichlicher Schönheit widerſpiegelt, iſt nicht blos ein ſeliger Traum, ſondern alles iſt Wirklichkeit. Das Erhabenſte, was das troſtbedürftige Menſchenherz ſich denken kann, iſt hier zur geſchichtlichen Wahrheit geworden. Es ſinken die Schranken der Jahrtauſende und auf der Folie der unveränderten Natur hebt ſich die Geſtalt des geliebten Meiſters in concreteſter Lebendigkeit empor. Luft und Licht, das Azurblau des Himmels, das Wüſtengelb der Kalkfelſen, das Silbergrün der Oelbäume, Trachten und Sitten der Menſchen, all das legt ſich wie eine irdiſche Hülle um die geweihten Erinnerungen, die wir von früher Kindheit an in der Seele tragen, und ſchafft ſie um zu farbenreichen, bis ins kleinſte ausgeprägten Bildern der Gegenwart. In ſolcher Weiſe zieht ein Hauch von Chriſti Geiſt über Jeruſalem, wie über die Ufer des Sees Genezareth, und wird der Stadt bei allen dankbaren Gemüthern eine unvergängliche Weihe bewahren.

Die heutige Stadt zählt etwa 24000 Einwohner, darunter circa 13000 Mohammedaner, circa 7000 Chriſten und 4000 Juden. Von hohen Mauern, die es dem Sultan Soliman (1536 — 1539) verdankt, umgeben und mit 34 Thürmen bewehrt, bietet Jeruſalem auch gegenwärtig ein ſtattliches Ausſehen. Durch die vereinten Bemühungen der chriſtl. Confeſſionen und der Juden hat ſich die Umgebung der Stadt ſehr verſchönert. Doch es liegt nicht in unſerer Aufgabe, letztere in ihrem jetzigen Zuſtand zu ſchildern, und wir verweiſen deshalb auf Wolff, „Jeruſalem“ (2. Aufl., Leipzig 1862). Auch in unſern „Wanderungen durch Paläſtina“ (Zürich 1865), wird man S. 20—75 eine kurze Darſtellung Jeruſalems finden mit beſonderer Rückſicht auf die Neuzeit.

Die Literatur über Jeruſalem iſt äußerſt reichhaltig; vgl. vor allem Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jeruſalem und ſeiner Umgebungen,“ Bd. I. In dieſem Werk finden ſich zugleich umfaſſende Nachweiſe über die bis zum J. 1853 erſchienenen einſchlägigen Schriften. Im weitern verweiſen wir auf deſſelben Verfaſſers Bibliographia geographica Palaestinae (Leipzig 1867). Einige ſeitdem veröffentlichte Werke ſind bereits im Text angeführt worden.

Unter den ältern Plänen der Stadt verdient der von Tobler („Bethlehem in Paläſtina. Mit Karte und Tempelplan“ [St.-Gallen 1849]) wegen des ſorgfältig gezeichneten Gaſſennetzes bei weitem den Vorzug. Später bearbeitete er auch mit van de Velde gemeinſam einen Plan (Plan of the town and environs of Jerusalem [Gotha 1858]). Die genaueſten, mit allen Hülfsmitteln der modernen Feldmeßkunſt ausgeführten Pläne hat Kapitän Wilſon geliefert (Southampton 1866). Sein mit äquidiſtanten Curven gezeichneter Plan iſt beſonders belehrend. Eine Ueberſicht von Grundriſſen des bibliſchen Jeruſalem nach den verſchiedenen Anſichten der hervorragendſten Forſcher gibt Menke in ſeinem „Bibelatlas“ (Gotha 1868). In Bezug auf unſere Darſtellung aber verweiſen wir auf den nach den neueſten Forſchungen entworfenen Plan am Schluß dieſes Bandes. Furrer

Jeſabel, ſ. Iſebel.

Jeſaja, eigentlich Jĕshájahu, Jeschája, d. i. Heil oder Hülfe Jahve's, bei der LXX Hesaias, lateiniſch Isajas oder Esajas. Dieſen Namen führten mehrere Männer, welche entweder nach dem babyloſn. Exil lebten (1 Chron. 3, 21; Eſra 8, 7. 19) oder er

vom nacheziliſchen Schriftſteller namhaft gemacht ſind (1 Chron. 25, 3. 15; 26, 25), dieſelben demnach möglicherweiſe ſo benannt mit Bezugnahme auf den erſten dieſes Zeichens, den Propheten Jeſaja, von welchem allein ein Mehreres bekannt und fortgeſetzter Ueberlieferung werth iſt. Seine perſönlichen Lebensumſtände ſchöpfen wir weſentlich aus ſeinen Schriften ſelbſt, ſofern auch der Abſchnitt 2 Kön. 18, 13—20, 19 im Buch Jeſaja wiederkehrt; die ſpätern Sagen, unbeglaubigt und zweifelhaft, ſind im beſten Falle erſt brauchbar zu machen.

Jeſaja, in Ueberſchriften mehrmals genannt und als Sohn des Amoz bezeichnet (Kap. 1, 1; 2, 1; 13, 1), eines im übrigen unbekannten Mannes, welchen die Unwiſſenheit auch ſchon mit dem Seher Amos zuſammenwarf, gibt Kap. 7, 3; 20, 2. 3 ſelbſt ſeinen Namen an und denjenigen ſeines Vaters, die auch im Geſchichtsbuch beide (Kap. 37, 2. 21; 38, 1; 2 Chron. 32, 20. 32), Jeſaja ohne den Vater (Kap. 38, 4. 21; 39, 2 fg.), zur Erwähnung kommen. Aus Vergleichung von Neh. 11, 7 mit Jer. 29, 21 ſcheint hervorzugehen, daß er aus dem Stamm Benjamin war; denn wenn Enkel und Sohn Maaſeja's um das J. 600 leben, ſo erkennen wir mit Fug in deſſen Vater Ithiel (d. i. Gott mit mir), dem Sohn eines Jeſaja, jenen Immanuel (d. i. Gott mit uns; Jeſ. 7, 14; 8, 8). Oheim und Neffe ſind Jer. 29, 21 Propheten, und des letztern Vater trägt den auf Prophetie bezüglichen Namen Kolaja, d. i. Qôl haja, eine Stimme iſt geſchehen. Somit aber ſcheint in dieſer Familie, gleichwie in dem Hauſe Berechja (Jeſ. 8, 2; Sach. 8, 1; vgl. 2 Chron. 26, 5), Beruf der Weiſſagung einheimiſch: ein Grund mehr, den Jeſaja, welcher Neh. 11, 7 an der Spitze ſteht, für den großen Propheten dieſes Namens zu halten.

Als Zeit ſeines erſten Auftretens, ſeiner Ernennung zum Geſandten Jahve's, gibt Jeſaja (Kap. 6, 1) das Todesjahr des Königs Uſia an, d. i. 759 v. Chr., und die letzte ſichere Spur ſeines Wirkens trifft um der Stelle Kap. 39, 1 willen auf das J. 703, die Epoche des babyloniſchen Königs Merodach-Baladan: zufolge dies von Euſebius, Chron., I, 42. 43, verglichen mit dem Regentenkanon. Die Krankheit Hiskia's, von welcher er genas, und worauf Geſandte einen Brief Merodach-Baladan's überbringen, iſt entweder eine andere als jene (Kap. 38) vom J. 714—13, oder, was das Wahrſcheinlichere, es war überhaupt nicht Krankheit und Geneſen Hiskia's die Veranlaſſung, weshalb der Empörer, welcher ſich vielmehr durch Bündniſſe ſtärken wollte, eine Geſandtſchaft abordnet. Jeſaja's öffentliches Leben, ſoweit wir es kennen, verläuft hiermit in der Regierungszeit von vier Königen, welche Kap. 1, 1 genannt ſind, reicht dergeſtalt herunter der Zeit Manaſſe's (ſeit 699 v. Chr.) entgegen; und unter dieſem ſoll er auch gemäß jüd. Ueberlieferung eines gewaltſamen Todes geſtorben, nämlich noch ſpäterer zufolge zerſägt worden ſein (vgl. Ascensio Jesaiae vatis, ed. Laurence [Oxford 1819], Kap. 5, 11—14; Hieronymus zu Jeſ. 57 und 64, 4; Miſchna, Jebamoth, IV, 13, und vgl. überhaupt Geſenius, „Der Prophet Jeſaia" [2. Aufl., Leipzig 1821—29], I, 10 fg.). Vermuthlich iſt auch ſchon Hebr. 11, 37: „Sie (die Propheten) wurden zerſägt", mit Bezug auf das Schickſal Jeſaja's ausgeſagt. Daß er gemordet wurde, und zwar unter Manaſſe, ſcheint Sach. 12, 10 durch die Worte Jahve's: „Und ſie werden aufſchauen zu mir, den ſie durchbohrt haben" u. ſ. w., beurkundet zu ſein. Offenbar wird damit bezeugt, daß Mörderhand ſich an einem Geſandten, einem alter ego Jahve's vergriffen habe; und auffallen muß, daß, während A T daſelbſt ſich eignet, Jahve als erſten und letzten, Alpha und Omega (Offb. 1, 8) zu bezeichnen, der Zahlenwerth davon (401) ſo viel beträgt, wie der Name Jĕsha'jahu. Wirklich folgt auch die angeführte Stelle der Offenbarung auf jene Sach. 12, 10, welche aus dem Gedächtniß citirt wird. Finden wir ſomit aber die jüngere Sage durch ein faſt gleichzeitiges Zeugniß beſtätigt, ſo wird der Tod Jeſaja's in die erſte Friſt der ſehr langen Regierung Manaſſe's anzuſetzen ſein, und immerhin wird er auch ſo ein Alter von mehr denn 80 Jahren erreicht haben.

Wo über den Ort ſeiner Thätigkeit ſich nur immer eine Andeutung findet, da weiſt ſie uns auf die Hauptſtadt (Kap. 28, 14; 1, 8. 9; 3, 16; 7, 3; 22, 1 fg.), von welcher er wahrſcheinlich ein Bürger war, wie aus 2 Kön. 20, 4 zu erſchließen ſteht, in der äußern oder untern Stadt wohnend. Er war verheirathet (Kap. 8, 3; vgl. 7, 14) und hatte Kinder (Kap. 8, 18), wenigſtens zwei Söhne, von denen er den jüngern unter doppeltem Namen aufführt (Kap. 7, 3—14); die Bezeichnung nämlich in Kap. 8, 3 iſt gelegenheitlich für den Augenblick gewählt, keine bleibende. Alle Namengebung aber knüpfte ſich an ſeine Prophetie an, ſeine Lebensgefährtin iſt ihm die „Prophetin"; denn er lebte nur in ſeinem

Beruf und Amte, und alles ſtand ihm unter einer tiefen religiöſen Weltanſicht. Gleichwol war er alſo kein Aſcet, kein Mönch; er entzog ſich nicht dem bürgerlichen Leben, ſondern nahm an den großen Zeitereigniſſen den innigſten Antheil, wie dies ſeine Orakel und der hiſtoriſche Abſchnitt Kap. 36—39 darthun.

Zeitverhältniſſe und Jeſaja's Eingreifen in dieſelben. Daß die Zeit Jeſaja's der Wendepunkt ſei zwiſchen der babyloniſchen Sprachverwirrung und Chriſtus (Drechsler), wird ſich überzeugend nicht darthun laſſen; im allgemeinen fällt ſeine Wirkſamkeit in die „aſſyr. Periode". Er beginnt Kap. 2 mit Rüge von Hoffart und Aufwand, fremdem Gottesdienſt und fremder Sitte, welche eingeriſſen haben, weiſſagt Strafe, und deutet als Werkzeug ihrer Kap. 5, 26 fg. ein aſſyr. Heer an. Bald darauf rief die Aſſyrer der König ſelbſt herbei, ſie um Beiſtand angehend wider die vereinigten Syrer und Ephraimiten (2 Kön. 16, 7) — gegen Jeſaja's Rath. Der Prophet forderte vielmehr, daß man auf Gott vertrauen ſolle, und befürchtete, das Land möchte Kriegsſchauplatz zwiſchen den Aſſyrern und Aegyptern werden (Kap. 7, 17 fg. — 8, 6 fg.). Wie unbeirrt und felſenfeſt Jeſaja's Glaube war, wie ſo ganz dieſer Geſandte Jahve's ſich mit ſeinem Sender eins wußte, geht aus dem Umſtand hervor, daß er die Wahl des Wahrzeichens, welches ſeinen Spruch als ein Gotteswort erhärten ſollte: ob ein ſolches in der Höhe oder tief unten, dem König Ahas ſelbſt überließ (Kap. 7, 11). Was geſchehen ſein würde, wenn Ahas auf den Vorſchlag einging, wäre müßig zu fragen. Nach göttlicher Fügung immerhin weigerte ſich der König, den Jahve, wie er ſagt, „zu verſuchen", weil er beſorgte, das Wahrzeichen, wenn er eins angebe, werde ergehen, und er ſothanem Gottesſpruch gegenüber zum Gehorſam verbunden ſein. Mit dem Verluſt der Unabhängigkeit und einem jährlich zu erlegenden Tribut (2 Kön. 16, 7. 8; Jeſ. 10, 27) wurde die Hülfe der Aſſyrer erkauft. Dieſe ſelbſt verfolgten ihre Plane weiter. Sie machten dem Reich Ephraim ein Ende (Kap. 10, 6; 17, 1—11; 28, 1—4), eroberten die philiſtäiſche Feſte Asdod (Kap. 20, 1), wohin ſie nach Kap. 14, 21; 10, 28 fg. auf dem Marſche ſind, und rüſteten ſich zu einem Einfall in Aegypten ſelbſt (Kap. 18. 19), welchen Ereigniſſen allen der Prophet geſpannte Aufmerkſamkeit widmete. Nachdem aus dieſem Feldzug die Aſſyrer heimgekehrt waren, beſchloß der König von Juda, Hiskia, den Tribut für künftig zu weigern (2 Kön. 18, 7); dies auch gegen den Rath des Sehers. Jeſaja weiſſagte ein baldiges Anrücken der aſſyr. Heere (Kap. 28, 17; 29, 1 fg.). Darüber ſpotteten die Machthaber (Kap. 28, 14. 15), welche ſich durch ein Schutzbündniß mit Aegypten, wie man wähnte, den Rücken gedeckt hatten. Jeſaja, weiter blickend als ſie, erklärte, dieſes Bündniß werde ihnen nichts helfen; die Aegypter würden ruhig zu Hauſe bleibend Juda in der Noth ſtecken laſſen (Kap. 30, 3—7; 31, 3). Von Gott allein ſolle man Beiſtand erhoffen; er werde, wenn man ſich ihm gläubig nahe, ſein Volk nicht preisgeben, ſondern die Feinde vernichten (Kap. 29, 5 fg.; 30, 25. 27 fg.; 31, 8. 9). Der Erfolg rechtfertigte Jeſaja's Vorherſagung. Die Aſſyrer erſchienen im Lande, vor Jeruſalem (Kap. 22); und Aegypten, ohnmächtig (Kap. 36, 8), ließ ſeine Bundesgenoſſen im Stich. Jahve einzig konnte jetzt noch Rettung ſchaffen, und zu erwirken war ſie nur dadurch, daß der Seher ſich ins Mittel ſchlug, der richtig geſehen hatte, und an den ſich der König nun und ſeine Räthe anklammerten (Kap. 37, 2 fg.). Jeſaja ſagte die Hülfe zu, welche auch nicht ausblieb (Kap. 37, 6 fg. 21 fg.). In das aſſyr. Heer kam nämlich die Peſt, welche den größten Theil deſſelben aufrieb; mit den wenigen heil Gebliebenen eilte der aſſyr. König heimwärts (Kap. 37, 36. 37); und das gerettete Zion konnte frohlockend ausſchauen in eine gefahrfreie glückliche Zukunft (Kap. 33, 13—24).

Die Orakel Jeſaja's: 1) Ihre Redaction.

Der zuletzt angemerkte Abſchnitt, ein Triumph über die Vernichtung des feindlichen Heeres, auf den Spätherbſt treffend des J. 714, iſt neben Pſ. 48 das letzte, was von Jeſaja geſchrieben vorliegt, und in dieſe Zeit fällt die Sammlung und Herausgabe ſeiner Orakel. Daß er ſelbſt eine ſolche vornahm, wird durch Analogien wahrſcheinlich gemacht, und die Spur der ordnenden Hand läßt ſich noch entdecken. Die Viſion (Kap. 6) fällt zwar vor Uſia's Tod, die Abfaſſung aber des Kapitels jedenfalls ſpäter, nach demſelben, und kraft innerer Gründe iſt es eben in jener letzten Epoche verfaßt. Dieſes 6. Kapitel, welches die Ernennung Jeſaja's zum Propheten berichtet, den ihm gewordenen Auftrag und den Erfolg ſeiner Wirkſamkeit angibt, leiſtet ganz und gar den Dienſt einer Vorrede, die man zuletzt ſchreibt, und ebenſo ſcheint auch Kap. 1, welches derſelben Zeit an-

gehört, die Einleitung, das einleitende Kapitel ſein zu ſollen. Dann hat man aber auch anzunehmen, daß urſprünglich das 6. Kapitel, dem 1. Kapitel bei Jeremia und bei Ezechiel entſprechend, allen andern vorausging, und nur etwa der Ueberſchrift des ganzen Buchs halber, damit die „Tage des Uſia“ (Kap. 1, 1) nicht auf ſein Todesjahr einſchrumpfen möchten, um einige Kapitel zurückgeſtellt worden iſt. Im übrigen hat man, um die chronologiſch richtige Ordnung zu gewinnen, meiſt nur die dem Jeſaja fremden Stücke herauszuziehen. Es ſtellt ſich dann Kap. 14, 24—27 und V. 28—32 zu dem Abſchnitte Kap. 10, 5—12, 6, und die zwei Drohworte des 22. Kapitels rücken zu der Orakelkette Kap. 28—33 hin, welche mit ihnen der Epoche Sanherib's eignet. Das erſtere, V. 1—14, deſſen Zeit zwiſchen Kap. 32 und 33 trifft, iſt nur wegen des gleichmäßigen Anfangs V. 16 mit dem andern, das an ſeinem richtigen Orte ſteht, zuſammengeordnet. Aehnlich iſt Kap. 17, welches, aus der Epoche Pekah-Rezin ſtammend, dem 9. Kapitel zeitlich vorgeht, als Orakel wider ein fremdes Volk ſeinem jetzigen Verbande einverleibt worden, aber nämlich vor das 18. Kapitel geſtellt, weil ſein zweiter Beſtandtheil V. 12—14 mit demſelben Ausruf anhebt.

2) Verſchiedene Art der Orakel.

Wie das Verhältniß des geſchriebenen Prophetenwortes zum geſprochenen zu denken ſei, iſt eine im allgemeinen noch nicht genügend beantwortete Frage, welche im beſondern Fall ſtets wiederkehrt. Manche Weiſſagungen, wie z. B. Jeſ. 7, wo ſogar Veranlaſſung und Umſtände des geſprochenen Wortes angegeben ſind, Kap. 22, 28—33, mögen meiſt ziemlich ſo, wie ſie aufgezeichnet ſtehen, auch im mündlichen Vortrag gelautet haben, indem ihr urſprünglicher Charakter lebendiger Rede allenthalben durchſchimmert (vgl. Kap. 32, 9—11; 22, 16 fg.; 29, 9 u. a.). Andere dagegen, wie die Orakel an oder gegen fremde Völker, ſind wol im Geiſt empfangen und ſofort niedergeſchrieben, aber überhaupt nicht geſprochen worden; die Vorſtellung, wie daß dieſelben der Prophet an ihre Adreſſe hingeredet, ließe ſich, zumal weit entfernten und nichtſemitiſchen Völkern gegenüber, in keiner Weiſe vollziehen. Desgleichen aber gibt es „einheimiſche“ Orakel auch Jeſaja's, dieſelben ſo kunſtreich angelegt und ausgeführt, z. B. durch Abtheilung in Strophen und durch Kehrvers (Refrain), daß ſie, wenn zuerſt geſprochen, in der ſchriftlichen Ausarbeitung bedeutend und weſentlich umgeſtaltet worden ſein müßten, z. B. dies Kap. 2; 9, 7—10, 4. Sie ſind aber zugleich keine Volksreden; der Prophet ſteht keiner Verſammlung von Zuhörern gegenüber: ſie ſtellen geradezu literariſche Erzeugniſſe dar. So treten ſie zugleich aus der redneriſchen Gattung in die Poeſie über, und dichteriſches Erzeugniß iſt auch die Parabel vom Weinberg Jahve's (Kap. 5, 1—6) ſowie der klagende Nachruf an Samaria (Kap. 28, 1—4). Aber nicht blos die einfache Rede, geſprochene oder nur geſchriebene, handhabte Jeſaja und bildete er aus, nebenbei übergreifend in didaktiſche und lyriſche Poeſie, auch der ſymboliſchen Handlung bedient er ſich (Kap. 20), und ſchließlich verſucht er noch die Viſion (Kap. 6), nicht wirkliche, ſondern ſie brauchend als Vehikel der Darſtellung.

3) Schriftſtelleriſcher Charakter.

Unter den Autoren ſeiner Redegattung ſteht der Mann, welcher hier ſeine Ideen niedergelegt hat, unerreicht da; die Orakel Jeſaja's gehören zu dem in ſeiner Art Vortrefflichſten. Seine Begeiſterung iſt groß, unverſieglich, und doch gemäßigt; die Gedanken, welche er ausſpricht, ſind ernſt, inhaltſchwer, erhaben: ein Wort wie Kap. 1, 31: „Der Gewaltige wird Werch ſein und ſein Thun Funke; beide verbrennen zumal und niemand löſcht“, genügt deß zum Beweiſe ſtatt aller. Durchgängig iſt die Rede voll Kraft und Feuer, friſch und durchweht von einem Hauch der Poeſie (vgl. z. B. Kap. 12, 3), der Ausdruck edel und gedrungen. Manchmal erſcheinen die Uebergänge unangemeldet, jäh und ſchroff (z. B. Kap. 2, 22); breiter und langſamer Redefluß wie Kap. 3, 18 fg. iſt eine Seltenheit (vgl. überhaupt meinen Commentar „Der Prophet Jeſaia“ [Heidelberg 1833], S. XXXIX—XLII). Das Wort aber des Franzoſen: „Der Stil iſt der Menſch“, wenn von irgendeinem, ſo gilt es von Jeſaja: in ſeinem Charakter als Schriftſteller erſcheint ſein perſönlicher, und dieſer hinwiederum läßt ſich nicht von ſeinem prophetiſchen trennen. Als Hebräer particulariſtiſch beſtimmt, wie es nicht anders ſein kann, lebte Jeſaja in einer Zeit, da der Glaube an die Theokratie noch nicht erſchüttert war, und er ließ ſich denſelben auch nicht wankend machen durch die Zeitereigniſſe: der noch ungebrochene Hebraismus fand in Jeſaja einen ganzen Mann. Vor allem kennzeichnet ihn der entſchloſſene Muth, mit

welchem er frei von Menſchenfurcht den Machthabern und Vornehmen, den Damen der Hauptſtadt, geſcharter Volksmenge entgegentrat, ſowie ſeine Tapferkeit, welche der Gefahr ſeines Landes unerſchrocken ins Auge ſah. Gleich ſehr hervor tritt die Geſundheit und Stärke ſeines Denkens, und nicht blos nach einer Seite hin. Er zeigt ein richtiges Urtheil in Würdigung der ſtaatlichen Verhältniſſe, z. B. der ägypt. Politik; aber ebenſo erkennt er auch die Nutzloſigkeit alles Opfers, das nicht von der entſprechenden Geſinnung begleitet iſt: ſeine Vernunft iſt feſt und erleuchtet genug, um wahre und falſche Religion zu unterſcheiden (Kap. 1, 11—17). Und wenn er ſich Kap. 29, 13 zu dem freiſinnigen Wort erheben kann: „Darum, weil dieſes Volk mit ſeinem Munde mich ehret, ſein Herz aber von mir fern hält, und ſeine Verehrung meiner eingelernte Menſchenſatzung iſt" u. ſ. w., ſo erweiſt er ſich als überlegenen Kopf in der geiſtreichen Wendung, deren niemand ſich verſah, daß er einen glücklichen Erfolg (Kap. 7, 14—16) zum Wahrzeichen eines nachkommenden Unheils (V. 17) ſtempelt. Endlich iſt er es ja, der zuerſt das Bild des perſönlichen Meſſias zeichnet, des idealen Herrſchers aus David's Geſchlecht, wie derſelbe, ein Kriegsheld, ſeinem Volk nach außen den Frieden ſichert (Kap. 9, 5. 6), im Innern aber als gottesfürchtiger, gerechter Richter und thatkräftiger Regent das Glück der Theokratie verbürgt (Kap. 11, 1—10).

Zur Charakteriſirung des Schriftſtellers Jeſaja dürfen auch einige Pſalmen beigezogen werden, welche höchſt wahrſcheinlich von ihm verfaßt ſind: Pſ. 46, auf die Friſt des ſyr.-ephraimit. Krieges treffend und ungefähr gleichzeitig mit Kap. 8, 9. 10 und Kap. 17, 12—14, ſodann Pſ. 47, gedichtet bei Hiskia's Heimkehr aus dem Kriege mit den Philiſtäern (2 Kön. 18, 8), und ſchließlich Pſ. 48, welcher mit Kap. 33, 13—24 parallel läuft. So nach der Zeitfolge beiſammenſtehend und Siegeslieder alle drei, eignen ſie, wie man annehmen darf, Einem, eben dieſem Dichter. Hinwiederum würde das Bild Jeſaja's gänzlich verzerrt und verunſtaltet werden, wenn man, um daſſelbe zu zeichnen, von manchen Abſchnitten in ſeinem Buch ſelbſt Gebrauch machen wollte, in denen weder Denk- noch Ausdrucksweiſe Jeſaja's ſich wiedererkennen läßt: von prophetiſchen, welche aus ſeinen Zeitverhältniſſen ſich nicht erklären, hiſtoriſchen, deren Verfaſſer den Begebenheiten nicht gleichzeitig war. Indem wir von dem alten Orakel über Moab (Kap. 15. 16), welches Jeſaja ſelbſt durch Adoption uns gerettet hat, Umgang nehmen, ſowie abſehend von Kap. 19, 16—25, als einem eingeſchobenen Stück, welches den ſchismatiſchen Tempel zu Leontopolis vertheidigt, haben wir unter die aufgeſtellte Kategorie einmal die Geſchichterzählung (Kap. 36—39) zu ordnen, ſodann die Orakel wider Babel (Kap. 13, 1—14, 23 und Kap. 21, 1—10), ferner die Reihe Weiſſagungen in Kap. 23—27, das 34. und 35. Kapitel, und endlich ein ſelbſtändiges und gegliedertes Buch, die ganze Kette Orakel von Kap. 40—66. Ueber dieſe Schriftſtücke alle fällt die Kritik zum Theil mit einer ſonſt ſeltenen Einſtimmigkeit das Urtheil, daß ſie nicht Jeſajaniſch, vielmehr ganz andern Verfaſſern zuzuweiſen ſeien. Dergeſtalt erhebt ſich aber die Frage: Wie kamen ſie in das Buch Jeſaja herein? Welches ſind die Gründe ihrer Aufnahme in den Kanon? — Für jenen hiſtoriſchen Abſchnitt liegt die Antwort auf flacher Hand. Er wurde den einer Erläuterung aus der Geſchichte ſehr bedürftigen letzten Kapiteln des Orakelbuchs als Commentar beigegeben und ſtand urſprünglich gewiß unmittelbar hinter Kap. 33. Was die übrigen fremden Stücke betrifft, ſo wirft ſich die Vorfrage auf: Wann wurden ſie hereingenommen? Und zwar ſind die Kap. 24—27 um das J. 597 abgefaßt, die Epoche der Zerſtörung Ninive's und das Orakel gegen Tyrus (Kap. 23, 1—14) trifft ins J. 604, während V. 15—18 wol ſpäter, als Nebukadnezar die Stadt ſeit dem J. 585 belagerte, hinzukamen. Die andern alle eignen der letzten Friſt des Chaldäerreichs, d. h. den Jahren 539—38 v. Chr. Durch dieſe ſpäteſten Orakel ſelbſt werden wir in die Nähe der Zeiten heruntergeführt, da man die Reſte der Nationalliteratur ſammelte und ordnete; und vermuthlich wurden auch die Kap. 23—27 jetzt erſt dem Buch Jeſaja einverleibt.

Vor allen Dingen nun iſt jeder Gedanke an Unterſchiebung von ſeiten der Verfaſſer ſelbſt fern zu halten. Im Gegenſatz zu Kap. 19, 16 fg. läßt bei dieſen Schriftſtücken ſich kein Zweck eines Betrugs erkennen. Zugleich enthalten ſie auch nicht die leiſeſte Andeutung, daß ſie für Worte Jeſaja's oder aus Jeſaja's Zeit gehalten ſein wollen, vielmehr liegt unverhüllt und unverkennbar aus ihnen ihr eigenes Zeitalter zu Tage, und die Ueberſchrift Kap. 13, 1: „Ausſpruch über Babel, welchen erſchaut hat Jeſaja, der Sohn des Amoz", rührt nicht vom Verfaſſer her. Je mehrere an einem Betrug betheiligt ſein

müßten, deſto unwahrſcheinlicher wird er. Man könnte freilich ſagen: irgendeiner hat wider beſſeres Wiſſen dieſe Abſchnitte dem Jeſaja untergeſchoben. Aber wiederum läßt ſich kein Zweck abſehen; und die Annahme eines irrigen Dafürhaltens liegt doch näher, ſo lange man nicht ihren Verfaſſer ſelbſt ſie einſchwärzen läßt, der dann aber ſich nicht geradezu wie einen andern geben würde. Gewiß wenigſtens geirrt hat ſich der Schreiber von Jeſ. 13, 1. Wenn wir aber die folgenden Ueberſchriften und z. B. Kap. 21, 1. 11. 13; 22, 1 u. a. vergleichen, ſo dürfte der Diaskeuaſt den Namen Jeſaja's Kap. 13, 1 noch nicht oder ihn bereits ſchon vorgefunden, nicht aber ſelbſt ihn hinzugeſchrieben haben. Vermuthlich wurde er dann erſt hinzugeſetzt, als das Orakel, mit welchem man ein zweites Buch beginnen mochte, ſich im Kanon befand. Gemeinhin nämlich erklärt man ſich die Einreihung ſo vieler fremder Orakel, was eben Sache des Diaskeuaſten, aus dem hohen Anſehen Jeſaja's, welchem man deshalb irgendwie ausgezeichnete Abſchnitte unbekannter Propheten beizulegen geneigt geweſen ſei, ſodaß der Diaskeuaſt Kap. 13, 1 geſchrieben hätte. Allein der Cauſalzuſammenhang möchte ſich leicht umgekehrt ſtellen. Von einem überwiegenden Anſehen Jeſaja's iſt für die nächſtfolgenden Jahrhunderte nichts bekannt; und es bleibt die Frage unbeantwortet, warum Jeremia und Ezechiel mit ſolchen Einſchaltungen verſchont wurden, warum namentlich dies der erſtere: welcher, in der chaldäiſchen Periode lebend, den Untergang Babels, die Befreiung Iſraels nach vieljähriger Dienſtbarkeit geweiſſagt hat, und deſſen Prophetie zu jenen Einſchüben wenigſtens ebenſo viel Verwandtſchaft aufweiſt als diejenige des Jeſaja. Das Wahre dürfte in Folgendem beſtehen: Als die prophetiſche Literatur geſammelt wurde, fanden ſich auch einzelne Schriftſtücke ohne benannten Verfaſſer vor, welche in eine eigene Sammlung vereinigt oder aber in einer ſchon vorliegenden untergebracht werden konnten. Man wählte das letztere; aber nun fragte es ſich: in welcher? In der erſten, im Buch Jeſaja. Die vereinzelten Orakel ſteckte man an paſſenden Stellen unter; den größern Abſchnitt, Kap. 40—66, ein in drei gleichgroße Theile gegliedertes Buch für ſich, ordnete man ebendeshalb an das Ende. Daß dieſer Diaskeuaſt geglaubt habe, die anonymen Stücke ſeien gleichfalls von Jeſaja verfaßt, wird grundlos vermuthet, und ſchließlich erhellt, daß die Verſetzung Jeſaja's an die dritte Stelle: Jeremia, Ezechiel, Jeſaja (franzöſiſche und deutſche Handſchriften), weder von Anfang an ſo noch auch allgemein geſchehen ſein kann.

Betreffend, daß das Buch Jeſaja eine Geſchichte hat, ſo wurde ſie bereits angebrochen durch das, was über ſeinen Platz an erſter oder dritter Stelle und von dem Eindringen fremder Beſtandtheile geſagt worden iſt. Wenn aber Gebrauch und Geltung des Buchs, und inſofern ſeine Geſchichte von ſeiner Beſchaffenheit abhängt, ſo wird von dieſer, wie ſie geſchichtlich erſt geworden, d. h. von dem Beſtand und der Geſtalt des Buchs weiter auch das Anſehen des Propheten bedingt, deſſen er bei den Juden ſich erfreut und in der chriſtl. Kirche. Ohne Zweifel wurde ſchon das urſprüngliche Buch, wie es Jeſaja ſelbſt herausgegeben hat, daſſelbe ſo reichen und wichtigen Inhalts, viel geleſen, jedoch nicht überall und immer verſtanden, und dies je länger je weniger. Schwierigkeit für den gewöhnlichen Leſer hatte ſchon der Ausdruck, welcher von der Sprache des gemeinen Lebens ſich weit entfernt und den zumal eine körnige Kürze auszeichnet. Sodann in den Ideenkreis eines andern ſich hineinzudenken, hatten die Zeitgenoſſen Jeſaja's und ſpätere Geſchlechter keine Uebung, und in der Kunſt des Auslegens, die noch nicht exiſtirte, konnte niemand geſchult ſein. Im allgemeinen aber reicht der Gedankenflug Jeſaja's über ordinäre Weiſe, ſich die Dinge vorzuſtellen, weit hinaus: um ſo ſchwerer, ihm nachzukommen und ihn zu begreifen. Des weitern behindert wurde das Verſtändniß durch mangelhafte Bekanntſchaft mit der Zeitgeſchichte. Die Rede Jeſaja's bezieht ſich faſt immer auf concrete Verhältniſſe und thatſächliche Umſtände, die ihm wohl bekannt waren, die er meiſtens nicht namhaft macht, und deren Kenntniß ſich mehr und mehr verdunkelte und abhanden kam. Infolge deſſen iſt der Text von zahlreichen Gloſſen durchzogen (Kap. 3, 1; 7, 14. 17. 20; 8, 7; 9, 14; 11, 13 b; 29, 10; 30, 26), deren kaum eine glücklich erläutert, und, als der geſchichtliche Sinn verloren war, erhob man die beſondern Ausſprüche zu allgemeinen, gültig für jede Zeit, vorab für diejenige des Leſers, die jedesmalige Gegenwart. Weiſſagung, die ſich erfüllt hatte oder auch nicht, ſollte ſich immer wieder von neuem erfüllen, und als prophetiſch ließ man auch Ausſage gelten, welche nur die Gegenwart des Sprechers anging. Im Gloſſem z. B. Kap. 7, 8 wird Ephraim auf das ſpätere Völklein der Samariter gedeutet, weil die damalige Epoche auf diejenige des Antiochus Epiphanes

(174 v. Chr.), und die Philiſtäer (Kap. 9, 12) werden zu einer Zeit, da ihre Städte halbhelleniſtiſche geworden ſind, den LXX geradezu Hellenen. Dergeſtalt ging ſchon die Würdigung der echten Jeſajaniſchen Schriften einen ſchiefen Weg, da man ſie nicht wegen deſſen ſchätzte, was wirklich darin ſtand, ſondern um des willen, was man darin ſuchte und zu finden glaubte. Und noch weiter verdankt Jeſaja die Beachtung und Bewunderung, welche von Juden und Chriſten ihm gezollt ward, neben den wirklichen beſonders vermeinten Vorzügen, nämlich den ihm fremden ſpätern Stücken der Sammlung, namentlich ihrem zweiten Theil, den Kap. 40—66. Setzte man, was auf die Länge unausbleiblich war, dieſe den echten gleich, ſie ebenfalls auf Jeſaja's Rechnung, dann hatte er freilich auf ein Jahrhundert und weiter hinaus das Speciellſte vorhergeſehen, z. B. den Cyrus, Koreſch mit dieſem ſeinem Namen (Kap. 44, 28; 45, 1) erkannt; dann ſind ſeine Orakel zum Theil überraſchend genaue Vorherſagungen des Zukünftigen, und als ſolche ohne Beiſpiel, wenn wir von der fraglichen Prophetie Daniel's abſehen. Von dem Seher verlangten die Nachkommen aber eben Aufſchlüſſe über ſeine Zukunft und ihre in Zukunft auslaufende Gegenwart. Wenn daher der Sohn Sirach's unſern Jeſaja den großen und zuverläſſigen Propheten nennt (Kap. 48, 22), ſo verbindet er dieſe Anerkennung mit dem Lob, daß er das Späteſte, die äußerſte verborgene Zukunft vorhergeſehen habe (V. 24. 25), und gründet ebendadurch den Preis Jeſaja's auf jenen zweiten Theil. Die Chriſten ihrerſeits bauten auf mehrere Abſchnitte ebendaſelbſt, beſonders auf Kap. 52, 13—53, 12, ihre Unterſcheidungslehre vom leidenden und büßenden Meſſias, dem Knecht Jahve's. Auch bei ihnen kam durch Kap. 40—66 das ganze Buch zu Ehren und Bedeutſamkeit, ſodaß im N. T. kein anderer Prophet gleich häufig citirt und benutzt wird (Geſenius, a. a. O., I, 39). Sofern man durch den Eintritt des Chriſtenthums hauptſächlich Jeſajaniſche Orakel erfüllt ſah, überboten ſich die Kirchenväter mit Lobeserhebungen ſeiner. Sie nennen ihn den großen und größten Propheten, den bewundernswerthen und hellſehendſten; Hieronymus, welcher hebräiſch verſtand und ihm Macht und Schönheit der Rede zubilligt, erklärt im fernern ihn ſogar für einen Evangeliſten und Apoſtel. Kein Wunder alſo, daß auch Apokryphen Jeſaja's in Umlauf kamen: eine Viſion judenchriſtl.-gnoſtiſchen Charakters, in welcher ſeine Himmelfahrt erzählt wird, und das Martyrium Jeſaja's, eine jüngere Schrift, welche indeß ebenfalls ſchon vor Origenes exiſtirte. Wenn aber eine Werthung, welche zum voraus auf einem kritiſchen Irrthum in der Thatſache fußt, für uns hinfällig wird, ſo hat dagegen das in der proteſtant. Kirche gewonnene Verſtändniß die wahre Größe des Mannes geoffenbart, und je mehr von dem Edelmetall Schlacke, Schminke und Legirung hinweggereinigt ward, zu deſto herrlicherm Bildwerk hat es ſich geſtaltet. Hitzig.

Jeſchana wird 2 Chron. 13, 19 als eine Mutterſtadt mit umliegenden Ortſchaften als ihren Töchtern genannt, welche Abia, König des Reichs Juda, zugleich mit Bethel und Ephron (ſ. d.) dem Jerobeam I. von Iſrael wegnahm. Ihre Lage läßt ſich nicht genau nachweiſen, doch kann ſie nicht weit von den beiden andern mitgenannten Städten gelegen haben. Joſephus („Alterthümer", VIII, 11, 3; XIV, 15, 12) verlegt ſie in Samaria. Nicht lange übrigens verblieben jene Städte des Gebirges Ephraim im Beſitz des Königreichs Juda (vgl. noch 2 Chron. 15, 8); denn Baëſa mußte die Gegend, in welcher dieſelben lagen, ſchon wieder für das Reich Iſrael zurückerobert haben, bevor er das noch ſüdlicher, nur etwa 2 Stunden von Jeruſalem gelegene Rama (ſ. d.) zu befeſtigen den Verſuch machen konnte (1 Kön. 15, 17). Kneucker.

Jeſchurun, ſ. Iſrael.

Jesreel, ſ. Jisreel.

Jeſſe, ſ. Iſai unter David.

Jeſua, ſ. Joſua.

Jeſus, ſ. Barabbas.

Jeſus, ſ. Juſtus.

Jeſus, Sohn Sirach's, verfaßte in hebr. Sprache ein ziemlich umfangreiches Spruchbuch, in welchem er ſeine Weisheit niederlegte. Das Original ging verloren und nur wenige dürftige Reminiſcenzen von demſelben haben ſich in jüd. Schriften erhalten. Dagegen lieferte der Enkel des Verfaſſers in Aegypten eine griech. Ueberſetzung des Werks, und dieſe, die ſammt der belangreichen Vorrede des Ueberſetzers zunächſt in der alexandriniſchen Ueberſetzung des A. T. Aufnahme fand und dann den Apokryphen des A. T.

zugezählt wurde, ist uns erhalten worden. Zum Verständniß des bedeutenden Werks diene Folgendes.

Der Verfasser nennt sich Kap. 50, 27 Jesus, Sohn Sirach's, aus Jerusalem, und der Enkel bemerkt, daß sein Großvater sich eifrigst mit dem Gesetz, den Propheten und den andern Büchern der Väter beschäftigt und so sich gedrungen gefühlt habe, eine eigene Schrift abzufassen, durch welche das Leben nach dem Gesetz gefördert werden möchte. Der Name Sirach kommt im Hebräischen nicht vor, die Rabbinen nennen den Verfasser kurzweg Sohn Sira's. Ueber die sonstigen Lebensverhältnisse des Verfassers ersehen wir einiges Wenige aus seinem Buche; was außerdem darüber berichtet wird, beruht auf Vermuthung oder Irrthum. Nach Kap. 31, 11. 12; 51, 13 blieb er nicht immer in Jerusalem, sondern er kam auch in die Ferne und gerieth in große Gefahren; das Loblied in Kap. 51, 1—12 bezieht sich auf die Rettung aus einer großen Lebensgefahr, in die er durch Verleumdung bei einem König gekommen war. Streitig ist, welchem Stande er angehörte. Daß er sich mit Lehren beschäftigte, erhellt aus manchen Stellen, namentlich aus Kap. 51, 23 fg. Wie er selbst erklärt, sich von Jugend auf eifrigst um die Weisheit bemüht zu haben (Kap. 51, 13 fg.), so zeigt sein Buch einen denkenden und durch die Lektüre der Schriften seines Volks tüchtig gebildeten Palästinenser. Könnte er hiernach ein Weiser gewesen sein (vgl. über die hebr. Hakamim Bruch, „Weisheitslehre der Hebräer" [Strasburg 1851], S. 48 fg.), so spricht jedoch dies, daß sein Denken sich streng auf das Gesetz gründet, und daß die mit sichtlicher Vorliebe verfaßte Schilderung des Schriftgelehrten, Sopher (Kap. 38, 24 fg.), ganz zur Haltung des Verfassers selbst paßt, dafür, daß er ein Schriftgelehrter war. Bemerkenswerth ist dabei, daß er einen freiern Blick hatte und eine geistigere Haltung bewahrte, als dies uns bald im pharisäischen Schriftgelehrtenthum entgegentritt. Wenn ihn einige Gelehrte zu einem Priester machen wollten, so spricht dafür in seinem Buche nichts.

In Betreff des Enkels haben wir uns einzig an seine Vorrede zu halten. Seinen Namen nennt er nicht; die jüd. Ueberlieferung nennt den Sohn des Ben-Sira Usiel, den Enkel Joseph; nach einer ziemlich späten Angabe von christl. Hand soll der Enkel wie der Großvater Jesus geheißen haben und Sohn eines Sirach gewesen sein. Letzteres wird auf dem Irrthum beruhen, daß, da der Enkel den Großvater einfach Jesus nennt, man in der Unterschrift Kap. 50, 27 den Namen des Enkels erblickte, dem man dann weiter eine wesentliche Betheiligung am Buch zuschrieb. Der Enkel war aber, wie er selbst sagt, nur Uebersetzer. Auch der Enkel war Palästinenser, ging aber nach Aegypten, und als er hier gelebt und gefunden hatte, daß die Bildung der Juden eine von der palästinensischen sehr verschiedene, griechische sei, so fühlte er sich veranlaßt, das Buch seines Großvaters ins Griechische zu übersetzen, um es auch für auswärtige jüd. Kreise nutzbar zu machen.

Ueber das Zeitalter des Verfassers und Uebersetzers hat man lange unnöthigerweise gestritten und sich in selbstgemachte Schwierigkeiten verwickelt. Einen festen Haltpunkt bietet der Uebersetzer, indem er erzählt, im achtunddreißigsten Jahre „unter" (epi) König Euergetes nach Aegypten gekommen zu sein. Selbstverständlich kann unter dem angegebenen Jahre nur das Regierungsjahr des genannten Königs gemeint sein; indeß da keiner der beiden Ptolemäer, die den ehrenden Beinamen des Wohlthäters erhielten, so lange regierte, so glaubte man, das Wörtlein „unter" (epi) pressend, ein anderes Jahr, gewöhnlich das Lebensjahr des Uebersetzers (!), bezeichnet zu finden. Euergetes I. regierte nur 25 Jahre, von 247—222 v. Chr., und Euergetes II., bekannter unter seinem Spottnamen Physkon (Dickbauch), nur 29, von 145—116 v. Chr. Mit der Regierung des letztern hatte es aber seine eigene Bewandtniß, und das hätte man nicht übersehen dürfen. Eifersüchtig auf seinen ältern Bruder Philometor warf er sich durch eine Empörung in Alexandria zum König auf, es kam indeß 170 v. Chr. zu dem Vergleich, daß beide Brüder gemeinschaftlich regierten. Als nach sechs Jahren neuer Streit entstand, theilte man die Herrschaft, sodaß Physkon über Cyrene, Libyen und dann auch über die Insel Cypern regierte, bis er 145 v. Chr. nach dem Tode des Bruders sich in den Besitz des ganzen Reichs setzte und die Herrschaft mit einer Unterbrechung bis zu seinem Tode 116 v. Chr. behauptete. Daß Physkon bei dieser Sachlage seine Regierungsjahre nicht erst vom J. 145, sondern schon vom J. 170 zählte, ist an sich deutlich und wird auch geschichtlich bezeugt (vgl. Lepsius, „Königsbuch der alten Aegypter" [Berlin 1858], synoptische

Tafel S. 9, und Porphyrius bei Euſebius, Chron., ed. Aucher [Venedig 1818], I, 240); unſer Ueberſetzer hatte ſich aber an die officielle Zählung zu halten, und ſein achtunddreißigſtes Jahr des Euergetes iſt alſo das J. 132 v. Chr. Als auf Analogien in Zählung der Regierungsjahre ſei unter anderm auf König Agrippa II. (vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], VI, 540), auf Kaiſer Lothar und Papſt Bonifacius VII. (vgl. Gregorovius, „Geſchichte der Stadt Rom im Mittelalter" [Stuttgart 1859—67], III, 45, 423), verwieſen. Wir wiſſen nun freilich nicht, in welchem Alter der Ueberſetzer war, als er nach Aegypten kam und wann er zur Ueberſetzung ſchritt, immerhin beſtimmt ſich ſo ungefähr das Jahrzehnt, in dem er überſetzte. Mit dieſem Reſultat ſtimmt es denn, daß dem Ueberſetzer der Kanon des A. T. nach ſeinen drei Hauptbeſtandtheilen weſentlich abgeſchloſſen, und zwar auch in der griech. Ueberſetzung, vorlag, die er nachweislich benutzte. Schon hiernach läßt ſich unmöglich an Euergetes I. denken.

Für die Abfaſſungszeit des Buchs ſelbſt bietet die lebendige Schilderung des Hohenprieſters Simon, Sohn des Onias (Kap. 50, 1—26), einen Anhaltspunkt, da ſie die Vorführung der bedeutendſten Perſönlichkeiten des jüd. Volks chronologiſch abſchließt und augenſcheinlich auf eigener Anſchauung beruht; aber als der Verfaſſer ſchrieb, war Simon todt (Kap. 50, 1). Es gab indeß zwei Hoheprieſter dieſes Namens, die beide einen Onias zum Vater hatten, Simon I. von 310—291 v. Chr. und Simon II. von 219—199 v. Chr. Der erſtere, wegen ſeiner Frömmigkeit der Gerechte genannt (Joſephus, „Alterthümer", XII, 2, 5), lebte in der Sage fort; von letzterm wird nur 3 Makk. 2, 1 fg. ſagenhaft berichtet, daß durch ſein Gebet Ptolemäus IV. Philopator an dem Eindringen in das Heilige und Allerheiligſte des Tempels in Jeruſalem verhindert worden ſei. Trotzdem, daß Simon I. als der Gerechte in der Ueberlieferung fortlebte, Simon II. ſo gut wie vergeſſen wurde, muß hier wegen des Zeitalters des Ueberſetzers der letztere gemeint ſein, und daß dieſer eine bedeutende Perſönlichkeit war, dafür liefert unſer Buch den vollgültigſten Beweis. Noch eins iſt dabei wohl zu beachten. Wenn unſer Verfaſſer vom Simon rühmt, daß er ſich durch Bauten um den Tempel und die Stadt verdient gemacht habe, ſo weiß die Ueberlieferung in Betreff dieſes Punktes von Simon I. nichts: ein Schweigen, das auch auf Simon II. führt. Wie der Verfaſſer nur die hervorragendſten Männer behandelte, ſo überging er Simon I. und hob nach Nehemia mit ſichtlicher Vorliebe nur die hehre Erſcheinung des zeitgenöſſiſchen Simon II. hervor.

Ergibt ſich aus dieſem Nachweis, daß der Verfaſſer ſein Buch nach 199 v. Chr. zum Abſchluß brachte, ſo fragt ſich weiter, ob ſich eine nähere Beſtimmung geben laſſe oder doch, wie weit wir in der Zeit herabrücken dürfen. Manche Hindeutungen auf zeitgenöſſiſche Verhältniſſe, die man im Buch hat finden wollen, ſind abzuweiſen; man ſieht nur, daß das Volk unter fremdem Druck lebte (Kap. 33 und 36, 17—22), und daß der Verfaſſer hoffte, das göttliche Strafgericht werde über die Dränger hereinbrechen (Kap. 32, 18—20), und das Volk der verheißenen ſchönen Zukunft bald theilhaftig werden (Kap. 48, 10. 11). Dies paßt durchaus zu den erſten Jahrzehnten des 2. Jahrh. unter ſyr. Druck; aber dürfen wir bis zur makkabäiſchen Erhebung 167 fg. herabſteigen? Gewiß nicht, denn macht ſchon das Altersverhältniß zum Enkel, wenn es nicht ein ungewöhnliches war, bedenklich, ſo iſt kaum denkbar, daß ſich die gewaltige Gärung dieſer Zeit nicht in ſchrofferer Haltung und ſpeciellen Beziehungen abſpiegeln ſollte.

Treten wir nun dem Buch ſelbſt näher, ſo ſchrieb der Verfaſſer nicht im aram. Dialekt, der damals allerdings Volksſprache war, ſondern hebräiſch. Dies nämlich war noch die Schriftſprache, und wie der Verfaſſer ſich ſelbſt an der ältern Literatur gebildet hatte, ſo konnte er auch hebräiſch ſchreiben, wenn ſchon auf ſeine Sprachweiſe die ſpätere Zeit nicht ohne Einfluß geblieben ſein wird. So ſind denn auch die Citate, die der Talmud beibringt, ſo wenig ſie auch genaue ſind, faſt alle in hebr. Sprache geſchrieben.

Nach Hieronymus, der, was freilich zweifelhaft erſcheint, noch das Hebräiſche vor ſich gehabt haben will, und Tanchuma, f. 69 a, ſoll das Buch die Ueberſchrift Sprüche (Meſalim) geführt haben, eine an ſich nicht unpaſſende Bezeichnung. Dem ſteht aber das ſonſtige, einſtimmige Zeugniß gegenüber, daß es Weisheit (Hokmah; griech. Sophia), betitelt war. Dies werden wir als die urſprüngliche Ueberſchrift anzuſehen haben, da ſie auch ſonſt dem Inhalt durchaus entſpricht und nach ſichern Anzeichen in alter Zeit auch das Buch der Sprüche Salomo's dieſen Titel führte. In der lateiniſchen Kirche und Bibel heißt es etwa ſeit der Mitte des 4. Jahrh. Ecclesiasticus, nämlich liber, d. i.

kirchl. Vorlesebuch, weil es, obschon nicht kanonisch, neben andern Vorlesebüchern vorzugsweise als zur Erbauung zweckdienlich in der Kirche gebraucht wurde.

Da das Original, wir wissen nicht wann, verloren gegangen ist, so können wir uns leider nur an die griech. Uebersetzung halten. Obgleich diese an großen Mängeln leidet, so setzt sie uns doch in den Stand, das Original bei scharfer kritischer Behandlung uns so ziemlich zu vergegenwärtigen, sodaß wir den Verlust des hochwichtigen Denkmals jener Zeit weniger schmerzlich fühlen. Wir glauben der Versicherung des Uebersetzers, daß er auf seine Arbeit die möglichste Sorgfalt verwandte, aber er selbst hebt auch die Schwierigkeit hervor, welche die Verschiedenartigkeit der beiden Sprachen ihm machte. Seine Uebersetzung ist, und das ist für uns ihr Ruhm, eine wörtliche, ja zum Theil sklavisch wörtliche. Des Griechischen war der Uebersetzer nach dem damals vulgären Dialekt sowol nach Wortvorrath als nach Wortformen durchaus mächtig, dagegen vermochte er seinem hebr. Text nicht gehörig zu folgen: er verwechselte Bedeutungen hebr. Worte und irrte mehrfach in der Lesung und Abtheilung der Worte. Wir entnehmen daraus, daß er jung nach Aegypten kam und seine Bildung bald eine überwiegend hellenistische wurde. Trotz der erwähnten Mängel zählt er zu den besten jüd.-alexandrinischen Uebersetzern jener Jahrhunderte, und wir müssen ihm danken, daß er, sich wörtlich haltend, lieber etwas Falsches und Unverständliches gab und so uns eine gewisse Einsicht in seinen Text vermittelte, als daß er den Text sich willkürlich zurechtlegend einen Sinn gab, der das Original gänzlich verwischte. Der Text der Uebersetzung hat sich in einer Reihe griech. Handschriften und einigen alten Uebersetzungen, namentlich der lateinischen, zwar keineswegs rein, doch so erhalten, daß er sich durch kritische Benutzung der Zeugen im ganzen ziemlich rein in seiner Ursprünglichkeit wiedergewinnen läßt.

Der Verfasser legte in seinem Buch Weisheit nieder, d. h. das, was ihn Denken, Studium der vaterländischen Literatur und tägliche Erfahrung als das Wahre und Zweckdienliche gelehrt hatte, wonach das menschliche Leben, sollte es ein rechtes, gottgewolltes und glückliches sein, einzurichten und zu gestalten sei. Dabei bildete der unerschütterte Glaube seines Volks die religiöse Grundlage. Der Begriff der Weisheit, die man gern personificirte (Kap. 24; Spr. 8; Hiob 28), war damals ein sehr geläufiger; man faßte sie als göttliche Eigenschaft, die von Ewigkeit in Gott ruhend sich sodann in der Schöpfung und im besondern im mosaischen Gesetz offenbart habe. Sie zu erlangen, galt als das theoretische Ziel, ihr gemäß zu leben, als das praktische. Der Verfasser nun, der sich im Besitz derselben und der Gabe der Mittheilung fühlte, legte in diesem Buch das Erträgniß seines Lebens zur Belehrung nieder. Darauf fußend, daß Gott, der allmächtige Schöpfer und Regierer der Welt, seine Weisheit über diese ausgegossen hat, und daß er der Gerechte und Furchtbare, aber auch Barmherzige und Freundliche ist, wie er sich namentlich in Leitung seines auserwählten Volks erwiesen hat, ist ihm Gottesfurcht das Höchste, was der Mensch, und zwar durch die Weisheit, zu erstreben hat. Nur diese allein macht glücklich. Von dieser Grundstimmung aus, die freilich einen eudämonistischen Beigeschmack hat, durchgeht der Verfasser die mannichfaltigsten Lebensverhältnisse: er spricht von Hohen und Niedrigen, Reichen und Armen, Herren und Sklaven; zeigt, wie man sich nach Alter und Geschlecht, Berufsart und Lage, Sinnesart und Handlungsweise, in der Familie, dem Freundeskreis und der Gemeinde zu verhalten habe, und was der einzelne sich selbst nach Körper und Geist und persönlicher Würde schuldig sei. Am Schluß schildert er in wohlgelungener Charakteristik die bedeutendsten Männer seines Volks. Wenn die gegebenen Lebensregeln meist auf religiösen und sittlichen Motiven beruhen, so finden sich allerdings auch bloße Klugheitsregeln. Wer darum das Buch für ein ordinäres Moralbuch nehmen wollte, würde den Grundcharakter desselben verkennen. Und hat denn nicht auch die Klugheit wie im Leben so in der Theorie ihr Recht, sofern sie nicht ins Unsittliche fällt?

Die gewählte Form war die volksthümliche, bereits mannichfaltig angewandte Spruchform, als deren Repräsentant König Salomo galt, und der Verfasser weiß sich derselben mit Meisterschaft zu bedienen. Gewöhnlich richtet er sich als Vater (Lehrer) an einen Sohn (Schüler), und als solcher gebietet und verbietet, ermuntert und warnt er; daneben gibt er eigentliche Sprichwörter und Sentenzen, Beobachtungen und Urtheile und flicht Schilderungen ein. Die Gedanken werden oft nur uneigentlich durch Bilder gegeben oder doch erläutert. Die Darstellung hält sich durchaus in parallelen Gliedern, sie ist also

rhythmisch und poetisch; aber wenn sie nicht gleichmäßig ist, wenn neben manchen wohlgelungenen lyrischen Stücken geringere, ja fast prosaische sich finden, so lag dies in dem spröden didaktischen Stoff. Die Sprache ist bilderreich und durch rhetorische Figuren belebt, aber sie wechselt nach dem Stoff. Doch nicht nur den Parallelismus der Glieder hat der Verfasser streng festgehalten, er hat auch, worauf in meiner Auslegung zuerst aufmerksam gemacht wurde, die Darstellung strophisch gruppirt, sodaß die Gegenstände in einer bestimmten Reihe sich entsprechender Glieder abgehandelt werden. Wie das Gleiche auch in andern dichterischen Büchern des A. T., namentlich in den Psalmen, zu beobachten ist, so scheint diese Form auch in der classischen Literatur nicht nur von den griech. Tragikern, Komikern und Bukolikern, sondern auch von andern Dichtern angewendet worden zu sein (vgl. unter andern Schwerdt, „Ueber die innere Form der Horazischen Oden" [Münster 1868]; über Propertius vgl. „Zeitschrift für das Gymnasialwesen", Jahrg. 1868, S. 177 fg., 257 fg., und über Ovid vgl. Korn im „Rheinischen Museum", Jahrg. 1867, S. 201 fg.).

Durchgehen wir unser Buch als Ganzes, so finden wir zwar eine Reihe vortrefflich in sich abgerundeter Stücke, aber daneben fällt auf, daß nicht selten derselbe Gegenstand wiederholt da und dort abgehandelt ist und anderes zerbröckelt und zerstückelt erscheinen will. Hier ist nun nicht durch willkürliche Vermuthungen und Umstellungen zu helfen, sondern auf dem Boden der Ueberlieferung haben wir uns klar zu machen, wie sich durch die Entstehung des Buchs diese auffälligen Erscheinungen erklären. Vorab steht fest, daß uns das Buch, abgesehen von einer Reihe von Zusätzen, die sich durch die geringe handschriftliche Bezeugung und ihre innere Unangemessenheit auf den ersten Blick als spätere Zuthaten charakterisiren, im wesentlichen so vorliegt, wie es aus der Hand des Uebersetzers hervorging. Sodann ist die Meinung völlig unberechtigt, daß der Verfasser mehr fremdes gesammelt und zusammengestellt, als eigenes producirt habe, denn nirgends deutet er auf fremde Quellen hin, und wenn er Kap. 30, 25 bemerkt, er halte nach den Winzern Nachlese, so soll damit nur gesagt sein, daß ihm als Spätgeborenem in der Spruchweisheit das Beste eigentlich schon vorweggenommen sei. Dazu kommt, daß das Ganze der gleiche Geist durchweht und von Widersprüchen keine Rede ist. Dagegen konnten wol die gleichen Gedanken etwa modificirt gegeben werden, und wenn sich einige Redensarten und Sätzchen wiederholen, so spricht gerade dies für die Identität des Verfassers. Der etwaige Formwechsel endlich hatte im verschiedenen Stoff seinen Grund und auch, was besonders in Erwägung fällt, in der verschiedenen Abfassungszeit. Es ist nämlich klar, daß dies Werk sehr allmählich aus dem Leben des Verfassers herauswuchs, daß jetzt dies, jetzt jenes niedergeschrieben wurde, bis der Verfasser schließlich das Gesammelte zusammenstellte. Hierbei konnte er entweder eine gänzliche Ueberarbeitung und Verarbeitung vornehmen, sodaß ein streng geschlossenes Ganzes entstand, oder auch blos das Vorliegende in eine gewisse Ordnung bringen. Er that das letztere als das leichtere, und daraus erklären sich obige auffällige Erscheinungen. Können wir ihm hierbei auch nicht bis ins einzelnste folgen, so sehen wir doch, daß er gewisse Gruppen zusammenstellte, daß, wo verschiedenartiges zusammentritt, eine gewisse Ideenassociation leitete und jedenfalls der geregelte Gliederbau beobachtet wurde, daß endlich Einschnitte sich zeigen, nach denen sich das Buch unter allgemeinen Gesichtspunkten in größere Abschnitte zerlegt. Es sind dies folgende sieben: Kap. 1, 1—16, 21; 16, 22—23, 27; 24, 1—30, 24; 33, 12—36, 16[a]; 30, 25—27; 30, 28—33, 11; 36, 16[b]—22; 36, 23—39, 11; 39, 12—42, 14; 42, 15—50, 26. Es folgt der Schluß Kap. 50, 27—29, und als Anhang Kap. 51. Wenn nach dieser allgemeinen Gliederung das Ganze als geordnet erscheint, so mag für uns die Stellung des einzelnen, warum dieser oder jener Vers gerade da oder dort steht, in manchen Fällen immerhin unklar sein, denn da wirkte individuelles, erklärlich wird aber so, wie derselbe Gegenstand, wennschon in anderer Wendung, an mehrern Orten abgehandelt wurde. Ueberhaupt gestattete die Spruchweise, in dieser Beziehung freier zu verfahren.

Noch ist auf einen eigenen Zufall hinzuweisen. Nach obiger Inhaltsangabe ist in die Kap. 30—36 nach ihrer Stellung Verwirrung gekommen. Sie rührt, wie ich nachgewiesen habe, daher, daß sich in den griech. Handschriften, welchen die Drucke folgten, einige Papierlagen verschoben. Die ursprüngliche Stellung, für deren Richtigkeit unzweideutig der Zusammenhang spricht, hat sich in der lateinischen, syrischen und arab. Uebersetzung erhalten.

Irrig haben einige Gelehrte in unserm Buch alexandrinische Elemente entdecken wollen; es ist ein durchaus palästin. Product, der Verfasser ein schriftgläubiger, von aller Skepsis unberührter Schriftgelehrter. Hervorgehoben sei, daß er einen persönlichen Messias nicht kennt, aber er erwartet die politische Restauration seines Volks und hofft, daß das Joch der Heiden baldigst von ihm genommen und nach prophetischer Verheißung Elia wiederkehren werde, um den Zorn des Herrn zu beschwichtigen und das Volk als Ganzes wiederherzustellen (Kap. 48, 10. 11; 33, 1 fg.).

Obgleich unser Buch leicht das bedeutendste Product des spätern hebr. Schriftthums war, so waltete über demselben doch ein eigener Unstern. Daß es nicht unter den kanonischen Schriften Aufnahme fand, was es wohl verdient hätte, wie auch das 1. Buch der Makkabäer, hatte wahrscheinlich in dem späten Ursprung und darin seinen Grund, daß es nicht anonym, oder besser, nicht unter einem alten ehrwürdigen Namen erschien, wie das etwas spätere Buch Daniel, sondern unter dem des wirklichen Verfassers. Schlimmer war, daß sogar das Original verloren ging. Ueber die Zeit, wann dies geschehen, fehlen uns alle Anhaltspunkte. Wenn die spätere jüd. Ueberlieferung sich häufig auf Ben Sira als einen Repräsentanten der Spruchweisheit bezieht, auch Sprüche anführt, welche den in der Uebersetzung erhaltenen theils mehr oder weniger verwandt, theils aber der Uebersetzung gänzlich fremd sind, so erhellt daraus, daß sein Buch jedenfalls eine Zeit lang stark gelesen wurde, sein Name in der Erinnerung lebendig blieb und manche Sprüche mit Recht oder Unrecht auf ihn zurückgeführt wurden.

Zu den griechisch redenden Juden gelangte das Buch durch die Uebersetzung, und es erhielt seine Stelle in der alexandrinischen Bibelübersetzung. In dieser erhielten es die Christen in bevorrechteter Stellung, doch wird es von Schriftstellern des N. T. weder citirt noch ist eine indirecte Beziehung dieser auf dasselbe nachzuweisen. Seit Ende des 2. Jahrh. wird es dagegen in der Kirche fleißigst benutzt, und wenn auch die kundigen Väter wußten, daß es, als nicht im hebr. Kanon befindlich, nicht kanonisch, sondern nur ein nützliches Vorlesebuch sei, so wird es doch im Laufe der Jahrhunderte wesentlich wie ein kanonisches gebraucht. Die Reformatoren sehen es als ein nützliches Buch an, das eine rechte geistliche Zucht lehre. Als es aber darauf von der kath. Kirche auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Trident für kanonisch erklärt worden war, ereiferte sich die protestant. Orthodoxie und suchte tendenzmäßig mögliche Mängel auf, um es tief herabzusetzen. Doch fehlte es auch nicht an besonnenern Stimmen, ja der fromme Poiret († 1719) meinte, man solle es auswendig lernen lassen, weil es voll göttlicher unvergleichlicher Sittenlehre sei (vgl. Geffcken, „Johann Winckler und die Hamburgische Kirche in seiner Zeit" [Hamburg 1861], S. 77). Auch in neuester Zeit fehlte es von einseitigen Standpunkten aus nicht an schiefen Urtheilen, allein, wenn das Buch auch von Mängeln seiner Zeit nicht frei ist und der Verfasser sich da und dort höher halten durfte, so ist, ganz abgesehen von der hohen geschichtlichen Bedeutung desselben, der darin herrschende Geist ein so religiöser und sittlicher, daß es auch jetzt noch zur Lehre in der Gemeinde zu dienen geeignet ist.

Da die bisherigen Uebersetzungen des Buchs, auch die Luther's, nach Richtigkeit sehr viel zu wünschen übrigließen, glaubte ich meiner Auslegung („Die Weisheit Jesus Sirach's" [Leipzig 1859]) eine lesbarere beifügen zu sollen, und darauf hat eine solche auch Holtzmann in Bunsen's „Vollständigem Bibelwerk" (Leipzig 1869), Bd. 7, geliefert. Fritzsche.

Jesus Christus, der Stifter der christl. Religion (der Personenname Jesus ist hellenistische Verkürzung des hebr. Jehošua, Josua, Jeschu, Jahve-Hülfe; der Amtsname Christus bedeutet den Messias (s. d.), den Gesalbten Gottes).

I. So einzig diese Persönlichkeit nach ihrer welt- und religionsgeschichtlichen Bedeutung dasteht, so war sie gleichwol geschichtlich allseitig vorbereitet, und ihre durchgreifende Wirkung erscheint bedingt durch die Empfänglichkeit des Welt- und Zeitalters, in welches sie eintrat, durch die „erfüllte Zeit" (Mark. 1, 15; Gal. 4, 4). Die alte griechisch-röm. Culturwelt hatte sich ausgelebt, die herkömmlichen Religionsformen waren im Zerfall begriffen, der Skepticismus hatte den Volksglauben unterhöhlt, Recht und Sitte waren durch rücksichtslose Gewaltherrschaft zertrümmert. Das Judenthum zehrte von seiner Vergangenheit; seit dem J. 63 v. Chr. gab es keine selbständige jüd. Nation mehr. Seitdem schon unter der hasmonäischen Dynastie die altteſt. Religion ein Werkzeug röm. Politik geworden war, löste sich Zucht und Sitte vollends auf, und mit der Eroberung Jerusalems durch die röm. Kriegsmacht unter Pompejus waren die Grundlagen der

Theokratie aufs tiefste erschüttert. Ein Idumäer, Herodes der Große, verdrängte die Hasmonäer (37 v. Chr.). Unter seiner römerfreundlichen blutbefleckten Herrschaft blühte zwar wirthschaftlich das Land, erhob sich prächtiger als je zuvor der jüd. Tempel, aber gleichzeitig ging der national-jüd. Geist in völlige Zersetzung über; die patriotische Partei unter den Juden knirschte, es fehlte ihr nur an äußern Mitteln und innerer Hingebung zu einer allgemeinen Erhebung. Das theokratische Religionswesen konnte kein tieferes Bedürfniß mehr befriedigen. Und doch lebte in dem alttest. Volk eine so nachhaltige religiöse Energie, daß es nur der Erscheinung des längst „Verheißenen" bedurfte, um, in der Kraft einer noch nie erlebten Begeisterung, das Feuer eines neuen Glaubens in der staunenden und erfolglos widerstrebenden Welt zu entzünden.

Den Römern fehlte für die Geburtswehen der neuen Weltreligion im Schos des Judenthums jedes Verständniß. Ihre Religion war der Glaube an den Zauber des röm. Namens und die Unwiderstehlichkeit der röm. Waffen: eine Religion der Macht. Spottend hatte Pompejus das Tempelheiligthum beschritten; die Römer glaubten dort als Gegenstand der Verehrung einen Eselskopf zu finden (Tacitus, Hist., V, 4). Ein bildloser Cultus erschien ihnen als Atheismus. Die Sabbatsfeier erklärten sie sich aus der Trägheit. Mit um so mehr Haß und Verachtung sahen sie auf das durch ihre Waffen erniedrigte Volk herab, als der Fanatismus der pharisäischen Partei ihnen den Besitz Judäas unsicher machte und namentlich vornehme röm. Frauen dem jüd. „Aberglauben" ihre Gunst zuwandten; auch hatten sie das Gefühl, daß in dem zertretenen Volk etwas lebe, was mächtiger sei als Roß und Wagen — eine religiös-sittliche Idee.

In den letzten Jahrhunderten vor Christus waren die Juden allerdings nicht mehr in der Lage, auf fremde Völker einen achtunggebietenden Eindruck hervorzubringen. Im Gefolge der religiösen Restauration unter Esra (s. d.) und Nehemia (s. d.) hatte sich das Judenthum in Parteien zersetzt, wobei politische und religiöse Motive in bunter Mischung durcheinanderflossen. Die oligarchisch-altgläubige Partei, in den Sadducäern (s. d.) vertreten, stützte sich auf die altpriesterlichen Adelsfamilien; Standesbewußtsein, Vermögen, vornehme Geburt verliehen ihnen eine aristokratische Haltung, eine Fortbildung der theokratischen Institutionen konnte nicht in ihren Wünschen liegen, der Natur der Sache nach waren sie unempfänglich für jeden religiösen Fortschritt, starr am Alten hängend (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 14). Im Gegensatz zu dieser Partei hatte sich die pharisäische ausgebildet (s. Pharisäer). Ihr Bestreben ging unverkennbar auf Fortbildung der theokratischen Institutionen, wenn auch nicht in einer idealen, sondern in einer mehr äußerlich juristischen Geistesrichtung. Sie begründeten Schulen, in welchen sie die Auslegung der überlieferten bereits für geheiligt geltenden Schriften eifrig pflegten, und, mit der einfachen historisch-grammatischen Interpretation sich nicht begnügend, deuteten sie die Aussprüche der heiligen Schriftsteller im Sinn einer Vervollkommnung und umfassenden Anwendung des Gesetzes und der Propheten aus. Da sie dieses jedoch nicht im Geist einer lebendigen Fortbildung thaten, sondern in schulmäßigem Pedantismus, in blindem Eifer für gesetzliche Observanz, mit dem Anspruch, das öffentliche und häusliche Leben mit einem schützenden Wall von Satzungen und Anweisungen nach allen Seiten zu umgeben — so lähmten sie das Volksgewissen durch Casuistik und äußerlichen Formeldienst, und die Frömmigkeit erhielt durch ihre Aufstellungen ein scholastisches Gepräge. Deshalb repräsentiren sie nicht einen geistigen Fortschritt, sondern vielmehr den Abschluß der theokratischen Entwickelung. In den Essäern (s. d.) tritt zwar ein an sich ehrenwerthes, von einem tiefern sittlichen Bedürfniß getragenes Bestreben nach persönlicher Heiligung der Gesinnung und des Lebens hervor, und sie waren, im Unterschied von den beiden vorgenannten Parteien, von dem zunehmenden innern Verfall der theokratischen Anstalt überzeugt. Deshalb zogen sie sich von dem öffentlichen Leben ihres Volks in die Mysterien einer Ordensgemeinschaft zurück, um Gott in stiller Sammlung zu dienen. Allein schöpferische Keime zu einer bessern Religionsstiftung, Ansätze zu einer geistigen und sittlichen Wiedergeburt des nationalen und religiösen Lebens haben sie keine aufzuweisen; ihr Orden ist vielmehr ein Product der Resignation, es manifestirt sich darin eine an Verzweiflung grenzende Hoffnungslosigkeit. In levitischer Strenge und ceremoniösem Pedantismus überboten sie noch die Pharisäer, und daß sie an keine bessere Zukunft ihres Volks oder gar der Menschheit glaubten, das beweist ihre Enthaltung von der Ehe und ihre ganze staatswidrige mönchische Organisation.

Die Idee, welche Iſrael und durch Iſrael die Menſchheit retten konnte, lebte daher nicht in den religiöſen oder theologiſchen Parteien des Judenthums während der letzten Periode vor Chriſtus. Dieſelben ſtellen uns eher einen unaufhaltſam fortſchreitenden Auflöſungsproceß dar. Außerhalb der Parteien ſtand eine mehr oder weniger von griech. Bildungselementen angeregte und genährte Richtung. Dem umfaſſenden Einfluß der Platoniſchen Philoſophie hatte ſich auch das abgeſchloſſenſte Volk der Erde nicht entziehen können. Seit der macedoniſch-ägypt. Periode gab es unter den Juden eine ſtarke helleniſtiſche Strömung, deren Einfluß bis in die alten Prieſtergeſchlechter hineinragte (ſ. Jaſon). Indem dieſe griechiſch geſinnten Juden an der Auflöſung der Theokratie arbeiteten, befriedigten ſie zugleich ein intellectuelles Bedürfniß durch die Vermittelung der jüd. Religion mit der griech. Cultur, und die Mitwirkung zur Entſtehung einer griech. Literatur innerhalb des Judenthums (ſ. Apokryphen des A. T.). Dieſe Richtung äußerte ſich theils in philoſophiſcher Aufklärung (ſ. Koheleth), die zu frivoler, ſelbſt materialiſtiſcher Welt- und Lebensanſchauung führte, theils in freierer, mit Platoniſchem Idealismus und Myſticismus geſättigter Religioſität (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie). Jene Aufklärung beſchleunigte den Zerfall der Theokratie; dieſe verfeinerte Religioſität ſäuberte und läuterte wol den herkömmlichen Vorſtellungskreis durch Vergeiſtigung der bibliſchen Sprache und Vorſtellungsweiſe, aber um ſo weniger drang ſie in die Schichten des Volks ein, ſie blieb das Monopol privilegirter Geiſter. Doch wurden auf dieſem Wege neue religiöſe Bildungsſtoffe in Menge in die höhern Kreiſe ausgeſtreut, aus denen unter günſtigen Umſtänden ſich Lebenskeime auch für das Volk, ja für die Völker entwickeln und fortpflanzen konnten.

Eine Idee war im jüd. Volk niemals gänzlich untergegangen, die meſſianiſche. Der Zweifel, ob ſie zur Zeit Jeſu noch vorhanden geweſen, wird ſchon durch die evangeliſchen Nachrichten widerlegt. Johannes der Täufer wies auf die bevorſtehende meſſianiſche Zeit und den, „der da kommen ſollte", ausdrücklich und für jedermann verſtändlich hin; die Jünger Jeſu trugen ohne allen Zweifel ein, wenn auch nicht genauer beſtimmtes Bild von der meſſianiſchen Zeit und ihrem großmächtigen Begründer in ihrer Bruſt (Mark. 10, 37 fg.; Matth. 20, 20 fg.). Das Volk ſelbſt kam zuletzt auf den Gedanken, daß Jeſus wol der erhoffte Meſſias ſein müſſe, und begrüßte ihn als ſolchen (Mark. 10, 4 fg.; Matth. 20, 1 fg.; Luk. 19, 28 fg.; Joh. 12, 12 fg.). Wäre die meſſianiſche Hoffnung damals ganz verſchwunden geweſen, ſo bliebe es völlig unbegreiflich, wie Tauſende in der Erſcheinung Jeſu die Erfüllung derſelben hätten finden können. Warum ſollte ſie auch verſchwunden geweſen ſein? Sie war ja aufbewahrt und überliefert durch die heiligen Urkunden der altteſt. Religion, bezeugt durch die Propheten, ausgebeutet unmittelbar vor dem Auftreten Jeſu durch fanatiſche Demagogen (ſ. Judas, der Galiläer); ſie iſt ſelbſt angedeutet in dem aus kluger Berechnung ſein Urtheil über ſie zurückhaltenden Joſephus („Jüdiſcher Krieg", VI, 5, 4; vgl. Gerlach, „Die Weiſſagungen des Alten Teſtaments in den Schriften des Flavius Joſephus" [Berlin 1863], S. 41 fg., 81 fg.). Die das jüd. Volksthum immer unvermeidlicher bedrohende Gefahr rief auch eine ſtärkere Empfänglichkeit für den meſſianiſchen Glauben hervor. Allerdings lauten die meſſianiſchen Weiſſagungen (ſ. d.) nicht durchweg oder auch nur vorzugsweiſe auf einen perſönlichen Meſſias. Bei dem Propheten Joel und im zweiten Jeſaja iſt Jahve ſelbſt der Erlöſer ſeines Volks, und die meſſianiſche Hoffnung bezieht ſich vorzüglich auf die Erneuerung der Theokratie durch eine Verklärung und Verherrlichung der bisherigen Inſtitutionen und Zuſtände (neues Jeruſalem, neuer Tempel, neuer Himmel, neue Erde). In andern Propheten (Jeſaja, Micha, Jeremia) tritt die Perſönlichkeit des Meſſias um ſo bewußter hervor — eine gotteskräftige Heldengeſtalt, in welcher die höchſten Tugenden vereinigt ſind, ein Sprößling der Davidiſchen Dynaſtie, welche allen Fürſtenhäuſern als Vorbild vorſchweben ſollte, ein Herrſcher, der gleich David Frieden ſchafft, die Heiden demüthigt, die Reichseinheit und den Reichsumfang, wie in den längſt verblichenen Zeiten nationalen Glanzes, wiederherſtellt. Auch in den Tagen tiefſter Noth, im babyloniſchen Exil, bleibt in einzelnen Propheten wenigſtens der Glaube an eine bevorſtehende Erneuerung und Wiedergeburt des Volks unerſchüttert (Ez. 37, 1 fg.). Allerdings ſcheint um das J. 400 v. Chr., zur Zeit des letzten der uns bekannten Propheten, Maleachi's, der Glaube an die Rettung des Volks Iſrael durch einen Davididen bereits erſtorben, und bis auf die Hasmonäiſche Periode wiſſen wir von einer weitern Entwickelungsgeſchichte der meſſianiſchen Ideen, ſozuſagen, nichts. Das Buch Daniel kennt ein meſſianiſches Volk,

eine Gemeinde der „Heiligen", aber ſchwerlich einen perſönlichen Meſſias, denn der „Menſchenſohn" (Dan. 7, 13) iſt eine ſymboliſche Perſonification des Volks Iſrael, im Gegenſatz zu den vier Thierſymbolen, dem Löwen, Bären, Parder und dem gehörnten Thier, d. h. zu dem chaldäiſchen, dem mediſchen, dem perſiſchen und dem macedon. Reich. Auch im Buch Sirach und in den Erzeugniſſen der ſpätern jüd. Literatur iſt vom Meſſias um ſo weniger die Rede, als die Hasmonäiſchen Fürſten von ihren Schmeichlern als Regenten im Geiſt und der Kraft David's dargeſtellt wurden. Damit ſoll nicht beſtritten werden, daß die Davidiſche Regierungszeit der Volksphantaſie immerfort als ein national-politiſches Ideal vorſchwebte, auf deſſen dereinſtige Erfüllung in der höchſten Bedeutung des Wortes noch gehofft wurde. Seit der Befeſtigung der röm. Herrſchaft über die Juden hatte die Unruhe in den Gemüthern zugenommen; vereinzelte Aufſtände mit übelm Ausgang, wie der des Judas aus Gamala (ſ. d.), waren vorgekommen. Die unbeſtimmte Sage, daß eine große Bewegung von Judäa ausgehen und die Völkerwelt ergreifen werde, war bis zu den Vertretern der griech. Cultur gedrungen (Tacitus, Hist., V, 13; Sueton., Vespasian, Kap. 4; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 5, 4). Auch dem philoſophiſchen Idealismus des Philo (vgl. De exsecrationibus, II, 436 fg.) war die Erwartung eines allgemeinen Umſchwungs (μεταβολὴ πάντων), des Eintritts eines goldenen Zeitalters nicht fremd geblieben. Ein Reich der Tugend und des Guten, auf rein geiſtige Kräfte erbaut, ſchwebte ſeinem Geiſt als wünſchenswerthes Ideal vor (De praemiis et poenis, II, 425 fg.). Unmittelbar vor der Geburt Jeſu waren die Zuſtände nicht nur des jüd. Volks, ſondern namentlich auch der damaligen heidniſchen Culturwelt, ſo unbefriedigend, innerlich ſo faul, die alten Religionen waren durchweg ſo abgelebt, die ſittlichen Fundamente allerſeits ſo unterhöhlt, daß eine Erneuerung des religiös-ſittlichen Volksgeiſtes nur wie durch ein Wunder möglich ſchien, weshalb ſelbſt Philo (an der erſten der angeführten Stellen) eine mehr als menſchliche Erſcheinung zur Herbeiführung der gehofften Rettung erwartete. Auch in der Mitte des jüd. Volksthums ſcheinen damals lebhafte Hoffnungen und Wünſche nach göttlicher Hülfe ſich geregt zu haben (vgl. Luk. 1, 46 fg. 68; 2, 38). Inwieweit dieſelben ſich lediglich im allgemeinen auf die Beſſerung der politiſchen und ſocialen Lage bezogen oder an dem Glauben, daß ein gottgeſandter Sproß aus Davidiſcher Dynaſtie zur rechten Zeit hülfreich erſtehen werde, ihren Stützpunkt gefunden, läßt ſich nicht mehr ermitteln. Unter allen Umſtänden wurden die prophetiſchen Weiſſagungen in den Synagogen geleſen und ausgelegt und auch auf die Zuſtände der Gegenwart gedeutet. Eins iſt gewiß, daß der Erwartete nicht ſo erwartet wurde, wie er ſich nachher wirklich zeigte.

Bevor wir nun das Lebensbild Jeſu in ſeinen Grundzügen entwerfen, haben wir noch Rechenſchaft von den Quellen zu geben, aus welchen wir daſſelbe ſchöpfen, und von den Grundſätzen, nach welchen wir ſie benutzt haben. Dieſelben fließen ſo ſpärlich, daß von einer eigentlich biographiſchen Darſtellung, einem „Leben" Jeſu nicht wohl die Rede ſein kann. Wir unterſcheiden hauptſächlich heidniſche, jüdiſche und chriſtl. Quellen, und unter den letztern wieder die neuteſtamentliche, insbeſondere die Evangelienliteratur.

Von heidniſchen Quellen ſind die Berichte des Sueton (Vita Claud., Kap. 25; Vita Neron., Kap. 16) und Tacitus (Ann., XV, 44; Hist., V, 5) über die röm. Juden- und Chriſtenverfolgung zu erwähnen. Aus dieſen Nachrichten ergibt ſich der Beſtand einer chriſtl. Gemeinde in Rom um das J. 64 n. Chr. als ganz zuverläſſig, und mit gleicher Sicherheit, daß der unter Pontius Pilatus als Miſſethäter hingerichtete „Chriſtus" für den Stifter dieſer Gemeinde galt. Von irgendeinem Verſtändniß des Chriſtenthums und der Perſon ſeines Stifters zeigt ſich freilich bei den beiden röm. Hiſtorikern nicht die geringſte Spur. Auch Celſus, der philoſophiſche Bekämpfer des Chriſtenthums in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr., erhebt ſich nicht über die niedrigſte und engherzigſte Beurtheilung der größten weltgeſchichtlichen Erſcheinung ſeines Zeitalters. Er hat die jüd. Märchen von dem unehrenhaften Urſprung Jeſu, von ſeinen angeblichen Zauberkünſten und Gaukeleien ganz kritiklos nacherzählt und läßt Jeſus als Räuberhauptmann den verdienten Verbrechertod finden (Origenes, Contra Celsum, I, 12; II, 51 fg., 74 fg.).

Von jüd. Quellen wären die Berichte des Joſephus ſehr werthvoll, wenn ihre Echtheit verbürgt wäre (Hausrath, „Ueber den jüdiſchen Geſchichtſchreiber und Staatsmann Flavius Joſephus" in Sybel's „Hiſtoriſcher Zeitſchrift", III, 285 fg.). Sehr beachtenswerth iſt unter allen Umſtänden ſein Bericht über Johannes den Täufer („Alterthümer",

XVIII, 5, 2). Die Hauptſtelle, in welcher er Jeſus erwähnt („Alterthümer", XVIII, 3, 3; vgl. auch noch XX, 9, 1), iſt ohne Zweifel interpolirt, und die Worte: „Wenn man ihn überhaupt als einen Menſchen bezeichnen darf" (εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή) und „dieſer war der Meſſias" (Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν), ſind ſicherlich unecht. Wahrſcheinlich iſt die ganze Stelle, obwol bereits von Euſebius („Kirchengeſchichte", I, 11, 7) erwähnt, untergeſchoben, obwol es unſtreitig wieder etwas Auffallendes hat, daß Joſephus der Erſcheinung Jeſu gar nicht gedacht haben ſoll (Gerlach, a. a. O., S. 90 fg.). Daher iſt vermuthlich die Stelle „Alterthümer", XX, 9, von dem „Bruder Jeſu" echt, und auch der Zuſatz „des ſogenannten Chriſtus" (τοῦ λεγομένου Χριστοῦ) hat keine entſcheidenden Inſtanzen gegen ſich. Die Nachrichten ſpäterer Juden über Jeſus ſind entſchieden vom Parteihaß eingegeben (vgl. Juſtinus Martyr, Dialog. c. Tryph., Kap. 10, 17, 108, 117; Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], I, 64; Wagenſeil, Tela ignea Satanae [Altdorf 1681]), und daher für den Biographen ganz unbrauchbar.

Die chriſtl. Quellen außerhalb der neuteſt. Sammlung (vgl. namentlich Hilgenfeld, Novum Testamentum extra Canonem receptum [Leipzig 1866]) ſind ſpärlich und wenig erheblich. Von den nichtkanoniſchen Evangelien ſind leider nur ſehr unvollſtändige Bruchſtücke erhalten, und bei abweichender Lesart von den kanoniſchen Evangelien iſt die Priorität meiſt auf dieſer Seite zu ſuchen (vgl. Volkmar, „Die Evangelien" [Leipzig 1870], S. VIII). Auch die Kirchenväter des 2. und 3. Jahrh. liefern keine nennenswerthen Beiträge. Am meiſten Beachtung dürften einige der evangeliſchen Ueberlieferung entgangene, im Brief des Barnabas (Kap. 7), den Clementiniſchen Homilien (II, 51), bei Juſtinus Martyr (Dialog. c. Tryph., Kap. 47) erhalten gebliebene Ausſprüche Jeſu verdienen. Wie unkritiſch übrigens ſelbſt die geiſtig hervorragendſten Väter der Kirche bei der Aufnahme ſolcher mündlichen Ueberlieferungen verfuhren, beweiſt der von Irenäus (Contra haer., V, 33, 3) aufbehaltene angebliche Ausſpruch Jeſu von dem Ertrag der Weinreben im meſſianiſchen Zeitalter, welcher ſelbſt der ſonſt unerſchütterlichen Starkgläubigkeit eines Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 39, 11 fg.) kritiſche Zweifel erregte. Beſonders gewichtig ſind die Bemerkungen über Jeſus in den Sendſchreiben des Apoſtels Paulus. Aber er hat Jeſum nicht perſönlich gekannt (ſo iſt, nach meiner Auffaſſung, 2 Kor. 5, 16 zu erklären). Sicherlich iſt die Bekehrung des Paulus (ſ. d.) zum Chriſtenthum nicht durch eine perſönliche Bekanntſchaft mit Jeſus vermittelt. Wozu hätte es, nach ſeiner chriſtologiſchen Anſchauung, auch einer ſolchen Vermittelung bedurft? Ihm war der Meſſias der himmliſche, nicht der irdiſche Menſch (1 Kor. 15, 47), und daß er in herrlicher Machtentfaltung vom Himmel herniederſteigen werde, das war ſein Troſt und ſeine Hoffnung. Vom Himmel her hatte Gott Chriſti Bild in ihm verklärt (Gal. 1, 16); eine Chriſtusviſion, die er nicht näher beſchreibt, hatte ſeinen Glauben begründet (1 Kor. 15, 8). Mit dieſem himmliſchen Chriſtus fühlte er ſich durch die unwiderlegliche Thatſache unmittelbarer religiöſer Erfahrung aufs innigſte verbunden (Röm. 6, 41 fg.). Hatte er ſogar geradezu die Erklärung abgegeben, daß der irdiſche (hiſtoriſche) Jeſus ihn nichts mehr angehe, ſo kannte er jedoch gleichwol die evangeliſche Ueberlieferung, und er führt mehreremal aus dem Kreis derſelben geſchöpfte Ausſprüche Jeſu an (1 Theſſ. 4, 15; 1 Kor. 7, 10; 9, 14; 11, 23 fg.). Die Thatſachen der Geburt, des Kreuzestodes, der Abendmahlsſtiftung, der Auferſtehung Jeſu ſind ihm aus der Ueberlieferung bekannt (Röm. 1, 3; 1 Kor. 11, 23 fg.; 15, 3 fg.); ebenſo ſittliche Mahnſprüche Jeſu (Röm. 12, 14). Allein er wird bei ſolchen Anführungen nicht von einem rein hiſtoriſchen Intereſſe geleitet; auf die geſchichtlichen Thatſachen hat er bereits ein dogmat. Lehrgebäude aufgebaut. Dieſes iſt nicht hiſtoriſcher Erfahrung entſprungen. Die Theorie von dem zweiten Adam (Röm. 5, 12 fg.) iſt den rabbiniſchen Schulen entnommen; auch die Lehre von der Sündloſigkeit Jeſu (2 Kor. 5, 21) iſt mehr aus der Vorſtellung von der levitiſchen Reinheit des Opferthieres abgeleitet als aus geſchichtlicher Anſchauung geſchöpft. So iſt Paulus zwar ein claſſiſcher Zeuge aus der Mitte des 1. Jahrh. n. Chr. für die welt- und religionsgeſchichtliche Bedeutung der Perſon Jeſu im allgemeinen, aber concrete hiſtoriſche Züge aus dem Leben Jeſu vermögen wir ſeinen Briefen nur wenige und vereinzelte zu entnehmen. Auch die Anſpielungen der Apokalypſe auf Begebenheiten aus dem Leben Jeſu ſind bereits mit dem chiliaſtiſchen Vorſtellungskreiſe des Verfaſſers ſo unauflöslich verflochten, daß außer dem Zeugniß für die bis ans Ende bewährte Treue, den blutigen Tod, die Erhebung zu himmliſchem unvergänglichem Leben, die bewährte

Sanftmuth Jesu Christi, der nunmehr aus einem geduldigen Lamm in einen herrschenden Löwen verwandelt ist (Kap. 1, 5 fg., 7. 13. 18; 3, 12; 5, 13 u. a.), dem Biographen eine weitere Ausbeute sich nicht ergibt. Auch der nüchterne Jakobusbrief wendet den Blick von dem irdischen Leben Jesu auf den Verherrlichten des Himmels hin (Kap. 2, 1). Ueberhaupt liegt in der gesteigerten Erwartung auf die nahe bevorstehende Erscheinung des himmlisch verklärten Jesus eine Hauptursache, weshalb in den apostolischen Schriften sich verhältnißmäßig so wenig Nachrichten aus seinem irdischen Leben erhalten haben. So weit die Apostelgeschichte ältere Quellen benutzt hat, klingen Erinnerungen an das Leben und Wirken Jesu noch unverkennbar in ihr nach (Kap. 2, 22 fg.; 3, 6. 13 fg.; 4, 27; 7, 52 u. a.). Auch der Hebräerbrief, obwol in seinen christologischen Anschauungen durch die Logosidee beherrscht, hat Reminiscenzen aufbewahrt an das echt menschliche Leiden Jesu, in dem er unerschütterlichen Gehorsam bewährt und sich frei von Sünde erhalten (Kap. 4, 15; 5, 7 fg.; 13, 22), wie denn auch der 1. Petrusbrief das sittliche Vorbild Jesu nach thatsächlichen Erinnerungen preist (Kap. 1, 18; 2, 23).

Die weitaus ergiebigsten Quellen für den Biographen Jesu bleiben ohne allen Zweifel die vier kanonischen Evangelien. Daß die drei ersten als urkundliche Geschichtsquelle vor dem vierten den Vorzug verdienen, darf wol als ein unerschütterliches Resultat der neuesten Untersuchungen über die Evangelienliteratur (s. Evangelien) betrachtet werden. Gibt doch selbst einer der neuesten Vertheidiger der Echtheit des vierten Evangeliums zu, daß dasselbe „eine ganze Reihe ungeschichtlicher Elemente enthalte“ und als „eine Mischung von geschichtlichen und ungeschichtlichen Elementen“ zu betrachten sei (Wittichen, „Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannis“ [Elberfeld 1868], S. 51 fg., 53 fg.). Daher kann dasselbe auch nur in zweiter Linie, zum Zweck der Ergänzung der synoptischen Berichte, als eigentliche evangelische Geschichtsquelle benutzt werden. Der Hauptgrund hierfür liegt in seinem entschieden dogmatisch-tendenziösen Charakter, dem gemäß es, im Gegensatz zu andern, zur Zeit seiner Entstehung mehr oder weniger verbreiteten Auffassungen der Person Jesu, insbesondere durch Umbildung der geschichtlichen Elemente, ja geradezu durch plastische Einhüllungen seiner christologischen Ideen in die Form der historischen Erzählung (Wittichen, a. a. O., S. 59), eine neue und höhere Auffassung von dem Wesen und der Würde dieser Person geltend zu machen und zu allgemeiner Anerkennung in der christl. Gemeinde zu bringen suchte. Aus dieser typisch-allegorisch-didaktischen Hülle den rein geschichtlichen Kern herauszuschälen, ist eine augenscheinlich mit fast unüberwindlichen Schwierigkeiten verbundene Aufgabe. Im allgemeinen geht das vierte Evangelium von wesentlich andern Voraussetzungen als die Synoptiker aus. Der Schauplatz der Thätigkeit Jesu ist bei den Synoptikern vorzugsweise Galiläa, im vierten Evangelium vorzugsweise Judäa. Der synoptische Christus ist der zum Messias (Sohn Gottes) potenzirte Mensch (Menschensohn); der Christus des vierten Evangeliums ist der fleischgewordene, vom Himmel herabgestiegene, mit einem menschlichen Organismus bekleidete Gottmensch (Logos). In den synoptischen Evangelien steht Jesus wesentlich auf jüd. Boden, er ist ein Reformator des Judenthums und nimmt die Heiden nur infolge jüdisch-pharisäischer Verstockung in das von ihm gestiftete Gottesreich auf; im vierten Evangelium nimmt er vom Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit an eine entschieden polemische Stellung zum Judenthum ein, und die Vereinigung der Heiden und Juden zu einer neuen höhern Religionsgemeinschaft ist die Aufgabe seines Lebens und Wirkens. In den synoptischen Evangelien sind die Reden Jesu kurz, körnig, prägnant, in bestimmte Spitzen auslaufend, parabolisch, volksthümlich, leichtfaßlich; im vierten Evangelium redet Jesus mit mystischer Tiefe und Unverständlichkeit, in ganz eigenthümlicher künstlich concipirter Gedankenbildung, in unaufhörlich sich wiederholenden, um wenige Schlagwörter sich drehenden Redewendungen. Die geschichtliche Ueberlieferung der Synoptiker deutet insbesondere auf galil. Ursprung; die des vierten Evangeliums auf freie Benutzung der bereits bekannten synoptischen Evangelienliteratur mit alexandrinischem Hintergrund.

Aus dem Umstand, daß die drei synoptischen Evangelien eine gemeinsame Grundschrift, und darüber hinaus noch besondere Quellen benutzt haben, ergibt sich sowol ihre durch bisweilen wörtliche Uebereinstimmung überraschende Verwandtschaft, als erklären sich ihre oft nicht minder auffälligen Abweichungen voneinander. Für den Biographen Jesu ist die Frage, welchen von den synoptischen Evangelien die Priorität zukomme, von entscheidender Bedeutung. Seit den bahnbrechenden Untersuchungen von Holtzmann (s. Evan-

gelien und vgl. „Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter" [Leipzig 1863]) neigt sich die Wagschale immer entschiedener auf die Seite des zweiten Evangeliums, das, wenn auch von späterer Hand überarbeitet (κατὰ Μάρκον), doch im wesentlichen den Gang und die Ausdrucksweise der Grundschrift beibehalten hat, und sich durch das Fehlen der Vorgeschichte und der Kindheitssagen, durch gedrängte, gleichwol anschauliche Kürze, durch hin und wieder mittels Einflechtung von Naturursachen gemilderte Wunderberichte, durch eine gewisse Pragmatik in der Verknüpfung der Begebenheiten, durch die stramme Kürze der von überliefernder und redigirender Hand noch nicht erweiterten Reden Jesu, durch die lediglich referirende, von jeder dogmatischen, polemischen oder apologetischen Tendenz freie Darstellung vor den übrigen Evangelien als das ursprünglichere auszeichnet. Ohne die beiden andern, durch weitere Quellenberichte erweiterten synoptischen Evangelien, von welchen das erste die „Redesammlung", das dritte die Aufzeichnungen über die Reise durch Samaria nach Jerusalem und noch andere kleinere Diegesen selbständig benutzt hat, zu unterschätzen, und mit der durch die Natur der Sache begrenzten Berücksichtigung auch des vierten Evangeliums, folgen wir in unserer Darstellung als unserm Führer doch vorzüglich dem zweiten Evangelium, in dessen Grundbestandtheilen wir eine ungefähr 20 — 30 Jahre nach Christus in der röm. Gemeinde entstandene Bearbeitung des „Evangeliums von Jesus dem Christ" („des Sohnes Gottes" fehlt in den zuverlässigsten Zeugen Mark. 1, 1) besitzen (Volkmar, a. a. O., S. VIII setzt die Entstehung des zweiten Evangeliums ohne zwingende Gründe in das J. 73). Dieser Bearbeitung liegen, nach einer Mittheilung des Papias (bei Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 39, 15), Aufzeichnungen des Johannes Markus, die er in der Begleitung des Petrus machte, ursprünglich zu Grunde. Dieselben tragen allerdings nicht den Stempel reiner Geschichtserzählung an sich, da sie das Wirken Jesu als ein übernatürliches auffassen und das Element des Wunderbaren in einer Weise hervortreten lassen, wogegen die nüchterne occidental. Betrachtungsweise sich kritisch verhalten muß. Nicht die historische Forschung, sondern die gläubige Begeisterung bildet denn auch den hervorbringenden Factor des ursprünglichen Christusbildes, und diesen idealen Charakter der Evangeliendarstellung darf der Biograph Jesu keineswegs übersehen, wenn er den Thatsachen wirklich auf den Grund kommen will. Der occidentalischen verständigen Betrachtung ist es eigenthümlich, auch die religiösen Begebenheiten nach ihren natürlichen Ursachen und Wirkungen zu befragen; für die oriental. Phantasieanschauung kommt der natürliche Standpunkt gar nicht in Betracht, wo sie Gottes unmittelbares Walten und Wirken wahrzunehmen glaubt; die religiöse Erfahrung ist ihr nothwendig durch das Wunder (s. d.), d. h. durch das unmittelbare Eingreifen Gottes in den Gang der Weltbegebenheiten, vermittelt. Daß Jesus Wunder gethan, heißt auf diesem Standpunkt nichts anderes, als daß er als ein unmittelbares Organ der göttlichen Allmacht und Herrlichkeit gelebt und gewirkt hat. Der Geschichtschreiber kann daher auf diesem Gebiet unmöglich das Wunder, nach den Regeln der verständigen Betrachtung, in seinem buchstäblichen Sinn als eine gewöhnliche Begebenheit nehmen, sonst müßte er Ps. 104, 4 die Winde als persönliche Gottesboten, die Flammen als individuelle Gottesdiener auffassen. Wir reden damit einer sogenannten natürlichen oder „rationalistischen" Bearbeitung des Lebens Jesu keineswegs das Wort; denn diese leugnet, daß die Evangelisten Wunder erzählen wollten, und sieht sich daher genöthigt, den Text zu verdrehen. Das Leben und Wirken Jesu ist überhaupt keine gewöhnliche, sondern eine höhere Geschichte, ein Geschehen, das auf dem religiös-sittlichen Gebiet vor sich geht und daher auch nach den Gesetzen des religiös-sittlichen Geistes gemessen und beurtheilt sein will. Ebenso wenig ist die sogenannte „mythische" Auffassungsweise des „Lebens Jesu" empfehlenswerth und durchführbar, denn sie verkennt die echt geschichtlichen, wirklich thatsächlichen Grundlagen dieses Lebens, die eigenartig weltgeschichtliche Größe und Einzigkeit der Person Jesu, und auch in der sagenhaften und bisweilen mythischen Hülle übersieht sie den historischen Kern, den Niederschlag eines zu Grunde liegenden noch wohl erkennbaren Thatbestandes. Noch unstatthafter ist es, die evangelischen Berichte über das Leben Jesu lediglich unter den Gesichtspunkt der „Tendenz-Geschichtschreibung" zu bringen und die Evangelisten zu Romanschriftstellern nach modernem Stil zu machen. Auf der andern Seite bemüht sich nun auch ein abstracter Supranaturalismus umsonst, von den dogmat. Voraussetzungen der kirchl. Ueberlieferung aus, ein wahres und wirkliches Lebensbild von der Person Jesu zu ent-

werfen. Wo von vornherein auf die Bedingungen eines wahrhaft menſchlichen Daſeins und Werdens verzichtet und an die Stelle einer geſchichtlichen Perſönlichkeit eine übergeſchichtliche Theophanie geſetzt wird, da bleibt immer nur das Schein- und Schattenbild eines Menſchen zurück. Die Bezeichnung „Leben Jeſu" iſt, wie bereits bemerkt, zu viel verſprechend. Wir werden uns mit der Darſtellung der Grundzüge der öffentlichen Wirkſamkeit und des ſittlichen Charakters Jeſu begnügen. Was jenſeit dieſer Grenzen liegt, entzieht ſich, wie ſich in der Folge zeigen wird, der geſchichtlichen Unterſuchung.

II. Zunächſt iſt das Geburtsjahr Jeſu zu beſtimmen. Daß die ſogenannte Dionyſius'ſche Zeitrechnung, von dem röm. Abt Dionyſius dem Kleinen ſeit der erſten Hälfte des 6. Jahrh. abſtammend, welche die herkömmliche, unbeliebt gewordene, nach röm. Conſuln oder Kaiſern verdrängte, mit dem J. 754 nach Erbauung Roms dieſes Geburtsjahr zu ſpät angeſetzt hat, iſt jetzt allgemein anerkannt (Ideler, „Handbuch der mathematiſchen und techniſchen Chronologie" [Berlin 1825—26], II, 383 fg.; Wieſeler, „Chronologiſche Synopſe der vier Evangelien" [Hamburg 1843], S. 48 fg.; vgl. dagegen Haſe, „Das Leben Jeſu" [5. Aufl., Leipzig 1865], S. 64). Jedenfalls hat Dionyſius falſch gerechnet, da er die im erſten und dritten Evangeliſten überlieferten Data (Luk. 3, 1; 1, 5; 2, 1; 3, 23; Matth. 2, 1. 19) zu Grunde legte, nach welchen Jeſu Geburt noch unter die Regierungszeit Herodes des Großen fallen muß. Nun ſtarb Herodes der Große, nach zuverläſſiger Berechnung (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 8, 1; „Jüdiſcher Krieg", I, 33, 8), im J. 750 nach Erbauung Roms, und wenn die Angaben der beiden Evangeliſten richtig ſind, welche Dionyſius ſicherlich nicht bezweifelte, ſo iſt Jeſus nicht vor dem J. 750, ſondern, falls dem bethlehemitiſchen Kindermord etwas Geſchichtliches zu Grunde liegt, ſogar nicht vor dem J. 748 geboren. Allerdings ſind die evangeliſchen Nachrichten in Betreff der Kindheitsgeſchichte ſämmtlich zweifelhaft, und am wenigſten läßt ſich auf den, die Magier nach Bethlehem weiſenden Stern, nach Kepler's Vorgang (De Jesu Christi servatoris nostri vero anno natalitio [Frankfurt a. M. 1606]; De vero anno, quo aeternus dei filius humanam naturam in utero benedictae virginis Mariae adsumpserit [Frankfurt a. M. 1614]; vgl. Münter, „Der Stern der Weiſen" [Kopenhagen 1827]), eine einigermaßen zuverläſſige Vermuthung gründen, zumal die von Kepler im J. 747 nach Erbauung Roms vorausgeſetzte Planetenconjunction mit dem vereinzelten Wanderſtern der Magier nichts gemein hat. Das ſicherſte Datum ſcheint Lukas (Kap. 2, 1 fg.) darzubieten, wenn er ein Steuerſchatzungsausſchreiben des Kaiſers Auguſtus mit der Geburt Jeſu (zu Bethlehem) in unmittelbarſte Verbindung bringt. Aber nicht nur wird ſich ſpäter zeigen, daß die Annahme der bethlehemitiſchen Geburt ſehr problematiſch iſt, ſondern Lukas ſcheint über den Zeitpunkt jener Schatzung auch ſehr ungenau berichtet geweſen zu ſein. Erſt im J. 760 nach Erbauung Roms, nachdem Judäa infolge der Abſetzung des Archelaus röm. Provinz geworden, fand eine Schatzung unter Quirinius, dem damaligen Statthalter von Syrien, in Judäa ſtatt (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 1; Res gestae divi Augusti, ed. Mommsen [Berlin 1865], S. 111 fg.; Bleek, „Synoptiſche Erklärung der drei erſten Evangelien" [Leipzig 1861—62], I, 67 fg.; Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867], I, 398 fg.). Eine frühere Schatzung durch Quirinius in Judäa iſt nicht nur unerweislich, ſondern auch ganz und gar unwahrſcheinlich. Die im J. 1764 entdeckte, von Mommſen im Vaticaniſchen Muſeum neucopirte und von den Apologeten wieder neuerlich ſtark benutzte tiburtiniſche Inſchrift bezieht ſich keineswegs nothwendig auf Quirinius, deſſen Name und genauere Bezeichnung in ihr fehlt (vgl. auch Zumpt, „Das Geburtsjahr Chriſti" [Leipzig 1869], S. 73 fg.). Wäre aber auch eine, durch Tacitus (Ann., III, 48) nothdürftig mittelbar unterſtützte frühere Statthalterſchaft des Quirinius in Syrien annehmbar (wie namentlich wieder Zumpt, a. a. O., S. 40 fg., ohne überzeugende Gründe meint), und ließe ſich dieſe mit dem Geburtsjahr Jeſu in Verbindung bringen (750—55 nach Erbauung Roms), ſo wäre doch von einer zur Zeit derſelben in Judäa vorgenommenen kaiſerlichen Schatzung nirgends mit einer Silbe die Rede, und daß ein dem Römiſchen Reich noch nicht einverleibtes, von einem eigenen Fürſten beherrſchtes Land dem röm. Cenſus unterworfen worden wäre, iſt an und für ſich geradezu undenkbar (ſ. Quirinius; die Gegenbemerkungen Zumpt's, a. a. O., S. 211 fg., ſind rein aus der Luft gegriffen.)

So ſteht das Geburtsjahr Chriſti allerdings nicht ſchlechterdings feſt (ſ. die künſt-

lichen und hinfälligen Ausführungen von Zumpt, a. a. O., S. 209 fg., wonach Lukas gar nicht habe ſagen wollen, Chriſtus ſei unter Quirinius' Statthalterſchaft geboren!). Da jedoch die alte Ueberlieferung übereinſtimmend vorausſetzt, daß er kurz vor dem Ablauf der Regierung von Herodes dem Großen geboren worden, ſo würde, nach wahrſcheinlichſter Annahme, ſeine Geburt in die Zeit 749 — 50 nach Erbauung Roms, jedoch füglich nicht in die Wintermonate, fallen, wenn die Ueberlieferung, welcher zufolge die Hirten die Geburtsnacht mit ihren Heerden auf freiem Feld zugebracht haben ſollen, ſich auf eine thatſächliche Grundlage ſtützt (ſ. auch Herodes der Große und vgl. dort Keim über Caſpari's neueſte Berechnung in ſeiner „Chronologiſch-geographiſchen Einleitung in das Leben Jeſu" [Hamburg 1869]). Im 2. Jahrh. n. Chr. war die Annahme, daß Jeſus in einem Frühlingsmonat geboren ſei, in der That vorherrſchend (Clemens von Alexandria, Strom., I, 339 fg.). Erſt ſeit dem 4. Jahrh. wird das Geburtsfeſt Jeſu am 25. Dec. gefeiert.

Ueber den Geburtsort Jeſu ſcheint die evangeliſche Ueberlieferung mit ſich einig. Zwiſchen den beiden Evangeliſten (dem erſten und dritten), welche über die Kindheitsgeſchichte Jeſu berichten, die im zweiten und vierten Evangelium, dem erſtern aus hiſtoriſchen, dem letztern aus dogmat. Gründen, übergangen iſt, findet ſich inſofern Uebereinſtimmung, als ſie beide die Geburt nach Bethlehem legen. Allein darin zeigt ſich zwiſchen beiden eine weſentliche Differenz, daß nach dem erſten (Matth. 2, 1) Bethlehem als ſtändiger Wohnort der Aeltern Jeſu vorausgeſetzt iſt, die dort ein Haus beſitzen (Matth. 2, 11), während von dem dritten Evangeliſten die galil. Stadt Nazareth unzweifelhaft als Heimatsort der Aeltern Jeſu angenommen wird (Luk. 1, 39; 2, 4. 39). Daher kennt der erſte Evangeliſt weder einen Aufbruch der Aeltern Jeſu aus Galiläa nach Judäa, noch als Veranlaſſung ihrer Reiſe die Schatzung. Jeſus iſt, ſeiner Meinung nach, ein geborener Judäer, die meſſianiſche Königsſtadt ſeine Vaterſtadt, und die Aeltern Jeſu verlaſſen ſpäter mit dem Neugeborenen nicht etwa Bethlehem, um nach Galiläa überzuſiedeln, ſondern infolge eines warnenden Traumgeſichts, um den Nachſtellungen von Herodes dem Großen zu entgehen, weshalb ſie auch bis zum Tode des Herodes Aegypten zu ihrem vorübergehenden Aufenthalt wählen (Matth. 2, 13 fg.). Abermals infolge eines Traumgeſichts kehren ſie von Aegypten nach Judäa zurück, und ein weiteres Traumgeſicht gibt ihnen, daſelbſt angelangt, die Weiſung, Nazareth zu ihrem Aufenthaltsort zu nehmen (Matth. 2, 19—23). Der dritte Evangeliſt folgt der richtigen Ueberlieferung, wonach Jeſus aus Nazareth gebürtig war, wogegen der erſte, infolge der Annahme, daß nach der Weiſſagung Mich. 5, 1 fg. der Meſſias von Bethlehem gebürtig ſein müſſe, dieſe Stadt als ſeine Vaterſtadt vorausſetzt. War unverkennbar der erſte Evangeliſt bei ſeiner Annahme durch dogmat. Motive geleitet, ſo werden wir um ſo eher mit dem dritten annehmen, daß Nazareth die Vaterſtadt Jeſu war. Damit wird nun freilich die Geburt Jeſu in Bethlehem überhaupt zweifelhaft. Fand die Schatzung des Quirinius erſt 760 nach Erbauung Roms ſtatt, ſo kann ſie ohne Zweifel 749 nicht die Veranlaſſung zu einer Reiſe der Aeltern Jeſu nach Bethlehem geweſen ſein. Daß Maria in vorgerückter Schwangerſchaft eigentlich ohne triftigen Grund, da die Frauen weder nach der jüdiſchen noch nach der röm. Steuergeſetzgebung bei der Schatzung perſönlich zu erſcheinen hatten, die beſchwerliche mehrtägige Reiſe von Nazareth nach Bethlehem unternommen, iſt ſehr unwahrſcheinlich, und ſo ſinnvoll die Erzählung von der Krippengeburt, der nächtlichen Engelsbotſchaft an die Hirten, dem himmliſchen Lobgeſang u. ſ. w. iſt (Luk. 2, 8—20), ſo unverkennbar deutet ſie in ihrer ganzen Anlage doch auf ſpätere Sagenbildung. Auch kennt die evangeliſche Ueberlieferung nirgends einen Jeſus von Bethlehem, ſondern lediglich einen Jeſus von Nazareth (Mark. 6, 4 fg.; Matth. 13, 54 fg.; Luk. 4, 16 fg.; Joh. 4, 44). Wie früh von der Ueberlieferung die Geburt Jeſu mit dem Wunderkranz der Sage umgeben wurde, vermögen wir mit Beſtimmtheit nicht mehr zu ermitteln. Um die Mitte des 1. Jahrh., als die Evangeliengrundſchrift entſtand, war Jeſu Abſtammung von Nazareth noch allgemein anerkannt, und niemand ſcheint damals noch gezweifelt zu haben, daß er der eheliche (erſtgeborene) Sohn des Zimmermanns Joſeph und der Maria war (Mark. 6, 3; Matth. 13, 55). Erſt als die Vorſtellung ſich ausgebildet hatte, daß Jeſus auf übernatürlichem Wege, ohne väterliche Mitwirkung, gezeugt worden ſei, ſchoß aus derſelben eine Reihe von Wundererzählungen auf, die, in ihrer Entſtehung den thatſächlichen Vorgängen bereits ferner liegend, ein Bedürfniß der frommen Volksphantaſie befriedigten. Ein ſo außer-

ordentliches Ereigniß, wie die Geburt des Meſſias, konnte ſich nicht zugetragen haben, ohne daß es zuerſt derjenigen, welche als Mutter deſſelben begnadigt war, durch göttliche Botſchaft angekündigt worden wäre (Luk. 1, 26 fg.; vgl. dagegen Matth. 1, 18 fg.). Die irdiſche Erſcheinung des von den Prieſtern und Schriftgelehrten verſtoßenen himmliſchen Königs konnte nicht ihnen zuerſt, ſondern ſie mußte armen Hirten, als den Repräſentanten des gläubigen Iſraels, durch außerordentliche göttliche Veranſtaltung vor allen andern kund geworden ſein (Luk. 2, 8 fg.), und weil der Meſſias vom Himmel auf die Erde herniederſtieg, ſo war es ja ſelbſtverſtändlich, daß ſeine Ankunft von Erſcheinungen der Himmelsboten und himmliſchen Lobgeſängen begleitet war (Luk. 2, 9 fg.). War er berufen, auch den Heiden das bereits von den Propheten ihnen verheißene Heil zu bringen, ſo verſtand es ſich von ſelbſt, daß neben den bethlehemitiſchen Hirten auch Vertreter der fernen Heidenwelt, die ſogenannten Magier, von Oſten her (aus Arabien oder Perſien, Goeten, Götzenprieſter), infolge göttlicher Weiſung, ſich am Geburtsort des Meſſias einſtellten und dem Welterlöſer ihre Huldigungen darbrachten (Matth. 2, 1 fg.). Huldigte dem neugeborenen Meſſias einerſeits in den Hirten das arme heilsverlangende jüd. Volk, andererſeits in den Magiern die nach Licht und Heil ſich ſehnende Heidenwelt, wie hätte da das Gegenbild, die finſtere verſtockte Weltmacht fehlen dürfen, die in Herodes dem Großen, dem gottfeindlichen Idumäer, leibhaftig repräſentirt, den Gottgezeugten gleich bei ſeinem Erſcheinen zu vernichten bemüht ſein mußte. Welch ein ſinnvoller Contraſt zwiſchen den friedlichen Engelschören in feierlicher nächtlicher Stille und dem wilden Morden des idumäiſchen Wütherichs gegen unſchuldige Kinder, unter dem Mark und Bein durchdringenden Klagegeſchrei der verzweifelnden Mütter (Matth. 2, 7 fg. 16 fg.).

Wer möchte wünſchen, daß dieſe farbenreichen tiefſinnigen Gemälde an der Eingangspforte fehlten, durch welche Jeſus in das irdiſche Leben eintrat! Sie haben auch eine gewiſſe geſchichtliche Wahrheit, ſofern ſie den Eindruck, den das öffentliche Leben Jeſu in der apoſtoliſchen Gemeinde, in der 2. Hälfte des 1. Jahrh., zurückgelaſſen hatte, thatſächlich abſpiegeln. Aber als wirkliche Begebenheiten können wir ſie nicht betrachten. Wenn wir bei der Engelsbotſchaft an die Hirten in der Geburtsnacht Jeſu auch nicht mit Strauß („Das Leben Jeſu für das deutſche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 357) an den Umſtand erinnern wollen, daß Moſe, die Heerden Jethro's hütend, eine Engelserſcheinung hatte, und daß David als meſſianiſcher Volkshirt betrachtet ward (2 Moſ. 3, 1 fg.; Pſ. 78, 70 fg.), ſo ſchwebt doch wol dem Erzähler Jeſus ſelbſt als der Hirt ſeiner Gemeinde, als der Helfer und Retter der Armen und Gedrückten vor (Mark. 6, 34; Matth. 9, 36; Joh. 10, 12 fg.; 1 Petr. 2, 25; Hebr. 13, 20), und in der himmliſchen Lichterſcheinung manifeſtirt ſich der Neugeborene als der wahre Lichtbringer für die Menſchheit (Jeſ. 9, 1; 60, 1; Matth. 4, 16; Luk. 2, 32; Joh. 1, 4 fg.; 9, 5; Röm. 13, 12 fg.; 1 Kor. 4, 5). Wie wenig aber neben dieſer idealen Wahrheit der Erzählung die geſchichtliche Realität ſtandhält, beweiſt der Umſtand, daß die Hirten, durch die Engelsbotſchaft über den meſſianiſchen Beruf des Neugeborenen unterrichtet, als die erſten Evangeliſten ſofort auch wieder andere, ja ſelbſt die Mutter Jeſu, Maria (obwol ſie bereits eingeweiht war), von dem großen Ereigniß benachrichtigt haben ſollen (Luk. 2, 15—20), Angaben, die mit dem ſpätern Unglauben der Familie Jeſu an deſſen meſſianiſchen Beruf und der ſehr verſpäteten, auf längerer Erfahrung beruhenden Erkenntniß der Jünger, daß Jeſus der Meſſias ſei, in entſchiedenem Widerſpruch ſtehen (vgl. Mark. 3, 3 fg.; 8, 27 fg.; Matth. 16, 13 fg.). In der Erzählung von den Magiern findet ſich ein ganzes Neſt von hiſtoriſchen Schwierigkeiten, ſobald man ſie von der Höhe ihrer idealen Bedeutung, wonach Jeſus nicht nur der Meſſias der Juden, ſondern auch der Heiland der Heiden zu werden von der Vorſehung beſtimmt war, in den Kreis gewöhnlicher geſchichtlicher Begebenheiten herabſinken läßt. Da drängt ſich ſofort eine Reihe ſchwer zu beantwortender Fragen auf. Wer ſollen die Magier geweſen ſein? Wie kann ein Stern als Wegweiſer vor Reiſenden hergehen und über einem beſtimmten Hauſe ſtehen bleiben (Matth. 2, 9)? Wie können die Magier von einem Stern erfahren, daß der Meſſias der Juden geboren iſt (Matth. 2, 2)? Wie ſoll Herodes, von dem Vorhaben der Magier, den neugeborenen Meſſias aufzuſuchen, unterrichtet, mit der „ganzen Stadt Jeruſalem" in Schrecken gerathen und den Rath des ihm feindlich geſinnten Synedriums in ſeiner Verlegenheit einholen (Matth. 2, 4)? Wie ſoll er, der in Schlauheit und Tücke ergraute Staatsmann, unbekannte Fremdlinge als Ausſpäher verwendet haben, da ihm doch erprobte Spione in Menge zu Gebote ſtanden!

Die Vermuthung, daß der „Stern aus Jakob" (4 Moſ. 24, 17 nach den LXX; vgl. auch Bertholdt, Christologia Judaeorum [Erlangen 1811], S. 55, und den Stern Bar-Chochba's zur Zeit Hadrian's, Testamentum XII patriarcharum, Levi, Kap. 18, bei Fabricius, Codex pseudepigraphus V. T. [Hamburg 1722—23]) als meſſianiſcher Stern, in Verbindung mit Stellen wie Jeſ. 56, 1; 60, 5; Pſ. 72, 10 von den Jahve Geſchenke bringenden Völkern und Königen, die erſte Veranlaſſung zu der Magierſage gegeben, liegt ohne allen Zweifel ſehr nahe.

Nicht nur fehlen in den zuverläſſigen evangeliſchen Nachrichten alle Nachrichten von ſolchen Ereigniſſen bei der Geburt Jeſu, ſondern vor dem J. 50—60 n. Chr. findet ſich überhaupt die Vorſtellung von ſeiner übernatürlichen Erzeugung noch nicht vor. In der ſehr alten Urkunde Luk. 2, 42—52 wird Joſeph ohne weiteres ebenſo als Vater wie Maria als Mutter Jeſu betrachtet; daß Joſeph lediglich deſſen Pflegevater geweſen, wird nirgends angedeutet. Unter den Leuten galt Jeſus unzweifelhaft als der „Zimmermanns Sohn" (Mark. 6, 3; Matth. 13, 55; Luk. 4, 22). Davon, daß Maria dieſer Meinung widerſprochen, findet ſich ebenſo wenig eine Andeutung, als daß Jeſus ſelbſt ſich zur Begründung ſeiner meſſianiſchen Würde jemals auf einen wunderbaren Urſprung berufen hätte. In keiner einzigen neuteſt. Stelle, mit Ausnahme der Kindheitsſage, iſt mit irgendeiner Beſtimmtheit behauptet, daß er ohne Zuthun des Mannes erzeugt ſei (insbeſondere nicht in Stellen wie Röm. 1, 3 und 8, 3). Ein ſehr altes urkundliches Zeugniß für die Abſtammung Jeſu von Joſeph iſt in den beiden Geſchlechtstafeln (Matth. 1, 1—17; Luk. 3, 23—38) niedergelegt. Die Differenzen zwiſchen denſelben werden wir nachher erörtern; vorläufig erinnern wir nur an die Thatſache, daß beide unter der Vorausſetzung der leiblichen Abſtammung Jeſu von Joſeph angelegt ſind und ohne dieſelbe völlig zwecklos erſcheinen müßten (ſo auch Meyer, „Kritiſch-exegetiſches Handbuch über das Evangelium des Matthäus" [5. Aufl., Göttingen 1864], S. 56). Allerdings wurde von dem Redactor des erſten Evangeliums (Matth. 1, 16), mit Rückſicht auf die zu ſeiner Zeit bereits herrſchend gewordene Anſicht von dem übernatürlichen Urſprung Jeſu, Joſeph als Mann der Maria bezeichnet, von welcher Jeſus geboren wurde. Da aber Matth. 1, 1—16 der Stammbaum Joſeph's gegeben iſt, ſo liegt ſelbſtverſtändlich der Stammtafel die Annahme der Abſtammung Jeſu von Joſeph zu Grunde, und die Behauptung, daß der erſte Evangeliſt hier nur die (durch Maria ihm zutheil gewordene) Berechtigung Jeſu zur Thronfolge, nicht ſeine leibliche Abſtammung habe beweiſen wollen, iſt völlig aus der Luft gegriffen. Gleicherweiſe führt der dritte Evangeliſt die Stammtafel auf Joſeph als den Vater Jeſu zurück, wenn er auch durch den Zuſatz, „wofür man ihn hielt" (Luk. 3, 23: ὡς ἐνομίζετο), der Anſicht ſeiner chriſtl. Zeitgenoſſen Ausdruck verlieh, daß es ſich in Wirklichkeit damit anders verhalten habe. Man hat daraus, daß als Vater des Joſeph im erſten Evangelium ein Jakob, im dritten ein Eli angegeben iſt (Matth. 1, 16; Luk. 3, 23), den Schluß zu ziehen verſucht, daß der dritte Evangeliſt den Stammbaum der Maria zu geben beabſichtigt habe. Allein Künſteleien ſolcher Art ſcheitern an der Thatſache, daß mit dem Genitiv der Angehörigkeit (Luk. 3, 23: Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί) in der betreffenden Stammtafel vom erſten bis zum letzten Glied vollkommen gleichmäßig das Verhältniß der leiblichen Abſtammung, und nicht irgendein anderes (des Schwiegerſohnes u. ſ. w.), ausgedrückt wird (vgl. Bleek, „Beiträge zur Evangelien-Kritik" [Berlin 1846], S. 101 fg.). Die Regiſter ſtimmen allerdings ſchon hinſichtlich des Namens der Großväter Jeſu von väterlicher Seite her nicht mehr überein; ihre urſprünglichen Verfaſſer zweifelten aber beide nicht an der natürlichen Erzeugung Jeſu. Die Entſtehung der evangel. Erzählung (Matth. 1, 18 fg.; Luk. 1, 26 fg.) erklärt ſich daher aus einem ſpätern Bedürfniß der Gemeinde, die ſittliche Einzigkeit und geiſtige Herrlichkeit Jeſu ſchon aus der beſondern Beſchaffenheit ſeines leiblichen Urſprungs herzuleiten. Daß hervorragende Männer von Göttern abſtammten, war eine dem hebr. Alterthum ſehr nahe liegende Vorſtellung (vgl. Strauß, a. a. O., S. 349 fg.); aber auch das A. T. kannte wunderbare Erzeugungen durch göttliche Einwirkung (Iſaak's: 1 Moſ. 15, 5 fg.; 17, 16 fg.; Simſon's: Richt. 13, 2 fg.; Samuel's 1 Sam. 1, 19 fg.), wozu noch die misverſtandene Prophetenſtelle Jeſ. 7, 14 von dem vermeintlichen Jungfrauenſohn (der nach Jeſ. 8, 3 fg. lediglich der Sohn der Gattin des Propheten iſt) und die Pſalmſtelle Pſ. 2, 7 kam, wo der theokratiſche König, durchaus in bildlichem Sinn, als ein Gottgezeugter prädicirt iſt. Die beiden evangeliſchen Erzählungen, ſchon durch die Mittelglieder der Engelsbotſchaft und Traumgeſichte ihren ſagenhaften Urſprung kund-

gebend, ſtimmen außerdem unter ſich ſelbſt nicht überein. Nach dem erſten Evangeliſten entdeckt Joſeph die Schwangerſchaft der Maria und wird durch ein Traumgeſicht von dem Engel Jahve's darüber belehrt, daß ſeine Verlobte den Meſſias gebären ſoll (Matth. 1, 18 fg.). Nach dem zweiten Evangeliſten erfährt Maria durch den Engel Gabriel, daß ſie auf übernatürlichem Wege in ihrem Schos den Meſſias empfangen ſolle (Luk. 1, 26 fg.). Dort wird Joſeph, hier wird Maria über den ungewöhnlichen Urſprung der Schwangerſchaft durch eine himmliſche Erſcheinung beruhigt. Die letztere Erzählung iſt wol die ſpätere, der Ehre der Maria günſtigere, wie denn, derſelben zufolge, Maria noch während ihrer Schwangerſchaft die Huldigung einer Verwandten, der Eliſabeth, empfängt (Luk. 1, 41 fg.) und ſelbſt in einen begeiſterten Lobgeſang über ihre Beſtimmung, die Mutter des Meſſias zu werden, ausbricht (Luk. 1, 46 fg.) — eine Urkunde, welche das entſcheidendſte Zeugniß für den ſagenhaften Charakter der ganzen Mittheilung enthält. So ſtellte man ſich gegen Ende des 1. Jahrh. das Verhältniß der Mutter Maria zu ihrem Sohn, und zwar noch vor ſeiner Geburt, vor; die wirkliche Maria wollte, ſelbſt zu der Zeit, in welcher ihr Sohn öffentlich wirkte, nichts von ſeiner meſſianiſchen Beſtimmung wiſſen (Mark. 3, 31 fg.; Matth. 12, 46 fg.; Luk. 8, 19 fg.; Joh. 2, 4) und gehörte zu den anfänglich ungläubigen Mitgliedern ihres Hauſes.

Die Aeltern Jeſu hießen alſo Joſeph und Mirjam (Maria). Nach gewöhnlicher Annahme ſtammten ſie, obwol in ſehr einfachen bürgerlichen Verhältniſſen lebend, aus königlichem (Davidiſchem) Geblüt. Dieſer Ueberlieferung folgte der Apoſtel Paulus (Röm. 1, 3) und der Verfaſſer der Apokalypſe (Kap. 5, 5; 22, 16; vgl. auch Hebr. 7, 14; Apg. 2, 29; 13, 23), und die evangeliſchen Stammtafeln machen den Verſuch, die Davidiſche Abſtammung Jeſu genealogiſch nachzuweiſen, ohne Zweifel in apologetiſchem Intereſſe, weil die jüd. Gegner der Chriſten dieſe Abſtammung ebenſo wie die meſſianiſche Würde Jeſu leugneten. Der erſte Evangeliſt folgt bis auf Serubabel der bibliſchen Tradition (1 Chron. 2, 1 fg. — 3, 24), von Abraham aus die Stammtafel in drei Abſchnitte zerlegend (Abraham bis David; David bis zum babyloniſchen Exil; von da bis auf Jeſus), mit je 14 Gliedern. Die Zahlen 3 und 7, welche dieſe Stammtafel beherrſchen (hier 2 . 7), waren den Juden beſonders heilig (ſ. Zahlen). Daß den Verfaſſer bei ſeinen Berechnungen mehr ein dogmatiſches als ein hiſtoriſches Intereſſe leitete, manifeſtirt er dadurch, daß er, um die zweite 14 innerhalb des angenommenen Zeitabſchnittes zu gewinnen, vier Glieder (Ahasja, Joas, Amazia zwiſchen Joram und Uſia, und Jojakim zwiſchen Joſia und Jehonja [Jojachin]) einfach eliminirt, ohne daß für dieſe Auslaſſung irgendein ſachlicher Grund angegeben werden könnte, zumal David oder Jechonja, um die zweite 14 voll zu machen, doppelt gezählt werden müſſen. Der dritte Abſchnitt zählt von Serubabel an in der Bibel nicht mehr genannte Perſonen auf (1 Chron. 3, 19 fg. findet ſich unter den dort aufgeführten Söhnen Serubabel's Abiud [Matth. 1, 13] nicht vor). Von einem weſentlich andern Geſichtspunkt als der erſte Evangeliſt geht der dritte aus. Nicht mit Abraham, ſondern mit Adam beginnt oder ſchließt er vielmehr die Reihe von 77, d. h. 7×11 Namen, und er ſieht ſich dadurch genöthigt, bis in die mythiſche Vorzeit hinaufzugreifen (1 Moſ. 5, 1 fg.; 10, 1 fg.; 11, 10 fg.). Anſtatt von David an, wie der erſte Evangeliſt, die dynaſtiſche Salomoniſche Linie zu geben, gibt er die unbekannte des Daviden Nathan (1 Chron. 3, 5), ſpringt aber ſpäter plötzlich auf die Salomoniſche (Salathiel und Serubabel [Luk. 3, 27]) über. Von Serubabel bis auf Joſeph iſt ebenfalls die Verſchiedenheit der Namen eine faſt durchgängige; man vergleiche nur die letzten Glieder:

Matthäus:	Lukas:
Eleazar,	Levi,
Matthan,	Matthat,
Jakob,	Eli,
Joſeph.	Joſeph.

Die harmoniſtiſchen Quälereien, welche, um die Widerſprüche aufzulöſen, von der apologetiſchen Kunſt angewandt werden, machen einen kläglichen Eindruck. Die Widerſprüche ſind einfach zuzugeben und aus dem Umſtand zu erklären, daß die beiden Genealogen und die beiden Evangeliſten nichts voneinander wußten und mit völlig unzureichenden Mitteln, ohne zuverläſſige Quellenkenntniß und ohne kritiſches Bewußtſein, einen

Nachweis in Betreff der Abſtammung Jeſu zu liefern ſich bemühten, der, nachdem Herodes der Große die jüd. Stammtafeln der Vernichtung durch Feuer preisgegeben hatte (Euſebius, „Kirchengeſchichte", I, 7, 13), unmöglich mehr geliefert werden konnte, und daher den willkürlichſten und gewaltſamſten Combinationen Raum gab. Aus den Stammtafeln iſt die Davidiſche Abſtammung Jeſu jedenfalls hiſtoriſch nicht erwieſen. Dagegen iſt anzuerkennen, daß die alte Ueberlieferung von dem Davidiſchen Urſprung Jeſu nicht leichthin aufgegeben werden darf (Keim, a. a. O., I, 326 fg.); doch ſcheint uns die Wagſchale der Gründe gegen denſelben tiefer zu ſinken als diejenige der Gründe dafür. Daß die Chriſten der älteſten Zeit insbeſondere den Juden, aber auch den Heiden, gegenüber ein gewichtiges apologetiſches Intereſſe hatten, aus der Davidiſchen Abſtammung Jeſu ſeine meſſianiſche Würde zu erweiſen, iſt augenſcheinlich. Meſſias und Sohn David's bedeutete wenigſtens im populären Bewußtſein daſſelbe (Mark. 10, 47; 11, 10; Matth. 21, 9; Luk. 18, 35; 19, 38). Wer an Jeſus als den Meſſias glaubte, hielt ihn in der Regel auch ohne weiteres für einen Daviden, ſchon deshalb, weil in ſeiner Perſon die prophetiſche Weiſſagung ihre Erfüllung gefunden hatte. Jeſus ſelbſt hat ſich, um Glauben an ſeinen meſſianiſchen Beruf zu finden, niemals auf ſeinen Davidiſchen Stammbaum berufen, vielmehr denen, welche zum Zweck ſeiner meſſianiſchen Beglaubigung den Nachweis ſeiner Davidiſchen Abſtammung von ihm forderten, mit Berufung auf Pſ. 110, 1 fg. erklärt: wenn David in dieſem Pſalm den Meſſias als „ſeinen Herrn" bezeichne, ſo könne er ihn nicht für ſeinen Sohn gehalten haben (Mark. 12, 35; Matth. 22, 41 fg.; Luk. 20, 41 fg.; vgl. gegen die Davidiſche Abſtammung Jeſu auch Strauß, a. a. O., S. 193, 222 fg.; Renan, Vie de Jésus [13. Aufl., Paris 1867], S. 249; Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques [Straßburg 1864], S. 68 fg.; ſ. auch Schleiermacher, „Das Leben Jeſu", herausgegeben von Rütenik [Berlin 1864], S. 126 fg.). Für unſer chriſtl. Bewußtſein kann es unter allen Umſtänden gleichgültig ſein, ob Jeſus Davide war oder nicht, da ihn jedenfalls nicht David's Blut für uns zum Welterlöſer macht; der Glaube an ſeine Davidiſche Abſtammung war dagegen für die Juden theilweiſe eine Brücke zur Bekehrung zum Chriſtenthum, freilich auch zu falſchen Vorſtellungen von der Perſon und dem Werk Jeſu.

III. Aus der Kindheit und der Jugend Jeſu mangeln uns faſt gänzlich ſichere Mittheilungen. Am achten Tage wurde er, wie der dritte Evangeliſt erzählt, nach geſetzlicher Vorſchrift beſchnitten und ihm der Name Joſua (Jeſus) ertheilt (Luk. 2, 21); vierzig Tage ſpäter wurde das geſetzliche Loskaufopfer im Tempel für ihn dargebracht (vgl. 4 Moſ. 18, 16) — eine Nachricht, die ohne Zweifel nicht auf urkundlicher Ueberlieferung beruht, ſondern auf der Vorausſetzung, daß er von Geburt an die geſetzlichen Vorſchriften erfüllt habe, um die unter dem Geſetzesjoch Gefangenen davon erlöſen zu können (Gal. 4, 4 fg.). Die prophetiſchen Geſtalten eines Simeon (Luk. 2, 25 fg.) und einer Anna (Luk. 2, 36 fg.) deuten ſinnbildlich die in frommen zeitgenöſſiſchen Kreiſen Iſraels verbreitete Sehnſucht nach Erlöſung an. Innerhalb des Sagenkreiſes, deſſen Mittheilungen der dritte Evangeliſt folgt, drohte dem Kind Jeſus in Judäa keinerlei Gefahr; nach der Erfüllung ihrer religiöſen Pflichten kehrten die Aeltern Jeſu ohne weiteres in ihre Heimatsſtadt Nazareth zurück (Luk. 2, 39). Einer hiervon weſentlich verſchiedenen Ueberlieferung folgt das Matthäusevangelium. Die Aeltern Jeſu, wie ſchon früher bemerkt, hatten, dem erſten Evangeliſten zufolge, ihren Wohnſitz in Bethlehem. Aber Herodes der Große, von den Magiern getäuſcht, ſann auf neue Plane zum Verderben des neugeborenen Meſſias. Durch ein Traumgeſicht gewarnt, retteten die Aeltern ihr Kind durch ſchleunige Flucht nach Aegypten. Unterdeſſen wüthet der Tyrann gegen die bethlehemitiſchen Knaben, die er ſämmtlich bis zu einem Alter von zwei Jahren umbringen läßt. Erſt nach des Wütherichs Tod kehrten die Aeltern Jeſu, wie wir früher geſehen, wieder nach Bethlehem zurück, ſiedeln aber — wir ſehen nicht recht ein, warum — nach Nazareth über.

Nicht nur ſind dieſe Nachrichten mit der Erzählung des dritten Evangeliums nicht zu vereinigen und an und für ſich unwahrſcheinlich, ſondern augenſcheinlich altteſt. Weiſſagungen nach Maßgabe der damaligen allegoriſch-typiſchen Schriftauslegung nachgebildet (vgl. auch Dieſtel, „Geſchichte des Alten Teſtamentes in der chriſtlichen Kirche" [Jena 1868], S. 8). Nach Hoſ. 11, 1 rief Jahve ſeinen Sohn aus Aegypten, folglich mußte Jeſus einmal in Aegypten geweſen ſein. Nach Jer. 31, 13 bejammerte die in Bethlehem begraben liegende Rahel ihre Kinder; folglich mußten ihre Kinder von dem Tyrannen

Herodes umgebracht worden ſein. Nach Jeſ. 11, 1 hieß der Meſſias Nezer; wegen der Aehnlichkeit dieſes Wortes mit Nazareth mußte durch die Ueberſiedelung ſeiner Aeltern dahin Jeſus ein Nazaräer werden (vgl. Matth. 2, 15. 18. 23). Die Reiſe nach Aegypten, welcher weder die evangeliſche noch die apoſtoliſche Ueberlieferung ſonſt irgendwo Erwähnung thut, ſteht oder fällt mit dem Verfolgungsplan des Herodes gegen den neugeborenen Meſſias. Aber dieſer ſteht wieder in inniger Verbindung mit dem Magierzug nach Bethlehem und den Aufträgen, welche Herodes den Magiern angeblich zur Erfragung des neugeborenen Meſſias ertheilt hatte (Matth. 2, 8). An demſelben dünnen Faden reiht ſich eine geſchichtliche Unwahrſcheinlichkeit an die andere. Herodes der Große war allerdings ein Blutmenſch; er ſchonte ſeine nächſten Verwandten, ſeine Schwäger, ſeine Söhne, ſeine Mutter, ſeine Gemahlin nicht (ſ. Herodes der Große); aber er mordete aus kluger politiſcher Berechnung, und nicht wie ein Wahnſinniger, der blindlings drauf losſchlägt. Allein auch zugegeben, daß er der Ermordung einer großen Anzahl unſchuldiger Kinder fähig geweſen, um möglicherweiſe ein ſolches zu treffen, das ihm freilich bei ſeinem vorgerückten Alter (er war damals nahezu 70 Jahre alt) unmöglich mehr gefährlich werden konnte — die Blutthat, die ſich nicht nur auf Bethlehem, ſondern auch auf die ganze Umgegend (Matth. 2, 16: ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις) erſtreckt haben ſoll, hätte doch ungeheueres Aufſehen machen müſſen, wäre wenigſtens von Joſephus, der die Greuelthaten des Herodes mit Vorliebe erzählt, und andern zeitgenöſſiſchen Schriftſtellern nicht unbemerkt geblieben; denn durch apologetiſche Phraſen wie: „Die Blutthat ſei wie ein Tropfen im Meer verſchwunden“ oder wer ſich denn um „einige abgeſchlachtete Kinder in einem Landſtädtchen werde gekümmert haben“ (vgl. auch die treffenden Bemerkungen von Keim, a. a. O., I, 380 fg.), wird ſich kein Kritiker imponiren laſſen. Dagegen erklärt ſich die Sage von dem Herodianiſchen Kindermord nicht ſowol aus dem Trieb der apoſtoliſchen Gemeinde, einen der Lebensrettung des Moſe analogen Mythus zu dichten (vgl. Strauß, a. a. O., S. 376 fg.), als aus dem frommen Bedürfniß, den Kampf, den der Erlöſer während ſeines öffentlichen Lebens mit der Weltmacht führte, ſchon an ſeine Wiege zu verlegen, wobei Herodes der Große, gegenüber dem Lichtbild des neugeborenen Meſſias, als der ſchwarze drohende Schatten, als der finſtere Tyrann, erſchien, der, nachdem er ſeine nächſten Angehörigen nicht verſchont hatte, noch weniger den am Schluß ſeines Lebens geborenen, ſeine Perſon und ſeine Dynaſtie aufs äußerſte bedrohenden Meſſias hatte verſchonen können, zumal Jer. 31, 15 die Blutthat ja vorhergeſagt war, deren er ſich an den Kindern ſchuldig machen würde, als deren Freund und Helfer Jeſus in die Welt gekommen war (Mark. 10, 13—16).

Aus der Jugendgeſchichte Jeſu hat uns nur der dritte Evangeliſt eine ſinnvolle Anekdote aufbehalten (Luk. 2, 41—52), welche Strauß (a. a. O., S. 387 fg.) mit Unrecht unter die Mythen verweiſt. Daß Jeſus als zwölfjähriger Knabe, in dem Alter, in welchem mit den hebr. Knaben die Unterweiſung im Geſetz und die regelmäßige Theilnahme am Gottesdienſt den Anfang nahm, von ſeinen Aeltern auf das Paſſahfeſt nach Jeruſalem mitgenommen wurde, denſelben im Gewühl der von Pilgern erfüllten Stadt verloren ging, als er ſich nirgends fand, ängſtlich und ſchmerzlich vermißt wurde, endlich aber in einer der Tempelhallen, dem Unterricht der Rabbinen zuhörend, aufgefunden wurde; daß die Mutter ihm Vorwürfe machte und er dieſe aus der früh entwickelten Fülle und Tiefe ſeines Gottesbewußtſeins zurückwies — das alles iſt an ſich durchaus nicht unwahrſcheinlich, und auch Strauß muß einräumen, daß die Erzählung im Vergleich mit den apokryphiſchen Evangelien aus der Kindheit Jeſu als ein „verhältnißmäßig geſundes Erzeugniß urchriſtl. Dichtung“ erſcheine. Die „Dichtung“ würde jedoch den Knaben Jeſu vermuthlich als Wunderthäter dargeſtellt und ihm irgendeine anticipirende Aeußerung über ſeine meſſianiſche Beſtimmung in den Mund gelegt haben. Die Antwort Jeſu auf die vorwurfsvolle Bemerkung der Mutter, daß er mit Schmerzen geſucht worden ſei: „Was ſuchtet ihr mich? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem, was meinem Vater gehört, ſein muß?“, enthält nichts, was über den geiſtigen und religiöſen Horizont eines frühreifen, hochbegabten, innig frommen Knaben hinausgeht. Die lebhafte Theilnahme, die er an der Feſtfeier und den Cultuseinrichtungen der Tempelſtadt genommen, hätte die Aeltern leicht auf die Vermuthung bringen können, daß er im Tempel und im Kreis der Schriftgelehrten lernbegierig zuhörend und Fragen ſtellend, nicht etwa ſelbſt lehrend (Luk. 2, 46), zurückgeblieben ſei. Die Erzählung ſtammt jedenfalls aus ſehr früher Zeit,

was ſchon die Nüchternheit der Darſtellung und die darin noch zweifelloſe Annahme, daß Jeſus der leibliche Sohn des Joſeph ſei, beweiſt. Die Bemerkung des Evangeliſten, daß die Aeltern die Antwort ihres Sohnes nicht verſtanden (Luk. 2, 50), beweiſt augenſcheinlich, daß der Berichterſtatter mit der Kindheitsſage von der übernatürlichen, der Maria und dem Joſeph durch höhere Offenbarung mitgetheilten Erzeugung Jeſu gänzlich unbekannt war. Auch die weitere Entwickelung Jeſu denkt er ſich natürlich; mit den zunehmenden Jahren nimmt er, wie es der natürlichen Entwickelung eigenthümlich iſt, auch zu an Verſtand und gewinnt ſich die Gunſt Gottes und der Menſchen (Luk. 2, 40. 52). Die Entwickelung Jeſu im älterlichen Hauſe zu Nazareth verlief normal, und es wird mit Grund hervorgehoben, daß er ſich in die beſcheidenen Verhältniſſe des älterlichen Hauſes als ein gehorſames Kind gefügt habe (Luk. 2, 51). Als der erſtgeborene Sohn wurde er in Gemeinſchaft mit einer größern Anzahl nachgeborener Brüder und Schweſtern erzogen (Mark. 6, 3; Matth. 13, 55; ſ. Brüder Jeſu; die Evangeliſten nennen vier). Ueber die Methode der Erziehung, die Beſchaffenheit und den Umfang des ihm zutheil gewordenen Unterrichts (ſ. Erziehung der Hebräer) gibt es nur Vermuthungen (vgl. Keim, a. a. O., I, 424 fg.). Schwerlich hat er eine Schule beſucht; leſen und höchſt wahrſcheinlich auch ſchreiben (Luk. 4, 17 fg.; Matth. 5, 18; 12, 3; 19, 4 u. a.) lernte er wol bei den keineswegs mittelloſen Aeltern, und der eigene Wiſſenstrieb führte ihn bald über den beengtern geiſtigen Geſichtskreis eines bürgerlichen Familienlebens in einer jüd. Landſtadt hinaus. Sicher ſchloß er ſich als Jüngling keiner der jüd. Schulen ſeiner Zeit an, obwol er ſie beobachtete und von ihnen lernte. Von den Eſſäern (ſ. d.) trennte ihn ſchon die aſcetiſche Geſetzesſtrenge, der ſteife Formelzwang und die Ordensabgeſchloſſenheit. Wenn Renan (a. a. O., S. 38 fg.) den um mehr als eine Generation ältern Rabbi Hillel ſeinen Lehrer nennt, ſo ſieht er ſich ſelbſt genöthigt, die geiſtige Selbſtändigkeit Jeſu gleichwol in ihrer vollen Bedeutung anzuerkennen. Seine Kenntniß fremder (römiſcher, griech.) Literatur reichte ſchwerlich weit, doch verſtand er wol griechiſch, redete aber aramäiſch, und las das A. T. im Grundtext (vgl. darüber Keim, a. a. O., I, 429 fg.). Ohne Zweifel hat er von früher Jugend an die Synagogen, ein wichtiges Bildungsmittel für die damaligen Juden, mit ſeinen übrigen Familiengenoſſen beſucht (ſ. Synagoge). Aus dem ſpätern ablehnenden Verhalten der letztern gegen ſeine öffentliche Wirkſamkeit geht hervor, daß ſie der herrſchenden phariſäiſchen Richtung angehörten; der Gegenſatz zu dieſer bildete ſich in ihm um ſo früher und ſchärfer aus, je mehr er in tägliche Berührung mit ihren Vertretern und Jüngern kam. Er lernte, wie jeder wahrhaft ſchöpferiſche, auf welthiſtoriſche Berufswirkſamkeit angelegte Geiſt, das meiſte aus ſich ſelbſt, auf den Wegen der Erfahrung, des Nachdenkens, innerer Sammlung, reicher und umfaſſender Beobachtung, im Umgang mit Menſchen und in der ſorgſam gepflegten Gemeinſchaft mit ſeinem Gott.

Gleichzeitig mit Jeſus hatte ein anderes hervorragendes Mitglied der jüd. Nation das Bedürfniß einer Reform des jüd. Volksthums und der hergebrachten Religionseinrichtungen gefühlt — Johannes, bekannt unter dem Namen des Täufers. Das Verhältniß Jeſu zu dieſem Mann verdient hier vor allem eine nähere Beleuchtung. Nur das dritte Evangelium führt bis zur Kindheitsgeſchichte deſſelben zurück (ſ. darüber Johannes der Täufer). Die angeblichen Verwandtſchaftsbande, die ihn an Jeſus knüpfen ſollten, laſſen ſich nicht glaubwürdig nachweiſen. Unſtreitig trat er früher als Jeſus öffentlich auf. Die ſogenannte Wüſte Judas, die öde und wilde Gebirgsgegend zwiſchen Jericho und Jeruſalem (vgl. Luk. 3, 3; Matth. 3, 1), hatte er zum Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit gewählt, überzeugt, daß nur durch Herſtellung alter Sittenſtrenge, mit Hülfe der Bändigung der ſinnlichen Triebe und Leidenſchaften, eine Erneuerung des ſittlich verkommenen Volks Iſrael möglich ſei. Nach den evangeliſchen Berichten beſchränkte er ſich auf zwei Arten der Thätigkeit: er taufte, d. h. er ließ die Bußfertigen, die ihm ihre Sünden bekannt hatten, im Jordan untertauchen, und er lehrte, d. h. er mahnte ab von einem leichtfertigen Lebenswandel und empfahl Enthaltſamkeit und ſittliche Selbſtzucht. In der Hauptſache war der Geiſt ſeines Wirkens ein patriotiſch-nationaler; daß er in irgendeiner Art auch auf die Nähe des meſſianiſchen Reichs hingedeutet, kann nicht beſtritten werden.

Infolge der Bewegung, welche Johannes von der Jordanwüſte aus in der Umgegend von Jeruſalem hervorbrachte, ward auch Jeſus aus dem galil. Norden nach Judäa hingezogen, um die Bekanntſchaft des erſchütternden Bußpredigers zu machen (Mark. 1, 9;

Matth. 3, 13). Jeſus hatte damals mit Beziehung auf ſeinen Lebensberuf noch keinen entſcheidenden Entſchluß gefaßt; gerade mitten im Kampf der Entſcheidung begriffen, konnte er eine Erſcheinung von der Bedeutung des Johannes nicht unbeachtet laſſen. Räthſelhaft aber iſt die Thatſache, daß er ſich der Johannes-Taufe unterwarf. Daß dieſelbe eine Bußtaufe war, darüber kann kein Zweifel herrſchen (ſ. Johannes der Täufer). Die ſpätere Ueberlieferung nahm begreiflicherweiſe Anſtoß daran, daß Jeſus, der „ſündloſe Gottesſohn", ſich eine Ceremonie habe gefallen laſſen, welcher ein Sündenbekenntniß voranging und ein Beſſerungsgelöbniß folgte. Der vierte Evangeliſt verſchweigt daher die Thatſache und ſetzt an ihre Stelle eine Viſion des Johannes, wonach derſelbe den Geiſt Gottes taubenähnlich auf Jeſum herabſteigen ſieht und erkennt, daß Jeſus geſandt iſt, mit Geiſt zu taufen, während er nur mit Waſſer tauft (Joh. 1, 26—34). Nicht nur übergeht der vierte Evangeliſt die Taufe Jeſu durch Johannes, ſondern ſie findet bei ihm gar keine Stelle, weshalb Lücke („Commentar über das Evangelium des Johannes" [3. Aufl., Bonn 1840—43], I, 399) ſie vor Joh. 1, 19, d. h. vor den Beginn der evangeliſchen Erzählung ſetzen will; denn da Jeſus im vierten Evangelium als der Höhere ſelbſt ein Täufer, und zwar mit Geiſt iſt, ſo hat es keinen Sinn, daß er ſich von dem Niedern habe mit Waſſer taufen laſſen. Auch die ſynoptiſchen Evangelien haben Mühe, ſich die Thatſache der Taufe Jeſu durch Johannes zurechtzulegen. Der zweite Evangeliſt berichtet ſie einfach (Mark. 1, 9) und verbindet damit die weitere Mittheilung, daß beim Auftauchen Jeſu aus dem Jordan der Himmel ſich getheilt, der Geiſt taubenähnlich auf Jeſum herabgeſtiegen und eine Himmelsſtimme ihn als Gottes geliebten Sohn bezeichnet habe (Mark. 1, 10 fg.). Nach dem erſten Evangeliſten ſoll Johannes zuerſt die Taufe Jeſu verweigert haben mit dem Bemerken, er ſollte ſich eigentlich von Jeſus taufen laſſen, und erſt auf die Bemerkung Jeſu, daß es ſich gezieme, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, ſoll er nachgegeben haben (Matth. 3, 13 fg.). Der dritte Evangeliſt entſchuldigt die Johannes-Taufe Jeſu mit dem Umſtand, daß ſich eben jedermann taufen ließ (Luk. 3, 21). Unter allen Umſtänden hatte die Taufe Jeſu durch Johannes keinen von der Taufe der übrigen weſentlich unterſcheidenden Charakter. Auch der unklare Ausdruck, Jeſus habe, um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen", ſich taufen laſſen müſſen, deutet darauf hin, daß, nach der Anſicht des Evangeliſten, Jeſus, indem er ſich der Johannes-Taufe unterzog, etwas geſchehen ließ, wozu er eigentlich nicht verpflichtet war. Nach der ſynoptiſchen Anſchauung war es Pflicht jedes guten Iſraeliten, ſich der Johannes-Taufe zu unterziehen. Jeſus unterzog ſich ihr als frommer Iſraelit, als innig theilnehmendes Mitglied der einer Reform ſo dringend bedürftigen theokratiſchen Genoſſenſchaft, als einer, der die Schuld ſeines Volks im Gewiſſen mitfühlte und mit zu ſühnen entſchloſſen war (vgl. mein „Charakterbild Jeſu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 33, 36). Hatte die Taufe des Johannes dieſen theokratiſch-nationalen Charakter, ſo ſetzte ſie bei Jeſus nicht nothwendig ein lebhaftes individuelles Schuldgefühl voraus (Strauß, a. a. O., S. 195), obwol ſie auch mit dem hergebrachten Dogma von der Sündloſigkeit Jeſu nicht wohl vereinbar iſt. Irrthümlich iſt es, die Taufe Jeſu als einen Einweiheact zu ſeinem meſſianiſchen Amt zu betrachten (Haſe, a. a. O., S. 103; Schleiermacher, a. a. O., S. 149); denn erſtens war die Johannes-Taufe ihrer Beſtimmung nach kein Weiheact, zweitens eröffnete Jeſus mit der Taufe durch Johannes auch nicht ſeine meſſianiſche Wirkſamkeit, und endlich iſt es ſehr zweifelhaft, daß Johannes in der Perſon Jeſu bei deſſen Taufe den Meſſias erkannt habe (ſ. Johannes der Täufer). Was die außerordentlichen Vorgänge betrifft, die ſich in Verbindung mit der Taufe Jeſu ereignet haben ſollen, ſo gehören dieſelben der, das Anſtößige dieſer Taufe möglichſt zu mildern bemühten, ſagenhaften Ueberlieferung an (Mark. 1, 10 fg.; Matth. 3, 16 fg.; Luk. 3, 21 fg.; Joh. 2, 32 fg.). Der zweite Evangeliſt erzählt die Vorgänge noch in der Form einer Viſion, die Jeſus hatte, der erſte berichtet ſie als äußere Thatſachen, der dritte theilt mit, daß die Taube eine leibhaftige Taube geweſen ſei, der vierte ſchreibt die Viſion dem Täufer zu. Der zweite Evangeliſt ſteht auch hier der Wirklichkeit am nächſten. Die Taufe Jeſu durch Johannes war von entſcheidenden Folgen für ſeine weitere Lebensentwickelung begleitet. Die nähere Bekanntſchaft mit dem Täufer hatte ihn, wie wir aus ſeinen nächſtfolgenden Schritten entnehmen, überzeugt, daß dieſer Mann, trotz aller ſeiner ehrenwerthen Eigenſchaften, zur Erneuerung Iſraels und der Heidenwelt nicht den rechten Weg eingeſchlagen habe. Dort am Jordan ging Jeſu zum erſten mal ein helles inneres Licht

über ſeine eigene Beſtimmung auf. Der vierte Evangeliſt hat mit dem Tiefblick des ſpeculativen Denkers das erkannt, daß gerade das Gewicht, welches Johannes auf die Waſſertaufe, überhaupt auf Außendinge in der Religion, legte, Jeſum nach innen führte. Von oben herab durch eine neue Offenbarung, durch ein Aufleuchten des Geiſtes in der geiſtlos gewordenen Welt, durch eine neue Gottes- und Geiſtesmittheilung mußte dem Volk Iſrael und der Völkerwelt geholfen werden. Jeſus hörte den Ruf der Stimme in ſeiner Bruſt, daß er von Gott zum Retter aus der Noth erwählt ſei. (Ueber das ſich Oeffnen des Himmels, das Herabſteigen des Geiſtes in Taubengeſtalt, die Gottesſtimme, vgl. die altteſt. Analogien Ez. 1, 1; Jeſ. 64, 1; 1 Moſ. 11, 7; Joel 3, 1 fg.; 1 Moſ. 8, 8; Pſ. 2, 7.) Die Gottesſtimme ließ ihm keine Ruhe.

Die Erregung ſeines Innern war ſo mächtig, daß er das Bedürfniß fühlte, ſich in die Stille der Wüſte Juda (ſ. d.) zurückzuziehen. In dieſer Einöde, die ſich mit ihren nackten Felſenmaſſen, ihren ſchroff abfallenden tiefliegenden Thälern und grauenerregenden Höhlungen, wo gewöhnlich Grabesſtille herrſcht, ſüdwärts gegen das Todte Meer hinſtreckt, ſuchte er Sammlung und Einkehr in ſich ſelbſt und in den Willen ſeines Gottes. Ueber das, was während dieſes Wüſtenaufenthalts im Innern Jeſu vorging, hat ſich nur eine ſagenhafte Mittheilung erhalten, die im zweiten Evangelium in ihrer urſprünglichſten Geſtalt vorliegt. Ein Kampf, der in ſeiner Seele ſtattfand und mit dem entſchiedenſten Sieg über eine Reihe von Verſuchungen endigte, bildet den geſchichtlichen Kern der ſogenannten Verſuchungsgeſchichte (Mark. 1, 12 fg.; Matth. 4, 1 fg.; Luk. 4, 1 fg.). Schon der Umſtand, daß Jeſus, nach der Erzählung, Verſuchungen beſtanden hat, deutet auf eine hiſtoriſche Grundlage; die ſpätere, ſtets auf Verherrlichung ſeiner Perſon bedachte Sage würde die Verſuchung nicht erfunden haben. Die Erinnerung an ſolche Kämpfe, deren Jeſus ohne Zweifel im Kreis ſeiner Vertrauten gedachte, lebte auch ſonſt in der evangeliſchen und apoſtoliſchen Ueberlieferung fort (vgl. Luk. 22, 28; Hebr. 4, 15). Strauß (a. a. O., S. 392 fg.) faßt die Verſuchungen als meſſianiſche; aber es liegt kein Zeugniß dafür vor, daß Jeſus darauf bedacht geweſen ſei, ſofort als Meſſias in die Oeffentlichkeit zu treten. Wir werden ſehen, daß er erſt ſpäter die meſſianiſche Idee ſich angeeignet hat, allein lediglich, um ſie von Grund aus umzugeſtalten. Nach der einfachſten Geſtalt der Verſuchungsſage litt er in der Wüſte an allem Nothwendigen Mangel. Der „Satan", der ihn in Verſuchung führt, iſt der Hunger und die Furcht vor den wilden Thieren; Engel ſchützen ihn. Sinnliche Affecte ſtören alſo ſeinen Verkehr mit Gott, durch den er ſich vorbereitet auf die Gründung einer neuen religiöſen Gemeinſchaft, auf die Anbahnung eines innigern Verhältniſſes der Menſchen zu Gott, als die alten Religionen es zuließen (Mark. 1, 12 fg.). Die ſinnlichen Affecte wurden von der ſpätern Ueberlieferung weit mehr ins einzelne ausgemalt, nach der runden Dreizahl in einer Stufenfolge dargeſtellt als Verſuchung, erſtens den Hunger auf außerordentlichem Wege zu ſtillen, zweitens auf übernatürlichen Gottesſchutz zu trotzen, und drittens nach Weltbeſitz und Weltherrſchaft zu ſtreben (Verwandlung der Steine in Brot — Sturz von der Tempelzinne — Teufelsanbetung aus Weltluſt auf dem hohen Berge, auf dem alle Reiche der Welt zu ſeinen Füßen lagen; bei Lukas [Kap. 4, 5 fg.] ſteht die dritte Verſuchung irrthümlich vor der zweiten). Solche Regungen mochten vor der vollen ſittlichen Klärung in der Seele Jeſu aufſteigen, um ſofort wieder zu verſchwinden, und wenn die Ueberlieferung des zweiten Evangeliums ſich auf die verſuchenden Triebe des Hungers und der Furcht beſchränkt (lediglich mit Beziehung auf den Wüſtenaufenthalt), ſo faßt dagegen die ſpätere ſynoptiſche Tradition das ganze Berufsleben Jeſu als einen Reiz zur Verſuchung auf, währenddeſſen Entbehrungen, Gefahren, Verlockungen der verſchiedenſten Art auf ſeine Seele eindrangen. Aeußerſt ſinnreich benutzt der Verſucher Schriftſtellen, und ebenſo ſchlägt ihn Jeſus mit Schriftſtellen. Es wird uns alſo nicht nur ein Kampf Jeſu mit dem Satan, ſondern auch der H. Schrift mit der H. Schrift vor Augen geführt. Die Schrift verheißt dem Frommen materielle Segnungen (3 Moſ. 26, 3 fg.; 5 Moſ. 28, 2 fg.; Am. 9, 13 fg.; Jeſ. 65, 17); der Gerechte mag unbedingt auf Gottes Schutz vertrauen (Pſ. 62, 6 fg.; 68, 8 fg.; 71; 73; 91, 12); ſchon dem Abraham war Weltherrſchaft verheißen, und ebenſo dem wahren Iſrael der ſpätern Zeit (vgl. 1 Moſ. 15, 5 fg.; 18, 17 fg.; 22, 16 fg. mit Röm. 4, 13; ferner Jeſ. 44, 1 fg.; 49, 1 fg.; 61, 7 fg.; 60, 4 fg.). Eine ſelbſtſüchtige Auslegung konnte ſolche Stellen aufs ſchlimmſte misdeuten. Aber Jeſus überwindet alle ſelbſtſüchtigen Regungen. Er entſchließt ſich zur Entſagung, zur Beſonnenheit,

zur unbedingten Unterordnung ſeiner perſönlichen Ehre unter die Ehre ſeines Gottes. Er beſiegt ſofort ſich ſelbſt, und das iſt ſein ſchönſter Sieg. Er will ſich lediglich in den Dienſt Gottes ſtellen und ein Werkzeug ſeines ewigen Willens und ſeiner heiligen Zwecke werden. Dieſe Thatſache innerer ſittlicher Selbſtentſcheidung für Entſagung, Gottesvertrauen und Demuth ſteht an der Schwelle des Eintritts Jeſu in ſeine öffentliche Thätigkeit. Sie iſt das echt Geſchichtliche in der Verſuchungsſage. Die ſogenannte natürliche Erklärung, die den Satan in einen Phariſäer verwandelt (ſelbſt Paulus, „Das Leben Jeſu als Grundlage einer reinen Geſchichte des Urchriſtenthums" [Heidelberg 1828], I, 142, erklärt ſich dagegen), iſt abgeſchmackt; einen Phantaſievorgang, einen Traum, eine Viſion wollen die Evangeliſten nicht erzählen; eine Parabel (ſo Uſteri in den „Theologiſchen Studien und Kritiken" Jahrg. 1832, S. 781 fg.; Schleiermacher, a. a. O., S. 162) würde nicht Jeſum zum Gegenſtand haben und nicht mit ſo großer Uebereinſtimmung als geſchichtlicher Vorgang vor den Beginn der öffentlichen Thätigkeit Jeſu geſtellt worden ſein. Ganz verkehrt iſt es, eine eigenthümliche Miſchung von Symboliſchem und Thatſächlichem in der Erzählung anzunehmen, bei welcher Annahme Lange („Das Leben Jeſu" [Heidelberg 1844—47], II, 205 fg.) ſich aufs neue in die rationaliſtiſche Hypotheſe einer phariſäiſchen Deputation an Jeſum verirrte, während Ullmann („Die Sündloſigkeit Jeſu" [6. Aufl., Hamburg 1853], S. 294 fg.) zwiſchen buchſtäblicher und ſymboliſcher Auffaſſung in der Schwebe blieb. Die Einkleidung iſt von Anfang bis zu Ende ſymboliſch in den Figuren des Satans, der Engel, der urplötzlichen (übernatürlichen) Verſetzung Jeſu auf die Tempelzinne und den hohen Berg; geſchichtlich ſind die ſittlichen Kämpfe, die Jeſus beſonders vor der Entſcheidung für ſeine öffentliche Wirkſamkeit, aber auch noch während der letztern, zu beſtehen hatte und aus denen er ſtets ſiegreich und immer vollendeter hervorging.

IV. Es war jedoch nicht nur eine innere Entſcheidung, ſondern auch eine äußere Veranlaſſung, welche Jeſum auf den Schauplatz des öffentlichen Lebens rief. Mit der Wirkungsart des Täufers Johannes nicht einverſtanden, wollte er doch nicht vorzeitig in deſſen Wirkſamkeit eingreifen. Es iſt freilich ſehr unwahrſcheinlich, daß Johannes auf Jeſum als den Meſſias hingewieſen habe (vgl. Mark. 1, 7 fg.; Matth. 3, 11 fg.; Luk. 3, 16 fg.; Joh. 1, 29, nach welcher Stelle Johannes bereits in Jeſu den leidenden Meſſias erkannt haben ſoll); denn in dieſem Fall hätte er ſich ihm mit ſeinen Jüngern anſchließen müſſen. Dagegen anerkannte Jeſus die eigenartige, auf eine höhere Entwickelungsſtufe des Gottesreichs wenigſtens vorbereitende Eigenthümlichkeit des Johannes, und er wollte ihn in der Erfüllung ſeiner Berufsaufgabe nicht ſtören. Erſt, nachdem Johannes durch Herodes Antipas gefangen geſetzt worden war, erkannte er, daß nun für ihn der Zeitpunkt des öffentlichen Auftretens angebrochen ſei (Mark. 1, 14; Matth. 4, 12). Seines innern Gegenſatzes zu Johannes war er ſich dabei mit voller Deutlichkeit bewußt. Hatte Johannes eine Reform Iſraels auf dem Wege äußerer ſtrenger Lebensordnung angeſtrebt (Mark. 2, 18 fg.; Matth. 9, 14 fg.; Luk. 5, 33 fg.), ſo war Jeſus überzeugt, daß nur durch eine aus dem innerſten Punkt des Perſonlebens, aus dem Gewiſſen, dem Bewußtſeinsverhältniß zu Gott, fließende Grunderneuerung geholfen werden könne (Mark. 2, 21 fg.; Matth. 9, 16 fg.; Luk. 5, 36 fg.) Kein neuer Lappen auf ein altes Kleid, kein neuer Wein in einen alten Schlauch, ſo lautete ſein Wahlſpruch, mit dem er die Halbheit und Erfolgloſigkeit der Wirkſamkeit des Täufers aufs treffendſte zeichnete. Iſrael war an dem theokratiſchen Satzungseifer, dem Dienſt des heiligen Buchſtabens, der heuchleriſchen Frömmelei, dem phariſäiſchen Wort- und Scheinglauben zu Grunde gegangen und hatte gleichzeitig auch ſeinen Miſſionsberuf für die Völkerwelt eingebüßt. Ein ſchlechthin neues religiös-ſittliches Princip mußte an die Stelle des alten überlebten treten, das Princip der perſönlichen Selbſtverantwortlichkeit und Freiheit an die Stelle des Princips der hierarchiſchen Bevormundung und theokratiſchen Gebundenheit. Der Täufer war immer noch ein Mann des Geſetzes, kein Mann der religiöſen Freiheit geweſen. Jeſus begann ſeine Wirkſamkeit mit der vollen Ueberzeugung, daß nur auf dem Wege der innern Befreiung die religiöſe und ſittliche Wiedergeburt Iſraels und der Menſchheit herbeizuführen ſei. Er war der erſte Religionsſtifter, welcher die religiöſe Gemeinſchaft nicht auf Satzungen, auf Prieſterthum und Opferweſen, ſondern auf den lebendigen Geiſt, die individuelle Ueberzeugung, die ſittliche Hingabe an die Gottheit, an das ewig Wahre und Gute gründete.

In Galiläa (ſ. d.) eröffnete er ſeine Wirkſamkeit. Die Frage, in welchem Jahre,

hat die Chronologen vielfach beſchäftigt. Fällt ſein erſtes öffentliches Auftreten unmittelbar in die Zeit nach der Verhaftung des Täufers, ſo iſt damit ein ziemlich feſter Punkt dafür gewonnen. Von da bis zur Hinrichtung des Täufers können nur wenige Monate verfloſſen ſein (ſ. Johannes der Täufer). Wenn aber die Niederlage, die Herodes Antipas durch ſeinen gekränkten Schwiegervater Aretas erlitt, als ein Strafgericht für die Hinrichtung des Täufers erſcheinen konnte (wie nach Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 2), ſo mußte dieſe kurz vorher erfolgt ſein. Fiel die Niederlage in den Sommer oder Herbſt 36 (vgl. Keim, a. a. O., I, 621), ſo kann die Hinrichtung des Johannes nicht wohl früher als ins J. 34 n. Chr. fallen. In dieſes Jahr fiele dann, und zwar wol in den Frühling oder Frühſommer, das erſte Auftreten Jeſu.

In Galiläa geboren und erzogen, konnte Jeſus daſelbſt für ſeine höhere Auffaſſung göttlicher und menſchlicher Dinge auch auf beſſeres Verſtändniß und freundlicheres Entgegenkommen bei einem Theil der Einwohnerſchaft hoffen. Die Bevölkerung war, zumal im Norden, gemiſcht; Hebräer hatten ſich unter kanaan. Stämmen angeſiedelt, heidniſche Umwohner begrenzten das Land, im Süden lag Samaria (ſ. d.). Für hierarchiſch erzwungene oder erliſtete Rechtgläubigkeit war hier kein Boden; der Tempeldienſt, das Opfer- und Prieſterweſen fand ſeine Pflege im Süden; während der Reichstrennung hatten Galiläas Bewohner keinen Theil an dem levitiſch-theokratiſchen Cultus gehabt. Von den übrigen Juden, auch wegen ihres mangelhaften Dialekts, verachtet, waren die Galiläer gleichwol rührig, tapfer, gebildet, patriotiſch, fleißig, in Viehzucht, Ackerbau und Handel erfahren. Sie liebten ihr Vaterland. Von ihrem ſelbſt excentriſchen Freiheitsſinn zeugt der Aufſtand unter Juda, dem Galiläer (ſ. d.). Jeſu Vaterſtadt Nazareth (ſ. d.) ſelbſt zeigte ſich ihm nicht günſtig; der Kreis ſeiner eigenen Angehörigen verſtand und würdigte ihn nicht. Seine erſten Jünger fand er in Kapharnaum (ſ. d.), am nordweſtlichen Ufer des Sees Genezareth; dieſe Stadt wählte er als den Ausgangs- und Mittelpunkt ſeiner Thätigkeit (Mark. 1, 16; Matth. 4, 13). Die Ufer des Genezarethſees ſtimmten das Gemüth zugleich erhaben und weich; die Berge mäßig anſteigend, das Klima mild bei tiefer Seelage (unter dem Mittelländiſchen Meer), im Norden der weißbeglänzte Hermon, im Oſten ſteil abfallende Felswände, das helle Waſſer des Sees fiſchreich, die Ufer mit Bäumen beſäet. Hier fing er an zu lehren, nicht wie ein Schulgelehrter (Rabbi) gewöhnlichen Schlags, ſondern wie einer, der dem Volk Iſrael, ja allen Völkern, etwas Neues zu ſagen hatte, den es drängte, die Wahrheit, die ihm zum Bewußtſein gekommen, allen Empfänglichen mitzutheilen. Der Inhalt ſeiner Lehre war die Botſchaft vom Gottesreich oder Himmelreich (Mark. 1, 15; Matth. 4, 17). Er läßt ſich in wenige Sätze faſſen: es gibt eine Gemeinſchaft mit Gott, die unabhängig iſt von allem Prieſterthum und Opferweſen, die ſich nur auf eine innere Erneuerung, Sinnesänderung und Gottvertrauen (Glauben) gründet. Zum Eintritt in eine ſolche Gottesgemeinſchaft können nur diejenigen eingeladen werden, welche ſich Gottes in ihrem eigenen Innern aufs innigſte bewußt ſind.

Ein ſchlechthin neues, von allen äußern Vermittelungen freies, unendlich tiefes Gottesbewußtſein war ihm ſelbſt im Geiſt aufgegangen; er wollte eine Gottesgemeinſchaft gründen, die lediglich auf religiös-ſittlichen Grundlagen, auf freier Selbſtbeſtimmung ruhte. Es war die höchſte Idee, die bisjetzt in einem Menſchengeiſt aufgegangen war. Er bedurfte Organe, welche die neue Wahrheit verbreiten, die neue Gemeinde der Frommen und Sittlichen ſammeln halfen. Darum wählte er ſich Jünger (ſ. d.). Zuerſt zwei Brüderpaare, den Simon und Andreas, den Jakobus und Johannes (die Zebedaiden), deren Anſchluß an ihn wahrſcheinlich ſeine dauernde Ueberſiedelung nach Kapharnaum veranlaßte. Die Wahl dieſer Männer zu ſeinen nächſten Vertrauten und Mitarbeitern iſt für die Stiftung Jeſu bezeichnend. Sie waren jung, rüſtig, aus den mittlern Volkskreiſen, nicht gerade unvermögend, denn als ſelbſtändige Fiſcher hielten ſie Taglöhner, von welchen ſie bei ihrem ausgedehnten Gewerbe unterſtützt wurden (Mark. 1, 20). Seine Aeltern und Geſchwiſter ſchloſſen ſich ihm nicht an. Er verlangte übrigens damals noch nicht von ſeinen Jüngern, daß ſie Haus oder Gewerbe verlaſſen ſollten; er ſelbſt ſcheint ein Haus in Kapharnaum beſeſſen zu haben; Petrus war daſelbſt mit ſeiner Familie niedergelaſſen (Mark. 1, 29). Ueber den Vorgang der erſten Jüngerberufung haben ſich ſpäter ſagenhafte Darſtellungen gebildet. Nach der ältern Erzählung forderte Jeſus die Jünger, als ſie eben mit ihrem Gewerbe (Netze auswerfen und ausbeſſern, Mark. 1, 16—20) beſchäftigt waren, zum Anſchluß an ihn auf, mit der Bemerkung, „er wolle ſie zu Menſchenfiſchern machen". Der

dritte Evangeliſt verbindet die Berufungsgeſchichte mit einer Wundererzählung. Durch einen wunderbaren Fiſchzug, den Jeſus, nachdem Simon und Andreas die ganze Nacht erfolglos das Netz ausgeworfen, durch ſein Wort bewirkte und der auch die Zebedaiden zum Anſchluß an ihn vermochte (Luk. 5, 1—11), erfolgte die Entſcheidung. Das erſte und zweite Evangelium wiſſen nur von einer ſittlichen Wirkung des Wortes Jeſu zu erzählen; das dritte erweitert dieſelbe zu einer magiſchen. An ſich iſt die Erzählung durchaus glaubwürdig. Die jungen, für höhere Dinge empfänglichen Männer hatten die Lehre vom Gottesreich, die Aufforderung zum Beitritt zu demſelben, ſchon früher vernommen und erwogen; jetzt trat ſie ihnen unmittelbar nahe, und der ſchon vorher in ihr Inneres geworfene Funke ward entfacht zur zündenden Flamme. Dagegen können wir uns der ſo ganz verſchiedenen Darſtellung des vierten Evangeliums (Joh. 1, 35) nicht anſchließen. Wie es unwahrſcheinlich iſt, daß Johannes der Täufer in Jeſus ſofort den leidenden Meſſias erkannte, ſo iſt es auch unwahrſcheinlich, daß er ſeine Jünger zu Jeſus hingewieſen (Joh. 1, 35 fg.), am allerunwahrſcheinlichſten aber, daß Simon gleich bei der erſten Begegnung mit Jeſus von demſelben, ohne jede erkennbare Urſache, als Kephas (Fels) proclamirt worden ſei (Joh. 1, 41 fg.). Wir werden ſehen, wie viel natürlicher dieſer Zuname Simon's ſich, nach der ſynoptiſchen Darſtellung, erklärt. Ueberhaupt weicht der vierte Evangeliſt hinſichtlich der erſten Jünger Jeſu ſehr weſentlich von den drei andern ab. Wir geben hier das Doppelverzeichniß:

Synoptiker:	Johannesevangelium:
Simon,	Andreas,
Andreas,	Simon,
Jakobus,	Philippus,
Johannes.	Nathanael (Bartholomäus).

Eine Ausgleichung der ſich widerſprechenden Berichte iſt nicht möglich, was auch Meyer („Kritiſch-exegetiſches Handbuch über das Evangelium des Johannes" [5. Aufl., Göttingen 1869], Schlußanmerkung zu Kap. 1) zugibt, und wir folgen aus den Gründen, die in der Compoſition des Johannesevangeliums liegen, auch hier den ſynoptiſchen Nachrichten.

Das von allem Herkömmlichen ſo durchaus abweichende Auftreten des jungen Lehrers und Gemeindeſtifters konnte nicht ohne große Wirkung bleiben; was er vortrug, erſchien als neu und von eingreifender Bedeutung (Mark. 1, 22. 27). Eingreifender noch als der Eindruck ſeiner Worte war der ſeiner perſönlichen Erſcheinung und Wirkſamkeit. Er erſchien ſehr bald ſeinen Volksgenoſſen als ein Wunderthäter, und es iſt um ſo eher begreiflich, daß nach ſeinem Tod die ihn verherrlichende Gemeinde beinahe ſeine ſämmtlichen Thaten mit einem übernatürlichen Glanz umgab. Der Verſuch, die Wunder, die von ihm erzählt werden, ohne weiteres für Mythen oder tendenziöſe Erdichtungen zu erklären, ſcheitert an dem unerſchütterlich hiſtoriſchen Fundament der ſynoptiſchen Ueberlieferung, zumal an der nüchternen Objectivität des zweiten Evangeliſten. Geſchichtliche Fäden ſchlingen ſich faſt immer noch durch das Gewebe der Wunderſage, und ſind öfters deutlich nachzuweiſen. Die oriental. Phantaſie unterſcheidet überhaupt nicht zwiſchen ſtreng geſetzlichem Naturlauf und übernatürlicher Wirkung (ſ. Wunder). Die bibliſche Weltanſchauung kennt keine an den Naturzuſammenhang gebundene Weltordnung. Sturmwinde, Feuerflammen, Blitze und Donner, Seuchen und Niederlagen, Licht- und Lufterſcheinungen — alles Außergewöhnliche, was die Einbildungskraft ergreift, erſcheint dem Orientalen als unmittelbare Manifeſtation göttlicher Allmacht, als Ausdruck übernatürlicher Kräfte. Wurden einmal ſolche Kräfte der Perſon Jeſu infolge ſeiner innigen Gottesgemeinſchaft, ſeiner meſſianiſchen Würde und ſeiner gewaltigen reinen Perſönlichkeit zugeſchrieben, ſo lag die Schlußfolgerung ganz nahe, daß er ſich ihrer auch bei allen möglichen Veranlaſſungen bedient, daß das Wunderthun in ſeinem Wirken die Regel gebildet habe. Die meiſten Wunder, welche ihm in den ſynoptiſchen Erzählungen zugeſchrieben werden, ſind Heilungswunder; zumal Heilungen von ſogenannten Beſeſſenen (ſ. d.) ſoll er öfters ausgerichtet haben. Gleich das erſte Wunder, das er in der Synagoge zu Kapharnaum (Mark. 1, 41 fg.) verrichtete, war eine ſolche Heilung. Gerade mit ſolchen Unglücklichen, auf welchen gewiſſermaßen ein Fluch ruhte, denen jedermann mit Abſcheu aus dem Wege ging, fühlte er das tiefſte Mitleid. Er wirkte auf ſie durch die heilige Ruhe ſeines Gemüths und den tiefen Ernſt ſeines Willens. Daß er auf den Wahn der angeblichen

Beſeſſenheit einging, iſt Thatſache und rechtfertigt ſich pſychologiſch; inwieweit er den Glauben an die Beſeſſenheit theilte, iſt aus den Quellen nicht mehr zu ermitteln; er erhob ſich wahrſcheinlich auch in dieſer Beziehung weit über den geiſtigen Vorſtellungskreis ſeiner Zeitgenoſſen. Die Heilungswunder ſind in der Regel ſittliche Beruhigungswunder. Allerdings iſt es ſchon ſchwerer, die Heilung der Schwiegermutter des Petrus vom Fieber (Mark. 1, 30 fg.; Matth. 8, 14 fg.; Luk. 4, 38 fg.) und die des Ausſätzigen (Mark. 1, 40 fg.; Matth. 8, 1 fg.; Luk. 5, 26 fg.) unter dieſe Kategorie zu begreifen. Daß aber auch in ſolchen Krankheiten ein geſtörtes Nervenleben Haupturſache der Erkrankung iſt, läßt ſich nicht leugnen.

Hat er das erſte Aufſehen erregende Werk dieſer Art in der Synagoge zu Kapharnaum verrichtet, ſo kann nicht, wie der vierte Evangeliſt erzählt, ſein erſtes „Zeichen" in Kana bei Veranlaſſung eines Hochzeitmahls vorgekommen ſein (Joh. 2, 1—11). Nach der Anlage des vierten Evangeliums tritt nun auch die allegoriſche Tendenz in der Erzählung von der Verwandlung des zum Reinigungsgeſchäft vorhandenen Waſſers in Wein unverkennbar hervor. Mit ſehr wahrſcheinlicher Verwendung der Gleichnißrede Jeſu von dem „neuen Wein" ſeines Evangeliums, der nicht in die alten Geſetzesſchläuche gegoſſen werden ſoll (Mark. 2, 22; Matth. 9, 17), läßt der vierte Evangeliſt Jeſu Wirkſamkeit damit beginnen, daß er das Waſſer des Alten Bundes zu Wein macht. Wenn dies bei einem Hochzeitmahl geſchehen ſein ſoll, ſo hat man ſich daran zu erinnern, daß Jeſus das Himmelreich öfters einem Gaſtmahl, ſich ſelbſt mit einem Bräutigam, verglichen (vgl. Mark. 2, 19; Matth. 8, 11; Luk. 13, 28 fg.; Matth. 22, 2 fg.; Luk. 22, 18 fg.), und daß er unter dem Sinnbild des neuen Weines, den er mit den Seinen bald trinken werde, auch ſeiner Wiederkunft vom Himmel her gedachte (Matth. 26, 29).

Der entſchiedene Gegenſatz, in den ſich Jeſus zum Geiſt der theokratiſchen Religion des Judenthums ſtellte, mußte bald die Aufmerkſamkeit der geiſtlichen Behörden auf ihn lenken. Seine Heilungen erregten ungewöhnliches Aufſehen, zumal auch die eines Ausſätzigen, den er zu einem Prieſter ſandte, um ſich, nach geſetzlicher Vorſchrift (3 Moſ. 13, 3 fg.) von ihm beſehen und rein ſprechen zu laſſen. Verbote, von den Heilungen irgendjemand etwas zu erzählen, halfen nichts; ſie beweiſen nur, daß Jeſus für ſeine Perſon kein Gewicht darauf legte, denn ſeinem Evangelium wünſchte er die größtmöglichſte Verbreitung (Luk. 12, 8 fg.). Der Zudrang von Hülfeſuchenden vor ſeiner Wohnung in Kapharnaum hatte ihn ſchon mehreremal veranlaßt, ſogar vor Tagesanbruch aus der Stadt in die Einſamkeit zu entfliehen (Mark. 1, 95); wo er ſich öffentlich ſehen ließ, war er ſofort von Neugierigen und Leidenden umlagert (Mark. 4, 45), und der zweite Evangeliſt erzählt uns mit überraſchender Anſchaulichkeit, wie die Angehörigen eines Gichtbrüchigen das Dach (ſ. d.) ſeiner Wohnung abdeckten, um, weil der gewöhnliche Eingang durch die Menge verſperrt war, von außen in das Innere derſelben zu bringen (Mark. 2, 4). Er benutzte die Theilnahme, die er fand, vorzugsweiſe zur Verkündigung ſeiner „neuen Lehre" (Mark. 1, 27; 2, 4). Den erſten erheblichen Anſtoß gab er aber der theokratiſch-phariſäiſchen Partei ohne Zweifel damals, als er dem auf ſo außerordentlichem Wege zu ihm gelangten Gichtbrüchigen, infolge des von ihm an den Tag gelegten aufrichtigen Gottvertrauens, ſeine Sünden vergab (Mark. 2, 5 fg.; Matth. 9, 2 fg.; Luk. 5, 20 fg.). Damit ſchien er ſich göttliche, unter allen Umſtänden wenigſtens prieſterliche Vollmacht anzumaßen. Einige Geſetzeslehrer, welche, wol in der Abſicht, ihm aufzulauern, dem Vorgang mit dem Gichtbrüchigen beigewohnt (Mark. 2, 6), glaubten in dem Ausſpruch eine Gotteslästerung, alſo eine Urſache zu ſchwerer Anklage (vgl. 3 Moſ. 24, 16; Joſephus, „Alterthümer", IV, 8, 6; 2 Moſ. 22, 28), wider ihn finden zu können, und ſo ſah er ſich denn gleich in den erſten Wochen ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit in ſeiner Exiſtenz bedroht.

Neue Anſtöße kamen bald hinzu. Das täglich ſich vergrößernde Arbeitsfeld nöthigte ihn zur Gewinnung neuer Arbeitskräfte. Die vier erſten Jünger reichten nicht mehr aus. Der fünfte Jünger, den er an ſich zog, war ein Zollbeamter Matthäus (Levi, ſ. Matthäus; vgl. Mark. 2, 14 fg.; Matth. 9, 9 fg.; Luk. 5, 27 fg.). Bei dieſer Veranlaſſung gab er ein Feſtmahl (nach Mark. 2, 15; Matth. 9, 10 war Jeſus ohne allen Zweifel der Gaſtgeber, woran Luk. 5, 29 Anſtoß nahm, der deshalb den Matthäus zum Gaſtgeber macht) anſcheinend in ſeiner Wohnung, an welchem eine größere Anzahl von Zollbeamten und ſonſtigen Perſonen, die nicht im beſten Ruf ſtanden, theilnahmen (Mark. 2, 15; Matth. 9, 10: πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί; Luk. 5, 29: ὄχλος τελωνῶν πολύς). Die

vier ältern Jünger wurden deshalb von den Geſetzesgelehrten verhöhnt (Mark. 2, 16; Matth. 9, 11; Luk. 5, 30), und Jeſus hatte ſich vor ſeinen eigenen Jüngern zu rechtfertigen. Er erklärte unverhohlen, daß er gerade den „Sündern", den Verirrten und Verſunkenen zur Hülfe geſendet ſei. Von den „Gerechten", den Geſetzesgelehrten und Rechtgläubigen Iſraels, hoffte er gar nichts; auf das Volk, in deſſen Mitte, trotz ſeiner ſittlichen Verirrungen und ſeiner incorrecten Orthodoxie, ein aufrichtiges Verlangen nach beſſern religiöſen und ſittlichen Zuſtänden ſich regte, glaubte er ſich ſtützen und von ihm eine innere Erneuerung hoffen zu dürfen. Sein Verkehr mit der anrüchigen Klaſſe der Zöllner und Sünder, ſein fröhlicher Lebensmuth, das Gaſtmahl, das er abgehalten, ſeine Gleichgültigkeit gegen die Faſtengebote und anderes mehr hatte übrigens auch der nach dem Tod des Meiſters zurückgebliebenen Partei der Johannesjünger (ſ. d.) Aergerniß gegeben. Sie forderten von ihm (gemeinſchaftlich mit den Phariſäern) eine Erklärung darüber, weshalb er ſo gar nicht aſcetiſch lebe (Mark. 2, 18 fg.; Matth. 9, 14 fg.; Luk. 5, 33 fg.). Allein Jeſus beſchied ſie in kurzen ablehnenden Worten, indem er ſich dem Bräutigam verglich, deſſen Grundſtimmung ſelbſtverſtändlich eine fröhliche ſein müſſe im Kreiſe der Hochzeitgäſte. Damit kündigte er ſeine Religion als eine Religion freudiger Erhebung an, die allerdings fehlt, wo das Geſetz mit ſeinen finſtern Schatten zwiſchen Gott und den Menſchen hineintritt, aber die ganz von ſelbſt ſich ergeben muß auf dem Grund des Bewußtſeins lebendiger Gottesgemeinſchaft, aus welcher das Gefühl des Friedens mit Gott entſpringt.

V. Mit der wachſenden Oppoſition gegen Jeſus, deren Führer jedoch noch immer mit einer öffentlichen Anklage zurückhielten, hatte auch die Theilnahme der Bevölkerung für ſeine Perſon und Sache gleichen Schritt gehalten, und Jeſus ſah ſich in der Lage, durch einen feierlichen öffentlichen Act ſeiner Stiftung auch das höhere Siegel vor aller Welt aufzudrücken. Ein Anſchlag, der auf ſein Leben gemacht wurde, beſchleunigte die Ausführung ſeines Vorhabens. In dem religiöſen Freiheitsbewußtſein, das ihn erfüllte, hatte er zu wiederholten malen das von der phariſäiſchen Partei beſonders heilig gehaltene Sabbatsgeſetz übertreten (Mark. 2, 23 fg.; Matth. 12, 1 fg.; Luk. 6, 1 fg.). Mit der grauenhaften Strafe der Steinigung war eine Uebertretung dieſer Art geſetzlich bedroht (vgl. 2 Moſ. 31, 14; 35, 2; 4 Moſ. 15, 32; Miſchna, Sanhedrin, VII, 8). Zur Verantwortung von der phariſäiſchen Partei aufgefordert, berief er ſich (nach dem zweiten und dritten Evangelium, Mark. 2, 25 fg.; Luk. 6, 3 fg.) auf das Beiſpiel David's, der auf der Flucht vor Saul, vom Hunger gequält, von den heiligen Schaubroten genoſſen hatte (1 Sam. 21, 1 fg.), dem erſten Evangeliſten zufolge auch noch auf die am Sabbat vorgenommenen prieſterlichen (gottesdienſtlichen) Verrichtungen (Matth. 12, 5); — der Kern ſeiner Argumentation war jedoch ſeine Berufung auf einen allgemeinen Satz, der aus ſeinem neuen Religionsprincip entſprang, daß nämlich der Sabbat um des Menſchen willen, und nicht der Menſch um des Sabbats willen da ſei, daß „der Menſch Herr des Sabbats ſei" (Mark. 2, 27; Matth. 12, 8; Luk. 6, 5). Damit war der Unterſchied zwiſchen der Religion des Alten Bundes und der Religion Chriſti auf den kürzeſten und ſchärfſten Ausdruck gebracht. Dort die objective Autorität der Satzung als eine unantaſtbar göttliche über dem Menſchen; hier das menſchliche individuelle, vom Traditionsjoch befreite Gewiſſen über der Satzung. Eine Sabbatsheilung Jeſu (Mark. 3, 1 fg.; Matth. 12, 9 fg.; Luk. 6, 6 fg.) brachte die Erbitterung ſeiner Gegner auf den höchſten Gipfel. Die theokratiſche Partei ſchloß jetzt ein Bündniß gegen ihn mit der Herodianiſchen ab (ſ. Herodianer). Die Doppelanklage auf Umſturz der Religion und Auflehnung gegen die Staatsgewalt war jetzt ſchon vorbereitet (Mark. 3, 6; nur das Markusevangelium hat hier das Richtige; vgl. dagegen Matth. 12, 14 und Luk. 6, 11).

Dieſem Bündniß verſchiedener erbitterter Feinde gegenüber gab Jeſus eine offene Erklärung über ſeine Perſon und ſein Werk ab, und nahm dabei zugleich Veranlaſſung, ſeine Freunde und Bekenner enger um ſich zu ſcharen. Er proclamirte ſich noch nicht als den Meſſias. Die gewöhnliche Anſicht, wonach er das damals ſchon gethan haben ſoll, ſtützt ſich auf die Thatſache, daß er ſich als den „Menſchenſohn" bezeichnete und als ſolchem ſich die Herrſchaft über den Sabbat zuſchrieb. Aber der Ausdruck „Menſchenſohn" (ſ. d.) bedeutet niemals und nirgends im A. T. den Meſſias, und kann ihn auch nicht bedeuten. Er bedeutet an ſich gar nichts anderes als den Menſchen, den vom Menſchen Geborenen, den Sterblichen (ſo z. B. erſcheint er der Majeſtät Gottes gegenüber als Ausdruck tiefer Demuth

bei Ez. 2, 1 fg.; 3, 6 fg.; 4, 1 fg. u. a.). Hiob nennt ſich „Menſchenſohn" da, wo er ſich mit einem Wurm, einer Made vergleicht (Hiob 25, 5), und der 8. Pſalm ſchildert mit dieſem Ausdruck die Kleinheit des Menſchen gegenüber der Größe des Himmels und des Sternenheeres (Pſ. 8, 5). Auch 1 Moſ. 6, 2 bilden die „Menſchentöchter" den Gegenſatz menſchlicher Niedrigkeit zu der Hoheit der Gottesſöhne, d. h. der Himmliſchen, und thörichte Menſchenſöhne bauen den hoffärtigen babyloniſchen Thurm (1 Moſ. 11, 5). Nach 4 Moſ. 23, 19 iſt Gott kein Menſchenſohn, daß er lüge oder daß er etwas bereue (vgl. noch 1 Sam. 26, 19; Hiob 16, 21; Pſ. 11, 4; 49, 3; 58, 2). Dieſe Stellen finden in der nur misverſtändlich von dem Meſſias (ſ. d.) ausgelegten Stelle Dan. 7, 13 lediglich ihre Beſtätigung, wie denn auch die letztere aus ihnen zu erläutern iſt. Im Gegenſatz zu den thieriſchen Weltreichen (dem Löwen, Bären, Pardel und dem Thier mit zehn Hörnern, d. h. dem chaldäiſchen, mediſchen, perſiſchen und griech. Weltreich mit ſeinem Ausläufer Antiochus Epiphanes) wird wol in der Stelle Dan. 7, 13 fg. das menſchliche Reich Iſrael als „der Menſchenſohn" bezeichnet. Dieſes hat Gott, trotz der ihm drohenden Gefahren, unter ſeinen himmliſchen Schutz genommen, und will es mit Macht und Herrlichkeit krönen, ſodaß alle übrigen Reiche ihm unterworfen ſein ſollen. Als das auserwählte „Volk der Heiligen des Allerhöchſten" iſt (Dan. 7, 27) Iſrael geradezu bezeichnet. Aehnlich iſt dieſelbe Bezeichnung auf Iſrael auch im Buch Henoch (Kap. 48, 50, 58, 62, 67) angewandt. An ſich iſt der Ausdruck daher keineswegs eine Bezeichnung der Hoheit und Würde, ſondern im Gegentheil der Niedrigkeit und Demuth, wenn er auch in der ſymboliſch-allegoriſchen Anwendung des Buchs Daniel zum ehrenden Prädicat geworden iſt. In ſeiner urſprünglichen Bedeutung gebrauchte ihn auch Jeſus, insbeſondere als der Vertreter der Niedrigen und Unterdrückten, von ſeiner Perſon. Ebendeshalb, weil ſeine Gegner ihm Anmaßung zum Vorwurf machten, wählte er einen ſo demüthigen Titel, der zugleich aufs ſinnreichſte andeutete, daß er, ein wahrer und ganzer Menſch, das echte Menſchenideal zu erfüllen die Beſtimmung habe, und die, durch Sünde und Uebel zerrüttete, Menſchennatur und -Würde wiederherzuſtellen gekommen ſei (man vgl. mit dieſer Auffaſſung noch insbeſondere Baur, „Die Bedeutung des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", III, 274 fg.; Holtzmann, ebendaſelbſt, VIII, 212 fg.; Keim, „Der geſchichtliche Chriſtus" [3. Aufl., Zürich 1866], S. 105; mein „Charakterbild Jeſu", S. 56, 264 fg.). Jeſus hatte bei der Anwendung der Bezeichnung auf ſeine Perſon keineswegs vorzugsweiſe die Stelle Dan. 7, 13 im Auge. War doch dieſelbe im A. T. vom Menſchen überhaupt eine ſehr gangbare, und bei der Verantwortung gegen die Gegner wegen des ihm gemachten Vorwurfs der Sabbatsübertretung konnte er auch dem Zuſammenhang nach nur den Menſchen, die individuell berechtigte menſchliche Perſönlichkeit, bedeuten, die als ſolche frei iſt von der traditionellen Autorität der auf künſtlichem Wege entſtandenen Satzung.

Augenſcheinlich bedroht durch die heftige Anklage bedurfte er jetzt mehr als je zuvor der Sammlung der kleinen Zahl von Getreuen, welche ſich bereits um ihn geſchart hatte. Der engere Kreis war bis auf zwölf angewachſen (über die Verſchiedenheit des Jüngerverzeichniſſes vgl. Mark. 3, 14 fg.; Matth. 10, 2 fg.; Luk. 6, 21 fg.; Apg. 1, 13; ſ. auch 1 Kor. 15, 5; in Betreff des vierten Evangeliums ſ. Jünger). Er benutzte den Zeitpunkt, in welchem dieſe, ohne Zweifel bedeutungsvolle Jüngerzahl, in der die Gemeinde des neuen wahren Iſraels vorgebildet war, voll geworden war, zu einer Einweihungsfeier, welcher übrigens außer den Zwölfen und den weitern Anhängern eine Menge Volks, worunter viele aus entfernten Gegenden herbeigekommen, als Zuhörer anwohnten. Die Rede, welche er an den engern Kreis der Erwählten hielt, iſt uns in urſprünglichſter Geſtalt noch im dritten Evangelium (Luk. 6, 20—49) aufbehalten, wogegen ſie im zweiten Evangelium entweder bei der letzten Redaction weggelaſſen oder verloren gegangen, im erſten aber bedeutend erweitert und mit nicht dahin gehörigen Redeſtücken Jeſu verſchmolzen worden iſt.

Die Anſchläge der vereinigten Phariſäer und Herodianer auf die Ehre und das Leben Jeſu hatten eine große Aufregung unter dem Volk hervorgerufen. Jeſus hatte Kapharnaum verlaſſen und ſich an das Seeufer zurückgezogen, von wo aus er eine der am See gelegenen Anhöhen beſtieg, um die Zwölf als ſeine Jünger förmlich einzuweihen (Mark. 3, 7—19; Luk. 6, 12 fg.). Von den entlegenſten Gegenden, aus dem Süden von Judäa und Idumäa, aus dem Oſten von Peräa, nordwärtsher aus der Gegend von Sidon und Tyrus waren die Leute herbeigeſtrömt. Die auf die Einweihung folgende

längere Rede ſcheint jedoch nicht mehr auf dem Berge, ſondern auf dem Rückweg am Fuß deſſelben gehalten worden zu ſein (vgl. Luk. 6, 17 im Widerſpruch mit Matth. 5, 1). Sie war an ſeine Vertrauten gerichtet und zerfällt in vier Theile: 1) vier Glückrufe und vier Weherufe (Luk. 6, 20—26); 2) eine Aufforderung zur Feindesliebe (Luk. 6, 27—36); 3) eine Warnung vor Gewiſſens- und Glaubensrichterei (Luk. 6, 37—38); 4) eine Erklärung über das Weſentliche im Reich Gottes (Luk. 6, 38—49). In kurzen Zügen ſind die Principien des Reichs Gottes, die für die neugeſtiftete Gemeinde Jeſu maßgebend ſein ſollten, darin niedergelegt. Das Reich Gottes hat weſentlich einen ethiſchen Charakter; keine Spur von hierarchiſchen oder theokratiſchen Einrichtungen findet ſich in demſelben. Die Gemeinde bildet ſich aus dem Kreiſe der Armen, Hungernden, Betrübten, Verfolgten. Reichthum, Fülle, Genuß, irdiſche Ehre liegen ſeinen Mitgliedern fern. In ſpätern Zeiten, als die chriſtl. Gemeinden auch Reiche und Vornehme in ihrer Mitte zählten, gab der Weheruf über die Reichen Anſtoß; er wurde weggelaſſen und die Armuth wurde von dem Redactor des erſten Evangeliums in „Armuth im Geiſte", der Hunger in „Hunger nach Gerechtigkeit" u. ſ. w. verwandelt (vgl. Luk. 6, 24—26 und V. 20 fg. mit Matth. 5, 3—12, inſonderheit mit V. 3 und 6). Aber Jeſus hatte ſich zunächſt wirklich nur an die Armen und Gedrückten gewandt, damit über den Charakter ſeiner Stiftung kein Misverſtändniß aufkomme. Wenn er zur Feindesliebe ermahnte, das Zugerichtſitzen über die Glaubensüberzeugungen anderer unterſagte, den frommen Wortkram verwarf, die ſittliche That als Kennzeichen echter Jüngerſchaft forderte — ſo bewies er mit dem allem, in welchem ganz andern Geiſt als die Phariſäer er die Religion verſtanden wiſſen wollte. Man hat neuerlich zwar in Rabbi Hillel den echten religiöſen Reformator zu feiern verſucht (vgl. Geiger, „Das Judenthum und ſeine Geſchichte" [2. Aufl., Breslau 1865], I, 99 fg.), dem Jeſus ſeine Moral nur abgeborgt haben ſoll. So ehrenwerth die Beſtrebungen dieſes jüd. Lehrers in mancher Hinſicht waren, ſo fehlte ihnen zu einer Wiedergeburt der Menſchheit gleichwol jede die Wahrheit in einen Brennpunkt zuſammenfaſſende univerſelle Kraft und Tiefe. In Jeſus vereinigte ſich begeiſtertſte Gottinnigkeit mit weitherzigſter Duldſamkeit, überlegteſte geiſtige Beſonnenheit mit nachhaltigſter ſittlicher Kraft. Die Weihe aber zu ſeinem Werk gab die vollendetſte Reinheit der Geſinnung und des Lebens, die in ihren Wurzeln hinabreichten in die vollkommenſte Einheit ſeines Selbſtbewußtſeins mit dem Gottesbewußtſein. Dabei keine Spur einer dogmat. Aufſtellung oder einer vorgeſchriebenen Inſtitution. Seine Stiftung war lediglich berechnet auf die freie Entſchließung der Individuen, die Selbſtverantwortlichkeit der Gewiſſen, den lebendigen Glauben der Gemüther an das Ewige, das er in ſeiner Perſon und ſeinem Werk offenbarte.

Kaum war er von dem Weiheact nach Kapharnaum zurückgekehrt und hatte den Sklaven eines röm. Hauptmanns aus der Ferne geheilt — eine Heilung, die gar wohl aus pſychologiſchen Vorgängen in dem Geheilten zu erklären iſt (vgl. Luk. 7, 1 fg.; Matth. 8, 5 fg.; der „Königiſche", d. h. der Beamte am Hof des Herodes Antipas [Joh. 4, 17 fg.], und ſein geheilter Sohn ſind vermuthlich aus einer Ueberarbeitung der ſynoptiſchen Erzählung hervorgegangen) — ſo ſah er ſich in neue Sorgen und weitere Kämpfe verwickelt. Die Unempfänglichkeit ſeiner Familiengenoſſen für ſeine Wirkſamkeit hatte ihn von Nazareth vertrieben. Dieſe hatten unterdeſſen von ſeiner fortgeſetzten Thätigkeit und den Gefahren, denen er infolge einer ſchweren Anklage ausgeſetzt war, vernommen. Eine Abordnung des Synedriums war wol auch infolge der Nachrichten, welche Judäer von dem Aufſehen, das Jeſus in galil. Kreiſen verurſachte, nach Jeruſalem gebracht hatten (vgl. Mark. 3, 8; Luk. 6, 17), zur Unterſuchung des Handels in Kapharnaum angelangt, und die Abgeordneten waren auf die Vermuthung gerathen, Jeſus müſſe zur Erzielung ſo außerordentlicher Erfolge ohne Zweifel in einem Bund mit dem Fürſten der Finſterniß ſelbſt ſtehen. Die Mutter und die Geſchwiſter Jeſu (der Vater ſcheint nicht mehr am Leben geweſen zu ſein) wollten ihn unter dem Vorwand, daß er in Wahnſinn verfallen ſei, verhaften laſſen, wahrſcheinlich, um ihn vor einer Anklage auf Gotteslästerung zu retten und von einer fernern öffentlichen Wirkſamkeit zurückzuhalten (Mark. 3, 21). Das erſte und das dritte Evangelium haben an dieſer Thatſache Anſtoß genommen und die Nachricht davon unterdrückt; ebendeshalb bleibt es in denſelben unverſtändlich, weshalb Jeſus ſeine Angehörigen, die ihm einen Beſuch abſtatten wollen, nicht einmal ſehen will (Matth. 12, 46—50; Luk. 8, 19—21; vgl. auch Joh. 7, 5). Der Anſchlag zu ſeiner Verhaftung wäre wol gelungen, wenn die

Volksmenge nicht ſchützend die Wohnung Jeſu und ſeine Perſon umſtellt hätte, ein Umſtand, der erſt das richtige Licht auf ſein Wort an dieſe Menge wirft: „Siehe da, meine Mutter und meine Brüder. Wer Gottes Willen thut, der iſt mein Bruder, Schweſter, Mutter!“ (Mark. 1, 34 fg.). Trotz des mislungenen Planes der Angehörigen Jeſu gaben übrigens die Abgeordneten des Synedriums ihr Vorhaben, ſich ſeiner zu bemächtigen, nicht auf. Ihre Anklage lautete auf ein gottesläſterliches Bündniß Jeſu mit dem Fürſten der Dämonen, mit Hülfe deſſen ihm ſeine Heilungen von Beſeſſenen gelängen (Mark. 3, 22; Matth. 12, 24; Luk. 11, 15; das Richtige bietet nur das Markusevangelium). Ueber dieſe Anklage kam es zur Verhandlung mit Jeſus, wahrſcheinlich auch zum Zeugenverhör. Allein es fehlte den Anklägern an jedem thatſächlichen Beweis für ihre ſchnöde Anklage; das Volk trat zu Gunſten ſeines Wohlthäters und Freundes Jeſus auf, und er ſchlug ſeine Gegner aufs treffendſte mit dem Vorhalt: „Ob es denn vernünftig ſei, anzunehmen, daß der Satan ihm Hülfe leiſten werde zur Bekämpfung ſeines eigenen Reichs? Der Satan könne ja vernünftigerweiſe nicht mit ſich ſelbſt Krieg führen“ (Mark. 3, 23—26; Matth. 12, 25 fg.; Luk. 11, 17 fg.). Nachdem er die Anklage der Hierarchen abgewehrt, ging er nun ſofort zum Angriff gegen ſie über. Er warf ihnen vor, daß ſie mit ihrer Anklage ſich der Sünde wider den Heiligen Geiſt (ſ. d.) ſchuldig gemacht, womit er zugleich andeutete, daß dieſe ſo vielfach misverſtandene Sünde gerade die Leibſünde der hierarchiſch und theokratiſch Geſinnten iſt.

Die erſte heftige Verfolgung war ſomit zurückgewieſen. Jeſus mußte aber infolge davon um ſo mehr Veranlaſſung nehmen, den Charakter und das Ziel ſeines Wirkens ins Licht zu ſtellen und ſeine Stiftung vor grober Verdächtigung und Verleumdung zu ſchützen. Er that das ohne alle Polemik in einer Reihe von ſinnvollen Gleichniſſen (Mark. 4, 1—32; Matth. 13, 4—23. 31 fg.; Luk. 8, 4 fg.; 13, 18). Nur der zweite Evangeliſt hat die richtige Folge, in welcher die drei erſten Gleichniſſe geſprochen waren, aufbewahrt (bei Matthäus ſind, ähnlich wie in der Weihrede, noch zu einer andern Zeit geſprochene Gleichnißreden mit dieſen früheſten verbunden; Lukas bringt ſie in verſchiedenem Zuſammenhang; das zweite Gleichniß iſt dem Markus [Kap. 4, 26—29] eigenthümlich). Das Reich Gottes wurde in dieſen Gleichnißreden von Jeſus unter einem dreifachen Geſichtspunkt geſchildert: in ſeinem Urſprung (Mark. 4, 3—20; Matth. 13, 1—23; Luk. 8, 4 fg.), in ſeiner Entwickelung (Mark. 4, 26—29), in ſeiner Vollendung (Mark. 4, 30—32; Matth. 13, 31 fg.; Luk. 13, 28). Treffend bezeichnet er ſein Wirken als das eines Säemanns, der eine neue Geiſtesſaat in das Ackerfeld der Menſchheit ausſtreut, und mit klarem Auge erkannte er, daß nur in wenig Herzen ſein Wort bleibende Aufnahme und erfolgreiche Frucht bringen werde. Gleichwol hoffte er zuverſichtlich auf die ſtill, aber nachhaltig wirkende Kraft ſeines Wortes, während von ſeinen Heilungen oder ſonſtigen Wundern in den Gleichniſſen gar nicht die Rede iſt. Beſonders ſinnvoll iſt das zweite, nach welchem der allmähliche Fortſchritt der Wahrheit vermöge der ihr unverwüſtlich innewohnenden Lebenskraft für alle Zeiten durch die Natur der Sache ſelbſt geſichert iſt. Daß er an den zuverläſſigen endlichen Sieg ſeines Werks glaubte, geht aus dem dritten Gleichniß mit Sicherheit hervor. Die vom erſten Evangeliſten noch weiter hinzugefügten Gleichniſſe vom Unkraut im Acker (Matth. 13, 24—30), vom Sauerteig (Matth. 13, 33), vom Schatz im Acker (Matth. 13, 44), von der köſtlichen Perle (Matth. 13, 45 fg.), vom Netz (Matth. 13, 47 fg.) ſind höchſt wahrſcheinlich erſt am Ausgang der Wirkſamkeit Jeſu geſprochen, als die Scheidung und Entſcheidung in ſeiner Sache bereits nahe bevorſtand.

Mit den Jüngern hatte er ſich in dieſer erſten Zeit ſeines Wirkens noch über einen beſonders wichtigen Punkt auseinanderzuſetzen: über ſein Verhältniß und ſeine Stellung zur altteſt. Religion. Er hat das, nach dem glaubwürdigen Referat des dritten Evangeliſten (Luk. 6), in der Weihrede noch nicht gethan. Er that es nach dem erſten Attentat des Synedriums auf ſeine Ehre und ſein Leben. Daß er eine „neue Stiftung“ gründen wolle, hatte er von Anfang an gezeigt (Mark. 1, 27: διδαχὴ καινή). Deshalb verglich er ſeine Lehre mit einem Licht, welches in das bisherige Dunkel hineinleuchten ſollte (Mark. 4, 21 fg. hat wol die urſprünglichſte Faſſung; vgl. Matth. 5, 14, wo er die Jünger als „das Licht der Welt“ bezeichnet, wogegen er Joh. 8, 12 u. a. in dem vierten Evangelium ſeine Perſon als „das Licht der Welt“ bezeichnet). Gleichzeitig aber verwahrte er ſich gegen den von der phariſäiſchen Partei ihm gemachten Vorwurf, daß er die Zerſtörung der altteſt. Religion und die Vernichtung der theokratiſchen Anſtalt beab-

sichtige. Im Gegensatz zu einer solchen Absicht schrieb er sich diejenige zu, der Erfüller des Alten Bundes zu sein (Matth. 5, 17). Darüber, daß die alttest. Formen fallen müßten, war er nicht im mindesten im Zweifel; daß aber die wesentlichen Ideen des A. T., z. B. die Idee der lebendigen Gottheit, der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, der Gottes- und Nächstenliebe u. s. w., auf einer höhern Stufe der Wahrheitserkenntniß und des sittlichen Lebens, nur verjüngt und geläutert, erhalten bleiben, ja, im Licht seines Evangeliums erst ihre volle Wirkung und Bedeutung erlangen würden, das stand ihm gleichfalls fest. Des großen Umschwungs, der centralen Veränderung, welche durch seine Stiftung auch dem Judenthum bevorstand, war er sich vollkommen bewußt, und ebendeshalb kann er unmöglich das Wort Matth. 5, 18 als seine eigene Meinung ausgesprochen haben, daß „bis zum Ende der Tage kein Strichchen und Tüpfchen vom überlieferten Gesetz vergehen werde". Dieser Ausspruch ist ein ständiger Lehrsatz der pharisäischen Theologie (vgl. die Stellen bei Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. [Dresden und Leipzig 1733—42], und bei Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1684], zu der a. St., namentlich auch Schemoth rabba, VI, 108, 2: Nulla litera aboletur a lege in aeternum). Durch ein Redactionsversehen ist dieser rabbinische, von Jesus ohne Zweifel öffentlich bekämpfte Satz ihm selbst in den Mund gelegt worden. Man hat daher nicht nöthig, mit Marcion zu corrigiren: „Ich bin nicht gekommen zu erfüllen, sondern aufzulösen" (Hilgenfeld in den „Theologischen Jahrbüchern", XII, 192), sondern nur mit einer Reihe neuerer Gelehrten (Ewald, Köstlin, Gfrörer, Hilgenfeld) einzusehen, daß hier im Text etwas nicht in der Ordnung ist. Die Vermuthung Ewald's („Jahrbücher der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], I, 131 fg.), daß die Weihrede im ersten Evangelium nach der Siebenzahl gegliedert sei, bestätigt sich namentlich in dem Abschnitt Matth. 5, 18—48, in welchem Jesus das Verhältniß seiner Stiftung zum Gesetzesstandpunkt des A. T. darlegt. Die Rede Jesu geht sechsmal von der alttest. These aus: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist" oder „Es ist gesagt (zu den Alten)", und schließt mit seiner eigenen Antithese. Wo ist nun die siebente alttest. These geblieben? Sie liegt ohne Zweifel versteckt in Matth. 5, 18. 19, und Jesus hat wahrscheinlich seine Rede begonnen: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, es wird kein Strichchen und Tüpfchen vom Gesetz vergehen u. s. w.", worauf seine Antithese V. 20 lautete: „Wenn euere Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr gar nicht ins Himmelreich kommen." In sieben Thesen faßt er also seine neue Stellung zu dem alttest. Gesetzesstandpunkt und dessen Antithesen zusammen. Er erklärt sich für den Geist der Gerechtigkeit gegenüber dem Buchstaben der Gerechtigkeit; gegen die Wurzel des Mordes in der Gesinnung, nicht nur gegen den buchstäblich verübten Mord; gegen die geschlechtliche Lüsternheit, nicht nur gegen den förmlichen Ehebruch nach alttest. Eherecht; gegen alle Ehescheidung, nicht nur gegen die vom alttest. Gesetz erlaubte; gegen jede Form des Schwures, nicht nur gegen einige gestattete Schwurformeln; für unbedingte Geduld und Ergebung in Fällen von erlittener Schädigung, nicht nur gegen die Rache; für die Feindesliebe in der umfassendsten Bedeutung des Wortes, nicht nur für die Nächstenliebe. Er faßt das neue Gesetz und die neuen Propheten, die er verkündigt, in wenigen Worten summarisch (Matth. 7, 12) zusammen: „Alles, was ihr wollt, das euch die Leute thun, das thut auch ihr ihnen." Unstreitig hat Jesus in dieser denkwürdigen Rede sich auf ein höheres Princip gestellt als das der alttest. Schrift, auf das Princip des ewig lebendigen religiös-sittlichen Geistes. Dieser, den er in ganzer Fülle in seinem eigenen Innern trug, ist ihm die höchste maßgebende Autorität für Lehre und Leben. Das vierte Evangelium folgt hierin einer verwandten Ueberlieferung. Statt des Tempelcultus stellt Jesus in demselben den Cultus „im Geist und in der Wahrheit" für die Zukunft in Aussicht (Joh. 4, 21 fg.); den Schriftgelehrten bemerkt er sinnig, sie „meinten", in der Schrift das Leben zu haben (Joh. 5, 39), während es doch eigentlich im Geist seine Quelle hat (Joh. 6, 63). Eine untere Stufe für die Wahrheitserkenntniß bilden Mose's Schriften, die höhere Stufe seine Worte (Joh. 5, 47).

VI. Nachdem Jesus so Stellung nach innen genommen hatte, empfand er auch das Bedürfniß, sich nach außen zu erweitern, und näherte sich so der Höhe seiner Wirksamkeit. Zunächst unternahm er eine größere Reise an das östliche Ufer des Sees Genezareth zu Schiffe. Die Erzählung vom Seesturm knüpft sich an dies erste größere Reiseunternehmen Jesu (Mark. 4, 37 fg.; Matth. 8, 23 fg.; Luk. 8, 22 fg.). Es ist ebenso

ungeſchichtlich, mit Strauß anzunehmen, daß die Erzählung lediglich ein Mythengebilde aus Pſ. 107, 25 fg. ſei, als mit Hengſtenberg („Das Evangelium des heil. Johannes" [1. Ausg., Berlin 1861—63], I, 352 fg.) zu behaupten, daß Jeſus mit Rückſicht auf die angeführte Pſalmſtelle den Sturm geſtillt habe. Daß bei der Ueberfahrt Jeſu das Schiff, auf welchem er fuhr, durch einen Sturm gefährdet wurde und er durch ſeine Geiſtesgegenwart und Beſonnenheit, gehoben von dem Bewußtſein, daß er unter dem ganz beſondern Schutz der Vorſehung ſtehe, die verzagten Jünger zurechtwies und beruhigte, das iſt der geſchichtliche Kern der Erzählung, während eine directe Einwirkung des Willens Jeſu auf die Elemente des Windes und Waſſers ebenſo unvorſtellbar als mit ſeiner wahren Menſchheit unvereinbar iſt. Unſtreitig beabſichtigte er, ſeinen Wirkungskreis von nun an auch auf heidniſche Bevölkerungen auszudehnen, zu welchem Entſchluß der Widerſtand, den er bei der hierarchiſchen Partei, ja, bei ſeinen nächſten Angehörigen gefunden hatte, nicht wenig beitragen mochte. Er begab ſich nach der Stadt Gadara (ſ. d.), von deren Bewohnern wir aus Joſephus („Jüdiſcher Krieg", IV, 7. 3) wiſſen, daß ſie nicht frei von Habſucht waren. Die Heilung eines „Beſeſſenen", der unter verfallenen Grabmälern hauſte (Mark. 5, 1 fg.; Matth. 8, 28 fg.; Luk. 8, 26 fg.), lenkte die öffentliche Aufmerkſamkeit auf ihn, der Untergang einer Schweineheerde im See, welcher einem ausgetriebenen Dämonenſchwarm zugeſchrieben wurde, weckte die Erbitterung der Bevölkerung gegen ihn, und er ſah ſich ſehr bald zur Rückkehr genöthigt, fand aber in Kapharnaum die Misſtimmung gegen ihn bereits ſo groß, daß er ſeines Bleibens nicht mehr hatte. Er heilte noch die Tochter des Synagogenvorſtehers Jairus (ſ. d.), die nach ſeiner ausdrücklichen Erklärung nicht wirklich todt war (Mark. 5, 39; Matth. 9, 24; Luk. 8, 52), ſondern nur ohnmächtig, und der er ebendeshalb Nahrung reichen ließ (Mark. 5, 34; Luk. 8, 55), damit ſie ſich von ihrem Schwächeanfall wieder erhole. Ein blutflüſſiges Weib, das im Gedränge auf ſeinem Gang in das Haus des Jairus ſein Gewand ergriff, wurde, wie es beſtimmt verſicherte (Mark. 5, 34; Matth. 9, 22; Luk. 8, 48), durch ihren Glauben an ihn geſund. Solche Beiſpiele beweiſen unwiderleglich, daß die Heilkraft, die von Jeſus ausfloß, eine ſittliche Quelle hatte. Nochmals wollte er ſich an ſeine Vaterſtadt Nazareth wenden. Als er aber in der Synagoge auftrat, erhoben ſich höhniſche Stimmen: „Was will der? Iſt das nicht der Zimmermann?", und nach einer ſpätern Erzählung (Luk. 4, 28 fg., im falſchen Zuſammenhang) war er ſogar in Gefahr, von einem Felſen herabgeſtürzt zu werden, wovon jedoch die ältere Quelle (Mark. 6, 2—6) nichts weiß. Daß er keine Heilungen dort verrichten konnte (die Worte in Mark. 6, 5: „außer, daß er wenigen Kranken die Hand auflegte und ſie heilte", ſind wahrſcheinlich Zuſatz des Redactors), erklärt ſich aus dem Unglauben der Nazarener; es fehlte die ſittliche Bedingung zur Geneſung, die gemüthliche Empfänglichkeit.

Jeſus hatte auf ſeine erſte Miſſionsreiſe ſeine Jünger mitgenommen. Sie erſchienen ihm jetzt hinlänglich vorbereitet, um eine ſelbſtändige Miſſionsreiſe, ohne ſeine Beaufſichtigung und Begleitung, vornehmen zu können. Dieſe Ausſendung der Jünger (Mark. 6, 7 fg.; Matth. 10, 1 fg.; Luk. 9, 1 fg.) hatte außerdem noch einen beſondern Zweck. Jeſus erkannte damals ſchon, daß ſeinem Wirken ein nahes Ziel geſteckt ſei. Nach dem vierten Evangelium hätte ſich freilich ſeine Wirkſamkeit auf ungefähr drei Jahre ausgedehnt. Allein es iſt ſchon an und für ſich unwahrſcheinlich, daß ihm die Leidenſchaft ſeiner im Vollbeſitz der Macht befindlichen Gegner einen ſo langen Spielraum vergönnt habe. Die Ereigniſſe drängten ſich raſch nacheinander und füllen ſchwerlich mehr als den Rahmen eines Jahres aus; je näher aber der Augenblick rückte, in welchem Jeſus vom Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit wieder abtreten mußte, deſto mehr mußte er wünſchen, ſeine Jünger ſo vorbereitet als möglich zu ſelbſtändiger Fortſetzung ſeines Werks zurückzulaſſen. Die Grundſätze, welche er bei ihrer Ausſendung befolgte, ſind nachſtehende: Sie ſollten niemals vereinzelt, ſondern paarweiſe ihre Ausmärſche unternehmen, um ſich ſtets mit Rath und That hülfreich zur Seite ſtehen zu können (Mark. 6, 7). Sie ſollten ferner, einer beſtimmten Reiſeordnung zufolge, ſo einfach ausgerüſtet als thunlich ausziehen; nur Einen Stab (ſo richtig Mark. 6, 8 gegen Matth. 10, 10; Luk. 9, 3, wonach ſie keinen Stab mitnehmen ſollten), nur Ein Unterkleid, nur Ein Paar Schuhe (Matth. 10, 10 falſch: keine Schuhe) ſollten ſie auf die Reiſe mitnehmen, und weder Lebensmittel noch Reiſegeld, weil ſie von der Gaſtfreundſchaft der Glaubensgenoſſen ihren Unterhalt ziehen ſollten. Nach erhaltenem Auftrag ſollten ſie die böſen Geiſter bekämpfen, die Ankunft

des Gottesreichs verkündigen, die Kranken heilen (Mark. 6, 7; Uebertreibung bei Matth. 10, 1; Luk. 9, 1). Einer beſtimmten Anweiſung gemäß ſollten ſie nur in diejenigen Wohnungen ſich verfügen, in welche ſie gaſtfreundlich gerufen würden, die ungaſtlichen Wohnungen ſollten ſie meiden (das Fluchwort über die Ungaſtlichen iſt Mark. 6, 11 im Text nicht ausreichend bezeugt und wol aus Matth. 10, 15 hinzugekommen; es iſt mit dem Sinn und Geiſt Jeſu nicht wohl vereinbar; vgl. auch Joh. 3, 18).

Jeſus ſcheint ſich, während der Abweſenheit der Jünger auf ihren Wanderungen, in die Stille zurückgezogen zu haben. Nach einiger Zeit kehrten ſie zurück, um ihm über die Erfolge ihrer Miſſion zu berichten (Mark. 6, 30; Luk. 9, 10). Er hatte ſich nordöſtlich vom See Genezareth nach dem jenſeitigen Bethſaida (ſ. d.; es iſt vom weſtlich gelegenen gleichnamigen Ort wohl zu unterſcheiden) gezogen, wahrſcheinlich, weil er ſich in der Gegend von Kapharnaum nicht mehr ſicher fühlte, und die Jünger dorthin beſtellt. Sein wachſender Ruf hatte ſeine Gegner nur vermehrt, eine große Menſchenmenge ſtrömte zuſammen (Mark. 6, 33; Luk. 9, 11; Matth. 14, 13); wahrſcheinlich, um ſeinen Verfolgern zu entgehen, hatte er ſich ins Gebirge gewendet. Die Sage hat an ſeine damalige Wüſtenpredigt die Erzählung von der wunderbaren Speiſung von 5000 Mann nebſt Weibern und Kindern mit fünf Broten und zwei Fiſchen geknüpft (Mark. 6, 38 fg.; Matth. 14, 17 fg.; Luk. 9, 13 fg.; Joh. 6, 10; eine zweite Speiſung melden Mark. 8, 1 fg.; Matth. 15, 32 fg., ohne Zweifel aus einem Verſehen oder Misverſtändniß des Schlußredactors hinſichtlich der Grundſchrift). An der Wüſtenpredigt vor einer ungeheuern Volksmenge zu zweifeln, iſt nicht der mindeſte Grund vorhanden. Das leibliche Brot galt aber als ein Sinnbild des geiſtigen, d. h. des evangeliſchen Wortes (Joh. 6, 32). Auch an Lebensmitteln ſcheint es den Wanderzügen theilweiſe gefehlt zu haben, obwol die Morgenländer bei ſolchen Gelegenheiten ihre Speiſevorräthe fürſorglich mitzunehmen pflegen. Die gewaltige Rede Jeſu hatte das Wunder vollbracht, die Ermüdeten und theilweiſe Hungerigen in der Wüſte zu laben. Wir wollen von den Schwierigkeiten der buchſtäblichen Auffaſſung der Speiſung nicht reden (Strauß, a. a. O., hat ſie S. 503 fg., recht anſchaulich gemacht). Eine ſolche übernatürliche Speiſevermehrung aus freier Hand für Tauſende von Menſchen verſetzt uns in den Mirakelkreis der Zauberei, hier iſt ein magiſches, nicht mehr ein ſittliches Wirken. Allein die Evangelien ſelbſt, welche ſie erzählen, treten in der Folge mit dem Erzählten in Widerſpruch und bringen ſo die Correctur ihres eigenen Berichts nach. Die Jünger, anſtatt nach einem ſolchen Allmachtserweis ihres Meiſters ihm nunmehr alles zuzutrauen, erinnern ſich in mehr als auffallender Weiſe nachher gar nicht mehr daran (Mark. 6, 52; 8, 13), was der Evangeliſt nur aus Verſtockung ſich zu erklären weiß, und ſie fordern ſogar, nach dem größten aller Zeichen, „ein Zeichen" zur Stärkung ihres Glaubens (Joh. 6, 30)! Ein noch ſchlagenderer Beweis jedoch dafür, daß das Speiſungswunder ſich nicht buchſtäblich ereignet hat, iſt die förmliche Erklärung Jeſu ſelbſt gegen den Wunderglauben. Die wunderſüchtige Menge bedrängte ihn immer mehr; wo er ſich zeigte, legte man ihm die Kranken in den Weg, man bat ihn, wenigſtens zu dulden, daß ſie den Saum ſeines Oberkleides berührten, man beläſtigte ihn auf die zudringlichſte Weiſe (Mark. 6, 55 fg.; Matth. 14, 36). Dieſe Zumuthungen benutzte Jeſus, um dem wundergläubigen Volk gegenüber entſchieden Stellung zu nehmen. Eine zweite Abordnung war von Jeruſalem gekommen, um ſeine Sache zu unterſuchen (Mark. 7, 1; Matth. 15, 1). Es war gegen ihn die Anklage erhoben, daß er ſich willkürliche Abweichungen von den Ritualgeſetzen erlaube (vgl. 3 Moſ. 15, 1 fg.), öfters mit ungewaſchenen Händen eſſe, levitiſch unreines Geſchirr gebrauche, ſich nicht vorſchriftmäßig bade, wenn er vom Markt oder dem Verkehr mit Heiden komme u. ſ. w. (Mark. 7, 2 fg.). Man beſchuldigte ihn der Auflehnung gegen die alte fromme Ueberlieferung (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, Mark. 7, 5; Matth. 15, 2; vgl. auch 5 Moſ. 4, 14; 17, 10). Solchen Anſchuldigungen gegenüber hätte er ſich mit Glück auf ſeine göttliche Wunderkraft als das Siegel ſeiner höhern Beglaubigung berufen können, und er würde es gewiß auch gethan haben, wenn ſie ihm in der berichteten Weiſe zu Gebote geſtanden hätte. Wer ſolche Beweiſe von Allmacht geben konnte, der war doch ſicherlich an die Satzungen der Alten nicht mehr gebunden. Aber Jeſus argumentirte ganz anders gegen ſeine Ankläger. Er verwies ſie von außen nach innen, von der levitiſchen Reinigkeit auf die Herzensreinheit (vgl. Jeſ. 29, 13), und zeigte, daß der Menſch nur durch das Böſe verunreinigt wird, das aus ſeinem Innern kommt (Mark. 7, 15 fg.; Matth. 15, 11 fg.). Und als nun die Gegner

von ihm forderten, daß er ſich, da er ihnen fortgeſetzt widerſpreche, durch ein himmliſches Wunder (σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ) beglaubige, da er erklärt er ihnen unumwunden, daß er gar kein Wunder thun werde (Mark. 8, 12). Die ſpätere Berichterſtattung hat dieſes begreiflich bald anſtößig gewordene Wort verändert, aber ihm gleichwol inſoweit ſeinen urſprünglichen Sinn gelaſſen, als Jeſus auch ihr zufolge vollſtändig darauf verzichtete, durch eine übernatürliche Machtthat ſeine Autorität zu begründen. Jeſus hätte nach derſelben ſeine Gegner auf Ein von ihm verrichtetes Wunder, das Wunder „des Propheten Jona“ (ſ. d.), verwieſen (Matth. 16, 1 fg.; Luk. 11, 30 fg.). Das dritte Evangelium legt den Ausſpruch ganz richtig von der Bußpredigt des Jonas vor den Niniviten aus, das erſte deutet ihn (Matth. 12, 38 fg.) auf die Auferſtehung, deshalb, weil Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fiſches zugebracht haben ſoll — eine ſchon deshalb unangemeſſene Vergleichung mit dem Aufenthalt Jeſu im Grab vor der Auferſtehung, da dieſer nur einen Tag und zwei Nächte dauerte. Solche allegoriſche Deutungen der Auferſtehung waren allerdings im ſpätern Geſchmack (vgl. auch Joh. 2, 2 fg.); aber daß Jeſus in ſo unverſtändlicher Weiſe ſeine Auferſtehung vorausgeſagt, um die Phariſäer zu ſchlagen, die ſich dadurch nicht von fern geſchlagen fühlen konnten, das iſt ſeiner triftigen Argumentationsweiſe Widerſachern gegenüber keineswegs angemeſſen. Eins davon geht aus der Art, wie ſich Jeſus gegen ſeine Gegner vertheidigte, mit Sicherheit hervor, daß er auf ſeine Wunder nicht das geringſte apologetiſche Gewicht legte, daß ſeine Gegner himmliſche, d. h. wirklich übernatürliche Wunder an ihm vermiſſen, und daß er nicht von fern zu behaupten unternimmt, ſolche verrichtet zu haben oder verrichten zu können und zu wollen.

Wer war denn nun dieſer gewaltige Mann, den die Oberſten des Landes auf den Tod haßten, dem die Menge bewundernd entgegenſtrömte, wo er ſich öffentlich zeigte, der aber gleichzeitig auch immer mehr in eine Lage kam, welche die Sicherheit ſeiner Perſon und ſeines Lebens aufs höchſte bedrohte? Wie wir wiſſen, hatte er auf einen ruhigen Aufenthalt in Kapharnaum längſt verzichten müſſen. Die Abgeordneten der Hierarchie wagten es zwar noch nicht, Hand an ihn zu legen, aber er ſah ſich doch, nach dem letzten Angriff auf ſeine Perſon, veranlaßt, nach Phönizien zu entweichen (Matth. 15, 21). Immer beſtimmter ſah er ſich auf ſolche Weiſe veranlaßt, ſeinen Wirkungskreis auch auf von heidniſchen Bevölkerungen bewohnte Gegenden auszudehnen, und die Antwort, die er der bei ihm Hülfe ſuchenden Kanaaniterin gab (Mark. 7, 24; Matth. 15, 23, bei Markus urſprünglicher), war zwar hart, ſofern er die Kanaaniterin dem Schoshündchen verglich, das ſich mit dem, was vom Tiſch ſeines Herrn fällt, zufrieden geben muß, ſie war aber ſichtlich auch eine Probe, welche von der Geprüften ehrenvoll beſtanden wurde. Ohne die Grenzen von Galiläa zu berühren, wandte ſich Jeſus von Tyrus und Sidon nordoſtwärts nach der Dekapolis (Mark. 7, 31 fg.). Ein Umſtand eigenthümlicher Art bewog ihn, das galil. Gebiet gänzlich zu meiden. Herodes Antipas, der Beherrſcher von Galiläa, hatte Johannes den Täufer (ſ. d.) nach längerer Einkerkerung auf der Feſtung Machärus hinrichten laſſen. Kurz vor ſeinem Tode hatte Johannes durch ſeine Jünger ſich bei Jeſus nach dem eigentlichen Zweck ſeiner Wirkſamkeit erkundigen laſſen. Wenn Jeſus in ſeiner Antwort ſich auf ſeine Wirkſamkeit im Sinn von Jeſ. 35, 5 berief, ſo geſchah dies ähnlich wie den Phariſäern gegenüber in der beſtimmten Meinung, daß nicht äußere Wunder, ſondern die Wirkungen des Geiſtes die Merkmale ſeiner Beglaubigung ſeien (Matth. 11, 3 fg.; Luk. 7, 18 fg.). Aber eben dieſe geiſtigen und ſittlichen Erfolge Jeſu, die auch zu den Ohren des Herodes gedrungen waren, ließen dem ſündebeladenen Gewiſſen des Tyrannen keine Ruhe. Er ſcheint infolge der über Jeſus erhaltenen Nachrichten von der Furcht befallen worden zu ſein, der Täufer ſei aus dem Grabe erſtanden (Mark. 6, 14), und ſo blieb Jeſus nichts anderes übrig, als in dem Gebiet des wohlgeſinnten Herodes Philippus (ſ. d.), deſſen Gemahlin Herodias von Antipas verführt und entführt worden war, Schutz gegen die verbrecheriſchen Anſchläge des Wüſtlings zu ſuchen.

Wahrſcheinlich gab das Gerücht, daß in Jeſus Johannes der Täufer erſtanden ſei, Veranlaſſung zu einer für den weitern Verlauf der Schickſale Jeſu entſcheidenden Erklärung deſſelben. Er hatte ſich in der Regel als den Menſchenſohn, etwa auch, im Anſchluß an ein bekanntes Sprichwort, als einen Propheten bezeichnet (Mark. 6, 7; Luk. 4, 24; Joh. 4, 44). Niemals hatte er ſich als einen Daviden oder als den Meſſias bisjetzt proclamirt, in welchem Fall ohne Zweifel auch die geiſtlichen und politiſchen Be-

hörden ſofort gegen ihn eingeſchritten wären. Nach herkömmlicher jüd. Vorſtellung fehlten ihm auch die erforderlichen Merkmale zum Meſſias (ſ. d.). Als nun aber, nach der Entfernung Jeſu aus Galiläa, die Jünger infolge der über ſeine Perſon und ſeine Beſtimmung verbreiteten Gerüchte ſich bewogen ſahen, nun auch ihrerſeits zu einer beſtimmten Ueberzeugung in dieſer Hinſicht zu gelangen, und als Jeſus ſelbſt ſie aufforderte, ſich über ihre Stellung zu ihm und ſeinem Werk zu erklären, da ſprach Simon, in einem Augenblick tiefer Ergriffenheit, das durchſchlagende Wort: „Du biſt der Meſſias“ (ſo Mark. 8, 29; ſpäter erweitert: „Der Meſſias, der Sohn des lebendigen Gottes“, Matth. 16, 16; „Der Meſſias Gottes“, Luk. 9, 20). Nach der Darſtellung ſämmtlicher drei erſten Evangeliſten war den Jüngern bis auf jenen Augenblick ein ernſtlicher Gedanke daran, daß Jeſus der Meſſias ſein könnte, noch nicht gekommen; ſie hatten ihn bisher als ihren Lehrer (Meiſter) verehrt, wol auch einen Propheten im Rang des Täufers, ja, einen noch höhern in ihm geſehen, mithin hatte auch Jeſus, der „ſanftmüthige und von Herzen demüthige“ (Matth. 11, 29), in ihrer Mitte nicht den Anſpruch erhoben, der Meſſias zu ſein. Die ſynoptiſchen Berichte über die Art, wie er die Erklärung des Simon aufnahm, lauten verſchieden. Die Mittheilung des erſten Evangeliſten, daß bei dieſem Anlaß Simon den ehrenden Zunamen „Fels“ (Kephas, Πέτρος) erhielt (Matth. 16, 18), iſt wohlbegründet; Jeſus wollte den vorſchauenden Blick und den begeiſterten Muth des Jüngers ehren. Aber ebenſo richtig iſt gewiß die Bemerkung im zweiten Evangelium (Mark. 8, 30), daß er den Jüngern bei dieſer Veranlaſſung unterſagte, ihn als Meſſias zu proclamiren, und daß er dieſelbe benutzte, um ihnen darzuthun, daß er nicht die Beſtimmung habe, Meſſias im herkömmlichen und volksthümlichen Sinn des Wortes zu ſein, im Gegentheil, daß Leiden, Verfolgung und ein ſchmachvoller Tod auf ſeinem Berufswege ſeiner warte (Mark. 8, 31 fg.; Matth. 16, 22 fg.; Luk. 9, 22 fg.). Infolge davon zeigte ſich ſogleich, daß Simon ſich in ſeinen meſſianiſchen Erwartungen in Betreff Jeſu geirrt hatte, denn von einem leidenden Meſſias wollte er nichts wiſſen, und Jeſus ließ auf die vorgängige Anerkennung den ſchneidendſten Tadel folgen, indem er den ihn von der Uebernahme des Leidens abmahnenden Jünger einen „Verſucher“ (Satan) nannte. Eigenthümlich, daß er ſich zugleich auch als den „Menſchenſohn“ bezeichnete (Mark. 8, 31 u. a.). Unverkennbar wollte er nicht die Rolle des jüd. Meſſias in der hergebrachten volksthümlichen Bedeutung des Wortes übernehmen. Er adoptirte die Würde nur in der Abſicht, ſie mit einem ganz neuen, der herkömmlichen Vorſtellung widerſprechenden Inhalt zu erfüllen. Auch das vierte Evangelium legt Jeſu ähnliche Erklärungen in den Mund, wonach er die Hingabe ſeines Blutes und Lebens als ſeine eigentliche meſſianiſche Beſtimmung betrachtete (Joh. 6, 38 fg.). Auch bei ihm hat ſich die Ueberlieferung erhalten, daß infolge dieſer ſeiner Erklärung manche ſeiner Anhänger in ihrer Treue wankend wurden, wogegen Simon Petrus ſich gerade damals auf ſeine Seite geſtellt und ihn als den „Heiligen Gottes“ proclamirt hätte (Joh. 6, 66 fg.), eine Darſtellung, die allerdings mit der ſynoptiſchen Erzählung nicht in Einklang zu bringen iſt.

Die Stunde der Entſcheidung hatte geſchlagen. Das große Wort war geſprochen: „Ihr habt bei mir nichts zu erwarten als Verfolgung, Leiden und einen ſchmachvollen Tod.“ Aus Galiläa vertrieben, von der Hierarchie mit ſchweren Anklagen bedroht, von der Menge misverſtanden, ſeinen eigenen Jüngern ein Räthſel, trug er jetzt auf der Höhe ſeines Wirkens das deutliche und feſte Bewußtſein in ſich, daß gerade durch ſeine volle Hingebung, im Dienſt Gottes und der Brüder, gerade dadurch, daß er alles zu verlieren ſchien, alles für ihn und ſeine Sache zu gewinnen ſei, daß er in ſeiner ſcheinbaren Niederlage die Bürgſchaft des unvergänglichen Siegs trage (Mark. 8, 34—9, 1; Matth. 16, 24 fg.; Luk. 9, 23 fg.). Höchſt wahrſcheinlich hat er in jenem Zeitpunkt, in welchem die Schwankenden und Verzagten von ihm zurücktraten, die erſten Grundſteine zu einer organiſirten Gemeindeeinrichtung gelegt, die ſich aus der Idee des Gottesreichs heraus ſpäter weiter fortbilden ſollte (Matth. 16, 18; 18, 15 fg.). Seinen Getreuen übergab er, für die Zeit nach ſeinem Hinſcheiden, die er ahnungsvoll in nahe Ausſicht ſtellte, die Binde- und Löſeſchlüſſel (ſ. Binden und Löſen), d. h. die Vollmacht, Gemeinden einzurichten, die unabhängig von den jüdiſch-theokratiſchen Inſtitutionen ihre Angelegenheiten ſelbſtändig verwalten ſollten. Nicht dem Petrus und nicht den Apoſteln, ſondern der ganzen Gemeinde ſollte die letzte Entſcheidung in ihren Angelegenheiten zuſtehen (Matth. 18, 17 fg.). Der Vorzug, den er (nach Matth. 16, 18) dem Petrus einräumte, iſt durch den darauffolgenden

Tadel dieſes Jüngers (Matth. 16, 23) wieder aufgehoben, wie denn überhaupt die apoſtoliſche Tradition von einem durch Jeſus autoriſirten Primat des Petrus nichts weiß.

VII. Jeſus hatte ſich jetzt überzeugt, daß die Zeit der bisher von ihm beobachteten Zurückhaltung vorüber ſei, daß er an den Stammſitz der Theokratie, nach Jeruſalem ſelbſt, ſeinen Wirkungskreis verlegen müſſe. Was das heiße, mit der offenen Verkündigung des reinen Evangeliums und dem Plan der Stiftung einer lediglich auf ethiſche Grundlagen geſtützten Gemeinde ohne Prieſter, Opfer und Tempel in das Herz der theokratiſchen Anſtalt vorzudringen, darüber täuſchte er ſich keinen Augenblick. Vor der Ausführung ſeines Entſchluſſes beſtieg er mit ſeinen vertrauteſten Jüngern den mächtig emporragenden (ὄρος ὑψηλόν nach Markus und Matthäus) großen Hermon (ſ. d.; der Tabor kann es, nach deſſen geographiſcher Lage, unmöglich geweſen ſein; vgl. Mark. 9, 2 fg.; Matth. 17, 1 fg.; Luk. 9, 28 fg.). Es war die feierlichſte Stunde in ſeinem bisherigen Leben. Seine Reiſe nach Jeruſalem war der ſichere Weg in — den Tod. Wie leicht begreiflich, hat die Sage dieſen Moment, dem außer Simon, Jakobus und Johannes keine Zeugen beiwohnten, mit ihrem Wunderglanz zu verklären geſucht. Jeſus ſoll demzufolge auf dem Gipfel des Bergs ſeine Geſtalt in wunderbarer Metamorphoſe verändert, ſein Leib ſoll wie Schnee, ja, wie das Licht der Sonne geleuchtet haben, auch ſollen ihm die Helden des Alten Bundes, Moſe und Elia, erſchienen ſein und (Luk. 9, 31 zufolge) ſeinen in Jeruſalem ihm bevorſtehenden Märtyrertod verkündigt haben. In einer Wolke ſoll die Himmelserſcheinung wieder verſchwunden ſein. Gerade die letztere hat auch den ſchriftgläubigſten Auslegern es ſchwer gemacht, die erzählten Vorgänge lediglich als objective Thatſachen aufzufaſſen, und ſelbſt Neander („Das Leben Jeſu Chriſti" [3. Aufl., Hamburg 1839], S. 516) hat ſich mit der Annahme eines Traumgeſichts der Jünger, Meyer („Kritiſchexegetiſches Handbuch über das Evangelium des Matthäus", S. 368 fg.) mit der Vermuthung einer den Jüngern widerfahrenen Viſion aus der Verlegenheit zu helfen geſucht, wobei der letztere, ganz unfolgerichtig, nur die Erſcheinung des Moſe und Elia für Viſion, die Metamorphoſe des Leibes Jeſu dagegen für objective Wirklichkeit erklärt. Daß die drei Jünger gleichzeitig denſelben Traum oder dieſelben viſionären Zuſtände gehabt haben ſollten, iſt pſychologiſch im höchſten Grade unwahrſcheinlich. Als geſchichtlicher Kern der ſagenhaften Einkleidung bleibt zurück: 1) Die vertraute Unterredung Jeſu mit ſeinem engſten Jüngerkreis auf der Höhe des Hermon über ſeine meſſianiſche Beſtimmung und die Unerfüllbarkeit der herkömmlichen meſſianiſchen Erwartungen durch ihn; 2) die Aufſchlüſſe, die er den Jüngern über das Verhältniß ſeines Evangeliums und ſeines Lebenswerks zu dem altteſt. Geſetz (Moſe) und dem altteſt. Prophetismus (Elia) gab; 3) das neue Licht, woraus er ihnen die ſittliche Bedeutung des Leidens und der Hingabe für die Idee des Reichs Gottes beleuchtete. Jeſus erſchien auf dem Hermon ſeinen Jüngern wirklich in einem neuen, bisher ungeahnten Licht; es waren Verklärungs- und Weiheſtunden, die ſie daſelbſt im begeiſterten Verkehr mit ihm zubrachten. Beſonders Ein Umſtand liefert noch den ſchlagenden Beweis, daß den Jüngern auf dem Berg der Prophet Elia weder in eigener Perſon noch in einer Viſion erſchienen ſein kann. Beim Herabſteigen vom Berg waren ſie nämlich gerade mit der Frage beſchäftigt, wie Jeſus denn der Meſſias ſein könne, da Elia, entgegen der prophetiſchen Verheißung (Mal. 3, 23), ihn bisher noch nicht als deſſen Vorläufer durch ſein Erſcheinen angekündigt habe (Mark. 9, 11 fg.; Matth. 17, 10 fg.). Wie hätte ihnen dieſe Erwägung Sorge verurſachen können, wenn ſie ſoeben auf dem Hermon den Elia, wie er Jeſu als dem Meſſias vom Himmel her huldigte, wahrgenommen hätten? Und wie hätte Jeſus, wenn Elia auf dem Hermon in eigener Perſon erſchienen wäre, ſie damit tröſten können, daß Elia in der Perſon Johannis des Täufers erſchienen ſei (Mark. 9, 13; Matth. 17, 13)? Wie aber Jeſus als Meſſias der Antitypus zu der altteſt. Meſſiasvorſtellung war, da er nicht gekommen war, zu herrſchen, ſondern zu dienen, ſo war auch der Täufer als Vorläufer Jeſu zu dem altteſt. Elia ein Antitypus, da er nicht, wie jener, durch eine Himmelfahrt verherrlicht, ſondern im Gegentheil durch einen ſchmählichen Tod beſchimpft worden war.

Raſch und in der Stille eilte nun Jeſus, in Begleitung ſeiner Jünger, durch das für ihn unſicher gewordene Galiläa (Mark. 9, 30). Todesahnungen gingen durch ſeine Seele (Mark. 9, 31 fg.; Matth. 17, 23). Wiederholte Belehrungen über den ihn erwartenden tödlichen Ausgang zu Jeruſalem vermochten jedoch nicht, ſeine Jünger von ihren

thörichten Meſſiashoffnungen zu heilen. Noch einmal beſuchte er möglichſt unbemerkt ſein geliebtes Kapharnaum, „ſeine Stadt", und es war ihm dabei ein beſonders wichtiges Anliegen, ſeine Jünger aus dem Wahn zu reißen, daß hohe Ehren, Genüſſe, Herrſchafts- und Machtbeſitz ihrer in Jeruſalem warten. Auf das nachdrücklichſte verſicherte er ſie, daß in ſeinem Reich derjenige der erſte ſein werde, welcher der letzte und aller Diener ſein wolle (Mark. 9, 35; Matthäus und Lukas ſcheinen dieſes Wort anſtößig gefunden zu haben, da es Matth. 18, 1 fg.; Luk. 9, 46 fg. weggelaſſen iſt). Um ihnen dieſen ihren demüthigen Beruf recht anſchaulich zu machen, ſo nahm er ein Kind und ſtellte dieſes, als das Vorbild einer ſchlichten und demüthigen Geſinnung, vor ſie hin (Mark. 9, 36 fg.; Matth. 18, 2 fg.; Luk. 9, 47 fg.). Ueberhaupt gab er ihnen vor dem Antritt ihrer entſcheidungsvollen letzten Reiſe noch eine Reihe von fürſorglichen Unterweiſungen. So ſuchte er ihnen namentlich auch Duldſamkeit gegen ſolche einzuflößen, welche ſich noch nicht entſchieden auf ſeine Seite geſtellt hatten (Mark. 9, 40; Luk. 9, 50: „Wer nicht wider uns [euch] iſt, iſt für uns [euch]"). Mit dieſem Ausſpruch echter Toleranz ſteht das andere Wort Jeſu (Matth. 12, 30): „Wer nicht mit mir iſt, iſt gegen mich", und „wer nicht mit mir ſammelt, zerſtreut", keineswegs im Widerſpruch, da das letztere Wort eine ganz ſpecielle Beziehung auf die feindſelig geſinnten Phariſäer hat, und die Toleranz allerdings nicht am Platz iſt gegen die Intoleranz. Auch die Tugend der Dankbarkeit ſchärfte er ihnen ein. Wer ihnen in den Tagen der Noth, als ſeinen Bekennern, auch nur einen Becher Waſſers reichte (Mark. 9, 41), dem ſollten ſie es nicht vergeſſen; die Verführer der Seinen bedrohte er dagegen mit ſchweren Strafen (Mark. 9, 42; Matth. 18, 6; Luk. 17, 2). Ernſtlich warnte er im weitern ſeine Jünger vor Nachgiebigkeit gegenüber der Verſuchung; damals ſprach er auch das tiefſinnige Wort vom „Auge ausreißen und Hand abhauen", wenn ſie Werkzeuge der Verführung werden wollen (Mark. 9, 43 fg.; Matth. 18, 5 fg.), und das Wort, daß jeder der Seinen „geſalzen werden müſſe mit Feuer" (Mark. 9, 49 fg.). Er meint damit das ätzende Opferfeuer der Trübſalsglut (vgl. über die Anwendung des Salzes bei Opfern 3 Moſ. 2, 13; Ez. 43, 24; Bähr, in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1849, S. 673 fg.). Es war hohe Zeit, Kapharnaum zu verlaſſen, ſchon war er wegen Nichtentrichtung der Tempelſteuer eingeklagt (Matth. 17, 24 fg.). Die Erzählung von dem mit dem Stater (ſ. d.) im Mund gefangenen Fiſche gehört dem ſpätern Sagenkreis an, weshalb ſie ſich auch in der Grundſchrift nicht findet.

Dieſe hat bei Mark. 9, 50 eine bedauerliche Lücke. Sie verſetzt ihre Leſer von Kapharnaum plötzlich und unvermittelt nach Judäa. So ſchnell ging die Reiſe Jeſu durch Samaria und Peräa nicht vor ſich, daß ſich nicht noch manches Denkwürdige darauf ereignet hätte, und glücklicherweiſe iſt uns ein Reiſebericht aus verhältnißmäßig älterer und zuverläſſiger Hand im dritten Evangelium erhalten geblieben (Luk. 9, 51 — 18, 28). Demnach erfolgte die Reiſe Jeſu nach Jeruſalem in der Art, daß er eine größere Anzahl von Anhängern außer den Zwölfen in kleinen Abtheilungen vorausſchickte (Luk. 10, 1 fg.); die Zahl 70 iſt nicht buchſtäblich zu nehmen und deutet nur eine größere runde Zahl an (vgl. Baur, „Kritiſche Unterſuchungen der kanoniſchen Evangelien„ [Tübingen 1847], S. 498 fg.; Schleiermacher, a. a. O., S. 382 fg.). Jeſu Wirkſamkeit in Galiläa war jetzt abgeſchloſſen; er war überzeugt, daß er nicht mehr dahin zurückkehren werde (Luk. 9, 51), und ſo ſammelte er denn von ſeinen dortigen Freunden um ſich, was ihm irgend bedeutend genug ſchien, um in der Schule der ihm bevorſtehenden Leiden die Weihe der Läuterung zu empfangen. Auch dieſem weitern Kreis von Verbündeten gab er vor der Abreiſe nach Judäa noch Belehrungen und Verhaltungsregeln (Luk. 10, 2—12); vielleicht hat er damals die Parabeln in Matth. 13, 24—50 geſprochen, welche ſich auf den großen Entſcheidungskampf der letzten Wochen beziehen und den Hauptgedanken zum Bewußtſein bringen, daß kein Opfer zu groß ſei um des Reichs Gottes willen.

Den Weg durch Samaria ſchlug Jeſus ohne Zweifel auch deshalb ein, um ſchließlich noch unter den Samaritanern für ſeine Sache zu wirken. Wie vollkommen unterrichtet er damals über die Größe der ihm drohenden Gefahr war, erhellt aus ſeinem Wort, daß er ſeine Boten wie die „Lämmer unter die Wölfe" ſende (Luk. 10, 3). Er rückte mit vieler Vorſicht Jeruſalem näher, wartete die Rückkehr und Berichterſtattung ſeiner Sendboten ab (Luk. 10, 17), und ſprach ſich, auf günſtigen Bericht, voll Vertrauen aus über

den bereits erfolgten Sturz des Satansreichs (Luk. 10, 18). Wie der Fromme im Alten Bund über Löwen, Ottern und Drachen schreitet (Ps. 91, 13), so sollten seine Jünger auf die Schlangen und Skorpione der von den Widersachern drohenden Gefahren treten (Luk. 10, 19 fg.). Ein wunderbares Gottvertrauen erfüllte ihn in jenem kritischen Augenblick, in dem er den Wanderstab ergriff, um am Ziel seiner Reise sein Lebenswerk mit seinem Blut zu besiegeln. Ueberströmende Worte des Dankes flossen aus seinem Mund dafür, daß der himmlische Vater ihn gewürdigt hatte, mit den „Unmündigen" aus dem Volk jetzt so Großes, die Stiftung eines Reichs der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe, zu vollbringen, wobei er auch darin den göttlichen Weisheitsplan erkannte, daß den „Weisen und Verständigen", den Pharisäern und Schriftgelehrten, sein göttlicher Beruf verborgen geblieben war. Eine Gewalt, die hoch über alles menschliche Vermögen geht, fühlte er in seine Hand gelegt (Luk. 20, 22 [vgl. Matth. 4, 25 fg.] hat die Worte in den richtigen Zusammenhang gestellt; „alles" [πάντα] muß selbstverständlich beschränkt werden, d. h. was zur Ausführung des großen Werks der Gemeindestiftung erforderlich ist). Dies war einer der seltenen Augenblicke, in denen er sich (nach der synoptischen Darstellung) nicht als „Menschensohn", sondern als „Gottessohn" bezeichnete (Luk. 10, 22; Matth. 11, 27). Allein diese Bezeichnung hat nicht, wie im vierten Evangelium, eine speculative Bedeutung. Gottes Sohn heißt ja auch Israel (2 Mos. 4, 22); auch dem Salomo war verheißen, daß er Gottes Sohn sein solle (2 Sam. 7, 13); der theokratische König (Ps. 2, 7), Richter oder Fürsten (Ps. 82, 6) heißen Gottes Söhne. Vor allen ist er sich jetzt bewußt, der Vertraute der Gottheit, der in ihren Rath vollkommen Eingeweihte, der mit ihrer Kraft wunderbar Ausgerüstete zu sein. Hatte er bisher nicht für einen Propheten gegolten, jetzt kann er sagen, viele Propheten und Könige hätten gewünscht, die neue Zeit zu schauen, die sein Werk ist, die neue Botschaft zu hören, die aus seinem Mund erschallt (Luk. 10, 24; Matth. 13, 16 fg. in unangemessenem Zusammenhang).

Mehrere Erlebnisse Jesu auf der Reise durch Samaria hat der Reisebericht des dritten Evangelisten aufbewahrt; eine ältere Erzählung aus anderer Quelle scheint der vierte Evangelist benutzt zu haben. Gleich beim Beginn der Reise hatte Jesus mit der noch immer unduldsamen Gesinnung seiner Jünger zu kämpfen, die, weil ein samaritan. Dorf sie ungastlich zurückwies (Luk. 9, 52 fg.), die Vertilgung desselben mit himmlischem Feuer forderten (nach dem Vorgang des Elia, 2 Kön. 1, 9 fg.). Jesus wies ihre Forderung aufs ernstlichste zurück (Luk. 9, 55). Gerade mit Samaritern suchte er das Häuflein seiner Bekenner zu verstärken, wobei er freilich auf mancherlei Ausflüchte stieß, hinter denen sich der Mangel an Opferwilligkeit versteckte (Luk. 9, 57—62). Gänzliche Hingebung mußte er unter den jetzigen Umständen von seinen Bekennern allerdings fordern; jetzt erst fand das Wort: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Wohnstätten, aber des Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege" (Luk. 9, 58), auf ihn seine volle Anwendung, nachdem er in Galiläa alle Brücken hinter sich abgebrochen, und vor ihm die Tempelstadt mit einem Heer von racheschnaubenden mächtigen Feinden ihn erwartete. Auf dieser Reise durch Samaria scheint er, im Gegensatz zu den ungastlichen Dorfbewohnern, von einem Schwesterpaar, der Martha und Maria, mit besonderer Freundlichkeit aufgenommen worden zu sein; daß er die stille sinnige Maria der lauten vielgeschäftigen Martha vorzog (Luk. 10, 38 fg.), liegt ganz in seiner Eigenthümlichkeit. Die Erzählung ist durchaus glaubwürdig und nicht als eine tendenziöse allegorische Verherrlichung des Paulinischen Heidenchristenthums gegenüber dem werkthätigen Judenchristenthum aufzufassen (vgl. Zeller in den „Theologischen Jahrbüchern", II, 85 fg.; Strauß, a. a. O., S. 478 fg.). Auch die Erzählung von dem Gespräch Jesu mit einer Samariterin am Jakobsbrunnen trägt die Spuren eines wirklichen Vorfalls während dieser samaritanischen Reise an sich (Joh. 4, 3 fg.), wenn es auch nicht mehr möglich ist, den geschichtlichen Kern von der dogmatisirenden Ueberarbeitung des Evangelisten genau zu scheiden.

An welcher Stelle Jesus das Jordanufer überschritt, um nach Peräa zu gelangen, läßt sich nicht mehr ausmitteln, da er erst vor Jericho, nach abermaligem Flußübergang (Mark. 10, 46 fg.; Luk. 18, 35), in der evangelischen Geschichte auftritt. Ohne Zweifel hielt er sich, bevor er Jerusalem betrat, einige Zeit in Judäa auf und besuchte aus der Umgegend öfters Jerusalem, ohne seinen ständigen Aufenthalt daselbst zu nehmen, was schon wegen der fortgesetzten Nachstellungen der pharisäisch-theokratischen Partei nicht rathsam

geweſen wäre. Sobald die Kunde von ſeiner Annäherung nach der Hauptſtadt gedrungen war, ſandten die Hierarchen ihre Kundſchafter aus, um ihm aufzulauern und weitern Stoff zu einer Anklage gegen ihn zu ſammeln. Ein ſolcher Kundſchafter legte ihm die Frage nach dem Weg zum ewigen Leben (Luk. 10, 25 fg.) und nach den Merkmalen, an welchen der Nächſte zu erkennen ſei, zur Beantwortung vor. Noch voll von den Reiſeeindrücken aus Samaria, erzählte Jeſus damals die Parabel vom barmherzigen Samariter, eine Perle unter ſeinen Parabeln, die, ganz den Umſtänden gemäß, ihre ſchärfſten Spitzen gegen die levitiſche und prieſterliche Form der Frömmigkeit kehrt (Luk. 10, 31 fg.). Die Parabel enthält als Kern eine Idee, die erſt von der modernen Culturwelt wieder in ihrer vollen Bedeutung erkannt wurde: daß die wahre Religioſität nicht an die Schranken der Confeſſion gebunden, ſondern mit der Humanität weſentlich eins ſei; denn unſtreitig will Jeſus mit der Parabel den Weg weiſen, der zum ewigen Leben führt. Damals ſcheint er auch die Belehrungen über das Gebet gegeben zu haben (Luk. 11, 1 fg.; Matth. 6, 5 fg.; ſ. Gebet des Herrn). Sie ſind ebenfalls ſo rein menſchlich, ſo frei von aller Künſtelei und allem prieſterlichen Formalismus, daß der darin herrſchende Grundton durchaus als derjenige reiner Humanität zu bezeichnen iſt. Belehrungen über die rechte Art des Faſtens (ſchwere Zeiten ſtanden ja nun für ſeine Jünger bevor) ſchloſſen ſich daran (Matth. 6, 17) und Warnungen vor den Gefahren des Reichthums, der ſeine Bekenner im entſcheidenden Augenblick leicht zu träger Schwäche, ja zum Verrath an der Sache des Reichs Gottes verleiten konnte (Luk. 12, 15 fg.; Matth. 6, 24 fg.; Luk. 12, 16 fg.; 18, 24 fg.). Die Parabel vom ungerechten Haushalter (Luk. 16, 1 fg.), ebenfalls in jener letzten Periode der judäiſchen Wirkſamkeit Jeſu geſprochen, verliert viel von ihrem Dunkel, ſobald man in dem reichen Mann den Mammon (nicht, wie gewöhnlich, Gott), alſo einen Götzen, erkennt, wonach es als ſittlich durchaus gerechtfertigt erſcheint, wenn der Haushalter (der Mammonsknecht) ſeinem Götzen untreu wird, dem Geiz den Dienſt kündigt und ſeine Güter zu himmliſchen (ſittlichen) Zwecken verwendet (vgl. denſelben Gedanken Luk. 12, 21). Ueberhaupt ſollten die Jünger jetzt nichts mehr für ſich ſelbſt behalten (Luk. 12, 33). Wir verſtehen erſt unter den damaligen Verhältniſſen die Aufforderung zur Sorgloſigkeit (Matth. 6, 25 fg.), die unmöglich auf alle Verhältniſſe paßt, aber damals völlig an der Zeit war. Damals ſcheint Jeſus auch noch beſondere Belehrungen über die Heiligkeit der Ehe gegeben und jene ſtrengen Grundſätze vorgetragen zu haben, nach welchen keine Eheſcheidung zuläſſig iſt (Mark. 10, 2 fg.; gemildert Matth. 19, 3 fg.; ſ. Ehe). Die Forderung an die Jünger, ſich der Ehe zu enthalten (Matth. 19, 10 fg.), findet in den Zeitumſtänden ihre Rechtfertigung.

VIII. Gerade auf der Höhe ſeiner Wirkſamkeit bewies Jeſus die größte Demuth. Die Verehrung, welche ihm als „gutem Lehrer" huldigte, lehnte er mit der Bemerkung ab, daß Gott allein das Prädicat „gut" zukomme (am urſprünglichſten Mark. 10, 17; Luk. 18, 18; geradezu im dogmat. Intereſſe abgeändert von Matth. 19, 18 fg.). Seine lohnſüchtigen Jünger verwies er von dem ſinnlichen auf den ſittlichen Lohn, den ſie mitten „in der Verfolgung" hundertfach finden werden in der opferwilligen Theilnahme von Hunderten der Gemeindegenoſſen (nur Mark. 10, 30 hat hier das Richtige: μετὰ διωγμῶν; vgl. dagegen Luk. 18, 29 fg.; 22, 30; Matth. 19, 28 fg., welche den Lohn im Sinne ſinnlicher meſſianiſcher Erwartungen faſſen). Begreiflicherweiſe ward unter ſolchen Umſtänden die Stimmung der noch wenig befeſtigten Jünger immer gedrückter (Mark. 10, 32 fg.; Matth. 20, 17; Luk. 18, 31). Der Meiſter verhehlte ihnen ja nicht, daß er einem gewaltſamen Tod entgegengehe. In fanatiſcher Aufregung erbaten ſich die Vertrauteſten Jeſu, Jakobus und Johannes (nicht ihre Mutter, wie Matth. 20, 20 fg., aus ſpäterer apologetiſcher Rückſicht auf die Apoſtel, berichtet; vgl. dagegen Mark. 10, 35 fg.), die Ehrenplätze in dem von ihnen erwarteten ſinnlichen meſſianiſchen Reich. Treffend entgegnete ihnen Jeſus, daß ſie gar nicht wüßten, was ſie ſich erbäten; das Grundgeſetz ſeines Reichs heiße „dienen", nicht „herrſchen" (Mark. 10, 42 fg.; Matth. 20, 25 fg.). Dieſes Eine Wort genügt, um die Annahme, daß Jeſus das jüd. Meſſiasreich mit irdiſchen Einrichtungen und politiſchen Machtanſprüchen zu gründen beabſichtigt habe, zu widerlegen. Den phariſäiſchen Spähern, die ihn über ſeine Meinung von dem bevorſtehenden Eintritt des Gottesreichs auszuhorchen ſuchten, erwiderte er, daß daſſelbe an äußern Merkmalen gar nicht wahrgenommen werden könne, weil es einen durchaus innerlichen (geiſtig-ſittlichen) Charakter an ſich trage (Luk. 17, 20 fg.).

Wahrscheinlich hatte er während seines letzten Aufenthalts in Judäa die Stadt Jericho als den Mittelpunkt seiner Thätigkeit gewählt, wohin die evangelische Erzählung auch die Bekehrung des heidnischen Oberzollbeamten Zachäus (Luk. 19, 1 fg.) und die Heilung des blinden Bettlers Timäus (Mark. 10, 46 fg.; Matth. 20, 29 fg.; Luk. 18, 35 fg.) legt. In jenen Zeitpunkt scheint auch die freundliche Scene mit den Müttern zu gehören, welche ihre Lieblinge Jesu zur Segnung darbrachten (Mark. 10, 13 fg.; Luk. 18, 15 fg.; Matth. 19, 13 fg.). Die Parabel vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18, 9 fg.) versetzt uns bereits in den Tempel nach Jerusalem; sie scheint infolge der Bekehrung des Zachäus gesprochen und den Eindruck wiederzugeben, den Jesus bei wiederholtem Besuch der Tempelstadt von der dort in Geltung stehenden Tempelfrömmigkeit erhalten hatte.

Wie er keinen Augenblick zweifelte, daß er dem Haß seiner Feinde als Opfer fallen werde, so zweifelte er auch keinen Augenblick, daß es mit der theokratischen Anstalt, ihren Heiligthümern und Einrichtungen, ihren Machthabern und Volksführern, zu Ende gehe. Die Nachricht von einem Blutbad, welches Pilatus (s. d.) unter einer Anzahl gerade beim Opfer beschäftigter Galiläer angerichtet, veranlaßte ihn zu dem Ausspruch, es werde bald allen Opfernden ähnlich gehen, wenn sie nicht noch rechtzeitig umkehrten (Luk. 13, 1 fg.). Namentlich in paraboliſchen Vorträgen äußerte er sich in dieser Richtung öfters (vgl. Luk. 13, 6 fg.). Wenn er das theokratische Volk dem unfruchtbaren Feigenbaum vergleicht, mit dem noch ein Jahr Geduld getragen werden soll, worauf er, wenn unterdessen keine Früchte mehr kommen, umgehauen wird, so hat die spätere Ueberlieferung (Mark. 4, 12 fg.; Matth. 21, 18 fg.) diese Parabel zu einem wirklichen Vorgang verdichtet.

Daß Jesus während seines Aufenthalts in Judäa die Hauptstadt öfters besucht habe, ist schon an sich wahrscheinlich, insbesondere aber durch Luk. 13, 34 fg.; Matth. 23, 37 fg. bezeugt. Der vierte Evangelist geht bekanntlich von der Voraussetzung aus, daß Jesus mehrere Reisen als frommer Festbesucher nach Jerusalem gemacht habe (Joh. 2, 13 fg.; 5, 1 fg.; 7, 10 fg.; 10, 22 fg.; 11, 54 fg.), die sich aber nicht leicht in eine chronologische Ordnung bringen lassen und schon durch die Unklarheit der Darstellung auf freie Composition des Evangelisten schließen lassen. Der Umstand, daß sämmtliche drei Synoptiker nur von Einer Reise Jesu nach Judäa, unmittelbar vor der letzten Katastrophe, wissen, bringt das Problem dem vierten Evangelium gegenüber zur Entscheidung. Man hat zwar aus den vorhin angeführten Stellen des Lukas- und Matthäusevangeliums gleichfalls auf eine mehrmalige Reise Jesu nach Jerusalem schließen wollen. Dieser Schluß ist insofern richtig, als Jesus während seines wol mehrmonatlichen Aufenthalts in Judäa Jerusalem öfter besucht hat, aber es ist nicht zutreffend, wenn aus jenen Stellen mehrere Festreisen Jesu von Galiläa aus nach Jerusalem gefolgert werden wollen, von welchen in den drei ersten Evangelien sich keine weitere Spur findet. Es ist daher nicht nöthig, zu den schon künstlichen Hypothesen entweder von Strauß, daß die Worte Jesu an die Bewohner Jerusalems: „Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen" (Matth. 23, 37; Luk. 13, 34), einer verloren gegangenen Schrift (der „Weisheit Gottes", Luk. 11, 49; vgl. Matth. 23, 34 fg.; Strauß in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", VI, 84 fg., und a. a. O., S. 249; nach einer eventuellen Vermuthung von Baur, S. 127 fg., Anmerkung) entlehnt seien, oder von Baur, daß der Ausdruck „Kinder Jerusalems" auf alle, die in der Hauptstadt den Mittelpunkt der Nation erkennen, auszudehnen sei, die Zuflucht zu nehmen. Der Klageruf Jesu erklärt sich vollkommen aus einem öfters wiederholten Besuch der Hauptstadt in den letzten Monaten seines Lebens von der Landschaft Judäa aus, wohin er sich, schon um seiner Sicherheit willen, stets wieder zurückzog (vgl. auch Mark. 14, 49; Matth. 26, 55; Luk. 22, 53; Stellen, die sich ebenfalls auf den letzten Aufenthalt Jesu in Judäa und seine später beinahe täglich wiederholten Besuche der Hauptstadt beziehen).

In demselben Maße aber, als Jesus von dem bevorstehenden Untergang der theokratischen Anstalt überzeugt war, trug er auch die immer zuversichtlicher gewordene Ueberzeugung von seinem Beruf zur Stiftung einer über die Schranken der jüd. Nationalität hinausgreifenden Völkergemeinde in seinem Innern. Ja, er schaute bereits das Uebergewicht, welches die Heiden in derselben über die Juden erlangen werden (Luk. 13, 29 fg.; Matth. 8, 11 fg. hat jenen Ausspruch Jesu zu früh gebracht). Hierauf deuten auch die

Parabeln vom Gaſtmahl (Luk. 14, 7 fg.) und vom Hochzeitsmahl (Matth. 22, 1 fg.), die, einzelner Abweichungen voneinander ungeachtet, in der Hauptſache denſelben Zweck haben, den bevorſtehenden Sieg der Völkergemeinde über die theokratiſche Anſtalt zu verkündigen, wie auch die ergreifend ſchönen Parabeln vom verlorenen Schaf (Luk. 15, 4 fg.; vgl. Matth. 18, 12 fg.), von der verlorenen Drachme (Luk. 15, 8 fg.) und vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11 fg.). Auch das vierte Evangelium hat dieſen Stoff in ſeiner Weiſe frei verarbeitet (vgl. Joh. 10, 16; 12, 20 fg.) und den Hinzutritt der Heiden ſowie die Annäherung der Leidenskataſtrophe Jeſu als den Beginn der Verklärung Jeſu gefeiert (Joh. 12, 23 fg.).

Doch zögerte, nach den Synoptikern, die theokratiſche Partei lange, bis ſie den entſcheidenden Schlag gegen Jeſus zu führen wagte. Im vierten Evangelium verhielt es ſich damit allerdings weſentlich anders. Nach der Darſtellung deſſelben war Jeſus vom Beginn ſeiner öffentlichen Thätigkeit dem Tode geweiht (Joh. 5, 16), und die „Juden" waren ſtets willens, den gegen ihn von Anfang an gefaßten Mordplan auszuführen (Joh. 7, 1 fg.; 8, 37 fg.; 10, 31 fg.). Daher tritt auch dieſes Evangelium mit ſeiner eigenen Darſtellung in Widerſpruch, wenn es ſpäter die Auferweckung des Lazarus durch Jeſum als die eigentliche Veranlaſſung des Anſchlags der Feinde Jeſu wider deſſen Leben betrachtet (Joh. 11, 46 fg. 53). Von dieſem angeblichen Ereigniß und ſeinem entſcheidenden Einfluß auf die letzte Kataſtrophe wiſſen die drei erſten Evangeliſten überhaupt nichts, und alle Erklärungsverſuche in Betreff des Schweigens derſelben ſind unbefriedigend. Ein Lazarus (ſ. d.) kommt allerdings in einer ſynoptiſchen Parabel Jeſu (Luk. 16, 19) vor als ſinnbildlicher Name, „Gotthilf" (Eleaſar), ein Repräſentant der Armuth und des Leidens. Während der Reiche, vor deſſen Thürſchwelle er ausſätzig und unbeachtet liegt, „begraben" wird (Luk. 16, 22), wird dieſer Lazarus auferweckt zum ewigen Leben im Paradies (Luk. 16, 22). Daß der vierte Evangeliſt dieſen Stoff zu der Erzählung in Joh. 11, 1 fg. verarbeitet habe, eine Parabel zu einer allegoriſchen Geſchichte, liegt allerdings ganz im Geiſt und in der Eigenthümlichkeit deſſelben. Nach dieſem Evangelium hatte Jeſus vollkommene Kenntniß von den Anſchlägen des Synedriums, zog ſich deshalb auf ſechs Tage nach dem Städtchen Ephraim (ſ. Ephraim Nr. 3) zurück, begab ſich aber dann plötzlich zu einem ihm zu Ehren veranſtalteten Feſtmahl nach Bethanien (Joh. 12, 4 fg.), ohne von ſeinen Gegnern infolge dieſer Demonſtration beunruhigt zu werden. Sowol jenes geheimnißvolle Verſchwinden als das plötzliche oſtenſible Wiedererſcheinen ſind als geſchichtliche Thatſachen ſehr ſchwer zu begreifen. Die ſynoptiſche Darſtellung legt dagegen die letzten Veranlaſſungen zu der Verhaftung und Verurtheilung Jeſu aufs deutlichſte dar. Nicht ein Wunder, von dem man gar nicht begreift, inwiefern es, an ſich ein Ausfluß reinſter Menſchenliebe, als Stoff einer Anklage auf Leben und Tod gegen Jeſus benutzt werden konnte (wie ſich denn auch die gegen Jeſus vorgeführten Belaſtungszeugen keineswegs darauf berufen), ſondern ein, anſcheinend allerdings ſehr rückſichtsloſer, Eingriff in die Umfriedigung des Tempels gab begründeten Anlaß zu einem gerichtlichen Einſchreiten gegen Jeſus. Der zweite Evangeliſt ſchildert uns den Augenblick, in welchem Jeſus ſich die Einrichtungen des Tempels zum erſten mal genauer beſah (Mark. 11, 11: περιβλεψάμενος πάντα), und heilige Entrüſtung ſcheint ſich ſeiner bei dieſem Anblick bemächtigt zu haben. Im Vorhof der Heiden waren Krambuden aufgeſchlagen, in welchen die Opferbedürfniſſe feilgeboten wurden, und Geldmäkler hielten hier ihre Banken, um die zur Tempelſteuer beſtimmten Doppeldrachmen (ſ. Drachme) gegen gewöhnliches Geld auszuwechſeln. Jeſus erblickte in dieſer Profanation ein Zeichen des den theokratiſchen Heiligthümern nahe bevorſtehenden Untergangs. Wenn er jetzt in heiligem Zorn eigenmächtig und nicht ohne Heftigkeit eingriff und den Platz ſäuberte (Mark. 11, 15 fg.; Matth. 21, 12 fg.; Luk. 19, 45 fg.), ſo that er dies nicht, wie man gewöhnlich annimmt, zum Schutz und zur Erhaltung der theokratiſchen Inſtitutionen, ſondern vielmehr im Bewußtſein, daß es mit dem Tempeldienſt zu Ende gehe, daß ein Dienſt mit ſolchen Einrichtungen zur Profanation habe führen müſſen, daß die Zeit des neuen Tempels der durch ihn geheiligten Gemeinde angebrochen ſei (vgl. die Hinweiſung auf Jeſ. 56, 7; Jer. 7, 2). Wenn der vierte Evangeliſt dieſes Ereigniß an den Beginn der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu verlegt, ſo ſteht das mit ſeiner Anſicht, daß Jeſus ſofort dem Tod geweiht geweſen ſei, in engſter Verbindung; daß aber Jeſus ſein Wirken gleich mit einem ſo feindſelig zu deutenden Vorgehen gegen den theokratiſchen Cultus würde eröffnet haben, iſt ſehr un-

wahrscheinlich, und bietet nur auf dem Standpunkt des vierten Evangeliums, auf welchem Jesus als der Gott-Logos von Anfang keine menschlichen Rücksichten zu nehmen hat, keine Schwierigkeiten dar (vgl. Joh. 2, 13 fg.).

Der Auftritt innerhalb der Tempelumfriedigung scheint zunächst zu einem commissarischen Untersuchungsverfahren gegen Jesum Veranlassung gegeben zu haben (Mark. 11, 27 fg.; Matth. 21, 23 fg.; Luk. 20, 1 fg.). Jesus verwirrte im Verhör seine Richter durch die an sie gerichtete Frage nach der Autorität der Johannestaufe. Dieselben gingen überhaupt noch schonend und behutsam zu Werke, weil sie die Popularität Jesu scheuten und bei herannahender Passahfestzeit den Zuzug ihm befreundeter galil. Karavanen befürchten mußten (Mark. 11, 30 fg.; Matth. 21, 25 fg.; Luk. 20, 4 fg.). Weit entfernt, durch Zugeständnisse irgendeiner Art sich einen Ausweg suchen zu wollen, setzte er seine Angriffe auf seine Gegner unbeugsam fort in den Parabeln von den untreuen Arbeitern (Mark. 11, 33 fg.; Luk. 20, 6 fg.; Matth. 21, 28 fg.) und von den treulosen Weingärtnern (Mark. 12, 1 fg.; Matth. 21, 33 fg.; Luk. 20, 9 fg.). Sie fühlten sich durch das von ihnen hier entworfene Bild so empfindlich getroffen, daß sie augenblicklich seine Verhaftung vornehmen wollten, und nur die Furcht vor dem Volk hielt sie davon zurück (Mark. 12, 12; Matth. 21, 46; Luk. 20, 9). Nur mit Hülfe des Einverständnisses und der Unterstützung des röm. Procurators durften sie unter diesen Umständen zum Ziel zu gelangen hoffen. Sie suchten Jesus daher politisch zu compromittiren und legten ihm in Verbindung mit der Partei der Herodianer die Frage nach der Steuerpflicht gegenüber dem röm. Kaiser vor, in der Hoffnung, daß er sich, wenn er sie bejahend beantwortete, in der öffentlichen Meinung, wenn er sie verneinte, bei der röm. Staatsgewalt um allen Credit bringen müßte (Mark. 12, 13 fg.; Matth. 22, 15 fg.; Luk. 20, 20 fg.). Auch diesmal ging er ihrer Schlinge durch die geistreiche und sinnvolle Wendung seiner Antwort, daß man „Gott, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers" geben solle, noch aus dem Wege. Die Sadducäer scheinen nicht im offenen Bündniß mit den Pharisäern und Herodianern auf den Untergang Jesu hingearbeitet, aber seine bedrohte Stellung wenigstens zu seiner Verhöhnung benutzt zu haben (Mark. 12, 18 fg.; Matth. 22, 23 fg.; Luk. 20, 23 fg.). Auch die Frage, die ihm wegen des „ersten Gebots" vorgelegt ward (Mark. 12, 28 fg.; Matth. 22, 34 fg.), war ohne Zweifel eine ihm gelegte Schlinge. Bei all dem hinterlistigen und verderblichen Treiben, das ihn umgab, begreifen wir um so mehr seine Freude an dem aufrichtigen und gottgefälligen Sinn der armen Witwe, die ihre Armuth in den Gotteskasten (s. d.) legt (Mark. 12, 41 fg.; Luk. 21, 1 fg.). Er war auch noch aufgefordert worden, seinen Davidischen Ursprung zu begründen, und zeigte nun durch eine höchst originelle Auslegung des 110. Psalms, daß der Messias, wie er dessen Beruf verstand, gar kein Abkömmling der Davidischen Dynastie sein müsse. Trug Jesus doch, wie auch das vierte Evangelium trefflich hervorhebt, den Stempel seiner Messianität, das Zeugniß seiner göttlichen Autorität, in der Fülle und Tiefe seines eigenen Geistes (Joh. 5, 41 fg.; 10, 24 fg.). So wußte er sich denn in innigster Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater (Joh. 10, 30), wie er auch dessen sich ebenso sehr bewußt war, daß er abhängig vom Vater und lediglich, des Vaters Willen und Werk auf Erden auszurichten, gesandt und berufen war (Joh. 14, 28; 5, 30. 43; 8, 29).

IX. Eben in diesem Bewußtsein durfte er nun auch nicht länger zurückhalten mit der entscheidenden öffentlichen Erklärung gegen die Theokratie, auf deren bevorstehenden unvermeidlichen Sturz er bis dahin während seiner judäischen Thätigkeit mehr mittelbar, in paraboliſchen Reden, hingewirkt hatte. Seine große Anklage, den durchdringenden Weheruf gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, hat der erste Evangelist am ausführlichsten wiedergegeben, während diese Rede im zweiten Evangelium, seiner Anlage gemäß, nur den Grundzügen nach mitgetheilt ist (Matth. 23, 1 fg.; Luk. 20, 45 fg.; vgl. 11, 39 fg., wo die Spitzen der Rede zu früh gebracht sind; Mark. 12, 38 fg.). Die Anklage hatte den Zweck, vor dem zum Passahfest herbeigeströmten Volk den Bruch mit der Theokratie zu vollziehen. Sie war gegen die Ausschreitungen des Hochmuths, der Ehrsucht, Habsucht und Heuchelei auf seiten der jüd. Hierarchen und Theokraten gerichtet. Neben diesen Ausschreitungen im großen strafte Jesus noch die sittliche Pedanterie im kleinen; die Verzehntung von Minze, Raute, werthlosem Kraut neben der Verhöhnung der heiligsten Gottesgebote, der Gerechtigkeit und der Liebe. Treffend vergleicht er die vermeintlichen Wächter der Heiligthümer übertünchten Gräbern, und erinnert sie daran, wie sie den alten Pro-

pheten Grabmäler bauen, während ſie die Propheten ihrer Zeit tödlich haſſen und verfolgen (Luk. 11, 47 fg.). In das Referat des erſten Evangeliſten ſind angebliche Aeußerungen Jeſu eingefloſſen, welche mit anderweitigen Erklärungen deſſelben gegen das Schriftgelehrtenthum und Satzungsweſen ſeiner Volksgenoſſen im Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen, wie z. B., wenn er ſeine Jünger auffordert, alles, was die Phariſäer vorſchreiben, zu thun (Matth. 23, 3; vgl. dagegen Kap. 11, 30 und 23, 4). Es iſt möglich, daß hier ein Misverſtändniß zu Grunde liegt.

Die Wuth, mit welcher dieſe Strafrede von der beleidigten Partei aufgenommen wurde, erklärt ſich nicht nur aus der Wucht der von Jeſus erhobenen Vorwürfe, ſondern auch aus der Schärfe der gebrauchten Ausdrücke; denn Jeſus bezeichnete die Angeklagten als „Thoren" (Luk. 11, 40), „Heuchler", „blinde Leiter" (Matth. 23, 17), „Schlangen und Otternbrut" (Matth. 23, 23), ja, als „Mörder". Die ſchonungsloſe Wahrheit mußte tödlich verwunden. Wie ſchmerzlich muß es ihm geworden ſein, dieſe Wunden zu ſchlagen! Er, mit ſeinem von Liebe überſtrömenden Herzen, hatte die Schale ſeines heiligen Zorns über die hierarchiſche Verſunkenheit ausgießen müſſen. Erfolglos hatte er geſchont, gewarnt; jetzt mußte das Urtheil geſprochen werden, welches die Weltgeſchichte auch beſtätigt hat. Wahrſcheinlich noch an demſelben Abend, an welchem er die Rede gegen die hierarchiſche Partei in den Umgebungen des Tempels gehalten hatte, hielt er auf dem Heimwege noch eine Anſprache an den engern Kreis der Zwölf. Sein Blick fiel auf den im Sehfeld erſcheinenden Prachtbau des Herodianiſchen Tempels (ſ. d.), und als ſeine Jünger bewundernde Ausrufe thaten (Mark. 13, 1 fg.), unterbrach er ſie mit dem erſchütternden Wort: „Es wird von dem allem kein Stein auf dem andern bleiben" (Mark. 13, 2). Nachdem er ſich ſodann im Kreis der Seinen auf dem Oelberg dem Tempel gegenüber niedergelaſſen hatte, hielt er jene Zukunftsrede, in welcher er die Zerſtörung der Stadt Jeruſalems und des Tempels ſowie die Zukunft ſeines eigenen Reichs vorausſagte (ſ. auch Wiederkunft Jeſu und Weltende). In dieſer Rede iſt daher ein zwiefacher Stoff genau voneinander zu trennen. Wenn auch die ſpätere Redaction nach dem Eintreffen der erſten Hälfte der Vorherſagung Zuſätze aufgenommen hat, ſo iſt doch ſchon die Thatſache, daß einzelnes, wie z. B. das Auftreten der falſchen Meſſiaſſe, der Ausbruch von Kriegen und Revolutionen, einer Hungersnoth u. ſ. w., nicht eingetroffen iſt, im allgemeinen (namentlich nach der urſprünglichen Schilderung bei Mark. 13, 1—24; vgl. dagegen Matth. 24, 1—28; Luk. 21, 5—24) ein günſtiges Merkmal für die Glaubwürdigkeit dieſer ſogenannten eſchatologiſchen Rede Jeſu (ſpätere Zuſätze Matth. 24, 28 und wol auch V. 20; Luk. 21, 20—24). Der zweite Theil iſt, buchſtäblich genommen, unerfüllt geblieben (Mark. 13, 24 fg.; Matth. 24, 29 fg.; Luk. 21, 25 fg.). Allein eben das fragt ſich, ob Jeſus wirklich eine leibliche Wiederkunft auf den Wolken des Himmels zur Aufrichtung eines irdiſch verklärten meſſianiſchen Reichs vorhergeſagt oder ob er in bilderreicher paraboliſcher Sprache vielmehr das geiſtige Wachsthum und die ſittliche Entwickelung des Gottesreichs auf Erden verkündigt hat (vgl. auch noch Matth. 25, 1—13. 14—30. 31 fg.; Luk. 19, 12 fg.). Bei der aufgeregten, einer nüchternen geſchichtlichen Auffaſſung der Stiftung und Entwickelung des Chriſtenthums durchaus abgeneigten, Stimmung der apoſtoliſchen Gemeinde zur Zeit der Entſtehung der Evangelienliteratur liegt an ſich die Vermuthung nahe, daß dieſelbe ihre eigenen Hoffnungen, Wünſche und Erwartungen hinſichtlich der Zukunft des Reichs Chriſti auch dem Meiſter in den Mund gelegt haben werde. Auch an andern Beiſpielen ähnlicher Art fehlt es in der Evangelienliteratur nicht. So läßt die apoſtoliſche Ueberlieferung ſchon früh Jeſum ſeine Auferſtehung vorherſagen (Mark. 10, 33 fg.; Matth. 20, 19; Luk. 18, 33), und doch iſt nichts ſicherer, als daß die Jünger und Jüngerinnen Jeſu die Auferſtehung nicht erwarteten und den Leichnam Jeſu einbalſamiren wollten — ein Vorhaben, das unter der Vorausſetzung der Erwartung ſeiner leiblichen Auferſtehung nach 36 Stunden weder Sinn noch Zweck gehabt hätte. Daher auch die Verſicherung im älteſten Evangelium, daß die Jünger von jener Vorherſagung nicht das mindeſte verſtanden hätten (Mark. 10, 34). In der That ſtehen nun auch der Annahme, daß Jeſus eine leiblich-ſichtbare Wiederkunft zur Errichtung eines irdiſchen Meſſiasreichs vorherverkündigt habe, ſehr gewichtige Gründe entgegen: 1) die öfter wiederholte Verſicherung Jeſu, daß er ein geiſtiges und inneres Reich gründen wolle (vgl. Luk. 17, 20 fg.), und die Zurückweiſung aller Aufforderungen an ihn, welche die Herſtellung eines äußern irdiſchen Gottesreichs bezweckten; 2) ſeine Vorſtellung vom Zuſtand der Seligen im Himmel, welcher zu-

folge dieſelben keine irdiſchen Leiber oder ſinnlichen Organe beſaßen (Mark. 12, 24 fg.; Matth. 22, 29 fg.; Luk. 20, 34 fg.); 3) ſeine beſtimmte, in mehrern Parabeln vorgetragene Anſicht von dem langſamen, ſenfkornartigen Wachsthum ſeines Reichs; 4) ſeine ebenſo beſtimmt abgegebene Erklärung, daß das Reich Gottes nicht in ſtürmiſcher Eile begründet werden ſolle (Matth. 11, 12; Luk. 16, 16); 5) ſeine weitere Erklärung, daß er lediglich mit dem Geiſt Gottes ſeine Erfolge hervorbringe (Mark. 3, 29; Matth. 12, 28); 6) ſeine Belehrung an ſeine Jünger, daß ihre Beſtimmung (und überhaupt die Beſtimmung ſeiner Bekenner wie ſeine eigene) nicht Herrſchaft, ſondern Dienſt ſein werde (Mark. 10, 42 fg.); 7) ſeine durchaus geiſtige Auffaſſung von ſeiner Gegenwart unter ſeinen Angehörigen nach ſeinem Hinſcheiden (Matth. 18, 20; 28, 20, und vermuthlich auch ſeine Aeußerungen in Joh. 14, 3 fg. 18 fg.; 16, 1 fg., in welchen Reminiſcenzen an authentiſche Ausſprüche Jeſu enthalten ſind). Des künftigen Siegs ſeines Reichs über jeden demſelben entgegentretenden Widerſtand war er gewiß, und als ein Kommen vom Himmel in Herrlichkeit und Macht konnte er darum mit völligem Recht dieſen bevorſtehenden Sieg vorherverkünden.

Seine Freunde wünſchten ihm vor dem Feſt noch einen Beweis ihrer Liebe zu geben und veranſtalteten in der Wohnung eines gewiſſen Simon, mit dem Zunamen „der Ausſätzige", zu ſeinen Ehren ein Feſtmahl (Mark. 14, 3 fg.; Matth. 26, 6 fg.; Luk. 7, 36 fg. an falſcher Stelle mit Veränderungen; Joh. 12, 1 fg. als ein im Haus des Lazarus und ſeiner Schweſtern Martha und Maria abgehaltenes dargeſtellt). Daſſelbe erhielt eine beſondere Weihe durch einen Beweis inniger Anhänglichkeit, den ihm eine Jüngerin gab, indem ſie ihn mit koſtbarem Salböl begoß, was einen Theil der Anweſenden verdroß, während er ſelbſt in dieſer Handlung eine ahnungsvolle Hindeutung auf ſeinen nahe bevorſtehenden Tod erblickte. Aber nicht nur der engere Kreis ſeiner Verehrer, auch der ihm anhängliche Theil der Bevölkerung, inſonderheit der galil. Feſtpilger, wollte ihm einen Beweis ihrer Verehrung geben. Sie veranſtalteten einen Feſtzug, mit dem ſie ihn jubelnd nach Jeruſalem begleiteten (zu früh angeſetzt in Mark. 11, 1 fg.; Matth. 21, 1 fg.; Luk. 19, 29 fg.; die richtige Zeitfolge hat hier durch Combination Joh. 12, 9 fg.). Es kann auffallen, daß Jeſus, in ſcheinbarem Widerſpruch mit ſeiner ſonſtigen Zurückhaltung, ſich dieſe Huldigung gefallen ließ; denn nach der evangeliſchen Darſtellung ward er nicht davon überraſcht, ſondern ſie war mit den Führern des Feſtzugs verabredet, und die Eſelin, welche er dabei ritt, erſcheint im Hinblick auf die Stelle Sach. 9, 9 ausgewählt, und zwar zum Zeichen, daß er nicht mit den Waffen ſtürmiſcher Gewalt, ſondern des Friedens und der Sanftmuth das Reich Gottes gründen wollte. Aber die auf dem Wege ausgebreiteten Teppiche, die ausgeſtreuten Palmzweige und der unausgeſetzte Ruf: „Hilf uns, geſegnet, der da kommt im Namen Jahve's, geſegnet das Reich unſers Vaters David" (ſo Mark. 11, 9; vgl. auch Luk. 19, 38; Matth. 21, 9 hat den Ruf: „Hilf uns, Sohn David's"; Joh. 12, 13 läßt ihn als „König Iſraels" begrüßt werden), laſſen keinen Zweifel darüber zu, daß die Menge in ihm den Meſſias begrüßte und wol auch die Erwartung auf Herſtellung des irdiſchen Meſſiasreichs von ihm hegte. Dieſe Erwartung konnte er nicht nähren, und daher erklärt ſich die Niedergeſchlagenheit ſeiner Anhänger und die Theilnahmloſigkeit der galil. Feſtpilger bei ſeiner ſpätern Verurtheilung.

Der feſtliche Einzug in Jeruſalem gab den Feinden Jeſu neue Waffen gegen ihn in die Hand. Sie hatten jetzt einen äußern Stützpunkt, um ihn der Staatsgewalt als Aufrührer zu denunciren. Die Beſorgniß vor einem Volkswiderſtand räumte ihnen einer aus dem engern Kreis der Zwölf, Judas von Kerioth (ſ. d.), aus dem Wege, indem er ſich anbot, ihnen Jeſus in nächtlicher Stille zu überliefern, in einer Weiſe, daß bei ſeiner Verhaftung keine Volksbewegung zu befürchten war (Mark. 14, 10 fg.; Matth. 26, 14 fg.; Luk. 22, 3 fg.). Judas gehörte wol zu den Anhängern Jeſu, welche bis auf den letzten Augenblick, und namentlich noch beim feſtlichen Einzug, eine kühne Erhebung von ſeiner Seite gegen die jüd. Theokratie und die röm. Herrſchaft, einen gewaltigen, plötzlichen, alles entſcheidenden Schlag gehofft hatten, und ſich nun endlich aufs ſchmerzlichſte enttäuſcht ſahen. Um doch noch irgendeinen Vortheil aus ſeiner Verbindung mit Jeſus zu ziehen, ließ der Unglückliche ſich für 30 Sekel, d. h. für ungefähr 45 Fl. rh., zum Verrath ſeines Meiſters dingen, und Jeſus nährte nun während ſeiner letzten Tage in Judas eine Schlange am Buſen. Er ahnte wohl, was in der Seele des Verräthers

vorging; hätte er von dem durch ihn beabſichtigten Verrath ganz beſtimmte Nachricht gehabt, ſo würde er ihn ohne Zweifel von dem Verbrechen zurückgehalten oder doch entlarvt haben.

Der Abend, an welchem das Paſſahlamm geſchlachtet wurde und die Feſtpilger ſämmtlich mit Vorbereitungen zu der Feſtfeier und bei dem Feſtmahl ſelbſt beſchäftigt waren, erſchien dem Synedrium — denn mit dieſem hatte Judas ſeine Abrede getroffen — zur Gefangennahme Jeſu am günſtigſten. Jeſus aß mit den Zwölfen in einem zu dieſem Zweck beſonders beſtellten und zugerichteten Gemach das Paſſah im Vorgefühl des Todes. (Darüber, daß er ein wirkliches Paſſahmahl am Abend des 14. Niſan und nicht ein anderes Mahl am Abend des 13. gefeiert, ſ. Abendmahl.) Er benutzte die letzten Stunden, während welcher er noch mit ſeinen Jüngern vereinigt war, zu einer neuen Stiftung, der Bundesfeier des Abendmahls (ſ. d.), mit welcher er den Abſchluß der theokratiſchen Periode ſinnbildlich andeutete. Die den Jüngern zum Genuß dargebotenen Elemente des von ihm gebrochenen Brotes und eingeſchenkten Weines reichte er ihnen als das Unterpfand der unvergänglichen Geiſteseinheit, welche zwiſchen ihm und ſeinen aufrichtigen Bekennern für alle Zukunft geknüpft ſein ſollte, in feierlich gehobener Stimmung dar (Mark. 14, 17 fg.; Matth. 26, 20 fg.; Luk. 22, 14 fg.; vgl. dagegen die ganz abweichende Darſtellung des letzten Mahles Joh. 13, 1 fg.). Der Verräther hatte liſtig dem Mahl noch beigewohnt; Jeſus hatte unterdeſſen von ſeinem Anſchlag volle Gewißheit erhalten (Mark. 14, 18 fg.; Matth. 22, 21 fg.) und erhob ſeine warnende Stimme, ohne daß wir mit Sicherheit wiſſen, ob Judas bis zu Ende, und alſo bis zur Stiftung des Abendmahls, geblieben iſt (ſo beſtimmt nur Luk. 22, 21 fg.). Als Jeſus ſich, nach dem Mahl, auf den Weg in den Garten Gethſemane (ſ. d.) begab, wo er in abendlicher Stille gern mit ſeinen Vertrauten verweilte, lag eine ahnungsvolle ſchwüle Stimmung auf dem Jüngerkreis, wie ſie gewitterähnlichen weltgeſchichtlichen Kataſtrophen vorauszugehen pflegt. Während der allgemeinen Beklommenheit knüpfte er ein Geſpräch mit Petrus an, worin er demſelben ein warnendes Wort wegen ſeines zu beſorgenden Wankelmuthes in Gefahr zurief (Luk. 22, 31 fg. läßt dieſes Geſpräch noch im Speiſeſaal vor ſich gehen; vgl. dagegen die übrigen Synoptiker Mark. 14, 20 fg.; Matth. 26, 30 fg.). Es erfolgte dann auch eine Warnung Jeſu an ſämmtliche Jünger, in deren Namen Petrus mit Betheuerung ſeiner Standhaftigkeit antwortete. Eigenthümlich iſt dem dritten Evangeliſten (Luk. 22, 36 fg.) die Aufforderung Jeſu an die Jünger, ſich mit Schwertern zu bewaffnen; ohne Zweifel hatten ſie auf dem Gang nach Gethſemane Waffen bei ſich (Luk. 22, 38. 49 fg.; Mark. 14, 47; Matth. 26, 51). Auf eine ernſtliche Vertheidigung gegen einen nächtlichen Ueberfall konnte es jedoch nicht abgeſehen ſein. Eine tiefe Niedergeſchlagenheit hatte Jeſum nach dem Eintritt in den Garten ergriffen, von welcher allerdings die Darſtellung des vierten Evangeliums nicht das geringſte weiß, indem Jeſus derſelben zufolge nur Worte der Ermunterung und des Troſtes an ſeine Jünger hat (Joh. 14, 1. 27. 30 fg.; 16, 6. 12. 32 fg.; 17, 9). Nach der ſynoptiſchen Darſtellung dagegen, die um ſo glaubwürdiger iſt (gegen Strauß, a. a. O., S. 547 fg., der die Glaubwürdigkeit ohne gewichtige Gründe leugnet), als ſie von der Böswilligkeit leicht zur Verdächtigung des Charakters Jeſu benutzt werden konnte, ſuchte Jeſus in der Beängſtigung, die ihn überfiel, vielmehr Beiſtand bei ſeinen Jüngern (Mark. 14, 33 fg.; Matth. 26, 37 fg.; Luk. 22, 40 fg.), den ihm freilich auch ſeine Vertrauteſten in der ſchweren Stunde nicht zu gewähren vermochten. Innig flehte er zum Vater, der „Kelch" möchte vorübergehen (das dreimal wiederholte Gebet gehört zur Ausmalung der Berichterſtatter ſowie der wie Blutstropfen rinnende Schweiß und der ſtärkende Engel bei Luk. 22, 43); willig ordnete er aber auch zugleich ſeinen Willen dem väterlichen unter, und ſeine Sanftmuth bewährte ſich beſonders in der milden Beurtheilung des Stumpfſinnes ſeiner Jünger (Matth. 14, 38; 26, 41).

Der Verräther hatte während dieſer Scene die Tempelwache (Mark. 14, 43; Matth. 26, 47; Luk. 22, 47; anders Joh. 18, 3, der eine röm. Cohorte die Verhaftung vollziehen läßt), von einer Abordnung des Synedriums und einem mit Knitteln bewaffneten Pöbelhaufen begleitet, in den Garten geführt. Die Verhaftung Jeſu ward ohne Schwierigkeit vollzogen, was bei der Anweſenheit der galil. Pilger nicht ſo leicht geweſen wäre. Gleichwol hatte Jeſus einige Mühe, ſeine Jünger von gewaltſamem Widerſtand abzumahnen, und einer derſelben zog wirklich das Schwert und hieb nach dem Kopf eines Dieners aus dem Gefolge der Verhaftenden (Mark. 14, 47; Matth. 26, 51; Luk. 22, 50

bezeichnen keinen der Zwölf, ſondern nur einen aus der Umgebung Jeſu in ſchonender Rückſicht als den Thäter; Joh. 18, 10 nennt den damals längſt verſtorbenen Petrus). Mit ſtrafenden Worten redete Jeſus die Führer des nächtlichen Zugs an: „Wie gegen einen Räuber ſeid ihr mit Schwertern und Stangen ausgezogen, um mich zu fangen; und doch war ich täglich im Tempel, ohne daß ihr mich griffet“ (Mark. 14, 49; Matth. 26, 55; Luk. 22, 52; anders Joh. 18, 5 fg.). Die Jünger flohen mit böſem Gewiſſen, denn ſie hatten die Sache des Gottesreichs mit dem fleiſchlichen Schwert ſchützen wollen.

Im Palaſt des Vorſitzenden des Synedriums, des Kaiphas (ſ. d.) war alles vorbereitet, um den Proceß gegen den „Tempelſchänder und Aufrührer“ in ſummariſcher Eile zum Ende zu bringen. Als Zeugen waren keine Galiläer, ſondern nur Judäer geladen, und das hauptſächlichſte Belaſtungszeugniß war die angebliche Aeußerung Jeſu, daß er „den mit Händen gemachten Herodianiſchen Tempel abbrechen und in drei Tagen einen nicht mit Händen gemachten Tempel aufrichten werde“ (Mark. 14, 55 fg.; Matth. 26, 59 fg.). Obwol keine vollſtändige Uebereinſtimmung zwiſchen den Zeugen herrſchte, ſo war der Ausſpruch doch ſicherlich nicht erfunden, ſondern misverſtanden und misdeutet. Die Wunder Jeſu kamen bei den Zeugenausſagen ſonſt nicht in Frage; jener Ausſpruch wurde als prahleriſche meſſianiſche Selbſtüberhebung gegen ihn geltend gemacht und wol mit angeblichen Umſturzplanen in Verbindung gebracht. Gleichwol ſchien er doch auch dem Gerichtshof nicht genug ins Gewicht zu fallen, um ein Todesurtheil auf Gotteslästerung darauf zu begründen (vgl. 3 Moſ. 24, 16). Der Vorſitzende richtete daher die inſinuatoriſche Frage an Jeſus, ob er der Meſſias ſei, und auf ſeine bejahende Antwort hin erklärte ihn der Gerichtshof für ſchuldig.

So war er denn in einer nächtlichen ſtürmiſchen, wol nur von den gegneriſchen Mitgliedern beſuchten Sitzung des Synedriums als Läſterer des Geſetzes und Schänder der Heiligthümer des Volks Iſrael verurtheilt. Allein der engere Ausſchuß, der hier gehandelt hatte, wollte ſich nun auch noch der Zuſtimmung der erweiterten Verſammlung vergewiſſern (ſ. Aelteſte und Synedrium), und dieſe Hauptſitzung war auf den folgenden Morgen angeſagt. Das vierte Evangelium erzählt freilich anders. Das erſte Verhör Jeſu fand, dieſem zufolge, nicht bei Kaiphas, ſondern bei dem Schwiegervater deſſelben, Annas (ſ. d.), ſtatt (Joh. 18, 12 fg.). Von Zeugenausſagen war dabei keine Rede, obwol Jeſus ſie forderte. Nur Mishandlungen des Gefangenen von ſeiten der Gerichtsdiener fanden ſtatt, und dann Jeſu Abführung zu Kaiphas (Joh. 18, 24), ohne daß man einſehen kann, welchen Erfolg oder Zweck dieſes Verhör bei einem Mann, der eigentlich keine Vollmacht dazu aufzuweiſen vermochte (vgl. auch Joſephus, „Alterthümer“, XVIII, 2, 2), gehabt hätte. Der dritte Evangeliſt hat allerdings von den nächtlichen Vorgängen im Palaſt des Kaiphas auch keine nähere Kunde; aber im allgemeinen kannte er ſie doch (Luk. 22, 54 fg.), und mit den übrigen Synoptikern erzählt er die für Jeſus ſo ſchmerzliche Verleugnungsſcene des Petrus im Vorhof des Palaſtes während des Verhörs (Mark. 14, 54 fg.; Matth. 26, 58 fg.; Luk. 22, 54 fg.).

Im Laufe der Nacht war Jeſus, ſobald die Verurtheilung erfolgt war, den Mishandlungen und Verhöhnungen der Palaſtdienerſchaft ausgeſetzt geweſen (Mark. 14, 65; Matth. 26, 67). In der Frühe des Morgens verſammelte ſich der Aelteſten-Volksrath (Mark. 15, 1: ὅλον τὸ συνέδριον; vgl. auch Matth. 27, 1; Luk. 22, 66). Der Bericht des engern Raths wurde angehört, kein neues Zeugenverhör vorgenommen; die Verſammlung ſtimmte ohne weiteres dem Verurtheilungsdecret bei, und es handelte ſich nur noch, da das Synedrium kein Todesurtheil von ſich aus vollziehen durfte, um Einholung der Beſtätigung des röm. Procurators. Pontius Pilatus (ſ. d.) war der rechte Mann, wie ihn das Synedrium nur wünſchen konnte. Gewaltthätig und ſelbſtſüchtig, gewiſſenlos und leichtſinnig im Privatleben wie in der Amtsführung, ließ er ſich bei dem Handel lediglich durch politiſche Motive und Rückſichten leiten. Die Anklage des Synedriums lautete vor ſeinem Tribunal nicht auf Tempelſchändung, ſondern auf Auflehnung gegen die kaiſerliche Autorität infolge angemaßter meſſianiſcher Würde (Mark. 15, 2; Matth. 27, 11; Luk. 23, 2). Pilatus faßte auch nur den politiſchen Anklagepunkt ins Auge, und Jeſus bekannte ſich vor ihm ungeſcheut als Meſſias (Mark. 15, 5; Matth. 27, 14), ohne irgendeinen Verſuch zu ſeiner Rechtfertigung zu machen, ja, ohne auch nur auf an ihn gerichtete Fragen eine weitere Antwort zu geben. Möglich, daß Pilatus, der die Intrigue des Synedriums

durchſchaute, Jeſum gern gerettet hätte; blutdürſtig war er gerade nicht (vgl. Mark. 15, 10; Matth. 27, 18 fg.). Die evangeliſche Sage hatte übrigens ein gewiſſes Intereſſe, die Schuld der Juden durch Hervorhebung von Verſuchen, die Pilatus zur Rettung Jeſu gemacht haben ſollte, zu vergrößern. Daß er, um ſeine Unſchuld an dem „Blut des Gerechten" kundzuthun, ſich vor allem Volk die Hände gewaſchen (ſo nur Matth. 27, 24), und nachher Jeſum doch, im Widerſpruch mit der vorgängigen Erklärung, verurtheilt habe, iſt pſychologiſch und juriſtiſch gleich unwahrſcheinlich; und auch der Traum, den ſeine Gattin in der Nacht vorher von dem „Gerechten" geträumt haben ſoll, hat nur das Zeugniß des erſten Evangeliſten für ſich (Matth. 27, 19 fg.). Dem dritten zufolge hätte Pilatus in ſeiner Verlegenheit ſeine Zuflucht zu Herodes Antipas genommen und Jeſum dieſem zugeſchickt (Luk. 23, 6 fg.), der ihn aber nur verhöhnte, eine Angabe, die ebenfalls durch die übrigen Evangeliſten nicht unterſtützt wird. Am wahrſcheinlichſten iſt, daß Pilatus den Verſuch machte, die, von den Phariſäern aufgewiegelte, Menge zur Losbittung Jeſu von der Strafe zu veranlaſſen; als dieſe aber den Aufrührer Barrabbas vorzog, beſtätigte er einfach das vom Synedrium gefällte Todesurtheil (Mark. 15, 15; Matth. 27, 26; Luk. 23, 25). Das vierte Evangelium ſtellt freilich den Vorgang weſentlich anders dar (Joh. 18, 29 fg.). Ihm zufolge hätte Pilatus eine Reihe von Rettungsverſuchen unternommen, ſich mit Jeſus ſogar über metaphyſiſche Gegenſtände, z. B. über das Weſen der Wahrheit, unterhalten, ihn geiſeln und krönen laſſen, um das Mitleid ſeiner Feinde zu erwecken, und ihn wiederholt für unſchuldig erklärt, um ihn ſchließlich dennoch hinrichten zu laſſen. Ein ſolches Verfahren des Pilatus wäre mehr als ſchimpflich, und iſt einem höhern röm. Beamten kaum zuzutrauen. Weſentliche Differenzen zwiſchen der ſynoptiſchen und der Johanneiſchen Darſtellung ergeben ſich noch inſofern, als Jeſus bei den Synoptikern dem Pilatus gar nichts erwidert, während er im vierten Evangelium längere Geſpräche mit ihm führt; ferner, als er bei den Synoptikern erſt nach erfolgter Verurtheilung gegeiſelt wird, wogegen die Geiſelung, dem vierten Evangelium zufolge, gegen alle Gewohnheit vor dem Urtheil ſchon vorgenommen wird. Die größere Wahrſcheinlichkeit der ſynoptiſchen Darſtellung ergibt ſich von ſelbſt.

Die letzte ſchmachvolle Scene der Mishandlung und Verhöhnung von ſeiten der dienſtthuenden Soldaten (Mark. 15, 15 fg.; Matth. 27, 26 fg.; Luk. 23, 24 fg.) ging entweder im Prätorium (ſ. d.) vor ſich oder, wenn dieſes damals infolge der Anweſenheit des Herodes Antipas von dem letztern bewohnt war, auf der Burg Antonia. Er wurde als Judenkönig verſpottet, es wurde ihm ein Dornenkranz auf das Haupt geſetzt, zum Hohn wurde ihm als König gehuldigt und der rothe Soldatenmantel als Symbol des Purpurmantels umgeſchlagen. Sodann wurde er auf die Richtſtätte nach Golgatha (ſ. d.) abgeführt, um den martervollſten Tod, den menſchliche Grauſamkeit erſonnen hat (Cicero, Orationes in Verrem, V, 64: crudelissimum taeterrimumque supplicium), den Tod der Straßenräuber und verbrecheriſchen Sklaven, der über keinen röm. Bürger verhängt werden durfte, zu erleiden (ſ. Kreuzigung). Mit einer ſittlichen Würde und einer Geduld, die ſeine bitterſten Feinde beſchämen konnte, ertrug er die Marter von morgens 9 Uhr bis nachmittags nach 3 Uhr; er verſchmähte den berauſchenden Trank, der, zur Linderung der qualvollen Schmerzen, den Gekreuzigten gereicht zu werden pflegte (Mark. 15, 23). (Daß der Myrrhenwein mit Galle gemiſcht war, und er deſſen Annahme aus Ekel verweigert habe, iſt eine Combination des erſten Evangeliums Matth. 27, 34 aus Pſ. 69, 22.) Zwei gemeine Räuber wurden mit ihm gekreuzigt, wol zur Verhöhnung des „Judenkönigs", als welchen die Inſchrift oben am Kreuz ihn bezeichnete (Mark. 15, 26 hat die urſprünglichen Worte; vgl. damit Matth. 27, 44; Luk. 23, 36). Hatte er ſeinen Anklägern und Richtern gegenüber geſchwiegen, ſo redete er dagegen nochmals am Kreuz vier Worte nach den Synoptikern, drei andere Worte nach dem vierten Evangelium. Das erſte, eine Fürbitte für die Feinde, hat nur der dritte Evangeliſt (Luk. 23, 34) aufbehalten. Ein zweites ſoll er, nach demſelben Evangeliſten, zu dem Mitgekreuzigten geſprochen haben, der ihn gegen die Schmähung des andern in Schutz nahm (Luk. 23, 39 fg.), wogegen nach Mark. 15, 32; Matth. 27, 44 beide Miſſethäter ihn verläſterten. Als der bange Augenblick des Todes nahte, betete er aus dem 22. Pſalm (Mark. 15, 34; Matth. 27, 46): „Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen", ein Ausruf, der ſpäter dogmatiſch anſtößig erſchien und in dem dritten Evangelium deshalb fehlt. Sein Tod erfolgte nach jüd. Stundenzählung um die „neunte" Stunde, alſo nach 3 Uhr nachmittags; er verſchied

(nach Mark. 15, 37; Matth. 27, 50) mit einem lauten Aufschrei, wogegen Lukas von einem vierten letzten Wort, mit dem er verschied, zu erzählen weiß (Luk. 23, 46; vgl. Ps. 31, 6: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist." Nach dem vierten Evangelium begann erst mittags 12 Uhr die Execution (Joh. 19, 14), und die Worte, die er sprach, waren ein Wort der Liebe an die Mutter und den Lieblingsjünger Johannes (Joh. 19, 26 fg.), ein Wort der Klage über den Durst (Joh. 19, 28, das er jedoch nur, um Ps. 69, 22 zu erfüllen, gesprochen haben soll), und ein Wort der Freude über die Vollendung (Joh. 19, 30).

Als er starb, hatten die Jünger (der synoptischen Darstellung gemäß) den Schauplatz des Schreckens verlassen und waren wahrscheinlich so schnell als möglich nach Galiläa geflohen, um nicht als Mitschuldige verurtheilt zu werden (die Annahme, daß die Jünger noch bis zum Schluß des Festes in Jerusalem geblieben, wie Graf in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1869, S. 533 fg., meint, ist mit Mark. 16, 7; Matth. 28, 7 unverträglich, da nach diesen beiden Stellen ihnen der Auferstandene nur in Galiläa erscheinen sollte). Die Jüngerinnen waren, muthiger als die Männer, zurückgeblieben und beeilten sich, dem Leichnam des geliebten Meisters durch Einbalsamirung noch die letzte Ehre zu erweisen (Mark. 15, 40; 16, 1 fg.; Luk. 23, 49; 24, 1; vgl. dagegen Joh. 19, 39, wonach Nikodemus die Einbalsamirung besorgt). Ein Jesu befreundetes Mitglied des Synedriums, Joseph von Ramathaim, erbat sich für den Hingerichteten ein ehrliches Begräbniß in einem Familiengrab (Mark. 15, 42 fg.; Matth. 27, 57 fg.; Luk. 23, 50; Joh. 19, 38 fg.), und Pilatus hatte nichts dagegen einzuwenden. Die Art, wie Jesus seine Marter ertrug und aus diesem Leben schied, hatte auf die Umstehenden einen tiefen Eindruck gemacht (Mark. 15, 39; Matth. 27, 54; Luk. 23, 47), und dieser Eindruck spiegelt sich noch in den spätern Nachrichten von verschiedenen wunderbaren Vorgängen, die sich im Augenblick des Todes Jesu ereignet haben sollen, von dem Zerreißen des Tempelvorhangs, von Erdbeben, Erscheinungen Verstorbener u. s. w. (Mark. 15, 38; Matth. 27, 51). Ueber das Begräbniß Jesu ist uns nichts Sicheres bekannt; daß sein Leichnam begraben, und nicht auf der Richtstätte mit den Leichnamen der Mitgekreuzigten verscharrt worden sei, ist alte apostolische Ueberlieferung (1 Kor. 15, 4). Sämmtliche Evangelisten setzen den Verschluß der Grabstätte durch einen Stein voraus (Mark. 16, 3 fg.; Matth. 27, 66; Luk. 24, 2; Joh. 20, 1). Nach der unwahrscheinlichen Nachricht des ersten Evangelisten wäre der Stein sogar von den Mitgliedern des Synedriums versiegelt und eine Wache davorgestellt worden (Matth. 27, 26 fg.). Unmöglich wäre es nicht, daß wegen des anbrechenden Sabbats der Leichnam nur vorläufig beigesetzt worden wäre, und die förmliche Bestattung erst in der Frühe des zweiten Wochentags hätte stattfinden sollen; denn vor dem sogenannten Crucifragium, dem Brechen der Beine durch die diensthuenden Soldaten, durfte die Beerdigung gesetzlich überhaupt nicht stattfinden. Nach dem vierten Evangelium soll dasselbe freilich durch einen Lanzenstich in die Pleura ersetzt worden sein, welcher den Erguß von Blut und Wasser zur Folge hatte (Joh. 19, 34), eine Folge, welche medicinisch nicht wohl zu begründen ist, deren Annahme aber beim Evangelisten aus dogmat. Motiven ohne Mühe sich erklärt, da auf diesem Wege die Wirkungen des sühnenden Kreuzestodes und der reinigenden Taufe angedeutet waren (vgl. 1 Joh. 5, 6 und 2 Mos. 12, 46; Sach. 12, 10, Vorhersagungen, deren Erfüllung in dem Vorgang erblickt wird).

Als die Jesu befreundeten Frauen am Morgen nach dem Sabbat, zum Zweck der förmlichen Bestattung des Leichnams, das Grab besuchten, fanden sie dasselbe leer (Mark. 16, 1 fg.; Matth. 28, 1 fg.; Luk. 24, 1 fg.; Joh. 20, 1 fg.). Die Erscheinungen, welche sie, einzelne Jünger und die Elf, von Jesus hatten (s. darüber Auferstehung und Himmelfahrt Jesu), richteten den gebrochenen Muth der Anhänger Jesu wieder auf, und die in den nächsten Wochen zu Jerusalem sich sammelnde kleine Gemeinde war von dem frohen Glauben durchdrungen, daß er von den Todten auferstanden sei und lebe. Daß er lebt, hat er seitdem in der Weltgeschichte und in seiner Gemeinde durch Wirkungen des Geistes und der Kraft unwiderleglich bewährt.

Unter allen, die je auf Erden gelebt, hat keiner auch nur annäherungsweise auf die Geschichte der Menschen und Völker so tief und so umfassend eingewirkt, wie Jesus Christus. Seine Person ist der Ausgangspunkt für eine neue Periode der Weltgeschichte, und seine Religion der Stütz- und Mittelpunkt aller Culturvölker geworden. Fleckenlos

erhebt ſich ſein Bild über eine in den Abgrund des Laſters und der Verbrechen verſunkene Zeit. Mit den unſcheinbarſten Mitteln hat er Unermeßliches geleiſtet. Er hat der Menſchheit den entſchwundenen Frieden mit Gott zurückerobert, den er ſelbſt in reichſter Fülle in ſeinem Innern getragen. Seine Worte wie ſeine Thaten waren voll Geiſt und Leben; todte Formeln, ſpröde Formen waren ihm fremd; mit urſprünglicher Schöpferkraft ſchuf er eine neue Welt von Ideen, Hoffnungen, Zielpunkten. Er hat den Himmel auf die Erde, die Ewigkeit in das Zeitleben, Gott in das Menſchenherz getragen, und auch unter den gröbſten Entſtellungen und unbegreiflichſten Verkennungen ſeines geſchichtlichen Bildes, die es im Laufe der Jahrhunderte vielfach erfahren, ſchimmert noch etwas von dem Glanz ſeiner urſprünglichen Größe und einzigen Herrlichkeit hindurch. Darum iſt ihm auch mit Recht „ein Name gegeben, der über alle Namen iſt".

Wir haben bei unſerer Darſtellung die dogmatiſch-chriſtologiſchen Probleme völlig beiſeitegelaſſen und uns lediglich an die urkundlichen evangeliſchen Berichte gehalten. Ohne Quellenkritik und dogmat. Vorausſetzungsloſigkeit iſt eine geſchichtliche Darſtellung des Lebensbildes Jeſu unmöglich, weshalb Schriften, wie z. B. die von Nösgen, „Chriſtus, der Menſchen- und Gottesſohn" (Gotha 1869), welche die kirchl. Dogmatik lediglich in die bibliſchen Urkunden eintragen, ganz werthlos ſind. In reicher Fülle findet ſich die Literatur über das Leben Jeſu angegeben bei Haſe, a. a. O., S. 31—55. Wir heben von den verſchiedenen Standpunkten der Bearbeitung insbeſondere hervor: a) von rationaliſtiſcher Seite Venturini, „Natürliche Geſchichte des großen Propheten von Nazareth" (2. Aufl., 2 Bde., Bethlehem [Kopenhagen] 1806) und Paulus, a. a. O.; b) von ſupranaturaliſtiſcher Seite: Heß, „Geſchichte der drei letzten Lebensjahre Jeſu" (3. Ausg., 2 Bde., Zürich 1774), „Lebensgeſchichte Jeſu" (2 Bde., Zürich 1781) und „Lehre, Thaten und Schickſale unſers Herrn" (7. Ausg., 2 Bde., Zürich 1806); c) von kritiſch-ſpeculativer Seite: Strauß, „Das Leben Jeſu kritiſch bearbeitet" (1. Ausg., 2 Bde., Tübingen 1835—36; 4. Aufl., 1840), und a. a. O.; Baur, a. a. O., und Weiße, „Die evangeliſche Geſchichte, kritiſch und philoſophiſch bearbeitet" (2 Bde., Leipzig 1838); d) von neu-orthodoxer Seite: Tholuck, „Die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte" (2. Aufl., Hamburg 1838); Neander, a. a. O.; Lange, a. a. O., und Preſſenſé, „Jeſus Chriſtus. Seine Zeit, ſein Leben und ſein Werk", deutſch von Fabricius (Halle 1866); e) von wiſſenſchaftlich-reconſtruirender Seite (katholiſch): Renan, a. a. O.; (proteſtantiſch:) Haſe, a. a. O.; Ewald, „Geſchichte Chriſtus' und ſeiner Zeit" (1. Ausg., Göttingen 1855; 3. Ausg., 1867); mein „Charakterbild Jeſu"; Schleiermacher, a. a. O.; Weizſäcker, „Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung" (Gotha 1864), und Keim, a. a. O. Zu vgl. iſt auch noch: Volkmar, a. a. O.

Schenkel.

Jether. 1) Der erſtgeborene Sohn Gideon's, welchem, obwol er noch im Knabenalter war, dieſer die Anmuthung ſtellte, die Brüder ſeines Vaters zu tödten, was er jedoch ablehnte (Richt. 8, 20). — 2) Der Vater des Amaſa (ſ. d.), auch Jithra genannt, ein Ismaelit (ſo die richtige Lesart nach 1 Chron. 2, 17; 2 Sam. 17, 25 hat infolge eines Schreibfehlers „Iſraelit", eine Bezeichnung, die keinen Sinn hätte; 1 Kön. 2, 5. 32). Seine Frau war Abigail, eine Schweſter David's.

Röck.

Jethro. Das geiſtliche, vielleicht auch weltliche, Haupt der Midianiter (ſ. d.), in der Bibel ſtets als ihr „Prieſter" bezeichnet (1 Moſ. 2, 16; 3, 1; 18, 1). Knobel (zu 2 Moſ. 2, 15) verlegt ſeinen Wohnſitz (nach Artemidor bei Strabo, XVI, S. 776) in die Nähe der Südſpitze der Sinaiinſel, nach Scherm, vier bis fünf Stunden von dem heutigen Ras Muhammed entfernt, wo ein in hohen Ehren ſtehender Palmenwald ſeine Schatten ausbreitete. Dort beſtand ein lebenslängliches und erbliches Prieſterthum mit Altar, Opferdienſt und alle fünf Jahre wiederkehrenden Feſtverſammlungen. Da mehrere Götter (wol eine männliche und eine weibliche Gottheit) daſelbſt verehrt wurden, ſo muß der Name Jethro's Reʿu'el, der auf Jahveverehrung hindeutet, auffallen (4 Moſ. 10, 29). Nach 2 Moſ. 18, 1 fg. ſcheint Jethro erſt von Moſe in der Jahvereligion, als deren Begründer Moſe (ſ. d.) ſelbſt auftrat, unterrichtet worden zu ſein. Ob er, ähnlich wie Melchiſedek (ſ. d.), ein Prieſterkönig geweſen ſei, läßt ſich nicht mehr ausmitteln. Wenn Joſephus („Alterthümer", II, 11, 2) ihn nicht nur einfach als einen Prieſter, ſondern als einen unter den Landeseinwohnern hochangeſehenen Mann bezeichnet, ſo ſcheint er an eine ſolche Doppelwürde gedacht zu haben, wogegen ihn Philo (De agricultura, V, 307; De mutat. nomi-

num, I, 595) lediglich als einen Prieſter zu betrachten ſcheint. Dagegen nennt ihn Artapanus (bei Euſebius, Praep. evang., IX, 27) den Fürſten des Landes, und der Tragiker Ezechiel ſchildert ihn als einen Prieſter, der über das Land als „Tyrann" geherrſcht habe (Euſebius, Praep. evang., IX, 28). Auch heute noch beſorgt der beduiniſche Scheikh die weltlichen und religiöſen Verrichtungen gleichzeitig (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], II, 402). Zu Jethro nahm der flüchtige Moſe ſeine Zuflucht und fand infolge des Schutzes, den er ſeinen Töchtern gegen unglimpfliche Hirten gewährte, bei ihm freundliche Aufnahme, Rath, Unterſtützung; ſeine Tochter Zippora (ſ. d.) erhielt er als Gattin (2 Moſ. 2, 17 fg.). Jethro ſcheint namentlich reich an Heerden geweſen zu ſein, die ihm Moſe zuerſt beſorgen half (2 Moſ. 3, 1 fg.). Später folgte er ſeinem Schwiegerſohn in die Sinaiwüſte nach, nahm innigen Antheil an der Befreiung Iſraels aus der Gewalt der Aegypter (2 Moſ. 18, 9 fg.) und ſoll Moſe den klugen Rath ertheilt haben, nicht unmittelbar alle Streitſachen unter dem Volk ſelbſt zu entſcheiden, ſondern Unterrichter einzuſetzen (2 Moſ. 18, 19 fg.; vgl. jedoch die anders lautenden Berichte 4 Moſ. 11, 16 fg.; 5 Moſ. 1, 9 fg.). In der Folge ſchloß er ſich aber dem Wüſtenzug nicht an, ſondern nur ſein Sohn Hobab (vgl. deſſen anfängliche Weigerung mitzuziehen 4 Moſ. 10, 29 fg.) begleitete ihn nach Kanaan. Der Richt. 1, 16 genannte Keni bedeutet wahrſcheinlich dieſelbe Perſon wie Hobab, und ſo beſtätigt letztere Stelle die Auswanderung eines Theils der männlichen Nachkommenſchaft Jethro's nach dem Süden Paläſtinas (ſ. Keniter). Schenkel.

Jethur, ſ. Ituräa.

Igel. Dieſes Thier kommt auch in Paläſtina vor und zwar in derſelben Art wie bei uns. Es liebt vorzüglich einſame abgelegene Gegenden zu ſeinem Aufenthalt; daher wollten die Propheten den äußerſten Grad von Verödung bezeichnen, wenn ſie einzelnen volkbelebten Städten das Los in Ausſicht ſtellten, Wohnungen für die Igel zu werden (Jeſ. 14, 23; 34, 11; Zeph. 2, 14). Sein hebr. Name iſt Kippód. Irrig hat Luther ſowol 'anaqáh (3 Moſ. 11, 30) als auch Kippóz (Jeſ. 34, 15) mit Igel überſetzt. Jenes bedeutet eine Eidechſenart, dieſes wahrſcheinlich die Pfeilſchlange (anguis jaculus), die ſich auch in Paläſtina findet (vgl. Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 270; Bochart, Hierozoicon [Leipzig 1793—96], III, 194 fg.). Furrer.

Jibleam, eine Levitenſtadt, im weſtjordaniſchen Theil des Stammlands Manaſſe (Joſ. 17, 11; 1 Chron. 6, 55, wo nach den LXX [6, 70] Jiblaam, Ἰεμβλαάν, ſtatt des hebr. bileʿam zu leſen iſt; vgl. Richt. 1, 27). Die Stadt lag wol, wie die Kreiſe Bethean, Megiddo und Tanak, an oder noch in der Ebene Jiſreel (ſ. d.) an der großen Handelsſtraße, welche von der Küſte des Mittelländiſchen Meers nach Damaskus und den centralaſiatiſchen Ländern führte. Die Kanaaniter ſcheinen ſich (Richt. 1, 27) ziemlich lange in ihrem Beſitz behauptet zu haben, und zwar mit Hülfe ihrer eiſernen Wagen (ſ. d.), welche die Einnahme der Ebene ſehr erſchwerten (Joſ. 17, 16). Ihre dauernde Unterwerfung wurde erſt durch Salomo geſichert (Richt. 1, 28; 1 Kön. 9, 20 fg.; vgl. Bertheau, „Zur Geſchichte der Iſraeliten" [Göttingen 1842], S. 286 fg.). In der Nähe von Jibleam ward der fliehende König Ahasja (ſ. d.) von Jehu (ſ. d.) ereilt und tödlich verwundet (2 Kön. 9, 27). Schenkel.

Jije Abarim, ſ. Abarim.

Jjim, Ijjim, eine Stadt im Stammgebiet der Judäer (Joſ. 15, 29), zwiſchen Belah und Abdeh gelegen, aber nach Joſ. 19, 1 fg. nicht den Simeoniten gehörig. Wenn Knobel die Identität mit Chawata oder Cawatha vermuthet, ſo ſtimmen die Namen zu wenig. Schenkel.

Jjon, eine feſte Stadt im Stamm Naphtali (1 Kön. 15, 20; 2 Chron. 16, 4); da Benhadad's Feldherren jedenfalls auf der gewöhnlichen Straße zwiſchen Damaskus und Beirut, d. h. über den Antilibanon und durch die Bikea in Iſrael einfielen, in dem an die Bikea unmittelbar anſtoßenden faſt runden, waſſerreichen und fruchtbaren Becken Merj Ayûn, welches gegen Süden mit der Ebene des Hûleh in Verbindung ſteht (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], III, 611), gelegen (ſ. Thenius zu 1 Kön. 15, 20). Schenkel.

Jiphtael, ſ. Jephtael.

Jireon, eine Stadt in Naphtali, heute Jaron (Jarun), auf einer Anhöhe in fruchtbarer Gegend, unweit von Maron (ſ. Seetzen, „Reiſen durch Syrien" [Berlin 1854—59], II, 123 fg.; Knobel zu Joſ. 19, 38). Schenkel.

Jiſreel. So hieß zunächſt eine Ortſchaft, die auf einer nördlichen Vorſtufe des Gilboabergs lag und heute noch unter dem Namen Zerin in einem ſehr heruntergekommenen Zuſtand fortbeſteht. Steigen wir auf den Thurm, der ſich gegenwärtig als Ueberreſt aus dem Mittelalter dort erhebt, ſo wird uns eine nach allen Himmelsgegenden anmuthende Ausſicht zutheil. Südwärts erheben ſich über der Terraſſe des Städtchens die ſteilen Maſſen des Gilboa. Oſtwärts reicht der Blick über ein weites fruchtbares Thal bis nach Bethſean (ſ. d.) und den Jordan hinunter. Im Norden ſehen wir jenſeit des Thals das bekannte Dörfchen Sunem am Fuß des Dſchebel Dahy. Düſter hebt ſich dieſer Berg von dem grünen Thalgrund ab. Weiter nach Weſten zeigen ſich die ſchönen Formen des Thabor und andere Berge Galiläas, und über die großartige Ebene, welche das galil. Gebirgsland vom ſamaritaniſchen ſcheidet, ſchweift das Auge zu dem langgeſtreckten Bergwall des Karmel. Wol mochte ſchon ſehr früh auf dieſem freundlich gelegenen Platz mitten in einem ſehr fruchtbaren Landſtrich eine Niederlaſſung gegründet worden ſein, zumal ſich in geringer Entfernung am Fuß des Gilboa auch eine reiche, nie verſiegende Quelle findet. Jiſreel fiel dem Stamm Iſſaſchar zu (Joſ. 19, 18). Saul lagerte ſich vor ſeiner letzten Schlacht am „Brunnen in Jiſreel“ (1 Sam. 29, 1). Es ſcheint, daß die Philiſter, trotz des großen Siegs nahe dem Städtchen, dieſes nicht in ihre Gewalt bringen konnten. Wenigſtens wird es mit unter den Beſitzthümern angeführt, die Saul's Sohn, Isboſeth, verblieben (2 Sam. 2, 9). Für eine lange Zeit verlieren wir nunmehr den Ort aus den Augen, bis wir ihn als Reſidenz des Königs Ahab im Anfang des 9. Jahrh. v. Chr. wiederfinden (1 Kön. 18, 45; 21, 1). An einem der Ränder der Stadthügel erhob ſich der königliche Palaſt. Rebenpflanzungen ſchmückten den Abhang zu den Füßen des letztern, darunter auch der Weinberg des unglücklichen Naboth (1 Kön. 21, 1). Als einſt vom Thurm des königlichen Schloſſes der Wächter nach Oſten ſchaute, ſah er vom Jordan den wilden Aufrührer Jehu daherkommen. Ueberaus anſchaulich und den topographiſchen Forderungen angemeſſen iſt dieſe Scene 2 Kön. 9, 17 fg. geſchildert. Auf dem Acker Naboth's mußte König Joram ſterben (2 Kön. 9, 21. 24. 25), das Haupt der ſtolzen Königin Iſebel zerſchellte an den Mauern ihres Palaſtes (V. 33) und die wilden Hunde des Ortes verzehrten ihren Leichnam (V. 35). Alle Verwandten und Freunde der Königsfamilie in Jiſreel erlagen ebenfalls der Rache des grauſamen Empörers, wofür ihn aber noch im Grabe der ſpäte Fluch des Propheten trifft (Hoſ. 1, 4).

Das ſchöne Thal, das nördlich und öſtlich den Fuß des Jiſreelhügels umkränzt, wird in der Bibel als „Thal Jiſreels“ mehrfach erwähnt. „Die Kinder Joſeph's vermochten nicht das Gebiet von Bethſean noch vom Jiſreelthal zu erobern, weil die dortigen Bewohner eiſerne Streitwagen hatten“ (Joſ. 17, 16). Zu Gideon's Zeit lagerten ſich die Midianiter ſammt ihren Kriegsgenoſſen von Morgen im Grund Jiſreel, und hier war es, wo der kühne Held im Dunkel der Nacht den gewaltigen Feind überfiel (Richt. 6, 33; 7, 8 fg.). Das Thal zieht ſich in durchſchnittlich langſamer Senkung von Weſtnordweſt nach Oſtſüdoſt zum Tiefland des Jordan hinunter, nördlich vom Dſchebel Dahy und ſeinen Ausläufern, ſüdlich vom Gilboa begrenzt. Seine Breite zwiſchen Jiſreel und Sunem zu durchſchreiten, brauchte ich mehr als 1½ Stunden. Bei Kumijeh, öſtlich von Jiſreel, verengt ſich das Thal, weitet ſich aber ſofort wieder und hat an ſeinem Ausgang bei Bethſean wiederum mehr als 1 Stunde Breite. Das Thal iſt ſehr fruchtbar, indem der Boden zum Theil aus zerſetztem Baſalt beſteht und derſelbe zudem von mehrern Quellen auch noch zu der Zeit reichlich bewäſſert wird, wo die Winterbäche, die bereits 1½ Stunden weſtlich von Jiſreel beginnen, kein Waſſer mehr durchs Thal herunterbringen. Unter dieſen Quellen iſt voraus berühmt der Ain Dſchalûd, der eine Viertelſtunde ſüdöſtlich von der obenerwähnten Quelle bei Jiſreel liegt, am Fuß des ſteilen felſigen Gilboaabhangs mit einem mächtigen Waſſerſchwall hervortritt und gleich darauf einen etwa 50 Fuß breiten, von kleinen Fiſchen belebten Teich bildet. Als ich im Dorf Zerin weilte, glänzte mir der Spiegel des letztern freundlich aus dem Thalgrund entgegen. Beſonders waſſerreich iſt die Umgebung von Bethſean, in kleinerm Maßſtab derjenigen von Damaskus ähnlich. Von dieſem Ort weſtlich aufwärts zeigt ſich der Boden mehr als eine Stunde weit ganz ſumpfig von den vielen Quellen, die dem Fuß des Gilboa entſtrömen.

Unter dem Namen Jiſreel begreift man indeß auch die große Ebene weſtwärts vom

Gilboa, die zwar in der Bibel nie unter diesem Namen erscheint, sondern entweder als Niederung von Megiddo oder einfach als „die große Ebene" bezeichnet wird (2 Chron. 35, 22; Sach. 12, 11; 1 Makk. 12, 49; Jud. 3, 9), ein Sprachgebrauch, den auch Josephus („Alterthümer", V, 1, 22; VIII, 2. 3; XX, 6, 1; „Jüdischer Krieg", III, 3, 1) befolgt. Dieselbe bildet mit ihrem Hauptareal ein Dreieck, dessen Grundlinie von Dschenin, dem alten En-gannim, nach Nordwesten läuft in einer Länge von etwa 8 Stunden, dessen Höhe, den Ort Megiddo schneidend, nördlich bei Iksal, dem ehemaligen Chesulloth, sich abgrenzt und beinahe 4 Stunden mißt. Bei letzterm Ort zieht sich ein Arm der Ebene weiter nach Ost und Nordost, um dort durch eine dem Auge kaum bemerkbare Wasserscheide mit dem ostwärts die Regenbäche leitenden Tafelland sich zu verbinden. Einen zweiten mittlern Ostarm der Ebene haben wir als Thal Jisreel kennen gelernt, einen dritten finden wir zwischen den Südwestabhang des Gilboa und die nordöstlichen Berge Samarias eingeengt.

Sieht man von den Bergen Südgaliläas zur Frühlingszeit auf die Ebene, so erscheint sie dem Auge wie ein von sanften hohen Ufern umrahmter grünfarbiger See. Der äußerst fruchtbare Boden besteht großentheils aus zersetztem vulkanischem Gestein und trägt eine schwärzliche Farbe, während sonst der Boden Palästinas mehr oder weniger röthlich erscheint. Einzelne Höcker in der Ebene sehen allerdings dürrer aus, wiederum sind andere Stellen versumpft und in diesem Zustand für Culturpflanzen untüchtig. Die meisten Wasser der Ebene laufen dem Kison zu, der eine seiner Hauptquellen bei Dschenin, eine andere bei Megiddo hat und von Osten und Norden nur winterliche Regenströme erhält (s. Kison).

Die großartige Fläche war wie geschaffen zur Aufstellung und Entwickelung bedeutender Heeresmassen. Es zeigt sich dieselbe denn auch in der That seit früher Zeit als Schlachtfeld der Völker. Hier schlugen Deborah und Barak den Sissera, stellten sich die Philister auf gegen Saul, erlag der fromme König Josia den Streichen der ägypt. Kriegsknechte und auch in der Makkabäerzeit kam es hier zum Kampf (Richt. 4, 13 fg.; 1 Sam. 29, 1; 31, 1 fg.; 2 Kön. 23, 29; 1 Makk. 12, 49).

Da, wo sich die Wasser der Ebene nach Osten und Westen scheiden, mag dieselbe eine Höhe von etwa 400 Fuß über dem Meer besitzen, mehr als 1000 Fuß über dem Bett des Jordans. Indem sie aber sowol mit der Küstenebene als mit der Ebene letztern Flusses in leichter Verbindung steht, ist es begreiflich, daß zu allen Zeiten eine Karavanenstraße sich über sie hinzog, die nach Südwesten entweder in einem Paß über den Karmel sich fortsetzte oder von Dschenin aus direct nach der Ebene Dothain (s. d.) hinstrebte.

Gegenwärtig ist die Ebene wegen der Unsicherheit der politischen Zustände wenig bevölkert. Einst aber traf man sowol in ihrer Mitte als an ihren Rändern eine große Zahl von Ortschaften (wir erinnern außer an Jisreel, Sunem und En-gannim, an Taanach, Megiddo, Jokneam, Gabata, Chesulloth, Nain u. s. w.). Die Erwähnung von Nain (vgl. Luk. 7, 11) beweist, daß auch Jesus in der Ebene gewirkt hat, ähnlich wie die Sage vom Propheten Elisa berichtet (2 Kön. 4, 8 fg.). Furrer.

Jithnan, eine Stadt im Stamm Juda (Jos. 15, 23), die sonst unbekannt ist. Röck.

Ikonium, eine Stadt in Kleinasien, welche Paulus (Apg. 13, 51; 14, 1 fg.; vgl. 2 Tim. 3, 11) auf seiner sogenannten ersten Missionsreise berührte. Sie lag am Fuß des Taurus in fruchtbarer Ebene und wird von Xenophon (Anab., I, 2, 19) zu Phrygien gerechnet. Den Spätern gilt sie meist als Hauptstadt Lykaoniens, die Apostelgeschichte (Kap. 14, 6, vgl. 13, 14) scheint sie (wie Ammianus Marcellinus, XIV, 2) als zu Pisidien gehörig zu betrachten. Wenn auch nicht groß (Strabo, XII, 568) gehörte Ikonium nach Plinius (V, 27, 25) zu den bedeutendern Ortschaften der Gegend und war nach Apg. 14, 1 fg., 19 auch von Juden bewohnt. Ueber die Wirksamkeit des Paulus in der Stadt meldet die Apostelgeschichte von einem der in diesem Buch stehenden Conflicte mit den Juden. Apokryphische Tradition verlegt hierher die Bekehrung der Thekla durch Paulus. Schon im 2. Jahrh. war Ikonium Sitz eines christl. Bischofs (Eusebius, „Kirchengeschichte", VI, 19, 18; VII, 7, 5; 28, 1). Im 11. Jahrh. fiel es in die Gewalt der Türken, wurde eine Zeit lang Residenz einer seldschukischen Dynastie und wird in den Kämpfen der Kreuzfahrer oft genannt. Gegenwärtig ist es unter dem Namen Konijeh Hauptstadt eines türk. Paschaliks. Aus der antiken Zeit haben sich fast keine Trümmer erhalten (Niebuhr,

„Reiſen durch Syrien und Paläſtina“ [Hamburg 1837], S. 113 fg.; Hamilton, „Reiſen in Kleinaſien“, deutſch von Schomburgk [Leipzig 1843], II, 190 fg.). Overbeck.

Illyricum, das vom Adriatiſchen Meer öſtlich gelegene Küſtenland, war in neuteſt. Zeit eine röm. Provinz und wird von Ptolemäus (II, 17) in Liburnia, Japodia und Dalmatia eingetheilt. Nach ſeiner eigenen Angabe (Röm. 15, 19) hat Paulus hier das Evangelium gepredigt, doch läßt ſich nicht beſtimmen, auf welcher ſeiner Reiſen er in dieſes Land, das er (a. a. O.) als die äußerſte Grenze ſeines bisherigen Miſſionsgebiets bezeichnete, gelangt iſt. Später erſcheint ſein Schüler Titus als Verkündiger des Chriſtenthums in Dalmatia (2 Tim. 4, 10). Krenkel.

Immanuel (d. h. „Mit uns Gott“), hebr. Perſonenname. So nennt Jeſ. 7, 14 (vgl. Jeſ. 8, 3. 18) die jugendliche Gattin des Propheten Jeſaja ihren Sohn. Der Name iſt ſymboliſch, wie der Name Schear Jaſchub, „Reſt bekehrt ſich“, den ein anderer Sohn des Propheten trägt. Der Sohn ſoll dem König Ahas (ſ. d.) zu einem Zeichen dienen, um an ihm das Ende der über das Reich Juda durch die Syrer und Ephraimiten herbeigeführten Verheerung abſehen zu können. Dieſes Ende ſollte noch vor dem Zeitpunkt, in welchem der Knabe zum ſittlichen Unterſcheidungsvermögen gelangte, d. h. ungefähr vor ſeinem dritten bis vierten Lebensjahr, eintreten (vgl. über die Sache Hitzig und Knobel zu Jeſ. 7, 15 fg.). Damit hatte ſich Jahve als „Mit Juda Gott“, d. h. als Juda hülfreich bewährt. Der Name Immanuel hat insbeſondere dadurch eine bibliſche Berühmtheit erlangt, daß er als Bezeichnung des Meſſias gefaßt wurde (ſo außer den kirchl. Auslegern z. B. auch Ewald, „Die Propheten des Alten Bundes“ [2. Ausg., Göttingen 1867—68], I, 339 fg. und „Jahrbücher der bibliſchen Wiſſenſchaft“ [Göttingen 1849—61], I, 43; VI, 102). Ewald räumt übrigens ein, daß „aus den bloſen Worten“ der oben angeführten jeſajaniſchen Stelle auf den Meſſias nicht leicht zu rathen wäre, wenn ſein Kommen nicht längſt von Jeſaja und andern Propheten geweiſſagt worden. Immanuel erhält aber an dem betreffenden Abſchnitt kein einziges meſſianiſches Attribut, iſt auch kein Davide, wie doch der Meſſias durchweg bei Jeſaja, und ʿalmah iſt nicht nur von der Jungfrau, ſondern von einer jungen Frau gebräuchlich (Ehegattin oder Witwe überhaupt; ſ. Hitzig und Knobel zu Jeſ. 7, 14). Ganz textwidrig iſt die typiſche Auslegung, wonach Immanuel zwar zunächſt den Sohn des Propheten, im weitern aber die Perſon Chriſti bedeuten ſoll! Daß die prophet. Weiſſagung gegen Syrien und Iſrael in nächſter Zeit unmittelbar in Erfüllung gegangen iſt und in gar keinem Zuſammenhang mit den auf die Zukunft gerichteten meſſianiſchen Hoffnungen (ſ. d.) ſteht, beweiſt die Stelle Jeſ. 8, 8, woſelbſt die Hülfe der Aſſyrer gegen die verbündeten feindlichen Könige mit Beziehung auf den, der glückverheißenden Altersſtufe ſich nähernden, Immanuel erwähnt iſt. Gegen den urſprünglichen Sinn des Textes findet das erſte Evangelium (Matth. 1, 22 fg.) in Jeſ. 7, 14, der typiſchen Bibelauslegung jener Zeit gemäß, eine ausdrückliche Weiſſagung auf die Geburt Chriſti. Die Annahme, daß bei Anwendung altteſt. Stellen im N. T. ihr nächſter, d. h. hiſtoriſcher, Sinn nicht maßgebend ſei (ſo Meyer, „Kritiſch-exegetiſches Handbuch über das Evangelium des Matthäus“ [5. Aufl., Göttingen 1864], S. 68), widerſpricht geſunden bibliſchen Auslegungsgrundſätzen und öffnet exegetiſcher Willkür und allegoriſirender Deutelei die Pforten. Schenkel.

Indien, das Wunderland des Alterthums, in der H. Schrift nur ſelten erwähnt, hat gleichwol eine hohe bibliſche Bedeutung, inſofern das alte Volk der Inder auf die religiöſe und ſittliche Geiſtesbildung der ſemitiſchen Völker, beſonders der Hebräer, einen reichlich befruchtenden Einfluß übte.

Den Namen „Indien“ führt mit Recht eigentlich nur das große, von der Natur geſegnete Land zwiſchen den beiden Flüſſen Indus und Ganges, jedoch das weſtliche Uferland des Indus bis zum Brahui- und Suleimângebirge und das Oſtufer des Ganges bis zum Brahmaputrafluß mit eingeſchloſſen, mit einem Flächeninhalt von 60000 Quadratmeilen und einer Bevölkerung heutzutage von etwa 160 Mill. Menſchen. Im Norden und im nördlichen Oſten und Weſten durch himmelhohe Gebirge, darunter der 400 Meilen lange Himalaja (d. h. der „Schneepalaſt“) mit dem Dhawalagiri (dem „weißen Berg“, 28000 engl. Fuß hoch), in den ſüdlichen Theilen vom Meer begrenzt, bildet Indien, gegenwärtig für gewöhnlich „Vorderindien“ genannt, „einen geographiſch, klimatiſch und hiſtoriſch abgeſchloſſenen Continent“, von der Natur zur Entfaltung eines eigenthümlichen Culturlebens in ſeinem Innern beſtimmt.

Dem eigentlichen Culturvolk Indiens, welches durch ſeine helle Hautfarbe ſowol als insbeſondere durch die Sanskritſprache ſich als einen Zweig des jetzt ſogenannten indogermaniſchen Stammes der kaukaſiſchen Menſchenraſſe erweiſt, den Norden des Landes, ganz Hindoſtan und einen Theil des nördlichen Dekhan beſitzt und alſo das äußerſte öſtliche Glied der großen, vom Ganges bis an den Atlantiſchen Ocean reichenden, indogermaniſchen Völkerkette bildet: dieſem Arier-Volksſtamm ſteht die ſogenannte dekhaniſche Bevölkerung mit dunkler Farbe und eigenthümlichen, vom Sanskrit unabhängigen, obwol in ſpäterer Zeit davon beeinflußten, Sprachen gegenüber. Es ſind dies die Stämme, welche ſowol das Binnen- und Küſtenland des Dekhan innehaben, als auch an und auf dem Vindhjagebirge ſitzen, urſprünglich, vor der ariſchen Einwanderung, in einer ununterbrochenen Kette von Gedroſien an im Weſten des Indusgebiets bis zur Südſpitze Indiens wohnten, und ſpäter, als das Sanskritvolk in Hindoſtan, und colonienartig auch im Dekhan, ſich feſtſetzte, durch die ſiegreichen Waffen deſſelben unterjocht, theils als dienende Klaſſe mit ſchimpflicher Stellung in den Staatsverband aufgenommen wurden (die Cûdras = die vierte Kaſte), theils, wo ſie ſich nicht unterwerfen wollten, in die Schlupfwinkel auf den unzugänglichen Bergen ſich zurückzogen, wo ſie frei, aber immer mehr entartend, die Macht des Sanskritvolks überdauerten, obſchon die Nachkommen dieſes letztern heute noch die überwiegende Mehrzahl der Bewohner Hindoſtans bilden.

Woher iſt das Sanskritvolk gekommen, und auf welchem Wege iſt daſſelbe nach Indien eingewandert?

Die geſchichtliche Unterſuchung über den Urſprung der kaukaſiſchen Inder führt mit aller Sicherheit zu dem Satz, daß ſie mit den iraniſchen Völkern gemeinſchaftliche Urſitze gehabt und mit dieſen am längſten zuſammengewohnt haben. Dafür ſpricht, abgeſehen von vielen andern, geographiſchen, ſprachlichen und religiöſen Beweisgründen, vor allem ſchon und hauptſächlich der gemeinſchaftliche Name, welchen ſich beide großen Völkerfamilien beilegten, wenn ſie ſich ſelbſt „Arier" (zendiſch: Airja, Arija, ſanskritiſch: Arjâ), d. h. die Trefflichen, die Tüchtigen, die Würdigen, benannten und ihre beiden großen Nachbargebiete, Iran und Hindoſtan, unter der einen Bezeichnung „Arierland" (zendiſch: Airjana, daraus griechiſch: Ariana, und jetzt: Iran, ſanskritiſch: Arjâvarta, Arjâdêça) zuſammenfaßten, wie denn auch ſchon der bibliſche Landesname „Nod" in der Kainsſage (1 Moſ. 4) das ganze Ländergebiet von Medien bis nach Indien hinein an den Ganges bezeichnet, an welchem Fluß ja die Stadt Hanoch (= Kanoge [Kanodſchi], das ſanskritiſche Kanjâkubdscha; vgl. 1 Moſ. 4, 17) zu ſuchen iſt (ſ. Nod). Demzufolge müſſen wir die Arier auf dem Hochland von Iran, und die Arier am Indus und Ganges für Zweige Eines Stammes halten, welcher einſt eine gemeinſame Heimat bewohnte. Als ſolche bezeichnen aber die Iranier deutlich ihr Airjanem Vaêdſchô, wenn ſie dieſes das erſterſchaffene Land, d. h. eben das erſte der ariſchen Länder, benennen, und ſie verlegen daſſelbe in den äußerſten Oſten des ganzen iraniſchen Hochlandes, in die Quellgebiete des Oxus und Jaxartes. Wir müſſen uns alſo etwa das kalte Hochland auf dem Weſtgehänge des Belurtagh und Musdagh denken, des heiligen, bis in den Himmel reichenden Götterbergs Berezat (Albordſch), der im Zendaveſta als Urquell der Gewäſſer angerufen wird, und von dem vielleicht auch die Inder eine Erinnerung aufbewahrt haben, da ſie aus dieſer Gegend die Weltſtröme in ihrer mythiſchen Kosmographie ableiten (ſ. Eden und Berg des Stifts).

Hierher, in das Gebiet zwiſchen dem Kaſpiſchen Meer und dieſem Hochgebirge, auf die Hochflächen von Pamir, haben wir aber, kraft der Sprachenverwandtſchaft, ohne Zweifel auch die gemeinſchaftlichen Urſitze aller ſogenannten indogermaniſchen Völker zu verlegen, freilich dies für eine ſo frühe Zeit, wo ſie alle noch Ein Volk, nicht ſchon abgeſonderte Völker bildeten. Von dieſem europäiſch-ariſchen Urvolk „haben ſich offenbar am früheſten aus den gemeinſamen Urſitzen die Celten losgeriſſen; ihnen folgten die ſogenannten Pelasger, die ſich dann in Griechen und Lateiner geſchieden haben; hierauf der germaniſch-ſlawiſche Stamm, der ſich in Germanen und Preußo-Letto(Litauer)-Slawen zertheilte. Am längſten in den alten Urſitzen und (überhaupt) beieinander blieben die ſpätern Perſer (beſſer: das Zendvolk) und die Inder", die ſich beide jetzt auch „Arier" nennen, ein Name übrigens, den auch noch ein deutſches Volk bei Tacitus (Germania, Kap. 43) führt. Aus dieſen geſchichtlichen Verhältniſſen erklärt ſich nun auch die auffallende Berührung vieler ind. Religionsideen, Sitten und Gebräuche mit griechiſchen, italiſchen, germaniſchen u. ſ. w.

Die Trennung der Arier in Iranier (Zendvolk, Weſtarier) und Inder (Oſtarier) ſcheint letztlich, abgeſehen von einem großen Zwieſpalt, der in den religiöſen und vielleicht zugleich politiſchen Anſichten beider Völker allmählich hervortrat, hauptſächlich auch durch allgemein geltende Urſachen, durch ſtarke Vermehrung der Volkszahl und daraus entſtehende Kämpfe herbeigeführt worden zu ſein, wie denn auch die Vêdahymnen ſchon für die älteſte Zeit Ackerbau und Viehzucht als Beſchäftigung bei den Ariern und ihren Stammgenoſſen vorausſetzen und dem völlig entſprechend nachgerade die bibliſche Sage 1 Moſ. 4 Kain, den Repräſentanten der Inder, aus der nordweſtlichen Lichtgegend (d. i. Eden = Iran) nach Hindoſtan (d. i. das Land Nod) an den Ganges (vgl. die Stadt Hanoch in 1 Moſ. 4, 17) einwandern läßt, dazu veranlaßt durch Unfruchtbarkeit — nicht ausreichende Fruchtbarkeit — des (angeblich „verfluchten") Landes (vgl. 1 Moſ. 4, 11. 12): eine Erzählung, welche, wie auch die Lamech-Sage, ihren Weg aus Indien über Arabien zu den Hebräern genommen (ſ. Kain und Lamech). Und zwar konnten die ariſchen Inder, wenn ſie aus Baktrien vor- und nach Indien eindringen wollten, kaum auf einem andern Wege als über die weſtlichen Päſſe des Hindukuſch und durch das Land am Kabulfluß (Kabuliſtân) dahin gelangen. Aus dieſer Gegend an Indiens Grenze mögen ſich auch in dieſer uralten Zeit Leute indogermaniſchen Geſchlechts als abgeſprengte Glieder der ariſchen Wanderer weſtwärts gewendet und im nördlichen Paläſtina angeſiedelt haben, wie die Namen der dort und hier einander benachbarten Bezirke Kabul, Sebulon und Naphtali (ſ. d. und vgl. beſonders 1 Kön. 9, 11—13) dies allerdings ſehr wahrſcheinlich machen (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], I, 23, 24).

Bei ihrem erſten Eindringen in Indien haben die Arier ſogleich das fruchtbare Thal des Indus und ſeiner fünf Nebenflüſſe, die ihm, zuletzt vereinigt, von Nordoſten her zuſtrömen (das Pendſchâb, ſanskritiſch: Pantschanada), beſetzt, und von hier aus allmählich, wie oſtwärts an den Ganges, ſo auch ſüdwärts bis zu den Mündungen des Indus und immer weiter an der Meeresküſte hin ſich ausgebreitet. Ihre erſten Sitze im Induslande mochten ſie, nach ihrer Trennung von dem Zendvolk, welche gewöhnlich in das 3. Jahrtauſend v. Chr., von Buſch („Abriß der Urgeſchichte des Orients" [Leipzig 1870], III, 150) um 2500 v. Chr., angeſetzt wird, wenigſtens in der Zeit zwiſchen 1800—1500 v. Chr. ſchon eingenommen haben.

Den Fluß, welchen ſie bei ihrer Einwanderung zuerſt antrafen und beſetzten, welcher ihre neue Heimat bewäſſerte, ihre Weiden tränkte, ihr Leben beſtimmte, nannten die Arier „Sindhu" (Plinius: Sindus), d. h. „der Strom", und deſſen Anwohner und in der Folge nunmehr ſich ſelbſt „Sâindhavâ". Die Iranier begriffen unter dem Namen „Hindu" („Hendu") nicht nur das weſtliche, ſondern auch das öſtliche Land; die Griechen und Römer gaben ihn durch „Indus", „India" wieder. Von den Perſern lernten die Juden, jedoch erſt ſeit der Zeit des babyloniſchen Exils, den Namen Hindu kennen und bildeten daraus „Hôdu" (Eſth. 1, 1; 8, 9). Zwar ſchon vielleicht ein halbes Jahrtauſend vorher war zu den Hebräern eine dunkle Kunde von Indien, welches ſie nach manchen Erklärern Havila (ſ. d.), und von den Paradiesflüſſen Ganges und Indus, welche ſie Piſchon und Gichon nannten, ſowie von allerlei köſtlichen Producten jenes Landes gedrungen (1 Moſ. 2, 11—13); nur hielten ſie den Indus und den Nil für einen Fluß, ein Irrthum, den mit ihnen auch die alten Griechen theilten, wenn dieſe von einem doppelten Aethiopien, von öſtlichen und weſtlichen Aethiopiern zu reden wußten (Homer, „Odyſſee", I, 23; Herodot, III, 94; VII, 70; ſ. Kuſch), und insbeſondere auch noch in viel ſpäterer Zeit Claudius Ptolemäus, in deſſen Werk („Geographiſche Anleitung" [Γεωγραφικὴ ὑφήγησις], in acht Büchern, nach 151 n. Chr. verfaßt) wir die vollſtändigſte Beſchreibung Indiens beſitzen, welche das claſſiſche Alterthum zu Stande brachte, nach dem Vorgang des Eratoſthenes (276—194 v. Chr.), das ſüdöſtliche Aſien mit der Oſtküſte Afrikas durch die Annahme eines ſüdlichen Feſtlandes verbunden dachte, ſodaß alſo der Nil ganz gut von Indien nach Aegypten hätte fließen können und der Indiſche Ocean ein großes mittelländiſches Meer gebildet hätte (Ptolemäus, VII, 3, 1; vgl. auch Prokopius, ed. Dindorf [Bonn 1833—38], III, 331; Arrian, Anab., VI, 1; v. Humboldt, „Kritiſche Unterſuchungen über die hiſtoriſche Entwickelung der geographiſchen Kenntniſſe von der neuen Welt" [Berlin 1836—39], I, 557 fg.; ſ. Gichon und Eden).

Zur Zeit des Königs Salomo in Iſrael, alſo ſchon um das J. 1000 v. Chr., holten

phöniz. Handelsſchiffe von Ophir Gold, Silber, Edelſteine, Elfenbein, Sandelholz, Affen und Pfauen, lauter Producte und Thiere Indiens, die zum Theil auch ind. (Sanskrit-) Namen tragen (1 Kön. 9, 28; 10, 11. 22). Wenn nun auch das bibliſche Ophir an der Südküſte Arabiens zu ſuchen iſt, ſo haben wir daſſelbe doch als eine urſpünglich ind. Colonie anzuſehen, welche, wie ihren Namen, ſo auch ihre Handelsartikel aus ihrem alten Mutterlande, der Gegend der Abhîra öſtlich beim Indusdelta, erhielt, wie denn überhaupt die arab. Küſte von den Weſtküſten Indiens coloniſirt worden iſt (ſ. Arabien, Uſal, Havila), und wir dürfen alſo bereits für dieſe alte Zeit, vielleicht ſogar noch für ein oder einige Jahrhunderte früher, Handelsverbindungen vorausſetzen, welche die ariſchen Inder, ſobald ſie die Indusmündungen und die Meeresküſte erreicht hatten, mit weſtlichen Völkern angeknüpft, ſowie ſie auch einen Verkehr nicht nur mit dem obern Stromgebiet des Indus, ſondern auch mit der ſüdlichen Malabarküſte unterhalten haben. Denn das viele Gold mußte ſelbſt erſt aus dem obern Industhal herab-, das Sandelholz und die Pfauen von Malabar herbeigebracht werden, um von hier, von den Indusmündungen, aus weiter nach Südarabien und durch das Rothe Meer nach Phönizien verführt zu werden (vgl. jedoch Hitzig, a. a. O., I, 156 fg., und ſ. Ophir). Außerdem lieferte Indien noch eine Menge von Producten: an Gewürzen nennen wir nur Zimmt und Kaſſia (ſ. d.), an Wohlgerüchen das Agallochum (Aloë), Weihrauch, den Kalmus, die Narde und Myrrhe (Bdella, Bdellion, ſ. d.); unter den Thieren heben wir, außer den Alligatoren des Indus, in welchen die Begleiter Alexander's des Großen die Krokodile des Nils wiederfinden wollten, nur noch die Elefanten hervor, an denen Indien äußerſt reich war, und welche ſich durch ihre Größe und Tüchtigkeit als Kriegselefanten vor den übrigen auszeichneten (ſ. d.; vgl. 1 Makk. 6, 37).

Wenn auch die ind. Stämme auf dem rechten (weſtlichen) Ufer des Indus theil- und zeitweiſe (ſeit dem 10. Jahrh. v. Chr.) den Aſſyrern, dann den Medern, ſowie ſpäter den Perſern unter Cyrus und Darius unterworfen waren, ſo hatte doch vor Alexander's des Großen Zeit noch kein auswärtiger Herrſcher den Indus überſchritten. Alexander der Große zuerſt drang in das Pendſchâb bis zum Hyphaſis (ſanskritiſch: Vipâça) vor und gründete eine, freilich nur eine kurze Zeit währende Herrſchaft (326—316 v. Chr.). Jetzt erſt lernte das Abendland Indien, wenigſtens den weſtlichen Theil deſſelben, näher kennen aus den Berichten der Gelehrten, welche Alexander begleitet hatten. Zudem iſt ſein ind. Feldzug auch die Urſache geworden, daß Indien in der nächſtfolgenden Zeit in die Politik der weſtlichen Staaten hineingezogen und ein diplomatiſcher Verkehr zwiſchen den Königen von Palibothra (ſanskritiſch: Pâtaliputra) am Ganges und den Seleuciden und Lagiden unterhalten wurde.

Noch zu dem Sohn und Nachfolger des letzten Herrſchers von Palibothra, Dſchaloka, welcher ſeit 226 v. Chr. über das Reich von Kaçmîra (Kaſchmir) am obern Indus gebot, zog Antiochus III., König von Syrien, nachdem er (212 v. Chr.) die Parther und Baktrier glücklich bekämpft hatte, ohne ſie jedoch völlig unterwerfen zu können, „erneuerte" mit ihm das Freundſchafts- oder vielmehr jetzt Schutzbündniß der Vorfahren gegen den baktriſchen König Euthydemus, und kehrte mit reicher Beute, darunter 150 Elefanten, wieder heim. „Indiſches Land" beſaß jedoch Antiochus der Große ſo wenig als je ſeine Vorfahren, und es ſteht alſo der Bericht 1 Makk. 8, 8, wonach derſelbe Indien und Medien habe abtreten müſſen, im entſchiedenſten Widerſpruch mit der allbekannten und beglaubigten Geſchichte (Livius, XXXVII, 55 fg.; XXXVIII, 37 fg.), wonach der Syrerkönig alle ſeine Beſitzungen in Vorderaſien dieſſeit des Taurus abzutreten hatte, von welchen den größten Theil König Eumenes II. von Pergamus (198—158 v. Chr.), einen kleinern, ihnen nahe gelegenen, die Rhodier empfingen. Da für die Stelle 1 Makk. 8, 8 weder eine Aenderung der Lesart noch die Annahme eines Ueberſetzungsfehlers oder einer Verwechſelung mit kleinaſiat. Indern ſich empfiehlt, ſo muß die betreffende falſche Angabe auf Rechnung geographiſcher und hiſtoriſcher Unkenntniß des Verfaſſers geſetzt werden (ſ. Antiochus).

Kleinaſiat. Inder hat es übrigens gegeben. Solche waren jene „Keteer", welche wir ſchon in alter Zeit in Myſien ſitzen finden (Homer, „Odyſſee", XI, 521), zurückgebliebene Stammgenoſſen der Chittim, d. i. Geſchuriter, welche von Paläſtina her über Bosporus und Hellespont nach Hellas einwanderten (ſ. Geſchur); und auch in Lycien und Karien

ſcheinen ind. Elemente aufzutreten (vgl. Hitzig, a. a. O., II, 347, und „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", IX, 731 fg.).

Wie übrigens die Geſchichte der Cultur, des religiöſen und ſittlichen Geiſteslebens der Inder uns in viel höherm Grad, als deren äußere politiſche Geſchichte, Blicke thun läßt in das eigentliche Weſen und den innerſten Herzſchlag dieſes überaus begabten und intereſſanten Volks — ſo müſſen hier, wo wir Indien vom bibliſchen Standpunkt aus betrachten, gleichfalls in viel höherm Maß gerade die vielen ind. Elemente, die wir in Paläſtina ſelbſt antreffen, und die zahlreichen geiſtigen Berührungspunkte unſer Intereſſe in Anſpruch nehmen, wie ſolche zwiſchen beiden Völkern, den alten Hebräern und Indern, hervortreten und als eine von letztern den Iſraeliten zugekommene Erbſchaft anzuſehen ſind.

Von Indien aus haben nämlich zu verſchiedenen Zeiten und auf verſchiedenen Wegen Wanderungen zahlreicher Stämme nach den Weſtländern ſtattgefunden und zugleich damit allerlei Elemente ariſchen Geiſteslebens im Weſten, insbeſondere auch bei den Hebräern, einheimiſch gemacht. Von den ariſchen Anſiedlern in Nordpaläſtina (Kabul, Naphtali, Sebulon) iſt ſchon oben die Rede geweſen. Auch die ariſchen Geſchuriter ſind ſchon genannt worden, welche bereits in Abraham's Tagen im Süden Paläſtinas bei Hebron, aber auch jenſeit des Jordans in einem Landſtrich Syriens ſowie im Orontesthal ſaßen, und ohne Zweifel aus Aegypten gekommen, dahin aber früher vom Süden Aſiens, vielleicht von der Malabarküſte, eingewandert waren (ſ. Emoriter und vgl. Hitzig, a. a. O., I, 35). Zwar die Erfindung der den Indern eigenthümlichen Schrift müſſen wir dieſem Volk ſelbſt zueignen, wohl aber haben die Gephyräer, d. i. die Geſchuriter, von Aegypten her die Bekanntſchaft mit den ägypt. Hieroglyphen nach Kanaan (Hebron) vermittelt und damit einem ſinnigen Semiten die Anregung gegeben zur Erfindung des Alphabets, und deſſen Kenntniß dann weiter über Phönizien (Kadmus) nach Kleinaſien und Griechenland getragen (ſ. Geſchur). In der Urzeit landeten auch Inder an der Nordſpitze des Perſiſchen Meerbuſens, und von hier aus mochte, gleichen Schritts mit ind. Coloniſirung, der Dienſt des ind. Meergottes Varuna (= Οὐρανός) in nördlicher Richtung zu den Babyloniern und Aſſyrern (ſ. d.) ſowie weſtlich bis Moab (ſ. d. und Kemoſch) und Aram (ſ. d.), und insbeſondere durch die Pelasger, ohne Zweifel über Kleinaſien (Lycien, Karien), bis nach Griechenland, Kreta (ſ. d.), und über dieſe Inſel wiederum zu den Philiſtäern ſich verbreiten, wie ſich denn überhaupt hier am Mittelmeer eine ganze Anzahl von (pelasgiſch-)ind. Göttern und Göttinnen (ſ. Babylonien), bei den Philiſtäern ſogar Elemente von dem litauiſch-ind. Trimûrtis nachweiſen laſſen (ſ. Philiſtäer, Dagon und Pikol). Von den Litauern her ſcheint insbeſondere der Aſaſel (ſ. d.) ſeinen Weg über Kreta und Philiſtäa noch weiter zu den Juden gefunden zu haben, wie auch die Mythe des phryg. Annakos, d. i. des bibliſchen Henoch (ſ. d.). Aehnlich finden ſich auch bei den Kariern auf Kreta Spuren von dem ind. Kriegsgott Kumâra (= Çiva), von welchem das Vorgebirge Kumârî (jetzt Cap Komorin) im Süden des Dekhan, aber auch das ital. Vorgebirge Cumerium, und nicht minder das Karmelgebirge Paläſtinas ſeinen Namen erhalten hat, weil auf dieſem die Philiſtäer eben jenen Kumâra als Feuer- und Berggott (Deus Carmelus) verehrten, in welchem die Hebräer nachgerade ihren geiſtigen Gott Jahve wiederfanden (ſ. Karmel und vgl. 1 Kön. 18, 19. 20. 30).

„Die Semiten überhaupt", ſagt Hitzig treffend, „weit weniger zu menſchlichem Bewußtſein erwacht als z. B. die hochgebildeten Inder Babylons, drängten ſich in deren geiſtiges Erbe ein und nahmen ihre ſinnigen Mythen und Sagen für ſich in Beſchlag. Was aber von allen Semiten, das gilt in beſonders hohem Grad von den älteſten", den Hebräern (ſ. beſonders Abraham, Melchiſedek, Sarah, Loth, Iſaak, Jakob, und vgl. dazu Hitzig, a. a. O., I, 41—51). Viele der hebr. Sagen weiſen in der That auch nach Oberaſien überhaupt, und nach Indien insbeſondere hin, und würden in manchen Punkten völlig ein Räthſel bleiben, ohne die Kenntniß der urſprünglichen ältern Sagen, welche an ſich verſtändlicher und abgerundet daſtehen.

Schon die bibliſche Anſchauung von der Weltſchöpfung, wie ſie 1 Moſ. 1 auftritt, zeigt eine innere Verwandtſchaft mit der Schöpfungstheorie der ind. Veden, in denen es heißt, daß das Weltall durch den bloſen Gedanken oder durch das Schöpferwort Brahman's entſtanden: „Es dachte, ich will Welten ſchaffen, und ſie waren da!" (vgl. Pſ. 33, 6). Von dem ſchöpferiſchen Wort aber begegnet uns ſofort wieder eine merk-

würdige Vorſtellung, die ſich mit vorderaſiat. Ideen berührt. Wie alle abſtracten Eigenſchaften des Höchſten perſonificirt werden, ſo erſcheint dieſe Vatsch, d. i. Rede (= Logos), im Rigveda als active Kraft des Brahman, von ihm ausgehend als Göttin, als die höchſte Weisheit und aller Wiſſenſchaften Königin (vgl. Sir. Kap. 1 und 24); alle Weſen durchdringend erzeugte ſie erſt den Brahmâ oder den Demiurgen, iſt aber eins mit dem Urweſen, wie denn auch die Inder in ihrer eigenen Sprache dieſen Logos geradezu Dêva (Θεός), d. i. Gott, nennen (vgl. Joh. 1, und ſ. Alex. Religionsphil.). Wie der Paradiesſtrom 1 Moſ. 2 ſich in vier Arme theilt, ſo läßt auch die ind. Sage wie die Zendlehre die vier Ströme des Paradieſes aus dem Götterberg (Meru; ſ. Berg des Stifts) hervorgehen. Die bibliſche Erzählung von der Verführung des Weibes durch die Schlange (1 Moſ. 3) ſtammt wol aus der iran. Zendlehre, wo der böſe Geiſt Ahriman gleichfalls als Schlange erſcheint, welche dem Weib eine Frucht brachte, deren Genuß die Sünde nach ſich zog: eine Anſchauung, welche lange wieder im jüd. Volk unbeachtet ruhte, bis ſie endlich neu auflebte durch die Bekanntſchaft, welche die Juden im babyloniſchen Exil mit der Religion der Perſer machten, und jetzt erſt der Satan (ſ. d.) als böſes Princip auftauchte. Indien ſelbſt kennt zwar keinen zuſammenhängenden Mythus, der dem bibliſchen vom Sündenfall entſprechend wäre; wohl aber kommen manche ſpecielle Züge verwandter Art vor, wie der Wunderbaum der Muſapalme (Banane; Musa paradisiaca) mit der ſogenannten Paradiesfeige und den großen Feigenblättern, ſowie Kriſchna's Kämpfe mit der Schlange, die er überwindet und ihr den Kopf zertritt. Zugleich darf in dem Hirten Kriſchna, welcher die Flöte erfand und dem achten Avatâra (Verkörperung, Menſchwerdung) des ind. Gottes Viſchnu entſpricht, ohne Zweifel der griech. Apollo Nomios (Gott der Weide) ſowol wie der germaniſche Wôdan als Gott der Poeſie und Künſte, und mit demſelben Recht der bibliſche Jabal-Jubal (ſ. d.; 1 Moſ. 4, 20. 21), „der Ahnherr der Hirten und derer, die Cither und Schalmei handhaben", wiedererkannt werden. In der erſten der zehn Incarnationen Viſchnu's ſteigt dieſer Gott in einen Fiſch herab (Matsjavatâra), welcher, nach einer Epiſode des Heldengedichts Mahâbhârata, dem Manu die Flut verkündigt und ihn heißt, ein Schiff zu bauen, daſſelbe mit den ſieben Heiligen (Riſchi; alſo zuſammen „acht Seelen") zu beſteigen und von allen Thiergattungen Paare und allerlei Arten von Samen mit ſich zu nehmen. Der Fiſch führt das an ſeinem Horn befeſtigte Schiff glücklich durch die große Flut des Oceans — denn von der Erde war nichts mehr zu ſehen, alles war Waſſer und Himmel viele Jahre hindurch — nach dem nördlichen Gebirge und bindet daſſelbe, nachdem die Flut aufgehört hatte, an den höchſten Gipfel des Himavant in Kaçmîra, jetzt Naubandhana (Schiffsbindung) genannt, feſt. Manu wird nun Stammvater der Menſchen, und durch die vom Untergang geretteten Thiere und Samen wird die Erde wieder mit lebenden Geſchöpfen und Gewächſen bedeckt. Dieſe Flutſage bietet eine unverkennbare Uebereinſtimmung mit der hebr. Ueberlieferung von der Sintflut (ſ. d. und Noah), hat jedoch ohne allen Zweifel urſprünglich im Gangeslande aus der Anſchauung der Ueberſchwemmungen dieſes Fluſſes ihre Entſtehung, und erſt von hier aus über Babylonien, wo dieſelbe gleichfalls auftritt, ihren Weg zu den Hebräern gefunden (ſ. Aſſyrien); ähnlich wie auch der gewaltige Bogen Indra's, den dieſer altind. Lichtgott nach geendigtem Kampf mit den himmelſtürmenden Giganten (Aſuren) ſichtbar vor aller Welt am Himmel aufhängt, in dem hebr. Mythus wiedererſcheint als Friedenszeichen, welches Jahve in die Wolken ſetzte (1 Moſ. 9, 11 fg.), nachdem er bei der Flut auch in einem Kampf gegen das Rieſen- und Heldengeſchlecht (1 Moſ. 6, 1—4 u. a.) geſtanden. Derſelbe vediſche Gott Indra wird in der ſpätern brahmaniſchen Emanationslehre der Inder an die Spitze der dem Brahmâ untergeordneten acht „Welthüter" (Lôkapâla) geſtellt, welche die ihnen anvertrauten acht Regionen der Welt zu bewachen und gegen die Angriffe der böſen Geiſter, der Aſuren, zu vertheidigen haben und, wiederum auf bemerkenswerthe Weiſe, ihr Spiegelbild in den bibliſchen „Schutzengeln" gefunden haben, einer Reihe gleichfalls untergeordneter Geiſter, die den einzelnen Ländern vorſtehen (Dan. 10, 13. 20. 21; Sir. 17, 17; 5 Moſ. 32, 8 LXX; Jeſ. 24, 21. 22; ſ. Engel). Wenn ferner in der ganz alten Zeit bei den Indern im Induslande bereits die Vorſtellung galt, daß neben dem rechten Opferbrauch auch ſchon die Erhebung des Gemüths, die Kraft der Andacht, das ſtürmiſche andringende Gebet, welches „den Gott nicht laſſen will, bis er geſegnet hat", die Erhörung und Gewährung der Wünſche erzwingen, und wenn überhaupt im Orient der Geiſterglaube weit verbreitet war, wonach überirdiſche Weſen (weil eben Producte der Phantaſie)

das Licht ſcheuen, daher immer in der Dunkelheit der Nacht erſcheinen, da aber auch, und beſonders zur Zeit der Dämmerung, mächtig und ſchrecklich werden, alſo, daß der Dichter ſingt (Hidimb., IV, 46):

Bevor ſich färbet der Oſten, bevor die Dämmerung einkehrt:
Zur ſchrecklichen Stunde ſind die Rakſchas gar ſehr mächtig;

ſo erinnern endlich dieſe Anſchauungen aufs lebhafteſte an jenen nächtlichen Ringkampf Jakob's mit Jahve (1 Moſ. 32, 23 fg.; vgl. beſonders V. 26), wo es ähnlich heißt:

Entlaß mich, denn die Morgenröthe bricht an!

Ebenſo wie in Mythen und Sagen finden ſich in Bezug auf Sitten, Rechte und Gebräuche zahlreiche auffallende Berührungen zwiſchen den alten Indern und Hebräern. Vom Euphrat und Tigris her kamen in alter Zeit Inder auch nach Syrien und brachten ihre Sitten und Gebräuche mit, Ordnungen, wie ſie beſonders in Laban's, des „Aramäers", Familie gelten: z. B. die jüngere Tochter nicht vor der ältern aus dem Hauſe zu geben (1 Moſ. 29, 26; vgl. Manu, III, 160), Mutter und Brüder der Braut zu beſchenken (1 Moſ. 24, 53), etwa auch im Fall großer Armuth ſich ſeine Frau durch ſiebenjährigen Dienſt bei deren Vater zu erwerben (1 Moſ. 29, 18 fg. 27 fg.). Im Gegenſatz jedoch zu Jakob's und Laban's Verfahren ſollte nach ind. Recht ein Mann, der eine Frau gekauft, für dieſelbe aber bei der Hochzeit eine andere zugeführt bekam, für denſelben Preis nunmehr beide erhalten. Auch Abraham erhält ſchon das ebenfalls ind. Herkommen aufrecht, daß der einem andern Schwörende die Hand unter deſſen Schenkel legen ſoll (1 Moſ. 24, 2), und beobachtet zu Beerſeba ind. Recht und Geſetz, wonach Landgrenzen durch Anpflanzung von Bäumen, Anlagen von Brunnen, Tempeln u. ſ. w. beſtimmt werden ſollen (1 Moſ. 21, 30—33; 26, 25). Wie bei den Hebräern, ſo hatte auch nach ind. Geſetz der Erſtgeborene beſondere Vorrechte. Nach dem Tod des Vaters und der Mutter mochte der älteſte Sohn den ganzen Beſitz der Erbſchaft nehmen und ſeine Brüder mögen unter ihm leben wie früher unter dem Vater; wollen ſie ſich trennen, ſo ſoll für den Erſtgeborenen von der Erbſchaft $^1/_{20}$, für den zweiten $^1/_{40}$, für den jüngſten oder die jüngſten $^1/_{80}$ abgezogen und das Uebrige zu gleichen Theilen vertheilt werden, oder, ohne dieſe Abzüge, ſoll der älteſte 1 doppeltes Theil, der zweite $1^1/_2$ Theile und die jüngern alle je 1 Theil erhalten (vgl. 5 Moſ. 21, 15—17; ſ. Erbe). Auch die Levirats- oder Schwagerehe hatten die Iſraeliten (ſ. Ehe) mit den Indern und Perſern ſowie mit den heutigen Gallas in Abyſſinien, den Tſcherkeſſen (ſ. Girgaſi) und andern Völkern gemeinſam, nur bietet das ind. Geſetz andere, religiöſe Beweggründe für dieſelbe. Nach der brahmaniſchen Lehre von den Seelenwanderungen und Wiedergeburten ladet derjenige, welcher, ohne einen Sohn zu hinterlaſſen, ſtirbt, die größte Schuld auf ſich und verurſacht den Vorfahren wie den Nachkommen großes Unheil. Wenn nämlich die Todtenopfer für die Vorfahren unterlaſſen werden, ſo verlieren ſie ihre Sitze in den höhern Welten und müſſen zu früh wieder geboren werden. In ſolchem Fall ſoll für den Verſtorbenen (ja ſogar ſchon für den noch Lebenden mit ſeiner Einwilligung) deſſen Bruder oder ein Schwager der Frau, oder auch ein durch die Theilnahme an den Todtenopfern mit dem Mann naher Verwandter eintreten und für denſelben mit deſſen Frau oder Witwe einen Sohn erzeugen, aber ohne Fleiſchesluſt, ſondern blos im heiligen Wunſch, für den Verwandten einen ihn reinigenden Nachkommen zu erzielen. Ebenſo ſoll eine Jungfrau, deren Bräutigam vor Vollzug der Ehe ſtarb, deſſen Bruder zum Ehemann nehmen, bis ein Sohn geboren iſt. Ein ſolcher Sohn heißt ein Kschêtradscha, d. i. „ein auf dem Acker (= der Frau) eines andern Erzeugter".

Auch in Indien wie bei den Juden hatte das laxe Recht Eingang gefunden, daß, wenn jemand eine Jungfrau heirathet, und ſie übel berüchtigt, kränklich, deflorirt findet, er ſie verſtoßen darf (vgl. 5 Moſ. 24, 1 und Manu, III, 7). Endlich beſtand, wie bei den Hebräern (Ruth 4, 7; vgl. 5 Moſ. 25, 9) ſo auch bei den Germanen und Indern, die alte Gewohnheit in Kraft, die Uebertragung der Herrſchaft auf einen andern, überhaupt die Abtretung eines Beſitzes, durch Ausziehen und Uebergeben der Schuhe auszuſprechen. In Bezug auf dieſen Brauch heißt es im Epos Ramajana:

So ziehe, edler Raghawer, die goldgeſtickten Schuhe aus,
Zum Zeichen, daß dein Erbe du, die Herrſchermacht, mir überträgſt.

Wollten wir zum Schluß auch noch den Boden des N. T. betreten und uns hier nach ind. Elementen umſehen, ſo würde unſere Ernte äußerſt ſpärlich ausfallen. Denn wenn man in der Stelle Apg. 2, 9 für „Judäa" außer andern Lesarten auch ſchon „India" leſen zu müſſen glaubte, ſo iſt dies ein ganz grund- und haltloſer Einfall geweſen. Zwar zeigt ſchon eine Erzählung des Mahâbhârata (XII, 337, 12719 fg.) eine, wenn auch dürftige Bekanntſchaft mit dem Chriſtenthum, doch gehört jene natürlich zu den ſpäteſten Zuſätzen des großen Epos, und faſt ebenſo ſpät ſcheinen einige Brahmanen in Parthien von chriſtl. Miſſionaren das Chriſtenthum kennen gelernt und einige chriſtl. Lehren — die erſten von allen! — nach Indien gebracht zu haben. Ebenſo wenig darf der von ſterblichen Aeltern geborene Halbgott Kriſchna, welcher der achten Verkörperung Viſchnu's entſpricht, mit Chriſtus zuſammengeſtellt, und die mindeſtens 300 Jahre ältere Dichtung von ſeiner wunderbaren Rettung mit der mythiſchen Vorgeſchichte Chriſti (Matth. 2, beſonders V. 3, 13 fg.) in einen Cauſalzuſammenhang gebracht werden; denn auch die Aehnlichkeit beider Namen, auf welche man ſchon hingewieſen hat, iſt eine ganz zufällige: „Chriſtos" heißt der „Geſalbte" und „Kriſchna" bedeutet der „Dunkelblaue". Es kann alſo von einer Uebertragung chriſtl. Mythen auf Kriſchna, und nur eine ſolche ſteht in Frage, durchaus nicht die Rede ſein, ſo wenig als überhaupt die Richtung auf den Monotheismus, wie ſolche in den ſpätern ind. Sekten, der Viſchnuiten und Civaiten, hervortritt, aber auch in dem Weſen dieſer Sekten ſelbſt begründet iſt, als eine Frucht ihrer Bekanntſchaft mit dem Chriſtenthum angeſehen oder das brahmaniſche Syſtem des Trimûrti (Dreieinigkeit), welcher aus Brahmâ, dem Schöpfer, Viſchnu, dem Erhalter, und Civa, dem Zerſtörer und zugleich Erneuerer, beſteht, und welchem offenbar die buddhiſtiſche Trias des Buddha, Dharma und Sangha, zum Vorbild diente, mit der kirchl. Dreieinigkeitslehre zuſammengeſtellt werden darf. Wohl aber haben die brahmaniſchen und insbeſondere die buddhiſtiſchen, theologiſchen und philoſophiſchen, Lehren der Inder einen weſentlichen Einfluß auf die Ausbildung der Lehrſyſteme der Kirchenväter, der Gnoſtiker, der Neuplatoniker und Manichäer ausgeübt (näheres ſ. bei Laſſen, „Indiſche Alterthumskunde" [1. Ausg., Leipzig 1844—63], III, 380 fg., 405 fg., 415 fg.). Ueberdies läßt ſich die große Aehnlichkeit, die in vielen Beziehungen der chriſtl. Cultus und Ritus mit dem buddhiſtiſchen zeigt, am ungezwungenſten durch den Einfluß des letztern erklären, zumal ſie denn doch oft zu ſpeciell iſt, als daß ſie ein unabhängiges Erzeugniß beider für ſich ſein könnte; es gehören hierher die Reliquienverehrung, der Kirchthurmbau, die Glocken, das ganze Kloſterweſen der Mönche und Nonnen, der Cölibat, die Tonſur, Beichte, Roſenkränze (dieſe ſeit den Kreuzzügen). Und damit endlich auch wieder dem hierarchiſchen Syſtem des Buddhismus die letzte Spitze nicht fehle, erhielt im 12. Jahrh. n. Chr. der Abt eines Kloſters in Tibet die höchſte geiſtliche Würde, die Würde eines Dalai Lama oder eines Papſtes der tibetaniſchen Kirche, welche bis auf den heutigen Tag noch beſteht.

Was die Literatur betrifft, ſo hat Laſſen a. a. O. ſeine Anſicht vom geſammten ind. Alterthum, wie ſie ſich aus ſeinen eigenen Forſchungen und denen der Mitarbeiter ergeben hat, dargelegt und durch einen zuſammenfaſſenden Bericht die bisjetzt erreichten Fortſchritte in der Erkenntniß dieſes Alterthums bezeichnet. Dieſem Werk hauptſächlich iſt unſere Darſtellung gefolgt, unter Berückſichtigung der einſchlägigen Arbeiten von Bohlen, „Das alte Indien" (2 Thle., Königsberg 1830); Benfey in Erſch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte", 2. Sect., XVII, 1 fg.; Duncker, „Geſchichte des Alterthums" (3. Aufl., Leipzig 1863—67), Bd. 2; Buſch, a. a. O.; Hitzig, a. a. O. und „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" (Leipzig 1845).

Kneucker.

Inſel, Inſeln. So überſetzt Luther, nach dem Vorgang der Vulgata, insgemein das hebr. Wort 'î, 'îjjîm. Dieſes, ſtammverwandt mit dem griech. αἶα, αὖος, bedeutet im Sprachgebrauch allgemein das „trockene" Land im Gegenſatz zu Waſſer und Meer, und zwar näher bald das bewohnbare Land, das Feſtland im allgemeinen (vgl. Jeſ. 42, 15; Pſ. 97, 1), bald im beſondern das Land am Meer und jenſeit des Meers, hauptſächlich des Mittelländiſchen Meers, alſo Küſtenland und Inſeln, auch überhaupt ferne (Küſten-)Länder, vom Standpunkt des Volks Iſrael aus zugleich mit dem Nebenbegriff heidniſche Länder. In der Bedeutung „Küſte", „Küſtenland" ſteht es Ez. 27, 15, und bezeichnet daſelbſt, dem Zuſammenhang gemäß, die Oſt- und Südküſtenländer Arabiens (nicht Indiens, wie man auch ſchon meinte), wogegen es im Anfang deſſelben Kapitels

(V. 3) die verſchiedenen Küſten- (und Inſel-)Länder des Mittelmeers bedeutet. Speciell ſteht es bei Jeſaja zur Bezeichnung theils Philiſtäas, des ſchmalen „Landſtrichs am Meer" (Jeſ. 20, 6; vgl. Zeph. 2, 5), theils des phöniz. Geſtades (Jeſ. 23, 2. 6), während hinwiederum in einer ſpäten Schrift (Dan. 11, 18) unter 'ijjîm die Küſtenſtädte und Inſelſtaaten Kleinaſiens zu verſtehen ſind, welche Antiochus III. (der Große) den Römern wegnehmen wollte. In der Bedeutung „Inſeln", welche der hebr. Naturanſchauung als in das Meer gepflanzte Berge erſcheinen (Sir. 43, 25 [43, 23]; vgl. Offb. 6, 14; 16, 20), kommt das Wort beſonders häufig vor, und es treten dabei die „Inſeln des Meers" überhaupt in Gegenſatz zum Feſtland, ſo Eſth. 10, 1 („das Feſtland und die Inſeln des Meeres" = die ganze Erde); oder ſie bezeichnen ſpecieller die Eilande des Mittelmeers (Jeſ. 24, 15, wo übrigens auch in der erſten Vershälfte durch Veränderung eines Buchſtabens 'ijjîm ſtatt 'urim zu leſen iſt; Ez. 26, 15. 18; Pſ. 72, 10; 1 Makk. 6, 19; 15, 1). Als ſolche werden im einzelnen theils angedeutet, theils mit Namen aufgeführt: Cypern (Jeſ. 23, 11; Jer. 2, 10; 25, 22; Ez. 27, 6; Apg. 13, 4. 6; ſ. Cyprus und Chittim), Kreta (Jer. 47, 4; ſ. Kreta und Kaphtor), Sicilien (Ez. 27, 7; ſ. Eliſa).

Im räumlich umfangreichſten Sinn erſcheint das Wort, wenn es, dem Zuſammenhang der Stellen entſprechend, überhaupt ferne, jenſeit des Meers entlegene, meiſt im Weſten gedachte (Küſten-)„Länder der Heiden" bezeichnet; ſo Zeph. 2, 11, wo der Prophet (V. 12 und 13) als Beiſpiele ſolcher das äußerſte Südland Aethiopien und das große Aſſyrerreich im Norden namentlich aufführt; ſo Jeſ. 11, 11, welche Stelle nicht ſowol auf Joel 4, 6; Sach. 9, 11 fg.; Am. 1, 6. 9 (ſ. Javan), ſondern vielmehr auf Hoſ. 11, 10 zu beziehen iſt, wo „die Inſeln des Meeres" auch nicht ſpeciell auf Griechenland, ſondern ganz allgemein auf alle Weltgegenden zu deuten ſind, von woher die Ephraimiten wieder in ihr Land zuſammenkommen ſollen. In dieſem allgemeinen und umfaſſenden Sinn trägt das Wort 'ijjîm beſonders beim zweiten Jeſaja die ſtändige Bedeutung „Länder" (Jeſ. 40, 15; 41, 1. 5; 42, 4. 10. 12. 15; 49, 1; 51, 5; 59, 18; 60, 9; 66, 19 und Jer. 31, 10, welche letztere Stelle gleichfalls vom zweiten Jeſaja herrührt). Kneucker.

Joab (d. h. „Jahve iſt Vater"). 1) David's Oberfeldherr und eine Hauptſtütze ſeines Throns, war der Sohn der Zeruja, einer Schweſter David's, ſomit deſſen Neffe (2 Sam. 2, 13; 1 Chron. 2, 16). Erwähnung geſchieht ſeiner zuerſt gelegentlich des Kampfes David's mit Saul's Sohn, Isboſeth (2 Sam. 2, 13), bei welchem Anlaß er als Feldhauptmann David's deſſen Truppen gegen Abner führte. (Die gegentheilige Angabe der Chronik [1 Chron. 11, 6], daß Joab erſt bei Erſtürmung der Burg von Jeruſalem die Würde eines Feldhauptmanns erhalten habe, hat alle Wahrſcheinlichkeit und die unzweideutigen Angaben der ältern Quellen gegen ſich.) Ob Joab ſchon früher zu David in einem nähern Verhältniß geſtanden, iſt mit Beſtimmtheit nicht zu ſagen, ſofern ſich bezügliche Angaben im A. T. nicht finden. Da wir aber ſeinen Bruder Abiſai ſchon während David's Freibeuterleben in deſſen Umgebung antreffen (1 Sam. 26, 7), ſo hat es alle Wahrſcheinlichkeit, daß auch Joab ſchon früher mit David in einem nähern Verhältniß ſtand und vermuthlich ſchon unter der Zahl jener 600 ſich befand, welche ſich David, noch ehe er König ward, angeſchloſſen hatten (1 Sam. 23, 13 u. a.). Nach Erhebung David's zum König über ganz Iſrael (2 Sam. 5, 1 fg.) führte Joab David's Kriege in der Regel allein, wobei er ſich ebenſo ſehr durch Muth und Kühnheit auszeichnete, wie andererſeits ſeine Unternehmungen mit Erfolg gekrönt waren (2 Sam. 10, 7; 11, 1; 12, 26; 20, 13; vgl. 1 Kön. 11, 15); nur bei der Empörung Abſalom's befehligte er, wie es ſcheint, weil der König ſelbſt anfänglich die Oberleitung der Schlacht übernehmen wollte, lediglich eine Heeresabtheilung (2 Sam. 18, 2). Als Oberfeldherr David's erſcheint Joab auch in den Liſten 2 Sam. 8 (V. 16) und 20, 23—26 (V. 23).

Joab bewies ſich während der ganzen Regierungszeit David's als ein treuer Anhänger des Königs, dieſes bis zu dem Grad, daß, obgleich ihn mit Abſalom ein perſönliches Intereſſe verband (2 Sam. 14), er bei der Auflehnung des letztern gegen ſeinen Vater nicht blos, dem Befehl des Königs gemäß, gegen denſelben zu Felde zog (2 Sam. 18, 2), ſondern ſogar gegen ein ausdrückliches Gebot des Königs den Empörer mit eigener Hand erſtach (2 Sam. 18, 14; vgl. auch das 2 Sam. 11, 15 Berichtete). Auch daß er ſich beim Ausgang der Regierung David's an den Adonia, der ſich ſeine, kraft ſeines Vorrangs, wie er meinte, ihm gebührende Erbfolge eigenmächtig ſichern wollte, anſchloß (1 Kön.

2, 28), kann ihm nicht wohl als Untreue gegen den König ausgelegt werden. Wenn trotzdem David in seiner letzten Verfügung (1 Kön. 2, 5 fg.) dem Salomo als ein Vermächtniß die Verpflichtung hinterließ, den Joab nach seinem Regierungsantritt seine Blutthaten büßen zu lassen, so wollte David nicht sowol einen untreuen gefährlichen Diener auf diese Weise bestraft wissen, denn vielmehr eine Schuld abtragen, die schon lange auf ihm gelastet, und welche darin bestand, daß er, weil dem Mann persönlich verpflichtet, jahrelang das eigenmächtige und gewaltsame Thun Joab's angesehen hatte, ohne demselben Einhalt zu thun oder den Betreffenden in entsprechender Weise dafür büßen zu lassen. Denn allerdings eigenmächtig und gewaltsam war das Thun Joab's durchaus. Wie er nicht davor zurückbebte, gegen ein ausdrückliches Verbot den Königssohn mit eigener Hand zu tödten, so machte er sich ebenso wenig ein Gewissen daraus, einen wegen jener That an seiner Statt zum Feldhauptmann ernannten Vetter Amasa zu erschlagen (2 Sam. 20, 10), oder hatte er früher Bedenken getragen, seinen Rivalen Abner meuchlings zu erdolchen (2 Sam. 3, 27 fg.). Mit dieser Selbstüberhebung und Eigenmächtigkeit des Handelns vereinigte aber Joab (abgesehen von seiner zweifelsohne bedeutenden militärischen Tüchtigkeit) einen gesunden politischen Blick und eine sehr richtige Beurtheilung der Verhältnisse (2 Sam. 24, 3), eine Eigenschaft, die David selbst Vorwürfe von ihm ruhig ertragen ließ (2 Sam. 19, 2 fg.).

Der Ausgang des Mannes war nicht minder blutig wie seine Thaten. In Gemäßheit des Letzten Willens David's (1 Kön. 2, 5 fg.) ward er auf Befehl Salomo's nach dessen Regierungsantritt am Altar des Heiligen Zeltes, wohin er sich Schutz suchend geflüchtet hatte, von dem Commandeur der Leibwache, Benaja, erstochen, der nunmehr an seiner Statt Feldmarschall des Reichs ward (1 Kön. 2, 35). Schrader.

Joab, ein Name, der unter den Exulanten zur Zeit des Serubabel mehrmals vorkommt (Esra 2, 6; Neh. 7, 11). Ein Joab wird (1 Chron. 4, 14) als „Vater des Thales der Werkleute", das wol unweit von Jerusalem gelegen war (vgl. auch Neh. 11, 35), besonders hervorgehoben. Er scheint eine Colonie für aus der Verbannung zurückgekehrte Werkleute (Holz-, Metall- und Steinarbeiter) gegründet zu haben. Schenkel.

Joachas (d. h. „Jahve hält"). 1) Ein Sohn und Nachfolger Jehu's, Königs von Israel; nach 2 Kön. 13, 1 regierte er siebzehn Jahre, also, nach gewöhnlicher Zeitrechnung, von 856—840. Die gegentheilige Angabe (V. 10), daß sein Sohn im siebenunddreißigsten Jahre des Joas (statt im neununddreißigsten, wie zu erwarten) auf den Thron gekommen sei, muß, wie als durch die neuern Untersuchungen dargethan angesehen werden kann, auf einem Schreibfehler beruhen. Unter ihm sank das durch die große Umwälzung unter Jehu im Innern sehr geschwächte und zu einer bedeutendern Machtentfaltung nach außen unfähige, von den Syrern fortwährend bedrängte Reich immer tiefer herab. Es war theils noch der aus der Geschichte Jehu's bekannte, mit diesem auf dem Obelisk Salmanassar's II. von Assyrien erwähnte (s. Keilschrift) Hasael von Damaskus, theils dessen Sohn Benhadad, welche Joachas aufs äußerste bedrängten und dem König an Volk nicht mehr übrigließen, denn 50 Reiter, 10 Kriegswagen und 10000 Mann zu Fuß. Daß Joachas an den Genannten auch beträchtliche Ländergebiete abtreten mußte, versteht sich von selbst, wenn solches auch nicht ausdrücklich bemerkt wird (vgl. indeß Am. 1, 13; 2 Kön. 8, 12). In dem Bericht des Königsbuchs über die Regierung des Joachas ist (2 Kön. 13, 5) von einem „Retter" die Rede, den Jahve auf das Flehen des Königs gesandt habe, infolge dessen die Israeliten „losgekommen seien von der Hand der Syrer". Faßt man nur diese Worte ins Auge, so könnte man versucht sein, zu meinen, daß dieser Retter noch zu Joachas' Lebzeiten aufgestanden sei. Dann aber würde sich der Schriftsteller (vgl. V. 7) mit sich selbst in Widerspruch verwickeln. Der Geschichtschreiber wird also vermuthlich dabei an einen zukünftigen Retter gedacht haben, nämlich kraft 2 Kön. 14, 26. 27 an Jerobeam II. (s. d.), der die Macht Israels zu einer seit David und Salomo unerhörten Höhe emporgehoben hatte (vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], III, 559; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 184).

2) Ein jüngerer Sohn und kraft des Willens des Volks Nachfolger des bei Megiddo (im J. 609) gegen Pharao Necho gefallenen Josia von Juda. Er war dreiundzwanzig Jahre alt, als er den Thron seines Vaters bestieg, und sollte denselben nur drei Monate innehaben. Nach Verfluß dieser Zeit begab er sich, so muß man denken, hin-

aus zum Sieger von Megiddo nach Ribla, wo deſſen Hauptquartier geweſen ſein wird, ward hier auf des Königs Befehl gebunden, des Throns für verluſtig erklärt und dann ſpäter nach Aegypten abgeführt, wo er in der Gefangenſchaft ſtarb (2 Kön. 23, 31—35). An ſeiner Statt ward, nachdem dem Lande eine beträchtliche Kriegsſteuer war auferlegt worden, ſein älterer Bruder Eljakim unter dem Namen Jojakim zum Vaſallenkönig über Juda eingeſetzt. Das Schickſal des Joachas motivirt der Geſchichtſchreiber mit der Bemerkung (V. 32), daß er, was böſe in den Augen Jahve's, gethan, woraus unter Vergleich von Ez. 19, 4 zu ſchließen iſt, daß er untheokratiſch regierte. Vgl. Ewald, a. a. O., III, 719 fg.; Hitzig, a. a. O., I, 245 fg. Schrader.

Joas (d. h. „Jahve ſchenkte"). 1) Ein Sohn des Ahasja und König von Juda, regierte 878—838 v. Chr. (nach der gewöhnlichen Zeitrechnung). Derſelbe war bei der Thronuſurpation der Athalia (ſ. d.) durch die an den Hohenprieſter Jojada (ſ. d.) vermählte Königstochter Joſeba, eine Schweſter (Halbſchweſter) Ahasja's, der Mörderhand ſeiner Mutter entriſſen und ward von jener ſechs Jahre lang in einem Gemach des Tempels (2 Chron. 22, 12) verborgen gehalten, bis er durch den genannten Hohenprieſter Jojada bei dem Sturz der Athalia ans Licht gezogen und, ſieben Jahre alt, zum König erhoben ward (1 Kön. 11, 2 fg.). Wegen ſeiner Unmündigkeit bedurfte er noch einer Vormundſchaft, welche Jojada führte. Unter derſelben verblieb er aber, auch nachdem er herangewachſen, ſo lange überhaupt Jojada lebte, welcher erſt im hundertunddreißigſten Jahre ſtarb (2 Chron. 24, 15). Bis zu dieſem Zeitpunkt war demnach auch ſeine Regierung eine durchaus theokratiſche; ſein Hauptabſehen war auf Förderung des Cultus und inſonderheit Inſtandſetzung des Tempels gerichtet. Vielleicht durch abſichtliche Zerſtörung nämlich (2 Chron. 24, 7) war der Tempel baufällig geworden. So ward denn den Prieſtern aufgetragen, für die nöthigen Reparaturen zu ſorgen, wofür der König ihnen die freiwillig dem Tempel gewidmeten Gaben anwies (2 Kön. 12, 4). Die Prieſter aber zogen zwar das Geld ein, zögerten jedoch mit der Ausführung der Bauten, ſodaß der König nunmehr einen Kaſten im Tempel aufſtellen ließ, in welchen die Gaben zu legen waren, und welcher von dem Secretär des Königs unter Aſſiſtenz des Hohenprieſters von Zeit zu Zeit geleert ward. Von dem geſammelten Geld wurden die Tempelreparaturen beſtritten. Mit Jojada's Tod erkaltete des Königs Intereſſe für den Jahvecultus: wie die Chronik (2 Chron. 24, 17) deutlich an die Hand gibt, weil andersartiger Einfluß bei dem ſchwachen, zu ſelbſtändigem Handeln unfähigen Regenten ſich geltend machte. Er wandte ſich immer offener dem Götzendienſt zu und bebte ſchließlich ſelbſt nicht mehr davor zurück, einen treuen Jahvepropheten, Sacharja mit Namen, der es gewagt hatte, ſein götzendieneriſches Treiben, wie das des Volks, zu züchtigen, umbringen zu laſſen (2 Chron. 24, 20 fg.). Nicht zu verwundern iſt es bei einem ſo ſchwachen, haltungsloſen König, daß auch ſeine auswärtige Politik wenig Rühmliches bietet. Auf einem Zug gegen die philiſtäiſche Stadt Gath kam der ſyr. König Haſael auch nach Juda und machte Miene, Jeruſalem anzugreifen. Statt dem Feind muthig entgegenzutreten, nahm Joas keinen Anſtand, denſelben mit Geld abzukaufen, zu welchem Zweck er alles Gold, das ſich im Tempel und im königlichen Palaſt fand, ſowie die heiligen Weihgeſchenke früherer Könige zuſammenraffen mußte (2 Kön. 12, 18 fg.). Begreiflich, daß ſich allmählich eine Unzufriedenheit gegen ihn bildete, welche ſchließlich zu einer Verſchwörung führte, als deren Opfer er nach einer im ganzen vierzigjährigen Regierung fiel (2 Kön. 12, 21). Ob dieſelbe gerade von den Prieſtern angezettelt war, wie man wol aus 2 Chron. 24, 25 zu ſchließen verſucht ſein könnte, muß dahingeſtellt bleiben. Noch ſei bemerkt, daß wir über die Regierung dieſes Königs zwei nicht ganz miteinander ſtimmende Berichte im Königsbuch und in der Chronik haben. Die Hauptdifferenzpunkte ſind einmal, daß nach dem Bericht des Königsbuchs (2 Kön. 12, 7) die Prieſter das eingenommene Geld unterſchlagen hätten, und deshalb ſich der König veranlaßt ſah, die obenangeführte Einrichtung mit dem Kaſten im Tempel zu treffen, während nach der Chronik (2 Chron. 24, 5) jene Einrichtung getroffen ward lediglich, weil die Leviten mit der ihnen aufgetragenen Einſammlung des Geldes es zu langſam betrieben; ſodann, daß nach dem Königsbuch es Haſael war, welcher durch die Tempelſchätze von Jeruſalem abgekauft wurde, während nach dem Bericht in der Chronik weder des Haſael Erwähnung geſchieht (es iſt 2 Chron. 24, 23 nur von einem „Heer der Syrer" ganz im allgemeinen die Rede), noch auch berichtet wird, daß die Syrer durch Geſchenke zum Abzug bewogen wurden. Nach der Chronik kann man vielmehr nur annehmen, daß es zu einem

Kampf kam, bei welchem das numeriſch weitüberlegene Heer der Judäer von den Syrern gänzlich überwunden ward. Es kann wol keinem Zweifel unterworfen ſein, ebenſowol daß wir hier nur die verſchiedene Geſtaltung derſelben Tradition haben, als auch, daß der Bericht des Königsbuchs vor demjenigen der Chronik bei weitem den Vorrang verdient. Dies iſt denn auch die Anſicht der meiſten altteſt. Kritiker und Exegeten.

2) Ein iſraelitiſcher König, Sohn und Nachfolger des Joachas (840—825). Derſelbe war das gerade Gegentheil des gleichnamigen judäiſchen Königs; ebenſo thatkräftig und kriegsmuthig als jener unſelbſtändig und, aus Schwäche, friedliebend. Nicht nur, daß er nach Haſael's Tod den Syrern die unter ſeinem Vater Joachas (ſ. d.) verloren gegangenen Städte wieder abnahm (2 Kön. 13, 25), auch das Bruderreich Juda bekam den kräftigen Arm des ephraimitiſchen Königs zu fühlen, als Amazja von Juda, übermüthig gemacht durch ſeinen Sieg über die Edomiter (2 Kön. 13, 7), grundloſerweiſe den Joas von Iſrael mit Krieg überzog. Amazja ward von Joas in der Schlacht von Beth-Schemeſch geſchlagen und gefangen, Jeruſalem ſelbſt mußte dem Sieger die Thore öffnen, der die Mauern der Stadt ſchleifen ließ und mit den Schätzen des Tempels und des Palaſtes reichbeladen wieder abzog. Aus der Erzählung 2 Kön. 13, 14—21 ergibt ſich, daß Joas in gutem Einvernehmen mit dem Propheten Eliſa ſtand. Da dieſes ſchwerlich der Fall geweſen wäre, wenn das theokratiſche Urtheil 2 Kön. 13, 11 in ſeinem ganzen Umfang auf den König Anwendung erlitte, ſo wird man daſſelbe wol weſentlich zu modificiren, näher darauf zu beſchränken haben (wie dieſes auch der Geſchichtſchreiber ſelbſt andeutet), daß der König Jahve nach nordiſraelitiſcher Weiſe in einem Bild verehrte, was allerdings dem ſpätern Theokraten faſt mit Götzendienſt zuſammenfiel; daß er auch dem Baals- und Aſtarteculſus gehuldigt habe, davon findet ſich keine Spur. Schrader.

Jobab wird (1 Moſ. 10, 29; 1 Chron. 1, 23) unter den Söhnen Joktan's aufgezählt, war alſo den Hebräern als Name einer ſüdarab. Völkerſchaft bekannt. Sichere Parallelen aus arab. Schriftſtellern oder aus den geographiſchen Werken der Griechen und Römer fehlen. Man hat zwar die Jobariten des Ptolemäus (VI, 7, 24) herbeigezogen, deren Wohnſitz (am Sahalitiſchen Meerbuſen) zu der bibliſchen Aufzählung paſſen würde; daß aber der eine oder der andere Text falſch ſei und welcher, dafür haben wir keinen ſichern Beweis, müſſen uns alſo hier wie in vielen andern Fällen leider geſtehen, daß der betreffende Name ein für uns dunkler und unbekannter iſt. Steiner.

Jobel, ſ. Jubeljahr.

Jochanan, nicht abgekürzt Jehochanan, war ein ſehr gewöhnlicher hebr. Mannsname, der Bedeutung nach unſerm Gotthold entſprechend. Die LXX geben dafür Joanan oder Joannan (vgl. auch 1 Makk. 2, 2; Luk. 3, 27), ſpäter ſchrieb man mehr präciſirt Joannēs. Die Bibel nennt einige zwanzig Männer dieſes Namens, unter denen indeß nur einige geſchichtlich beſonders hervortreten. Von den im A. T. erwähnten ſeien folgende hier genannt: 1) zwei Helden König David's (1 Chron. 12, 4. 12); 2) ein Feldherr des Königs Joſaphat (2 Chron. 17, 15); 3) der älteſte Sohn des Königs Joſia (1 Chron. 3, 15); 4) der Vater des Mattathias (1 Makk. 2, 1); 5) der älteſte Sohn des Mattathias, der den Beinamen Gaddis führte (1 Makk. 2, 2; ſ. Hasmonäer). Die Bedeutung dieſes Beinamens iſt unklar; 6) Johannes Hyrkanus, Sohn des Simon und Enkel des Mattathias, wurde Hoherprieſter und Regent Judäas (ſ. Hasmonäer); 7) der Vater des Eupolemus. Der letztere wurde mit Jaſon vom Judas nach Rom geſchickt und brachte ein Bündniß mit den Römern zu Stande (1 Makk. 8, 17 fg.; 2 Makk. 4, 11); 8) ein Geſandter der Juden an den ſyr. Feldherrn Lyſias (2 Makk. 11, 17). Die im N. T. erwähnten Männer dieſes Namens ſ. unter Johannes. Fritzſche.

Jochebed, ſ. Moſe.

Joel (Jo, d. h. „Jahve iſt Gott") kommt im A. T. häufig als Eigenname vor (1 Sam. 8, 2; 1 Chron. 6, 21; 15, 17; 4, 35; 5, 4. 8. 12; 7, 3; 11, 38; 15, 7. 11; 23, 8; 27, 20; Eſra 10, 43; Neh. 11, 9); doch iſt hier nur von einem ausführlicher zu reden, nämlich von dem Propheten Joel, dem Sohne Pethuel's, über den wir freilich außer dem, was ſeine auf uns gekommenen Weiſſagungen enthalten, nichts wiſſen. Auch die Zeit, in welcher er lebte, iſt lediglich aus dem Inhalt ſeiner Reden zu ſchließen; wir geben daher zuerſt eine kurze Ueberſicht dieſes Inhalts.

Der Prophet ruft zu einem großen allgemeinen Bußtag auf, zu Faſten und Beten und ernſter Bekehrung des Herzens (Joel 1, 13. 14; 2, 1. 12—17); denn eine furchtbare

Plage, wie ſie noch nie dageweſen (Kap. 1, 2), iſt über das Land gekommen, ungeheuere Heuſchreckenſchwärme haben es verheert, allen Pflanzenwuchs vernichtet. Getreide- und Obſternte iſt dahin; auch dem Vieh fehlt die Weide, und dazu ſind noch durch anhaltende Dürre die Waſſerbäche ausgetrocknet (Kap. 1, 20). Der Tempelcultus iſt gehemmt, die Opferthiere können nicht mehr regelmäßig dargebracht werden (Joel 1, 9. 13. 16). Darum ſollen vor allem die Prieſter das Ihrige thun, eine große Volksverſammlung anordnen und für die Gemeinde beten um Abwendung ſolches Unglücks (Joel 1, 13; 2, 1. 15. 17). Mit Kap. 2, 18 nimmt die Rede eine andere Wendung, richtet ſich verheißend in die Zukunft: Gott wird helfen, wird den Verwüſter entfernen, dem Lande Regen ſenden und durch Fülle von Moſt, Korn und Oel es entſchädigen für die vorangegangenen Jahre des Unglücks (Kap. 2, 18—27). Danach wird er ſeinen Geiſt über ſein Volk ausgießen, über ſeine Feinde aber großen Gerichtstag halten, die von ihnen (beſonders von Tyrus, Sidon und den Philiſtäern) an Iſrael verübten Gewaltthaten rächen, und Land und Hauptſtadt werden in dauerndem Frieden ſich des göttlichen Schutzes und reicher Segensfülle erfreuen (Kap. 3; 4, 1—18). Im beſondern bedroht der Prophet am Ende noch Aegypten und Edom, die zur wüſten Einöde werden ſollen, weil ſie unſchuldiges Blut in ihrem Lande vergoſſen, nämlich die dort anſäſſigen Judäer gemordet haben (Kap. 4, 19—21). (Die Kapitelangabe entnehmen wir hier und im Folgenden den gewöhnlichen Ausgaben des hebr. Textes; die LXX und nach ihr auch die meiſten deutſchen Ueberſetzungen ziehen Kap. 3 und 4 in eins zuſammen, während andere, wie z. B. die züricher Ueberſetzung, Kap. 3 mit 2 verbinden, ebenſo Tiſchendorf in ſeiner Ausgabe des vaticaniſchen Textes der LXX.)

Aus dem eben angegebenen Inhalt des Buchs läßt ſich das Zeitalter Joel's nun ziemlich genau beſtimmen. Zwar gingen die Meinungen der frühern Ausleger in dieſer Hinſicht weit auseinander, gegenwärtig aber iſt man faſt allgemein darüber einverſtanden, daß von den uns vorliegenden prophetiſchen Büchern dasjenige Joel's das älteſte ſei, genauer, daß es ins 9. Jahrh. v. Chr. gehöre. Die Thatſachen, aus denen dieſer Schluß gezogen wird, ſind folgende: 1) Amos, deſſen Zeitalter wir genau kennen, hat das Buch bereits vor ſich gehabt. Der „Tag des Herrn", von dem er Kap. 5, 18. 20 ſpricht, iſt eben der von Joel geweiſſagte, und wie die Verheißung Am. 9, 13 derjenigen Joel's (Kap. 4, 18) entſpricht, ſo ſind auch die Drohungen (Am. 1 und 2) nur weitere Ausführungen deſſen, was bereits Joel (Kap. 4) „allen Heiden ringsum" angekündigt hatte. Ebenſo geht Am. 1, 2 auf Joel 4, 16 zurück, und die von Amos (Kap. 4, 6—9) in erſter Linie geſchilderten Landplagen (Waſſermangel und Heuſchreckenverwüſtung) ſind die aus Joel (Kap. 1 und 2) bekannten. Es iſt deutlich: Amos knüpft an Joel als ſeinen Vorgänger an und hat ſich geradezu die Aufgabe geſtellt, jene frühern Weiſſagungen wieder aufzunehmen, ſie als immer noch geltend ſeinen Zeitgenoſſen zu wiederholen und einzuſchärfen. 2) Unter den Feinden Judas werden die Aſſyrer nicht aufgezählt, alſo waren ſie damals überhaupt noch nicht im Lande erſchienen, ſonſt hätte der Prophet gewiß ihnen vor allem das göttliche Strafgericht angedroht. Auch der Einfall der damasceniſchen Syrer (2 Kön. 12, 17 fg.) kann, als Joel ſchrieb, noch nicht ſtattgefunden haben, ſonſt wären ſie Joel 4 ebenſo gewiß genannt worden wie Am. 1, 3—5 (2 Kön. 10, 32 fg.). 3) Die Edomiter haben unſchuldiges Blut vergoſſen und dieſe Blutſchuld iſt an ihnen noch nicht gerächt worden (Joel 4, 19. 21). Amazja hat ſie alſo noch nicht gezüchtigt (2 Kön. 14, 7), und fragen wir, wann jenes unſchuldige Blut vergoſſen worden ſei, ſo kann es ſich nur um den Aufſtand unter Jehoram von Juda handeln, denn 4) eben unter ihm wurde Jeruſalem von den Philiſtern überfallen und eines Theils ſeiner Einwohner und Koſtbarkeiten beraubt (2 Chron. 21, 16 fg.; Joel 4, 4—6). 5) Joel 4 ſetzt den 2 Chron. 20 erzählten Sieg des Joſaphat voraus.

Aus dieſen Daten ergibt ſich, daß Joel's Wirkſamkeit früheſtens in die Zeit Jehoram's, ſpäteſtens in die erſten Jahre Amazja's anzuſetzen iſt. Letztere Annahme wird aber durch das unter 2) Geſagte ſofort wieder ausgeſchloſſen. Schon unter Joas nämlich wurde Jeruſalem von den damasceniſchen Syrern ernſtlich bedroht, und nur mit großen Opfern konnte damals Haſael's Abzug erkauft werden (2 Kön. 12, 17. 18; 2 Chron. 24, 23. 24). Da ſich nun bei Joel (Kap. 4, 4. 5) keinerlei Andeutung dieſes Ereigniſſes findet, ſo ſind wir vollkommen berechtigt, zu behaupten, daß ſeine letzte Rede früheſtens in der erſten Hälfte von Joas' Regierungszeit geſprochen und geſchrieben worden ſei. Dar-

auf führt auch die Joel 4, 7 ausgesprochene Hoffnung, welche kaum noch gehegt werden konnte, wenn jener Ueberfall der Philister schon 50—60 Jahre früher stattgefunden hätte, d. h. wenn Joel erst unter Amazja aufgetreten wäre. Da nun ferner im Buch Joel's der König selbst gar nicht genannt, wohl aber die Priesterschaft sehr in den Vordergrund gestellt und auf den ungestörten Fortgang des Tempeldienstes großes Gewicht gelegt wird (Joel 1, 9. 13; 2, 14. 17), so vereinigt sich alles dahin, daß unser Prophet in Joas' Jugendzeit, als Jojada an der Spitze der Priesterschaft das Hauptregiment führte, seine öffentliche Wirksamkeit entfaltet habe und wol auch selbst Priester gewesen sei.

Die nächste Veranlassung zu seinem Auftreten war, wie wir gesehen haben, eine schreckliche Landescalamität, ein ernst mahnendes Gottesgericht, welches das Nahen des großen und furchtbaren Tages anzukündigen schien (Joel 2, 10. 11). Auch nachdem diese Unglückszeit vorübergegangen war, blieb die Erinnerung daran noch so mächtig, daß man glaubte, die letzte Entscheidung sei nur etwas hinausgeschoben worden und nach diesen Vorboten nun um so gewisser zu erwarten. Aber viel weniger schreckhaft war diese Erwartung geworden, seitdem Gott selbst gezeigt hatte, daß er sein Land und sein Volk verschonen wolle. Gerade diese schwere Zeit gab dem religiösen Gemüth neuen Schwung; man erblickte in der glücklich überstandenen Gefahr einen Fingerzeig auf eine große, entscheidungsvolle Zukunft, da das wahre, vom göttlichen Geist durchdrungene Israel gesühnt dastehen und das Strafgericht statt seiner um so vernichtender die Heiden treffen werde (Joel 3 und 4). Die Vergleichung von Joel 4, 15. 16 mit Kap. 2, 10. 11 zeigt deutlich, daß der Prophet das eben Geschehene in etwas späterer Zeit (denn unmittelbar nacheinander sind die vier Kapitel in keinem Fall geschrieben) als Typus eines in anderer Weise nächstens sich vollziehenden Gerichtstags betrachtete. Wir sehen, wie wenig noch damals der Begriff des „Tages Jahve's" sich in eine bestimmte Form geprägt hatte, wie er vielmehr im prophetischen Bewußtsein nur nach und nach sich ausbildete, und auch das läßt sich als Beweis für das hohe Alter unsers Buchs anführen. Verstärkt wird dieser Beweis endlich noch dadurch, daß die messianische Hoffnung (s. d.) sich hier in ganz allgemeinem, weitem Umriß zeigt, indem sie sich nämlich auf das ganze Volk bezieht, und nicht die einzelne Persönlichkeit eines idealen Königs zum Mittelpunkt hat. In ähnlicher Weise tritt diese Hoffnung freilich auch viel später wieder auf, namentlich beim zweiten (babylonischen) Jesaja; innerhalb der Zeit des noch bestehenden Königthums ist sie aber unzweifelhaft ein Zeichen höhern Alters, zu dessen einfach erhabenem Geist die jüngere Prophetie wieder zurückzukehren strebte.

Außer der eben angegebenen Zeitbestimmung läßt sich über das Leben und die Wirksamkeit Joel's dem uns vorliegenden Buch nichts Sicheres entnehmen, als etwa das, daß er in Juda, im besondern Sinn in Jerusalem, auftrat und wol ein Bürger der Hauptstadt war (Joel 1, 13. 14; 2, 1. 15. 17; 4, 1. 18. 19), vielleicht nach dem oben Gesagten ein Priester, jedenfalls ein Mann höherer Bildung. Als Meister der Rede kennzeichnet ihn beinahe jeder Vers, seine Sprache ist ebenso rein wie kräftig, ebenso lebendig wie klar; wir können sie geradezu classisch nennen, und als Vorbild galt sie in der That den spätern Propheten, die etwa auch ganze Stücke daraus entlehnten, wie Jes. 2, 2—4; Mich. 4, 1—3, welche Verse, wie neuere Exegeten mit vollem Recht annehmen, ursprüngliche Weissagung Joel's enthalten und vielleicht ehemals den Schluß seines Buchs gebildet haben. Auch der christl. Seher hat manches aus Joel entlehnt (Offb. 9, 2 fg.; 14, 15), und das Pfingstwunder (Apg. 2, 1 fg.) galt als Erfüllung von Joel 3 (Apg. 2, 17—21).

Die ältere Literatur findet sich bei De Wette, „Die Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (8. Ausg., Berlin 1869), §. 285, zusammengestellt; unter den neuern Commentaren sind hervorzuheben die von Credner, „Der Prophet Joel" (Halle 1831); Meier, „Der Prophet Joel" (Tübingen 1841); Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten" (3. Aufl., Leipzig 1863), S. 65—90; Ewald, „Die Propheten des Alten Bundes" (2. Ausg., Göttingen 1867—68), I, 87—116.

Steiner.

Jogbeha (d. h. „Höhe"), eine Stadt der Gaditer in der Nachbarschaft von Nobah (4 Mos. 32, 35; Richt. 8, 11), ist ohne Zweifel der heutige Ruinenort El-Dschebeiha, ganz nahe bei dem in Trümmern liegenden Gebäude En-Naweikis (Nowâkis), $1\frac{3}{4}$ bis 2 Stunden nordwestlich von Ammân (d. i. Rabbath-Ammon) in Belka. Kneucker.

Johanan. 1) Einer der hervorragendſten Hauptleute Gedalja's (ſ. d.), welcher den argloſen chald. Statthalter rechtzeitig vor den argliſtigen Anſchlägen Ismael's (ſ. d.) warnte und durch Tödtung Ismael's deſſen blutigen Abſichten, bevor er ſie gegen Gedalja ins Werk zu ſetzen vermochte, zuvorkommen wollte (Jer. 40, 13 fg.). Als Gedalja ihn von jeglichem Schritt gegen Ismael zurückgehalten, und infolge davon ermordet worden war, warf er ſich mit den übrigen treugeſinnten Hauptleuten auf Ismael und entriß ihm ſeine Gefangenen (Jer. 41, 10 fg.), beſchloß aber nachher, aus Furcht, die Chaldäer möchten die Ermordung ihres Statthalters ohne Unterſuchung an den Juden überhaupt rächen, nach Aegypten zu entweichen (Jer. 41, 18). Der Prophet Jeremia (ſ. d.), ebenfalls einer der Gefangenen aus Mizpa, war jedoch anderer Meinung, und darüber befragt, nachdem er mit Jahve zu Rathe gegangen, forderte er Johanan und das Volk, das ſich ihm angeſchloſſen, auf, im Lande zu bleiben und ſicherte demſelben den göttlichen Schutz und von ſeiten des Königs von Babel eine milde Behandlung zu (Jer. 42, 7 fg.). Für den Fall, daß ſie, dieſem Gottesſpruch ungehorſam, ſich doch nach Aegypten wenden ſollten, bedrohte er ſie mit Gottesgerichten (Jer. 42, 15 fg.). Allein der Prophet predigte tauben Ohren. Johanan mit den übrigen Hauptleuten führte den Reſt der Judäer, nicht nur die Gefangenen von Mizpa, ſondern eine Schar anderer, die ſich allmählich am Lagerplatz bei Bethlehem geſammelt, nach Aegypten, und gegen ſeinen Willen ſah Jeremia mit ſeinem Schreiber Baruch (ſ. d.) ſich gleichfalls zum Anſchluß genöthigt (Jer. 43, 5 fg.). Die Eingewanderten zerſtreuten ſich bald über einen großen Theil von Aegypten und ließen ſich namentlich in Migdol (Ez. 29, 10; 30, 6), Tachpanches und Nob (Memphis) nieder, wo ſie ſich, durch das Beiſpiel ihrer heidniſchen Umgebung verführt, dem Götzendienſt, insbeſondere der Verehrung der Mondkönigin (Jer. 44, 18), d. h. der aſſyriſch-perſ. Tanais, deren Dienſt ſchon in Iſrael nach und nach an die Stelle des Dienſtes der phöniz. Aſtarte getreten war (ſ. Jer. 7, 18), überließen. 2) Johanan hieß auch der erſtgeborene Sohn des Königs Joſia (1 Chron. 3, 15), der in den Büchern der Könige gar nicht erwähnt iſt, wol deshalb, weil er in früher Jugend geſtorben iſt. Schenkel.

Johanna, ſ. Chuzas.

Johannes (hebr. Johanan, d. h. „Jahve iſt gütig", Gotthuld, griech. Joánnes), **der Täufer,** durch dieſe Bezeichnung ſeiner eigenthümlichen Berufswirkſamkeit von den gleichnamigen bibliſchen Perſonen unterſchieden. Das dritte Evangelium hat ſagenhaft gefärbte Kindheitsberichte über ihn aufbehalten (Luk. 1, 5 fg.). Denſelben zufolge war er der Sohn eines Prieſters Sacharja und ſeiner Gattin Eliſcheba, beide aus reinem Aaroniſchem Blut, er der Prieſterklaſſe Abia's (1 Chron. 24, 10) angehörig. Die Geburtsſtadt iſt nicht mehr zu beſtimmen, denn wenn Luk. 1, 39 eine Stadt Juda (πόλις Ἰούδα) als ſolche angegeben iſt, ſo deutet die ſo allgemeine Bezeichnung („judäiſche Stadt") auf Unbekanntſchaft des Erzählers mit dem Namen, und es iſt daher weder die Prieſterſtadt Jutta (ſ. d.) noch das ſehr bekannte Hebron (ſ. d.) gemeint. Sinnreich wird die Geburtsſtätte des ſtrengen Wüſtenpredigers in das rauhe judäiſche Gebirge verlegt. Die Engelserſcheinung, welche dem alternden kinderloſen Sacharja zur Rechten des Räucheraltars einen Sohn ankündigt, und zwar mit Beziehung auf Mal. 3, 22 als künftigen Elia oder Vorläufer des Meſſias (Luk. 1, 16), der Zweifel des Sacharja, ſein nachheriges Verſtummen zur Abbüßung des Zweifels — das ſind der Geſchichte Iſaak's (1 Moſ. 17, 17 fg.), Simſon's (Richt. 13, 3 fg.), Samuel's (1 Sam. 1, 2 fg.) entnommene Zuthaten (Strauß, „Das Leben Jeſu für das deutſche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 352 fg.), durch welche jedoch der geſchichtliche Kern der Erzählung, die prieſterliche Herkunft und judäiſche Abkunft des Johannes, nichts an Glaubwürdigkeit verliert. Von der weitern Jugendgeſchichte deſſelben bringt das dritte Evangelium (Luk. 1, 66. 80) nur noch die ſehr allgemeinen Notizen, daß die Hand des Herrn mit ihm geweſen, daß er gewachſen, im Geiſt erſtarkt ſei und bis zum Zeitpunkt ſeines öffentlichen Auftretens in der Wüſte ſich aufgehalten habe. Die Unbeſtimmtheit der Ausdrücke verräth, daß keine irgend beſtimmte Nachrichten dem Evangeliſten zur Hand waren. Daß Johannes, im Schos einer Familie von prieſterlicher Frömmigkeit gebildet, an ernſte Zucht und ſtrenge Sitte früh ſich gewöhnt, daß die unmittelbare Anſchauung des Tempelcultus ſeine Phantaſie früh beſchäftigt, daß das geſetzliche Opferweſen ihn jedoch religiös nicht befriedigt, das alles iſt ſehr wahrſcheinlich; die Vorſtellung dagegen, daß er als Naſiräer erzogen worden (Luk. 1, 15 fg.), iſt aus Simſon's Lebensgeſchichte entlehnt, und die Annahme, daß er einen großen Theil ſeiner Jugend in

Einöden zugebracht (Luk. 1, 80), beruht wol auf einer, seiner spätern Lebensweise entnommenen Vermuthung.

Eins ist immerhin sicher: der Jüngling fühlte sich durch die überlieferten theokratischen Formen nicht befriedigt; er sah sie vom Wurmfraß der Buchstäbelei und der Heuchelei durchfressen; auch vermochte er sich keiner der damaligen religiösen Parteien anzuschließen; denn wenn seine Enthaltsamkeit, Sittenstrenge, ascetische Richtung an Essäismus erinnert (Renan, Vie de Jésus [13. Ausg., Paris 1867], S. 101 fg.), so mußte ihn doch seine geistige und sittliche Originalität vom Anschluß an einen Orden abhalten, dessen unerbittlicher Satzungsstrenge er vor allem seine persönliche Eigenthümlichkeit hätte opfern müssen. Schon bei seinem ersten Auftreten ist er ganz er selbst, einer Aufgabe sich bewußt, die kein anderer als er zu lösen vermochte, eine in schärfsten Umrissen ausgeprägte Persönlichkeit, ein ohne Zweifel durch die Schule einer harten Zucht und heißer Entwickelungskämpfe hindurchgegangener Charakter. Darum darf er noch nicht mit einem Einsiedler, wie Banus (Josephus, „Leben", Kap. 2), verglichen werden, der zwar, ähnlich wie Johannes, in der Wüste, in strenger Enthaltsamkeit lebte, aber nicht um auf die Menschen hingebend zu wirken, sondern um durch Selbstkasteiung ein Verdienst für sich selbst zu erwerben und als ein Heiliger zu gelten.

Der evangelischen Erzählung zufolge trat er in der Wüste Juda (s. d.) auf, jenem öden, ostwärts gegen den Jordan in das Todte Meer sich absenkenden, höhlen- und schluchtenreichen Gebirgslande, wohin Jesus den Schauplatz der Parabel vom barmherzigen Samariter verlegt, zwischen Jerusalem und dem Jordan, in einer Gegend, die unbewohnt und unsicher mit trüben Bildern die Phantasie beschäftigte, und doch wieder in solcher Nähe volkreicher Städte sich befand, daß Pilgerscharen leicht sich in Verbindung mit ihm setzen konnten. Ueber die Zeit seines Auftretens ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß sie dem Auftreten Jesu nicht lange voranging (Mark. 1, 9; Matth. 3, 13; Luk. 3, 15 fg.), wie sie denn aus nahe liegenden Ursachen nur von kurzer Dauer war (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 2). Schwerlich kann demnach vor dem J. 33 n. Chr. seine öffentliche Wirksamkeit begonnen haben (s. Jesus Christus). Daß er die Wüste selbst zu seinem Wirkungskreis gemacht, berichten die ältern Evangelisten (Mark. 1, 4; Matth. 3, 1), und es scheint der dritte Evangelist die Predigt des Johannes nur deshalb in die Jordangegend verlegt zu haben (Luk. 3, 3), weil er Bedenken trug, Predigt und Taufe voneinander zu trennen (Luk. 3, 7); allein beide Thätigkeiten sind ohne Zweifel als getrennte vorzustellen. Johannes trat zunächst als Bußprediger auf. Seine Absicht war, das unter pharisäischem Formeldienst, sadducäischer Weltklugheit und röm. Druck geistiger und sittlicher Erschlaffung verfallene Volk aufzurütteln, und es auf die heranmahenden Gottesgerichte hinzuweisen. Hiernach fühlte er in seinem Innern den Prophetenberuf. Nicht an eine bevorstehende Offenbarung göttlicher Liebes- und Gnadenerweise glaubte er, sondern an drohende Strafgerichte des göttlichen Zorns. Schon sein äußerer Anzug verrieth den Herold des Gerichts. Der Mantel aus Kamelhaaren, der Ledergurt um die Lenden, die dürftige Nahrung von Heuschrecken und wildem Honig erinnern an die Vorbilder prophetischen Strafernstes (2 Kön. 1, 8). Die Ueberlieferung scheint Bruchstücke aus seinen Reden aufbehalten zu haben, in welchen Geist und Charakter seines Wirkens treffend gezeichnet ist. Bald sammelte sich um ihn eine theils neugierige, theils bußfertige Menge, namentlich aus der Stadt Jerusalem (Mark. 1, 5); selbst Männer aus den Kreisen der Pharisäer und Sadducäer fühlten sich von der wunderbaren Erscheinung, dem furchtlosen Auftreten, der Einfachheit und Uneigennützigkeit des Mannes angezogen (Matth. 3, 7). Er kannte weder Schonung noch Rücksicht in der Behandlung der Menschen. Der nahende Zorntag (Mal. 3, 19 fg.) war das Hauptthema seiner Rede. Sinnesänderung, Besserung forderte er von allen. Kühne Bilder hauchten seiner Sprache Leben und Farbenreichthum ein. Er verglich Israel mit dem zum Fällen bereiten Baum, an welchen die Axt schon gelegt ist. Es erscheint ihm als die Tenne, die mit der Wurfschaufel gereinigt werden muß, und die Spreu wird verbrannt (Matth. 3, 12; Luk. 3, 19 fg.). Also ein Theil des Volks wird dem Gericht sicherlich nicht entgehen; eine kurze Frist für die Besserungsfähigen zur Umkehr ist noch vorhanden. Wohl hat Johannes an das von den Römern her drohende Unheil gedacht, und daß die herrschenden Parteien demselben weder mit Erfolg zu widerstehen noch es mit Ergebung zu ertragen verstanden. Den theokratischen Hochmuth hat er aufs schärfste gegeißelt, welcher in dem abrahamitischen Stammbaum, im theokratischen Blut eine Schutz-

wehr gegen das hereinbrechende Verderben ſah (Matth. 3, 9; Luk. 3, 8). Auch an die einzelnen Stände (Landleute, Zollbeamte, Soldaten) wandte er ſich, oder dieſe holten ſeinen Rath ein, und er ermahnte ſie zu gewiſſenhafter pünktlicher Erfüllung ihrer Berufspflichten (Luk. 3, 10—14). Diejenigen, welche aufrichtige Beweiſe ihrer Sinnesänderung gaben, taufte er nun auch, und zu dieſem Zweck begab er ſich wol von Zeit zu Zeit mit einer Auswahl von Täuflingen an den Jordan. Vor der Untertauchung forderte er ein Bekenntniß der Schuld von dem Neophyten (Mark. 1, 5; Matth. 3, 6), das ohne Zweifel verbunden war mit einem ſittlichen Gelöbniß. Gewiß hat Johannes keine magiſchen Vorſtellungen von der Wirkung ſeiner Taufe gehabt, ſonſt wäre ſeine demüthige Aeußerung: „ich taufe euch mit Waſſer“ (zur Sinnesänderung), unverſtändlich (Mark. 1, 8; Matth. 3, 11; Luk. 3, 16). Es liegt darin die Anerkennung, daß das Waſſer als ſolches, d. h. der äußere Taufact, den ſittlichen Umſchwung im Täufling nicht bewirke, ſondern nur ein Sinnbild des Läuterungsproceſſes ſei, welcher in ſeinem Innern durch eigene ſittliche Arbeit erfolgen müſſe. Um die Anwendung dieſes Symbols durch Johannes zu erklären, bedarf es keineswegs der Berufung auf die beſonders hinſichtlich ihres Alters zweifelhafte Proſelytentaufe (ſ. Proſelyten); auch iſt die Johannestaufe nicht aus den eſſäiſchen Luſtrationen entſprungen, die, täglich vor jeder Mahlzeit genommen, ein Reinlichkeitsſymbol, nicht aber ein Zeichen der Buße und ſittlichen Erneuerung waren. Unſtreitig taufte Johannes die Bußfertigen nur einmal, und ſchon deshalb hat ſeine Taufe eine einzigartige Bedeutung, und wenn ſie auch mit der althergebrachten jüd. Sitte der Waſchungen im Zuſammenhang ſteht, ſo ward ſie jedoch von Johannes mit einem ganz neuen Inhalt erfüllt. Nicht gerade an Stellen wie Jeſ. 44, 3 iſt dabei zu denken, wo das Waſſer ein Bild des belebenden Geiſtes Jahve's iſt, ſondern eher an das Reinigungsbad Naeman's im Jordan auf Befehl Eliſa's (2 Kön. 5, 10 fg.), an die Vorſtellung, daß Jahve Sünde und Schuld abzuwaſchen vermöge (Pſ. 51, 4), und an das reine Waſſer, welches Jahve über die aus der Verbannung zurückkehrenden Iſraeliten ſprengen will, um ſie von götzendieneriſcher und ſonſtiger Unreinheit zu reinigen (Ez. 36, 22 fg.). Im weſentlichen ſtimmt Joſephus („Alterthümer“, XVIII, 5, 2) mit dieſer Darſtellung der Johannestaufe überein. Er hebt ſeine, die Menge mit ſich fortreißende Beredſamkeit hervor und erkennt ſein Streben an, vermöge deſſen er ſein Volk durch eine ſittliche und religiöſe Reform zu erneuern ſuchte. Auch dafür, daß Johannes die Taufe in einer neuen Bedeutung anwandte, iſt Joſephus ein claſſiſcher Zeuge. Hiernach faßte er ſie nicht als ein Sühnmittel, ſondern als ein Sinnbild der ſittlichen Umkehr, das er nur bei ſolchen gebrauchte, an deren aufrichtigem Bußeifer er nicht mehr zweifelte. Daß er die Taufe auch als ein Bundeszeichen faßte, wodurch die Beſſergeſinnten ſich zur Stiftung eines neuen idealen Iſraels verbanden, kann aus der etwas dunkeln Ausdrucksweiſe des Joſephus (βαπτισμῷ συνιέναι) nicht wohl geſchloſſen werden (vgl. Strauß, a. a. O., S. 188; Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara“ [Zürich 1867], I, 503). Im letztern Fall hätte er den Kreis der lediglich prophetiſchen Thätigkeit überſchritten und die Bahn eines Religionsſtifters betreten; es bliebe dann unbegreiflich, wie Phariſäer und Sadducäer ſich einem ſolchen Ritus unterworfen hätten, der ihren theokratiſchen Grundüberzeugungen widerſprach.

Bis dahin ſind die Nachrichten über die Wirkſamkeit des Johannes durch die übereinſtimmenden Nachrichten der evangeliſchen Ueberlieferung und des Joſephus geſichert. Anders verhält es ſich hinſichtlich der Beziehungen des Johannes zu Jeſus. Dem dritten Evangeliſten zufolge hatte Johannes ſeine Wirkſamkeit im funfzehnten Jahre der Regierung des Tiberius, d. h. 781—82 nach Erbauung Roms oder 29—30 n. Chr. (nach der gewöhnlichen Zeitrechnung) begonnen (Luk. 3, 1 fg.), und nach Mark. 1, 9 fg.; Matth. 3, 13 fg. hätte Jeſus bald nachher, von dem Ruf des Johannes angezogen, deſſen erſte Bekanntſchaft am Jordan gemacht. Nach Luk. 1, 36 hätte zwiſchen den Familien des Johannes und Jeſu ein verwandtſchaftliches Verhältniß beſtanden, Maria (ſ. d.) hätte ſchon während ihrer Schwangerſchaft der mit ihr befreundeten, ihrer Niederkunft entgegenſehenden Eliſcheba einen Beſuch abgeſtattet, und das Kind hätte im Schos derſelben die Mutter des künftigen Meſſias durch eine freudige Bewegung begrüßt, Eliſcheba ſelbſt ſogar aus dem Stegreif einen Lobgeſang auf Maria gedichtet (Luk. 1, 39 fg.). Daß dieſe Erzählung lediglich nach altteſt. Vorbildern (1 Moſ. 25, 22. 26; 1 Sam. 1, 10 fg.) erdichtet ſei (Strauß, a. a. O., S. 353 fg.), iſt bei ihrem eigenthümlichen Charakter weniger wahrſcheinlich; vielmehr ſcheint ſie aus der am Ende des 1. Jahrh. unter den Chriſten allgemein ver-

breiteten Annahme entstanden, daß Johannes der Mal. 3, 23 verheißene Vorläufer des Messias gewesen sei und als solcher schon vor seiner Geburt für die messianische Würde des gleichfalls noch nicht geborenen Jesus habe Zeugniß ablegen müssen. Die sonstigen evangelischen Nachrichten leiten auf keine Spur, daß Jesus mit Johannes verwandt, und vor der Begegnung mit ihm am Jordan überhaupt in Verkehr mit ihm gewesen sei. Nur so viel steht als zuverlässig fest, daß Jesus sich der Johannestaufe unterzog (s. Jesus Christus). Gerade diese Thatsache, weil sie mit der spätern Anschauung von der übernatürlichen Gottessohnschaft und unbedingten Sündlosigkeit Jesu so wenig stimmte, mußte die evangelische Ueberlieferung zu Auskunftsmitteln und Erklärungsversuchen veranlassen, und auf diesem Wege entstand die Vorstellung, daß die Taufe Jesu durch Johannes ein Weiheact beim Antritt seines messianischen Berufs gewesen sei, und daß Johannes diesen Augenblick benutzt habe, um als längstverheißener Elia Jesum als den von alters her erwarteten Heiland zu verkünden. Gegen die thatsächliche Richtigkeit dieser Vorstellung spricht nun freilich schon der Umstand, daß Johannes, den Synoptikern zufolge, sich gar nicht als Elia oder als Vorläufer des Messias proclamirte, sondern als die Stimme eines Wüstenpredigers, welche zur Buße aufforderte (Mark. 1, 3; Matth. 3, 3; Luk. 3, 4, nach Jes. 40, 3). Hätte Johannes sich selbst dem Volk als den vor dem Messias unmittelbar hergehenden Elia bezeichnet, so bliebe auch unerklärlich, wie die Volksstimme Jesum für den Elia erklären konnte (Mark. 8, 28; Matth. 16, 14; Luk. 9, 19), oder wie die Jünger Jesu, mit Berufung auf die rabbinische Schulmeinung, die Erscheinung des Elia mit Beziehung auf sein messianisches Auftreten vermissen konnten (Mark. 9, 11 fg.; Matth. 17, 10), und erst aus dem Mund Jesu belehrt werden mußten, daß und inwiefern Johannes als Elia betrachtet werden könne, nicht in einem übernatürlichen, sondern in einem natürlichen Sinn (Mark. 9, 13; Matth. 17, 12). Gerade der letztere Umstand dient zum Beweis, daß die Vorstellung von einer vorläuferischen Bedeutung des Johannes für das messianische Amt Jesu erst nach dessen Tod, wahrscheinlich infolge einer Aeußerung Jesu, sich gebildet hat. Gleichwol finden wir die evangelische Ueberlieferung auf einer ganz richtigen Spur, wenn sie eine innige Beziehung der täuferischen Bußpredigt zu den messianischen Erwartungen jener Zeit annimmt. Josephus erwähnt zwar nichts davon, daß Johannes auf das Messiasreich hingewiesen; aber er deutet doch an, daß die durch seine entflammenden Reden bewirkte Erregung der Gemüther ihn bei Herodes Antipas in den Verdacht politischer Umwälzungsplane gebracht habe. Die Furcht des Herodes, es möchte durch ihn ein (nationaler) Umschwung herbeigeführt werden (τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι, Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 2), ist bezeichnend. Daß Johannes die Ankunft des messianischen Zeitalters verkündigt hat, geht auch daraus hervor, daß er mit den Zorngerichten Gottes drohte, welche nach altteſt. Zeugnissen dem Messias den Weg bahnen sollten (s. messianische Weissagungen). Wahrscheinlich war ihm auch der Messias, wenn er, was sich nicht mit Sicherheit ausmitteln läßt, eine bestimmte messianische Persönlichkeit als den Begründer der messianischen Periode verkündigte, ein Streiter für Jahve im Sinn der altteſt. Prophetie.

Die evangelischen Nachrichten folgen dagegen der Ueberlieferung ihrer Zeit und schildern Johannes als den bewußten Vorläufer Jesu, der es als seine Aufgabe betrachtete, diese Persönlichkeit dem Volk als Messias zu empfehlen und damit seinen Beruf für erfüllt hielt. Je später die Ueberlieferung, desto näher wird Johannes an Jesum herangerückt. Was Markus von dem Verhältniß beider erzählt, ist noch so allgemein gehalten, daß Johannes von dem erwarteten Messias es überhaupt, ohne alle Rücksicht auf eine bestimmte Person, bezeugt haben könnte, daß er nämlich stärker sein werde als er (Johannes), der nicht würdig, ihm die Schuhriemen aufzulösen; daß er mit dem Heiligen Geist taufen werde, während er (Johannes) mit Wasser getauft habe (Mark. 1, 7 fg.). Auch hat, nach Markus (Kap. 1, 10), Jesus bei der Taufe die himmlische Vision. Nach dem ersten Evangelisten erkannte dagegen Johannes schon vor der Taufe in Jesus den Messias, weigerte sich, ihn zu taufen, huldigte ihm mit der Erklärung, daß er von ihm getauft werden sollte (mit deutlicher Beziehung auf den christl. Taufritus), und beruhigte sich erst, als Jesus ihm erklärte, daß er zum Zweck einer höhern Erfüllung (also einer dogmatischen Nothwendigkeit zufolge) der Taufe durch ihn bedürfe (Matth. 3, 14 fg.). Nach dem dritten Evangelisten redete Johannes geradezu wie ein in die Lehre Jesu bereits Eingeweihter (Luk. 3, 18). Diese Darstellungen sind ohne Zweifel durch die spätere

Tradition gefärbt, folgen aber noch einer im wesentlichen geschichtlich begründeten Ueberlieferung. Das vierte Evangelium dagegen betrachtet als den eigentlichen Beruf des Johannes die Hinweisung der Pharisäer, Priester und seiner eigenen Jünger auf Jesum hin als den wahren Messias. Er ruft den Sendboten der Pharisäer, noch bevor Jesus öffentlich aufgetreten war, aus höherer Eingebung zu: der Messias stehe mitten unter ihnen, und es klingt wie ein Vorwurf, wenn er bemerkt, daß er von ihnen nicht erkannt wäre (Joh. 1, 26 fg.). Als Jesus zu Johannes kommt, bezeichnet er ihn sofort als das wahre Passahlamm, das an die Stelle des jüd. Passah getreten und die Versöhnung der Welt übernommen habe. Und nicht Jesus hat die Vision, welche das Himmelszeugniß für seinen messianischen Beruf enthält, sondern dem Johannes wird sie zutheil, damit er eine Bürgschaft für seine Promulgation Jesu als des Messias, als des „Sohnes Gottes", habe (Joh. 1, 29 fg.). Nach dieser Darstellung konnte sich Jesus der Johannestaufe unmöglich unterziehen, und der vierte Evangelist hat sie deshalb ganz folgerichtig beseitigt. Nach der himmlischen Vision hatte seine vorbereitende Wirksamkeit überhaupt keinen Sinn und Zweck mehr, und er weist daher zwei seiner hervorragendsten Jünger gleichfalls folgerichtig zu Jesus (Joh. 1, 35 fg.). Man sollte annehmen, Johannes hätte, nach dem wunderbaren, alles erhellenden Licht, das ihm über die Person Jesu aufgegangen, sich beeilt, selbst zu den Füßen des Meisters sich niederzulassen, und es liegt deshalb auch in der Joh. 3, 23 berichteten Fortsetzung seines Taufgeschäfts ein Widerspruch des Evangelisten mit seiner eigenen Auffassung. Dieser soll dadurch gelöst werden, daß Johannes aufs feierlichste versichert: er sei nicht Christus, der Bräutigam (Messias) sei nun da, auf ihn müsse man hören; er (Johannes) müsse in demselben Maß abnehmen als Christus wachse. Er beklagt es sogar, daß das Selbstzeugniß Christi keinen Glauben finde; allein weshalb legt er für die Messianität Christi nicht durch seinen eigenen persönlichen Eintritt in seine Jüngergemeinde das wirksamste Zeugniß ab und widerlegt dadurch thatsächlich die Gegner Jesu (Joh. 3, 26 fg.)? Solche Widersprüche erhalten ihr Licht aus dem Umstand, daß das vierte Evangelium die synoptische Tradition einer dieser fremden Charakterzeichnung des Johannes zu Grunde gelegt hat. Auch bei den Synoptikern bleibt es unerklärlich, weshalb Johannes, nach seiner Anerkennung der Messiaswürde Jesu, mit seinem Jüngerkreis sich nicht an ihn anschließt. Allein die synoptische Ueberlieferung läßt mit ziemlicher Sicherheit die Thatsache durchschimmern, daß Johannes, indem er das messianische Zeitalter und wol auch einen Messias in Aussicht stellte, doch nicht schon Jesus als den bereits aufgetretenen Messias verkündigt hat. Nach den Synoptikern waren die ersten Jünger Jesu keine Johannesjünger (s. d.), vielmehr kam es zwischen den Jüngern Jesu und den Johannesjüngern bald zu ernstlichen Reibungen wegen der freien Stellung, welche Jesus zum Ceremonialgesetz, insonderheit zu den Fastengeboten (s. Fasten), genommen hatte (Mark. 2, 18 fg.; Matth. 9, 14 fg.; Luk. 5, 33 fg.), und Jesus verglich ziemlich deutlich die Reformbestrebungen der Johanneischen Jüngerschule dem Aufnähen neuer Lappen auf alte Kleider und dem Aufbewahren von neuem Wein in alten Schläuchen. Hieraus kann mit Recht gefolgert werden, daß Johannes niemals weder Jesus als den Messias proclamirt noch sich als seinen messianischen Vorläufer betrachtet und in ein schlechthin untergeordnetes Verhältniß zu ihm gestellt hat. Es ist dies schon deshalb unstatthaft, weil Jesus (s. d.) erst gegen den Schluß seiner Laufbahn durch seine Jünger als Messias erkannt und proclamirt worden ist, sich diesem Titel auch accommodirt, sofort aber demselben eine viel höhere und geistigere Bedeutung untergelegt hat, als die Juden damit herkömmlich zu verbinden pflegten (s. Jesus Christus). Johannes hätte auf seinem Standpunkt ihn nur als theokratischen Messias proclamiren können, und in diesem Sinn hätte Jesus die Messiaswürde unverzüglich ablehnen müssen. Diese Anschauung findet ihre Bestätigung auch in der Nachricht der Apostelgeschichte, wonach die von Paulus in Ephesus aufgefundenen Johannesjünger (s. d.) blos die Bußtaufe von Johannes erhalten hatten und nicht auf die Person Jesu, sondern lediglich „auf den, der nach ihm kommen sollte", d. h. auf die bevorstehende Erscheinung des Messias, hingewiesen worden waren. Deshalb wurden sie nicht nur nochmals, sondern erst jetzt auf die Person Jesu Christi getauft (Apg. 18, 25; 19, 1 fg.). Der neueste Versuch von Schmidt („Die Christologie Johannes des Täufers" in den „Jahrbüchern für Deutsche Theologie", XIV, 627 fg.), die Christologie des Johannes auf das vierte Evangelium zu bauen, hat wenigstens das Verdienst, die Unhaltbarkeit solcher Versuche jedem Einsichtigen für immer dargethan zu haben. Der Umstand, daß Johannes

in keine nähere Berührung mit Jesus trat, erklärt sich nicht nur aus der wesentlichen Verschiedenheit der Geistesrichtung beider, sondern namentlich auch daraus, daß Johannes noch vor dem öffentlichen Auftreten Jesu von Herodes Antipas (s. d.) gefänglich eingezogen worden war (Mark. 1, 14; Matth. 4, 12). Auch in dieser sicher verbürgten Nachricht, daß Jesus seinen Mund erst öffnete, seit er dem Johannes gewaltsam verschlossen war, geht die Unrichtigkeit der Darstellung des vierten Evangeliums hervor, welche eine noch gleichzeitige Wirksamkeit Jesu mit Johannes in Judäa voraussetzt (Joh. 3, 22 fg.).

Darin stimmen alle Nachrichten überein, daß Herodes Antipas den Johannes durch gewaltthätige Einkerkerung seinem Wirkungskreis entriß. Die Erzählung des Josephus („Alterthümer", XVIII, 5, 2), daß Herodes den Johannes aus Furcht vor einem durch seine flammenden Zukunftsreden entzündeten Aufstand nach der Festung Machärus gebracht, enthält nichts Unwahrscheinliches, zumal die Unzufriedenheit mit Antipas unter dem Volk im Laufe der Zeit gewachsen war, und der durch seine ehebrecherische Verbindung mit der Herodias (s. d.) herbeigeführte Krieg gegen seinen Schwiegervater Aretas jene Unzufriedenheit noch steigern mußte. Knirschend vernahm das Volk die Kunde von der gegen seinen gefeierten Propheten verübten Gewaltthat; aber es beugte sich vor dem Tyrannen. Uebrigens hielt es Herodes gleichwol für nöthig, den gefürchteten Mann wohl zu verwahren. Die Bergfestung Machärus, im Osten vom Todten Meer an der Grenze Arabiens gelegen, ein steiles, durch schroffe Abhänge ringsum geschütztes Felsennest, von Alexander Jannäus erbaut, von Herodes Antipas namentlich mit Rücksicht auf die arab. Einfälle durch hohe Mauern und Thürme noch unbezwinglicher gemacht — war ganz geeignet, gefährliche Männer lebendig zu begraben (vgl. die Schilderung bei Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 6, 1 fg.). Die wilde vulkanische Umgebung gab dem Aufenthalt etwas doppelt Unheimliches (vgl. auch Keim, a. a. O., I, 578 fg.; Renan, a. a. O., S. 114 fg.). Zwar war die Burg Eigenthum des Schwiegervaters von Herodes, des Aretas (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 1), vor dem durch sein ehebrecherisches Verhältniß zu Herodias veranlaßten Bruch mit ihm; nach der Kriegserklärung scheint er sich jedoch sofort der Grenzfestung bemächtigt zu haben (Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 6, 2); sie war eigentlich judäischer Besitz. Hier hatte sich Herodes eine Wohnung prächtig ausgeschmückt, als wollte er die Schrecken der Natur durch den Glanz der Verschwendung überbieten. Die evangelische Erzählung stellt den Hergang so dar, als ob die Einmischung des Johannes in die Familienangelegenheiten des Herodes seine Verhaftung herbeigeführt, indem sich Johannes gegen die Fortdauer seines Verhältnisses zu seiner Schwägerin Herodias strafend ausgesprochen habe. Hier scheint die Veranlassung zur Hinrichtung mit der Veranlassung zur Verhaftung verwechselt (Mark. 6, 17 fg.; Matth. 14, 3 fg.; Luk. 3, 19). Die Verhaftung des Johannes war eine Folge der Besorgniß des Antipas vor aufständischen Bewegungen, die, vielleicht im Rücken des von ihm gegen Aretas geführten Heeres, durch den Täufer bewirkt werden könnten. Sie war keine Strafe, sondern eine Sicherheitsmaßregel. Johannes hat anfänglich auf Machärus wol in gelinder Haft gelebt, Besuche von seinen Jüngern angenommen, die Kunde von dem Auftreten Jesu erhalten, eine Botschaft an ihn abgesandt (Matth. 11, 2 fg.; Luk. 7, 18 fg.), die auch so, wie sie in der evangelischen Ueberlieferung erzählt ist, unverkennbar beweist, daß er früher nicht nur Jesus keineswegs als Messias proclamirt, sondern noch in keiner Verbindung mit ihm gestanden hatte. Und Jesus selbst äußerte damals über den Gefangenen das strenge Urtheil, daß der Kleinste im Himmelreich größer sei als er (Matth. 11, 11; Luk. 7, 28). Wie hätte er von seinem Vorläufer und Bahnbrecher so urtheilen können? Während seines Aufenthalts auf Machärus unterhielt sich Herodes mit Johannes, und hörte es auch an, wenn dieser ihm ins Gewissen redete (Mark. 6, 20, wo mit Renan ἠπόρει statt der gewöhnlichen Lesart ἐποίει zu lesen ist). Wol ließ er auch, während er auf seinem Felsenschloß mit den Großen des Landes an seinem Geburtsfest tafelte, den sittenstrengen Gefangenen zu frivoler Unterhaltung der Gäste herholen. Da traf ihn der tiefverwundende Pfeil der Anklage des Bußpredigers wegen seiner ehebrecherischen Verbindung mit Herodias, in Gegenwart der Buhlerin (deren Tochter Salome durch Tänze die Tafelrunde belustigte), und jetzt ließ die Schwergekränkte ihrem Gemahl keine Ruhe, bis das Haupt des Sittenrichters gefallen war (Mark. 6, 21 fg.; Matth. 14, 6 fg.). Ohne Zweifel hätte Herodes das Leben des beim Volk immer noch in hoher Gunst stehenden Mannes gern geschont; allein er durfte der Gemahlin, welche durch den

Mund ihrer Tochter bat, dieſe Gunſt nicht verſagen. Johannes wurde noch während des Feſtjubels im Kerker enthauptet, und das Haupt auf einer Schüſſel den Gäſten gezeigt. Greuel ſolcher Art waren an Höfen damals nicht ſelten (vgl. Hausrath, „Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte" [Heidelberg 1868], I, 339). Seinen Jüngern wurde geſtattet, den Leichnam zu begraben (Mark. 6, 29; Matth. 14, 12). Wie lange Johannes in Haft geweſen, läßt ſich nicht mehr beſtimmen. Auch wenn es möglich wäre, das Vermählungsjahr des Herodes mit der Herodias feſtzuſtellen (Keim nimmt das J. 34 unſerer Zeitrechnung an; vgl. was Hausrath, a. a. O., I, 333, Note 1, dagegen bemerkt), ſo wäre damit für den Zeitpunkt der Hinrichtung des Täufers doch kein ſicherer Anhaltspunkt gewonnen. Wieſeler („Chronologiſche Synopſe der vier Evangelien" [Hamburg 1843], S. 223, und „Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien" [Gotha 1869], S. 3 fg.), der auf das J. 782 nach der Erbauung Roms als das Jahr der Gefangennehmung des Täufers ſchließen will, folgt dabei ſeinen willkürlichen Combinationen. Jedenfalls fällt die Hinrichtung des Johannes noch vor das Ende Jeſu.

Zur Literatur über Johannes den Täufer ſind die verſchiedenen Bearbeitungen des Lebens Jeſu zu vergleichen und insbeſondere die ſorgfältigen Unterſuchungen von Keim, a. a. O., I, 469—523, und von Hausrath, a. a. O., I, 316—340. Schenkel.

Johannesjünger. Nachdem der Täufer Johannes in den Kerkerwänden von Machärus verſchwunden war, ſcheint, den älteſten geſchichtlichen Berichten zufolge, die Jüngerſchar deſſelben, wie ſie ſchon bisher ſein Leben getheilt hatte, ſo noch ferner in Faſten und Wachen zuſammengehalten zu haben. Wenigſtens nach Matth. 11, 2; 14, 12 gehen die Jünger auch noch bei dem Gefangenen aus und ein. Dagegen „die Volksſtrömung im großen verlief, ſeit ihr das Haupt fehlte" (Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867], I, 588). Nach Mark. 1, 14; Matth. 4, 12; Luk. 3, 19. 20; 4, 14 war dann eben dieſer tragiſche Rücktritt des großen Propheten für Jeſus Signal zum unverweilten Hervortreten. Neben ſeiner neu ſich bildenden Jüngerſchar beſteht übrigens die Schule des Johannes noch fort, trauert über den hinweggenommenen Meiſter und ärgert ſich gelegentlich über die abweichende Praxis der Jünger Jeſu (Mark. 2, 18; Matth. 9, 14; Luk. 5, 33).

Das vierte Evangelium läßt ſolches Aergerniß ſchon früher eintreten, um die, auf den einſtigen Täufling ihres Meiſters und ſeine wachſenden Erfolge eiferſüchtigen Johannesſchüler durch den Täufer ſelbſt zurechtgewieſen und über das wahre Verhältniß des kleinen „Lichts" (Joh. 5, 35) zur mittlerweile aufgegangenen Sonne belehrt werden zu laſſen (Joh. 3, 22—36). Ebenſo iſt der vierte Evangeliſt ſchon von vornherein bemüht geweſen, die Schule des Johannes als eine ſolche darzuſtellen, welche nach der eigenen Abſicht und dem ausgeſprochenen Willen des Meiſters ſich in die Schule des Meſſias Jeſus verwandeln ſollte (Joh. 1, 19—41). Dies war im Rahmen ſeiner Geſchichtsdarſtellung um ſo weniger überflüſſig, als gerade er das Zutrauen, welches das Volk dem Täufer zutrug, bis zu der kühnen Conſequenz weiter laufen läßt, daß man im Täufer ſchon den „Kommenden", den Meſſias, ſelbſt zu ſchauen gehofft habe (Joh. 1, 19. 20).

Keim (a. a. O., I, 516), der geneigt iſt, dieſem Bericht Glauben zu ſchenken, verweiſt als auf beſtätigende Zeugniſſe auf das Protevangelium des Jakobus (Kap. 23: μέλλει βασιλεύειν τοῦ Ἰσραήλ) und auf Luk. 3, 15. Aber nicht blos in dieſem Stück, ſondern auch in der ganzen Darſtellung des Verhältniſſes der Johannesjüngerſchaft zu dem alten und dem neuen Meiſter folgt, näher beſehen, der vierte Evangeliſt dem dritten; denn aus der Apoſtelgeſchichte (vgl. Kap. 19, 1—3) erfahren wir, daß zu den Zeiten, als Paulus Epheſus zum Mittelpunkt ſeiner kleinaſiat. Wirkſamkeit gemacht hatte, daſelbſt Johannesſchüler, alſo wol geborene Juden, anzutreffen waren. Als ein ſolcher, „der allein von der Taufe des Johannes wußte", d. h. der auch die chriſtl. Taufe, von der er jedenfalls wiſſen mußte, für weſentlich einerlei mit der Johanneiſchen hielt, wird Apg. 18, 25 Apollos erwähnt. Wie alſo Joh. 3, 26 ſich die Jünger des Johannes nicht darein ſchicken können, daß Jeſus auch tauft, ſo ſcheinen ſie fortwährend das Taufen als ihre ausſchließliche Sache betrachtet und damit ihrer Schule eine gewiſſe ſelbſtändige Stellung fortwährend zuerkannt zu haben. Obwol dieſer Apollos ſchon Apg. 18, 25 „im Geiſt glüht und mit Fleiß von Jeſus lehrt", muß ihm doch V. 26 von Aquila und Priscilla auf dem Wege der Privatbelehrung „der Weg Gottes noch fleißiger erklärt", d. h. er muß vor allem über das richtige Verhältniß Chriſti zum Täufer

aufgeklärt werden. Aber eine grundsätzliche Opposition will ihnen Lukas deshalb doch nicht zuschreiben. Dies erhellt ebenso aus der vorhergehenden Notiz, wonach Apollos „über den Weg des Herrn unterrichtet", d. h. von Johannesjüngern mit Christus bekannt gemacht war (V. 25), als aus der darauffolgenden, wonach solche, die nur die Taufe des Johannes an sich erfahren hatten (Apg. 19, 3), sofort bereit sind, diesen Mangel durch Uebernahme der christl. Taufe zu ergänzen (Apg. 19, 5). Hiermit wird die Johannestaufe als bloße Wassertaufe in Gegensatz gestellt zur Taufe Jesu, die den Besitz des Geistes mit sich führt (Luk. 3, 16; Apg. 1, 5; 11, 16). Insofern haben die Johannesjünger vorher nicht gewußt, „ob ein Heiliger Geist sei" (Apg. 19, 2). Auf diesen Unterschied beider Taufen scheint auch die „Lehre von den Taufen" in Hebr. 6, 2 hinzuweisen. Jenen Johannesjüngern setzt daher Paulus den rein vorbereitenden, zur Bekehrung verpflichtenden Charakter der Johannestaufe bündig auseinander (Apg. 19, 4), wogegen sie nach Annahme der christl. Taufe sofort auch mit dem Heiligen Geist begabt werden (Apg. 19, 6). „Es waren aber zwölf Männer beisammen" (Apg. 19, 17); aus diesem Schluß der Erzählung hat Keim (a. a. O., I, 517) die Folgerung gezogen, daß schon vor Jesus der Täufer nach der Zahl der zwölf Stämme Israels seinen engern Jüngerkreis eingerichtet habe, wie ja auch das paarweise Auftreten der Jünger beim Täufer vorkommt (Luk. 7, 19; Joh. 1, 35. 37). Wenn die Clementinischen Homilien (II, 23) die Zahl seiner Schüler im Gegensatz zu der Jüngerschaft Jesu auf 30 festsetzen, so geht diese Notiz eigentlich auf die Schule des Dositheus, wie wir aus den Recognitionen (II, 8) ersehen, und ist nur durch Misverständniß einer Zeitbestimmung auf den Täufer übertragen worden (Hilgenfeld in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", XI, 371).

Es stellt somit die Apostelgeschichte, welche diese Johannesjünger offenbar als Fremde nach Ephesus kommen läßt, nur ihren Uebergang in die christl. Jüngerschaft dar — also dasselbe, was auch das vierte Evangelium Kap. 1, 35—41; 3, 22—36 thut. Und wie bei Lukas die Johannesjünger neben den Christusjüngern, so wirkt daher bei Johannes (Kap. 3, 24; 4, 1) der Täufer noch eine Zeit lang selbständig neben Christus. Aus beiden Darstellungen erhellt mithin die geschichtliche Bedeutung, die jenem Factum der Aufnahme der Johannesgemeinde in die Christusgemeinde im Bewußtsein der unmittelbar nachapostolischen Generation beigelegt wurde, und insofern hat Baur („Paulus" [Leipzig 1866], I, 208 fg.) unrecht, wenn er die Existenz der Johannesjünger in der Apostelgeschichte blos aus der Absicht des Verfassers herleitet, ein Gegenstück zu Kap. 10, 44 (= Kap. 19, 6) mit Benutzung von Kap. 11, 15 zu schaffen. Dagegen ist zuzugestehen, daß die Beschreibung, welche Lukas (Kap. 18, 25) von den Johannesjüngern gibt, wonach Apollos „im Wege des Herrn unterrichtet" ist, ja denselben „mit Fleiß lehrt", nichtsdestoweniger aber von der Taufe Christi noch nichts weiß, und wonach die Johannesjünger Christen (denn so muß nach dem ausnahmslosen Sprachgebrauch der Apostelgeschichte das Wort μαθηταί in Kap. 19, 1 gedeutet werden) heißen, und doch noch „nicht einmal gehört haben, ob ein Heiliger Geist sei" (Apg. 19, 2), widerspruchsvoll und nebelhaft ist, wie Zeller („Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 263 fg.) gegen die Verdunkelungen Neander's, Baumgarten's und Meyer's siegreich dargethan hat.

Die Charakteristik der Johannesjünger bei Lukas ist somit eine schwankende, und was von ihnen erzählt wird, das dient wenigstens theilweise dazu, den Paulus mit Petrus zu parallelisiren; aber sie selbst sind nicht erfunden, und die berichtete Thatsache vom Uebergang ihres Kerns zum Christenthum ist geschichtlich. Daher sie von jetzt an auch fast ganz aus der Geschichte verschwinden. Denn weder die Baptisten des Justin noch die Hemerobaptisten, welche Epiphanius unter den vorchristl. Sekten anführt, indem er sie hinter die Pharisäer stellt (vgl. Lipsius, „Zur Quellenkritik des Epiphanios" [Wien 1865], S. 5), nehmen, wofern ein Zusammenhang mit den Johannesjüngern doch als das Wahrscheinlichere erscheinen sollte, eine irgend bedeutsame Stellung in der Christenheit ein. Eine Partei, welche den Täufer Johannes für den Messias gehalten haben soll, erscheint auch in den Clementinischen Recognitionen (I, 54, 60), und als ein Beobachter täglicher Waschungen, d. h. als Hemerobaptist, tritt der Täufer in den Homilien (II, 23: Ἰωάννης τις ἐγένετο ἡμεροβαπτίστης) auf.

Immerhin ist es bei der jedenfalls nur geringen Bedeutung, welche sonach den Johannesjüngern in der alten Kirche zugeschrieben werden kann, auf den ersten Anblick überraschend, daß man vielfach gegen eine solche Partei ein Evangelium gerichtet sein ließ,

welches der auf der Hand liegenden, anderweitigen Bezüge so viele darbietet, überhaupt viel zu großartigen Inhalts ist, als daß es in den zu bekämpfenden Parteiinteressen irgendwelcher Winkelsekte aufgehen könnte. In der That haben dazu zwei Motive von sehr verschiedenem Werth mitgewirkt. Zunächst das Zusammentreffen einer theologischen Richtung, die zu allem mehr disponirt war als zum Verständniß der biblischen Schriften aus sich selbst, mit einem angeblichen Fund von ethnographischer Natur.

Die betreffende Combination bildet eins der merkwürdigsten Kapitel in der Geschichte der wissenschaftlichen Illusionen. Eine unbestimmte Kunde von sogenannten Sabiern hatte sich namentlich durch Vermittelung von Maimonides erhalten. Während des Dreißigjährigen Kriegs wurden die unweit des Persischen Meerbusens lebenden Mendäer in Europa bekannt und besonders durch den Karmelitermissionar Ignatius a Jesu (Narratio originis, rituum et errorum Christianorum S. Joannis [Rom 1652]) unter dem pikanten Namen „Johanneschristen" in die gelehrte Welt eingeführt. Sofort fingen Grotius, Schlichting, Wolzogen und Mosheim an, die Sabier mit dem Evangelium des Johannes in Beziehung zu setzen. Ebenso that Herder („Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle" [Riga 1775]), welcher dem Evangelium die Tendenz einer friedlichen Vermittelung mit den Mendäern unterlegte („Von Gottes Sohn, der Welt Heiland" [Riga 1797], S. 24). Mit mehr Verständniß für die geschichtliche Stellung der Mendäer betrat Michaelis („Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes" [Göttingen 1788], II, 1440) denselben Weg, ähnlich auch Kleuker („Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums" [Riga 1794 und Hamburg 1798—1800], II, 238 fg.), Overbeck („Neue Versuche über das Evangelium des Johannes" [Gera 1784]) und Storr („Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannes" [Tübingen 1786 und 1810]), welcher die neugewonnene Weisheit auch auf den ersten Brief übertrug. So glaubte man, für das vierte Evangelium den zu seinem Verständniß allein ausreichenden Hintergrund glücklich aufgefunden zu haben.

Aber schon seit Gesenius (in der „Allgemeinen Literaturzeitung", Jahrg. 1817, Nr. 48, S. 378, und in dem „Probeheft" der „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste" [Leipzig 1817]) unterschied man die christl. Mendäer, deren Schriften allmählich zu Tage traten, und auf die der Name Sabier nur übertragen schien, von den eigentlichen heidnischen Sabiern. Ganz allmählich hellte sich nun die verwickelte Frage mehr auf. Vor allem wurde die herkömmliche Benennung des Sterndienstes, überhaupt die Bezeichnung irgendeiner Religion als „Sabäismus" ohne weiteres aus der Wissenschaft verbannt, und seit dem schwerfälligen und mühevollen Werk Chwolsohn's („Die Ssabier und der Ssabismus" [2 Bde., Petersburg 1856]) treten mit wünschenswerther Klarheit auseinander: 1) die ältern, in den Sumpfgegenden beim Zusammenfluß des Euphrat und Tigris wohnenden und aramäisch redenden, halbchristl. Sabier, deren schon der Koran gedenkt, und die als im Besitz eines geoffenbarten Buchs stehend von dem ältern Islam tolerirt wurden; 2) die heidnischen Sabier, d. h. die bei und in Haran (Karrhä) lebenden Anhänger der alten Landesreligion, die 831 den koranischen Namen annahmen, um auf diese Weise den Verfolgungen zu entgehen, welche die Khalifen über sie, als über offenbarungslose Heiden, verhängen wollten. Sie trugen jetzt einen, nach neuplatonischem Muster zurechtgeschnittenen Monotheismus zur Schau, und verschwinden seit dem 12. Jahrh., während die eigentlichen Sabier, so genannt von den Nachbarn um ihrer häufigen Waschungen willen (vgl. Chwolsohn, a. a. O., I, 110 fg.), noch heute aus ungefähr 500 Männern bestehen. Sie sind besonders von Petermann (in der „Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben", Jahrg. 1854, Nr. 23; Jahrg. 1856, Nr. 42, 43, 46, 49, und in Herzog's „Real-Encyklopädie", IX, 318 fg.) beschrieben worden. Uebrigens ignorirt jeder dieser beiden Forscher den andern zum eigenen Schaden. Während erst christl. Reisende diesen Mendäern den Namen Johanneschristen gegeben haben, sind sie vielmehr Verehrer des Aeon Menda dechaje (Wort oder Kraft des Lebens, was der Name Elxai auch bedeutet), der Sache nach Ueberreste eines halb parsischen, halb jüdischen, schließlich aber auch noch mit griechischen und christl. Streiffarben verunzierten Gnosticismus. Allerdings erklären ihre heiligen Bücher den Täufer für den einzigen wahren Propheten, für den Offenbarer und Erneuerer der reinen Urreligion. Ihr liturgisches Buch Kolasta hat Dr. Euting auf der pariser Weltausstellung von 1867 in einem autographirten Werk veröffentlicht.

Mit Recht erklärt somit de Wette („Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments" [6. Ausg., Berlin 1860], S. 219), daß die Annahme einer polemischen Beziehung auf Johannesjünger sich unter allen Umständen nur halten lasse, wenn sie von jeder Beziehung auf die Sabier oder Mendäer gereinigt ist. Lützelberger („Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften" [Leipzig 1840], S. 275 fg.) ist daher der letzte, bei welchem jener alte Irrthum noch nachwirkt. In der modificirten Gestalt dagegen erscheint die Annahme in neuerer Zeit nicht blos bei kath. Theologen, wie Hug („Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments" [3. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1826], II, 190 fg., Maier („Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments" [Freiburg 1852], S. 130) und Langen („Grundriß der Einleitung in das Neue Testament" [Freiburg 1868], S. 74), sondern auch Baumgarten-Crusius („Grundzüge der biblischen Theologie" [Jena 1828], S. 143, und „Theologische Auslegung der Johanneischen Schriften" [Jena 1844—45], I, 38) und (vorübergehend) Strauß („Das Leben Jesu kritisch bearbeitet" [3. Aufl., Tübingen 1838], I, 415) schrieben dem Berichterstatter die bestimmte Absicht zu, ephesinische Johannesjünger zum Christenthum zu führen. Tobler („Die Evangelienfrage" [Zürich 1858], S. 88 fg., und in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", III, 201) glaubte das ganze Evangelium um so mehr auf den frühern Johannesschüler zurückführen zu sollen, als nicht blos die so bestimmten Nachrichten über die Jesu und Johannes gemeinsame Jüngerschaft und über die nebenherlaufende Thätigkeit beider, sondern auch Stellen wie Joh. 5, 33—36; 10, 40—42 das fortwirkende Interesse am Täufer bezeugen. Namentlich aber will Ewald („Jahrbücher der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], III, 155 fg.; „Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], VII, 152 fg.; „Die Johanneischen Schriften" [Göttingen 1861—62], I, 13) wenigstens einen Nebenzweck des Evangelisten in der Zurückweisung der verstärkten Ansprüche erblicken, mit welchen das Täuferwesen damals in Kleinasien aufgetreten sei, indem es jedwede Anerkennung Jesu durch den Täufer in Abrede stellte. Zuletzt hat auch Wittichen („Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannis" [Elberfeld 1868], S. 83 fg.) in dem Evangelium eine polemische Wendung gegen solche essäische Christen gefunden, welche ihren Idealmenschen in dem Täufer auftreten ließen, was wieder direct an den wahren Propheten der Mendäer erinnert.

In diesem Wiederaufleben der Annahme einer gegentäuferischen Tendenz des Johanneischen Evangeliums erblicken wir das auf der Oberfläche des kritischen Processes erscheinende Symptom eines in der Tiefe noch ungelöst verharrenden Problems. Die genannten Ausleger haben nämlich vollkommen recht, wenn ihnen die Breite der dem Täufer und seiner Stellung zum Messias gewidmeten Darstellung auffällig und einer Erklärung bedürftig erscheint, und ihr Lösungsversuch ist zum mindesten ein gewichtigeres Zeichen wissenschaftlichen Spürsinnes als die leichtfertige Art, womit Luthardt jedwede gegentäuferische Tendenz von der Hand weist. Nicht blos dient der Name des Täufers schon im Prolog (Kap. 1, 6. 7) dazu, von der metaphysischen zur geschichtlichen Betrachtung überzutreten, sondern es wird ihm auch sofort (Kap. 1, 8. 15) die richtige Stellung gegenüber dem Messias angewiesen, und dann sein schon Kap. 1, 15 berührtes Zeugniß in aller Ausführlichkeit mitgetheilt (Kap. 1, 19—34), woran sich dann die Darstellung vom Uebergang der Johannesjünger zu Jesus (Kap. 1, 35—41) und im weitern Verlauf die Zurechtweisung solcher Jünger, welche diesen Proceß des Zunehmens auf der einen, des Abnehmens auf der andern Seite befremdlich finden, durch den Meister Johannes selbst (Kap. 3, 22—36), anschließt. Nichts wird also unterlassen, um uns zu belehren, daß der Täufer nicht das Licht (Kap. 1, 8), nicht der im Gesetz geweissagte Prophet oder der Messias (Kap. 1, 20. 21) ist, daß er vielmehr von der Erde redet (Kap. 3, 31. 32) und abnehmen muß (Kap. 3, 30). Es muß aber um so mehr behauptet werden, daß der ganze Inhalt der drei ersten Kapitel der Darstellung des Verhältnisses zwischen Christus und Johannes gilt, als auch, was zwischen den beiden letztgenannten Abschnitten in der Mitte liegt, sich unter denselben Rahmen fügt. Der abnehmenden Johannesschule tritt nämlich zunächst (Kap. 1, 42—52) die zunehmende Christusschule, dem mit Wasser taufenden (vgl. die Hinweisung in Kap. 2, 6 mit Kap. 3, 25) Johannes, der nach Kap. 3, 29 nur Brautwerber ist, der auf der Hochzeit erscheinende, durch die Spende des freudebringenden Weines charakterisirte Messias (Kap. 2, 1—12), in welchem das Alte neu wird (Kap. 2, 13—22), gegenüber, und selbst der Abschnitt von Nikodemus (Kap. 2, 23—3, 21) hat

ſeinen Mittelpunkt in der, über des Johannes blos ſinnbildliche Waſſertaufe hinausgehenden Forderung der Geburt „aus Waſſer und Geiſt“ (Kap. 3, 5). Schon Kap. 1, 31. 33 iſt es ebendieſer Gegenſatz, welcher beſonders nach dem Vorgang des Lukas (Kap. 3, 16; Apg. 1, 5; 11, 16) zwiſchen der Johannestaufe und der Chriſtustaufe ſtatuirt wird. Eine ganz ähnliche Wendung kehrt dann im 1. Brief wieder, wenn dort (Kap. 5, 6) als charakteriſtiſche Hauptmomente der Erſcheinung und Bethätigung des Meſſias Waſſer und Blut genannt (οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι᾽ ὕδατος καὶ αἵματος) und ſofort in ſtillſchweigendem Gegenſatz zum Täufer ausdrücklich dieſe Zweiheit von Momenten (οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον) hervorgehoben wird, welche dann im Folgenden durch den Hinzutritt des Geiſtes ſofort in eine Dreiheit übergeht. Aus dem von de Wette, Lücke, Düſterdieck, Ebrard anerkannten Gegenſatz zum Täufer hat daher Ewald folgerichtig auch hier wieder einen ſolchen gegen Johannesjünger gemacht.

Die Erwägung, welche uns dieſer Conſequenz enthebt, gründet ſich auf die Beobachtung, daß in dem folgenden, dem Verhältniß Jeſu zu den Samaritern gewidmeten Abſchnitt (Joh. 4, 1—42) ganz daſſelbe Verhältniß zu Lukas wiederkehrt, inſofern auch die Tendenz dieſes Abſchnitts in die Zukunft übergreift. Wie nämlich in den drei erſten Kapiteln der Uebergang der Johannesjünger in die Schule Chriſti zurückverlegt wird in die Tage Jeſu ſelbſt, ſo wird im vierten Kapitel die Apg. 8, 5—8. 14 geſchilderte Bekehrung der Samariter durch die Apoſtel nicht blos geweiſſagt (Joh. 4, 38), ſondern anticipatoriſch dargeſtellt (Joh. 4, 39—42). Wie aber dort in dieſer Zuſammenfaſſung von Vergangenheit und Zukunft im Rahmen eines einzigen Bildes ein ideales Element der Darſtellung anerkannt werden muß (vgl. Weizſäcker, „Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung“ [Gotha 1864], S. 468), ohne daß man deshalb zur Annahme einer antiſamaritaniſchen Polemik gedrängt würde, ſo erklärt ſich auch die Darſtellung, welche das vierte Evangelium vom Täufer entwirft, genügend aus Rückſichten der Compoſition, welche es ſo mit ſich brachte, daß ein ideales Bild von der, Apg. 19, 1—7 mit mehr concreten Farben beſchriebenen, Aufnahme der Johannesſchule in die Chriſtusſchule in den Eingang der das vierte Evangelium bildenden Sammlung von etwa zehn bis zwölf ausgeführten, in einer innern Beziehung zueinander ſtehenden Gemälden geſtellt iſt. Holtzmann.

Johannes der Apoſtel. I. Johannes im vierten Evangelium. Dieſer Name ſchien bis etwa vor einem Menſchenalter in unzertrennlicher Verbindung mit dem vierten Evangelium zu ſtehen. War es für die Benennung des erſten Evangeliums von einer gewiſſen Bedeutung, daß gerade in ihm an der Stelle Levi's der Name Matthäus erſcheint (vgl. meine „Synoptiſchen Evangelien, ihr Urſprung und geſchichtlicher Charakter“ [Leipzig 1863], S. 360), hat man ferner den Lukas unter den ſiebzig Jüngern geſucht, weil nur er von dieſen berichtet (a. a. O., S. 374 fg.), ſoll ſelbſt Markus nach der anonymen Schrift „Die Evangelien, ihre Verfaſſer und ihr Verhältniß zu einander“ (Leipzig 1845), S. 352, 363, 371, durch die nur bei ihm (Kap. 14, 51) vorkommende Notiz von dem geheimnißvollen Jüngling bei Jeſu Gefangennahme die Muthmaßung der Leſer auf ſich ſelbſt als einen nahen Begleiter Jeſu hingelenkt haben: ſo haben wir zu allen dieſen noch mehr oder weniger zweifelhaften Erſcheinungen eine unzweifelhafte Parallele und Analogie allerdings im vierten Evangelium. Hier nämlich tritt uns gerade an den bedeutſamſten Stellen der Berichterſtattung eine geheimnißvolle, ſtille, aber die Aufmerkſamkeit um ſo dringlicher, man könnte faſt ſagen anſpruchsvoller, auf ſich lenkende Geſtalt in den Weg, in welcher Lücke („Commentar über die Schriften des Evangeliſten Johannes“ [3. Aufl., Bonn 1840—56], I, 228), Schweizer („Das Evangelium Johannes“ [Leipzig 1841], S. 239 fg.), Weitzel (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1849, S. 591 fg.), Hilgenfeld („Die Evangelien, nach ihrer Entſtehung und geſchichtlichen Bedeutung“ [Leipzig 1854], S. 242), Strauß („Das Leben Jeſu für das deutſche Volk“ [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 421) und faſt alle Neuern ſchon um des beſondern Intereſſes willen, womit die betreffenden Vorgänge berichtet werden, den Verfaſſer des vierten Evangeliums oder mindeſtens deſſen Gewährsmann erkennen wollen. Und in der That iſt unbeſtreitbar, daß das ganze Evangelium von der Geſtalt dieſes Unbekannten beherrſcht wird, der nichts anderes iſt als das Muſterbild des rein geiſtigen Chriſtenthums, mit deſſen Grundlegung und Darſtellung es der Verfaſſer zu thun hat. Um ſo ſchwerer fällt die Frage ins Gewicht: wer iſt der Ungenannte?

Sicher iſt, daß er ſofort erſcheint, ſobald Jeſus die Bühne des öffentlichen Lebens

betreten hat; und zwar betrachtet man als den Moment ſeines erſten Auftretens in der Regel Joh. 1, 35, wo man in dem einen der zwei Jünger nach V. 41 den Andreas und im andern den Verfaſſer erkennt, welcher, wie Plato im Timäus, die Praxis befolge, ſich nicht zu nennen. Aber ſchon Chryſoſtomus und Theodor von Mopſueſtia haben es für die natürlichſte Annahme gehalten, dieſer Ungenannte ſei dem Verfaſſer eben überhaupt irrelevant geweſen, wie auch Kap. 21, 2 noch „zwei andere Jünger" (ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο) ſogar neben Nathanael und den Söhnen des Zebedäus vorkommen. Jedenfalls verſchwindet der „andere" ſofort ganz, da aus Kap. 1, 41 hervorgeht, daß es dem Verfaſſer nur auf Andreas ankam. Wenn Meyer aus Kap. 1, 42 (εὑρίσκει οὗτος πρῶτος) herauslieſt, daß auch der andere Jünger ſeinen Bruder aufgeſucht habe, ſo iſt dies ſchon an ſich geſucht und fällt bei der abweichenden Lesart Lachmann's (πρῶτον) ganz dahin. Aber auch im andern Fall iſt wahrſcheinlicher, daß beide Jünger den einen Simon geſucht haben, wie Tholuck, de Wette, Hengſtenberg annehmen. Auf jeden Fall aber ſteht auf ſchwachen Füßen Ewald's Behauptung, der Verfaſſer deute auch hier wieder blos an, was ihn und ſeinen Bruder betrifft.

Da ſonach der „andere Jünger" ſchwerlich mit einer ſo vornehmen Rolle betraut werden kann, ſondern neben Andreas blos erſcheint um der für die Johannesjünger ſich ſchickenden (Luk. 7, 19) Zweizahl willen (Strauß, a. a. O., S. 406), ähnlich wie Kap. 21, 2 zwei ungenannte Jünger die Siebenzahl voll machen müſſen, ſo ergibt ſich für den Ungenannten nur die eine ſtehende Bezeichnung des „Jüngers, den Jeſus liebhatte" (Kap. 13, 23; 19, 26. 27; 20, 2; 21, 20), und dann iſt Späth's Vermuthung, daß dieſer Lieblingsjünger am Anfang (Kap. 1, 46—52) und Schluß (Kap. 21, 2) als Nathanael eingeführt werde, zum mindeſten ebenſo wahrſcheinlich als die herkömmliche Annahme (ſ. Nathanael). In dem einen wie im andern Fall ſtellt ſich der Ungenannte oder der mit dem neugebildeten Namen Nathanael Umſchriebene gleich von vornherein, wie vom Vater innerlich gezogen (Kap. 6, 44), Jeſu zur Seite. Mit ſolcher, Tag für Tag den ſpeciellen Verlauf der Geſchichte verfolgenden Anſchaulichkeit iſt daher auch bis zur Leidensgeſchichte kein Bericht mehr gegeben. Wenn dann der Betreffende zwar als bei der Hochzeit zu Kana (Kap. 2, 2) und bei der wunderbaren Speiſung (Kap. 6, 3. 8. 12) gegenwärtig und überhaupt als Begleiter Jeſu in Galiläa (Kap. 6, 67) vorausgeſetzt wird, jedoch während dieſes ganzen Zeitraums niemals in den Vordergrund tritt, ſo gewinnt er dafür eine um ſo bemerkenswerthere Bedeutung gegen Ende des öffentlichen Lebens Jeſu. Beim letzten Mahl liegt er an Jeſu Bruſt und hört noch das leiſeſte Wörtchen von ihm (Kap. 13, 23—26). Dann folgt er, im Widerſpruch mit Mark. 14, 50; Matth. 26, 56, dem Herrn in den Hof des Hohenprieſters und bleibt daſelbſt die Nacht über (Kap. 18, 15. 16). Vielleicht muß man ihn dann auch als bei dem Verhör vor Pilatus gegenwärtig denken; anders iſt wenigſtens die Möglichkeit eines Berichts über das Erzählte kaum vorſtellbar. Er allein von allen Jüngern ſteht dann wieder am Kreuz Jeſu, und ihm allein, nicht den Brüdern nach dem Fleiſch, befiehlt Jeſus ſeine Mutter (Kap. 19, 26. 27). Er weiß das Geſchick von Jeſu Unterkleid zu berichten (Kap. 19, 23. 24) und bleibt auf dem Todeshügel, bis der Gekreuzigte geendet hat, ja, er ſieht noch Waſſer und Blut aus dem Leichnam fließen (Kap. 19, 34. 35) und wird dadurch erſt des eigentlichen Myſteriums vom Kreuz anſichtig, als einer, der weiß, was er ſieht (Kap. 3, 11) und den tiefen Sinn dieſes Ereigniſſes faßt.

Nach der großen Wendung der Dinge iſt er wieder der erſte Jünger, der mit Petrus zum Grab läuft und die leeren Tücher liegen ſieht, das gewichtige Zeugniß für die Auferſtehung (Kap. 20, 2—5), an welche er auch zuerſt glaubt (Kap. 20, 8). Bei allen Erſcheinungen des Auferſtandenen vor den Jüngern iſt er zugegen, ja, er iſt der letzte, von dem Jeſus noch ſpricht (Kap. 21, 20—23). Was die Zebedäusſöhne in der ſynoptiſchen Darſtellung Mark. 10, 35. 37 erfolglos wünſchen, das hat er hier kampflos, ohne je ein Wort zu ſprechen, erreicht: er iſt Jeſu der Nächſte geworden.

Wer iſt nun dieſer Lieblingsjünger? Von den Mark. 1, 16—20 zuerſt berufenen Brüderpaaren ſind an der entſprechenden Stelle des vierten Evangeliums blos die Brüder Simon und Andreas genannt; der Lieblingsjünger wird alſo wol unter den Zebedaiden zu ſuchen ſein. Dieſe aber werden im ganzen Evangelium nie mit Namen genannt, was an ſich bei Perſönlichkeiten, die eine ſo bedeutende Rolle im Jüngerkreis ſpielten, befremdet, zumal da, wie Scholten (Het evangelie naar Johannes [Leiden 1864], S. 275) bemerkt, Namen, wie der des andern Judas und des Andreas, nicht verſchwiegen werden; indeß kommen wenigſtens im Anhang Kap. 21, 2 die „Söhne des Zebedäus" vor. Da dieſelben

auch bei den Synoptikern zu den drei vertrauten Jüngern gehören, Petrus aber, der eben der dritte im Bund iſt, im vierten Evangelium mit Namen genannt wird, und zwar, wie der Artikel „Petrus“ (ſ. d.) zeigt, im Gegenſatz zum Lieblingsjünger, ſo erhellt, daß der letztere entweder eine zu Ungunſten des Petrus erfundene Figur (Freytag, „Die heiligen Schriften des Neuen Teſtaments“ [Berlin 1861], S. 279), oder aber einer von den beiden Brüdern ſein muß. Während aber der Lieblingsjünger nach Kap. 21, 23 ſich durch langes Leben auszeichnet, iſt Jakobus ſchon früh — der erſte unter den Apoſteln — geſtorben (Apg. 12, 2). Es bleibt daher nur Johannes übrig, den auch ſchon die ganze alte Kirche einſtimmig und ohne weiteres in dem Lieblingsjünger des vierten Evangeliums gefunden und ihm einen, ſeiner Situation im vierten Evangelium entſprechenden Beinamen gegeben (ὁ ἐπισθήτιος). Vielleicht legt dafür auch das Evangelium ſelbſt ein unmisverſtehbares Zeugniß dadurch ab, daß es gegen ſeine Sitte (es nennt den Petrus mit Ausnahme von Kap. 1, 42, wo er zuerſt eingeführt wird, nie blos mit dem Namen Simon; es unterſcheidet Kap. 14, 22 ausdrücklich die beiden Judas) den Täufer nie, wie die ältern Evangelien thun, als „Johannes den Täufer“ charakteriſirt, ſondern, ohne ein Bedürfniß zu fühlen, ihn von dem Apoſtel zu unterſcheiden, ſchlechtweg Johannes nennt (Kap. 1, 6. 15. 19. 32. 35; 3, 23. 24. 27; 5, 33; 10, 40). So wenigſtens nach Credner („Einleitung in das Neue Teſtament“ [Halle 1836], I, 209 fg.), Bleek („Beiträge zur Evangelien-Kritik“ [Berlin 1846], S. 178), Ebrard („Wiſſenſchafliche Kritik der evangeliſchen Geſchichte“ [1. Ausg., Frankfurt a. M. 1842], S. 1007), Scholten (a. a. O., S. 4). Jedenfalls war es ein völlig misglückter Verſuch, wenn Lützelberger („Die kirchliche Tradition über den Apoſtel Johannes und ſeine Schriften“ [Leipzig 1840], S. 202 fg.) in dem Lieblingsjünger den Andreas finden wollte (vgl. dagegen Schweizer, a. a. O., S. 235). Höchſtens könnte man in ihm, wegen Kap. 21, 2, einen auch von den Zebedäusſöhnen unterſchiedenen, dann aber überhaupt einen außerhalb des Kreiſes der Zwölf ſtehenden Jünger erkennen, wie die alte Tradition den Presbyter Johannes als einen ſolchen Jünger aufführt.

Wenn nun aber Freytag (a. a. O., S. 278 fg.), Scholten (a. a. O., S. 400), Keim („Geſchichte Jeſu von Nazara“ [Zürich 1867], I, 158) und andere eine ſolche indirecte Bezeichnung dieſes oder jenes Johannes als Selbſtbezeichnung und Selbſteinführung des Verfaſſers unnatürlich und pretentiös gefunden und daraus den Schluß gezogen haben, es müſſe wol ein Bewunderer des einen oder andern geweſen ſein, der die Perſon des verehrten Apoſtels umſchreibe, ſo ſtehen wir hier allerdings auf dem Boden der Geſchmacksurtheile, und man könnte wol auch eine ſo verblümte Andeutung aus der Feder eines Unbetheiligten unnatürlich finden wollen und darauf hinweiſen, daß in einem andern Fall doch auch das Wort 1 Kor. 15, 10 nicht gegen die Pauliniſche Verfaſſerſchaft ins Feld geführt wird. Auch würde es einem reinen Fälſcher näher, als die Erwartung, ſeine Leſer ſollten ohne Schwierigkeit alle die complicirten Betrachtungen vollziehen, die gerade auf Johannes führen, gelegen ſein, wenn er, zahlreichen Vorgängern folgend, mit der von ihm affectirten Perſon ohne weiteres hervorgetreten wäre. Aber auffallend iſt und bleibt deswegen doch immerhin die myſteriöſe Einführung des Gewährsmannes als Lieblingsjüngers und die verſchleierte Andeutung des Johannes, zumal, wenn wir hinſichtlich der Frage, welcher Johannes gemeint ſei, rathlos bleiben.

II. Johannes bei den Synoptikern. Gegen die altherkömmliche Annahme, er ſei der Apoſtel, erhebt ſich nämlich eine ſehr gegründete Inſtanz, wenn wir in Erwägung ziehen, daß uns die Familienverhältniſſe des Apoſtels Johannes aus den ſynoptiſchen Evangelien und der Apoſtelgeſchichte ziemlich bekannt ſind, aber in einer Weiſe, die zu dem Lieblingsjünger des vierten Berichts ſchwer ſtimmen will.

Wenn wir nunmehr alſo ganz abſehen von den Johanneiſchen Schriften und uns blos an die ſynoptiſchen Evangelien halten, ſo tritt uns in der Perſon des Johannes, welcher unter den Zwölfen aufgeführt wird, ein Sohn des galil. Fiſchers Zebedäus und Bruder des ältern Jakobus entgegen. Die Mutter hat, nach Vergleichung von Mark. 15, 40 mit Matth. 27, 56, wol Salome geheißen und wahrſcheinlich zu den Frauen gehört, die Jeſu Handreichung leiſteten (Luk. 8, 2. 3), jedenfalls zu denen, welche ihn nach Jeruſalem begleiteten. Wenigſtens nach Matthäus (Kap. 20, 20) wäre ſie es auch geweſen, die für ihre Söhne die Ehrenplätze im Reich Gottes gefordert hätte, während Lukas (Kap. 23, 55. 56) jene Frauen, darunter nach Mark. 16, 1 auch Salome zu denken iſt, Spezereien für den Verſtorbenen bereiten läßt.

Nach Mark. 1, 20 (vgl. Luk. 5, 10) hat Zebedäus gemiethete Knechte gehabt, die bei ihm zurückblieben, als die Söhne Jeſu nachfolgten. Daraus hat man auf eine gewiſſe Wohlhabenheit der Familie ſchließen wollen. Aber es iſt nicht einmal geſagt, daß das Schiff ſelbſt der Familie gehörte, und vollends gelehrte Bildung iſt durch Apg. 4, 13 ausgeſchloſſen. Am See Genezareth, unmittelbar vom Fiſcherhandwerk hinweg, hat Jeſus den Johannes gleichzeitig mit Jakobus und unmittelbar nach dem andern Brüderpaar, Petrus und Andreas, berufen (Mark. 1, 19. 20; Matth. 4, 21. 22; Luk. 5, 9—11): die vier erſten Jünger, die Jeſus fand, und von denen die Söhne des Zebedäus im Verein mit Petrus den engern und vertrauten Kreis Jeſu bildeten (Mark. 5, 37; 9, 2 [13, 3]; 14, 33). Innerhalb deſſelben zeichneten ſich Johannes und Jakobus als ſcharfe, energiſche und leidenſchaftliche Individualitäten aus, ſie heißen „Donnerſöhne“ (Mark. 3, 17). Ausſchließlich, wie er iſt, will er es nicht leiden, daß jemand Jeſu Namen gebraucht, ohne ihm als Jünger anzugehören (Mark. 9, 38; Luk. 9, 49). Dazu paßt ganz, daß in der urſprünglichen Ueberlieferung von ihm und ſeinem Bruder gilt (Mark. 10, 35—37), was Matthäus der Mutter beilegt. Ja, ſo gewaltthätig iſt der Geiſt dieſes Donnerſohns, daß er auf den ſamaritan. Ort, der Jeſu die gaſtliche Aufnahme verweigerte, Feuer vom Himmel herabflehen will (Luk. 9, 54). Mit Recht macht Keim (a. a. O., I, 160) darauf aufmerkſam, daß Markus und Lukas dieſe Züge berichten, ohne auf Grund ſpäterer Erfahrungen eine Erklärung, Milderung oder Zurechtlegung zu verſuchen.

Stellen wir dieſem ſynoptiſchen Bild den Johanneiſchen „Jünger, welchen Jeſus lieb hatte“, gegenüber, ſo läßt ſich nicht leugnen, daß der letztere mit ganz andern Farben gemalt iſt und zunächſt, unbeeinflußt von jedem Seitenblick auf die Synoptiker, rein an und für ſich betrachtet ſein will. Nur wenn man beide evangeliſche Darſtellungen vorſchnell als homogene Stoffe behandelt und Joh. 19, 25 mit Matth. 27, 56 = Mark. 15, 40 zuſammenhält, entſteht der Schein, als ob die ſynoptiſche Salome mit der bei Johannes anonym ſtehenden Schweſter der Maria identiſch, Jeſus alſo mit Johannes Geſchwiſterkind geweſen ſei, wie Wieſeler, Lange, Meyer annehmen. Aber ſo ſehr auch das Teſtament Jeſu (Joh. 19, 26. 27) und die Bitte der Mutter (Matth. 20, 20) der Annahme zur Empfehlung gereichen, und jene indirecte Einführung derſelben der Sitte des Evangeliſten, ſich nicht zu nennen, entſprechen würde, ſo weiſen doch die Stellen Joh. 1, 35—41 für den Fall, daß Johannes der „andere Jünger“ iſt, und Joh. 1, 49 für den andern Fall, daß Johannes unter dem Namen Nathanael auftritt, auf ganz andere Vorausſetzungen dieſes evangeliſchen Berichts, als die eines längſt beſtehenden Bekanntſchafts- und Verwandtſchaftsverhältniſſes. Unter beiden Vorausſetzungen wird aber auch ſtatt der ſynoptiſchen Berufung am See ein ganz anderes Bild gegeben, demzufolge Johannes entweder urſprünglich der Schule des Täufers angehörte und von dieſem ſelbſt auf Jeſus hingewieſen, oder aber als Nathanael von Philippus herbeigezogen ward. Nicht minder von Bedeutung iſt es, daß er Joh. 18, 15 als Bekannter des Hohenprieſters Hannas erſcheint, der in ſeinem Haus Eingang hatte; Scholten (a. a. O., S. 402) ſchließt daher, das vierte Evangelium, wie es die Wirkſamkeit Jeſu nach Judäa verlegt, ſtelle auch den Lieblingsjünger nicht als einen Galiläer, ſondern als wohnhaft in Jeruſalem vor, nachdem ſchon Schweizer (a. a. O., S. 235 fg.) ſich vorübergehend nach einem Namen umgeſehen hatte, der nicht, wie der des Johannes, mit Galiläa verknüpft war. Auch aus Kap. 19, 27 hat man bald judäiſche Anſäſſigkeit, bald die Theorie von der Wohlhabenheit des Johannes herausleſen wollen. Dagegen ſcheint aus Joh. 1, 45; 2, 1; 21, 2 hervorzugehen, daß, wie die andern vier erſtgewonnenen Jünger, ſo auch Johannes oder Nathanael aus Galiläa gebürtig iſt.

Dagegen iſt nicht zu leugnen, daß der Lieblingsjünger des vierten Evangeliums uns hier in keiner einzigen der Situationen vorgeführt wird, in welche die ſynoptiſche Ueberlieferung den Apoſtel Johannes verſetzt. Von ſeiner erſten Berufung (Mark. 1, 19. 20), von ſeiner apoſtoliſchen Inſtallation (Mark. 3, 17), von ſeiner Gegenwart im Haus des Petrus (Mark. 1, 29) oder des Jairus (Mark. 5, 37) herrſcht hier tiefes Stillſchweigen (vgl. Scholten, a. a. O., S. 405).

Weder das erſte Zeichen, welches Jeſus nach ſynoptiſchem Bericht überhaupt verrichtet, die Heilung des Dämoniſchen in der Synagoge zu Kapernaum (Mark. 1, 21 fg.), noch andere auffällige Ereigniſſe, bei denen nach der Darſtellung der ſynoptiſchen Grundſchrift Johannes gegenwärtig geweſen, wie die Scene in Gadara (Mark. 5, 1 fg.), werden erwähnt

(vgl. Hug, „Einleitung in die Schriften des Neuen Teſtaments“ [3. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1826], II, 192 fg.). Dagegen wird Joh. 2, 11 ausdrücklich das Wunder zu Kana als Anfang der Wunder Jeſu dargeſtellt, und von den vielen Zeichen, die Jeſus nach ſynoptiſcher Ueberlieferung auch vor der Heilung des Knaben eines Centurio zu Kapernaum verrichtet hat, ſcheint nicht mehr die Rede ſein zu können, wenn nach Joh. 4, 54 dieſe Heilung wirklich als zweites Wunder mit Beziehung auf jenes erſte auftritt (Schweizer, a. a. O., S. 26). Ebenſo wenig erfahren wir aus dem vierten Evangelium das mindeſte von der Anweſenheit des Johannes auf dem Berg der Verklärung (Mark. 9, 2) und von ſeinen Erlebniſſen auf dem Oelberg (Mark. 13, 3) oder zu Gethſemane (Mark. 14, 33).

Neben dieſer Ungefügigkeit, die der vierte Bericht dem ſynoptiſchen Johannesbild gegenüber an den Tag legt, und die in dem allgemeinen Gegenſatz zwiſchen dem leidenſchaftlichen Donnersſohn hier und dem in Jeſu Herz eingeſchloſſenen Jünger der Liebe dort gipfelt, darf nun aber auch die andere Seite an der Sache nicht außer Augen gelaſſen werden, auf welche ſchon die angeführte anonyme Schrift (S. 14, 374) aufmerkſam macht: nämlich der nähere Anſchluß, in welchen die Schilderung des vierten Evangeliſten vom Lieblingsjünger zu derjenigen Vorſtellung tritt, welche Lukas von Johannes gibt, wo er ſelbſtändig referirt. Es tritt ja bei Lukas (Kap. 22, 8), beſonders in der Apoſtelgeſchichte (Kap. 3, 1. 3. 4. 11; 4, 13. 19; 8, 14), Johannes nächſt Petrus in den Vordergrund, ähnlich wie Joh. 18, 15 fg.; 20, 2 fg.; 21, 7. 20 fg. So findet er ſich in dem Apoſtelkatalog Apg. 1, 13 ſchon in die zweite Stelle vorgerückt (vgl. auch Luk. 8, 51; 9, 28 [?]). Steht er bei Lukas auch ſtumm neben Petrus, ſo doch höchſt bedeutungsvoll, und als Redner tritt der Unbekannte ja auch im vierten Evangelium nicht auf. Inſonderheit iſt merkwürdig, daß Johannes nach Apg. 8, 14. 15 nach Samaria geht, um die eben in dem Johanneiſchen vierten Evangelium geweiſſagte Bekehrung der Samariter zu veranlaſſen. Von da zurückkehrend, kommt er zum letzten mal in der Apoſtelgeſchichte vor. Jedenfalls aber war er noch zur Zeit des Apoſtelconcils in Jeruſalem. Wenigſtens hat ihn Paulus, während er bei ſeiner erſten Anweſenheit in Jeruſalem nur Einen Apoſtel daſelbſt anweſend fand (Gal. 1, 18. 19), damals dort angetroffen. Er rechnet ihn Gal. 2, 9 zu den „Säulen der Gemeinde“, deren Beruf „in die Beſchneidung“ weiſe. Seither verliert ihn das N. T. in ſeinen unjohanneiſchen Theilen aus den Augen. Da aber die Apoſtelgeſchichte Kap. 15 ſeiner, wiewol Johannes bei der geſchilderten Scene gegenwärtig war, keine Erwähnung thut, ſo könnte er möglicherweiſe, wenn er nicht zu den 1 Kor. 9, 5 erwähnten Apoſteln gehört, die mit ihren Weibern miſſionirend umherzogen, auch noch bei der Gefangennehmung des Paulus in Jeruſalem anweſend gedacht werden, wiewol dort die Apoſtelgeſchichte (Kap. 21, 18) nur von Jakobus ſpricht.

III. Johannes in der Tradition. Seit Polykrates und Irenäus läßt man (ſo z. B. Tertullian, Clemens, Origenes und Euſebius) den Apoſtel ſpäter in Epheſus wirken. Während aber alle Kirchenväter über dieſen ſpätern Aufenthalt des Johannes in Epheſus einig ſind, erzählt Nicephorus Kalliſti, er ſei nach dem Tode der Maria dahin abgegangen. Dieſer erfolgte nach der Chronik des Euſebius um das J. 48. Aber noch zwei bis vier Jahre nachher war Johannes nachweisbar in Jeruſalem, beim Apoſtelconvent. Auch würde ſich, hätte er damals ſchon ſeinen Sitz in Epheſus aufgeſchlagen gehabt, Paulus nicht wohl bald darauf ebenfalls nach Epheſus gewandt haben. Dafür bürgt ſein aus Röm. 15, 20 bekannter Grundſatz. Ja ſelbſt noch zehn Jahre nach dem angeblichen Zeitpunkt des Todes Maria's konnte Johannes unmöglich in Epheſus ſein. Weder die Apoſtelgeſchichte (Kap. 20, 18 fg.) noch der Epheſerbrief bieten davon die geringſte Spur. Erſt nach Ablauf der geſammten Pauliniſchen Epoche iſt ein Aufenthalt des Johannes in Epheſus denkbar, und nicht anders meint es im Grunde auch die Tradition, welche von faſt allen neuern Theologen für glaubhaft erachtet und zuletzt noch gründlich vertheidigt wurde von Steitz (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1868, S. 487 fg.).

Aber ſchon Reuterdahl (De fontibus historiae ecclesiasticae Eusebianae [Lund 1826], S. 24) zweifelte an ihrer Glaubwürdigkeit, und Lützelberger (a. a. O.), Keim (a. a. O., I, 161) und Wittichen („Der geſchichtliche Charakter des Evangeliums Johannis“ [Elberfeld 1868], S. 102) leugnen ſie friſchweg. Und in der That betrachtet es auch Bleek („Einleitung in das Neue Teſtament“ [1. Ausg., Berlin 1861], S. 142, [2. Aufl., Berlin 1866], S. 144) als ein ſehr ſcheinbares Argument, daß wir, wie in den ſpäteſten Ausläufern der neuteſt. Literatur, ſo auch

bei den ältern kleinaſiat. Vätern des 2. Jahrh., uns vergeblich nach einer Erinnerung an jenen epheſiniſchen Aufenthalt des Apoſtels umſehen. Man ſagt zwar: was erzählen uns denn Polykarp, Ignatius, Papias, Melito, Juſtin überhaupt viel Intereſſantes? Oder warum ſollte der röm. Clemens in ſeinem Brief nach Korinth gerade genöthigt geweſen ſein, des damals in Epheſus noch lebenden Apoſtels zu gedenken? Aber man darf die Sache ſo leicht nicht nehmen. Ignatius erwähnt in ſeinem Epheſerbrief der Verherrlichung, welche dieſer Gemeinde durch Paulus zutheil geworden iſt, ohne des Johannes irgend zu gedenken. Es iſt ein ſchwacher Troſt, daß das betreffende Kapitel (12) wenigſtens in Cureton's „Syriſcher Recenſion" fehle. Denn Ignatius ignorirt den Johannes conſequent und überall, wo man das Gegentheil erwarten ſollte. Er ſchreibt an die Trallianer (Kap. 5), er ſei kein Apoſtel, wie Petrus und Paulus, während doch eine Exemplification durch Johannes näher gelegen hätte. Auch von Smyrna gilt dies, wohin wenigſtens der Apokalyptiker Johannes einen Brief gerichtet hat (Offb. 2, 8—11). Aber weder in dem Brief, welchen Ignatius nach Smyrna richtet, noch in denjenigen, welche von Smyrna ausgehen, findet ſich die geringſte Spur des Erwarteten. Zu den Briefen letzterer Art gehört vor allem das Sendſchreiben des Polykarp, in welchem Paulus mit Namen vorkommt, dagegen auf das Beiſpiel des Johannes nirgends verwieſen wird. Freilich ſagt man, das Stillſchweigen des ohnehin verdächtigen Briefs werde durch das laute Zeugniß des Polykrates (Euſebius, „Kirchengeſchichte", V, 24), und Irenäus (ebendaſ., IV, 14) aufgewogen, wonach der Kleinaſiate Polykarp ſich um 160 in Rom auf Johannes, den „Jünger des Herrn" und die „übrigen Apoſtel" als unmittelbare Autoritäten für ſeine Paſſahſitte berufen habe. Aber der Artikel „Johannes, der Presbyter" zeigt, daß der Meiſter Polykarp's möglicherweiſe Jünger des Herrn ſein konnte, ohne deshalb, wie Polykrates und Irenäus meinen, Apoſtel ſein zu müſſen. Zu Zeiten der beiden letztern, auf die wir hinſichtlich des Polykarp allein verwieſen ſind, ſteht ohnehin die apoſtoliſche Echtheit des vierten Evangeliums bereits feſt. Gerade dies aber befremdet ja, daß erſt mit dem Hervortreten dieſes, in Epheſus entſtandenen Evangeliums auch die Rede von einem in Epheſus überlebenden Apoſtel auftaucht, während vorher tiefes Stillſchweigen hierüber, nicht blos bei dem in Epheſus mit Trypho disputirenden Juſtin, ſondern auch in einem zweiten, von Smyrna ausgegangenen Schreiben, dem Bericht der dortigen Gemeinde über des Polykarp Zeugentod, herrſcht. Erſt das viel ſpätere Martyrium des Ignatius titulirt dieſen und den Polykarp als Schüler des Apoſtels Johannes. Von Papias (über deſſen Zeugniß, ſoweit Euſebius es vermittelt, ſ. Johannes der Presbyter) ſei hier nur vorausgenommen, daß derſelbe einen Apoſtel Johannes in Kleinaſien gar nicht kennt. Wohl aber hat noch im 9. Jahrh. Georgios Hamartolos in ſeinem Werk geleſen, der Zebedäusſohn Johannes ſei von den Juden getödtet worden — alſo doch wol in Paläſtina, nicht in Epheſus. Die betreffende Stelle aus der großentheils ungedruckten Chronik des Georgios hat Nolte (in der „Theologiſchen Quartalſchrift", 44. Jahrgang, S. 466) mitgetheilt, und Hilgenfeld's (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", VIII, 78 fg.) Zweifel an der Richtigkeit der Angabe erledigen ſich ſchon durch die Beſtimmtheit des Citats (Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη). Und zwar ſcheint nach dem weitern Verlauf Papias dies als Erfüllung des Herrnwortes in Mark. 10, 39 = Matth. 20, 23 erzählt zu haben. Weil nun aber dieſe richtige und echte Nachricht mit dem ganzen Bild vom epheſiniſchen Johannes, wie es ſeit Ende des 2. Jahrh. feſtſteht, in Conflict geräth, hat ſchon Origenes (In evang. Matth. Tom. XVI, 6) geſchloſſen, Johannes habe jenes Herrnwort nur durch ſeine Verbannung nach Patmos (Offb. 1, 9) bewahrheitet, und Georgios Hamartolos, dem der lange epheſiniſche Aufenthalt des Apoſtels ſchon als Vorausſetzung aller durch Lektüre zu gewinnenden Belehrungen feſtſteht, ſtellt ſich natürlich das Ende deſſelben als den Zeitpunkt vor, da Johannes von den Juden getödtet ward.

Die eigentlichen Schöpfer der Tradition vom Apoſtel zu Epheſus wären ſonach, volle hundert Jahre nach der fraglichen Thatſache, Polykrates und Irenäus. Letzterer erzählt nun ſofort weiter, daß Johannes daſelbſt bis in die Zeiten des Trajan gelebt habe. An den zwei betreffenden, auch von Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 23) mitgetheilten Stellen ſeines Werks Adversus haereses (II, 22, 5; III, 3, 4) erwähnt er des lange lebenden Johannes, welcher nach des Paulus' Tode in der von dieſem gegründeten Ge-

meinde Epheſus wirkſam geweſen ſei als Zeuge der apoſtoliſchen Ueberlieferung für ein ſpäteres Geſchlecht. Wie in der „Kirchengeſchichte", ſo beruft ſich Euſebius auch in dem Chronicon (ed. Aucher [Venedig 1818], II, 281) auf denſelben Irenäus, welcher überhaupt als eigentlicher Urheber dieſer ganzen Vorſtellung gelten muß. Hieronymus (Catal. vir. illustr., Kap. 9) bringt die Zahl der Lebensjahre des Johannes auf die runde Zahl 100, was Spätere auf 120 ausdehnen. Auf jeden Fall würde ein ſolches, auch Joh. 21, 23 vorausgeſetztes, langes Leben zu der Annahme nöthigen, daß Johannes noch ſehr jung in die Nachfolge Jeſu eingetreten iſt. In der That ſagt derſelbe Hieronymus (Adv. Iovinian., I, 26), Johannes ſei als Jünger Jeſu noch ein Jüngling (adolescens), ja Knabe (puer) geweſen.

Keim (a. a. O., I, 71, 84, 156, 160) ſuchte nun nachzuweiſen, daß die Annahme eines überlebenden Apoſtels den Vorausſetzungen der Apokalypſe (Kap. 18, 20; 21, 14) und der Synoptiker (z. B. Luk. 21, 28) direct widerſpreche, während umgekehrt Steitz (a. a. O., S. 488 fg.) aus Mark. 9, 1; Matth. 16, 28; Luk. 9, 27 (worauf, beiläufig geſagt, Joh. 21, 23 beruht), ferner aus Luk. 21, 16. 20 auf die Thatſache ſchließt, daß aus dem Jüngerkreis Jeſu etliche auch den Fall Jeruſalems überlebt haben müſſen. Außerdem beruft ſich Steitz (a. a. O., S. 491 fg.) auf das von Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 32) mitgetheilte Zeugniß des um 176 ſchreibenden Hegeſippus, demzufolge die Kirche bis zu Trajan's Zeiten, in denen der 120 Jahre alte Symeon, des Klopas' Sohn, ſtarb (μέχρι τῶν τότε χρόνων), eine reine Jungfrau geblieben ſei. „Sobald aber der heilige Kreis der Apoſtel nach und nach das Ziel des Lebens erreicht hatte, und das Geſchlecht derer, welche die Predigt der göttlichen Weisheit ſelbſt zu hören gewürdigt worden waren, vorübergegangen war, da fing der gottloſe Irrthum an, ſich zu erheben durch den Trug der Irrlehrer (ἑτεροδιδάσκαλοι), welche, da keiner der Apoſtel mehr übrig war, keck das Haupt zu erheben und der Predigt der Wahrheit die falſch berühmte Wiſſenſchaft (γνῶσις ψευδώνυμος) entgegenzuſtellen wagten." Aber davon abgeſehen, daß man nicht weiß, was in dieſen Worten dem Euſebius, was dem Hegeſippus angehört, iſt die ganze Anſchauung nach den Weiſſagungen der Paſtoralbriefe, deren Ausdrücke (die mitgetheilten griechiſchen) ſogar aufgenommen werden, und nach der vorgefaßten Idee von der Reinheit der apoſtoliſchen Kirche gebildet. Wie übrigens jeder Blick in die Schriften der Apoſtel einer ſolchen Vorausſetzung widerſpricht, ſo ſagt es auch in den, den angeführten unmittelbar vorhergehenden Worten Hegeſippus ſelbſt, daß ſchon zu apoſtoliſchen Lebzeiten der Irrthum wenigſtens im Verborgenen ſein Weſen gehabt habe. Jedenfalls aber konnte eine ſolche Auffaſſung ſich nur bilden, wenn kein Apoſtel mehr in die Zeiten der auftauchenden wirklichen Gnoſis hineinreichte, und ſo weiß auch Hegeſippus (Euſebius, „Kirchengeſchichte", III, 20) in den Tagen Trajan's, wo dies geſchah, nur noch den Symeon als einen aus der chriſtl. Urzeit Uebriggebliebenen, ja ſchon vorher, in den Zeiten Domitian's, denen unmittelbar das Auftreten Kerinth's folgte, nur noch, und zwar als Merkwürdigkeit, Enkel eines Bruders Jeſu, aber keineswegs überlebende Apoſtel aufzuweiſen. Beweiſt ſomit das Zeugniß des Hegeſippus überhaupt etwas, ſo beweiſt es auch gegen den Schluß, welchen Irenäus (Adv. haer., III, 3, 4; bei Euſebius, „Kirchengeſchichte", III, 28; IV, 14) aus ſeinen Worten zog, als habe der Apoſtel Johannes Trajan's Tage erlebt, und gegen ſeine weitere Erzählung, als ſei derſelbe Johannes noch perſönlich mit Kerinth zuſammengetroffen. Und doch iſt von allen Traditionen über Johannes dieſe, die ihn aus dem Badhauſe fliehen läßt, weil der dem göttlichen Fluch anheimgefallene Kerinth ſich darin befindet, die glaubwürdigſte, nicht blos, weil ſie unmittelbar auf Polykarp zurückläuft, ſondern auch, weil ſie mehr an die Natur des geſchichtlichen Johannes, ſei es des apokalyptiſchen, ſei es des ſynoptiſchen, erinnert, während es mehr Züge der Milde ſind, wie ſie zum Porträt des Lieblingsjüngers im vierten Evangelium ſtimmen, was Clemens von Alexandria (Quis dives salvetur, Kap. 42; bei Euſebius, „Kirchengeſchichte", III, 23) vom geretteten Jüngling und Hieronymus (In epist. ad Gal. 6, 10) von dem alten Johannes in der Gemeinde erzählen. Inſonderheit ſieht letztere Sage wieder ganz aus, als hätte ſie ſich aus den, dem Johannes zugeſchriebenen Briefen gebildet. Ueberhaupt malte ſich offenbar in der Chriſtenheit das Bild des epheſiniſchen Johannes je länger je mehr mit den Farben aus, welche das vierte Evangelium, von dem dieſe ganze Nachricht unabtrennbar iſt, darbietet, und ſo wurde der Apoſtel, auf den man es zurückführt, zu dem, was thatſächlich und geſchichtlich nur der Evangeliſt iſt:

der Jünger der Liebe, der Gegner Kerinth's, der Verkündiger vom Ende des Geſetzes, der Apoſtel der Diaspora, der Anwalt des Rechts der Griechen, der Erfechter des endgültigen Siegs über das Judenthum.

IV. Johannes und das Judenthum. Die letzten Bemerkungen führen uns nunmehr auf einen weitern Hauptpunkt. Schon Bretſchneider, Baur, Schwegler, beſonders aber Lützelberger (a. a. O., S. 173 fg.), Scholten (a. a. O., S. 410 fg., 443) und Keim (a. a. O., I, 158 fg.) haben, was ſich über die Stellung des hiſtoriſchen Johannes zum Judenthum feſtſtellen läßt, als eine der ſchärfſten Waffen gegen die Johanneiſche Echtheit des Evangeliums gebraucht. Einem freiern evangeliſchen Standpunkt apoſtoliſche Autorität zu verſchaffen, könne Johannes zum Lieblingsjünger erhoben und zum Zeugen der univerſalſten Auffaſſung des Chriſtenthums auserſehen worden ſein. Der „Säulenmann" des Judenchriſtenthums (Gal. 2, 9), der, ſolange Paulus lebte, das Evangelium ſtets in den Formen des nationalen Vorrechts predigende Johannes, der die durchgehend judenchriſtliche und geſetzliche Haltung der übrigen zwölf Apoſtel theilte — das ſei dagegen der geſchichtliche Johannes, weil eine naturgemäße Fortſetzung jenes ſynoptiſchen, der zur Rechten des Meſſias im Reich ſitzen will.

Dagegen iſt dem Evangeliſten das Chriſtenthum, wiewol in Viſionen und Typen des A. T. vorgebildet, etwas vom Judenthum Abgelöſtes, etwas Neues. Er repräſentirt in dieſer Beziehung eine Stufe des Univerſalismus, die ſelbſt die Pauliniſche Form des Evangeliums ſchon unter ſich hat. Nicht blos der Kampf zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum, ſondern der Sieg des letztern über das erſtere wird gefeiert, als eine Thatſache, die bereits zur vollſten Sicherheit des allgemeinen Bewußtſeins gediehen iſt. Durch das ganze Evangelium werden die Juden, als eigentliche Träger der Feindſchaft gegen alle höhere Chriſtus- und Gotteserkenntniß, niedergekämpft. Es genügt, hierfür zu verweiſen auf Stellen, wie Kap. 8, 41—47, wo ſie als ſolche erſcheinen, die zwar dem Fleiſch nach Abraham's, der Sache nach des Teufels Kinder ſind, auf Kap. 10, 8. 10, wo die Leiter des Volks als Diebe, Räuber und Mörder auftreten, auf entſchieden univerſaliſtiſche Züge, wie Kap. 3, 16. 17; 4, 23. 24, auf die am Schlußpunkt des öffentlichen Wirkens Jeſu auftauchenden Hindeutungen auf eine zukünftige Heidenkirche (Kap. 10, 16; 12, 20). Auch Kap. 16, 12 ſcheint Jeſus dargeſtellt zu werden, als die weitere Entwickelung des Chriſtenthums, wie ſie eben in dieſem Evangelium gegeben iſt, ahnend.

Das Judenthum iſt ſomit für unſern Verfaſſer eine abgethane Sache, etwas, das dahinten liegt, ein fahler und entſeelter Schatten. Hier verſpürt man nichts mehr von der wehmüthigen Klage Jeſu um ſein Volk (Luk. 19, 41—44), nichts mehr von der Sympathie des Paulus für ſeine „Brüder nach dem Fleiſch" (Röm. 9, 3); als Nation hat Iſrael keine Zukunft mehr. Keine dereinſtige Bekehrung wird dem ungläubigen Volk geweiſſagt, ſondern, daß ſie zu Grunde gehen ſollen in ihren Sünden (Kap. 8, 24). Haben wir in dieſem Wort eine Hinweiſung auf die Zerſtörung Jeruſalems zu erkennen, ſo erklärt ſich aus dieſer längſt als Thatſache vorliegenden Auflöſung des jüd. Staats auch die bekannte hiſtoriſche Objectivität, womit durch das ganze Evangelium von „den Juden" die Rede iſt, faſt in dem Sinn, wie wir heute von ihnen reden. Aber nicht blos von Gebräuchen, Feſten, Einrichtungen „der Juden" (vgl. Kap. 2, 6: καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων; Kap. 5, 1: ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων; Kap. 19, 21: ἀρχιερεῖς τῶν Ἰουδαίων; Kap. 19, 42: παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων), ſondern auch inſonderheit vom „Geſetz der Juden" iſt die Rede (vgl. Kap. 10, 34: νόμος ὑμῶν; Kap. 8, 17: νόμος ὑμέτερος; Kap. 15, 25: νόμος αὐτῶν, womit zu vergleichen das ὑμῖν in Kap. 7, 19. 22, und Sätze wie Kap. 5, 39. 45; 6, 32). Damit aber überbietet Johannes ſelbſt den Paulus, der ſeinerzeit nur einfach vom „Geſetz" ſpricht (Keim, a. a. O., I, 127), während die Stellen, die man bei den Synoptikern als Parallelen bezeichnen wollte (Matth. 19, 8; 23, 38; Luk. 6, 23. 26), ganz anderer Natur ſind.

Es iſt begreiflich, wie bei einer ſolchen Stellung des vierten Evangeliſten zum Judenthum die tübinger Theologie, ja ſchon vor ihr Bretſchneider (Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine [Leipzig 1820], S. 31 fg.), und nachher Schenkel („Das Charakterbild Jeſu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 353) und Scholten (a. a. O., S. 431 fg.) in dem Verfaſſer weder ſpeciell einen paläſtinenſiſchen, noch auch überhaupt einen Juden anerkannt ſehen wollten. Schon Reuß („Ideen zur Einleitung in das Evangelium Johannis" [Strasburg 1840], S. 54) lenkte übrigens von

dieſem äußerſten Punkt wieder zurück; Keim (a. a. O., I, 168 fg.) ſtimmt wieder für einen als Juden geborenen, und mit ganz beſonderm Nachdruck Wittichen (a. a. O., S. 5 fg.) für einen paläſtinenſ. Verfaſſer. In der That kann ein geborener Jude das vierte Evangelium ſo gut abgefaßt haben als das Buch der Weisheit Salomo's oder den Hebräerbrief, und die ſpeciellen Gründe, welche gegen die Möglichkeit eines in Paläſtina orientirten Verfaſſers ins Feld geführt worden, können jetzt ſämmtlich als erledigt gelten. Dagegen wirkt das angeborene nationale Bewußtſein des auf den Boden der allgemeinſten Menſchheitsreligion übergetretenen Verfaſſers noch in der Beſtimmtheit nach, womit er in Jeſus den Juden (Kap. 4, 9) und das Heil aus den Juden kommend (Kap. 4, 22: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων) ſieht. Die objective Art aber, wie er dieſelben Juden auftreten läßt, beweiſt nur, daß für den Verfaſſer die völlige Trennung der neuen Gemeinde von der alten vollzogen iſt, und er nach dieſer Erfahrung ſeine Ausdrücke wählt (Bleek, „Beiträge zur Evangelien-Kritik", S. 248). In der Satzbildung offenbart ſich überall die Eigenthümlichkeit des hebr. Sprachgeiſtes. Seine Bilder haben nicht in griech. Dichtern, wohl aber im A. T. und in der jüd. Literatur ihre Analogien und Quellpunkte. So wenn er Kap. 16, 21 vom gebärenden Weib (Jeſ. 21, 3; Hoſ. 13, 13), Kap. 10, 10—14 vom guten und ſchlechten Hirten (Ez. 34, 1 fg.; Jer. 2, 8; Sach. 11, 4 fg.), Kap. 4, 10 vom lebendigen Waſſer (Sir. 15, 3; Bar. 3, 12), Kap. 5, 35 von der Leuchte (2 Sam. 21, 17; Sir. 48, 1) ſpricht. Allegoriſche Verwendung des A. T. findet in ausgedehntem Maß ſtatt (Kap. 1, 29. 36; 3, 14; 4, 6. 13. 14; 6, 31; 19, 36). Aber auch die Form des Ausdrucks weiſt oft auf unbewußte und unwillkürliche Nachahmung altteſt. Prägung. In dem in Ausſicht geſtellten Schauen von Größerm (Kap. 1, 51: μείζω τούτων ὄψῃ) wirkt z. B. eine Reminiſcenz an Ezechiel (Kap. 8, 15: ἔτι ὄψει μείζονα τούτων) nach. Nur der Hebraismus hat die religiöſen Grundbegriffe ausgebildet, mit denen der Verfaſſer operirt (ſo σάρξ und πνεῦμα Kap. 3, 6; ὁ κόσμος οὗτος Kap. 8, 23; φῶς und σκοτία Kap. 12, 35. 36. 46; βασιλεία τοῦ Θεοῦ Kap. 3, 3. 5; ζωή und Θάνατος Kap. 3, 36; 8, 51; ὀργή und κρίσις Kap. 3, 18. 19. 36; δικαιοσύνη Kap. 16, 8; ferner die dem hebr. Opferritual entlehnten Begriffe ἁγιάζειν Kap. 17, 19; ἱλασμός 1 Joh. 2, 2; καθαρίζειν 1 Joh. 1, 7, und die Bezeichnung der ethiſchen Cauſalität durch πατήρ Kap. 1, 12. 13; 1 Joh. 3, 8—10). Sehr richtig ſagt Wittichen (a. a. O., S. 6 fg.): „Die Sicherheit und Schärfe, mit der der Verfaſſer dieſe Begriffe anwendet, macht die Annahme, daß derſelbe ein in der hebr. Literatur bewanderter Heidenchriſt geweſen ſei, unmöglich; um ſich davon zu überzeugen, braucht man damit nur die Misbildungen hebr. Begriffe bei den apoſtoliſchen Vätern zu vergleichen."

Geſtützt auf ſolche Beobachtungen hinſichtlich der Nationalität des Evangeliſten hat nun die apologetiſche und traditionelle Auffaſſung die viel berufene Annahme einer innern Fortbildung, ja eines gewaltigen Umſchwungs in dem Geiſt des Apoſtels gewagt, deſſen letzten Niederſchlag und reichſtes Product wir im vierten Evangelium zu verehren hätten. Johannes — ſo ſtellt z. B. C. A. Haſe („Vom Evangelium des Johannes" [Leipzig 1866], S. 23 fg., 33 fg.) den vorausgeſetzten Sachverhalt vor — kam als ein Mann von über ſechzig Jahren nach Epheſus, einer von Paulus gegründeten, aber ſeit deſſen im J. 64 erfolgten Tode verwaiſten Gemeinde. Hier, fern vom Tempelcultus, unter dem Einfluß des griech. Geiſtes, in den Reibungen des Weltverkehrs und im Luftzug der heidniſchen Wiſſenſchaft, inſonderheit der von Alexandria durch Apollos herübergebrachten Religionsphiloſophie Philo's lebend, endlich noch allenthalben von den Spuren und Nachwirkungen der gewaltigen Lebensarbeit des Paulus umgeben, gewann er einen weitern Geſichtskreis, während herbe Lebenserfahrungen ſein Herz ſtill gemacht und ſeine Leidenſchaft gebrochen hatten. So gingen neue Keime in ſeinem Geiſt auf, und entſtand endlich im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrh. das Evangelium vom Logos.

V. Der Apokalyptiker und der Evangeliſt. Nimmt man aber ſo eine, der frühern weſentlich entgegengeſetzte Entwickelungsphaſe im Leben des ſpätern Johannes an, ſo fragt es ſich wieder, ob und welche Stellung dabei der ſogenannten Offenbarung des Johannes eingeräumt wird. Damit aber haben wir noch eine letzte Schwierigkeit berührt, welche ſich der Herſtellung eines geſchichtlichen Bildes von Johannes dem Apoſtel entgegenſtellt. Zu den beiden bisjetzt erörterten Factoren des ſynoptiſchen Johannes und des vierten Evangeliſten tritt nämlich noch als ein dritter der Verfaſſer der Apokalypſe, in welchem man ſeit der Mitte des 2. Jahrh. gleichfalls den Apoſtel Johannes erkennen

wollte. In der That ist schon in dem Artikel „Apokalypse" nachgewiesen, daß dieses Werk um das J. 68 oder 69 von einem drei Jahre früher aus Palästina nach Ephesus übergesiedelten Judenchristen geschrieben wurde, dem aber damals noch die Anschauungen und Gewohnheiten der Paulinischen Gemeinden nichts weniger als sympathisch waren. Die Beantwortung der Frage, ob dieser Verfasser der Apostel Johannes oder ein anderer Christ gleichen Namens war, wurde dort vertagt und ist daher hier noch einmal aufzunehmen.

An sich wäre es durchaus nicht unglaublich, daß die sogenannte Johanneische Epoche in Kleinasien mit einer, durch den nach Ephesus kommenden Apostel eingeleiteten, durchgreifenden Reaction gegen die Paulinische Jugendzeit dieser und anderer Gemeinden begonnen hätte. Dafür spricht namentlich das Alter der, die Johanneische Abfassung der Apokalypse bezeugenden Ueberlieferung. Jedenfalls steht es in dieser Beziehung mit der Apokalypse viel günstiger als mit dem Evangelium. Ganz abgesehen von letzterm, das er vielleicht noch gar nicht kennt, schreibt Justin das Offenbarungsbuch einem Apostel mit Namen Johannes zu. Wie aber das Gespräch mit dem Juden Trypho, in dessen Verlauf Justin (Dialog. c. Tryph. Kap. 81: ἀνήρ τις ᾧ ὄνομα Ἰωάννης εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ ἐν ἀποκαλύψει) diese Aeußerung thut, in Ephesus stattfand, so ertönen auch die andern ältesten Stimmen gerade an denselben Oertlichkeiten, deren älteste Gemeindegeschichte wir aus unserm Buch erschließen können; und zwar führen die Zeugnisse durch Polykarp, der sicherlich zu den „Aeltesten" gehörte, auf die sich sein Schüler Irenäus in Bezug auf die Auslegung der Apokalypse beruft, nach Smyrna; durch Papias, dem der Gebrauch der Offenbarung des Johannes schon durch seinen Chiliasmus und ausdrücklich durch den kappadoc. Bischof Andreas bezeugt wird, nach Hierapolis; durch Melito, welcher etwa um das J. 170 über unser Werk eine Schrift verfaßte, nach Sardes. Diese drei Städte aber, die Bischofssitze der drei genannten Männer, gehören zu den hervorragendsten Autoritäten der kleinasiat. Kirche; zwei von ihnen geradezu unter die sieben Gemeinden, an welche die Briefe gerichtet sind, die unserm Buch zur Einleitung dienen.

Freilich sagt weder Polykarp noch Papias, noch Melito, daß der Apostel Johannes dieses Buch geschrieben habe. Allein, es läßt sich nicht leugnen, daß vieles von dem, was wir über den Charakter und die Lebensgeschichte dieses Jüngers wissen, harmonisch mit Geist, Inhalt, Sprache und Darstellungsform unserer Schrift stimmt. Die Offenbarung des Johannes wäre ein durchaus würdiges Werk des „Donnersohnes"; es ist der zuckende Wetterschein, der ihre Darstellungsfelder oft in grellem Contrast zu den schwarzen Schatten, die über das Gemälde laufen, beleuchtet. Wie der Zwölfapostel Johannes nach der synoptischen Darstellung es keinem gönnte, seines Meisters Namen zu gebrauchen, der nicht zum engen Bund der wirklichen Nachfolger gehörte, so hat er auch in diesem Buch noch diejenigen verurtheilt, die sich Juden oder Apostel nennen und es seiner Ansicht nach nicht sind (Offb. 2, 2. 9; 3, 9). Wie er am liebsten hätte Feuer und Schwefel regnen lassen über die Samariter, die seinem Herrn keine gastliche Aufnahme bereiten wollten, so läßt er von himmlischer Höhe aus den Händen der Engel die Zornschalen ausgegossen werden über die sündige Welt, die sich gegen den Gekreuzigten verschließt (Offb. 15, 7). Wie ihn Jesus erst daran erinnern mußte, daß wer nicht gegen ihn auftritt, als für ihn wirkend zu nehmen ist, so findet er an einer verweltlichten Gemeinde doch noch rühmenswerth, daß sie eine christl. Gegenpartei haßt (Offb. 2. 6). Wie er in seiner Jugend das Glück seines Lebens darin sah, dereinst mit seinem Bruder zur Rechten und zur Linken des messianischen Königs zu sitzen, so sieht auch der dem Greisenalter Entgegengehende ein Reich anbrechen, dessen Mittelpunkt der Stuhl des Lammes bilden wird, und darin Throne aufgerichtet und Kronen vergeben werden (Offb. 20, 4 fg.)

Dagegen will die Apg. 4, 13 bezeugte Thatsache, daß der Apostel Johannes ein im jüd. Sinn Ungebildeter war, allerdings schwer sich reimen mit der theologischen Bildung, von der unser Buch auf jeder Seite Zeugniß ablegt. Die rabbinische Gelehrsamkeit und Kunst, von welcher hier der ausgiebigste Gebrauch gemacht wird, wäre an sich eher dem, nach Joh. 18, 15 mit dem Hohenpriester befreundeten Lieblingsjünger als dem synoptischen Fischer-Apostel zuzuschreiben (Volkmar, „Commentar zur Offenbarung Johannes" [Zürich 1862], S. 42). Von jeher bestand daher eine gewisse Neigung, unser Buch auf einen, bei den alten Kirchenschriftstellern vorkommenden Doppelgänger des Apostels, einen gewissen Presbyter Johannes, zurückzuführen. Freilich dürfte man in dem Fall, daß dieser Urheber des Werks gewesen sein sollte, um so mehr eine bestimmte Unterscheidung von dem

Apoſtel gleichen Namens erwarten, als ſich ſchwer vorſtellen läßt, wie ein unbekannter Johannes, deſſen Name faſt ſpurlos aus der Geſchichte verſchwunden iſt, in unmittelbarſter Nähe des großen Apoſtels ſieben Gemeinden im Namen Chriſti anreden und ihnen Gebote geben konnte, wie in den drei erſten Kapiteln unſers Werks geſchieht.

Anders ſtellt ſich die Sache freilich, wenn der epheſiniſche Johannes, deſſen Daſein und eigenthümlicher Wirkungskreis jedenfalls als Thatſache zu betrachten iſt, mit dem Apoſtel gar nichts zu thun haben, wenn der letztere nie nach Epheſus gekommen ſein ſollte. In dieſem Fall (über deſſen Möglichkeit ſ. Johannes der Presbyter) werden wir allerdings die Apokalypſe am ſachgemäßeſten auf den Presbyter zurückführen und davon Act nehmen, daß ihr Verfaſſer es ſichtlich vermeidet, ſich als einen Apoſtel zu bezeichnen.

Für die ſpätere Lebensgeſchichte des Apoſtels Johannes ergeben ſich auf jeden Fall aus der Apokalypſe ganz beſtimmte Folgerungen. Entweder nämlich iſt ſie nicht von ihm; dann aber kann er auch um das J. 69 noch nicht in Epheſus geweſen ſein, da er Offb. 2, 1—7 weder vorausgeſetzt noch genannt wird. Bleek („Einleitung in das Neue Teſtament" [2. Aufl., Berlin 1866], S. 624 fg., 629) läßt ihn daher in der That erſt ſpäter nach Epheſus gelangen. Mit größerer Zuverſicht dagegen wird man behaupten können, daß der Apoſtel, wenn er nicht im Intereſſe der Apokalypſe ſchon um das J. 69 nach Epheſus verſetzt werden muß, überhaupt gar nicht mehr dahin zu bringen iſt. Denn die ein gutes Jahrhundert ſpäter anhebende Tradition vom Apoſtel in Epheſus nöthigt dazu nicht, weil, ſobald einmal die Apokalypſe exiſtirt, jedenfalls einem Mann von höchſtem Anſehen, aus der Muttergemeinde und mit Namen Johannes, vielleicht ſogar einem Augenzeugen des Lebens Jeſu, entſtammt, eben damit, auch ohne nachträglichen Zuzug eines wirklichen Zwölfapoſtels, der ausreichende Anlaß zur Bildung einer ganzen Reihe von Vorſtellungen gegeben war, die ſchließlich in der Tradition vom epheſiniſchen Apoſtel ſich verfeſtigten.

Oder aber — die Apokalypſe iſt das Werk des Apoſtels Johannes. Dann ſetzt ſie nicht blos eine ſchon einige Jahre lang beſtehende Verbindung deſſelben mit ſieben kleinaſiat. Gemeinden, alſo überhaupt eine gleichzeitige kleinaſiat. Wirkſamkeit, voraus, ſondern auch, wegen Kap. 1, 9, inſonderheit einen vorübergehenden Aufenthalt in Patmos. Denn dieſer Ort der Viſion, eine unbedeutende Felsſpitze, iſt ſo wenig erdichtet als etwa der Chaboras des Ezechiel (gegen Eichhorn, de Wette, Bleek). Dagegen iſt es allerdings keine nothwendige Annahme, daß der Verfaſſer auf Patmos auch geſchrieben habe. Das konnte auch nach ſeiner Rückkehr in Epheſus geſchehen ſein. Endlich iſt noch der Zweck des Aufenthalts in Patmos zu erörtern. Wenn es nun Kap. 1, 9 heißt, der Verfaſſer ſei um des Wortes Gottes und Zeugniſſes von Chriſtus' Willen (διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ) dort geweſen, ſo ſcheint dies um ſo mehr blos auf eine Miſſionsthätigkeit zu führen, als Johannes ſchon Kap. 1, 2 als Zeuge für das Wort Gottes und für Jeſus (ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ) auftritt. Aber ſchon das Alterthum las aus jener Stelle eine Verbannung, die dem Johannes um des Wortes willen widerfahren ſei. Da nun eine ſolche in den J. 68 und 69 noch nicht recht denkbar iſt, dagegen Verbannungen mit Sicherheit unter Domitian nachweisbar ſind, und da man überdies die in der Apokalypſe vorkommenden röm. Kaiſer falſch zählte, wurde jene Verbannung und damit auch die Abfaſſung der Apokalypſe ſchon von Irenäus (Contra haer., V, 30, 3), Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 18; V, 8) und Hieronymus (Catal. vir. illustr., Kap. 9) in die Regierungszeit Domitian's verſetzt; dagegen ſoll er nach Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 20. 23) unter Nerva wieder zurückgekehrt ſein. Aber wie wenig Sicherheit in dieſen Angaben iſt, erſieht man daraus, daß Epiphanius (Adv. haer., LI, 12. 33) das ganze Vorkommniß ſchon unter Claudius ſetzt, während Clemens von Alexandria (Quis dives salvetur, Kap. 42) nur einen Tyrannen, Origenes (In evang. Matth., Tom. XVI, 6) einen röm. Kaiſer überhaupt als Verbanner bezeichnen. Durchaus befinden wir uns hier auf einem der fruchtbarſten Punkte der Sagenbildung, wie denn inſonderheit Tertullian (De praescript. adv. haeret., Kap. 36) und Hieronymus der Verbannung nach Patmos einen, nach Rom verlegten, vergeblichen Verſuch vorangehen laſſen, den Apoſtel in ſiedendem Oel umzubringen.

Mag nun aber die Apokalypſe vom Apoſtel oder von einem andern Johannes ſein, als ſichern Ausgangspunkt der Unterſuchung dürfen wir jedenfalls die Thatſache betrachten, die ſchon Dionyſius von Alexandria conſtatirt, daß ſich die alte Kirche geirrt hat, wenn ſie Apokalypſe und Evangelium auf denſelben Verfaſſer zurückführte. „In der neuteſt.

Kritik", ſagt de Wette („Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen Bücher des Neuen Teſtaments" [6. Ausg., Berlin 1860], S. 422), „ſteht kein Ergebniß feſter als dieſes, daß der Apoſtel Johannes, wenn er Verfaſſer des Evangeliums und der Johanneiſchen Briefe iſt, die Apokalypſe nicht geſchrieben hat, oder wenn dieſe ſein Werk iſt, er nicht Verfaſſer der andern Schriften iſt." Derſelbe disjunctive Kanon kehrt auch bei Lücke, Neander, Bleek, Reuß, Credner, Baur, Schwegler, Volkmar, Hilgenfeld, Ewald, Scholten, Schenkel u. a. wieder, und was Eichhorn, Bertholdt, Ebrard, Hengſtenberg, Lechler, Haſe, Godet und beſonders Niermeyer (Verhandeling over de echtheid der johanneische Schriften [Gravenhage 1852]) dagegen eingewandt haben, beweiſt blos, daß die Apokalypſe, wie ſo viele andere neuteſt. Bücher, zu den ſchriftſtelleriſchen Vorausſetzungen des Evangeliums gehört, ja, daß letzteres in bewußter Weiſe „eine verklärte Apokalypſe" ſein will, wie die tübinger Theologie das Verhältniß aufgefaßt und bezeichnet hat.

Der disjunctive Kanon ſtützt ſich vor allem auf die Thatſache gänzlicher Verſchiedenheit der Sprache und des Stils. Auffällig genug contraſtirt die rauhe Nachläſſigkeit, die Fülle ſprachlicher Härten und Fehler in der ſpecifiſch jüd. Apokalypſe mit dem geläufigen Griechiſch des alexandriniſch gefärbten Evangeliums. Kein anderes Buch des N. T. hebraiſirt ſo ſtark wie die Apokalypſe, während das Evangelium zu den beſſer griechiſch geſchriebenen Theilen des N. T. gehört. Gänzlich fehlen in der Apokalypſe Wörter und Wendungen, die der Evangeliſt und Briefſteller nicht entbehren kann (der abſolute Genetiv, das attrahirte Relativ, ἵνα nach Demonſtrativpronomen, ὡς temporale, καθὼς, μέν, μέντοι, πάντοτε, πώποτε); andere kommen wenigſtens nicht in der Anwendung vor, die ſie im Evangelium finden (οὖν nur als Conjunction der Folgerung, περί blos örtlich); der Apokalyptiker nennt die heilige Stadt immer mit dem hebräiſchen (Ἱερουσαλήμ), der Evangeliſt mit dem griech. Namen (Ἱεροσόλυμα); dieſer ſetzt immer ein doppeltes, jener ein einfaches Amen. Anſtatt der bevorzugten Ausdrücke und Schulbegriffe des Evangeliſten (κόσμος, φῶς, σκοτία, ζωὴ αἰώνιος, ἀπόλλυσθαι, θεᾶσθαι, ἑώρακα, μένειν ἔν τινι, ἄρχων τοῦ κόσμου, ὁ πονηρός) hat der Apokalyptiker ſeine eigenen (οἰκουμένη, ὑπομονή, κρατεῖν τὸ ὄνομα, παντοκράτωρ, θεὸς καὶ πατήρ, μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ ἄρνιον = Chriſtus). Noch auffälliger iſt freilich das disparate Verhältniß des geſammten äußern Horizonts und der innern Welt beider Schriftſteller. Dem Evangeliſten ſind „die Juden" nur die Feinde und Gegner der Wahrheit, für den Apokalyptiker iſt der Name „Jude" der Ehrenname der wahren Bekenner Jeſu (Kap. 2, 9), und die chriſtl. Gemeinde iſt die directe Fortſetzung der Theokratie (Kap. 12, 1). Jeſus iſt dem Evangeliſten der Sohn Gottes, das fleiſchgewordene Wort, dem Apokalyptiker der Sproß aus der Wurzel David's (Kap. 5, 5). Der Evangeliſt weiſſagt, wie Jeſus aus Juden und Heiden Eine Heerde bildet (Kap. 10, 16); für den Apokalyptiker ſtehen im Mittelpunkt des Gottesreichs die zwölf Tauſend aus jeglichem Stamm Iſrael, an die ſich die Heiden als ungezählte Schar blos anſchließen (Kap. 7, 4—9). Dem Apokalyptiker iſt Jeruſalem die geliebte Stadt, die bis zur Paruſie bleiben wird (Kap. 11, 2; 20, 9); der Evangeliſt weiß aus Erfahrung, wie wir geſehen, das Gegentheil. Der Apokalyptiker hält feſt an dem Tempel zu Jeruſalem, erwartet ein neues Jeruſalem und einen neuen Tempel im bevorſtehenden Meſſiasreich; der Evangeliſt verkündigt eine neue Religion, welche von Jeruſalem und von Garizim gleich unabhängig iſt. In der Apokalypſe iſt alles nach der Zahl der 12 Stämme eingerichtet (vgl. Kap. 7, 4; 21, 12) — 12 Pforten der Stadt, 12 Sterne, 2×12 Aelteſte, 12×12 Tauſende. Im Evangelium verſchwindet dieſes ſpecifiſch jüd. Gepräge des Haushalts gänzlich bei freieſter Ausſicht in die geſammte Heidenwelt. In der Apokalypſe begegnen wir noch dem jüd. Hades im Gegenſatz zum Himmel, einer leiblichen Auferweckung erſt der Frommen, dann aller Menſchen, einer leiblichen Wiederkehr, einer tauſendjährigen Herrſchaft Chriſti auf Erden, einem förmlichen Weltgericht; im Evangelium einer ſittlichen Auferſtehung, die auf Erden beginnt, einem innerlichen Gericht, einem geiſtigen Kommen, einem Vaterhaus im Himmel für alle Gläubigen.

Iſt die Entfernung zwiſchen Apokalypſe und Evangelium ſchon an ſich groß genug, ſo wächſt die Weite des Abſtandes nur noch, wenn wir in dem Apokalyptiker zugleich den Zwölfapoſtel ſehen wollen. Schon Lützelberger (a. a. O., S. 103 fg.) fragt: Würde Johannes, nachdem er jahrzehntelang mit den übrigen Apoſteln in Jeruſalem zuſammengelebt hat, eine von der urapoſtoliſchen Tradition ſo abweichende und der Apokalypſe ſo wenig

innerlich verwandte Darſtellung der Lebensverhältniſſe Jeſu, wie wir ſie im vierten Evangelium finden, nach Epheſus gebracht haben? Würde ſich nicht durch gegenſeitigen Verkehr und Austauſch, zwiſchen ihm und den andern, die apoſtoliſche Tradition einheitlich fixirt haben müſſen? Mit Bezug auf des Unterzeichneten Nachweiſungen in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie" (XII, 62 fg., 155 fg., 446 fg.) läßt ſich auch weiter fragen: würde überhaupt ein Zwölfapoſtel ſich in ſeinen Reden Jeſu, die er gibt, an die Römer- und Korintherbriefe anſchließen, würde er im Gefolge der Synoptiker, ja ſogar der Apoſtelgeſchichte einhergegangen ſein? Kann ein Apoſtel am Schluß des 1. Jahrh. mit altersſchwacher Hand dieſes geiſtſprudelnde, den Intereſſen einer fortgeſchrittenen Zeit dienende Werk geſchrieben haben? Sollte ein urſprünglich und bis ins reifſte Mannesalter die judenchriſtl. Form des Chriſtenthums in hervorragender Weiſe vertretender Zwölfapoſtel um der Erfahrungen des J. 70 willen, nachdem er eben zuvor noch in der Apokalypſe alle heiligen Grundſätze ſeiner bisherigen Wirkſamkeit zuſammengefaßt und feierlichſt als Offenbarung proclamirt hat, ſo gänzlich und völlig mit ihnen gebrochen haben? Was man auch ſagen möge, um inmitten des griechiſch gebildeten Epheſus, wo pauliniſches Chriſtenthum herrſchte und alexandriniſche Speculation einheimiſch wurde, dieſe Reinigung des Zwölfapoſtels von jüd. Schlacken, dieſe Bereicherung ſeines Geiſtes durch pauliniſche und philoniſche Elemente, dieſe Verklärung ſeines ſchroff einſeitigen Weſens zum univerſaliſtiſchen Genius der Chriſtenheit begreiflich zu machen — dies alles erklärt ſich doch kaum mit dem herkömmlichen Gerede von einer ganz beſonders reich und gegenſatzvoll angelegten, entwickelungsfähigen Natur, deren urſprüngliche Heftigkeit ſich im Grundzug der Liebe verloren, deren echt apoſtoliſche Energie ſich mit myſtiſcher Beſchaulichkeit gepaart habe; ſondern Keim (a. a. O., I, 159) hat mit Recht dieſe Meinung als eine ſolche verworfen, „welche der Thatſachen ſpottet und einen Apoſtel entehrt, während ſie die Flüchtigkeit des Charakters und der Grundſätze der Modernen brandmarkt".

VI. Geſammtbild. Schließlich iſt noch das allmähliche Wachſen des Johannesbildes im kirchl. Bewußtſein der erſten Jahrhunderte zu beachten.

Thatſache iſt jedenfalls, daß ſeit Juſtin der Apokalyptiker mit dem Apoſtel, ſeit Polykrates der Evangeliſt mit beiden combinirt wurde. Die kirchl. Schriftſteller dieſer Zeiten ſind ſich der differenten Anſchauungen der Apokalypſe und des vierten Evangeliums ſo wenig mehr bewußt, daß ſie beide unbefangen nebeneinander gebrauchen. Erſt der Widerſpruch gegen den Chiliasmus der Montaniſten hat wieder Zweifel an der Authentie der chiliaſtiſchen Apokalypſe, zum Theil aber freilich auch umgekehrt des Evangeliums, hervorgerufen (vgl. Steitz, a. a. O., S. 495). Jedenfalls aber iſt die Begründung des Glanzes, den der Name Johannes in Kleinaſien gewann, auf den Apokalyptiker, er mag geweſen ſein, wer er wolle, zurückzuführen. Seine Geſtalt iſt die geſchichtlich handgreiflichſte. Seit der Apokalypſe hieß Johannes das Loſungswort zunächſt der gegen den Paulinismus reagirenden Partei innerhalb der Kirche Kleinaſiens, während die pauliniſchen Ignatiusbriefe ihn in allen Formen und Recenſionen vollſtändig ignoriren. Sonach iſt der Johannes, von welchem der um das J. 175 ſchreibende Apollonius eine zu Epheſus geſchehene Todtenerweckung erzählt, um ſo mehr der Apokalyptiker, als Euſebius („Kirchengeſchichte", V, 18) zu gleicher Zeit eben des Umſtandes, daß Apollonius die Apokalypſe gebraucht habe, gedenkt. Hundert Jahre nach der Entſtehung der Apokalypſe verſteht es ſich ſomit bereits ganz von ſelbſt, daß ſie vom Apoſtel Johannes iſt; aber dieſer Apoſtel Johannes iſt noch bei den, durch etwa ein Menſchenalter voneinander getrennten, Zeugen Juſtin und Apollonius lediglich der Apokalyptiker, und auch aus dem Johannes des Papias und des Polykarp ſchauen ſchließlich die Züge des chiliaſtiſchen Apokalyptikers uns an (ſ. Johannes der Presbyter).

Berief ſich nun aber alſo der Chiliasmus, ja der Judaismus, vor allem auf die Autorität des Johannes, ſo war darum in Kleinaſien, wie wir aus der Ignatianiſchen Literatur ſehen, die Erinnerung an den Pauliniſchen Urſprung der Gemeinden ſo wenig ganz in den Hintergrund zu drängen als in Rom. Irenäus (Contra haer., III, 3) ſtellt der röm. Succeſſion, die er von Petrus und Paulus bis auf Eleutherus herabführt, die kleinaſiatiſche zur Seite, welche ſich von dem Apoſtel Johannes durch Polykarp auf die Presbyter ſeiner Zeit erſtreckt. In der That verhält es ſich mit Petrus in Rom und mit Johannes in Kleinaſien ganz ähnlich. Nur daß dort die Geſtalt des Paulus zu feſte Spuren in der Erinnerung zurückgelaſſen hatte, als daß man ſie gänzlich umzu-

formen vermochte; man gab ihr daher in Petrus einen Seitengänger, welcher denjenigen Bedürfniſſen zu genügen berufen war, die ſich mit der Pauliniſchen Gemeindeſtiftung in Conflict befanden. Anders lag die Sache in Kleinaſien, wo das Andenken an Johannes allmählich auch von der pauliniſchen Richtung in ihrem Sinn cultivirt wurde (vgl. Späth, a. a. O., S. 207). An Material, welches zu einer ſolchen Umbildung verwerthbar war, fehlte es nun aber keineswegs. Schon in der Chriſtuslehre der Apokalypſe finden ſich (Kap. 1, 5; 3, 14) Anklänge an die des Koloſſerbriefs (Kap. 1, 15. 18), und in der Erhöhung Chriſti auf den Stuhl Gottes (Kap. 1, 8; 21, 6; 22, 13) war der erſte Schritt zu ſeiner Vergottung auch von ſeiten des Judenchriſtenthums geſchehen, ja es war, wenngleich noch arglos und ohne ſpeculative Hintergedanken, Kap. 19, 13 dem Meſſias mit großer Feierlichkeit ſchon der Name „das Wort Gottes" (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) beigelegt, welchen dann der vierte Evangeliſt benutzt, um die höhere Anſchauung von der Perſon Chriſti durchzuführen. Irenäus ſchon hält dieſen vierten Evangeliſten für den Apoſtel Johannes ſelbſt — eine Annahme, welche aber in directem Widerſpruch ſteht mit dem von demſelben Irenäus demſelben Johannes bezeugten Chiliasmus (über die Frage, wen Irenäus ſich unter Johannes vorſtellt, ſ. Johannes der Presbyter).

Seit der Mitte des 2. Jahrh. tritt nun das vierte Evangelium als eine „vergeiſtigte Apokalypſe" neben dieſes alte Johannesbuch, und gewinnt damit auch ein vergeiſtigtes Johannesbild neben dem alten Donnerſohn an Realität und Conſiſtenz. Oder vielmehr, es werden die neuen Züge, deren weſentliche Elemente der Evangeliſt ſchon als in der Bildung begriffen vorgefunden hatte (Späth, a. a. O., S. 209), in das alte Porträt hineingezeichnet. Eine ſolche Vermiſchung haben wir namentlich in der Beſchreibung, die Polykrates (um das J. 190 in ſeinem fünfundſechzigſten Lebensjahr) gibt, vor uns. Denn wie der „Zeuge" (μάρτυς) auf die, wahrſcheinlich misverſtandenen Stellen Offb. 1, 2. 9 zurückſieht, ſo der Buſenjünger (ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών) auf den Johannes des vierten Evangeliums (Joh. 13, 23), während aus der Thatſache, daß dieſer Johannes doch wieder nicht Apoſtel genannt, ſondern dem Philippus nachgeſtellt und mit Polykarp, Thraſeas, Sagaris, Papirius, Melito zuſammengeſtellt wird, ſchon Hitzig, Wieſeler und Keim (a. a. O., I, 165) die Vermuthung ſchöpften, daß auch der Presbyter noch nachwirkt. Jedenfalls liegt aber der bekannten Bezeichnung des Johannes bei Polykrates, als eines Prieſters mit dem hohenprieſterlichen Amtsſchild auf der Stirn (ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς), nicht blos im allgemeinen die judaiſtiſche Erinnerung an einen Kirchenfürſten im prieſterlichen Sinn (Scholten, a. a. O., S. 411), ſondern, eine Combination des vierten Evangeliſten, welcher im hohenprieſterlichen Hauſe bekannt iſt (Joh. 18, 15), mit dem Apokalyptiker zu Grunde. Letzteres inſofern, als jene Parallele des Verhältniſſes, in welchem Chriſtus zum Vater (Joh. 1, 18) mit demjenigen, in welchem der Lieblingsjünger zu Chriſtus ſteht (Joh. 13, 23), auch auf den Apokalyptiker übertragen wird, dem Chriſtus als Hoherprieſter mit dem Amtsſchild auf der Stirn und dem darin eingegrabenen Gottesnamen (Offb. 14, 1; 22, 4) erſcheint, während er ſich ſelbſt als Prieſter weiß (Offb. 1, 6: ἐποίησεν ἡμᾶς ἱερεῖς τῷ θεῷ). Der Sinn der Sage dürfte daher urſprünglich der geweſen ſein, daß wie Chriſtus den Namen Gottes an der Stirn trägt, ſo hinwiederum Johannes der Hoheprieſter in der Kirche Chriſti iſt.

Ja, ſelbſt Züge aus dem Leben anderer Heroen der kleinaſiat. Kirche concentrirten ſich allmählich in dieſem Johannesbild. Die Auferweckung eines Todten, die Papias noch von Philippus erzählte, legt ſchon Apollonius dem Johannes bei, und der Giftbecher, welchen derſelbe Papias den Juſtus Barſabas trinken ließ, ohne Schaden zu nehmen, iſt in einer apokryphiſchen Johannesſchrift (vgl. Tiſchendorf, Acta apostolorum apocrypha [Leipzig 1851], S. 266 fg.) von Johannes geleert worden.

So erzeugte ſich endlich das vollſtändige Johannesbild, wie die fortgeſchrittene Zeit es brauchte, und ſeither ſteht im kirchl. Andenken zwiſchen Petrus mit den Himmelsſchlüſſeln und Paulus mit dem Geiſtesſchwert, oder eigentlich über beiden, als der dritte unter den Hauptapoſteln, Johannes, deſſen Bild ſich dem Bewußtſein der nachapoſtoliſchen Gemeinde ſo eingegraben hat, wie es aus einer Vermiſchung der aus der Apokalypſe und den Johannesbriefen, aus den Synoptikern und dem vierten Evangelium fließenden Züge ſich geſtaltet. Wie vor dem ſchwebenden Adler, den ihm die Kunſt als Attribut beigegeben, ſo liegt vor ihm die Zukunft offen, während er zugleich in die heiligſte Vergangenheit zurückſchaut. Denn nicht blos durch die Geſichte auf Patmos iſt dieſer alle

andern überlebende Apoſtel zugleich der Prophet und Seher des apoſtoliſchen Chriſtenthums geworden, ſondern noch mehr durch ſein Evangelium und ſeine Briefe, welche die chriſtl. Grundideen in einer Erhabenheit und Idealität darſtellen, wie ſie die kirchlich anerkannte Ausgeſtaltung des chriſtl. Bewußtſeins niemals, auch heute noch nicht, erreicht hat. Wie Johannes in ſeiner keuſchen Reinheit, die ihm das Prädicat der Jungfräulichkeit (ὁ παρθένος) bezeugt, es als Lieblingsjünger dem Herzen des göttlichen Herrn abgefühlt, ſo entſchleiert er das Allerheiligſte im Bewußtſein Jeſu, das Letzte und Tiefſte im Bewußtſein der gläubigen Gemeinde. Während das Chriſtenthum ſich zuerſt in der Urgemeinde vorwiegend geſetzlich ausgeſtaltet hatte, dann in den pauliniſchen Kreiſen als Freiheit begriffen wurde, einigt Johannes die Gegenſätze, indem er die höchſten Namen ausſpricht, und das Chriſtenthum als Licht, Liebe und Leben faßt. So ſteht er, ein Hoherprieſter an geiſtiger Hoheit, mit göttlicher Weihe auf der Stirn, unter dem Geſchlecht der Epigonen. Er iſt es, der die apoſtoliſche Arbeit nach innen zu Ende geführt hat; er iſt der Apoſtel der Liebe, der aber zugleich auch mit dem ſchärfſten Ernſt den furchtbaren Gegenſatz zwiſchen Licht und Finſterniß, zwiſchen Leben und Tod zieht. Von dem Bild dieſes Apoſtels konnte die Phantaſie der Kirche, die es mit höchſter Liebe entworfen, ſich nicht trennen. Darum ging die Sage: „Dieſer Jünger ſtirbt nicht", und glaubte man noch über ſeinem Grab den warmen apoſtoliſchen Hauch zu ſpüren. Wenigſtens ſah man noch zu Auguſtin's Zeiten die Erde über ſeinem Grab ſich bewegen, und das Mittelalter ſtellte ſich ihn lebend und der Wiederkunft ſeines Herrn im Grabe harrend vor. Es iſt derſelbe Gedanke, nur modern gewendet, wenn ſich auch neuerdings noch die chriſtl. Hoffnung die Kirche der Zukunft gern als die Kirche des Johannes gedacht hat, da nur Leben und Wahrheit als kirchenbauende Mächte anzutreffen ſein werden, alles Aergerniß dahinten liegt, und, von dem Einen Licht der Liebe des Vaters umfangen, alle nur noch das Eine Gebot kennen: „Kindlein, liebet einander!" Holtzmann.

Johannes (Briefe des). I. Ueberlieferung und Zeugniſſe. Was im Artikel „Evangelium des Johannes" über das allmähliche Hervortreten eines vierten Evangeliums neben den drei frühern geſagt wurde, läßt ſich auch auf die drei dem Johannes zugeſchriebenen Briefe anwenden, inſofern dieſe im allgemeinen denſelben Weg der Ueberlieferung und Bezeugung mit dem Evangelium gemein haben. Im einzelnen freilich finden wieder ſehr beachtenswerthe Unterſchiede ſtatt, und zwar zu Gunſten der Briefe, inſofern als wenigſtens die Spuren der Exiſtenz des erſten Briefs früher hinaufreichen. Zunächſt nämlich finden ſich, wie auch beim Evangelium, einige unleugbare, aber der Erklärung noch harrende Berührungen. So in den Paſtoralbriefen (vgl. 1 Tim. 3, 16 ἐφανερώθη ἐν σαρκί mit 1 Joh. 3, 8; 4, 2), im Barnabasbrief (vgl. Kap. 5. 6 mit 1 Joh. 4, 2), bei Ignatius (vgl. unten) und, worauf Keim („Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867], I, 143 fg.) und Zahn („Der Hirt des Hermas" [Gotha 1868], S. 467 fg.) hinwieſen, namentlich bei Hermas, wo wir, im engſten Rapport mit dem Brief, beſonders mit 1 Joh. 2, 3. 4; 3, 22—24; 5, 2. 3, der Vorſtellung begegnen, daß das Wohnen des Herrn in den Gläubigen weſentlich identiſch ſei mit dem Halten ſeiner Gebote (ἐντολαί), welches für den ſo mit Chriſtus verbundenen eine Leichtigkeit iſt (vgl. Hermas, Mand., XII, 3. 4 mit 1 Joh. 3, 6. 9; 4, 4; 5, 3—5. 18). Ebenſo ſtehen bei Hermas (Mand., XII, 6) die „Werke des Teufels" den Werken Gottes gegenüber wie 1 Joh. 3, 8. Aber auch im chriſtl. Spruchbuch des Xyſtus (um 130) wollte man ſolche Anklänge finden (Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], VII, 321 fg.), und wenigſtens nach dem Verfaſſer der Philoſophumena (VI, 26) baute Valentin ſein Syſtem auf 1 Joh. 4, 8. 16 (θεὸς = ἀγάπη). Hauptſache aber iſt, daß Papias und Polykarp, die man zum mindeſten nicht als directe Zeugen für das Evangelium verwenden kann, dafür den erſten Brief gekannt haben ſollen. Von erſterm verſichert dies wenigſtens Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 39), aber ſo, daß an ein eigentliches und namentliches Citat bei Papias nicht zu denken iſt. Vielleicht bemerkte Euſebius blos ähnliche Spuren im Papias, wie Keim ſie bei Barnabas und Hermas fand. Ueber den Brief des Polykarp dagegen können wir noch ſelbſt urtheilen. Hier (Kap. 7, vgl. 1 Joh. 4, 2. 3) iſt die Berührung unbeſtreitbar und wenigſtens die, von Bretſchneider (Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine [Leipzig 1820]) bis Volkmar („Der Urſprung unſerer Evangelien" [Zürich 1866], S. 47 fg.) verſuchte Umkehrung des Abhängigkeitsverhältniſſes wird ſchwerlich je Glück machen; denn der poſitive Satz des Johannesbriefs iſt mindeſtens ſo originell als

der negative des Polykarpbriefs (vgl. Keim, a. a. O., I, 138). Viel eher läßt ſich dem Triumph der Apologeten, daß Polykarp, der Schüler des Johannes, deſſen charakteriſtiſch formulirtes Symbol citire, entgegenhalten, daß von einer ausdrücklichen Zurückführung auf irgendeinen Johannes hier ſo wenig die Rede ſein kann wie bei irgendeinem andern apoſtoliſchen Vater; daß die Echtheit ſeines Briefs keineswegs feſtſteht (Hilgenfeld, „Die apoſtoliſchen Väter" [Halle 1853], S. 271 fg.); und daß, wobei Baur ſtehen blieb, auch ein anonym curſirender Kanon von beiden Schriftſtellern konnte zu Papier gebracht werden. Auch bei Juſtin ſchwankt das Urtheil hinſichtlich des Evangeliums. Ewald („Die Johanneiſchen Schriften" [Göttingen 1861—62], II, 395 fg.) will inſonderheit 1 Joh. 3, 1—8 vorausgeſetzt wiſſen, und auch eine viel beſprochene Stelle des Apollinaris (Chronicon Paschale, ed. Dindorf [Bonn 1832], Kap. 14) könnte ſich möglicherweiſe auf 1 Joh. 5, 6. 7 beziehen.

Der Kanon des Muratori zieht, um das Evangelium des Johannes als das Werk eines Augenzeugen zu beglaubigen, aus den Briefen (in epistolis) deſſelben die Stelle 1 Joh. 1, 1. 4 herbei. Wahrſcheinlich weil ſolchergeſtalt ſchon bei Gelegenheit des Evangeliums der große Brief als unbedenklich vorausgeſetzt war, ſind dann ſpäter nur noch zwei Johannesbriefe (superscripti Joannis duae) genannt, alſo die beiden kleinern (Hilgenfeld, „Der Kanon und die Kritik des Neuen Teſtaments" [Halle 1863], S. 42), doch nur ſo, daß, wie die Erinnerung an die Sprüche Salomo's (Kap. 25, 1) zeigt (ut sapientia ab amicis Salomonis in honorem ejus scripta), die unmittelbare apoſtoliſche Abfaſſung in Frage geſtellt wird. Dies wäre denn alſo die erſte Erwähnung der beiden kleinern Briefe, welche noch in der ſyr. Peſchito fehlen. Irenäus, Clemens von Alexandria, Tertullian, Cyprian erwähnen ausdrücklich nur den erſten Brief, aber Irenäus, dem Euſebius zahlreiche Citate aus dem erſten Brief beilegt, citirt wenigſtens auch 2 Joh. 7. 8. 11 und Clemens von Alexandria, der ja auch nach Euſebius in ſeinen Hypotypoſen alle kath. Briefe erörtert haben ſoll, ſpricht von einem größern Brief des Johannes und hat alſo einen oder zwei kleinere gekannt. Origenes ſtellt die beiden kleinen als angefochten dem erſten Brief gegenüber, den er aber ſeltſamerweiſe gleichfalls als einen „kleinen" bezeichnet, was Guericke aus einem vergleichenden Seitenblick auf das Evangelium oder auf die Paulinen, Credner als einen Fehler des Abſchreibers erklärt, welcher auf den erſten Brief bezogen hätte was urſprünglich von den kleinen galt. Dionyſius äußert ſich bezüglich der beiden kleinen Briefe unentſchieden, die noch Euſebius zu den Antilegomenen ſtellt, während er den erſten Brief als allgemein anerkannt behandelt. Zu dieſem Urtheil war er jedenfalls berechtigt. Denn nur die Aloger verwarfen ihn, weil ſie das Evangelium des Johannes verwarfen und den Brief mit dieſem fallen laſſen zu müſſen glaubten. Doch iſt bemerkt worden, daß Euſebius — was er beim Evangelium nicht für nöthig hält — die Apoſtolicität des Briefs aus alten Zeugniſſen beweiſt. Weniger günſtig geſtaltet ſich das Urtheil über die zwei kleinen Briefe. Weil ſich ihr Verfaſſer als Presbyter ankündigt, denkt Hippolyt an den Presbyter Johannes, und in der That wird das Zurückbleiben der beiden kleinen Briefe, an deren Echtheit noch Hieronymus Zweifel äußert, durch ihre ſeltſame Verfaſſeranzeige, dann aber auch durch ihre Adreſſe an Privatperſonen, ſowie überhaupt durch ihre Unbedeutendheit einigermaßen erklärt.

II. Die beiden kleinen Briefe. Gegenwärtig muß anerkannt werden, daß dieſe kleinen Briefe ein Räthſel bilden, das noch nicht gelöſt iſt. Sicher iſt blos, daß ſie beide demſelben Verfaſſer angehören. Die meiſten Kritiker nehmen auch an, daß die Schreibweiſe beider nicht blos unter ſich, ſondern auch mit der des Evangeliums und des erſten Briefs übereinſtimme in Bezug auf einzelne Ausdrücke und Redeweiſen (αὕτη—ἵνα, Erklärung und Fortſchritt durch Gegenſätze, durch nebeneinandergeſtellte Bejahung und Verneinung). Dagegen fallen aber auch wieder einzelne von Credner („Einleitung in das Neue Teſtament" [Halle 1836], I, 693 fg.) zuſammengeſtellte Abweichungen (wie daß 2 Joh. 10 εἴ τις ſteht ſtatt ἐάν τις 1 Joh. 2, 1. 15; 4, 20; 5, 16), auch eigenthümliche Bildungen und faſt noch mehr gewiſſe Pauliniſche Reminiſcenzen auf, an denen es übrigens auch im Evangelium nicht fehlt. Anderes wieder, wie 2 Joh. 5—7; 3 Joh. 11. 12, macht den Eindruck des Nachgemachten.

Nichtsdeſtoweniger hält bei dem überwiegenden Gemeingut de Wette die kleinen Briefe für Producte des Verfaſſers des großen, wiewol er in jenen ſeine Perſönlichkeit ſchärfer hervortreten laſſe als in dieſem. Credner dagegen hält, wie ſchon Erasmus und Grotius, Beck und Fritzſche in Nachfolge einer altkirchl. Meinung, und wie nachher auch wieder

Jachmann, Ebrard („Die Briefe Johannis" [Königsberg 1859]), Reuß („Die Geſchichte der heiligen Schriften Neuen Teſtaments" [4. Aufl., Braunſchweig 1864]) mehr oder minder thaten, im Gegenſatz zum Apoſtel den Presbyter Johannes (Bretſchneider: irgendein anderer Presbyter) für den Verfaſſer. Anlaß zu dieſer Hypotheſe gab in alter wie in neuer Zeit die auffällige Art, womit ſich der Verfaſſer beider Briefe einfach als „der Aelteſte" (ὁ πρεσβύτερος) einführt. In der That iſt man hinſichtlich dieſer Bezeichnung, welche Oekumenius auf das Lebensalter (vgl. Phil. 9), die Neuern in der Regel auf die Gemeindewürde (1 Petr. 5, 1) beziehen, ſo lange rathlos, als man nicht den altkirchl. Gebrauch dieſes Wortes zu Rathe zieht, der allerdings auf den ſogenannten Presbyter Johannes (ſ. d.) führt. Der Einwand, gerade dieſer habe ſich im Gegenſatz zu dem neben ihm lebenden Apoſtel genauer bezeichnen müſſen, während es deſſen Art ſei, ſeine Perſon nur anzudeuten, fällt mit dem Glauben an die Zweiheit der Perſonen dieſes Namens. Zweifelhaft bleibt alſo blos noch, ob der Presbyter ſelbſt beide Briefe geſchrieben, oder ob ſie ihm untergeſchoben worden ſind. Ein denkbarer Zweck der Unterſchiebung könnte möglicherweiſe in der ſcharfen Art gefunden werden, womit 2 Joh. 9—11 aller Verkehr mit irgendwelchen „Fortſchrittsleuten" (2 Joh. 9 nach älteſter Lesart πᾶς ὁ προάγων) unterſagt, und der dem Verfaſſer perſönlich auffäſſige Diotrephes 3 Joh. 9. 10 bedroht und wegen unbrüderlicher Geſinnung ſtigmatiſirt wird. In beiderlei Zügen hat man ja auch ſonſt ſchon Anſtöße gegen die Annahme einer apoſtoliſchen Abfaſſung erblickt. Freilich kann ſo gut wie Paulus auch Johannes kecke Gegner gefunden haben, und ſo entſcheiden ſich neuerdings auch noch Düſterdieck („Die drei Johanneiſchen Briefe" [2 Bde., Göttingen 1852—56]), Huther („Kritiſch exegetiſches Handbuch über die drei Briefe des Johannes" [1. Ausg., Göttingen 1855]) und Bleek (Einleitung in das Neue Teſtament" [2. Aufl., Leipzig 1866]) für Echtheit, während Baur die beiden kleinen Briefe von einem dritten Pſeudojohannes in der Art und Manier des erſten Briefs, der vom zweiten Pſeudojohannes herrührt, abgefaßt ſein läßt.

Aber nicht blos in Bezug auf den Verfaſſer, ſondern auch hinſichtlich der Empfänger machen die Briefe Schwierigkeiten. Beides ſind kleine Handſchreiben, das zweite an eine „auserwählte Herrin" (ἐκλεκτῇ κυρίᾳ), das dritte an einen gewiſſen Cajus gerichtet. Letztern lobt der Presbyter (3 Joh. 5. 6) wegen ſeiner Gaſtfreundſchaft gegen fremde Brüder und empfiehlt ihm dieſelben zugleich zur weitern Beförderung. Dies erweckt faſt den Verdacht, als ob zwar nicht der Apg. 19, 29; 20, 4, wohl aber der Röm. 16, 23 (vgl. auch 1 Kor. 1, 14) als „mein und der ganzen Gemeinde Gaſtwirth" eingeführte Cajus Anlaß dazu gegeben habe. Da es nun 3 Joh. 9 heißt, „ich habe etwas an die Gemeinde geſchrieben", mag man, beide Briefe mit Baur als ein auf dieſelben Verhältniſſe bezügliches zuſammengehöriges Paar faſſend, daraus um ſo mehr Veranlaſſung entnehmen, in der Kyria des zweiten Briefs mit Caſſiodor und vielen neuern (Auguſti, Hofmann, Huther, Ewald) eine einzelne Gemeinde oder mit Hieronymus und Hilgenfeld die chriſtl. Kirche finden. Secchi (Argomenti biblici [Rom 1846]) vergleicht richtig 2 Joh. 1 mit 1 Petr. 5, 13. Die Beziehung auf eine einzelne Gemeinde iſt auch um der Erwähnung nicht blos von eigenen (2 Joh. 1. 4), ſondern auch von Schweſterkindern willen (2 Joh. 13) vorzuziehen. Faßt man dagegen die „auserwählte Herrin" als eine einzelne Matrone, ſo weiß man nicht, ob ihr Name gar nicht genannt iſt (Luther), für welchen Fall ſie Cornelius a Lapide Druſia, Knauer Maria (Joh. 19, 27) getauft haben, oder ob ſie „Auserwählte" (Grotius, Wetſtein) oder „Herrin" (Lücke, „Commentar über die Schriften des Evangeliſten Johannes" [3. Aufl., 3 Bde., Göttingen 1840—56], Düſterdieck, Laurent, Guericke, Ebrard, de Wette-Brückner, „Kurze Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis" [5. Ausg., Leipzig 1863]) geheißen habe, oder ob nicht am Ende die „Herrin" gar als eine Höflichkeitsanrede unſerm „Madame", „Madonna" entſpricht (Baumgarten-Cruſius, Sander, „Commentar zu den Briefen Johannis" [Elberfeld 1851]). Wäre ſie eine einzelne Perſon, ſo müßte man jedenfalls annehmen, der Verfaſſer habe kurz vorher ihre Söhne kennen gelernt und wünſche ihr zu dem gläubigen Sinn derſelben Glück. Einige Ermahnungen und Grüße knüpfen ſich daran, wie auch im dritten Brief, wo der Verfaſſer ſein eigenes Kommen in Ausſicht ſtellt (3 Joh. 10, was Jüchen mit 2 Kor. 11, 4 combinirt).

Unter den Verſuchen, die Briefe hiſtoriſch zu erklären, hat ſeinerzeit der von den tübinger Theologen eingeſchlagene Weg einiges Aufſehen erregt. Wie ſie die meiſten neuteſt. Schriften durch die Gegenſätze des 2. Jahrh. veranlaßt fanden, ſo ſahen ſie auch

in dieſen beiden Briefen werthvolle Zeugniſſe für die ſpätern Verhältniſſe der kleinaſiat. Gemeinden, inſonderheit einen, dem montaniſtiſch geſinnten Theil der röm. Gemeinde dedicirten Proteſt gegen die Anmaßungen der röm. Biſchöfe Soter und Anicetus. Wir werden dieſer Hypotheſe beim erſten Brief noch einmal begegnen.

III. Inhalt und Anordnung des erſten Briefs. „Wie ſchwer iſt es" — ſagt Lücke — „des Briefs Inhalt und Zuſammenhang richtig zu beſchreiben!" Zwar leicht zu beſtimmen ſind die Grundtöne, die dieſes ganze Schreiben durchklingen. Es iſt einerſeits die Wirklichkeit und Leibhaftigkeit des in Chriſtus erſchienenen ewigen Lebens und andererſeits die durch die Gemeinſchaft des Glaubens und der Heiligung bedingte Liebe als Kennzeichen aller Chriſten. An dieſen Fäden ſpinnt ſich alles ab, doch läßt ſich ein geordneter Gedankengang nur auf Koſten der aus dem Herzen fließenden Einfachheit nachweiſen. Früher war beſonders die durch Bengel aufgebrachte und noch von Sander (1851) befolgte trinitariſche Eintheilungsweiſe beliebt, welche in dem vielfach belobten Verſuch von Rickli („Johannis erſter Brief, erklärt und angewendet in Predigten" [Luzern 1828]) wenigſtens in Bezug auf Kap. 1, 5—2, 11 durchgeführt werden ſollte. Aber die aphoriſtiſche Redeweiſe dieſes Briefs verbietet jede ſtreng logiſche Gliederung. „Man kann über die Grenzen der Abſchnitte, wenn man überhaupt ſolche fixiren will, rechten; es liegt in der Natur dieſer johanneiſchen Darſtellung in ineinandergreifenden Gedankenreihen, daß ſich dieſelben bald vorwärts, bald rückwärts ziehen laſſen" — ſagt richtig Weizſäcker (in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", VI, 379). Es iſt daher gleichviel, ob Düſterdieck 2, Erdmann, Hilgenfeld, Ewald 3, Huther und Baumgarten-Cruſius 4, Ebrard, Hofmann, Luthardt 5, Lücke ſogar 10 Abſchnitte annehmen. Auch noch Haupt („Der erſte Brief des Johannes" [Kolberg 1869], S. 304) ſucht nachzuweiſen, daß die Gedanken des Briefſtellers ſich gern um die Dreizahl gruppiren.

Am leichteſten läßt ſich nach Abzug des Eingangs (Kap. 1, 1—4) und des Schluſſes (Kap. 5, 18—21), der beſonders in ſeinem letzten Satz abrupt erſcheint, mit de Wette eine dreifache Folge von Gedankengruppen unterſcheiden, deren erſte (Kap. 1, 5—2, 28) in dem Wort „Gott iſt Licht" (Kap. 1, 5), die zweite (Kap. 2, 29—4, 6) in dem Begriff der Gerechtigkeit, die dritte (Kap. 4, 7—5, 17) in dem der Liebe ihren Mittelpunkt haben; und zwar wird jene als ſich mittheilendes Weſen Jeſu Chriſti, dieſe als Gegenliebe gegen Gott aufgefaßt, ſodaß in dem engen und unlöslichen Zuſammenſchluß alles lehrhaften und alles praktiſchen Inhalts des Evangeliums das Eigenthümliche dieſes Briefs recht eigentlich zu ſuchen iſt. Auf den allgemeinen Betrachtungen über den chriſtl. Stand und dem damit verbundenen Segen der Sündenvergebung ruhen die Ermahnungen zur Treue, zur Dankbarkeit, zum Beſtand im Glauben gegenüber den Irrlehrern. Als das zu bekämpfende Weſen des Antichriſtenthums erſcheint daher in unſerm Brief auf der lehrhaften Seite die Leugnung der Meſſianität Jeſu (Kap. 2, 22; 4, 3. 15; 5, 1. 5. 10), ſpeciell des im Fleiſch erſchienenen Meſſias (Kap. 4, 2), auf der praktiſchen das Leben in Ungerechtigkeit (Kap. 3, 4; 5, 17) und Liebloſigkeit (Kap. 3, 15. 17; 4, 8. 20). Dagegen iſt es das gläubige Bekennen und der gerechte Wandel, was dem Chriſten unerlaßlich eignet.

IV. Die Leſer des Briefs. Von jeher hat man aus dem Geſammteindruck des Briefs auf Leſer geſchloſſen, welche den mündlichen Unterricht des Verfaſſers, mit dem ſie in vertrautem Verhältniß ſtehen, bereits genoſſen haben und denen er jetzt zu größerer Feſtigkeit im Chriſtenthum verhelfen wolle. Stets wird daher das Neue als bereits alt, die Unterweiſung als ſchon bekannt, die Forderung als ſchon in Erfüllung begriffen behandelt. Gegenüber dem grundlegenden ſchöpferiſchen Charakter der Pauliniſchen Briefe iſt derjenige des erſten Johannesbriefs mehr pflegender, erhaltender, erinnernder Natur (Haupt, a. a. O., S. 305). Die Veranlaſſung, ſich mit ſolcher Rede an die Leſer zu wenden, ſoll nun — nach der Anſicht der Mehrheit der Ausleger — in gewiſſen Gefahren gelegen haben, welche dem Chriſtenſtand der Leſer drohten. Solche hat man zu conſtruiren verſucht aus den wenigen ſpeciellen Beziehungen, welche unſer Brief darbietet. Dieſe ſollen nun nach Baumgarten-Cruſius, Meyer und Bleek nichts weniger als polemiſcher Natur ſein, und auch Lücke wollte die Veranlaſſung des Briefs lediglich in der Paſtoralpflicht des Johannes einerſeits, in den ſittlichen und religiöſen Bedürfniſſen des Leſerkreiſes andererſeits erkennen. Der Brief will — dies war lange die herrſchende Anſicht — das volle entſchiedene Chriſtenthum gegen einreißende Lauheit, Laxheit und Weltliebe ſicherſtellen, und zwar gleichzeitig auf ethiſchem wie auf dogmat. Gebiet.

Jegliche Polemik aber erſcheint nur beiläufig und alterirt nichts an dem poſitiven Grundſtock des Briefs (Haupt, a. a. O., S. 309).

Aber damit iſt doch im Grunde auch ſchon zugegeben, daß für den Verfaſſer die Pflicht eines Kampfes für die höchſten Heiligthümer des Chriſtenthums exiſtirte. In der That läßt der Brief ſelbſt hierüber nicht mehr zweifeln. Zwar werden die Irrlehrer, weil die Leſer ſie ſchon kannten, nicht eingehend beſchrieben. Aber zweifellos iſt ein Geiſt des Irrſals in der Welt (Kap. 4, 6), aus der Gemeinde ſelbſt (Kap. 2, 19) ſind verführeriſche Geiſter hervorgegangen, die nicht aus Gott ſind, ſondern aus der Welt, weshalb ſie aus der Welt reden und die Welt ſie hört (Kap. 4, 5). Das ſind die vielen Antichriſten (Kap. 2, 18). Ihr Auftreten bezeichnet die Zeit der höchſten Gefahr (Kap. 2, 26; 3, 7; 4, 1), ja geradezu die letzte Stunde (Kap. 2, 18). Denn es iſt ein Symptom davon, daß der Antichriſt in der Welt bereits ſein Weſen hat (Kap. 4, 3). Sonach beſteht der Inbegriff alles antichriſtl. Weſens für den Verfaſſer in der „Welt". Dieſe ſelbſt aber theilt ſich zwar nicht mehr für den Verfaſſer (vgl. Haupt, a. a. O., S. 306), wohl aber für die hiſtoriſche Betrachtungsweiſe, der wir hier zu folgen haben, in Heidenthum und Judenthum. In der That ließen einſt Löffler den Brief gegen Juden, Lange („Die Schriften Johannis, des vertrauten Schülers Jeſu" [3 Bde., Neuſtrelitz 1795 und Weimar 1797]). und Eichhorn gegen abgefallene Judenchriſten, Storr gegen Johanneschriſten gerichtet ſein. Aber der Brief iſt ſo wenig an Juden als an Heiden gerichtet, ſondern nur Judenchriſtenthum und Heidenchriſtenthum — concreter Ebjonitismus (Semler, Schröckh, Knapp) oder Gnoſticismus (Michaelis, Kleuker) können in Betracht kommen. Seit Lücke hat man nur noch dieſe beiden Möglichkeiten geprüft. Da bot ſich zunächſt die Annahme dar, daß Johannes gegen beide polemiſire, und dann lag es nahe, im zweiten Kapitel das Judenthum, im vierten das Heidenthum, ſoweit beide in die chriſtl. Sphäre ſich eingeſchlichen hatten, bekämpft werden zu laſſen. Der Leugner der Meſſianität (Kap. 2, 22: ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός) wäre dann der beſchränkte Ebjonitismus, der in ſeiner Chriſtologie nicht über den „bloſen Menſchen" hinauskommt. Dagegen hätten wir in dem „Geiſt, welcher in Jeſus nicht den im Fleiſch gekommenen Chriſtus ſieht (Kap. 4, 2: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι), den Doketismus des gnoſtiſchen Heidenchriſtenthums vor uns, der die wahrhaft menſchliche Natur Chriſti aufhebt. Aber von vornherein hat man doch das Gefühl, daß in den verſchiedenen Stellen, in denen von Irrlehrern die Rede iſt, nur ein und dieſelbe Gattung von Irrlehrern gemeint ſein könne, die ebendeshalb nicht näher beſchrieben wird, weil ſie nur eine iſt. Man wird alſo zu wählen haben zwiſchen Ebjonitismus und Doketismus, und in dieſer Beziehung geben die Briefe des Ignatius Anleitung, indem ſie mit ganz nahe an den Johannesbrief anklingenden Ausdrücken den Doketismus beſtreiten (ſo wenn Chriſtus ἀληθῶς ἐγεννήθη (Epist. ad Trallian., Kap. 9), und ἀληθῶς ἔπαθεν, καὶ οὐ δοκήσει, νῶς καὶ ἀληθῶς ἀνέστη (Epist. ad Smyrn., Kap. 2). Er heißt ἐν σαρκὶ γενόμενος (Epist. ad Ephes., Kap. 7), was an das Johanneiſche ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς erinnert; vgl. auch Epist. ad Smyrn., Kap. 5: τί γάρ ὠφελεῖ, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖτις, τὸν δὲ κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον θεόν). Freilich fehlen die betreffenden Stellen in der ſyr. Recenſion. Immerhin wird man geneigt ſein die Reden im erſten Johannesbrief ebenfalls antidoketiſch zu deuten, ſobald erwieſen iſt, daß ganz ähnliche Kundgebungen im 2. Jahrh. dahin weiſen. Dazu kommt, daß eine Beziehung auf Judenchriſten ſchon durch die Warnung vor den Abgöttern (Kap. 5, 21) ausgeſchloſſen erſcheint. Es haben daher ſchon Berthold, Lücke, de Wette, Credner auf Doketen gerathen, und Weizſäcker (a. a. O., S. 379) will dieſe Beziehung nicht blos in Kap. 4, 2, ſondern auch Kap. 3, 4 und in den ethiſchen Ermahnungen des Briefs nachweiſen. Ganz beſonders aber iſt der Eingang des Briefs geeignet, dieſe Rückſicht nahe zu legen (Kap. 1, 1: ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν). Man darf ſomit nicht nach der kürzern Formel, „daß Jeſus nicht iſt der Chriſt" (Kap. 2, 22, wozu vgl. auch Kap. 4, 15; 5, 1. 5. 10—13) die längere Kap. 4, 2 (wozu vgl. auch Kap. 3, 8; 2 Joh. 7) erklären, wie Bleek (a. a. O., S. 590 fg.) wollte, um den Sinn beider Stellen nur möglichſt zu verallgemeinern. Sondern mit Recht hat Lücke den umgekehrten Satz aufgeſtellt und jener Reduction von Kap. 4, 2 auf Kap. 2, 22 gegenüber die Stellung der Worte betont, derzufolge der Nachdruck ſchlechterdings auf den „im Fleiſch Gekommenen" (ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) fällt. Endlich hat Keim, a. a. O., I, 149 fg.) die Vereinbarkeit auch der andern Formel mit dem

doketiſchen Standpunkt, der Kap. 4, 2 ſignaliſirt iſt, gezeigt. Denn in der That liegt im Weſen des Doketismus eine Doppelleugnung beſchloſſen, die von unten nach oben, vom Geſchichtlichen zum Metaphyſiſchen geht und umgekehrt: der geſchichtliche Menſch iſt nicht mehr göttlichen Weſens, und das göttliche Weſen, der obere Chriſtus, iſt nicht mehr Fleiſch; gegen dieſen chriſtologiſchen Dualismus iſt die Antitheſe des Briefs gerichtet, der ſchon das Evangelium (Kap. 1, 14—18; vgl. Hebr. 2, 9—18) präludirt hatte. Beide Schriften kennen keinen grundſtürzendern Irrthum, als die Verſetzung der Perſon Chriſti in eine der Menſchheit ewig transſcendente Sphäre einerſeits, ihre Lostrennung von den Regionen der überſinnlichen Welt und des göttlichen Sinnes andererſeits.

Einen unglücklichern Gedanken konnte es mithin nicht geben, als den Verſuch von Cludius („Uranſichten des Chriſtenthums nebſt Unterſuchungen über einige Bücher des Neuen Teſtaments" [Altona 1808]), wonach ein Judenchriſt den Brief geſchrieben, ein Gnoſtiker ihn überarbeitet haben ſollte. Ueber das Judenchriſtiſche iſt der Verfaſſer entſchieden hinaus, dagegen wird das Bekenntniß zur Gnoſis (ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, Kap. 2, 4, vgl. auch Kap. 4, 8) dem Gegner wörtlich in den Mund gelegt. Nach dem Vorgang Vitringa's denken daher Baur, Hilgenfeld, Reuß, Düſterdieck, Huther, Keim, Haupt ſpeciell an den 100—120 in Kleinaſien wirkenden Kerinth, der von alexandriniſcher Grundlage aus einen dualiſtiſchen Gott, einen dualiſtiſchen Chriſtus lehrte. Die Tradition, welche die Namen Johannes und Kerinth immer verbunden hat, iſt dieſer Hypotheſe günſtig. Haben doch die ſogenannten Aloger ohne weiteres Evangelium und Apokalypſe des Johannes dem Kerinth zugeſchrieben, und die letztere Hälfte dieſes Urtheils erſcheint auch noch bei manchen Autoritäten des alexandriniſchen Dionyſius (Euſebius, „Kirchengeſchichte", VII, 25) und wahrſcheinlich bei dem röm. Cajus (Euſebius, a. a. O., III, 28). In Wahrheit freilich iſt die Stellung beider Namen eine durchaus gegenſätzliche. Dem Apokalyptiker Johannes bezeugt nicht blos Irenäus, ſondern Polykarp ſelbſt die Feindſchaft gegen Kerinth (vgl. Johannes der Presbyter), und den Briefſteller Johannes direct gegen Kerinth ankämpfen zu laſſen, davon hält uns nur das eine Bedenken zurück, daß nirgends im Brief, wie etwa in den Ignatiusbriefen, eine Spur von jüdiſch-geſetzlichem Leben (ζῆν κατὰ νόμον Ἰουδαϊκόν) im Porträt der Gegner vorkommt; vielmehr ſcheint der Briefſteller es Kap. 3, 4; 5, 17 mit einem antinomiſtiſchen Libertinismus zu thun zu haben, den daher die Irrgeiſter nach Ewald („Die Johanneiſchen Schriften", I, 434) mit dem Doketismus verbunden hätten. Dafür würde dann etwa der Brief an die Trallenſer ein Vorbild liefern. Dem Kerinth aber wird Judaismus und Chiliasmus nachgeſagt.

Wie aber auch die vorausgeſetzte Gnoſis beſchaffen geweſen ſein mag, jedenfalls weiſt dieſe Spur am eheſten nach Kleinaſien, wo auch die meiſten Ausleger die Leſer ſuchen. Falſch riethen Benſon auf Paläſtina, Lightfoot auf Korinth, Grotius auf Parthien. Letztere Hypotheſe, die auch von Paulus vertreten wurde, iſt zwar an ſich hinfällig — was ſollte ein griechiſch geſchriebener Brief bei parth. Judenchriſten ausrichten? — verdient aber inſofern eine beſondere Beachtung, als ſie auf eine ſeit Auguſtin in der abendländiſchen Kirche ſich findende Aufſchrift des Briefs (ad Parthos) ſich gründet. Whiſton erklärte dieſelbe als Bezeichnung der jungfräulichen Gemeinden (πρὸς παρθένους, welche Unterſchrift der alexandriniſche Clemens dem zweiten Brief gibt, von dem ſie nach Hug zum erſten aufgerückt wäre), und Guericke dachte an den Beinamen des Jungfräulichen (παρθένιος), welchen Johannes bei Epiphanius und Auguſtin führt. Sogar im Gefolge der montaniſtiſchen Tendenzen, mit welchen Baur auch den erſten Brief in Verbindung ſetzte, wurde die ſeltſame Ueberſchrift verwendet. Wie Kap. 5, 16 von Todſünden die Rede iſt, ſo zählte der Montanismus Mord, Abgötterei und Unkeuſchheit als Todſünden auf. Den Mord fand man in Kap. 3, 15, die Abgötterei in Kap. 5, 21, die (negirte) Unkeuſchheit in der Adreſſe „an die Jungfrauen". Widerlegt iſt die ganze Hypotheſe vom Montanismus in den Johannesbriefen durch de Wette, Huther, Hilgenfeld, Bleek und Grimm. Bezüglich der Adreſſe an die Parther aber dürfte man ſich bei Wetſtein's und Wegſcheider's Vermuthung beruhigen, der Brief ſei als ein encykliſcher „an die Zerſtreuten" (πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους) überſchrieben geweſen, wie auch der Jakobusbrief bei Victor von Capua eine ähnliche Ueberſchrift trägt (ad dispersos). Aus der lateiniſchen Ueberſetzung der Ueberſchrift (ad sparsos) konnte leicht die misverſtändliche Auffaſſung ſich ergeben, als ſei der Brief an die Sparter (ad Spartos, wie eine Handſchrift zu Genf lieſt — ſo hat noch im Italieniſchen spargere im Particip sparso und sparto) oder gar an die Parther gerichtet geweſen.

V. Abfaſſungsverhältniſſe des Briefs. Um dieſe richtig zu beurtheilen, muß man ſich zuerſt fragen, ob der ſogenannte Brief überhaupt urſprünglich als Brief gemeint ſei. Zwar das ganze Alterthum hat ihn als ſolchen gefaßt. Aber im Vergleich mit allen andern neuteſt. Briefen, inſonderheit auch mit den beiden kleinen Johanneiſchen mangelt ihm alle und jede Briefform. Allerdings bezeichnet ſich der Verfaſſer Kap. 1, 1—4 als Zeugen, Gewährsmann und Lehrer der Leſer, und ſetzt im ganzen Verlauf ein perſönliches Verhältniß zwiſchen ſich und dieſen voraus. Aber das geſchieht gerade ſo auch im Evangelium (Kap. 1, 14; 19, 35; 20, 30. 31; 21, 24. 25). Dafür begegnen ſo wenig, wie im Evangelium, Gruß- oder Segenswünſche. In der That, als Brief läßt ſich dieſes Schriftſtück nicht begreifen. Schon Heidegger und Bengel bezweifelten daher mit Recht den brieflichen Charakter. Michaelis wollte eine Abhandlung daraus machen und berief ſich dafür auf Wolf's mathematiſche Anfangsgründe, welche auch den Leſer beſtändig anreden, ohne deshalb ein Brief zu ſein. Eichhorn und Bretſchneider folgten. Berger hielt den ſogenannten Brief für den praktiſchen, Storr für den polemiſchen Theil des Evangeliums.

Aber auch, wo man die Briefform feſthielt, hat man die enge Beziehung zum Evangelium erkannt. Auguſti ſieht im Brief Prolegomena, Lange, Thierſch, Hug, Baumgarten-Cruſius, Ebrard und Langen eine Art Widmungsſchreiben dazu. Jedenfalls beſteht unmittelbare Verwandtſchaft beider Schriften in der Gleichheit der Situation, welcher ſie ihre Entſtehung verdanken, in der Gleichheit des Zwecks, dem ſie dienen ſollen, in der Gleichheit des Leſerkreiſes, den ſie vorausſetzen. Reuß (a. a. O., S. 225 fg.) will daher im Brief eine Art von praktiſchem Commentar, einen homiletiſchen Aufſatz über den Inhalt des Evangeliums erkennen.

Im Evangelium nämlich würde, wenn überhaupt Polemik nachzuweiſen iſt, eine ſolche gegen Doketismus, wie ſie Ebrard (a. a. O., S. 23 fg.) annimmt, das einzig Mögliche ſein. Auf jeden Fall aber haben die polemiſchen Stellen des Briefs dieſe Richtung. Das vierte Evangelium gibt in ſeiner Darſtellung von der Menſchwerdung des Logos die poſitive theoretiſche Baſis für die polemiſchen Ausführungen des Briefs, welcher überhaupt das Evangelium begleitet als Summe des in demſelben niedergelegten praktiſchen Gehalts (Haupt, a. a. O., S. 318 fg.). Auch nach Keim (a. a. O., I, 149) hat das Evangelium die große Wichtigkeit des Glaubens an den Sohn Gottes dargelegt, der Brief enthält den Grund dieſer feierlichen Aufſtellung des großen Bekenntniſſes, er zeigt die Gefahr, die Gärung, das Brüten der Zeit, welche den Sohn Gottes zu zerreißen in Gefahr iſt und damit den Segen des Chriſtenthums, die Gemeinſchaft mit Gott, das Leben im Himmel zu verlieren. Daher wiederholen ſich die Gedankengänge des Evangeliums allenthalben im Brief und zwar ſo, daß was dort breit auseinandergelegt iſt, hier abbrevirt, concentrirt, bündig zuſammengefaßt iſt. Das geben ſelbſt Lücke und Düſterdieck zu, die ſonſt eine Beziehung des Briefs auf das Evangelium leugnen, wie auch noch de Wette, Bleek, Huther thun.

In der That aber lehnt ſich der Brief an das Evangelium ſeinem Inhalt nach an. In 1 Joh. 2, 7. 8 finden ſchon Theophylakt und Oekumenius, und jetzt auch Baur, Hilgenfeld, Ewald, de Wette, Weiß („Der Johanneiſche Lehrbegriff" [Berlin 1862]), ja „vielleicht" ſelbſt Düſterdieck, eine Erinnerung an das neue Gebot des Evangeliums Kap. 13, 34; 15, 10. 12. Auf der Hand liegend iſt jedenfalls die Rückbeziehung von 1 Joh. 1, 1—4 auf Joh. 1, 1. 14. Auch kommt ein ſolches „Verkündigen", wie 1 Joh. 1, 3 davon die Rede iſt, im Brief nicht vor, ſondern ſieht auf das Evangelium zurück. Dieſer Eingang iſt alſo eine Anrede an die Leſer des Evangeliums und verſpricht einen Inhalt, der ſich gar nicht im Brief, wohl aber im Evangelium findet. So ſpäter auch Kap. 4, 14; 5, 13. Auch ſieht Kap. 3, 23 auf Joh. 13, 34; Kap. 5, 9 auf Joh. 5, 32; 10, 25 zurück. Am auffallendſten iſt Kap. 2, 12—14, wo nach richtiger Lesart ein dreimaliges „ich ſchreibe" (γράφω) mit denſelben drei Cauſalſätzen begründet iſt, mit welchen unmittelbar darauf ein dreimaliges „ich habe geſchrieben" (ἔγραψα) begründet wird. Das ſcheint Tautologie. Aber in dem Wechſel der Zeit liegt ein materieller Unterſchied. Alle Ausleger ſcheitern daher, außer Whiſton, Storr, Lange, Baumgarten-Cruſius, Ebrard, Hofmann, denen zufolge ſich die Gegenwart auf den Brief bezieht, die Vergangenheit auf das Evangelium. Der Verfaſſer will angeben, unter welchen Vorausſetzungen er ſich an die Leſer wende: nämlich unter der, daß ſie die weſentlichen Grundlagen des chriſtl. Glaubens und Lebens kennen gelernt

und in ſich aufgenommen haben. Weder die geſchichtliche Darſtellung im Evangelium noch die Ermahnungen des Briefs ſind für andere, als für wirkliche Chriſten beſtimmt, für Väter, die den kennen, der von Anfang iſt, für Kinder, denen die Sünden erlaſſen ſind, und die den Vater kennen, für Jünglinge, die ſtark ſind und den Argen beſiegt haben. Wie das Evangelium, ſo will auch der Brief eine Perle ſein, die nicht vor ein großes Publikum gehört, ein Vermächtniß an die chriſtl. Umgebung des Johannes. Derſelbe hatte das Leben des Gottesſohnes unter der Beleuchtung der Logosidee gezeichnet. Später beſchenkte er ſeine Gemeinde auch noch mit einer letzten ſchriftlichen Anrede, in die er alle beweglichen und erfaſſenden Gewalten des Evangeliums zuſammenfaſſen will. Daher jene tiefſinnigen und gemüthreichen Betrachtungen, die nur als Ausführungen zu manchen Stellen des Evangeliums recht verſtanden werden können.

Damit wäre denn zugleich auch die Frage beantwortet, ob der Brief gleichzeitig oder vor oder nach dem Evangelium entſtanden iſt. Storr, Berger, Auguſti, Hug, Ebrard halten ihn für gleichzeitig; ſie nehmen auch die gleiche Oertlichkeit für die Abfaſſung beider Schriften an, nämlich Epheſus. Nur Hug, Ebrard und zuletzt noch Haupt (a. a. O., S. 317 fg.) folgen einer andern Tradition, und laſſen Evangelium und Brief etwa im J. 94 in Patmos geſchrieben ſein. Hug findet dieſe Localität inſonderheit darum paſſend, weil der Verfaſſer im zweiten und dritten Brief ſagt, er wolle nicht mit Tinte und Papier ſchreiben. Hieraus ſchließt Hug auf einen Mangel an Schreibmaterial auf der öden Inſel. Aber abgeſehen von den Vorausſetzungen, welche hier bezüglich der Apokalypſe mit unterlaufen, und davon, daß die Gleichzeitigkeit des erſten Briefs mit dem zweiten und dritten bloſe Behauptung iſt, ſagt der Apoſtel nicht, er könne nicht mehr ſchreiben, ſondern er wolle nicht. Auch hätte er dann, trotz des Papiermangels, in Patmos richtig alle ſeine Werke geſchrieben. Warum denn keins auf dem Continent, wo er Papier genug hatte? Gleichzeitig können beide Hauptſchriften ſchon darum nicht geſchrieben ſein, weil ſich ſonſt die theilweiſe Verſchiedenheit des Stils nicht erklären ließe.

Heutzutage ſetzen Ewald, Davidſon (Introduction to the Study of the New Testament [2 Bde., London 1868]) und die meiſten den Brief nach dem Evangelium an, weil ſeine abbrevirten und contrahirten Formeln ohne das Evangelium unverſtändlich ſeien und man überdies auch Altersſchwäche im Brief entdecken wollte. Aber letzteres iſt Geſchmacksurtheil, und in erſterer Beziehung wollten Reuß und Huther bemerken, daß der Brief zwar für uns des Evangeliums als eines Commentars bedarf, nicht aber für die erſten Leſer, die den Commentar in der mündlichen Lehre des Verfaſſers hatten. Unter derſelben Vorausſetzung der Abfaſſung des Briefs durch den Apoſtel Johannes glaubt man ferner gemeinhin, daß unſer Brief entweder von einer Miſſionsreiſe, beziehungsweiſe vom Ort der Verbannung aus nach Epheſus oder von Epheſus aus als encykliſches Schreiben an mehrere, dem Verfaſſer befreundete Gemeinden Kleinaſiens gerichtet iſt. So Hug, Feilmoſer, Maier. Auch Neander nennt ihn einen Hirtenbrief. Dann hätte unſer Brief mit allen katholiſchen den encykliſchen Charakter gemein, mit welchen er ohnedies ſchon die nachpauliniſche Zeit und den polemiſchen Zug gegen den Antinomismus theilt.

Unter derſelben Vorausſetzung ſetzen ihn de Wette-Brückner und Thierſch vor das Evangelium, ja noch Düſterdieck und Huther wollten ſogar in der „letzten Stunde" (Kap. 2, 18) eine Anſpielung auf das Ereigniß vom J. 70 finden. Aber die Johanneiſche Eſchatologie ſteht bereits außerhalb aller Beziehungen zur Zerſtörung Jeruſalems. Unter Anerkennung dieſes ſpätern Gepräges und unter Vorausſetzung der Unechtheit wollten aber Zeller, Schnitzer, Planck, Hilgenfeld immer noch zwiſchen der Anſchauungsweiſe des Briefs und derjenigen des Evangeliums als einer ältern und jüngern Bildungsform deſſelben Lehrbegriffs unterſchieden wiſſen, und dieſe Argumentation ruht auf angeblich geſicherten Reſultaten über dogmatiſche Differenzen zwiſchen Brief und Evangelium, welche wir zum Schluß erſt noch zu unterſuchen haben.

VI. Echtheit. Die Geſchichte der Kritik des Briefs zerfällt in drei Stadien, inſofern zuerſt von der zugeſtandenen Echtheit des Evangeliums aus gegen die Echtheit des Briefs (die ältern Theologen), dann von der zugeſtandenen Identität der Verfaſſer gegen die Echtheit beider Schriften (Bretſchneider) argumentirt, endlich aber geradezu die Exiſtenz eines zweiten Pſeudo-Johannes behauptet wurde (die Tübinger).

1) Lange (a. a. O., III, 4 fg.), Horſt (in Henke's „Muſeum für Religionswiſſenſchaft", Jahrg. 1803, S. 66, 87) und Cludius (a. a. O., S. 52 fg.) gingen

von der Anſicht aus, der Verfaſſer des Briefs habe den Evangeliſten nachahmen wollen. Den Beweis dafür fand man in dem behaupteten Mangel an allem individuellen und localen Gepräge, womit die Eigenthümlichkeit unſers Schriftſtücks verkannt, und der Maßſtab der Pauliniſchen Briefe vorſchnell an daſſelbe angelegt war. Auch wollte man ſchon, wie ſpäter auch Eichhorn und Baur, Spuren von Altersſchwäche im Brief finden. Aber das ſcheinbar Tautologiſche gehört überhaupt zur Johanneiſchen Schreibart, und wer hätte denn darauf ausgehen ſollen, gerade dem altersſchwachen Johannes nachzuahmen, wer es vermocht, ſich in ſeine Altersſchwäche glücklich hineinzuphantaſiren?

Nachdem dieſe ältern Zweifel von Fritzſche, Berthold und Lücke gründlich beſeitigt worden, hat Bretſchneider (a. a. O., S. 166 fg.) ſeine, in dem Artikel „Evangelium des Johannes" beleuchteten Angriffe gegen den vierten Evangeliſten auch gegen den Briefſteller gerichtet. Sein Hauptargument iſt auch hier der Logoslehre entnommen, wiewol dieſelbe in 1 Joh. 1, 1 fg. mehr nur berührt und vorausgeſetzt, als deutlich enthalten iſt. In der That wird unſer Brief dadurch zum mindeſten in die Zeitnähe der Koloſſer- und Hebräerbriefe geſtellt. Auf denſelben Rand des apoſtoliſchen Zeitalters führe auch der Kampf gegen den Doketismus. Außerdem ſei der Verfaſſer des erſten Briefs identiſch mit dem des zweiten und dritten; dieſer aber nenne ſich „der Presbyter". In der That paßt auf dieſen die Andeutung eines Augenzeugen, die man, wie im Evangelium (Kap. 1, 14), ſo auch in 1 Joh. 1, 1—4; 4, 14 gefunden hat, ebenſo wol, wie auf den Apoſtel, da er ja auch „Schüler des Herrn" war. Aber jener berühmte Eingang des Briefs iſt, man muß es geſtehen, überhaupt ſo unſicher und ſchwankend gehalten, daß man nicht recht weiß, was eigentlich mit Augen zu ſehen, mit Händen zu greifen war. Gewöhnlich beſeitigt man dieſe Unſicherheit einfach durch Berufung auf die Parallelſtelle Joh. 1, 14. Aber das hier gewählte Wort „Schauen" (θεᾶσθαι) bezeichnet anerkanntermaßen nicht nothwendig ein ſinnliches Anſchauen, und man beſeitigt den Zweifel, ob nicht der Evangeliſt ſich nur als geiſtigen Zuſchauer darſtellen wolle, in der Regel mit einer Berufung auf den Eingang des Briefs. Beiderorts begegnen wir ſomit ganz derſelben Schüchternheit in der Andeutung eines Augenzeugen, die den Eindruck macht, als lebe der Verfaſſer in Wirklichkeit nur von den Eindrücken eines Augenzeugen, ohne deshalb der möglicherweiſe entſtehenden Anſicht, er ſei mit dem Augenzeugen identiſch, entgegentreten zu wollen.

Nachdem Weber (Authentia capitis ultimi evangelii Joh. hujusque evangelii totius et primae Joh. epistolae argumentor. internor. usu vindicata [Halle 1823]) und Lücke („Commentar über die Briefe des Evangeliſten Johannes" [1. Ausg., Bonn 1825]) gegen Bretſchneider's Behandlungsweiſe des Briefs geſchrieben hatten, ſprach de Wette ſchon 1826 (in der erſten Ausgabe ſeines „Lehrbuchs der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen Bücher des Neuen Teſtaments" [Berlin 1826]) wieder den Zweifeln an der Echtheit deſſelben jegliche Bedeutung ab. In der That verrieth ſich auch hier das eingeſchüchterte kritiſche Bewußtſein in dem Hervortreten von Theilungshypotheſen, die ſich an Weiße's Bearbeitung des Evangeliums anſchloſſen. So wollte Freytag („Die heiligen Schriften des Neuen Teſtaments" [Berlin 1861], S. 284 fg.) nachweiſen, die echten Partien auch im Brief ſeien am Mangel des ſupernaturaliſtiſchen Wunderbegriffs und in der Durchführung des Gedankens von der Menſchwerdung des Logos zu erkennen.

Aber viel gründlicher war die Vorausſetzung von zwei Autoren, unter welche beide Schriftſtücke ſo vertheilt wurden, daß jedem ein ganzes zufiel, von Zeller (in den „Theologiſchen Jahrbüchern", IV, 588 fg.), Planck (ebend., VI, 468 fg., 473), Baur (ebend., XVII, 293 fg.; VII, 315 fg.), Hilgenfeld (ebend., XV, 471 fg., und „Das Evangelium und die Briefe Johannis" [Halle 1849], S. 322 fg.), Strauß („Das Leben Jeſu für das deutſche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 63), Davidſon (a. a. O., II, 295) und Hoekſtra (in der Theologisch Tijdschrift, I, 137 fg.) aufgeſtellt worden, wobei jedoch der Unterſchied ſtatthat, daß Baur und Hoekſtra den Brief als eine matte Copie des Evangeliums, Zeller und Hilgenfeld dagegen als eine dem Evangelium vorausgehende Formation auffaſſen. Daraus entſtand ein Streit zwiſchen Hilgenfeld und Baur. Jener widerlegte den Gedanken Baur's an ein montaniſtiſches Gepräge des Briefs und faßte dieſen als Uebergang von der Apokalypſe, die er vorausſetze, zum Evangelium auf, wogegen Baur wieder die Priorität des Evangeliums behauptete. Dagegen iſt die ganze Vorausſetzung der Verſchiedenheit der Verfaſſer widerlegt von Grimm (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1847, S. 171 fg., und Jahrg. 1849, S. 269 fg.), Düſterdieck

(a. a. O., I, LVII fg.), Huther (a. a. O., S. 20 fg.), de Wette-Brückner (a. a. O., S. 347 fg.) und Ewald (in den „Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſenſchaft" [Göttingen 1849—61], III, 174 fg.). Auch Keim (a. a. O., I, 149) hat ſich auf dieſem Punkt der tübinger Kritik nicht angeſchloſſen.

1) Hauptpunkt iſt die Eſchatologie. Hier ſoll die rein geiſtige Paruſie in Joh. 14, 3; 16, 16 im Widerſpruch ſtehen mit der äußerlich und ſichtbar gefaßten des Briefs. In der That kommt die „letzte Stunde" nur im Brief vor (Kap. 2, 18. 28; 3, 2). Dafür findet ſich aber im Evangelium der „letzte Tag" (Kap. 6, 39. 40. 44. 54). Nur die zeitliche Nähe iſt im Brief allein ausgeſprochen, wird doch aber auch Joh. 21, 22. 23 vorausgeſetzt. An Spuren von Vergeiſtigung der gewöhnlichen Erwartungen fehlt es nirgends im Brief (Kap. 4, 3. 17). Wie wir den die Kriſis vollziehenden Geiſt (vgl. Joh. 3, 18; 16, 8—11) auch im Brief finden (Kap. 2, 27; 3, 24), ſo auch im Evangelium eine Endausſicht auf die Gräber, daraus die Todten von dem Sohn Gottes gerufen werden (Kap. 5, 24—29). Dagegen bilden die „vielen Antichriſten" wieder eine Beſonderheit in dem eſchatologiſchen Bild des Briefs, das aber nicht unvereinbar iſt mit dem Horizont des Evangeliums. Wir geben daher auf dieſem Punkt gewiſſe Eigenthümlichkeiten zu; „allein eine radicale Divergenz, um welcher willen man einen andern Verfaſſer annehmen müßte, conſtituirt dies nicht" (Reuß, a. a. O., S. 227).

2) Im Evangelium heißt der Geiſt das „Paraklet" (Kap. 14, 16), im Brief der Herr (Kap. 2, 1), während andererſeits auch die „Salbung" (τὸ χρῖσμα, Kap. 2, 20. 27 = χριστός, Apg. 4, 27; 10, 38) an die Stelle des Geiſtparakleten trete. Aber auch das Evangelium ſchließt die Vorausſetzung ein, daß Chriſtus in erſter Linie Paraklet ſei (ἄλλος παράκλητος, Joh. 14, 16), und zwar heißt er dort ſo im Anſchluß an die alexandriniſche Philoſophie (Logos als ἱκέτης und παράκλητος).

3) Der Geiſt (τὸ πνεῦμα) ſtröme in Joh. 19, 34 als lebendiges Waſſer mit Blut vom ſterbenden Chriſtus aus, während er im Brief (Kap. 5, 6—8) vermittels Taufe und Abendmahl ſich mittheile. Aber „Waſſer und Blut" bezeugen im Brief die Wirklichkeit des gekommenen Heils, während im Evangelium beiden Elementen gar keine Bedeutung gegeben wird. Möglicherweiſe kann man alſo das Evangelium nach dem Brief auslegen, auf keinen Fall aber behaupten, daß Waſſer und Blut ſich in Brief und Evangelium als Zeichen differenter Dinge finden.

4) Die im Brief (Kap. 1, 7; 2, 2; 4, 10) nach der Weiſe des Hebräerbriefs vorgetragene Idee von der Sühnung (ἱλασμός) durch Chriſti Blut finde ſich im Evangelium nicht. Aber auch hier iſt er Lamm Gottes (Kap. 1, 29), heiligt ſich für die Gemeinde (Kap. 17, 19) und ſtirbt für das Volk (Kap. 11, 50).

5) Der Verfaſſer ſoll noch in Bezug auf die Frage nach dem Verhältniß des Geſetzes zum Evangelium anders ſtehen als der Evangeliſt. Dem reinen Gegenſatz Joh. 1, 16 entſpreche nicht die Bezeichnung der Liebe als einer alten Forderung (1 Joh. 2, 7) und die Begriffsbeſtimmung der Sünde als Geſetzwidrigkeit (1 Joh. 3, 4). Aber dabei wird der Inhalt beider Stellen verkannt, und man hat umgekehrt auch ſchon betont, daß, während das Evangelium noch häufig das A. T. anführe, der Brief dies ſchon gänzlich unterlaſſe. Aber die innere Sättigung mit altteſt. Gehalt iſt im Brief ganz dieſelbe wie im Evangelium. Wer ſchrieb, „der in euch iſt, iſt größer als der in der Welt iſt" (1 Joh. 4, 4), dachte an 2 Kön. 6, 16, „mehr ſind derer, die bei uns ſind, als derer, die bei ihnen ſind."

6) Einzelne Worte und Wendungen des Briefs (ἀγγελία, ἐπαγγελία, κοινωνία u. ſ. w.) ſind dem Evangelium fremd. Dafür aber iſt der Brief ſo wenig als Kap. 21 in einem Zug mit dem Evangelium geſchrieben.

Gründe für die Einheit beider Verfaſſer ſind ſchon in alter Zeit vom alexandriniſchen Dionyſius, in neuerer von Schulz, de Wette, Credner, Köſtlin, Bleek, Reuß, Kirchhofer, Düſterdieck und Ebrard in ſiegreicher Weiſe geltend gemacht worden. Sie vertheilen ſich auf die Gebiete der Schreibart und der Begriffsbildung. In Bezug auf Stil und Conſtruction, Redefügung und Sprachgebrauch genügt ſchon die Tafel in de Wette's „Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen Bücher des Neuen Teſtaments" (6. Ausg., Berlin 1860), S. 396, um einen beſtimmten Eindruck zu gewinnen. Die Gleichheit des Ideenkreiſes und der Anſchauungsweiſe in dogmatiſcher und ethiſcher Beziehung, der im Brief wiederkehrende Geiſt des Evangeliums, die im Evangelium auftauchende Innigkeit und religiöſe Gemüthlich-

keit des Briefstellers fallen nicht minder schwer ins Gewicht, und lassen sich die Analogien gleichfalls ins einzelne verfolgen (Gott als φῶς, Christus als ζωή, die Sendung des Sohnes als Zeichen der Liebe Gottes, die Menschenliebe als höchstes Gebot). Holtzmann.

Johannes, der Presbyter. Bei den altkirchl. Schriftstellern spielt neben dem Apostel Johannes auch ein gewisser Presbyter Johannes eine seltsame, viel umstrittene Rolle. Zwar hat nach Guericke, Hengstenberg, Lange und Riggenbach auch Milligan (John the Presbyter im Journal of sacred Literature [London 1867]) den Presbyter für eine lediglich imaginäre Gestalt gehalten. Aber wenigstens Eusebius, der bald („Kirchengeschichte", III, 25) die beiden kleinen Briefe, bald (a. a. O., III, 39) die Apokalypse auf ihn zurückführt, kann nicht als eigentlicher Erfinder desselben gelten, sondern diese so zweifelhaft gewordene Ehre würde jedenfalls irgendeiner voreusebianischen Größe gebühren, etwa jenem Dionysius von Alexandria, welchem Eusebius (a. a. O., III, 39 vgl. mit VII, 25) selbst die Notiz von den zwei Gräbern beider Johannes in Ephesus nacherzählt. Aber wie von diesen zuvor Polykrates von Ephesus nichts zu wissen scheint, so hat nachher auch wieder Hieronymus (Catal. vir. illustr., Kap. 9) die beiden Gräber für, nach Ansicht vieler, nur Denkmäler eines einzigen Johannes erklärt. Auch sonst stellen nur noch die historisch so unzuverlässigen Apostolischen Constitutionen (VII, 46) beide Johannes nebeneinander, indem sie das Verhältniß derselben so auffassen, daß der Apostel, selbst Nachfolger des Timotheus im ephesinischen Bisthum, den Presbyter zu seinem Nachfolger geweiht habe; der letztere kommt sonach auf eine Linie mit Zachäus von Cäsarea und Ignatius von Antiochia zu stehen und findet dicht neben Aristion, dem angeblichen Bischof von Smyrna, Erwähnung.

Während sonach hier schon die Sage und Combination erweislichermaßen thätig sind, haben wir die früheste und zuverlässigste Nachricht von der Existenz eines Presbyters Johannes neben dem Apostel bei Papias, dem um 150 schreibenden Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien. Freilich haben gerade bezüglich dieses Zeugen Aberle (in den „Theologischen Quartalschrift", 46. Jahrg., S. 16) und Zahn (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1866, S. 649 fg.) den Versuch zu einer völligen Umkehr alles richtigen Wort- und Sachverstandes gemacht, und obgleich sofort Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", X, 179 fg.), Steitz (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 63 fg.) und Keim („Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867], I, 162 fg.) die philologische und historische Unmöglichkeit ihrer Behauptungen nachgewiesen haben, so sind die letztern doch allzu sehr Wasser auf die Mühle der Apologetik, als daß nicht sofort Klostermann („Das Markusevangelium" [Göttingen 1867], S. 326 fg.) und Riggenbach (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIII, 319 fg.; vgl. jedoch dagegen Steitz ebend., XIV, 138 fg.) sich der neuen Entdeckung mehr oder weniger hätten anschließen müssen. Die Sache bedarf daher, zumal sie auch für die Kritik des Johanneischen Evangeliums von weitreichendster Bedeutung ist, einer genauen Beachtung.

Während Irenäus (Contra haer., V, 33, 4; bei Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 39) den Papias nur einfach einen Schüler des Johannes und Gefährten des Polykarp nennt, bemerkt Eusebius (a. a. O.) hierzu wörtlich: „Papias selbst läßt jedoch in der Vorrede seiner Schrift bemerken, daß er ein Hörer und Augenzeuge des Apostels keineswegs gewesen ist; daß er vielmehr die Glaubenslehre durch Männer, die mit jenem bekannt waren, empfangen, lehrt er durch folgende Worte." Da von einem „Andeuten" (ἐμφαίνειν, wozu vgl. Zahn, a. a. O., S. 659) die Rede ist, so haben wir einen exegetischen Schluß des Eusebius vor uns, und zwar aus der nunmehr von ihm selbst angeführten Stelle, die so lautet: „Ich werde aber nicht anstehen, auch alles dasjenige, was ich einst von den Presbytern erfahren und richtig meinem Gedächtniß eingeprägt habe, sammt den Erklärungen zusammenzustellen, da ich für die Wahrheit desselben bürge" (οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν).

Nichts kann klarer sein, als daß Eusebius an den Worten des Irenäus insofern Anstoß genommen hat, als das erste Prädicat (Ἰωάννου ἀκουστής) um des zweiten willen (da Irenäus dem Eusebius als Schüler des Apostels Johannes galt) auf den Apostel bezogen werden zu müssen schien. Ausdrücklich sagt daher Eusebius, Papias selbst bekenne sich nicht als einen solchen, der noch mit irgendeinem Apostel zusammen war. Wir würden ihm, wiewol er das ganze Werk des Papias gelesen hat, gegen Irenäus, der es

auch gekannt hat und kurz beschreibt, vielleicht doch eher mistrauen dürfen, wenn er nicht die wörtliche Aussage des Papias mitgetheilt hätte. In diesen eigenen Worten des Papias ist nun zunächst nur von „den Presbytern" die Rede, als von solchen, deren Vermittelung Papias seine Ueberlieferungen von Worten Jesu zu verdanken hat (εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους). Er versichert nur, nie, wenn etwa einer, der die Presbyter noch als ihr Schüler gekannt habe, ihm in den Weg gekommen sei, versäumt zu haben, von demselben zu erkunden, in erster Linie, was diese Presbyter von Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus oder einem andern Apostel zu berichten gehabt hätten, in zweiter Linie, was Aristion und der Presbyter Johannes selbst sagen. Auf diese Weise hat Papias (und zwar mit ἅ τε) eine zweite Zählung begonnen, weshalb auch in der zweiten Reihe ein Johannes erscheint, wie in der ersten. Nach Zahn hingegen fängt Papias noch einmal besonders an, weil Aristion und Johannes, den er für den Apostel hält, noch eine Zeit lang dem Papias persönlich bekannt gewesen seien. Hiernach also würde im Zeugniß des Papias ein und derselbe Johannes merkwürdigerweise sowol in der Vergangenheit (mit dem Titel Apostel), als in der Gegenwart (mit dem Titel Presbyter) auftreten, und zwar, wiewol die Hauptperson, doch in der Reihe der Apostel fast erst am Schluß, in der Reihe der Presbyter sogar noch unter Aristion. Von einer Reihe der Presbyter zu sprechen, verbietet uns freilich Riggenbach (a. a. O., S. 327), der behauptet, Aristion sei für Papias ein solcher nicht gewesen. Umgekehrt aber beweist vielmehr gerade der Umstand, daß nur Johannes, nicht aber Aristion, ausdrücklich als Presbyter bezeichnet wird, daß nur hinsichtlich jenes eine misverständliche Verwechselung (also mit dem gleichnamigen Apostel) abzuwehren war. In der That werden beide auch genugsam unterschieden sowol durch den Fingerzeig, der in dem Satzbau liegt (vgl. gegen die halsbrechende Structur Riggenbach's, a. a. O., S. 328 fg., die grammatikalischen Unterweisungen von Steitz, in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIV, 147), als auch dadurch, daß für Papias zwar beide Johannes Jünger Jesu (μαθηταὶ τοῦ κυρίου), aber nur der erste, wie aus der Zusammenstellung mit den sechs andern hervorgeht, ein Apostel, und nur der zweite ein Presbyter heißen kann.

Letzteres wird nun freilich auch von solchen geleugnet, welche sonst die richtige Auffassung der Stelle des Papias theilen, und in der That läßt eine (später mitzutheilende) Stelle des Eusebius erkennen, daß dieser die Presbyter des Papias für Apostel gehalten hat; doch ist bei der Kürze und Abgerissenheit des von ihm mitgetheilten Fragments zu keinem ganz sichern Urtheil zu gelangen. Indeß scheinen nach Steitz (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 66, 71, 77, und in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIV, 140; s. auch Geschichtsquellen des Neuen Testaments) unterschieden zu werden: 1) schriftliche Quellen des Papias (vor dem Beginn des Fragments, durch das καί am Anfang noch spürbar); 2) unmittelbarer (directer) Bericht der Presbyter (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἔμαθον); 3) mittelbar auf dieselben zurücklaufende Kunde, indirecte Befragung (εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι). Die Stärke dieser Erklärung ruht in dem letztern Satz, der mit seinem „auch" einen neuen Fall einzuführen scheint. Ganz sicher ist jedoch bei der Vieldeutigkeit dieses Satzes (καί könnte auch zu εἰ gehören im concessiven Sinn, ja sogar abundirend stehen) die Unterscheidung des zweiten vom dritten Fall nicht, und möglicherweise haben wir es in dem ganzen Fragment nur mit einem und demselben Verhalten des Papias, nämlich mit demjenigen zur mündlichen Quelle seiner Mittheilungen zu thun. Sicher ist nur, daß Eusebius, als er das Zeugniß des Papias abschreibt, daraus mit ganz richtigem Verständniß des Satzes abstrahirt hat, daß Papias keinen Apostel gekannt, sondern nur von solchen, die ihnen nahe gestanden (παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων), die Glaubenslehre empfangen habe. Was für Leute das sind, geht sofort aus dem ersten Satz hervor, den er aus Papias mittheilt, nämlich Presbyter (das παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων des Eusebius ist offenbar parallel mit dem παρὰ τῶν πρεσβυτέρων des Papias). In früherer Zeit (ποτέ — vielleicht über ein Menschenalter vor dem Zeitpunkt der schriftlichen Fixirung) ist sonach Papias im Kreis der Tragweite desjenigen Zeugnisses gestanden, welches von den Presbytern ausging, insofern er wahrscheinlich selbst Gelegenheit hatte, diese zu hören (denn wenn durch παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων = παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ein nur indirectes Verhältniß zu den Aposteln statuirt werden soll, so scheint dafür dasjenige zu

den Mittelperſonen als ein directes gedacht zu ſein), jedenfalls aber ihm nicht ſelten Menſchen, welche mit jenen verkehrten, zu Geſicht kamen, und ſo hat er auf mittelbare, wahrſcheinlich auch auf unmittelbare Weiſe (Weizſäcker in ſeinen „Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte" [Gotha 1864], S. 28 fg., faßt das παρὰ τῶν πρεσβυτέρων nur im Sinn mittelbarer, Steitz und Zahn im Sinn unmittelbarer, Riggenbach im Sinn mittelbarer und unmittelbarer Belehrung zugleich) an der Presbyter Kenntniß theilgenommen. Für ein blos mittelbares Verhältniß dagegen könnte zu ſprechen ſcheinen, daß ihn Euſebius mit den „Bekannten der Apoſtel" nicht ausdrücklich zuſammenkommen, ſondern von ihnen nur die Glaubenslehre überliefert bekommen läßt (παρειληφέναι τὰ τῆς πίστεως). In der That faßt die Stelle in dieſem Sinn Ewald, welcher die nach Mittheilung des Fragments auftretende Combination des Euſebius, als habe Papias noch den Presbyter Johannes und den Ariſtion geſehen, für ebenſo irrthümlich hält als diejenige des Irenäus, als ſei er des Apoſtels Johannes Schüler geweſen. Auch Zyro („Neue Beleuchtung der Papiasſtelle in der Kirchengeſchichte des Euſebius, III, 39" [Darmſtadt 1869], S. 11) und beſonders Keim (a. a. O., S. 162) erkennen an, daß der Ausdruck der Stelle eine ſolche Faſſung begünſtigen würde, wenn nicht Euſebius als Kenner der Papias-Schrift es verſicherte, daß Papias ſich oft auf jene beiden Presbyter als auf ſeine ſtändigen Gewährsmänner berufen, ja daß er ſich Zuhörer beider genannt habe. Jedenfalls betrifft eine ſolche Kunde, die er mit Berufung auf jene Gewährsmänner oder wenigſtens auf einen von ihnen mittheilt, z. B. die Schriftſtellerei des Markus.

Allerdings müſſen ſolche Verweiſungen auf den einen oder die beiden Presbyter häufig in ſeinem Buch anzutreffen geweſen ſein. Daher ſagt Euſebius, ehe er auf den ſpeciellen Fall in Betreff des Markus zu reden kommt: „Aber er theilt in ſeiner Schrift auch andere Erzählungen des vorgenannten Ariſtion vom Herrn (τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις) und Ueberlieferungen (παραδόσεις) des Presbyters Johannes mit." Solche Mittheilungen waren nun in der Regel mit Formeln eingeführt, wie die über Markus: „Und Folgendes ſagte der Presbyter" (καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε). Aus dieſen Formeln konnte möglicherweiſe, wie auch Steitz (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 65) zugibt, ſogar ſchon vor Euſebius Irenäus den Schluß ziehen, daß Papias ſeine Nachrichten unmittelbar aus des Presbyters Mund haben müſſe. Jedenfalls macht er ihn zum „Zuhörer des Johannes". Euſebius bemerkt ſeinerſeits aber nicht dies als den Irrthum des Irenäus, ſondern (ſo wenigſtens in ſeiner „Kirchengeſchichte", in der „Chronik" ſpricht er dem Irenäus einfach nach) die von Irenäus vorausgeſetzte Einerleiheit des Johannes des Papias mit dem Johannes des Polykarp (Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος), während er nach Mittheilung des Zeugniſſes des Papias denſelben (dann wol in unwillkürlicher Abhängigkeit von Irenäus) als Ohrenzeugen der Reden des Presbyters Johannes und des Ariſtion darſtellt (anſtatt ἀκουστής, wie Irenäus, ſagt er αὐτήκοος). Iſt letzteres nun freilich, wie dieſe ganze Auffaſſung des Papias-Textes, problematiſch, ſo iſt auf einem andern Punkt Euſebius' Scharfſinn über der Mittheilung des Fragments ganz ſicher und nachweisbar erlahmt, darin nämlich, daß er nun plötzlich den Ausdruck „Nachfolger" (παρηκολουθηκώς) ſo verwendet, daß derſelbe eine Beziehung, anſtatt auf die Presbyter, auf die Apoſtel ſelbſt gewinnt; dieſe „Nachfolger" rücken alſo eine Stufe herauf und werden aus ſolchen, die mit den Presbytern Umgang gepflogen haben, als was ſie bei Papias erſcheinen, zu ſolchen, welche ſich in der Nähe der Apoſtel bewegt haben (Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι — im directen Widerſpruch mit ſeinen eigenen frühern Worten: παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων παρειληφέναι, was er aus Papias mit παρὰ τῶν πρεσβυτέρων erläutert hatte). Indem ſie dieſen dem Euſebius begegneten Unfall überſahen, haben die Neuern vielfach gemeint, die Apoſtel müßten entweder mit den Presbytern des Papias identiſch ſein (ſo Weizſäcker, a. a. O., S. 28, und Riggenbach, a. a. O., S. 325) oder doch wenigſtens mit in den Namen „Aelteſte" eingeſchloſſen gedacht werden (ſo Steitz in Herzog's „Real-Encyklopädie" [Gotha 1859], XI, 79, und in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", XIV, 145, und Keim, a. a. O., I, 162). Aber die ganze Vorausſetzung, ohnehin bei der eximirten Stellung, welche der Apoſtolat ſchon im Bewußtſein des 2. Jahrh. einnimmt, ſchwer denkbar, hängt mit der falſchen Erklärung des Zeugniſſes des Papias zuſammen, als ob die Ausſagen der Presbyter, nach denen dieſer forſchte, mit den Ausſagen des Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus einerlei wären.

In der That aber handelt es sich nicht darum, was die Presbyter, d. h. die sieben Apostel selbst, sagen, sondern was die Presbyter ihrerseits von den sieben Aposteln zu sagen wissen.

Es erscheint nämlich zuerst in der kleinasiat. Apokalypse (Kap. 4, 4) eine, die Zahl der Apostel ins Doppelte steigernde Schar von sogenannten Presbytern als Repräsentanten der Gottesgemeinde. „Die vierundzwanzig Aeltesten", sagt zu jener Stelle Ewald („Die Johanneischen Schriften" [Göttingen 1861—62], II, 158), „müssen ganz bekannte und vielbesprochene sein, weil sie hier sogleich so eingeführt werden." Sie haben aber nichts mit den zwölf Aposteln zu thun, denen eine andere Rolle im Himmel zukommt (Offb. 21, 14), sondern stellen einen erweiterten Kreis von Autoritäten dar, für welche daher die Zahl 24 gewählt wird. Hinter dem „heiligen Chor der Apostel", wie ihn Hegesippus nennt, trat beim allmählichen Hinsterben derselben die secundäre Autorität aller derer hervor, welche auch ihrerseits noch den Herrn selbst gesehen und gehört hatten. Diese „Aeltesten" ersetzten noch eine Zeit lang die Apostel, bis auch ihr Kreis sich allmählich lichtete. In des etwa im J. 80 geborenen Papias jugendlichern Jahren lebten von solchen „Aeltesten", während die Apostel alle längst dahin waren, noch zwei. Denn Steitz (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 76) hat sicher recht, wenn er auch den Aristion als Presbyter auffaßt. Diesen und den Presbyter Johannes hat Papias vielleicht, ja sogar wahrscheinlich, wie wir sahen, selbst noch gekannt; jedenfalls aber konnte er, auch als er nicht mehr in ihrer Nähe lebte, von solchen, welche „von ihnen herkamen", ein Doppeltes erfragen (ἀνακρίνειν): erstens, was die Apostel früher gesagt hatten (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἤ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν), zweitens was Aristion und der Presbyter jetzt noch sagen (ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν). Nur so erklärt sich nicht blos der Gegensatz der Zeiten (εἶπεν und λέγουσιν), sondern auch der Wechsel zwischen dem Fragwort (τί) und dem bezüglichen Fürwort (ἅ). Denn der zweite Satz ist nicht (wie Steitz, in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 74 fg., und in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIV, 146, will) ein dem ersten coordinirter, abermaliger indirecter Fragesatz, wobei schon, von syntaktischen Schwierigkeiten (vgl. Zahn, a. a. O., S. 661 fg.) abgesehen, der unbegreifliche Wechsel der Form auffiele, sondern ein Relativsatz, der ein zweites Fragobject umschreibt, während der wirkliche indirecte Fragesatz den Inhalt des ersten Fragobjects (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους) angibt. Papias will sagen, daß er seine Quellen immer in möglichster Nähe bei den Aposteln und bei Christus selbst gesucht habe, sodaß er den, welcher mit den Presbytern bekannt war, nicht sowol nach dem, was er von den Presbytern, als vielmehr nach dem fragte, was die Presbyter von den Aposteln gehört hatten (vgl. Zyro, a. a. O., S. 4 fg.); erst in zweiter Linie kommen die eigenen Aussagen der Presbyter in Betracht.

Somit trägt Johannes den Namen „Presbyter" nicht in uneigentlicher Weise, um durch einen Amtsnamen vom Apostel unterschieden zu werden (Weizsäcker, a. a. O., S. 28), sondern für Papias geht schon der Begriff des Aeltestenthums ganz auf in seiner und des Aristion Erscheinung. Für ein Geschlecht, dem aber auch diese beiden Männer schon im Nebel des Vergangenen lagen, konnte und mußte jener Begriff eine Erweiterung erfahren, bis er die Männer des christl. Alterthums überhaupt umfaßte. Den um die J. 190—200 schreibenden Kirchenvätern erscheinen ihre ums J. 160 lebenden Lehrer als „Presbyter". So dem Clemens von Alexandria Pantänus, der „selige Presbyter" (vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte", VI, 14), und dem Irenäus Polykarp. Denn letzterer ist gleichsam die benannte Größe und der persönliche Mittelpunkt in jenem Kreis von unbenannten Aeltesten (presbyteri, seniores, veteres), auf welche Irenäus (z. B. Contra haer., V, 33, 3: „Quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem, discipulum Domini viderunt, audisse se ob eo") sich als auf solche beruft, die Johannes, den Jünger des Herrn, noch gesehen haben. Niemals nennt er in solchem Zusammenhang einen andern Gewährsmann als eben blos Johannes, und nie deutet er an, daß außer diesem noch ein zweiter dieses Namens gelebt habe. Er hat sorglos über die Stelle des Papias hinweggelesen, aus welcher dann Eusebius die Doppelheit der Personen erschloß. Dagegen hat er (Contra haer., V, 33, 3. 4) den Papias selbst sicher mit zu jenen Presbytern gezählt, und beruft sich auf ihn als einen Genossen des Polykarp, indem er die wunderliche Tradition von dem üppigen Ueberfluß im Tausendjährigen Reich ausdrücklich aus dem Mund jener Presbyter ableitet.

Somit stellen sich keineswegs die Presbyter des Papias und die des Irenäus als

dieſelben Perſonen heraus (Tiſchendorf, „Wann wurden unſere Evangelien verfaßt?“ [1. Ausg., Leipzig 1865], S. 51), noch auch iſt der Ausdruck an ſich ſo dehnbar, daß er die Apoſtel und ihre Nachfolger bis auf Polykarp hinab umſchließt (Steitz, in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1868, S. 78), ſondern die jeweilige Perſpective will unterſchieden ſein. Dem Papias heißen ſo die hinter dem engern Kreis der Apoſtel noch auftauchenden, anderweitigen Repräſentanten der erſten Generation des Chriſtenthums, welche ſich für ihn durch die lange Lebensdauer ſeiner beiden Gewährsmänner beſtimmte, während Irenäus mit dieſer Bezeichnung die kirchl. Häupter der an das apoſtoliſche Zeitalter zunächſt angrenzenden Generation meint. Ihm ſind alle diejenigen Gemeindevorſteher Kleinaſiens Aelteſte, die er, gleichviel ob mit Recht oder Unrecht, für Apoſtelſchüler hält. So iſt für ihn Papias ein Presbyter, theils als „Mann der alten Zeit“ (ἀνὴρ ἀρχαῖος), theils als Biſchof. Denn die Bezeichnung iſt in der That doppelſinnig (Zahn, a. a. O., S. 654), aber die Vorſtellung des ehrwürdigen Alters überwiegt. Heißt bei Papias noch Johannes ſelbſt ein Presbyter, ſo beſteht für Irenäus das Kennzeichen eines ſolchen vielmehr ſchon darin, daß er den Johannes noch geſehen hat. Ein ſolcher war aber inſonderheit Polykarp. Inſofern er noch des Irenäus Lehrer war, heißt er bei dieſem ebenſo „der Presbyter“ ſchlechthin, wie Johannes bei Papias (Zahn, a. a. O., S. 655). Der Titel vererbt ſich ſomit gleichſam von dem Lehrer (Johannes) auf den Schüler (Polykarp).

Aber eben dieſes, daß ſchließlich Papias und Polykarp nur auf einen und denſelben Johannes zurückweiſen, wird von Riggenbach und Zahn nur unter der Bedingung zugegeben, daß dieſer eine der Apoſtel, und nicht der Presbyter ſein dürfe, dagegen von Steitz (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1868, S. 487 fg.) und Weizſäcker (in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie“, XIII, 517) entſchieden beſtritten, während Keim (a. a. O., I, 161 fg.) den kühnen Schritt wagt, den in Epheſus überlebenden Apoſtel Johannes auszulöſchen und ihm den Presbyter zu ſubſtituiren.

Von dieſen drei Standpunkten hat ſich uns jedenfalls der erſte als unhaltbar herausgeſtellt, da die Exiſtenz zweier Perſönlichkeiten mit dem Namen Johannes feſtſteht (vgl. Zyro, a. a. O., S. 7 fg.). Denn dieſe Unterſcheidung trifft unleugbar Papias, wie das ſchon Euſebius, unmittelbar nachdem er ihn citirt, ſelbſt richtig bemerkt hat. Erſtens ein Apoſtel, der unter den ſieben Apoſtelnamen keineswegs an erſter, ſondern an ſechster Stelle erſcheint, dem Kleinaſiaten ſo fern gerückt als Jakobus und Matthäus, von deren Beziehungen zu Kleinaſien die Kirche nie gewußt hat. Kein gleichzeitiger Schriftſteller ſetzt den Apoſtel Johannes in Kleinaſien voraus (ſ. Johannes der Apoſtel), und auch Papias hat ihn ſo wenig gekannt als einen der ſechs andern Genannten, ſondern nur die Schüler und Begleiter der Presbyter, wo er ſolche anzutreffen vermochte, über das, was jene über die Apoſtel zu erzählen wußten, ausgefragt. Eine ganz andere Perſönlichkeit iſt zweitens der Presbyter Johannes, welcher in ſeiner Jugend mit Ariſtion Schüler Jeſu war und in der Jugend des Papias noch lebte (daher λέγουσιν). Wir müſſen alſo annehmen, der Presbyter Johannes habe etwa bis zum J. 100 gelebt, Papias aber ſei ums J. 80 geboren. Dann aber liegt es auch allerdings ſehr nahe, dieſen Gewährsmann des Papias in jenem Johannes zu ſuchen, welcher ſich laut der Apokalypſe um die Mitte der ſechziger Jahre in Epheſus, der Nachbarſtadt des Papias, niedergelaſſen hat, der dann freilich ſchon für Irenäus im großen Schatten des gleichnamigen Apoſtels verſchwunden ſein müßte (Steitz, in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1868, S. 506).

Nun waren aber Papias und Polykarp Altersgenoſſen. Steitz (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1868, S. 504), der ein Intereſſe dabei hat, ſie chronologiſch auseinanderzuhalten, bringt höchſtens eine mögliche Differenz von zehn Jahren heraus. Irenäus nennt daher den Papias in einem Athem des Johannes Schüler, des Polykarp Genoſſen (Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος), womit, wenn nicht nothwendig die Vorſtellung der Altersgenoſſenſchaft, ſo doch um ſo gewiſſer (nach dem obigen) die der gemeinſamen Abhängigkeit von einem einzigen Lehrer gegeben iſt. Wer ſollte dies anders ſein, als unſer Presbyter? Oder ſollte Polykarp, der Zeitgenoſſe, Nachbar und Freund des Papias, ein Schüler des Apoſtels geweſen ſein, dagegen Papias, ohne jede Verbindung mit dem Apoſtel, ein mühſeliger Sammler einzelner Traditionen? Ganz ſicher iſt dieſer Schluß freilich nicht — deshalb nämlich, weil, nachdem Irenäus aus dem Buch des Papias die Johannesjüngerſchaft deſſelben einmal herausgeleſen hatte, die andere Notiz von der Schulfreundſchaft mit Polykarp ſich ihm von ſelbſt auf dem Wege der Combination ergeben mußte. Doch

nennt Irenäus den Johannes des Polykarp gewöhnlich ganz ebenso wie Papias den seinigen: „Schüler des Herrn" (discipulus domini, μαθητὴς κυρίου), und nur wenige Stellen sind es, die Einsprache gegen die Annahme, daß er damit den Presbyter meine, erheben. So in seinem zwischen den J. 177 und 190 geschriebenen Hauptwerk (Contra haer., II, 22, 5; III, 3, 4; vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 14), ferner in dem Brief an Victor von Rom, wo er Polykarp als mit Johannes und den übrigen Aposteln verkehrend (μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν ἀεὶ τετηρηκώς) einführt. Es ist allerdings schwer zu glauben, daß sich Irenäus hinsichtlich des Polykarp einer Täuschung hingeben konnte. Dagegen spricht namentlich noch der, von Eusebius („Kirchengeschichte", V, 20) mitgetheilte Brief an Florinus.

Dieser, des Irenäus Jugendfreund, ward Gnostiker, und Irenäus schrieb einen Warnebrief an ihn, den man mit Unrecht für unecht ausgegeben hat (vgl. dagegen Riggenbach, a. a. O., S. 332 fg.). Darin erinnert er ihn ihres gemeinsamen Lehrers Polykarp, der allezeit die Gnosis verworfen habe, was mit den echten Theilen von Polykarp's Brief stimmt. Als „Knabe" (vgl. auch Contra haer., III, 3, 4), also etwa in den J. 150—60, hat hiernach Irenäus mit Florinus den Polykarp erzählen hören, was dieser ein halbes Jahrhundert früher aus dem Mund des Johannes vernommen haben will. Polykarp ist (nach Hilgenfeld und Keim) im J. 166 gestorben, hatte damals (nach Martyr. S. Polycarpi, Kap. 9) dem Herrn 86 Jahre lang gedient, war also im J. 80 geboren, um die J. 150—60 also 70—80 Jahre alt. „Wenn", schreibt nun zwischen den J. 190 und 200 Irenäus, „dieser «selige Presbyter» derart Dinge, wie sie Florinus jetzt glaubt, gehört hätte, so hätte er sich die Ohren zugehalten. Denn er habe seine Lehre noch von den Aposteln: «mit Johannes und den übrigen, welche den Herrn gesehen, habe er verkehrt, ihrer Lehren gedacht, erzählt, was er über den Herrn und seine Wunderthaten von ihnen gehört habe, und wie alles an Lehre, was er von den Augenzeugen des Lebens des Logos vernommen habe, den heiligen Schriften entsprechend sei»", d. h. dem A. T. ebenso conform wie dem Gnosticismus entgegenlaufend.

Hier scheint allerdings der Apostel Johannes gemeint zu sein, und zwar in seiner Eigenschaft als Verfasser des Logosevangeliums. Nun konnte aber in letzterer Fassung Polykarp, der das vierte Evangelium gar nicht kennt, dem Irenäus und Florinus die Nachricht unmöglich mitgetheilt haben, und mit Recht sagen Steitz (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 65) und Volkmar („Der Ursprung unserer Evangelien" [Zürich 1866], S. 54), in der Erinnerung des Irenäus habe sich verschmolzen, was er in der Jugend von Polykarp gehört und was sich in ihm selbst später gestaltet habe infolge weiterer Erfahrungen. Warum weiß denn dies Florinus nicht alles von selbst, wenn er den Polykarp doch gleichfalls gehört? Auch übertreibt Irenäus jedenfalls, wenn er den Polykarp „von den übrigen Augenzeugen" reden und mit „den Aposteln" verkehren läßt (vgl. Steitz, in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 505). Höchstens könnte hier Philippus gemeint sein, der selbst wieder nur einer Verwechselung mit dem Evangelisten seine Existenz als Apostel Kleinasiens verdankt (s. Philippus der Apostel und Philippus der Evangelist). Somit ist mit Sicherheit aus des Irenäus Jugenderinnerung nur zu schließen, daß Polykarp noch mit einem Johannes verkehrte, der den Herrn persönlich gekannt hatte.

Daß er diesen Johannes für den Apostel hielt, war schon dadurch mit Nothwendigkeit gegeben, daß Irenäus überhaupt nur Einen Johannes kannte, welcher in Ephesus als Nachfolger des Paulus gelehrt, Offenbarung und Evangelium geschrieben haben und sehr alt unter Trajan gestorben sein soll. Können wir nun aus Papias schließen, daß in Kleinasien ein sogenannter Presbyter Johannes jedenfalls thätig war, dessen Autorität darauf ruhte, daß er einem späten Geschlecht gegenüber noch als „Jünger des Herrn" galt, so ist es allerdings eine wenigstens naheliegende Annahme, daß dieser „Jünger" allmählich in die Reihe der Apostel trat, die ja auch Jünger heißen, und auf diese Weise für Polykrates und Irenäus mit Johannes, dem Zwölfapostel, zusammenfloß. Eusebius ist allerdings nicht dieser Ansicht, sondern führt, übereinstimmend mit Irenäus, den Polykarp noch ruhig als Genossen der Apostel („Kirchengeschichte", III, 36: τῶν ἀποστόλων ὁμιλητής) ein. Noch größer ist der Rückfall bei Hieronymus, welcher, wo er dem Eusebius nacherzählt, den Papias zu einem Schüler des Presbyter Johannes macht, sonst aber ihn einfach Zuhörer des Johannes (Auditor Joannis) nennt, in der Nachfolge des Irenäus. Das Urtheil des letztern, wonach Polykarp und Papias zu Schülern des Apostels gemacht werden, ist dann von Maximus Confessor und Anastasius Sinaita

aufgenommen und in der Kirche herrschend geworden. Der Irrthum des Irenäus beherrscht somit bezüglich der Auffassung der Stellung des Papias zu Johannes nachweisbar die ganze Ueberlieferung, und selbst das bessere Wissen des Eusebius, der die Selbsttäuschung, die dabei mit unterlief, aufdeckte, vermochte dagegen nicht aufzukommen. Von vornherein muß somit die Möglichkeit zugestanden werden, daß der gleiche Irrthum auch bei Beurtheilung der Stellung des Polykarp zu demselben Johannes wirksam gewesen ist, nur mit dem Unterschied, daß er selbst von Eusebius nicht bemerkt wurde.

Was dieser Annahme wenigstens einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit verschafft, ist theils der Umstand, daß der einen Verschiebung des Standpunkts, wonach Schüler der Presbyter, wie Papias, für Irenäus schon die Presbyter selbst sind, genau die andere entspräche, wonach der Presbyter des Papias dem Irenäus bereits als Apostel erscheint; theils die Thatsache, daß, falls der Presbyter zwar der Lehrer des Papias, dagegen der Apostel der Lehrer des Polykarp gewesen sein sollte, zwei Personen resultiren würden, welche beide unmittelbare Jünger Christi gewesen wären. Denn der Presbyter kann in dem Zeugniß des Papias unmöglich in einem andern Sinn „Jünger des Herrn" heißen, als unmittelbar zuvor auch der Apostel, wie gegen Hilgenfeld („Die Evangelien, nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung" [Leipzig 1854], S. 339) und Weizsäcker („Untersuchungen über die evangelische Geschichte", S. 28) Riggenbach (a. a. O., S. 326) und Steitz (in Herzog's „Real-Encyklopädie", XI, 80, und in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIV, 145) mit Recht behaupten. Dieselben beiden Johannes müßten dann aber auch in spätern Lebensjahren nach Kleinasien übergesiedelt und dort etwa hundertjährig gestorben, beide endlich in Ephesus begraben sein. Aber nicht blos Name, Alter, Zeit, Ortswechsel und Wirksamkeit, sondern auch die Grundsätze dieser Doppelgänger sind dieselben, da Eusebius die apokalyptischen und chiliastischen Träumereien des Papias quellenmäßig auf Aristion und den Presbyter Johannes zurückführt, während Irenäus dieselben Reden vom Apostel Johannes ableitet. Hier nun kann auch Steitz (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 503) nicht umhin, das Zugeständniß einer Verwechselung des Apostels mit dem Presbyter schon bei Irenäus zuzugestehen. Aber die Doppelgängerei gipfelt nur auf diesem Punkt, ist jedoch sichtlich eine durchgängige und, sobald einmal aus Papias die Anwesenheit des Presbyters, nicht aber des Apostels, in Kleinasien erwiesen ist, eine für die ganze Tradition vom Apostel in Ephesus gefährliche.

Diesem schlagendsten Beweis zu begegnen, hat nun Steitz (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 507) ähnliche Fälle angerufen, indem er an die beiden, späterhin auch miteinander verwechselten Anastasius erinnert, die sich am Wendepunkt des 6. und 7. Jahrh. auf dem Patriarchenstuhl von Konstantinopel nachfolgten. Er hätte auch an die beiden Hohenpriester Simon in der Geschichte des nachexilischen Judenthums und an die Jakobe des N. T., mit denen schon der Verfasser der Apostelgeschichte eine Vereinfachung vornimmt, erinnern können. Eine unmittelbare Parallele dagegen bieten nur die beiden frankfurter Namensgenossen, die Steitz citirt, und deren einem er eine verdienstvolle Monographie widmete („Der Staatsrath Georg Steitz und der Fürst Primas Karl von Dalberg" [Frankfurt a. M. 1869], S. 20), in deren Verlauf auch die Johannesfrage wiederkehrt. Christian Friedrich Steitz war 1754, zwei Jahre vor Georg, in Frankfurt geboren, 1799 zwei Jahre vor ihm Senator geworden; beide waren Kaufleute, haben im Senat sich der Finanzsachen angenommen; der eine hieß Geh. Kammerrath, der andere Geh. Finanzrath; beide sind an Einem Tage Schöffen geworden, beide im Alter von 63 Jahren verstorben. Gewiß ein seltsames Spiel des Zufalls, und von dem Verfasser glücklich verwerthet! Aber so wenig die Möglichkeit des Vorkommens einer wirklichen Doppelgängerei zu leugnen ist, so wenig die Thatsächlichkeit der Zerlegung einer einzigen Persönlichkeit in zwei. Namentlich wenn neue Erkenntnisse mit altherkömmlichen Meinungen in Conflict gerathen, ist solche Zerlegung ein gewöhnliches Auskunftsmittel. So hat Abälard das Vorhandensein zweier Dionyse vom Areopag behauptet, um die Meinung des Abtes Hilduin von St.-Denys, daß Dionysius Bischof von Athen gewesen, mit derjenigen des Beda Venerabilis, der ihn zum Bischof von Korinth macht, auszugleichen. Aber auch der reine Misverstand kann auf solche Gleise gerathen. Der Verfasser des apokryphischen Buchs „Zwei Wege" kennt neben Petrus einen Kephas. Näher liegt in unserm Fall noch die Erinnerung an den röm. Clemens, der für die Tradition in einen Consul und in einen Bischof zerfiel, als gleichsam in die beiden Factoren seiner historischen Bedeutung. Wie

man ums J. 250 die beiden Johannesgräber in Epheſus aufwies, ſo ſollte bald auch der Conſul Clemens im Cömeterium der Domitilla, der Biſchof dagegen in der, nach ſeinem Namen genannten, älteſten Kirche Roms begraben ſein (vgl. hierüber den Vortrag des Unterzeichneten „Die Anſiedelung des Chriſtenthums in Rom" in den „Monatsblättern für innere Zeitgeſchichte", Jahrg. 1869, S. 301). Die Bewahrer und Fortleiter der röm. Ueberlieferung aber hätten ſich erſt auf dieſem und auf andern Punkten — man denke doch an die ganze Petrus-Sage — als treuere Organe geſchichtlicher Erinnerungen und als kritiſchere Sichter des Sagenhaften erweiſen müſſen, ehe man ihnen mit Steitz (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 519 fg.) zumuthen kann, ſie hätten den Kleinaſiaten zur richtigen Löſung ihrer Johannesfrage behülflich ſein ſollen. Namentlich aber kommt in Betracht, daß immer noch näher als die beiden frankfurter Rathsherren die beiden kleinaſiat. Philippe liegen, bezüglich welcher ſich nachweisbar ganz derſelbe Verwandlungsproceß vollzogen hat, den wir bezüglich der beiden Johannes wenigſtens als das Wahrſcheinlichere bezeichnen müſſen.

Schließlich haben wir für die beſprochene Annahme noch drei Beweiſe aus der Johanneiſchen Literatur aufzuführen. Dieſe ſetzt ſich bekanntlich aus Apokalypſe, Evangelium und drei Briefen zuſammen. Der Verfaſſer der letztern, um mit ihnen zu beginnen, nennt ſich, wenigſtens in der Aufſchrift der beiden kleinern Schreiben, „der Presbyter", womit nur eine ganz beſtimmte, einer bekannten Perſönlichkeit zukommende Titulatur ausgedrückt ſein kann. Wenn der Presbyter mit Kerinth zu thun hatte, ſo nimmt jener denſelben Kampf gegen eine ſpätere, bereits vom Judenthum abgelöſte Form der Gnoſis auf. Daß aber auch der Johannes, welchem das, wahrſcheinlich demſelben Verfaſſer wie die Briefe entſtammte Evangelium zugeſchrieben werden will oder auf den es ſich wenigſtens, als auf ſeinen Gewährsmann, beruft, ebenfalls als vom Apoſtel Johannes verſchieden gedacht iſt, erhellt aus dem Anhang, wo der Kap. 21, 20—23 als anweſend vorausgeſetzte Lieblingsjünger, wenn er wirklich Kap. 21, 2 als Nathanael (ſ. d.) eingeführt iſt, als eine ſelbſtändige Perſon neben den gleichfalls erwähnten „Söhnen des Zebedäus" erſcheint. Nur dadurch, daß es, von dieſer einen Stelle abgeſehen, des Apoſtels Johannes keine namentliche Erwähnung mehr thut, befördert das vierte Evangelium bereits jenen Uebergang des Presbyters in den Apoſtel Johannes, welcher, nachdem des Petrus Name ſchon in judaiſtiſchem, dann in ausgleichendem Intereſſe verbraucht war, für die höhere Einheit, in welcher der vierte Evangeliſt alle zu Tage getretenen Gegenſätze zuſammenfaſſen will, allein noch übrigblieb (Baur, in den „Theologiſchen Jahrbüchern", III, 690 fg.; Keim, a. a. O., I, 169). Die der Identificirung des Presbyters mit dem Apoſtel nachfolgende Identificirung des vierten Evangeliſten mit beiden tritt dann bei denjenigen Kirchenvätern als vollendete Thatſache auf, welche herkömmlicherweiſe als erſte Zeugen für den Johanneiſchen Urſprung des vierten Evangeliums gelten (Polykrates und Irenäus). Somit verbleibt dem geſchichtlichen Johannes der kleinaſiat. Kirche als Eigenthum blos die Apokalypſe. Aber auch dieſe kann nicht von einem Apoſtel geſchrieben ſein, da ja die Apoſtel Kap. 18, 20 angeredet und zur Freude aufgefordert werden (εὐφραίνου ἐπ' αὐτῇ, οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι καὶ ἀπόστολοι καὶ προφῆται): „Denn Gott hat euer Gericht an ihr gerichtet", d. h. „Rache für euer Blut von ihr genommen" (Bleek zu der angezogenen Stelle). Mit großer Wahrſcheinlichkeit folgert hieraus Keim, daß die Apoſtel dem Apokalyptiker bereits als zum Tod gerichtet erſcheinen. Steitz (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 488) wendet ein, das Gericht könne ſich auch auf Verfolgungen beziehen, und Kap. 18, 24, wo wirklich vom Blut die Rede, werden die Apoſtel nicht mehr genannt. Allein beide Stellen erklären ſich gegenſeitig, und darauf, daß auch die Apoſtel nicht mehr am Leben und wenigſtens der Verfaſſer ſelbſt keinesfalls zu ihnen gehört, führt doch wol auch die Stelle Offb. 21, 14, wo die Namen der zwölf Apoſtel auf den Grundſteinen der Mauern des neuen Jeruſalems erſcheinen. Zwar erinnert Hilgenfeld (im „Literariſchen Central-Blatt", Jahrg. 1862, Nr. 25) an den Johannes Mark. 9, 38; 10, 37, ſowie an Matth. 19, 28, wo von den Thronen die Rede iſt, die auch Offb. 20, 4 erſcheinen. Aber hier ſitzen wahrſcheinlich die 24 Aelteſten, nicht die Apoſtel, darauf, wie denn überhaupt das, ſchon oben berührte, Hervortreten der Aelteſten als Repräſentanten der Gemeinde in der Apokalypſe (Kap. 4, 4 fg.; 5, 6 fg.; 11, 16; 14, 3; 19, 4) mit der Abfaſſung derſelben durch einen Aelteſten zuſammenhängt.

Der Verfaſſer dieſes Buchs nennt ſich nun aber Johannes und gibt ſich, wie der

Artikel Apokalypse zeigt, als einen, um die Mitte der sechziger Jahre nach Ephesus übergesiedelten paläſtinens. Judenchriſten. Möglich, daß in den, vom ſynoptiſchen Johannes differirenden Lebensverhältniſſen des Lieblingsjüngers im vierten Evangelium die Jugenderinnerungen dieſes Mannes, möglich auch, daß in den, dem dritten und vierten Evangelium gemeinſamen Zügen der evangeliſchen Geſchichte ſeine Darſtellungsweiſe der letztern nachwirkt. Daß ſeine Aufmerkſamkeit gerade dieſem Gebiet zugewandt war, beweiſt ſein durch Papias erhaltenes Urtheil über die Schriftſtellerei des Markus. Zahn (a. a. O., S. 692) und Kloſtermann (a. a. O., S. 327) ſchließen gerade aus dem Eingang jenes Urtheils (Μάρκος μέν), daß Johannes ſich hier über das Verhältniß ſeiner Erzählungsweiſe zu der Manier der vorhandenen ſchriftlichen Evangelien äußere. Sicherer ſind die Schlüſſe, die ſich aus der Apokalypſe ergeben. Da dieſelbe das Grundbuch für den chriſtl. Chiliasmus darſtellt, ſo erhellt auch von dieſer Seite, daß der als Chiliaſt geſchilderte Johannes des Irenäus mit dem gleichfalls ſo gefärbten Johannes des Papias nicht nur, ſondern auch mit dem Johannes der Apokalypſe identiſch iſt. Dieſer mag alſo etwa ums J. 20 geboren ſein und hat als Jüngling (vgl. Steitz, in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 79, 94) Jeſum, deſſen Tod früheſtens ins J. 35 fällt, noch geſehen (εις τις νεανίσκος, Mark. 14, 51?). Später war er es, welcher, nach Abſchluß der Wirkſamkeit des Paulus in Kleinaſien, daſelbſt eine entgegengeſetzte, chiliaſtiſche Richtung verbreitete und den Glanz des Namens Johannes neben demjenigen des Paulus begründete, ſodaß für die, bisherige Gegenſätze zuſammenfaſſende Richtung der ſpätern kath. Kirche die Combination Johannes und Paulus ganz dieſelbe Bedeutung hat wie in Rom die Loſung Petrus und Paulus. Holtzmann.

Johannes Hyrkanus, ſ. Hasmonäer.

Johannes, ſ. Markus.

Johannesbrotbaum. Dieſer Baum findet ſich in ganz Paläſtina zahlreich verbreitet und er trägt durch ſeinen ſtattlichen, etwa 30 Fuß hohen Wuchs, ſein dichtes, aus dunkelgrünen, glänzenden gefiederten Blättern beſtehendes Laub nicht wenig zum Schmuck der Landſchaft bei, zumal wenn Ende Februar zwiſchen dem Laub die purpurrothen traubenförmigen Blütenbüſchel hervorſchimmern. Im April und Mai ſieht man den Baum mit großen Maſſen von Schotenfrüchten behangen, die eine Länge von 6—10 Zoll haben und am untern Ende in eine hornartig gekrümmte Spitze auslaufen. Dieſe Schoten, wenn noch nicht vollſtändig reif, haben einen angenehmen ſüßlichen Geſchmack, und man taucht ſie oft ins Waſſer, um es zu einem wohlſchmeckenden kühlenden Getränk zu machen. Sie ſind für Pferde, Rindvieh und namentlich auch für Schweine ein ſehr beliebtes Futter. Man treibt die Thiere unter die Bäume, damit ſie ſich gleich an Ort und Stelle von den zu Boden gefallenen Schoten nähren.

Unter den Speiſen für die Menſchen galten dieſelben ſchon im Alterthum ſprichwörtlich als das elendeſte Nahrungsmittel. Jeſus will daher den äußerſten Grad von Noth andeuten, wenn er ſagt, daß ſich der verlorene Sohn nicht einmal von den „Schoten des Johannesbrotbaums" ſättigen konnte (Luther überſetzt unrichtig: Träber, Luk. 15, 16).

Die kleine Bohne dieſer Hülſenfrucht hieß im Hebräiſchen geráh und diente als Beſtimmung des geringſten Gewichts. 20 Gera geben 1 Sekel (2 Moſ. 30, 13; 3 Moſ. 27, 25; Ez. 45, 12; ſ. Maße). Furrer.

Jojachin (d. h. „Jahve ſtellt hin"), auch **Jechonja** (daſſelbe), einigemal (Jer. 22, 24. 28; 37, 1; nur infolge eines Schreibfehlers?) auch **Chonja**, Sohn und Nachfolger Jojakim's, Königs von Juda. Achtzehn Jahre alt beſtieg er (598 v. Chr.) den Thron (2 Kön. 24, 6), um denſelben nach nur dreimonatlicher Regierung (2 Kön. 24, 8; an der Parallelſtelle 2 Chron. 36, 9 ſteht beſtimmter: 3 Monate und 10 Tage) wieder zu verlieren. Um dieſe Zeit nämlich rückte Nebukadnezar gegen Jeruſalem heran, um den nach Jojakim's Tode ebenfalls in der Empörung verharrenden Vaſallen (ſ. Jojakim) zur Botmäßigkeit zurückzubringen. Jojachin, vermuthlich das Erfolgloſe fernern Widerſtandes erkennend, begab ſich nach Ankunft des Großkönigs vor der Stadt zu ihm ins Lager hinaus, um ſich ſammt ſeiner Mutter und ſeinem geſammten Hofſtaat demſelben auf Gnade und Ungnade zu ergeben. Der König ließ ihn gefangen nehmen und führte ihn mit allen Kriegsleuten und vielen Jeruſalemiten, auch den Schmieden und Schloſſern, nach Babel in die Gefangenſchaft, indem er an ſeiner Statt Jechonja's Oheim, Mattanja, unter dem Namen Zedekia zum Vaſallenkönig einſetzte (2 Kön. 24, 14 fg.). Jechonja erhielt indeß nach Ne-

bukadnezar's Tode von deſſen Nachfolger Evilmerodach ſeine Freiheit wieder und blieb in der Umgebung dieſes Herrſchers ſein ganzes ſpäteres Leben (2 Kön. 25, 27 fg.).

Jojachin ſcheint nicht gerade ein ſchlechter Regent geweſen zu ſein. Allerdings ſpricht der Geſchichtſchreiber der Königsbücher auch über ihn ſein bekanntes verwerfendes theokratiſches Urtheil aus (2 Kön. 24, 9), allein Einzelheiten, die dem Urtheil zur Begründung dienten, bringt er nicht bei, und ſo mag ſich denn das Thatſächliche auf eine allerdings vorhandene Hinneigung des Königs zu der heidniſch geſinnten Partei beſchränken, falls auch dieſes behauptet werden kann. Ungünſtiger müßte dieſes Urtheil allerdings lauten, ſagte Ezechiel (Kap. 19, 7), ſein Zeitgenoſſe, das von ihm aus, was man gewöhnlich meint, indem man die Worte a. a. O. überſetzt: „er erkannte ihre Witwen", womit ihm ein wollüſtiger, unzüchtiger Sinn zugeſchrieben wäre. Allein der Parallelismus fordert an der betreffenden Stelle offenbar einen ganz andern Sinn; man hat zweifellos, unter Vornahme einer leichten Textveränderung, zu überſetzen: „ihre Paläſte zerbrach er", womit der ſittliche Makel, den, wie man meinte, Ezechiel dem König in dieſen Worten anheftete, beſeitigt iſt. Vgl. auch Jer. 22, 24—30 ſowie KL. 4, 20; 2, 9 und Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1866), III, 791 fg. Schrader.

Jojada (d. h. „Jahve kennt"). 1) Ein Prieſter, d. i. Hoherprieſter zur Zeit der Athalja und des Königs Joas von Juda, welcher letztere durch ſeine Veranſtaltung auf den Thron erhoben und von ihm bis zu ſeinem, im 130. Lebensjahr erfolgten Tod geleitet wurde (2 Kön. 11, 12; 2 Chron. 23. Das Nähere über die Art, wie Jojada jene Thronrevolution ins Werk ſetzte, und in welchem Sinn er die Regierung des jungen Königs beeinflußte, ſ. in Athalja und Joas). Als Gattin des Jojada wird 2 Chron. 22, 11 die Tante des Königs, Joſeba, Schweſter des Königs Ahasja, erwähnt, eine Nachricht, die ohne Grund beanſtandet worden iſt. Eine Streitfrage aber iſt, ob der Jer. 29, 26 genannte Jojada mit dem obigen identiſch iſt. 2) Ein Sohn Eljaſib's, Hoherprieſter zu Jeruſalem während der perſ. Zeit (Neh. 12, 10. 22). Von einem ſeiner Nachkommen berichtet das Buch Nehemia (Kap. 13, 28), daß derſelbe ſich mit dem Horoniter Sanbellat verſchwägert habe und deshalb von Nehemia aus der Gemeinde ausgeſtoßen ſei (ſ. Nehemia). Schrader.

Jojakim (d. h. „Jahve beſtellt"), ein älterer Bruder und Nachfolger Joachas', Königs von Juda (609—598 v. Chr.). Er wurde nach der Entthronung des Joachas (ſ. d.) vom ägypt. König Necho zum König des judäiſchen Reichs eingeſetzt und bei dieſer Gelegenheit ſein eigentlicher Name Eljakim in jenen andern, Jojakim, umgewandelt. Selbſtverſtändlich mußte er die Oberhoheit Aegyptens anerkennen, wie er denn auch demſelben einen bedeutenden Tribut zu entrichten hatte (2 Kön. 23, 35). Jojakim blieb in dieſem Unterthänigkeitsverhältniß bis nach der Schlacht bei Karkemiſch (im 4. J. Jojakim's). Als nach dieſem Ereigniß die Scharen des Babyloniers Nebukadnezar gegen Juda heranrückten, hielt Jojakim es für angezeigt, ſich dem Sieger von Karkemiſch zu unterwerfen und die Oberhoheit Chaldäas anzuerkennen (2 Kön. 24, 1). Drei Jahre lang blieb er in dieſem Vaſallenverhältniß zu Babel. Nach Ablauf dieſer Zeit machte er, wol durch Aegypten dazu veranlaßt, einen Verſuch, der chald. Oberherrſchaft ſich wieder zu entziehen. Aber ſofort überſchwemmten Scharen von Chaldäern in Verbindung mit ſolchen der Syrer, Ammoniter und Moabiter Juda, und Jojakim, von Aegypten im Stich gelaſſen, kam in das äußerſte Gedränge.

Ueber das Nähere der Ausgänge ſeiner Geſchichte befinden wir uns nun aber in einem vollſtändigen Dunkel. Nach dem Königsbuch, welches von Thatſächlichem nur noch berichtet, daß Jojakim „ſich zu ſeinen Vätern gelegt" und Jojachin an ſeiner Statt König geworden ſei, hat es den Anſchein, als ob Jojakim in Ruhe und Frieden eines natürlichen Todes geſtorben ſei (2 Kön. 23, 6). Man müßte dann annehmen, daß Jojakim beim Heranrücken der Chaldäer zu Kreuz gekrochen ſei und freiwillig ſich wieder unterworfen habe, worauf ihn die Chaldäer im Beſitz ſeiner Herrſchaft belaſſen hätten. Damit ſtimmt nun aber weder der Bericht des Chronikers, nach welchem (2 Chron. 26, 6) Jojakim mit Ketten gebunden nach Babel abgeführt ward, noch auch Jeremia, welcher (Kap. 22, 18 fg.; 36, 30) dem König ein gewaltſames Ende prophezeite. Namentlich dieſe Jeremianiſchen Stellen können um ſo weniger ignorirt werden, als, hätten ſich dieſe prophetiſchen Ausſprüche nicht irgendwie in ähnlicher Weiſe erfüllt, der Prophet bei der Zuſammenſtellung ſeiner Orakel ſie ſchwerlich in dieſer Faſſung würde haben ſtehen laſſen, wenn nicht überall die Worte erſt nach dem betreffenden Ereigniß in dieſe Faſſung gebracht ſind. Iſt dem aber ſo,

ſo denkt man ſich die Ausgänge Jojakim's am wahrſcheinlichſten in der Art, daß er, vertrauend auf die Hülfe Aegyptens, beim Heranrücken der Chaldäer in ſeiner Widerſetzlichkeit verharrte und ſich in Jeruſalem einſchloß; dann aber, an längerm erfolgreichen Widerſtand verzweifelnd, einen Ausfall machte und im Handgemenge fiel, worauf von den Judäern Jojachin, des Jojakim Sohn, zum König ausgerufen ward. Nur bei der dargelegten Anſicht iſt es, da von einem von Jojachin gemachten Aufſtandsverſuch rein nichts berichtet wird, zu begreifen, daß Nebukadnezar (laut 2 Kön. 24, 11) nach dem Regierungsantritt Jojachin's vor Jeruſalem erſcheint, um es einzuſchließen; ſein Vorgänger Jojakim muß eben, als er ſtarb, d. h. als er erſchlagen ward, im offenen Aufſtand begriffen geweſen ſein (vgl. hierzu Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], III, 733 fg.; 3. Ausg. [ebend., 1864—68], III, 776 fg.).

Das Schickſal, welches den König traf, ſtellt der Verfaſſer des Königsbuchs als eine Folge ſeiner untheokratiſchen Geſinnung und Herrſchaft dar. Und in der That ſcheint Jojakim ebenſo wol durch ſeine offenbare Begünſtigung des Heidenthums (auch ägypt. Abgötterei fand unter ſeiner Herrſchaft in Juda Eingang, Ez. 8, 7—13), als durch ſeine Härte und Ungerechtigkeit ſowie ſeine ſchnöde Gewinnſucht, die wiederum mit ſeiner Bauluſt in Verbindung ſtand (Jer. 22, 13—17), ſein Schickſal verdient zu haben. Es waren namentlich die treuen Jahvepropheten, welche ſeine Grauſamkeit und despotiſche Willkür zu fühlen bekamen (ſ. Uria und Jeremia). Daß mit der ſittlichen Haltungsloſigkeit Mangel an politiſcher Einſicht und eine gänzliche Verkennung der damaligen Weltlage Hand in Hand ging, ergibt ſich aus dem Erörterten. Schrader.

Jokneam, auch **Jokmeam**, ein nach Joſ. 12, 22; 19, 11 urſprünglich am Fuß des Karmel (ſ. d.) gelegener kanaanit. Königsſitz. Später kommt es als Levitenſtadt im Stamm Sebulon vor (Joſ. 21, 34). Wenn es 1 Kön, 4, 12 mit Megiddo, Taanach und Bethſean, als zu demſelben Amtsbezirk unter Salomo gehörig, aufgeführt wird, ſo iſt dies bei der Ortslage der drei Städte ſehr leicht möglich, wogegen die Angabe der Chronik (1 Chron. 7, 51 fg.), daß es zum Stamm Ephraim gehört habe, auf einer Verwechſelung zu beruhen ſcheint. Später hieß es Cimana (Hieronymus, Onomasticon u. d. W. Camon), im Mittelalter Kaimun, und gegenwärtig finden wir an gleicher Stelle Tell Kaimôn (Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 149; van de Velde, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina" [Leipzig 1855—56], I, 248 fg., und Knobel zu Joſ. 19, 11). Die Stadt iſt daher nicht mit Thenius (zu 1 Kön. 4, 12) in ſüdweſtlicher Richtung von Abel-Mehola auf dem über der Jordanaue ſich ſchroff erhebenden Gebirge, der Mündung des Jabbok gegenüber, zu ſuchen. Schenkel.

Joktan wird in der Völkertafel des A. T. (1 Moſ. 10, 26—30; 1 Chron. 1, 20—23) von Sem abgeleitet, dem „Vater Eber's" (ſ. d.), und mit ſeinen Nachkommen in das Südland Arabiens verſetzt, wohin derſelbe, gemäß der chronologiſchen Stellung, die er in der Genealogie einnimmt, ſchon vor Abraham's Wanderung vom Euphrat her, und lange vor der Ismaeliten Einwanderung in Nordarabien (1 Moſ. 25), gezogen ſein ſoll. Bisjetzt iſt es zwar bei dem von jeher wenig erforſchten Lande Arabien noch nicht möglich geworden, alle dreizehn Joktanidenſtämme in Arabien ſicher nachzuweiſen; doch iſt gewiß, daß viele, vielleicht die meiſten aufgeführten Namen (wie Hazarmaveth, Uſal, Scheba, Ophir, Havila, Jobab, ſ. d.) nicht einzelne Stämme, ſondern Gegenden und Städte bezeichnen, und, weil indogermaniſchen (ſanskritiſchen) Urſprungs, auf uralte Beziehungen zwiſchen Arabien und Indien weiſen, alſo urſprünglich ind. Anſiedelungen markiren (ſ. auch Kuſch und die 1 Moſ. 10, 7 fg. als Nachkommen von Kuſch aufgeführten Namen). Mit der hebr. Ueberlieferung trifft die einheimiſche arab. Sage vielfach zuſammen, ſie hat aber auch ihre eigenthümlichen Elemente. Sie unterſcheidet ebenfalls einen ältern und einen jüngern Zweig der arab. Völkerfamilie und iſt in dieſer Beziehung auch durch die neuern Beobachtungen und Forſchungen beſtätigt worden. In derſelben werden die Araber in ihrer Geſammtheit überhaupt in dreierlei Kategorien gebracht und eingetheilt: in untergegangene (urarabiſche) Stämme, wie Ad, Themud, Dſchadis, Tasm u. a., welche übrigens ſchwerlich ſemitiſcher Abkunft waren (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], I, 25), in die eigentlichen oder echten Araber, die Joktaniden, im Süden, und in gemachte oder gewordene Araber (Mostaʿriba), die ismaelitiſchen Stämme im Norden des Landes (Abulfedae historia anteislamica, ed. Fleischer [Leipzig 1831], S. 180; ſ. Arabien).

Wie die Ueberlieferung, ſo weiſt auch Kachtân, der arab. Name für Joktan, auf

Eingeborene des Landes. Dieſen Kachtân machen die Araber, unter deutlichem Einfluß des A. T., aufſteigend gleichfalls zum Sohn Eber's (Hûd genannt), und halten ihn abſteigend für den Ahnherrn aller reinen Araber durch ſeinen Sohn Jareb, den Vater von Jaſchhob, deſſen Sohn Abd Schams oder Saba war, von welchem die meiſten und bedeutendſten Stämme Südarabiens, wie Himjar, Kahlan, Amru, Aſchar, Amila u. a., mit ihren Regenten abgeleitet werden. Unter dieſen waren es die Nachkommen Himjar's (oder Homeir's), welche ſtets die größten Anſprüche auf Oberherrſchaft über alle andern Nachkommen Saba's machten, die in Jemen wohnten, und darum wollen die einheimiſchen Genealogien noch näher unterſchieden wiſſen zwiſchen Himjariten und Sabäern, und begreifen unter den letztern nur die Nachkommen jener „ſehr vielen" Söhne Saba's, außer Himjar und Kahlan. Infolge der hervorragenden Stellung, welche die Nachkommen Himjar's beanſpruchten, iſt, im Gegenſatz zu dieſen arab. Traditionen, wieder der Name Himjariten oder Homeriten bei Griechen und Römern und andern Völkern für gleichbedeutend mit „Sabäern" zur Geltung gelangt, welche letztere im Ausland, wie z. B. bei den Iſraeliten und Syrern, im Unterſchied von den Arabern, außer Himjariten auch noch Kahlaniten in ſich begriffen.

Die arab. Schriftſteller bezeichnen das ſüdweſtliche Arabien (Jemen [Yemen, Jaman, Arabia felix, Ἀραβία ἡ εὐδαίμων] und Hadhramaut) als den eigentlichen Wohnſitz der Kachtâniten. Von hier haben ſie ſich in der Folge auch nach dem Norden verbreitet. In der Provinz Jemen, drei Tagereiſen nördlich vom Wadi Nedſchran, gibt es eine Landſchaft, welche bis heute noch Kachtân heißt (Niebuhr, „Beſchreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], S. 275), und in dieſe Gegend verſetzt Edriſi eine Stadt Namens Beiſchat-(Biſcha-)Jaktan, eine Station von Sanaa. Noch zeigt man das Grab Joktan's in der Gegend von Keſchin, einer Hafenſtadt in Hadhramaut, und Burckhard („Reiſen in Arabien" [Weimar 1830], S. 672, 680 fg.) erwähnt etwa in der Mitte zwiſchen Mekka und Sanaa zahlreiche Lager der Kachtânaraber, und berichtet nach arab. Mittheilungen, die Beni Kachtân (Söhne Kachtân's, ohne Zweifel die alten Κατανῖται) ſeien ein ſehr großer viehreicher Stamm und mit dem benachbarten Stamm der Sad die einzigen Ueberreſte der Urſtämme Arabiens, beide ſchon in den älteſten Zeiten berühmt. Sie waren einſt blühend und mächtig und ſind auch im Nedſchd, dem arab. „Hochland", verbreitet.

Mit dieſen Angaben ſtimmt auch ſehr wohl die bibliſche Grenzbeſtimmung des Gebiets der Joktaniden: „Ihr Wohnſitz war von Meſcha an gen Sephar hin, das Gebirge des Oſtens" (1 Moſ. 10, 30), d. h. das ganze Land von der „ſandigen Gegend" an der nordweſtlichen Spitze des Perſiſchen Meerbuſens (ſ. Meſcha), ſüdweſtwärts längs der Südſeite des raſenvollen Hochlandes Arabiens (Nedſched, d. i. „das öſtliche Gebirge") hin gegen das ſüdliche Küſtengebiet des Rothen Meeres (Jemen) und ſüdlich herab bis an die Küſte des Indiſchen Meeres, wo Saphar (ſ. d.), die „Ufer-" und Hafenſtadt des Himjaritenreichs, liegt, wenn man nicht paſſender einen Ort Saphar in der ſüdweſtlichen Ecke Arabiens verſtehen will.

Breitet ſich alſo das Land der Südaraber „mehr inſelartig, weil keilförmig, doppelt zugeſpitzt und doppelartig meerumfloſſen aus", ſo begreift es ſich leicht, warum Joktan und ſeine Nachkommen unter den „Söhnen Eber's" aufgeführt werden können; nicht ſowol deshalb, weil etwa ſchon einmal lange vor Abraham ein ſtarker Zweig von Hebräern über den Euphrat her unter dem Namen Joktan in das ſüdliche Arabien hinabgewandert und dort blühende Reiche gegründet hätte (Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [1. Ausg., Göttingen 1843—52], I, 337), ſondern, weil die Joktaniden in Südarabien als „Küſtenbewohner" bezeichnet werden ſollen (ſ. Eber). Auch die Hebräer der Geſchichte haben daher ihren Namen, und wie dieſe, ſo ſind ſchon vor ihnen die Phönizier und Avvim von dem Perſiſchen Meerbuſen her urſprünglich im ſüdarab. „Küſtenland" eingedrungen und von hier weiter zum „Küſtenland" des Mittelmeeres hinaufgezogen; die Himjariten dagegen ſind in Südarabien zurückgeblieben und haben ſich hier heimiſch gemacht (Hitzig, a. a. O., I, 26 fg., und „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" [Leipzig 1845], S. 2 fg., 119 fg., 135 fg.).

Als Bewohner Südarabiens, eines Landes „voll von beſchiffbaren Küſten, von Schifferſtationen und Meeresanfurten, und an der großen Schifferſtraße der cultivirteſten Völker des hohen Alterthums, von Aegypten und Aethiopien nach Perſien und Indien gelegen", waren die Joktaniden darauf hingewieſen, den lebhafteſten Antheil an dem großen Weltverkehr zu nehmen, von welchem Mittelarabien weder berührt noch bewegt wurde. Ihnen

war daher auch eine andere Natur, eine andere Berührung mit Völkern, eine andere Geſchichte und Entwickelung in einem mehr als tauſendjährigen monarchiſchen Reich mit beſondern Segnungen gegeben. Während die hin- und herwandernden ismaelitiſchen Araberſtämme des nördlichen Landes nie von Königen regiert, ſondern nur von Stammeshäuptlingen geleitet wurden (ſ. Ismael), ſind die Joktaniden in ihrem geſegnetern Bergland voll Flüſſe und fruchtbarer Thäler und in den Ebenen Acker- und Gartenbauer, Gewerbleute aller Art, in ihren Städten Architekten, Sculptoren, Schreiber, an ihren Küſten Fiſcher, Schiffer, Seefahrer und reiche Kaufleute geworden. Sie konnten daher auch zu größern Völkermaſſen und Reichen an- und zuſammenwachſen, hatten Könige und glänzende Hofhaltungen, und ſtanden in friedlichem Verkehr mit andern Völkern, wurden zwar auch von Juden, chriſtl. Abyſſiniern und Perſern tyranniſirt, aber immer doch nur vorübergehend unterjocht.

Ein ſolches Ländergebiet, das ſchon zu Salomo's Zeit, als die Königin von Saba (ſ. d.) eine Verehrerin der Weisheit war, blühend ſein mußte, und noch lange blieb, iſt, bei hoher Cultur und Weltverkehr, kaum ohne eigene Literatur und Geſchichte zu denken. Was aber von dieſer in ſparſamen Andeutungen auf die Nachwelt gekommen, haben wir faſt ausſchließlich den Genealogien und Dichtern der nomadiſchen Beduinen zu verdanken; von den eigenen Annalen des Culturreichs iſt keine Spur mehr vorhanden. Sollten dieſe vielleicht, ſeit der Islam ſich auch über Südarabien ausbreitete, vernichtet worden und als heidniſch in Vergeſſenheit verſunken ſein? Von dem eigentlichen Arabiſch als der Sprache des Koran iſt die Himjaritenſprache in Südarabien zu unterſcheiden; ſie gilt als der Dialekt der eingeborenen Joktaniden und ſoll, nach der arab. Sage, bis in die Zeiten des hochgefeierten Propheten Hûd und noch weiter hinaufreichen. Als ſemitiſches Idiom ſteht ſie dem Hebräiſchen und Phöniziſchen näher als das Nordarabiſche, wie denn ja Hebräer und Phönizier auf ihrer Wanderung ihre Stammverwandten, die Himjariten, hier in Südarabien zurückgelaſſen haben, und auch die Himjaritiſche Schrift (das ſogenannte Musnat) iſt, wie die noch erhaltenen Denkmäler lehren, ein Syſtem von unverbundenen, ſtangenartigen Buchſtaben, phöniz. Urſprungs.

In Gegenſatz zu der Himjaritenſprache dürfte daher eine bisjetzt noch wenig erforſchte nichtarab. Sprache zu ſtellen ſein, welche ſchon den arab. Geographen bekannt geweſen zu ſein ſcheint und erſt in neueſter Zeit wieder in Jemen und Hadhramaut aufgefunden worden iſt; von den Einheimiſchen wird ſie Ehhkili genannt und von dem Sprachforſcher Fresnel auf den gleichen Urſprung mit dem Aethiopiſchen zurückgeführt. Sollte dieſelbe aus dieſem Grund nicht ſchließlich mit der Sprache der Kuſchiten in Südarabien (ſ. Aethiopien und Aſſyrien) einerlei, alſo die Sprache der obengenannten ind. Colonien des arab. Küſtenlandes geweſen ſein und als nichtſemitiſches Idiom, im Gegenſatz zur Himjar-Sprache, nach Indien als ihre urſprüngliche Heimat weiſen?

Das Nähere über Sprache, Religion und Sitte, Klima und Producte, Topographie und Geſchichte, beſonders auch über die Verbindung der Süd- und Nordaraber durch Auswanderung der ſüdlichen Stämme nach dem Norden ſowie über die Literatur ſ. Arabien; außerdem ſind zu vgl. Tuch, „Kommentar über die Geneſis“ (Halle 1838), zu Kap. 10; Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis“ (Gießen 1850), S. 178 fg.; Herzog's „Real-Encyklopädie“, VI, 790 fg.; Ritter, „Die Halb-Inſel Arabien“ (Berlin 1846—47), I, 38 fg. Kneucker.

Joktheel, Luther: Jakthiel. 1) Eine Stadt in der Niederung des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 38), vielleicht die heutige Ruinenſtelle Keitulâneh in der Gegend des Wadi Es-Surâr, nördlich vom Tell El-Sâfieh (ſ. Libna und Mizpeh; vgl. Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841], III, 868). 2) Die Hauptſtadt des Steinigen Arabiens, welche urſprünglich Sela, ſpäter Petra hieß, von König Amazia für das Reich Juda erobert und mit Bezug darauf Joktheel, d. h. etwa „von Gott unterjocht“, genannt wurde (2 Kön. 14, 7; ſ. Sela). Kneucker.

Jonadab. 1) Ein Sohn des Rechab (2 Kön. 10, 15. 23; Jer. 35, 6 fg.). Derſelbe zeichnete ſich durch großen Eifer für den moſaiſchen Cultus im Gegenſatz zu dem Baalsdienſt aus; gemeinſchaftlich mit Jehu trat er dem heidniſchen Cultus energiſch entgegen. Zugleich war er der Stammvater der ſogenannten Rechabiter, indem er in ſeiner Familie das Verbot des Weintrinkens, des Häuſerbeſitzes und des Ackerbaues ein- und durchführte. Noch zur Zeit des Jeremia hielten die Rechabiter (ſ. d.) dieſes Verbot ihres Stammvaters ſtreng in Ehren. 2) Ein Sohn des Simea, ein Neffe David's, welcher dem Ammon,

dem Sohn David's, in seinem Liebeshandel mit Thamar als Rathgeber zur Seite stand (2 Sam. 13, 3. 32). Auch scheint er sonst bei Hof als ein „sehr kluger Mann" in Ansehen gestanden zu haben. Röck.

Jonas, in gewissem Sinn nächst Daniel der populärste unter den hebr. Propheten, weil auch seine Geschichte, wie dieselbe in dem nach ihm benannten Buch erzählt ist, von alters her die wundergläubige Phantasie beschäftigt hat und seinen Namen auch in solchen Kreisen verbreitet und erhalten hat, welche von dem Lehrinhalt der prophet. Schriften wenig erfuhren und noch weniger verstanden. In neuerer Zeit hat sich sodann einerseits die Apologetik große und vergebliche Mühe gegeben, das Fremdartige und Ungeheuerliche in jener Geschichte dem modernen Geist annehmbar zu machen, während die Kritik andererseits sich noch größere und oft noch vergeblichere Mühe gab, dasselbe zu beseitigen, und beide auf mancherlei Irrwegen sich ergingen, um den in der so eigenthümlich gestalteten Schale verborgenen Kern rein und ganz herauszulesen. Die meisten einschlägigen Versuche haben kaum noch ein historisches Interesse, und es ist hier durchaus nicht darauf abgesehen, eine vollständige oder gar eine beurtheilende Uebersicht derselben zu geben. Auch die Geschichte selbst hier zu recapituliren, halten wir für überflüssig; wie Jonas den Auftrag erhält, den Einwohnern von Ninive Buße zu predigen, wie er sich diesem Auftrag durch die Flucht ins ferne Abendland entziehen will, wie ein Sturm das Schiff aufhält und der Flüchtling durchs Los als die Ursache des Sturms erkannt wird, wie er ins Meer geworfen von einem Fisch verschlungen und nach drei Tagen wieder ans Land gespien wird, wie er dann endlich nach Ninive geht und über den unverhofften Erfolg seiner Drohpredigt verdrießlich wird, und wie die Erzählung plötzlich abbricht mit einem göttlichen Verweis in Betreff dieser Stimmung. Das sind allbekannte Dinge und wir können dieselben ohne weitern Vorbericht als solche zu beleuchten versuchen.

Zuvörderst ist daran zu erinnern, daß der Prophet Jonas allerdings eine geschichtliche Persönlichkeit ist, ein Umstand, welcher bei andern Lehrerzählungen des A. T. (Ruth, Daniel, Esther, Tobias, Judith u. s. w.) entweder geradezu wegfällt oder doch zweifelhaft ist. Von einem Propheten dieses Namens, dem Sohn Amittai's, aus der Stadt Gath Hachepher im Stamm Sebulon, berichtet die Geschichte (2 Kön. 14, 25) als von einem Zeitgenossen des Königs von Samaria, Jerobeam II. (nach 820 v. Chr.), daß er diesem, bei Gelegenheit seiner Feldzüge, Sieg verheißen habe, und daß diese Verheißung durch den Erfolg glänzend bestätigt worden sei. Bekannt ist die scharfsinnige Vermuthung Hitzig's („Des Propheten Jonas Orakel über Moab" [Heidelberg 1831]), welche sich auch mehrern andern empfohlen hat, daß uns der im Buch der Könige erwähnte prophet. Ausspruch in den Kap. 15 und 16 des Buchs Jesaja's erhalten sei, als welche am Schluß allerdings als das Werk eines frühern Sehers bezeichnet seien und in der That von dem gewöhnlichen Ton der Jesajanischen Reden merklich abweichen. Zu unbestreitbarer Gewißheit kann indeß eine solche Hypothese, der Natur der Sache nach, nicht gebracht werden, auch wenn ihr nicht, wie hier, mancherlei Bedenken entgegenstehen.

Wie dem sei, die Erwähnung des Sohnes Amittai's in den hebr. Geschichtsbüchern mußte als eine Art von Bürgschaft gelten und dienen, wenn eine solche überhaupt nöthig scheinen konnte, für die höchst erstaunliche Erzählung unsers nach dem Propheten benannten Büchleins. Was nun diese letztere betrifft, so wird es niemand befremden, daß in früherer Zeit, sowol in jüd. als in christl. Kreisen, vorab in theologischen, ein Zweifel an der Geschichtlichkeit der berichteten Thatsachen nicht aufkam oder doch nicht laut wurde. Der naive anspruchlose Ton der Schrift bestach den Leser; an dem Wunder zu mäkeln, fiel ihm nicht ein; namentlich aber gab der Gebrauch, den sehr früh schon die christl. Predigt von demjenigen Umstand gemacht hatte, welcher leicht als der eigentliche Kern des Ganzen betrachtet werden konnte, dem Unglaublichsten, Eigenthümlichsten, was durch kein Verwandtes in der heiligen Wundergeschichte getragen oder gedeckt wurde, die größte Bedeutung, und stempelte es geradezu, man möchte sagen, zum Glaubensartikel. Wir meinen den dreitägigen Aufenthalt des Propheten im Bauch des Fisches, in welchem bekanntlich schon der Verfasser unsers ersten Evangeliums (Matth. 12, 40) eine bestimmte und nichts weniger als zufällige Hinweisung auf das dreitägige Verweilen Jesu im Grabe fand. Dieselben Gründe, sowie das Bedürfniß, die biblische Geschichte überhaupt gegen eine zweifelsüchtige und auflösende, vielfach in leicht hingeworfenen Vermuthungen sich ergehende, auch wol hin und wieder täppische Kritik in Schutz zu nehmen, haben bis auf den heu-

tigen Tag zahlreiche Apologeten bewogen, an dem Buchſtaben feſtzuhalten oder doch in ſchonender und manchmal etwas nebelhafter Weiſe an denſelben mehr oder weniger geiſtreiche theologiſche Erklärungen anzulehnen (Delitzſch, „Ueber das Buch Jona“ in der „Zeitſchrift für die geſammte lutheriſche Theologie und Kirche“, Jahrg. 1840, II, 112 fg.; Baumgarten, „Ueber das Zeichen des Propheten Jonas“, ebend., Jahrg. 1841, II, 1 fg.; Nägelsbach in Herzog's „Real-Encyklopädie“, VI, 791 fg.; Keil, „Bibliſcher Commentar über die zwölf kleinen Propheten“ [Leipzig 1866], u. ſ. w.).

Indeß konnte es nicht fehlen, daß bei dem einmal erwachten Geiſt der Prüfung an der Erzählung vielfacher Anſtoß genommen wurde: ein Prophet, der ſich einbildet, er könne dem Gott, „der Erde und Meer geſchaffen“ (Kap. 1, 9), entfliehen, der den Augenblick des Sturmes wählt, um zu ſchlafen, der unverſehrt im Magen eines Fiſches anlangt, daſelbſt drei Tage bleibt, ohne zu erſticken, ja ſogar einen Pſalm dichtet, und zwar zum Dank für ſeine Rettung, noch ehe er wieder aus dieſer undenkbaren Lage befreit iſt, der das Unerhörte erlebt, daß eine heidniſche Reſidenzſtadt fremder Zunge ſofort bei ſeiner Ankunft, und noch ehe ihn jedermann geſehen oder gehört hat, in Sack und Aſche Buße thut, und der darüber unmuthig wird u. ſ. w. Dies alles hinzunehmen, war eine allzu ſtarke Zumuthung für den ohnehin nicht mehr willigen Glauben des vorigen Jahrhunderts, deſſen rein verſtandesmäßiges Begreifen auch keinen Geſchmack mehr fand an der ſonſt beliebten Auskunft der Typik oder Auflöſung der Geſchichte in prophetiſche oder moraliſirende Bilder, das aber leider dabei auch noch keine ſichere Regel für die Beurtheilung althebr. Schriftweſens gefunden hatte. So geſchah es denn, daß an die Stelle der abenteuerlich-wunderbaren Erzählung des Textes eine Reihe noch mehr ſonderbarer und wunderlicher Erklärungen oder eigentlich Verwandlungen derſelben trat. Man ging zunächſt lediglich darauf aus, das Wunder herauszunehmen und einfach zu beſeitigen, um ſich mit dem ſchalen hiſtoriſchen Schema zu begnügen, welches dann etwa noch bleiben mochte. Beiſpielsweiſe ſchrieb man die Vorgänge auf dem Schiff und im Fiſch auf Rechnung eines Traums, oder man ließ den Jonas ſich auf dem Leichnam eines Fiſches retten, oder der Fiſch wurde ein vorüberſegelndes Schiff dieſes Namens, oder Sturm und Schiff und Fiſch verflüchtigten ſich zu Bildern für die marternde Unentſchlüſſigkeit des Propheten auf der Reiſe nach Ninive, und was dergleichen geſchmackloſe triviale „Natürlichkeiten“ mehr ſind. Weniger mögen einem ſolchen Urtheil unterliegen, ohne darum der Wahrheit näher zu kommen, diejenigen Auffaſſungen des Buchs, welche darin einfach irgendein hiſtoriſches Factum als Grundlage anerkennen, und dieſes entweder frei vom Verfaſſer verarbeiten oder durch die fortbildende Sage umgeſtalten laſſen. Dabei wurde bald mehr bald weniger von dem vorliegenden Inhalt auf Rechnung des einen oder andern Elements gebracht, und es iſt ſchwer zu ſagen, ob die Willkür der ausſcheidenden Kritik oder die Unklarheit der Begriffe von Mythus und Sage die größere geweſen. Einer ausdrücklichen Erwähnung werth ſind hier die Erklärungen, welche auf einen ausländiſchen Mythus zurückgriffen, bald auf den von der Andromeda, welche eben bei Joppe an den Felſen gefeſſelt einem Seeungeheuer preisgegeben ſein ſollte, bald auf den von der Heſione, welche bei Troja aus gleicher Gefahr von Hercules befreit wurde, der dem Thier in den Rachen ſprang und drei Tage in demſelben verweilte. Allein ſo gefällig auch beim erſten Blick Vergleichungen abend- und morgenländ. Mythen erſcheinen, ſo iſt doch eigentlich nirgends eine unbeſtreitbare Verwandtſchaft zwiſchen griechiſchen und hebr. Erzählungen, welche man allenfalls in dieſe Kategorie zu ſetzen geneigt ſein könnte, nachzuweiſen, und vollends in dem gegebenen Fall bliebe doch in der That nichts Gemeinſchaftliches als das Thier; alles übrige iſt durchaus verſchieden, und der Aufenthalt des Hercules im Rachen des Fiſches wird nur von ganz ſpäten chriſtl. Schriftſtellern erzählt, welche möglicherweiſe den griech. Mythus aus dem Buch Jonas' vervollſtändigten, nach der auch ſonſt beliebten Vorſtellung, nach welcher das Heidenthum ſeine Sagen aus der, bewußt oder unbewußt verunſtalteten, Offenbarung geſchöpft hätte. Ein gleiches Urtheil fällen wir über die von Baur vorgeſchlagene Combination des Jonas mit dem fiſchgeſtalteten Fabelweſen Oannes, welches aus dem Meer aufſteigend die Babylonier in Kunſt, Wiſſenſchaft und bürgerlicher Sitte unterwieſen haben ſoll. Denn hier iſt ja Fiſch und Prophet einerlei, und jener allein alles, und nicht, wie in dem bibliſchen Bericht, Nebenſache, abgeſehen von allen andern Unzukömmlichkeiten.

Es wäre ein Leichtes, die Galerie dieſer mannichfaltigen und verunglückten Erklärungs-

verſuche noch zu vermehren: einen Gewinn aber hätte es nicht. Immerhin beweiſt deren große Zahl das inſtinctmäßige Bedürfniß eines zur Beſinnung gelangenden Studiums der Literatur und Geſchichte, von dem Buchſtaben loszukommen und ſich deſſen Herrſchaft zu entziehen, freilich noch ohne klare Einſicht in die Mittel und Geſetze der hiſtoriſchen Kritik. Ebenſo halten wir es für überflüſſig, zu jeder einzelnen verſchollenen Hypotheſe einen oder mehrere Namen hinzuzufügen (ſ. das Weitere in dem Werk von Friedrichſen, „Kritiſche Ueberſicht der verſchiedenen Anſichten von dem Buche Jonas" [2. Ausg., Leipzig 1841], ſowie in den gangbaren ſogenannten Einleitungen).

Gegen die obigen hiſtoriſirenden Erklärungen iſt nun überhaupt zu erinnern, daß das Factum, welches man durch die vermeintliche mythiſche Hülle hindurch wiedererkennen will, zuletzt auf ein ſo gehaltloſes und geringfügiges Reſiduum zuſammenſchrumpft, daß von einem eigenen Sinn und einer Bedeutung, ja von einem feſten Kern deſſelben gar nicht die Rede ſein kann. Das Ganze iſt faſt nur ein Gewebe von Wundern, nach deren mehr oder weniger gewaltſamen Beſeitigung eben kein Element übrigbleibt, aus welchem ſich ein anderweitiges Verſtändniß gewinnen ließe. Selbſt das Eintreten des an ſich Zufälligen und Natürlichen erſcheint in ſeinem überraſchenden Geſchehen zu rechter Zeit als wunderbar und abſichtlich. Und wenn wir dies alles mit den hiſtoriſirenden Erklärern beiſeitegeſchoben haben, könnten wir nur, vom Vorurtheil verblendet, uns überreden, daß noch ein geſchichtlicher Grund vorhanden ſei. Die Flucht des Jonas hat Kap. 1, 3 gar kein Motiv, und Kap. 4, 2 ein höchſt wunderliches, um nicht zu ſagen widerliches; der Zweck der Reiſe nach Ninive iſt eng mit dem übernatürlichen Coſtüm verknüpft und fällt mit dieſem weg, der Charakter des althebr. Prophetenthums iſt ganz miskannt und entſtellt, der Pſalm iſt im höchſten Grad unpaſſend für die Situation, und überhaupt, je weiter wir in der Erzählung vorangehen, und je mehr das eigentliche Wunder zurücktritt, deſto weniger haben wir eine vernünftig denkende und handelnde, eine vernünftig denkbare Perſönlichkeit vor uns. Dagegen, ſobald wir es über uns gewinnen können, die geſchichtliche Einkleidung fallen zu laſſen, treten uns Ideen und Grundſätze entgegen, welche uns für das Verlorene reichlich entſchädigen und dem Ganzen eine Farbe und ein Leben geben, wobei zwar die Phantaſie wenig beſchäftigt, dabei aber eine andere viel wichtigere Thätigkeit des Geiſtes bei dem Leſer in Anſpruch genommen wird.

Es haben auch frühere Kritiker ſchon erkannt, daß alle Umſtände der Erzählung für den doppelten Zweck berechnet ſind, den Widerwillen des Jonas gegen die ihm anbefohlene Predigt recht ſchneidend hervortreten, und dieſen Widerwillen an dem Willen Gottes brechen zu laſſen. Ferner iſt nicht unbeachtet geblieben, daß auch nachher, als der Prophet am Ort ſeiner Beſtimmung angelangt iſt, wiederum nicht die Geſchichte der Stadt die Hauptſache iſt für den Erzähler, ſofern weder von ihrem frühern noch von ihrem ſpätern Wandel irgendetwas ausgeſagt iſt, was man mit der ſonſt bekannten Geſchichte in Einklang zu bringen hätte, ſondern daß alles auf eine Belehrung über das Verhalten Gottes gegen Sünder, auch wenn ſie Fremde ſind, hinausläuft und daß das Buch nicht mit einem hiſtoriſchen Schluß endigt, ſondern mit einer moraliſchen Sentenz. Aus dieſen und ähnlichen Prämiſſen conſtruirte man ſich nun den eigentlichen Zweck und Sinn des Buchs ohne weitere Betonung der anſcheinend geſchichtlichen Elemente, welche man vielmehr fallen ließ. Man konnte dabei allenfalls ſich den alten Propheten Jonas noch als Verfaſſer denken, der dieſe dichteriſche Form gewählt hätte, um ſeinen Zeitgenoſſen eine Predigt über ihre Hartherzigkeit zu Gemüthe zu führen, und ihnen in der Gelehrigkeit der Nineviten einen beſchämenden Spiegel vorzuhalten, oder aber, man gab auch noch dieſe Verfaſſerſchaft auf und betrachtete die Schrift einfach als eine von einem Spätern gedichtete moraliſche Erzählung, zu deren Helden ein ſonſt vergeſſener alter Prophet gemacht wurde, deſſen wirkliche Geſchichte faſt ein leeres Blatt war. Indeß auch bei dieſer Vorſtellungsweiſe taſtete die Kritik eine Weile unſicher hin und her. Am weiteſten vom Ziel mögen wol diejenigen Erklärer geweſen ſein, welche dem Schriftſteller die Abſicht unterſchoben, eine Belehrung über die Würde des Prophetenamtes zu geben oder vor möglichen Fehlern in der Verwaltung deſſelben zu warnen, oder Gott zu vertheidigen gegen mögliche Vorwürfe beim Nichteintreffen drohender Weiſſagungen. Denn hier wird überall entweder die Perſon des Jonas allein in den Vordergrund gerückt oder gar irgendein einzelner Umſtand ausſchließlich berückſichtigt. Eher könnte man es billigen, wenn anderwärts von einer Empfehlung des Vertrauens auf Gottes Güte und Langmuth die Rede iſt, allein

es lautet eine ſolche Auskunft doch ſehr allgemein und erklärt nicht die Anlage der Erzählung in ihren hervorragendſten Theilen. Am meiſten noch, unter den bisherigen Erklärungen, dürfte die Vermuthung zu empfehlen ſein, der Verfaſſer habe den jüd. Particularismus bekämpfen wollen.

Man könnte verſucht ſein, die Schwierigkeit, das Wahre zu finden, auf Rechnung des Verfaſſers zu ſetzen, welcher es nicht verſtanden hätte, ſeine eigentliche Abſicht deutlich genug hervortreten zu laſſen, namentlich indem er die Aufmerkſamkeit ſeiner Leſer durch das Grelle ſeiner Wundergeſchichten von dem weſentlich ſittlich-religiöſen Gehalt ablenkte. Allein dieſer Vorwurf wäre doch, ſo ſcheint es uns, ungerecht. Es iſt ja nicht des Schriftſtellers Schuld, der für ſeine Belehrungen eine dem Geiſt ſeiner Zeit und ſeines Volks bequeme Form wählte, wenn die nachfolgenden Geſchlechter, zumal aber ganz fremde Leſerkreiſe, welche vielleicht jene Belehrungen gar nicht mehr nöthig hatten, von dieſen abſahen, um ſich an den bunten Farben der Einkleidung zu vergnügen. Iſt es denn im großen und ganzen nicht das Schickſal der Bibel überhaupt geweſen, daß nach und nach der geiſtige Inhalt von den Völkern überſehen oder denſelben fremd wurde, und ihnen wenig mehr als das Gefäß blieb, nämlich der geſchichtliche Rahmen, eben um ſeiner wunderbaren Natur willen? Für jeden aber, welcher die Erzählung ernſtlich erwägen wollte, und nicht blos ihr Gewand betrachten, ſei es mit kindiſcher Luſt, ſei es mit kritiſchem Kopfſchütteln, waren doch Winke zur Orientirung genug gegeben, und die Wiſſenſchaft hat es lediglich ihrer eigenen Unfertigkeit zuzuſchreiben, wenn ſie ſich nicht ſofort in der Sache zurechtzufinden gewußt hat. Hatte ſie doch ſchon von alters her eine Anleitung zum Verſtändniß, welche, auch abgeſehen von jedem dogmat. Vorurtheil, ſich ihr gleichſam als von einer exegetiſchen Autorität kommend empfehlen mußte, beſonders inſofern es ſich hier recht eigentlich um den Geiſt einer Schrift, und nicht um einen bloſen Buchſtaben handelte. Wir meinen die bekannte Benutzung der Geſchichte des Jonas in einer Rede Jeſu gegen die Phariſäer (Luk. 11, 29 fg.). Jeſus greift dort allerdings zunächſt aus der Geſchichte nur den Umſtand heraus, daß die Nineviten ſich auf die bloſe Predigt eines gewöhnlichen Propheten hin, ohne weitere außerordentliche Beglaubigung deſſelben, bekehrten; es ſchließt aber dieſe Deutung keineswegs die übrigen Beziehungen aus, welche daneben, und in der engſten Verbindung mit derſelben, ſich dem einſichtigen Leſer aufdrängen.

In einer Hinſicht zwar ſcheint die Erklärung Jeſu mit dem Text unſers Buchs in offenbarem Widerſpruch zu ſtehen. Er vergleicht ſich nämlich ſelbſt dem Helden deſſelben und ſtellt ſich, den verſchieden geſtimmten Zuhörerkreiſen gegenüber, wenn auch mit Vorbehalt eines gewiſſen Unterſchieds, auf dieſelbe Seite mit dem Propheten, während letzterer in der Erzählung zweifelsohne ein Gegenſtand des Tadels iſt. Die Ausgleichung dieſes Widerſpruchs iſt nicht ſo ſchwer, als es auf den erſten Blick ſcheinen möchte. Jeſus polemiſirt gegen die Phariſäer und das von ihrem Geiſt irregeleitete Volk, und vergleicht ſie, zu ihrem Nachtheil, mit den bereitwillig die Bußpredigt zu Herzen nehmenden Nineviten der Geſchichte; der Erzähler der letztern polemiſirt gegen ſolche, welche von der Bußpredigt und deren Nutzen überhaupt nichts wiſſen wollten, und kein anderes Heil kannten als das der Strafgerichte. Beides läßt ſich unſchwer miteinander vereinigen: die Geſichtspunkte ſind verſchieden, jeder der beiden Lehrer hat ſeinen nächſten Zweck im Auge; aber dieſelbe Geſchichte kann füglich beiden dienen, was unſere Prediger bei Behandlung einer und derſelben evangeliſchen Perikope täglich erproben. Was das Buch Jonas betont, die Langmuth und Barmherzigkeit Gottes, ſeine Bereitwilligkeit zu verzeihen, wo wahre Buße eintritt, iſt ohne weitere Frage eine von Jeſus hinlänglich bezeugte Wahrheit, und was dieſer nachdrücklich hervorhebt, daß, um jene Buße zu bewirken, die göttliche Mahnung genügen könne und müſſe, das liegt ja in der Erzählung ſelbſt gleichſam thatſächlich vor. Auf beiden Seiten aber kann man zwiſchen den Zeilen leſen, daß das göttliche Urtheil und Walten unabhängig iſt von nationalen Verhältniſſen und nur auf die Geſinnung Rückſicht nimmt. Die Nineviten werden hier und dort gelobt, ohne eigentlich im Mittelpunkt der Erörterung zu ſtehen; ihr verdientes Lob bedingt zugleich den verdienten Tadel derer, die ihnen gegenüberſtehen, in der neuteſt. Strafrede derer, die ihrem Beiſpiel nicht folgen, in der altteſt. Parabel derer, die es unterſchätzen und ihnen die Frucht deſſelben misgönnen. Der hebr. Weiſe hatte zu einem Volk zu ſprechen, das mit Vorurtheilen behaftet allem Fremden ein verbittertes Gemüth entgegenbrachte; er wählte zum Repräſentanten deſſelben

keinen Verächtlichen, ſondern einen Propheten, und ſeine bildliche Belehrung konnte dadurch nur eindringlicher werden. Jeſus hatte vor ſich ſeine ganze, in ſchwärmeriſchen Hoffnungen befangene und darum von den ſittlichen Pflichten der Gegenwart abgewandte Nation, und ſuchte deswegen in der Sphäre des Heidenthums das zu empfehlende Muſter, allerdings ein durch die Quelle, woraus er ſchöpfte, gleichſam geheiligtes und darum nicht abzulehnendes. Dieſe und ähnliche Betrachtungen mögen zeigen, daß man zu raſch urtheilt, wenn man den Ausſpruch Jeſu als einen für das wahre Verſtändniß des Buchs unbrauchbaren erklärt.

Es mag derſelbe aber auch noch von einer andern Seite her dazu beitragen, unſere Anſicht von der rein didaktiſchen Natur des Buchs Jonas zu beſtätigen. Er faßt ausſchließlich das Betragen der Nineviten ins Auge und läßt alles übrige auf ſich beruhen. Nun iſt eben, von allen Elementen des Buchs, gerade das, was die Nineviten betrifft, am gewiſſeſten durchaus unhiſtoriſch und reine Erfindung. Der Prophet ſelbſt iſt eine geſchichtliche Perſon, ſo gut wie der Cyrus im Roman des Xenophon, und gewiſſer als der Ahasverus im Buch Eſther; die See- und die Landreiſe deſſelben kann man ſich ja denken, und daß Haifiſche (ſage Haifiſche) ganze Matroſen verſchlingen können, dieſelben aber, wenn man eine Kanone auf ſie abfeuert, verſteht ſich ſo, daß die Kugel ſie trifft, wieder ausſpeien „wenig verſehrt", dies verſichert uns noch die neueſte Apologetik nach alten Zeugniſſen. Auch ein ganzes Pferd hatte einer im Leibe, noch nach ältern. Dies mag willigen Leſern genügen, um ihnen über den größten Anſtoß in der Erzählung hinauszuhelfen, und ſie wären ſehr unbeſcheiden, wenn ſie fragten, ob beſagtes Pferd gelebt, als man es gefunden, oder ob der Matroſe dreimal 24 Stunden im Haifiſch verweilt habe? Aber die Bekehrung der Nineviten, mit ihrem König an der Spitze, zu dem wahren einzigen Gott iſt, auch abgeſehen von den begleitenden Umſtänden, ſchon deswegen keine hiſtoriſche Thatſache, weil die authentiſchen Zeugen, die wir befragen können, nicht nur nichts davon wiſſen, ſondern in einer Weiſe von jenem Volk reden, daß man deutlich ſieht, es ſei nie die geringſte Kunde von einer ſolchen Wandlung zu ihnen gekommen, welche man ſich alſo im beſten Fall als eine ganz flüchtige, ſpurlos vorübergehende denken müßte, wodurch ja eben die Erzählung ſelbſt, um welche es ſich hier handelt, wiederum als eine falſche erſchiene, ja Gott ſelbſt als der Betrogene. Wo aber jemand ſagen wollte: Jeſus müſſe doch die Bekehrung für eine Thatſache gehalten haben, weil er ſonſt die Nineviten nicht zu Zeugen gegen die Juden hätte aufrufen können, den würden wir einfach auf die Parabeln im Evangelium verweiſen, deren handelnde Perſonen, trotz ihrer unkörperlichen Natur, tagtäglich noch das Zeugniß ablegen, zu welchem ſie ein für allemal berufen ſind.

Nach dieſem iſt es gewiß nicht mehr nöthig, auf andere Umſtände aufmerkſam zu machen, welche zu der hier empfohlenen Auffaſſung des Buchs drängen, und bei deren Erörterung der Kritik keineswegs der Vorwurf gemacht werden kann, daß ſie ſich lediglich gegen das Wunder ſperre, über welche aber die Vertheidiger des letztern nur gar zu leicht hinausgleiten. Nur eins wollen wir noch hervorheben, nämlich die Geſpräche Gottes mit dem Propheten. Wo ſich anderwärts in der hebr. Literatur — wir nehmen natürlich hier Umgang von rein mythiſchen Erzählungen, wie die in der Geneſis ſind — die religiös-ſittliche Betrachtung einer gegebenen Lage oder Ausſicht in ähnlicher dialogiſcher Form darbietet, läßt ſich dieſe in der Regel leicht zurückführen auf ein pſychologiſch ganz begreifliches Erwägen verſchiedener Geſichtspunkte oder Abwechſeln verſchiedener Stimmungen. Hier aber liegt ein Gegenſatz zwiſchen zwei ſich ſchroff gegenüberſtehenden Perſönlichkeiten vor, wovon die eine, eben die, welcher der Verfaſſer unrecht gibt, ſich nicht überzeugen läßt, ſondern zuerſt flieht, dann durch Angſt und Noth gezwungen wird, und trotz alledem bis ans Ende murrt. Das iſt nicht die Rolle eines „Propheten Gottes", der überall dem innern Drang des Geiſtes gehorcht (Am. 3, 8), ganz wohl aber die einer persona dramatis, wenn widerſprechende Anſichten im Conflict dargeſtellt werden ſollen, nicht durch eine einfache dialektiſche Erörterung, ſondern in concreter Form, in lebendiger Handlung. Nun aber fragen wir: wenn denn der Zweck Gottes war, den Nineviten Buße predigen zu laſſen, und zwar mit Ausſicht auf Erfolg, wozu der ganz unnöthige Umweg mit dem widerſpenſtigen, die Wege des Herrn ſo gar nicht verſtehenden Menſchen? Vielmehr zeigt ſich hier deutlich, daß die Abſicht des Verfaſſers eben die war, das hartnäckige Vorurtheil zu bekämpfen, und daß der fingirte Träger deſſelben von ihm mit Fleiß in den Vordergrund geſtellt wurde, mit einem Wort, daß der didaktiſche Zweck die

Anlage des Buchs um ſo deutlicher rechtfertigt, als wir von einer hiſtoriſchen Grundlage entſchiedener abſehen.

Wir bleiben alſo dabei: außer den Namen Jonas und Ninive iſt nichts geſchichtlich in dem vorliegenden Schriftwerk, und auch dieſe Namen ſind hier nur Bilder. Der Verfaſſer will, mit Hülfe einer Dichtung, eine religiös-ſittliche Wahrheit zur Anſchauung bringen und dem Leſer einprägen. Und dieſe Auffaſſung halten wir feſt, nicht blos jenen geiſtreichen Faſeleien gegenüber, hinter welchen eine misverſtandene Verehrung des Buchſtabens ihre Verlegenheit zu verbergen ſucht, ſondern auch gegenüber der förmlichen Anklage auf „Atheismus“ oder dem eiteln Gerede von einer „Exegeſe des Ahriman, von welcher man ſich mit blutendem Herzen abwenden müſſe, und gegen welche am Jüngſten Tage die Nineviten als Zeugen auftreten werden“. Mit dieſer Auffaſſuug des Buchs, welche die Idee und die Form auseinanderhält und dadurch allein jener gerecht wird und dieſe jeder ſchiefen Beurtheilung entzieht, und damit zugleich einen für viele gefährlichen Anſtoß aus dem Wege räumt, wird ſich auch wol ein unbefangenes, von Frivolität und Aberglaube gleich entferntes, und dem vielverſpotteten Schriftchen mit billigen Anforderungen entgegentretendes Studium mehr und mehr befreunden. Daß die paraboliſche Einkleidung für unſern modernen Geſchmack theilweiſe zu grotesk iſt, das iſt ein Fehler, welcher weniger dem Verfaſſer als ſeiner Zeit zur Laſt fällt, und den man gern vergißt, ſobald man die Wahrheit erfaßt hat, welche er in dieſem etwas grell ſchimmernden Gewand einem wol nicht allzu willig zuhörenden Geſchlecht vorhält. Denn daß er einen Propheten zum Träger der bekämpften Anſicht macht, das zeigt doch die Macht, welche letzterer noch eigen war. Um ſo mehr Anerkennung und Lob verdient es, daß er ſich über ein allgemein verbreitetes Vorurtheil hinwegſetzt und demſelben in klarer und energiſcher Weiſe, ſagen wir zugleich in faßlicher und populärer Sprache, entgegentritt. Dieſes Lob kann aber nur geſteigert werden durch die Ueberzeugung, daß, nach allen Zeichen, das Büchlein erſt zu einer Zeit verfaßt iſt, wo das Judenthum im allgemeinen ſich feſter gegen die Außenwelt verſchloſſen hatte und derſelben feindlich gegenüberſtand, um ſo feindlicher, als die Geſinnung ſich nicht in Thätlichkeiten bezeugen konnte, ſondern in ſtillem Ingrimm ihrer Ohnmacht ſich bewußt blieb.

Der Beweis aber, daß wir ſo weit in der Zeit herabgehen müſſen, um das Alter des Werks zu beſtimmen, iſt nicht ſchwer zu führen. Die aſſyr. Hauptſtadt und ihre Geſchichte gehört einer fernen Vergangenheit an. Der von den alten Propheten ſo beredt ausgeſprochene Haß gegen ſie iſt längſt über anderer Noth vergeſſen. Die Sprache führt in einzelnen Anklängen auf eine jüngere Periode ihrer Fortbildung. Die Manier, durch hiſtoriſirende Dichtung zu belehren, iſt dem nacherıliſchen Zeitalter, beſonders der ſpätern Hälfte deſſelben, geläufig. Propheten, im guten alten Sinn des Wortes, kann es ſchon lange nicht mehr gegeben haben, wenn der Verfaſſer ſeinen Jonas, ohne Anſtoß zu erregen und ohne Scrupel zu empfinden, in ſo wenig vortheilhaftem Licht erſcheinen laſſen konnte. Andererſeits hat das Buch ſchon, ſeit einiger Zeit wenigſtens, exiſtirt, als die Sammlung der Propheten veranſtaltet wurde, ſonſt würden wir es wol nicht an der im Grunde unpaſſenden Stelle finden. Sonſt müßte man etwa annehmen, daß das Buch erſt in jüngerer Zeit ſeine jetzige Stelle erhalten habe. Ueber dieſe allgemeinen Angaben, welche uns etwa ins 5. oder 4. Jahrh. v. Chr. führen, wagen wir nicht hinauszugehen. Die freiern und reinern Anſichten von dem Verhältniß Gottes zu auswärtigen Völkern mögen über die Grenzen Paläſtinas hinausweiſen, aber von dem hebr. Namen des Ricinus (kikajon), der jetzt noch in Aegypten kiki heißt, ſofort auf einen ägypt. Urſprung zu ſchließen, heißt doch etwas raſch verfahren. Der Pſalm in Kap. 2 iſt weder vom Verfaſſer aus ältern zuſammengeſtoppelt, noch als die eigentliche Quelle der „Sage vom Jonas im Fiſch“ zu betrachten, auch nicht von fremder Hand in das ſchon fertige Buch eingeſchoben, ſondern ein älteres Gedicht, welches der Verfaſſer, wegen einer ganz entfernten Aehnlichkeit in der Situation (die aber in demſelben nur ein poetiſches Bild iſt), brauchbar fand, und nach Art der Hiſtoriker (vgl. 1 Sam. 2 u. a.) und Märchendichter des Orients ſeiner Erzählung einverleibte.

Was die Literatur betrifft, ſo ſind, außer den bekannten iſagogiſchen Werken über das A. T. und den Commentaren zu den Propheten überhaupt, zu vgl.: von der Hardt, Aenigmata prisci orbis. Jonas in luce in historia Manassis et Josiae ex eleganti veterum Hebraeorum stilo solutum aenigma (Helmſtedt 1723); Francke, Introductio

ad lectionem prophetarum (Halle 1724); Verſchuir, De libro Jonae ejusque veritate historica, in ſeinem Opuscula, ed. Lotze (Utrecht 1810); Piper, Dissertatio historiam Jonae a recentiorum conatibus vindicatam sistens (Greifswald 1786); Thaddäus (Dereſer), „Die Sendungsgeſchichte des Propheten Jonas" (Bonn 1786); Grimm, „Der Prophet Jonas" (Düſſeldorf 1789); Griesdorf, De verisimillima librum Ionae interpretandi ratione (Wittenberg 1794); Paulus, „Memorabilien" (Leipzig 1791—96), VI, 32 fg.; Müller, ebend., S. 142 fg.; Nachtigal in Eichhorn's „Allgemeiner Bibliothek der bibliſchen Literatur" (Leipzig 1787—1800), IX, 221 fg.; Goldhorn, „Excurſe zum Buche Jonas" (Leipzig 1803); Reindl, „Die Sendung des Propheten Jonas nach Ninive" (Bamberg 1826); Laberenz, De vera libri Ionae interpretatione (Fulda 1836); Böhme in der „Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie", VI, 195 fg.; Baur, ebend., VII, 88 fg.; Krahmer, „Das Buch Jonas hiſtoriſch-kritiſch unterſucht" (Quedlinburg und Leipzig 1846); Jäger in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1840, S. 61 fg.; Bunſen, „Gott in der Geſchichte" (Leipzig 1857—58), Bd. 1; Hengſtenberg, „Chriſtologie des A. T." (2. Ausg., Berlin 1854—57), I, 467. Außerdem ſind noch zu vgl.: Lavater, „Predigten über das Buch Jonas" (Winterthur 1782); Leſſing, Observationes in Vaticinia Jonae et Nahumi (Chemnitz 1780); Heß, „Geſchichte der Könige Juda und Iſrael" (Zürich 1787), Bd. 1; Lüderwald, „Ueber Allegorie und Mythologie in der Bibel" (Helmſtedt 1787); Steudel in Bengel's „Archiv für die Theologie und ihre neueſte Literatur" (Tübingen 1816—21), II, 399; „Evangeliſche Kirchen-Zeitung", Jahrg. 1834, Nr. 27—29; Sonnenmayer in Auguſti's „Theologiſcher Monatsſchrift" (Jena und Leipzig 1801—2), IV, 255; Anton in Paulus' „Neuem Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur" (Jena 1790—91), III, 36; Palmer bei Scherer, „Der Schriftforſcher zur Bildung eines gründlichen Bibelſtudiums" (Weimar 1803), I, 93 fg.; Stäudlin, „Neue Beiträge zur Erläuterung der bibliſchen Propheten" (Göttingen 1791), S. 224 fg.; Herder's „Briefe das Studium der Theologie betreffend" (Weimar 1786), I, 136; Niemeyer, „Charakteriſtik der Bibel" (1. Ausg., Halle 1775), Bd. 5; Semler, Apparatus ad liberalem V. T. interpretationem (Halle 1773), S. 269, u. a. Reuß.

Jonathan, nicht abgekürzt Jehonathan, d. h. „den Jahve gegeben", dem griech. Theodoros entſprechend, war ein hebr. Mannsname, den eine Reihe im A. T. genannter Perſonen trug. Unter denſelben treten folgende geſchichtlich hervor:

1) Jonathan, Sohn Gerſom's, Enkel Manaſſe's, der mit ſeinen Söhnen, d. i. Nachkommen, als Prieſter dem Stamm Dan bei einem Götzendienſt diente, den ein reicher Ephraimit Micha ſtiftete (Richt. 18, 30 fg.; 17, 1 fg.). Er war ohne Zweifel der in Richt. 17, 7—13; 18, 3 fg. erwähnte Levit, der aus Bethlehem im Lande Juda ſtammte und daſelbſt als Fremdling lebte. Der Zuſatz in Richt. 17, 7, daß er aus dem Geſchlecht Juda war, wird nicht echt ſein; er fehlt in dem älteſten Text der LXX und in der Peſchito. Wie Jonathan als Jüngling auf gut Glück reiſte, fand er von Micha, der auf dem Gebirge Ephraim wohnte, Verwendung, und als nachher 600 Daniten auf einem Eroberungszug die heiligen Geräthſchaften des Micha geraubt hatten, ſchloß ſich ihnen der Levit an. Der Sitz des Heiligthums ward nun die eroberte Stadt Dan, vorher Lajiš genannt, und hier beſtand der Micha-Cultus ſolange das Gotteshaus in Šiloh war (Richt. 18, 31), d. i. wol bis zum Tempelbau oder genauer, bis König Jerobeam ein neues Jahvebild in Dan herſtellen ließ (1 Kön. 12, 25 fg.); die Nachkommen des Jonathan aber waren dem Stamm Dan Prieſter bis zum Exil (Richt. 18, 30), d. i. wol bis zur Wegführung der nördlichen Stämme durch die Aſſyrer.

Noch erhebt ſich in Betreff des Manaſſe, des Großvaters des Jonathan, eine Frage. Im maſorethiſchen Text iſt nämlich das n in Manaſſe ein ſogenanntes hängendes, d. i. nicht urſprüngliches, und ſo iſt nach hebr. Schreibung ohne Vocale Moſe ſtatt Manaſſe zu leſen. Nun wiſſen wir aus 2 Moſ. 2, 22; 18, 3; 1 Chron. 23, 14 fg., daß ein Sohn des Moſe Gerſom (ſ. d.) hieß; und wie die Nachkommen des Moſe zu den Leviten gezählt wurden, ſo wohnten ſie wol auch, wie die Nachkommen des Aaron (Joſ. 21, 4 fg.), in der Gegend, aus welcher der Levit Jonathan ſtammte. Nach dem Talmud war der Richt. 18, 30 genannte Gerſom der Sohn des Moſe, weil aber Jonathan wie König Manaſſe Abgötterei getrieben, ſo habe man ihn der Familie des Manaſſe zugezählt, daher es auch Richt. 17, 7 heiße, daß er dem Stamm Juda zugehöre. Da ſich in dieſer Weiſe auch die ſpätern Rabbinen erklären, und dieſe Ueberlieferung nicht blos conſtant, ſondern auch

alt ist — denn schon in der LXX hat die Variante Mose eine gute Begründung — so sind wir kaum berechtigt, in dem hängenden n eine blose rabbinische Grille zu erblicken. Wirklich wird Jonathan ein Enkel des Mose gewesen, aber wegen seiner schlechten Haltung schon in alter Zeit durch einen leichten Zusatz zu einem Enkel des Manasse degradirt worden sein.

2) Jonathan, der älteste Sohn König Saul's, gehört zu jenen seltenen Männern in der Geschichte, die, obwol in bevorzugter Stellung mit glänzenden Aussichten und thatkräftig, nicht der Selbstsucht nachgehen, sondern als echte Menschen, der Freundschaft und Liebe und den Verhältnissen Rechnung tragend, zu entsagen wissen. Kein Wunder, daß sein Name ein gefeierter im Munde des Volks blieb, doch scheint nicht eben, daß sich in den immerhin spärlichen Nachrichten über ihn die Sage verherrlichend dazwischendrängte.

Zunächst glänzt er als kühner und glücklicher Krieger. Als Saul sein Volk vom Joch der Philister befreien wollte, befehligte Jonathan ein Corps von 1000 Mann bei Gibea (s. d.) im Stamm Benjamin, und da war dieser es, der die als Herrschaftszeichen errichtete Säule der Philister zerschlug und damit das Zeichen zum Aufstand gab (1 Sam. 13, 2 fg.). Bald darauf vollführte er allein mit seinem Waffenträger auf eigene Hand, ohne dem Vater Meldung zu thun, eine kühne That; er überfiel auf steilem Bergpaß einen philistäischen Posten und tödtete gegen 20 Mann, worauf die Philister eine allgemeine Niederlage erlitten (1 Sam. 14, 1 fg.). Als damals bei Verfolgung der Philister Saul in Uebereilung bei Todesstrafe geboten hatte, daß bis zum Abend niemand etwas genießen sollte, genoß Jonathan, der von dem Verbot des Vaters nichts wußte, vor der gänzlichen Niederlage der Philister im Walde Honig, und als deshalb Jonathan sterben sollte, rettete ihn das Dazwischentreten des Volks vom Tode (1 Sam. 14, 27. 38—45).

Doch mehr als seine Kriegstüchtigkeit ehrt den Jonathan die treue zärtliche Freundschaft, die er dem David bewährte. Der enge Freundschaftsbund, den beide jungen Männer schlossen (1 Sam. 18, 1—4, und nach einem andern Referenten 1 Sam. 20, 1—17), blieb unverletzt; und daß er es blieb, ehrt im besondern den Jonathan. Als Saul aus Eifersucht den David haßte und verderben wollte, war er es, der nicht nur den Vater mit David auszusöhnen suchte, sondern der auch dem David das Leben rettete und zur Flucht behülflich war (1 Sam. 20, 18—42). Noch mehr, mit der Verwerfung des Saul durch den Propheten Samuel ging Jonathan der Thronfolge verlustig (1 Sam. 13, 13. 14; 20, 31). Auch das trennte die Freunde nicht; resignirt sah Jonathan ohne Neid, daß dem Freund die Königskrone bestimmt sei (1 Sam. 23, 15—18). Jonathan starb als Held. Im letzten unglücklichen Krieg, den sein Vater mit den Philistern führte, fiel er mit zwei Brüdern, dem Abinadab und Malkisna; um den Händen der Unbeschnittenen zu entgehen, stürzte sich hierauf der Vater ins Schwert. Der Leichname, die in die Hände der Feinde gefallen waren (1 Sam. 31, 1—6; 1 Chron. 10, 2—6), bemächtigte man sich in der Nacht und brachte sie nach Jabes, wo sie verbrannt und die Ueberreste bestattet wurden (1 Sam. 31, 8. 12. 13; 1 Chron. 10, 12). David, tief erschüttert durch den Verlust, stimmte über die Gefallenen, auch über Saul, einen herrlichen Klaggesang an, den man die Juden lehren sollte, und der aus einer Liedersammlung in 2 Sam. 1, 17—27 Aufnahme gefunden hat. Zart und schön lautet der Schluß:

Es ist mir bang' um dich, mein Bruder Jonathan,
Gar lieblich warst du mir,
Größer war deine Liebe mir als Liebe von Frauen.
Ach, gefallen sind die Helden,
Und umgekommen die Rüstzeuge des Krieges!

Der alten Freundschaft blieb David eingedenk, er zog später den Sohn des Jonathan, den lahmen Mephiboset und dessen Sohn Mika an den Hof und überließ ihm den Privatbesitz Saul's (2 Sam. 4, 4; 9).

3) Jonathan, Sohn Simei's, eines Bruders David's, tödtete im Zweikampf zu Gath einen riesigen Philister, Sohn des Raphah, der an jeder Hand sechs Finger und an jedem Fuß sechs Zehen hatte (2 Sam. 21, 20. 21). Der hier gemeinte Bruder David's heißt 2 Sam. 13, 3. 32 Simeah (vgl. 1 Chron. 2, 13) und 1 Sam. 16, 9; 17, 13 Sammah. Derselbe Jonathan wird auch in den verdorbenen Stellen 2 Sam. 23, 32. 33 und 1 Chron. 11, 34 zu verstehen sein; denn in ersterer Stelle stand vermuthlich: Jonathan, Sohn Sammah's, in letzterer wird Sage in Sammah zu verbessern sein.

4) Jonathan, Sohn des Oberprieſters Ebjatar (ſ. Abjathar), bewahrte dem David ſeine Treue, als deſſen Sohn Abſalom gegen ihn aufſtand (2 Sam. 15, 27. 36; 17, 17 fg.). Bei dem Anſchlag des Adonijahu (ſ. Adonia), ſich bei Lebzeiten ſeines Vaters David krönen zu laſſen, bringt Jonathan dem Adonijahu die Kunde von der Erhebung des Salomo zum König (1 Kön. 1, 42 fg.).

5) In dem Hauſe eines Jonathan, eines Beamten (Schreibers) unter König Zedekia von Juda, blieb der Prophet Jeremia längere Zeit („viele Tage") in ſtrengem Gewahrſam (Jer. 37, 15—21).

6) Jonathan, der jüngſte unter den fünf Söhnen des Prieſters Mattathias, hatte ſich ſchon im Kampf unter ſeinem Bruder Judas bewährt, der den ſyr. Drängern gegenüber an der Spitze der jüd. Patrioten ſtand (1 Makk. 5, 17. 24. 55), als er ſelbſt nach des Bruders Tode 161 v. Chr. für etwa 17 Jahre die Führerſchaft übernehmen ſollte. Wir ſind über denſelben ausſchließlich an das 1. Buch der Makkabäer gewieſen, das, von Uebertreibungen nicht frei, doch im ganzen treu ſein wird. Joſephus folgt demſelben ziemlich genau, wo er aber abweicht, iſt er ſcharf zu controliren, zumal nicht erſichtlich iſt, daß ihm andere Quellen zu Gebote ſtanden.

Es war eine trübe Zeit, als Jonathan von den Patrioten zu ihrem Führer gewählt wurde. Eben war eine große Hungersnoth über das Land gekommen, und da der kräftige Arm des Judas fehlte, trat die heidenfreundliche Partei wieder hervor. Der ſyr. Statthalter Bacchides hatte gänzlich die Oberhand, ſodaß er nach den Patrioten forſchte und gegen ſie mit Strafen verfuhr (1 Makk. 9, 23—31; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 1, 1). Bei dieſer Sachlage mußte Jonathan in der Flucht Rettung ſuchen. Um den Nachſtellungen des Bacchides zu entgehen, zieht er ſich daher mit ſeiner Partei in die Wüſte Thekoa zurück. Hier trifft ihn der Verluſt ſeines Bruders Johannes, der von einem Stamm Ambri (von Amoritern?) bei Medaba überfallen und getödtet wird, als er auf einem Zug begriffen iſt, die Habe bei einer befreundeten arab. Völkerſchaft der Nabatäer in Sicherheit zu bringen. Jonathan überfällt dafür einen Hochzeitzug der Ambrier und nimmt ſchwere Rache. Als er ſich hierauf in die Niederungen des Jordan zurückgezogen, zieht Bacchides mit großer Kriegsmacht heran und es kommt zum Kampf. In demſelben fallen zwar gegen 1000 Feinde, doch wird Jonathan ſo hart gedrängt, daß er durch Schwimmen über den Jordan mit ſeinen Leuten das Heil ſuchen muß. Bacchides bleibt Herr des Landes, er befeſtigt Städte, legt Beſatzungen hinein und ſichert ſich durch Geiſeln. Nach dem Tode des Hohenprieſters Alcimus 159 v. Chr. kehrt er an den ſyr. Hof zurück, und es folgt ein zweijähriger Friedensſtand (1 Makk. 9, 32—53. 57; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 1, 2—4).

Die Friedenszeit war jedenfalls geeignet, die Patrioten wieder zu ſtärken, und ſo waren es die Heidenfreundlichen, welche den Bacchides bewogen, mit großer Kriegsmacht nach Paläſtina zurückzukehren. Ein Anſchlag des Bacchides, ſich durch Liſt des Jonathan und ſeiner Umgebung zu bemächtigen, mislang, er koſtete gegen 50 der Gegenpartei des Jonathan das Leben. Indeß war die Lage Jonathan's mislich, er zog ſich daher in die Wüſte nach Baithbaſi, einem uns völlig unbekannten Ort, von Joſephus Bethalagon genannt, zurück und befeſtigte ihn. Bacchides belagerte ihn und es kam zu einem längern Krieg. Während er auszog und gegen Nomaden glücklich kämpfte, machte ſein Bruder Simon einen ſiegreichen Ausfall gegen Bacchides, ſodaß dieſer über ſein Unglück verſtimmt auf den Friedensantrag Jonathan's einging, die Gefangenen zurückgab und in die Heimat zurückkehrte. Jonathan nahm hierauf ſeinen Wohnſitz in Machmas (Michmas), einer 9 röm. Meilen nördlich von Jeruſalem gelegenen Ortſchaft. Wenn es nun von ihm heißt: „Er begann das Volk zu richten (regieren) und vernichtete die Gottloſen aus Iſrael", ſo bezog ſich ſeine Macht nur auf ſeine Partei, welcher eine mächtigere gegenüberſtand. Er war ein kleiner Parteiführer, den man vorläufig in Ruhe ließ, der aber großen Beſchränkungen unterworfen blieb: ſo durfte er keine Truppen halten und Jeruſalem nicht betreten. In den feſten Orten lagen ſyr. Beſatzungen, die das Land in Unterwürfigkeit hielten. Immerhin hatte Jonathan das Mögliche erreicht, und die mehrjährige, etwa vier- bis fünfjährige Ruhe, welche folgte, konnte ihm nur zu ſtatten kommen (1 Makk. 9, 58—73; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 1, 5. 6).

Unterdeß gingen im Reich Dinge vor, die dem Jonathan die günſtigſten Ausſichten eröffneten. König Demetrius Soter hatte ſich nicht nur ſeinen Unterthanen durch Härte

und abgeschlossenes und schwelgerisches Leben verhaßt gemacht, sondern auch die auswärtigen Mächte durch Intriguen gründlich entfremdet. So war es der König Attalus von Pergamum, der den Alexander Balas, einen jungen Menschen niedern Herkommens aus Smyrna, als vermeintlichen Sohn des Königs Antiochus Epiphanes (das 1. Buch der Makkabäer nimmt ihn für den wirklichen Sohn desselben), vorschob und als Kronprätendenten aufstellte. Als sich dieser der Stadt Ptolemais, nach Josephus durch Verrath der Besatzung, bemächtigt hatte, kam es zum Krieg mit Demetrius Soter. Jonathan ließ sich die günstige Zeitlage nicht entgehen. Zunächst suchte Demetrius ihn durch große Vergünstigungen für sich zu gewinnen: er solle die Geiseln aus der Burg Jerusalems zurückerhalten und dürfe Rüstungen vornehmen. Jonathan nahm hierauf seinen Wohnsitz in Jerusalem und befestigte es, die fremde Besatzung verließ das Land und nur Baithsura, ein Flecken in den Gebirgen Judäas, blieb in den Händen der Heidenfreundlichen; nach Josephus blieb auch die Burg von Jerusalem besetzt (vgl. 1 Makk. 11, 20 fg.). Als sich sehr bald auch Alexander Balas an Jonathan wandte, schloß er sich diesem an, und vergeblich suchte ihn nachher Demetrius durch die exorbitantesten Versprechungen (1 Makk. 10, 22—50; Josephus, „Alterthümer", XIII, 2, 3. 4) wieder zu sich herüberzuziehen. Jonathan handelte hier nach Politik; auf des Demetrius Versprechungen war der Erfahrung gemäß nichts zu geben. Das hohenpriesterliche Amt war nach dem Tode des Alcimus 159 v. Chr. sieben Jahre unbesetzt geblieben. Jetzt ertheilte es Alexander Balas dem Jonathan (falsch sagt Josephus, „Alterthümer", XIII, 2, 3 vier Jahre nach dem Tode des Judas Makkabäus), auch ehrte er ihn durch Uebersendung eines Purpurgewandes und einer goldenen Krone. So fungirte der neue Hohepriester zum ersten mal am Laubhüttenfest des J. 160 der Seleucidischen Aera oder 152 v. Chr. (1 Makk. 10, 1—21; Josephus, „Alterthümer", XIII, 2, 1—3). Zur Hochzeit, die 150 v. Chr. Alexander Balas mit der Kleopatra, der Tochter des ägypt. Königs Ptolemäus VII. Philometor zu Ptolemais feierte, wurde auch Jonathan eingeladen. Er erschien in Glanz mit reichen Geschenken und ward von beiden Königen ehrenvoll empfangen. Einer gegen ihn angebrachten Klage der Gegenpartei schenkte Alexander kein Gehör, vielmehr zeichnete er ihn durch Ehren aus und ernannte ihn zum Feldherrn (Strategos) und Theilfürsten (Meridarchos), d. i. zum Gouverneur in Militär- und Civilsachen, von Palästina (1 Makk. 10, 51—66; Josephus, „Alterthümer", XIII, 4, 1. 2).

Nach drei Jahren hatte Jonathan einen ernsten Kampf zu bestehen. Als sich 147 v. Chr. Demetrius II. Nikator, der ältere Sohn Demetrius Soter's, gegen Alexander als Gegenkönig erhoben hatte, ergriff der Statthalter Apollonius von Cölesyrien dessen Partei (nach Josephus blieb er dem Alexander treu) und richtete sich mit großer Heeresmacht gegen Jonathan. Sein Lager schlug er bei Jamnia auf. Jonathan zieht ihm mit 10000 Mann entgegen und wird durch den Zuzug seines Bruders Simon verstärkt. Nachdem sich Joppe trotz der darin liegenden Besatzung des Apollonius ergeben, kommt es bei Azotus (Asdod) zum Kampf, und Apollonius erleidet eine schwere Niederlage. Jonathan plündert und verbrennt Azotus und die benachbarten Flecken, Askalon ergibt sich. Alexander, hoch erfreut über die Treue des Jonathan, sendet ihm eine goldene Spange und gibt ihm die philistäische Stadt Ekron nebst ihrem Gebiet zum Besitz (1 Makk. 10, 67—89; Josephus, „Alterthümer", XIII, 4, 3. 4).

Es folgten im unglücklichen Reich wieder Kämpfe um die Krone und wirre Zeiten, die dem Jonathan zu statten kamen. Als Alexander durch die Treulosigkeit seines Schwiegervaters gefallen und auch dieser gestorben war, ward Demetrius 145 v. Chr. sein König, und dieser ließ ihn nicht nur trotz einer von seinen jüd. Gegnern gegen ihn angebrachten Klage in seiner bisherigen Stellung, sondern erweiterte auch gegen eine bestimmte Summe sein Gebiet und gab ihm neue Rechte und Freiheiten (1 Makk. 11, 20—37; Josephus, „Alterthümer", XIII, 4, 9). Der neue König war wie frühere und machte sich bei seinen Unterthanen bald verhaßt. Als daher die Antiochener sich gegen ihn erhoben, schickt ihm Jonathan gegen das Versprechen, Palästina von den syr. Besatzungen zu befreien und den Juden weitere Vergünstigungen zu gewähren, 3000 Mann zu Hülfe. Da sollen die Juden in einem furchtbaren Blutbad gegen 100000 Antiochener gemordet, die Stadt geplündert und verbrannt, und so den König gerettet haben. Josephus läßt mildernd auch die königlichen Miethstruppen am Kampf sich betheiligen. Der König hielt seine Versprechungen nicht (1 Makk. 11, 38—53; Josephus, „Alterthümer", XIII, 4, 9; 5, 1—3).

Eine neue Wendung der Dinge trat dadurch ein, daß sich Tryphon gegen den verhaßten Demetrius für den hinterlassenen Knaben Alexander's, den Antiochus Deus, erhob. Demetrius wird gedrängt, Tryphon gewinnt den Jonathan und dessen Bruder Simon für sich. Es folgt ein glücklicher Kriegszug Jonathan's für den neuen König; Jonathan gewinnt Askalon und Gaza und zieht bis Damaskus; bei Hazor in Galiläa kommt es zum Kampf mit den Truppen des Demetrius. Der Kampf, anfänglich unglücklich für Jonathan, entscheidet sich nachher zu Gunsten desselben, sodaß von den Feinden gegen 3000 fielen. Währenddem operirte Simon gegen die Feste Bethzur, die sich ergab (1 Makk. 11, 54—74; Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 3—8).

Wennschon sich Jonathan jetzt recht günstig gestellt sah, so fehlte doch viel, um ungetrübten Blicks in die Zukunft schauen zu können. Daß die Zugeständnisse und Versprechungen der syr. Könige nur so lange galten, als es ihre eigene Lage verlangte, wußte er am besten. So suchte er Bundesgenossen in der Ferne, er schickte Gesandte nach Sparta und an andere Orte, um anzuknüpfen, und in guter Treue auch nach Rom, um das Bündniß mit den Römern zu erneuern (1 Makk. 12, 1—23; Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 8; 12, 4, 10). Doch gleich drohte ihm ein neuer Kampf, indem die Feldherren des Demetrius mit großer Macht gegen ihn heranrückten; indeß, als er ihnen in das Land Hamath entgegenzieht, gehen sie über den Eleutherus zurück. Auf einem Streifzug schlägt hierauf Jonathan den arab. Stamm der Zabdäer, und zieht über Damaskus nach Jerusalem zurück. Währenddem durchzieht Simon die philistäische Küste und nimmt Joppe, das sich den Anhängern des Demetrius übergeben wollte. Joppe erhält eine Besatzung. Sein Augenmerk richtete jetzt Jonathan auf die Befestigung Jerusalems; er erhöht die Mauer zwischen der Burg und der Stadt, um die syr. Besatzung auf der Burg vom Verkehr mit der Stadt abzuschließen und auszuhungern. In der Niederung befestigte Simon Adida (1 Makk. 12, 24—38; Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 10. 11).

Den Jonathan sollte bald ein trübes Geschick erreichen. Von Tryphon gefürchtet, der darauf ausging, den jungen Antiochus beiseitezuschaffen, um sich selbst die Krone aufzusetzen, suchte ihn dieser zu verderben. Als sich beide in Bethschean begegneten, hatte Jonathan vorsichtig eine große Streitmacht (40000 Mann) bei sich, aber Tryphon weiß ihn durch Schmeicheleien und Versprechungen dahin zu bringen, daß er ihn mit nur 1000 Mann nach Ptolemais begleitet, und hier wird Jonathan gefangen und seine Mannschaft getödtet. Zwar wird die Streitmacht, die nun Tryphon gegen Jonathan's Anhänger sandte, zur Umkehr genöthigt, aber das Schicksal Jonathan's war jetzt besiegelt. An seine Stelle trat sein schon bewährter Bruder Simon (1 Makk. 12, 39—53; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 1—3). Als Tryphon hierauf selbst mit großer Heeresmacht nach Judäa kam, den gefangenen Jonathan mit sich führend, geht man auf sein Anerbieten ein, den Jonathan gegen Zahlung von 100 Talenten und Stellung zweier Söhne desselben als Geiseln, freizugeben, aber Tryphon wird, wie zu erwarten, wortbrüchig, und als er sich durch Gilead nach Syrien zurückzieht, tödtet er bei Baskama (Baska: Josephus. „Alterthümer", XIII, 6, 5) 143 v. Chr. den Jonathan (1 Makk. 13, 12—24; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 5. 6). Den Leichnam des Jonathan wußte sich Simon zu verschaffen, er begrub ihn in Modin. Hier errichtete er seiner Familie ein hohes prächtiges Grabmal aus behauenen Steinen, auf welchem sich sieben Pyramiden befanden, je eine für seine beiden Aeltern und vier Brüder, auch fügte er große Säulen mit Emblemen hinzu (1 Makk. 13, 25—30; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 6. 7). Das Grabmal wurde zur Zeit des Eusebius von Cäsarea und Hieronymus im 4. und 5. Jahrh. n. Chr. noch gezeigt.

Jonathan steht als Befreier seines Volkes würdig in der Mitte zwischen seinen zwei Brüdern Judas und Simon. Das Erbe des Judas, das er in bedenklicher Zeit antrat, behauptete er nicht nur, sondern er hinterließ es auch bedeutend vergrößert dem Simon. Obschon selbst kriegstüchtig, erreichte er dies Resultat den Verhältnissen gemäß weniger durch Kriegsthaten, als durch geschicktes Benutzen der wirren Reichsverhältnisse. Er war der gewandte schlaue Politiker, und das fühlte man schon in alter Zeit, indem man ihm den Beinamen Apphus (1 Makk. 2, 5) gab, das ist wahrscheinlich der Versteller, der Schlaue. Der Vorwurf der Treulosigkeit, der ihm wol gemacht wird, hat keinen Grund. In einer Zeit, wo alles ohne Treue und unsicher war, ein Prätendent nach dem andern hervortrat, konnte er, sein großes Ziel im Auge, lediglich nach Umständen denen gegenüber verfahren, die nur die rohe Uebermacht zu Bedrückern seines schwergeprüften Volks ge-

macht hatte. Als Politiker war er zwar Patriot, doch ſcheint in ihm das religiöſe Moment weniger ſcharf ausgeprägt geweſen zu ſein als in ſeinem Vater und ſeinem Bruder Judas.

7) Jonathan, Sohn eines Abſalom und Bruder eines Mattathias (1 Makk. 11, 70), zog auf Befehl des Hohenprieſters Simon 143 v. Chr. mit einem Corps gegen Joppe, vertrieb die Einwohner und nahm den Sitz in der Stadt (1 Makk. 13, 11). Freilich befand ſich Joppe ſchon im Beſitz der Juden und hatte eine jüd. Beſatzung (1 Makk. 12, 33), doch läßt ſich denken, daß man, den Einwohnern nicht trauend, die Stadt durch eine ſtärkere Beſatzung vor der Uebergabe an Tryphon ſichern wollte und Jonathan daher ſie von den unſichern Elementen reinigte (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XIII, 6, 3).

Schließlich ſei bemerkt, daß die unter ihren griech. Namen bekanntern, der König Alexander Jannäus und der Hoheprieſter Ariſtobulus III. (ſ. Hasmonäer), nach ihrem jüd. Namen Jonathan hießen. Fritzſche.

Jonien, griechiſch und lateiniſch Jonia genannt, hieß der Küſtenſtrich Kleinaſiens am Aegäiſchen Meer, der ſich nach Herodot (I, 142) und ſelbſt noch Strabo (XIV, 632) und andern von Phokäa in Lydien ſüdwärts bis Miletus in Karien erſtreckte und weſtlich noch die Inſeln Samos und Chios umfaßte. Unbeſtimmter war die Grenze landeinwärts öſtlich, wie denn überhaupt die Grenzen im Lauf der Zeiten verſchieden beſtimmt werden. Das Land in ſehr früher Zeit, etwa 1100 v. Chr., von Griechen coloniſirt, trat allmählich in den Bildungsproceß der Zeit ein und ſtieg durch die dem Handel und der Schiffahrt günſtige Lage unterſtützt, in Bildung, Sprache und Kunſt zu einer hohen Entwickelungsſtufe empor. Bei ſelbſtändiger republikaniſcher Verfaſſung traten hier im beſondern die Städte Miletus, Epheſus, Erythrä, Klazomenä, Priene, Lebedus, Teus, Kolophon, Myus, Phokäa und die Inſeln Chios und Samos (Aelian, Var. Hist., VIII, 5) zu einem Föderativſtaat zuſammen, denen ſich um 700 v. Chr. die urſprünglich äoliſche Stadt Smyrna zugeſellte (Herodot, I, 149; Pauſanias, Achaica, Kap. 5). Den Hebräern wie auch Syrern und Arabern iſt Jawan, d. i. Jonien, die Bezeichnung für Griechenland überhaupt, weil ſie mit dem griech. Stamm Joniens zunächſt in Verbindung traten. Das Handelsintereſſe wird frühzeitig Juden nach Jonien geführt haben; daß zur Zeit Herodes' des Großen dort viele Juden lebten, bemerkt Joſephus („Alterthümer", XVI, 2, 3). Genannt wird Jonien als Land in der Bibel nicht; die Vermuthung einiger Gelehrten, daß 1 Makk. 8, 8 Indien in Jonien zu ändern ſei, iſt abzuweiſen. Mit der Perſerzeit begann der Verfall der ion. Städte, und wenn ſich unter dem Druck der Macedonier, Römer und Byzantiner auch noch eine Nachblüte erhielt, ſo mußte ſie doch darauf unter dem eiſernen Joch der Araber und Türken zu Grunde gehen. Gegenwärtig iſt das alte Jonien ein Theil der türk. Provinz Anadoli (Levante). Fritzſche.

Joppe, griechiſch auch Jope, und vielleicht richtiger, geſchrieben, hebräiſch Japho, d. h. Glanz, Schönheit, nach andern Anhöhe, die heutige nicht unbedeutende Hafen- und Handelsſtadt Jâfa, war eine ſehr alte (ſchon Joſ. 19, 46 genannte) philiſtäiſche Stadt. Sie lag am Mittelländiſchen Meer auf der Grenze des Stammes Dan, nahe bei Lydda (Apg. 9, 38), gegen 150 Stadien von Antipatris (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 15, 1), etwa 12 Stunden weſtlich von Jeruſalem entfernt (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], III, 791). Durch einen Hafen begünſtigt, der aber wegen der Felſen und Klippen vom Meer aus ſchwer zugänglich und gefährlich iſt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 9, 3), wurde es eine anſehnliche Handelsſtadt, und ſie wird ſo wiederholt erwähnt (Jon. 1, 3; 1 Makk. 11, 6; 13, 11; 2 Makk. 4, 21). Zum Bau des erſten und zweiten Tempels in Jeruſalem kam das Cedernholz vom Libanon auf Flößen in den Hafen (2 Chron. 2, 15; Eſra 3, 7; 3 Eſra 5, 54). Die Stadt gehörte von jeher zu Phönizien (Movers, „Die Phönizier" [Berlin 1849—50, II, II, 175 fg.), bis die Makkabäer ſich ihrer bemächtigten. Daß ſich auch Juden dort fanden, iſt nach der Lage begreiflich, aber das Verhältniß zu denſelben wird von jeher kein eben freundliches geweſen ſein. Nach 2 Makk. 12, 3—6 verübten die Einwohner von Joppe zur Zeit des Makkabäers Judas ein arges Bubenſtück an den dortigen Juden, indem ſie dieſelben mit Weib und Kind auf Nachen lockten und die Argloſen ertränkten. Zur Rache dafür verbrannte Judas zur Nachtzeit den Hafen und die Nachen und tödtete die dorthin Geflohenen. Obſchon von einer ſyr. Beſatzung beſchützt, ergab ſich die Stadt, als ſie Jonathan mit großer Heeresmacht belagerte (1 Makk. 10, 75. 76; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 4, 4). Es ſcheint indeſſen, daß ſie wiederholt verloren ging, denn zweimal wird eine Wiedereinnahme derſelben durch Simon erwähnt (1 Makk. 12, 33. 34; Joſephus, „Alter-

thümer", XIII, 5, 10), wo Simon eine jüd. Besatzung hineinlegte (vgl. 1 Makk. 13, 11; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 4. 7; 1 Makk. 14, 5), worauf er sie nach 1 Makk. 14, 34 befestigte. Die Einnahme von Joppe und Gadara beschönigt Simon dem Antiochus VII. gegenüber damit, daß diese Städte dem jüd. Volk viel Uebles zugefügt hätten (1 Makk. 15, 28. 35). Zunächst nur auf kurze Zeit kam Joppe durch Pompejus an die röm. Provinz Syrien, da schon Cäsar es dem Hyrkanus zurückgab, dagegen wurde es nach der Absetzung des Ethnarchen (Volksfürsten) Archelaus (6 n. Chr.) dauernd mit dieser Provinz vereinigt (Josephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4; 10, 6; XVII, 11, 4; 13, 5). Nach Apg. 9, 36—43 fand das Christenthum in Joppe, wo der Apostel Petrus längere Zeit thätig war, frühzeitig Anhänger; bald aber sollte die Stadt schweres erdulden. Kurz vor dem jüd. Krieg ließ sie der röm. Feldherr Cestius nehmen, plündern und verbrennen, wobei 8400 Einwohner getödtet worden sein sollen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 10). Sie wurde zwar gleich wieder aufgebaut, aber da von ihr aus nun Piraten ihr Unwesen trieben, so ließ sie nicht lange nachher der Feldherr Vespasian aufs neue nehmen und zerstören, wobei 4200 Menschen umkamen. Auf der Burg errichtete er ein Castell mit röm. Besatzung (Josephus, „Alterthümer", III, 9, 2—4). Bei der günstigen Lage erstand neben dem Castell bald wieder eine Stadt. Der griech. Mythus läßt die Andromeda, die Tochter des äthiop. Königs Kepheus und der Kassiopeia, zur Sühne von ihrem Vater an einen Felsen bei Joppe gefesselt werden (Josephus, „Alterthümer", III, 9, 3; Strabo, XVI, 759), den man noch zur Zeit des Hieronymus (zu Jon. 1, 3) zeigte. Die Stadt hat bis heute ihre Geschichte. Ob sie gleich im Lauf der folgenden Jahrhunderte neue Stürme auszuhalten hatte und wiederholt zerstört und wieder aufgebaut wurde, so zeigte sie doch, durch ihre vortheilhafte und reizende Lage begünstigt, eine unverwüstliche Lebenskraft. Ueber das heutige Jâfa vgl. besonders Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen" [Berlin 1853—54], II, 576 fg. Fritzsche.

Joram, kürzere Form für **Jehoram** (s. d.). 1) Der zweite Sohn Ahab's, folgte seinem Bruder Ahasja, der ohne männliche Nachkommen starb, als König über Israel (2 Kön. 1, 17, wo zu lesen ist „im 20. Jahr Josaphat's, des Königs in Juda") und regierte 12 Jahre lang, dem Jahvedienst — in der Form freilich, in der Jerobeam ihn eingeführt hatte — ergeben, indem er das Land von den götzendienerischen Neuerungen Ahab's zum Theil säuberte (2 Kön. 3, 2. 3). In seinen Unternehmungen war er anfangs glücklich. Gemeinschaftlich mit Josaphat und dem König von Edom zog er zunächst gegen Moab, das nach Ahab's Tod den Tribut an Israel verweigert hatte. Die Moabiter wurden vollständig geschlagen, ihre Städte, Felder und Brunnen verwüstet; nur die Feste Kir Hareseth (Kerek) blieb in ihrer Gewalt, aber so groß war die Angst und Verzweiflung ihres Königs, daß er seinen eigenen erstgeborenen Sohn dem Chamos (s. d.) als Brandopfer darbrachte (2 Kön. 3). In der Folgezeit hatte es Joram hauptsächlich mit Syrien-Damaskus zu thun, dessen König Benhadad schon mit Ahab in Streit gerathen war. Zuerst wagten die Syrer nur vereinzelte Streifzüge, mehr zu ihrem Schaden als Nutzen (2 Kön. 5, 2; 6, 8 fg.), indem der Prophet Elisa ihren Planen wirksam entgegenarbeitete. In schwere Bedrängniß aber kam Israel, als Benhadad mit seinem ganzen Heer Samaria belagerte. Eine Hungersnoth, die schon vorher im Land geherrscht hatte (2 Kön. 4, 38 fg.), steigerte sich dermaßen, daß in der belagerten Stadt ein Eselskopf 80 Sekel und ein kleines Maß (1/4 Kab) Taubenmist 5 Sekel kostete, ja daß rasende Verzweiflung der Mutter sich am eigenen Kind vergriff (2 Kön. 6, 24 fg.). Allein plötzlich kam ein Schrecken über die Syrer, das Gerücht, ägyptische und hethitische Könige seien im Anzug, trieb sie in die Flucht und das von ihnen zurückgelassene Lager fiel in die Hände der Israeliten, die nunmehr der schrecklichen Hungersnoth enthoben waren. Den letzten Krieg führte Joram gemeinschaftlich mit Ahasja von Juda gegen Benhadad's Mörder und Nachfolger Hasael, dem er Ramoth-Gilead entriß, ohne jedoch sich seines Sieges freuen zu können. Im Kampf verwundet, ging er nach Jesreel zurück, um seine Genesung abzuwarten. Inzwischen war Jehu durch eine unter prophet. Mitwirkung entstandene Militärrevolution im Lager zu Ramoth-Gilead als König ausgerufen worden und alsbald eilte er nach Jesreel, um die Rache am Hause Ahab's zu vollziehen. Joram war der erste, der dem mörderischen Pfeil Jehu's erlag (2 Kön. 9; 2 Chron. 22, 5 fg.), dann kam es an die übrigen Glieder der Familie Ahab's (2 Kön. 9, 30 fg.; 10, 1—14). (S. Jehu, und in Beziehungauf die chronologischen Verhältnisse Jehoram.)

2) Ein Prieſter zur Zeit Joſaphat's, 2 Chron. 17, 8 unter denen genannt, welche von dieſem König ausgeſandt wurden, um das Volk in den Städten Judas über das moſaiſche Geſetz zu belehren.

3) Nach 2 Sam. 8, 10 Name eines Prinzen von Hamath, den ſein Vater, der König Thoi, beauftragte, David zu ſeinem Sieg über Hadadeſer zu beglückwünſchen. In der Chronik (1 Chron. 18, 10) heißt derſelbe Hadoram (ſ. d.) und das iſt wol die richtige Ueberlieferung. Steiner.

Jordan. Dieſer Hauptſtrom Paläſtinas entſpringt am Hermon und mündet nach einem Lauf, der in gerader Richtung etwa 40 Stunden beträgt, ins Todte Meer. Seine nördlichſten Zuflüſſe erhält er von dem Wadi et-Teim, der von den Abhängen des hohen Gebirges im Frühling mächtige Waſſermaſſen aufnimmt, um ſie nach Süden zu führen, jedoch erſt in der Nähe des Fleckens Hasbeya eine große immerfließende Quelle beſitzt. Hier nämlich hat der Nahr Hasbany ſeinen Urſprung, windet ſich durch ein ſchmales und großentheils mehr als 200 Fuß tiefes Bett von vulkaniſchem Geſtein (Thompſon, The land and the book [London 1868], S. 226), bis er den Wadi et-Teim verläßt, wo er dann in ein Kalkfelſengebiet eintritt. Eine weit größere ſtändige Waſſermaſſe als der Hasbany liefert die ſtärkſte Quelle des Fluſſes, die an der Weſthalde des Tell el-Kadi in mächtigem Schwall dem verborgenen Innern des Bergs entſpringt. Merkwürdigerweiſe nennt Joſephus („Alterthümer", VIII, 8, 4; „Jüdiſcher Krieg", IV, 1, 1) dieſelbe den kleinen Jordan und legt die größte Wichtigkeit der zwei- bis dreimal ſchwächern Quelle bei, die bei Banias, dem alten Cäſarea Philippi, am Fuß einer jähen Felswand ebenfalls aus verborgenen Tiefen hervorſtrömt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 10, 7). Es iſt dem Kalkgebirge, zu dem ja auch der Hermon gehört, eigen, durch die Klüfte im Innern die Waſſer zu ſammeln, damit ſie dann, zu gewaltiger Maſſe vereint, unvermuthet unter ſcheinbar dürrer Felswand hervordringen. Aehnliche Erſcheinungen beobachtet man in den Kalkſteingebirgen der Schweiz. Uebrigens, wenn Joſephus („Jüdiſcher Krieg", III, 10, 7) eine ganz kurzweilige Geſchichte davon erzählt, wie man den Zuſammenhang dieſer Baniasquelle mit dem See Phiala conſtatirt habe, ſo iſt längſt nachgewieſen, daß er damit ganz kritiklos eine im Volk curſirende Fabel nachgeſchrieben.

Zu den drei Hauptquellen kommen ſchon in der Nähe des Hermon noch eine Zahl weniger anſehnlicher Zuflüſſe von Nordweſt und Nordoſt, wie z. B. der Derdarah, über deſſen linkem Ufer einſt Abel beth-Maacha in ſchützender Höhe thronte. Im Oſten iſt vor allem der Wadi Zaareh zu nennen.

Zunächſt vereinigt ſich nun der Leddan genannte Strom von Tell el-Kadi mit demjenigen von Banias in der ſumpfigen Ebene el-Huleh und eine halbe Stunde weiter ſüdwärts tritt von Nordnordweſten der Nahr Hasbany hinzu, worauf die geſammelten Waſſer langſam durch das mit rieſigem Schilf bedeckte Sumpfland ſich dem Bahr el-Huleh zuwälzen, einem ſeichten, nach neueſten Forſchungen nicht 25 Fuß tiefen See, den man gewöhnlich mit den im Buch Joſua erwähnten Waſſern von Merom identificirt. Derſelbe hat die Geſtalt eines Dreiecks mit der Grundlinie im Norden und der ſchmalſten Spitze im Süden, wo der Jordan ihn verläßt. Eine große Zahl theilweiſe ſehr bedeutender Quellen, wie Ain Mellâha, ſtrömen durch die Hulehebene dem Hauptfluß zu. Nach regenreichen Wintern wird die Ebene durch die von allen Seiten herſtrömenden Waſſer mehrere Stunden weit in einen See verwandelt. Bei vorrückender Hitze bleiben viele Lachen ſtagnirenden Waſſers zurück und gefährliche Miasmen entſteigen dem ſumpfigen Boden. Aber deſſenungeachtet fühlen ſich die ind. Büffel hier in ihrem Element und auch Scharen von Waſſervögeln beleben die dichten Schilfreviere. Die Nordlinie des Hulehſees iſt ſchwer zu beſtimmen, indem Sumpf und See hier ganz allmählich ineinander übergehen. Wo aber die Hulehebene und die übrigen Ufergelände des Sees keinen Sumpfcharakter haben, da bildet der Boden das fruchtbarſte Marſchland, auf welchem die reichſten Ernten erzielt werden könnten. Es würde auch nach den neueſten Unterſuchungen nicht ſchwer halten, den ganzen See trocken zu legen und damit die ganze Ebene von Tell el-Kadi bis zur Südſpitze des Sees in eine geſunde und paradieſiſch üppige Gegend umzuwandeln.

Den See verlaſſend ſtrömt der Fluß noch bis zur ſogenannten Jakobsbrücke verhältnißmäßig langſam dahin; von hier an aber fällt ſein Bett ſtark ab und ſchäumend und toſend jagen die Wellen, von ſchwarzem Baſaltgeſtein eingegrenzt, ſüdwärts, dem Tiberiasſee entgegen. Die Jakobsbrücke liegt noch 90 Fuß über dem Meer, der Spiegel

des Tiberiassees 653 Fuß unter demselben, sodaß bei einem Lauf von etwas über vier Stunden das Flußbett 743 Fuß sich gesenkt hat. Etwa dreiviertel Stunden vor der Einmündung in den See tritt der bis dahin in enger Felsschlucht daherbrausende Fluß in offenes Land, in eine von ihm selbst im Lauf der Zeit gebildete Alluvialebene, deren Grenze nach dem See hin begreiflich steter Veränderung unterworfen ist. Im Frühling des Jahres 1863 sah ich den Fluß durch zwei kurze Arme sich in den See ergießen. Es scheint aber nicht, daß er beständig vor der Einmündung sich in dieser Weise theile.

Mitten auf dem Tiberiassee will man schon eine leise Strömung wahrgenommen haben, Folge vom raschen Ein- und Ausströmen des Flusses, und ich möchte diese Behauptung nicht mit Robinson ins Reich der Fabel verweisen. Am Südwestende des Sees verläßt der Jordan denselben, macht dann zunächst eine schroffe Biegung nach Westen um sofort darauf nach Südsüdost umzulenken. Der mäandrische Lauf des Flusses vom Tiberiassee bis zum Todten Meer ist bekannt. Lynch hat berechnet, daß derselbe einen Weg von 66 Stunden mache, um eine directe Strecke von ungefähr 22 Stunden zurückzulegen. Auf diesem Weg fällt sein Bett noch etwa 640 Fuß, wobei jedoch der Fall keineswegs gleichmäßig vertheilt ist; denn es fehlt nicht an gefährlichen Stromschnellen und Strecken, wo das Wasser sehr reißend ist, wie gerade östlich von Jericho; aber hinwieder gibt es Gegenden, wo es sich langsam fortbewegt. Träge wälzt es sich auch in das Todte Meer.

Durch Molyneux und Lynch haben wir vom Jordan zwischen dem Tiberiassee und dem Todten Meer eine ziemlich genaue Kunde. Wir wissen, daß der Strom nur beim höchsten Wasserstand, und auch dann nur mit Mühe und Gefahr, schiffbar ist. Sowol in der Nähe des Tiberiassees als Jericho gegenüber gibt es vielbegangene Furten. Die durchschnittliche Flußbreite beträgt etwa 100 Fuß, die aber begreiflich je nach der Tiefe oder Seichtigkeit der einzelnen Stellen ab- oder zunimmt. Molyneux versichert übrigens, daß man im August in der Gegend gerade südlich vom See an mehr als 100 Stellen den Fluß trockenen Fußes passiren könne, wenn man von Stein zu Stein hüpfe. Doch von Osten nimmt sodann der Fluß neue Wassermassen auf, die nie ganz ausbleiben, nämlich erstens den Jarmuk, der bisweilen an Wasserfülle mit dem Hauptstrom wetteifert, weiter nach Süden hin den Jabbok; daher Molyneux vom untern Jordan keine ähnliche Beobachtung berichtet. Wenn man auf der Karte die Masse der Bachbetten sieht, die rechts und links zum Jordan führen, sollte man glauben, daß wenigstens zeitweise durch diese allein die Wassermasse des Flusses verdoppelt werden müßte. Allein das vertrocknete Erdreich, die Spalten des Kalkgesteins saugen das meiste auf, sodaß von diesen Winterbächen der Fluß einen verhältnißmäßig geringen Zuschuß erhält. Das Thal, in welchem der Fluß dahinströmt, stuft sich in zwei Terrassen ab, von denen die obere durchschnittlich mehr als 50 Fuß über dem Wasser liegt und daher mit demselben nicht in die mindeste Berührung kommt. So wird es möglich, daß ein Flußthal seinem größten Theil nach doch eine sonnenverbrannte todesstarre Wüste bleibt, über die nur des Wanderers flüchtiger Fuß schreitet, in der nur Ismael's wilder Sohn gelegentlich zeltet oder fromme Asceten, die das üppige Fleisch ertödten wollen, eine willkommene Stätte für ihre düster erhabenen Gedanken finden. Als das Mönchswesen unter dem Scepter der byzantinischen Kaiser blühte, wimmelte es in der Wüste zwischen Jericho und dem Todten Meer von Mönchen und Einsiedlern. Jetzt noch gewahrt man mancherlei Ueberreste ihrer einstigen Wohnstätten. Aber weit früher hatten daselbst weltscheue Essäer und jüd. Einsiedler ihren Aufenthalt gehabt. Von ihnen allen der größte, Johannes, mit unter dem Eindruck der todesernsten Landschaft zum Prediger des Weltgerichts herangebildet.

Zwar bis nach Beisan, dem alten Bethschean, hinunter und noch eine Strecke darüber hinaus bis zum Wadi Mâlih ist auch das obere Jordanthal ein sehr fruchtbares und blühendes Gefilde. Menschlicher Fleiß hat die Wasser auf die Aecker zu leiten verstanden. Doch weiter nach Süden bis zum Todten Meer unterbrechen nur einzelne von besondern Quellen getränkte Oasen die traurige Oede. In Ost und West starren die fahlen Kalkfelsen auf, von denen die Sonnenstrahlen abprallen, sodaß hier schon im Mai die Hitze um Mittag selbst im Schatten sich auf 35° R. steigern kann. Die schönste und berühmteste Oase ist die von Jericho. Aber wo einst Palmen wehten und Rosen dufteten in den wohlgepflegten Gärten, wo der Wind einst in Zuckerrohr- und Baumwollfeldern wühlte, da überzieht gegenwärtig meist stacheliges Gestrüpp den Boden. Eine andere ebenfalls oft genannte Oase ist die

einige Stunden nördlich von Jericho gelegene, in der einſt Herodes ſeinem Bruder zu Ehren den Ort Phaſaelis gebaut hat. Noch einige Stunden weiter nördlich breitet ſich die üppige Aue von Karawa aus, im Südweſten von der ſtolzen Felsmaſſe des Karn Sartabeh begrenzt. Das Oſtufer jedoch zeigt ſich bei weitem nicht in dem Maß dürr und öde wie das weſtliche, indem dort mehr Waſſer von den hohen Bergen in das heiße Tiefthal ſtrömt.

Die untere Terraſſe, deren Saum, wenn der ſchmelzende Hermonſchnee den Fluß ſchwellt, von dem Waſſer berührt, ja gelegentlich überſpült wird, iſt meiſt mit dichtem Grün geſchmückt. Reiterhohes Schilf, deſſen ſchmächtige Geſtalt vor jedem Windhauch ſich beugt (Matth. 11, 7), wechſelt mit buntgemiſchtem Buſchwald. Erlen und Eſchen, Platanen und Pappeln, Weiden, Tamarisken und andere Baumarten mehr treiben da nebeneinander. Wer von Bergeshöhe auf den Jordan hinunterſchaut, ſieht nicht den glänzenden Silberſtreifen des Waſſers, wohl aber den grünen Kranz, der, wenigſtens theilweiſe, deſſen zahlloſen Windungen folgt, während der obere Uferrand eine bei weitem einfachere Linie beſchreibt. Aus der ſtolzen Jordanpracht, wie iſraelitiſcher Dichtermund den grünen Pflanzenſtreifen der untern Terraſſe nannte, ſtiegen im Alterthum Löwen herauf (Jer. 49, 19; 50, 44; Sach. 11, 3). Jetzt haben noch Panther dort ſpärliche Schlupfwinkel. Zahlreich ſind die wilden Schweine vertreten und auch Schakale hauſen in großen Scharen im Jordanthal. Rudel von Gazellen kühlen ihren Durſt mit dem Waſſer des Fluſſes. Eine gewaltige Menge Vögel aller Art belebt im weitern das buſchige Revier.

Hell und klar verläßt der Jordan den Tiberiasſee; aber bei ſeinem reißenden Lauf weiter unten wühlt er den lettigen Boden auf und nimmt dergeſtalt eine gelbliche Färbung an, wie dies z. B. Jericho gegenüber ſich zeigt. Von den Fiſchen des Fluſſes weiß man nicht viel zu rühmen. Es fehlt zwar nicht an ſolchen, aber mit dem Reichthum und der Mannichfaltigkeit des Fiſchreichs im Tiberiasſee kann ſich der Jordan jedenfalls nicht meſſen.

Der Jordan bildete die Oſtgrenze des Landes, das Gott ſeinem Volk verheißen. So erſcheint er bereits in der Jakobsſage (1 Moſ. 32, 10), ſo in der Geſchichte der Einwanderung unter Moſe und Joſua (5 Moſ. 3, 20; Joſ. 1, 2; 4 Moſ. 34, 10—12). Gegen die urſprüngliche Abſicht des Moſe blieben bekanntlich einige Stämme im Oſten des Fluſſes zurück (4 Moſ. 32, 1 fg.). Auch im Idealbild Ezechiel's nimmt der Jordan wiederum die alte Grenzſtellung ein (Ez. 47, 18). Die gewaltige Jordanſchlucht und der nur an wenigen Stellen ohne Gefahr zu paſſirende Fluß waren allerdings eine vortreffliche Scheidegrenze gegen die Heidenwelt und mußten dem Zweck des Geſetzgebers, das auserwählte Volk möglichſt zu iſoliren, vortrefflich entgegenkommen.

Der Fluß wird im Verlauf der iſraelitiſchen Geſchichte öfters genannt. Ueber eine ſeiner Furten iſt im Monat April das Volk unter Joſua gezogen. Glücklich kam der ganze ungeheuere Zug hinüber, ſodaß eine ſpätere Zeit das einfache Ereigniß in wunderhafter Verklärung ſchauen konnte, als ob ſich das Wunder am Golf von Suweis in potenzirter Weiſe hier wiederholt hätte (Joſ. 3, 1—17; Pſ. 114, 3). Doch ſtützt ſich vielleicht die Sage auf ein geſchichtliches Ereigniß. Sie erzählt, daß ſich die Waſſer nicht unmittelbar beim Uebergang geſtaut haben, was an ſich doch das augenfälligere Gotteszeichen geweſen wäre, ſondern ungefähr ſechs Stunden weiter nördlich, bei Adam zur Seite von Zarthan. Zarthan iſt nämlich mit dem Karn Sartabeh identiſch und der Name Adam haftet noch an der Brücke Damieh, die etwa eine Stunde nördlicher liegt als der alte durch Zarthan näher beſtimmte Ort (vgl. Knobel zu Joſ. 3, 16). Da wo wir letztern zu ſuchen haben, muß ſich der Fluß in ſchmalem Bett durch einen niedrigen Querrücken drängen, der von Karn Sartabeh nach Oſten läuft. Es iſt dies eine der engſten Stellen im ganzen Jordanthal. Da legt ſich denn die Vermuthung nahe, daß ſich gerade durch den Andrang der mächtigen Frühlingsfluten Felsſtücke vom Ufer losgelöſt und den Fluß geſtaut haben, ſodaß von Zarthan ab „zum Salzmeer das Waſſer abnahm und verfloß". Ein ähnliches Ereigniß, nur in weit größerm Maßſtab, hemmte einſt im J. 1512 den Abfluß des Blegno in der Schweiz. An einer Jordanfurt war es, wo Tauſende von Ephraimiten es büßen mußten, daß ſie Schibbolet nicht richtig ausſprechen konnten (Richt. 12, 5. 6). Ueber den Jordan flohen die Furchtſamen zu Saul's Zeit vor dem Zorn der Philiſter (1 Sam. 13, 7). Siegesmuthig dagegen führte einſt David ſeine Scharen hinüber, um die Syrer bei Helam zu ſchlagen (2 Sam. 10, 17).

Aber flüchtig geworden in seinen alten Tagen wußte er sich vor dem ruchlosen Haß Absalom's erst einigermaßen sicher, als der Jordan zwischen ihm und dem ungerathenen Sohn lag (2 Sam. 17, 21. 22). Zu diesem Fluß zog der reuige Stamm Juda hinunter, um den König zu bewillkommnen (2 Sam. 19, 14. 15), und hier war es, wo der dankbare König von dem greisen Barsillai rührenden Abschied nahm (2 Sam. 19, 39), um dann in einer Fähre ans westliche Ufer überzusetzen (2 Sam. 19, 18). Mit dem zusammengewickelten Mantel das Wasser schlagend schuf nach der Sage Elia einen trockenen Durchgang am selben Tag, als er auf einem mit feurigen Rossen bespannten Wagen gen Himmel fuhr, kurz bevor Elisa in der Jerichooase mit Salz das Wasser süß machte und infolge seines Fluchs 42 Kinder von zwei Bären zerrissen wurden zwischen Bethel und dem Jordanthal (2 Kön. 2, 8. 11. 21. 24). An einer der obern Furtstellen des Flusses badete sich Naeman auf seinem Rückweg von Samaria nach Damaskus, und die Syrer müssen, als sie in panischem Schrecken von Samaria flohen, in der gleichen Gegend über den Fluß gegangen sein (2 Kön. 5, 14; 7, 15).

Auch in der Geschichte der makkabäischen Freiheitskriege wird des Jordans wiederholt gedacht (1 Makk. 9, 48; Josephus, „Alterthümer", XIII, 1, 3). Ein neuer Glanz ging über dem Fluß zur Zeit des N. T. auf, als Johannes die Bußfertigen in seinen Fluten taufte und der demuthsvolle Menschensohn in demselben zu seinem heiligen Beruf sich weihen ließ (Mark. 1, 5. 9 fg.). Nicht weit brauchte Jesus zu gehen, um in absoluter Einsamkeit die letzte Vorbereitung zu treffen, in Gott versenkt und doch auch wieder von den dunkeln Schauern der todesstarren stillen Wüste erfaßt (Mark. 1, 12. 13). Auf dem kühn anstrebenden Gipfel über der Jerichooase soll der Satan dem Herrn die Reiche der Welt gezeigt haben. Drüben, im Osten vom Fluß, erhebt sich der Nebo, auf dessen Höhe Gott den sterbenden Mose das Land der Verheißung schauen ließ (5 Mos. 34, 1). Welch tiefsinniges Walten der Sage in dieser localen Gegenüberstellung der beiden Religionsstifter! Die Scenerie des heutigen Jordan und seines Thals ist wesentlich noch dieselbe wie vor Jahrtausenden und die moderne Cultur, die auch in Palästina sonst unaufhaltsam weiter schreitet, wird daran kaum jemals viel zu ändern vermögen.

Die Literatur betreffend verweisen wir auf Tobler, Bibliotheca geographica Palaestinae (Leipzig 1867); im besondern aber sind noch zu vgl. Molyneux, Expedition to the Jordan and the Dead Sea, in dem Journal of the royal geographical society, XVIII, 104 fg.; Lynch, Narrative of the United states, Expedition to the river Jordan and the Dead Sea (Philadelphia 1849); The Jordan and Hermon (in den „Illustrirten Londoner Nachrichten"), Jahrg. 1869, S. 407; Thompson, a. a. O., S. 238 fg.; Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 140 fg.

Furrer.

Josabeath, auch **Joseba**. Eine Tochter des Königs Joram, Schwester Ahasja's, und Gattin des Priesters Jojada. Sie war es, welche bei der durch Athalja ausgeführten Ermordung der ganzen Familie des Königs Ahasja den jungen Joas vor der Wuth der Athalja zu verbergen wußte und ihm dadurch später zum Thron verhalf (2 Kön. 11, 2; 2 Chron. 22, 11).

Röck.

Josaphat. 1) König von Juda. 35 Jahre alt kam er auf den Thron und regierte 25 Jahre. Als eifriger Verehrer Jahve's vollendete er die von seinem Vater Asa (s. d.) erstrebte Reinigung des Volks von religiösen und sittlichen Anstößen (1 Kön. 22, 47), während er die damals noch als gesetzlich angesehene Verehrung Gottes auf den „Höhen" unangefochten ließ. Daß er die Propheten hoch hielt, zeigt die lebendige und in ihren wesentlichen Zügen geschichtliche Erzählung 1 Kön. 22, 2 fg. Aber auf den Bericht der Chronik über die gesetzlichen und gottesdienstlichen Anordnungen dieses Königs dürfen wir gar nichts geben, da sie dergleichen gern ohne geschichtliche Quelle blos zur Erläuterung der gemeldeten Frömmigkeit erzählt. In Josaphat's äußerer Politik ist der wichtigste Punkt der, daß er mit dem nördlichen Reich (Ephraim oder Israel) in Frieden lebte, wie denn während der ganzen Dauer der damals in diesem herrschenden Dynastie Omri zwischen beiden Staaten ein gutes Einvernehmen bestanden haben muß. Freilich scheint es fast, als ob das schwächere Juda in einer gewissen Abhängigkeit von Israel gestanden hätte. Denn daß Josaphat aus reiner Bundestreue mit Ahab bei Ramoth Gilead gegen die Damascener gekämpft hätte, ist kaum glaublich, und noch weniger, daß er auch Ahab's Sohn Ahasja ganz uneigennützig Beistand gegen Moab geleistet haben sollte. Wol ist die Erzählung von diesem Feldzug (2 Kön. 3) mit wunderbaren und sonst ungeschicht-

lichen Zügen ausgestattet. Dahin rechne ich z. B. auch das Auftreten eines Edomiterkönigs, welches ich nicht mit der bestimmten Nachricht, daß die Edomiter zu Josaphat's Zeiten keinen König haben (1 Kön. 22, 48), und mit der, daß sie sich bei ihrem Abfall von Juda unter Joram einen König setzen (2 Kön. 8, 20), gewaltsam in Einklang bringen möchte; allein die Erzählung hat doch ohne Zweifel eine historische Unterlage. Fast völlig ist diese aber verschwunden in der seltsamen Gestalt, in welcher die Chronik (2 Chron. 20) diese Geschichte bringt, bei der besonders die Abänderung charakteristisch, daß das verhaßte Edom auf die feindliche Seite geschafft wird, da das Bündniß mit diesem den Spätern noch weit anstößiger ist als das mit Ephraim. Das freundliche Verhältniß beider Königshäuser drückte sich auch in ihrer Verschwägerung aus: Josaphat's Sohn Joram nahm Ahab's Schwester (2 Kön. 8, 26; nach V. 18 Ahab's Tochter, aber das scheint unrichtig) zur Frau. Das ältere Geschichtswerk erzählt das alles verständigerweise ganz unbefangen; aber in der Chronik oder vielmehr schon in deren Hauptquelle, welche mit unsern Königsbüchern dieselbe Grundschrift benutzte, wird das Bündniß entschieden gemißbilligt, und zum schärfern Ausdruck dieser Auffassung muß in gewohnter Weise eigens ein Prophet, Jehu Sohn Hanani's (vgl. 1 Kön. 16, 1), auftreten. Historischen Werth hat das nicht.

Josaphat versuchte die großen Seefahrten Salomo's wieder in Gang zu bringen. Da das Land Edom von Juda abhing, so war das Nordostende des Rothen Meers in seinen Händen. Doch mißglückte das Unternehmen der gewiß wenig seekundigen Judäer völlig: die Schiffe scheiterten gleich beim Hafen. Josaphat hatte sich geweigert, den König von Israel, Ahasja, an dem Zug, von dem er sich großen Gewinn versprach, theilnehmen zu lassen. Diese ganze Geschichte wird nun in der Chronik wieder sehr eigenthümlich verdreht. Weil man sich nicht zu erklären wußte, wie den frommen König dies Mißgeschick treffen konnte ohne eigene Schuld, so suchte man eine solche und fand sie im geraden Gegensatz zur alten Nachricht in der Verbindung mit dem götzendienerischen König Ahasja bei diesem Unternehmen. Um die Sache eindrucksvoller zu machen, muß wieder ein Prophet das Unglück vorhersagen. Dabei widerfährt dem Erzähler noch der Verstoß, daß er aus Misverständniß die Schiffe aus dem Rothen Meer nach Tarsis (Tartessus in Spanien) bestimmt sein läßt, als hätte man damals etwas von einem Seeweg ums Cap gewußt.

Die Chronik berichtet auch sonst noch allerlei Unglaubliches oder doch sehr Zweifelhaftes zur Verherrlichung des frommen Josaphat. Zu jenem rechne ich das Heer von 1,160000 Kriegern (2 Chron. 17, 14 fg.), zu diesem die Tributzahlung der Philistäer und Araber (2 Chron. 17, 11). Es scheint übrigens, als ob diese Zeit für beide Reiche eine der glücklichsten gewesen sei. Nach diesem König heißt wahrscheinlich ein nicht näher zu bestimmendes „Thal Josaphat's", in welches der Prophet Joel wegen der Bedeutung des Namens Jehōšāfāṭ, „Jahve richtet" (denselben Sinn hat Šefatjā, wie u. a. ein Sohn Josaphat's heißt, 2 Chron. 21, 2; vgl. die karthagischen Namen Baʿal šafaṭ und Šafaṭ baʿal, „Baal richtet") die große Weltentscheidungsschlacht verlegt (Joel 4, 12).

2) Den Namen Josaphat führen noch ein Beamter David's (2 Sam. 8, 16; 20, 24), ein Beamter Salomo's (1 Kön. 4, 17) und der Vater des Königs Jehu (2 Kön. 9, 2. 14).

Nöldeke.

Joseph, der elfte Sohn Jakob's, der erste, den Rahel ihm gebar, sechs Jahre vor seinem Wegzug aus Mesopotamien (1 Mos. 30, 24. 25; 31, 41). Seine Geschichte wird erzählt 1 Mos. 37; 39—48; 50. Wir können uns hier mit einer kurzen Zusammenstellung des Wichtigsten begnügen, nachdem wir ein Wort über die Urkunden vorausgeschickt haben. Von 1 Mos. 40 an bildet der Bericht, wenn wir einige wenige Abschnitte (Kap. 46, 8—27; 47, 7—11. 28; 48, 3—7 und 50, 12. 13) herausnehmen, ein wohl zusammenhängendes Ganze, dessen einzelne Theile durch gleichmäßigen Fortschritt der Handlung, durch einheitliche Sprache und Darstellung, durch den constanten Gebrauch des Gottesnamens Elohim und durch zahlreiche Vor- und Rückbeziehungen eng miteinander verbunden sind. Hier liegt offenbar nur eine Quelle zu Grunde und zwar die jüngere Elohimurkunde, während die oben ausgeschiedenen Stücke nebst 1 Mos. 49, 1^a. 28^b—33 der „Grundschrift" angehören und Kap. 42, 22 (vgl. Kap. 37, 21—24), sowie Kap. 40, 3^b als Zusätze des ausgleichenden Redactors zu betrachten sind. Dagegen tritt in Kap. 37 und 39 die doppelte Ueberlieferung deutlich zu Tage. Der einen zufolge wurde Joseph nach dem Vorschlag Ruben's in eine Grube geworfen, aus welcher ihn, ohne daß letzterer es merkte,

vorüberziehende Midianiter herauszogen. Diese verkauften ihn nach Aegypten an einen Privatmann, dessen Frau an dem hebr. Jüngling Gefallen fand und ihn zur Unkeuschheit zu verleiten suchte. Er aber widerstand ihren Lockungen, ward dann von ihr verleumdet und darauf hin ins Gefängniß gesteckt, wo er sich bald die Gunst des Oberbeamten erwarb und mit der Aufsicht über die übrigen Gefangenen betraut wurde (1 Mos. 37, 21—24. 28a. 29. 30. 36a [V. 36b vom Redactor hinzugefügt]; 39, 2 fg.). Nach der andern war es vielmehr Juda, der von der Ermordung des Bruders abmahnte, und dessen Rath, Joseph an eine von Gilead nach Aegypten ziehende Karavane von Ismaelitern zu verkaufen, befolgt wurde. Von diesen ging er in den Besitz Potiphar's über, der als Oberster der Leibwache auch die Oberaufsicht über das Staatsgefängniß hatte und dem hebr. Sklaven die Bewachung und Bedienung zweier eben eingebrachten Gefangenen, des königlichen Obermundschenks und Oberbäckers, übergab (1 Mos. 37, 25—27. 28b; 39, 1; 40, 1 fg.). An die letztere, nach dem jüngern Elohisten erzählte Ueberlieferung schließt sich nun das Folgende an. Nachdem sich Joseph diesen beiden Gefangenen gegenüber als kundiger Traumdeuter bewiesen hat (1 Mos. 40), wird nach zwei Jahren auch der König durch den wieder begnadigten Obermundschenk auf ihn aufmerksam gemacht, läßt ihn vor sich kommen und legt ihm zwei Träume, die ihn beunruhigen und den ägypt. Weisen unverständlich sind, vor. Joseph gibt dem König eine klare Deutung und in Beziehung darauf einige wichtige Rathschläge, zu deren Ausführung er sogleich selbst erkoren wird. So steht er, in seinem 30. Lebensjahr (1 Mos. 41, 46) mit einem mal hochgeehrt da, wird erster Reichsbeamter und Staatssiegelbewahrer, erhält einen vornehmen ägypt. Namen („Heil der Welt", nach andern „Stütze des Lebens") und wird, in die höchste Kaste aufgenommen, Schwiegersohn Potiphera's, des Priesters zu On, d. i. Heliopolis. Gemäß seiner Vorhersagung kommen zunächst die sieben Jahre der Fülle, während welcher der nunmehrige Großvezier ungeheuere Getreidevorräthe in den Städten aufspeichert, die in den dann folgenden sieben dürren Jahren Aegypten und die umliegenden Länder vor Hungersnoth bewahren (1 Mos. 41). Alle Welt kommt nach Aegypten, um Korn zu kaufen, und auch Jakob sendet zu diesem Zweck seine Söhne, zuerst ohne Benjamin, dahin ab (1 Mos. 42, 1—4). Nun folgen (1 Mos. 42—45) die mit ergreifender Lebendigkeit geschilderten Scenen, wie Joseph seine Brüder, die er im ersten Augenblick erkennt, auf die Probe stellt, sie hart anfahrend und ihnen immer neue Verlegenheiten bereitend, und wie er zuletzt die erzwungene Verstellung abwirft, mit den Worten: „Ich bin Joseph; lebt mein Vater noch?" sich zu erkennen gibt, mit rührender Liebe die Brüder besänftigt und auf Befehl Pharao's sie einladet, mit dem Vater und mit Weibern und Kindern zu ihm nach Aegypten zu kommen. Dies geschieht. Die ganze Familie wandert aus und erhält nordöstlich vom eigentlichen Aegypten ihre besondern Wohnsitze im Land Gosen (etwa gleich dem heutigen Wadi Tumilat), das für Viehzüchter besonders geeignet war (1 Mos. 46—47, 12. 27). Sodann wird berichtet, wie Joseph in den Theuerungsjahren das Land verwaltete, nämlich wie er durch Getreideverkauf zuerst das Geld, dann das Vieh der Aegypter und zuletzt auch Land und Leute zum Eigenthum des Königs machte, ausgenommen die Priester, die ihr Land behielten und vom König unentgeltlich mit Speise versorgt wurden. Die übrigen Ackerbesitzer galten fortan nur als Kronbauern, d. h. das Ackerland wurde ihnen als königliches Lehn zugetheilt und jährlich mußte ein Fünftel des Ertrags an Pharao abgeliefert werden (1 Mos. 47, 13—26). Schließlich erfahren wir noch, wie Joseph, nachdem seine Söhne Manasse und Ephraim von Jakob an Kindesstatt angenommen, d. h. als Stammväter erklärt und gesegnet worden sind (1 Mos. 48), das dem Vater feierlich gegebene Versprechen, seine Leiche nach Kanaan bringen zu wollen (1 Mos. 47, 29—31), nach dessen Tod erfüllt, seinen Brüdern neue Zusicherungen seiner Liebe und Treue ertheilt und dann, 110 Jahre alt, in Aegypten stirbt (1 Mos. 50). Die Israeliten sollen seine Gebeine später nach Kanaan mitgenommen und bei Sichem (vgl. 1 Mos. 33, 19) beerdigt haben (2 Mos. 13, 19; Jos. 24, 32).

Wenige Gestalten des A. T. sind, wenn der Ausdruck erlaubt ist, so populär geworden wie diejenige Joseph's. Mit großer Kunst und zugleich mit rührender Einfalt ist seine Geschichte geschrieben, lebendig tritt Scene um Scene vor uns, durch die stets wachsende Gefahr und Angst der Brüder wird der Leser fortwährend in Spannung gehalten, bis mit einem mal alle Verwickelungen sich lösen und das Einzelne in höherm Zusammenhang erkannt wird (1 Mos. 45, 5. 7 fg.). Was dieser Geschichte einen unnach-

ahmlichen Reiz verleiht, iſt vor allem die aus ihr ſprechende Wahrheit und Unmittelbarkeit menſchlicher Empfindung, nicht minder auch der kindlich fromme Glaube, daß Gott alles zum beſten lenke, und die beruhigende Gewißheit, daß begangene Fehler durch aufrichtige Reue wieder gut gemacht und von wahrer Liebe großmüthig vergeſſen werden können. Wenn Joſeph die Brüder nicht gleich mit offenen Armen empfängt, wenn er, um ihre Geſinnungen zu prüfen, ſie mehr als eben nöthig wäre, quält, ſo liegt auch darin wieder ein recht menſchlicher Zug, und um ſo mehr ergreift uns nachher die alle kleinlichen Rückſichten und etwaigen momentanen Schwächen beſiegende Macht des reinen edeln Gefühls. Schwer iſt zu ſagen, was an dieſen Erzählungen geſchichtlich wahr und was von der Sage hinzugedichtet ſei; ohne Grund aber hat man ſie im ganzen verdächtigt. Mag man die Rolle, welche Träume und bedeutſame Zahlen, wie ſieben und drei, darin ſpielen, in Abzug bringen, mag man die ſieben Hungerjahre um einige zu verkürzen nach Wahrſcheinlichkeitsgründen geneigt ſein oder an geringern Einzelheiten da und dort Anſtoß nehmen, ſo bleibt immer noch genug übrig, von dem niemand mit Fug behaupten wird, daß es nicht ſo, wie wir es in der Bibel leſen, geſchehen ſein könne. Zur Beſtätigung des relativen geſchichtlichen Werths dieſer Kapitel dient namentlich auch, was über ägypt. Verhältniſſe darin geſagt wird, indem dies faſt durchweg auf richtiger Kenntniß und Ueberlieferung beruht, ſo die Namen 1 Moſ. 41, 43. 45, die Art der Auszeichnung 1 Moſ. 41, 42, die Trennung der Stände (Kaſten) und die Abneigung gegen alles Ausländiſche (1 Moſ. 43, 32), die Stellung der Hirten und Viehzüchter unter dem vorzugsweiſe von Ackerbau lebenden ägypt. Volk (1 Moſ. 46, 34), die Behandlung der Leichen (1 Moſ. 50, 2. 26) und endlich die 1 Moſ. 47, 20 fg. als Folge der Verwaltungsmaßregeln Joſeph's geſchilderten volkswirthſchaftlichen Zuſtände Aegyptens. Wir wiſſen aus Herodot und Diodor, daß ſolche Verhältniſſe in Aegypten wirklich beſtanden, daß nämlich der Grundbeſitz ausſchließlich in den Händen des Königs und eines kleinen bevorzugten Theils der Bevölkerung war. Als letztern nennt nun freilich Diodor (I, 73. 74) neben den Prieſtern auch die Krieger (vgl. Herodot, II, 168), allein es iſt bekannt, daß das Privilegium der Krieger vom König Sethos, dem Zeitgenoſſen Hiskia's, wieder aufgehoben wurde (Herodot, II, 141); es galt alſo nicht für gleich ehrwürdig und unantaſtbar wie dasjenige der Prieſter, ſondern war offenbar jüngern Urſprungs, ſodaß ein ſpäterer König gelegentlich wagen konnte, es wieder abzuſchaffen. Auch laſſen ſich die Angaben Diodor's (I, 73), daß die Prieſter die Opfer und ihren, ſowie ihrer Dienerſchaft Unterhalt aus den Einkünften ihrer Ländereien beſtritten, und Herodot's (II, 37), daß die Prieſter von ihrem eigenen Vermögen nichts aufzuwenden brauchten, indem ſie Brot und Fleiſch in Menge und auch Wein erhielten (nämlich aus den Erträgniſſen der der Prieſterkaſte gehörenden, abgabenfreien Ländereien), mit 1 Moſ. 47, 22 wohl vereinigen. Wenn nämlich hier geſagt wird, die Prieſter hätten vom König ihr Beſtimmtes gehabt und davon gelebt, ſo war das eben ein Ausnahmefall, für eine Zeit, wo der Boden nicht genug abwarf, und betont wird daneben, daß ſie trotzdem ihr Land als Eigenthum behielten. Auch das darf uns nicht irremachen, daß die quadratiſche Vermeſſung des Landes und deſſen Vertheilung an die Unterthanen gegen eine jährliche Abgabe dem Seſoſtris (Herodot, II, 109) oder Seſoſis (Diodor, I, 54) zugeſchrieben wird, der viel früher als Joſeph lebte (nach Manetho gehörte er der 12. Dynaſtie an); denn Seſoſtris war für die Griechen ein halb mythiſcher König, in deſſen Bild Thaten und Schickſale, die einer ſpätern Zeit angehören, hineingetragen wurden. Was die Griechen ihrem Seſoſtris zuſchrieben, kann in Wirklichkeit ebenſo gut unter dem Pharao Joſeph's geſchehen ſein, und wenn irgendwo, ſo war in Aegypten eine ſolche Einrichtung berechtigt, da die Ausnutzung und planmäßige Bewäſſerung des Landes (durch Kanalbauten u. ſ. w.) auf dieſe Weiſe am leichteſten durchgeführt werden konnte, und ſo der einzelne für den Verluſt an Freiheit Erſatz fand in der durch die Leiſtungen des Staats erhöhten Fruchtbarkeit des Bodens. Intereſſant iſt, daß wir der ägypt. Anſchauung, der Boden des Landes ſei Eigenthum des Königs, das er den Unterthanen gegen eine jährliche Abgabe zum Nießbrauch überlaſſe, ſpäter auch im Volk Iſrael begegnen; aber der Eigenthümer iſt hier Gott ſelbſt, von dem jeder Iſraelit das Seinige zu Lehn empfängt (ſ. Jubeljahr und Zehnt).

Die Beantwortung der Frage, unter welchem ägypt. König Joſeph aufgetreten ſei und Jakob mit den Seinigen ſich in Goſen niedergelaſſen habe, kann mit völliger Sicherheit nicht gegeben werden und die hierüber aufgeſtellten Vermuthungen gehen weit auseinander,

da es bisher, bei der unzureichenden Beschaffenheit der vorhandenen Quellen, nicht gelungen ist, die älteste ägypt. Geschichte und Chronologie auf ganz feste Grundlagen zu stellen (vgl. „Bibel-Lexikon", I, 59 fg.). In jedem Fall kann diese Frage nicht für sich gelöst werden, sondern sie hängt unmittelbar von den beiden andern ab, wer der Pharao Mose's gewesen sei und wie lange der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten gedauert habe. Wir verweisen daher auf den Artikel Mose und bemerken nur noch, daß, wenn die 430 Jahre (2 Mos. 12, 40. 41) unangefochten blieben, die Uebersiedelung Israels nach Aegypten in die Zeit der Hykfos fällt, was auch von jeher die gewöhnliche Annahme war (vgl. Georgius Syncellus, herausgegeben von Dindorf [Bonn 1829], S. 115, 219 fg.; Eusebius, Chronicon, ed. Aucher [Venedig 1818], I, 214; Brugsch, Histoire d'Égypte [Leipzig 1859], S. 79, 80; „Bibel-Lexikon", I, 63; ähnlich Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], Bd. 1, dagegen Lepsius, „Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1849], I, 379 fg.; „Königsbuch der alten Aegypter" [Berlin 1858], S. 60 fg.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 59 fg.).

Weitere Ausschmückungen der Geschichte Joseph's geben Josephus, „Alterthümer", II, 2—8 (vgl. auch Eusebius, Praep. evang., IX, 23 fg., und Justinus, XXXVI, 2), sowie die Targume und rabbinischen Commentare zu den betreffenden Kapiteln. Auch in der mohammedanischen Legende spielt Joseph (Jusuph und Zuleicha als Typen idealer Liebe!) eine große Rolle; das 12. Kapitel des Korans hat seine Geschichte zum Gegenstand und ist nach ihm benannt. Vgl. Herbelot, Bibliothèque orientale (Mastricht 1776), II, 459, und Weil, „Biblische Legenden der Muselmänner" (Frankfurt 1845), S. 100—125.

2) Joseph als Stammesname umfaßt Manasse und Ephraim (1 Mos. 49, 22 fg.; 4 Mos. 26, 28; 34, 23; 5 Mos. 27, 12; 33, 13 fg.; Jos. 14, 4; 17, 14 u. a.); auch heißt etwa (4 Mos. 13, 12, vgl. V. 9) der Stamm Manasse's (des Erstgeborenen) vorzugsweise Stamm Joseph's. Später wird von Propheten und Dichtern wie Ephraim so auch Joseph als Bezeichnung für das nördliche Reich gebraucht (Am. 5, 6; Sach. 10, 6; Ez. 37, 16. 19; Ob. 18; Ps. 77, 16); in noch weiterm Sinn steht Joseph Ps. 81, 6 für das ganze israelitische Volk, da er nach Jakob's Tod in gewissem Sinn als dessen Haupt gelten konnte.

Steiner.

Joseph, Verlobter der Maria, der Mutter Jesu (s. Maria), nach der evangelischen Vorgeschichte (Matth. 1, 18; Luk. 1, 27), Pflegevater Jesu nach dessen Geburtsgeschichte (Matth. 1, 24; Luk. 2, 5), nach allgemeiner Annahme der paläst in. Zeitgenossen der Vater Jesu (Luk. 2, 41. 48; Mark. 6, 3; Matth. 13, 55). Den evangelischen Geschlechtsregistern (s. d. und Jesus Christus) zufolge wäre er ein Nachkomme David's gewesen; bei der Unsicherheit und Nichtübereinstimmung der Stammtafeln, und da Jesus selbst den Davidischen Ursprung abzulehnen scheint (Mark. 12, 35 fg.; Matth. 22, 41 fg ; Luk. 20, 41 fg.), ist der Davidische Stammbaum Joseph's mindestens zweifelhaft. Er betrieb das Gewerbe eines Holzarbeiters (τέκτων) und unterrichtete (nach Mark. 6, 3, wo Jesus „Holzarbeiter" heißt) auch seinen Sohn Jesus darin. In den Evangelien tritt er vor seiner Gattin Maria (s. d.) entschieden in den Hintergrund, namentlich auch in der Erzählung von der ersten Festreise des zwölfjährigen Jesus nach Jerusalem (Luk. 2, 41 fg.). Da er später nicht mehr erwähnt wird, so kann mit Recht gefolgert werden, daß er vor dem öffentlichen Auftreten Jesu gestorben sei.

Nachdem einmal das Dogma von der Gottheit Christi in Ausbildung begriffen war, hatte die kirchl. Sage hinreichende Veranlassung, sich auch mit dem „Pflegevater Jesu", dem Gatten der Maria, zu beschäftigen. Zunächst hatte sie boshafte schmähende Erdichtungen abzuwehren, wie z. B. daß Maria (s. das Nähere in diesem Artikel) als Gattin eines gewissen Stada unerlaubten Umgang mit einem Soldaten Panthera oder Pandera gepflogen habe. Die Tendenz der christl. Joseph-Sage geht von Anfang an weniger auf die Verherrlichung Joseph's, der in ihr doch stets eine sehr bescheidene Rolle spielt, als auf eine solche Darstellung desselben, daß er zur Verherrlichung der Maria, der jungfräulichen Gottes-Mutter, behülflich wird. Daher ist die Sage insbesondere beflissen, der geschichtlich wohlbegründeten Thatsache einer wirklichen ehelichen Geschlechtsgemeinschaft des Joseph mit Maria entgegenzutreten. Da sich aus den kanonischen Evangelien die „Brüder und Schwestern Jesu" nicht entfernen lassen, so wird von der Sage eine erste Ehe Joseph's mit einer gewissen Salome fingirt (Nicephorus, „Kirchengeschichte", II, 3), die nahe an 50 Jahre dauerte, sodaß Joseph beim Tode seiner ersten Gattin, mit welcher

er vier Söhne und zwei Töchter gezeugt haben ſoll, 80—90 Jahre alt und weit eher zum Sittenwächter als zum Bräutigam eines jungen Mädchens tauglich geweſen wäre. Maria iſt Tempeljungfrau (ſ. Maria) und hat ewige Jungfrauſchaft gelobt; ihre Ehe mit dem greiſen Joſeph iſt eine bloſe Scheinehe; er beſchützt und deckt ihre Keuſchheit ſchon durch ſein hohes Alter, wobei noch eine Ehrenwache von Jungfrauen zum Ueberfluß hinzukommt. Gleichwol als Verlobter, infolge der eingetretenen Schwangerſchaft Maria's, im Verdacht eines außerehelichen Umgangs mit ſeiner Angetrauten, reinigt er ſich davon durch den Fluchwaſſertrank (den jedoch nach 5 Moſ. 5, 14 nur des Ehebruchs verdächtige Frauen zu trinken hatten; ſ. d. Art.). Bei der Geburt Jeſu holt er die Hebammen zu Hülfe, die aber nur den Zweck haben, die unverletzte Jungfräulichkeit der Maria zu conſtatiren. Die außerordentlichen Eigenſchaften, die ihm zugeſchrieben werden (vgl. die Historia Josephi Fabri lignarii bei Tiſchendorf, Evangelia apocrypha [Leipzig 1853], S. 10 fg.), ſind doch eigentlich ſehr bedeutungslos, wie z. B., daß er niemals an Altersſchwäche gelitten, keinen Zahn verloren und 111 Jahre alt geworden. Erſt die überſprudelnde Phantaſie des Mittelalters träumte auch für Jeſu Pflegevater eine unbefleckte Empfängniß, wogegen die apokryphiſche „Geſchichte Joſeph's" ihm eine Art von Bußgebet und Sündenbekenntniß noch vor ſeinem Tode in den Mund legt (Tiſchendorf, a. a. O., S. 16). Eine feine hiſtoriſche Erinnerung taucht aus den Sumpfpflanzen der Sage mit der Angabe auf, daß Joſeph erſt auf dem Todtenbett zur Erkenntniß der Gottheit Jeſu gelangt ſei (Tiſchendorf, a. a. O., S. 17). Nach der ältern Sage wurde er in dem Erbbegräbniß ſeiner jüd. Stammväter beigeſetzt; nach der ſpätern wäre er, wie Henoch, Elia, Chriſtus und Maria, körperlich in den Himmel verſetzt worden. Sein kirchl. Ehrengedächtnißname blieb nach Matth. 1, 19 der „Gerechte".

Zur Literatur, namentlich hinſichtlich der Joſeph-Sage, iſt insbeſondere zu vgl.: Thilo, Codex apocryphus N. T. (Leipzig 1832), Bd. 1; Tiſchendorf, a. a. O., und darin inſonderheit die Historia Josephi fabri lignarii (aus dem Arabiſchen); Das Evangelium Pseudo-Matthaei, S. 12 fg.; das Protevangelium Jacobi; das Evangelium de nativitate Mariae, S. 8 fg.; das Evangelium infantiae Salvatoris; Acta Sanctorum Martii (Antwerpen 1668), III, 4 fg., zum 19. März; Hofmann, „Das Leben Jeſu nach den Apokryphen" (Leipzig 1851); Origenes, In evang. Matth. comm., III, 462 fg.; Epiphanius, Panarium, ed. Oehler, II, 65 fg.; III, 413 fg. Schenkel.

Joſeph von Arimathia hieß nach Matth. 27, 57 ein reicher Mann in Jeruſalem, der nach der Kreuzigung Jeſu ſich deſſen Leichnam von Pilatus erbittet und denſelben in ſeinem eigenen Felſengrab beiſetzt. Von Markus (Kap. 15, 43) wird er ein angeſehener Rathsherr genannt, der auf das Kommen des meſſianiſchen Reichs wartete. Johannes (Kap. 19, 38) macht ihn zum heimlichen Jünger Jeſu, der aus Furcht vor den Juden ſich nicht öffentlich zu Jeſus zu bekennen wagt. Seine Heimat Arimathia iſt nicht Rama im Stamm Benjamin, ſondern Ramathaim im Lande Zuph (1 Sam. 9, 5), eine Stunde von Lydda in der Ebene Saron. Bei Joſephus („Alterthümer", V, 10, 2) heißt es Ramatha, heute Ramla. Nach Luk. 23, 51 müßte er Mitglied des Synedriums von Jeruſalem geweſen ſein. Jedenfalls wohnte er da und dachte dort zu ſterben, da er allda ein Grundſtück mit einem neuen, in einen Felſen gehauenen Grab beſaß. Die Lage dieſes Grabes ſtellt ſich Joh. 19, 42 nahe beim Golgatha vor, den wir, wie auch die meiſten Gärten und Gräber, außerhalb der Stadtmauer zu ſuchen haben (ſ. Golgatha). Hausrath.

Joſeph Barnabas, ſ. Barnabas.

Joſeph (oder **Joſes** [Apg. 1, 22]), genannt Barſabas, Sohn des Saba, kam bei der Ergänzung des Apoſtelcollegiums nach Ausſcheiden des Verräthers in Vorſchlag, das Los entſchied aber für den mit ihm vorgeſchlagenen Matthias. Sein Beiname war Juſtus. Nach der Apoſtelgeſchichte (Kap. 1, 22) war er einer von denen, welche die ganze meſſianiſche Bewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Auferſtehungstag Jeſu miterlebt hatten, weshalb ihn Euſebius („Kirchengeſchichte", I, 12) für einen der 70 Jünger erklärt. Wenig bezeugt, dennoch aber von Ullmann vorgezogen, iſt die Lesart Barnabas (Apg. 1, 23), wonach der Rival des Matthias der bekannte Miſſionsgefährte des Paulus geweſen wäre. In der Apoſtelgeſchichte (Kap. 4, 36) wird dieſer aber als eine bis dahin noch nicht genannte Perſönlichkeit eingeführt, weshalb die Conjectur um ſo mehr abzuweiſen iſt. Hausrath.

Joſes, d. i. eine Umbildung des Namens Joſeph, heißt ein Bruder Jeſu (Matth.

13, 55; Mark. 6, 3). Ein zweiter Joses ist Apg. 4, 36 genannt, nämlich der bekannte Gehülfe des Apostels Paulus, mit dem Beinamen Barnabas (s. d.). Ein dritter ist der Apg. 1, 23 genannte Joses mit dem Beinamen Barsabas, der aber in den meisten Handschriften Joseph heißt (s. Joseph, genannt Barsabas). Hausrath.

Josia. 1) König von Juda. Als Manasse's Sohn Amon nach kurzer Regierung einer Verschwörung zum Opfer gefallen war, brachte das ergrimmte Volk die Mörder um und erhob seinen erst achtjährigen Sohn Josia auf den Thron. Wer die Regierung für den Unmündigen geführt, wissen wir nicht, wie uns denn überhaupt über die ersten 17 Regierungsjahre Josia's nichts bekannt ist. Sein 18. Jahr ist aber eins der wichtigsten in der ganzen israelitischen Geschichte. Der König befahl damals, aus der Tempelkasse Geld zur Reparatur der Gebäude zu nehmen, und bei der Gelegenheit wurde vom Hohenpriester Hilkia das „Gesetzbuch" aufgefunden. Was wir über dessen Inhalt und den Eindruck seiner Vorlesung auf die Hörer erfahren, weist uns zunächst auf das Deuteronomium; je nachdem man nun das Deuteronomium für ein ursprünglich selbständiges Werk oder, wie ich früher annahm, von Anfang an für eine blose Ergänzung der frühern Bücher hält, muß man in diesem Gesetzbuch nur das 5. Buch (im wesentlichen) oder den ganzen Pentateuch (s. d.) sehen. Die „Auffindung" war sicher nicht zufällig. „Ein Gesetzbuch, welches im Tempel entdeckt wird und das der Hoheprieſter vorbringt, hat eben er auch verfaßt oder nach seinen Weisungen dies ein anderer" (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 237). Das Buch hatte einen gewaltigen Erfolg. Die ernsten Mahnungen und Drohungen des Deuteronomiums erschütterten den König, der vermuthlich schon unter priesterlichem Einfluß erzogen war. Eine Zeit, in welcher Jeremia zu predigen angefangen und in der Zephanja, wahrscheinlich ein Vetter des Königs, als Prophet wirkte, war einer Religionsreinigung günstig, und diese hatte nun in dem als Mose's Gesetz betrachteten Buch ihre unabänderliche Richtschnur erhalten. Der König griff das Werk mit fester Hand an. War es nicht in dem Umfang eine Wiederherstellung des Ursprünglichen, wie man meinte, so war es das doch in vieler Hinsicht. Denn allerdings hatte Manasse den altisraelitischen Cultus wie die allmählich (besonders durch seinen Vater Hiskia) geltend gewordenen Verbesserungen durch die rücksichtslose Einführung heidnischer Gebräuche förmlich zurückgedrängt. Der Bericht über die Reinigung Judas von den heidnischen Greueln (2 Kön. 23) führt eine ganze Reihe von fremden Cultusformen und Gegenständen auf, welche den religiösen Sinn des wahren Israeliten aufs äußerste verletzen mußten und welche größtentheils durch Manasse eingeführt waren, an dessen Götzendienst auch Jeremia und andere Propheten mit Schauder denken. Schonungslos rottete nun Josia alles Heidnische aus, aber ebenso auch uralte Bräuche israelitischen Gottesdienstes, wenn sie von dem Gesetzbuch verworfen wurden. So wurden die schon von Hiskia abgeschafften (2 Kön. 18, 22 = Jes. 37, 7) „Höhen" zerstört, ganz wie die Baalsaltäre, und Bethel, dessen Heiligkeit in den alten Traditionen so hoch gefeiert und an den Namen des Erzvaters Jakob geknüpft war, verunreinigte er, weil das Gesetz die dort geübte Verehrung Jahve's unter dem Bild eines Stiers verurtheilte. Die eiserne Strenge der israelitischen Religion nimmt so wenig Anstoß an der von Josia angeordneten Abschlachtung der falschen Priester (2 Kön. 22, 20), wie an der sagenhaften Niedermetzelung der Baalspfaffen auf Elia's Gebot (1 Kön. 18, 40). Die judäischen Priester der „Höhen" ließ Josia nach der jetzt allein heiligen Stadt Jerusalem kommen, schloß sie aber als nicht völlig rein vom Cultus aus. Soweit die thatsächlichen Verhältnisse die Durchführung idealer und in sich nicht widerspruchsloser Gesetze über Staat und Kirche möglich machten, hat Josia die Vorschriften des Pentateuchs ins Leben geführt. So feierte er denn auch zum ersten mal das Passahfest streng nach den Forderungen des Gesetzbuchs (2 Kön. 22, 21—23); natürlich müssen wir aber absehen von den Ausschmückungen, mit denen der Chronist nach seiner Weise diese Feier erzählt (2 Chron. 35). Josia sorgte auch dafür, daß das ganze Volk von dem Gesetz Kunde erhielt.

Es erklärt sich, daß ein solcher König der Liebling der theokratischen Geschichtschreibung ist. So heißt es denn, daß es weder vorher noch nachher einen solchen König von Juda gegeben (2 Kön. 21, 25, ebenso aber Kap. 18, 5 von Hiskia; vgl. Sir. 49, 1 fg.). Als Fürst und Staatsmann ist er dieses Lobes schwerlich würdig, aber um die altest. Religion hat er sich jedenfalls ein ungeheueres Verdienst erworben. Gerade, daß bald nach ihm Reich und Tempel zu Grunde gingen, erhebt die Wichtigkeit seiner Reform.

Das zertretene, im Unglück tief ernſt gewordene Juda hatte das Ideal einer wirklich theokratiſchen Regierung mit buchſtäblicher Durchführung des Geſetzes noch in friſcher Erinnerung; daran konnte es ſich ſtärken, das war ihm ein Vorbild, nach dem es ſich bei der erſten Gelegenheit wieder aufbauen mußte. Das Prophetenthum bekam durch die Reform einen neuen Anſtoß. So trübe Jeremia in die Zukunft ſah, er hätte doch kaum bei Lebzeiten wie nach ſeinem Tod die mächtige Wirkung ausüben können, wenn nicht der König Joſia von Staats wegen das Geſetz durchgeführt hätte. Wäre das Ende Judas vor Joſia's Thätigkeit gefallen, ſo wäre es unendlich ſchwieriger geworden, die Religion auch im Elend zu bewahren. Uebrigens muß das Volk damals für die Reform reif geweſen ſein. Von Widerſtand erfahren wir nichts. Zunächſt handelte es ſich ja auch nur um äußerlich volle Herſtellung der nationalen Jahveverehrung, die gewiß nie aufgehört hatte, der Mehrzahl der Judäer theuer zu ſein, während wir keine Spur davon haben, daß in Juda die Verehrung der fremden Götter volksthümlich geworden wäre. Die Worte des Deuteronomiums werden auch das Volk gewaltig ergriffen haben. Freilich war mit dieſer äußern Regelung noch nicht die wahre, innere Religioſität erreicht, auf die gerade das Deuteronomium ſelbſt ſo hohen Werth legt und deren Mangel Jeremia ſo oft beklagt. Die ſtaatliche Durchführung des Religionsgeſetzes hat denn auch viel dazu beigetragen, dem nacherziliſchen Judenthum den uns abſtoßenden ſtarren Charakter der äußern Geſetzlichkeit aufzudrücken.

Während das Königsbuch die Reform Joſia's als Folge der Auffindung des Geſetzbuchs darſtellt, läßt ihn die Chronik ſchon in ſeinem achten Regierungsjahr „den Gott ſeines Vaters David ſuchen" und ſetzt den Beginn der Tempelreinigung und der Zerſtörung des Götzendienſtes in ſein zwölftes Jahr (2 Chron. 34, 3), hat jedoch ebenfalls die Auffindung des Geſetzbuchs und die Feier des Paſſah bei ſeinem 18. Jahr. Dieſe Vertheilung hat gewiß nur den Zweck, den ſo hoch geprieſenen Fürſten von dem Flecken zu befreien, daß er volle 18 Jahre die Greuel ruhig und unthätig angeſehen habe.

Im Eifer für den Gott Iſraels überſchritt Joſia ſogar die Grenzen ſeines Reichs, indem er auch in Samaria die unheiligen Altäre umſtürzte. Bei der damaligen Schwäche des aſſyr. Reichs, zu dem nominell Samaria gehört haben muß, ging das wol ohne Schwierigkeit an. Doch dehnt der Chroniſt dies Auftreten des Königs wol willkürlich aus, wenn er ihn bis ins nördlichſte Galiläa („bis Naphtali", 2 Chron. 34, 6) ziehen läßt.

In die Zeit Joſia's muß der Einbruch der Scythen in Paläſtina fallen (Herodot, I, 105). Da aber das A. T. hiervon nichts berichtet und der bequemſte Weg der ſich beutegierig auf das reiche Aegypten ſtürzenden, wahrſcheinlich durchweg berittenen, Barbaren an der philiſtäiſchen Küſte her ging, ſo iſt es kaum wahrſcheinlich, daß ſie in das ganze arme judäiſche Bergland ſelbſt eingedrungen ſind. Ich möchte daher auch nicht ſo beſtimmt wie mancher neuere Erklärer bei Zephanja und im Anfang des Jeremia Hinweiſungen auf die Verheerungszüge der Scythen ſehen. Jeremia's früheſte Reden haben wir ja auch nur in einer weit ſpäter von ihm ſelbſt gemachten Aufzeichnung, bei der er neuere Verhältniſſe mit berückſichtigt haben wird, ſodaß wir auf das einzelne nicht zu viel geben dürfen. Uebrigens war ja damals eine Zeit großer Umwälzungen in Vorderaſien: Aſſyrien fiel, Medien, Babel und Aegypten ſtrebten auf; da lagen einem hebr. Propheten Bilder von Verheerungszügen und Kriegsnoth nicht fern, ohne daß wir immer an eine ganz beſondere Veranlaſſung zu denken hätten.

Als Joſia 31 Jahre regiert hatte, unternahm Necho, König von Aegypten, einen Eroberungszug nach Syrien. Joſia ließ ſich verblenden, dem gewaltigen König den Weg zu verlegen, und wurde zerſchmettert. Bei Megiddo, wo Barak und Debora die Kanaaniter geſchlagen hatten, verlor er Heer und Leben. Nach der Chronik ſtarb er nicht auf dem Schlachtfeld, ſondern in Jeruſalem infolge der erhaltenen Wunde. Wahrſcheinlich war Necho, wie Hitzig (a. a. O., I, 245) vermuthet, mit einer Flotte ausgefahren und am Karmel gelandet; der Seeunternehmen liebende König (Herodot, II, 158 fg.) vermied ſo die wüſte Küſtenſtrecke und die damals noch nicht in ſeinen Händen befindliche Feſtung Gaza (Herodot, II, 159; Jer. 47, 1). Nur ſo ſcheint es ſich zu erklären, daß Joſia dem Necho im Nordweſten ſtatt im Südweſten ſeines Reichs entgegentrat. Von dieſem Sieg der Aegypter hörte noch Herodot (a. a. O.), der aber aus Misverſtändniß Magdolos (noch in Aegypten ſelbſt) ſtatt Megiddo als Ort des Schlachtfeldes nennt. Auf Joſia's Tod ſcheint ſich Sach. 12, 11 (von einem unbekannten Propheten kurz vor dem Untergang

Judas) zu beziehen. Mit dieſem Unglücksfall beginnt die trübſte Zeit des judäiſchen Reichs. Unter Joſia's Söhnen wird es von Fremden erniedrigt und ausgeſogen und endlich ganz vernichtet.

2) Joſia heißt auch ein Zeitgenoſſe des Propheten Sacharja, der aus Babel zurückgekehrt war (Sach. 6, 10). Nöldeke.

Joſua, der Sohn Nun's, aus dem Stamm Ephraim, der Nachfolger Moſe's in der Führerwürde und Vollender des von ihm begonnenen, beziehungsweiſe beabſichtigten Werks der Eroberung und Beſitznahme des Heiligen Landes, wurde noch während des Aufenthalts der Iſraeliten in Aegypten geboren, zog ſodann mit dieſen aus dem Land der Knechtſchaft fort, ſtritt während des Wüſtenzugs tapfer und mit Erfolg wider die Amalekiter (2 Moſ. 17, 9—13) und zeigte, als nach der Rückkehr der ausgeſandten Kundſchafter das Volk ob der niederſchlagenden Nachrichten, die dieſelben mitbrachten, zu murren anfing, mit Kaleb, dem Sohn Jephunne's, Geiſtesgegenwart und große Unerſchrockenheit (4 Moſ. 14, 6—9. 38), Eigenſchaften, welche in Verbindung mit ſeinem ſchon im Kampf mit den Amalekitern bewährten Feldherrntalent Moſe beſtimmten, demſelben für den Fall ſeines Abſcheidens die Führerwürde in Iſrael zu übertragen (4 Moſ. 27, 18—23; 32, 28; 5 Moſ. 3, 28; 31, 23). Joſua rechtfertigte das in ihn geſetzte Vertrauen. Nachdem er, wie ſchon der theokratiſche Erzähler berichtet (ſ. Joſua, Buch), durch zwei Späher das Land, insbeſondere Jericho und Umgegend, ausgekundſchaftet hatte (Joſ. 2), brach er (Joſ. 3, 1. 7—17) nach der Erzählung deſſelben Berichterſtatters von Sittim, d. i. der Jordansaue, wo die Iſraeliten geraſtet hatten, auf, durchſchritt mit ſeinem Heer und dem Nationalheiligthum, der Bundeslade, den Jordan und lagerte ſich, nach dem älteſten Bericht (Joſ. 4, 19), am zehnten des erſten Monats zu Gilgal, welches nunmehr zum militäriſchen Standlager erhoben ward, wenn es nicht überall erſt aus einem ſolchen Standlager erwachſen iſt. Sein nächſtes Augenmerk hatte Joſua nunmehr auf das feſte Jericho zu richten und ward ſomit der Angriff auf die Stadt beſchloſſen. Den Bericht über den Vorgang bei der Eroberung der Stadt haben wir jetzt nur noch (Joſ. 6) in der Faſſung des jüngſten der drei urgeſchichtlichen Haupterzähler, des jahviſtiſchen oder prophet. Erzählers. Ebendeshalb kann es nicht überraſchen, daß der Vorgang ſtark ins Wunderbare ausgeſchmückt erſcheint (nach dem Bericht a. a. O. hätten die Iſraeliten auf göttlichen Befehl mit der Bundeslade ſieben Tage lang unter Poſaunenſchall die Stadt umzogen; als am ſiebenten Tag das Volk zum ſiebenten mal die Stadt umkreiſte, da ſeien auf das Geſchrei deſſelben die Mauern der Stadt eingeſtürzt und nunmehr die Iſraeliten als Sieger in die Stadt eingezogen u. ſ. w.). Das Thatſächliche wird ſich vermuthlich darauf reduciren, daß die Stadt infolge einer Verrätherei (Joſ. 2, Hure Rahab; ſ. d.) plötzlich und wider Erwarten ſchnell in die Gewalt der Iſraeliten gerieth. Dem Fall Jerichos reihte ſich die Belagerung und Eroberung von Ai an, welches durch eine Kriegsliſt den Iſraeliten in die Hände fiel. Der Schrecken, den der Doppelſieg der Iſraeliten bei Jericho und Ai unter den Kanaanitern verbreitete, war ein ſo großer, daß die Bewohner des benachbarten Gibeon, um einem Schickſal, wie es jene beiden Städte betroffen hatte, zu entgehen, durch eine Liſt ſich Freundſchaft und Bundesgemeinſchaft mit den gefürchteten Fremdlingen, und zwar mit Erfolg, zu verſchaffen ſuchten (Joſ. 9). Eben dadurch ward nun aber ein neuer Kampf zwiſchen Iſraeliten und Kanaanitern, näher fünf Königen der Amoriter, heraufbeſchworen, welcher durch die denkwürdige Schlacht von Gibeon (ſ. d.) mit der gänzlichen Beſiegung der Amoriter endigte; die fünf kanaanit. Könige geriethen ſelbſt in die Gefangenſchaft und wurden hingerichtet (Joſ. 10). Die Kampfeshitze und die Ungeduld, beziehungsweiſe Beſorgniß des Siegers, es möchte der Abend hereinbrechen, ehe noch die ſchwere Kampfesarbeit vollſtändig gethan wäre, malt draſtiſch das volksthümliche Dichterwort (Joſ. 10, 12): „Stehe ſtill, Sonne, zu Gibeon, und Mond im Thal Ajjalon!“, das der proſaiſche Berichterſtatter (V. 13) glaubte mit den Worten erläutern zu ſollen: „Da ſtand ſtill die Sonne und der Mond machte halt, bis daß Rache genommen das Volk an ſeinen Feinden.“ Noch einen weitern Kriegszug unternahm Joſua, diesmal gegen Nordkanaan. Hier hatte ſich gegen Iſrael eine Liga unter dem König Jabin von Haſor (ſ. d.), als ihrem Haupt, gebildet, welche durch die zahlreiche Kriegsmacht, über welche ſie gebot, und inſonderheit durch die vortreffliche Ausrüſtung der Truppen (es waren namentlich viele Roſſe und Wagen bei dem Heer) Iſrael gefährlich zu werden drohte. Allein Joſua brach der Gefahr die Spitze ab, indem er dem Angriff der Feinde

zuvorkam und dieselben unversehens am Meromsee überfiel, schlug und vollständig aufrieb. Auch Hasor selbst, die „Hauptstadt aller dieser Reiche vor Zeiten", nahm er ein, belegte sie mit dem Bann und verbrannte sie.

Bis so weit werden die Berichte der verschiedenen Erzähler auf Glaubwürdigkeit und historische Treue Anspruch machen können. Nach dem Bericht des Buchs Josua hätte nun aber weiter Josua noch eine Vertheilung des Landes unter die Israeliten, und zwar auch des noch uneroberten, vorgenommen (Jos. 13 fg.). Dieses hat nun aber in der That etwas sehr Unwahrscheinliches. Schon an sich will es nicht recht glaublich erscheinen, daß ein Heerführer ein, doch schwerlich damals schon so genau bekanntes, Land unter die verschiedenen Stämme für den Fall zukünftiger Eroberung so bis ins einzelnste sollte vertheilt haben (wem fallen dabei nicht die kath. Bischöfe in partibus ein?). Und sodann macht der Bericht von der factischen spätern Besitznahme der verschiedenen Landestheile durch die betreffenden Stämme auf uns nicht den Eindruck, als hätte es sich bei der Eroberung dieser Gebiete um Besitznahme von schon genau bezeichneten und abgegrenzten Landestheilen gehandelt. Die richtige Anschauung von dem Hergang bei der Eroberung und Besitznahme des Landes wird also wol diese sein. Solange Josua lebte, blieb das Volk unter seiner einheitlichen Führung zusammen und gelang es demselben auch, die Kanaaniter in einigen Hauptschlachten zu besiegen und so allerdings ihre Macht zu brechen. Von dieser Besiegung derselben in einigen Hauptschlachten bis zur Eroberung und Besitznahme der einzelnen Gebiete war aber noch ein großer Schritt. Zu derselben wird es während Josua's Lebzeiten überall nicht mehr gekommen sein. Diese Besitzergreifung scheint erst nach seinem Tode vor sich gegangen zu sein, und zwar ganz allmählich, indem zugleich jetzt, nach Lockerung der Reichseinheit, die einzelnen Stämme zum guten Theil auf eigene Faust handelten. Daß es auch so für lange Zeit noch nicht gelang, die sämmtlichen bislang von den Kanaanitern innegehabten Gegenden und Oerter denselben zu entreißen, ist bekannt.

Josua erreichte wie Mose ein sehr hohes Alter: er starb (Jos. 24, 29) 110 Jahre alt und ward auf seinem im Gebiet des Stammes Ephraim belegenen Besitzthum zu Thimnath Serach begraben, eine Notiz, die uns (V. 30) schon der älteste Berichterstatter, der annalistische Erzähler der Urgeschichte, erhalten hat.

Unser Endurtheil über Josua und sein Wirken kann nur dahin lauten: demselben ging zwar jene Vielseitigkeit des Geistes ab, durch welche Mose so einzig dasteht, indem ihm namentlich auch die Fähigkeit gebrach, neue Ideen zu gebären, welche eine Umgestaltung und Regenerirung des ganzen Volkslebens zur Folge hatten. Er ist aber darum keineswegs als ein unbedeutender Mann zu bezeichnen, sofern wenigstens Thatkraft und besonnene Einsicht durchweg bei ihm zu Tage tritt, und, was Feldherrntalent betrifft, er hinter Mose mindestens nicht zurückstand. Daß er auch von einem heiligen Eifer für die Sache der wahren Religion beseelt war, schimmert in den allerdings verhältnißmäßig späten Berichten des prophet. Erzählers (Jos. 24), sowie des Deuteronomikers (Jos. 23) noch deutlich hindurch. Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], II, 305 fg.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 97 fg.

Schrader.

Josua (Buch). Dasselbe, jetzt die Reihe der sogenannten prophet. Geschichtsbücher des A. T. eröffnend, hat die Erzählung von der Eroberung des Landes Kanaan durch Josua und die Vertheilung desselben unter die zwölf Stämme zum Inhalt. Und zwar berichtet dieses das Buch in der Weise, daß der erste Theil (Kap. 1—12) von der Eroberung, der zweite (Kap. 13—22) von der Vertheilung des Landes handelt, woran sich nach Einschaltung zweier Abschieds- und Ermahnungsreden Josua's (Kap. 23. 24, 1—28) der Bericht von der Erneuerung des Bundes mit Jahve (Kap. 24, 24—28), sowie von dem Tod Josua's und Eleazar's (Kap. 24, 29—33) schließt. Das Buch bildet dermalen im Kanon ein für sich bestehendes, selbständiges Ganze. Daß dem aber von jeher so gewesen, wäre eine sehr voreilige Annahme. Im Gegentheil finden sich die deutlichsten Spuren, daß dasselbe ursprünglich gar nicht für sich allein verfaßt ward, vielmehr ursprünglich nur einen Theil eines größern Ganzen bildete und namentlich an ein anderes Schriftwerk, nämlich an dasjenige urgeschichtliche Werk sich anschloß, welches wir jetzt als die „Fünf Bücher Mose" oder den „Pentateuch" uns zu bezeichnen gewöhnt haben. Daß zunächst das Buch Josua jenes Fünfbuch zur Voraussetzung hat,

ist unmittelbar klar; ohne jenes wäre dieses gar nicht zu verstehen. Aber auch der Pentateuch wäre ohne das Buch Josua theilweise ganz unverständlich und entbehrte ohne dasselbe des nothwendigen Schlusses. Deutlich wird an einer Reihe von Stellen auf im Buch Josua Berichtetes hingezielt (man vgl. nur Stellen wie 1 Mos. 15, 16; 35, 12; 50, 25; 5 Mos. 34, 4 mit Jos. 1, 2; 2, 9; 11, 23; 24, 23 u. s. w.). Dabei tritt bei den correspondirenden Stellen und Abschnitten eine auffällige Gleichheit der Ausdrucksweise zu Tage, wie denn überhaupt die Darstellung im Buch Josua genau den gleichen, namentlich auch mythisch-sagenhaften Charakter trägt, wie der Pentateuch (vgl. Jos. 3. 4. 5, 13 fg.; 6. 10, 11 fg.). Auch die für die pentateuchische Geschichtschreibung so charakteristische Vorliebe für Etymologien wird nicht vermißt (Jos. 5, 9; 7, 26).

Durch alles dieses wird zunächst so viel klar, daß das Buch Josua mit den Büchern Mose nicht blos in einem sachlichen, sondern irgendwie auch in einem schriftstellerischen Zusammenhang steht. Eine schärfere Betrachtung läßt auch nicht den geringsten Zweifel darüber, daß es genau die gleichen schriftstellerischen Hände sind, welche bei der Abfassung des Pentateuchs thätig waren und auf deren Rechnung die Abfassung der verschiedenen Bestandtheile des Buchs Josua und dieses selbst zu setzen ist. Genau wie beim Pentateuch läßt sich zunächst eine ältere Gruppe von Erzählern unterscheiden, auf welche eine Reihe von Abschnitten als auf ihre Verfasser zurückzuführen ist: die Gruppe des annalistischen, theokratischen und prophet. Erzählers, von denen der letztere, welcher gegen Ende des 9. Jahrh. v. Chr. (825—800) schrieb, die Werke der beiden erstgenannten Geschichtschreiber zu einem einheitlichen Ganzen zusammenarbeitete. Ungefähr zweihundert Jahre später (ca. 600) überarbeitete dieses Geschichtswerk wiederum ein Erzähler, der sogenannte Deuteronomiker, indem er von seinem reformatorischen Standpunkt aus die ältere Geschichte Israels beleuchtete und durch eine Reihe eingeschalteter wegleitender Bemerkungen erhellte. Das Werk hat demnach, wie man sieht, mannichfache Phasen der Entwickelung durchlaufen, ehe es seine jetzige Gestalt erhielt. Wenn es dennoch nicht unmöglich erscheint, die ursprünglichen Bestandtheile wiederum voneinander zu sondern, so ist der Grund hiervon die Eigenthümlichkeit der semitischen Geschichtschreibung, ältere Vorlagen soviel als möglich den neuen Darstellungen wörtlich einzuverleiben. Eine vollständige Scheidung der verschiedenen Bestandtheile bis auf Vers und Halbvers findet sich in der vom Unterzeichneten besorgten 8. Ausgabe von de Wette's „Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (Berlin 1869), S. 304. Wann die Abtrennung des Buchs Josua oder, wie man richtiger sagen sollte, die Loslösung der Fünf Bücher Mose von dem Buch Josua und den übrigen prophet. Geschichtsbüchern erfolgte, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Vermuthlich fällt sie indeß mit der Kanonisirung der Bücher Mose als des „Gesetzes" zusammen. Dies aber geschah zu Esra's Zeit (ca. 440; s. Pentateuch).

Noch sei bemerkt, daß es außer dem kanonischen Buch noch ein samaritanisches Buch Josua gibt, welches uns indeß nur in einer arab. Uebersetzung erhalten ist, die neuerdings von Juynboll (Liber Josuae. Chronicon Samaritanum, Arabice conscriptum [Leyden 1848]) herausgegeben ist. Es ist dieses eine mit samarit. Fabeln versetzte und die Geschichte bis auf Alexander Severus herabführende Ueberarbeitung des kanonischen Buchs, die selbstverständlich für die ältere Geschichte ohne allen Werth ist. Schrader.

Jotbath, Jotbatha, Luther: **Jathbatha** (4 Mos. 33, 33. 34; 5 Mos. 10, 7), eine Haltstation der Israeliten auf ihrem Zug durch die Wüste, und zwar in einer wasserreichen Gegend, zwischen Hor-Gidgad und Abrona (s. d.), südwestwärts vom Berg Hor. Sie ist entweder in den Wadi el-Arabah selbst oder vielleicht etwas westlich ins Gebirge, wahrscheinlich thalaufwärts in den Wadi El-Ghudhâgidh zu verlegen, welcher viel Wasser aufnimmt und dem Wadi el-Dscherâfeh zuführt. Zu unterscheiden von dieser Wüstenstation ist der Heimatsort der Meschullemeth, der Mutter des jüd. Königs Amon, Jotba (Gutstadt; 2 Kön. 21, 19), welchen Hieronymus in das Stammgebiet Juda verlegt.

Kneucker.

Jotham. 1) Sohn Jerubbaal's (Gideon's), welcher allein dem Blutbad entging, das Abimelech unter seinen Brüdern anrichtete. Ihm wird die berühmte Fabel von den Pflanzen, die einen König suchen, in den Mund gelegt. Das Unheil, welches aus dem Zwist zwischen Abimelech und den Bürgern von Sichem entstand, die seine Erhebung begünstigt hatten, wird als Folge des Fluchs angesehen, welchen Jotham über beide ge-

ſprochen hatte. Jotham ſoll dieſe Reden von der Höhe des Garizim zu den unten verſammelten Sichemiten gehalten haben; ſo kann aber natürlich die Sache nicht geſchehen ſein. Dann entzog er ſich durch die Flucht dem Bereich ſeines blutigen Bruders und ließ ſich an dem (uns unbekannten) Ort Beer nieder. Weiter erfahren wir nichts von ihm (Richt. 9).

2) König von Juda. Schon während ſein Vater Uſia als Ausſätziger in Zurückgezogenheit leben mußte, führte er die Regentſchaft (2 Kön. 15, 5). 25 Jahre alt ward er Alleinherrſcher und regierte 16 Jahre. Wenn 2 Kön. 15, 30 ſein 20. Regierungsjahr als das der Ermordung des iſraelitiſchen Königs Pekah genannt wird, ſo ſteht das nicht blos mit dieſer Angabe, ſondern noch mit den Kap. 15, 27; 16, 1; 17, 1 gegebenen Beſtimmungen in Widerſpruch, während ſich freilich Kap. 16, 1; 17, 1 wieder gegenſeitig widerſtreiten. Der richtige Ausweg aus jener Schwierigkeit ſcheint der von Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], I, 212) eingeſchlagene zu ſein, nämlich die Annahme, daß hier urſprünglich das 20. Jahr des Ermordeten ſelbſt ſtand. Jotham war gleich ſeinem Vater ein frommer König, wie er denn auch ein großes Bauunternehmen am Tempel ausführte. Die Chronik hat aus der letzten Quelle, auf welche auch unſere Königsbücher zurückgehen, noch die Notiz erhalten, daß er auch die Befeſtigung Jeruſalems verſtärkt und mehrere Feſten angelegt hat. Dieſe Thätigkeit hing vielleicht mit dem Krieg gegen Ephraim und Damaskus zuſammen, welcher nach dem unverdächtigen Zeugniß 2 Kön. 15, 37 ſchon in Jotham's Tagen begann. Daß der Chroniſt dieſen Krieg bei ſeiner Regierung noch nicht erwähnt, erklärt ſich wol daraus, daß man ein bekanntermaßen für Juda ſo verhängnißvolles Ereigniß nicht ſchon den frommen Jotham treffen laſſen wollte, während es bei ſeinem entarteten Sohn Ahas (ſ. d.) gut angebracht war. Dagegen möchte ich der Nachricht der Chronik, daß Jotham die Ammoniter bezwungen hätte, nicht recht trauen, denn das ſieht ganz ſo aus, als wäre es eine der in der Chronik beliebten ungeſchichtlichen Belohnungen der Frömmigkeit; jedenfalls iſt die Höhe des Tributs, zu dem u. a. eine dreimalige Lieferung von je 100 Talenten Silber gehört, ſehr unwahrſcheinlich. Zu Jotham's Zeit wirkte ſchon Jeſaja; doch haben wir keinen ſeiner erhaltenen Ausſprüche, den wir mit Sicherheit in Jotham's Regierung ſetzen könnten.

3) Der Name Jotham kommt noch in den Geſchlechtsliſten von Juda vor (1 Chron. 2, 47).

Nöldeke.

Jozadak, urſprünglich hebräiſch **Jehozadak,** d. h. „Jahve iſt gerecht", hieß der Vater des Hohenprieſters Joſua, des Zeitgenoſſen des perſ. Statthalters Serubabel und des Propheten Haggai (Eſra 3, 2. 8; 5, 2; Neh. 12, 26; Hagg. 1, 1. 12). Ohne Zweifel hat er nach ſeines Vaters Seraja Tod (Jer. 52, 24) das Hohenprieſteramt gleichfalls bekleidet, welches ſodann an ſeinen Sohn überging, und iſt zuletzt von Nebukadnezar mit ins babyloniſche Exil hinweggeführt worden (1 Chron. 5, 41 [7, 15]), wo ſeine Spur unſern Augen verloren geht.

Kneucker.

Ir-Heres, genauer mit dem Artikel **Ir-Haheres** (Jeſ. 19, 18), eine der fünf Städte in Aegypten, welche die „Sprache Kanaans" reden und Jahve verehren. Der unechte Abſchnitt Jeſ. 19, 16 fg. ſtammt aus ſehr ſpäter Zeit und rührt wol vom Hohenprieſter Onias IV. (ſ. d.) her, welcher zur Zeit des Ptolemäus VI. Philometor für eine jüd. Colonie zu (in der Nähe bei) Leontopolis, im Bezirk (Nomos) von Heliopolis, einen Tempel baute (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 3, 5; „Jüdiſcher Krieg", I, 1; VII, 10, 30). Man hat darum auch ſchon, da zwei Lesarten für Ir-Heres vorhanden ſind, die eine Lesart Ir-Haheres = Stadt der Scheibe, nämlich der Sonnenſcheibe, erklärt und auf On oder Heliopolis (ſ. d.), d. h. „Sonnenſtadt", bezogen. Richtiger jedoch möchte es ſein, nach gewöhnlicher Lesart Ir-Haheres, darin nicht eine „Stadt der Zerſtörung", ſondern (vgl. das Arabiſche haris) eine „Löwenſtadt", d. i. eben „Leontopolis" ſelbſt, zu finden. Der heutige Ruinenhügel Tell el-Jahûdi, bei dem Kanal el-Zaferânieh, $2\frac{1}{2}$ geographiſche Meilen nördlich von den Ruinen des alten Heliopolis, $3\frac{1}{2}$ Meilen nördlich von Kairo, bezeichnet wol die Stätte der jüd. Anſiedelung und des Tempels von Leontopolis. Vgl. „Bibel-Lexikon", I, 71; Hitzig, „Begriff der Kritik" (Heidelberg 1831) S. 163 fg.; „Der Prophet Jeſaia" (Heidelberg 1833), S. 218 fg.; Schleiden, „Die Landenge von Sues" (Leipzig 1858), S. 167.

Kneucker.

Irrlehrer. Nach jüd. Anſchauung war das Geſetz der von Gott gewieſene Weg zum Heil. Wer von dieſem „Weg" ſich entfernt, geht in die Irre, wer andere einen andern Weg lehren will, iſt einer, der in die Irre führt oder ein Irrlehrer. So galt

den phariſäiſchen Volksführern Jeſus als ein ſolcher Irrlehrer (πλάνος), weil der Weg, den er zum Himmelreich wies, ein anderer war als der der Phariſäer und Schriftgelehrten (vgl. Matth. 27, 63; Joh. 7, 12. 47). In der erſten Chriſtengemeinde ſcheint es üblich geweſen zu ſein, den Glauben an Jeſu Meſſianität als „den Weg" ſchlechthin (Apg. 9, 2; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14. 22) oder als den „Weg der Heiligen" (Hebr. 9, 8) zu bezeichnen, wol auch im noch engern Anſchluß an altteſt. Ausdrücke als „den Weg des Herrn" (Apg. 13, 10; 18, 25 fg.; vgl. Matth. 3, 3 und die Par.), den „Weg des Heils" (Apg. 16, 17), „des Friedens" (Luk. 1, 79; Röm. 3, 17) oder „des Lebens" (Apg. 2, 28). Aber im Streit über das Pauliniſche Evangelium, welches das Geſetz durch den neuen Heilsweg (vgl. Hebr. 10, 20) durch Chriſti Kreuz für aufgehoben erklärte, legte das Judenchriſtenthum alles Gewicht auf die Fortgültigkeit des Geſetzes. Weit entfernt, daß der Sühntod des Meſſias für die Sünden des Volks die Gerechtigkeit aus dem Geſetz abgethan habe, ſollten die Meſſiasgläubigen vielmehr das Geſetz nun gerade mit rechter Treue erfüllen. Der Geſetzesweg iſt daher unbeſchadet des Meſſiasglaubens „der Weg der Gerechtigkeit", „der gerade Weg des Herrn" (vgl. für die Ausdrücke Matth. 21, 32; 2 Petr. 2, 21; Apg. 13, 10; 2 Petr. 2, 15). Wie die Sünde eine Abirrung vom Wege (Jak. 5, 19 fg.), eine Uebertretung des Geſetzeswegs (παράβασις) iſt, ſo iſt jeder, welcher zu ſolcher Geſetzesübertretung verleitet, einer der in die Irre führt, ein „Feind der Gerechtigkeit, welcher den geraden Weg des Herrn verkehrt" (vgl. Apg. 13, 10, wo der gegenwärtige Text die Worte freilich dem Paulus in den Mund legt). Auf dem ſtreng judenchriſtl. Standpunkt mußte alſo vor allem Paulus ſelbſt als ein ſolcher Irrlehrer (πλάνος) erſcheinen (2 Kor. 6, 8; 1 Theſſ. 2, 3). Dagegen war ſich Paulus bewußt, ſein Evangelium vom Kreuz durch unmittelbare göttliche Offenbarung empfangen zu haben, und konnte daher einen jeden, der ſeinen Gemeinden ein anderes Evangelium bringen würde, verfluchen (Gal. 1, 8 fg.). Die ſogenannten Irrlehrer des Galaterbriefs ſind daher die judenchriſtl. Gegner des Heidenapoſtels, die er als in ſeine Gemeinde eingeſchlichene „falſche Brüder" (Gal. 2, 4; vgl. 2 Kor. 11, 26), als Leute, die ſeine Heidenchriſten in Verwirrung bringen und das Evangelium von Chriſtus verkehren (Gal. 1, 7; 5, 10. 12), bezeichnet. Auch im zweiten Brief nach Korinth ſind unter den „falſchen Apoſteln" und „trügeriſchen Arbeitern, die ſich in Apoſtel Chriſti verwandeln" (2 Kor. 11, 13) unter den „Dienern Satans" (2 Kor. 11, 15) Judaiſten gemeint, und daſſelbe gilt von den im Philipperbrief bekämpften „Hunden" und „böſen Arbeitern" (Phil. 3, 2). Zweifelhafter iſt, ob die „reißenden Wölfe", die „Menſchen, welche Verkehrtes reden", deren Erſcheinen die Apoſtelgeſchichte (Kap. 20, 29 fg.) den Paulus in der Abſchiedsrede an die epheſiniſchen Aelteſten weiſſagen läßt, Judaiſten ſein ſollen, welche das Anſehen des Apoſtels in ſeinen Gemeinden nach ſeinem Tod untergraben. Umgekehrt wird wieder in der Offenbarung des Johannes die heidenchriſtl. Lehre von der Aufhebung der Proſelytengebote im Chriſtenthum als die Lehre Balaam's (nach 4 Moſ. 31, 16; 25, 1), ihre Anhänger werden mit bedeutungsvoller Ueberſetzung des Namens Balaam, d. h. Volksverderber, als Nikolaiten bezeichnet (Offb. 2, 6. 14. 15); und eben dieſe Lehre iſt in dem Weibe Iſabel perſonificirt, welche ſich ſelbſt eine Prophetin nennt und lehrt und die Knechte Gottes verführt (Offb. 2, 20). Wenn es auch dahingeſtellt bleiben mag, ob die eigene Lehre des Paulus hier als „falſche Prophetie", er ſelbſt als „falſcher Apoſtel" (Offb. 2, 2) charakteriſirt werden ſoll, ſo ſind jedenfalls die Nikolaiten unter den auf Paulus ſich berufenden Heidenchriſten zu ſuchen. Und wahrſcheinlich iſt die Offb. 2, 20 bekämpfte falſche Prophetie dieſelbe, welche Offb. 13, 11 fg. in enge Verbindung mit der gottloſen heidniſchen Weltmacht geſetzt und in dem Thier verkörpert wird, welches Gehorſam gegen das Thier mit den zehn Hörnern und den ſieben Häuptern gebietet. Unzweifelhaft kann hier unter dem Pſeudopropheten (vgl. auch Offb. 16, 13; 19, 20; 20, 10) weder das heidniſche Augurenweſen, noch die heidniſche Magie, ſondern ebenſo wie unter den falſchen Apoſteln und der falſchen Prophetin Iſabel nur eine innerchriſtl. Erſcheinung verſtanden werden. Wir haben es alſo wirklich mit einer Irrlehre im urchriſtl. Sinn zu thun. Daß dieſe Schilderung des falſchen Propheten nun geradezu Caricatur der Pauliniſchen Lehre von dem auch dem heidniſchen Kaiſer ſchuldigen Gehorſam (Röm. 13) ſein ſoll, wie Volkmar („Commentar zur Offenbarung Johannes" [Zürich 1862], S. 205 fg.) behauptet, leuchtet keineswegs ein. Vielmehr ſcheint der falſche Prophet überhaupt keine geſchichtliche Perſon (etwa ein im Geleit des wiederkehrenden Nero wiederkehrender Paulus), ſondern lediglich die Verkörperung des Gedankens zu ſein, daß bei

Nero's erwarteter Wiederkunft jene „Nikolaiten", welche ſich in den Augen des Apokalyptikers ſchon jetzt mit Heidengreuel beflecken, ihre Devotion gegen die röm. Obrigkeit zu wirklicher Theilnahme an der abgöttiſchen Verehrung der Kaiſerbilder, ja zu einer förmlichen, dieſe Verehrung als pflichtmäßig hinſtellenden Doctrin ſteigern würden. Als falſcher Prophet, deſſen Herz nicht gerade iſt vor Gott, iſt in der Apoſtelgeſchichte (Kap. 8, 9—24) auch der „Magier" Simon geſchildert, hinter deſſen Maske ſchon in der hier überarbeiteten Quelle Paulus verborgen war; desgleichen der Zauberer Elymas, der Sohn des Teufels, der einen Sohn Jeſu (Barjeſus) ſich nennt und den nach der gegenwärtigen Erzählung Paulus durch ein Strafwunder überwindet (Apg. 13, 6—12), während die Grundſchrift auch hier wahrſcheinlich von einem Zuſammentreffen des Petrus mit Simon-Paulus berichtet haben wird. Auch unter den Pſeudopropheten Matth. 7, 15—23 (vgl. Kap. 24, 11 und als Gegenſtück dazu Mark. 9, 38 fg.), welche in Schafskleidern kommen, inwendig aber reißende Wölfe ſind, welche zwar Chriſtus ihren Herrn nennen, aber nicht den Willen ſeines himmliſchen Vaters thun, zwar in ſeinem Namen prophezeien und Wunder thun, aber geſetzwidriger Handlungsweiſe ſich ſchuldig machen, ſcheinen wenigſtens im Sinn der judenchriſtl. Ueberlieferung heidenchriſtl. Lehrer, die das Geſetz für abgeſchafft erklären, verſtanden zu ſein. Anderwärts dagegen, wo in der ſynoptiſchen Tradition von falſchen Propheten die Rede iſt (Matth. 24, 24; Mark. 13, 22), ſind dieſelben in die engſte Verbindung mit falſchen Meſſiaſſen gebracht, welche das Volk zu verführen ſuchen (vgl. Matth. 24, 5. 23; Mark. 13, 5 fg., 21; Luk. 21, 8); es iſt hier alſo nicht an Irrlehrer innerhalb der chriſtl. Gemeinde zu denken. Auch der mit großer Macht irrezuführen ausgeſtattete „Menſch der Sünde", welchen der zweite Theſſalonicherbrief (Kap. 2) weiſſagt, hat ebenſo wenig mit innerchriſtl. Irrlehren zu ſchaffen, wie der Antichriſt der Apokalypſe (Kap. 13. 17), unter dem vielmehr der wiederkehrende Nero verſtanden iſt.

Weſentlich anderer Art ſind die in den kleinen Pauliniſchen Briefen, den Briefen des Johannes, dem Brief Judä und dem zweiten Petrusbrief (ſ. d. Art.) geſchilderten Irrlehrer.

Der „Wind der Lehre" und „die Verführung des Irrthums", vor welcher der Epheſerbrief warnt und der gegenüber er die Einheit des Glaubens betont (Kap. 4, 13 fg.), erhält ihr Licht durch den Koloſſerbrief (Kap. 2). Wenn dort der Glaube, in welchem die Koloſſer unterwieſen ſind, der Ueberlieferung von Menſchen gegenübergeſtellt wird (Kap. 2, 6—8), ſo iſt unter erſterm nicht das Pauliniſche Evangelium ſpeciell, ſondern der chriſtl. Gemeinglaube, unter letzterm nicht die judenchriſtl. Geſetzespredigt, ſondern eine bereits im Uebergang zum Gnoſticismus begriffene eſſäiſche Lehre zu verſtehen. Vollſtändig ausgeprägt erſcheint der Begriff der (chriſtl.) Irrlehre aber erſt in den Paſtoralbriefen. Sie wird hier als Abweichung von dem „gemeinſamen Glauben" gefaßt. Die Vorausſetzung iſt das Vorhandenſein einer fixirten kirchl. Lehrüberlieferung, welche als „geſunde Lehre" in feſter vorbildlicher Form von der Kirche wie ein „anvertrautes Gut" bewahrt und weiter gepflanzt wird. Irrlehrer ſind nach dieſer Auffaſſung diejenigen, welche „anders lehren" als die Kirche überliefert (ἑτεροδιδασκαλεῖν 1 Tim. 1, 3; 6, 3), welche ſich von dem gemeinſamen Kirchenglauben durch willkürliche Lehrmeinungen getrennt, „häretiſche Menſchen", welche „Schiffbruch am Glauben" gelitten haben. Es iſt dies der ſeit Ausbildung der „kath. Kirche" herrſchend gewordene Begriff, welcher ſeitdem die mannichfachſte Anwendung gefunden hat. Seine Ausprägung gehört ſicher erſt der nachapoſtoliſchen Zeit an. Die nach Paulus benannten Hirtenbriefe erſtrecken ihn nur auf diejenigen Lehrabweichungen vom Kirchenglauben, die in dem geſchichtlichen Geſichtskreis ihres Verfaſſers lagen, ſpeciell auf die „falſche Gnoſis" (1 Tim. 6, 20). Doch kann unter der Vorausſetzung einer feſten kirchl. Lehrautorität das Wort folgerichtig auf alle Abweichungen von der jeweilig in irgendeiner gegebenen Kirchengemeinſchaft geltenden oder „orthodoxen" Lehre angewandt werden.

In den Johanneiſchen Briefen, dem Brief Judä und dem zweiten Brief des Petrus (ſ. d.) liegt weſentlich derſelbe Begriff der Irrlehre zu Grunde. Der zweite Johannesbrief verbietet einen Irrlehrer ins Haus aufzunehmen oder nur zu grüßen (V. 10); unter der Irrlehre aber iſt die gnoſtiſche Meinung verſtanden, daß (der himmliſche) Chriſtus nicht im Fleiſch gekommen und der Menſch Jeſus nicht Eine Perſon mit ihm ſei. Die Vertreter dieſer Theorie ſind die vielen „Antichriſte", in denen ſich die Weiſſagung vom Kommen des Antichriſts erfüllt hat (1 Joh. 2, 18 fg., 22; 4, 3; 2 Joh. 7). Der zweite Brief des Petrus hat die ältere jüdiſche und judenchriſtl. Terminologie auf die neuen

Gegensätze innerhalb der christl. Kirche übertragen. Die „falschen Propheten" und „falschen Lehrer", welche „Häresien" einschmuggeln und den Herrn verleugnen, der sie erkauft hat (2 Petr. 2, 1), welche „den geraden Weg verlassend abgeirrt sind und dem Weg Balaam's folgen" (2 Petr. 2, 15; vgl. Jud. 11), welche „den Weg der Gerechtigkeit kannten und doch von der ihnen überlieferten heiligen Satzung sich abgekehrt haben" (2 Petr. 2, 21), sind zweifellos Gnostiker, wenngleich ihr geschichtlicher Charakter sich nicht näher ermitteln läßt (s. Gnosis). Lipsius.

Irrthum ist an sich von der natürlichen Begrenztheit des menschlichen Fassungs- und Erkenntnißvermögens unzertrennlich; er entspringt zunächst aus einem Mangel an Einsicht in die wahre Beschaffenheit der Dinge und deren letzte Gründe, und ist auch mit dem ernstesten Streben nach Wahrheit (s. d.), da die Wahrheitserkenntniß lediglich eine relative ist, nothwendig verbunden. Insofern ist „irren menschlich", ein größerer oder geringerer Grad unverschuldeter Unwissenheit. Hiernach erscheint innerhalb der biblischen Offenbarungsgeschichte selbst (s. Offenbarung) auf einer untern Entwickelungsstufe als Wahrheit, was einer höhern als Irrthum sich darstellt. Die Judenchristen z. B. hielten die Beschneidung für eine unerlaßliche Bedingung zum Eintritt in das Reich Gottes, während Paulus derselben eine solche Bedeutung nicht mehr einräumte. Ihm erschien die Lehre von der Nothwendigkeit ceremonieller „Gesetzeswerke" zur Heilserlangung als ein Irrthum, die den Judenchristen als eine unverbrüchliche Wahrheit galt.

Schon hier ist ein Punkt, auf welchem, insbesondere auf religiösem Gebiet, die Grenze zwischen unverschuldetem und verschuldetem Irrthum eine fließende wird. Wenn es nämlich bei einiger Geistes- und Gewissensarbeit, bei ernstlicherer Ueberlegung und allseitigerer Erwägung, bei weniger Eigensinn und Rechthaberei, den Irrenden möglich geworden wäre, die Wahrheit in einem höhern Maß zu erkennen: dann ist ihr Irrthum verschuldet und er wird strafbar.

Im A. T. wird insbesondere dem Volk Israel zum Vorwurf gemacht, daß es von den Wegen Jahve's abgeirrt sei (Jes. 63, 17; Ps. 95, 10; vgl. auch Jes. 35, 8). Gott hat sein Gesetz als eine feste Richtschnur vorgezeichnet, von der man nicht abirren soll; er hat durch das Gesetz und die Propheten den Weg des Lebens angewiesen und vor dem Irrthum gewarnt. Die Voraussetzung, daß die Wahrheit als eine unverbrüchliche Regel insonderheit durch Jesus Christus geoffenbart ist, beherrscht den religiösen Vorstellungskreis des N. T. Als ein schwerer strafbarer Irrthum wird z. B. von Paulus der Götzendienst mit den von ihm unzertrennlichen unnatürlichen Wollustsünden geschildert (Röm. 1, 21—27). Allmählich bildete sich nun aber in der urchristl. Gemeinschaft der Begriff des Irrthums im theoretischen Sinn von falscher Lehrbildung aus. Die christl. Liebe empfiehlt in solchen Fällen eine milde und wohlwollende Behandlung des Verirrten. Ein so edler und feinfühlender Darsteller, wie der Verfasser des Jakobusbriefs, legt einen außerordentlichen Werth auf das Bemühen, einen Verirrten zum Weg der Wahrheit zurückzuführen (Jak. 5, 19 fg.), und auch die neutest. Bußzucht (s. Buße) hat, richtig verstanden, lediglich die religiös-sittliche Rettung des Irrenden zum Zweck, eine Aufgabe, die Jesus in den drei Parabeln vom verlorenen Schaf, der verlorenen Drachme und dem verlorenen Sohn ergreifend dargestellt hat (Luk. 15, 1 fg.). Mit der Ausbildung eines überlieferten allgemein anerkannten Lehrtropus entstand jedoch aus dem Begriff des Irrthums derjenige der Irrlehre (s. Irrlehrer). Der Hebräerbrief erklärt es geradezu für unmöglich, daß, wer von einer gewissen Höhe der christl. Erkenntniß wieder abgeirrt sei, aufs neue von Gott zu Gnaden angenommen werden könne (Hebr. 6, 4 fg.; 10, 26 fg.). Einen ähnlichen Standpunkt nimmt auch der Verfasser der Pastoralbriefe (1 Tim. 4, 1 fg.; 2 Tim. 3, 1 fg.; Tit. 1, 10) ein, sowie der Brief des Judas (V. 4. 8 fg.) und der zweite Petrusbrief (Kap. 2, 1 fg.). Insbesondere ist noch zwischen Fundamentalirrthümern, welche die Principien des Christenthums selbst betreffen, und zwischen nicht fundamentalen, welche lediglich auf abgeleitete Lehren sich beziehen, zu unterscheiden. Unter allen Umständen aber ist wohlwollende Belehrung den Irrenden gegenüber erste Christenpflicht, in welcher Beziehung der erste Petrusbrief die treffliche Maxime an die Hand gibt, die (doch meist aus Unverstand und Misverständniß) Irrenden durch Gutesthun von ihrem Irrthum abzubringen. Daß leidenschaftlicher rechthaberischer Eifer Irrende in ihren Verirrungen nur befestigt, ist eine allgemeine, psychologisch wohlbegründete Erfahrung. Schenkel.

Ir-Semes, s. Beth-Schemesch.

Isaak, hebräiſch jiṣḥaḳ oder jiṣḥak, griechiſch Isaák, legitimer Sohn des Abraham (ſ. d.) von der Sara (ſ. d.), in perſönlicher Begabung und Bedeutung tief unter jenem ſtehend, wie denn auch ſeine äußern Lebensſchickſale faſt nur wie Schattenbilder hinter der hehren Geſtalt des geiſtesmächtigen Vaters hergehen. Von Geburt an ein Sohn der Freude (des Lachens, 1 Moſ. 21, 6), bewahrt er ſich den Glanz eines mäßigen Glücks durch nachgiebiges Einlenken und Umbiegen während ſeines ganzen Lebens. Vor ſeinem Tod ſorgte Abraham noch dafür, daß der wenig ſelbſtändige Sohn nicht ein kanaanit. Weib, ſondern eine Jungfrau aus der meſopotam. Verwandtſchaft zur Gattin erhalte (1 Moſ. 24, 2 fg.). Der nach der Urkunde bereits Vierzigjährige (1 Moſ. 25, 20) ſtand noch ſo völlig unter der Bevormundung des Oberknechts ſeines Hauſes, daß ihm dieſer aus Meſopotamien die Rebekka (ſ. d.), eine Enkelin Nahor's (ſ. d.), ſeine Baſe, zuführte (1 Moſ. 24, 61 fg.). Er hatte damals ſeinen Wohnſitz im Negab, d. h. im ſüdlichſten Theil Paläſtinas, genommen. Auf Weideplätzen führte er, im Beſitz ſeiner Heerden, ein friedliches Nomadenleben; ſein Hauptlagerplatz befand ſich damals beim Brunnen Lachai Roi (1 Moſ. 25, 11), den er jedoch ſpäter mit Hebron, dem Wohnſitz ſeines Vaters, vertauſchte (1 Moſ. 35, 27). Die zwanzigjährige Unfruchtbarkeit der Rebekka (1 Moſ. 25, 21. 26) iſt derjenigen der Sara nachgebildet, und die Sage von der Zwillingsgeburt des Eſau und Jakob, die ſich ſchon im Mutterſchos geſtoßen haben ſollen, iſt (1 Moſ. 25, 22) aus der Thatſache der vielhundertjährigen Feindſchaft zwiſchen Edom und Iſrael hervorgegangen. Sein Wanderzug nach Gerar (ſ. d.), infolge eingetretener Hungersnoth, und die Bewahrung der ehelichen Treue der Rebekka deuten auf Vorbilder aus Abraham's Leben (ſ. d. und 1 Moſ. 12, 10 fg.). Iſaak mehrte ſeinen Wohlſtand in Philiſtäa, verband, wie *arab.* Nomaden noch heutzutage (ſ. Knobel zu 1 Moſ. 26, 12), mit Viehzucht noch den Ackerbau und erweckte nach einiger Zeit den Neid der Philiſtäer. Ein Streit wegen Waſſerplätzen und Weiden, in dem er ſich nachgiebig bis zur Schwäche zeigte, veranlaßte ſeinen Wegzug (1 Moſ. 26, 20 fg.) nach ſeinen frühern Anſiedelungen. Der jahviſtiſche Erzähler läßt ihn in Beerſeba den Jahvedienſt einführen (1 Moſ. 26, 24), und dann einen Bund mit dem Philiſtäerkönig ſchließen. Die Grundloſigkeit der erſtern Nachricht folgt ſchon aus 2 Moſ. 6, 3; daß er ſich mit Häuptlingen der Umgegend verbunden hat, iſt dagegen wahrſcheinlich. Häuslichen Kummer bereitete ihm das Zerwürfniß zwiſchen ſeinen beiden Söhnen und die eheliche Verbindung Eſau's mit kanaanäiſchen Weibern (1 Moſ. 26, 34 fg., Grundſchrift), woran namentlich Rebekka großen Anſtoß genommen hatte (1 Moſ. 27, 46, Grundſchrift). Uebrigens ſchmeichelt ihm auch der ſpätere Erzähler nicht. Er wird als gänzlich abhängig von der abgefeimten Rebekka dargeſtellt, von welcher betrogen, er gegen ſeine Abſicht ſeinen Segen dem Liebling der Mutter, Jakob, zuwandte, nachher gleichwol auch für Eſau noch einen Segen hatte, und, nach entdecktem Betrug, ſittlich ſchwach genug war, den Vorgang ſo zu behandeln, als ob nun nichts mehr daran zu ändern wäre. Als Gottes Fügung ſtellte er den gelungenen Betrug allerdings nicht dar (1 Moſ. 27, 37); erſt moderne Apologeten haben ſich bis zu dieſer Auffaſſung verirrt. In der Erzählung ſpiegelt ſich augenſcheinlich das ſpätere Verhältniß der Edomiten zu den Iſraeliten; die ſagenhafte Einkleidung iſt unverkennbar; eine dunkle Erinnerung an die Charakterſchwäche Iſaak's liegt jedoch zu Grunde. Von Rebekka beeinflußt traf er noch Fürſorge, daß Jakob ſich mit keiner Kanaanäerin verehelichte, ſondern, wie er, eine Frau aus der meſopotam. Verwandtſchaft wählte (1 Moſ. 28, 1 fg.). Weitere Schickſale hat die Sage nicht von ihm zu berichten, und ſo begreifen wir, daß ſchon Niemeyer („Charakteriſtik der Bibel" [neue Ausg., Halle 1830—32], II, 202 fg.) ſich zur Annahme einer „frühzeitig erfolgten Schwäche ſeiner Leibes- und Geiſteskräfte" verſucht fühlen konnte, die er, im Geiſt ſeiner Zeit, ſich aus dem Umſtand erklärte, daß Abraham ihn erſt im hundertſten Jahr gezeugt habe. Er ſtarb, nach 1 Moſ. 35, 27 fg., in einem Alter von 180 Jahren, und ward von ſeinen beiden Söhnen in der Ahnengruft Machpela begraben (1 Moſ. 49, 31). Wie groß übrigens in der Sagengeſchichte Iſaak's die chronologiſche Verwirrung iſt, geht daraus hervor, daß Iſaak bei der Ertheilung des Segens erſt 137 Jahre alt geweſen ſein (vgl. 1 Moſ. 47, 9; 41, 46, und Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], I, 51), und alſo 43 Jahre hindurch auf ſeinen Tod gewartet haben ſoll (1 Moſ. 27, 2 fg.). Vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 489 fg.

Schenkel.

Iſai, ſ. David.

Iſaſchar, ſ. Iſſaſchar.

Isboſet (bei den LXX Jeboste, bei Joſephus: Jebostos), der vierte Sohn Saul's, der ſeinen Vater überlebte, und, von ſeinem Oheim, dem kriegskundigen und tapfern Feldherrn Abner (ſ. d.) unterſtützt, ſeiner Dynaſtie die Thronfolge zu ſichern verſuchte (2 Sam. 2, 8 fg.). Da die Landſchaften dieſſeit des Jordans, nach der Niederlage Saul's auf dem Gebirge Gilboa, an die Philiſtäer verloren gegangen waren, ſo zog ſich Isboſet jenſeit des Jordans nach Mahanaim zurück, um von dort aus die Operationen zur Wiedereroberung des dieſſeitigen Gebiets, unter Abner's militäriſcher Führung, zu betreiben. Der Kriegskunſt Abner's gelang es in der nächſten Zeit, die von den Philiſtäern beſetzten Landſtriche unter Isboſet's Botmäßigkeit zurückzuführen. Erſt jetzt ſcheint Isboſet zum König von Iſrael geſalbt worden zu ſein; nur Juda war unter dem Scepter David's (ſ. d.) geblieben. Es war ein kühnes, wenn auch von einer richtigen Politik eingegebenes, Wagniß Abner's, nun auch dieſes dem David entreißen und ſomit ganz Iſrael unter der Dynaſtie des Saul wieder vereinigen zu wollen. Gleichwol aber zeigte ſich Abner dem Feldherrn David's, Joab, in offener Feldſchlacht nicht gewachſen. Mit einem Heer, deſſen Kern aus den, der Saul'ſchen Dynaſtie ſtammverwandten, Benjaminiten beſtand (2 Sam. 2, 12 fg.; vgl. 1 Sam. 22, 7 fg.) machte Abner einen Einfall ins judäiſche Gebiet. Am Teich bei Gibeon wurde ein Zweikampf zwiſchen 12 Benjaminiten und 12 Judäern veranſtaltet, in dem ſich ſämmtliche Kämpfer niederſtießen; es entſpann ſich nun ein allgemeiner Kampf, der mit der Niederlage des nördlichen Heeres endigte, die noch entſcheidender geweſen wäre, wenn nicht der Tod des jüngſten Bruders von Joab, Aſahel's (ſ. d.), die Verfolger bei der Leiche aufgehalten hätte. Isboſet beging nun die Unklugheit, den Abner tödlich zu beleidigen. Dieſer hatte, während der Krieg noch fortdauerte, ein Kebsweib Saul's, Rizpa, in ſein Harem aufgenommen (2 Sam. 3, 7). Wahrſcheinlich ſchöpfte Isboſet infolge davon Verdacht, daß Abner nach der Herrſchaft ſtrebe. Die Vorwürfe, die er dieſem deshalb machte, brachten ihn ſo ſehr auf, daß er die, wol ſchon ſeit längerer Zeit vorbereitete, Gelegenheit ergriff, um den bedrängten und ſchwachen Isboſet zu verlaſſen und zu dem hochſtrebenden David überzugehen. Isboſet zeigte ſeine Charakterſchwäche namentlich in dem Umſtand, daß er es nicht wagte, den Verrath, welchen Abner durch den Uebertritt zu David an ihm übte, zu hindern oder zu beſtrafen (2 Sam. 2, 12 fg.), ja er lieferte ſogar ſeinem treuloſen Feldherrn noch ſeine Schweſter, David's erſte Gattin, Michal, aus, womit ſich Abner David's Freundſchaft und Vertrauen erkaufte. Die Früchte ſeines Verraths bekam er freilich nicht mehr zu genießen (ſ. Abner und Joab). Nach Abner's Ermordung durch Joab verlor Isboſet, obwol ihn dieſelbe von einem Verräther befreit hatte, allen Muth. Er war in der Meinung ſeines eigenen Stammes verloren. Zwei ſeiner Hauptleute, die Benjaminiten Baana (ſ. d.) und Rekab, drangen, während er Mittagsruhe hielt, in ſein Schlafzimmer zu Mahanaim ein, hieben ihm den Kopf ab und überbrachten denſelben dem David nach Hebron, der ſie, ſtatt der gehofften Belohnung, verdientermaßen hinrichten ließ (2 Sam. 4, 1 fg.). Vgl. Thenius, „Die Bücher Samuel's", (2. Aufl., Leipzig 1864); Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1864—68), III, 150 fg.; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1869), I, 138 fg.; Joſephus, „Alterthümer", VII, 1, 3 fg.; 2, 1 fg. Schenkel.

Isboſeth, ſ. Isboſet.

Iſcharioth, ſ. Judas.

Iſebel, nach griech. Schreibweiſe der LXX **Jezabel**, die Tochter des tyriſchen Königs Ithobal und Gemahlin Ahab's. Die wichtigſten Züge aus ihrem Leben ſind bereits früher (ſ. Ahab, Elia, Jehu) geſchildert worden. Aus allem, was wir von ihr wiſſen, zeigt ſich, daß ſie eine große Gewalt über ihren Gemahl ausübte (vgl. beſonders 1 Kön. 21, 20. 25; 7, 14). Ihr zu Liebe wurde der phöniz. Cultus des Baal und der Aſtarte in Iſrael eingeführt, von ihr hauptſächlich ging die Verfolgung der Jahvepropheten aus (1 Kön. 18, 13; 2 Kön. 9, 7), vor ihrer Rache floh Elia (1 Kön. 19, 1—3), nachdem er den Kampf gegen die götzendieneriſchen Propheten ſiegreich beſtanden hatte, ſie war es, die durch ruchloſe Gewaltthat ihren Gemahl in den Beſitz von Naboth's Weinberg brachte (1 Kön. 21), und ihr vor allem galt die blutige Rache, die Jehu auf Eliſa's mittelbare Veranlaſſung am Haus Ahab's vollzog. Trotzig ſtolz, in feſtlichem Schmuck, erwartete ſie in Jisreel den neuen Uſurpator, aber nur kurz war ihr letzter Triumph. Auf Befehl Jehu's wurde ſie aus dem Fenſter ihres Palaſtes geworfen, und ehe man ſie begraben

konnte, hatten bereits die Hunde ihren Leichnam verzehrt (2 Kön. 9, 36; 1 Kön. 21, 23). Aus dem Geſagten erklärt ſich, wie ihr Name ſymboliſche Bezeichnung eines abgöttiſchen verführeriſchen Weibes werden konnte (Offb. 2, 20). Steiner.

Ismael, hebräiſch Jišmaʿe'l, Sohn der Aegypterin Hagar (ſ. d.), mit welcher ihn Abraham (ſ. d.), infolge der Unfruchtbarkeit der Sara (ſ. d.), erzeugte (1 Moſ. 16, 1 fg.). Der Name ſ. v. a. „Gott hört" iſt ſymboliſch. Ismael ſoll nämlich, nach der Sage, von der aus Abraham's Haus zuerſt verſtoßenen, nachher aber in Gemäßheit göttlicher Vermittelung, d. h. „Erhörung", wieder aufgenommenen, Hagar dem Abraham in deſſen 86. Lebensjahr geboren ſein (1 Moſ. 16, 9 fg., 15 fg.). War Ismael urſprünglich zum Leibeserben Abraham's beſtimmt, in welchem Fall die Sage von der Verſtoßung der ſchwangern Hagar von vornherein allen Halt verliert, ſo verbitterte ſich begreiflicherweiſe das Verhältniß der beiden Frauen nach der Geburt des Iſaak. Beim Entwöhnungsfeſt (ſ. Erziehung) des legitimen Leibeserben gab es Streit; der jugendliche Uebermuth, den Ismael in munterm Scherz äußerte (1 Moſ. 21, 9; sihek heißt nicht ſpotten, ſondern ſpielen, ſcherzen), reizte die Eiferſucht der Sara und ſie forderte von Abraham die unverzügliche Enterbung Ismael's und ſeine Ausſtoßung aus dem Hauſe ſammt der Beiſchläferin. Die ſpätere Sage läßt nun auch die Hagar auf Sara's Andringen zum zweiten mal aus Abraham's Haus getrieben werden, und ſchildert, wie Abraham, über den Groll der Sara verſtimmt, der Hagar Lebensmittel, einen Waſſerſchlauch und den (mindeſtens ſechzehnjährigen) Knaben mit auf den Weg gegeben habe. In der Wüſte von Beerſeba wäre der Knabe verſchmachtet, wenn Gott der Mutter nicht durch wunderbare Hülfe eine labende Quelle gezeigt hätte. Ohne Zweifel ſind die beiden Erzählungen 1 Moſ. 16, 6 fg. und 1 Moſ. 21, 9 fg. nur verſchiedene Bearbeitungen derſelben etymologiſchen Sage, welche den Namen des Brunnens Roi (1 Moſ. 16, 14; 24, 62; 25, 11) auf verſchiedene Weiſe zu deuten ſucht. Wie wenig genau die Sage es mit den Thatſachen nimmt, beweiſt der Umſtand, daß der ſechzehn- bis ſiebzehnjährige Ismael darin wie ein Säugling behandelt wird. Der Grundſchrift zufolge fand eine gewaltthätige Ausſtoßung Ismael's aus dem Hauſe Abraham's gar nicht ſtatt. Dieſer zeigte ſich vielmehr zu einem billigen Vergleich mit den Söhnen ſeiner Kebsweiber bereit und fand ſie mit reichen Geſchenken ab (1 Moſ. 25, 5), was ſeinem großmüthigen Charakter einzig angemeſſen iſt. Auch Ismael trennte ſich jetzt von der Stammhorde, doch wanderte er erſt nach dem Tod Abraham's ſüdoſtwärts aus; denn ſeine Anweſenheit beim Begräbniß ſeines Vaters wird ausdrücklich erwähnt (1 Moſ. 25, 9). Unſtreitig ſind ſpätere Verhältniſſe von den Erzählern ſagenhaft eingetragen. Ismael erſcheint in der Volksſage als das Urbild der in der arab. Wüſte ſchwärmenden Beduinen, als der „Waldeſel von Menſch" (1 Moſ. 16, 12), der wilde, unbändige, nirgends anſäſſige, ruhelos herumſchweifende Jäger und Krieger, der die Gemeinſchaft der Menſchen flieht, der Cultur den Rücken wendet, „deſſen Hand gegen jeden und jeder gegen ihn", der alſo von Beute und dem Waffenhandwerk lebt. Die beduiniſchen Araber (ſ. Arabien) werden von Ismael abgeleitet; ſie ſind Söhne der Wüſte, freiheitsliebend, beuteluſtig, in Waffen geübt zu allen Zeiten geweſen. Allerdings iſt die (in der Form der Weiſſagung gegebene) Charakterzeichnung 1 Moſ. 16 eine ungünſtige, und freundlicher die ältere (1 Moſ. 17, 20), in welcher Ismael als Stammvater eines „großen Volkes" und Ahnherr von „zwölf Stammfürſten" genannt iſt. Die Zwölfzahl iſt wol den zwölf Stämmen Iſraels nachgebildet (vgl. Knobel zu 1 Moſ. 22, 20). Die bekannteſten von den ismaelitiſchen Stämmen ſind die Hagariter, die Nabatäer, die Kedarener und die Ituräer (ſ. d. Art.), die ihre Wohnſitze zwiſchen dem Euphrat und dem Rothen Meer einnahmen und mit den Iſraeliten zuweilen an der Grenze zuſammenſtießen. Einer iſmaelitiſchen Handelskaravane, die aus der Oſtjordangegend heranzieht, wird Joſeph verkauft (1 Moſ. 37, 25; nach einem andern Bericht einer mideanitiſchen. Nach Richt. 8, 24 werden die Mideaniter zu den Ismaeliten gerechnet).
Schenkel.

Ismael, Sohn Natanja's, aus königlichem Geblüt (Jer. 40, 8; 4, 1 fg.), einer der Hauptleute, die mit Zedekia (ſ. d.) aus Jeruſalem entflohen, bei deſſen Gefangennahme zerſprengt worden waren (2 Kön. 25, 4 fg.) und, auf die Nachricht der Einſetzung Gedalja's als Statthalter über Juda, mit ihren Mannſchaften aus ihren Verſtecken hervorbrachen und ſich unter den Schutz deſſelben begaben. Ismael nährte, wol ſchon als Verwandter des Königshauſes, heimlich einen glühenden Haß gegen die chaldäiſche Partei

und das Haupt derſelben, Gedalja. Er knüpfte Verbindungen mit dem Ammoniterkönig Baalis an und verabredete mit dieſem die Ermordung Gedalja's, der, obwol rechtzeitig gewarnt, ſorglos blieb, und als einer ſeiner tüchtigſten Hauptleute, Johanan, das freiwillige Anerbieten machte, den Verräther aus dem Weg zu räumen, ſich entſchieden dagegen erklärte (Jer. 40, 13 fg.). Von Gedalja in Mizpa (ſ. d.) gaſtlich aufgenommen, erſchlug nun Ismael während der Mahlzeit denſelben meuchleriſch, nebſt ſeiner ganzen Umgebung, mit Hülfe von zehn Mitverſchworenen (Jer. 41, 1 fg.). Seine Wuth entlud ſich unmittelbar nach dieſer Unthat auch gegen eine Anzahl friedlicher Männer, welche aus dem ehemaligen Zehnſtämmereich zur Darbringung von unblutigen Opfern nach der verwüſteten Opferſtätte pilgerten. Von 80 derſelben kamen nur 10 durch Loskauf mit dem Leben davon; die übrigen wurden abgeſchlachtet und ihre Leichname in eine Ciſterne geworfen. Sie waren dem Ismael wol als chaldäiſche Unterthanen verhaßt; vielleicht beſorgte er von ihnen auch ſchnelle Entdeckung des an Gedalja begangenen Frevels (Jer. 41, 4 fg.). Sein Plan war, durch eilige Flucht bei den Ammonitern Schutz zu finden. Dadurch aber, daß er erſt noch die weiblichen Mitglieder der königlichen Familie und andere Schutzbefohlene Gedalja's, wahrſcheinlich als Geiſeln, von Mizpa mitnahm, verzögerte er ſeine Entweichung (Jer. 41, 10). Unterdeſſen war der Frevel unter den übrigen Hauptleuten ruchbar geworden. Mit Johanan an der Spitze ereilten ſie den Mörder beim großen Teich von Gibeon, jagten ihm (2 Sam. 2, 13) ſeine Beute ab und befreiten die Gefangenen. Er ſelbſt entrann mit noch acht von ſeinen Mitverſchworenen zu den Ammonitern. Johanan aber und ſeine Mannſchaften entſchloſſen ſich, aus Furcht vor der, zwiſchen Schuldigen und Unſchuldigen ſchwerlich unterſcheidenden, Rache der Chaldäer, zur Auswanderung nach Aegypten. Dieſes tragiſche Geſchick brach nur zwei Monate nach der Zerſtörung Jeruſalems über die unglücklichen Reſte der im Land zurückgebliebenen Juden herein (vgl. Jer. 41, 11 fg.; 43, 7; 52, 12 fg.; 2 Kön. 25, 25 fg.; ſ. auch Gedalja). Schenkel.

Iſop, ſ. Yſop.

Iſrael. I. Das von Jakob und ſeinen zwölf Söhnen abſtammende Volk wird mit Iſrael (hebräiſch Jisra'él) als dasjenige bezeichnet, deſſen Herr und König Gott iſt. Dies nämlich iſt die wahrſcheinlichſte Bedeutung des ſeiner Etymologie nach etwas dunkeln Wortes. Daß die Endſilbe 'ēl den Gottesnamen enthalte, iſt freilich ohne weiteres klar; ſchwierig iſt aber die Ableitung der erſten Silben jisrā. Wenn ein Stamm sara zu Grunde liegt, ſo müßte nach gewöhnlicher Regel das Compoſitum allerdings Jisreel lauten, und daher wurde von anderer Seite die Zurückführung der erſten Silben auf das arab. šaraʒa vorgeſchlagen, ſodaß als Sinn herauskäme „den Gott durch das Geſetz leitet" (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], I, 84). Allein šaraʒa in dieſer Bedeutung iſt ein ſpecifiſch arab. Wort, und wie in Jišmaʒel u. a. wäre das ʒAjin wol auch hier in der Schrift ſtehen geblieben. Da in Eigennamen eine Imperfectbildung auf ā ſtatt ē bei Stämmen mit He als drittem Radical ſich durch Beiſpiele belegen läßt (vgl. Jišpā 1 Chron. 8, 16; Jimnā und Jišwā 1 Moſ. 46, 17; 1 Chron. 7, 30; Jošā 1 Chron. 4, 34; Juṭṭā Joſ. 21, 16), ſo ſtehen wir nicht an, auch hier auf sara zurückzugehen, welches als weichere Form für sarar durch das Nomen misrā (Jeſ. 9, 5. 6) nachgewieſen iſt, und das Wort mit „Gott herrſcht" zu erklären. Von demſelben Stamm abgeleitet kommt im Hebräiſchen auch der Eigenname Seraját̄h (u) vor. Zur conſtanten Beibehaltung des a mag der dadurch entſtehende feierlichere Klang der Ausſprache mit beigetragen haben, denn Iſrael iſt vorzugsweiſe der höhere feierlichere Name des Volks gegenüber der nationalen Bezeichnung Hebräer (ſ. d.). Als ſolcher wird er auch von Dichtern und Propheten in und nach dem Exil gebraucht, und in den jüngern Geſchichtsbüchern (Eſra, Nehemia, Chronik), ebenſo in der Makkabäerzeit (1 Makk. 3, 35; 4, 11. 30 und auf den makkabäiſchen Münzen) und ſpäter (Röm. 11, 1; 2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5), wenn auch der Name Juden (ſ. d.) ſeit dem Exil allmählich die gewöhnlichere Volksbezeichnung wurde.

II. Vom Volk aus wird der Name ſodann auch auf deſſen Stammvater Jakob übertragen, in der Meinung, daß er ihm bei einer beſondern Gelegenheit als Auszeichnung von Gott ſelbſt beigelegt worden ſei, nach doppelter Ueberlieferung: 1 Moſ. 32, 29; 35, 10. Im Zuſammenhang damit wird das Wort nun umgedeutet als „Gotteskämpfer" (Hoſ. 12, 4; 1 Moſ. 32, 29; vgl. das arab. šarija und šârā), und es entſteht daraus der bekannte Mythus 1 Moſ. 32, 25 fg. (ſ. Jakob).

III. In der Königszeit wird der Name Iſrael gewöhnlich in engerm Sinn gebraucht von dem größern Volkstheil, der dem Davidiſchen Königshaus von Anfang an feindlich gegenüberſtand und nach Salomo's Tod ſich als eigenes Reich von Juda und Benjamin lostrennte (2 Sam. 2, 9. 10. 17. 28; 19, 40—43; 1 Kön. 12). Die zehn Stämme (Ephraim, Manaſſe, Iſſaſchar, Sebulon, Aſcher, Naphtali, Dan, Simeon, Gad und Ruben) als der Haupttheil des Volks nahmen den alten Geſammtnamen für ſich in Anſpruch, und er wurde ihnen mit der Zeit auch judäiſcherſeits zugeſtanden. Daneben kommt bei Dichtern und Propheten auch der Name Ephraim (ſ. d.) vor, da dieſer Stamm als größter und ſeit alter Zeit angeſehenſter an der Spitze der übrigen ſtand. Hauptſtadt des Reichs war anfangs Sichem (1 Kön. 12, 25), dann Tirza (1 Kön. 15, 21. 33; 16, 8. 17. 23) und zuletzt (ſeit Omri) das durch ſeine prächtige und zugleich geſchützte Lage ausgezeichnete Samaria (1 Kön. 16, 24; 2 Kön. 17, 5. 6). Zeitweiſe reſidirten auch einzelne Könige in Jisreel (1 Kön. 18, 45; 21, 1; 2 Kön. 9, 30; Hoſ. 1, 4. 11; 2, 22).

IV. Ueber die Geſchichte des Reichs Iſrael iſt in den Artikeln über die einzelnen Könige näherer Aufſchluß zu finden; hier müſſen wir uns darauf beſchränken, zur allgemeinen Orientirung einige kurze Andeutungen über deſſen religiöſe und politiſche Zuſtände zu geben.

1) Wenn mit der Trennung von Juda Ernſt gemacht werden ſollte, ſo mußte Iſrael ſich auch vom Tempel losſagen und ſeinen Gottesdienſt ſelbſtändig einzurichten ſuchen. Das ſah Jerobeam wol ein. „Wenn dieſes Volk hinaufgehen ſoll, zu Jeruſalem im Haus des Herrn Opfer zu bringen, ſo wird ſich das Herz dieſes Volks ihrem Herrn Rehabeam, dem König Judas, wieder zuwenden, und ſie werden mich tödten und werden zu Rehabeam zurückkehren“ — ſo überlegte der König (1 Kön. 12, 27), und danach handelte er. Das altehrwürdige Bethel ſchien ſich als gottesdienſtlicher Hauptort beſonders zu eignen; dort wurde ein goldenes Kalb aufgeſtellt und ein zweites zu Dan (1 Kön. 12, 28. 29). Nicht ein neuer Gott ſollte damit eingeführt, ſondern nur Jahve ſelbſt in einem Bild angebetet werden, wie es einſt Iſrael in der Wüſte verlangt hatte (2 Moſ. 32), verleitet dazu durch die in Aegypten geſehenen Apis- und Mnevisbilder, die ohne Zweifel auch Jerobeam (vgl. 1 Kön. 11, 40) bei ſeiner Cultusänderung vor Augen hatte. Im Zuſammenhang mit dieſer Aenderung wurde auch die alte Prieſterordnung umgeſtürzt und das Prieſterthum freigegeben (1 Kön. 12, 31; 13, 33), ſodaß die Leviten ihre Ausnahmeſtellung verloren und großentheils nach Juda auswanderten (2 Chron. 11, 13 fg.). Die Verlegung des Laubhüttenfeſtes auf den achten Monat (1 Kön. 12, 32) hatte ihren Grund wol ebenfalls nur in dem Beſtreben, Juda gegenüber ſich auf eigene Füße zu ſtellen und den Gedanken, daß die alte Feſteinrichtung ſich auf das Volk in ſeiner Geſammtheit und Einheit bezog, zu verwiſchen. So ging das nördliche Reich ſeine eigenen Wege, entfremdete ſich immer mehr dem moſaiſchen Geſetz (Hoſ. 8, 12) und der eine Schritt zur Verſinnlichung der Gottesanbetung zog andere, ſchlimmere nach ſich. Der heidniſche Götzendienſt mit ſeinen verführeriſchen Reizen drängte ſich gar bald neben den Höhencultus ein, und wenn ihm Könige nicht zu widerſtehen vermochten, ſo noch weniger das Volk, das den Berührungen mit Fremden, mit Phöniziern, Syrern und mit kanaanit. Stämmen, die im Land wohnen blieben, fortwährend ausgeſetzt war. So entſtand mit der Zeit ein wüſtes Durcheinander und dem Ueberhandnehmen ausländiſcher Culte und der damit verbundenen Sittenloſigkeit vermochten auch kräftige Propheten wie Elia, Eliſa und Hoſea nicht mit bleibendem Erfolg entgegenzutreten. Ergreifend hat namentlich Hoſea den Zerfall des nördlichen Reichs geſchildert und zur Buße ermahnt, aber umſonſt. Der völlige Untergang des Staats ließ ſich nicht mehr aufhalten, und die nationale Geſchichtſchreibung hat ihr Urtheil über denſelben, nämlich daß er um all dieſes Götzendienſtes willen erfolgt ſei, klar und beſtimmt ausgeſprochen (2 Kön. 17, 7—23).

2) Wie die religiöſen, ſo waren auch die politiſchen Zuſtände des nördlichen Reichs haltlos, ſchwankend und zerfahren. Es fehlte ein durch längern Beſtand geſichertes Königthum und eine ruhige Herrſchaft des Geſetzes. Das Volk folgte jeweilen dem, der ſich als der Mächtigſte und Muthigſte erwies und die Zügel des Staats zur rechten Zeit in die Hand zu nehmen wußte. Mag auch die erſtmalige Auflehnung, welche dieſem Staat ſein ſelbſtändiges Daſein gab, als eine berechtigte angeſehen werden, ſo war ſie doch für alle Zukunft ein gefährliches Beiſpiel, das zur Nachahmung reizte und Iſrael den unheilvollen Wirren des Wahlkönigthums entgegentrieb. Von ſeinen 19 Königen bahnten ſich nicht

weniger als acht durch gewaltsame Beseitigung ihres Vorgängers den Weg zum Thron (Baesa, Simri, Omri, Jehu, Sallum, Menahem, Peka und Hosea) und dreimal wurde das dagewesene Herrscherhaus vollständig ausgemordet, nämlich dasjenige Jerobeam's (1 Kön. 15, 29), Baesa's (1 Kön. 16, 11—13) und Ahab's (2 Kön. 9, 24. 33; 10, 1—14). Die entscheidende Macht bei diesen Umwälzungen war fast immer das Militär, und wo dieses das Regiment führt, können sich keine ruhigen, bleibend gesunden Zustände entwickeln. Wol berief etwa ein König die Aeltesten des Landes, daß sie über wichtige Angelegenheiten ihre Stimme abgäben (1 Kön. 20, 7 fg.), aber das hing von seinem jeweiligen Gutdünken ab. Eine feste Gestaltung der innern Verhältnisse auf sicherer Rechtsgrundlage war damit noch nicht gegeben und wurde, wie es scheint, von keinem der Gewalthaber ernstlich angestrebt. Auch die Stimme der Propheten fand bei denen, an die sie vor allen gerichtet war, bei den Königen selbst, selten Gehör, gewöhnlich nur dann, wenn etwa, wie bei Jehu, das Interesse der neuen Dynastie ein dem prophet. Wort entsprechendes Handeln verlangte.

Daß die Militärmacht in diesem Reich so sehr im Vordergrund stand, war, wie das soeben flüchtig entworfene Bild zeigt, ein Unglück, aber es war bis zu einem gewissen Grad eine Nothwendigkeit; denn Israel, der geographischen Lage nach viel mehr gefährdet als Juda, brauchte ein tüchtiges schlagfertiges Heer, um sich der Angriffe, die von allen Seiten drohten, erwehren zu können. Zuerst hatte man es mit Juda zu thun (1 Kön. 14, 30; 15, 6. 16 fg.), bis unter Ahab und Joram ein freundliches Einvernehmen, ja ein Bündniß mit dem südlichen Nachbarstaat zu Stande kam (1 Kön. 22; 2 Kön. 3). Dann traten die Syrer von Damaskus als Feinde auf, gegen welche unter Baesa (1 Kön. 15, 20), Ahab (1 Kön. 20. 22), Joram (2 Kön. 6—8), Jehu (2 Kön. 10, 32 fg.), Joahas (2 Kön. 13, 3 fg.), Joas (2 Kön. 13, 25) und Jerobeam II. (2 Kön. 14, 25. 28) mit wechselndem Erfolg gestritten wurde. Inzwischen riß die Freundschaft mit Juda wieder entzwei; Joas zog gegen Amazia zu Felde, eroberte Jerusalem, plünderte den Tempel und den königlichen Palast (2 Kön. 14, 11 fg.; 2 Chron. 25, 17 fg.), und wenn früher etwa beide Reiche sich gegen Syrien vereinigt hatten (1 Kön. 22), so ward nun bald das Verhältniß ein umgekehrtes: Syrien Bundesgenosse Israels gegen Juda, und beide nachher, auf Anstiften Judas (s. Ahas), von Assyrien unterworfen (2 Kön. 16, 5 fg.; 2 Chron. 28; Jes. 7). Auch mit Moab und Philistäa hatte Israel manchen harten Kampf zu bestehen (2 Kön. 3; 14, 25; 1 Kön. 15, 27; 16, 15). Nur mit Phönizien lebte man meist im Frieden, da Handelsinteressen beide Reiche aufeinander anwiesen. Die bedeutendste Machtstellung hatte Israel unter Jerobeam II.; aber gefährlich drohte schon damals der Großstaat im Osten, Assyrien, dessen Gunst man anfänglich suchte (Hos. 5, 13), dann mit theuerm Gold bezahlen mußte (2 Kön. 15, 19. 20), um schließlich wie die meisten der asiat. Kleinstaaten von ihm verschlungen zu werden. Die erste Wegführung (der Bewohner Galiläas und Gileads) fand zu den Zeiten Pekah's statt (2 Kön. 15, 29; Jes. 8, 23; 1 Chron. 5, 26), und war die Folge der Zertrümmerung des damascenischen Königreichs durch Tiglat Pileser. Den völligen Untergang des Staats beschleunigte die unglückliche ägypt. Politik Hosea's (2 Kön. 17, 4. 5). Salmaneser griff den rebellischen König an, eroberte nach dreijähriger Belagerung dessen Hauptstadt Samaria und führte die noch übrigen Theile des Zehnstämmereichs weg ins Exil (2 Kön. 17, 6; 18, 9—12. 34; Jes. 10, 9 fg.).

V. Die israelitische Königsreihe, verglichen mit der judäischen, enthält einige nicht geringe chronologische Schwierigkeiten, zu deren Lösung hier der passendste Ort ist. Wir lassen zunächst eine Zusammenstellung der durch die Bibel uns an die Hand gegebenen Zahlen, von der Lostrennung Israels bis zur Zerstörung Samariens, folgen. Columne 1) enthält die Namen der israelit. Könige (das Sternchen links ist Zeichen für eine neue Dynastie), 2) ihre Regierungszeit (nur ausnahmsweise Monate oder Tage; wo nichts beigefügt ist, sind Jahre gemeint), 3) das dem Regierungsantritt gleichzeitige Jahr des 4) genannten judäischen Königs, und zur Erleichterung der chronologischen Uebersicht fügen wir 5) und 6) noch die Regierungsjahre der judäischen Könige und das ihrem Regierungsantritt entsprechende Jahresdatum der israelitischen bei. Sämmtliche Zahlen sind den Büchern der Könige entnommen; die Belegstellen dafür einzeln anzuführen ist nicht nöthig.

* Jerobeam	22		Rehabeam	17	
Nadab	2	2	Abia	3	18. Jerobeam's.
* Baeſa	24	3			
Ela	2	26			
* Simri	7 Tage	27	Aſa	41	20. Jerobeam's.
* Omri	12	31			
Ahab	22	38			
Ahasja	2	17			
Joram	12	18	Joſaphat	25	4. Ahab's.
			Jehoram	8	5. Joram's.
			Ahasja	1	12. Joram's.
* Jehu	28		Athalja	6	
Joahas	17	23	Joas	40	7. Jehu's.
Joas	16	37			
Jerobeam II.	41	15	Amazia	29	2. Joas'.
Sacharja	6 Mon.	38			
* Sallum	1 Mon.	39			
* Menahem	10	39	Uſia	52	27. Jerobeam's II.
Pekaja	2	50			
* Pekah	20	52	Jotam	16	2. Pekah's.
* Hoſea	9	12	Ahas	16	17. Pekah's.
			Hiskia	6	3. Hoſea's.

Die iſraelitiſche Reihe ergibt die Summe von 241 Jahren 7 Monaten und 7 Tagen, die judäiſche die von rund 260 Jahren, während beide gleichviel betragen ſollten. Dieſe bedeutende Differenz hat ſchon längſt den Scharfſinn der Bibelausleger herausgefordert (vgl. beſonders Uſher, Annales V. et N. T. [2 Thle., London 1654]; Lightfoot, Opera omnia, ed. Leusden [Franeker 1699], I, 77 fg.; des Vignoles, Chronologie de l'histoire sainte [Berlin 1738], I, 214 fg.; ferner Clinton, Fasti Hellenici [Oxford 1834], III, 314 fg.; Niebuhr, „Geſchichte Aſſurs und Babels" [Berlin 1857], S. 83 fg.; Lepſius, „Königsbuch der alten Aegypter" [Berlin 1858], S. 100 fg., und die betreffenden Abſchnitte in Ewald's und Hitzig's „Geſchichte des Volkes Iſrael").

Daß die Zahlenangaben der Bibel nicht in allen Punkten zuverläſſig ſind, iſt nach dem Vorſtehenden auf den erſten Blick deutlich. Schon die Verſchiedenheit der beiden Summen iſt Beweis genug; noch mehr tritt aber ihre theilweiſe Ungenauigkeit in folgenden Angaben hervor: a) Nach 1 Kön. 16, 23 kam Omri im 31. Jahr Aſa's auf den Thron und regierte 12 Jahre lang. Wenn aber das Anfangsjahr ſeines Sohnes und Nachfolgers Ahab dem 38. Jahr Aſa's gleichlief (1 Kön. 16, 29, beſtätigt durch 1 Kön. 22, 41), ſo bleiben für Omri nicht 12, ſondern 7 Regierungsjahre. b) Von Joram in Iſrael heißt es 2 Kön. 1, 17, er ſei König geworden im 2. Jahr Jehoram's, des Sohnes Joſaphat's; an einem andern Ort (2 Kön. 3, 1) wird demſelben Zeitpunkt das 18. Jahr Joſaphat's gleichgeſetzt, womit aber wieder die Angabe, daß Joſaphat's Nachfolger im 5. Jahr Joram's von Iſrael zur Herrſchaft gelangt ſei (2 Kön. 8, 16), um 2 Jahre differirt. c) Das 1. Jahr Uſia's ſoll nach 2 Kön. 15, 1 mit dem 27. Jerobeam's II. zuſammenfallen; wenn aber letzterer im 15. Jahr Amazia's antrat (2 Kön. 14, 23; vgl. V. 1 und 17), ſo regierte er mit dieſem zuſammen noch 14 bis 15 Jahre. Alſo nicht im 27., ſondern im 15. Jahr Jerobeam's II. hat Uſia den Thron Judas beſtiegen. d) Die 41 Regierungsjahre Jerobeam's II. (2 Kön. 14, 23) laufen, nach dem eben Geſagten, bis zum 27. Jahr Uſia's; allein nicht in dieſem, ſondern im 38. Jahr Uſia's folgt Sacharja ſeinem Vater Jerobeam in der Herrſchaft (2 Kön. 15, 8). Es klafft alſo hier eine Lücke von 11 Jahren, wie auch die folgenden Angaben (2 Kön. 15, 13. 17) zeigen. e) Noch einmal begegnen wir einer ſolchen Lücke, wenn 2 Kön. 17, 1 das 12. Jahr Ahas' dem 1. Hoſea's gleichgeſetzt wird, während Pekah, der vorletzte König Iſraels, ein Jahr vor Jotham antritt (2 Kön. 15, 32) und 20 Jahre lang, d. h. bis ins 3. oder 4. Jahr Ahas', herrſcht (2 Kön. 15, 27. 30. 32). 9 Jahre zwiſchen Pekah und Hoſea bleiben demnach unausgefüllt.

Die meisten Unregelmäßigkeiten und Lücken finden sich, nach vorstehender Uebersicht, in der israelitischen Königsreihe, und es ist zum voraus wahrscheinlich, daß der sicherere chronologische Leitfaden in der Königsliste von Juda gegeben sei, da hier das Königthum bei demselben Hause verblieb, nur mit einer kurzen, genau zu bestimmenden Unterbrechung (Athalja), sodaß eine feste Zeitrechnung eher möglich war als bei dem raschen Dynastienwechsel im nördlichen Reich. Wir werden also im allgemeinen die judäische Liste als Grundlage unserer Berechnung annehmen dürfen, wie denn auch die nationale Geschichtschreibung selbst sie offenbar als solche benutzt hat, da trotz der angegebenen Incongruenzen immer wieder, bei Ahab sowol wie bei Sacharja und Hosea, richtig in dieselbe eingelenkt und da sie bis zum Ende des jüd. Staats in genauem Anschluß an das frühere fortgeführt wird. Die Frage stellt sich demnach so: wie läßt sich die erste (israelitische) Reihe mit der zweiten (judäischen) ausgleichen? Wesentlich erleichtert wird uns die Beantwortung dadurch, daß der Tod der Könige Joram von Israel und Ahasja von Juda in dieselbe Zeit fällt (2 Kön. 9), also die ganze Reihe in eine kleinere und größere, beide mit festem Anfangs- und Endpunkt, sich theilt.

1) Die kleinere Reihe summirt sich für das Reich Israel zu 98 Jahren, 7 Tagen, für das Reich Juda nur zu 95 Jahren. Nun ist schon im Artikel Jehoram gezeigt worden, daß von den 8 Jahren dieses Königs 2 außer Berechnung fallen, indem nur so sein 1. Jahr mit dem 5. Joram's von Israel zusammentrifft; er regierte 2 Jahre mit Josaphat gemeinschaftlich und daraus erklären sich die übrigen, unter b) angeführten, divergirenden Angaben, wenn wir 2 Kön. 1, 17 „im 2. Jahr Joram's des Sohnes Josaphat's" verbessern in „im 20. Jahr Josaphat's". (Ueber 2 Kön. 3, 1, womit 1 Kön. 22, 52 zusammenhängt, s. Jehoram.) Die 95 Jahre der judäischen Reihe reduciren sich also auf 93 und es entsteht gegenüber der israelitischen eine Differenz von 5 Jahren (und 7 Tagen). Gerade 5 Jahre werden aber (s. oben bei a) dem Omri zu viel beigelegt, und die Differenz gleicht sich am leichtesten durch die Annahme aus, daß dieser nur 7 Jahre regiert habe; die 12 Jahre mögen dadurch entstanden sein, daß man meinte, er habe in Samaria ebenso lange residirt wie in Tirza (1 Kön. 16, 23). Die Angaben „im 2., 3., 26. und 27. Jahr Asa's" (1 Kön. 15, 25. 28; 16, 8. 15) sind statt durch Zurückrechnen vom 31. Jahr Asa's (1 Kön. 16, 23) durch Vorwärtsrechnen vom Anfangspunkt aus gewonnen, indem man Abia's 3 Jahre für voll, die Jahre Nadab's, Baesa's und Ela's aber für nicht voll annahm. Ebenso gut sind wir befugt, letztere für voll zu nehmen; dann verändern sich jene Daten in das 3., 5., 29. und 31. Jahr Asa's und wir kommen richtig beim 1. Jahr Omri's an. Da sich auf diesem Wege alles andere und namentlich die Summe der Jahre auf beiden Seiten ausgleicht, stehen wir nicht an, dies als den wahren Thatbestand zu betrachten.

2) Die größere Reihe ergibt für Israel 143 Jahre 7 Monate, für Juda 165 Jahre, also 21 Jahre 5 Monate mehr. Wir haben oben (bei d und e) gesehen, daß diese Differenz in den Datirungen von Sacharja's und Hosea's Regierungsanfang zu Tage tritt. Die beiden Lücken machen ungefähr so viel aus, als an der ganzen Summe fehlt. Manche glaubten, durch Textverbesserung helfen zu können, so Thenius, der die 41 Jahre Jerobeam's (2 Kön. 14, 23) in 51, die 20 Peka's (2 Kön. 15, 27) in 30 verändern will. Aehnlich Ewald. Andere, wie der Erzbischof Usher und die meisten der neuern Geschichtschreiber und Chronologen (auch Hitzig, a. a. O., I, 186, 189), nehmen an, daß Sacharja sowol wie Hosea sich der Herrschaft nicht sogleich nach dem Tod ihres Vorgängers bemächtigen konnten, sei es, daß andere Kronprätendenten auftraten, sei es, daß überhaupt innere Unruhen und Parteiungen sie daran hinderten, kurz, daß eine längere Zeit der Anarchie ihrem wirklichen Regierungsantritt vorangegangen sei und die Datirung 2 Kön. 15, 8; 17, 1 nur letztern im Auge habe. Doch wird an der einen Stelle (2 Kön. 15, 30) auch auf den nominellen Antritt Hosea's Bezug genommen. Danach hätten wir also zwei Interregna, ein elf- bis zwölfjähriges nach Jerobeam II. und ein etwa neunjähriges nach Pekah, einzuschieben, wofür sich auch einige prophet. Stellen, wie Hos. 3, 4; 4; Jes. 9, 20. 21, anführen lassen. Diese letztere Annahme ist jeder andern vorzuziehen, wenn auch die geschichtlichen Bücher über die beiden Interregna schweigen. Vom nördlichen Reich geben sie überhaupt, mit Ausnahme der Zeiten Elia's und Elisa's, weniger ausführliche und weniger genaue Nachrichten als vom südlichen, dessen Annalen mit größerer Sorgfalt aufgezeichnet wurden. Daß ein bloser

Zahlenirrthum zu Grunde liege, iſt darum kaum glaublich, weil jeder Abſchreiber ihn leicht hätte entdecken und verbeſſern können. Endlich iſt noch die Angabe, im 37. Jahr Joas' von Juda habe Joas von Iſrael den Thron beſtiegen (2 Kön. 13, 10), zu berichtigen; das betreffende Jahr war vielmehr das 39. des Judäers Joas.

Nachdem wir die angedeuteten Schwierigkeiten gelöſt haben, bleibt uns noch übrig, die iſraelitiſche Königsliſte in unſere Zeitrechnung nach Jahren vor Chriſti Geburt einzufügen. Die ſeit Uſher von den meiſten angenommene Beſtimmung der beiden Endpunkte (975 als Todesjahr Salomo's und 588 als Jahr der Zerſtörung Jeruſalems) hat ſich uns nach wiederholter Prüfung, trotz der von Lepſius (a. a. O.) und andern (ſ. auch die „Chronologiſche Ueberſicht der iſraelitiſchen Geſchichte" am Ende des erſten Bandes des „Bibel-Lexikon") vorgeſchlagenen, ſtark eingreifenden Aenderungen als die richtige erwieſen, und wenn als Jahr der Eroberung Samarias, von 588 an zurückgerechnet, ſich 721 herausſtellt, ſo ergibt ſich für den Regierungsantritt der iſraelitiſchen und der gleichzeitigen judäiſchen Könige folgende Tabelle, deren Richtigkeit natürlich nur als eine annähernde gelten kann:

Jerobeam	975	Rehabeam	975
Nadab	953	Abia	958
Baeſa	951	Aſa	956/955
Ela	927		
Simri	925		
Omri	925		
Ahab	918	Joſaphat	915
Ahasja	897	Jehoram	890
Joram	895	Ahasja	884
Jehu	884	Athalja	884
Joahas	856	Joas	878
Joas	840/839	Amazia	838
Jerobeam II.	824/823	Uſia	809
Interregnum			
Sacharja	771		
Sallum	770		
Menahem	770		
Pekaja	760		
Peka	758	Jotam	757
Interregnum		Ahas	742/741
Hoſea	729	Hiskia	726

VI. Mit dem Reich der Zehn Stämme ging auch deſſen beſonderes Volksthum unter. Die Wegführung war zwar keine vollſtändige, wie wir aus 2 Kön. 23, 15—19; 2 Chron. 34, 6. 9; 35, 18; Jer. 41, 5 mit Sicherheit ſchließen dürfen; allein der zurückgebliebene Theil war nicht ſtark genug, um ſeine Eigenthümlichkeit wahren zu können. Was nicht zu Juda überging, vermiſchte ſich mit den von Eſarhaddon dorthin verpflanzten Bewohnern von Babel, Kutha, Awwa, Hamath und Sepharwaim (2 Kön. 17, 24), die ihre eigenen Götter verehrten, jedoch mit Anerkennung der Landesgottheit, für deren Dienſt ihnen Eſarhaddon auf ihr Verlangen einen der weggeführten Prieſter zurückgeſchickt hatte (2 Kön. 17, 28). So entſtand auf dem Boden Ephraims ein Miſchvolk, das in der ſpätern Geſchichte unter dem Namen der Samaritaner (ſ. d.) auftritt und ſich zum Theil bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Steiner.

Iſſaſchar iſt der Name eines der hebr. Zwölfſtämme, als deren Stammvater der gleichnamige fünfte Sohn Jakob's von der Lea genannt wird. Zur Erklärung des Namens erzählt der Elohiſt, daß Lea ihre Sklavin Silpa dem Jakob zum Kebsweib gegeben; darauf habe Gott ihr Gebet erhört und ihr zum Lohn für ihre That einen eigenen Sohn verliehen, den ſie darum „er gibt Lohn" genannt habe (1 Moſ. 30, 9—13. 17—18). Dagegen ſcheint der Jahviſt den Namen als „es gibt Lohn", nämlich dafür, daß Lea der Rahel die Liebesäpfel überlaſſen (1 Moſ. 30, 14—16), zu erklären. Beide Auslegungen gehören in das Gebiet der mythiſchen Namenerklärung. Aber auch abgeſehen davon iſt Iſſaſchar wahrſcheinlich urſprünglich nur der Name eines hervorragenden Hauptes des

gleichnamigen Stammes, welcher gleich der Mehrzahl der zwölf Stämme durch neue Einwanderungen aus den Urſitzen der Hebräer zwiſchen Euphrat und Tigris nach Paläſtina, die in der Erzählung durch die Rückkehr Jakob's mit elf Söhnen ſymboliſirt werden, entſtand. Iſſaſchar wird dann Stammesname und durch die Herleitung von Jakob als Theil des durch gemeinſame Herkunft und Geſchichte vereinigten Geſammtvolks bezeichnet. Die Abſtammung Iſſaſchar's von der Lea aber, im Gegenſatz zu den Nebenfrauen Jakob's, ſoll ausdrücken, daß der Stamm durch Reinheit und Alter zu der Ariſtokratie des Geſammtvolks gehörte. Bei der Muſterung des Volksheeres vor dem Aufbruch vom Sinai erhält Iſſaſchar daher auch ſeine Stellung an der Oſtſeite der Stiftshütte neben Juda und Sebulon (4 Moſ. 2, 2—5). Als Söhne Iſſaſchar's werden genannt Thola, Puwa, Job (Joſub) und Simrom (1 Moſ. 46, 13; 1 Chron. 7, 1); ſie repräſentiren die verſchiedenen Geſchlechter, in welche der Stamm zerfiel (4 Moſ. 26, 23). Ein Verzeichniß der einzelnen Vaterhäuſer (Sippen), welche zu dieſen Geſchlechtern gehörten, wird 1 Chron. 7, 2—5 gegeben. Nach der Eroberung Paläſtinas fiel dem Stamm die große Ebene zwiſchen dem Bach Kiſon und dem mittlern Jordan zu (Jeſ. 19, 17—23). Da er nach 5 Moſ. 33, 18 fg. im Nordweſten auch bis an das Meer reichte, ſo erſtreckte ſich ſein Gebiet alſo vom Meer im Nordweſten bis zum Jordan im Südweſten und von den Bergen Galiläas im Norden bis zum Bergland Ephraim im Süden. In dieſem Gebiet lagen ſechzehn Städte (Joſ. 19, 22). Die Zahl der ſtreitbaren Männer wird nach Liſten, welche zwar in die moſaiſche Zeit verlegt werden, aber kritiſch betrachtet jüngern Urſprungs ſind, auf 54400 und 64300 (vgl. 4 Moſ. 1, 28; 26, 25 und dazu Knobel, „Die Geneſis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 3 fg.), ſpäter in der Chronik (1 Chron. 7, 5) für die Zeit David's auf 87000 angegeben. Nach dem Zeugniß der Deborah-Lieder (Richt. 5, 15) nahm der Stamm unter Deborah und Barak an dem Kampf gegen die Kanaaniter theil. In dem Segen Jakob's (1 Moſ. 49, 14), deſſen Urſprung wahrſcheinlich etwas ſpäter fällt, wird der Stamm Iſſaſchar geſchildert „als ein Eſel des Knochens, liegend zwiſchen den Hürden", d. h. als ein kräftiger ausdauernder Menſchenſchlag, der, ohne große Intentionen, blos der Arbeit nachging und ſich dann gütlich that. Wenn es dann weiter heißt: „und beugt ſeinen Rücken zum Tragen und thut Frondienſte" (1 Moſ. 49, 15), ſo ſoll damit wol kaum blos die niedrige Arbeit des Feldbaues bezeichnet werden, ſondern eher, daß ſie, ähnlich wie die Daniten (Richt. 5, 17 fg.), den Phöniziern fronpflichtig wurden. In der Chronik wird der Stamm als tapfer und als ſich auf die Zeit verſtehend, d. h. als politiſch klug, geſchildert (1 Chron. 7, 5; 12, 32), daher ſie in dem Streit zwiſchen Saul und David ſich auf die Seite des letztern ſchlugen. Mit der Wegführung ins Exil verliert die iſraelitiſche Stammesverfaſſung ihren Halt. Nur Leviten und Glieder der Stämme Juda und Benjamin kehren aus demſelben zurück, die Geſchlechtsregiſter gehen theilweiſe verloren, und in der Diaspora werden Glieder der verſchiedenſten Stämme durcheinandergeworfen. So verſchwindet denn auch der Stamm Iſſaſchar, und es geſchieht nur im Geiſt der alten Prophetie, wenn der Apokalyptiker (Offb. 7, 7) 12000 aus demſelben als Glieder des vollendeten Gottesreichs ſchaut. Wittichen.

Ithai. 1) Ein Philiſtäer aus Gath (ſ. d.), wol in einem der Kriege David's mit den Philiſtäern als Geiſel nach Jeruſalem gebracht, ein Mann von Anſehen, welchem David nicht zumuthen wollte, ihn auf ſeiner Flucht vor Abſalom zu begleiten (2 Sam. 15, 19 fg.). Es zeugt für die Gewalt, welche David über Menſchenherzen ausübte, daß Ithai ſich von dem Entſchluß, dem verjagten König zu folgen, nicht abbringen ließ. David belohnte ihn für dieſe Anhänglichkeit in der Stunde der Gefahr nach der Ueberwältigung des Aufſtandes mit einem Militärcommando (2 Sam. 18, 2). 2) So hieß auch einer der 2 Sam. 23, 29 erwähnten Helden David's. Schenkel.

Ithamar, der jüngſte Sohn Aaron's (2 Moſ. 6, 23; 4 Moſ. 26, 60); er functionirte (nach 2 Moſ. 38, 21) als Prieſter und Oberaufſeher der Leviten bei der Berechnung der zur ſogenannten Stiftshütte eingegangenen Gaben und ihrer Verwendung. Als Aufſeher der Leviten in Betreff der Beſorgung der heiligen Geräthſchaften erſcheint er auch 4 Moſ. 4, 28. 33; 7, 8. Nach dem ſelbſtverſchuldeten Tode der beiden älteſten Söhne Aaron's, Nadab und Abihu (3 Moſ. 10, 1 fg.), erbte ſich das Aaroniſche Geſchlecht nur noch in den beiden Linien des Eleazar (ſ. d.) und Ithamar fort, weshalb auch ihre Verſchonung bei der Kataſtrophe, welche die ältern Brüder ereilte, ausdrücklich berichtet wird (3 Moſ. 10, 6 fg.). Bei der Eintheilung der Prieſter in 24 Klaſſen (Vaterhäuſer) unter David

wurden den Ithamariten nur ein Drittheil derſelben (8), dagegen den Eleazariten zwei Drittheile (26) zugewieſen. Die Reihenfolge, nach welcher dieſe Klaſſen den Dienſt am Heiligthum zu verſehen hatten, wurde durch das Los beſtimmt (1 Chron. 24, 1 fg.); auf zwei Klaſſen der Eleazariten ſollte immer eine der Ithamariten folgen. Unter den aus dem Exil zurückgekehrten Prieſtern befand ſich auch ein Ithamarite, Namens Daniel (Eſra 8, 2; vgl. auch Neh. 10, 7). Zur Erklärung der befremdenden Erſcheinung, daß die oberprieſterliche Würde, welche, nach gewöhnlicher Annahme, in der Linie des Eleazar ſich forterbte, mit Eli auf die Ithamariten übergegangen erſcheint, bis Salomo ſie wieder dem Eleazariten Zadok überträgt, ſ. Eli (vgl. Joſephus, „Alterthümer", V, 11, 5; VIII, 1, 3). Schenkel.

Ituräa, eine Landſchaft im Nordoſten von Paläſtina, deren Grenzen bei der Mangelhaftigkeit oder Verworrenheit alter Nachrichten ſchwer zu beſtimmen ſind. Im engern (eigentlichen) Sinne mochte die alte Landſchaft nördlich ihre Grenze haben an einer Kette niedriger Hügel, dem Dſchebel Keſſue (Keswe; Dſchebel Mânia) im Südweſten der Ebene von Damaskus, weſtlich an der lang fortlaufenden Reihe der Höhen des Dſchebel Heiſch, ſüdweſtlich und ſüdlich an Gaulanitis (jetzt Dſchaulân) und Batanäa (Baſan [ſ. d.] im engern Sinn); öſtlich und ſüdöſtlich dagegen mochte die große Damaskusſtraße Ituräas Grenze gegen Trachonitis und Auranitis (ſ. Hauran) bilden. „An der Nordſeite Haurans" gelegen, zu der großen Hochebene gehörig, in welche der Hermon in ſüdöſtlicher Richtung abfällt, und von mehrern Flüßchen, z. B. dem in den Mandhur (= Hieromax = Jarmûk; ſ. d.) von Norden her mündenden Rukâd, bewäſſert, war Ituräa, wenigſtens vorzugsweiſe, ein Weideland (daher die „getreidearmen Ityrier", Apulejus, Florida, I, 6), deſſen Bewohner, nach Araberweiſe, in mauerloſen Flecken oder beweglichen Zeltdörfern, oder, wie ihre trachonitiſchen Nachbarn (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10, 1), in den vielen geräumigen Höhlen lebten, von denen das Ländchen, wie das weiter ſüdlich gelegene El-Butein, durchklüftet iſt (Strabo, XVI, 755 fg.). Städte ſcheinen die Ituräer nicht gehabt zu haben, man müßte denn das ſonſt zu Dſchaulân gerechnete, jetzt dorfartige Nôwa mit den Trümmern der alten, an der Damaskusſtraße zwiſchen Aëre (Es-Sunamein) und Kapitolias (ſ. d.) gelegene Stadt Neve, deren Biſchof in den Concilacten von Chalcedon vorkommt, und welche auch der Talmud als eine von Juden bewohnte Stadt (Nava) in der Nähe von Feinden der Juden (d. i. Heiden) erwähnt (nach Abulfeda, Tabula Syriae, ed. Koehler [Leipzig 1766], S. 97), noch zum Gebiet von Dſchedûr rechnen wollen (vgl. Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], I, 443 fg., 500, 540). Nur Dörfer (einige 20, darunter Nawa mit beträchtlichen Ruinen), ſagt Burckhard (a. a. O., I, 447), enthalte auch das heutige El-Dſcheidûr, innerhalb deſſen der größere Theil vom Stammland Ituräa gelegen zu haben ſcheint; wir ſagen „vom Stammland Ituräa", weil dieſer Name der alten Geographie im Laufe der Geſchichte des Ituräervolks die bezeichneten Grenzen des urſprünglichen Gebiets, beſonders in nördlicher und nordweſtlicher Richtung, bedeutend überſchritten hat.

Seinen Namen ſoll das Volk der Ituräer (Ityrier) von Jetur, dem Sohn Ismael's, des Stammvaters der nördlichen Araber, haben (1 Moſ. 25, 15; 1 Chron. 1, 31). Dieſe Ableitung gewinnt eine Stütze in der Zuſammenſtellung oder gar Gleichſtellung der Ituräer mit den Arabern bei Strabo (XVI, 753 fg.) und Dio Caſſius (LIX, 12), und wir dürfen ſie daher, unter Vergleichung einer Ausſage des Vibius Sequeſter (De fluminibus, ed. Hessel, S. 155), welcher die „Ithyräer für Syrer, kundige Bogenſchützen", erklärt, für einen mit Arabern vermiſchten ſyr. Volksſtamm (arab. Syrer) erklären (Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" [Leipzig 1842—44], II, 665), wofür auch ihr Geſtirn- und Bätyliendienſt ſowie Spuren in Namen und Inſchriften, vor allem ihr eigener alter Volksname „Jetur", Zeugniß geben. Denn dieſer iſt ein urſprünglich ſyr. Wort, „Rauchſäule" bedeutend; er weiſt alſo hin auf das alte Stammland des Volks, wo ſich eine vulkaniſche Region, unter andern eine Hochebene aus Lava, ausbreitet. Mithin darf aber dieſes Semitenvolk „Jetur" nicht zuſammengeworfen werden mit den ariſchen „Geſchuritern", welche in alter Zeit ebenfalls im Nordoſten Paläſtinas, in einem Landſtrich Syriens, ſeßhaft waren, und denen höchſt wahrſcheinlich auch jene Stadt Nawa ſchließlich zuzueignen ſein wird (ſ. Geſchur und vgl. Hitzig in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", IX, 776).

Urſprünglich im Südoſten des Antilibanon zu Hauſe, erſcheinen die „Jetur" nebſt

andern Nachbarn vorübergehend einmal im Kampf mit den dort vordringenden oſtjordaniſchen Iſraeliten (1 Chron. 5, 18. 19 [6, 18. 19]), bleiben dann lange Zeit hindurch in Dunkel gehüllt, theilten aber ſpäter ohne Zweifel das wechſelnde Abhängigkeitslos benachbarter Volksſtämme, bis ſie, zum zweiten mal wieder in der Geſchichte auftauchend, im J. 107 v. Chr. von dem Hasmonäerkönig Ariſtobulus durch deſſen Bruder Antigonus beſiegt, zur Beſchneidung gezwungen und dem politiſchen und religiöſen Verband des Judenthums, doch gewiß nur theilweiſe und wol nur auf kurze Zeit, einverleibt wurden (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 11, 3). Die zunehmende Schwäche der Hasmonäiſchen wie auch der Seleucidiſchen Herrſcher wurde von den Ituräern, gleich andern Volksſtämmen in Paläſtina und Syrien, benutzt, ſich wieder unabhängig zu machen. Eben in dieſer Periode ſcheinen ſie ihre bisherigen Grenzen überſchritten zu haben und, getrieben von ihrer alten Raubluſt, mit welcher ſie ſchon früher an der Handelsſtraße aus Arabien nach Damaskus auf Plünderung der reichen Waarenzüge ausgegangen ſein mochten, über den Antilibanon, nach Cöleſyrien, wo ſie Heliopolis, und ſelbſt nach dem Libanon vorgedrungen zu ſein, wo ſie Chalcis, dieſe Bergſtadt der Marſyas-Ebene, Botrys und andere feſte Punkte auf den Bergen, Vorgebirgen und der höhlenreichen Küſte ober- und unterhalb von Tripolis beſetzten, und von wo ſie gegen den phöniz. Handel Raubzüge bis nach Byblos und Berytos, in das ſüdlichere Phönizien hinab unternahmen (Strabo, XVI, 753, 755; Plinius, V, 19). Von dem Armenier Tigranes erfolglos bekämpft (Dio Caſſius, XXXVII, 7), wurden ſie endlich von Pompejus zu Paaren getrieben, ihre Burgen geſchleift, ihre Schlupfwinkel zerſtört, und die von ihnen und Tigranes mishandelten Städte, wie Byblos, durch Tödtung eines Häuptlings befreit. Dagegen wurde „ein anderer ſolcher, der Prieſterfürſt Ptolemäus, des Mennäus Sohn, dieſer ſchlimme Nachbar von Damaskus, gegen eine Loskaufsſumme in ſeinem, vom Libanon bis nach Auranitis herunter reichenden, wol mehrere kleine Herrſchaften unter ſich begreifenden Großfürſtenthum belaſſen" (Strabo, XVI, 753, 755; Appianus, Historia Mithrid., Kap. 106; Eutropius, VI, 11; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 15, 2; 16, 3; XIV, 3, 2; 7, 4; Plinius, V, 23). So mit den Römern in Berührung gekommen, wurden ſie denſelben als rohe Barbaren, aber auch als gute Bogenſchützen bekannt, dienten unter ihren Heeren, wie in Cäſar's afrikan. Krieg (Cicero, Orationes Philipp., II, 8. 44; XIII, 8; Hirtius, De bello Afr., Kap. 20; Virgil, Georgica, II, 448; Lucanus, Pharsalia, VII, 230, 514; Vibius Sequeſter, De fluminibus, S. 155), und wurden auch in der Folgezeit von den Römern, beſonders von Antoninus, zu verſchiedenen Zwecken gebraucht und misbraucht (Appianus, De bellis civil., V, 7, 10; Joſephus, „Alterthümer", XIV, 12, 1).

Zu den Unterthanen jenes Ptolemäus, des Mennäus Sohn, gehörten auch die Ituräer (Strabo, XVI, 753), welche am Libanon und in Cöleſyrien wohnten (Strabo, XVI, 755; vgl. Plinius, V, 19); deshalb kann auch, während Joſephus den Ptolemäus einen Fürſten von Chalcis nennt, Dio Caſſius denſelben als Fürſten von Ituräa aufführen. Des Ptolemäus Herrſchaft gelangte der Reihe nach zuerſt an deſſen Sohn Lyſanias; nach deſſen Ermordung durch Antonius an Kleopatra und pachtweiſe an einen gewiſſen Zenodorus, deſſen Beſitzungen wieder an Herodes den Großen übergingen. Nach dem Tode des Herodes (4 v. Chr.) erhielt der Tetrarch Philippus (ſ. d.) Gaulanitis, Batanäa, Auranitis, Trachonitis und auch einen Theil der eigenthümlichen Beſitzung jenes Zenodorus (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 8, 1; 11, 4); daß er aber darunter auch das von dieſem gepachtete „Hausgut des Lyſanias" erhalten habe, davon ſagt Joſephus nichts (ſ. Abilene). Zu dieſem „Hausgut des Lyſanias" indeß ſcheint gerade von jenes Ptolemäus' Zeiten her Ituräa gehört zu haben, und nun führt Lukas (Kap. 3, 1) auch ein Ituräa, als zum „Vierfürſtenthum" des Philippus gehörig, neben Trachonitis auf. So entſteht die Frage: haben wir hier Ituräa im weitern Sinn oder, was wahrſcheinlicher, im urſprünglichen engern Sinn zu verſtehen? Wäre das erſtere der Fall, dann hätten wir etwa an eine Gegend im Libanon, vielleicht geradezu an die Gegend von Chalcis, zu denken, wie denn Chalcis und Ituräa bei Joſephus und Dio Caſſius Wechſelbegriffe zu ſein ſcheinen; wir haben aber, wenigſtens bei der Tetrarchie des Philippus, Ituräa wol im eigentlichen engern Sinn zu verſtehen, dabei jedoch nicht Ituräa mit Trachonitis (ſo Euſebius und Hieronymus) oder Ituräa mit Auranitis (ſo Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 105 fg., u. a.), oder gar mit Auranitis und Batanäa (ſo Paulus, „Philologiſch-kritiſcher und hiſtoriſcher Commentar über das N. T." [Lübeck

1804—5], I, 311) für einerlei zu ſetzen, ſondern anzunehmen, daß, wie Lukas einerſeits (Gaulanitis) Batanäa und Aurantis als zur Tetrarchie des Philippus gehörig überging, ſo Joſephus andererſeits bei der Aufzählung der Länder des Philippus Ituräa übergangen hat (ſ. Philippus).

Als Philippus im J. 34 n. Chr. kinderlos ſtarb, ſchlug der Kaiſer ſein Land zur röm. Provinz Syrien. Bald nach ſeinem Regierungsantritt ſchenkte Cajus Caligula (37 n. Chr.) dem Herodes Agrippa I. das Vierfürſtenthum des Philippus, wie es ſcheint, mit Ausnahme von Ituräa, welches ein Araber Namens Sohemus, wahrſcheinlich ein Feldherr oder Verwandter des Araberkönigs Aretas, empfing, wol durch denſelben Vertrag, durch welchen Damaskus an Aretas kam, der zu Rom 39 n. Chr. von Cajus feierlich damit belehnt wurde (Dio Caſſius, LIX, 12), wenn nicht hier wieder an einen Landſtrich im Libanongebirge zu denken ſein möchte, zumal Sohem ohne Zweifel derſelbe iſt, welchen Joſephus („Leben", Kap. 11) „den Tetrarchen am Libanon" nennt. Sicher ward nach deſſen Tode (50 n. Chr.) Ituräa unter Claudius für immer mit Syrien verbunden (Tacitus, Annal., XII, 23). Fortan wird keines ituräiſchen Staats, ſondern nur auf Inſchriften röm. Behörden in jenen Gegenden gedacht. Daß in der Folge viele ſtreitfertige Bewohner derſelben an den jüd. Kämpfen gegen Veſpaſian und Titus, Trajan und Hadrian, für und wider theilgenommen, iſt nicht unwahrſcheinlich. Aus Steininſchriften bei Caſtel am Rhein, dem Standlager der 22., bei Jeruſalems Belagerung verwendeten Legion, und bei Carnuntum in Oberpannonien an der Donau, dem Quartier der 14., gleichfalls aus dem Orient herbeigezogenen Legion, geht hervor, „daß Ituräer des Gebirges unter dem leichten Fußvolk, ſowie Ituräer der Ebenen auf ihren arab. Roſſen unter der Reiterei der Römer gedient, ſodaß, wie dort in dem Ituräa benachbarten Neve germaniſche (alemanniſche) Krieger, ſo hier an germaniſchen Strömen ituräiſche ihre letzte Station gefunden haben". Für die, wenn auch langſame Verbreitung des Chriſtenthums unter dieſem wilden Volk mögen die nahen Biſchofsſitze an der phöniz. Küſte ſowie in Abila, Paneas, Damaskus und andere von Bedeutung geweſen ſein. Uebrigens ſollen, nach der Vermuthung mancher Gelehrten, die Ituräer die Vorfahren der heutigen Druſen ſein, von denen Niebuhr in ſeiner „Reiſebeſchreibung nach Arabien" (Kopenhagen 1774—78), II, 425 fg., 455 fg., eine gründliche Schilderung gibt. Vgl. auch Burckhardt, a. a. O., I, 492; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841), III, 752 fg.; Forbiger, a. a. O., II, 665, 691; Pauly, „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", IV, 337 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, 1, 417 fg.; Ewald, „Geſchichte Chriſtus' und ſeiner Zeit" (2. Ausg., Göttingen 1857), S. 45 fg., und „Geſchichte des Volkes Iſrael" (2. Ausg., Göttingen 1851—59), VI, 293, 399 fg.; Münter, De rebus Ituraeorum (Kopenhagen 1824), ſowie Tuch, Knobel, Hitzig zu 1 Moſ. 25. Kneucker.

Jubal, Name eines Kainiten aus der iſraelitiſchen Urſage, Sohn des Lamech (ſ. d.) und der Ada, Bruder des Stammvaters der Nomaden, Jabal (ſ. d.). Er ſoll die Zither, das Lieblingsinſtrument der Hebräer, und die Schalmei erfunden haben (ſ. Muſik und muſikaliſche Inſtrumente). Mit Jabal wird er zuſammengenannt, weil Saiten- und Blasinſtrumente ſich insbeſondere bei Hirtenvölkern finden. Die Chineſen ſchreiben ſich bekanntlich die Erfindung der Muſik zu und verlegen dieſelbe ebenfalls in die vorſintflutliche Urzeit (Gützlaff, „Geſchichte des chineſiſchen Reiches" [Stuttgart 1847], S. 16 fg.). Nach der griech. Mythologie erfand Pan Schalmei und Flöte für die Hirten, während Apollo die vornehmern Klaſſen mit der Lyra beſchenkte (Plinius, VII, 57; Preller, „Griechiſche Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 582 fg.). Irrthümlich läßt Luther die „Geiger" von Jubal abſtammen. Schenkel.

Jubel- oder (nach hebr. Ausſprache) **Jobeljahr**, bei Luther **Halljahr**, iſt ſeinem Weſen und ſeinen Vorausſetzungen nach eine dem moſaiſchen Geſetz durchaus eigenthümliche Anordnung. Wir ſtellen zunächſt, nach 3 Moſ. 25, 8 fg.; 27, 17 fg., die Beſtimmungen darüber kurz zuſammen. Je nach 7 Sabbatsjahren, alſo nach dem Ablauf von 49 Jahren, ſollte ein Jahr der Freiheit gefeiert werden, beginnend mit dem 10. Tag des 7. Monats (d. h. dem Verſöhnungstag), und angekündigt am ſelbigen Tage durch Poſaunenſchall im ganzen Lande. In einem ſolchen Jahre ſollte 1) der Landbau vollſtändig ruhen, und was das Land von ſelbſt hervorbrachte, nicht eingeheimſt, ſondern vom Felde gegeſſen werden;

2) der urſprüngliche Beſitzſtand wiederhergeſtellt werden, d. h. alles liegende Gut (über einige Ausnahmen ſ. u.), das etwa aus Noth hatte verkauft werden müſſen, an den anfänglichen Eigenthümer und Erben zurückfallen; 3) die perſönliche Freiheit jedem Volksgenoſſen wiedergegeben werden, der ſich als Knecht an einen andern, mochte dieſer ein Hebräer oder ein anſäſſiger Fremdling ſein, hatte verdingen müſſen.

Die erſte Beſtimmung hatte das Jubeljahr mit dem Sabbatsjahr (ſ. d.) gemein. Es ſollte wie dieſes ein „heiliges" Jahr (3 Moſ. 25, 12) ſein, ein Sabbat auch für das Land. Seine beſondere Eigenthümlichkeit liegt in den Beſtimmungen 2) und 3), welche ſich in die kurzen Worte zuſammenfaſſen laſſen: jeder ſoll zu ſeinem Beſitz und zu ſeinem Geſchlecht zurückkehren (3 Moſ. 25, 10). Nun müſſen wir uns aber ſogleich daran erinnern, daß unter Beſitz ('ahuzzá) der Hebräer zunächſt nur den unbeweglichen Grundbeſitz verſteht; dieſer iſt auch hier allein gemeint und zwar im engſten urſprünglichſten Sinn, nämlich der Erbacker (ſ. Erbe) und das dazu gehörende Haus. Nur in ummauerten Städten liegende Häuſer, die einen Werth für ſich und zum Ackerbau keine unmittelbare Beziehung hatten, waren davon ausgeſchloſſen; dem Verkäufer eines ſolchen Hauſes blieb nur ein einjähriges Rückkaufsrecht vorbehalten; ließ er dieſe Friſt verſtreichen, ſo gehörte das Haus für immer dem Käufer (3 Moſ. 25, 29. 30). Anders verhielt es ſich mit den Häuſern in den Levitenſtädten; dieſe konnten nämlich, wenn ſie veräußert worden waren, jederzeit zurückgekauft werden, und fielen, wenn es nicht geſchah, im Jubeljahr wieder an den urſprünglichen Beſitzer zurück, denn die Leviten waren auf dieſe Häuſer und das zur Stadt gehörende Gemeindegut allein angewieſen; es war alſo dieſer Beſitz für ſie gleich wichtig und nothwendig wie der Erbacker für die übrigen Iſraeliten. Als Grundidee der Beſtimmung 2) tritt nach dem Geſagten klar hervor: was der Iſraelit von Gott, dem alleinigen Herrn und Beſitzer des Landes (3 Moſ. 25, 23; 14, 34; 20, 24; 23, 10; 2 Moſ. 15, 17), empfangen hat, darf er nicht bleibend veräußern, die von Gott angeordnete Vertheilung des Landes ſoll für alle Zeiten gültig ſein und gegen eigenmächtige menſchliche Willkür geſchützt werden. Der Grundbeſitz als ſolcher iſt alſo nicht freies Eigenthum des einzelnen oder der Familie, daher auch ein eigentlicher Verkauf deſſelben gar nicht möglich; geſtattet iſt nur eine zeitweilige Ueberlaſſung ſeiner Nutznießung an einen andern. Daß es dem Geſetzgeber mit dieſer Auffaſſung durchaus Ernſt war, ſehen wir aus den weitern Beſtimmungen über die Rechtsverhältniſſe innerhalb der Jobelperiode (3 Moſ. 25, 14 fg.). Wenn ein Iſraelit nämlich ſein Grundſtück einem andern abzutreten gezwungen war, ſo handelte es ſich nicht um eine Entſchädigungsſumme für den Acker ſelbſt, ſondern nur für ſeinen Ertrag; dieſe Summe war alſo nach dem durchſchnittlichen Jahresertrag, den jeder gewiſſenhaft anzugeben verpflichtet war, zu berechnen, und zugleich nach der Jahreszahl der laufenden Jobelperiode, d. h. um ſo niedriger, je näher ein Jubeljahr bevorſtand. Ebenſo wenn einer in der Zwiſchenzeit durch eigene Arbeit oder durch Unterſtützung eines Verwandten das Rückkaufsrecht, das jedem gewahrt blieb, geltend machen und ſeinen Acker wieder einlöſen konnte, ſo ſollte er die Jahre ſeines Verkaufs, d. h. die ſeit der Abtretung des Grundſtücks verfloſſenen Jahre, berechnen, die Summe ihres Ertrags von dem damals erhaltenen Kaufgeld abziehen und den Reſt dem Käufer zurückgeben.

In engem Zuſammenhang damit ſteht die unter 3) angeführte Beſtimmung, wie aus der Begründung 3 Moſ. 25, 55 deutlich hervorgeht. Gott galt als alleiniger Herr und Gebieter wie über ſein Land, ſo über ſein Volk. Alſo war es keinem Iſraeliten erlaubt, einen Volksgenoſſen zu ſeinem eigentlichen Sklaven zu machen; nur als Tagelöhner durfte er ihn anſtellen, und auch ein ſolches Dienſtverhältniß ſollte niemals ein bleibendes ſein, ſondern mit dem Jubeljahr aufhören, damit jeder wieder zu ſeinem Geſchlecht zurückkehre (3 Moſ. 25, 39—42. 10; anders das frühere Geſetz 2 Moſ. 21, 2, und wieder 5 Moſ. 15, 12; vgl. „Bibel-Lexikon", II, 2, 3). Daſſelbe galt für ſolche, welche ſich einem Fremdling oder Beiſaſſen verdingt hatten, und natürlich konnte der dienende Iſraelit ſchon vor dem 50. Jahre losgekauft werden, wenn ein Verwandter oder er ſelbſt den Preis dafür zu zahlen im Stande war, der ſich auch hier nach dem Jobel richtete, d. h. um ſo niedriger war, je näher dieſes bevorſtand (3 Moſ. 25, 47—55).

Eine ähnliche Beſtimmung galt für die in liegenden Gütern beſtehenden Weihgeſchenke an das Heiligthum, welche ebenfalls einlösbar waren, ſobald einer den vom Prieſter je nach der Zeit der Weihung, d. h. je nach der bis zum nächſten Jobel übrigen Zahl der Jahre, beſtimmten Werth des betreffenden Grundſtücks, und dazu noch ein Fünftel, zu

bezahlen gewillt war (3 Moſ. 27, 17 fg. 13). Auch hier handelte es ſich alſo nicht um eine Schenkung des Bodens ſelbſt, ſondern nur ſeines Ertrags oder einer ihm entſprechenden Geldſumme, und mit dem Jobel wurde auch ein ſolcher Acker wieder frei; nur wenn einer ihn inzwiſchen, ohne Bezahlung der vorgeſchriebenen Einlöſungsſumme, einem andern verkauft hatte, fiel der Acker für immer dem Heiligthum anheim (3 Moſ. 27, 20. 21).

Beiläufig erfahren wir noch aus 4 Moſ. 36, 4, daß die durch Verheirathung einer Erbtochter entſtehenden Veränderungen im Erbbeſitz einer Familie erſt mit dem nächſten Jubeljahr definitiv wurden. Daß in jedem Stamm ſchriftliche Grundprotokolle über den Erbbeſitz geführt und jeweilen im 50. Jahre revidirt wurden, iſt möglich, läßt ſich aber aus der vorliegenden Stelle nicht mit Sicherheit ſchließen.

Von Schuldenerlaß im Jubeljahr ſagt das A. T. nichts. Theilweiſe iſt er in den ebenerwähnten Beſtimmungen allerdings factiſch mit enthalten, da ein Verkaufen des Ackers und ein Sichverdingen als Knecht meiſtens durch Schulden veranlaßt war. Wenn aber Joſephus („Alterthümer", III, 12, 3) den Schuldenerlaß geradezu und in erſter Linie als Eigenthümlichkeit des Jubeljahrs anführt, ſo beruht das entweder auf zu weit gehendem Schluß oder auf irrthümlicher Verbindung der Beſtimmungen 5 Moſ. 15, 1 fg. mit 3 Moſ. 25, 8 fg.

II. Das Geſetz über das Jubeljahr folgt unmittelbar demjenigen über das Sabbatsjahr (3 Moſ. 25, 1—7), und beide hängen eng zuſammen. Wie am Sabbat der Menſch ausruhen, geiſtig und leiblich gleichſam in ſeinen Normalzuſtand zurückkehren ſollte, und wie die Nothwendigkeit ſolcher Ruhe und neuer Kraftgewinnung durch das Geſetz über das Sabbatsjahr auch für die Natur anerkannt wurde, ſo hatte das Jubeljahr die Beſtimmung, die öffentlichen geſellſchaftlichen Zuſtände nach Ablauf von 7×7 Jahren einer Integralerneuerung zu unterwerfen, die eingetretenen Schwankungen auszugleichen, die Wirklichkeit nach den Forderungen der Idee zu läutern, und vor allem ſollten durch eine ſolche Zeit des Stillſtandes und der Wiederherſtellung die zwei Grundrechte des iſraelitiſchen Bürgers ſtets wieder zur Geltung kommen: das Recht erblichen Grundbeſitzes und das Recht perſönlicher Freiheit. Verwandte, auf möglichſt gleichmäßige Vertheilung des Länderbeſitzes abzielende Vorſchriften finden wir auch bei andern alten Völkern (Spartanern, Thebanern, Dalmatiern; vgl. Knobel, „Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 567 fg.; über eine ähnliche ägypt. Anſchauung ſ. Joſeph); allein in ſo umfaſſender principieller Weiſe hat die Geſetzgebung doch nur in der iſraelitiſchen Theokratie durchzugreifen gewagt, weil nur hier die religiöſe Grundvorausſetzung dazu gegeben war: das Gefühl unbedingter Abhängigkeit aller menſchlichen Verhältniſſe von Gott als dem alleinigen Herrn über Land und Volk, ſomit auch das Gefühl der Freiheit gegenüber allen menſchlichen Zufälligkeiten und Veränderungen, und im Zuſammenhang damit das Gefühl der Zuſammengehörigkeit und Gleichberechtigung aller Volksgenoſſen. Daher die Forderung, daß die Zufälligkeiten des irdiſchen Beſitzſtandes und die dadurch bedingten Unterſchiede in der Stellung der einzelnen Bürger nie eine bleibende Macht im Staate werden und die von Gott urſprünglich gewollte, möglichſte Gleichheit nie gänzlich umkehren und verwirren ſollten; daher der kühne Gedanke des Geſetzgebers, daß von Zeit zu Zeit mit einem kräftigen Ruck alles wieder in die richtige Lage gebracht, die unregelmäßige Wirklichkeit nach der reinen idealen Regel umgeſtaltet werden könne.

III. Es iſt aber klar, daß eine derartige Einrichtung ſich nur in den einfachen Verhältniſſen einer vorzugsweiſe Ackerbau treibenden Bevölkerung durchführen ließ und nur Sinn und Werth hatte, ſolange Beſitz und Erwerb weſentlich vom Grundeigenthum abhingen. Je mehr mit den politiſchen auch die geſellſchaftlichen Zuſtände ſich entwickelten, je mehr in den Städten Handel und Gewerbe aufzublühen begannen, um ſo ſchwieriger mußte die Feſthaltung des Grundſatzes einer gleichmäßigen Vermögensvertheilung werden. In dieſe neuen Verhältniſſe paßte die Einrichtung des Jubeljahres nicht mehr und ſie kam von ſelbſt allmählich in Vergeſſenheit, wie denn auch das 5. Buch Moſe ganz von ihr ſchweigt, zum deutlichen Beweis, daß man in der ſpätern Königszeit das betreffende Geſetz nicht mehr handhabte. Die Klagen über Anhäufung zu vieler Aecker in der Hand einzelner (Jeſ. 5, 8; Mich. 2, 2) lehren daſſelbe, und nach dem Exil war eine Wiedereinführung der alten Agrarverhältniſſe ebenſo wenig denkbar. Betont kann noch werden, daß in den geſchichtlichen Büchern das Jubeljahr nie zu chronologiſchen Angaben benutzt wird, obgleich es ſich ſehr gut dazu geeignet hätte. Doch erloſch das damit gegebene Ideal

nie ganz, und gern weiſen ſpätere Propheten wenigſtens im Bilde darauf hin (Jeſ. 61, 1 fg.; Ez. 7, 12 fg.; 46, 16 fg.). Wie lange jenes Geſetz gehalten worden ſei, wiſſen wir nicht genau. Man hat aus der Stelle Jeſ. 37, 30 (2 Kön. 19, 29) ſchließen wollen, daß man zur Zeit Hiskia's, als Sanherib in Juda eingefallen war, an die Feier des Sabbats- und Jubeljahrs gedacht, das betreffende Geſetz alſo noch als gültig betrachtet habe. Allein dieſer Schluß iſt kein zwingender. Die Ausdrücke jener Stelle könnten wol dazu berechtigen, die Sache ſelbſt ſpricht aber dagegen. Als der Feind im Lande war und von deſſen Ertrag mit zehrte, fiel es gewiß niemand ein, ſolche Geſetzesbeſtimmungen ängſtlich zu beobachten, da das Gute derſelben ſich in ſolcher Zeit in das größte Unheil verkehren, ja geradezu eine allgemeine Hungersnoth herbeiführen konnte. Mit Recht haben daher Geſenius u. a. der Stelle eine andere Deutung gegeben. Die Saat konnte in jenem Jahre nicht beſtellt werden, weil der Aſſyrer im Spätherbſt (Jeſ. 32, 10; 33, 9; Mich. 7, 1) eingerückt war und das Land verheerte, und wenn Jeſaja (Kap. 37, 29. 31) auch noch für ein zweites Jahr die gleiche Ausſicht eröffnet, ſo meint er, daß Sanherib im nächſten Spätjahr von ſeinem Feldzug nach Aegypten wiederkehren und noch einmal die Ausſaat hindern werde. Das ſollte der Termin ſein für das dann über ihn hereinbrechende Strafgericht und Judas Errettung. Die erwähnte Stelle iſt alſo, wenn ſie auch im Ausdruck an das betreffende Geſetz anſpielt, kein Beweis für eine noch beſtehende Feier des Jubeljahrs, und die übrigen Nachrichten der Bibel laſſen uns überhaupt in dieſer Beziehung gänzlich im Stich. In den geſchichtlichen Büchern wird das Jubeljahr nirgends erwähnt, was aber, bei der Dürftigkeit ihrer Nachrichten beſonders über die frühern Jahrhunderte, nicht zu dem Schluß berechtigt, daß es gar nie gefeiert worden ſei. Ebenſo wenig haben wir über die Zeit ſeiner Einführung irgendeine deutliche Notiz; nur nach Wahrſcheinlichkeitsgründen läßt ſich vermuthen, daß es die frühere Zeit des Königthums war, denn ohne eine ſtarke Obrigkeit an der Spitze iſt die wirkliche Durchführung eines ſolchen Geſetzes nicht wohl denkbar.

Genauer ſucht Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1869), II, 8 fg., den Zeitpunkt der erſtmaligen Jubelfeier zu beſtimmen, durch Combinirung von 2 Chron. 17, 7 fg. mit Jeſ. 37, 30 und weiter mit 1 Kön. 6, 1. Als Beweis für ein Jobel kann aber die Stelle Jeſ. 37, 30 nach dem eben Geſagten nicht gelten. Da ferner 1 Kön. 22, 41 fg. von der Einführung eines Geſetzbuchs (des Leviticus!) nichts geſagt wird (vgl. vielmehr 1 Kön. 22, 44 und 3 Moſ. 17, 4. 9), und auch 2 Chron. 17, 7. 9 nur von Belehrung des Volks und von dem „Buch des Jahvegeſetzes" als etwas (nach der Meinung des Chroniſten) ſchon Vorhandenem die Rede iſt, ſo müſſen wir uns, obgleich dieſe Combination beim erſten Anblick etwas Beſtechendes hat, mit der oben gegebenen, freilich ſehr allgemeinen Zeitbeſtimmung wol begnügen.

IV. Das hebr. Wort Jobel iſt von jeher ſehr verſchieden gedeutet worden (vgl. Kranold, Commentatio de anno Hebraeorum jubilaeo [Göttingen 1838], S. 11 fg., 14 fg.). Die alten Ueberſetzungen, voran die LXX, geben es meiſt mit „Freilaſſung" wieder und ähnlich erklärt es Joſephus („Alterthümer", III, 12, 3) mit ἐλευθερία. Damit iſt der Sinn des Geſetzes im ganzen richtig getroffen, wie ja auch das Jahr in der That „Freiheitsjahr" (šenàt hadderór, Ez. 46, 17; 3 Moſ. 25, 10; Jeſ. 61, 1) genannt wurde; allein wenn wir die übrigen Stellen, in denen Jobel vorkommt (2 Moſ. 19, 13; Joſ. 6, 5 und dazu 3 Moſ. 25, 9), vergleichen, ſo werden wir von ſelbſt und ohne Umweg zu einer andern Ableitung geführt. Jabal iſt im Hebräiſchen das Wort für eine regelmäßig fortgehende Bewegung; es wird zunächſt vom Waſſer gebraucht, dann aber auch vom Ton, der gleichſam Welle an Welle ſich fortſetzt (wie auch wir von Tonwellen reden) und anhaltend fortklingt. Danach bedeutet Jobel eigentlich ſchallend, hallend, Schallendes und Schall ſelbſt; von der Eröffnungsceremonie ging der Name auf das ganze Jahr über, und im Deutſchen läßt ſich etwa, wie Luther gethan hat, „Halljahr" dafür ſetzen. Auch „Jubeljahr" mag als annähernd richtige und an das Hebräiſche leicht anſpielende Ueberſetzung angehen. (Das hebr. Wort ſelbſt iſt in unſere Sprachen übergegangen als „Jubiläum".) Die Meinung einiger Rabbinen, daß Jobel = Widder ſei, iſt eine bloſe Vermuthung, ohne jeden ſichern Grund.

V. Eine alte Streitfrage über das Jubeljahr dreht ſich darum, ob es das je 49. oder 50. geweſen ſei. Die Worte der Bibel laſſen darüber eigentlich keinen Zweifel; 3 Moſ. 25, 10. 11 heißt es deutlich das „funfzigſte Jahr", und die 49 Jahre, welche vor-

her ablaufen müſſen, werden davon unterſchieden (3 Moſ. 25, 8). Dennoch iſt die Behauptung aufgeſtellt worden, das ſiebente Sabbatsjahr und das Jobeljahr ſeien identiſch geweſen, die Jobelperiode habe alſo nur 49 Jahre umfaßt. Man berief ſich dafür gewöhnlich auf Rabbi Juda (Talmud, Arachin, 12^{b}; vgl. 13^{a}, 32^{b}), der aber nicht Jobel und ſiebentes Sabbatsjahr gleichſetzt, ſondern nur ſagt, daß Jobel als funfzigſtes Jahr nicht beſonders gezählt worden ſei, vielmehr den Anfang der folgenden Schemittaperiode gebildet habe. Andere Vermuthungen, wie z. B. die von Frank (Novum systema chronologiae fundamentalis [Göttingen 1778]) und Gatterer („Abriß der Chronologie" [Göttingen 1777], S. 153) aufgeſtellte (das Jubeljahr habe eine Vereinigung des 49. Sonnen- und des 50. Mondjahrs ſein ſollen), zu widerlegen, iſt hier nicht der Ort und auch kaum mehr nöthig, da der bibliſche Text ja vollkommen deutlich iſt und gelehrte Juden, wie Philo, Joſephus, und im Mittelalter z. B. Maimonides, es immer beſtimmt ausſprachen, daß Jobel als 50. Jahr zu zählen ſei. Allerdings kam dabei der Anfang des ökonomiſchen Jahrs (im Herbſt) mit dem prieſterlich theokratiſchen (im Frühjahr, als der Zeit des Auszugs aus Aegypten) in Conflict, allein daſſelbe galt vom Sabbatsjahr, das Verhältniß dieſer beiden zueinander wird alſo davon nicht berührt; es iſt gewiß, daß nach dem Sinn des Geſetzes das Jubeljahr dem ſiebenten Sabbatsjahr folgen ſollte. Zu der irrigen Auffaſſung, daß es ſelbſt das 49. geweſen ſei, hat wol weſentlich der Umſtand Veranlaſſung gegeben, daß in der Zeit des zweiten Tempels nur nach ſieben-, beziehentlich neunundvierzigjährigen Perioden gerechnet wurde; denn wenn die Jahre 150, 178 und 276 der Seleuciden als Sabbatsjahre gefeiert wurden (1 Makk. 6, 20. 49. 53; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 8, 1; XIV, 16, 2; XV, 1, 2), fielen die Jubeljahre in der Rechnung hinweg, offenbar darum, weil ſie nicht gefeiert wurden; es war aber damit die unrichtige Vermuthung nahe gelegt, daß das Jubeljahr als neunundvierzigſtes gegolten habe.

Vgl. außer Kranold a. a. O., wo in der Vorrede auch die ältern Monographien verzeichnet ſind, beſonders Wold, De anno Hebraeorum jubilaeo (Göttingen 1837); ferner Moſes Maimonid, Tractatus de juribus anni septimi et jubilaei, ed. Mai (Frankfurt a. M. 1708); Michaelis, „Moſaiſches Recht" (Frankfurt a. M. 1775—80), II, 41 fg.; Bähr, „Symbolik des moſaiſchen Cultus" (Heidelberg 1837—1839), II, 572 fg., 603 fg.; Saalſchütz, „Das moſaiſche Recht" (2. Aufl., Berlin 1853), S. 141 fg., und „Archäologie der Hebräer" (Königsberg 1855—1856), II, 224 fg.; de Wette, „Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864), S. 211 fg.; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 492 fg.; Ideler, „Handbuch der mathematiſchen und techniſchen Chronologie" (Berlin 1825—1826), I, 502 fg.; Hug in der „Zeitſchrift für die Geiſtlichkeit des Erzbisthums Freiburg" (Freiburg 1828—34), I, 6—40; Knobel zu 3 Moſ. 25; Herzfeld, „Geſchichte des Volkes Iisrael" (Nordhauſen 1854—56), I, 458 fg. Steiner.

Juda (hebr. Jehudá). I. Der vierte Sohn Jakob's und der Lea, dem die nationale Ueberlieferung eine bedeutende Stellung unter ſeinen Brüdern zuweiſt. Er war es, der für Joſeph eintrat (1 Moſ. 37, 26 fg.; eine andere Sage ſtellt jedoch Ruben voran, 1 Moſ. 37, 21 fg; 42, 22; ſ. Joſeph), der bei Jakob und in Aegypten das Wort für die Brüder führte, für Benjamin Bürgſchaft leiſtete (1 Moſ. 43, 3 fg., 8 fg.; 44, 16 fg.) und von Jakob beim Zug nach Aegypten vorausgeſchickt wurde (1 Moſ. 46, 28). Von ſeinen fünf Söhnen: Er, Onan, Sela, Perez und Serah, ſtarben die zwei erſtern in Kanaan (1 Moſ. 46, 12), die drei andern ſiedelten mit den übrigen Angehörigen des Hauſes Jakob's nach Aegypten über. Dagegen hat eine ſpätere Sage, anſchließend an die Ueberlieferung vom frühen Tod der älteſten Söhne Er und Onan und an die Bedeutung der Namen Perez und Serah, ſowie an das vom jüngern Geſetz (5 Moſ. 25, 5 fg.) eingeführte Inſtitut der Leviratsehe, das Bild dieſes Stammvaters in widerlicher Weiſe verunehrt, und es iſt leicht zu erkennen, daß hier nationale Abneigung mit im Spiel war, ſofern nämlich die Erzählung in 1 Moſ. 38 ihren Urſprung im nördlichen Reich hatte.

Als Perſonenname kommt Juda im A. T. ſonſt ſelten vor, ſoviel wir wiſſen, erſt in der nachexiliſchen Zeit (Eſra 3, 9; 10, 23; Neh. 11, 9; 12, 8. 34. 36), häufiger ſpäter (unter den Makkabäern und nachher) in der griech. Form Judas (ſ. d.).

II. Der Stamm Juda war beim Auszug aus Aegypten der zahlreichſte (74600 Mann, nach 4 Moſ. 1, 26. 27; 2, 4, ſpäter 76500, nach 4 Moſ. 26, 22), ſchritt mit Sebulon

und Iſſaſchar den übrigen Stämmen voran (4 Moſ. 2, 3 fg.; 10, 14 fg.), und erhielt demgemäß bei der Vertheilung des weſtjordaniſchen Landes das erſte Los, welches Joſ. 15 mit großer Ausführlichkeit beſchrieben wird. Die Nordgrenze deſſelben bildete eine von der Mündung des Jordans in kleinem Bogen nach En-Rogel (ſüdöſtlich von Jeruſalem), dann durch das Hinnomthal und über Kirjath-Jearim, Bethſemes, Timna und Ekron ſich ziehende und bei Jabneel zum Mittelländiſchen Meer auslaufende Linie (Joſ. 15, 5—11; vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], II, 588 fg.). Was von dieſer Linie an ſüdlich lag, gehörte alles dem Stamm Juda; nur wurden hernach 17 Städte an den Stamm Simeon abgetreten (Joſ. 19, 1—9) und 9 fielen den Prieſtern zu (Joſ. 21, 9—16). Die Grenze nach Oſten war das Todte, nach Weſten das Mittelländiſche Meer (Joſ. 15, 5. 12); im Süden erreichte die Grenzlinie, in ziemlich ſtarkem Bogen von der Südſpitze des Todten Meeres ſich erſtreckend bis zum Bach Aegyptens, die Wüſte Zin und Kades Barnea. Das ganze Gebiet zerfiel in vier Theile, genannt Südland (Negeb), Niederung (Schephelá), Gebirge (Har) und Wüſte (Midbár). In der Mitte des Landes zog ſich von Norden nach Süden das Gebirge, die Waſſerſcheide zwiſchen Salz- und Mittelmeer, ein von vielen Thälern und Schluchten durchſchnittenes Plateau, an ſeinem höchſten Punkt (bei Hebron) etwa 3000 Fuß über dem Meeresſpiegel. Dieſes Gebirge iſt heute zwar an vielen Stellen ganz öde und unbebaut, im ganzen aber nicht unfruchtbar; an den Abhängen gedeiht (beſonders bei Hebron) die Rebe vortrefflich, auch Oel- und Obſtpflanzungen fehlen nicht, und die Ebenen, Thäler und Gründe liefern eine ergiebige Getreideernte. Noch fruchtbarer war dieſer Landſtrich im Alterthum, wie ſich aus der großen Zahl (38) der in Joſ. 15, 48—60 genannten Städte und aus den vielen Ruinen, die noch jetzt dort gefunden werden, ergibt (vgl. Robinſon, a. a. O., I, 337, 352 fg.; II, 418, 422 fg., 700 fg.; III, 188 fg.; Furrer, „Wanderungen durch Paläſtina" [Zürich 1865], S. 80 fg.). Zwiſchen dieſem Centralland und dem Todten Meer lag die Wüſte Judas, ein ödes, ſchauerliches Gebiet, nur hier und da durch einige freundliche Oaſen belebt, unter denen Engedi die bekannteſte war (Joſ. 15, 61. 62). Auf der andern (weſtlichen) Seite ſchloß ſich an das Gebirge die Niederung an, die allmähliche Abdachung des Gebirges gegen das Meer und die Ebene am Meer ſelbſt, eine mit guten Weideplätzen und trefflichem Ackerland reich geſegnete Gegend, ſowol zur Getreide- wie zur Garten- und Obſtcultur vorzüglich geeignet. Zweiundvierzig Städte werden in Joſ. 15, 33—47 als zu derſelben gehörend aufgezählt, unter dieſen freilich mehrere (Ekron, Asdod, Gaza), welche nur zeitweiſe im Beſitz Judas waren, ſonſt aber ein Reich für ſich bildeten (mit Askalon und Gath als philiſtäiſche Pentapolis), das mit Iſrael fortwährend in Fehde lebte. Wenn alſo in Joſ. 15, 33—47 die ganze Sephela zu Juda gerechnet wird, ſo entſprechen dieſer Angabe zwar die idealen Hoffnungen des Volks, nicht aber die thatſächlichen Verhältniſſe. Das Südland endlich mit 36 Städten (Joſ. 15, 21—32) beſtand meiſt aus wellenförmigem Weidegrund, abwechſelnd mit Sand- und Heideſtrecken, bildete alſo ſeiner Lage wie der Beſchaffenheit des Bodens nach den Uebergang vom eigentlichen Culturland zu den Wüſten des Peträiſchen Arabien. In dieſem Landestheil lagen die meiſten der an Simeon abgetretenen Städte.

Wie dieſes Stammgebiet, mit Ausnahme der philiſtäiſchen Städte, allmählich erobert wurde, iſt Joſ. 10, 28—39 (13, 2. 3) berichtet. Die Anfänge feſter Anſiedelung waren beſonders Kaleb, dem Sohn Jephunne's, und ſeinem Bruder Othniel zu verdanken (Joſ. 14, 6—15; 15, 13—19); ihre Beendigung fiel erſt in die Zeit nach Joſua's Tod (Richt. 1, 1—20).

Auch während der Richterzeit behauptete Juda eine angeſehene Stellung unter den übrigen Stämmen, wie aus Richt. 3, 9 fg., 20, 18 und 1 Moſ. 49, 8—10 deutlich hervorgeht. Zwar wurden die großen Kämpfe jener Zeit (Richt. 4. 6 fg., 11) meiſt im nördlichen und öſtlichen Reichsgebiet geführt, ſodaß Juda wenig Veranlaſſung hatte, in dieſelben einzugreifen; wenn es aber auftrat, wurde ihm in Anerkennung ſeiner kriegeriſchen Tüchtigkeit gern der Vortritt eingeräumt (Richt. 20, 18), und der für die Ehre ſeines Stammes begeiſterte Dichter konnte mit Recht von ihm ſagen: „Nicht weicht das Scepter von Juda, noch der Führerſtab von ſeinen Füßen, ſolange man nach Silo (zum Nationalheiligthum) kommt, und ihm gehorchen die Stämme" (1 Moſ. 49, 10). Noch größer wurde die Bedeutung dieſes Stammes in der Königszeit, als David aus ſeiner Mitte zum Nachfolger Saul's erkoren wurde. Ohne Kampf ließ ſich der Anſpruch auf Ober-

herrſchaft über die andern Stämme freilich nicht durchführen, und lange dauerte es, bis nach Saul's Tode auch die nördlichen Stämme mit Benjamin ſich Juda, von welchem David alsbald als König anerkannt worden war (2 Sam. 2, 1—4), anſchloſſen. Erſt als Isboſeth (ſ. d.) in unglücklichem Kampf Macht und Anſehen und hernach durch Mörderhand das Leben verloren hatte (2 Sam. 2—4), huldigte ganz Iſrael willig dem judäiſchen König, der nunmehr ſeine Reſidenz von Hebron, wo er $7\frac{1}{2}$ Jahre über Juda allein geherrſcht hatte, weiter nördlich nach Jeruſalem verlegte (2 Sam. 5). Bald aber wurde die Eiferſucht der nördlichen Stämme von neuem rege. Abſalom brachte ſie ohne viele Mühe auf ſeine Seite (2 Sam. 15 fg.), und kaum war nach deſſen Tode eine Verſöhnung mit dem größern Volkstheil wieder im Gang, ſo trat neuer Hader dazwiſchen (1 Sam. 19, 41 fg.; 20), dem der Tod Seba's nur ein vorläufiges Ende machte; denn offenbar war es bloſe Fortſetzung der eben geſchilderten Rangſtreitigkeiten, daß nach Salomo's Tode die unzufriedenen Stämme des Nordens, Ephraim an der Spitze, ſich vom Davidiſchen Herrſcherhaus losſagten und die Trennung Iſraels in zwei ſelbſtändige Königreiche veranlaßten. Daß der Name Juda nunmehr auf das ſüdliche Reich überging, begreift ſich leicht, da außer dieſem Stamm nur noch das kleine Benjamin und einzelne ſimeonitiſche und danitiſche Städte zu demſelben gehörten (1 Kön. 12, 23; 1 Sam. 27, 6; 1 Kön. 19, 3 und Joſ. 19, 1 fg.; 2 Chron. 11, 10 und Joſ. 19, 41. 42), Juda alſo ſowol durch die größere Volkszahl wie durch die ihm angehörende Dynaſtie immer das Uebergewicht behielt.

III. Das Königreich Juda konnte ſich, durch natürliche und geſchichtliche Verhältniſſe bevorzugt, im ganzen ſtetiger und regelmäßiger entwickeln als Iſrael. Schon ſeine geographiſche Lage war eine günſtigere, indem ſie den Staat ſowol feindlichen Angriffen wie fremder Einwirkung überhaupt weniger ausſetzte. Auch war hier keine ſo ſtarke kanaanitiſche Bevölkerung wie im Norden unter den Iſraeliten ſeßhaft geblieben, ſodaß nationale Sitte und alter Glaube eher rein erhalten werden konnten. Dazu kam, daß das Reich von Anfang an in religiöſer und auch in politiſcher Beziehung einen feſten Mittelpunkt hatte. Der Tempel, der an die Stelle des frühern Centralheiligthums getreten war, erhielt den Gottesdienſt in feſten Formen und in beſtimmter Ordnung. Wenn auch andere Anbetungsſtätten (ſ. Höhen) noch lange Zeit hindurch neben ihm beſtanden, ſo ſammelte ſich doch das legitime Prieſterthum fortwährend um ihn, und die anfänglich nur ideale Forderung der Einheit des Cultus kam immermehr zu praktiſcher Durchführung. Jeruſalem, die Stätte des Tempels, war aber zugleich auch Sitz des Königthums; während im nördlichen Reich Sichem, Tirza und Samaria einander im Rang ablöſten, behauptete die alte, von David eroberte Reſidenzſtadt ſtets gleiches Anſehen, und mit ihr auch die Dynaſtie ſelbſt, die im Hauſe David's verblieb. Palaſtrevolutionen kamen in Juda nur ausnahmsweiſe vor (2 Kön. 11, 1; 12, 20; 21, 23), und ohne daß das legitime Davidiſche Königshaus beſeitigt worden wäre. Es war ein Glück für dieſen kleinen Staat, daß der ſtete Dynaſtienwechſel, der das nördliche Reich zerrüttete, ihm erſpart blieb. Die ruhigere politiſche Entwickelung hatte eine größere Concentration der Kraft zur heilſamen Folge und wirkte fördernd auf die Entfaltung des geiſtigen Lebens. Dennoch war auch das ſüdliche Reich von Gefahren verſchiedener Art ſtets bedroht, die ihm zuletzt den Untergang brachten. Dieſe Gefahren waren auf religiöſem Gebiet: Ueberhandnehmen heidniſchen Weſens einerſeits, äußerer Ceremoniendienſt und Werkheiligkeit andererſeits, auf politiſchem: Angriffe von außen und Parteiung im Innern.

Kanaanitiſchen und andern Götzendienſt hatte ſchon Salomo eingeführt (1 Kön. 11, 4—8); gleicherweiſe hielten ſeine Nachfolger Rehabeam und Abia daran feſt (1 Kön. 14, 22 fg.; 15, 3). Erſt Aſa und ſein Sohn und Nachfolger Joſaphat ſäuberten das Land wieder von den heidniſchen Greueln (1 Kön. 15, 11 fg; 22, 43 fg.), doch nur auf kurze Zeit. Unter Jehoram, der die iſraelitiſche Königstochter Athalja zum Weibe hatte, unter Ahasja und Athalja wurde das Land von neuem mit Götzenaltären überſchwemmt (2 Kön. 8, 18. 27), und ſelbſt der Tempel durch Baalsdienſt geſchändet (2 Chron. 24, 7), bis unter dem Einfluß des Hohenprieſters Jojada dieſem Treiben mitſammt der Herrſchaft der Athalja ein Ende gemacht wurde (2 Kön. 11; 2 Chron. 23). Allein ſchon Joas fiel nach dem Tode Jojada's wieder zum Götzendienſt ab (2 Chron. 24, 17 fg.), und ähnliches berichtet die ſpätere Geſchichtſchreibung von Amazia (2 Chron. 25, 14. 27). Noch ſchlimmer wurde es unter Ahas und am ſchlimmſten unter Manaſſe. Zwiſchen beide hinein fällt

die theokratiſche Regierung Hiskia's, in deſſen Fußſtapfen ſpäter Joſia trat. Die beiden letztern waren bemüht, nicht nur mit allem heidniſchen Cultus gründlich aufzuräumen, ſondern auch den Jahvedienſt ſelbſt zu reformiren, ihn in der vom Geſetz geforderten Einheit und Reinheit praktiſch zu verwirklichen, durch Abſchaffung der Höhen, durch Regelung der prieſterlichen und levitiſchen Functionen, durch gemeinſame Feier der religiöſen Feſte nach geſetzlicher Vorſchrift, und endlich durch den Verſuch, die zurückgebliebenen Reſte des nördlichen Reichs wieder um den Tempel zu verſammeln. Auch in Juda alſo, das doch ſein Prieſterthum und ſeinen Tempel hatte, koſtete es, wie vorſtehender Ueberblick zeigt, einen langen harten Kampf, bis die religiöſen Zuſtände ſich läuterten und die Herrſchaft des Einen Nationalgottes zu ausſchließlicher Anerkennung kam. Daß dieſes Ziel zuletzt annähernd erreicht wurde, war vor allem dem Wirken jener Männer zu verdanken, welche die Idee des wahren Gottesſtaates lebendig in ſich trugen und Volk und König für ſie zu erwärmen wußten, auch mitten in trüber Gegenwart. Das Prophetenthum war die kräftigſte Stütze Judas, und nachdem das Staatsgebäude in Trümmer geſunken war, blieb wenigſtens dieſer eine Grundpfeiler unverrückt ſtehen, ein Halt im Unglück und ein ſicherer Wegweiſer für die nachfolgende Zeit der Wiederherſtellung. Aber nicht nur gegen den Götzendienſt eiferten die prophetiſchen Gottesmänner fort und fort, ſondern ebenſo auch gegen jede Veräußerlichung des Jahvedienſtes ſelbſt, gegen jede Herabwürdigung der Religion zu bloſem Ceremonienwerk, gegen jede Scheinheiligkeit ohne ſittlichen Ernſt (Jeſ. 1, 11 fg.; Mich. 6, 6; Jer. 6, 20; 7, 4 fg.). Wir ſehen aus den angeführten Stellen, daß ſolche Frömmelei, ſolches Pochen auf äußere Geſetzeswerke ſich vielfach breit machte, und es lag in der That darin eine faſt ebenſo große Gefahr wie im Vertrauen auf falſche Götter.

Was die politiſchen Verhältniſſe betrifft, ſo hatte dieſes kleine Reich ſeinen Nachbarn, und beſonders dem nördlichen, gegenüber im Anfang natürlich einen ſchweren Stand, und ſchon Rehabeam ſorgte klugerweiſe für zweckmäßige Vertheidigung, indem er 15 Städte befeſtigte und mit Waffen und Vorräthen verſah (2 Chron. 11, 5 fg.). Auch Aſa baute mehrere Feſtungen und Joſaphat legte Beſatzungen in dieſelben (2 Chron. 14, 6 fg.; 17, 2). In gleicher Weiſe waren Uſia und Jotham für Sicherſtellung der Hauptſtadt und des Landes thätig (2 Chron. 26, 9 fg.; 27, 3 fg.; Hoſ. 8, 14; Jeſ. 2, 15), und nachher beſonders Hiskia (2 Chron. 32, 3 fg.; 2 Kön. 20, 20; Jeſ. 22, 9 fg.). Gefahr drohte zunächſt von Aegypten (1 Kön. 14, 25 fg.; 2 Chron. 12, 1 fg.), und in der Folgezeit war beſonders das nördliche Reich ein gefürchteter Feind (1 Kön. 14, 30; 15, 6. 7. 32), gegen den ſchon Aſa fremde, nämlich ſyriſche Hülfe anzurufen ſich genöthigt ſah (1 Kön. 15, 18 fg.; 2 Chron. 16, 2 fg.). Freundlicher wurde das Verhältniß der beiden Nachbarſtaaten, als im Norden nach vielen Wirren das Haus Omri's zur Herrſchaft gelangte. Zwiſchen Joſaphat und Ahab kam ein förmliches Bündniß zu Stande (1 Kön. 22), das unter ihren Söhnen durch Verſchwägerung noch enger geknüpft wurde (2 Kön. 8, 18). Aber nun hatte man Syrien zum Feind, und mit bedeutenden Opfern mußte Joas von Haſael eine gnädige Behandlung erkaufen (2 Kön. 12, 17 fg.). Als dann gar, durch den Unverſtand Amazia's, auch Iſrael wieder gereizt wurde (2 Kön. 14, 8 fg.), kam Juda, unter Ahas, in die unheilvolle Lage, ſich von beiden Reichen, Iſrael und Syrien, zuſammen bedroht zu ſehen. Neben dieſen Hauptgegnern machten auch die Edomiter dem ſüdlichen Reich viel zu ſchaffen (2 Kön. 8, 20 fg.; 14, 7. 22; 2 Chron. 21, 8 fg.; 25, 11 fg.; 26, 2; 28, 17), ebenſo gelegentlich die Philiſtäer, die einmal ſogar, mit Arabern verbündet, Jeruſalem einnahmen und den königlichen Palaſt plünderten (2 Chron. 21, 17 [Joel 4, 5]; 26, 6; 28, 18; 2 Kön. 18, 8). Weniger waren Moab und Ammon zu fürchten, die nach dem Sieg Joſaphat's (2 Chron. 20; vgl. auch 2 Kön. 3) ſich nicht mehr mit Juda eingelaſſen zu haben ſcheinen. An Jotham bezahlten (nach 2 Chron. 27, 5) die Ammoniter drei Jahre lang einen bedeutenden Tribut. Weitaus gefährlicher aber als alle dieſe Nachbarn waren die großen Monarchien im fernen Oſten, die nacheinander auf den Plan traten, zuerſt die Aſſyrer, dann die Chaldäer. Von dem ſchwachen, durch die verbündeten Könige Iſraels und Syriens bedrängten König Ahas ſelbſt herbeigelockt, erſchien Aſſyrien anfangs unter der Maske eines Freundes, aber die Art, wie es ſich ſeine Freundſchaftsdienſte bezahlen ließ, zeigte deutlich, in welcher Meinung ſie geleiſtet wurden. Juda wurde aſſyr. Vaſallenſtaat, und das gefährliche Experiment, ſich dieſes Joch durch ägypt. Hülfe vom Halſe zu ſchaffen, brachte den durch politiſche Parteiung geſchwächten Staat an den Rand des Untergangs (ſ. Ahas und Hiskia).

Plötzlich, wie durch ein Wunder aus dieſer gefährlichen Lage befreit, raffte ſich Juda noch einmal auf, und unter Joſia ſchienen wirklich beſſere Zeiten wiederkehren zu wollen. Allein, was dieſem König den Tod brachte, wurde bald nachher zum Verhängniß für das ganze Land, nämlich in die Mitte geſtellt zu ſein zwiſchen die ſich nunmehr bekämpfenden Großmächte der Aegypter und Chaldäer. Einmal in dieſen Kampf verwickelt hatte Juda keinen Ausweg mehr als Unterwerfung unter den Stärkern, und als es dieſe Nothwendigkeit nicht einſehen wollte und, durch eine übermüthige, auf ägypt. Hülfe bauende Politik verführt, den Vaſalleneid brach, war ſein Schickſal entſchieden. Die Chaldäer rückten heran, und nach anderthalbjähriger, nur kurze Zeit durch den Anmarſch Hophra's unterbrochener Belagerung wurde Jeruſalem erobert, bald darauf geſchleift, der Tempel geplündert und eingeäſchert und der König mit dem größern Theil des Volks gefangen nach Babel abgeführt (2 Kön. 25; Jer. 39. 52). Nur ein kleiner Reſt, meiſt unbemitteltes Landvolk, blieb zurück, ſah ſich aber, nach der Ermordung Gedalja's, bald genöthigt, nach Aegypten zu entfliehen (2 Kön. 25, 12. 22 fg.; Jer. 41—43).

IV. Ueber die Chronologie der judäiſchen Königreihe iſt, ſoweit ſie mit der iſraelitiſchen parallel läuft, d. h. bis zum 6. Jahre Hiskia's, bereits in dem Artikel Iſrael das Nöthige geſagt worden. Von dieſem Zeitpunkt an regiert

Hiskia noch	23—24	Jahre	(im ganzen 29); dann
Manaſſe . .	55	„	
Amon . . .	2	„	
Joſia . . .	31	„	
Joahas . .	—	„	3 Monate,
Jojakim . .	11	„	
Jojachin . .	—	„	3 „
Zedekia . .	11	„	

Der Endpunkt iſt die Zerſtörung Jeruſalems im 11. Jahre Zedekia's (2 Kön. 25, 2 fg.; Jer. 39, 2 fg.). Als das unſerer Zeitrechnung entſprechende Jahr dieſes Ereigniſſes hat man früher ziemlich allgemein 588 v. Chr. angenommen, in neuerer Zeit dagegen vielfach 586 (ſo Ewald u. a.; ſ. auch die „Chronologiſche Ueberſicht der iſraelitiſchen Geſchichte" am Ende des erſten Bandes des „Bibel-Lexikon") oder 587 (ſo Clinton, Thenius u. a.). Wenn man ſich ohne weiteres von den ſynchroniſtiſchen Daten der Bibel (Jer. 25, 1; 32, 1; 52, 12; 2 Kön. 24, 12; 25, 8), wonach

das	4.	Jahr	Jojakim's	=	1. Nebukadnezar's,
„	11.	„	„	=	8. „
„	10.	„	Zedekia's	=	18. „
„	11.	„	„	=	19. „

iſt, leiten läßt, ſo kommt allerdings das J. 586 heraus. Denn nach dem Ptolemäiſchen Kanon regierte Nabopolaſſar bis zum J. 604 v. Chr., dieſes alſo war das 1. Nebukadnezar's und ſein 19. im J. 586. Allein die bibliſche Zeitrechnung gibt dem Nebukadnezar 45 Regierungsjahre (vgl. 2 Kön. 25, 27 und Jer. 52, 31 mit 2 Kön. 24, 12), was von den ſichern Daten des Kanons und von Beroſus um 2 Jahre abweicht. Als Todesjahr Nebukadnezar's ſteht 561 (186 nach Nabonaſſar) feſt; eine Regierung von 45 Jahren, wie ſie ihm nach den obigen Angaben zugeſchrieben wird, würde alſo 606 v. Chr. (nicht 604) beginnen, und dies war offenbar die Meinung der bibliſchen Schriftſteller, welche den Nebukadnezar von der Zeit an, wo er als ſelbſtändiger Heerführer auftrat (vgl. Beroſus bei Joſephus, „Alterthümer", X, 11, 1), König nannten. Das 19. Jahr Nebukadnezar's war alſo vielmehr deſſen 17., und ebenſo ſind die übrigen Angaben zu berichtigen. Eine beſondere Bewandtniß hat es mit Jer. 52, 28. 29, wo zur Ausgleichung der hebräiſchen und chald. Rechnung zwiſchen beiden die Mitte gezogen wird (vgl. Hitzig, „Der Prophet Jeremia" [2. Aufl., Leipzig 1867], S. 189, 409, und „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], II, 7 und 8). Nach alledem iſt die frühere Annahme, daß Jeruſalem 588 v. Chr. zerſtört worden ſei, auch jetzt noch unbedenklich feſtzuhalten, und wenn wir von da an zurückrechnen, ſo erhalten wir für die Regierungszeit der letzten judäiſchen Könige die folgenden Daten:

Hiskia . . .	726—698,
Manasse . .	698—643,
Amon . . .	643—641,
Josia . . .	641—610,
Jojachas . .	610,
Jojakim . .	610—599,
Jojachin . .	599,
Zedekia . . .	599—588.

Dieses Resultat bedürfte keiner weitern Vertheidigung, wenn nicht in neuerer Zeit, namentlich von Lepsius („Königsbuch der alten Aegypter" [Berlin 1858], S. 95 fg.), der Versuch gemacht worden wäre, den Anfang dieser Reihe um 20, beziehentlich 22 Jahre herabzurücken und damit auch alle frühern von uns im Artikel Israel aufgestellten Daten gänzlich umzustoßen. Aus einer Apisstele der Mariette'schen Sammlung im Louvre soll nämlich hervorgehen, daß „der König von Oberägypten Taharka" (= Tirhaka) unmittelbar vor Psametich I., zum Theil also gleichzeitig mit den drei ersten Königen der 26. Dynastie, geherrscht und (nach der Berechnung von Lepsius) im J. 692 v. Chr. die Herrschaft angetreten habe. Der Zug Sanherib's gegen Juda könne also erst nach diesem Zeitpunkt stattgefunden und Hiskia erst 704 v. Chr. den Thron bestiegen haben. Um sodann die Differenz nach unten auszugleichen, strich man von den 55 Regierungsjahren Manasse's einfach 20 ab. Wie gewaltsam die letztere Maßregel sei, hat Niebuhr („Geschichte Assurs und Babels" [Berlin 1857], S. 99 fg.) nachgewiesen, immerhin aber so, daß er die Möglichkeit einer solchen Kürzung in Aussicht nahm (a. a. O., S. 461). Dann aber können ebenso gut alle Zahlen der Bibel verdächtigt werden, und wir erwidern einfach: so lange nicht andere sicherere Beweise erbracht werden, ist jene Apisstele ein viel zu schwacher Anhaltspunkt für eine gänzliche Umgestaltung der bisher angenommenen biblischen Chronologie. Wer bürgt uns dafür, daß jener Taharka der Tirhaka des A. T. gewesen sei? Zwar die Namen lassen sich vereinigen, sowol unter sich als mit den griech. Formen Tearchos und Tarkos, aber damit ist die Identität der Person noch nicht erwiesen. Jenem Tirhaka, dem 3. König der 25. Dynastie, kann gar wohl ein zweiter gefolgt sein, der von Aethiopien aus sich auch die Herrschaft über Oberägypten anmaßte, wie denn in der That Eusebius (im Chronicon) einen vierten Aethiopier, Namens Ammeres, vor der 26. Dynastie einschiebt, und Herodot (II, 152) seinen Sabakos, in welchem einen Namen er die ganze äthiopische Dynastie zusammenfaßt, mit Necho gleichzeitig herrschen und diesen tödten läßt (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", II, 228). Solange diese Möglichkeit nicht bestritten, und nicht durch anderweitige Beweisstellen der Monumente erhärtet wird, daß der Taharka jener Stele der 2 Kön. 19, 9 genannte sein müsse, lassen wir uns durch jene Einwendungen nicht irremachen und halten an den oben gegebenen chronologischen Aufstellungen fest, mit denen, was die spätere judäische Geschichte betrifft, auch die von Oppert in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXIII, 134 fg., 149, auf Grund der assyr. Chronologie gegebenen Zahlen zusammenstimmen.

V. Der Name Juda ist auch nach dem Untergang des Reichs ein lebendiger geblieben, indem er nämlich später auf das ganze aus dem Exil zurückkehrende Volk überging und als Nationalitätsbezeichnung bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat (s. Juden). Die geschichtliche Veranlassung dazu war, daß die aus dem Exil Zurückkehrenden mit geringen Ausnahmen Angehörige der Stämme Juda, Benjamin und Levi waren, sodaß also der neue Staat als Fortsetzung des alten judäischen gelten konnte, was er der Sache und dem Geist nach war. Steiner.

Judäa, hebr. Jehuda, auch mit dem Beisatz „Land", der sich bisweilen auch im Griechischen findet (Mark. 1, 5; Joh. 3, 22), hieß zunächst diejenige Gegend Palästinas, welche bei der Vertheilung des Landes dem Stamm Juda (s. d.), den Nachkommen des Juda, des vierten Sohnes Jakob's, zugewiesen wurde (Richt. 17, 7; Ruth 1, 7). Die Grenzen derselben werden sehr specialisirt Jos. 15, 1—12 angegeben.

Als nach Salomo das Reich in das Zehnstämmereich und das Zweistämmereich (Juda und Benjamin) zerfiel, erhielt letzteres, zu dem auch einige Städte von Dan (2 Chron. 11, 10) und Simeon (1 Sam. 27, 6; 1 Kön. 19, 3) und die Stadt Jerusalem gehörten, von dem Hauptstamm den Namen Reich Juda (1 Kön. 14, 21), und Judäa

bezeichnete nun das ganze Gebiet dieſes Reichs. In noch weiterm Sinn bezeichnete Judäa in ſpäterer Zeit Paläſtina überhaupt (Hagg. 1, 14; 2, 2), da ſich nach Zerſtörung des Zehnſtämmereichs die Geſchichte des Volks (nun Juden genannt) weſentlich im Anſchluß an Juda fortführte. Hiernach wird ſpäter, wie zur Zeit des N. T., Judäa in doppeltem Sinn gebraucht. Bald nämlich bezeichnet es im engern Sinn den ſüdlichen Theil Paläſtinas dieſſeit des Jordans und des Todten Meeres im Unterſchied von Samaria und Galiläa im Norden und Idumäa im Süden (Matth. 4, 25; Mark. 3, 7. 8; Luk. 2, 4; Joh. 4, 3. 4), bald im weitern Paläſtina (Luk. 1, 5; 23, 5; Apg. 2, 9; 10, 37).

Die Landſchaft Judäa war fruchtbar und trefflich bebaut, ſie gehörte aber auch zu den phyſiſch ſehr begünſtigten. Obwol großentheils gebirgig (Gebirge Juda, Luk. 1, 65), fehlte es nicht an grasreichen Plateaux und breiten Thälern und Ebenen; ſelbſt die Wüſte Juda (Matth. 3, 1), im Oſten gegen das Todte Meer hin, war nicht ſo öde, um nicht der Viehzucht zu dienen. Auch für den Verkehr nach außen waren günſtige Bedingungen gegeben, im Süden mit Aegypten, im Oſten mit dem jenſeitigen Jordanland und Arabien, im Weſten aber hatte man durch einen Gebirgspaß Zugang zum Mittelmeer, zum Seehafen Joppe. Da außerdem Jeruſalem in ihr lag, das Königsſitz geworden war und nach der Erhebung der Makkabäer wieder wurde, und Mittelpunkt des heimiſchen Cultus blieb, ſo ſtand ſie auch ſpäterhin in der Geſchichte des Volks im Vordergrund.

Die Grenzen der Landſchaft waren nicht immer die gleichen. Nach 1 Makk. 10, 30. 38; 11, 34 gehörten zur Zeit des ſyr. Königs Demetrius Soter die drei Bezirke Samarias, Ephraim, Lydda und Ramathaim, zu derſelben; falſch nennt dafür Joſephus („Alterthümer", XIII, 2, 3) Samaria, Galiläa und Peräa. Wenn (nach 1 Makk. 5, 65; Joſephus, a. a. O., XIII, 8, 6) Judas Makkabäus Hebron und die nächſten Städte von den Idumäern wiedereroberte, ſo hatten ſich dieſe derſelben vielleicht ſchon lange bemächtigt. Weiteres eroberte ſpäter Johannes Hyrkanus (Joſephus, a. a. O., XIII, 9, 1; „Jüdiſcher Krieg", I, 2, 6). Eine nähere Grenzbeſtimmung der Landſchaft zu ſeiner Zeit gibt Joſephus („Jüdiſcher Krieg", III, 3, 5); er nennt als Grenzort gegen Samaria den Flecken Anuath, ſüdlich den Flecken Jardan, weſtlich Joppe, doch fänden ſich jüd. Seeplätze bis gegen Ptolemais hin. Nach Ptolemäus (V, 16, 9) gehörten zu Judäa auch die über den Jordan gelegenen Ortſchaften Kosmos (oder Kormos), Livias, Kallirrhoë, Gazoros und Epikairos, womit allerdings Matth. 19, 1 ſtimmt.

Als nach dem Tode Herodes des Großen das Reich unter ſeine Söhne getheilt wurde, erhielt Archelaus als Ethnarch (Volksfürſt) Judäa, Samaria und Idumäa mit Ausſchluß der Städte Gaza, Gadara und Hippo, aber nach zehnjähriger Misregierung in Rom verklagt, wurde er nach Vienne verbannt, das Land zur röm. Provinz Syrien geſchlagen und durch Procuratoren verwaltet. Dies Verhältniß führte ſich mit der Unterbrechung von wenigen Jahren, in denen Agrippa, ein Enkel Herodes des Großen, von 41 n. Chr. bis zu ſeinem Tode im J. 44 noch einmal das jüd. Land unter ſeinem Scepter vereinigte, in der röm. Zeit zunächſt fort. In den ſpätern Jahrhunderten hat das ſchöne Land, beſonders unter dem Druck des Islam, furchtbar gelitten; auch die Kreuzzüge brachten keine Rettung. So iſt es noch heute theilweiſe öde und hat eine neue geſunde Entwickelung erſt von der Zukunft zu erhoffen. Fritzſche.

Judas (der Makkabäer), dritter Sohn des Prieſters Mattathias, trat, nachdem ſein Vater ſich gegen die ſyr. Dränger für das jüd. Geſetz erhoben hatte, aber kaum nach Jahresfriſt geſtorben war, 166 v. Chr. an die Spitze der frommen Patrioten, um für fünf Jahre einen Heldenkampf zu leiten, wie die Geſchichte wenige ſeinesgleichen aufzuweiſen hat. Als „ſtark an Kraft" hatte ihn der Vater zu dieſer Führerſchaft erſehen (1 Makk. 2, 66). Wir beſitzen über ihn und ſeine Kämpfe zwei alte Berichte (1 Makk. 3, 1—9, 22 und 2 Makk. 5, 27; 8, 1—15, 36), die unabhängig voneinander entſtanden ſind, denn daß im 2. Buch der Makkabäer neben andern Quellen auch das 1. Buch der Makkabäer benutzt worden ſei (vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], II, 415) muß ich in Abrede ſtellen. Der erſtere, dem Joſephus („Alterthümer", XII, 6, 4—11, 2) mit Beifügung einzelner Bemerkungen zweifelhafter Gewähr durchaus folgt, iſt alt, urſprünglich hebräiſch geſchrieben und trägt im ganzen das Gepräge großer Glaubwürdigkeit. Dabei iſt jedoch nicht zu verkennen, daß der jüd. Verfaſſer nach ſeinem Standpunkt pragmatiſirt und manches übertreibt, daß er öfter ſummariſch erzählt und auch wol eine durchaus authentiſche Erzählung gar nicht geben konnte. Müſſen wir daher darauf

verzichten, den Kampf ganz im Detail zu verfolgen, so läßt sich jedoch über denselben im allgemeinen und die Hauptactionen eine sichere Anschauung gewinnen. Dies Urtheil bewährt sich durch nähere Betrachtung des andern Berichts. Dieser, der nur bis zum Tod des Nikanor und zur Einsetzung des Nikanorfestes reicht, ist jünger, auch von einem Juden, aber griechisch geschrieben und ein Auszug aus den verlorenen 5 Büchern des Jason von Cyrene über die Makkabäer unter Antiochus Epiphanes und dessen Sohn Antiochus Eupator. Nach dem Auszug, an den wir uns allein halten können, ist der Standpunkt des Verfassers in aller Schärfe der jüdisch-religiöse, und nach ihm verläuft die Geschichte, an die sich Wunderhaftes, ein pragmatisirender Mythus und maßlose Uebertreibung angesetzt hat. Der rein geschichtliche Stoff berührt sich nur theilweise mit dem im 1. Buch der Makkabäer, er ist zum Theil reicher und der allgemeine Gang ein anderer. Da Jason andere, theilweise vollere und schwerlich immer trübe Quellen vor sich hatte, wäre es unkritisch, ihn ohne weiteres unberücksichtigt zu lassen; allerdings aber ist es eine kaum lösbare Aufgabe, das Wahre vom Falschen zu scheiden. Wir geben das Geschichtliche zunächst nach dem ältern Bericht, die sichern Parallelen des jüngern beifügend, und dann den allgemeinen Gang nach dem jüngern. In Betreff der Uebertreibungen möge ein Punkt hervorgehoben sein. Bei Angabe der Stärke der Heere und der Verluste in den Schlachten fehlt es bekanntlich bis heute nicht an argen Uebertreibungen, und so werden wir billig auch die Angaben der Alten auf ihr Maß zurückzuführen haben. Nach dem 1. Buch der Makkabäer betrug der Verlust der Feinde an Todten, soweit er nämlich angegeben ist, in den 5 Jahren 30900, nach dem 2. Buch 189700! Der Verlust der Juden wird nur in einem Fall (1 Makk. 5, 60) auf 2000 angegeben. Ferner wird bei 4 Zügen die Stärke des nach Judäa geschickten syr. Heeres angegeben, sie betrug zusammen nach 1 Makk. 220000 Mann und 44000 Reiter, nach 2 Makk. 330000 Mann; die Reiter sind in letzterm nur zweimal, zusammen zu 6800, angegeben.

Während nach dem 2. Buch der Makkabäer, welches den Vater Mattathias nicht kennt, wenigstens nicht nennt, Judas mit neun andern sich in die Wüste zurückzieht, wo sie sich von Vegetabilien nähren, um sich vor Befleckung zu wahren (Kap. 5, 27), und diese heimlich, von Ort zu Ort die gesetzestreuen Juden aufstachelnd, gegen 6000 Mann sammeln, welche einen verheerenden Kleinkrieg gegen die Dränger führen (Kap. 8, 1—7), beginnt das 1. Buch der Makkabäer (Kap. 3, 10—26) gleich mit zwei großen Siegen des Judas über Apollonius und Seron. Der erstere, Befehlshaber von Samaria (Josephus, „Alterthümer", XII, 7, 1; 5, 5), rückt mit großer Heeresmacht heran, wird aber geschlagen und selbst getödtet, und mit dessen erbeutetem Schwert kämpfte Judas hierauf stets selbst. Auch Seron, Befehlshaber von Cölesyrien (Josephus, „Alterthümer", XII, 7, 1), der nachher erschien, wird, obwol an Streitmacht weit überlegen, am Paß von Beth-Horon, etwa 5 Stunden nordwestlich von Jerusalem, geschlagen und verliert gegen 800 Todte, ja nach Josephus (a. a. O.) fällt er selbst.

König Antiochus IV. Epiphanes beschließt, durch diese Unglücksfälle tief erbittert, mit der gänzlichen Vernichtung des jüd. Volkes nun Ernst zu machen; er sammelt seine gesammte Streitmacht, und während er selbst mit der einen Hälfte derselben über den Euphrat nach Persien zieht, um durch Einziehung des Tributs und durch Erpressungen wieder Geldmittel zu gewinnen, übergibt er die andere Hälfte, die Verwaltung des Reichs diesseit des Euphrat und die Vormundschaft seines Sohnes Antiochus dem hochangesehenen Lysias mit dem besondern Auftrag, nach Ausrottung der Juden das Land mit Heiden neu zu bevölkern (1 Makk. 3, 27—37).

Um dem erhaltenen Befehl nachzukommen, ernennt Lysias drei Feldherren, den Ptolemäus, Sohn des Dorymenes, den Nikanor und Gorgias, und entsendet sie mit 40000 Mann Fußvolk und 7000 Reitern nach Judäa. Sie schlagen ihr Lager in der Ebene bei Emmaum (Emmaus), 22 Meilen westlich von Jerusalem, auf, und man ist ihres Sieges so gewiß, daß bereits Kaufleute der Umgegend (Phönizier) mit Geld und Fesseln zu ihnen kommen, um die gekauften Juden als Sklaven fortzuführen. Auch in dieser schwierigen Lage verließ die Juden das Vertrauen auf den Herrn nicht, und nachdem sie sich durch Fasten und Gebet gestärkt, entließ Judas die an Haus und Frau Gebundenen und Feigen als untauglich und lagerte mit den Seinen todesmuthig südlich von Emmaum (1 Makk. 3, 38—59). Indem sich die Feinde so gegenüberstehen, unternimmt Gorgias mit 5000 Mann und 1000 Reitern einen nächtlichen Ueberfall; allein Judas, hiervon benachrichtigt, verläßt

ſeinen Standort, um ſich auf die nicht geordnete Macht des Königs zu werfen. Nachdem Gorgias die Juden in der Nacht vergeblich aufgeſucht hat, erblickt er bei Tagesanbruch in der Ebene den Judas mit 3000 Mann. Obgleich Judas nur ſchlecht bewaffnete Leute hat, greift er kühn an, ſchlägt das ſyr. Heer, tödtet gegen 3000 und verfolgt es bis Gazara (Gadara, nach Joſephus) und bis in die Ebenen Idumäas und Azotus (Asdod) und Jamnia (Jabne). Von der Verfolgung zurückgekehrt, erblickt Judas noch einen Heerestheil, der aus dem Berg hervorguckt, nun aber auch furchtſam flieht. Hierauf wird das feindliche Lager geplündert und reiche Beute gemacht (1 Makk. 4, 1—25).

Wir haben hier einen ſummariſchen Bericht einer Kriegshandlung vor uns, die ſich jedenfalls nicht, wie der Verfaſſer (V. 25) will, an einem Tag vollzog und die auch wol ſonſt für die Juden zu günſtig geſchildert iſt. Unverkennbar läuft mit dieſer Erzählung trotz aller Differenzen die 2 Makk. 8, 8—29. 34—36 parallel; nach dieſer verhielt es ſich aber ſo: da Judas einen verheerenden Kleinkrieg führte (Kap. 8, 1—7), bat der Statthalter Philippus von Judäa den Ptolemäus, Befehlshaber von Cöleſyrien und Phönizien, um Hülfe. Dieſer entſandte den Nikanor mit 20000 Mann und ordnete ihm den erfahrenen Feldherrn Gorgias bei. Nikanor iſt ſeines Siegs ſo gewiß, daß er dem König den an die Römer zu leiſtenden Tribut von 2000 Talenten durch gefangene und verkaufte Juden zu decken verſpricht und ſo phöniz. Kaufleute herbeiruft, die für 1 Talent 90 Sklaven erhalten ſollten. Zur Gegenwehr ſammelt Judas 6000 Mann, es kommt am Tag vor dem Sabbat zur Schlacht, Nikanor verliert über 9000 Todte, ſeine übrige Mannſchaft wird meiſt verwundet und flieht, die Juden machen reiche Beute und nehmen den Kaufleuten ihr Geld ab. Vergleichen wir bis dahin beide Berichterſtatter, ſo erzählt der letztere, dem ſpeciellere Notizen nicht fehlten, ſehr motivirt, wogegen beim erſtern die Siege über Apollonius und Seron, an die ſich die weitern ſyr. Maßnahmen anknüpfen, ziemlich unvermittelt daſtehen.

Nach 1 Makk. 4, 26—35 folgte im nächſten Jahr ein neuer großer Sieg des Judas. Lyſias nämlich, durch das Unglück ſchwer getroffen, erſchien im folgenden Jahr (164 v. Chr.) mit 60000 Mann und 15000 Reitern in Juda und lagerte in Bethzur im Gebirge Juda, 20 röm. Meilen von Jeruſalem. Judas ſtellte ſich ihm in heißer Schlacht mit 10000 Mann entgegen, Lyſias verlor 15000 Mann und kehrte mit dem Entſchluß nach Antiochia zurück, den Kampf mit verſtärkter Mannſchaft ſpäter wieder aufzunehmen. Der ſiegreiche Judas zieht nun nach Jeruſalem; er befiehlt, die ſyr. Beſatzung auf der Burg zu bekriegen und läßt durch Prieſter die Reinigung des Tempels vornehmen: am 25. Tag des 9. Monats, Kislew, erfolgt die feierliche Tempelweihe acht Tage lang, die jährlich wieder gefeiert werden ſoll. Der Berg Sion wird ringsum mit hohen Mauern und ſtarken Thürmen befeſtigt und mit einer Beſatzung verſehen, und auch Bethzur wird befeſtigt (1 Makk. 4, 36—61). Mit dieſem erſten Feldzug des Lyſias wird der 2 Makk. 11, 1—38 erzählte identiſch ſein, trotzdem daß ihn dieſes Buch ſpäter, in die Zeit des Antiochus Eupator und nach der Tempelweihe, ſetzt und auch ſonſt verſchiedene Angaben hat; denn die Vermuthung, daß es dieſen Feldzug übergangen, dagegen den zweiten doppelt erzählt habe (2 Makk. 11, 1—38; 13, 1—26), entbehrt gar ſehr der Wahrſcheinlichkeit. Nach dem 2. Buch der Makkabäer verlief der Feldzug aber ſo: bald nachdem Timotheus beſiegt worden war, kommt Lyſias, durch das Unglück betroffen, mit 80000 Mann und der ganzen Reiterei und 80 Elefanten nach Judäa und belagert Bethzur, was gegen 5 Stadien von Jeruſalem entfernt war. Judas ſtellt ſich ihm entgegen, die Juden, durch die Erſcheinung eines Reiters im weißen Kleid mit goldener Waffenrüſtung ermuthigt, kämpfen wie die Löwen, machen 11000 Mann und 1600 Reiter nieder und Lyſias muß fliehen. Auf Bitten der Juden macht jetzt Lyſias unter Zuſtimmung der in Antiochia befindlichen röm. Geſandten Friede und gewährt ihnen Religionsfreiheit. Drei hierauf bezügliche Briefe ſehr verdächtiger Art werden urkundlich beigefügt. Dieſer Friede ſteht mit der gegebenen Situation nicht im Einklang, und man muß entweder annehmen, daß, wenn der Friede geſchloſſen wurde, die Lage der Juden keineswegs ſo günſtig und die des Lyſias nicht ſo misлich war, wie angegeben wird, oder daß der Friede überhaupt nicht geſchloſſen wurde und vielleicht der nach dem zweiten Feldzug des Lyſias abgeſchloſſene Friede zur Fiction dieſes Veranlaſſung gab.

Nachdem ſich Judas durch ſeine Siege vor den Syrern zunächſt Ruhe verſchafft hat, beſteht er nach 1 Makk. 5 eine Reihe von Kämpfen mit den benachbarten Völker-

ſchaften, die, ohnehin den Juden feindſelig geſinnt, nun, über ihr Glück noch mehr erbittert, allerlei Feindſeligkeiten gegen ſie verüben. Er ſchlägt in verheerenden Zügen die Edomiter, die Baaniten als räuberiſche Wegelagerer, in wiederholten Kämpfen die Ammoniter und deren Anführer Timotheus und nimmt Jazer und die Umgegend (1 Makk. 5, 1—8). Der hier als ammonitiſcher Anführer genannte Timotheus (V. 6; vgl. V. 11. 34. 37) wird kein anderer als der im 2. Buch der Makkabäer öfter genannte ſyr. Befehlshaber Timotheus geweſen ſein. Von den Juden in Gilead, die, von den dortigen Heiden bedrängt, in die Feſte Dathema (Dametha; ſ. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], IV, 409) geflohen waren, und auch von den bedrängten Volksgenoſſen in Galiläa um Hülfe gebeten, ſendet Judas ſeinen Bruder Simon mit 3000 Mann den Brüdern in Galiläa zur Hülfe, er ſelbſt zieht mit dem Bruder Jonathan mit 8000 Mann nach Gilead; in Judäa läßt er den Joſeph, Sohn des Zacharias, und den Azarias als Volkshäupter mit dem gemeſſenen Befehl zurück, ſich mit den Heiden nicht in Krieg einzulaſſen. Simon kehrt nach glücklichen Actionen, in denen gegen 3000 Feinde fallen, mit reicher Beute zurück. Mehr Arbeit hat Judas, er überſchreitet den Jordan und marſchirt drei Tagereiſen in der Wüſte. Hier von den freundlich geſinnten Nabatäern unterrichtet, daß viele ſeiner Brüder gefangen ſich in Feſten befänden und daß man ſie alle an einem Tag tödten wolle, wendet er ſich zurück nach Boſor, das er nimmt und verbrennt (?). Am folgenden Tag ſtößt er auf das große Lager des Timotheus; nach hartem Kampf bleibt er Sieger und der Feind verliert 8000 Mann. Hierauf nimmt er Maspha, Chasphor, Maked, Boſor und die übrigen Städte Gileads. Unterdeſſen hatte Timotheus ein neues Heer geſammelt und ſein Lager vor Raphon jenſeit des Fluſſes aufgeſchlagen. Judas geht kühn über den Fluß, greift an und ſiegt, die Feinde fliehen zum Heiligthum in Karnaim, Judas aber nimmt die Stadt und verbrennt das Heiligthum. Hierauf ſammelt er die Juden Gileads und nimmt ſie mit ſich nach Judäa. Auf dem Marſch wird Ephron, das den Durchmarſch verweigert, erobert und ſchwer mitgenommen. Der Bericht ſchließt mit der Bemerkung, daß Judas bei der Rückkehr nach Jeruſalem auf dieſen Kriegszügen keinen Mann verloren habe (1 Makk. 5, 9—54)! In der Heimat hatten unterdeſſen die Juden eine ſchwere Schlappe erlitten. Die in Jeruſalem zurückgelaſſenen Häupter Joſeph und Azarias nämlich hatten, eiferſüchtig auf den Kriegsruhm der Makkabäerbrüder, trotz des Verbots des Judas einen Marſch gegen Jamnia (Jabne) unternommen, waren aber von Gorgias mit einem Verluſt von 2000 Mann geſchlagen worden (1 Makk. 5, 55—62). Nach Hitzig (a. a. O., II, 401) hat hierüber einer der beiden Befehlshaber in Pſ. 44 Urkunde ausgeſtellt. Endlich wird 1 Makk. 5, 63—68 ein neuer glücklicher Zug des Judas gegen die Edomiter berichtet. Auf demſelben nimmt er Hebron und deſſen Umgebung ſtark mit, wendet ſich dann ins Philiſterland, durchzieht Samaria (nach Joſephus Mariſſa) und zieht ſich dann nach Azotus (Asdod), wo die Altäre und Bilder der Götzen zerſtört und verbrannt werden. — Wenn die in dieſem Kapitel erzählten Unternehmungen vor den Tod des Antiochus fallen ſollen, ſo iſt dafür die Zeit zu kurz, und es iſt deutlich, daß der Verfaſſer ſummariſch erzählt und Züge, die der Zeit nach ziemlich auseinanderfielen, zu einem Bild verarbeitet hat. Inſofern wird es richtig ſein, wenn das 2. Buch der Makkabäer die bei allen Verſchiedenheiten parallelen Züge gegen die Edomiter (Kap. 10, 15—23) und nach Charax zu den Juden im Land Tub und gegen Timotheus (Kap. 12, 17—31) in eine ſpätere Zeit unter Antiochus Eupator verlegt.

In die zweijährige Regierungszeit des unmündigen Antiochus V. Eupator (164—162 v. Chr.) fällt nach 1 Makk. 6 nur ein gewaltiger Zug des Königs gegen Judäa. Antiochus Epiphanes ſtirbt in Perſien und beſtellt den Philippus zum Reichsverweſer und Vormund ſeines Sohnes (1 Makk. 6, 1—17). Da die ſyr. Beſatzung der Burg Jeruſalems die Juden fortwährend beunruhigte, belagerte ſie Judas. Der König, hiervon von Heiden und heidenfreundlichen Juden benachrichtigt und um Hülfe angegangen, beſchließt einen gewaltigen Feldzug. Unter Lyſias und in Begleitung des Königs erſcheint in Judäa ein Heer von 100000 Mann Fußvolk, 20000 Reitern und 32 Elefanten (ſo auch Joſephus, „Alterthümer", XII, 9, 3, aber nach dem „Jüdiſchen Krieg", I, 1, 5, 50000 Mann, 5000 Reiter und 80 Elefanten), das bei Bethzur ſein Lager nimmt. Judas lagert ſich demſelben gegenüber 70 Stadien (gegen 2 deutſche Meilen) entfernt (Joſephus, „Alterthümer", XII, 9, 4), bei Bethzacharja. Es kommt zur gewaltigen Schlacht; ſchon ſind vom königlichen Heer 600 Mann gefallen, als des Judas Bruder

Eleazar ſich opfernd einen mächtigen Elefanten, auf dem er den König vermuthet, unterrennt und unter demſelben ſtirbt. Der Uebermacht weichend ziehen ſich die Juden nach Jeruſalem zurück, das königliche Heer folgt und der Berg Sion hat eine längere Belagerung und eine Hungersnoth auszuhalten; Bethzur ergibt ſich und erhält eine Beſatzung. In dieſer hart bedrängten Lage kam Lyſias den Juden zu Hülfe, der von der Vormundſchaft des Philippus vernommen hatte und nun ſich gegen dieſen richten wollte, um zur Macht zu gelangen. Von dieſem überredet macht der König Friede und geſtattet den Juden Religionsfreiheit. Dem König ward hierauf die Feſte der Juden übergeben, aber ſeinem Schwur zuwider ließ dieſer die Mauer um den Berg Sion zerſtören (1 Makk. 6, 18—63). Ganz entſtellt und zu Gunſten der Juden gewendet wird dieſer Kriegszug in 2 Makk. 13 erzählt.

Unter dem neuen König Demetrius I. Soter begannen die Kämpfe aufs neue. Von heidenfreundlichen Juden, namentlich von Alcimus aufgeſtachelt, ernannte jener den Alcimus zum Hohenprieſter und ſchickte 161 v. Chr. mit ihm den jenſeit des Euphrats befehligenden Bacchides mit großer Streitmacht nach Judäa. Vom Hohenprieſter ſich nichts Schlimmes verſehend empfingen ihn die Frommen freundlich, aber hinterliſtig wurden ihrer 60 gefangen und an einem Tage getödtet. Nachdem Bacchides in Bezeb (Bethzetho nach Joſephus, „Alterthümer", XII, 10, 2; 11, 1), wohin er ſich von Jeruſalem gewendet hatte, ein neues Blutbad angerichtet, ging er an den Hof zurück. Gegen die heidenfreundliche Partei, die jetzt unter Alcimus die Oberhand hatte, erhob ſich aber, an den Untreuen Rache nehmend, Judas, und bald ward Alcimus genöthigt, ſeine Zuflucht zum König zu nehmen (1 Makk. 7, 1—25).

Hierauf erſcheint der Judenfeind Nikanor mit großer Streitmacht in Judäa. Nachdem es ihm nicht gelungen iſt, den Judas in die Falle zu locken, kommt es bei Chapharſalama zum Kampf, in welchem Judas ſiegt und Nikanor gegen 500 Mann verliert. Nach Joſephus („Alterthümer", XII, 10, 4) ſiegte dagegen Nikanor und Judas ward gezwungen, auf die Burg in Jeruſalem zu fliehen! Nach der Schlacht geht Nikanor nach Jeruſalem und ſtößt hier gottesläſterliche Drohungen gegen den Tempel aus (1 Makk. 7, 26—38). Von Jeruſalem wegziehend ſchlägt er ſein Lager in Bethoron auf, wo eine Verſtärkung aus Syrien zu ihm ſtößt, Judas lagert mit 3000 Mann (bei Joſephus, „Alterthümer", XII, 10, 5, wird 1000 nur Schreibfehler ſein) in Adaſa. Da kommt es den 13. des Monats Adar zur Schlacht, Nikanor fällt gleich im Anfang derſelben (nach Joſephus zuletzt), das Heer (das nach Joſephus aus 9000 Mann beſtand) wird geſchlagen, bis Gazera verfolgt und, da ſich nun ganz Judäa erhebt, bis auf den letzten Mann vernichtet. Man macht reiche Beute, das Haupt und die Rechte des Nikanor wird in Jeruſalem aufgeſteckt und der große Siegestag gefeiert, der künftig ein jährlicher Feſttag ſein ſoll. Es folgt für die Juden eine kurze Ruhezeit (1 Makk. 7, 39—50).

Das 2. Buch der Makkabäer kennt die vorhergehende Sendung des Bacchides nicht, den Nikanorkrieg dagegen erzählt es alſo. Die Sendung des Nikanor nach Judäa erfolgt auf Betrieb des Alcimus, um die Patrioten zu werfen und den Alcimus ins Hoheprieſterthum einzuſetzen (2 Makk. 14, 1—14). Nach einem unentſchiedenen Treffen beim Flecken Deſſau vergleichen ſich Nikanor und Judas und leben friedlich miteinander. Deshalb vom Alcimus beim König angeſchwärzt, erhält Nicanor den Befehl, den Judas gefangen nach Antiochia zu ſchicken. Widerwillig will er gehorchen, da er ſich jedoch des Judas nicht bemächtigen kann, ſpricht er ſich erbittert gottesläſterlich gegen den Tempel aus (2 Makk. 14, 15—36). Dann wird erzählt, wie ein frommer Aelteſter, Rhazis, ſich in grauſiger Weiſe tödtet, um nicht von Nikanor verhaftet zu werden (2 Makk. 14, 37—46). Ueber die große Schlacht wird vom religiöſen Standpunkt aus mehr pragmatiſirt als erzählt; es finden ſich nur die Angaben, daß nicht weniger als 35000 Mann gefallen ſeien, der Kopf und die Hand des gefallenen Nikanor nach Jeruſalem gebracht, der Kopf an der Burg aufgehängt und der 13. Tag des Monats Adar als Feſttag eingeſetzt worden ſei (2 Makk. 15, 1—36).

Die Lage des Judas war nach dem Sieg über Nikanor keineswegs ſo günſtig als die Juden glauben mochten. Es war vorauszuſehen, daß der Syrer, durch die wiederholten Schlappen tief erbittert, immer wieder heranziehen und das ſchwache Volk am Ende doch erdrücken werde. So handelte Judas, dem von den großen Thaten der Römer manches in unklarer Weiſe kund geworden war (1 Makk. 8, 1—16), worüber freilich Jo-

sephus Besseres berichten konnte, durchaus correct, daß er, um sich gegen die Syrer einen Rückhalt zu verschaffen, mit den fernen Römern durch eine Gesandtschaft ein gegenseitiges Schutzbündniß abschloß (1 Makk. 8, 17—32). Wenn man dies tadelt, so urtheilt man nach spätern Erfolgen, über die Judas nicht gebieten konnte; die Gefahr drängte, daß eine solche auch von den fernen Römern drohen könne, lag jetzt außer seinem Gesichtskreis und auch wirklich in weiter Ferne. Uebrigens ist es eine Nachlässigkeit, wenn Josephus, der von diesem Bündniß („Alterthümer", XII, 10, 6) nach unserm Buch redet und es das erste der Juden mit den Römern nennt, dasselbe („Jüdischer Krieg", I, 1, 4) in die Zeit des Antiochus Epiphanes verlegt. Daß nach 2 Makk. 11, 34—38 röm. Gesandte schon unter Antiochus Eupator an die Juden schreiben und sich in die jüd. Angelegenheiten mengen, wurde schon oben bemerkt.

Was Judas befürchten mußte, traf nur zu früh ein und ohne Zweifel früher als das röm. Bündniß zum Abschluß gekommen war. Auf die Nachricht von der Niederlage des Nikanor erscheinen Bacchides und Alcimus wieder in Judäa mit 20000 Mann Fußvolk und 2000 Reitern; sie lagern bei Arbela, dann bei Jerusalem, hierauf im ersten Monat (161 v. Chr.) bei Berea, Judas bei Elasa (nach Josephus bei Bethzetho, aber nach dem „Jüdischen Krieg", I, 1, 6, fiel Judas bei Adasa) mit 3000 (nach Josephus 1000) auserwählter Mannschaft. Im Hinblick auf die Masse der Feinde wird sein Heer muthlos und schmilzt auf 800 zusammen: dennoch unternimmt Judas den Kampf, es ist ein Kampf der Verzweiflung, der den ganzen Tag dauert und Judas fällt heldenmüthig. Seines Leichnams bemächtigen sich die Brüder Jonathan und Simon und er findet im väterlichen Grab zu Modin seine Ruhestätte. Aber in Israel ertönte noch lange die Klage über ihn: Wie ist gefallen der Held, der Retter Israels!

Wenden wir uns jetzt zur Geschichtserzählung im 2. Buch der Makkabäer, soweit sie noch nicht Berücksichtigung fand. Gleich nach dem ersten großen Sieg über Nikanor (2 Makk. 8, 8—29) sollen die Juden im Kampf mit Timotheus und Bacchides diesen über 20000 Mann getödtet, starke Festungen genommen, reiche Beute gemacht und bei der Siegesfeier den gottlosen Kallisthenes, der die heiligen Thore in Brand gesteckt habe, verbrannt haben (2 Makk. 8, 30—33). Nachdem in ganz ungeschichtlicher und tendenziöser Weise über den Tod des Antiochus Epiphanes in Kap. 9 berichtet worden, und daß die Tempelreinigung und Tempelweihe erfolgt sei (2 Makk. 10, 1—9), wird zur Regierungszeit des Antiochus Eupator übergegangen. Dieser ernennt den Lysias zum Reichsstatthalter und gibt ihm den Oberbefehl über Cölesyrien und Phönizien, nachdem sich Ptolemäus Makron, der bisher den Oberbefehl führte, das Leben genommen hatte, weil er den Juden freundlich gesinnt als Verräther angesehen wurde (2 Makk. 10, 10—13).

Gorgias bekriegt die Juden (2 Makk. 10, 14); Judas erobert die Festungen der feindseligen Edomiter und tödtet nicht weniger als 20000 Mann. Als 9000 Edomiter in zwei starke Festungen geflohen waren, überläßt er die Belagerung dem Simon, Joseph und Zacchäus, und als von der Mannschaft des Simon etliche bestochen Feinde aus den Festungen hatten entwischen lassen, bestraft er die Verräther mit dem Tode, nimmt die Festungen und tödtet über 20000 Mann (2 Makk. 10, 15—23). Hierauf kommt der früher besiegte (2 Makk. 8, 30—33) syr. Feldherr Timotheus mit großer Heeresmacht, in einer heißen Schlacht erscheinen fünf himmlische Reiter, die dem Judas zum Sieg verhelfen, der Feind verliert 20500 Mann und 600 Reiter; Timotheus flieht in die Festung Gazara, (s. Geser), die nach fünf Tagen in heldenmüthigem Kampf genommen wird, und Timotheus, sein Bruder Chaireas und Apollophanes werden getödtet (2 Makk. 10, 24—38 [aber Timotheus erscheint nachher wieder auf dem Kriegsschauplatz!]). Es folgt in Kap. 11 der Sieg über Lysias und Friedensschluß. Nach dem Weggang des Lysias werden die Juden von den syr. Befehlshabern Timotheus, Apollonius, dem Sohn des Gennaeos, Hieronymus, Demophon und Nikanor beunruhigt (2 Makk. 12, 1. 2). Eine schmähliche That verübten die Einwohner von Joppe: sie lockten die dortigen Juden mit Weib und Kind auf Nachen und ertränkten sie, der Zahl nach 200 Seelen. Zur Rache verbrannte Judas zur Nachtzeit den dortigen Hafen und die Nachen und mordete die, welche in der Verwirrung dahin geflohen waren; auch den den Juden feindseligen Jamniten verbrannte er zur Nachtzeit den Hafen und die Flotte (2 Makk. 12, 3—9). Indem er nun gegen Timotheus marschiren wollte, stieß er auf Araber, die 5000 Mann und 500 Reiter hatten. Nach einem siegreichen Gefecht machte er indeß mit diesen Friede. Hierauf wird die starke Feste

Kaspis genommen und dabei viel gemordet (2 Makk. 12, 10—16). Es folgt der Zug nach Charax zu den Juden im Lande Tub. Eine von Timotheus verlassene Festung wird von Dositheus und Sosipater eingenommen, Judas selbst stürzt sich auf Timotheus, der 120000 Mann und 1500 Reiter besaß und bei der Nachricht von des Judas Kommen Weiber und Kinder und das Gepäck in die starke Feste Karnion geworfen hatte. Judas siegt, Timotheus fällt in seine Hände, wird aber gegen das Versprechen freigegeben, die gefangenen Juden freizulassen. Hierauf wird Karnion genommen und ein Götzentempel zerstört, wobei 25000 Feinde umkommen. Es folgt die Eroberung von Ephron, bei der der Feind wieder gegen 25000 Mann verliert, Skythopolis wird dagegen verschont, weil es den Juden freundlich gesinnt ist. Zum Pfingstfest kehrt Judas nach Jerusalem zurück (2 Makk. 12, 17—31). Nach dem Pfingstfest unternimmt er einen Zug gegen Gorgias, den Befehlshaber von Idumäa; Gorgias wird beinahe gefangen, sein Heer in die Flucht geschlagen (2 Makk. 12, 32—37). Als man hierauf in Adullam den Sabbat feierte und die Leichen früher gefallener Juden aufhob, fand man unter ihren Unterkleidern Götzenbilder von Jamnia und erblickte darin die Ursache ihres Todes. Zur Entsühnung des Frevels ward allgemeine Fürbitte gethan und, um auch den Gefallenen die Auferstehung zu sichern, auf Anregung des Judas zu einem Opfer collectirt, das nach Jerusalem geschickt wurde (2 Makk. 12, 38—45).

Im J. 162 v. Chr. rückten König Antiochus Eupator und mit ihm der Vormund und Reichsverweser Lysias in Judäa ein, ein jeder (!) mit 110000 Mann Fußvolk, 5300 Reitern, 22 Elefanten und 300 Sichelwagen (2 Makk. 13, 1. 2). Mit ihm war auch Menelaus, den jetzt das verdiente Geschick erreichte. Indem er nämlich den König gegen die Juden aufreizte, um zur hohenpriesterlichen Würde zu gelangen, ward er auf Anzeige des Lysias, daß er der Urheber aller Uebel sei, nach Beröa gebracht und dort im Aschenthurm schimpflich getödtet (2 Makk. 13, 3—8). Auch nach Josephus („Alterthümer", XII, 9, 7) wurde Onias (Menelaus) auf Anrathen des Lysias zu Beröa in Syrien getödtet. Dem anrückenden königlichen Heer entgegenziehend schlug Judas sein Lager in Modin auf und machte einen glücklichen nächtlichen Ausfall auf das königliche Zelt, bei welchem gegen 2000 Feinde umkamen und der vorzüglichste Elefant mit Mannschaft niedergestreckt wurde (2 Makk. 13, 9—17). Der Feldzug des Königs war nicht glücklich; Bethzurs konnte er sich nur durch Vertrag bemächtigen, aber darauf von Judas geschlagen und vernehmend, daß der in Antiochia zurückgelassene Reichsverweser Philippus abgefallen sei, bat er um Frieden, der gewährt wurde. Nachdem er geopfert, den Tempel geehrt und den Judas freundlich empfangen hatte, ging er nach Ptolemais, wo Lysias die über den Frieden unzufriedenen Bewohner beschwichtigte, und darauf nach Antiochia (2 Makk. 13, 18—26). Daß das Buch mit dem großen Sieg über Nikanor unter König Demetrius I. schließt, sahen wir oben. Noch sei erwähnt, daß nach 2 Makk. 2, 14 Judas die wegen des Kriegs zerstreuten jüd. Schriften sammelte, und daß ihn Josephus („Alterthümer", XII, 10, 6; 11, 2) nach Alcimus drei Jahre Hoherpriester sein läßt. Aber er war überhaupt nicht Hoherpriester, und Josephus („Alterthümer", XII, 10, 3) weiß von diesem Hohenpriesterthum selbst nichts.

Ueberblicken wir die beiderseitigen Berichte, so ist unverkennbar, daß beide wie Unwahrscheinlichkeiten und Uebertreibungen, so auch viel Geschichtliches enthalten, daß sich jedoch bei ihrer fast durchgängigen Differenz der wirkliche Verlauf der Ereignisse im Detail nur durch waghalsige Combinationen construiren läßt, denen sich leicht gleichberechtigte zur Seite stellen lassen. Wir verzichten daher auf Einigungsversuche, die im einzelnen Wahrscheinliches bieten mögen, überwiegend aber Unmögliches anstreben. Das Bild des Judas leuchtet darum doch hell in der Geschichte: er war es, der als Held wie ein Löwe kämpfend den feindlichen Königen im ganzen glücklich gegenübertrat, der sein Volk zum Religions- und Freiheitskampf sammelte, rettete und mit Ruhm umgab, der die Heidnischgesinnten verfolgend in Furcht und Schrecken niederhielt und seinen Namen weithin berühmt und furchtbar machte (1 Makk. 3, 1—9). Sein Tod war ein schwerer Schlag für die Sache der Patrioten, die Syrer waren wieder Meister. Sollte die ruhmvolle Vergangenheit fünf kampfreicher Jahre in der Geschichte eine verlorene sein? Unmöglich, aber die neue Lage verlangte den neuen Mann, nicht mehr den kühn losstürmenden und fanatisch erregten Judas, sondern den ruhig berechnenden und gemäßigten Bruder Jonathan.

Judas erhielt den Beinamen Makkabäus (1 Makk. 2, 4; 3, 1; 5, 24) und wird im 2. Buch der Makkabäer auch schlechthin der Makkabäus und ohne Artikel (1 Makk. 5, 34; 2 Makk. 10, 1) Makkabäus genannt, ein Name, der später auf seine ganze Familie überging. Unter den verschiedenen Ableitungen desselben ist die von Makkab, d. h. Hammer, als bildliche Bezeichnung der zertrümmernden Tapferkeit die wahrscheinlichste; so stehen Sach. 2, 3. 4 Schmiede bildlich für solche, die die Heiden niederwerfen sollen, auch läßt sich an den Beinamen Martell des fränkischen Hausmeier Karl erinnern, der so von dem Streithammer, den er führte, genannt wurde. Darauf zielt auch Josephus Gorionides (III, 9), daß er wegen seiner Tapferkeit so genannt worden sei. Werthlos ist die Bemerkung des Isidorus Pelusiota (De interpret. div. scripturae epist., III, 4), daß der Name persisch Herrscher, Anführer, bedeute. Eine früher gewöhnliche Annahme war, daß der Name aus 2 Mos. 15, 11: „wer ist wie du unter den Göttern Jahve", entstanden sei, indem die hebr. Anfangsbuchstaben dieser Worte mkbi auf den Fahnen der Patrioten gestickt gewesen wären, die man nun durch Vocalisation willkürlich zu einem Wort verbunden. Allein ob diese später allerdings bei den Juden vorkommende Spielerei so alt sei, steht in Frage, und daß die Fahnen diese Aufschrift gehabt, wird blos nach Vermuthung angenommen. Endlich scheinen auch den Brüdern des Judas ihre Beinamen sämmtlich nach ihrem Wesen oder Schicksal gegeben worden zu sein. Wundersam hat Delitzsch („Zur Geschichte der jüdischen Poesie" [Leipzig 1836], S. 28) die letztere Deutung des Wortes dahin gewendet, daß es als Abbreviatur aus den hebr. Anfangsbuchstaben der Worte: Mattathias, Priester, Sohn Johannis (mkbi) stamme! Fritzsche.

Judas, ein Apostel Jesu Christi, den das vierte Evangelium (Kap. 14, 22) durch den Zusatz: „nicht der Mann von Karioth", das Evangelium des Lukas (Kap. 6, 16) und die Apostelgeschichte (Kap. 1, 13) durch die Bezeichnung: „Judas Jakobi" deutlich vom gleichnamigen Verräther unterscheiden, ist aller Wahrscheinlichkeit nach derselbe Mann, der Mark. 3, 18 Thaddäus, Matth. 10, 3 Lebbäus genannt wird; freilich die vaticanische und die sinaitische Handschrift des N. T. kennen den Namen Lebbäus nicht, sie schreiben a. a. O. einfach Thaddäus. Allerdings, wenn man mit Strauß annehmen müßte, daß die kirchl. Ueberlieferung nur die Erinnerung an die bedeutendsten Apostel in treuem Gedächtniß bewahrt und ihre Lücken durch willkürliche Hinzufügungen ausgefüllt hätte, so würde man hinter den drei Namen Judas Jakobi, Thaddäus, Lebbäus drei verschiedene Männer suchen müssen, von denen in Wahrheit vielleicht keiner auf die Würde des Apostels Anspruch zu erheben hätte. Indeß Strauß unterschätzt offenbar die Treue der urchristl. Ueberlieferung in einem Punkt, an dessen Sicherstellung die alte Kirche selbst ein zu pietätvolles Interesse hatte, als daß gerade hier ein Irrthum mit untergelaufen sein sollte. In den synoptischen Apostelverzeichnissen (Mark. 3, 16 fg.; Matth. 10, 2 fg.; Luk. 6, 14 fg.) finden sich auch die Namen von elf Jüngern Jesu gleichlautend, und nur der zwölfte heißt in dem einen Thaddäus, in dem andern Lebbäus, in dem dritten Judas. Zudem stimmt die synoptische Ueberlieferung, deren Bartholomäus (s. d.), Sohn des Tolmaj, aller Wahrscheinlichkeit nach der Johanneische Nathanael ist, und deren Thomas dem Thomas-Didymus des vierten Evangeliums (Kap. 1, 46; 11, 16; 20, 24; 21, 2. 3) entspricht, in Betreff ihrer gleichlautenden Angaben mit den einschlagenden Notizen des vierten Evangeliums; sollte sie also nur über diesen zwölften Apostel im Unklaren gewesen sein? Schon die Lesart unsers gewöhnlichen Bibeltextes, welche Matth. 10, 3 hinter dem Namen Lebbäus die Worte: „mit dem Zunamen Thaddäus" einschiebt — Worte, welche nach neuern Vergleichungen der Handschriften zu streichen sind — deutet an, daß die alte Kirche Lebbäus und Thaddäus nur für zwei Namen desselben Mannes gehalten hat. Und in der That, wer den Namen Libbaj („Herzenskind") mit Recht trägt, der kann auch Taddaj („Kind, das an der Brust ruht") genannt werden; die Vermuthung liegt also nahe, daß beide Bezeichnungen Beinamen des Judas Jakobi gewesen sind, hinter denen dieser seinen eigenen Namen vielleicht selbst gern zurücktreten ließ, um den Namen, welcher durch den Verräther entehrt war, im Apostelkreis nicht mehr nennen zu lassen.

Zu einer nähern Kenntniß des Mannes gibt uns das N. T. keine Daten an die Hand. Wenn man freilich mit Winer und andern Judas Jakobi nicht „Sohn des Jakobus", sondern „Bruder des Jakobus" deuten dürfte, weil ein solcher dem Namen hinzugefügter Genitiv eines Eigennamens nicht blos das Kindesverhältniß, sondern auch ein Verwandtschaftsverhältniß weiterer Art bezeichnen kann; und wenn man ferner unter

dieſem Jakobus den Sohn des Alphäus verſtände, mit dem Lebbäus oder Judas im Apoſtelverzeichniß des Matthäus (Kap. 10, 3) durch die Verbindungspartikel „und" zu einem Paar zuſammengeſchloſſen werden ſoll; und wenn man endlich die Ueberſchrift des Judasbriefs (ſ. d.) im N. T. (V. 1): „Judas, ... Bruder des Jakobus", auf unſern Apoſtel Judas beziehen dürfte: ſo würde man, den apoſtoliſchen Urſprung dieſes Briefs vorausgeſetzt, allerdings Material genug gewinnen, um ein Bild des Apoſtels Judas in ſeinen Grundlinien zeichnen zu können. Indeß dieſe ganze Combination iſt unzutreffend; das Apoſtelverzeichniß des Matthäus (Kap. 10, 2—4) führt alle Apoſtel paarweiſe durch „und" verbunden auf, und will die Zwölf doch gewiß nicht als ſechs Brüderpaare bezeichnen; im Gegentheil, wo es ſich um ſolche handelt, ſteht beim zweiten Glied des Paares ausdrücklich der Zuſatz „ſein Bruder"; die Verbindungspartikel „und" ſchließt alſo Jakobus Alphäi und Lebbäus oder Judas Jakobi keineswegs zum Bruderpaar zuſammen, und folglich bezieht ſich die Ueberſchrift des Judasbriefs auch nicht auf den Apoſtel Judas. Dieſer iſt eines unbekannten Vaters Jakobus unbekannter Sohn, von dem uns das N. T. nichts weiter berichtet, als daß er zu den Zwölfen gehört, und daß er mit innigem Antheil den Abſchiedsreden ſeines Meiſters gelauſcht hat (Joh. 14, 22).

Dagegen hat die kirchl. Ueberlieferung ſich viel mit den Geſchicken dieſes Apoſtels Judas zu ſchaffen gemacht. Die Abendländer laſſen ihn in Perſien das Evangelium verkünden und dort das Martyrium erleiden; die Griechen erzählen, daß er in Paläſtina, Syrien, Arabien gepredigt habe und in Edeſſa ruhig geſtorben ſei; auch die Syrer berichten von dem Aufenthalt des Apoſtels Judas-Thaddäus in Edeſſa, laſſen ihn aber von da nach Aſſyrien gehen und auf der Rückreiſe in Phönizien als Märtyrer umkommen. Daneben kennen die Syrer noch einen andern Thaddäus, den ſie den 70 Jüngern zuzählen; zur Zeit des Fürſten Abgarus von Edeſſa ſoll er in das Land gekommen und der eigentliche Apoſtel der Syrer geweſen ſein; auch Euſebius („Kirchengeſchichte", I, 13; II, 1) unterſcheidet da, wo er den bekannten erdichteten Briefwechſel des Abgarus mit Chriſtus mittheilt, welcher die Veranlaſſung zur Sendung des Thaddäus nach Edeſſa gegeben haben ſoll, dieſen von dem gleichnamigen Apoſtel. In ſeinen Acta apostolorum apocrypha (Leipzig 1851, S. 261—265), theilt Tiſchendorf auch eine ziemlich junge Geſchichte der Thaten des Thaddäus mit; ſie enthält neben einer Recenſion des Briefwechſels zwiſchen Abgarus und Chriſtus auch die Erzählung, daß Chriſtus dem Abgarus ſein Bild überſchickt habe, das wunderbar in ein Tuch abgedrückt geweſen ſei, welches Chriſtus beim Waſchen zum Abtrocknen ſeines Geſichts benutzt habe. Nach dieſem Bericht iſt es der Apoſtel Thaddäus, welcher die Einwohner von Edeſſa und einem großen Theil Syriens zum Chriſtenthum bekehrt und dann in Berytus in Phönizien ſtirbt.

Mangold.

Judas, Simon's Sohn, der Jünger Jeſu, welcher den Herrn ſeinen Feinden überlieferte, ſtammte aus Karioth (Kerioth), einer Stadt im Gebiet des Stammes Juda (Joſ. 15, 20), und trägt daher den im vierten Evangelium (Kap. 6, 71; 13, 26) auch ſchon ſeinem Vater gegebenen Beinamen Iſchariot (Iskariotes = Mann aus Karioth). Er iſt eine räthſelhafte Erſcheinung im Apoſtelkreis; denn die Notizen, welche ſich aus den Evangelien und der Apoſtelgeſchichte über den Verräther erheben laſſen, und die Anſpielung auf ſeine That, welche ſich bei Paulus 1 Kor. 11, 23 vielleicht findet, ſind weder einmüthig noch ausgiebig genug, um ein ſicheres Urtheil über ſeinen Charakter, über ſeinen Frevel an dem Heiligen und ſein Geſchick an die Hand zu geben.

Einig ſind die drei erſten Evangelien zwar darin, daß ihre Apoſtelverzeichniſſe Judas als den letzten der Zwölf aufzählen und ihn mit tragiſchem Nachdruck ſofort als den Verräther Jeſu bezeichnen (Matth. 10, 4; Mark. 3, 19; Luk. 6, 16), und auch das vierte Evangelium, das kein Apoſtelverzeichniß gibt, unterläßt es wenigſtens nicht, ihn bei der erſten Erwähnung deſſelben (Kap. 6, 71) gleich als das von dem göttlichen Verhängniß auserſehene Werkzeug zur Vollbringung des Verraths zu charakteriſiren. Ebenſo ſtimmen alle vier Evangelien darin miteinander überein, daß keins von ihnen von einer innigen Berührung, die zwiſchen Jeſus und Judas zu irgendeiner Zeit ſtattgefunden hätte, Kunde hat, endlich darin, daß ſie den Verräther erſt in der Leidensgeſchichte handelnd auftreten laſſen.

Aber in allen übrigen Zügen der Ueberlieferung finden ſich mannichfache Abweichungen. Matthäus kennt allein eine doppelte Verhandlung des Judas mit den Oberſten ſeines

Volks, die eine, in der er ſich zum Verrath erbietet (Kap. 26, 14—16), die andere, in der er voll Reue über ſeine That den Verrätherlohn zurückgibt (Kap. 27, 3—6); außerdem berichtet er allein (Kap. 26, 15), daß Judas 30 Silberlinge als Preis für ſeine Schandthat in Vorausbezahlung empfangen habe, während Markus, das älteſte Evangelium (Kap. 14, 10. 11), und Lukas (Kap. 22, 3—6) in dem Bericht über die Verhandlung, welche ſie den Verräther mit den Synedriſten führen laſſen, nur von dem Verſprechen eines klingenden Lohns an denſelben wiſſen, das vierte Evangelium aber von derartigen Verhandlungen und einem verſprochenen oder bezahlten Lohn gänzlich ſchweigt. Andeutungen von dem bevorſtehenden Verrath gibt Jeſus nach den Synoptikern erſt bei dem Paſſahmahl, das ihn am Abend vor ſeinem Tode zuletzt mit ſeinen Jüngern, auch mit Judas, unter Einem Dach zuſammenführte (Matth. 26, 21—25; Mark. 16, 18—21; Luk. 22, 21—22), nach Matthäus und Markus vor der Einſetzung des Abendmahls, nach Lukas nach Vollendung der Abendmahlshandlung. Dieſe Hinweiſung auf den Verrath hat auch das vierte Evangelium (Kap. 13, 21—30) in ſeine Schilderung des letzten Mahls Jeſu mit ſeinen Jüngern mitaufgenommen, und zwar mit ausdrücklicher Bezeichnung des Verräthers, die ſich in der ſynoptiſchen Ueberlieferung nur bei Matthäus (Kap. 26, 25) findet, und mit einer directen Aufforderung Jeſu an Judas, ſein Vorhaben auszuführen, welche dieſen aus dem Jüngerkreis treibt; indeß dieſe Eigenthümlichkeiten der Johanneiſchen Erzählung können für eine dankenswerthe Bereicherung des ſynoptiſchen Berichts gelten, die auf Glaubwürdigkeit Anſpruch machen darf, da das vierte Evangelium wenigſtens aus zweiter Hand von dem Jünger zu ſtammen ſcheint, den Jeſus liebhatte. Aber ganz abweichend von den Synoptikern erzählt das vierte Evangelium ſchon von einer Andeutung des künftigen Verraths von ſeiten Jeſu, die in eine ſehr frühe Zeit, wol ſchon in das zweite Jahr der öffentlichen Wirkſamkeit Chriſti, fallen muß. Kurz vor dem Paſſah dieſes Jahres hatte der Herr ſich von Jeruſalem entfernt (Joh. 6, 1. 4) und eine längere Wirkſamkeit in Peräa und namentlich in Galiläa begonnen (Joh. 7, 1). In dieſer Zeit fing er an, nach der vorbereitenden Predigt vom Himmelreich und deſſen neuer Gerechtigkeit, ſich als den Meſſias zu verkünden und die meſſiasgläubige Gemeinde zu ſammeln. Aber während Petrus gerade jetzt ſein großes Bekenntniß von dem Menſchenſohn als dem Chriſtus, dem Meſſias, dem Sohn des lebendigen Gottes ablegte (Matth. 16, 16 und die Parallelſtellen; vgl. auch Joh. 6, 67—69), war der nächſte Erfolg dieſer Verkündigung Jeſu der, daß viele ſeiner Anhänger, deren Erwartungen ein ſolcher Meſſias nicht entſprach, ſich wieder von ihm losſagten. Unter dem Eindruck dieſer Erfahrungen läßt das vierte Evangelium Jeſum das Wort ſprechen: „Habe ich nicht euch zwölf erwählt? Und doch iſt einer unter euch ein Teufel!“ (Kap. 6, 70), ein Wort, zu dem der Evangeliſt die Erklärung hinzufügt: „Er meinte aber Judas, Simon's Sohn, des Mannes aus Karioth. Denn dieſer war es, der ihn nach göttlichem Verhängniß überliefern ſollte, einer von den Zwölfen.“ Dennoch wird auch dieſe Notiz des vierten Evangeliums als ein Stück echter Ueberlieferung angeſehen werden dürfen, wenn auch die beſtimmte Prägung des Ausſpruchs auf den Verfaſſer des Evangeliums zurückgehen mag. Ueber die Ausführung des Verraths ſcheinen von Anfang an zwei Ueberlieferungen in der Kirche herrſchend geweſen zu ſein, von denen die eine bei den Synoptikern (Matth. 24, 47—56; Mark. 14, 43—52; Luk. 22, 47—53), die andere im vierten Evangelium (Kap. 18, 1—12) vorliegt. Beide ſind darin einig, daß ſie Jeſum in der ganzen Größe ſeiner gottergebenen Faſſung und freiwilligen Hingabe auch in dieſem ſchweren Augenblick ſeines Lebens feiern, und heben damit in gleicher Weiſe die Seite des Ereigniſſes hervor, welche für die chriſtl. Frömmigkeit allein von Intereſſe iſt. Aber der ſynoptiſche Bericht hat, abgeſehen von andern unterſcheidenden Eigenthümlichkeiten der beiden Erzählungen in minder wichtigen Dingen, auch noch darin ſeinen Schwerpunkt, daß er gefliſſentlich die That des Judas in ihrer ganzen Abſcheulichkeit erſcheinen laſſen will; darum kommt es ihm auf die Mittheilung an, daß der Verräther ſein Opfer durch einen Kuß, durch dieſes als Zeichen der Liebe unter den Menſchen geheiligte Symbol, in die Hände ſeiner Feinde liefert. Dagegen läßt das vierte Evangelium dieſen Geſichtspunkt ganz außer Acht; nach ſeiner Darſtellung hat Judas nichts weiter zu thun, als die bewaffnete Schar, welche Jeſum ergreifen ſoll, in den Garten zu führen, in den dieſer ſich mit den andern Jüngern für die Nacht zurückgezogen hatte. Dafür läßt es Jeſum noch einmal in dem vollen Licht ſeiner göttlichen Hoheit ſtrahlen; durch die Wundermacht ſeines anredenden Wortes ſtreckt der Heiland die Schar ſeiner Feinde zu Boden, um ſich

dann vollſtändig frei in ihre Gewalt zu geben. Ebenſo zwieſpaltig iſt die Ueberlieferung über den Ausgang des Verräthers. Nach dem Evangelium Matthäus (Kap. 27, 3—10) wird Judas infolge der Verurtheilung Jeſu von verzweifelnder Reue über ſeine That ergriffen, wirft nach dem Bekenntniß, daß er unſchuldiges Blut verrathen habe, die 30 Silberlinge, welche er zurückgeben, das Synedrium aber nicht wieder annehmen will, in den Tempel und geht hin und erhängt ſich; für den Sündenlohn des Judas, der nicht in den Tempelſchatz gelegt werden ſoll, weil Blut an demſelben klebt, wird der Töpferacker zum Begräbnißplatz für Fremde gekauft und erhält, um des für ihn gezahlten Kaufſchillings willen, den Namen Blutacker. Anders die Apoſtelgeſchichte (Kap. 1, 15—20). Sie läßt den reueloſen Judas mit dem Lohn der Ungerechtigkeit ein Stück Feld erwerben, auf dem er, ohne ſeines Beſitzes froh zu werden, nach göttlichem Verhängniß zu Tode ſtürzt und mitten entzweiberſtet, um die nach der Auffaſſung der Apoſtelgeſchichte auf ihn bezügliche Weiſſagung des Pſalmbuchs zur Erfüllung zu bringen: „Wüſte ſei ſeine Behauſung“ (Pſ. 69, 26), und: „Sein Amt empfange ein anderer“ (Pſ. 109, 8); außerdem läßt ſie ſein ſo ſchnöde erworbenes Grundſtück als Schauplatz dieſes göttlichen Strafgerichts den Namen Blutacker (ſ. d.) tragen. Auf demſelben Stamm der Ueberlieferung iſt auch die ins Märchenhafte übertriebene Erzählung über den Tod des Judas gewachſen, die uns Papias von Hierapolis (in Cramer's Catena in Acta Apostolorum [Oxford 1838], S. 12) aufbehalten hat. Infolge der Waſſerſucht ſoll der Körper des Elenden in einem ſolchen Grad aufgeſchwollen ſein, daß er nicht mehr leicht durchkonnte, wo ein Wagen durchkommen konnte, daß er die Laſt ſeines unförmlich gewordenen Kopfes nicht mehr allein zu tragen im Stande war, und daß er erblindete, weil er ſeine dick gewordenen Augenlider nicht mehr aufzuſchlagen vermochte; in dieſem erbärmlichen Zuſtand, eine Laſt für ſeine Umgebung, ſtirbt der Verräther auf ſeinem Grundſtück. Offenbar verſucht die Sage in dieſer ſchrecklichen Ausmalung des göttlichen Strafgerichts, dem Judas erlegen, den Sturz und das Berſten deſſelben, von dem die Apoſtelgeſchichte zu berichten weiß, begreiflich zu machen, und vielleicht (ſo Strauß) ſind ihr die Farben zu ihrem Bild durch zwei Stellen (Pſ. 109, 18; 69, 24) aus denſelben Pſalmen geliefert, welche Petrus zur Begründung des göttlichen Strafurtheils, das an Judas vollzogen ſein ſoll, in der Rede an ſeine Mitapoſtel anzieht. Offenbar iſt es nur ein Misverſtändniß der Papianiſchen Erzählung, wenn Oekumenius in ſeinem Commentar zur Apoſtelgeſchichte Judas von einem Wagen erdrückt werden läßt, ſodaß ſein Leib berſtet und die Eingeweide heraustreten.

Eine ausdrückliche Angabe über das Motiv, welches Judas zu ſeinem Verrath getrieben hat, findet ſich nur bei den Synoptikern; dieſes Motiv iſt elend genug; es iſt gemeine Habſucht (Mark. 14, 10. 11; Luk. 22, 3—6), die ſich noch dazu nach dem Evangelium Matthäus (Kap. 26, 15) mit dem erbärmlichen Gewinn von 30 Silberſekeln, den Sekel zu 26 Ngr. gerechnet, alſo mit der geringen Summe von 26 Thlrn. abfinden läßt. Schweigt nun auch das vierte Evangelium von dieſem Motiv des Verraths, Geldgier wirft es dem Judas doch auch vor. Denn in ſeiner Erzählung von der Salbung Jeſu in Bethanien (Kap. 12, 1—8) legt es die Klage über die unnütze Verſchwendung der koſtbaren Salbe, die zu Gunſten der Armen hätte verkauft werden können, gerade dem Verräther in den Mund und fügt die Bemerkung hinzu, daß nur Habſucht Judas ſo habe ſprechen laſſen, weil er die gemeinſchaftliche Kaſſe geführt und ſich diebiſch an dieſer Kaſſe bereichert habe (V. 5, 6), während Matthäus (Kap. 26, 8) und Markus (Kap. 14, 4) dieſe tadelnde Bemerkung ganz unbeſtimmt von den Jüngern oder von einigen derſelben ausſprechen laſſen. Uebrigens iſt die evangeliſche Ueberlieferung gerade in Betreff der Salbung in Bethanien der Zeit, des Ortes und der handelnden Perſonen ſchon früh nicht mehr ſicher (vgl. Matth. 26, 6—10; Mark. 14, 3—9 mit Joh. 12, 1—8 und vielleicht auch mit Luk. 7, 36—50), ſodaß man auch aus dem Bericht des vierten Evangeliums, ſo weit er den Verräther betrifft, vielleicht nichts weiter herausleſen darf, als ein Zeugniß dafür, daß ſich die ſchnöde Habſucht des Judas ganz unvertilgbar der Erinnerung der älteſten Chriſtenheit eingeprägt hat.

So fragmentariſch dieſes von den Quellen gebotene Material, das überdies mancherlei Differenzen und Widerſprüche der Ueberlieferung aufzeigt, nun auch ſein mag, man würde ſeine Bedeutung doch unterſchätzen, wenn man auf Grund der Beſchaffenheit derſelben die Figur des Judas gänzlich aus der heiligen Geſchichte ſtreichen wollte. Neuerdings hat dieſes Volkmar („Die Religion Jeſu und ihre erſte Entwickelung nach dem gegenwärtigen

Stande der Wissenschaft" [Leipzig 1857], S. 260 fg., 285 fg.) mit einem kritischen Machtspruch versucht. Das älteste Evangelium, der Urmarkus, der etwa ein halbes Jahrhundert nach dem Kreuzestod Jesu als paulinische Tendenzschrift entstanden sei, habe den letzten in der Reihe der Zwölf zum Verräther gestempelt, um Paulus eine legitime Stellung im Apostelkreis zu verschaffen. Denn der Verräther Judas, wie ihn die Evangelien darstellten, sei eine außerhalb der Grenzen des Menschlichen liegende geradezu bestialische Erscheinung, die für ein paar Groschen den in die Hände seiner Feinde geliefert habe, in dem ihr doch die Nähe Gottes sichtbar gewesen sein müsse; auch habe das Synedriums keines Verräthers bedurft, um Jesus in seine Gewalt zu bekommen, und endlich wissen die ältesten christl. Schriftdenkmale, die Apokalypse und die Paulusbriefe, nichts von einem Verräther, da sie beide so von den Zwölfen sprechen, als wenn nie einer ausgefallen wäre (Offb. 21, 14; 1 Kor. 15, 5), und da in der Paulinischen Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls (1 Kor. 11, 23) nicht, wie man gewöhnlich den griech. Text verstehe (in der Nacht, da Jesus verrathen ward), der Verrath erwähnt werde, sondern nach richtiger Uebersetzung nur von der Ueberlieferung Jesu an die Obrigkeit (in der Nacht, da Jesus überliefert wurde) die Rede sei. Ganz ebenso brauchten ja auch Matthäus (Kap. 4, 12) und Markus (Kap. 1, 14) dasselbe griech. Wort, was mit „verrathen werden" und „überliefert werden" übersetzt werden könne, von der Gefangennehmung des Täufers, bei der doch kein Verrath im Spiel gewesen sei. Aber freilich, ihren Zweck habe diese Tendenzlüge nicht vollständig erreicht; sie habe zwar das Andenken des Judas mit dem Verräthernamen gebrandmarkt, aber Paulus doch nicht als Zwölften in den Kreis der Apostel einschwärzen können. Dieser letzte Erfolg sei ihr durch eine andere tendenziöse Geschichtsfälschung von seiten der judenchristl. Partei für alle Zeiten abgeschnitten worden. Die älteste judenchristl. Apostelgeschichte, eine Verherrlichung Petri, habe nämlich den durch den Verrath leer gewordenen Platz sofort wieder besetzt, indem sie die Erzählung aufgebracht, daß die Urapostel noch vor dem ersten christl. Pfingstfest einen neuen zwölften Judenapostel, Matthäus, gewählt haben (vgl. in der Lukanischen Bearbeitung der Apostelgeschichte Kap. 1, 21 fg.). Indeß diese Hypothese Volkmar's setzt nur etwas geschichtlich ganz Unbegreifliches an die Stelle einer allerdings schwer begreiflichen Verirrung der menschlichen Natur, wie sie bei Judas vorliegt. Denn ein die Geschichte geradezu fälschender Einfluß der Parteitendenzen des apostolischen Zeitalters auf die Schriften des N. T. ist einfach nicht zuzugeben, wie sehr dieser Einfluß auch auf die Auswahl des mitzutheilenden Stoffs und auf die theologische Betrachtungsweise desselben eingewirkt haben mag; auch würden die Judenchristen sich die grundlose Verunglimpfung eines ihrer Apostel nicht ruhig haben gefallen lassen, ohne den Versuch gemacht zu haben, sein Andenken von Schmach zu reinigen, eine Annahme, die um so mehr berechtigt ist, je weniger sich der Beweis erbringen läßt, daß die paulinische Partei, auch zugegeben, man dürfe ihren Gegensatz gegen das Judenchristenthum in der Weise Volkmar's fassen, 50 Jahre nach dem Tod Christi in weiten Kirchenkreisen so anerkannt die Alleinherrschaft besessen hätte, daß sie eine so gewagte Fälschung der Ueberlieferung über einen Urapostel mit Aussicht auf Erfolg hätte versuchen können. Aus dem unbefangenen Gebrauch der Bezeichnung „die Zwölf" für die Apostel bei Paulus und in der Apokalypse läßt sich vollends die Folgerung Volkmar's nicht ableiten, weil „die Zwölf" wie ein Amtsname klingt.

Geschichtlich begriffen wird Judas' Persönlichkeit indeß auch nicht, wenn man sich zur Erklärung seines Wesens oder seiner That etwa nur von den einschlagenden Notizen des vierten Evangeliums leiten lassen wollte. Ist doch Judas nach dem vierten Evangelium (Kap. 6, 70. 71; 13, 2. 27) ein Organ des dem Reich Gottes feindseligen Satans, das Gott zum Werkzeug des Verraths an Jesus von Ewigkeit erwählt hat. Mit der Herbeiziehung Satans wird aber natürlich die individuelle Ausgestaltung der Sünde ebenso wenig erklärt, als durch die Berufung auf das göttliche Verhängniß, das den Verräther zu seiner That bestimmt hat, die Motive seines Handelns aufgedeckt werden. Ja, die ganze Betrachtungsweise des vierten Evangeliums könnte uns, ohne über Judas Aufschluß zu geben, auch noch das Bild Christi verdunkeln; denn ihr zufolge, so scheint es, müßte Jesus entweder die satanische Natur des Judas nicht durchschaut und sich von vornherein in demselben getäuscht haben oder er, der gekommen ist, das Verlorene zu retten, müßte es bei der Erkenntniß von Judas' Charakter über sich gewonnen haben, diesen Jünger

einer Verſuchung auszuſetzen, in welcher er rettungslos fallen mußte. Aber es liegt auf der Hand, daß die Nothwendigkeit, Jeſum zu verrathen, für Judas nicht von Anfang an vorhanden war; ſie erſcheint nur dem Rückblick des Evangeliſten, welcher in religiöſer Betrachtungsweiſe der Dinge deren Zuſammenhang als göttliche Fügung betrachtet, als eine von dem ewigen Rathſchluß verhängte. Uebrigens nimmt Daub in den bibliſchen Betrachtungen über den Verrath des Herrn und ſeinen Anſtifter, welche in ſeinem berühmten Buch: „Judas Iſchariot oder das Böſe im Verhältniß zum Guten betrachtet" (Heidelberg 1816—18), ſeinen ſpeculativen Unterſuchungen über das Böſe zum Ausgangspunkt dienen, in gewiſſer Weiſe die Anſchauungen des vierten Evangeliums über den Verräther wieder auf. Ihm iſt Judas ein vollendeter Böſewicht, ſchon als er mit Jeſus in Berührung kam, und von dieſem dazu gewählt, damit er ſein Verräther würde; er iſt ihm Satans vornehmſtes Werkzeug in Menſchengeſtalt, der einzige unter Adam's Nachkommen, in welchem dem Heiligen gegenüber das mit ihm geborene Böſe in ſeiner ſcheußlichſten Geſtalt offenbar geworden iſt, beziehentlich offenbar werden mußte. Aber obwol ſich dieſe Urtheile über Judas und ſein Thun mit dem vierten Evangelium berühren, ſind ſie nicht in derſelben Weiſe zutreffend und unverfänglich als deſſen verwandte Ausſagen. Denn dieſe ſind, wie ſchon bemerkt, als Aeußerungen der religiöſen Betrachtungsweiſe des Geſchehenden anzuſehen, welche überall auf den Ordner des Dramas der Geſchichte zurückgreift und deshalb auch das Freie unter dem Geſichtspunkt der göttlichen Weltregierung in der Form des Nothwendigen ſchaut; aber eine ſolche Betrachtungsweiſe erträgt nicht blos, ſie verlangt auch neben ſich zu ihrer Ergänzung eine geſchichtliche, ethiſch-pſychologiſche Erklärung des Geſchehenden, welche der freien Bewegung des menſchlichen Thuns nachgeht und deſſen ſittliche Verantwortlichkeit unverbrüchlich feſthält; das vierte Evangelium ſetzt alſo einer geſchichtlichen Unterſuchung des vorliegenden Problems keinerlei Schranken. Dagegen erklärt Daub die Perſon des Judas für eine nothwendige Erſcheinungsform des Böſen, deren Freiheit und individuelles Leben der die Entfaltung des Begriffs des Böſen in ſeinem Verhältniß zum Guten beherrſchenden ſpeculativen Nothwendigkeit geopfert wird, und macht damit eine geſchichtliche Auffaſſung des Verräthers und ſeines Verraths unmöglich.

Bei allem guten Willen, auf dem Wege geſchichtlicher Unterſuchung ein lebensvolles und in ſich zuſammenſtimmendes Bild von Judas zu gewinnen, iſt man jedoch auch bei vorwiegender Berückſichtigung der ſynoptiſchen Evangelien auf Irrwege gerathen. Man legte nämlich häufig zu viel Gewicht auf die Erzählung des Matthäus (Kap. 27, 3—10) von der ſelbſtmörderiſchen Verzweiflung des Verräthers nach vollbrachtem Frevel, und meinte, ſie verbiete die Annahme, daß Judas ſeinen Herrn und Meiſter wirklich in den Tod habe liefern wollen. Mochte man nun ſeinen Geiz als Motiv zu ſeiner That anſehen und annehmen, er habe nur die Synedriſten übervortheilen wollen, weil er vorausgeſetzt habe, daß ſich Jeſus durch ſeine Wundermacht aus den Händen ſeiner Feinde wieder befreien werde; oder mochte man die Geldgier des Judas auf ſich beruhen laſſen, als vielleicht ſpäter erſt aufgeſuchten Erklärungsgrund ſeiner räthſelhaften That, und ihm nur die Abſicht unterlegen, Jeſum durch den Verrath zur Aufrichtung eines äußerlichen Meſſiasreichs auf dem Wege der Gewalt zu treiben, und was dergleichen Combinationen mehr ſind: auf jeden Fall glaubte man allein durch die Annahme, daß die Verurtheilung Jeſu die eigentlichen Plane des Verräthers in für ihn ſchrecklicher Weiſe zunichte gemacht habe, deſſen verzweifelnde Reue erklären zu können, und freute ſich zugleich, von hier aus die That des Judas in einem mildern Licht ſehen und ſeinen Charakter wenigſtens inſoweit von dem Flecken gemeinſter Geſinnung reinigen zu dürfen, daß ſeine Erwählung zum Jünger Jeſu begreiflicher werde. Indeß alle dieſe Combinationen und die an dieſelben geknüpften Folgerungen zu Gunſten des Judas mögen plauſibel klingen, erweiſen laſſen ſie ſich nicht. Denn aus der Reue des Verräthers kann man zwar möglicherweiſe ſchließen, daß die Verurtheilung Jeſu nicht das von Judas beabſichtigte Ziel ſeines Verraths geweſen ſei; aber näher liegend, und deshalb in erſter Linie berechtigt, iſt doch nur der Schluß, daß Judas von den Schrecken ſeiner That erſt überfallen wurde, als er ſie gethan hatte und ihre Folgen in grauſiger Wirklichkeit vor Augen ſah, weil nun der verlockende Reiz des noch gehofften Gewinns das ſittliche Urtheil des abgelohnten Verräthers nicht mehr verwirrte. Ueberdies iſt die Stelle Matth. 27, 3—10 gar nicht dazu angethan, als weſentliche Grundlage für das Urtheil über Judas und ſeine That zu dienen; denn

noch eine ganz andere Ueberlieferung über den Ausgang des Verräthers ſteht ihr zur Seite (Apg. 1, 15—20), welche gar nichts von deſſen Reue und Selbſtmord weiß; auch erſcheint ihre eigene Berichterſtattung in andern Zügen der Ueberlieferung nicht ſtreng hiſtoriſch, ſodaß auch die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählung vom Verhalten des Judas nicht zweifellos feſtſteht. Es iſt wahr, mit 30 Sekel iſt der einfache Führerdienſt des Verräthers, welcher das Opfer, das ſeinen Feinden doch nicht entgehen konnte, nur ohne Geräuſch in deren Hände liefert, hinlänglich bezahlt; alſo an dem geringen Betrag des dem Verräther ausgeſetzten Lohnes braucht die Kritik kaum Anſtoß zu nehmen, und die Summe von 30 Sekel iſt auch der gewöhnliche Preis eines Sklaven, und ſo könnten die Synedriſten immerhin, um zu der Gewalt noch den Hohn zu fügen, gerade dieſen Preis geboten haben; aber es iſt auch wahr, daß die beſtimmte Angabe der Summe des Verrätherlohns, die ſich nur bei Matthäus findet, aus der Prophetenſtelle gefloſſen ſein kann (Sach. 11, 12 fg.), welche der Evangeliſt durch den Verrath und ſeine Folgen für Judas in Erfüllung gehen ſieht, wie denn der Töpferacker mit Sacharja's Weiſſagung, in der es ſich um den Tempelſchatz handelt, offenbar nur durch eine falſche Leſung des hebr. Textes in Verbindung gebracht iſt. Auf den Inhalt der Stelle Matth. 27, 3—10 kann man alſo eine mildere Beurtheilung des Charakters und der That des Verräthers nicht gründen.

Nach kritiſcher Würdigung und Sichtung des quellenmäßigen Materials dürfen wir wol nur Folgendes mit annähernder Sicherheit über Judas ausſprechen: Judas muß zu der Schar derjenigen gehört haben, welche auf den Troſt Iſraels warteten, und ſich deshalb an Jeſus angeſchloſſen haben, und Jeſus mag ihn in den Kreis der Apoſtel aufgenommen haben, weil er an ihm neben der Begeiſterung für die meſſianiſche Wiederherſtellung des jüd. Volks auch wol noch andere lobenswerthe Eigenſchaften bemerkt hatte, eine nicht geringe Energie und ein gewiſſes adminiſtratives Talent, welche der erſten meſſiasgläubigen Gemeinde zu nicht geringem Nutzen hätten gereichen können. Indeß auch die Schatten in Judas' Charakter ſind Jeſu gewiß nicht verborgen geblieben, eine fleiſchliche Auffaſſung des Gottesreichs und eine lohnſüchtige Betheiligung an deſſen Jüngerſchaft, welche der Schossſünde des Judas, ſeiner Habſucht, eine nicht geringe Befriedigung in Ausſicht zu ſtellen ſchienen. Aber gewiß hoffte die Sünderliebe Jeſu auch einen Judas noch zum tüchtigen Werkzeug für den Dienſt in ſeinem Reich heranzubilden, und der früheſten Warnung an Judas in der Zeit, in welcher ſich die Maſſe der Anhänger des Heilands zu ſichten begann (Joh. 6, 70), hat der Meiſter wol noch eine ganze Reihe warnender Worte folgen laſſen bis zu dem letzten: „Was du thun willſt, thue bald", welches den Verräther, der ſeine Plane durchſchaut ſah, noch im Augenblick der Entſcheidung auf andere Wege hätte führen können. Denn die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen, die Gleichnißrede von dem Netz mit guten und ſchlechten Fiſchen, das ernſte Wort über das Aergerniß, und ganz ſpät noch die Rede von dem Mann, der ohne hochzeitliches Kleid beim Feſtmahl des Königs erſcheint — dieſe Ausſprüche Jeſu haben alle auch eine allgemeine Bedeutung, ſie ſind aber doch ebenſo ſehr als ernſte Mahnungen für den einen gemeint, der unter ſeinen Jüngern in Gefahr ſtand, abtrünnig zu werden. Und ganz ohne Eindruck blieben dieſe Worte Jeſu gewiß nicht; denn lange dauerte der Kampf zwiſchen Licht und Finſterniß bei Judas. Aber je klarer es ſich im Laufe der Zeit für Judas herausſtellte, daß Jeſus nicht der Meſſias ſei, den er und die fleiſchlich geſinnte Menge des Volks Iſrael erwartete, deſto mehr fing ſeine Habſucht an, ihm einzureden, daß er den, der ihn um ſeine Hoffnungen betrogen hatte, wiederum betrügen dürfe, bis ihm der Verrath mit ſeinem lockenden Geldgewinn vielleicht nur noch als ein von der rechtmäßigen Obrigkeit gebilligtes, unverwerfliches Mittel erſchien, einen Mann, der ſich einer groben Volkstäuſchung ſchuldig gemacht habe, zur Beſtrafung zu bringen. So kam Judas, durch den Zorn über ſeine geſcheiterten Hoffnungen und ſeine ungebrochene Habſucht allmählich blind geworden für die ſittliche Hoheit Jeſu, zu ſeinem tiefen Fall.

Vielleicht war es verhängnißvoll für den Verräther, daß er, der einzige Jude unter lauter Galiläern, von vornherein mehr wie ein Fremdling im Apoſtelkreis ſtand, wie das die bezeichnende Feſthaltung ſeines Beinamens, des Mannes aus Karioth, zu verrathen ſcheint; als er in ſeinen innern Kämpfen an Jeſus irre geworden war, mag ihm die Freundeshand gefehlt haben, die ihn mit Sanftmuth wieder auf den rechten Weg geleitet hätte.

Der Ausgang des Verräthers bleibt durch den zwiespaltigen Bericht des N. T. über denselben für immer in Dunkel gehüllt.

Vgl. die ältere Literatur, ziemlich vollständig in Winer's „Bibliſchem Realwörterbuch" (3. Aufl., Leipzig 1847—48), I, 633 fg.; außerdem die einſchlagenden Stellen in den neuern Bearbeitungen der evangeliſchen Geſchichte, des Lebens Jeſu, des Charakterbildes Jeſu und der Evangelien. Mangold.

Judas (der Galiläer; Apg. 5, 37), von Joſephus („Alterthümer", XVIII, 1, 1) der Gaulanite, ſonſt ebenfalls der Galiläer genannt (im gleichen Kapitel §. 6 und XX, 5, 2; „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 1). Der Gaulanite heißt er nach ſeiner Vaterſtadt Gamala, am Oſtufer des Sees Genezareth, der Galiläer wird er wol genannt, weil die Genoſſen des von ihm geleiteten Aufſtands gegen Quirinius Galiläer waren, vielleicht auch, weil er ſelbſt in Galiläa anſäſſig geweſen iſt. Sein Name iſt nur bekannt durch den Aufſtand, den er im J. 37 nach der Schlacht bei Actium, d. h. alſo im J. 7 n. Chr., gegen die Römer erhob, die das nach Abſetzung des Archelaus zum röm. Reich geſchlagene jüd. Land einem Cenſus unterwarfen (über das Nähere dieſes Aufſtandes ſ. Quirinius). Judas ſcheint der Maſſenführer, der Phariſäer Saduk der rabbiniſche Apologet dieſes Aufſtands geweſen zu ſein, ſodaß ſich beide zueinander verhielten wie ſpäter Bar Kochba und Akiba. Erfolg hatte der Aufſtand nicht, und wir erfahren nur aus einer faſt hundert Jahre jüngern Quelle (Apg. 5, 37), daß des Judas Anhang zerſprengt ward und er ſelbſt umkam. Dennoch war das Beiſpiel des Judas von großer Tragweite. Joſephus drückt das nach ſeiner Weiſe in den Worten aus, daß Judas zu den Phariſäern, Sadducäern und Eſſäern eine vierte Philoſophie begründet habe. Das heißt, es gab fortan eine radicale phariſäiſche Partei, die den gewaltſamen Widerſtand predigte (ſ. Zeloten). Daß ſie ſich an das Haus des Judas anſchloß, geht aus der Rolle hervor, die nach Joſephus die Söhne und Nachkommen deſſelben, Jakobus, Simon, Menahem und Eleazar in den ſpätern Aufſtänden ſpielen. Die Annahme, daß das apokryphiſche Buch der Himmelfahrt Moſe ſich auf Judas den Gaulaniten beziehe und das bekannte Zahlenräthſel ΤΑΞΩ den Namen des Judas Galiläus in nicht mehr aufzuhellender Weiſe einſchließe, iſt zwar zur Zeit eine nicht näher begründete Hypotheſe Ewald's, ſicher aber iſt, daß bis zum Ausgang des jüd. Kriegs der Name des Judas einer der populärſten war. Hausrath.

Judas iſt nach der urchriſtlichen, durch das N. T. bezeugten Ueberlieferung auch der Name eines andern Mannes, der in der alten Kirche in hohem Anſehen ſtand. Nach Matth. 13, 55 heißt ſo der letzte, nach der Meinung des Evangeliums alſo wol der jüngſte, nach Mark. 6, 3 der vorletzte, alſo wol auch der vorjüngſte, in der Reihe der vier leiblichen Brüder Jeſu, die weder als Halbbrüder des Herrn aus einer frühern Ehe Joſeph's noch als ſeine Vettern aus dieſer engen Blutsverwandtſchaft mit dem Heiland gelöſt werden können, wenn man nicht im Intereſſe einer überſpannten Auffaſſung der Einzigkeit der Stellung Chriſti in der Menſchheit oder der Stellung Maria's unter den Müttern dem klaren Wortſinn der H. Schrift Gewalt anthut. (Das Nähere zur Widerlegung der hier abgelehnten Annahmen ſ. „Bibel-Lexikon", I, 482 fg. Am unglücklichſten iſt entſchieden die Hypotheſe, daß die im N. T. ſogenannten Brüder Jeſu eigentlich deſſen Vettern geweſen ſeien. Denn Alphäus, der um ſeines Sohnes Jakobus willen gewöhnlich als Vater dieſer Vettern angenommen wird, heißt gräciſirt auch nach der vorausgeſetzten härteſten aram. Ausſprache ſeines hebr. Namens doch höchſtens Chlopas nicht Klopas; und daß der im N. T. beiläufig erwähnte Klopas Joſeph's Schwager geweſen ſei, läßt ſich aus der einzigen Schriftſtelle, die man für dieſe Annahme anzuführen pflegt, nicht erweiſen. Unter dem Kreuz Chriſti ſtehen nämlich nach der richtigen Faſſung von Joh. 19, 25 nicht ſeine Mutter und deren Schweſter Maria, des Klopas Weib, und Maria, die Magdalenerin, alſo drei Frauen, ſondern vier Frauen: die Mutter Maria, deren Schweſter, wahrſcheinlich Salome, Maria, die Frau des Klopas, der alſo gar kein Schwager Joſeph's iſt, und die Magdalenerin.) Von dieſem Bruder Jeſu ſoll wol der Brief des N. T., welcher den Namen des Judas, des Bruders des Jakobus, in ſeiner Ueberſchrift trägt (Jud. 1), herrühren; denn aus Beſcheidenheit habe ſich ſein Verfaſſer, ſagt man, nicht direct als Bruder Jeſu bei ſeinen Leſern einführen wollen; er kennzeichne ſich nur, wie es ſein berühmter Bruder Jakobus der Gerechte in ſeinem Brief auch gethan habe, als Knecht Jeſu Chriſti und damit als einen Briefſchreiber, der auf den Namen

eines Apostels keinen Anspruch zu erheben habe, füge jedoch zur nähern Bezeichnung seiner Person hinzu, daß er ein Bruder Jakobus des Gerechten, des allen Judenchristen bekannten ältesten Bruders Jesu, sei; und so gefaßt, würde die Ueberschrift des Judasbriefs allerdings auf unsern Judas als Verfasser desselben führen. Aber freilich, der Brief scheint nicht echt zu sein (s. Judasbrief), und so wissen wir von der Eigenthümlichkeit und der Wirksamkeit auch dieses Judas gar nichts; aber sein Name hat sich als der eines Herrnbruders dem Andenken der Kirche ganz unvertilgbar eingeprägt. Denn ihr ältester Geschichtschreiber kennt noch zwei Enkel dieses Judas, welche als Davididen Gegenstände des Argwohns des Kaisers Domitian waren. Sie wurden nach dem Bericht des Hegesippus vor den Kaiser geführt und von diesem verhört, jedoch bald wieder entlassen, als es sich ergab, daß sie als arme Landleute nur ein mäßiges Feldgut von 39 Joch Land mit ihrer Hände Arbeit bestellten, also politisch durchaus ungefährlich waren. Aber als Märtyrer, welche ein gutes Zeugniß ihres Glaubens vor dem Kaiser abgelegt hatten, kamen sie in der palästinens. Kirche zu noch höherm Ansehen, als ihnen die Verwandtschaft mit Jesus schon verliehen hatte, und waren bis zu ihrem Tode in den Zeiten Trajan's als Gemeindevorsteher in Wirksamkeit (Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 19, 20, 32). Mangold.

Judas Barsabas, s. Barsabas.

Judas von Damaskus, ein zu Damaskus wohnender Jude, in dessen Hause Saulus (Paulus) wohnte, als er auf dem Wege nach Damaskus bekehrt worden war, und wo er durch die Beihülfe des Ananias vollends zur Erkenntniß von der Verkehrtheit seines jüd. Fanatismus kam (Apg. 9, 10—19). Röck.

Judas (Brief des). Als das Werk eines Judas, der sich „Knecht Christi Jesu und Bruder des Jakobus" nennt, ist ein kurzes, im Ausdruck sehr prägnantes Sendschreiben dem neutest. Kanon einverleibt worden, dessen Leser ganz allgemein als „die in Gott, dem Vater, geliebten und für Jesus Christus bewahrten" bezeichnet sind.

Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt dieses Sendschreibens, abgesehen von der Frage nach dem Verfasser und dem Zeitpunkt der Entstehung desselben, so erhalten wir folgendes Ergebniß. Es ist an keine besondere Gemeinde, auch nicht an ein Collectivum von Gemeinden als Rundschreiben gerichtet, sondern, nach der ganz allgemein gehaltenen Adresse, an eine Anzahl von Christen überhaupt, soweit dieselben von gewissen Irrlehren in ihrem Glauben bedroht und noch vor dem Abfall „bewahrt" sind (V. 1). Der Lehrunterschied des apostolischen Zeitalters zwischen Paulinern und Petrinern, Juden- und Heidenchristen tritt in dem Schriftstück zurück; das allen Christen gemeinsame Heil ist bedroht, und das Sendschreiben hat den Zweck, zur Vertheidigung des bedrohten, ein für allemal überlieferten Glaubens die Gläubigen unter die Waffen zu rufen (V. 3). Die Bedrohung geht von wenigen Irrlehrern (s. d.) aus, die Gefahr ist um so größer, als dieselben Schleicher sind und ihr Gift einhüllen. Sie sind freilich bereits dem göttlichen Gericht verfallen (V. 3. 5 fg.). Zum Beleg für das ihnen bevorstehende Verderben wird an den Untergang der Aegypter, die Bestrafung der abgefallenen Engel und der gottlosen Städte Sodom und Gomorrha erinnert. Dasselbe ist auch bereits von Henoch geweissagt (V. 14). Auch die Apostel hatten geweissagt, daß solche Menschen noch vor dem Ende dieses Weltlaufs in der Kirche auftreten werden (V. 17 fg.). Um so mehr ist es für die Christen eine heilige Pflicht, an dem ein für allemal gelegten apostolischen Glaubensfundament festzuhalten, in der Liebe zu verharren und auf die Wiederkunft Christi zu hoffen, gegen die etwa Abtrünnigen mit Strafernst einzuschreiten, die in Versuchung Gerathenen zu retten und sich selbst dabei vor Befleckung sorgfältig zu hüten (V. 20 fg.). Mit einer Lobpreisung Gottes (Doxologie), welche die Leser dem göttlichen Schutz empfiehlt, wird das Sendschreiben geschlossen (V. 24 fg.).

Unstreitig ist der Verfasser desselben von lebhaften Besorgnissen erfüllt; er sieht das Christenthum nicht nur in seinen theoretischen, sondern auch in seinen praktisch-sittlichen Grundlagen von seiten der Irrlehrer bedroht, und mit tiefem Ernst erhebt er seine warnende Stimme. Die Irrlehrer sind vor kurzem erst aufgetreten, denn sie sind eben erst im Begriff, großen Schaden anzurichten (V. 22 fg.). Ihre theoretischen Irrthümer bestehen in der Verleugnung Gottes als des „alleinigen Herrschers" und in der Verleugnung „des Herrn Jesu Christi" (V. 4). Als die beiden grundlegenden Wahrheiten des Christenthums betrachtet der Verfasser nämlich die Einzigkeit Gottes und die Herrlichkeit Jesu Christi, denn auf diesen beruht ihm das christl. Heil. Seine Polemik ist

aber doch wesentlich gegen praktisch-sittliche Verirrungen gerichtet, die mit den theoretischen in unzertrennlicher Verbindung gestanden haben müssen. Die Irrlehrer sind als Wüstlinge geschildert, welche ihre geschlechtlichen Vergehungen in eine Art von System gebracht haben, wofür der Ausdruck gebraucht ist, daß sie die „Gnade Gottes auf Muthwillen gezogen hätten" (V. 4). An Päderastie ist bei V. 7 fg. nicht gerade zu denken, sondern überhaupt an ungezügelte Befriedigung der Geschlechtslust, und darum heißen die Irrlehrer auch sinnliche Menschen, Menschen ohne Geist (V. 19). Außerdem wird ihnen Verachtung „der Herrschaft", Lästerung gegen „Majestäten" zum Vorwurf gemacht, worunter nicht Gott selbst (de Wette, Huther u. a.), sondern vermuthlich weltschöpferische Engel oder Kräfte zu verstehen sind, die man, selbst wenn sie dämonischer Art sind, dennoch nicht lästern darf, was veranschaulicht wird am Beispiel des Erzengels Michael, der im Kampf mit dem Satan um den Leichnam Mose's doch keine Lästerung gegen jenen aussprach (V. 9). Ueberhaupt ist den Irrlehrern nichts heilig; sie erlauben sich Spottreden gegen das Heilige (V. 18) und verwandeln selbst die christl. Liebesmahle in Schmausereien (V. 12). Wenn der Verfasser dieselben mit wasserlosen Wolken, unfruchtbaren und entwurzelten Bäumen, wilden, ihre eigene Schande ausschäumenden Meereswogen oder mit Irrsternen vergleicht, so ist mit allen diesen Vergleichungen insonderheit ihre sittliche Nichtigkeit und Verkehrtheit angedeutet. Dahin zielt auch noch der Vorwurf, daß sie tadelsüchtige Murrköpfe seien, die nach ihres Herzens Gelüsten wandeln wollen, und sich selbst überhebende Trotzköpfe, die freilich denen, von welchen sie Vortheile erhofften, Huldigungen darbrächten (V. 12—16).

Die Entstehungszeit dieses Sendschreibens wird vornehmlich durch die nähere Beschaffenheit der hiermit beschriebenen Irrlehrer bestimmt. Man hat zwar behauptet, daß weder eine bestimmte Sekte, noch eine allgemeine Zeitrichtung, ja daß nicht einmal theoretische Irrthümer, sondern lediglich praktische Abwege in unserm Sendschreiben bekämpft würden, woraus sich nichts weiteres folgern lasse (Schwegler, „Das nachapostolische Zeitalter" [Tübingen 1845—46], I, 318 fg., u. a.). Das ist nicht richtig; denn die Verleugnung der Einzigkeit Gottes und der Herrlichkeit Christi, die Gefährdung der Grundlagen des „überlieferten" Christenglaubens, schließen grundstürzende theoretische Irrthümer ein, die in jenem Zeitpunkt zum ersten mal sich in dieser Keckheit hervorwagten. Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], VII, 182 fg., nach dem Vorgang von Thiersch und Huther) denkt an die sogenannten Nikolaiten (s. d.; vgl. auch Offb. 2, 6. 14 fg.), eine Richtung, welche noch im apostolischen Zeitalter die paulinische Freiheitslehre vermittels des sorglosen Genusses von Götzenopferfleisch und der Geschlechtsgemeinschaft mit heidnischen Weibern in anstößiger Weise zur Geltung brachte (vgl. Baur, „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" [2. Ausg., Tübingen 1860], S. 80 fg.). Allein die Irrlehrer des Judas haben nicht nur eine viel entwickeltere gnostische Physiognomie, sondern ihre praktischen Verirrungen sind auch von weit schlimmerer Art. Das Sendschreiben weist sowol nach seiner Anlage als in seiner Ausdrucksweise entschieden über das apostolische Zeitalter hinaus in die erste Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. Die Christen bilden ihm zufolge bereits eine gewissermaßen solidarisch verbundene Gemeinschaft; der „Glaube", objectiv als Glaubenslehre oder Glaubensbekenntniß gefaßt, ist ein für allemal bekenntnißmäßig niedergelegt, ein Gegebenes. Von „den Aposteln unsers Herrn Jesus Christus" ist als von solchen die Rede, die seit längerer Zeit vom Schauplatz ihrer öffentlichen Thätigkeit abgetreten sind, an deren Mahnungen und Warnungen man sich aber jetzt als an ein heiliges Vermächtniß erinnern soll (V. 17 fg.). Apokryphische Schriften, von denen wenigstens die eine, die Assumptio Mosis (ἡ Μωυσέως ἀνάληψις, „Clementinische Homilien", III, 47) schwerlich einen vorchristl. Ursprung hat (vgl. Hilgenfeld, Messias Judaeorum [Leipzig 1869], S. 461 Anm.), wogegen die andere, das Buch Henoch, wahrscheinlich im Zeitalter der Hasmonäer entstanden ist (s. Henoch), sind benutzt, und Anklänge an Paulinische Briefe sind kaum zu bestreiten (vgl. V. 12 mit 1 Kor. 11, 20 fg.; V. 20 mit Röm. 8, 26; V. 22 mit 1 Kor. 3, 15; V. 24 mit Röm. 16, 25; 1 Kor. 1, 8).

Sowol die theoretischen Irrthümer als die praktischen Abwege, vor welchen das Sendschreiben warnt, versetzen uns in die gnostische Vorstellungs- und Lebenssphäre der ersten Hälfte des 2. Jahrh., in ein Zeitalter, in welchem die christl. Gnosis ihre elementaren Versuche längst hinter sich hat und das christl. Leben ihren Theorien zu unterwerfen sich mächtig genug fühlt. Der erste Fundamentalirrthum der in dem Sendschreiben be-

kämpften Irrlehre, die Verleugnung Gottes als des „einzigen Herrschers", d. h. als des Weltschöpfers und Weltregenten, erinnert an die gnostische Trennung des Weltschöpfers, als eines untergeordneten Wesens, von dem höchsten Gott. Der zweite Fundamentalirrthum, die Verleugnung Jesu Christi als „des Herrn", findet sich namentlich in den gnostischen Systemen des Kerinth und des Karpokrates, indem dieselben die übernatürliche Empfängniß Jesu leugneten und dessen Wesensgleichheit mit den übrigen Menschen behaupteten (s. namentlich Irenäus, Contra haer., I, 25. 26). In diesem dualistischen System, welches den Geist schlechterdings von der Materie schied, lag von vornherein eine Versuchung, die Beziehungen des Menschen zur Materie für sittlich gleichgültig zu erklären. Es konnte als eine Bethätigung wahrer Geistesfreiheit erscheinen, daß der sinnliche Trieb unbeschränkt sich selbst überlassen wurde. Eine Richtung solcher Art hatte sich in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. in Alexandria ausgebildet, ihre hervorragendsten Vertreter waren Karpokrates und dessen Sohn Epiphanes. Ihr System war, den vorliegenden Nachrichten zufolge, ein System völliger Auflösung aller sittlichen Grundbegriffe (vgl. Clemens von Alexandria Strom., III, 2 fg.; I, 511 fg.; Irenäus, a. a. O., I, 25 [24]). Sowol die socialen als die sittlichen Unterschiede wurden geleugnet und aus dem Begriff einer alles gleichmachenden Gerechtigkeit wurde der Communismus mit seinen äußersten Consequenzen gefolgert. Auf dem Gebiet des Geschlechtslebens insbesondere wurde das Recht schrankenloser Geschlechtsgemeinschaft behauptet; das traditionelle Eherecht erschien den Karpokratianern als eine dem Naturrecht entgegenstehende feindliche historische Macht. Diesen Ausführungen lag wol ursprünglich ein misdeuteter Paulinismus, namentlich der Stelle Röm. 7, 7, zu Grunde. Vergleichen wir dieses System der Karpokratianer mit der im Judasbrief bekämpften Richtung, so ist die Verwandtschaft überraschend groß, und die Vermuthung Mayerhoff's („Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften" [Hamburg 1835], S. 195), daß das Sendschreiben in Alexandria entstanden sei, wohlbegründet, wie denn auch Schwegler und Huther nichts Stichhaltiges dagegen einzuwenden wissen. Mit treffendem Scharfblick hat Clemens von Alexandria (Strom., I, 515) von seinem Standpunkt aus im Judasbrief eine Weissagung auf das Karpokratianische System gesehen. Die tiefe Entrüstung des Verfassers über die Irrlehrer und ihr Treiben läßt sich nur aus dem Uebermaß ihrer sittlichen Verwilderung erklären, wie es wol Karpokrates noch nicht, aber die von ihm ausgegangene Schule verschuldet hat. Die Karpokratianer hatten die Wollust zu einem Cultus der „Gerechtigkeit" ausgebildet, weshalb ihre Ausschweifungen mit Kain's Opfer und mit Bileam's falschem Prophetenthum verglichen werden. Die Ausführung ihrer Theorie mußte die Zerstörung aller menschlichen und gesetzlichen Ordnung zur Folge haben, und in dieser Beziehung paßte der Empörer Korah als ihr altest. Typus (V. 11). Die Vergleichung mit der tobenden Meeresflut und den Irrsternen enthält gleichfalls eine Beziehung auf ihre Zucht- und Gesetzlosigkeit. Ihre verächtliche Gesinnung gegen alles was „Herrschaft" heißt oder eine Majestät ist, paßt zu der Charakteristik der Irrlehrer des Sendschreibens. Nach Irenäus (a. a. O., I, 25, 3—5) schrieben sie sich sogar einen die weltschöpferischen Engel oder Kräfte bändigenden Zauber zu, wie sie denn, nach diesem Schriftsteller, in Betreff der Engel Behauptungen aufstellten, die leicht als Lästerungen gedeutet werden konnten. Daß sie ihre Schandthaten mit dem Christennamen zu decken suchten, ist entschieden bezeugt (Irenäus, a. a. O., I, 25, 3; Epiphanius, Adv. haer., XXVII, 4). Wenn dagegen eingewendet wird, daß Irenäus, der älteste Zeuge, von der Lasterhaftigkeit des Karpokrates nichts wisse (Dorner, „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" [2. Aufl., Stuttgart 1846], I, 298), so waren doch immerhin seine Grundsätze unsittlich, und daß seine Schüler von denselben einen praktischen Gebrauch machten, in dieser Beziehung lautet das Zeugniß des Irenäus unmisverständlich, indem er von ihrem schwelgerischen Lebenswandel (vita luxuriosa) redet, und ihnen die Aufstellung des Grundsatzes beimißt, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem nur ein eingebildeter sei, daß es in Wirklichkeit kein Böses gebe. Im übrigen beruht die Vorstellung, welche Clemens von Alexandria in Betreff dieser Irrlehre gibt, wol auf unmittelbarerer Quellenkenntniß als die des Irenäus, da dieselbe in Alexandria ihren Sitz gehabt hatte, wie denn Clemens (Strom., I, 512 fg.) auch aus der Schrift des Epiphanes „von der Gerechtigkeit" wörtliche Belege beibringt, nach welchen der geschlechtliche Communismus von Epiphanes offen vorgetragen worden ist.

Iſt das Sendſchreiben gleich beim erſten Eindringen karpokratianiſcher Miſſionare (V. 4) in die alexandriniſchen Chriſtengemeinden entworfen, ſo iſt damit auch die Abfaſſungszeit in der erſten Hälfte des 2. Jahrh. (130—140 n. Chr.) im allgemeinen feſtgeſtellt. Der Verfaſſer war wol ein alexandriniſcher Judenchriſt von ſtreng ſittlicher Geſinnung, und raſch entſchloſſen, den Zunder der Irrlehrer durch ſeine Schrift, noch bevor die unreine Flamme die Gemüther ergriff, zu erſticken. Doch waren bereits einige Proſelyten gewonnen (V. 22). Sein Standpunkt iſt nicht derjenige der evangeliſchen Freiheit; vor dieſer ſchreckt ihn ſchon der Misbrauch, den die Irrlehrer mit der Freiheitsmaxime trieben, zurück (V. 4). Seine Warnung ſtützt ſich namentlich auf ſeine chiliaſtiſchen Erwartungen; er droht den Irrlehrern mit dem unmittelbar bevorſtehenden göttlichen Gericht; denn er erwartet den großen Gerichtstag in nächſter Nähe (V. 6, 18). Er zeigt altteſt. Beleſenheit (V. 11), kennt auch mündliche Weiſſagungen der Apoſtel (V. 18 enthält kein Citat einer apoſtoliſchen Schrift), ſchreibt jedoch auch apokryphiſchen Schriften, wie der Assumptio Mosis (vgl. Hilgenfeld, a. a. O.) und dem Buch Henoch (ſ. Henoch und vgl. Dillmann, „Das Buch Henoch“ [Leipzig 1853]) gleiche Autorität wie dem hebr. Kanon zu. Ohne Zweifel rechnet er dieſe beiden Bücher zu dem altteſt. Kanon, d. h. zu den ſpätern Zuſätzen deſſelben (ſ. Apokryphen des A. T.), was gleichfalls auf einen alexandriniſchen Judenchriſten deutet.

Daß er pſeudonym auftritt, iſt im Geiſt jener Zeit zu beurtheilen (vgl. den zweiten Petrusbrief und die Paſtoralbriefe). Er iſt überzeugt, dem Frevel eher ſteuern zu können, wenn er unter dem Schild eines von den Leſern hochverehrten Namens aus dem apoſtoliſchen Zeitalter ſein Warnungsſchreiben ergehen läßt. Einen apoſtoliſchen Namen wählt er jedoch nicht, ſondern den Namen des Judas, den wir aus der evangeliſchen Ueberlieferung als einen „Bruder des Herrn“ kennen (ſ. Judas). Dieſer würde ſich ſchwerlich als „Knecht Jeſu Chriſti“ und wol noch weniger als „Bruder des Jakobus“, wie es der Verfaſſer thut (V. 1), bezeichnet, das letztere würde ihm ſein Selbſtgefühl verboten haben. Ein pſeudonymer Verfaſſer brauchte in dieſer Hinſicht kein Bedenken zu tragen. Von Judas wußte nun freilich die apoſtoliſche Ueberlieferung ſoviel als nichts, um ſo mehr von Jakobus, ſeinem Bruder, deſſen Brief als ein Document aus der Muttergemeinde Jeruſalem, noch insbeſondere wegen ſeines ſtreng moraliſchen Inhalts, ſchon verhältnißmäßig früh in judenchriſtl. Gemeinden ein hohes Anſehen genoß. Auch er hatte die Zukunft des Herrn in Bälde erwartet, auf die Propheten hingewieſen, die durch den Namen des Herrn geredet (Jak. 5, 7 fg.), und die geſchlechtliche Unſittlichkeit in den wahrſcheinlich eigentlich verſtandenen „Ehebrecherinnen“ bekämpft (Jak. 4, 4 fg.). Als Jakobus konnte der Verfaſſer nicht mehr hervortreten, da jener bereits durch ein Sendſchreiben in der urchriſtl. Literatur vertreten war; er wählte daher den, durch ein Schriftwerk noch nicht repräſentirten Namen des Bruders des Jakobus, der zugleich noch als Bruder Jeſu beſonderes Gewicht beſaß. Infolge ſeines verhältnißmäßig ſpäten Urſprungs findet ſich weder bei den apoſtoliſchen Vätern noch bei den Kirchenſchriftſtellern aus der erſten Hälfte und der Mitte des 2. Jahrh. eine Spur von dem Briefe, auch Irenäus, dem er bei der Bekämpfung der Gnoſtiker, zumal der Karpokratianer, treffliche Dienſte hätten leiſten können, kennt ihn nicht. Erſt im letzten Viertel des 2. Jahrh. ſcheint er bekannt geworden zu ſein. Clemens von Alexandria und Tertullian ſind die erſten Kirchenſchriftſteller, die ihn citiren (ſ. Kirchhofer, „Quellenſammlung zur Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons [Zürich 1844], S. 292 fg.). Im neuteſt. Kanon (ſ. d.) erhielt er die letzte Stelle unter den ſogenannten „kath. Briefen“. Euſebius („Kirchengeſchichte“, III, 25) zählt ihn unter die neuteſt. Schriften, die nicht allgemeine Anerkennung fanden (ἀντιλεγόμενα). Zur Literatur über das Sendſchreiben ſind außer den angeführten Werken noch die betreffenden Commentare und Einleitungsſchriften zu vergleichen.

Schenkel.

Juden, ſ. Judenthum.

Judengenoſſen, ſ. Proſelyten.

Judenſchulen, ſ. Schulen.

Judenthum. Mit dieſem Ausdruck bezeichnet man herkömmlich und mit Recht nicht blos eine eigene Religionsform, wie dies z. B. mit den gleichartigen Ausdrücken Heidenthum und Chriſtenthum der Fall iſt, ſondern zugleich eine beſtimmte Nationalität, welcher jene Religion ausſchließlich angehört und ein unverwüſtlich beſonderes Gepräge aufgedrückt

hat. Beide Elemente ſind ſo ſehr miteinander verwachſen, daß ſie in der Darſtellung kaum ohne Beeinträchtigung des Verſtändniſſes getrennt werden können, und daß jedenfalls für die richtige Erkenntniß der theoretiſchen Begriffe eine hiſtoriſche Grundlage in der Berückſichtigung der Schickſale des Volks geſucht werden muß.

Ehe wir es jedoch unternehmen, unſern Leſern an der Hand der Geſchichte eine klare Einſicht in das Weſen des Judenthums zu verſchaffen, müſſen wir ſie an die uns durch das „Bibel-Lexikon" geſteckten Grenzen erinnern. Was nicht unmittelbar zur Erklärung der Bibel gehört, liegt außerhalb derſelben, und ſo iſt es nicht dieſes Ortes, den Bericht über das Judenthum, ſei es als Inbegriff eines Syſtems abſtracter Ideen, ſei es als eine concrete Erſcheinung auf der Weltbühne, über die bibliſche Zeit herabzuführen. Nur behalten wir uns vor, am Schluß einige Gedanken auszuſprechen, einige Geſichtspunkte feſtzuſtellen, welche den Leſer über die weitern Schickſale, Umwandlungen und Ausſichten des Volkes und ſeines Glaubens orientiren mögen. Eine weitere Rechtfertigung erheiſcht dieſe unſere Selbſtbeſchränkung nicht. Wohl aber müſſen wir mit einer ſolchen beginnen, wenn wir auch rückwärts unſerer Darſtellung eine Grenze ſetzen, welche wenigſtens nach dem populären Sprachgebrauch als eine allzu enge erſcheinen könnte. Gewöhnlich nämlich wendet man die Namen Juden, jüdiſch, Judenthum auf den ganzen Bereich der vorchriſtl. Offenbarungsſphäre an, auf alles was zum A. T. gehört. Ein genaueres Studium der Dinge und Verhältniſſe hat aber erkennen laſſen, daß ein ſolcher Sprachgebrauch auf mangelhafter Erkenntniß beruht und nur Verwirrung anrichten kann, daß etwa um die Mitte des Zeitraums zwiſchen Moſe und Chriſtus eine tiefgreifende Veränderung mit der iſraelitiſchen Nation vor ſich gegangen iſt, welche eigentlich erſt dasjenige angebahnt oder doch zur Erſcheinung gebracht hat, was man Judenthum nennt, und daß die dazu gehörigen Volks- und Eigenſchaftsnamen vorher ebenſo wenig vorhanden waren als die Thatſachen, welche damit bezeichnet werden. Wir führen demnach unſere hiſtoriſche Darſtellung nicht zu den Anfängen der „hebräiſchen" oder „iſraelitiſchen" Geſchichte zurück (ſ. Juda und Judäa), ſondern nur eben dahin, wo wir in dem Artikel „Exil" (ſ. d.) ſtehen geblieben ſind. In der That erinnert uns ja der Name Juden mitnichten an die Geſammtheit der Kinder Iſrael, ſondern an einen Bruchtheil ihres Geſchlechts, den Stamm Jehuda, der allerdings ſchon ſeit David's Zeit in den Vordergrund getreten war, und an den ſich beſonders ſeit dem 8. Jahrh. v. Chr. das Intereſſe, namentlich auch in religiöſer Hinſicht, knüpft, der aber ſodann, etwa 50 Jahre nach der Zerſtörung ſeines Tempels und dem Untergang ſeines Königshauſes, in neuer und eigenthümlicher Weiſe das dauerhaftere Werk der Zukunft zu begründen unternahm.

Die Nation war durch die eben erwähnte Kataſtrophe, wenn auch nicht gänzlich vernichtet, doch aufgelöſt worden. Sie war es durch die grauſame Klugheit des Siegers, der weniger noch durch Schwert und Ketten als durch das wirkſamere Mittel der Deportation alles entfernt hatte, was das Nationalbewußtſein im Lande hätte lebendig erhalten und durch geiſtige Kraft und materielles Vermögen unterſtützen können. Glücklicherweiſe waren unter den Weggeführten Männer, welche das ſchreckliche Ereigniß nicht als einen bloſen Zufall beklagten, ſondern als eine nothwendige Lehre zum Gegenſtand ernſten Nachdenkens machten. Sie fanden unter ihren Unglücksgefährten willige Zuhörer und eifrige Jünger, welche nach ihnen das von den ältern Propheten begonnene Reformationswerk fortſetzten. Durch die anſcheinend ſo wenig ermuthigenden Umſtände begünſtigt, gelang es ihnen, die Ideen, welche einſt auf Zion einen ſo undankbaren Boden gefunden, am Euphrat tiefere Wurzeln ſchlagen zu laſſen. Während in der Heimat die Maſſe des Volks, für das tägliche Brot arbeitend und an den Wunden des Kriegs fortblutend, Gefahr lief, ſich mit den neu eingeführten Colonien zu vermengen, bereiteten in der Verbannung einige wenige hervorragende Männer eine zweite Eroberung Kanaans vor, glorreicher und ſicherer als die erſte, weil mit den Waffen des Geiſtes vollzogen. Dieſe Reſtauration, welche weſentlich beſtimmt war, das Doppelerbe Iſraels, ſein Land und ſeinen Glauben, und ſomit auch ſeine Hoffnungen zu bewahren, iſt ganz beſonders merkwürdig durch die tiefe und nachhaltige Umwandlung, welche ſie im Geiſt des Volks hervorbrachte. Das alte Iſrael beſtand aus einer Menge eiferſüchtiger, jeder regelmäßigen Regierung widerſtrebenden Stämme, ohne ein anderes Band der Einheit als das der Sprache und etwa die Erinnerung an gemeinſame religiöſe Traditionen, ein Band, das täglich durch brudermörderiſche Kriege und geſetzloſen Ungehorſam zerriſſen wurde. Was

die Prediger für Gottes Ordnung redeten, wurde ſelten angehört, noch ſeltener beherzigt; die ſittlichen und ſocialen Verhältniſſe waren zum Theil ſehr trüber Art; kriegeriſcher Uebermuth der Fürſten und ein nach außen ſchwacher Despotismus ſtörten fort und fort die beſſere Bildung im Innern und ließen das Volk kaum über die Roheit ſeines Wüſtenlebens und über ſeinen der baaren Vielgötterei nahe verwandten Synkretismus hinauskommen. Alles dieſes wurde nun anders. Eine neue Nationalität, mehr kirchlicher als politiſcher Art, nach Urſprung und Mitteln, entſtand nach dem Exil in Juda und verbreitete ſich von da aus allmählich in weitern Kreiſen und mit wachſender Macht. Nichts iſt merkwürdiger als die Geſchichte dieſes Volksthums, ſeiner Geburt, mitten unter den hundertjährigen Trümmern einer vom Fluch des Himmels getroffenen Stadt; ſeiner Kindheit, die ſich verlief in den engen Grenzen einer von Hunger, Raubgeſindel und Steppenwild umſtürmten Colonie; ſeines Mannesalters, wo es weiſe Geſetze ſchuf oder auffriſchte, heilige Kunſt und Wiſſenſchaft pflegte, und ſelbſt den mit dem Blut ſeiner Kinder getränkten Baum der Freiheit für eine Weile wieder in ſeinen Mauern aufpflanzte; ſeines greiſenhaften Abſterbens endlich, welches ſich von Jahrhundert zu Jahrhundert in Verbannung und Elend fortgeſchleppt hat. Dieſe Geſchichte iſt vom höchſten pſychologiſchen Intereſſe. Sie iſt der Schlüſſel zu mehr als einer Erſcheinung, von der wir heute noch Zeugen ſind; ohne ſie bleiben uns die Bücher und Geſchichten der Apoſtel ein Räthſel. Und doch iſt dieſe Geſchichte noch nicht geſchrieben. Zu viele Schwierigkeiten begegnen hier dem Forſcher; keine gleichzeitige Quelle fließt ihm rein und durchſichtig. Er bedarf mehr Scharfſinn als anderswo, ihre Elemente zuſammenzufinden, mehr Mühe, ſie zu verbinden, mehr Geduld, um ſie wieder lebendig werden zu laſſen. Da wo die Quellen wieder reichlicher fließen, zur Zeit der Römer und Apoſtel, treffen wir bei den Juden auf eine Menge Verhältniſſe, Anſtalten, Parteien, Ideen, Sitten, deren Urſprung nirgends bezeugt iſt, aber zweifelsohne jenen dunkeln Jahrhunderten angehört, welche wir das Mittelalter der heiligen Geſchichte nennen möchten. Die Aufgabe des Geſchichtſchreibers wäre hier, dieſe Erſcheinungen auf die einſt im Volk niedergelegten Keime zurückzuführen, welche während deſſen mühſeliger Wiedergeburt ſich erſchloſſen und fortan unter dem Schutz der Vorſehung durch die unermüdliche Arbeit von zehn Geſchlechtern ſich entwickelten. Hier können wir den angegebenen Rahmen nicht durch eine ins einzelne gehende Zeichnung, nur durch einige allgemeine Pinſelſtriche zu beleben verſuchen.

Zum Anfang weiſen wir noch einmal ein tiefgewurzeltes, irreleitendes Vorurtheil ab, nach welchem man ſich vorſtellt, die aus dem Exil heimkehrenden Iſraeliten haben von vornherein unter dem Einfluß babyloniſcher, ja perſ. Cultur geſtanden, haben ſogar dorther entlehnte neue Religionsideen mitgebracht und bereits die Sprache ihrer Väter gegen eine ausländiſche Mundart vertauſcht gehabt. Gerade umgekehrt war ein treues Feſthalten an der vaterländiſchen Ueberlieferung, ein immer mehr ſich abſchließender religiöſer Patriotismus, der vorherrſchende Zug des im Werden begriffenen Judenthums. Anfangs war es eine verhältnißmäßig kleine Colonie, welche ſich in der alten verödeten Heimat anſiedelte. Ihre Mittel waren ſo beſchränkt, die Hinderniſſe, auf welche ſie ſtieß, ſo gewaltig, daß ein ganzes Jahrhundert verging, ehe die Anſiedelung ihre eigene Exiſtenz geſichert ſah, geſchweige einen geiſtigen Einfluß nach außen üben konnte. Aber ſie hatte auch einige Vortheile, welche der zähe kräftige Geiſt ihrer Leiter trefflich zu benutzen wußte. Den Grundſtock der Gemeinde, in einem bedeutenden Verhältniß, bildete eine Anzahl Prieſterfamilien, in welchem Kaſtengeiſt und hierarchiſche Disciplin ſchon einheimiſch waren oder leicht eingepflanzt werden konnten. Die politiſche Obrigkeit, die zudem ihren Sitz nicht in unmittelbarer Nähe hatte, miſchte ſich nicht in die innern Angelegenheiten des ungefährlichen Gemeinweſens. Die Abweſenheit jeder ſonſt bevorzugten Klaſſe, welche den prieſterlichen Einfluß hätte beſchränken können, oder ſonſtige Intereſſen in den Vordergrund rücken, förderte die Herrſchaft der theokratiſchen Ideen und Anſtalten. Man darf dabei nicht vergeſſen, daß die neue Ordnung für eine noch halb in Trümmern liegende Stadt, für eine Landſchaft von wenigen Quadratmeilen berechnet war und darum leicht wirkſam gemacht werden konnte. Die äußere Noth trug das Ihrige dazu bei, das Zuſammenhalten, das Unterwerfen unter den Geſammtwillen zu empfehlen und die ehemalige trotzige Ungebundenheit zu beſeitigen. Die Führer waren klug genug, den Kreis ihrer Wirkſamkeit nicht allzu raſch auszudehnen, um ſie nicht durch Berührung mit weniger vorbereiteten Elementen zu ſchwächen, ohne Gewinn für irgend andere Zwecke: eine nüchterne

aber wohlberechnete, ſichere Politik. Das Exil iſt, in der Geſchichte des iſraelitiſchen Volks, demjenigen Zeitpunkt im Leben vergleichbar, wo der Menſch nach vielen Stürmen und Verirrungen, und aus Anlaß irgendeiner von außen kommenden Erſchütterung, von den Selbſttäuſchungen der Jugend zu der kältern Reife des Mannesalters übergeht: er büßt dabei die Begeiſterung ein ſo gut wie das Feuer der Leidenſchaft, aber er gewinnt dafür die Kraft des ſittlichen Gefühls und die Beharrlichkeit des Willens, und im Grunde alſo mehr als er verlor.

Die moſaiſchen Ideen, welche während der ganzen Prophetenzeit ſo unermüdlich waren empfohlen worden und ſo wenig ſich hatten einbürgern können, herrſchten nun ungefährdet und ausſchließlich. Der Glaube an einen einzigen Gott, nebſt allem was damit zuſammenhängt, war jetzt, nach ſeiner ſtrengſten Auffaſſung, mit dem Bewußtſein des Volks verwachſen. Die Theokratie war die natürliche Regierungsform geworden, da keine andere Gewalt ihr in den Weg trat, und die geringe Zahl der Bürger auf dem kleinen Gebiet ihr Wirken erleichterte. Die Erſtarkung des alten Glaubens, der nun endlich in der Gemeinde ſich gleichſam einen ihm naturverwandten Leib geſchaffen hatte, belebte auch die nationalen Hoffnungen wieder, welche um ſo weniger aufgegeben werden mochten, als die ſchreckliche Erfüllung der damit einſt verbundenen Drohungen als die ſicherſte Gewähr für die Wahrheit der Weiſſagung erſchien. Vor allem aber wurde für ſtrenge Homogeneität des Volks geſorgt und alles abgewieſen, was die jetzige geſetzliche Ordnung durchbrechen und ſtören konnte. Alle Miſchehen, ſonſt im Orient etwas höchſt gleichgültiges, wurden unterſagt, beziehungsweiſe gewaltſam aufgelöſt, und dieſe harte Maßregel mit eiſerner Conſequenz durchgeführt, trotz allem Widerſtreben. Die Beſchränkung des Gottesdienſtes auf einen einzigen Ort, das lebendige Symbol der Volkseinheit, was ehemals immer vergebens verſucht war, machte ſich jetzt von ſelbſt, da der ganze Staat in einer Stadt und ihrem Weichbild beſtand. Das einzige Heiligthum war der Hut einer bei deſſen Glanz und Beſtand vielbetheiligten Prieſterſchaft anvertraut. Die levitiſche Kaſte erhielt eine monarchiſche Verfaſſung; ſie war die einzige ihrer Art in der Republik, alſo eine deſto mächtigere. Der Prieſter wurde durch geregeltes Einkommen über alle Nahrungsſorgen erhoben. Der faſt kleinlich geordnete Cultus wurde mit der Zeit glänzender und war in dieſem ſeinem äußerlichen Fortſchritt zugleich der Maßſtab für die ſteigende Zahl und den Wohlſtand ſeiner Bekenner und die wachſende Kraft ſeines Einfluſſes. Auch die bürgerlichen Verhältniſſe wurden durch Geſetze geordnet, wie ſie für eine wenig zahlreiche, eng zuſammenwohnende Bevölkerung paßten. Der Grundbeſitz war die Baſis dieſer Geſetzgebung; durch ihr eigenthümliches Erb- und Kaufrecht wollte ſie die Familie und deren Vermögen erhalten. In der Theorie war die Sache geſchickt genug ausgedacht, aber die Erfahrung lehrte auch hier, daß durch agrariſche Geſetze die Vermögensverhältniſſe der einzelnen ſich nun und nimmermehr regeln laſſen. Alle dieſe Geſetze übrigens waren für ein politiſches Verhältniß geſchrieben, bei welchem zwar die Communalautonomie, nicht aber die nationale Unabhängigkeit exiſtirte; ſie befaßten ſich alſo nicht mit der Conſtituirung der politiſchen Macht. Ueberhaupt waren ſie für eine Kirchengemeinde, nicht für eine rein ſtaatliche Geſellſchaft berechnet, und nur ſo hatten ſie Ausſicht auf Beſtand und Einfluß.

Daß dieſer Geſichtspunkt mit dem Blick des Genies erfaßt, mit der Kraft des Heldenthums durchgeführt wurde, das iſt ein glänzendes Zeugniß für die Männer, welchen es endlich gelang, den Gedanken Moſe's zu verwirklichen und das Werk der Propheten zu krönen. Sie thaten es allerdings im Geiſt ihrer Zeit und nach Maßgabe der Umſtände. Ihre Beſtrebungen hatten nicht die Weihe jener heiligen Begeiſterung, welche ihre großen Vorbilder geleitet. Dafür hatten ſie die Gewohnheit des Handelns, die praktiſche Geſchicklichkeit und den Vorzug des unmittelbaren Erfolgs. Leider kennen wir ihrer nur wenige mit Namen — Serubbabel, Joſua, Haggai, Sacharja — ſpäter noch einige: ſie müſſen wol meiſt weniger durchaus ſelbſtändige Perſönlichkeiten, als Diener eines vorhandenen Geſammtwillens geweſen ſein: denn ſelbſt der berühmteſte unter ihnen, Eſra (ſ. d.), erſcheint ſowol in der Geſchichte als in der Mythe kaum anders, denn als der Wiederherſteller eines längſt geltenden alten, nicht als der Gründer eines neuen Judenthums. Der einzige Nehemia, deſſen politiſche Stellung eine freiere war, ſcheint mit autokratiſcher Entſchiedenheit in den Gang der Dinge eingegriffen zu haben, aber immer ganz in dem Geiſt, der ſchon vor dem Abzug aus Babel die Regel der Zukunft dictirt hatte.

Mehr als einmal drohte dem jungen Volksthum der Untergang, durch den ermüdenden

Kampf mit dem materiellen Elend und mit der Eifersucht der Nachbarn. Aber die sittliche Kraft hielt aus. Von Zeit zu Zeit kam Hülfe, besonders durch Zuzüge neuer Auswanderer aus dem Innern des Reichs. Die neuen Ankömmlinge, nie zahlreich genug, um ihre Vorgänger zu beherrschen, verschmolzen sich bald und leicht mit diesen. Ja es darf angenommen werden, obgleich es nicht ausdrücklich bezeugt ist, daß auch in Babylon und anderwärts das Judenthum sich in gleicher Weise zu constituiren anfing und sich in regelmäßige Verbindung mit dem jerusalemischen setzte. Namentlich aber übte dieses seine Anziehungskraft auf die näher liegenden altisraelitischen Landestheile aus. Zunächst schloß sich alles, was zum alten Reich Juda gehört hatte, an die Mutterstadt an; die Israeliten, welche in großer Zahl jenseit des Jordans, am Rand der Wüste, in den Thälern des Libanon, auf den Hochebenen um den See Genezareth geblieben waren, folgten demselben Zug, sobald der Ruf des erneuten Tempels bis zu ihnen gedrungen war. Nur die Bewohner des ehemaligen Reichs Ephraim hielten sich fern, sei es infolge der Verdächtigung, welche sie anfangs zurückgestoßen hatte, sei es um des uralten Bruderzwistes willen, welcher sie von Juda von jeher getrennt hatte und den keine Revolution tilgen konnte. Die Samariter, denn dies wird fortan ihr Name sein, bildeten eine abgesonderte Religionsgemeinschaft, welche bald weit hinter der ihrer Nachbarn zurückblieb und bis heute ein elendes Scheinleben fristet, aber immer noch das Andenken an ihre alten Helden bewahrt und den Glauben an den Segen Joseph's. Nach allen andern Seiten hin strahlte die auf dem Altar zu Jerusalem angezündete Fackel mit wachsender Klarheit, und das Gesetz, welches unumschränkt in den Mauern der heiligen Stadt herrschte, hatte bald nichts mehr zu fürchten von der Zahl seiner Jünger, noch von ihrer Entfernung vom Mittelpunkt. Der Ruf des Tempels drang, bei dem mehr und mehr rührigen und wanderlustigen Muth der Israeliten, überall hin, wohin sie ihre Geschäfte führten. Die Zahl der neugierigen und frommen Wallfahrer mehrte sich alljährlich, und die geringe Tempelsteuer wurde selbst ein mächtiger Hebel, das Nationalbewußtsein zu beleben.

Der neue Geist schuf sich auch einen neuen eigenen Namen. Zwar eigentlich neu war der Name nicht, aber doch vorher nicht in diesem Sinn dagewesen. Jahrhundertelang hatten die beiden Bezeichnungen Juda und Israel — dieser einst, und in der Theorie immer, der Ehrenname des ganzen Volks — nur an eine politische Trennung erinnert. Jetzt wurde, nach Maßgabe der eben erörterten Thatsachen und Verhältnisse, der Name Juda die schicklichste Bezeichnung für das in Jerusalem neugeborene Volksthum. Judenthum ist hinfort alles, was die alten mosaischen und prophet. Religionsideen, durch feste Gesetze zu einer kirchlich-nationalen Verfassung verkörpert, in strenger Absonderung von allem, was jenen und dieser fremd ist, zur Regel des Lebens nimmt. In diesem Sinn hatte es noch nie eine jüd. Nation gegeben. Sie war weniger das Product der Natur als der Erziehung und Politik, und wie ihr Entstehen und ihre fernern Schicksale unbegreiflich wären ohne die Betrachtung ihrer Vorgeschichte, so liegt auch in dem angegebenen Verhältniß allein die Lösung des Räthsels, daß sie unverwüstlich fortlebt, lange nachdem die Naturkräfte, welche den Völkern das Dasein fristen, Muth, Macht, Sprache, Heimat, für sie erstorben sind.

Die schönste und segensreichste Frucht der neuen Gestaltung der Dinge war die nationale Volkserziehung. Sie entwickelte sich aus dem periodisch wiederholten öffentlichen Vorlesen der Gesetze, welches die Häupter der kleinen Colonie zu Jerusalem angeordnet hatten, errang aber bald die vollendetere Form regelmäßiger kirchl. Gemeindeversammlungen, und stellte sich so noch bestimmter auf religiösen Boden. Die Synagoge nahm das Volk in ihren Schos auf, während der Tempel es im Hof gelassen hatte. Ohne sie hätte die streng durchgeführte Centralisation des Opfercultus nur ungünstig wirken können, sobald einmal das „Judenthum" sich wieder räumlich ausdehnte. Der wöchentlich wiederkehrende Feiertag erhielt jetzt erst eine angemessene Verwendung und die der ganzen Nation gleichzeitigen Erbauungsstunden weckten, so gut als die ihr gemeinschaftlichen hohen Wallfahrts- und Opfertage, das Bewußtsein der Volkseinheit, und zwar einer auf höhern als bürgerlichen Interessen gegründeten. Der Unterricht bezog sich auf das Gesetz, welches seinem ganzen Umfang nach alljährlich oder doch in periodischer Wiederholung vorgelesen und erklärt wurde. Daran schlossen sich Ermahnungen, wozu wol die ältern prophet. Schriften, soweit dieselben geeignet schienen, auszugsweise den Stoff lieferten. Indessen war die Geschichte die reichste und faßlichste Quelle der Belehrung. Die frommen Er-

zählungen von den Urvätern, die Erinnerung an die Befreiung von der ägypt. Knechtschaft, der wundervolle Zug durch die Wüste, die Eroberung des Gelobten Landes und die Gründung des Tempels bildeten zusammen was man anderwärts ein Nationalepos nennen würde, was aber hier der Katechismus wurde für alt und jung, daraus vor allem den Glauben an die göttliche Führung und an die Bestimmung Israels zu schöpfen und Kraft zu sammeln in allen Wirrnissen und Trübsalen der Gegenwart. Geschichte und Gesetz, innig verwoben, blieben fortan ein unzertrennliches Ganze, sich gegenseitig unterstützend. Die spätere Volksgeschichte, der Richter und Könige, war nicht in gleicher Weise Gegenstand des Unterrichts.

Diese ganze Einrichtung förderte die religiöse und sittliche Bildung in einer Weise, wie dies die alten Propheten in Betreff ihrer Zeitgenossen trotz allem Eifer nicht hatten bewirken können, und bald ließ die Masse der neujüd. Bevölkerung in dieser Hinsicht alle andern Nationen weit hinter sich. Dieselbe Einrichtung war dabei so elastisch und bald mit dem Volksleben so verwachsen, daß überall wo Juden in einer nur irgend hinlänglichen Zahl sich ansiedelten, die Synagoge alsbald ihr Mittelpunkt wurde und ihrer Niederlassung mit der Weihe auch eine Anziehungskraft gab. Kein noch so geringer Zweig der großen Familie entbehrte so die Nahrung, welche jenes Leben kräftigte und erhielt, und kein noch so entfernter Ort ließ die Begabten und Berufenen Mittel und Gelegenheit missen, sich bei der großen Arbeit der allgemeinen Volkserziehung nach Lust und Vermögen zu betheiligen.

Diese Begünstigung der Lehrthätigkeit, dieses Streben, durch Predigt und Schrifterklärung das Volk zusammenzuhalten und zu heben, führte allmählich ein Verhältniß herbei, an welches die Erneuerer der Gemeinde im Anfang nicht gedacht hatten und welches sich selbst in den jüngsten Theilen des Gesetzbuchs nicht im mindesten abspiegelt. Die Hierarchie verkümmerte in demselben Grad als das Judenthum in dieser Richtung auf immer umfangreicherer Basis sich organisirte. Daß auch politische Verhältnisse zuletzt mächtig dazu mitwirkten, können wir hier unberücksichtigt lassen. Die Priesterschaft konnte nur da Würde und Einfluß besitzen, wo sie ein Amt hatte, zu Jerusalem. Bei der Ausbreitung in der Fremde konnte sie sich entweder gar nicht oder nur zu fremdartigen Zwecken betheiligen. Die Stelle des Priesters war am Altar; in der Synagoge hatte er jeden Gebildeten zum Mitbewerber. Dieser Concurrenz scheint aber die auf materielle Verrichtungen angewiesene Kaste sich überhaupt wenig gewachsen gefühlt zu haben. Theologie und Jurisprudenz, diese Zwillingswissenschaften des Judenthums, waren wenigstens nicht ihr ausschließliches Erbe. In der Tempelstadt selbst muß doch, wenn man von dem pecuniären Vortheil der Stellung absieht, durch den geistigen Einfluß so vieler strebenden und auf mehr als einem Katheder reichliche Beschäftigung findenden Talente ihre Rolle oft eine untergeordnete gewesen sein und mußte es immer mehr werden. Schon früher, als das geschriebene Gesetz in seiner Ausführlichkeit allen Bedürfnissen genügte und dabei jedermann zugänglich war, brauchte man keine Orakel, keine geheimnißvoll eingreifende priesterliche Offenbarung mehr. Bei dem beschränkten Staatsleben kamen ohnehin wichtigere Dinge, die nicht vorgesehen gewesen wären, nicht leicht vor. Der feste unbeugsame Buchstabe war an die Stelle des freien begeisterten Wortes getreten. Und als später, bei der natürlichen Erweiterung des gesellschaftlichen Horizonts und der mannichfaltigern Gestaltung des bürgerlichen Lebens, der geschriebene Buchstabe des unterdessen immer tiefer gewurzelten, immer heiliger geachteten Gesetzes nicht mehr für alle Bedürfnisse ausreichte, niemand aber sich herausnehmen durfte, ein neues ebenbürtiges zu schaffen, so blieb nichts übrig, als durch wissenschaftliches Studium des einmal vorhandenen, durch Deutung, Folgerung, durch das, was man die Kunst des „Suchens" (דרש) nannte, d. h. nach unserer Art zu reden, durch mehr oder weniger spitzfindige Exegese, jede auftauchende Frage zu lösen, jedem Bedürfniß zu genügen, jeden neuen Fall zu regeln. So kam es, daß die Gelehrten den Priestern, sowol was die praktische Bedeutung betrifft als im Bewußtsein des Volkes, den Rang abliefen. Das mechanische Einerlei des Altardienstes, weil es weniger geistige Anstrengung erforderte, ließ den Stand, der demselben gewidmet war, überhaupt verkommen, und er blieb nur insofern im Staat von Bedeutung, als ihm durch seine Einkünfte ein Mittel geboten war, eine Art Familienaristokratie zu gründen, für diejenigen nämlich, welche der hierarchischen Spitze am nächsten standen, und in dieser Weise allerdings ein Gewicht in die Wagschale des Staatslebens zu legen. Wenn nicht alles trügt,

ſo iſt hier der Urſprung der Partei und des Namens der Sadducäer zu ſuchen, die man fälſchlich ſeit Joſephus für eine beſondere philoſophiſche Sekte gehalten hat und in welcher wir eben nur, wenn wir ſo ſagen dürfen, die Patricier der Levitenkaſte, die mit der Familie Sadok (welche ſeit David das Prieſterthum zu Jeruſalem innehatte, alſo, nach unſerer Art zu reden, vom älteſten Adel war) verwandten Häuſer erkennen können, deren Standesintereſſe bei der weitern Entwickelung der politiſchen Verhältniſſe oft in Frage kam und die Entſcheidung gab. Abgeſehen von dieſer immerhin beſchränktern Sphäre nahmen die Gelehrten, die Männer der Schule mehr und mehr die erſte Stelle ein und wurden zugleich, im natürlichen Gegenſatz zum Kaſtenprivilegium, in die demokratiſche Richtung gedrängt, worin ſie noch beſonders beſtärkt wurden durch den Umſtand, daß ſie als Vertreter der nationalen Idee, als Erhalter des ſpecifiſch jüd. Bewußtſeins, in wachſende Oppoſition mit den fremden Machthabern gerathen mußten. Zu der urſprünglichen Tendenz nach Abſonderung gegen alles Fremde kam dabei, im Lauf der Zeit, auch die Forderung einer ſtrengen Pünktlichkeit in der Beobachtung der ſich allmählich ergänzenden und erweiternden Satzung, und ſomit die bald überzeugungstreue, bald affectirte Sonderſtellung gegen jede laxere Praxis. Das iſt das Phariſäerthum, deſſen Spuren man bis nahe an die erſten Anfänge des neuen Judenthums verfolgen kann, wenn es auch als Partei erſt in jüngerer Zeit in den Vordergrund tritt. Es allein konnte zudem den Kitt ſchaffen, welcher die Nation auch da noch zuſammenhielt, als ſie ſich weit über die Grenzen der ſemitiſchen Stammländer zu zerſtreuen anfing und in die durch Alexander angebahnte große Völkerbewegung hineingezogen wurde. Der Monotheismus allein hätte ſchwerlich gegen die fremde Sitte vorgehalten, zumal auch die angeſtammte Sprache bald im Ausland verloren ging, wenn nicht vorher ſchon jener Geiſt ſtrengerer Zucht, wir möchten wol ſagen jener eigenartige „Methodismus", dem Judenthum ſein fernerhin unzerſtörbares Gepräge aufgedrückt hätte. Die Macht dieſes Geiſtes läßt ſich eben daran ermeſſen, daß keine noch ſo große räumliche Entfernung von dem geheiligten Mittelpunkt ſeine Wirkungen ſchwächte und daß er ausreichte, trotzdem daß die ältern und weſentlichen Grundlagen der moſaiſchen Theokratie hinfällig wurden.

Als ſolche Grundlagen nennen wir beiſpielsweiſe die Einheit der Opferſtätte, das Inſtitut der Prieſterkaſte und den Grundbeſitz, welcher wenigſtens der Theorie nach die Exiſtenz einer jeden iſraelitiſchen Familie in der Gegenwart und Zukunft ſichern ſollte. Nun, wenn letzteres ſchon vor dem Exil nicht gelang, ſo war vollends nicht mehr davon die Rede, als Wanderluſt und Handel endlich den Zwang des Bodenbaues ganz abſchüttelten und der angeborene ſemitiſche Trieb ſich frei entfalten konnte, um nie wieder zum Pflug zurückzukehren, in welchem Geſetz und Propheten das Heil gefunden hatten. Die weltbürgerlichen Tendenzen der Nation ließen ſich nicht in eine Form zwängen, welche unter anderm die Möglichkeit, jährlich dreimal alle männlichen Iſraeliten in Jeruſalem zu verſammeln, zum Vorwurf hatte. Dieſe Möglichkeit war nicht mehr vorhanden; viele kamen ſelten, manche gar nicht, und wurden darum keine Apoſtaten. Sie konnten alſo auch nicht mehr am Opfercultus theilnehmen und blieben doch Juden. Die Synagoge erſetzte eben den Tempel. Derſelbe verſchwand und die Synagoge blieb und mit ihr eine Form der Gottesverehrung, deren ſich ſelbſt das Chriſtenthum nicht zu ſchämen hatte. Das levitiſche Prieſterthum iſt ſpurlos untergegangen und das Judenthum hat beſtanden ohne irgendetwas von ſeiner zähen Lebenskraft zu verlieren.

Es ließen ſich noch mehrere Urſachen nachweiſen, welche dazu mithalfen, der jüd. Nationalität ihre merkwürdige Eigenthümlichkeit zu bewahren gegenüber der auflöſenden Wirkſamkeit fremder welterobernder Einflüſſe. Sie hangen aber alle mehr oder weniger mit den oben entwickelten religiöſen zuſammen. Da iſt zunächſt die Beſchneidung, welcher der Spott von außen eine ebenſo große Wichtigkeit verlieh als der Glaube und Aberglaube im Volk ſelbſt. Da iſt ferner die politiſche Heimatloſigkeit der Juden, wodurch ſie ſich ſo grell von allen alten Völkern unterſchieden, indem ihnen das ideale religiöſe Vaterland das reale bürgerliche erſetzte. Da iſt die drückende Abhängigkeit der urſprünglichen Heimat, welche den Fremdenhaß wach hielt. Da iſt die neue Beſchäftigung mit Geld und Waare auf allen Märkten der Welt, welche dem einzelnen Reichthum, Selbſtändigkeit und Charakterkraft gab, zugleich aber das feindſelige Vorurtheil der Menge gegen die ganze Gemeinde nährte und zur religiöſen Antipathie auch die der materiellen Intereſſen fügte. Ueberall wurde das engere Zuſammenhalten für die Juden eine Lebensbedingung.

Wir müſſen es uns verſagen, in dieſem einer Geſammtdarſtellung des Judenthums gewidmeten Artikel auf manches Einzelne einzugehen, was eigentlich zur Sache gehört, aber ſeiner Wichtigkeit wegen in beſondern Artikeln zur Sprache kommen muß. Bei weitem das Wichtigſte wäre hier, was ſich an den Namen und Begriff des Phariſäerthums knüpft, welches bereits im Zeitalter Jeſu die herrſchende Form und Richtung des Judenthums geworden war und ſeitdem letzterm immer unverwüſtlicher den Stempel ſeines Weſens aufgedrückt hat. In eine genauere Charakteriſtik deſſelben wollen wir hier nicht eingehen; wir haben an einem andern Ort — in der Einleitung zu unſerer Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique (3. Aufl., Straßburg 1864) — den Verſuch gemacht, die wahre Natur deſſelben unparteiiſch darzuſtellen und zu zeigen, wie der Tadel Jeſu und das Lob eines Paulus ſich gleichzeitig rechtfertigen laſſen. Wir begnügen uns hier, als Ergebniß unſerer Auffaſſung Folgendes hinzuſtellen: die Phariſäer ſind die Schöpfer und Erhalter des heutigen Judenthums geweſen (und beide Begriffe fallen zuletzt in eins zuſammen), und ſomit die Thäter einer That, die in der Geſchichte ihresgleichen nicht hat, die Begründer und Ordner einer geſellſchaftlichen und kirchl. Form, welche allerdings der Kritik viele Blößen bietet, vielleicht überhaupt nur ein ungeheueres Misverſtändniß iſt, dennoch aber eine gewiſſe Bewunderung erzwingt, wäre es auch nur in Betracht der Güter, welche ſie einſt durch zahlloſe Gefahren hindurch rettete, bis auf die Zeit, wo dieſelben, in beſſer geleiteten Händen, nicht mehr das Majorat eines kleinen Volks, ſondern das gemeinſame Erbe der Menſchheit werden konnten. Namentlich verdankt dieſe ihnen die nachhaltige Richtung des religiöſen Gedankens auf die Zukunft, was ja die eigentliche Grundlage auch der chriſtl. Religion geworden iſt. Der Phariſäismus iſt nur die ſchärfere Ausprägung derjenigen Ideen und Beſtrebungen, welche von Anfang an den Lebenskern des neujüd. Gemeinweſens gebildet hatten. Es mußte in ihm, wie dies überall unter gleichen Verhältniſſen zu geſchehen pflegt, das menſchlich Unvollkommene, Schiefe, Irrthümliche des Judenthums allmählich mehr hervortreten, ſich gewiſſermaßen verkörpern, falſchen Grundſätzen, zufälligen Formen die Herrſchaft zuwenden, während die edlern Elemente, die es enthielt, in ihrer Entwickelung beengt, ſich anderweitige Auswege ſuchen, in andern Geſtalten ſich ein Recht der Exiſtenz, eine Sphäre des Wirkens erringen mußten. Daher alles, was wir ſonſt noch bei dem jüd. Volk an Bewegungen und Bildungen auf nationalem und religiöſem Gebiet finden, Hellenismus, Eſſäismus und zuletzt das Chriſtenthum ſelbſt, als eine naturgemäße Reaction gegen den Phariſäismus zu betrachten iſt, zwar als eine in Grund und Werth und Mitteln ſehr ungleiche, immerhin aber eine nothwendig über das wahre Judenthum hinausführende. Der im Phariſäismus culminirende Entwickelungsproceß ergab ſich als der allein naturwüchſige und darum allein zuletzt herrſchende. Er war zuletzt ſo erſtarkt, ſo ſehr mit dem Volksleben verwachſen, daß er ſelbſt der edelſten und reinſten der auf dem Boden des Judenthums entſtandenen Tendenzen, der einzigen, die ihm nicht nur ebenbürtig, ſondern weit überlegen war, der einzigen, welche den alten moſaiſchen Prophetismus nicht blos philoſophiſch und juridiſch vervollſtändigen, ſondern religiös und moraliſch vervollkommnen konnte, daß er ſelbſt dieſer gegenüber ſeine zähe Eigenthümlichkeit behauptet und ſie wie die andern, und mehr und ſchneller als die andern, nöthigte, aus dem Judenthum hinauszutreten und ihm in dieſem das Feld allein zu überlaſſen.

Nichtsdeſtoweniger müſſen wir, auch auf rein geſchichtsphiloſophiſchem Standpunkt, das Chriſtenthum als die von der Vorſehung gewollte Frucht des Judenthums betrachten, wenn auch die Sonne einer neuen Offenbarung nöthig war, die an den Zweigen des alten Prophetenſtamms frei gewachſene zur ſüßen und nährenden Reife zu bringen. Mit der Entſtehung des Chriſtenthums iſt in gewiſſem Sinn die Geſchichte des Judenthums zum Abſchluß gekommen, inſofern der Proceß der Vergeiſtigung, in welchen letzteres hineingezogen wurde und der heute noch unvollendet iſt, uns als die Geſchichte des Chriſtenthums ſelbſt erſcheinen muß. Dies um ſo mehr, als das Chriſtenthum nicht ein nationales, ſondern ein allgemein menſchliches ſein wollte. Allein das Judenthum hat daneben fortbeſtanden als das, was es zuvor war. Ein Nationalunglück, wie die Weltgeſchichte kaum ein zweites aufweiſt, drohte das Volk zu vernichten. Es erhielt ſich. Es in ſeinen Individuen auszurotten, war die Welt nicht zu menſchlich, aber wegen ſeiner Zerſtreuung, ſeiner kosmopolitiſchen Schmiegſamkeit, thatſächlich gehindert; es durch Verſchmelzung ſich einzuverleiben, war ſie geiſtig zu ſchwach und ſittlich zu ſchlecht. Das Judenthum, welches

ſich gebildet hatte durch eine freiwillige Ausſcheidung aus den Völkern, erhielt ſich fortan durch eine gezwungene. Der Stab Moſe's, der kein Waſſer mehr aus dem Felſen lockte, und den man nicht beſſer zu hüten wußte, als indem man ihn unter einem Berg von Trödel begrub, führte dennoch ſein Volk unverſehrt durch die Wüſte des Mittelalters, leider eine Wüſte ohne Manna, und noch in kein Kanaan der Verheißung. Von den Mächtigen geplündert, von den Pfaffen gehaßt, vom Pöbel gehetzt, von den Frommen ſelbſt verabſcheut, ohne Recht und Schutz, oder unter einem Recht des Hohns und der Gewaltthat, und darum meiſt ohne andere Habe als die fahrende, die am leichteſten zu verbergende, deren Erwerbung und Beſitz aber auch das Herz des Menſchen am meiſten ausdörrt und verhärtet, das Geld, ſchleppte ſich das Judenthum auf unſere Zeit herab, durch alle Revolutionen unvertilgbar und nur aus ſich ſelbſt zehrend. Aber dieſe Nahrung reichte doch aus. Nationalbewußtſein und Gemeindeleben waren überall ſtark genug, um über die Noth des Augenblicks hinauszuhelfen. In und mit den Formen, welche die Schule heilig hielt und bindend machte, bewahrte eine treue Familientradition die Erinnerungen und Hoffnungen, auf welche ſich, in Ermangelung einer glücklichen Gegenwart, das höhere Leben der Gemeinde allein richten konnte. Der Cultus endlich, weil er nicht mehr national ſein konnte, wurde dem Individuum näher gerückt. An die Stelle des öffentlichen ſymboliſchen Opfers trat das die Menſchen enger aneinander ſchließende, allgemeiner verſtändliche Gebet. Aber auch hier drohte der Ritus das Weſen und die Empfindung zu erſticken, und der Pedantismus der Formen behielt zuletzt überall die Oberhand. Er ging ſo weit, auch das alles noch peinlich genau regeln zu wollen, was längſt aus That und Leben geſchieden war. Grundbeſitz, Opfercultus, Juſtiz und dergleichen wurden von den Männern der Wiſſenſchaft mit unermüdlicher Aengſtlichkeit, mit erſtaunlichem Scharfſinn und tödlicher Trockenheit geregelt, ohne alle denkbare Verwerthung ihrer Arbeit in der Wirklichkeit. Das iſt, neben einigen Körnern köſtlicher Weisheit und ſelbſt geiſtreicher Anſchauung, das Weſen des Talmuds, dieſes letzten und echteſten Ausdrucks des Judenthums, wie es im Lauf der Zeit geworden war: eine Illuſion ohne Phantaſie, ein ideales Weſen ohne poetiſches Element, aber kräftig genug, den Körper, dem es zur Seele diente, vor Fäulniß zu bewahren und dem Auge des Beſchauers durch einen bunten Schleier die bitterſte aller Wirklichkeiten zu verhüllen. Daß es aber dabei ſo lange geblieben iſt und immer weniger Ausſicht war auf eine neue Entfaltung des Wahren, Schönen und Guten, was dem Judenthum ureigen geweſen, davon trägt nicht zum kleinſten Theil die Schuld, die Feindſchaft des chriſtl. Vorurtheils, welches demſelben unabläſſig alles Gift einflößte, das bürgerliche Unterdrückung, religiöſe Seelenquälerei und häusliches Elend zuſammen ausbrauen mögen. Jeder Lichtblick auf dieſem dunkeln Hintergrund wird alſo doppelt willkommen geheißen und freundlich anerkannt werden müſſen.

Bekannt iſt, daß unſere Zeit die Anſtrengungen des Judenthums ſieht, ſich in freiere Bahnen zu heben, nachdem auch die äußern Schranken, die es zuvor einengten, zu fallen angefangen haben. Es iſt nicht dieſes Ortes, zu erwägen, wohin dieſe Beſtrebungen führen können und inwiefern das Judenthum auch jetzt noch bildſam (reformirbar) iſt, ohne ſich ſelbſt aufzugeben und mit der allgemeinen Weltbildung ſich zu verſchmelzen. Der religiöſe Kern deſſelben, was ihm einſt vor dem Heidenthum unbedingt den Vorzug gab, iſt nicht weſentlich von der Vernunftreligion verſchieden, und die beiden Elemente, welche ihm eigen waren, der Vernunftreligion aber fremd ſind, die ſupernaturaliſtiſche Offenbarungslehre und die particulariſtiſche Theokratie, ſind, das eine von der modernen Verſtandesanſchauung, das andere vom modernen Humanismus, überflügelt und beſtritten worden. Wer ſie feſthalten will, wird eben folgerichtig zum poſitiven Chriſtenthum geführt. Laſſen aber dieſe beiden Elemente ſich nicht feſthalten, auf dem Wege einer Reform, welche das Zeitbewußtſein und die Vernunft zum Ausgangspunkt hat, und will ſich, ſo wenig wie früher, als Erſatz für alles Verlorene, die Gemüthlichkeit dem Judenthum nicht einimpfen laſſen, ſo iſt es auch vergebliche Arbeit, nach Formen des kirchl. Lebens zu ſuchen, welche ihm ſeine Eigenthümlichkeit erhalten ſollen. Und wenn dies auch kirchlich möglich wäre, wenn das Judenthum als Religion erhalten würde, bei ſolchen Reformbeſtrebungen, als beſondere Nationalität, würde es nicht beſtehen. Es würde jedenfalls etwas ganz anderes werden als das, wozu es urſprünglich angelegt war. So ſich in der Klemme fühlend zwiſchen dem tödlichen Beharren bei einem geiſtloſen Buchſtaben und der Ausſicht auf eine endliche und gewiſſe Auflöſung, wenn derſelbe verlaſſen würde, kann der auf der

Höhe der Zeit ſtehende Iſraelit nur bei dem Gedanken ſich tröſten, und wird es auch, daß das Judenthum, als das von der Vorſehung erwählte Werkzeug, die religiöſe Wahrheit unſerm Geſchlecht zu erfaſſen, zu erhalten und zu entwickeln, dieſe ſeine Beſtimmung für die Menſchheit ganz erfüllt hat und ihr eine Wohlthat zu Wege gebracht, welche um ſo größer erſcheint, als ſie fürder unverlierbar iſt. Reuß.

Judith, hebräiſch Jehudit, der Bedeutung nach Jüdin, hieß nach 1 Moſ. 26, 34 eine Frau des Eſau, eine Hethiterin, und eine jüd. Witwe nach dem nach ihr als Hauptperſon genannten Buch, das unter den Apokryphen des A. T. Aufnahme gefunden hat. Der Name wurde in ſpäterer Zeit ein beliebter Frauenname bei Juden und Chriſten; ſo heißt im Protevangelium des Jacobus (Kap. 2) die Magd der Anna, der Mutter der Maria, Judith.

Der aſſyr. König Nebukadnezar in Ninive bekriegte im zwölften Jahr ſeiner Regierung den med. König Arpharad, der ſeine Reſidenz Ekbatana ſehr ſtark befeſtigt hatte. Während die Völkerſchaften der Berggegend und die am Euphrat, Tigris und Hydaspes ihm Hülfe leiſteten, wieſen dagegen die Perſer und die weſtlich wohnenden Völker, die Cilicier, Damascener, die Bewohner des Libanon und Antilibanon, und überhaupt die bis Aethiopien hin Wohnenden ſeine Geſandten ſchnöde ab, ſodaß er an ihnen furchtbare Rache zu nehmen ſchwor. Im 17. Jahr wurde Arpharad beſiegt und ſelbſt getödtet, Ekbatana zerſtört. Nachdem der König zur Feier des Siegs ſich und ſeinem Heer in Ninive eine üppige Ruhe von 120 Tagen gegönnt hatte (Judith 1), beſchloß er im erſten Monat des 18. Jahres die geſchworene Rache zu vollziehen und ernannte den Holofernes mit dem Befehl zum Oberfeldherrn, ihm vorausziehend die volle Ergebung der Widerſpenſtigen im Occident zu verlangen, die ſich Ergebenden zur Strafe aufzubewahren, die Widerſpenſtigen dem Raub und Tod zu weihen. Sofort eröffnete Holofernes ſeinen Feldzug mit einem ungeheuern, mit allem möglichen Bedarf reichlichſt ausgeſtatteten Heer, und plündernd, verwüſtend und mordend durchzog er die Gegenden bis zur Ebene von Damaskus (Kap. 2). Erſchreckt kündigten die Küſtenbewohner ihre Unterwerfung im voraus an; Holofernes beſetzte hierauf ihre feſten Städte, verſtärkte durch Aushebung ſeine Mannſchaft und zerſtörte die Cultusorte, damit man dem Nebukadnezar allein diene. Weiter ziehend lagerte er, um das Kriegsgepäck zu ſammeln, einen Monat lang zwiſchen Gebe (Gilboa?) und Skythopolis (Bethſchean; Kap. 3).

Jetzt mußten die Juden, die von dem allen hörten, das Schlimmſte befürchten, im beſondern ſtand ihr eben erſt der Entweihung entriſſenes Heiligthum in größter Gefahr. Sie waren nämlich erſt jüngſt aus der Gefangenſchaft zurückgekehrt, an ihrer Spitze ſtand der Hoheprieſter Joakim und der Hohe Rath. Man rüſtete und beſchloß, ſich aufs äußerſte zu wehren, den Herrn aber ging man durch Gebet, Faſten und Opfer um Hülfe an (Kap. 4). Als hierauf Holofernes, entrüſtet über den Widerſtand, den die Juden leiſten wollen, über dieſe die kanaanitiſchen Führer befragt, erzählt der ammonitiſche Feldherr Achior von den Geſchicken dieſes merkwürdigen Volks und ſchließt mit dem Rath, es nur dann anzugreifen, wenn man Sünde an demſelben entdecke, ſonſt aber vorüberzuziehen, damit nicht Schmachvolles eintrete. Natürlich entrüſtete ſolche Rede allgemein; Holofernes erklärte in vermeſſenſter Weiſe, daß nur Nebukadnezar der Gott ſei, dem der Judengott nicht widerſtehen werde; Achior ward zur Strafe gebunden und fiel, wie beabſichtigt war, in die Hände der Juden, die ihn von den Feſſeln befreiten und nach Bethulia führten, und hier erzählte er vor dem ganzen Volk, was vorgefallen war (Kap. 5. 6). Am folgenden Tag beginnt Holofernes ſeine Operation gegen die Feſte Bethulia, aber am dritten Tag läßt er ſich überzeugen, daß bei der Schwierigkeit des Bergterrains durch Beſetzung der Waſſerquelle die Uebergabe des Feindes durch Durſt zu erzwingen ſei. Nachdem die Stadt die Belagerung 34 Tage ausgehalten hat, tritt drückender Mangel und Muthloſigkeit ein; das Volk verlangt die Uebergabe, und nur mit Mühe gelingt es dem Ozias, es zu beſtimmen, nur noch 5 Tage auszuharren, Gott werde ſich ſchon noch ſeines Volks erbarmen (Kap. 7). Jetzt tritt die ehrbare und fromme, ſchöne und reiche Judith, ſeit drei Jahren und vier Monaten Witwe, vor die Aelteſten der Stadt, verweiſt ihnen ihr Verſprechen, das Gott verſuchen heiße, und erklärt ſchließlich, durch eine ewig denkwürdige That Iſrael retten zu wollen, nach der man vorläufig nicht weiter forſchen ſolle (Kap. 8).

Nachdem Judith im feurigen Gebet ihren Gott um Hülfe angerufen hat (Kap. 9),

legt ſie das Trauergewand ab und ſchmückt ihren Körper aufs ſchönſte. Mit den nöthigen Lebensmitteln und Geräthen verſehen, geht ſie mit einer Dienerin dem Lager der Feinde zu und wird von einem Vorpoſten auf ihr Verlangen vor Holofernes geführt, der ſie huldvoll empfängt (Kap. 10). Durch geſchickte Rede weiß ſie dieſen zu gewinnen: was Achior geſprochen ſei wahr, aber eben ſtehe ihr Volk in Gefahr, durch den Genuß verbotener Speiſen und Getränke in ſchwere Sünde zu fallen; ſei dies geſchehen, ſo werde ſie ihn mitten durch Judäa nach Jeruſalem führen, indeſſen wolle ſie hier bleiben und nachts im Thal zu ihrem Gott flehen, damit er ihr ſage, wenn das Volk geſündigt habe (Kap. 11). So blieb Judith drei Tage im Zelt, des Nachts ging ſie zu beten ins Thal. Da veranſtaltete am vierten Tag Holofernes, der gleich anfangs ſein Auge auf das ſchöne Weib geworfen hatte, ein großes Gaſtmahl, und Judith erſchien bei demſelben ſo geſchmückt und liebreizend, daß Holofernes, im Vorgefühl der Luſt, unmäßig dem Wein zuſprach (Kap. 12). Als nach Entfernung der Gäſte Judith und Holofernes allein im Zelt blieben, lag dieſer ganz trunken auf ſeinem Divan, während die Dienerin draußen die Judith erwartete, um auch dieſe Nacht zum Gebet zu gehen. Da trat Judith an den Divan, nahm das Schwert des Holofernes und ſchlug ihm mit zwei kräftigen Hieben das Haupt ab. Das Haupt im Speiſeſack mit ſich nehmend, gelangte ſie glücklich mit ihrer Dienerin durch das Lager nach Bethulua, wo man in Jubel ausbricht und den Herrn preiſt (Kap. 13). Achior wird gläubig und beſchnitten. Nach dem Rath der Judith wird das Haupt des Holofernes auf der Mauer aufgehängt und bei Tagesanbruch ein Scheinangriff auf den Feind gemacht. Als man jetzt im Lager den ſchmählichen Tod des Holofernes entdeckt, ſtürzt alles zur Flucht: ganz Iſrael erhebt ſich, es wird geplündert und gemordet, der Feind bis Damaskus und in die Umgegend verfolgt. Die Plünderung des Lagers dauert 30 Tage, Judith erhält das Zelt des Holofernes ſammt den prächtigen Geräthen deſſelben. Wie der Hoheprieſter und Rath von Jeruſalem kamen und die Judith prieſen, ſo führten zu ihren Ehren alle Frauen Iſraels, Laubzweige in den Händen und mit Oelzweigen bekränzt, einen Reigentanz auf (Kap. 14. 15), ſie ſelbſt hob ein treffliches Lied auf den Herrn an und das Volk ſtimmte ein (Kap. 16, 1—17).

In Jeruſalem jubelte das Volk noch drei Monate, Judith weihte dem Herrn die erhaltenen Geräthe des Holofernes und lebte hinfort wieder geehrt in Bethulua als Witwe, bis ſie 105 Jahre alt ſtarb. Das Volk betrauerte ſie ſieben Tage. Bei ihren Lebzeiten und lange nach ihrem Tod hatte Iſrael keinen Feind mehr zu fürchten (Kap. 16, 18—22).

Abgeſehen von dem hiſtoriſchen Stoff verdient dieſe Erzählung als ſchriftſtelleriſche Leiſtung alle Anerkennung; ſie iſt in ſich wohlgeordnet, die Dinge verlaufen in natürlicher Weiſe, die Charakteriſtik der handelnden Perſonen iſt treffend. Ohne Zweifel war es ein paläſtinenſ. Jude, der ſie in beſtimmter Tendenz in hebräiſcher, vielleicht chaldaiſirender Sprache niederſchrieb; leider iſt dieſes Original ſchon in früher Zeit verloren gegangen, indeſſen hat ſich eine griech. Ueberſetzung deſſelben erhalten. Wie die kanoniſchen Bücher des A. T. ſchon in vorchriſtl. Zeit für die helleniſtiſchen Juden ins Griechiſche überſetzt wurden, ſo auch ſpätere in hebr. Sprache abgefaßte Schriften, die, wie dieſe, ohne weiteres in die alexandriniſche Ueberſetzung des A. T. eingereiht wurden. Der griech. Text des Judithbuchs hat indeſſen im Lauf der Zeit manche Veränderungen erfahren. Der uns in den Ausgaben gewöhnlich vorliegende war der Vulgärtext der alten Kirche, und abgeſehen von mancherlei Verſchiedenheiten, wie ſie in jeder alten Schrift vorkommen, die ſich in Reihen von Handſchriften erhalten hat, iſt er als guter und genauer anzuſehen. Der Ueberſetzer hielt ſich ziemlich treu an ſein Original. Neben dem Vulgärtext haben ſich noch zwei alte Texte erhalten, der eine in Handſchrift 58, in der ſyriſchen und alten lateiniſchen Ueberſetzung, der andere in den Handſchriften 19 und 108. Da bei dieſen nicht das Original vorlag, ſondern nur der Vulgärtext nach eigenem Ermeſſen überarbeitet wurde, ſo haben ſie für unſer Buch nur ſo weit Werth, als der etwa verderbte Vulgärtext durch ſie Berichtigung erfährt. Endlich enthält die lateiniſche Vulgata die Erzählung in einer ſehr abweichenden Geſtalt: es iſt dies eine leichtfertige Arbeit des Hieronymus, der, nur auf Grundlage lateiniſcher Handſchriften eilig und ganz nach Willkür ändernd, weglaſſend und zuſetzend, ſich die Erzählung zurechtſtellte. Da unſer Buch ein beliebtes Leſebuch war, wurde es in alter Zeit vielleicht noch anderweitig überarbeitet, bei den Juden aber bildete ſich als Judithſage ein ganzes Knäuel von ſich theils widerſprechenden, willkürlichen und zum Theil abenteuerlichen Sagen (ſ. Lipſius, „Jüdiſche Quellen zur

Judithſage" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", X, 337 fg.). Es ergibt ſich aus dem Bemerkten, daß wir uns zum Verſtändniß des Buchs ganz weſentlich an den griech. Vulgärtext zu halten haben. Iſt dieſer auch im ganzen treu, ſo ſind doch Ueberſetzungsfehler und ſpätere Verderbniſſe nicht ausgeſchloſſen, ſodaß manches, was im Original leicht verſtändlich war, nun räthſelhaft erſcheint. Es gebietet daher die Vorſicht, nicht vorſchnell über den Verfaſſer abzurtheilen.

Große Schwierigkeit macht die Frage, ob ſich unſer Buch wirklich, mehr oder weniger, und vielleicht auch unter allegoriſcher Hülle, auf geſchichtlichem Boden bewege, oder ob es unter willkürlicher Benutzung geſchichtlicher Perſonen und Verhältniſſe eine zu einem beſtimmten Zweck angefertigte Dichtung enthalte. Nach den hiſtoriſchen Daten ſteht es mit ſich ſelbſt in dem Widerſpruch, daß, während nach den erſten Kapiteln ein aſſyr. Heer gegen die Juden, alſo in der vorexiliſchen Zeit, heranzieht, nachher die Lage der Juden ſelbſt deutlichſt als nachexiliſche geſchildert wird. Dieſe waren jüngſt aus der Gefangenſchaft zurückgekehrt, der Tempel gänzlich zerſtört geweſen, jetzt aber wieder geweiht und ſeinem Zweck zurückgegeben (Kap. 5, 18. 19; 4, 3); das Volk bildete eine politiſche Einheit, an der Spitze ſtand der Hoheprieſter Joakim (ein Hoherprieſter dieſes Namens zur Zeit des Xerxes und Eſra wird Neh. 12, 10; Joſephus, „Alterthümer", XI, 5, 1 erwähnt), neben ihm das Synedrium (Kap. 4, 6. 8. 14; 15, 8), nach der That der Judith hatte das Volk viele Jahre Friede (Kap. 16, 25). Hiernach mußte man ſich, um die Geſchichtlichkeit zu retten, entweder an die eine oder andere Angabe halten und die entgegenſtehende als nur ſcheinbaren Widerſpruch irgendwie zu erweiſen ſuchen. Nach beiden Seiten hin leiſtete man durch willkürliche Annahmen und kühne Combinationen das Möglichſte, mußte aber freilich ſchließlich dem verdammenden Urtheil der beſonnenen Kritik anheimfallen. Von jeher und bis etwa ins 17. Jahrh. verlegte man die Geſchichte in die nachexiliſche Zeit und erblickte in Nebukadnezar einen perſ. König. Aber da ſich bei keinem ein rechter Halt finden wollte, rieth man herum vom Kambyſes (ſ. z. B. Johannes Antiochenus, Fragm., I, 28, in Fragmenta historicorum Graecorum, ed. Muller [Paris 1841—51], IV, 540, und Suidas u. d. W. Holofernes) bis herab zum letzten Artaxerxes; ſo denkt noch Nöldeke („Die altteſtamentliche Literatur" [Leipzig 1868], S. 96) nach v. Gutſchmid an Artaxerxes Ochus, der einen Feldherrn Holofernes hatte, und mußte dabei freilich vieles, was ſich fragen ließ, z. B. wie damals Ninive noch beſtand, wie damals ein ſolcher Zug wider Iſrael überhaupt denkbar war, die Verhältniſſe irgendwie ſtimmten u. ſ. w., unbeantwortet laſſen. Denjenigen, welche ſich auf die andere Seite ſtellten, kam das geſchichtliche Dunkel der alten Zeit zu Hülfe, und von Bellarmin bis herab auf Niebuhr („Geſchichte Aſſurs und Babels" [Berlin 1857]) und Wolff („Das Buch Judith als geſchichtliche Urkunde vertheidigt und erklärt" [Leipzig 1861]) wußten Gelehrte durch halsbrechende Hypotheſen und chronologiſche Berechnungen bedenklicher Art die Judithſage zur Judithgeſchichte zu ſtempeln. Daß die Geſchichte von einem Nebukadnezar als König von Aſſyrien in Ninive nichts wiſſe und von einem med. König Arphaxad, der die Mauern Ekbatanas erbaut habe, überhaupt nichts, ſtörte nicht; man verſtand unter letzterm bald den Dejokes, den Erbauer Ekbatanas (Herodot, I, 98), dem, freilich nicht beunruhigt, ſein Sohn in der Regierung folgte, bald und gewöhnlicher deſſen Sohn Phraortes. Hier war allerdings der Anknüpfungspunkt, daß er nach zweiundzwanzigjähriger Regierung mit ſeinem großen Heer den Aſſyrern gänzlich unterlag (Herodot, I, 102), auch die Namensdifferenz ließe ſich erklären, und daß der Bau Ekbatanas vom Vater auf ihn übergetragen worden, wäre ein verzeihlicher Irrthum, aber im weitern thürmen ſich Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten gegen dieſe Annahme. Schon der Nebukadnezar ließ ſich nicht finden; auf einige vage Daten hin rieth man herum auf Eſarhaddon, Saosduchin, Kiniladan, ja auf die Babylonier Merodach Baladan und Nabopolaſſar, ohne freilich zu erklären, wie einer von dieſen zum Namen Nebukadnezar kam. Ins Bodenloſe verirrte man ſich, um mit dieſer Zeit die geſchilderte Situation der Juden in Einklang zu bringen. Da ein jüd. König nicht genannt wird, aber doch da ſein mußte, ſo ſollte König Manaſſe gerade im Kerker zu Babylon ſein, oder eben wenig Anſehen gehabt haben, oder König Joſia unter Vormundſchaft geſtanden ſein; die Gefangenſchaft des Volks und die Rückkehr aus derſelben bleibt unerklärt; iſt nach Kap. 5, 18 der Tempel gänzlich zerſtört worden, ſo ſoll er nur entweiht worden ſein; der Hoheprieſter Joakim war Eljakim, nach 2 Kön. 18, 18 eine hochſtehende Perſon unter König Hiskia, oder nach v. Gumpach der Hoheprieſter Hilkijahu

unter König Joſia (2 Kön. 22, 4; Joſephus, „Alterthümer", X, 4, 2), endlich, um nur noch eins anzuführen, hat nach dieſer Annahme die ſchöne Judith ihre kühne That etwa in ihrem 60. Lebensjahr ausgeführt!

Wie ſchon die alte jüd. Sage die Judith in die hasmonäiſche Zeit verſetzte, ſo haben es auch einige Gelehrte gethan, nicht aber, daß ſie die Erzählung als Geſchichte nahmen, ſondern nur, daß ſie für Abfaſſung derſelben einen allgemeinen geſchichtlichen Hintergrund gefunden haben wollten. Das Buch ſelbſt will freilich zu anderer Zeit abgefaßt ſein, aber in ähnlichen Situationen, wie ſie das Buch vorausſetzt, befand ſich allerdings damals das jüd. Volk wiederholt.

Schon ſeit dem 16. Jahrh. erkannten einzelne Gelehrte, daß ſich die Juditherzählung als Geſchichte nicht begreifen laſſe, ſie erklärten ſie daher für eine Dichtung, ohne in der nähern Bezeichnung derſelben einig zu gehen. So ſtimmt Luther den Etlichen bei, die ſie für „ein geiſtlich ſchön Gedicht eines heiligen geiſtreichen Mannes halten, der darin habe wollen malen und fürbilden des ganzen jüdiſchen Volcks Glück und Sieg wider alle ihre Feinde von Gott alle Zeit wunderbarlich verliehen". Der Dichter habe wol „wiſſentlich und mit Fleiß den Irrthum der Gezeit und Namen drein geſetzet, den Leſer zu vermahnen, daß er's vor ein ſolch geiſtlich heilig Gedicht halten und verſtehen ſolle." Es möge eine Art Paſſionsſpiel zur Belehrung geweſen ſein. Wie anders doch ein Luther, als unſere fanatiſchen Apokryphenfeinde!

In meiner Erklärung des Buchs („Die Bücher Tobi und Judith" [Leipzig 1853]) gab ich mein Urtheil dahin ab, daß es, da die Erzählung in der Geſchichte keine Stelle finde, die geſchichtlichen und zum Theil geographiſchen Reminiſcenzen ein trübes und wirres Gemiſch aus ſehr verſchiedenen Zeiten ziemlich herab bis in das 1. Jahrh. v. Chr. ſeien, und die Formation der Erzählung als eine durchaus gemachte und tendenzmäßige erſcheine, als ein patriotiſch-religiöſer Roman zu betrachten ſei, bei dem der Verfaſſer von ſeinem Standpunkt aus das geſchichtliche Subſtrat vielleicht gar nicht ſo willkürlich gewählt habe, als es uns vorkomme. Möglich, daß er an eine vorliegende Volksſage anknüpfte. Um die gleiche Zeit äußerte Hitzig die Vermuthung, ohne ſie jedoch näher zu begründen, daß das Buch in ſymboliſcher Hülle Ereigniſſe aus dem Bar-Kochbaaufſtand unter Kaiſer Hadrian darſtelle. Bald darauf nahm dieſe Volkmar in dem Sinn auf, daß er von Hadrian auf die letzten Jahre Trajan's zurücklenkte, und nachdem er in mehrern Aufſätzen einzelne Punkte erörtert hatte, legte er ſein Geſammtreſultat ausführlich in ſeinem „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" (Tübingen 1860—63), Thl. 1, nieder.

Nach Volkmar iſt das Buch die dichteriſche Erzählung von dem geſchichtlichen Sieg Judith's (Judäas) über den Legaten des neuen Nebukadnezar (Trajan) nach deſſen ſiegreichem Krieg gegen den ſcheinbar unüberwindlichen Neumeder (Parther). Gedichtet iſt dies Geſchichtsbuch in der Hülle altteſt. Sprache zur Feier der jüd. Siegestage des Adar nach Trajan's Tod, im beſondern zur erſten Feier des Trajantags vom J. 118 n. Chr., Ende 117 oder Anfang 118, nicht früher, aber auch nicht ſpäter. Hiernach iſt unter Judith gemeint Judäa, unter Nebukadnezar Trajan, unter Aſſur Syrien, unter Ninive Antiochia, unter Arphaxad ein parth. König Arſaces, unter Ekbatana eine neue große Burg des Neumeders, nämlich nach S. 15 Niſibis, aber nach S. 142 das kleinere Batnä, oder beides zuſammen, aber letzteres mit und vorzugsweiſe, unter Holofernes ein barbariſcher Heerführer, nämlich der Maure Luſius Quietus; Jojakim heißt „Gott richtet auf", Achior „Freund des Lichts", Bagoas iſt der Name des Eunuchendienſtes überhaupt; der Tempel war zerſtört durch Titus, die Rückkehr aus dem Exil erfolgte entweder unter Trajan oder Hadrian.

Um dieſer ſymboliſch-geſchichtlichen Anſicht, die Graetz („Geſchichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1866], IV, 132 fg.) etwas modificirt bereits als Geſchichte verwerthet hat, einen gewiſſen Halt zu geben, hat Volkmar mit mehr Phantaſie als geſchichtlichem Sinn ein Hypotheſengerüſt aufgeführt, das bei ruhiger Prüfung in ſich ſelbſt zuſammenfallen mußte, vgl. die Entgegnungen Ewald's (in den „Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſenſchaft" [Göttingen 1849—61], IX, 192 fg.; XI, 226 fg., und in den „Göttingiſchen gelehrten Anzeigen", Jahrg. 1861, S. 693 fg.); ferner Hilgenfeld (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", I, 270 fg.; IV, 335 fg.); Lipſius (ebendaſ., II, 39 fg.) und Derenbourg (Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les sources rabbiniques [Paris 1867], I, 403 fg.).

Da unſere Erzählung eine dichteriſche ſein ſoll, ſo kann der Verfaſſer allerdings mit ſeiner Phantaſie ins Schöne gemalt und um ſo mehr nach ſeinem Standpunkt den Geſchichtsſtoff verwendet haben; immerhin aber iſt nothwendig, daß die Daten der Erzählung, ſoll ſie ſich als geſchichtliche und neue Geſchichtsquelle erweiſen, mit denen der anderweitig bekannten Geſchichte ſich bis zu einem gewiſſen Grad und ſo decken, daß die Gleichartigkeit ins Licht tritt, die Differenzen aber in der Stellung des Verfaſſers ihre genügende Erklärung finden.

Fragen wir zuerſt nach dem Partherkrieg Trajan's, ſo berichtet uns über denſelben nach Xiphilinus Dio Caſſius (LXVIII, 17—33; vgl. Eutropius, VIII, 3) im weſentlichen Folgendes.

Es war Ruhmbegierde, daß der Kaiſer einen Krieg gegen die Armenier und Parther unternahm, zum Vorwand brauchte er aber, daß der König der Armenier nicht von ihm, ſondern vom Partherkönig das Diadem erhalten habe. Nachdem er in Athen eine parth. Geſandtſchaft, die um Frieden bat, abgewieſen, zog er gegen Aſien, Lycien und die benachbarten Völker nach Seleucia und machte Halt in Antiochia, wo ihm Satrapen und Könige mit Geſchenken begegneten. Von hier aus unternahm er einen Feldzug gegen den König Parthamaſiris von Armenien, den Bruder des Partherkönigs, der ſehr glücklich ausfiel. Ohne Schwertſtreich unterwarf ſich ganz Armenien, der König ſtellte ſich perſönlich, ohne jedoch vom Kaiſer ſeine Krone wiedererlangen zu können. Hierauf wandte ſich Trajan nach Meſopotamien; in Edeſſa unterwarf ſich der Fürſt Abgaros von Osrhoene perſönlich, das Land des Araberfürſten Mannos, der zum König Mebarſapes nach Adiabene geflohen war, ward ohne Kampf vom Feldherrn Luſius Quietus in Beſitz genommen, und als Trajan Niſibis und Batnä genommen hatte und vom Heer als Parthicus begrüßt worden war, kehrte er Anfang Winter 115 nach Antiochia zurück, um dort Winterquartier zu nehmen. Schon den 13. December wurde die dortige Gegend und namentlich Antiochia durch ein furchtbares Erdbeben ſchwer mitgenommen. Hiernach war dieſer erſte Feldzug des Trajan, der Jud. 1 geſchildert ſein ſoll, ein ſehr unblutiger, von einer Schlacht, oder gar entſcheidenden Schlacht, iſt keine Rede, und nur die Schmeichelei der Soldaten konnte den Kaiſer als Parthicus begrüßen, bevor er auch nur in das eigentliche Partherreich eingedrungen war und den Kampf gewagt hatte.

Den zweiten Feldzug, den Judith 2, 1 fg. erzählen ſoll, unternahm Trajan im Frühling des Jahres 116. Nachdem er nach Niſibis gezogen war, den Uebergang über den Tigris bewerkſtelligt und Adiabene in ſeine Gewalt gebracht hatte, kehrte er, ſtatt gegen die Parther vorzudringen, über den Tigris zurück nach Babylon an den Euphrat. Ueber den Tigris zurückgehend gelangte er von Babylon nach Kteſiphon. Dafür, daß er weiter bis Suſa vorgedrungen ſei, fehlt der Beweis, vielmehr ſchiffte er, um wie Alexander der Große bis Indien vorzudringen, auf dem Tigris bis an den Perſiſchen Meerbuſen, aber ſchon waren ihm Schwierigkeiten genug entgegengetreten, um nicht von da nach Babylon zurückzukehren. Auch in dieſem Feldzug kam es zu keinem ernſtlichen Zuſammenſtoß mit den Parthern.

In Babylon fand Trajan neue Arbeit vor, denn was ſich bisher unterworfen hatte, war wieder abgefallen und hatte die röm. Beſatzungen beſeitigt. Nun erſt beginnt ein verheerender Krieg. Von den beiden nach Meſopotamien entſandten Legaten Luſius Quietus und Maximus fällt der letztere in einer Schlacht, während der erſtere Niſibis und Edeſſa wiedereroberte. Auch Seleucia und Kteſiphon fielen wieder in die Hände der Römer. Wenn nun Trajan in Kteſiphon den Parthamaspates (Parthamaſiris) zum König von Parthien erklärte, ſo geſchah das nicht weil er die Parther unterworfen hatte, ſondern um ſich im neuen König einen treuen Vaſallen zu ſchaffen. Trajan ſelbſt war in Meſopotamien wenig glücklich, ja er mußte von der Belagerung der Stadt Arta abſtehen und den Rückzug antreten.

Um die gleiche Zeit war es unter Andreas in Cyrene und unter Artemion in Aegypten und Cypern zu einem furchtbaren Judenaufſtand gekommen, in welchem Myriaden von Römern und Griechen hingemordet wurden (vgl. auch Euſebius, „Kirchengeſchichte", IV, 2). Die Juden überwältigte unter andern der Maure Luſius Quietus, der darauf das Proconſulat von Paläſtina erhielt. Als Trajan einen neuen Feldzug gegen Meſopotamien vorbereitete, erkrankte er, ſodaß, um nach Rom zurückzukehren, er dem Hadrian in Syrien das Heer übergab. Er ſtarb plötzlich im Auguſt 117 zu Selinus (Trajanopolis) in Cilicien, nachdem ſeine Regierung 19 Jahre 6 Monate 15 Tage gewährt hatte. Sein Feldzug gegen Armenien, Meſopotamien und die Parther war erfolglos geblieben, denn die Parther verwarfen den König Parthamaspates und behaupteten wie früher ihre Herrſchaft. Noch ſei bemerkt, daß Luſius Quietus als verdächtig von Paläſtina abberufen

und auf der Reiſe auf Befehl des röm. Senats wider Willen des Hadrian getödtet wurde (vgl. Spartianus, Hadrian., Kap. 5. 7 und Dio Caſſius, LXIX, 2).

Vergleichen wir dieſe Darſtellung mit der Erzählung im Judithbuch, ſo treten uns die Differenzen überall ſo klaffend entgegen, daß die Ueberbrückungsverſuche Volkmar's nur in wenigen Fällen den Schein der Möglichkeit beanſpruchen dürften. Wenn Nebukadnezar den Krieg im 12. Jahr ſeiner Regierung begann, im 17. den Arphaxad gänzlich beſiegte und im 18. den Rachezug gegen die Völker beſchloß, die nicht zu ihm geſtoßen waren (Judith 1, 1. 13; 2, 1), ſo währte der Partherkrieg des Trajan vom 16. bis 19. Jahr ſeiner Regierung. Wenn Nebukadnezar den Krieg in der Ebene von Rhagä beginnt, im Gebirge von Rhagä aber einen großen Sieg erringt, der ihn zum Herrn von Medien macht, bis Ekbatana führt und dem Arphaxad das Leben koſtet (Judith 1, 5. 13—15), ſo wiſſen wir, daß Trajan überhaupt keine Schlacht, noch gar eine große Schlacht, den Parthern lieferte, daß er im erſten Feldzug blos bis Niſibis und Batnä kam und beide Städte nahm, aber weder dem Partherreich, noch dem Leben des Partherkönigs Osrhoes ein Ende machte. Wenn zum Nebukadnezar die Bewohner des Gebirgslandes, der Gegenden am Euphrat, Tigris und Hydaspes und der König von Elymais zur Hülfe gegen die Meder ſtoßen, dagegen die Perſer und die weſtlichen Länder von Cilicien bis Aethiopien die Aufforderung des Nebukadnezar, Hülfe zu leiſten, ſchnöde abweiſen (Judith 1, 6—11), ſo verhielt es ſich bei Trajan mit dieſen Völkerſchaften gerade umgekehrt: die erſtern waren Bundesgenoſſen der Parther, die letztern meiſt der röm. Herrſchaft unterworfen; wenn der Rachezug Nebukadnezar's gegen ſolche geht, die als Unabhängige ſich nicht mit ihm verbinden wollen, ſo hat ſich Trajan gegen Empörer zu richten. Der zweite Zug (Frühling 116) gegen die Meder bis zum Perſiſchen Meerbuſen, der mit unter die Kategorie des Rachezugs falle (und doch war er nach Dio der Hauptfeldzug), ſoll Judith 2, 21—24 und der ins gleiche Jahr (October) fallende Rachezug V. 25 fg. geſchildert ſein. Allein nach Judith iſt in beiden Feldzügen (wenn dem Wortlaut zuwider aus einem Feldzug zwei gemacht werden) Holofernes der Feldherr, nach Dio im erſten Trajan, im zweiten neben andern Luſius Quietus, der Rachezug geht nach Judith von der Grenze Ciliciens aus, nach Dio von Babylon. Wenn der unvermittelte Uebergang vom Meer (Judith 2, 24) zur Einnahme der Grenzgebiete Ciliciens (V. 25), nach Volkmar vom zweiten Feldzug zum Rachezug, Auffälliges hat, ſo ſollte früher ein vom Ueberſetzer überſehenes „und er kehrte zurück" über den Berg helfen, jetzt (a. a. O., S. 198) ſoll nur ein „endlich" hinzuzufügen ſein: wie aber ein verſchwiegenes endlich von einem Feldzug zum andern führen kann, von denen der erſtere zwar mit in die Kategorie des andern fällt, aber doch wieder von ihm unterſchieden iſt, wie das verſchwiegene „endlich" das Heer auf einmal vom Perſiſchen Meerbuſen an die Grenze Ciliciens verſetzt, das ſich vorſtellig zu machen wird eine Aufgabe ſein. Die wunderlichen Kriegszüge Judith 1—3, die von jeher und bis heute zu nicht minder wunderlichen Erklärungen Anlaß gaben, übergehend, muß ich mich hier beſchränken auf die Widerſprüche hingewieſen zu haben, welche die aufgeſtellte Theſis ausſchließen, ohne die kühnen Verſuche ihrer Rettung in Erwägung zu ziehen, doch mögen ein paar Bemerkungen Platz finden.

Bekanntlich war damals bei Juden und Judenchriſten Babylon, die große Stadt, ſtehender Typus für Rom; wenn nun Nebukadnezar als Typus für Trajan gewählt werden wollte, ſo lag um ſo näher, ihn als König der Chaldäer in Babylon zu bezeichnen, ein Misverſtändniß ſchloß das Folgende aus. Demnach verſtand auch Volkmar anfänglich unter Ninive Rom, aber wegen der auffälligen Bezeichnung „König der Aſſyrer" griff er nachher auf Antiochia, da es Trajan bei ſeinen beiden erſten Feldzügen im Orient zum Ausgangspunkt nahm. Wie Volkmar für ſeine Symbolik nichts Genügendes beigebracht hat, ſo führt aber auch gerade die gewählte Bezeichnung auf eine andere Zeit. Arphaxad, heißt es (a. a. O., S. 14), der Mederkönig (Judith 1, 1) iſt der altteſt. Ausdruck für den Neumeder oder Parther. An welchen und wie viel Stellen? Wir werden nur auf 1 Moſ. 10, 22 verwieſen, wo Arphaxad auf Arta-faſchda zu reduciren und mit dem altperſ. Arbaces, gleichſam Art-facad, identiſch ſei. Aber Arphachſad iſt in der Völkertafel Bezeichnung eines ſemitiſchen Stammes, während dieſelbe (1 Moſ. 10, 2) die Meder zu den Japhetiten zählt, alſo in dieſer eine Beziehung auf Medien gänzlich abfällig wird. Weiter wäre auf die misliche Art hinzuweiſen, mit der misliebige Zahlenangaben durch Vertauſchung von Zahlenbuchſtaben beſeitigt werden, auf den Misbrauch, der mit der Symbolik getrieben

wird, auf Uebertreibungen und willkürliche Deutungen, doch kommen wir auf die zweite Hauptfrage, auf den Krieg in Judäa, auf dem das Judithbuch basirt.

Aus Dio wissen wir, daß in Cyrene, Aegypten und Cypern ein furchtbarer Judenaufstand ausgebrochen war, den neben andern der tüchtige Feldherr Lusius Quietus niederwarf, und daß dieser darauf als Proconsul nach Judäa geschickt wurde. Hiernach wußte Dio von einem Aufstand in Judäa nichts, die Absendung des kräftigen Lusius Quietus in hoher Stellung erklärt sich aber hinlänglich daraus, daß der Kaiser einem Aufstand, der sich auch in Judäa befürchten ließ, vorbeugen wollte. Dies bestätigt auch Spartianus (Hadrian, Kap. 5), der, von der ersten Regierungszeit Hadrian's redend, trotz aller Gegenrede Volkmar's (a. a. O., S. 71) dem Zusammenhang nach deutlichst nur dies sagt: Lycia und Palästina legten rebellische Gesinnungen an den Tag; er weiß weder von einem Aufstand unter Trajan, noch jetzt, nur daß es gärte. Doch fallen auch einige in jüd. Quellen erhaltene Notizen in Betracht, die freilich wirr durcheinanderlaufen (s. Graetz, a. a. O., IV, 439 fg.) und noch sehr der Sichtung bedürfen, sodaß eine bescheidene Benutzung derselben gerathen ist. Wir ersehen aus denselben, daß es 52 Jahre nach dem Krieg Vespasian's einen Quietuskrieg gab und 16 Jahre nach diesem den Bar-Kochbakrieg, daß man nach dem Quietuskrieg Trauerzeichen anordnete, nämlich die Kränze den Bräuten und die Erlernung des Griechischen verbot, und daß infolge des Märtyrerthums des Lulianus (Julianus) und Pappus den 12. des Monats Adar der Tag des Turianus gefeiert wurde. Erhält hier ein Krieg des Quietus gegen die Juden seine Bestätigung, so fragt sich, wann er geführt wurde und in welchem Lande. Wenn ihn Graetz in das Jahr 118, in den Anfang der Regierung Hadrian's setzt, so widerspricht dem, daß sich dieser Kaiser, offenbar um die gärenden Elemente zu beschwichtigen, anfänglich sehr freundlich stellte und sogar den Wiederaufbau des Tempels erlaubt haben soll, und Volkmar rückt ihn mit Recht in das Jahr 117. Aber mußte der Krieg nothwendig in Judäa geführt werden, wie der des Vespasian und Bar-Kochba, da doch von solchem keine Seele weiß? Man vergegenwärtige sich doch die Situation. Der Rachezug konnte schwerlich vor Anfang 117 angetreten werden, und da hatte Lusius Quietus in Mesopotamien, und speciell mit den Juden, volle Arbeit. Dies war der Quietuskrieg, den der Verfasser nach Volkmar (a. a. O., S. 206) bedeckt. Als der barbarische Feldherr mit blutiger Hand namentlich die Juden niedergeworfen (denn ganz Mesopotamien war noch nicht unterworfen), da geht er als Proconsul nach Judäa; gewiß, da war von Gegenwehr und Krieg keine Rede, sein Arm wird schwer gedrückt haben, so stellte sich sein Krieg dem des Vespasian zur Seite und so ordnete man Trauerzeichen an. Der Ausgang war also ein trauriger, und wenn auch Lusius Quietus nicht lange nach der Thronbesteigung Hadrian's abberufen werden mochte, und zwar nicht von der schönen Judith, aber auf Befehl des röm. Senats unterwegs getödtet wurde, so war kein Anlaß, so zu jubeln, wie es nach Judith 15, 12 fg. geschehen sein soll, ebenso wenig ist es wahr, daß darauf Israel lange von keinem Feind belästigt wurde (Judith 16, 25), denn nach wenigen Jahren fielen wieder Märtyrer. Daß zur Erinnerung an die große That ein Fest eingesetzt worden sei, erzählt nur der völlig unzuverlässige Text der Vulgata, doch führt uns dies auf den Turianustag. Dieser bald vergessene Tag wurde an den Tod des Lulianus und Pappus geknüpft, den diese in Laodicea durch Turianus erlitten, der zur Strafe dafür gleich darauf von zwei röm. Gesandten erschlagen wurde. Wenn Lipsius nachwies, daß jenes Martyrium wirklich vollzogen worden, aber in die Hadrianische Zeit falle, und unter dem Turianus den Proconsul Rufus, den Tyrannen, verstehen wollte, so ist nach Volkmar das alles insoweit wahr, daß die Legende sicher, wenn auch völlig irrig, an Tyranus Rufus anknüpfte, dagegen war ursprünglich unter Turianus der Tyr(annus Tra)janus zu verstehen, auf den die schmähliche Todesart seines Feldherrn Lusius Quietus übergetragen wurde. Da leider ein Quietustag nicht da war, wie ein Quietuskrieg, so mußte mindestens ein Trajanustag gewonnen und danach flugs die jüd. Tradition corrigirt werden, ohne weiter bei der verschiedenartigen Schreibung des Namens die Unsicherheit der Deutung in Betracht zu ziehen. Und gesetzt, es wurde auf kurze Zeit ein Trajanstag gefeiert, so konnte er auf seinen Tod gehen, da man nun vom argen Feind erlöst war, für die Judithgeschichte bewiese er nichts.

Wurde bis dahin die Möglichkeit vorausgesetzt, daß das Buch erst im J. 118 n. Chr. verfaßt sein könne, so ist doch auch dies noch in Erwägung zu ziehen. Die erste geschicht-

liche Spur von der Exiſtenz des Buchs findet ſich erſt bei Clemens von Rom, Ep. I. ad Corinth., Kap. 55, welcher Brief allerdings ſelbſt erſt nach 118 fallen kann. Aber konnte es darum nicht ſchon lange da ſein? Einzig kann auffällig ſein, daß es Joſephus nicht erwähnt; aber dieſer erwähnt, abgeſehen vom Judithzwingling Tobi, auch Hiob, die Zuſätze zu Daniel nicht und benutzt von den Makkabäerbüchern nur das erſte, und auf ſein Schweigen ſich zu ſteifen iſt ebenſo mislich, als es durch Vermuthung zu erklären, obſchon die Eichhorn's, daß er geſchichtlich mit dem Buch nichts anzufangen wußte, gar nicht ſo uneben iſt. Es fragt ſich, ob es ſich in den übrigen altteſt. Apokryphenkreis fügt, und das iſt nicht zu beanſtanden. Und geſetzt, das Buch, voll von jüd. Patriotismus, wurde 118 n. Chr., in einer Zeit, wo ſich Juden und Chriſten erbittert gegenüberſtanden, als Gelegenheitsſchrift zu einer Nationalfeier in hebr. Sprache abgefaßt. Nun ſo blieb das patriotiſche Denkmal bei den Hebräern in beſter Erinnerung? O nein, der Grundtext ging verloren und der Talmud bezieht ſich nicht auf das Buch, aber die Alexandriner geſellten es flugs überſetzt den heiligen Schriften zu und die einfältigen Chriſten hatten nichts Eiligeres zu thun, als das nagelneue Judenbuch als heiliges mit in den Kauf zu nehmen!

Obgleich mit dem Reſultat der Ungeſchichtlichkeit des Buchs im allgemeinen einverſtanden, ſuchten doch einige Gelehrte für die im patriotiſchen Intereſſe verfaßte Schrift unter ſymboliſcher Hülle einen geſchichtlichen Hintergrund. So läßt es Hilgenfeld (Novum Testamentum extra canonem receptum [Leipzig 1866], I, 89) zwiſchen 147—145 v. Chr. geſchrieben ſein, Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], IV, 618 fg.) bezieht es auf den Krieg des Seleuciden Demetrius II. gegen Aegypten (130 v. Chr.), Movers (in der „Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie", Jahrg. 1835, S. 47 fg.) auf den Krieg des Ptolemäus Lathurus gegen Alexander Jannäus (105 v. Chr.), allein wie ſelbſt die allgemeinſte Lage nicht ſtimmen wollte, ſo fiel eine etwa verſuchte ſpeciellere Begründung noch magerer aus.

Es liegt im Weſen eines ſolchen und ſo ſtark anachroniſtiſch gehaltenen Schriftwerks, daß der Verfaſſer in Betreff ſeiner Zeit mit dem Leſer Verſteck ſpielt, da unklar iſt, wie weit Geſchildertes aus der Gegenwart entlehnt iſt. Gab es damals wirklich keinen König, war die Seeküſte (Judith 3, 1 fg.), waren die Edomiter (Kap. 7, 8. 18) noch unabhängig, Samaria (Kap. 4, 4) unterworfen? Ließen ſich dieſe und ähnliche Fragen auch beantworten, ſo würde immer für die Abfaſſungszeit ein weiter Spielraum bleiben, ſodaß wir nach dem was jetzt vorliegt auf ein poſitiveres Reſultat verzichten müſſen. (Ueber die Anerkennung des Buchs in der Kirche ſ. Apokryphen des A. T.) Fritzſche.

Julias oder **Julia**, eine chriſtl. Perſönlichkeit zu Rom (Röm. 16, 15). Die Ausleger ſchwanken, ob es ein Manns- oder ein Frauenname ſei, doch iſt wegen der Analogie des Folgenden („Nereus und ſeine Schweſter") der Frauenname Julia vorzuziehen, und ſie war dann gleichfalls Schweſter oder Gattin des Philologus, mit dem ſie zuſammen genannt iſt. Röck.

Jünger, eigentlich Schüler (μαθηταί), hießen diejenigen meiſt jüngern Männer, welche ſich an Jeſus, auf deſſen Aufforderung hin, anſchloſſen, ihn als Lehrer (Meiſter) anerkannten und bei der Stiftung des Gottesreichs, nach ſeinen Anweiſungen, mitwirkten. Dieſelben theilten ſich in einen engern und einen weitern Kreis. Den engern Kreis bildeten die Apoſtel (ſ. d.), die Zwölf (Matth. 10, 1 fg.), von denen drei (Petrus, Jakobus und Johannes) als die bevorzugten Vertrauensperſonen erſcheinen. Die Bezeichnung „Jünger" wird allerdings auch noch in einem ganz weiten Sinn von ſämmtlichen Anhängern Jeſu gebraucht, wie z. B. Luk. 6, 17 von einem „Haufen ſeiner Jünger" die Rede iſt, von dem die „große Menge des Volks", die nur ein allgemeines Intereſſe für ihn hatte, unterſchieden wird. Auf dieſe Anhängerſchaft in einem ganz weiten Sinn bezieht ſich der Ausſpruch Jeſu in Luk. 14, 26 fg., wonach nur derjenige ſein (wahrer) Jünger ſein kann, der aus ſeiner bisherigen Umgebung ausſcheidet und „ſein Leben haſſet", eine Bedingung des Anſchluſſes an ſeine Perſon, die er übrigens erſt unmittelbar vor der letzten Entſcheidung aufſtellte. Längere Zeit nach dem Hinſcheiden Jeſu hießen, namentlich in Jeruſalem, die erſten Chriſten „Jünger Jeſu" (Apg. 1, 15; 6, 1 fg.; 21, 16), im Unterſchied von den „Apoſteln" (ſ. d.). (Ueber die Jünger [Schüler] Johannes' des Täufers ſ. Johannesjünger.) Schenkel.

Jungfrau, ein mannbares, unverehelichtes Mädchen, das noch keinen Geſchlechtsverkehr gepflogen. In dieſem Sinn heißt die Jungfrau bei den Hebräern betulah, „die

von dem Geſchlechtsverkehr abgeſonderte", wogegen ʿalmah, die „Herangereifte", ein mannbares geſchlechtsreifes Frauenzimmer überhaupt bedeutet (vgl. die Commentare von Hitzig, Knobel und Umbreit zu Jeſ. 7, 14), das nach Umſtänden auch eine verheirathete junge Frau bezeichnen kann. Die Jungfrauen genoſſen ſchon bei den alten Hebräern gewiſſe Auszeichnungen. Namentlich bei Feſtaufzügen zogen ſie in Reigen, auch mit muſikaliſchen Inſtrumenten (ſ. Muſik), auf und verherrlichten durch ihre Mitwirkung die Feſttänze (2 Moſ. 15, 20; Richt. 11, 34; 1 Sam. 18, 6). Daß ſie bei ſolchen Veranlaſſungen den Vorrang vor den Frauen hatten, wird durch Joſephus („Alterthümer", VI, 10, 1) beſtätigt, der ſich den Haß Saul's gegen David nach der Niederlage der Philiſtäer (1 Sam. 17) aus dem Umſtand erklärt, daß dem Saul nur die Frauen, dem David aber die Jungfrauen die feſtlichen Loblieder ſangen. Die feierlichen religiöſen Feſttänze der Jungfrauen, die wol viele Zuſchauer von nah und fern herbeizogen, gaben auch zu verbrecheriſchen Anſchlägen Anlaß, wie denn die geächteten Benjaminiten bei dem großen Jahresfeſt in Silo ſich aus der Schar der Feſttänzerinnen Weiber raubten (Richt. 21, 18 fg.). Dieſe Feſttänze ſtammten ſchon aus dem moſaiſchen Zeitalter (2 Moſ. 32, 6. 19). Auch bei ſpätern hebr. Schriftſtellern werden Feſtchöre der Jungfrauen und Jünglinge, wahrſcheinlich Antiphonien, erwähnt (Jer. 31, 13; Pſ. 148, 12). Daß die Jungfrauen zu gebeugt waren, um durch ihre Mitwirkung die Feſte zu verherrlichen, galt dem Propheten als ein Zeichen des tiefen Verfalls der Stadt Jeruſalem (Kl. 1, 4).

Die hervorragende Stellung, welche die Jungfrau im öffentlichen, namentlich dem gottesdienſtlichen, Leben der Hebräer einnahm, erklärt ſich insbeſondere aus der hohen Achtung, welche dieſelben der weiblichen Ehre und Unbeſcholtenheit zollten. Darum war dem Hohenprieſter die Verehelichung nur mit einer Jungfrau geſtattet (3 Moſ. 21, 13 fg.); in der idealen Theokratie Ezechiel's wird dieſe Beſtimmung auf ſämmtliche Prieſter ausgedehnt, jedoch wird die Prieſters-Witwe einer Jungfrau gleichgeachtet (Ez. 44, 22). Deshalb wurde auch die Jungfräulichkeit der Verlobten von dem Bräutigam unbedingt gefordert und ihr Mangel (wenn das „Zeichen der Jungfrauſchaft" fehlte) hatte die Strafe der Steinigung (ſ. d.) zur Folge (5 Moſ. 22, 13 fg.). Dieſe entſetzlich ſtrenge Beſtrafung erklärt ſich aus der Annahme, daß eine derartige beabſichtigte Täuſchung des Bräutigams dem Ehebruch gleichgeſtellt wurde (5 Moſ. 22, 22), nicht aber daraus, daß jener Mangel den Beweis für die Thatſache widernatürlicher Unzuchtsvergehungen (ſ. d.) geliefert haben ſoll (Knobel zu 5 Moſ. 22, 20; vgl. auch Michaelis, „Moſaiſches Recht" [Frankfurt a. M., 1775—80], V, 316 fg.). Die Schwächung einer verlobten Jungfrau wurde gleichfalls als Ehebruch behandelt (5 Moſ. 22, 23 fg.), dagegen bei gewaltſamer Schwächung einer unverlobten (alſo einfacher Nothzucht) kam der Uebelthäter mit einem Löſegeld von in der Regel 50 Sekeln und mit der Annahme der Gemishandelten zum Eheweib davon (5 Moſ. 22, 28 fg.; vgl. auch 2 Moſ. 12, 16). Auch von andern oriental. Völkern wird auf die Anweſenheit des Zeichens der Jungfrauſchaft bei der Verehelichung großes Gewicht gelegt (ſ. die Beiſpiele bei Knobel zu 5 Moſ. 22, 15); die arab. Beduinen begnügen ſich jedoch, wenn dieſes Zeichen mangelt, damit, die Entlarvte wieder nach Hauſe zu ſchicken (über die Brautjungfern ſ. Hochzeit).

Die Quelle der hohen Verehrung, welche der Apoſtel Paulus dem jungfräulichen Stand zollt (1 Kor. 7, 25 fg.), iſt ſomit im A. T. zu finden. Ein Vater, der ſeine Tochter im jungfräulichen Stand bewahrt, handelt, dem Apoſtel zufolge, beſſer als einer der ſie verheirathet (1 Kor. 7, 37 fg.). Es iſt dies eine individuelle Anſicht des Apoſtels in einer eigenthümlichen Zeitlage; eine ethiſche Maxime daraus zu bilden und den jungfräulichen Stand als einen beſonders heiligen zu empfehlen, war von ſeiten der Kirche ein Irrthum und ein Misgriff zugleich.

Der Ausdruck Jungfrau kommt im A. und im N. T. öfters noch in uneigentlichem Sinn vor. So heißt 2 Kön. 19, 21 Zion eine Jungfrau (vgl. auch Jeſ. 37, 22), und ausländiſche Reiche, wie Babylonien, Aegypten, werden ſpöttiſch als geſchändete Jungfrauen behandelt (Jeſ. 47, 1; Jer. 46, 11). Aber in den prophetiſchen Strafreden trifft auch derſelbe Hohn das von Jahve abtrünnige Volk Iſrael (Jer. 18, 13). Im N. T. wird die Gemeinde Chriſti, als Chriſti Braut, einer reinen Jungfrau verglichen (2 Kor. 11, 2). Im Offenbarungsbuch (Kap. 14, 4 fg.) tragen die 144000 Auserwählten den Ehrentitel „Jungfrauen", wie es ſcheint, weil ſie ſich alles Geſchlechtsumgangs enthalten hatten. Beachtenswerth hinſichtlich des neuteſt. Gebrauchs dieſer Bezeichnung

iſt noch die Parabel Jeſu von den fünf klugen und den fünf thörichten Jungfrauen (Matth. 25, 1 fg.), wodurch die Gemeindeglieder, nach ihrer religiös-ſittlichen Qualität, verſchieden gearteten Brautjungfern verglichen werden. Schenkel.

Jungfrauſchaft, ſ. Jungfrau.

Junias (ſo viel als Junianus), ein Verwandter (nicht blos ein Volksgenoſſe, wie manche erklären) des Apoſtels Paulus zu Rom oder Epheſus (ſ. Andronikus), der vor ihm zum Chriſtenthum übergetreten war, auch die Gefangenſchaft früher mit ihm getheilt hatte, und wol um dieſer Eigenſchaften willen bei den Apoſteln in Anſehen ſtand (Röm. 16, 7). Die Annahme eines weiblichen Namens Junia iſt wegen der Art der Zuſammenſtellung mit Andronikus, der ganzen Charakteriſtik und namentlich auch der gemeinſamen Gefangenſchaft unwahrſcheinlich. Schenkel.

Jupiter, griech. Zeus. Aus der griech. Urzeit, die wir die pelasgiſche zu nennen pflegen, leuchtet als centraler Mittelpunkt der religiöſen Vorſtellungen die plaſtiſch noch nicht umgrenzte, aber mit tiefſter Scheu im Rauſchen der heiligen Eichen, im Rieſeln des dem Himmel entſtammenden Gewäſſers und des von ihm genährten Bergquells, im Gewitter wie im hellen Tageslicht empfundene und auf Bergeshöhen verehrte Geſtalt einer väterlichen, uranfänglichen Himmelsmacht hervor. Schon der griech. Name Zeus (Ζεὺς πατήρ) wie der lateiniſche Diespiter, Jupiter, weiſt die beſtimmte Beziehung zur Helle, zur Klarheit des Himmels (ſanskritiſch: djaus) und zum Vaterbegriff auf. In Dodona betete man ſeit alter Zeit: „Zeus iſt, Zeus war, Zeus wird ſein, o großer Zeus“ (Pauſanias, X, 12, 10), ein Beweis für die urzeitliche, uranfängliche Stellung dieſer Gottesmacht.

Durch alle die gewaltigen Umgeſtaltungen der griechiſchen, zu einem vollen Polytheismus differenzirten Volksreligion, bei welcher die Verdunkelung und innere Zerſplitterung des einheitlichen ſittlichen Bewußtſeins, das Uebergewicht einer wunderbar thätigen, ſinnlich geſtaltenden Phantaſie, endlich das ſtarke Sondergefühl der Stämme und Landſchaften von Griechenland zuſammengewirkt haben, hat die eine Geſtalt des Zeus ſich nicht allein fort und fort lebendig erhalten, ſondern auch eine centrale Stellung politiſch und ethiſch bewahrt. Zeus, der Sohn von Kronos und Rhea, der Gemahl der Hera, der Bruder von Poſeidon und Hades, erſcheint allerdings nur als ein junges Glied in der Theogonie, aber bleibt doch dabei der Vater der Menſchen und Götter, der ſpecifiſche König, der Lenker des Schickſals (Μοιραγέτης), der Höchſte (Ὕπατος, Ὕψιστος), der Schützer der Staaten, des Rechts, der Familie, der Geber des Raths, der Allſchauende. Dabei gehen freilich die tiefſten ſittlichen Eigenſchaften, wie die der Reinheit, Heiligkeit, der Vorſehung, des höchſten Geiſtesſchwungs, mehr und mehr an die Kinder des Zeus, an Apollo und Athene, über, von denen jener aber auch als Prophet des Zeus, dieſe als eingeborene Tochter vom mächtigen Vater gerade deshalb bezeichnet werden. Immerhin heißt es von den Homeriden an: „Von Zeus fangen wir an“; „in ihm iſt Anfang und Ende“ (Orpheus, Hymn., XIV); „wer vermag deine Werke zu ſingen? Einſt gab's ihn, einſt wird es ihn geben: wer vermag's, Zeus' Werke zu ſingen?“ (Kallimachos, Hymnus in Jovem, V. 92); „voll von Zeus ſind alle Straßen, ſind alle Märkte der Menſchen, voll das Meer und ſeine Häfen, allüberall bedürfen wir alle des Zeus“ (Aratus, Phaenomena et Diosemea, V. 1 fg.). In der That iſt die Auffaſſung des Zeus, z. B. in den „Schutzflehenden“ des Aeſchylus, von einer Tiefe der Ehrfurcht, von einem Bedürfniß nach Gnade, wie dies in dem monotheiſtiſchen Gottesbegriff als ſolchem ſich nur finden kann. Und ſo hat auch der Apoſtel Paulus kein Bedenken getragen (Apg. 17, 27), das Wort etlicher Poeten bei den Griechen: „Wir ſind ſeines Geſchlechts“, alſo das des Aratus (a. a. O., V. 5), und des Kleanthes (Hymnus in Jovem, V. 4), das ſpeciell von Zeus verſtanden iſt, auf den Gott, den er verkündet, zu beziehen.

Die Himmel und Erde beherrſchende, ſelbſt im Mittelpunkt zwiſchen beiden, an lichter Stätte thronende, alle feindſeligen Mächte mit der furchtbaren Waffe des Blitzſtrahls niederkämpfende Macht des Gottes verknüpften die Griechen ganz ſpeciell mit dem Beinamen des „Olympiers“. Der Name Olympos, der ſprachlich auf die Wurzel λάμπειν (leuchten, glänzen) zurückzuführen, iſt eine in Kleinaſien, auf den Inſeln, in Griechenland, ſelbſt im Norden Theſſaliens wie an der Südgrenze Arkadiens, am Lykeion, vorkommende Bezeichnung hoch in das Licht des Aethers durch die Wolken reichender Bergſpitzen; er ward von den Hellenen, die von Nord nach Süden in die griech. Halbinſel vordrangen, ſpeciell an den gewaltigen Bergrieſen an der Grenze Macedoniens und Theſ-

ſaliens angeknüpft, welcher über 7000 Fuß hoch aus dem Meer emporſteigt, und an deſſen Fuß eine Zeusſtadt, ein Dion, ſich in einer religiös ſehr bedeutungsvollen Gegend befand. Die Sage von gewaltigen Götterkämpfen knüpfte ſich an die zum Olymp ohnmächtig emporſtrebenden Berge Oſſa und Pelion, an die Landzunge Pellene, jenſeit des Thermaiſchen Meerbuſens mit ſeinen phlegräiſchen Gefilden.

Mit der Einwanderung der einſt am Weſtabhang des Olymp anſäſſigen Dorier und der ihnen verbündeten Aetolier nach dem Peloponnes, ſpeciell der letztern nach Elis, wird eine alte achäiſche Cultusſtätte am Alpheios in der Piſatis als ein gemeinſames Bundesheiligthum der doriſch-achäiſchen Symmachie im Peloponnes von ſteigender Bedeutung. Die Ebene, in deren Nähe man auch einen neuen Olymp und Oſſa (Strabo, VIII, 359; Apollonius Rhodius, Scholia, I, 599; Dionyſius Periegates, Orbis descriptio, ed. Bernhardy [Leipzig 1828], S. 409) ſowie ein Kronion benannte, erhielt den Namen der olympiſchen; hierhin ward der Kampf des Zeus mit Kronos und den Titanen verſetzt, und zu Ehren dieſes jugendlichen, die Weltherrſchaft ſich erringenden Zeus wurden durch Iphitos, heißt es, Wettkämpfe in einem größern Jahrescyklus geordnet. Dieſes olympiſche Feſt (τὰ Ὀλύμπια) mit ſeinem Gottesfrieden und ſeinen an Zahl und Pracht ſich ſteigernden Spielen hat unter der Uebermacht des dor. Stammes, ſpeciell der Machtſtellung Spartas nach dem zweiten Meſſeniſchen Krieg und nachdem das achäiſche Piſa, in deſſen Bereich Olympia lag, von den ätoliſchen Ebenen (Olympiade 52 = 580 v. Chr.) vernichtet war, eine univerſal griech. Bedeutung erlangt (vgl. Hermann, „Lehrbuch der gottesdienſtlichen Alterthümer der Griechen" [2. Aufl., Heidelberg 1857], §§. 50, 51). Der durch die Franzoſen neuerdings in ſeinen Fundamenten bloßgelegte Tempel des olympiſchen Zeus war von dem Baumeiſter Libon bald nach den Perſerkriegen zu bauen unternommen und um 485 v. Chr. vollendet worden (vgl. Urlichs, „Ueber den Tempel des Zeus in Olympia" in den „Verhandlungen der 25. Verſammlung deutſcher Philologen und Schulmänner in Halle" [Leipzig 1868]). Und einige zwanzig Jahre danach erhob ſich in dem ſtattlichen hypäthralen Innern jenes Wunderwerk griech. Kunſt, der chryſelephantine Koloß des thronenden, die Nike auf der Hand tragenden olympiſchen Zeus von Phidias und ſeiner Genoſſen Hand. Die freundliche Majeſtät des Götterkönigs war damit den Tauſenden, nach Olympia ſtrömenden Feſtbeſuchern unmittelbar vor Augen gerückt; ihn geſehen zu haben, galt für ein Mittel gegen Traurigkeit; der Künſtler ſchien ein Neues zur Volksreligion hinzugefügt zu haben, und Wunderzeichen ſollten die Freude der Gottheit an dem Werk bezeugt haben. Die Worte, mit welchen ein ſpäterer Sophiſt, Dio Chryſoſtomus, den Eindruck dieſes Werks in ſeiner „olympiſchen Rede" ſchildert, ſind ein merkwürdiger Beweis für die Fortdauer dieſes Einfluſſes eines religiöſen Kunſtwerks. Eine Münze der Eleer (ſ. Fig. 1) gibt uns das treueſte Bild dieſes Zeus-Koloſſes von Olympia, unter

Fig. 2.

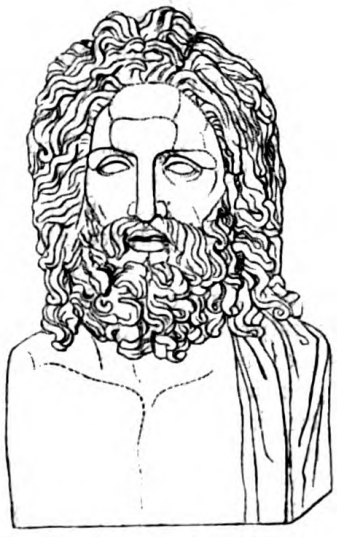


Fig. 1.

Fig. 3.

den Marmorwerken gibt die koloſſale Maske des Jupiter von Otricoli (ſ. Fig. 2) ſowie der ſitzende Jupiter von Verospi (ſ. Fig. 3) die Vorſtellung der jüngern griechiſch-röm.

Kunſt am anſchaulichſten wieder. Daß die Olympias, d. h. die alle vier Jahre ſich wiederholende Feſtfeier, allmählich zur allgemeinen Jahresrechnung der Griechen ward (ſ. Xenophon und Timäus in den geſchichtlichen Werken), iſt bekannt, weniger daß ſie ſelbſt auch perſönlich dargeſtellt ward.

In Athen begann Peiſiſtratos entſchieden unter dem Einfluß dieſes eliſchen großen Nationalheiligthums ein großes Olympieion an uralt heiliger Stätte zu bauen, zwiſchen Akropolis und Iliſſos, welches mit dem Ende der Tyrannenherrſchaft aber nicht im Bau fortgeſetzt wurde; erſt Antiochus Epiphanes von Syrien (175—164 v. Chr.) gab die gewaltigſten Mittel dazu her, an Liberalität alle griech. Könige darin übertreffend, um deſſen Bau nun als einen zehnſäuligen, mit doppelten Säulenreihen verſehenen korinthiſchen Rieſenbau unter der Leitung eines röm. Baumeiſters, Namens Coſſutius, auszuführen (Strabo, IX, 396; Athenäus, Deipnosophist., V, 5, 194; Livius, XLI, 20; Vellejus Paterculus, I, 10). Wol ward eine Weihung vollzogen, aber das Werk war nur halb vollendet, und nachdem auch die Auguſteiſche Zeit daran gebaut, war es erſt Hadrian, unter dem der Tempel ganz vollendet und mit dem Koloß des Zeus von Gold und Elfenbein feierlich eingeweiht ward. Auch Megara (Pauſanias, I, 40, 4), Korinth (Pauſanias, III, 9, 2; Theophraſt, De historia plant., V, 14, 2), Sikyon (Pauſanias, II, 7, 3), Sparta (Pauſanias, III, 12, 11; 14, 5), Epheſus (Pauſanias, VII, 2, 9), Kyzikos (Clemens von Alexandria, Protrept., Kap. 46) hatten ihr Olympieion, und noch heute ragen die großartigen Trümmer des Olympieion von Syrakus, von Agrigent, von Selinus unter den griech. Trümmern jener Städte hervor (Diodor, XIII, 6, 82; XXIII, 31; Reber, „Geſchichte der Baukunſt im Alterthum" [Leipzig 1864—67], S. 280, 283). Ueberall ſind bei dieſen Heiligthümern Olympia, d. h. Feſte mit Spielen verbunden, zu denken.

Unter Philipp von Macedonien wurde die in Macedonien und beſonders im Königsgeſchlecht alteinheimiſche ausgezeichnete Verehrung des Zeus (ſo ſpricht Juſtinus, XXIV, 2, von einem sanctissimum Jovis templum veterrimae Macedonum religionis) zu einer ſpeciellen des Zeus Olympios, wie ja die Gemahlin Philipp's und Mutter Alexander's Olympias hieß. In Olympia ward ein eigenes Philippeion mit den Statuen der Königsfamilie gegründet (Pauſanias, V, 20, 10), Philipp nannte eine theſſaliſche Stadt, Gonnokondylum, um, und zwar Olympias (Livius, XXXIX, 25). Alexander der Große, der Sohn der Olympias, als Olympikos von attiſchen Rednern gefeiert, als Sohn des Zeus geradezu geehrt, gründete an der Stätte des nachherigen Antiochia am Orontes ein Heiligthum des olympiſchen Zeus bei einer Quelle, die er wegen ihres herrlichen Waſſers Olympias nannte (Anthologia graeca Palatina, IX, 699). König Antiochus IV. Epiphanes von Syrien, der ſich als Nikephoros beſonders gern verehren ließ, machte nun, während die vorhergehenden Seleuciden in dem Apollocultus den Hauptgott ihrer Familie wie ihrer Hauptſtadt verehrten, den Zeusdienſt zum religiöſen Mittelpunkt ſeines Reichs, und zwar war es der olympiſche Zeus Nikophoros in erſter Linie, dem aber dann auch der des röm. Capitols beigeſellt ward. Eine Copie des Zeuskoloſſes von Olympia von Gold und Elfenbein ward gemacht und aufgeſtellt; das Bild erſchien fortan auf den Seleucidenmünzen, und im heiligen Hain bei Antiochia wurden fortan olympiſche Siegerkränze geweiht, was ebenfalls Münzen verherrlichten (Müller, Antiquitates antiochenae [Göttingen 1839], I, 17, 24; „Handbuch der Archäologie der Kunſt" [3. Aufl., Breslau 1848], §. 158 [159], und „Denkmäler der alten Kunſt", zweite Bearbeitung durch Wieſeler [Göttingen 1854—60], I, Tafel 49, Nr. 220 k l). Wie raſch aber dieſes koſtbare Werk in Gefahr kam, der augenblicklichen Geldnoth zu dienen, ergibt der Verſuch des Alexander Balas (150—145 v. Chr.), zuerſt die goldene Victoria (solidum ex auro signum Victoriae) wegzunehmen, dann in aller Stille das goldene Bild des Jupiter ſelbſt (ipsius Jovis aureum simulacrum infiniti ponderis) gewaltſam zu entfernen (Juſtinus, XXXIX, 2, 3). Es entſteht aber ein Aufruhr, die Zerſtörer werden vertrieben und ein furchtbarer Gewitterſturm überraſcht den König, der, verirrt, gefangen und ſeinen Feinden überliefert wird. So bewährte ſich im Glauben des Volks die ſtrafende Macht des Gottes an ſeinem Heiligthum. Nach einer noch unbenutzten Notiz des Granius Licinianus (Annal., ed. Pertz [Berlin 1857], S. 46) errichtete außerdem noch Antiochus Epiphanes zwei Erzkoloſſe von je 12 Ellen Größe, eins dem Jupiter Olympius, das andere dem Capitolinus. Welchen großen Eifer Antiochus dem Dienſt des olympiſchen Zeus in Athen erwies, ſahen wir bereits oben. Danach war es im Sinn deſſelben excentriſchen, von einem mit der Zeus-

verehrung eng verbundenen Größenwahn beherrſchten und die Einheit ſeines Reichs durchzuführen beſtrebten Königs nur ganz conſequent, wenn er, weiter und weiter getrieben in den Maßregeln gegen das der Helleniſirung ſo widerſtrebende jüd. Volk, endlich ſogar den Tempel Jahve's zu Jeruſalem zum Tempel des olympiſchen Zeus, ſeines Reichsgottes, erklärte und einen griech. Opferaltar in dem Tempelhof errichtete (2 Makk. 6, 2; vgl. 1 Makk. 1, 54. 35). Auch die Aufſtellung einer Statue des Zeus (abominandum idolum, Hieronymus zu Dan. 11, 25; 8, 14), nach einem Zeugniß auch einer Athene (Διὸς Ὀλυμπίου καὶ Ἀθηνᾶς, Georgius Syncellus, ed. Dindorf [Bonn 1829], S. 531; Johannes Malalas, Chronographia, ed. Dindorf [Bonn 1831], VIII, 206), welche wol mit der Nike hier identiſch iſt, war natürlich damit verbunden. Das iſt „der Greuel der Verwüſtung", welcher am 15. Kisleu des Jahres 145 (der Aera Seleucidarum = December 167 v. Chr., vgl. 1 Makk. 1, 57) auf den Altar geſetzt ward und das religiöſe und nationale Bewußtſein des jüd. Volks ſo tief aufregte. Mit dem Cultus des olympiſchen Zeus waren nicht allein Opfer, auch Feſte, im Bereich des Tempelhofs verbunden, vor allem die Sitte des Feſtſchmauſes. Zu dem „Vorwurf der Unzucht mit den Weibern" lag an und für ſich im Dienſt dieſes Gottes kein Anlaß. Wir ſehen, daß über das ganze Land, in Städten und den offenen Orten, überall hin nun der Dienſt des olympiſchen Zeus durch Altäre zwangsweiſe verbreitet ward (Joſephus, „Alterthümer", XII, 5, 4).

Gleichzeitig mit dieſer Umwandlung des Tempels zu Jeruſalem findet nun auch eine ſolche des Tempels auf Garizim bei Sichem, dem Jahveheiligthum der Samariter, ſtatt (2 Makk. 6, 2; Joſephus, „Alterthümer", XII, 5, 5). Nach dem Bericht des Joſephus, d. i. den bei ihm veröffentlichten Schreiben der Sidonier in Sichem und des Königs Antiochus, erklären die Samariter ihr Heiligthum auf dem Berge als ein namenloſes (ἀνώνυμον — ἱερόν), alſo das eines unbenannten Gottes, und erbitten zum Beweis ihrer gut helleniſtiſchen Geſinnung die Erlaubniß, es das Heiligthum des Zeus Hellenios nennen zu dürfen, was auch gewährt wird. Der Bericht des 2. Makkabäerbuchs ſtimmt damit nicht ganz: er erwähnt zunächſt dieſe Bereitwilligkeit nicht und bezeichnet den Zeus als Zeus Xenios, den die Fremden und die Gaſtlichkeit gegen dieſe ſchützenden Gott; er fügt erklärend hinzu: „Das ſei geſchehen, «weil Fremde daſelbſt wohnten»." Wir kennen aus Griechenland beide Beinamen und Culte des Zeus. Jener ſchließt ſich zunächſt an den engſten Begriff der Hellenen an, als eines mit dem Fürſtenhaus des Aeakos eng verbundenen Stammes, der in Achilles wie in Ajax ſeine Idealiſirung gefunden und deſſen Name auf immer weitere Gruppen der griech. Stämme übertragen ward. Als älteſten und berühmteſten Cultus haben wir den des Zeus Hellanios auf der Spitze von Aegina, dem jetzigen Hagios Elias, zu bezeichnen; zu Zeiten einer großen Dürre und Glut dieſſeit und jenſeit des Iſthmus ſollten infolge eines delphiſchen Orakels Geſandte der verſchiedenen Landſchaften zu Aeakos auf Aegina gekommen ſein und ihn zur Fürbitte für ganz Hellas bei Zeus aufgefordert haben; dies geſchah auf der höchſten Spitze von Aegina im Anblick beider Haupttheile von Hellas; auf das Gebet hin ſammeln ſich Wolken, und Regen fällt nieder (Pauſanias, I, 44, 9; II, 29, 8; Pindar, Nem., V, 10); es war allgemeine, noch heute gültige Wetterregel für die Nachbarlandſchaften: wenn ſich auf den Zeus Hellanios eine Wolke niederlaſſe, gebe es Regen (Theophraſt, De sign., I, 24). Noch heute befindet ſich auf der Felsplatte des Bergs der einfache Altar dieſes Panhellenion (Welcker, „Griechiſche Götterlehre" [Göttingen 1857—59], II, 210). Wir haben alſo in dieſem Cultus ein ſehr einfaches und urſprüngliches Bild der Verehrung des das Wetter bedingenden Himmelsgottes auf Höhen, wie dies auf die Höhe des Garizim leicht auch angewendet werden konnte, zugleich aber das Bild einer frühen, religiöſen und gaſtlichen Verbindung helleniſcher Landſchaften auf der Inſel Aegina. Nicht gleichgültig iſt es, daß Pindar (Nem., V, 8) an der Stelle, wo er in ſchönen einfachen Worten das Gebet der Aeaniden „am Altar des helleniſchen Vaters" preiſt, zugleich die Mutterſtadt Aegina „das bei Fremden geliebte Gefilde dieſer einſt ſchiffreichen, treffliche Männer erzeugenden Inſel" nennt. Die politiſche Bedeutung des Zeus Hellenios als des Schützers der Hellenen dem Barbarenthum gegenüber tritt bei der weiten Verbreitung des Cultus auch bis nach Sicilien hin ſpäter mehr hervor. Die Athenienſer erklären vor der Schlacht bei Platää den zögernden Spartanern, daß ſie nur aus Scheu vor dem Zeus Hellenios die glänzenden Anerbietungen der Perſer abgewieſen hätten (Herodot, IX, 7, 1). Dieſer Geſichtspunkt, der Wunſch, als Hellenen betrachtet zu werden und ganz den Juden fremd

zu ſein, bewirkt nach Joſephus („Alterthümer", a. a. O.) bei den Samaritern oder den Sidoniern in Sichem den Antrag, ſpeciell den Zeus Hellenios als Gott ihres Nationalheiligthums erklären zu laſſen.

Die Verſion der Erzählung in den Makkabäerbüchern nennt dagegen den Zeus Xenios als den auf Garizim eingeſetzten. Zeus iſt Schützer der älteſten und heiligen Bande, die an das Haus, an den Herd ſich anſchließen; wie die Aeltern, Kinder und Hausgenoſſen, ſo ſind es vor allem die wahren Fremdlinge, die Schutzflehenden, die Gaſtfreunde, die man am Herd, am gaſtlichen Tiſch (ξενίη τράπεζα, Homer, Odyssee, XVII, 155) aufgenommen, welche ſeinem Schutz unterſtellt ſind, und der Name Xenios tritt daher in eine Reihe verwandter Bezeichnungen, als Hikchios, Phyxios, Litaios, Soter. Die Dichter ſeit Homer (Odyssee, IX, 270 fg.; XIV, 389; andere Stellen bei Nägelsbach, „Die homeriſche Theologie" [1. Ausg., Nürnberg 1840], S. 252 fg.) haben ihn beſonders in edeln, tiefſinnigen Worten geprieſen und Plutarch (De exilio) betont, wie viele und große Ehren gerade dieſem Zeus erwieſen würden. In dem ſonſt ſo ungaſtlichen Sparta war doch auf der Agora in der Ephoreia, dem Amtslocal der Ephoren, Zeus Xenios und Athena Xenia in Bildern verehrt (Pauſanias, III, 11, 11). In Athen, deſſen Gaſtlichkeit ſprichwörtlich war, in vielen Tragödien beſonders geprieſen ward, wo es beſonders Geſetz war, nur den Fremden kein Unrecht zu thun, bildete ſich um den Dienſt des Zeus Xenios eine eigene Corporation (σύνοδος) von fremden Kaufleuten und ſpecifiſch Rhedern (inſchriftlich nach Welcker, a. a. O., II, 198 fg.). Iſt dieſe Bezeichnung für den Gottesdienſt auf Garizim die urkundliche, und iſt nicht ξένος als Bezeichnung für den Fremden, den ἀλλόφυλος, den Hellenen, vom Standpunkt des jüd. Erzählers gebraucht, alſo Zeus Xenios nur ein anderer Ausdruck für Zeus Hellenios, ſo wird damit der Schutz beſtimmt ausgeſprochen, welchen bei dieſem Heiligthum der fremde Anſiedler, beſonders wol auch der kaufmänniſche Verkehr der Fremden genießt.

Im N. T. begegnet uns nur einmal die Verehrung des Zeus, es iſt dies in dem merkwürdigen Vorfall zu Lyſtra in Lykaonien mit Paulus und Barnabas (Apg. 14, 8 fg.). Es geht daraus hervor, daß zu Lyſtra außerhalb der Stadt ein Zeusheiligthum war mit einem Prieſter des Gottes, wie die Olympien, z. B. in Syrakus, vor der Stadt vielfach lagen, daß an eine Epiphanie von Gottheiten geglaubt ward und hier ſpeciell Zeus und Hermes verbunden gedacht wurden, wobei mit Rückſicht nicht allein auf das von Paulus geführte Wort, ſondern auch die ganze leibliche Erſcheinung beider, die Bezeichnung als Zeus dem Barnabas, als Hermes dem Paulus, zugewieſen wird. Die Begrüßung der angeblichen Gottheiten erfolgt nach griech. Sitte mit Bekränzung der Pylonen, d. h. doch wol nicht der Stadtthore, ſondern der Prachteingänge der Propyläen in den Peribolos des Zeusheiligthums, und mit der Vorbereitung der Stieropfer, die ſpeciell dem Zeus in Athen fallen (Hermann, a. a. O., §§. 46, 1, 61, 17), dem Zeus, der als Schmauſer, als Zerleger des Opferfleiſches in Cypern verehrt ward (Gerhard, „Griechiſche Mythologie" [Berlin 1854—55], I, §. 203, 3). Einzelne Beiſpiele für Stieropfer an Zeus ſind häufig (z. B. Homer, Ilias, II, 403; Virgil, Aen., III, 21); Aſcanius gelobt in der Gefahr des Kampfes, einſt vor den Altar zu führen „einen jungen Stier, weißglänzend, mit vergoldeter Stirn, der den Kopf bereits hoch wie die Mutter trägt, zum Stoß mit den Hörnern bereit, den Staub aufwühlend mit den Füßen" (Virgil, Aen., IX, 625 fg.).

Der Glaube an die Möglichkeit, ja vielfache Thatſächlichkeit der Erſcheinungen der Gottheit auf Erden unter den Menſchen, alſo an die Epiphanie der Götter, war in der griech. Welt viel tiefer begründet und viel lebendiger auch in ganz hiſtoriſcher Zeit, als man meiſt glaubt (Nägelsbach, a. a. O., S. 132 fg., und „Die nachhomeriſche Theologie" [Nürnberg 1857], S. 159 fg.). Diejenigen hiſtoriſchen Perſonen, denen eine ſolche Erſcheinung, ein Götterbeſuch, zutheil geworden ſein ſollte, wie der Dichter Sophokles, wie der Dichter Theodektes, wie ein Phidias, werden als beſonders begnadigte betrachtet, ja rücken ſelbſt zu einer Heroenehre nach ihrem Tode vor. Aber es gab auch gewiſſe Gegenden, mehr abgelegen vom großen Weltverkehr, mit eigenthümlich religiös angeregter Gedankenrichtung, einer Hirten- oder Bauernbevölkerung, in denen dieſe Epiphanien beſonders heimiſch ſind, und eine ſolche iſt gerade das centrale Kleinaſien mit dem Grundſtock phryg. Bevölkerung. Es iſt nun intereſſant, daß in der Nähe von Lyſtra jenes tiefſinnige Märchen von Philemon und Baucis und der Einkehr des Zeus und Hermes ſpielt, welche als Fremdlinge wandelnd überall abgewieſen werden,

bis ſie an die einfache Hütte jenes frommen Ehepaars kommen, das ſie gaſtlich aufnimmt (Ovid, Metamorph., VIII, 620—724). Auf den phryg. Höhen, bei Tyana, ſtand, umgeben von einer ſumpfigen Landſchaft, welche früher fruchtbar geweſen ſein ſollte, ein altes, von Mauern umſchloſſenes Heiligthum des Jupiter und Mercur, vor deſſen Eingang angeblich das verwandelte treue prieſterliche Ehepaar, Philemon und Baucis, ſelbſt, eine Linde und Eiche zuſammengewachſen ſich fanden, allmählich abgeſtorben, an deſſen kahle Aeſte immer neue Kränze der Verehrung gehängt wurden.

Eine ähnliche Erzählung auch vom Beſuch dieſer beiden Gottheiten war in Hyriä in Böotien zu Hauſe (Ovid, Fasti, V, 493 fg.). Die Verehrung von Zeus und Hermes iſt alſo in der lykaoniſchen Landſchaft eine hervorragende, in Lyſtra iſt alſo auch, und zwar, wie wir ſahen, außerhalb der Stadt, ein angeſehenes Heiligthum des Zeus, dem als σύνναος θεός auch hier Hermes wahrſcheinlich geſellt war. Und ſo tritt in jenen Fremdlingen mit der Wunderkraft der Heilung, und zwar durch das kräftige Wort, den Lyſtrenern dieſes Götterpaar geradezu leibhaft entgegen. Indem Paulus lebhaft proteſtirt gegen dieſe Begrüßung als leibhaftiger Göttererſcheinung, während er erklärt, von dieſen nichtigen Geſtalten zu dem lebendigen Gott ſie hinwenden zu wollen, knüpft er doch auch hier an die Wege der Heiden an, die ſie Gott habe wandeln laſſen, an die vielfachen Bezeugungen des von ihm verkündeten Gottes in den Gaben der Natur und in der Freude, die in das Menſchenherz geſenkt iſt, an Empfindungen, die ja gerade in den Wegen der Heiden einen ſo überwiegenden Ausdruck gefunden. Stark.

Juſtus (der Gerechte), ein unter den Juden der röm. Zeit ſehr häufiger Beiname. Im N. T. kommen drei Perſonen mit dieſem Namen vor: 1) Joſeph Barnabas (ſ. d.; Apg. 1, 23); 2) ein Proſelyt zu Korinth, in deſſen Wohnung Paulus auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe einige Zeit ſich aufhielt und predigte (Apg. 18, 7); 3) Jeſus, ein Judenchriſt zu Koloſſä (Kol. 4, 11). Die ſpätere Sage machte den letztern zum Biſchof von Eleutheropolis. Röck.

Jutta, nach Joſ. 15, 55; 21, 16 eine Prieſterſtadt auf dem Gebirge Juda, nach den Kirchenvätern ein ſehr großer Flecken in der Südgegend, 18 röm. Meilen von Eleutheropolis. Auch heute iſt Jutta oder Jitta noch ein großer Flecken auf einer niedrigen Anhöhe mit Bäumen ringsum, nur von Mohammedanern bewohnt, etwa 2 Stunden ſüdlich von Hebron gelegen, wo noch etliche Ruinen, darunter ein paar Säulen, ebenſo alte Grundſteine und Mauern vorhanden ſein ſollen. Vielfach wird dieſes Jutta auch, zumal da es von alters her eine Prieſterſtadt war, für jene „Stadt Juda" gehalten, zu welcher Maria „auf das Gebirge" in das Haus des Prieſters Zacharias und ihrer Verwandten Eliſabeth, der Aeltern Johannes' des Täufers, gewandert ſein ſoll (Luk. 1, 39), und dann die Namensform Juda für eine verdorbene Lesart Jutta erklärt. Aber für eine ſolche Annahme gibt es gar keinen Anhaltspunkt in den Handſchriften, und der Evangeliſt ſcheint in der That nur ganz unbeſtimmt „eine Stadt des Stammes Juda" „auf dem Gebirge" bezeichnen zu wollen, weil ihm ſelbſt nähere Kunde fehlte (ſ. Johannes der Täufer). Dazu kommt, daß eine alte Tradition Beth-Zacharja (ſ. d.) als Wohnſitz des Zacharias angibt. Dagegen nennen die Rabbinen die Prieſterſtadt Hebron (ſ. d.; Joſ. 21, 11) als Geburtsort des Täufers. Nahe bei dieſer Stadt wurde den Pilgern ſogar der Ort gezeigt, wo ihre Verwandte Eliſabeth begrüßt, und wo dieſe ihren Lobgeſang (Luk. 1, 42—45) geſprochen haben ſoll. Auch ſtand vormals an dieſem Ort ein Kloſter, das Haus der Eliſabeth genannt. Vgl. Seetzen, „Reiſen durch Syrien" (Berlin 1854—59), I, 8; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" (Leipzig 1823—31), II, II, 317 fg.; Ritter, „Paläſtina und Syrien" (Berlin 1850—52), I, 641; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841), II, 417; III, 193. Kneucker.

Jvva, ſ. Avva.

K.

Kab, ſ. Maße.

Kabbon, ein Ort in der Niederung des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 40), wol einerlei mit Makbena (1 Chron. 2, 49), das heutige Kubeibeh, $2\frac{1}{2}$ Stunden oſtwärts von Adſchlân (ſ. Eglon), 1 Stunde ſüdlich von Beit-Dſchibrîn (Betogabris = Eleutheropolis), ein Dorf auf einer ſteinigen unfruchtbaren Anhöhe, welches der Gouverneur von Gaza auf frühern Grundmauern hat aufbauen laſſen. Vgl. Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841), II, 660. Kneucker.

Kabul. Da, wo die Berge Galiläas in die Ebene von Akko auslaufen, treffen wir am Oſtabhang eines ſeichten Thales Kabul. So niedrig die das Thal weſtlich begrenzende Landſchwellung iſt, entzieht ſie doch der Ebene den Anblick des Dorfs. Schon im Buch Joſua (Kap. 19, 27) wird Kabul erwähnt als Name einer Ortſchaft, die zum Stammgebiet Aſſer gehörte. Zur Zeit des Joſephus war Kabul ein von Mauern umſchirmter und durch ſchöne ſtädtiſche Häuſer ausgezeichneter Flecken (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 9 muß Chabulon für Zabulon geleſen werden). Als in den ſechziger Jahren nach Chriſtus die Römer von Ptolemais (Akko) aufbrachen, um das aufſtändiſche Galiläa zu unterwerfen, war Kabul eins ihrer erſten Angriffsobjecte, da letzteres unter den befeſtigten galil. Orten der Akkoebene zunächſt lag. Von den Römern ſchnell erobert, wurde es nach Abzug derſelben neuerdings durch die Aufſtändiſchen beſetzt und von den Truppen des Joſephus noch eine geraume Zeit vertheidigt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 9; „Leben", Kap. 43, 44, 45). Joſephus („Jüdiſcher Krieg", III, 3, 1) erwähnt Kabul auch als weſtlichen Grenzpunkt von Untergaliläa. Von neuem taucht der Ort in der talmudiſchen Ueberlieferung auf (vgl. Sepp, „Jeruſalem und das heilige Land" [Schaffhauſen 1862—63], II, 108 fg.; Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 701; für das heutige Kabul vgl. meine „Wanderungen durch Paläſtina" [Zürich 1865], S. 299).

Unter dem Namen Kabul erſcheint im A. T. auch ein Diſtrict von zwanzig Städten, den Salomo dem phöniz. König Hiram für deſſen Naturallieferungen an den Tempel- und Palaſtbau in Jeruſalem abgetreten (1 Kön. 9, 11—13). Der Volkswitz deutete den Namen: „wie nichts" (ſ. Thenius zu jener Stelle), und man erzählte ſich, daß Hiram mit dem Geſchenk nicht zufrieden geweſen ſei. Oefters ſchon hat man dieſen Diſtrict in der Nähe des Dorfes Kabul geſucht, indem man von der Anſicht ausging, letzterer Name ſei vom Dorf auf das ganze umliegende Gebiet übertragen worden, wie ähnliches in der That anderwärts häufig vorkommt. Allein der von Salomo abgetretene Kabuldiſtrict bildete einen Theil des Kreiſes Galil, welcher nach 2 Kön. 15, 29 zum Stammgebiet Naphtali's und nicht zu Aſſer gehörte, zum Hauptort Kedes hatte und im Nordoſten Galiläas lag (Joſ. 20, 7; 21, 32). Kaum werden wir alſo viel irren, wenn wir annehmen, daß Kabul ein Strich Landes geweſen, der im Weſten vom Wadi Hadſcher, im Oſten von der Hulehebene, im Norden von der Merdſch (Wieſenebene) Ajun und dem Leontes, im Süden durch eine von Tibnin nach Menara ſtreichende Linie begrenzt wurde. Wir finden es dann auch ganz begreiflich, daß Hiram mit einem ſolchen, von ſeinem übrigen Beſitzthum durch Berge und Schluchten geſchiedenen Landgeſchenk nicht zufrieden war. Salomo aber hatte in mehr ſchlauer als ehrenhafter Berechnung gerade einen derartigen Diſtrict auserwählt. Im übrigen fehlte es jener Gegend, einem welligen, von mehrern kleinen Wadis durchfurchten Plateau, keineswegs an fruchtbaren Aeckern und Weideplätzen. Furrer.

Kabzeel, ſ. Jekabzeel.

Kad, ſ. Maße.

Kades oder **Kades Barnea** wird ein Ort in der Wüſte Zin (dem nordöſtlichſten Theil der Wüſte Param) genannt, bei dem die Iſraeliten auf ihrer Wanderung nach Paläſtina längere Zeit verweilten (4 Moſ. 20, 1; 33, 36; 5 Moſ. 1, 2. 19; 2, 14; Richt. 11, 16 fg.; Pſ. 29, 8), von wo Moſe die Kundſchafter ausſandte (4 Moſ. 32, 8; Joſ. 14, 7) und die Eroberung des Landes anfangen ſollte (5 Moſ. 9, 23), wo Mirjam ſtarb

(4 Mos. 20, 1) und Mose sammt seinem Bruder Aaron sich verfehlte (4 Mos. 27, 14). Auch durch eine, wie die Sage erzählt, wunderbare Abhülfe drückenden Wassermangels ist dieses Kades dem Volk Israel in Erinnerung (4 Mos. 20, 8 fg.). Während Mose darauf verzichtete (4 Mos. 20, 14—21), von hier aus nordwärts erobernd vorzudringen, vielmehr sich entschloß, auch das östlich angrenzende Edomitergebiet zu umgehen, dehnte dagegen Josua späterhin von Norden her seine Eroberungen bis nach Kades aus (Jos. 10, 41), und sollen deshalb auch bis hierher in der Folge die Grenzen des Stammes Juda gereicht haben (4 Mos. 34, 4; Jos. 15, 3; Ez. 47, 19).

Wenn 1 Mos. 14, 7 der Ort als „Quelle des Gerichts" bezeichnet wird, so mag sich darin eine Erinnerung an den Aufenthalt des großen „Richters" Mose abspiegeln. Kades bedeutet „heilig", und es ist wahrscheinlich, daß auch dieser Name erst durch die Israeliten aufkam, deren Nationalheiligthum dort war aufgestellt worden und in ihren Augen den Boden geweiht hatte.

Robinson („Palästina" [Halle 1841], III, 140, 170 fg.) glaubt den berühmten Ort bei Ain el-Weibeh, am Fuß der Berge, die von Westen schroff in das weite Thal el-Arabah abstürzen, wiedergefunden zu haben. Aber so umsichtig er auch seine Meinung begründet, kann sie dennoch der Thatsache gegenüber, daß Rowlands einen Ort, der heute noch den Namen Kades trägt, etwa 15 Stunden westwärts von el-Weibeh entdeckt hat, nicht länger festgehalten werden. Unmittelbar östlich von Kades steigt das rauhe Gebirgsland von Seïr auf (s. Edom), im Westen erheben sich die Höhenzüge von Halal. Aus einem nordöstlichen Felsvorsprung der letztern dringt eine reiche Quelle trefflichen Wassers hervor (s. Haderwasser). Auf den Grasplätzen in der Nähe dieser Quelle weideten nach der Sage schon die Heerden Abraham's (1 Mos. 20, 1). Auch in den Kades nördlich und südlich benachbarten Thälchen trifft man, freilich nur in bescheidenem Maß, Brunnen und Weideland, während die dazwischen liegenden Hochflächen entweder mit Sand bedeckt oder mit schwarzen Feuersteinen dicht besäet sind.

Wollten die Israeliten von Kades ostwärts weiter ziehen, so bot ihnen die gewaltige Schlucht des Wadi Murreh, die das Gebirge Seïr im Norden begrenzt, die kürzeste und bequemste Straße, nachdem ihnen der Weg mitten durchs Gebirge von den Edomitern gesperrt worden war (4 Mos. 20, 18—21). Indem sie diese Straße daher einschlugen, gelangten sie in einigen Tagereisen an den Berg Madurah, bei dem sich der Wadi Murreh in einen nordnordöstlichen und einen ostsüdöstlichen Arm gabelt. Vieles spricht dafür, daß hier der Berg Hor (s. d.) zu suchen ist, dessen Gipfel das Grab Aaron's umfing. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel" (Berlin 1848), I, 1023, 1079 fg.; Knobel zu Jos. 15, 3. Furrer.

Kades Naphtali, s. Kedes.

Kadmoniter, d. i. Ostländer, sonst etwa auch „Söhne des Ostens" (Benē Kĕdēm) genannt, erscheinen 1 Mos. 15, 19 als kanaanitische (arabische) Stämme, welche im nächsten Osten von Palästina, d. h. zwischen Palästina und dem Euphrat, wahrscheinlich in der nächsten Nähe des Todten Meeres wohnten, das ja auch den besondern Namen Ostmeer trägt (Ez. 47, 18; Joel 2, 20). Kneucker.

Käfer. So übersetzt Luther die Ausdrücke jēlēk und gob (Ps. 105, 34; Joel 1, 4; 2, 25; Nah. 3, 15. 16. 17; Jer. 51, 27). Wir haben darunter Heuschrecken (s. d.) zu verstehen, indem diese Thiere wahrscheinlich nach ihren Entwickelungsstadien verschiedene Namen trugen. Furrer.

Kahath (Kehat) erscheint in den levitischen Geschlechtsregistern als der zweite der drei Söhne Levi's (1 Mos. 46, 11; 2 Mos. 6, 16; 4 Mos. 3, 17; 26, 57; 1 Chron. 5, 27; 6, 1; 23, 6); das Geschlecht der Kahathiter theilte sich in vier Linien: Amram, Izhar, Hebron und Ussiel (2 Mos. 6, 18; 4 Mos. 3, 19. 27; 26, 58; 1 Chron. 5, 58; 6, 3; 23, 12; 26, 23), und von Amram, der sich seine Vaterschwester Jochebed zum Weib nahm, stammten Aaron, Mose und Mirjam ab (2 Mos. 6, 20; 4 Mos. 26, 59). Die Priester als Nachkommen Aaron's und auch ein Theil der Leviten werden sonach zu dem Geschlecht Kahath's gerechnet (4 Mos. 3, 27 fg.; 4, 4 fg.), auch der Sänger Heman wird darauf zurückgeführt (1 Chron. 6, 18). Graf.

Kahlkopf, s. Haare.

Kain, Kainan. Ableitungen von einer Wurzel Kayan oder kanawa und kanaja erscheinen in den Eigennamen der zwei ersten Weltalter in verschiedenen Formen in der

Geneſis, ohne daß der Sinn ſicher gedeutet wäre. So haben wir den Kain und die damit zuſammengeſetzte Form Túbal-Ḳain und Ḳainan 1 Moſ. 5, 9; 1 Chron. 1, 2, daneben ſteht noch der ſpätere Stammname Keni (1 Moſ. 15, 9), ſowie der Eigenname Kainu auf einer ſinaitiſchen Inſchrift (Tuch in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", III, 177) und endlich erſcheint die Namensform Ḳain in der Zuſammenſetzung Ḳain-šelama als Name des Sternbildes der Waage bei den Bardeſaniſten und dafür einfach Ḳaina bei den Mandäern (vgl. meine Schrift „Bardeſanes von Edeſſa" [Halle 1863], S. 123). Es wird 1 Moſ. 7, 1 mit dem Wort Kain das Verbum ḳaniti, ich habe erworben, im etymologiſchen Spiel verbunden, doch haben dergleichen Anſpielungen auf die Namensform keinen etymologiſchen Werth, wie 1 Moſ. 30 beweiſt, und ebenſo wenig gibt die Combination mit ḳîna, Klagelied, einen befriedigenden Aufſchluß.

Obwol es nun wie Tuch auch andere wahrſcheinlich dünken kann, Kain, der erſte Mörder, ſei von der Waffe der Speer (2 Sam. 21, 16; arabiſch ḳanât) benannt, ſo iſt doch dies ſachlich keineswegs ſehr angemeſſen. Die wirkliche Bedeutung des Namens ſcheint der Schmied, arabiſch ḳain, ſyriſch ḳainaja. Hält man nun hiermit die unter Abel erwähnte eigenthümliche Tendenz der Quelle zuſammen, welche die Geſchichte des erſten Mordes berichtet, die Entwickelung der Cultur in Kunſt und Handwerk zu verfolgen, ſo wird der Name belangreich; nach dem Fall der erſten Aeltern beginnt der Ackerbau, der als Strafe für Adam und die Menſchheit aufgefaßt iſt, der erſtgeborene Sohn des Urvaters, Kain, iſt Ackerbauer und wie ſein Name beſagt, zugleich ein Schmied, der das Handwerkszeug für ſein Gewerbe macht. Der Neid Kain's gegen Abel führt zum Mord, wobei die Sage nicht erklärt, woran Kain die Bevorzugung von Abel's Opfer durch Jahve erkannte, der Mord zur Vertreibung Kain's in das Land Nod, d. h. in das Land des Herumziehens, des Elends oder Exils, das oſtwärts vom Land Eden lag, wo der Paradiesgarten war. So bevölkerte alſo dieſe Linie der Adamskinder den Oſten von Aſien und beginnt hier ein ſeßhaftes Leben, was ſich dadurch zu erkennen gibt, daß Kain in ſeinem Land alsbald eine Stadt baut, die er wie ſeinen Sohn Hanok nennt. Bei dieſen Städtebauern entwickelten ſich dann die Künſte der Muſik, der Erz- und Eiſenarbeit, und durch unmittelbar göttliche Einſetzung der rechtliche Schutz des Lebens durch die Blutrache, die an Kain verheißen und von Lamech proclamirt wird; das iſt der Sinn der kainitiſchen Genealogie, deren Namen, wie bekannt, mit der ſethitiſchen (1 Moſ. 5) ſich decken, indem dieſelbe Namenreihe zweimal verwendet wurde, einmal im kulturhiſtoriſchen Intereſſe bei Kain, dann im chronologiſchen bei Seth. So erübrigt es noch, darauf aufmerkſam zu machen, daß in dieſer Ableitung der ſeßhaften Cultur noch eine auf den erſten Blick ſeltſame, aber dennoch völlig natürliche Erſcheinung hervortritt, die nämlich, daß das ſpäter erſt Entſtandene ſchon am Anfang vorausgeſetzt wird. Hier erſcheint Jabal als Erfinder des Hirtenlebens, und neben Jubal, dem Erfinder der Muſik, Thubalkain als Erfinder der Schmiedekunſt, während doch ſchon Abel Hirt und jenes jüngern Schmieds älterer Namensvetter, der Schmied Kain, Ackerbauer geweſen waren. Es erklärt ſich dies daraus, daß wir uns den Menſchen nie außerhalb der menſchlichen Geſellſchaft- und Geſittung ganz abſtract denken können, ſofern das Leben in der Geſellſchaft und in einer gewiſſen Geſittung, ſei es auch nur das natürliche Familienverhältniß, zum unverwüſtlichen Charakter des Menſchen gehört. Jede Erzählung von Entwickelung der Cultur, die ſich bemüht, die Entſtehung der einfachſten Culturleiſtungen abzuleiten und die daher Zuſtände ſchildern muß, in denen dieſe Culturleiſtungen noch nicht vorhanden waren, muß ſich daher mit ſich ſelbſt in Widerſpruch bringen, inſofern ſie nicht umhin kann, am Anfang ſtillſchweigend das alles als vorhanden vorauszuſetzen, was ſie nachher erſt entſtehen läßt, weil ſie ſich den Menſchen ohne jene Vorausſetzungen nicht vorſtellig zu machen fähig iſt. So ergeht es hier dem Erzähler mit Kain und Abel, Thubalkain und Jabal, und ebenſo ergeht es ihm in einer weit höhern Frage, nämlich in der Erklärung des ſittlichen Bewußtſeins. Menſchen, die Gut und Böſe nicht unterſcheiden können, ſind gar nicht Menſchen; dennoch läßt derſelbe Erzähler, um den Urſprung dieſes Bewußtſeins zu erklären, Adam und Eva ſo erſcheinen, als ob ſie das nicht könnten, und läßt es ihnen durch den Genuß der verbotenen Frucht zum Bewußtſein kommen, während doch eben die Einſchärfung eines von Gott gegebenen Verbots ſchon vorausſetzt, daß ſie Erlaubt und Verboten, Gut und Böſe unterſcheiden können. Die Schwierigkeit der Erzählung löſt ſich kritiſch aus der Stellung

des Referenten, der sich in der Lage befindet, das zu Erklärende bereits vorausgesetzt zu haben und immer voraussetzen zu müssen. Ganz das Gleiche gilt auch für Kain's Mord; die Erzählung macht den Neid zur Wurzel der bösen That, sie läßt den Kain die That zugleich als böse erkennen, obschon vorher kein Verbot des Mordes gegeben, ja die Möglichkeit desselben nicht erklärt ist; es ist ja noch nie ein Versuch zu gewaltsamer Tödtung gemacht worden, sie läßt den Kain die Todesstrafe in irgendeiner Form fürchten (jeder, der mich findet, wird mich tödten, 1 Mos. 4, 14). Alles dies nicht, weil es so geschehen wäre oder geschehen sein könnte, sondern weil sie von unsern gegenwärtigen Verhältnissen ein Bild des Geschehens abstrahirt, welches sie in die Urzeit projectirt, wobei es nicht ausbleiben kann, daß sie gegen andere Voraussetzungen, die sie über die Zustände der Urzeit macht, verstößt. In diese Kategorie fällt auch das dem Kain gegebene Wahrzeichen; die spätere Vorstellung, daß ein göttliches Wort durch ein objectives Zeichen bekräftigt und über allen Zweifel erhoben wird, ist hier in die Urzeit einfach übertragen worden. Spätere Sagen finden sich über Kain und sein Weib Save (bei Epiphanius, Adv. haer., XXXIX, 6) in Eisenmenger's „Entdecktem Judenthum" (Königsberg 1711), I, 462, 471, 832, 836.

2) Kainan ist im elohistischen Geschlechtsregister (1 Mos. 5, 9) Sohn des Enosch, d. h. des Urmenschen, wie der erste Mörder Sohn des Adam im jahvistischen Bericht ist; es liegen hier zwei verschiedene Arrangements ursprünglich identischer Erzählungen vor. Der Kainan, der Luk. 3, 36 als Sohn des Arphaxad und Enkel des Sem erwähnt wird, stammt aus den LXX zu 1 Mos. 10, 24; 11, 12; 1 Chron. 1, 18, wird aber im hebr. Text nicht erwähnt. Nach dem Urtheil von Vater, Tuch, Delitzsch, Knobel sind hier die LXX aus 1 Mos. 5, 9 fg. interpolirt, um auch in dieser Genealogie zehn Glieder zu gewinnen, da sie Abraham nicht als zehntes Glied auffaßten, was Delitzsch aus Josephus („Alterthümer", I, 7, 2) sogar als chaldäische, von Berosus berichtete Meinung erweist. Anders urtheilt Bertheau (vgl. „Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845" [Leipzig 1847], der die hebr. Auslassung des Kainan für falsch und die Einsetzung desselben aus dem griech. Text für geboten erachtet. Merx.

Kaiphas, richtiger **Kaïaphas** (Καϊαφας, wahrscheinlich von dem hebr. kepha [der Fels], also = Kephas, d. h. Petrus) hieß ein Hoherpriester der Juden unter der Regierung des Kaisers Tiberius, der nach den Evangelien (Luk. 3, 2; Matth. 26, 3. 57; Joh. 11, 49; 18, 13. 14. 24. 28; Apg. 4, 6) zur Zeit des Täufers und Jesu den Pontificat verwaltete. Josephus („Alterthümer", XVIII, 2, 2) kennt denselben unter dem Namen Josephus, der auch Kaïaphas heißt; der Name Kaïaphas war also nur sein Beiname. Joseph, genannt Kaïaphas, war der letzte Hohepriester aus der Mache des Procurators Valerius Gratus, der in den beiden ersten Jahren seiner Verwaltung vier Hohepriester abgesetzt hatte, nämlich Annas den Alten, Ismael (Phabi Sohn), Eleazar (Annas' Sohn) und Simon (Sohn des Kamith). Etwa ums J. 18 installirte Gratus als seinen fünften Hohenpriester den Kaïaphas, der achtzehn Jahre lang, während der ganzen Verwaltung des Valerius Gratus und seines Nachfolgers Pontius Pilatus, das hohe Amt bekleidete und erst im J. 36 auf Befehl des Proconsuls Vitellius wieder einem Annas-Sohn Platz machte (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 3). Die leitende Familie der Theokratie war damals die des Annas (s. d.). Auch Kaïaphas gehört insofern dieser Familie an, als er der Schwiegersohn des Annas war (Joh. 18, 13). Vielleicht erklärt sich die achtzehnjährige Dauer seines Pontificats aus einem Compromiß, den die übrigen hohenpriesterlichen Geschlechter mit der Annas-Familie auf den Schwiegersohn Kaïaphas geschlossen hatten. Jedenfalls ist die Thatsache, daß Annas achtzehn Jahre lang das hohe Amt verwaltete, fast ohne Beispiel in der Geschichte des spätern Hohenpriesterthums. Wenn es ihm dem gewaltthätigen Procuratorenthum gegenüber glückte, seine Würde zu behaupten, so ist das wol mehr seiner Nachgiebigkeit als seiner persönlichen Tüchtigkeit zuzuschreiben.

An Gelegenheit wenigstens, ein Opfer seiner Amtspflichten zu werden, konnte es Kaïaphas nicht fehlen, da Valerius Gratus, wie er gegen die Vorgänger bewiesen hatte, keine Rücksichten kannte, da ferner Sejan's Regiment in Rom sich durch Judenhaß auszeichnete, und seit dem J. 16 Pontius Pilatus dem Tempel zu Jerusalem Beleidigung auf Beleidigung zufügte. Kaïaphas war Hoherpriester, als Pilatus die Heilige Stadt durch Aufstellung der Feldzeichen auf der Antonia entweihte (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 1), und darin zurückgewiesen, nochmals durch Aufstellung von Votivtafeln an

der Zionsburg das Volk aufs neue reizte (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, 1033—35). Auch als der Procurator ſich am Tempelſchatz ſelbſt vergriff und aus demſelben die Koſten einer Waſſerleitung beſtritt, muß Kaïaphas ſich gefügt haben, indem er auch dieſen Conflict, der das Volk zum Aufruhr trieb, überdauerte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 9, 4). Während Kaïaphas ſomit in der Zeit der tiefſten Schmach des Judenthums achtzehn Jahre hindurch ſich gehalten hatte, fiel er in dem gleichen Moment, in dem der Proconſul von Syrien, Vitellius, den Beſchwerden der Jeruſalemiten nach langen Conflicten endlich abhalf (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 3). Er ſelbſt erlebte noch im J. 36 den großen Tag des Hohenprieſterthums, an dem den Juden das heilige Amtsgewand durch Vitellius zu eigener Aufbewahrung übergeben wurde, allein gleichzeitig wurde er von Vitellius weggeſchickt und an ſeiner Statt ſein Schwager Jonathan ben Annas gewürdigt, das forthin durch keinen röm. Verſchluß entweihte Kleid zu tragen.

Dieſe eigenthümlichen Thatſachen legen es nahe, die lange Amtsdauer des Kaïaphas nicht aus ſeiner perſönlichen Bedeutung abzuleiten, ſondern vielmehr aus ſeiner Schwäche und Unbedeutendheit. So wundern wir uns auch nicht, daß Kaïaphas, wenigſtens in einem Zweig der evangeliſchen Tradition, ſchlechterdings als ein Figurant erſcheint und ſein Schwiegervater, der mächtige alte Theokrat Annas, weit mehr im Vordergrund der Action ſteht als der Hoheprieſter ſelbſt.

Nach Joh. 11, 48 war es Kaïaphas, der bei der Berathung über das Verfahren, das Jeſu gegenüber einzuhalten ſei, die Worte ſprach: „Ihr wißt nichts und bedenkt nicht, daß es beſſer iſt, ein Menſch ſterbe für das Volk, als daß das ganze Volk verderbe." Indeß, von dem, was im Kreis der Oberprieſter berathen wurde, konnten die Chriſten nur ſagenhafte Kunde haben, und das doppelſinnige Wort iſt zu bedeutungsvoll, um als Geſchichte zu gelten. Nach Matthäus (Kap. 26, 57) war es dann wiederum Kaïaphas, dem man Jeſum unmittelbar nach ſeiner Verhaftung zuführt. Er iſt es, der Jeſum beſchwört, ob er der Sohn des lebendigen Gottes ſei, er zerreißt ſein Gewand und erklärt Jeſum des Todes ſchuldig. Auch war es in ſeinem Palaſt, daß Petrus den Herrn verrieth. Nach Joh. 18, 12 fg. wurde Jeſus dagegen von Gethſemane aus in das Haus des Annas abgeführt, dort fand die Verleugnungsſcene ſtatt, und dort wird Jeſus von Annas verhört und mishandelt, und erſt, nachdem Annas das Verhör beendet, ſendet er Jeſus zu Kaïaphas, der dann bei Pilatus den Antrag auf Todesſtrafe ſtellt. Das hiſtoriſch Richtige findet ſich hier wol bei Johannes, denn die Tradition konnte leicht das Verhör, das Annas vornahm, dem Hohenprieſter zuſchreiben, minder leicht dem Hohenprieſter einen andern ſubſtituiren. Annas übte alſo noch immer, trotz des Kaïaphas nominellem Regiment, die factiſche Gewalt aus, und ſo erklären ſich auch die ſeltſamen Ausdrücke bei Lukas: „Als Annas Hoherprieſter war und Kaïaphas" (Kap. 3, 2). „Es verſammelten ſich ihre Oberſten ... Annas, der Hoheprieſter, und Kaïaphas." Nach der dominirenden Stellung, die Annas, ſeinem Schwiegerſohn Kaïaphas gegenüber, einnahm, konnte dieſer Zweig der chriſtl. Tradition leicht auf die Meinung kommen, Annas ſei der Hoheprieſter des Todespaſſah und des folgenden Jahres geweſen, Kaïaphas aber erhielt ſich nur als Mitbetheiligter im Gedächtniß. Nicht einmal, daß er Joſeph hieß und Kaïaphas ſein Beiname war, blieb der Gemeinde erinnerlich. Aus dem allen ergibt ſich, daß der Mann von jener Charakterloſigkeit war, welche die evangeliſche Tradition mit geringerm Recht Pontius Pilatus zuſchrieb, und wenn Kaïaphas auch ſeine Hände bei dem Tod Jeſu nicht wie Pilatus in Unſchuld wuſch: der eigentlich Schuldige iſt doch wol auch er ſchwerlich geweſen. Hausrath.

Kaiſer, römiſche, zur neuteſt. Zeit. Der Name Kaiſer, bekanntlich urſprünglich Beiname desjenigen unter ihnen, welcher als Typus für die ganze Reihe gilt (Caesar, Καῖσαρ), ſpielt im N. T. nicht umſonſt eine große Rolle, wie denn überhaupt die chriſtl. Religion und Kirche mit den Epochen und Phaſen der röm. Kaiſerherrſchaft aufs engſte verflochten iſt.

Schon ältere, tiefer blickende Apologeten, wie der Biſchof Melito von Sardes in ſeiner an den Kaiſer Marc Aurel gerichteten Vertheidigung des Chriſtenthums, haben in dem Zuſammentreffen des Beginns der Kaiſerherrſchaft mit der Entſtehung des Chriſtenthums ein geſchichtliches Phänomen gefunden, inſofern heilige und profane Geſchichte wie im geheimen Bund ſich erweiſen, um eine neue Epoche für die Menſchheit heraufzuführen. Ein neuerer Geſchichtſchreiber, Baur, drückt dies ſo aus: „Iſt nach chriſtl. Anſchauung

die abſolute Monarchie Gottes das Urbild für jedes auf Unterordnung und Abhängigkeit beruhende menſchliche Lebensverhältniß, ſo kann man in der Monarchie des röm. Kaiſerthums nur das vollkommenſte Nachbild der göttlichen erblicken, die Form des Regiments, welche die weltliche Grundlage der auf ihr ſich erbauenden chriſtl. Weltordnung ſein ſollte, ſofern in keiner Form ſo ſehr wie in der monarchiſchen das allgemeine Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Menſch zu Gott ſteht, zu ſeiner realen Erſcheinung kommt. Je ſtrenger die monarchiſche Form des Regiments iſt, um ſo unbedingter müſſen ſich die unter ihr Stehenden ihrer Abhängigkeit bewußt werden, und je allgemeiner dieſe iſt, um ſo weniger kann ſie als eine blos zufällige und willkürliche erſcheinen."

„Als die Zeit erfüllet war, ſandte Gott ſeinen Sohn", ſagt der Apoſtel (Gal. 4, 4). Dieſe Zeit war ſo lange nicht erfüllt, als die einzelnen Nationen des Alterthums noch in ihrer vollen Kraft und Selbſtändigkeit blühten. Denn ſo lange waren ſie auch ſchroff voneinander abgeſchnitten; es fand wenig wechſelſeitiger Verkehr und Gedankenmittheilung ſtatt. Sollte das Chriſtenthum eine allgemeine, alle Völker und Geſchlechter umfaſſende Religion werden, ſo mußte vor allem die Möglichkeit gegeben ſein, daß ſeine Verkündigung auch über die Marken der einzelnen Nationen und Staaten hinausreichen konnte. Dieſe Bedeutung hat für die Entwickelungsfähigkeit des Chriſtenthums die große weltgeſchichtliche Thatſache, daß eben damals die röm. Weltmonarchie mit eiſernen Armen alle Völker und Reiche der cultivirten oder cultivirbaren Welt zuſammenfaßte. Der Geſchichtſchreiber Polybius hat eine Ahnung davon, wenn er ſagt, daß die Geſchichte, welche vorher ſporadiſch war, nunmehr auf Ein Geſammtziel ſich beziehe, ein Ganzes werde und alle Länder und Völker von jetzt an ineinandergreifen. Der röm. Kaiſerſtaat ruhte nicht mehr, wie alle Staaten des Alterthums, auf der Naturbaſis einer beſtimmten Volksart, ſondern auf kluger Berechnung und politiſcher Kunſt. Er war die gemeinſame Form, welche alle Völkerindividualitäten in ſich aufnahm und ausglich. Als daher die Apoſtel auftraten, waren bereits alle Länder- und Völkerſperren aufgehoben, Sicherheit auf Straßen und Meeren war eingetreten. Dem geiſtigen Aufſchwung entſprach unter dem Schutz des Friedens der beginnenden Kaiſerzeit das rege induſtrielle Leben auf den Straßen, die von Rom aus die äußerſten Endpunkte der Welt mit deren glanzvoller Metropole verbanden. Die Zeiten des Welthandels und Weltverkehrs waren gekommen. Vom Euphrat bis zum Atlantiſchen Ocean, von den Mündungen der Weſer bis nach Nordafrika waren die Völker zu Einer großen Gliederung zuſammengefaßt und damit war eine Epoche eingeleitet, welche über die Beſonderheit der einzelnen Volksthümer zum Ganzen der Menſchheit hinübergreift. Das kaiſerliche Rom, wie es bereits vor Cäſar's Geiſt ſtand, trug einen entſchieden weltbürgerlichen, humaniſtiſchen Charakter, worin alle Nationalitäten und Culturformen Raum fanden; und ſo ſehen wir auch auf geiſtigem Gebiet mit dem Eklekticismus der Philoſophie einen gewiſſen Encyklopädismus und Kosmopolitismus der Bildung Hand in Hand gehen. Wie die weltherrſchende Roma alle politiſchen Mächte an ihren Triumphwagen gekettet hatte, ſo ſuchte die neue Literatur auch den Ideenerwerb aller Völker in ſich aufzunehmen. Aber eben damit war auch das Urtheil der Auflöſung über die Alte Welt geſprochen; denn dieſe ruhte ganz auf der plaſtiſchen Beſonderheit der Völker, mit welcher hinwiederum die alten Religionen aufs engſte verwachſen waren. Es war Platz vorhanden für eine neue Religion, für eine Weltreligion.

Dies ſind die innern Bezüge, welche obwalten zwiſchen dem Einen Kaiſer, dem jetzt die Welt gehörte, und dem Einen Gott, welcher dieſer Welt gepredigt werden ſollte. Noch bleibt übrig, einen Blick auf die geſchichtlichen Träger zu werfen, welche die Kaiſeridee während der neuteſt. Epoche finden ſollte. Schon lange drängte alles dazu, der Erde Einen Herrſcher zu geben. Dieſer war erſtanden in dem klugen Auguſtus (ſ. d.), welcher über ein halbes Jahrhundert (43 v. Chr. bis 14 n. Chr.) den Erdkreis beherrſchte und dadurch die folgenden Generationen ſo ſehr an die monarchiſche Form gewöhnte, daß ein Verſuch zur Rückkehr in republikaniſche Zuſtände kaum noch ein oder das andere mal gemacht werden konnte, um ſogleich zu ſcheitern. Schon er hatte ſeinen Wohnſitz aufgeſchlagen nicht etwa in der prächtigen Vorſtadt, welche ſich ſeit den Zeiten des Pompejus und Cäſar auf der Stelle des heutigen Rom erhoben hatte, ſondern auf jenem palatiniſchen Hügel, an welchen ſich die älteſten Erinnerungen Roms knüpften. Sein Haus iſt dermalen ohne Zweifel noch verſchüttet unter den beiden Klöſtern, an welche die jetzigen Napoleoniſchen Beſitzungen auf dem Palatium grenzen. Dagegen ſind in ganzem Um-

fang aufgegraben und bloßgelegt die großartigen Anlagen, welche den nächſten Nachfolgern des Auguſtus, Tiberius (14—37 n. Chr.) und Caligula (37—41 n. Chr.), zugeſchrieben werden.

Gleich unter dieſen Imperatoren trat der düſtere Charakter der Kaiſerherrſchaft in erſchreckender Weiſe zu Tage. Wiewol „ſtark in Verachtung der Ehrenbezeigung" (nach Tacitus) ließ Tiberius (ſ. d.) doch die Römer fühlen, was es heiße, die Majeſtät zu verletzen; er terroriſirte die geſammte Geſellſchaft mit der Macht eines an ſich ſchon überlegenen, dazu auch noch in raffinirten Künſten der Verſtellung und der Bosheit ſeinem eigenen trübſeligen Humor Genüge leiſtenden Geiſtes. Caligula dagegen war ein bösartiger Narr, der ſein Vergnügen darein ſetzte, im Coſtüm als Jupiter Tonans mit vergoldetem Bart, den Donnerkeil in der Rechten, zu erſcheinen, als ein Gott zu blitzen und mit Maſchinen zu donnern, ſein Pferd zum Conſul und ſich ſelbſt zum Erben von reichen Männern einſetzen zu laſſen, deren Leben er ſofort abzukürzen wußte. Verſinnbildlicht Caligula den Abſolutismus im Stadium des Deliriums, ſo der von 41—54 n. Chr. herrſchende Claudius (ſ. d.) in dem blöder Bewußtloſigkeit, bis endlich in Nero (54—68 n. Chr.) der Wahnſinn der Kaiſerherrſchaft, wie man dieſe Periode treffend genannt hat, ſeinen Gipfel erſtieg. Die ſich in furchtbaren Eruptionen austobende Launenhaftigkeit und Willkür einer herzloſen Despotie, verbunden mit ſchrankenloſer äußerer Macht, wie ſie in Nero ſich darſtellte, bildet darum auch den Grundzug in dem Bild des Thieres, unter welchem die Herrſchaft dieſer fünf Kaiſer ſchon in der Johanneiſchen Apokalypſe (ſ. d.) erſcheint. Aber mit Nero war auch der Taumelkelch geleert; der in dem Schwindel der Weltherrſchaft ſich über alle Schranken erhebende Römergeiſt hatte in maßloſer Verſchwendung und Genußſucht ſeine Kraft erſchöpft; der Rauſch war vergangen, und an ſeine Stelle trat beſonders ſeit Veſpaſian (69—79 n. Chr.), dem Haupt der Flavier, eine meiſt nüchterne und beſonnene Regierungsweiſe.

Während Galba der ſechſte Kaiſer iſt, unter welchem Johannes die Apokalypſe ſchreibt, wird hier als ſiebenter wahrſcheinlich Veſpaſian, vielleicht auch Otho oder Vitellius, erwartet. Jedenfalls aber kamen die Dinge ganz anders, als der Apokalyptiker gemeint hatte, indem er dem ſiebenten Kaiſer nur kurze Herrſchaft und nach ihm die Wiederkunft Nero's weiſſagte. Von den nunmehr folgenden Kaiſern wird übrigens im N. T. keiner auch nur noch angedeutet. Dieſes kennt nur den Kaiſer Auguſtus, von dem jenes „Gebot" ausging, daran ſich die Vorgeſchichte Jeſu knüpft (Luk. 2, 1), den Tiberius, in deſſen funfzehntem Jahre Chriſtus öffentlich auftrat (Luk. 3, 1), und unter welchem auch ſein Kreuzestod fällt, wie ſchon Tacitus (Annal., XV, 44) anmerkt, und den Claudius, welcher die Juden aus Rom verbannt (Apg. 18, 2). Dafür bringt jetzt unter den Claudiern das Chriſtenthum nach Rom vor und empfängt daſelbſt ſeine Bluttaufe; unter den Flaviern (79—96) löſt es ſich je länger je entſchiedener vom Judenthum ab, unter Trajan (98—117) wird es Gegenſtand der Reichsgeſetzgebung, und unter den Antoniern (138—192) erſtarkt es endlich zu innerm Einheitsbewußtſein und ökumeniſcher Bedeutung.

Aber eben um dieſen raſchen Sieg einer neuen Weltanſchauung nach allen Seiten zu begreifen, muß man nebſt vielem andern auch den Einfluß in Anſchlag bringen, welchen die neue Form der Herrſchaft, indem ſie alles auf gleiche Weiſe dem Einen „Auguſtus" (Σεβαστός, Venerandus; vgl. Apg. 25, 21. 25; 27, 1) oder, wie ſich ſchon Caligula nennen ließ, dem „Herrn" (Dominus, Κύριος; vgl. Apg. 25, 26), unterwarf, auf die Anſichten von dem Verhältniß der Menſchen untereinander ausüben mußte. Waren einmal alle Völker des weiten Reichs unter denſelben Geſetzen und Einrichtungen vereinigt, und beſtanden auch die frühern Unterſchiede und Vorrechte der Stände nur noch ſo weit, als ſie der Wille des Einen Herrſchers beſtehen laſſen wollte, ſo war damit im Grundſatz eine Lebensanſchauung gegeben, der zufolge alles, was den einen vom andern trennte, als werthlos und gleichgültig erſcheinen mußte. Die Gleichheit der äußern Verhältniſſe konnte nur dazu führen, die Ueberzeugung von der weſentlichen Gleichheit der menſchlichen Natur, und damit eine der unterſten Vorausſetzungen und höchſten ſittlichen Ideen des Chriſtenthums, zu begründen und zu befeſtigen. **Holtzmann.**

Kalb, goldenes. In die elohiſtiſche Erzählung von der ſinaitiſchen Geſetzgebung iſt als Epiſode der Bericht eingeſchoben, wie die Iſraeliten, an der Rückkehr Moſe's verzweifelnd, der lange Zeit auf dem Berge blieb, von Aharon forderten, er möge ihnen

Götter machen, die vor ihnen herziehen könnten. Aharon lies ſich die goldenen Ohrringe (Ohrringe aber waren Amulete) abliefern, machte mit einem ſpitzen Werkzeug eine Form in den Boden (ſo iſt 2 Moſ. 32, 4 wol am wahrſcheinlichſten zu deuten), und goß das geſchmolzene Gold zu einem Kalbsbild, das er dann für den Gott erklärte, der Iſrael aus Aegypten heraufgeführt. Weiter errichtete er einen Altar und ſetzte für den folgenden Tag ein Feſt für Jahve an, bei dem das Volk Brand- und Dankopfer darbrachte, aß, trank und ſpielte. Die Erzählung ſchließt ſich an 2 Moſ. 24, 18 an, wo der Jahviſt den Bericht erſtattet, daß Moſe 40 Tage und Nächte auf dem Sinai verweilt habe. Von hier wird Moſe dann herabgeſandt, mit den beiden von Gott geſchriebenen Steintafeln in Begleitung Joſua's, der (2 Moſ. 24, 13) mit ihm auf den Berg geſtiegen war, und als ſie ſich dem Lager nähern, hören ſie den Freudenlärm des ſpielenden Volks und erblicken das Kalb und die Reigentänze. Unter dem Berg zerbrach Moſe ſeine Tafeln, dann zerſtörte er das Kalb, indem er es erſt verbrannte und dann klein mahlte, worauf er den Staub in Waſſer that, das er die Iſraeliten zu trinken nöthigte. Nun wird Aharon von Moſe inquirirt (2 Moſ. 32, 21—24); ſeltſamerweiſe hat er aber gar kein Bewußtſein davon, eine grobe Abgötterei begangen zu haben, er erklärt vielmehr, das Volk ſei zum Böſen geneigt (nach anderer Lesart beim Samaritaner, zügellos), er habe das empfangene Gold geſchmolzen und da ſei ein Kalb daraus geworden. Moſe fordert dann auf, ſich für Jahve zu entſcheiden, die Leviten ordnen ſich ihm bei und werden beauftragt, das Strafamt zu übernehmen, und indem ſie das Lager durchziehen, alles niederzumachen (V. 26—29), worauf ſie als Jahve's vornehmlichſte Diener geweiht werden. Hiermit iſt aber die Sühne noch nicht vollzogen, Moſe erſteigt, um Verzeihung für das Volk zu erlangen, den Berg noch einmal und leiſtet inbrünſtig Fürbitte, worauf er die Zuſage erhält, Gott werde die Sünder dadurch ſtrafen, daß er ſie aus ſeinem Buch auswiſche, und zugleich die Weiſung, das Volk nun weiter zu führen, der Engel werde voranziehen und die Strafe erfolgen, wenn die Zeit dafür komme.

Dies iſt der Inhalt der Erzählung, wie ſie ſteht. Die Zuſammenhangsloſigkeit und die doppelte Strafe, daß einmal die Leviten alles, was ihnen in den Weg kommt, tödten, dann, daß die Sünder aus dem göttlichen Buch getilgt werden ſollen, zeigen aber an, daß hier eine Quellenvermiſchung ſtatthat, welche Knobel ſo löſt, daß er ſeinem Rechtsbuch 2 Moſ. 32, 1—6. 15—20. 30—34 zuweiſt, wonach für ſein Kriegsbuch 2 Moſ. 32, 21—29; 35 und für ſeinen Jehoviſten 2 Moſ. 32, 7—14 übrigbleibt.

Erwähnt iſt dieſe Erzählung ſpäter 5 Moſ. 9, 21; Neh. 9, 18; Pſ. 106, 19; Apg. 7, 39. Aus dem Zuſammenhang der Erzählung iſt deutlich, daß das Bild ein Jahvebild iſt, ihm wird das Feſt gefeiert, wie im nördlichen Reich ſeit Jerobeam I. Jahve ſtehend unter dem Bild eines Kalbes angebetet wurde (1 Kön. 12, 28; Hoſ. 8, 5; 10, 5). Es wird gemeinhin angenommen, dies Symbol ſei aus Aegypten entlehnt, wo die Seele des Oſiris, d. i. der Oſiris als Gott der Unterwelt, zu Memphis in der Geſtalt eines Stiers als Apis verehrt (Plutarch, De Is. et Osir., Kap. 33; Herodot, III, 28; Diodor, I, 21; Strabo, XVII, 805) und dem Mnevis (Strabo, XVII, 803) in Heliopolis ein Cultus geweiht wurde, was jedoch darum nicht gewiß iſt, weil das Rinderſymbol eine außerordentlich weite Verbreitung hatte, ſodaß es nicht ſofort nöthig iſt, in unſerm Fall eine ägypt. Entlehnung anzunehmen, um ſo weniger, als das Volk in unſerer Stelle keiner Hinneigung zu Aegypten angeſchuldigt wird, ſondern nur einen Gott verlangt, der vor ihm herzieht, weil Moſe, der bisher voranzog, verſchwunden zu ſein ſcheint. Jene ägypt. Ableitung hat nur dann Sinn, wenn man an der geſchichtlichen Thatſächlichkeit unſerer Erzählung feſthält, bei der dann natürlich alles was das Volk weiß und kann als ägyptiſch angeſehen werden muß. Hält man die Erzählung dagegen für ſpätere Sage, ſo ſchwindet dieſer Grund für die Entlehnung.

Wie die Zerſtörung des maſſiven Gußbildes zu denken ſein ſoll, gibt 5 Moſ. 9, 21 genau an, aber wie es möglich iſt, das Gold zu verbrennen, das wird ein Räthſel bleiben, da das Gold nicht verbrennt. Der Zweck, der mit dem Zermahlen verfolgt wird, iſt im Targum Jonathan wol richtig erkannt: das Volk trinkt den Goldſtaub mit dem Waſſer, die des Bilderdienſtes Schuldigen ſollte dadurch die Strafe ereilen, weshalb dies Waſſer mit dem Fluchwaſſer (ſ. d.) verglichen wird. Näheres hierüber gibt Bochart, Hierozoicon (Frankfurt 1675), I, 351. Eine andere Auffaſſung deutet Hävernick (Handbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in das Alte Teſtament" [2. Aufl., Erlangen und Frankfurt a. M.,

1854—56], I, II, 472) im Anſchluß an ägypt. Sitte an, wonach man die weiblichen Rinder nach dem Tod in den Fluß geworfen habe (Herodot, II, 41). Merx.

Kaleb, ſ. Caleb.

Kalender, insbeſondere **Feſtkalender** der Iſraeliten. Die wichtigſten Ergebniſſe der bibliſchen Wiſſenſchaft über das Kalenderweſen der alten Iſraeliten ſind bereits in frühern Artikeln (Chronologie, Feſte, Jahr) dargelegt, können alſo vorausgeſetzt werden und ſollen hier, insbeſondere was die Ordnung der Feſt- und Feiertage betrifft, nur noch ihre Ergänzung finden.

Wie die Griechen und Araber, ſo beſtimmten auch die Hebräer die Jahre nach den 12 Mondumläufen, rechneten alſo nach Mondjahren (Sir. 43, 6 fg.) von je 354—355 Tagen (genau: 354 Tagen, 8 Stunden, 48 Minuten, 38 Secunden). Zwar liegt dem urſprünglich ausländiſchen Mythus von Henoch (ſ. d.; 1 Moſ. 5, 23) ſowie der Flutſage die Eintheilung der Zeit nach dem Sonnenjahr von 365 Tagen (genau: 365 Tagen, 5 Stunden, 48 Minuten, 47 Secunden) mit 12 Monaten zu Grunde; nichtsdeſtoweniger aber erſcheint auch hier das Sonnenjahr ſchon nach der Norm des Mondjahres geregelt (ſ. Sintflut; vgl. beſonders 1 Moſ. 7, 24. 11; 8, 14: „ein [Mond-]Jahr und 10 Tage" = 355 + 10 Tage = 365 Tage). Im Verhältniß zum Sonnenjahr war alſo das Mondjahr ungefähr $11\frac{1}{4}$—$10\frac{1}{4}$ Tage zu kurz. Dieſe Abweichung von der richtigen Zeit mußte allemal nach einigen Jahren die Verbindung der Feſte mit den ökonomiſchen Epochen der Ernte- und Weinleſe ſtören, inſofern z. B. bis zum Oſterfeſt die Erſtlingsfrüchte nicht zur Reife gelangten, und es wurde aus dieſem Grunde hauptſächlich ſeit dem babyloniſchen Exil je das dritte Jahr durch einen hinzugefügten 13. Monat um 30 (beziehungsweiſe 29) Tage verlängert. Gewöhnlich wurde alle drei Jahre ein Monat eingeſchaltet, jedoch nie in einem Sabbatjahr, wohl aber immer im Jahr vor einem Sabbatjahr (Schaltmonat und Schaltjahr).

Abgeſehen von dem vierfachen Jahresanfang, wie ihn der Talmud kennt (ſ. Chronologie), können wir im A. T. für die Berechnung des hebr. Jahresanfangs drei Zeitabſchnitte unterſcheiden. In der Urzeit begann den Hebräern als einem Volk von Ackerbauern das (ökonomiſche) Jahr mit der Pflüge- und Saatzeit, d. h. ungefähr mit unſerm November, und ſchloß mit der Obſt- und Weinleſe im October (vgl. 2 Moſ. 23, 16; 34, 22). Die Monate trugen entſprechende, auf den Landbau bezügliche Namen, von denen uns folgende überliefert ſind:

Bul	(1 Kön. 6, 38),	d. i. Monat der Regenfluten,	= November,
Abib	(2 Moſ. 13, 4 u. a.),	d. i. Aehrenmonat,	= April,
Siv	(1 Kön. 6, 1. 37),	d. i. Glanz-, Blütenmonat,	= Mai,
Etanim	(1 Kön. 8, 2),	d. i. Monat der ſtrömenden Flüſſe,	= October.

(Näheres ſ. Chronologie.)

Am Neumondstage des Abib war Iſrael aus Aegypten gezogen; mit dieſem Ereigniß begann die Aera der ſtaatlichen Exiſtenz des Volks (Hoſ. 11, 1), und der Abib wurde, wie Anfangspunkt für die Berechnung von Jahren und Jahrhunderten, ſo nun bald auch Anfang des einzelnen Jahres ſelbſt (2 Moſ. 12, 41. 42). Jetzt werden die Monate, da ohnehin ihre alten Namen nicht auf die Dauer zu ihrem Charakter ſtimmten, nicht mehr benannt, ſondern gezählt, nachweislich dies freilich erſt ſeit Salomo, und zwar gezählt vom „Neumond des Abib" an (1 Kön. 6, 1; 2 Moſ. 13, 4; 12, 2; 3 Moſ. 23; Joel 2, 23).

Neben dieſer neuen Ordnung, welche bis in die Zeiten des N. T. beſtehen blieb und ihre beſondere Bedeutung für das kirchl. Jahr, für Feſt- und Feiertage hatte, erhielt ſich jedoch auch das alte Syſtem noch eine Zeit lang fort im gemeinen, bürgerlichen Leben (vgl. 3 Moſ. 23, 34; 2 Moſ. 34, 22; 23, 16), wie denn die Sabbatjahre und Jobeljahre (ſ. d.) ſtets von Herbſt zu Herbſt — jenes vom erſten Tag, dieſes vom zehnten Tag des ſiebenten Monats an — berechnet wurden, weil ſie in enger Beziehung zu dem ökonomiſchen Leben der Iſraeliten ſtanden (über den ſpätern, nachexiliſchen Anfang des bürgerlichen Jahres mit dem Monat October ſ. Jahr und Feſte).

Aus dem babyloniſchen Exil brachten die Juden auch wieder neue, großentheils ſyr. Monatsnamen mit:

Nisan	(Neh. 2, 1; Esth. 3, 7), d. i.monat, Blumen	= April,
Ijjar,	vielleicht Lichtmonat,	= Mai,
Sivan	(Esth. 8, 9), d. i. Glücks-, Wonnemonat,	= Juni,
Tammuz	(s. Hadad-Rimmon)	= Juli,
Ab,	vielleicht Skorpionen-, Schlangenmonat,	= August,
Elul	(Neh. 6, 15), d. i. Traubenmonat,	= September,
Tischri,	d. i. Eröffnungsmonat, Monat des (bürgerlichen) Jahresanfangs,	= October,
Marcheschvan,	d. i. Quellenmonat,	= November,
Kislev	(Sach. 7, 1; Neh. 1, 1; 1 Makk. 1, 54)	= December,
Tebet	(Esth. 2, 16) = dem ägypt. Monat Tybi	= Januar,
Schebat	(Sach. 1, 7)	= Februar,
Adar	(Esra 6, 15; Esth. 3, 7. 13; 8, 12; 1 Makk. 7, 43. 49; 2 Makk. 15, 36)	= März

(Veadar oder zweiter Adar, d. i. Schaltmonat).

Uebrigens rechnen das 2. Makkabäerbuch (Kap. 11, 21. 30. 33) und Josephus nach macedon. Monaten, wogegen das 3. Makkabäerbuch von ägypt. Monaten Gebrauch macht (s. Epiphi und Pachon).

Die Monate wurden nach sinnlicher Wahrnehmung bestimmt. Wenn die neue Mondsichel (das erste Viertel) zuerst in der Abenddämmerung sichtbar wurde, so war „Neumond" (hôdĕš), welches Wort dann auch auf den ganzen Monat übertragen wurde und auch Neujahr (so 1 Sam. 20, 5. 24. 27) bezeichnen kann. Die Monate enthielten je 29 oder 30 Tage, theilten sich also in „mangelhafte" (hasēr) und „volle" (malē). In einem Jahre durften nicht unter vier mangelhafte und nicht über acht volle Monate vorkommen (Talmud, Arachin, II, 2).

Die alte, übrigens nicht blos den Hebräern eigene, Eintheilung der Monate in (4) Wochen von je 7 Tagen (daher hebräisch genannt: šabuîm, šabuôt = [Tag] siebente) findet sich schon 1 Mos. 29, 27 und gründet sich vermuthlich auf die 4 Mondviertel, deren jedes ungefähr 7 (eigentlich $7\frac{3}{8}$) Tage dauert (Ideler, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie" [Berlin 1825—26], I, 60). Uebrigens bezeichnet das neutest. Wort Sabbata (Mark. 16, 2; 1 Kor. 16, 2; vgl. Luk. 18, 12; Mark. 16, 9) und das entsprechende hebr. Sabbatôt nicht jede beliebige Siebenzahl von Tagen, sondern nur die mit dem Sabbat schließende „Woche" (3 Mos. 23, 15), und im engen Zusammenhang damit bildete sich bei den Juden und den Schriftstellern des N. T., welche, wie die Araber, die 7 Wochentage blos zählten, nicht benannten, der Sprachgebrauch aus, anstatt unsers Sonntags zu sagen: „Der erste (Tag) der Woche (der Wochentage)", für Montag „der zweite der Woche" u. s. w. (vgl. Matth. 28, 1; Apg. 20, 7; 2 Mos. 20, 9 fg.; 1 Mos. 1; s. auch Chronologie). In ähnlicher Weise zählte man auch die Monatstage und sagte z. B.: „Am fünften Tage des siebenten Monats."

Da man die Zeit überhaupt nach dem Mond eintheilte, welcher mit Anbruch der Nacht sichtbar wird, so rechnete man auch den bürgerlichen Tag von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang, wie dies auch bei den Arabern geschieht und bei den Galliern und Athenern der Fall war (3 Mos. 23, 32; Ps. 55, 18; Dan. 8, 14; über die weitere Eintheilung des Tags und der Nacht s. Jahr).

Wie die Siebenzahl der Wocheneintheilung zu Grunde liegt, in dem geheiligten Sabbattag gipfelt und dadurch selbst eine heilige Zahl geworden ist, so fand sie auch bald für die Folgezeit ihre Anwendung in den erweiterten Sabbatkreisen und kehrt wieder in dem siebenten Monat als dem Sabbatmonat (3 Mos. 23, 24), in welchen das älteste große Fest, überhaupt die wichtigsten Tage fallen, in dem siebenten Jahr als dem Sabbatjahr (2 Mos. 23, 11; 3 Mos. 25, 2—7; 5 Mos. 15, 1 fg.) und in dem Jobeljahr, welches stets nach 49 Jahren eintritt und mithin als das Product von 7×7 Jahren erscheint; beide letztere, das Sabbat- und das Jobeljahr, nehmen zugleich im siebenten Monat ihren Anfang.

Die Neumonde wurden im Reich Juda seit der Zeit Hiskia's (um 700 v. Chr.), im Reich Israel wahrscheinlich schon früher, religiös gefeiert (4 Mos. 10, 10; 28, 11—15 = Gesetzgebung Hiskia's; vgl. Jes. 1, 13. 14), und ihre Feier erhielt sich bis über die Zeiten des N. T. hinaus, indem Judith 8, 6 sogar die Vortage (Pronumenien) feierlich begangen werden (vgl. Am. 8, 5; 2 Kön. 4, 23; 2 Chron. 31, 3; 1 Makk. 10, 34; Kol. 2, 16).

Ausgezeichnet als hoher Festtag war indeß nur der Neumond des Tischri, d. i. des siebenten Monats; er wurde deshalb mit Posaunenschall angekündigt, hieß Posaunentag (jôm teruâ) und wurde bald auch zum bürgerlichen Neujahrsfest erhoben (3 Mos. 23, 24; 4 Mos. 29, 1 fg.).

Von vorzüglicher Wichtigkeit für das öffentliche, religiöse wie staatliche Leben des israelitischen Volks waren seine drei hohen Feste (die moadîm im engern Sinn): Passah, Pfingsten und Laubhütten; besonders dies für Juda seit der Zeit, wo man zu ihrer Feier an einem Ort, in Jerusalem, zusammenkam. Denn von Anfang an war ein solches Zusammentreffen an einem Ort nicht vorgeschrieben, und lange Zeit scheint das Einsammlungsfest das einzige gewesen zu sein, an welchem alles Volk zusammenkam, daher auch vorzugsweise das „Fest" (hâg) geheißen, bis ihm später der bekannte Name „(Laub-) Hüttenfest" beigelegt wurde, von den Hütten her, welche die fremden Festbesucher in Jerusalem sich zu bauen genöthigt sahen (1 Kön. 8, 2; Sach. 14, 16; Ez. 45, 25; Hos. 12, 10). Ein allgemeines, dreimaliges Zusammenkommen (moêd) in Jerusalem ist erst anzunehmen, seitdem das Gesetz nur noch Juda und Benjamin anging (2 Mos. 23 enthält spätere Zusätze; vgl. V. 17; 1 Kön. 12, 32. 33).

Das Osterfest, zum Andenken an den Auszug aus Aegypten eingesetzt, wurde ursprünglich am ersten Abib, der Epoche jenes Auszugs, einen Tag lang als „Fest der ungesäuerten Brote" (mazzot) gefeiert (2 Mos. 12, 37—42; 13, 4 ist zu übersetzen: „am Neumond des Aehrenmonats"; und wiederum in der Gesetzgebung Josia's [624 v. Chr.], 5 Mos. 16, 1—8, wo jedoch V. 3, 4, 8 als spätere Ueberarbeitung auszuscheiden sind; 2 Mos. 23, 15). Erst in der Folge wurde das Fest, indem man jetzt das Wort hôdĕš nicht mehr als „Neumond", sondern allgemein als „Monat" deutete, und den Worten 2 Mos. 13, 4 den vagen Sinn „im Aehrenmonat" unterschob, auf die Mitte des ersten Monats, den Tag des Vollmondes, verlegt. Nunmehr erhielt dasselbe auch einen bezeichnenden Namen, Pêsach (Passah), als Fest des „Uebergangs" aus dem Lande der Knechtschaft in die freie Wüste; doch wurde der Ausdruck auch als ein schonendes „Vorübergehen" Gottes gedeutet (2 Mos. 12, 48; vgl. V. 13. 27). Das Fest zerfiel nun in Pêsach und in Mazzôt, und jenes wurde in der Nacht vom 14. auf den 15. gefeiert (2 Mos. 12, 8; vgl. 4 Mos. 9, 5), dieses vom 15. an 7 Tage lang (3 Mos. 23, 5—8; Näheres s. Feste, Passah, auch Josia und Pentateuch).

Im Zusammenhang mit seiner Ansicht, daß der Tag des ersten Neumondes, der das Jahr anfing, allemal als erster Wochentag (Sonntag) angesehen worden sei, folglich wie der siebente Tag der ungesäuerten Brote, d. i. der 21. Nisan, so auch der 14. dieses Monats stets ein Wochensabbat sein mußte und daher zu dem Fest, nunmehr ein achttägiges, herangezogen werden konnte (vgl. Mark. 14, 12), infolge dessen immer zwei Sabbate, ein eigentlicher Wochensabbat (der 14. Nisan) und ein uneigentlicher, nämlich ein Festsabbat (der erste Festtag der ungesäuerten Brote am 15. Nisan), unmittelbar aufeinanderfolgten: erklärt Hitzig („Ostern und Pfingsten" [Heidelberg 1837], S. 19) jenes Sábbaton deuteróprôton (Luk. 6, 1; Luther übersetzt: Aftersabbat), welches ja in die Zeit des reifen, aber noch auf dem Felde stehenden Getreides fallen mußte (vgl. Joh. 4, 35), eben für diesen uneigentlichen Sabbat am 15. Nisan. Derselbe mußte dann im Verhältniß zu dem ihm unmittelbar vorausgehenden eigentlichen ersten Sabbat am 14. Nisan als der zweite, zugleich aber in seinem Verhältniß zu den sieben Tagen des Mazzôtfestes, die mit ihm selbst erst ihren Anfang nehmen und mit einem Wochensabbat schließen, wiederum auch letzterm gegenüber, als der erste, in diesem Doppelverhältniß mithin als der „zweiterste Sabbat", deutlicher: als der zweite und zugleich auch erste Sabbat, erscheinen und demgemäß benannt werden (s. Sabbat). Uebrigens hängt mit dieser Frage unter anderm auch eng die Berechnung der Tage der Leidenswoche Jesu, speciell der Kreuzigung und Auferstehung, zusammen (vgl. Hitzig, a. a. O., S. 13 fg., 24 fg.).

Pfingsten war ursprünglich „Erntefest", an welchem die Erstlingsfrüchte des Getreides dargebracht wurden; aber bald wurde es als „Fest der Wochen", nämlich der 50 Wochen des Jahres, die in den 50 ersten Tagen des Jahres zur sinnbildlichen Darstellung kommen sollten, auf den 10. Tag vom 1. Abib an berechnet, und fiel also wirklich noch in den Anfang der Weizenernte (2 Mos. 23, 16; vgl. 34, 22). Die zweite Gesetzgebung, welche ja Ostern bereits um 14 Tage weiter rückte, mußte demgemäß auch Pfingsten an den Schluß der ganzen Ernte rücken (vgl. noch 5 Mos. 16, 9). Die Erstlingsfrüchte wurden

nun mit Gerſte am 22., ſpäter jedoch ſchon am 16. des erſten Monats dargebracht, und für Pfingſten ſelbſt, welches am 50. Tage von jenem 22. Abib, bald aber jetzt auch, vom 16. Abib an berechnet, gleichfalls um eine Woche zu früh gefeiert wurde, blieben die Erſtlingsbrote darzubringen (3 Moſ. 23, 15—17; 4 Moſ. 28, 26). Uebrigens kennt der Talmud (Moëd Katon, III, 6) auch eine ſiebentägige Feier des Pfingſtfeſtes (ſ. Feſte und Pfingſten).

Laubhütten war urſprünglich „Feſt der Einſammlung" und wurde am Ende des ökonomiſchen Jahres gefeiert (2 Moſ. 23, 16; 34, 22). Durch die zweite Geſetzgebung wurde es nach dem Vorgang von Oſtern auf den 15. des ſiebenten Monats angeſetzt und mit zwei Sabbaten bis zum 22. ausgedehnt (3 Moſ. 23, 39 fg.; 4 Moſ. 29, 12 fg.). Uebrigens durften, jedoch erſt ſeit der Zeit Hiskia's, die beiden achttägigen Feſte, Oſtern und Laubhütten, bei Verhinderungsfällen auch auf dieſelben Tage des nächſtfolgenden Monats verlegt werden (4 Moſ. 9, 9—13; 2 Chron. 30, 2 fg.; vgl. auch 1 Kön. 12, 32. 33; ſ. Feſte und Laubhüttenfeſt).

Zu dieſen alten Feſten, zu denen außerdem noch der große Verſöhnungstag am 10. Tag des ſiebenten Monats gehört, kamen nach dem Exil im Verlauf der Zeit noch einige Gedenktage hinzu: das Purimfeſt (ſ. d.), welches noch jetzt am 14. und 15. Adar, beziehungsweiſe Veadar, gefeiert wird (Eſth. 9), das Feſt der Tempelweihe (ſ. d.), welches von Judas Makkabäus eingeſetzt wurde und auf den 25. Kislev fällt, das Feſt des Holztragens, welches nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", II, 17, 6) am 14. Ab begangen wird (vgl. Neh. 13, 31), das Faſten Gedalja und andere mehr (ſ. Gedalja und Feſte).

Vgl. überhaupt Hitzig, a. a. O., und „Oſtern und Pfingſten im zweiten Dekalog" (Heidelberg 1838); v. Gumpach, „Ueber den altjüdiſchen Kalender" (Brüſſel und Leipzig 1848).

Beifolgende Tabelle mag eine Anſchauung und Ueberſicht über den Beſtand und die Entwickelung der Jahreseintheilung und Feſtordnung in den verſchiedenen Zeiten der iſraelitiſchen Geſchichte geben. Dabei ſind die in der H. Schrift namentlich aufgeführten Monatsbezeichnungen in Anführungszeichen („—") geſetzt und den einzelnen Feſttagen ſind 1—6 Asterisken vorgeordnet, welche die ungefähre Zeit der Einführung derſelben andeuten ſollen; und zwar bezeichnen

* die Zeit und Feſte der echt moſaiſchen Geſetzgebung (2 Moſ. 12 fg.),
** die Geſetzgebung und Feſte der Richterzeit (2 Moſ. 21—23),
*** die Geſetzgebung und Feſte ſeit Salomo's Tempelbau bis auf Joſaphat, dieſen mitgerechnet (2 Moſ. 25 fg.; 3 Moſ.),
**** die Geſetzgebung Hiskia's (4 Moſ.),
***** die Geſetzgebung Joſia's (5 Moſ.),
****** die Geſetzgebung und Feſte ſeit dem babyloniſchen Exil bis ins N. T. hinein.

Kalender der Israeliten.

Oekonomisches Jahr in der Urzeit, anfangend mit November.		Kirchliches Jahr in der geschichtlichen Zeit, anfangend mit April.				Bürgerliches Jahr in der nachexil. Zeit, anfangend mit October.		Vergleichung mit unserm Monaten.
Ordnungszahl der Monate.		Ordnungszahl der Monate.	Monatstage.			Ordnungszahl der Monate.		
VI.	„Abib (Aehrenmonat)."	I.		„Erster Monat."		VII.	„Nisan (Blumenmonat)."	April.
			1	****	Neumond.			
			1	* ** *****	Fest der ungesäuerten Brote.			
			14/15	***	Passah.			
			15—21	***	Fest der ungesäuerten Brote.			
			15	*****	Zweiterster Sabbat?			
			16	******	Fest der Erstlingsfrüchte (Gerste).			
			21?	**	Altes Erntefest.			
			22	***	Fest der Erstlingsfrüchte (Gerste).			
VII.	„Siv (Blütenmonat)."	II.		„Zweiter Monat."		VIII.	Ijjar (Lichtmonat).	Mai.
			1	****	Neumond.			
			15—21	****	[Nachpassah.]			
			20 oder 21	*** *****	Altes Wochenfest (Pfingsten. Weizenerstlinge).			
			23	******	Feier der Wiedereroberung der Akraburg.			
VIII.	?	III.		„Dritter Monat."		IX.	„Sivan (Wonnemonat)."	Juni.
			1	****	Neumond.			
			6 (u. 7)	******	Wochenfest (Pfingsten: Erstlingsbrote), später zugleich Feier der Gesetzgebung.			
			12	****	Wochenfest (Pfingsten: Erstlingsbrote).			
			?	******	Fasten der Eroberung Jerusalems (durch Pompejus).			
IX.	?	IV.		„Vierter Monat."		X.	Tammuz (Sonnenmonat).	Juli.
			1	****	Neumond.			
			9	******	Fasten der Eroberung Jerusalems (durch Nebukadnezar); dafür später			
			17	******	Fasten der Eroberung Jerusalems (durch Titus).			
X.	?	V.		„Fünfter Monat."		XI.	Ab (Schlangenmonat).	August.
			1	****	Neumond.			
			9	******	Fasten der Tempelzerstörung (durch Nebukadnezar).			
			14	******	Fest des Holztragens.			
XI.	?	VI.		„Sechster Monat."		XII.	„Elul (Traubenmonat)."	Septbr.
			1	****	Neumond.			
XII.	„Etanim (Monat der strömenden Flüsse)."	VII.		„Siebenter Monat."		I.	Tischri (Anfangsmonat).	October.
			1	***	Posaunentag, zugleich bürgerliches Neujahrsfest.			

Oekonomisches Jahr in der Urzeit, anfangend mit November.		Kirchliches Jahr in der geschichtlichen Zeit, anfangend mit April.			Bürgerliches Jahr in der nachexil. Zeit, anfangend mit October.		Vergleichung mit unsern Monaten.
Ordnungszahl der Monate.		Ordnungszahl der Monate.	Monatstage.		Ordnungszahl der Monate.		
				** [Beginn des Sabbatjahrs.]			
				***** [Beginn des Sabbatjahrs.]			
			3	****** Fasten Gedalja (bei den Rabaniten).			
			10	*** Versöhnungsfest.			
				*** [Beginn des Jobeljahrs.]			
			15—22	*** **** ***** Laubhüttenfest.			
			23	****** Gesetzesfreude.			
			24	****** Fasten Gedalja (bei den Karaiten).			
			?	** Altes Einsammlungs„fest" am Ende des ökonomischen Jahres.			
I.	„Bul (Regenmonat)."	VIII.		„Achter Monat."	II.	Marcheschvan (Quellmonat).	Novbr.
			1	**** Neumond.			
			15—21	**** [Zweites Hüttenfest.]			
II.	?	IX.		„Neunter Monat."	III.	„Kislev."	Decbr.
			1	**** Neumond.			
			25—2	****** Tempelweihe (achttägig).			
III.	?	X.		„Zehnter Monat."	IV.	„Tebet."	Januar.
			1	**** Neumond.			
			10	****** Fasten der Belagerung Jerusalems (durch Nebukadnezar).			
IV.	?	XI.		„Elfter Monat."	V.	„Schebat."	Februar.
			1	**** Neumond.			
V.	?	XII.		„Zwölfter Monat."	VI.	„Adar."	März.
			1	**** Neumond.			
			13	****** Fasten Esther, später Nikanortag.			
			14	****** Purimfest (Fasten Esther).			
			15	****** Purimfest (Mardochaitag).			
	?	XII[b].		[Schalt-Monat.]	VI[b].	[Veadar (Zweiter Adar).]	Ausgleichung.
			1	**** Neumond.			
			13	****** Fasten Esther.			
			14. 15	Kleines Purimfest.			

Kneucker.

Kalk. Daß man in einem Lande, dessen Felsmassen fast durchgängig aus Kalkgestein bestehen, frühzeitig gebrannten Kalk zu Mörtel und Tünche verwandte, kann uns nicht verwundern. In Babylon, wo ein gleicher Rohstoff nicht zur Hand war, brauchte man Asphalt als Bindemittel (1 Mos. 11, 3). Mit Kalktünche waren jene Felsplatten auf dem Ebal überstrichen worden, auf welche man, wie die Ueberlieferung lautet, nach der Verordnung Mose's das Gesetz schrieb (5 Mos. 27, 4. 8; Jos. 8, 32). Vom weißen Hintergrund sollte sich die schwarze Schrift um so deutlicher abheben. Heute noch sind in den Städten Palästinas die innern Wände der Häuser, seltener die äußern, mit Tünche überstrichen. Im bildlichen Sinn redet aber schon Ezechiel (Kap. 13, 20 fg.; 22, 28) davon, daß die falschen Propheten mit Tünche die Mauern übermalen, welche das Volk in seinem Wahn aufgebaut, d. h. die trügerischen Hoffnungen der Nation wurden von den unberufenen Führern noch vollends glänzend ausgeschmückt. Zur Zeit Christi wurden die

Gräber jährlich am 15. Adar mit Kalktünche geweißt, um vor deren Berührung zu warnen (vgl. Meyer zu Matth. 23, 27 fg.). Weißgetünchte Gräber ſieht man auch jetzt noch in Paläſtina ſehr viele. Die Außenſeite von reinſtem Weiß und inwendig alles Moder und Verweſung, welch treffendes Bild für die Heuchler! Es wurde nicht nur von Jeſus gebraucht, ſondern war überhaupt, wie es ſcheint, im Volksmund (Matth. 23, 27 fg.; Apg. 23, 3).

In grimmigem Haß verbrannte man die Knochen der erſchlagenen Feinde zu Kalk, ein ſchreckliches Los für den Orientalen, dem ein ehrliches Begräbniß über alles geht. So thaten einſt die Moabiter mit den Gebeinen des Königs von Edom, wofür ihnen Amos (Kap. 2, 1) mit dem göttlichen Zorn droht. Den Völkern (Aſſurs) verkündet Jahve durch den Propheten Jeſaja (Kap. 33, 12), daß er ſie zu Kalk verbrennen werde. Da die Hauptſubſtanz der Knochen aus phosphorſaurem Kalk beſteht, ſo mag im buchſtäblichen Sinn des Wortes die Calcination von menſchlichen Gebeinen nicht ſelten vorgekommen ſein. Jedenfalls lehnt das prophetiſche Bild an ſolche Vorgänge an. Furrer.

Kalmus, ſo deutet man die wohlriechende Pflanze, die unter dem Namen „Rohr des Wohlgeruchs", das „gute Rohr" oder auch nur „Rohr" wiederholt im A. T. erwähnt wird. Kalmus war eine der Ingredienzen, die man zur Bereitung des heiligen Salböls benutzte (2 Moſ. 30, 23), ein Gebrauch, auf welchen auch die Propheten anſpielen (Jer. 6, 20; Jeſ. 43, 24). Das „Rohr des Wohlgeruchs" war in Paläſtina nicht einheimiſch, ſondern wurde aus „fernem Lande" eingeführt und kam ebenfalls als Product ferner Himmelsſtriche auf den Markt von Tyrus (Ez. 27, 19; Jer. 6, 20). Es wuchs in demſelben Paradiesgarten, wo der Zimmtbaum, von ſanften Winden bewegt, ſeinen Wohlgeruch in die Abendluft aushaucht (HL. 4, 14), d. h. ſeine Heimat haben wir in Indien zu ſuchen. Ind. Kalmus bringen noch heute die Bagdadkaravanen auf den Markt von Damaskus. Wie aber einſt die Balſamſtaude nach Jericho verpflanzt worden war, ſo ſcheint ſpäterhin auch das Würzrohr in Syrien cultivirt worden zu ſein. Wenigſtens berichtet Polybius, daß man wohlriechenden Kalmus an den ſumpfigen Seen nördlich von Cöleſyrien ſammle, und nach Strabo wie nach Plinius ſoll die Staude auch am Hulehſee gewachſen ſein (vgl. Ritter, „Paläſtina und Syrien" [Berlin 1850—51], S. 235, und „Syrien" [Berlin 1854—55], S. 998). Die Blätter des Kalmus (Acorus Calamus L.) ſind ſchilfartig und ganz ähnlich ſieht der blütentragende Halm aus. Beide Theile entſpringen unmittelbar aus einer wagerecht kriechenden, daumdicken Wurzel, die ſich durch ringförmige Narben, weißes Fleiſch und gewürzhaft bittern Geſchmack auszeichnet. Heutzutage hat man in Syrien noch an keinem Ort ein wohlriechendes Rohr wieder aufgefunden, während Indien davon verſchiedene erzeugt, unter ihnen eins der bekannteſten, das Citronengras (Andropogon schoenanthus). Triſtram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 439) möchte das Gewürzrohr der Bibel eher mit dieſer Pflanze als mit Acorus Calamus identificiren. Furrer.

Kalne (1 Moſ. 10, 10; Am. 6, 2), verkürzt **Kanne** (Ez. 27, 23), auch **Kalno** (Jeſ. 10, 9), urſprünglich **Kalna**, eine Stadt in Sinear (ſ. d.), lag da, wo das ſpätere Kteſiphon in Aſſyrien, am öſtlichen Ufer des Tigris auf einer von demſelben umfloſſenen Halbinſel, eine Tagereiſe ſüdlich von Bagdad. Wenn aber Ammianus Marcellinus (XXIII, 6) meint, den letztern Namen habe die Stadt erſt vom perſ. König Pakorus (71—107 n. Chr.) erhalten, ſo irrt er ſich; denn ſchon weit früher, zur Zeit des Feldzugs von Antiochus III. (224—188 n. Chr.) gegen den Empörer Molon, nennt Polybius „das Lager bei Kteſiphon". Die Macedonier nämlich ſollen Kteſiphon als einen unbedeutenden Flecken angelegt haben, und, als die Parther Herren des ganzen Landes wurden, gab der Ort anfänglich nur ein kriegeriſches, ſtrategiſch wohlgewähltes Winterlager für ihre ſcythiſchen Horden ab. Nachdem aber die Partherkönige daſelbſt, des milden Klimas wegen, ebenfalls ihre Winterwohnung nahmen — ihre kühle Sommerreſidenz war Ekbatana in Medien — da erhob ſich Kteſiphon, die Partherſtadt der Arſaciden, und erhielt eine Bevölkerung von einigen 100000 Menſchen, wurde jedoch erſt nach wiederholten Verheerungen durch die röm. Eroberer, Trajan und Severus, unter der neuen Dynaſtie der Saſſaniden (ſeit 226 n. Chr.), und zwar von dem kriegeriſchen Sapor II. (309—381 n. Chr.) befeſtigt, und blieb die Reſidenz der perſ. Könige, bis ihr Reich von den arab. Khalifen erobert und Kteſiphon in Ruinen gelegt wurde (651 n. Chr.). Etwas nordweſtlich gegenüber auf dem Weſtufer

des Tigris lag Seleucia, und zwar, nach des Plinius (VI, 30) genauer Angabe, 3 röm. Meilen von Kteſiphon entfernt, nördlich am Königskanal (Nahr Malcha).

Wenn aber die Orientalen (Araber) die von den Abendländern (Griechen und Römern) ſtets Kteſiphon geheißene Stadt al Madâin, d. h. Doppelſtadt, benannt haben, ſo haben ſie unter dieſem Namen höchſt wahrſcheinlich nicht Seleucia, ſondern den im Süden des Königskanals, alſo Kteſiphon unmittelbar gegenüber gelegenen und mit dieſer Stadt „ein Ganzes bildenden" Ort Choche (Koche) mit inbegriffen. Bei der völligen Zerſtörung alles Uebrigen in dieſer Doppelſtadt ſind nur noch die großartigen Ruinen eines Baues, wahrſcheinlich des an Luxus überreichen Palaſtes der Saſſaniden, ſtehen geblieben, welche noch heute Tâki Kesre, d. h. Bogen des Kosroës, oder Jwan Kesre, d. h. Palaſt des Kosroës, heißen, von denen auch Abulfarag ſpricht und dazu bemerkt, der Ort werde noch immer auf perſiſch Thaisafûn genannt. Auf dem Boden kann man auch noch an mehrern Stellen die Richtung der alten Stadtmauern von Kteſiphon verfolgen, welche ſehr dick, ziemlich hoch und meiſt aus blos an der Sonne gebackenen Steinen mit Schilfſchichten aufgebaut waren.

Wenn Plinius (VI, 30) Kteſiphon noch zur aſſyr. Provinz Chalonitis rechnet, ſo hat dieſe Provinz im Oſten des Tigris ihren Namen vermuthlich erſt von dem alten Namen der Stadt Kalne erhalten. Dem widerſprechen jedoch wieder andere Nachrichten, welche dieſe Provinz weiter nördlich ſetzen, als die nordöſtliche Fortſetzung der Landſchaft Apolloniatis bis zum Gebirge und Paß Zagros, welcher dieſelbe von Medien trennt: ein Umſtand, der, wie es ſcheint, auch ſchon die Veranlaſſung gegeben hat, Kalne in den ähnlich lautenden Namen der angeblichen Hauptſtadt von Chalonitis: Chala, Kelonä, Chalana, zu ſuchen, welche für das heutige Holwân erklärt wird, die ehemalige Sommerreſidenz der Khalifen, die letzte Stadt in Irâk Arabi an der nördlichen Grenze, 5 Tagereiſen von Bagdad (ſ. Kelach). Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), V, II, 463; Ritter, „Die Erdkunde" (2. Ausg., Berlin 1844), XI, 852 fg.

Kneucker.

Kamarim (kemarîm), treten als Diener des ſyr. Gottes Baal (ſ. d.) auf, ſcheinen aber nicht ſowol Baals-Prieſter, von denen ſie in der Stelle Zeph. 1, 4 unterſchieden werden, ſondern eher Propheten jenes Gottes (vgl. 1 Kön. 18, 40) geweſen zu ſein. Sie werden jedoch auch wieder in andern Stellen (2 Kön. 23, 5; Hoſ. 10, 5) als ſolche charakteriſirt, die ihrem Gott, vielleicht auch dem Götzen zu Bethel (ſ. Beth-Aven), Rauchopfer darbringen. Das urſprünglich ſyr. Wort, welches „Ungläubige", anders gewendet auch „Gläubige", nach einer andern Ableitung jedoch „Betrübte" (von dem düſtern Ausſehen der Aſceten und Prieſter hergenommen) bedeuten ſoll, ließe ſich im Deutſchen am beſten mit „Pfaffen" wiedergeben.

Kneucker.

Kamel. Wie unter den Bäumen die Dattelpalme das Landſchaftsbild der ſubtropiſchen Himmelsſtriche von Aſien und Afrika auf der nördlichen Hemiſphäre charakteriſirt, ſo unter den Thieren das einhöckerige Kamel, während das zweihöckerige den kältern oſtperſiſchen und bucharischen Gegenden eignet. In der Urzeit waren jedoch die heimatlichen Grenzen des einhöckerigen Thieres viel enger gezogen. Unter den zahlreichen Thieren, welche die alten Aegypter mit bedeutender Kunſt abmalten, ſuchen wir das Kamel vergebens. Erſt die Herrſchaft der Araber hat daſſelbe in dem Nilthal einheimiſch gemacht und es zugleich über das ganze nordafrikan. Küſtengebiet verbreitet.

Damit iſt nicht ausgeſchloſſen, daß es ſchon in der altiſraelitiſchen Zeit auf den Steppen öſtlich vom Delta von arab. Nomaden gezogen wurde (1 Moſ. 12, 16; 2 Moſ. 9, 3) und vereinzelt auch etwa ins Nilthal gelangen mochte; hat man doch bei Bohrungen nahe von Kairo in bedeutender Tiefe Kamelknochen gefunden (Ebers, „Aegypten und die Bücher Moſes" [Leipzig 1868], I, 269). Entſchieden aber weiſen es ſchon die älteſten Spuren geſchichtlicher Erinnerung in Arabien auf. In den ſandigen regenarmen Ebenen vom mittelarabiſchen Hochland gedeiht es am beſten, verträgt hingegen nicht gut ein feuchtes Klima.

Es begnügt ſich mit der ärmlichſten Nahrung, frißt das dünne Akazienlaub ſammt den nebenſtehenden harten Dornen, weidet die vertrockneten Büſche der Wüſte ab und bekommt auch daheim oft nichts anderes als Gerſten- oder Hirſenſtroh. Länger als irgendein anderes Hausthier vermag es den Durſt auszuhalten, ſelbſt in der glutheißen Wüſte 3—4 Tage ohne große Beſchwerde. Wenn es täglich in der Morgenfrühe eine

thaugetränkte Weide findet, bedarf es wochenlang gar kein Waſſer. Kommt es dann aber einmal zum Trinken, ſo verſaugt es ganz enorme Quantitäten, ſodaß Rebekka kein geringes Stück Arbeit hatte, als ſie die zehn Kamele Elieſer's tränkte (1 Moſ. 24, 19). Die innern Wände der erſten Magenabtheilung des Kamels ſind mit einem lockern zelligen Gewebe überkleidet. Wenn nun das Thier Waſſer zu ſich nimmt, löſcht es nicht blos den Durſt, ſondern ſammelt zugleich einen Waſſervorrath in dem ſehr dehnbaren Zellgewebe. Doch iſt es nur ein altes Märchen, daß die Wüſtenreiſenden in dringendſter Noth ſich dieſes Waſſers bedienen. Die übelriechende mit Magenſaft vermiſchte Flüſſigkeit wäre ſo wenig trinkbar als Meerwaſſer.

So zeigt ſich das Kamel durch ſeine große Bedürfnißloſigkeit recht eigentlich geſchaffen für das ſubtropiſche Steppenland, ein treuer Gefährte des äußerſt genügſamen Beduinen. Es wird auch nur mit Hülfe dieſes Thieres dem Menſchen möglich, die ungeheuern Wüſten zu durchſchreiten und über weite todesſtarre Gegenden hin den Verkehr mit den Culturländern zu unterhalten. Wo Rindviehzucht nicht mehr möglich iſt und auch das Pferd nur zu den ſeltenen Beſitzthümern gehört, treffen wir noch Kamelheerden zu vielen tauſend Stück. „Eine Hauptbedingung des nomadiſchen Völkerlebens auf der Stufe patriarchaliſcher Völkerentwickelung in den heißen, faſt regenloſen Länderſtrichen“ beſchäftigt das Kamel den Geiſt des Hirtenarabers nach vielen Richtungen. Er kennt mehrere hundert Namen für dieſes köſtlichſte Geſchenk der Gnade Allah's, und in der Bilderſprache der arab. Dichter und Weiſen kehrt das Thier unzähligemal wieder. Sagt der Iſraelit: „Die Weisheit iſt köſtlicher als Gold“ (Spr. 16, 16), ſo der Sohn Ismael's: „Die Weisheit iſt das verlorene Kamel der Gläubigen.“ Doch auch unſer Herr verflicht das Kamel in einige ſeiner gedrungenen Sentenzen. Er redet vom Mücken ſeigen und Kamele verſchlucken (Matth. 23, 24), d. h. er ſtellt das für den Geſichtskreis der Juden kleinſte Thier dem für das gemeine Bewußtſein größten gegenüber. Um möglichſt kräftig die Unmöglichkeit auszudrücken, daß ein Reicher als ſolcher in das Reich Gottes eingehe, ſagt er, eher wäre möglich, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr eingehe (Mark. 10, 25). Solche, welche dieſen merkwürdigen Ausſpruch nur auf das ſchwer Mögliche beziehen wollen, verdienen keine Widerlegung. Wohl aber hat man mit Recht an dem für uns ſonderbaren Bild Anſtoß genommen. Welch äußerſt fremdartige Phantaſie, die ein Kamel mit einem Nadelöhr zuſammenſtellt! In der That, ſolange wir nur den griech. Text berathen, können wir den Anſtoß nicht beſeitigen. Anders jedoch geſtaltet ſich die Sache, ſobald wir uns erinnern, daß Jeſus einen ſemitiſchen Dialekt geſprochen. Im Hebräiſchen wie im Arabiſchen bedeutet das Wort nēḳēb ganz allgemein Oeffnung, Durchgang, man redet von einem nēḳēb des Berges, d. h. von einem Bergengpaß, und von einem nēḳēb der Nadel, d. h. von einem Nadelöhr. Für das Kamel iſt es ſchwer, den engen ſteilen Bergnēḳēb zu paſſiren, aber vollends unmöglich, durch einen Nadelnēḳēb hindurchzukommen. Wir ſehen, daß Jeſus in durchaus ungeſuchter natürlicher Weiſe ſinnigen Geiſtes ein Bild geſteigert hat, das ſich ihm thatſächlich auf dem Gebirge Galiläas oder Gileads oft vor Augen ſtellen mochte. Auf den ſteilen und ſchmalen Bergpäſſen gehen eine Menge Kamele zu Grunde, ſodaß an gewiſſen Stellen, wie z. B. beim Paß von Akabah, der Saumpfad mit Kamelknochen überſäet erſcheint.

Die ſonderbare Geſtalt des Kamels hat der Zoolog Brehm treffend und mit meinen Beobachtungen durchaus übereinſtimmend folgendermaßen geſchildert: „Das einhöckerige Kamel iſt ein gewaltiger Wiederkäuer, welcher im Durchſchnitt 5—7 Fuß Höhe und von der Schnauzenſpitze bis zum Schwanzende 7—9 Fuß Länge erreicht und dabei 6 oder 8 Ctr. ſchwer wird. Obgleich nicht ſo reich an Raſſen als das Pferd, zeigt doch auch das Kamel ſehr erhebliche Abänderungen. Im allgemeinen kann man ſagen, daß die Kamele der Wüſte und Steppen ſchlanke, hochgewachſene, langbeinige Geſchöpfe, die der fruchtbaren Länder dagegen, namentlich die in Nordafrika einheimiſchen, plumpe, ſchwere Thiere ſind. Der Leib des Kamels iſt bauchig, in den Weichen ſehr eingezogen und in der Mitte des Rückens mit einem Fetthöcker verunziert. Die Beine ſind lang, aber plump gebaut und namentlich durch die verhältnißmäßig ſchwachen Schenkel und durch die breiten ſchwieligen Hufe ausgezeichnet; der Hals iſt ſehr lang, wird aber faſt nie aufrecht, ſondern in einem flachen Bogen wagerecht getragen; an ihm ſitzt der kleine häßliche Kopf. Da nun auch der Schwanz ein ganz ſonderbares Anhängſel iſt, welches am meiſten an den Schwanz einer Kuh erinnert, erſcheint das ganze Thier eigentlich als eine ſonderbare

Misgestalt. Die Schnauze ist gestreckt und aufgetrieben, der stark erhabene Scheitel gerundet und gewölbt; die Augen sind groß und von erschrecklich blödem Ausdruck; die länglich runde Stirn steht wagerecht. Die Ohren sind sehr klein, aber beweglich; sie stehen weit hinten am Schädel. Die Oberlippe überhängt die Unterlippe, welche ihrerseits aber auch nach unten fällt. Am Hinterhaupt befinden sich Drüsen, welche besonders zur Zeit der Brunst eine widerwärtig riechende, schwarze Flüssigkeit absondern. Der Hals ist lang, seitlich zusammengedrückt, in der Mitte am dicksten. Vom Hals an steigt die Rückenlinie in Bogen nach oben bis gegen den Widerrist hin und erhebt sich dort sehr steil zu der Spitze des Höckers, von wo aus sie nach hinten wieder jäh abfällt. Der Höcker steht aufrecht, wechselt aber im Laufe des Jahres bedeutend in seiner Größe. Während der dürren Hungermonate kaum sichtbar, wächst er bei der saftigen Weide der Regenzeit erstaunlich rasch an und sein Gewicht kann bis auf 30 Pfd. steigen. Die ziemlich langen und breiten Zehen werden von der Körperhaut bis gegen die Spitze hin umhüllt und scheinen gleichsam an ihr angeheftet zu sein; ihre Trennung ist auf der obern Seite des breiten, schwieligen Fußes durch eine tiefe Furche angedeutet; unten ist der Fuß wie ein Kissen gerundet und nur vorn und hinten etwas eingefurcht. Der polsterige Fuß paßt vortrefflich zum weichen Auftreten im Wüstensand. Die Fährte des Thieres ist ein länglich runder Abdruck mit zwei Einschnürungen und zwei von den Zehen herrührenden spitzen Ausbuchtungen nach vorn. Ganz eigenthümlich sind noch die Schwielen, welche sich auf der Brust, dem Elnbogen und dem Handgelenk, an Knien und Fersengelenk finden und mit dem Alter an Größe und Härte zunehmen. Die Brustschwiele tritt als eigenthümlicher Höcker weit über die andere Haut hervor und bildet eine förmliche Unterlage, auf welcher der Körper ruht, wenn das Thier sich niederlegt."

Bei Wüstenreisen wird das Kamel mit höchstens 3 Ctrn. beladen. Mit dieser Last stelzt es schwerfällig und langsam dahin, sodaß es in einer Stunde nur eine halbe geographische Meile zurücklegt, während der Esel eine ganze. Aber es geht dafür auch von früh morgens an bis zu Sonnenuntergang ununterbrochen fort. Dieselbe Ausdauer wie das Lastthier zeigt das Reitkamel, verbindet jedoch damit eine weit größere Schnelligkeit. Man kann mit einem solchen Thier im Tag 16 Stunden Trab reiten und einen Weg von 20 deutschen Meilen durchmessen. Kamele dieser Art besaßen jene Amalekiterjünglinge, welche dem Schwert David's durch schleunige Flucht entrannen (1 Sam. 30, 17); hingegen scheinen sie dem Stamm Jakob's gefehlt zu haben, sonst wären die Brüder Joseph's nicht, als es sich um rasche Beförderung handelte, nur mit Eseln nach Aegypten gezogen (1 Mos. 42, 26; 44, 3; 45, 23). Reitkamele dienen den Arabern auch in der Schlacht, indem je zwei Krieger auf dem Rücken eines Thieres sitzen. Von Kamelreiterei weiß schon der Prophet zu erzählen (Jes. 21, 7).

Das Kamel ist im ganzen ein stumpfsinniges Thier, das wohl durch seine Körperkraft, seine Ausdauer und Genügsamkeit, aber durch keine höhern Eigenschaften sich auszeichnet; doch hat es eine gewisse Freude an Gesang und Musik und kann dadurch zu raschem Gang veranlaßt werden. An störrischem Betragen übertrifft es den Esel, und in der Brunstzeit, die gewöhnlich in die ersten Monate des Jahres fällt und 8—10 Wochen andauert, kann es sogar seinem eigenen Herrn gefährlich werden, indem es sich äußerst unruhig geberdet, lärmt, brüllt, beißt, stößt, schlägt und beim Anblick eines andern Kamels eine große ekelhafte Hautblase, den Brüllsack, aus dem Hals heraustreibt. Nicht in gleichem Maß heftig zeigt sich die Brunst beim weiblichen Kamel; aber der erzürnte Prophet trägt in schneidendem Hohn Züge von der abstoßenden Geschlechtswuth des Kamelhengstes absichtlich auf die junge Kamelstute Israel über, welche in ihrem Monat von den brünstigen Hengsten, den Götzen, nicht aufgesucht werden muß, sondern sich selbst ihnen darbietet (Jer. 2, 23—25).

Obgleich das Kamel zu den Wiederkäuern gehört und nur von Pflanzenkost lebt, war sein Fleisch den Israeliten doch verboten, weil dem Thier der ganz durchgespaltene Huf fehlt (3 Mos. 11, 4). Das harte, zähe Fleisch steht auch bei den Arabern nicht in großem Werth, wird aber doch überall bei ihnen genossen. Die dicke fettige Milch schmeckt besonders in geronnenem Zustand nicht unangenehm und dient in der trockenen Steppe dem Beduinen oft als einziges Getränk. Säugende Kamele erscheinen daher voraus werthvoll, und mit gutem Bedacht wählte Jakob 30 säugende Kamele als Geschenk an seinen Bruder Esau (1 Mos. 32, 15).

Die meiſt lichtem Sand ähnlichen Haare des Kamels wachſen auf dem Rücken und beſonders am Höcker lang genug, um Stoff zu einem rauhen dicken Zeug zu liefern, das man zu Zelten und auch zu Oberkleidern braucht. So trug der Täufer Johannes einen Mantel von Kamelhaaren (Matth. 3, 4).

Der Kamelſattel beſteht aus einem weichgepolſterten hölzernen Geſtell, das über den Höcker gelegt wird. Es war für Rahel nicht ſchwer, unter dieſem Geräth die kleinen Götzenbilder vor dem Vater zu verbergen (1 Moſ. 31, 34). Frauen werden übrigens gewöhnlich in eng vergitterten Körben, die man auf beiden Seiten dem Thier anhängt, auf der Reiſe weiter befördert. Man nimmt an, daß auch Rahel ſo gereiſt ſei und die Götzen nicht unter dem Sattel, ſondern in ihrem Reitkorb verſteckt habe. Wie dem ſei, gewiß iſt, daß die muthige Rebekka einſt als Braut hoch auf dem Rücken ihres Kamels ritt (1 Moſ. 24, 61. 64). Zur Zeit Gideon's ſchmückte man die Kriegskamele mit mondförmigen Halsverzierungen. Eine ähnliche Sitte beobachtet man heute noch. Auf rothem Tuch, das über den Hals herunterhängt, ſind in halbrunder Linie kleine, bei Vornehmen aus Silber gefertigte Schellchen angeheftet.

Schon die in der Bibel erwähnten Hirtenſtämme beſaßen reiche Kamelheerden; ſoll doch Hiob 6000 Kamele erworben haben. Unter den Reichthümern Abraham's und Jakob's werden dieſe Thiere mit aufgeführt neben den Schafen und Eſeln, während die Rinder auf den Steppen Meſopotamiens Jakob noch gefehlt zu haben ſcheinen (1 Moſ. 12, 16; 24, 10 fg.; 30, 43; 32, 15; Hiob 42, 12). In den Kriegen mit den Hagariten gewannen die Kinder Ruben (nach 1 Chron. 5, 21) 50000 Kamele, und die Midianiter und Amalekiter, welche zu Gideon's Zeit periodiſch das Weſtjordanland überſchwemmten, hatten Kamele ſo zahlreich „wie der Sand am Meer" (Richt. 6, 5; 7, 12). Wie damals, ſo iſt auch heutzutage die Umgegend von Rabba in Gilead ein „Anger der Kamele" (Ez. 25, 5), wo ſie oft zu Tauſenden weiden. Wetzſtein („Reiſebericht über Hauran und die Trachonen" [Berlin 1860], S. 146) erzählt von einem Scheikh des Oſtjordanlandes, der in einer Schlacht vom J. 1858 12000 Kamele einbüßte. Auf den ſaftigen Weiden von Dſcholan und Kanetra finden während ſechs Monaten des Jahres weit über 300000 Kamele ihre Nahrung (Wetzſtein, a. a. O., S. 82).

Die Literatur über das Kamel iſt ſehr reichhaltig. Vgl. aber beſonders Bochart, Hierozoicon (Leipzig 1793—96), I, 3 fg.; Brehm, „Illuſtrirtes Thierleben" (Hildburghauſen 1863—69), II, 382 fg.; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 58 fg.; Ritter, „Die Halb-Inſel Arabien" (Berlin 1846—47), II, 609 fg.; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841), I, 62, 64 fg.; III, 197 fg. u. a. Furrer.

Kamin, ſ. Häuſer.

Kammer, ſ. Häuſer.

Kämmerer, ſ. Hof und Verſchnittene.

Kamon (Richt. 10, 5), als Begräbnißort des Richters Jaïr (ſ. d.) genannt, ohne Zweifel in Gilead, in dem Stammgebiet Manaſſe gelegen (Joſephus, „Alterthümer", V, 7, 6). Von Polybius (V, 70, 12) erfahren wir, daß Antiochus der Große von Syrien, nachdem er ſich in den Beſitz vom Berg Tabor und andern Orten geſetzt, im J. 217 v. Chr. über den Jordan ging und Pella, Kamûn und Gephrûs nahm. Daraus ſcheint hervorzugehen, daß Kamon in der Nähe von Pella zu ſuchen iſt. An ein Kammona, welches Euſebius 6 röm. Meilen nördlich von Legio, alſo in der Nachbarſchaft des Bergs Tabor im Weſtjordanland, aufführt, iſt keinenfalls zu denken. Kneucker.

Kamos, ſ. Chamos.

Kampf (in ſittlicher Beziehung) nennen wir den innern Proceß der ſittlichen Vervollkommnung (religiös ausgedrückt: der Heiligung) nach ſeiner negativen Seite, d. h. die angeſtrebte Ueberwindung der Sinnlichkeit (des Fleiſches) und ihre Unterwerfung unter das ſittliche Princip (den Geiſt), ſofern es dabei nicht ohne gewaltſame Anſtrengung und ſchmerzhafte Empfindungen abgeht. Auch die Bibel hat an einigen Stellen denſelben Sprachgebrauch, wiewol ſie dieſen Proceß häufiger als ein Ertödten des Fleiſches darſtellt (Röm. 8, 13; 1 Petr. 3, 18; Kol. 3, 5; Röm. 6, 2 fg. u. a.). Im Leidenskampf Jeſu in Gethſemane, den Lukas (Kap. 22, 44) als agonia, d. h. einen heftig bewegten Schmerzenszuſtand, bezeichnet, zeigt ſich uns ein gewaltiger Moment in dieſem Ringen des Geiſtes mit dem Fleiſch. Paulus ſchildert den ſittlichen Kampf, wenn er 1 Kor. 9, 27 ſagt, daß er ſo fauſtkämpfe wie einer, der nicht in die Luft Streiche führt, ſondern daß er ſeinen

Leib „braun und blau ſchlage“ (wie die wörtliche Ueberſetzung lautet) und ihn als Knecht gefangen führe. Auch der Verfaſſer des Hebräerbriefs bedient ſich deſſelben Bildes vom Fauſtkampf, wenn er ſchreibt (Kap. 12, 4): „ſeine Leſer hätten noch nicht «bis aufs Blut» im Kampf gegen die Sünde widerſtanden“. An den meiſten Stellen aber, wo die Bibel, vor allem das N. T., vom Kampf redet und dazu auffordert, meint ſie damit nicht ſowol die Beſiegung des eigenen Fleiſches, als vielmehr den beharrlichen Eifer, der das chriſtl. Heil zu erlangen und zu bewahren trachtet. Denn ſie entlehnt das Bild meiſt den griech. Kampfſpielen, und zwar dem Wettlauf (vgl. 1 Kor. 9, 24; Hebr. 12, 1; 1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 4, 7; 2, 5). Auch an den vorletzten zwei Stellen iſt von dieſem Wettkampf zur Erlangung des „unvergänglichen Siegerkranzes“ (1 Kor. 9, 25) die Rede. An andern Stellen wird unter dem Kampf, der auch geradezu als Kriegsdienſt für die Sache Chriſti bezeichnet wird (2 Tim. 2, 3. 4), die Vertheidigung des Evangeliums gegen feindliche Angriffe (Jud. 3; Phil. 4, 3) verſtanden. Wiederum anders wird Eph. 6, 11 fg. ermahnt, die „Vollrüſtung Gottes“ anzuziehen, da der Chriſt nicht „mit Fleiſch und Blut“, d. h. mit irdiſchen Mächten, ſondern mit überirdiſchen Gewalten, ja mit dem Teufel ſelbſt zu kämpfen habe. Auch das Leiden für Chriſtus und ſeine Sache wird als Kampf bezeichnet (Phil. 1, 30; 2 Tim. 2, 3; Kol. 1, 29). Wir pflegen in allen dieſen Beziehungen, wo nicht gerade von ſittlicher Selbſtbezwingung die Rede iſt, mehr den Plural „Kämpfe“ zu gebrauchen.

Der bibliſche Sprachgebrauch geht aber noch weiter. Um in das Reich Gottes einzutreten, iſt ebenfalls Kampf erforderlich (Luk. 13, 24: „Kämpfet einzugehen durch die enge Pforte“); daſſelbe muß geradezu mit Gewalt genommen, erſtürmt werden (Matth. 11, 12), d. h. es iſt eine Anſpannung aller ſittlichen Kräfte erforderlich, ein Beſiegen aller Hinderniſſe, um hineinzukommen. Noch kühner drückt ſich Paulus aus, wenn er (Röm. 15, 30) die röm. Chriſten auffordert, mit ihm zu kämpfen in den Fürbitten in Beziehung auf Gott, damit er (Paulus) gerettet werde u. ſ. w. Ohne Zweifel (wiewol Meyer z. B. die Sache anders anſieht) entſtammt dieſe Wendung der Erzählung vom Ringkampf Jakob's mit Gott (1 Moſ. 32, 28 fg.). Die Idee dieſer Geſchichte, nach welcher Jakob ſich ſchließlich den Segen von Gott erzwingt, iſt die, daß der Menſch durch Standhaftigkeit ſelbſt ſeinem Schöpfer etwas geradezu abtrotzen kann. Allerdings ein ſehr kühner, faſt vermeſſener Gedanke! Weshalb denn auch Hoſea (Kap. 12, 4. 5) in dieſer Geſchichte ein Zeichen des ſtets unſittlichen Verhaltens Iſraels erblickt, zugleich aber das Anſtößige darin dadurch zu mildern ſucht, daß Jakob ſchließlich zu dem Engel Gottes, der an Jahve's Stelle tritt, weint und fleht. Paulus ſcheut ſich nicht, die kühne Vorſtellung, daß der Menſch durch ein anhaltendes und dringendes Gebet Gott ſelbſt gewiſſermaßen beſiegen und ſeinen Willen beſtimmen könne, zu erneuern (vgl. Kol. 4, 12) — eine Anſchauung übrigens, die Jeſus ſelbſt ſchon ſeinen Jüngern mehrfach eingeſchärft hatte (Luk. 11, 5—13; 18, 1 fg.), und die als Conſequenz der Lehre von der Sohnſchaft des Menſchen bei Gott etwas Großartiges und Erhebendes gewinnt. J. R. Hanne.

Kana. 1) Ein Ort in Untergaliläa, mit dem Jeſus nach dem Johannesevangelium in enger Beziehung geſtanden zu haben ſcheint. Hier nahm er an jener Hochzeit theil, welche der Evangeliſt mit dem Wunder der Weinverwandlung ausſchmückt (Joh. 2, 1. 11). Von Kana ſtammte der „aufrichtige“ Nathaneel (Joh. 21, 2), und hier traf Jeſus mit dem königlichen Diener zuſammen, der ihn einlud, nach Kapernaum hinabzukommen (Joh. 4, 46 fg.). Auch Joſephus („Leben“, Kap. 16; „Alterthümer“, XIII, 15, 1; „Jüdiſcher Krieg“, I, 17, 5; 4, 7) erwähnt öfters ein galil. Dorf Kana, und es ſcheint daſſelbe nach deſſen Andeutungen eine feſte Poſition gehabt zu haben, ſodaß es bei kriegeriſchen Unternehmungen zum willkommenen Anhaltspunkt dienen mochte.

Wenn man direct nördlich vom Hügelland Nazareths über die ſchöne Ebene el-Battauf zieht, ſo gelangt man am Nordrand derſelben zu einem faſt ringsum abgeſchnittenen Hügel, der ſtolz über das flache Wieſenland zu ſeinen Füßen ſich erhebt. Im Südweſten ſtreift eine von Jotapata herkommende Schlucht an ihm vorüber, eine andere begrenzt ihn im Norden und Nordoſten, ſodaß nur noch durch einen Sattel im Nordweſten mit dem weiter rückwärts liegenden Gebirge ein ſchwacher Zuſammenhang bleibt. Ruinen auf dieſem Hügel tragen nach Robinſon („Paläſtina“ [Halle 1841], III, 444) den Namen Kana el-Dſchelil, und nichts hindert uns, das Kana des vierten

Evangeliſten und des Joſephus hier zu ſuchen. Am Hügel ſelbſt quillt kein Waſſer hervor, ſondern erſt ¼ Stunde weiter öſtlich kommt man zu einem Brunnen.

Die jüngere chriſtl. Ueberlieferung hat das bibliſche Kana nach Kefr Kenna verlegt, einem Ort an der gewöhnlichen Pilgerſtraße zwiſchen Nazareth und dem See Tiberias, an einem waſſergeſegneten Thalabhang ſich ausbreitend, ſehr freundlich von dichten Oel- und Granatbaumhainen umgeben (vgl. Thompſon, The land and the book [London 1868), S. 425). Die ältere chriſtl. Tradition über die Lage von Kana läßt zu keinem ſichern Entſcheid kommen, indem ſie ſchwankende Diſtanzangaben macht. Theodorus (im J. 530) rechnet 5, Antoninus Martyr (im J. 570) 3 röm. (?) Meilen zwiſchen Kana und Sepphoris. Sämulf (vom J. 1102) bemerkt, Kana liege beinahe 6 (röm.) Meilen nördlich von Nazareth, während Theodoricus (ums J. 1172) die Entfernung zwiſchen Kana und Sepphoris nur auf 2 Meilen ſchätzt. Der Wahrheit kommt die Angabe Sämulf's am nächſten. Vgl. Robinſon, „Paläſtina", III, 443 fg.; Sepp, „Neue architektoniſche Studien und hiſtoriſch-topographiſche Forſchungen in Paläſtina" (Würzburg 1867), S. 202 fg.; Palaestinae descriptiones ex saeculo IV., V. et VI., herausgegeben von Tobler (St.-Gallen 1869), S. 41; De locis sanctis quae perambulavit Antoninus Martyr circa a. d. 570, herausgegeben von Tobler (St.-Gallen 1863), S. 6.

2) Eine Ortſchaft im Stammgebiet Aſſer's (Joſ. 19, 28), ungefähr 2 Stunden ſüdöſtlich von Tyrus, noch heute unter dem bibliſchen Namen erhalten. Der gegenwärtige Flecken zählt etwa 2000 Einwohner und erſtreckt ſich in zwei voneinander getrennten Abtheilungen an einer gegen Oſt geneigten Halde aus. Durch benachbarte Hügel iſt die Ausſicht bei Kana theilweiſe verdeckt, gen Südoſten folgt das Auge dem Lauf des tiefeingeſchnittenen, an Kana vorbeiziehenden Wadi Ntara und überſchaut morgenwärts ein weidereiches Hügelland, das auch an bedeutenden Trümmerſtätten ſehr reich iſt (Thompſon, a. a. O., S. 200 fg.; van de Velde, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina" [Leipzig 1855—56], I, 137; Robinſon, „Paläſtina", III, 657).

3) Ein Bach (náḥal) Kana wird als Grenze zwiſchen dem Gebiet von Ephraim und Manaſſe erwähnt. Der Name haftet heute noch an einem Wadi, deſſen Anfänge nach Robinſon im ſüdlichen Theil der Ebene Mokhna liegen, während die Karte von van de Velde ſie noch ſüdlicher angibt. Das Thal hat einen ziemlich geraden Lauf von Oſt nach Weſt, bietet meiſt den Anblick einer rauhen tiefen Schlucht dar und tritt als ſolche auch in die Ebene. Doch fehlt es ihm nicht an einzelnen lieblichen weitgeöffneten Stellen, wo die ſanften Abhänge von Oelbäumen beſchattet ſind und in der Thalſohle nie verſiegende Quellen den Wanderer laben (vgl. Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 176, 181, und „Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes" [Leipzig 1865], S. 106 fg.).

Furrer.

Kanaan, ſ. Kenaan.

Kanaaniter, ſ. Kenaaniter.

Kandake (Κανδάκη) hieß der Titel der Königinnen des äthiop. Reichs, deſſen Reſidenz Napata, nördlich von Meroë, war. Man kann dieſen Titel in Parallele ſtellen zu dem der Pharaonen in Aegypten, denn von den Zeiten Alexander's des Großen an bis herab auf Euſebius („Kirchengeſchichte", II, 1) finden wir Königinnen dieſes Namens erwähnt (Strabo, XVII, 820; Dio Caſſius, LIV, 5; Plinius, VI, 35).

In der Bibel kommt er Apg. 8, 27 vor, gelegentlich eines Eunuchen des Schatzes von Meroë, beziehungsweiſe der Kandake, den der Diakon Philippus auf der Straße von Jeruſalem nach Gaza bekehrte. Es liegt in dieſer Geſchichte die gute hiſtoriſche Erinnerung daran, daß das Chriſtenthum von Gaza aus den Weg nach Afrika gefunden hat, wo es dann ſpäter feſtern Fuß faßte (Euſebius, a. a. O.). Gaza war nämlich Ausgangspunkt der nach dem Schilfmeer und nach dem Golf von Aila ziehenden Karavanenſtraße und öffnete dem Evangelium ſowol den Weg nach Arabien als nach Aegypten und Aethiopien, ſodaß das in Gaza geſprochene Wort bis zu der fernen halb fabelhaften Kandake zu reichen ſchien.

Der Eunuch, den die Apoſtelgeſchichte zum Medium dieſer Wirkung in die Ferne macht, ſcheint ein Proſelyt des Thores zu ſein, da er nach Jeruſalem gekommen war, um im Tempel anzubeten und unterwegs im Propheten Jeſaja (Kap. 53) las. Als Verſchnittener dagegen kann er wegen 5 Moſ. 23, 1 kein Jude geweſen ſein. Das Wort Eunuch aber im Sinn eines Hofbeamten (der Kämmerer von Morgenland) zu deuten, geht aus verſchiedenen Gründen nicht an. Wenn die weibliche Würdenträgerin von Meroë

Eunuchen zu ihrem Hofstaat hat, so ist das Wort sicher im eigentlichsten Sinn zu nehmen. Dann aber will auch die Apostelgeschichte offenbar die Bekehrung eines Heiden erzählen und es fällt also jeder Anlaß zur Umdeutung des Wortes weg. Die Kirchenväter (vgl. Irenäus, Contra haer., III, 12) haben auf den Eunuchen der Kandake die Verkündigung des Christenthums in Aethiopen zurückgeführt. Der That nach fällt dieselbe weit später. Hausrath.

Kaninchen, so übersetzt Luther in Uebereinstimmung mit den Rabbinen das Wort šaphán; aber das Kaninchen ist kein in Palästina und den angrenzenden Ländern einheimisches Thier. Doch ist der šaphán auch nicht, wie Bochart und andere annahmen, mit dem Jerboa, der arab. Springmaus (dipus jaculus L.), identisch, welche in trockenen Ebenen, Steppen und Sandwüsten wohnt, truppweise in den Kiesboden Gänge gräbt, mit der ärmlichsten Nahrung sich begnügt und Wasser fast gar keins braucht. Der šaphán entspricht vielmehr dem Klippschiefer, arab. Wabber genannt (hyrax syriacus). Dieses kaninchengroße Thier hat einen rundlichen Kopf, kurze runde Ohren, einen stummelhaft im Pelz versteckten Schwanz, ein rothbraunes oder lohfarbenes weiches und dichtes Fell, aus dem einzelne lange schwarze Haare überall herausstehen. Seine meißelförmigen Schneidezähne gleichen denen des Flußpferdes. An den vordern Füßen hat es vier, an den hintern drei in dünne Hufe eingeschlossene Zehen (keine gespaltenen Klauen wie die meisten Wiederkäuer). Dem Körperbau nach gehört der Klippschiefer in die Ordnung der Dickhäuter, hat aber mit den Nagern (namentlich mit den Kaninchen und Wollmäusen) sehr viel Aehnlichkeit, und pflegt im Zustand der Ruhe auch die Zähne aufeinander zu reiben wie diese, sodaß ihn der unwissenschaftliche Beobachter für einen Wiederkäuer ansehen wird. Es ist daher leicht begreiflich, daß ihn der hebr. Gesetzgeber unter letztere Thierordnung einreihte (3 Mos. 11, 5; 5 Mos. 14, 7).

Die Klippschiefer graben sich keine eigene Wohnung im Kies oder Sand wie die Springmaus, sondern sie haben ihre Heimat in den Ritzen und Höhlen felsiger Gebirge aufgeschlagen. Je zerklüfteter die Felswände sind, desto häufiger trifft man sie. Sie leben stets truppweise zusammen. Wenn sie weiden oder an der warmen Sonne behaglicher Ruhe pflegen, „stellen sie immer Wachen auf den hervorragendsten Felsspitzen aus, und ein Warnungszeichen von diesen ist hinreichend, die eiligste Flucht der ganzen Gesellschaft zu veranlassen". Mit Recht sagt also der Dichter in Ps. 104, 18: „Die Steinklüfte sind den Klippschiefern eine Zuflucht." Auch der Spruchdichter (Spr. 30, 26) stützt sich auf richtige Beobachtung, wenn er die Klippschiefer lobt wegen ihrer Klugheit, mit der sie im Gefühl ihrer Schwäche zwischen den Felsen Wohnung machen. Bei ihrem Aufenthalt in Felsabhängen kommt ihnen ihre außerordentliche Gewandtheit im Klettern und Springen sehr zugute. Man hat Klippschieferfamilien in den Schluchten von Galiläa wie Judäa angetroffen. Ebenso sind sie in Gilead und dem edomitischen Gebirge verbreitet. Die Araber lieben das Fleisch desselben, das sich durch dunkle Farbe kennzeichnet und unserm Gaumen trocken und schmacklos erscheint.

Vgl. Bochart, Hierozoicon (Leipzig 1793—96), II, 409—429; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 75 fg.; Brehm, „Illustrirtes Thierleben" (Hildburghausen 1863—69), II, 721 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—52), II, 584, 596. Furrer.

Kanne, s. Geräthe.

Kanne, Name eines Ortes, der nur Ez. 27, 23 neben Haran und Eden genannt wird, und also jedenfalls, als aus Zusammenziehung entstanden, mit **Kalne** für einerlei zu halten ist (s. Kalne). Kneucker.

Kanon, ein griech. Wort, bedeutet zunächst Stab, Richtscheit, Meßruthe, dann allgemeiner: Richtschnur, Regel (vgl. Gal. 6, 16; Phil. 3, 16), auch das von der Regel Umfaßte und Abgegrenzte. Aehnlich nun, wie die alexandrinischen Grammatiker eine Sammlung aller mustergültigen Werke einer bestimmten Gattung „Kanon" nannten, ist das Wort innerhalb der christl. Kirche in Gebrauch gekommen, nämlich als Bezeichnung für die Sammlung der heiligen Schriften A. und N. T., mit Ausschluß der sogenannten Apokryphen.

Die unmittelbare Anwendung des Begriffs kanonisch oder kanonisirt auf die heiligen Schriften, d. h. die von der Kirche für heilig und inspirirt, also auch für echt gehaltenen Bücher des A. und N. T., datirt übrigens erst aus dem 4. Jahrh. Wir begegnen ihr zuerst in der Epistola festalis des Athanasius (vom J. 365) und in der diesem Kirchen-

vater fälſchlich zugeſchriebenen Synopsis scripturae sacrae (Athanaſius, Opera graeca et latina, opera monachorum ordinis Benedict. [Paris 1689—98], I, 961 fg.; II, 126 fg.). Beide Stellen geben uns ein genaues Verzeichniß der Schriften A. und N. T., damit man dieſelben als echte, kirchlich anerkannte von den ſogenannten Apokryphen zu unterſcheiden wiſſe. In dem dort betonten Gegenſatz der βιβλία κεκανονισμένα καὶ ὡρισμένα und der βιβλία ἀόριστα liegt klar angedeutet, in welchem Sinn die betreffende Benennung damals verſtanden wurde. Kanoniſirt oder kanoniſch hießen die Schriften des A. und N. T., ſofern ihre Zahl eine beſtimmte, kirchlich feſtgeſetzte war; es ſollte damit eine beſtimmte Klaſſe von Schriften ein für allemal abgegrenzt werden, gegenüber der unbeſtimmbar großen Zahl anderer Erzeugniſſe der kirchl. Literatur. Kanoniſch als ſo entſtandener terminus technicus entſpricht alſo ungefähr dem Ausdruck „claſſiſch", indem man unter Kanon die von der Kirche aufgeſtellte Kategorie oder Klaſſe von Büchern, wol auch geradezu deren Verzeichniß verſtand. Natürlich konnte das Wort in dieſer beſondern Bedeutung erſt dann in Gebrauch kommen, als das Urtheil der Kirche über alle in die Sammlung aufzunehmenden Schriften abgeſchloſſen war; alſo finden wir es z. B. noch nicht bei Euſebius. Aus dem Geſagten erhellt, daß das Prädicat kanoniſch urſprünglich ſich nicht unmittelbar auf den Inhalt einer Schrift bezog, als ob dieſer damit als Richtſchnur des Glaubens und Lebens hätte bezeichnet werden ſollen; beabſichtigt war damit nur die Behauptung, daß die betreffende Schrift zu einer beſtimmten, nach Zahl und Art abgegrenzten Klaſſe gehöre. Der Sache nach ſchloß aber dieſe formelle Behauptung allerdings das Urtheil mit ein, daß eine ſolche Schrift eine göttlich inſpirirte und alſo für Glauben und Leben maßgebende ſei, und mit der Zeit, als das deutliche Bewußtſein über die Entſtehung der Sammlung ſich allmählich verlor, wurde auf dieſe zweite materielle Ausſage immer mehr das Hauptgewicht gelegt. Man nahm kanoniſch in dem activen Sinn „Regel gebend", während urſprünglich der paſſive Sinn „regulirt", d. i. zu der kirchlich feſtgeſtellten Sammlung von Schriften gehörig, beabſichtigt war (vgl. Credner, „Zur Geſchichte des Kanons" [Halle 1847], S. 1—68; „Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanon", herausgegeben von Volkmar [Berlin 1860], S. 103 fg., 220 fg.; Baur in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", I, 141 fg.).

I. Kanon des Alten Teſtaments. A. Ueber die Entſtehung des altteſt. Kanons, d. h. über die Zeit, in welcher die Sammlung der betreffenden Bücher begonnen wurde, über die Perſonen, welche dabei betheiligt waren, und über die Art ihrer Thätigkeit beſitzen wir keine genauen, directen Nachrichten, und ebenſo wenig über den Abſchluß der Sammlung. Was die Juden, nämlich Talmud und Midraſchim, davon erzählen (vgl. Fürſt, „Der Kanon des Alten Teſtaments nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midraſch" [Leipzig 1868]), hat nur den Werth unſicherer Tradition und Fabel. Die orthodox jüd. Anſicht (vgl. beſonders Baba batra, f. 14 ^{b} fg.) iſt in kurzem folgende: den Pentateuch hat, mit Ausnahme der letzten acht (von Joſua hinzugefügten) Verſe Moſe ſelbſt verfaßt, ſodann Joſua das nach ihm benannte Buch, Samuel das Buch der Richter nebſt Ruth und 1 Sam. 1—24, die Propheten Gad und Nathan den Reſt der Bücher Samuel's (1 Chron. 29, 29). Die Bücher der Könige verdanken ihre Redaction dem Propheten Jeremia; die ſchriftliche Aufzeichnung der übrigen Bücher, ſoweit ſie nicht von den Verfaſſern ſelbſt unmittelbar und vollſtändig beſorgt wurde, vertheilt ſich auf das Collegium Hiskia's und die Männer der großen Synagoge. Erſterm wird im beſondern die Redaction (Sammlung und Textfeſtſtellung) Jeſaja's (I. und II.), der Sprüche, des Hohenliedes und des Predigers zugeſchrieben, letztern die der 12 kleinen Propheten, Ezechiel's, Daniel's und des Buchs Eſther. Redaction und Einreihung in den Kanon ſind nach dieſer Ueberlieferung ohne Zweifel gleichzeitig zu denken; die letzte, abſchließende Thätigkeit in Beziehung auf den Kanon fiele alſo danach der großen Synagoge zu, und ihre Grenze wäre etwa das 5. Jahrh. v. Chr. Aehnlich, nur viel wunderbarer, lautet die Sage bei einigen Kirchenvätern (Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandria, Theodoret u. a.): Eſra habe die Schriften des Alten Bundes, welche mit dem Tempel untergegangen ſeien, nach dem Exil aus dem Gedächtniß, durch göttliche Eingebung wiederhergeſtellt und in eine Sammlung vereinigt (vgl. 4 Eſra 14).

Wie unrichtig derartige Vorſtellungen ſeien, wird ſich aus dem Folgenden von ſelbſt ergeben; für den Unbefangenen genügt ſchon das eine, daß einzelne Bücher zu der Zeit, als jene Synagoge in Thätigkeit war, noch gar nicht exiſtirten. Auch der Angabe in 2 Makk. 2, 13 iſt kein großes Gewicht beizulegen, einmal, weil das 2. Makkabäerbuch über-

haupt eine unzuverläſſige Geſchichtsquelle iſt und die zwei Schreiben im Eingang deſſelben (2 Makk. 1, 1—2, 19) jedenfalls unecht ſind, ſodann, weil die Sammlung Nehemia's nach jener Angabe außer den Geſchichts- und Prophetenbüchern und den Pſalmen auch noch andere Stücke enthielt, die nicht Beſtandtheile unſers Kanons ſind, ſodaß alſo eine ſichere Notiz über Sammlung und etwaigen Schluß eben dieſes Kanons daraus nicht gewonnen werden kann. Wir ſind vielmehr in dieſer Frage faſt lediglich auf eigene Vermuthung angewieſen, auf allgemeine Schlüſſe aus einzelnen Reſultaten der exegetiſchen und hiſtoriſchen Kritik. Wir verſuchen im Folgenden das Wichtigſte und annähernd Gewiſſe hierüber kurz zuſammenzuſtellen:

1) Die frühere, orthodox-kirchl. Anſchauung, daß jedes altteſt. Buch unmittelbar nach ſeiner Entſtehung in die Sammlung aufgenommen und als heiliges, göttlich inſpirirtes betrachtet worden ſei, iſt eine ungeſchichtliche und unrichtige ſchon darum, weil die Beſtandtheile der Sammlung keineswegs in chronologiſcher Ordnung aufeinanderfolgen, ſodann, weil manche dieſer Bücher, z. B. Koheleth, Eſther, Hohes Lied, nur eine entfernte oder gar keine Beziehung zur Religion haben und noch in ſpäter Zeit über ihre Heiligkeit, wenigſtens über den Grad derſelben, verſchiedene Anſichten auch unter den rechtgläubigen Juden ſich geltend machten.

2) Wenn demnach die Abſicht, eine Sammlung heiliger Schriften zu veranſtalten, keineswegs von Anfang an ſchon bei Entſtehung der erſten derartigen Bücher vorhanden war, ſo iſt auf der andern Seite ebenſo gewiß, daß nicht erſt, als das Material dazu vollſtändig vorlag, die Sammlung begonnen und alsbald auch abgeſchloſſen wurde; denn bei ſolchem Sachverhalt wäre nicht zu begreifen, warum z. B. die Chronik nicht den ältern Geſchichtsbüchern angereiht und Daniel nicht unter die Propheten geſtellt wurde.

3) Die richtige Vorſtellung iſt allein die einer allmählichen, durch mehrere Jahrhunderte ſich fortſetzenden Entſtehung der Sammlung. Es laſſen ſich innerhalb derſelben deutlich einzelne Gruppen unterſcheiden, deren jede für ſich beſtehen konnte, ehe die Hand des Sammlers ſie verband; ſo in erſter Linie die drei Hauptgruppen: Geſetz, Propheten und Hagiographen. Wenn Daniel und die jüngern Geſchichtsbücher ihren Platz unter letztern gefunden haben, ſo erklärt ſich dies von vornherein am leichteſten daraus, daß bei der Aufnahme dieſer Bücher derjenige Theil der Sammlung, zu dem ſie ihrem Inhalt nach gehörten, bereits abgeſchloſſen war. Sodann haben wir auch innerhalb der drei Hauptabtheilungen deutliche Spuren von Partialſammlungen (namentlich im Pſalmbuch), die ebenfalls auf eine allmähliche Entſtehung des ganzen Schriftencodex hinweiſen.

4) Den Anfang machte man ohne Zweifel mit dem Hauptbeſtandtheil, der das Fundament alles ſpätern Schriftthums war, mit dem Geſetz und den geſchichtlichen Abſchnitten, die zur Einleitung und Beleuchtung deſſelben dienten, kurz mit dem, was wir die fünf Bücher Moſe zu nennen pflegen. Da aber, wie die heutige Wiſſenſchaft unwiderlegbar nachgewieſen hat, die einzelnen Bücher des Pentateuchs zu ſehr verſchiedenen Zeiten entſtanden ſind, ſo kann die endgültige Zuſammenſtellung des Ganzen jedenfalls erſt nach dem Bekanntwerden der jüngſten Abſchnitte deſſelben vorgenommen worden ſein, ſicherlich nicht vor der Zeit Joſia's (2 Kön. 22, 8 fg.), vielmehr vermuthlich erſt nach dem Exil, als die Theokratie gleichſam von neuem begründet und auferbaut werden mußte. Der Mann, welcher dieſe Arbeit vornahm, wird kein anderer geweſen ſein als der, den man mit Auszeichnung den Schriftgelehrten und Geſetzeskundigen nannte, von dem es hieß (Eſra 7, 6. 10; Neh. 8), er habe des Herrn Geſetz ſtudirt und in Iſrael Satzung und Brauch gelehrt: Eſra (ſ. d.). Daß dieſer die letzte Hand an die Redaction des Pentateuchs gelegt und dieſen der Gemeinde als fertigen Kanon für den Synagogendienſt gegeben habe, iſt nicht nur möglich, ſondern in hohem Grade wahrſcheinlich (vgl. „Bibel-Lexikon", I, 437). Schon Spinoza (Tractatus theologico-politicus, VIII, §. 48 fg.) hat dieſe Vermuthung ausgeſprochen und näher zu begründen gewagt.

5) Es war ein nahe liegendes Bedürfniß eben jener Zeit, auch die übrigen aus der Verbannung geretteten Schriften der Väter zu ſammeln, und unter dieſen ſtanden die prophetiſchen obenan, jetzt um ſo mehr, nachdem der Inhalt vieler früherer Weiſſagungen ſich erfüllt hatte und ihre Träger in ein neues verklärtes Licht vor die Augen der Gemeinde ſtellte. Mit der Wiedergeltendmachung des Geſetzes ging eine Steigerung des Anſehens der frühern Propheten Hand in Hand, und ſo trat dem moſaiſchen Fünfbuch als Fortſetzung und Ergänzung gewiß ſehr bald die zweite Sammlung zur Seite, ein-

geleitet durch die nationalen Geſchichtsbücher, welche vom religiös-theokratiſchen Geſichtspunkt aus die göttliche Leitung des Volks im einzelnen ſchilderten, ſodaß ſie als Seitenſtück zu den eigentlich prophetiſchen Schriften gelten konnten. Nach der ſpätern Sage ſoll Nehemia, als er eine Bibliothek gründete, die Bücher der Könige und Propheten ſammt den Pſalmen und den die Weihgeſchenke betreffenden Sendſchreiben der Könige geſammelt haben (2 Makk. 2, 13). Gegen die Möglichkeit dieſes Sachverhalts läßt ſich, wenn unter „den Pſalmen" (τὰ τοῦ Δαυὶδ) und ebenſo unter den prophetiſchen Schriften die damals vorhandenen, nicht die ſämmtlichen uns bekannten, verſtanden werden, nicht viel einwenden, und wir mögen jener Nachricht, trotz der ſonſt großen Unzuverläſſigkeit ihrer Quelle, immerhin etwa das entnehmen, daß bald nach der erſten Sammlung und durch dieſelbe veranlaßt auch die zweite begonnen worden ſei, die zwar nicht völlig gleichen Rang mit jener einnahm, aber doch wie jene nachher mit dem Prädicat der Heiligkeit belegt und als dem ſpätern Schriftthum übergeordnet betrachtet wurde. Die Vervollſtändigung dieſer Sammlung geſchah übrigens nur nach und nach. Beſtimmte Zeugniſſe für das Vorhandenſein des Prophetenkanons haben wir erſt aus dem 2. Jahrh. v. Chr. (Dan. 9, 2; Sirach, Prolog und Kap. 49, 6—10), und jedenfalls erfolgte der Abſchluß deſſelben nicht vor dem 4. Jahrh., da Obadja und Jona noch darin aufgenommen wurden. Wir wiſſen auch, daß zu Ende des 5. Jahrh. der Prophetenkanon noch nicht auf gleicher Stufe mit dem Geſetzeskanon ſtand; denn als die Samaritaner (ſ. d.) ſich vom jüd. Tempel losſagten, galt nur erſt der Pentateuch als heiliges Buch. Nur ihn (und einige Stücke aus Joſua) nahmen ſie von dort herüber, nicht aus grundſätzlicher Abneigung gegen alle Propheten, ſondern weil man die betreffenden Bücher noch nicht ſo hoch ſtellte, und ſie nicht in gleicher Weiſe wie das Geſetz als heilige Religionsurkunden betrachtete.

6) Mag auch ein Theil des Pſalters als beſonderes Buch ſchon früh in den Händen der Gemeinde geweſen und vielleicht gleichzeitig mit der Prophetenſammlung neu geordnet worden ſein: Werth und Geltung einer beſondern dritten Sammlung hatte er darum noch nicht, und es dauerte lange Zeit, bis neben Geſetz und Propheten eine neue Klaſſe von Schriften als einigermaßen ebenbürtig geſtellt wurde. Selbſt nachdem dies geſchehen war, blieb der Ausdruck „Geſetz und Propheten" für die ganze Bibel immer noch in Gebrauch (vgl. „Bibel-Lexikon", I, 437), und man begnügte ſich auch ſpäter für den dritten Theil mit dem ganz allgemeinen Namen „Schriften" (Ketubim), wenn man nicht vorzog, ein einzelnes Buch, z. B. die Pſalmen, beſonders hervorzuheben (Luk. 24, 44). In dieſem dritten Theil fanden mit der Zeit ſehr verſchiedenartige Schriften ihren Platz, theils dichteriſchen, theils lehrhaften, prophetiſchen oder geſchichtlichen Charakters, kurz alles, was in der vorhergehenden, ſchon geſchloſſenen Sammlung ſich nicht mehr unterbringen ließ und doch der Aufnahme werth erachtet wurde. Und wie dem Inhalt, ſo liegen dieſe Schriften auch der Zeit ihrer Entſtehung nach weit auseinander, indem die älteſten Stücke dem Davidiſchen, die jüngſten erſt dem makkabäiſchen Zeitalter angehören. Letztere Thatſache beweiſt, daß dieſe dritte Sammlung am längſten offen gehalten wurde. Je weniger ſcharf von vornherein der Charakter der darin aufzunehmenden Schriften beſtimmt war, um ſo leichter ließ ſich die Grenzlinie verändern, um ſo langſamer kam man dazu, den Umfang dieſer Sammlung, neu entſtehenden Literaturproducten gegenüber, ein für allemal abzuſtecken und damit den Kanon überhaupt zu ſchließen.

7) Die Frage, wann dieſer Schluß erfolgt ſei, hat daher zu ihrer nächſten Vorausſetzung die Beſtimmung der Zeit, welcher die jüngſten Beſtandtheile der Ketubim angehören. Es handelt ſich dabei hauptſächlich um die Pſalmen und um das Buch Daniel. Was erſtere betrifft, ſo gehen die Anſichten der Ausleger immer noch weit auseinander. Während die einen (auch dogmatiſch Unbefangene, wie Ewald, Hupfeld, Dillmann u. a.) die Möglichkeit makkabäiſcher Pſalmen aufs beſtimmteſte beſtreiten, wird ihre Gewißheit von andern ebenſo feſt behauptet, bald nur für einzelne, bald für eine Menge von Liedern. Es wird ſpäter am Platze ſein, dieſe Streitfrage näher zu berühren (ſ. Pſalmen). Hier nur kurz das Reſultat: daß in der Zeit der makkabäiſchen Freiheitskriege das nationale Lied wieder erklang, daß mit dem Schwert auch die Leier aus langer Ruhe ſich aufraffte, iſt zum voraus wahrſcheinlich, und wenn wir nun im Pſalter einige Lieder finden, deren geſchichtliche Beziehungen, deren Stimmung und Sprache genau in jenes Zeitalter paſſen, ſo ſind wir vollkommen berechtigt, die Entſtehung derſelben ſo weit herunterzurücken und

anzunehmen, daß das Psalmbuch nachträglich noch durch solche Lieder erweitert wurde, daß es also im 2. Jahrh. v. Chr. noch nicht fest geschlossen war und mit ihm der Kanon überhaupt. Noch sicherern Beweis hierfür gibt das Buch Daniel; denn daß dieses in eben jener Zeit, während der Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes, entstanden sei und nur zum Schein und um den Zweck einer Tröstung und Aufrichtung der gedrückten Volksgenossen besser erreichen zu können, eine andere Hülle angezogen habe, wird gegenwärtig von allen, durch dogmatisches Vorurtheil nicht völlig geblendeten Auslegern anerkannt. Vor der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. erfolgte der Schluß des Kanons also in keinem Fall. So gewiß dies ist, so schwierig ist es auf der andern Seite, den Zeitpunkt des Schlusses genau zu bestimmen, und nach den wenigen vorliegenden Daten ist überhaupt nur eine annähernde Bestimmung möglich.

8) Die Behauptung, daß ums J. 132 v. Chr., als die Vorrede zur griech. Uebersetzung des Buchs Sirach geschrieben wurde, der Kanon in seiner heutigen Gestalt schon vorhanden gewesen sei (vgl. z. B. Vaihinger in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1857, S. 94 fg.), stützt sich lediglich auf einen Scheingrund. Wenn in dem erwähnten Prolog neben Gesetz und Propheten in dritter Linie „die übrigen Bücher", „die andern vaterländischen Bücher", aufgezählt werden, so folgt daraus doch nur, daß eine gewisse Klasse von Schriften, für die man noch keinen bestimmten, gemeinschaftlichen Namen hatte, den andern zur Seite gestellt und mit zur Sammlung gerechnet wurde, wenn auch zunächst nur als „vaterländische", nicht als „heilige" Schriften. Ueber den Umfang dieser Klasse, über Titel und Zahl der dazu gehörenden Bücher, ist, wie jeder sieht, an der betreffenden Stelle nichts ausgesagt, und es läßt sich also daraus keineswegs folgern, daß die dritte Sammlung schon damals eine fertige, geschlossene gewesen sei. Das Nächste war doch, daß man, wenn eine bestimmte, nicht zu überschreitende Summe von Büchern vorlag, dieselben zählte und ihre Zahl angab. Hiervon enthält die angeführte Stelle keine Spur; was man in ihr hat lesen wollen, steht gar nicht darin.

9) Daß noch im Lauf des 2. Jahrh. v. Chr. nicht alle Ketubim mit den übrigen Schriften auf gleiche Linie gestellt und als unantastbares Nationalheiligthum betrachtet wurden, mit andern Worten, daß der Kanon in jener Zeit noch keine festen Grenzen hatte, sehen wir deutlich aus der Stellung, welche die helleniſtischen Juden dazu einnahmen: nicht nur erlaubten sie sich, einzelne dieser Bücher mit bedeutenden Zusätzen zu vermehren oder völlig umzuarbeiten (Daniel; 3 Esra), sondern auch neue, unter ihnen entstandene Schriften mitten unter jene einzureihen, als ob ihnen ganz gleiches Ansehen wie den ursprünglich hebräisch geschriebenen zukäme. Es war also hierüber noch nicht zu einer einstimmigen Ansicht gekommen, die der gesammten Judenschaft als Autorität gegolten hätte. Die Helleniſten, insbesondere die ägypt. Juden, konnten sich solche Freiheiten erlauben, weil die Paläſtinenser selbst ihnen noch keinen genau festgesetzten Kanon in die Hand gaben, weil auch die Muttergemeinde über die Ketubim noch nicht die letzte Entscheidung getroffen hatte. Später, als das wirklich geschah, behauptete freilich die ägypt. Judenschaft ihre inzwischen errungene Eigenart und freiere Stellung zum Ueberlieferten; damals aber, als die griech. Bibel noch im Entstehen begriffen war (etwa bis 130 v. Chr.), hätte man sich ohne Bedenken an die Paläſtinenser angeschlossen, wenn bei ihnen in diesen Dingen bereits fester Brauch und bestimmte Satzung vorhanden gewesen wäre.

10) Gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr. herrschte unter den paläſtinens. Juden allerdings ziemliche Uebereinstimmung in Beziehung auf den Kanon; wir wissen aber, daß noch im 1. vorchristl. Jahrh. Zweifel laut wurden, ob die damalige, für den Gemeindegebrauch bestimmte Büchersammlung, d. i. der Kanon, wie er jetzt vorliegt, unverändert zu belassen sei. Man entdeckte (vgl. Talmud, Menahot, f. 45, a), daß Ezechiel in einigen Punkten mit dem mosaischen Fünfbuch nicht im Einklang stehe, und meinte, dieses Buch müsse deshalb „verborgen", d. h. dem öffentlichen Gebrauch entzogen werden. Es gelang aber dem Hananja ben Hiskia ben Garon, einem ältern Zeitgenossen Hillel's und Schammai's, die betreffenden Widersprüche auszugleichen und damit jene Bedenken zu beschwichtigen (vgl. Fürst, a. a. O., S. 24). Ernster war die Streitfrage in Beziehung auf den Prediger, das Hohelied, die Sprüche und Esther. Der Prediger und die Sprüche wurden beanstandet, weil einzelne Stellen derselben (z. B. Pred. 7, 3; 8, 15 und 2, 2; 4, 2 und 9, 4) sich zu widersprechen schienen, jener zugleich, weil Hinneigung zu (sadducäischer) Ketzerei darin wahrzunehmen war (Pred. 1, 3; 11, 9 u. a.;

vgl. Fürſt, a. a. O., S. 92), das Hohelied wol hauptſächlich ſeines weltlichen Gewandes wegen, ebenſo das Buch Eſther wegen ſeines Mangels an eigentlich religiöſem Inhalt (Fürſt, a. a. O., S. 83, 100). Es handelte ſich, nach damaliger Ausdrucksweiſe, bei dieſen Streitigkeiten hauptſächlich darum, ob das betreffende Buch „die Hände verunreinige", d. h. ob ihm das Prädicat der „Heiligkeit" in gleichem Maß wie den andern Büchern des Kanons (Miſchna, Jadajim, III, 5) zukomme (über den eigentlichen Sinn jenes Ausdrucks vgl. Delitzſch in der „Zeitſchrift für die geſammte luth. Theologie und Kirche", Jahrg. 1854, S. 280 fg.). Dieſe vereinzelten Anfechtungen der genannten Bücher hatten nun freilich keinen weitern Erfolg, wir lernen aber daraus, daß damals der Kanon noch nicht unwiderruflich geſchloſſen war. Dagegen hatte ſich inzwiſchen die Ehrfurcht vor ihm dermaßen geſteigert, daß jedes in ihm befindliche Buch darauf angeſehen wurde, ob es als ein „heiliges" gelten könne, und eben dieſe Steigerung des Begriffs der Kanonicität iſt als Urſache jener Streitigkeiten anzuſehen, die ihre endgültige Erledigung eigentlich erſt mehrere Jahrzehnte nach Jeruſalems Zerſtörung durch das Synedrium zu Jabne erhielten, am Tage der „Zeugnißſammlung", ca. 118 n. Chr. (vgl. Miſchna, a. a. O., und Edajot, V, 3; Delitzſch, a. a. O., S. 282, und Graetz, „Geſchichte der Juden" [Berlin 1853], IV, 43 fg.).

11) Dieſe letzte Entſcheidung des Synedriums zu Jabne war übrigens nur eine beſtätigende und nachträgliche zu dem, was bereits allgemein angenommen war; denn ſchon vorher, am Ende des 1. chriſtl. Jahrh., begegnen wir der beſtimmten Nachricht von einem, dem Umfang, d. h. der Zahl ſeiner Bücher, nach genau abgegrenzten Kanon, nämlich bei Joſephus in ſeiner Schrift gegen Apion (I, 8). Die einzelnen Bücher werden hier zwar nicht näher angegeben, nur ihre Zahl, nämlich 22, vertheilt auf drei Klaſſen (5 Bücher des Geſetzes, 13 prophetiſche und 4, welche Hymnen und Sittenregeln enthielten), allein da wir dieſelbe Zählungsweiſe bei vielen ſpätern, namentlich chriſtl. Schriftſtellern wiederfinden und bei dieſen Näheres darüber erfahren, ſo kann kaum ein Zweifel ſein, daß Joſephus in jene Zahl alle Bücher, die unſern Kanon bilden, eingerechnet, im beſondern, daß er unter den 13 prophetiſchen Büchern 1) Joſua, 2) Richter mit Ruth, 3) Samuel, 4) Könige, 5) Chronik, 6) Eſra und Nehemia, 7) Eſther, 8) Jeſaja, 9) Jeremia mit Klageliedern, 10) Ezechiel, 11) Daniel, 12) die 12 kleinen Propheten, 13) Hiob, und unter den vier zuletzt genannten die Pſalmen und die drei Salomoniſchen Schriften (Sprüche, Prediger, Hoheslied) verſtanden habe. Joſephus betont ausdrücklich, daß die Juden von der Göttlichkeit dieſer Schriften überzeugt ſeien und in der langen, ſeit deren Abfaſſung verſtrichenen Zeit nicht gewagt hätten, etwas hinzuzufügen, wegzunehmen oder zu verändern, und wenn er ferner die Meinung kundgibt, die jüngſten Bücher des Kanons ſeien zur Zeit des Artaxerxes (den er nämlich, wie wir aus „Alterthümer", XI, 6, 13, ſehen, mit dem Ahasverus im Buch Eſther verwechſelte) entſtanden, ſo lernen wir daraus, daß der ganze Kanon damals, als Joſephus ſchrieb, bereits in den Schimmer eines ehrwürdigen Alterthums gerückt war, als etwas von der Gegenwart weit Abſtehendes, und darum Unverletzliches, galt, und es war nur ein anderer Ausdruck für dieſes Zeitbewußtſein, wenn ſämmtliche Bücher deſſelben heilig geſprochen und danach gedeutet wurden. Wie raſche Fortſchritte dieſe Auffaſſung machte, zeigt die Aeußerung Rabbi Akiba's über das Hohelied: „Die Welt war des Tags, an welchem das Hohelied Iſrael gegeben wurde, nicht werth; denn wenn alle Ketubim heilig ſind, ſo iſt das Hohelied hochheilig (kodeš ḳodašim"; (vgl. Miſchna, Jadajim, III, 5).

12) Dieſen Standpunkt, für den kanoniſche und heilige Bücher ein identiſcher Begriff ſind, dürfen wir nun allerdings nicht um zwei Jahrhunderte zurückverlegen, d. h. wir dürfen nicht annehmen, daß er der bei der Aufnahme unter die Ketubim maßgebende geweſen ſei, wol aber wurde, als man daran dachte, die dritte Sammlung zu vervollſtändigen und abzuſchließen, darauf Rückſicht genommen, ob ein Buch ſeinem Alter nach ehrwürdig genug erſcheine, ſei es, daß es in der That ſchon vor langer Zeit entſtanden war, ſei es, daß es wenigſtens den Namen eines alten Weiſen oder Sehers an der Spitze trug, und ſo den Schein höhern Alters und mit der Zeit auch den Glauben daran erweckte. Aus letzterm Grunde konnten auch ſehr junge Bücher, wie Koheleth und Daniel, ihre Stelle unter den übrigen finden, ebenſo die nachträglich eingeſchobenen Pſalmen, die durch die andern geſchützt und durch den Tempelgebrauch bei der Gemeinde in Anſehen gekommen waren, während dagegen ſonſt hoch geſchätzte, urſprünglich hebräiſch geſchriebene und in

dieſer Sprache damals wol noch vorhandene Bücher, wie Sirach und das 1. Makkabäerbuch, ausgeſchloſſen blieben, weil ſie ihre ſpäte Abfaſſung unverhohlen bekannten. Urſprünglich alſo war der Kanon die Sammlung von Geſetz, Propheten und der ſonſtigen altehrwürdigen Nationalliteratur, und die Nothwendigkeit einer abſchließenden Geſtaltung deſſelben trat von ſelbſt ein, als griech. Sitte und Bildung immermehr ins Judenthum eindrangen und das Volksleben ſich in Parteien zu zerſetzen begann. Dieſer Abſchluß fällt etwa in den Anfang des 1. vorchriſtl. Jahrh., d. h. von da an wurden keine neuen Bücher mehr in den Kanon aufgenommen, und die jüngſten (Koheleth, Daniel und einige Pſalmen) hatten ſich im Gemeindegebrauch ſchon ſo eingebürgert, daß der Glaube an ein höheres Alter derſelben ſich leicht befeſtigen konnte, da der Geſichtskreis der damaligen Generation die wirkliche Entſtehungszeit dieſer Bücher ſchon nicht mehr erreichte. Das war der erſte factiſche Schluß des Kanons. Als nun aber die Ketubim mit Geſetz und Propheten eng verbunden waren, ging die ausſchließlich religiöſe Betrachtung, die letztern von jeher zutheil geworden, auch auf jene, die Ketubim, über, die damit ohne Unterſchied zum Rang von heiligen Schriften erhoben wurden. Dieſe neue Betrachtungsweiſe brachte einige Bücher in Gefahr, wieder ausgeſchloſſen zu werden, ohne daß jedoch der urſprüngliche Beſtand des Kanons dadurch verändert worden wäre. Immerhin aber wurde er theilweiſe in Frage geſtellt, und der letzte bleibende Abſchluß deſſelben erfolgte für das damalige rechtgläubige Judenthum erſt damit, daß für alle Ketubim das Prädicat der Heiligkeit nachgewieſen uud ihnen feierlich zuerkannt wurde. In welcher Weiſe das geſchah, iſt unter 10) bereits geſagt worden. Das war der zweite, wir könnten ſagen, der phariſäiſche Schluß des Kanons als eines durchweg „heiligen" Buchs.

Vgl. beſonders Dillmann, „Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Teſtaments" in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", III, 419—491; Bleek, „Einleitung in das Alte Teſtament" (Berlin 1860), S. 663—686; de Wette-Schrader, „Die Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des Alten Teſtaments" (8. Ausg., Berlin 1869), §. 12—20; Oehler, „Kanon des Alten Teſtaments" in Herzog's „Real-Encyklopädie", Bd. VII. Ferner Welte, „Bemerkungen über die Entſtehung des altteſtamentlichen Kanons" in der „Theologiſchen Quartalſchrift", Jahrg. 1855, S. 58—95; Fürſt, a. a. O.; Herzfeld, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Nordhauſen 1854—56), II, 48 fg., 70 fg., 92 fg.; Geiger, „Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel" (Breslau 1857), S. 200 fg.

B. Geſchichte des altteſt. Kanons in der chriſtl. Kirche (vgl. „Bibel-Lexikon", I, 167 fg., 439 fg.). Wir dürfen mit vollem Recht behaupten, daß die erſten chriſtl. Gemeinden den Kanon ſo, wie er bei den Juden in Geltung und Anſehen ſtand, ohne eigene kritiſche Sichtung einfach annahmen. Daneben ſind aber auch zwei andere Thatſachen zu conſtatiren: 1) daß die Grenze zwiſchen kanoniſchen und nichtkanoniſchen Schriften der jüd. Literatur ſchon in einigen neuteſt. Schriften nicht ſcharf gezogen erſcheint (Jud. 14. 9; Jak. 4, 5; Luk. 11, 49 und Joh. 7, 38); 2) daß neben dem hebr. Text auch Ueberſetzungen (ins Aramäiſche und Griechiſche) benutzt wurden, und daß, je mehr die Gemeinde wuchs und beſonders unter griechiſch redenden Juden und Heiden Anhänger fand, um ſo raſcher der Gebrauch des hebr. Grundtextes durch den der griech. Ueberſetzung (der LXX) verdrängt wurde. Eine nothwendige Folge dieſer durchgängigen und faſt ausſchließlichen Benutzung der LXX war, daß auch die den LXX eigenthümlichen Stücke (vgl. „Bibel-Lexikon", I, 166 und 439 fg.) allmählich auf gleiche Linie mit den zum hebr. Kanon gehörenden gerückt und als Beweisſtellen benutzt wurden (ſo von Irenäus, Clemens von Alexandria, Tertullian und Cyprian), mit andern Worten, daß die Grenzlinie zwiſchen Kanon und Apokryphen zerfloß und gelegentlich auch gänzlich verſchwand. So mußte von ſelbſt und beſonders ſeitdem die Chriſten ſich mit den Juden auch in gelehrte Streitigkeiten eingelaſſen hatten, das Bedürfniß erwachen, über den eigentlichen Beſtand und Umfang der Sammlung altteſt. Schriften völlig ins Klare zu kommen und etwas Sicheres darüber zu beſtimmen. Den erſten derartigen Verſuch machte Melito, Biſchof von Sardes (um 170 n. Chr.), der auf einer Reiſe in Paläſtina genaue Erkundigungen über Zahl und Ordnung der altteſt. Bücher einzog und dieſelben ſeinem chriſtl. Bruder Oneſimus in einem durch Euſebius („Kirchengeſchichte", IV, 26) uns erhaltenen Schreiben mittheilte. Sein Verzeichniß iſt, wenn wir unter Ἔσδρας die beiden Bücher Eſra und Nehemia verſtehen, der Zahl nach das der hebr. Bibel, mit Ausſchluß

des Buchs Esther; der Reihenfolge nach schließt es sich aber mehr an die LXX an, indem es die Chronik den 4 Büchern der Könige (d. i. 1. und 2. Samuelis und 1. und 2. Könige) folgen läßt, daran die Psalmen mit den drei Salomonischen Schriften und Hiob anreiht und in letzter Linie die Propheten nebst Esra aufzählt. Ruth erscheint unmittelbar hinter den Richtern, und die Klagelieder, welche nicht besonders genannt werden, haben wir uns ohne Zweifel als unter Jeremia mitbegriffen zu denken. Daß Esther fehlt, hat wol nur einen zufälligen Grund, nämlich in einer Verwechselung oder Verschmelzung dieses Namens mit Esra (in seiner griech. Form Esdras). Eigenthümlich ist diesem Verzeichniß endlich noch der Zusatz zu den Sprüchen Salomo's, daß dieselben auch den Titel „Weisheit" führten. In der That wurden die Sprüche von den Juden etwa auch Sepher hokma genannt (vgl. Fürst, a. a. O., S. 73, und Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 22); es folgt also aus jenem Zusatz nicht, daß Melito die Sprüche mit dem apokryphischen Buch der Weisheit verwechselt habe.

Ein zweites Verzeichniß der nach hebr. Ueberlieferung zum Kanon gehörenden Bücher ist uns aus dem 3. Jahrh. n. Chr. erhalten, nämlich von Origenes in seiner Erklärung des 1. Psalms (Origenes, Opera graeca et latina, ed. de la Rue [Paris 1733—59], II, 528, und Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 25). Neben den griech. Titeln werden hier auch die hebräischen angegeben und die Aufzählung der Bücher (22 wie bei Josephus) geschieht im allgemeinen nach der Reihenfolge der LXX. Bemerkenswerth ist dabei Folgendes: 1) wie Ruth mit den Richtern, so rechnet Origenes auch die Klagelieder mit dem Propheten Jeremia zusammen, und zwar letztere mitsammt dem Brief Jeremia's, offenbar dem, welcher in der Vulgata den Schluß des Buchs Baruch bildet, in den Handschriften der LXX aber meist als besonderes Stück hinter den Klageliedern steht. Zu der irrigen Meinung, daß dieser Brief zum hebr. Kanon gehöre, mochte der wirkliche Brief Jeremia's (Kap. 29) Veranlassung gegeben haben; 2) die 12 kleinen Propheten sind in dem Verzeichniß gänzlich übergangen. Dies beruht aber wol nur auf dem Versehen irgendeines Abschreibers, da die Gesammtzahl der Bücher, 22, im Anfang deutlich angegeben wird, während auf diese Weise nur 21 herauskommen, und da die lateinische Uebersetzung Rufin's die 12 kleinen Propheten richtig aufzählt, nämlich zwischen dem Hohenlied und Jesaja, da, wo bei Melito Hiob steht. Dies führt auf den Grund des Nachlässigkeitsfehlers: Verwechselung der griech. Zahlbuchstaben für 12 (ιβ) mit Ἰώβ; 3) zum Schluß werden noch die Makkabäerbücher erwähnt, ausdrücklich aber als außerhalb der andern stehend, also nicht zum eigentlichen Kanon gehörend. Wir sehen aus diesem Verzeichniß, daß Origenes ein deutliches Bewußtsein von dem Unterschied zwischen althebräischer und apokryphischer Literatur hatte; allein diese richtige Einsicht hinderte ihn keineswegs, in seinen übrigen Schriften von den Apokryphen (besonders von Sirach, Weisheit, Baruch und Makkabäer), öfters Gebrauch zu machen und dieselben etwa auch geradezu als göttliches Schriftwort anzuführen (Bleek, a. a. O., S. 690). Mit der wissenschaftlichen Erkenntniß ging also das praktische Verhalten nicht immer Hand in Hand, der consequenten Durchführung des richtigen Grundsatzes stand der kirchl. Gebrauch, wie er sich nun einmal festgesetzt hatte, stets im Wege, und letzterer behielt im Abendland schließlich die Oberhand, während man in der griech. Kirche seit dem 4. Jahrh. eifrig bemüht war, der ungenauen Vermengung der kanonischen und apokryphischen Literatur wieder entgegenzuarbeiten. Dies zeigen einige aus jener Zeit stammende Verzeichnisse (des Concils von Laodicea, der Canones apostolici, Cyrill's von Jerusalem, Gregor's von Nazianz sowie die des Athanasius und Epiphanius; vgl. de Wette-Schrader, a. a. O., §. 30; Bleek, a. a. O., S. 691 fg.), welche im allgemeinen dem hebr. Kanon und der Zahl 22 folgen, nur daß manchmal Baruch und der Brief Jeremia's den echten Schriften dieses Propheten beigezählt, etwa auch die drei Makkabäerbücher zum Kanon gerechnet werden (Canones apostolici), während man auf der andern Seite dem Buch Esther mehrfach geringern Werth beigelegt zu haben scheint; so Athanasius, der es mit Weisheit, Sirach, Judith und Tobi zusammen in die Klasse der Vorlesebücher (ἀναγινωσκόμενα) versetzt, Gregor von Nazianz, der es ganz übergeht.

Die abendländische Kirche stand im allgemeinen der jüd. Ueberlieferung ferner als die morgenländische, und damit auch der Möglichkeit, die ursprünglichen und die später hinzugekommenen Bestandtheile des A. T. genau zu unterscheiden. Die altlateinische Bibelübersetzung war eine Tochter der griechisch-alexandrinischen; letztere gewann daher in den Augen der Lateiner leicht den Schein, das Original selbst zu sein, und von selbst rückten

dann die apokryphiſchen Bücher in die Reihe der kanoniſchen. Der 36. Kanon des Concils zu Hippo Regius in Numidien (393 n. Chr.) gibt eine Aufzählung der in der Kirche zu leſenden kanoniſchen Schriften, und nennt mitten unter den Büchern des hebr. Kanons auch die Weisheit und Jeſus Sirach (nämlich mit den Sprüchen, dem Prediger und Hohenlied zuſammen als Salomonis libri quinque), ſodann die Bücher Tobi und Judith (zwiſchen Ezechiel und Eſther) und 2 Bücher der Makkabäer (hinter Eſra). Ebenſo die dritte (397 n. Chr.) und fünfte (419 n. Chr.) karthaginenſiſche Synode, Innocenz I. in ſeinem Schreiben (405 n. Chr.) an Exſuperius, Biſchof von Toulouſe, und das Decret des Gelaſius (vgl. Credner-Volkmar, „Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanon", S. 287 fg.). Auguſtin (De doctrina christiana, II, 8), der auf den erwähnten afrikan. Synoden mitthätig geweſen war, hielt dieſelbe Anſicht feſt, von dem Grundſatz ausgehend, daß man dem Anſehen möglichſt vieler kath. Gemeinden folgen und daher nächſt den allgemein anerkannten Schriften auch diejenigen aufnehmen ſolle, welche in den meiſten und angeſehenſten Gemeinden geleſen wurden. Auf der andern Seite fehlte es freilich auch im Abendlande nicht an Männern, welche das Richtige zu erkennen wußten und der Consuetudo ecclesiae nicht ohne weiteres nachgaben, ſo namentlich Hilarius, Rufinus und Hieronymus. Der erſtgenannte folgt bei ſeiner Aufzählung (in der Vorrede zur Erklärung der Pſalmen) ganz dem Origenes, ebenſo in der Hauptſache Rufinus (in der Expositio symboli apostolici); vor allen war Hieronymus, der hebräiſch verſtand und mit gelehrten Juden verkehrte, befähigt zu genauer Feſtſtellung des hebr. Kanons. Er zählte, wie die meiſten, 22 Bücher (5 Bücher Moſe, 8 der Propheten und 9 Hagiographen), kannte aber auch die bei andern übliche (uns beſonders aus dem Talmud bekannte) Zählungsweiſe, nach welcher bei Einordnung des Buchs Ruth und der Klagelieder unter die Hagiographen ſich als Summe 24 ergab.

Die Anſicht des Mittelalters neigte ſich, wenn auch da und dort einzelne ſelbſtändigere, an Hieronymus ſich anſchließende Stimmen laut wurden, immermehr der von Auguſtin befürworteten Sanctionirung des kirchl. Herkommens und damit der Gleichſtellung der kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher zu. Erſt den Reformatoren war es vorbehalten, durch Zurückgehen auf den Grundtext die ſchon halb verwiſchte Grenzlinie des Kanons wieder ſchärfer zu ziehen, während die kath. Kirche ihrerſeits auf dem tridentiner Concil (Sess., IV, can. 1) ſämmtliche in der Vulgata enthaltenen Schriften (jedoch ohne das 3. und 4. Buch Eſra, das 3. Makkabäerbuch und das Gebet Manaſſe, welche Stücke der Vulgata gewöhnlich beigedruckt werden) für kanoniſch erklärte. Die Unterſcheidung von einem erſten und zweiten Kanon, mit welcher ſpätere kath. Theologen die bindende Gewalt jenes Beſchluſſes zu umgehen ſuchten, iſt eine rein erſchlichene, die vom Standpunkt des ſtrengen Katholicismus aus unbedingt zu verwerfen iſt. Im J. 1672 erweiterte auch die griech. Kirche, calviniſtiſchen Tendenzen gegenüber, ihren Kanon durch Aufnahme der Apokryphen, und ſo blieb der proteſtantiſchen allein das Recht und die Pflicht, den altteſt. Kanon in ſeiner urſprünglichen Geſtalt zu bewahren und durch unbefangene wiſſenſchaftliche Forſchung ſeine Entſtehung und Geſchichte an das Tageslicht richtiger Erkenntniß zu ziehen, zugleich aber auch den Apokryphen (ſ. d.) ihre wahre geſchichtliche Berechtigung angedeihen zu laſſen.

Vgl. beſonders Bleek, a. a. O., S. 686—716; de Wette-Schrader, a. a. O., §. 28—38; Dieſtel, „Geſchichte des Alten Teſtaments in der chriſtlichen Kirche" (Jena 1868), S. 18 fg., 69 fg., 89, 250 fg., 353 fg., 601 fg. Steiner.

II. Kanon des Neuen Teſtaments. Schon der Artikel Bibel (ſ. d.) hat über das Allgemeine dieſes Begriffs und ſeine Entſtehung, namentlich aber auch über die Stellung, welche die Reformatoren und proteſtantiſchen Kirchen dazu einnahmen, ausreichende Mittheilungen gemacht. Hier bleibt nur übrig, insbeſondere die Geſchichte der Sammlung neuteſt. Schriften genauer zu verfolgen. Es erſcheint dies als um ſo zeitgemäßer, je größer die Bemühungen ſind, welche heutzutage gerade auf dieſem Punkte von ſeiten der rückläufigen Theologie gemacht werden, um das wiſſenſchaftliche Urtheil womöglich wieder auf den Standpunkt des Anfangs des 18. Jahrh. zurückzuführen. So beſonders Tiſchendorf („Wann wurden unſere Evangelien verfaßt?" [4. Aufl., Leipzig 1866]) und Hofſtede de Groot („Baſilides am Ausgange des apoſtoliſchen Zeitalters als erſter Zeuge für Alter und Autorität neuteſtamentlicher Schriften" [Leipzig 1868]), während auf dem, beſonders durch Semler begründeten Wege wiſſenſchaftlicher Unbefangenheit Credner

(„Zur Geſchichte des Kanons“ [Halle 1847] und „Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanon“, herausgegeben von Volkmar [Berlin 1860]), Volkmar („Der Urſprung unſerer Evangelien“ [Zürich 1866]), Hilgenfeld („Der Kanon und die Kritik des Neuen Teſtaments“ [Halle 1863]), Reuß (Histoire du canon des écritures saintes dans l'église chrétienne [2. Ausg., Straßburg 1864]) und Scholten („Die älteſten Zeugniſſe betreffend die Schriften des Neuen Teſtaments“, deutſch von Manchot [Bremen 1867]) fortgeſchritten ſind.

Darüber zwar iſt man beiderſeits völlig einig, daß ausdrückliche Zeugniſſe für den Kanon als einen Complex heiliger und normativer Schriften vor den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrh. nicht vorkommen. Denn jenen drei um 200 ſchreibenden großen Kirchenlehrern Irenäus, Tertullian und Clemens, welche in dieſer Beziehung völlig ſichere Anhaltspunkte bieten, geht als vereinzelter Poſten blos Theophilus von Antiochia um 170—180 voran. Vorher wiſſen wir nur, daß Marcion, als er 144 aus Pontus nach Rom überſiedelte, dahin ein von ihm zurechtgemachtes Lukasevangelium und zehn Pauliniſche Briefe (alſo alle ohne die Paſtoralbriefe) brachte. Dieſer Marcion aber war ein Häretiker, und ſo ſcheinen überhaupt die außerkirchl. Parteien zuerſt den Gedanken gefaßt und verwirklicht zu haben, bald neben den altteſtamentlichen, bald ſogar im Gegenſatz zu ihnen, andere heilige Schriften chriſtl. Urſprungs zu ſammeln und ihre Syſteme damit zu ſtützen. Dürften wir in dem, was die im J. 225 geſchriebenen „Philoſophumena“ von Baſilides mittheilen, wirkliche Auszüge aus deſſen Schriften erkennen, ſo würde feſtſtehen, daß dieſer zwiſchen 120 und 130 blühende Gnoſtiker ganz mit denſelben Einführungsformeln, womit er eine große Anzahl altteſt. Schriftſteller einführt, auch die Evangelien des Lukas und des Johannes ſowie die Briefe an die Römer, Korinther und Epheſer citirt. Aber gerade jene Vorausſetzung iſt ſehr fraglicher Natur. Mit größerer Zuverſicht läßt ſich behaupten, daß Baſilides den 1. Petrusbrief wenigſtens gekannt, und daß ſein Sohn Iſidorus und ſeine übrigen Nachfolger den Matthäus gebraucht haben. Außerdem erzählt Hieronymus, Baſilides habe die Pauliniſche Abfaſſung der Hebräer- und Paſtoralbriefe geleugnet. Dagegen war zwiſchen der kath. Kirche und den Valentinianern der Umfang des Kanons nie ſtreitig. Aber noch vielmehr als von Baſilides iſt es von dem, übrigens bis etwa 160 lebenden Valentin zweifelhaft, ob er wirklich ſelbſt der Verfaſſer der Stellen iſt, die von den Kirchenvätern ihm zugeſchrieben werden. Dagegen citiren ſeine ſpätern Schüler, die um 170—200 blühenden Herakleon und Ptolemäus, ganz beſonders Theodotus, häufig (der letztgenannte 78 mal) das N. T., und zwar faſt alle Hauptſchriften deſſelben. Aehnliches iſt auf Grund der „Philoſophumena“ von den Ophiten, Peraten und Sethianern zu ſagen, ja es fällt ſogar auf, daß unter mehr als 160 Citaten des N. T., die man von den genannten Häretikern geſammelt hat, verhältnißmäßig nur ganz ſelten ein apokryphiſches Werk angeführt erſcheint. Man ſieht daraus, wie eifrig dieſe Häretiker ihre Sondermeinungen mit den von den Katholiſchgeſinnten anerkannten Schriften zu decken ſuchten. Im allgemeinen läuft nämlich, wie wir ſehen werden, dieſer Proceß einer häretiſchen Kanonbildung, wie wir ihn von 130—200 verfolgt haben, der kath. Kirchenbildung und der dadurch bedingten Entſtehung eines kath. Kanons vollkommen parallel.

Dagegen liefern die angeführten Thatſachen nirgends einen Anhaltspunkt für die Behauptung, es habe der Kern des ſpätern neuteſt. Kanons ſchon für die Häretiker der erſten Jahrzehnte des 2. Jahrh. Geltung gehabt. Wie wenig correct im ſpätern Sinn waren doch gerade die früheſten dieſer Häreſien, die judaiſtiſch-gnoſtiſchen! Dieſelben benutzten apokryphiſche Apoſtelgeſchichten, wie die Predigt und die Wanderungen des Paulus, ſpäter eine Reihe von dem Matthäus nachgebildeten Hebräerevangelien, das Aegypterevangelium, abgeſehen von einer ganzen Reihe dem röm. Clemens zugeſchriebener Schriften. Noch der Judenchriſt Hegeſippus ſcheint blos jenes judenchriſtl. Evangelium gebraucht zu haben, während er 1 Kor. 2, 9 als eine mit Matth. 13, 16 im Widerſpruch ſtehende grundloſe Behauptung behandelt, alſo wenigſtens die Pauliniſchen Briefe nicht für kanoniſch erachtet haben dürfte. Wahrſcheinlich ließ überhaupt unter den Judenchriſten die Ehrfurcht vor dem Geſetz, beziehungsweiſe Geſetz und Propheten, eine neuteſt. Sammlung heiliger Schriften nicht ſo raſch aufkommen, als dies in der Heidenkirche möglich war.

Sicher iſt, daß die angedeutete Trennung innerhalb der urſprünglichen Kirche nicht ohne Einfluß auf die älteſte Geſchichte des Kanons geweſen iſt. In Pauliniſchen Gemeinden

begegneten Apokalypse und Hebräerbrief, in judenchristlichen die Paulinischen Briefe sicherlich nachhaltigem Widerspruch, und erst als sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. die kath. Kirche consolidirt hat, finden wir einen anerkannten Kern eines neutest. Kanons. Vorher dürfen wir nur mannichfaltige Versuche zu einer solchen Sammlung voraussetzen, welche, wenngleich wesentlich gleichen Stammes, so doch mannichfache sociale Verschiedenheiten aufweist. Am frühesten wurden Paulusbriefe zwischen einzelnen Gemeinden abschriftlich ausgetauscht (Kol. 4, 16), und kam es auf diese Weise zu Sammlungen derselben (2 Petr. 3, 15). Die Jakobus- und Petrusbriefe einerseits, die Pastoralbriefe andererseits, setzen eine solche Sammlung der ältern echten Paulusbriefe, von denen sie schriftstellerische Abhängigkeit verrathen, voraus, und 1 Tim. 5, 18 wird vielleicht geradezu eine evangelische Stelle (Luk. 10, 7) als „Schrift" citirt. Synoptische wie Paulinische Schriften müssen schon lange existirt haben und leicht zu Gebote stehen, also bereits in Sammlungen sich zusammenschließen, ehe das vierte Evangelium entstehen konnte.

Auf dasselbe Resultat, wie die spätern Briefe des N. T. selbst, führen die ältern unter den apostolischen Vätern, namentlich die drei in Rom schreibenden: Clemens, welcher den Matthäus und Lukas, die Römer-, Korinther- und Hebräerbriefe voraussetzt, Hermas, welcher den Markus, den Epheser- und Hebräerbrief, den Jakobus- und 1. Petrusbrief und wahrscheinlich die Apostelgeschichte benutzt, Barnabas, der den Römerbrief, nach Volkmar und Hilgenfeld auch das erste, nach Keim sogar das vierte Evangelium gebraucht. Ob letzterer geradezu Matth. 20, 16; 22, 14 als „geschrieben Stehendes" anführt, ist zum mindesten zweifelhaft (s. Barnabasbrief). Sicher ist jedenfalls, daß die förmlichen Citate bei Barnabas wie bei den andern Genannten sonst immer noch ausschließlich dem A. T. gelten. Ohne Zweifel erschienen in den Gemeinden der ersten Jahrzehnte des 2. Jahrh. nur die altt. Bücher als heilige; die neutestamentlichen aber gaben sich weder selbst als heilig aus noch konnte man überhaupt in Zeiten, da der H. Geist als Gemeingut der Christenheit galt, die ausschließliche Eingebung (s. d.) weniger Schriftsteller anerkennen.

Erst seit 150 etwa wird dies anders. Zwar der eben damals schreibende Papias kennt weder den Begriff eines neutest. Kanons noch auch nur annähernd seinen jetzigen Umfang. Was er von der schriftstellerischen Thätigkeit des Matthäus und Markus berichtet (s. Geschichtsquellen des N. T.), steht im Widerspruch mit allen Voraussetzungen einer inspirirten und normativen Literatur. Aus den Berührungen des kurzen Stücks, das wir von Papias haben, mit dem Prolog des Lukas, darf man wol schließen, daß ihm auch das dritte Evangelium zu Gebote gestanden habe. Ueberhaupt aber sagt er: „Denn ich glaubte nicht aus dem, was die Bücher boten, so vielen Gewinn schöpfen zu können, als aus der lebendigen und noch immer forttönenden Stimme." Er berichtet daher ganz unbefangen Dinge, die weder mit dem, doch ohne Zweifel von ihm gelesenen, ersten noch mit dem dritten Evangelium stimmen. Mit dem vierten sich nur irgend auseinanderzusetzen, scheint er lediglich kein Bedürfniß gefühlt zu haben. Die Offenbarung des Johannes dagegen soll er nach Andreas von Cäsarea gekannt haben, und Eusebius selbst merkt noch von ihm den Gebrauch der ersten Briefe des Petrus und Johannes an. Aber auch keiner der andern apostolischen Väter, so oft sie auch mit neutest. Schriften sich berühren, thut dies bereits unter Voraussetzung kanonischer Autorität. So sind bei Polykarp Reminiscenzen aus den synoptischen Evangelien einerseits, aus den ältern Paulusbriefen andererseits, ganz ersichtlich, und den Gebrauch des 1. Petrusbriefs bezeugt ihm ebenfalls Eusebius. Der Brief an den Diognet setzt schon fast alle Hauptschriften des N. T. voraus. Aber Aussprüche Christi werden bei Polykarp, Barnabas, Ignatius immer nur als solche, nicht aber als Bestandtheile heiliger Schriften, angeführt; ihre Autorität beruht in ihrem Ursprung nicht aus der Feder, die der H. Geist bewegt, sondern aus dem Mund des Sohnes Gottes. Die dogmat. Begriffe der spätern Zeit fangen erst bei den jüngsten Werken dieser Art an sich geltend zu machen, wie wenn die Ignatiusbriefe bereits das „Evangelium" und den „Apostel" als die beiden Grundbestandtheile des N. T. kennen oder die Testamente der zwölf Patriarchen dem Paulus weissagen, sein Leben werde in „heiligen Büchern" (also wol Apostelgeschichte und Paulusbriefe) beschrieben werden.

Zwischen 147 und 160 schrieb der erste und größte der Apologeten dieses Zeitraums, Justin. Für ihn ist nun zwar die apostolische Ueberlieferung von Jesus bereits schriftlich fixirt in unsern drei synoptischen Evangelien und einem daneben als ebenbürtig gebrauchten außerkanonischen; er citirt auch bereits die Worte Jesu gewöhnlich als geschriebene, aber

es fehlt noch jede kanonische Etikette an diesen Schriften, und selbst von der Apokalypse sagt er, der Judenchrist, welcher die Paulinischen Briefe sammt ihrem Urheber mit Stillschweigen übergeht, nur, daß „ein Mann mit Namen Johannes" sie geschrieben. Justin's Schüler, Tatian, führt Johanneische und Paulinische Sätze an und schreibt eine Evangelienharmonie, zu welcher er wol gleichfalls auch ein unkanonisches Evangelium verwendete. Der mit ihm gleichzeitige, aber entschieden die entgegengesetzte, heidenchristl. Seite vertretende Athenagoras führt Sentenzen der Bergpredigt und Stellen aus Paulus an. Im Jahre seines Todes (177) verfaßten die Gemeinden von Lyon und Vienne einen Bericht über ihre jüngsten Schicksale, in welchem bereits die meisten Paulusbriefe, ferner beide Schriften des Lukas, von Johannes aber das Evangelium und die Apokalypse, letztern ausdrücklich als „Schrift", citirt werden. Hier haben sich also schon beide Richtungen zusammengefunden, wie denn auch um dieselbe Zeit der Name „katholische Kirche" geläufig wird.

Um 170 spricht Dionys von Korinth von „Herrnschriften" (κυριακαὶ γραφαί), unter welchem Namen er den „Apostel" und das „Evangelium" zusammenfaßte. Diese Sammlung rückt denn auch sofort der alttestamentlichen als ebenbürtig an die Seite. Seit 180 wird die Formel „wie geschrieben steht" (ὡς γέγραπται) allenthalben auch auf Stellen aus dem N. T. angewandt, und unter Commodus (180—192) stellt Theophilus von Antiochia prophetische und apostolische Schriften einander gleich, weil sie in derselben Weise von „Geistesträgern" herrühren. Damit aber war der kath. Begriff von einem neutest. Kanon erreicht, und die fernern Verhandlungen bezogen sich blos noch auf den Umfang desselben. Denn das N. T. ist nicht blos nicht „im Goldeinband auf die Welt gekommen", sondern es dauerte auch noch einmal 180 Jahre, bis man hinsichtlich des Inhalts, welchen die bereits als heilig anerkannte Form in sich bergen sollte, im Reinen war.

Theilweise ist diese zweite Hälfte der Entwickelungsgeschichte des neutest. Kanons schon im Eingang des Artikels „Apokryphen des N. T." (s. d.) erzählt worden. Schon gegen Ausgang des 2. Jahrh. stimmen die drei großen Kirchenschriftsteller Irenäus in Lyon, Tertullian in Karthago, Clemens in Alexandria im Ausschluß der meisten Apokryphen überein; doch behandeln alle drei den Hermas noch als einen Theil des Kanons, von welchem Urtheil der spätere Tertullian nur aus dogmat. Motiven zurückkommt. Clemens insonderheit führt noch eine ganze Reihe von Apokryphen als apostolische Zeugnisse auf, ohne sie irgend vom N. T. zu unterscheiden. Als Kern und Stamm des letztern stehen bei allen drei Vätern in gleicher Weise die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreizehn Paulinische, die ersten Briefe des Petrus und des Johannes sowie endlich die Apokalypse fest. Von diesem Kanon unterscheidet sich derjenige der gleichzeitigen syr. Uebersetzung nur dadurch, daß hier die Apokalypse weggelassen, dafür aber die Jakobus- und Hebräerbriefe aufgenommen sind. Jedenfalls ist man bezüglich der Hauptmasse des Kanons bereits einig, und wenn gleichwol der eigentliche Abschluß desselben sich noch um ein bis zwei Jahrhunderte verzögert, so ist die Ursache hiervon meist in der vollkommenen Unabhängigkeit zu suchen, in welcher die einzelnen Volkskirchen sich gegenüberstehen. Zunächst sind es einzelne Kirchenlehrer, welche das Geschäft der Ausgleichung übernehmen und die in Betracht kommenden Bücher klassificiren. So unterscheidet Origenes von den „echten Schriften", d. h. den oben bezeichneten 21 Schriften nebst dem Hebräerbrief, „unechte", wie das Hebräerevangelium und andere Apokryphen, und stellt in die Mitte als sogenannte „gemischte" die kath. Briefe mit Ausnahme der, in die erste Klasse gehörigen, beiden ersten des Petrus und Johannes. Daran schließt sich eng die Eintheilungsweise des Eusebius von Cäsarea an, der — von einzelnen Schwankungen in seinen Angaben abgesehen — die „echten" Schriften des Origenes als „allgemein anerkannte" (ὁμολογούμενα) in die erste Klasse setzt, während er aus des Origenes zweiter und dritter Klasse eine einzige zweite Klasse (der „nicht aufgenommenen", οὐκ ἐνδιάθηκα) macht, die aber zwei Unterabtheilungen in sich schließt, die „widersprochenen" (ἀντιλεγόμενα), entsprechend den „gemischten" des Origenes, und die „unechten" (νόθα), der gleichnamigen Klasse des Origenes entsprechend. Die dritte Klasse des Eusebius dagegen bilden „ganz abgeschmackte und gottlose Werke", welche „kein rechtgläubiger Kirchenlehrer anführt, und die auch nach Inhalt und Schreibart von den apostolischen Werken verschieden sind", wie die häretischen Evangelien des Petrus, Thomas, Matthäus, die Apostelgeschichte des Andreas, des Johannes u. s. w.

Der weitere Entwickelungsgang der Bildungsgeschichte des Kanons ist nun einfach der, daß die Mittelklasse des Eusebius sich auflöst, indem ihre beiden Unterabtheilungen von der ersten und dritten Klasse angezogen und aufgesogen werden, sodaß sich bald nur noch kanonische und apokryphische Bücher gegenüberstehen. Noch eine ganz magere, im N. T. blos den Hermas und die apostolischen Constitutionen oder das „Urtheil des Petrus" umfassende, Mittelklasse findet sich als „vorgelesene" oder „kirchliche" Bücher bei Athanasius und Rufinus, während die meisten morgenländischen Väter des 4. Jahrh. (z. B. Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nazianz) bereits den jetzigen Umfang des N. T. haben, mit Ausnahme der Apokalypse, die blos in Alexandria kanonisch war. Aber schon Epiphanius adoptirt ihre Kanonicität von Athanasius, und Hieronymus ist der letzte, welcher die Verwerfung der Apokalypse als eine Eigenthümlichkeit der morgenländischen Kirche anmerkt.

Der ebengenannte Kirchenvater machte nun aber bekanntlich überhaupt den Zwischenträger zwischen dem christl. Morgenland und Abendland. Wie dort die Apokalypse, so fand hier herkömmlicherweise der Hebräerbrief (s. d.) Beanstandung. Aber schon Philastrius von Brescia bezeichnet um 390 jeden als Ketzer, welcher diesen Brief dem Paulus absprechen würde, und Hieronymus und Augustin kanonisiren den Brief trotz der eingestandenen Ungewißheit über seinen Verfasser. Während aber im Morgenland der Kanon sich mehr auf dem Wege des Gewohnheitsrechts fixirte (die Kanones 59 und 60 des um 363 in Laodicea gehaltenen Concils sind mindestens zweifelhaft), wurde er im Abendland geradezu durch Synoden (393 zu Hippo und 397 zu Karthago) und päpstliche Erlasse (Innocenz I. im J. 405 und Gelasius im J. 495) festgestellt. Von einem Buch, welches dermaßen in die festbegrenzte und genau abgemessene Reihe der für heilig, inspirirt und normativ geltenden Schriften aufgenommen wurde, sagte man jetzt, es sei kanonisirt worden (κανονίζεται, κεκανονισμένον), ein Sprachgebrauch, der sich zuerst bei Athanasius in dieser ausgeprägten Form findet, sodaß demnach der Kanon des N. T. nichts anderes bedeutet als die für classisch anerkannte Literatur des Christenthums. Holtzmann.

Kanzler, der Vorstand der Stadt-, Staats- oder Reichskanzlei, des Reichsarchivs, eine in der Luther'schen Bibelübersetzung für verschiedene Aemter, jedoch insbesondere für das hebr. maskir (Erinnerer) gebrauchte Bezeichnung. Die Kanzlerstelle bekleidete unter David (nach 2 Sam. 8, 16; 20, 24; 1 Kön. 4, 3) Josaphat, der Reichshistoriograph, der wol zugleich an der obersten Leitung der Regierung (als Minister) theilnahm (irrthümlich gebraucht Luther die Bezeichnung 1 Chron. 27 [28], 32 von Jonathan, einem Verwandten und Rathgeber David's). Dasselbe Amt hatte ferner Joach inne (Jes. 36, 3; 2 Kön. 18, 18), wahrscheinlich Geheimschreiber und Protokollist des Königs Hiskia (bei Jes. 33, 18 ist nicht an ein ständiges Amt, namentlich nicht an ein Schreiberamt, zu denken, sondern an feindliche Veranstaltungen zur Erpressung des Tributs). Bisweilen bedeutet auch der Ausdruck sopher (Schreiber) den Geheim- oder Staatsschreiber, also den Regierungskanzler. So war Gemarja Staatsschreiber unter Jojakim (Jer. 36, 10), ähnlich Elisama (Jer. 36, 12. 21). Bei Esra (Kap. 4, 8) erscheint der königlich pers. Staatsschreiber Schimschai als Vertreter der Interessen der nichtjüd. Colonisten in den Gegenden westlich vom Euphrat. Auch im N. T. (Apg. 19, 35) kommt ein Kanzler (γραμματεύς) der Stadt Ephesus vor, höchstwahrscheinlich der Vorstand der Stadtkanzlei und des öffentlichen Rechnungswesens, der vermöge seines Amtes als Verfasser der öffentlichen Erlasse, die in den Volksversammlungen publicirt wurden, und als erster Untergebener des Magistrats dem Volk näher stand und daher besonders geeignet war, die stürmische Volksversammlung, die gegen Paulus und seine, dem Artemisdienst schädliche Wirksamkeit abgehalten wurde, zu beschwichtigen (vgl. Deyling, Observationes sacrae [3. Ausg., Leipzig 1739], III, 382 fg.; Zeis, „Römische Alterthumskunde" [ ], S. 247 fg.; s. auch König, Regierung, Schreiber). Schenkel.

Kapernaum, Kapharnaum, d. i. Dorf Nahum's, heißt die Ortschaft am See Genezareth (Matth. 4, 13), welche Jesus zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit in Galiläa erwählte, und die daher bei Matthäus geradezu als seine Stadt bezeichnet wird (vgl. Matth. 9, 21 mit Mark. 2, 1). Nicht um äußerer Herrlichkeit willen, sondern als die Stätte, welche der Menschensohn zu seiner Heimat erkoren, empfängt sie den Zuruf: „die du bis zum Himmel erhoben bist" (Matth. 11, 23). Doch war Kapernaum auch äußerlich kein unbedeutender Flecken, besaß es doch eine eigene schmucke Synagoge (Luk. 7, 5; 4, 31. 33; Mark. 1, 21), eine Zollstätte (Mark. 2, 14; Luk. 5, 27; Matth. 9, 9) und eine Garnison.

Nach Luk. 7, 5 soll ein nichtjüd. Hauptmann der letztern die Synagoge erbaut haben, ohne Zweifel nicht blos aus Freundlichkeit gegen die jüd. Einwohnerschaft, sondern als Proselyt aus dankbarer Verehrung gegen den Gott Israels. Der aus Bethsaida gebürtige Fischer Petrus hatte sich in Kapernaum ein Haus erworben, das er mit Frau und Schwiegermutter bewohnte und später zugleich Jesus zu freier Verfügung stellte (Mark. 1, 29. 30; 2, 1; 3, 20. 31; Matth. 13, 36; 17, 24). So stark aber der Flecken in den Vordergrund der evangelischen Ueberlieferung tritt, Josephus, der eine Menge Städtenamen aus Galiläa wiederholt anführt, erwähnt Kapernaum nur einmal („Leben", Kap. 72), und zwar als „Dorf Kepharnome". In der nachchristl. Zeit scheint der Ort jahrhundertelang von jüd. Ketzern, „Minim", bevölkert gewesen zu sein, d. h. von solchen Juden, welche Jesus als Messias verehrten, ohne im übrigen mit ihrer väterlichen Religon zu brechen (vgl. Sepp, „Jerusalem und das heilige Land"" [Schaffhausen 1862—63], II, 174 fg.). Nach Epiphanius (Adv. haer., I, 4) soll Konstantin hier, wie in Tiberias und Nazareth, eine Kirche gegründet haben, und noch Antoninus Martyr (De locis sanctis quae perambulavit Antoninus Martyr circa a. d. 570, herausgegeben von Tobler [St. Gallen 1863], S. 8) fand ums J. 570 in Kapernaum eine Basilika an der Stelle, wo das Haus des Petrus gestanden habe. Im 8. Jahrh., d. h. nachdem die persischen und arab. Kriegsstürme über Palästina hingegangen, weiß Wilibald von Eichstädt nur noch von einem Haus und einer großen Mauer Kapernaums zu berichten.

Daß Kapernaum auf der nördlichen Hälfte des rechten Seeufers lag, wird allgemein zugestanden. Hingegen streitet man sich darüber, ob man es bei Chan Minijeh am nördlichen Saum der Ebene Gennesar oder $^3/_4$ Stunde weiter nach Norden bei Tell Hum zu suchen habe. Wir entscheiden uns für Tell Hum, und die Wichtigkeit des Ortes erfordert, daß wir die Gründe, die uns hierbei leiten, etwas ausführlicher darlegen:

1) Jesus hatte seine Jünger zu einer Versuchsmissionsreise ausgesandt. Der Ort, wo sie sich darauf wiederum mit ihm vereinigten, wird nicht angegeben; aber es leidet keinen Zweifel, daß es Kapernaum war, die „eigene Stadt" nicht nur des Herrn, sondern auch einiger seiner nächsten Jünger (Mark. 1, 16—21. 29; Matth. 9, 1; 17, 24; Mark. 2, 14). Von hier fuhr Jesus, begleitet von der Jüngerschar, nach dem jenseitigen einsamen Ufer hinüber. Wie aber das Volk das erkannte, lief die Menge um das nördliche Seeufer herum und langte auf solche Weise noch vor Jesus jenseits an (Mark. 6, 30—33). Dies wäre aber ein Ding der Unmöglichkeit gewesen, wenn die Leute den Weg von Chan Minijeh aus hätten machen müssen.

2) Bei Kapernaum lag, wie wir gesehen, eine Zollstätte. Von den Ortschaften am See war aber diejenige bei Tell Hum die der Grenze gegen die Tetrarchie des Philippus hin am nächsten gelegene. (Daß nämlich Tell Hum ein altjüd. Flecken gewesen, beweisen die dortigen Trümmer unwiderleglich.) Wie aber sollte man den Grenzort übergangen und Zollstätte nebst Garnison erst bei dem $^3/_4$ Stunde südlichern Chan Minijeh aufgestellt haben!

3) Bei einem Kampf auf der Ebene Batiha am Einfluß des Jordans wurde Josephus an der Hand geschädigt, worauf er sich nach Kepharnome bringen ließ, d. h. doch gewiß in den nächsten galil. Ort, indem er dann nachts sofort von hier nach Tarichäa geschifft wurde. Hätten ihn die Seinigen von der Jordanmündung weg nach Chan Minijeh schaffen wollen, so hätten sie ihn zwei Stunden weit tragen müssen, da sie doch als Sieger von nachrückenden Feinden nichts zu fürchten brauchten, und es dem Josephus nur erwünscht sein konnte, so lange als die Umstände es erlaubten, in der Nähe seiner Truppen zu bleiben.

4) Theodorus (ums J. 530; vgl. Palaestinae descriptiones ex saeculo IV., V. et VI., herausgegeben von Tobler [St.-Gallen 1869], S. 41) bemerkt, daß die Entfernung zwischen Kapernaum und Magdala doppelt so groß sei als die zwischen letzterm Ort und Tiberias, eine Bestimmung, die ziemlich genau auf Tell Hum zutrifft.

5) Arculfus (ums J. 670) sagt, er habe von einer benachbarten Höhe Kapernaum gesehen. Es liege zwischen Berg und See eingeschränkt auf engem Raum und zwar so, daß es, ausgestreckt von West nach Ost, den Berg im Norden, den See im Süden habe. Eine Ortschaft aber an der Stelle von Chan Minijeh hätte nicht den See, sondern die Genezarethebene im Süden gehabt und hätte sich südwärts auf derselben ungehemmt aus-

dehnen können. Hingegen liegen die Trümmer von Tell Hum auf dem flachen, etwas vorſpringenden Ufer, von dem Waſſer im Südoſten und von dem Hügelabhang im Nordweſten begrenzt (vgl. meine „Wanderungen durch Paläſtina“ [Zürich 1865], S. 323).

6) Die jüd. Ueberlieferung ſetzt Kapernaum nach Tell Hum. Hier glauben die Juden den Rabbi Tanchum begraben und nennen den Ort daher Kephar Tanchum. Aber in eben dieſem Tanchum ſuchen ſie auch das Grab Nachum's und bezeichnen den Ort daher bald als Kephar Tanchum, bald als Kephar Nachum (vgl. Sepp, a. a. O., II, 190 und 177).

7) Hum kann Abkürzung für Tanchum oder Nachum ſein. Aehnliche Verkürzungen treffen wir im modernen arab. Volksmund nicht ſelten, ſo Zib für Achzib, Fik für Aphek, Keimun für Jokneam u. ſ. w.

8) Die durch Wilſon vorgenommenen Ausgrabungen haben bei Chan Minijeh keinerlei bedeutende Ruinen zu Tage gefördert. Wohl aber finden ſich in Tell Hum die Ruinen einer herrlichen Synagoge (vgl. Athenäum, Jahrg. 1866, S. 278).

Noch ſind zwei Einwendungen zurückzuweiſen: 1) Markus berichtet (Kap. 6, 45. 53), daß die Jünger nach Bethſaida hinübergefahren ſeien, infolge deſſen ſie bei der Ebene Genezareth anlandeten. Daraus darf man ſchließen, daß Bethſaida in der erwähnten Ebene ſich befunden habe. Johannes aber berichtet beim gleichen Anlaß, die Jünger ſeien nach Kapernaum hinübergefahren. Hier wird eine unbefangene Kritik einfach die Differenz der Berichte conſtatiren und keineswegs folgern, Kapernaum müſſe um der Harmonie mit Markus willen auch in der Genezarethebene gelegen ſein (Joh. 6, 17. 24. 59). 2) Joſephus redet („Jüdiſcher Krieg“, III, 10, 8) von einer, die Vegetation mächtig befördernden Quelle Kapharnaum, welche dieſe Ebene durchſtröme und von den Einwohnern für eine Ader des Nil gehalten werde, weil ſie einen, der Karauſche des Alexandriniſchen Sees ſehr verwandten Fiſch erzeuge. Dieſe Quelle könnte mit der Ain Tabigha, der mächtigſten Quelle am ganzen Seeufer, identiſch ſein. Sie tritt eine halbe Stunde ſüdlich von Tell Hum zu Tage und wurde einſt durch einen theilweiſe in den Fels gehauenen Aquäduct nach der Ebene Genezareth geleitet, um die nördlichen Theile derſelben zu bewäſſern, während die weiter ſüdlich liegenden von den Bächen Leimun, Rabadijeh, der in der Ebene ſelbſt entſpringenden Ain Mudawarah und dem Bach des Wadi Hamam überſtrömt werden. Da der See Nilfiſche enthält, ſo können ſehr leicht ſolche in dem braciſchen Waſſer der Tabighaquelle vorgekommen ſein, wenn man bisjetzt auch noch keine darin beobachtete; hat doch dieſelbe nicht einmal 100 Schritte vom See entfernt ihren Urſprung. Sie allein ſchuf einſt die üppige Vegetation im nördlichen Theil der Genezarethebene. Daß aber die Quelle vom benachbarten Flecken ihren Namen einſt erhalten, könnte niemand befremden. Unter den übrigen Waſſeradern der Ebene iſt der Bach Rabadijeh zeit die ſtärkſte. Für die geringere Mudawarahquelle ſpricht die Thatſache, daß ſich in rem Becken heute noch Nilfiſche finden (vgl. Triſtram, The land of Israel, a journal f travels in Palestine [London 1865], S. 442). Am wenigſten kann die „Feigenquelle“ i der Nähe von Chan Minijeh mit der von Joſephus erwähnten Quelle identiſch ſein, da e faſt unmittelbar am See entſpringt und für die Ebene in keiner Weiſe nutzbar gemacht erden kann, geſchweige, daß man von ihr ein Strömen durch das Genezarethland ausgen dürfte. Vielleicht iſt auch Kapharnaum ein Schreibfehler, wie es deren bei den igennamen in Joſephus nicht wenige gibt. Jedenfalls aber kann man aus demſelben in Argument gegen die Identität von Tell Hum mit Kapernaum ziehen.

Die Privathäuſer des einſtigen blühenden Fleckens waren aus Baſalt gebaut, der in r Umgegend maſſenhaft ſich findet und derſelben, wenn kein üppiges Frühlingsgras den oden mehr bedeckt, ein düſteres Ausſehen gibt. Für die Synagoge hatte man ſchöne eiße Kalkſteinquader herbeigeſchafft. Indem das Ufer von Tell Hum nach Südoſten aut, bietet ſich die herrliche Waſſerfläche faſt in ihrer ganzen Ausdehnung dem Auge r. Im Rücken des Ortes ſtreicht ein ſanft geſchweifter niedriger Höhenzug vorbei, ldlos, aber nach den ſtarken Winterregen mit Wieſengrün freundlich geſchmückt. Todesamkeit herrſcht heute über der Stätte, in der einſt die hülfeſuchende Menge um den ten Meiſter ſich drängte. Die mächtigen Quader der Synagoge ſind von Diſteln erwuchert und das zuſammengeworfene Haus des Petrus liegt neben dem übrigen wüſten altgetrümmer. Aber noch ſchlagen die grünen Wogen an die Felsbänke und netzen i Fuß des Ufergebüſchs wie ehedem. „Bis zur Hölle biſt du erniedrigt“, ſtilles

Kapernaum. Doch in die anmuthigen Züge der Landſchaft, die dich umgibt, miſcht ſich der Zauber großer Erinnerungen.

Außer den bereits angeführten Schriften vgl. Thomſon, The land and the book (London 1869), S. 347 fg.; Sepp, „Neue architektoniſche Studien und hiſtoriſch-topographiſche Forſchungen in Paläſtina" (Würzburg 1867), S. 225 fg.; Ritter, „Paläſtina und Syrien" (Berlin 1850—52), II, 337 fg.; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841), III, 542 fg.; „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 457 fg. Furrer.

Kaphtor, nach Jer. 47, 4; Am. 9, 7; 5 Moſ. 2, 23 das Vaterland der Philiſtäer, deſſen Einwohner, die Kaphtorim (vgl. 1 Moſ. 10, 14), aus Aegypten nach Paläſtina gekommen ſind. Ueber die Lage dieſes Landes findet ſich nirgends etwas näher beſtimmt; nur in der Stelle Jer. 47, 4 wird daſſelbe 'J beibenannt, woraus hervorgeht, daß es eine Inſel oder ein Küſtenland ſein müſſe. Die alten Ueberſetzer haben großentheils Kaphtor durch Kappadocien erklärt und darunter die bekannte kleinaſiat. Provinz verſtanden, welche urſprünglich bis ans Schwarze Meer reichte, wozu man ſpäter noch hinzufügen zu müſſen glaubte, es ſei derjenige Theil Kappadociens, der zunächſt an Kolchis angrenzte, die Gegend von Trapezunt. Aber man iſt auf dieſe Erklärung wahrſcheinlich nur gekommen, weil der Name Kappadocien (einheimiſch: Katpatuk) an Kaphtor anklingen ſoll, und weil man von einer ägypt. Wanderung zum Schwarzen Meer wußte (ſ. Kasluchim). Der arab. Ueberſetzer von 1 Moſ. 10, 14 hat auf Damiette gerathen wegen Namensähnlichkeit des „koptiſchen" Nomos (Bezirk), in welchem jene Stadt Aegyptens gelegen, mit Kaphtor. Mit Recht hält man in neuerer Zeit Kaphtor für eine Inſel des inſelreichen Mittelmeers, an deſſen Küſte Unterägypten und Philiſtäa liegt; näher, für eine wegen 1 Moſ. 10, 14 mehr in der Nähe gelegene und zugleich größere Inſel, „weil ſie eine Colonie ausführen konnte, welche ſtark genug war, die Awwiter zu vertreiben" (5 Moſ. 2, 23), alſo für Cypern oder Rhodus oder Kreta. Aber Cypern und Rhodus haben ſchon ihre Namen (Kittim = Cyprier, Rodanim = Rhodier; 1 Moſ. 10, 4; 1 Chron. 1, 7). Es bleibt alſo noch die Inſel Kreta übrig, „von welcher, wenn ſie nicht Kaphtor hieß, gar kein hebr. Name exiſtirte". Kreta iſt eine Schweſterinſel von Cyprus; dieſe ſelbſt, im Gegenſatz zu dem Namen ihrer Bewohner Kittim, hieß, wenn ihr Name ins Hebräiſche überſetzt wurde, jedenfalls Kephor (denn Kypros = Kephor = Becher, Kelch), und aus dieſem Kephor wurde für die nächſtfolgende, nicht minder wichtige und große Inſel, Kreta, ganz im oriental. Geiſt und vielen Analogien der Namenbildung gemäß, der Name Kaphtor geſchaffen, welcher die entſprechende Bedeutung: Knauf (ein Ornament von der Geſtalt eines Blumenkelchs), erhalten hat. Für Kreta ſprechen auch noch folgende entſcheidende Gründe: Die Philiſtäer werden Ez. 25, 16; Zeph. 2, 5; 1 Sam. 30, 14 (vgl. V. 16) geradezu Kreter genannt, während ſie ja nach andern (oben angegebenen) Stellen aus Kaphtor gekommen ſind. Auch griechiſche und röm. Schriftſteller beſtätigen dies mittelbar, darum aber um ſo zuverläſſiger; ſo ſoll die philiſtäiſche Stadt Gaza früher Minoa geheißen haben von dem mythiſchen König Minos aus Kreta, dem „fiſchgeſtalteten" Beherrſcher des Meeres, der mit ſeinen Anbetern von dort eingewandert war und auch hier, wie in Asdod, einen „Tempel Dagons" (d. h. eben des „Fiſchgeſtalteten") hatte (Richt. 16, 23. 21; vgl. auch 1 Sam. 5, 4), wie ja auch dem entſprechend Marna, ein Hauptgott der Stadt Gaza, als der in Kreta geborene Zeus genannt wird (ſ. Dagon). Wenn endlich, auf Grund von 1 Moſ. 10, 14, Philiſtäer von den Kasluchim in Aegypten „ausgegangen" ſind, und neben dieſen auch die Kaphtorim (auf Kreta) genannt werden, während nach den andern Angaben die Philiſtäer direct von Kaphtor eingewandert ſind, ſo hat man nicht jene uralte, zudem durch 1 Chron. 1, 12 ſowie durch den Text der LXX und der ſamaritan. Handſchrift geſtützte Stelle durch Umſtellung der Worte vermeintlich alſo zu corrigiren: „Patruſim und Kasluchim und Kaphtorim, woher Philiſtäer ausgegangen ſind", oder gar die Kasluchim auf der Inſel Kreta vorher landen und dann erſt von da einen Theil derſelben, nun als Kaphtorim, nach Philiſtäa „ausgehen" zu laſſen (zumal da alle geſchichtlichen Zeugniſſe über eine ägypt. Wanderung nach Kreta fehlen), ſondern im Gegentheil ſind jene Kasluchim aus Kreta nach Aegypten ausgewandert, ſind alſo ſelbſt urſprünglich Kaphtorim (darum auch mit jenen noch auf Kreta befindlichen als ſtammverwandt zuſammengeſtellt). Hat uns ja Tacitus (Hist., V, 2) die Nachricht erhalten, daß ſie — er nennt ſie infolge einer für ſpätere Zeiten leicht begreiflichen Verwechſelung: Juden (oder Idäer, vom Berg Ida auf Kreta?) — aus Kreta flüchtig ſich auf der Oſt-

küſte Libyens, in der Gegend der Nilmündungen, weſtlich vom kanopiſchen Nilarm, feſtgeſetzt und von hier, gemäß 1 Moſ. 10, 14. 19, wol durch denſelben Stoß veranlaßt, der die Hykſos in Bewegung ſetzte, eine Colonie von „Philiſtäern" ausgeſandt hätten, die auf dem Landweg öſtlich „weiter zog" bis ſüdlich von Gaza, ſodaß alſo der ganze Küſtenſtrich vom Sirbonisſee bis gegen Gaza hin in der Patriarchenzeit in den Händen der Philiſtäer war, wie auch damit übereinſtimmend die iſraelitiſche Ueberlieferung für die Zeit der Patriarchen ein philiſtäiſches Königthum zu Gerar anerkennt (1 Moſ. 20 und 26), und Herodot (III, 5) das Vorhandenſein von Philiſtäern im Süden Gazas, von Jenyſos bis zur Sirbonis, noch für das 5. Jahrh. bezeugt. Wenn nun aber die Hebräer bei ihrer Einwanderung in Kanaan auch ſchon den philiſtäiſchen Staat der fünf Städte, Gaza, Askalon, Gad, Asdod, Ekron, angetroffen haben wollen, das 1. Buch Moſe (Kap. 10, 19) jedoch von Norden her bis Gaza noch die Kanaaniter wohnen läßt, ſo müſſen jene Awwiter (5 Moſ. 2, 23), welche Kanaaniter waren, in der Periode zwiſchen Iſaak und Moſe von den Philiſtäern vertrieben worden ſein; aber nicht von ſolchen, welche etwa vom Süden weiter heraufgezogen wären, da ja jene alten ſüdlichen Philiſtäer noch in Herodot's Zeitalter z. B. zu Jenyſos ſitzen, ſondern von ſolchen, die, auch noch vor Moſe, in einer zweiten, vielleicht viel zahlreichern Colonie direct von Kreta her landeten und von Gaza an nordwärts ein zweites Küſtengebiet in Beſitz nahmen und den Fünfſtädtebund bildeten. Und wenn nach langer Zwiſchenzeit die Philiſtäer in der zweiten Hälfte der Richterperiode wieder ſtark auftreten und um ſich greifen (vgl. Richt. 14, 4; 15, 11; 1 Sam. 4, 9; 7, 3. 7; 10, 5 und 13, 3. 4. 19), ſo ſcheint jene zweite Colonie noch eine dritte von Kreta her nach ſich gezogen zu haben, welche ungefähr in Simſon's Zeit (etwa 1174 v. Chr.) von Jabne an nordwärts ſich feſtſetzte, dabei die daſelbſt wohnenden Daniten vertrieb (vgl. Richt. 13, 25; 18, 11 fg.), einen zweiten Fünfſtädtebund — Jabne, Japho, Dor, Akko, Achſib, alle am Meer gelegen — ſtiftete, aber auch im Binnenland ſich ausbreitete. Alſo läßt ſich der ſcheinbare Widerſpruch der Stelle 1 Moſ. 10, 14 mit den andern Angaben Jer. 47, 9; Am. 9, 7; 5 Moſ. 2, 23 auf der Zeit nach verſchiedene Anſiedelungen der Philiſtäer zurückführen, und er löſt ſich dahin, daß die von Gaza an nordwärts bis über Akko hinauf wohnenden Philiſtäer in ſpäterer geſchichtlicher Zeit unmittelbar von Kreta über das Meer, die ſüdlich von Gaza bis über den Bach Aegyptens hinaus Wohnenden in alter vorgeſchichtlicher Zeit von Kreta über die Oſtküſte Libyens hergekommen ſind, und daß, wenn auch zwiſchen beiden kein Unterſchied angedeutet wird, vielmehr beide gleichmäßig Philiſtäer genannt werden, die einen auch wie die andern von Haus aus kret. Pelasger waren, dennoch ihrer verſchiedenen Vorgeſchichte die Formel: „Kreti und Pleti" ihren Urſprung verdanken mag (ſ. Kasluchim, Kreti und Pleti, Philiſtäer). Vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" (Leipzig 1845); Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (2. Ausg., Göttingen 1851—59). Kneucker.

Kappadocien, in den Inſchriften Kathpatuka, eine Landſchaft der kleinaſiat. Halbinſel, von den Griechen ſeit älteſter Zeit Syria, Leucosyria genannt. Sie nimmt die ganze Oſthälfte des Hochlandes von Kleinaſien bis zum Fluß Halys ein, und erſtreckt ſich am meiſten gegen Oſten nach der Grenze Armeniens hin. Im Süden wird ſie durch das Taurusgebirge von Cilicien und Kamnagene getrennt, im Weſten von Lykaonien und im Norden vom Schwarzen Meer begrenzt. Dies iſt die Ausdehnung des Landes wenigſtens ſeit dem 4. Jahrh. v. Chr. geweſen; aber eine Betrachtung der von Herodot angeführten Steuerbezirke unter Darius zeigt, daß die bis zum Halys und Euphrat ſich erſtreckende Landſchaft Cilicien das ſpätere ſüdliche Kappadocien mit einſchloß. Jedoch ſchon zu Xenophon's Zeiten iſt letztere Provinz ſüdlich bis zum Taurus ausgedehnt und Cilicien als beſonderes Reich auf die Küſtenlandſchaft beſchränkt. Gewiß bildete daher ſchon unter der Herrſchaft der Perſer der nördliche Theil eine beſondere Statthalterſchaft, welche ſpäter als ſelbſtändiges Reich Pontus genannt wurde, während der Name Kappadocien auf den ſüdlichen Theil beſchränkt blieb; und ſo hieß die Landſchaft auch als röm. Provinz nach dem Ausſterben der perſ. Dynaſtie der Ariarathes (ſ. d.) im J. 17 n. Chr. Der letzte, von Pompejus eingeſetzte und auf Befehl des Kaiſers Tiberius getödtete König war Archelaus, deſſen Reichthum hauptſächlich in den ihm leibeigenen Unterthanen beſtand, die er als Sklaven verkaufte; doch waren ſie wegen ihrer Trägheit und Treuloſigkeit nur zu den niedrigſten Dienſten, beſonders zum Sänftentragen, verwendbar. Der Halysfluß durchſtrömt die Landſchaft von Oſten nach Weſten, faſt in der Mitte die Nordoſtgrenze durch-

ſchneidend, in einem nach Norden zu offenen Bogen, ohne an ſeinen Ufern beſondere Fruchtbarkeit hervorzurufen; doch bieten die Berge und weiten Ebenen des Landes durch den hier gedeihenden Weizen reiche Nahrung für Pferde und Eſel, von denen beſonders die erſtern bekannt waren und bevorzugt wurden. Die Bewohner des Landes, ſpäter den Römern zinspflichtig, werden im N. T. mitgenannt unter denen, welche bei der Ausgießung des Heiligen Geiſtes zu Jeruſalem gegenwärtig waren und ſich wunderten, die Jünger des Herrn in ihrer eigenen Mundart reden zu hören (Apg. 2, 9). Ferner geſchieht ihrer in dem apoſtoliſchen Gruß an die Leſer des erſten Petrusbriefs Erwähnung (1 Petr. 1, 1: in Kappadocien wie in den benachbarten Landſchaften hatten Paulus und ſeine Gehülfen zuerſt das Evangelium gepredigt und chriſtl. Gemeinden gegründet. Inſonderheit iſt die alte Hauptſtadt Mazaca, welche dem Auguſtus zu Ehren Cäſarea (noch jetzt Kaiſarieh) umgenannt wurde, in den erſten Jahrhunderten der Kirche ein Hort chriſtl. Frömmigkeit und Gelehrſamkeit geworden. Grundt.

Kapper, Kapperbeere, hebr. 'abionah (**Koh. 12, 5, ſonſt nirgends**). Von der Kapper erklären alle alten Ueberſetzungen (LXX, Vulgata, Syrer; vgl. auch Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, ed. Fischer [neueſte Ausgabe, Leipzig 1866 fg.] u. d. W. 'abionot), d. h. von der Beere (Blütenknospe) des Kapperſtrauchs, welcher vorzugsweiſe in Afrika, auf der Sinaihalbinſel und im ſüdlichen Europa gedeiht und in Gärten gezogen eine ziemlich ſtattliche Höhe erreicht. Da und dort wuchert er über ſandigen Boden hin, am liebſten ſchlägt er ſeine Wurzeln in die Ritzen ſteiler Felswände oder alten Mauerwerks. In die Monotonie kahler Flächen bringt er mit dem ausdauernden Grün ſeiner ovalen geſtielten Blätter und dem zarten ins Violette ſpielenden Weiß ſeiner weitgeöffneten Blüten eine angenehme Abwechſelung. Die genießbare Blütenknospe hat Aehnlichkeit mit der Oliven, die Samenkörner beſitzen einen ſcharfen pfefferartigen Geſchmack; ſie ſoll die Eigenſchaft haben, den Appetit zu reizen und das Zeugungsgeſchäft zu befördern. Es gibt übrigens mehrere Arten des Kapperſtrauchs, namentlich eine ſolche mit ſtacheligen Zweigen die ſchon Plinius (XIII, 44) erwähnt (Capporis spinosa), und eine ſolche ohne Stachel, deren Beeren ſich ſtärker ausbilden (Capporis non spinosa). Der Talmud (Maaseroth, IV, 6) zählt die Kapperbeere zu den zehntpflichtigen Früchten. An der Stelle Koh. 12, iſt, bei der Erwähnung der Kapperbeere, in Veranlaſſung der Schilderung der Gebrechlichkeiten des Greiſenalters, an das Aufhören des Geſchlechtsgenuſſes zu denken; die „treuloſe" Kapper verſagt dem Alternden ihre Dienſte. Mehrere Forſcher halten den Kapperſtrauch für identiſch mit dem Yſop (ſ. d.). Schenkel.

Karien, eine Landſchaft im Südweſten Kleinaſiens, öſtlich von Phrygien und Lycien durch Gebirge, nördlich von Lydien durch den Fluß Mäander getrennt, von Gebirgen durchzogen, aber auch mit ausgedehnten und fruchtbaren Ebenen. Sie wurde von einem Miſchvolk bewohnt, unter dem ſich auch Semiten befanden; eine jüd. Colonie wird 1 Makk. 15, 23 erwähnt. Nachdem das Land erſt unter röm. Schutz geſtanden, wurde es im J. 130 v. Chr. der röm. Provinz Aſia förmlich einverleibt. Kariſche Söldner wollten manche Erklärer in den 2 Sam. 20, 23; 2 Kön. 11, 4. 19 genannten Kari finden, ein Wort, welches doch mit größerer Wahrſcheinlichkeit in appellativiſchem Sinn aufgefaßt wird (ſ. Kreti und Pleti). Krenkel.

Karkor, wird Richt. 8, 11 als ein Ort jenſeit des Jordans gegen Arabien hin, öſtlich von Nobach (vgl. V. 11), genannt und von Euſebius und Hieronymus mit dem Caſtell Carkaria zuſammengebracht, welches eine Tagereiſe nördlich von Sela gelegen haben ſoll. Dieſe Ortsbeſtimmung würde nicht unwahrſcheinlich ſein, wenn wir ein doppeltes Nobach (ſ. d.) annehmen dürften, das eine, wie Euſebius angibt, 8 röm. Meilen ſüdlich von Esbus, d. i. Hesbon. Kneucker.

Karmel. 1) Ein aus einer Berg- und Hügelkette beſtehendes, ſtark hervortretendes Vorgebirge Paläſtinas (Jer. 46, 18) an der Südſeite des Meerbuſens von Akko, nicht ganz 3 deutſche Meilen von dieſer Stadt, welches nach Südoſten hin mit den Bergen Samariens durch eine breite Reihe niedriger waldiger Anhöhen, welche die große, ſehr fruchtbare Ebene der ſüdlichern Küſte von der Ebene Jesreel trennen, zuſammenhängt; es ſelbſt ſtreicht von da nordweſtlich in etwas gebogener Geſtalt auf $2^1/_2$ deutſche Meilen nach der genannten Bai von Ptolemais hin und läuft unfern der Mündung des Fluſſes Kiſon ins Meer aus. Der Karmel bildete einſt die natürliche Grenze dreier iſraelitiſcher Stammgebiete, der nördlichen Stämme Aſcher und Sebulon gegen den ſüdlich davon gelegenen

Iſſaſchar, und ſpäter die Grenze zwiſchen Galiläa und dem Gebiet von Tyrus (Joſ. 19, 26. 11; Joſephus, „Alterthümer", V, 1, 22; „Jüdiſcher Krieg", III, 3, 1). Er beſteht aus hartem Kalkſtein mit eingeſprengtem Hornſtein, iſt höchſt anmuthig, ſehr fruchtbar und ganz grün; auf ſeinem Gipfel mit Fichten und Eichen, unten mit Oel- und Lorberbäumen beſetzt (Jeſ. 35, 2; HL. 7, 6; Jer. 50, 19; Neh. 1, 4; Jeſ. 33, 9; Am. 1, 2) und mit grasreichen Triften voll ſchöner Blumen bedeckt. Die Flora iſt eine der reichſten und mannichfaltigſten, welche in dieſen Gegenden vorkommt, weil ſie die Formen des Gebirges mit jenen der Thäler und des Meeresſtrandes vereint; und ebenſo regt ſich in dieſer vielartigen Blumenwelt eine ſolche Menge der ſeltenern buntfarbigen Inſekten, daß der Sammler hier ein ganzes Jahr hindurch eine reichlich lohnende anmuthige Beſchäftigung finden würde. Jeder Anbau gedeiht in der milden heitern Luft. Ueberall auch iſt der Karmel bewäſſert: einer Menge kryſtallheller Bäche gibt er den Urſprung, deren größter aus dem Eliasbrunnen ſtrömt, und die in dichtbebuſchten Ufern dem Kiſon zueilen. Seine Höhe wird auf 1200 Fuß geſchätzt. Bezaubernd iſt die Ausſicht von ſeinem Gipfel gen Süden zu, auf die Ruinen von Atlît und Tantûra (Dor), noch mehr aber nordwärts auf die Mündung des Kiſon am Fuß des Berges, über den Golf von Akka und ſeine fruchtbaren Ufer, und weiterhin vom weißen Vorgebirge, das die Ebene von Akre begrenzt, bis landeinwärts gen Nordoſten auf die blauen Höhen des Libanon und auf den weißen Hermon in etwa 10 Meilen Entfernung. Dieſer ſchöne, weithin ins Meer ſchauende Berg Karmel, nach dem Tabor der höchſte des Landes, galt, gleich dem Gebirge Baſan (Pſ. 68, 16) und wie Horeb (1 Kön. 19, 8) vor alters als ein „Berg Gottes", wo Jahve in einſamer Majeſtät den heiligen Hain bewohnte (Mich. 7, 14, vgl. auch 1 Kön. 20, 23); dorthin lud ſchon Elia das Volk dem Jahve vor und baute den Altar wieder auf, den dieſer daſelbſt hatte (1 Kön. 18, 19 fg., 30 fg.); gerade ſo wie dem Zeus Kaſios auf ſeinem heiligen Berg Kaſios kein Tempel, kein Bild, nur ein Opferaltar errichtet war, ſo befand ſich auch noch zu Veſpaſian's Zeit hier nur ein Altar des „Gottes Karmel" ohne Tempel und Bildſäule, und Veſpaſian befragt das Orakel dieſes — bildlos verehrten (geiſtigen) — „Herrn der Heerſcharen" um ſein „Kriegsglück" (vgl. Tacitus, Hist., II, 78; Sueton, Vita Vespas., Kap. 5).

Auf dieſem „hochheiligen" Karmel hat ſich auch Pythagoras auf ſeiner Rückreiſe aus Aegypten längere Zeit der Beſchauung gewidmet. Aus demſelben Grunde iſt der Berg mit ſeinen engen und vielfach ſich ſchlängelnden Thälern und mit ſeinen vielen Klüften, Höhlen und Grotten — vorzüglich an der Weſtſeite — deren man mehr denn tauſend zählen will, die gewöhnlich mehrere ſehr enge Eingänge haben und in vielfachen Krümmungen ſich fortziehen, von jeher Verfolgten und Einſiedlern ein erwünſchter Zufluchtsort geweſen (Am. 9, 3; 1 Kön. 18, 19 fg.; 2 Kön. 2, 25; 4, 25). So baute Helena auf dem Karmel eine Kirche, die Tempelherren im J. 1217 eine Warte, und den davon benannten Karmeliter-(Barfüßer-)Mönchen bot der Berg den erſten Anſiedelungsort dar, wo ſie 1180 ihrem Schutzpatron das Eliakloſter errichteten. Das alte Karmeliterkloſter beſtand aus einer Kapelle, einigen Zellen und Brunnen, ſämmtlich in den Felſen gehauen. Ein ſpäteres, zu Anfang des 18. Jahrh. nahe bei dem nördlichen Ende des Berges erbautes Eliakloſter wurde 1799 von den Franzoſen in ein Peſtſpital verwandelt und deshalb von den Türken ſpäter zerſtört; 1833 war wieder ein neues erbaut. Noch jetzt zeigt man auch eine große, etwa 18 Schritte lange und 10 Schritte breite Höhle in hartem Kalkſtein, in welcher Elia gewohnt haben ſoll. Sie iſt den Mohammedanern ein Heiligthum und wird von einem Derwiſch beſorgt. Ebenſo wird eine Grotte des Eliſa auf der Höhe nahe dem Eliakloſter gezeigt. — Der Name „Karmel" (Gebel Kurmul, wie er bei arab. Schriftſtellern heißt) iſt in ſpätern Jahrhunderten, wenn er ſchon als ſüdliche Grenzgebirgswand der großen Ebene Esdrelon mit Recht von andern Reiſenden auf den ganzen, 8—10 Stunden langen Gebirgszug von Genin gegen Nordweſt bis Hâifa übertragen werden konnte, doch faſt immer nur auf ſein hoch vorſpringendes Vorgebirge über dem Meer beſchränkt geblieben. Uebrigens ſcheint das Gebirge gegenwärtig bei den Arabern nach dem Eliakloſter (Deir Mâr Elyâs) Gebel Mâr Elyâs genannt zu werden. Nur zwei Hauptſtraßenzüge führen über Karmels beide Schultern im Oſten und Weſten hinweg: der eine über den Paß von Megiddo und Legûn, der andere über den Paß von Hâifa um das Vorgebirge Karmel am Meer hin.

2) Ein Ort im gebirgigen Theil des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 55), in der

Geſchichte des Saul, David und Uſia erwähnt, wo u. a. Nabal ſein Gut hatte (1 Sam. 15, 12; 25, 2. 5. 7. 40; 2 Sam. 27, 3; 2 Chron. 26, 10), in der röm. Zeit ein ſehr großer Flecken mit röm. Beſatzung, auch den Schriftſtellern des Mittelalters (zur Zeit der Kreuzzüge) und den arab. Geographen als Kirmil (Kurmul) bekannt und noch jetzt unter dieſem Namen vorhanden, 3 Stunden ſüdſüdoſtwärts von Hebron. Robinſon gelangte durch eine überaus ſchöne und fruchtbare Hochebene zu dieſem Ort. Mitten in demſelben, auf einer geringen Erhöhung, ſteht die merkwürdige Ruine eines Caſtells, welches, nach den geränderten Steinen zu ſchließen, ein Werk des Herodes oder der Römer iſt und durch die Sarazenen des Mittelalters wieder aufgebaut worden war. Der Wadi, der von Karmel kommt, und andere zur Rechten und zur Linken bilden zuſammen das Thal Khuberah, das nicht weit ſüdlich von Ain Gidi (Engedi) in das Todte Meer hinabläuft. — Vgl. Ritter, „Die Halb-Inſel Arabien" (Berlin 1846—47); Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" (Leipzig 1845); Movers, „Die Phönizier" (Bonn 1841), Bd. 1; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841), II, 420. Knencker.

Karnaim, ſ. Aſchera und Aſtaroth.

Karneol, ſ. Edelſteine.

Karnion, ſ. Aſtaroth.

Karpus, der röm. Name eines chriſtl. Gaſtfreundes des Apoſtels Paulus in Troas (2 Tim. 4, 13), der ſonſt im N. T. nicht vorkommt und den die ſpätere Sage zum Biſchof von Berytus in Thrazien gemacht hat (ſ. Paſtoralbriefe). Schenkel.

Kasbi, eine Tochter des midianitiſchen Fürſten Zur (4 Moſ. 31, 8; Joſ. 13, 21), Hauptanſtifterin der Verführung der Iſraeliten, insbeſondere des ſimeonitiſchen Fürſten Simri, zur Abgötterei und Unzucht bei den Baal-Peorfeſten zu Sittim (ſ. d.). Sie wurde von Pinehas, dem Sohn des Oberprieſters, ſammt ihrem Buhlen, während ſie Unzucht trieb, mit einem Speer durchſtochen (4 Moſ. 25, 6 fg., 14 fg.). Dem ſpätern Bearbeiter zufolge waren die Verführerinnen der Iſraeliten nicht midianitiſche, ſondern moabitiſche Weiber (2 Moſ. 25, 1 fg.). Schenkel.

Kasluchim, ſ. Casluchim.

Kaſiphia, nach Eſra 8, 17 vermuthlich eine Ortſchaft, wahrſcheinlich in der Nähe Babels gelegen (ſ. d.), deren Lage aber nicht mehr nachgewieſen werden kann; ſie war von einer iſraelitiſchen Gemeinde bewohnt, als deren Vorſtand ein Mann Namens Iddo genannt iſt, der aber auch nicht weiter vorkommt. Andere nehmen freilich an, durch Kaſiphja werde eine Oertlichkeit in der Stadt Babel ſelbſt bezeichnet. Darauf könnte einigermaßen die Lesart der LXX und des 3. Eſrabuchs führen, wonach eine Schatzkammer oder ein Schatzhaus in Babel vorausgeſetzt wäre, deſſen Vorſteher Iddo war; es ſcheint von den Bearbeitern Kasiphja' mit Kĕsĕph, Kesaphim (Silber) in Verbindung gebracht worden zu ſein. Bertheau („Die Bücher Eſra, Nehemia und Eſter" [Leipzig 1862], S. 103 fg.) denkt an ein Collegium, worin eine größere Anzahl von Leviten ihrer Ausbildung wegen lebten. Schenkel.

Kaspis wird als eine ſehr feſte, an einem See gelegene Stadt gemiſchter Bevölkerung nur 2 Makk. 12, 13—16 erwähnt. Judas Makkabäus nahm ſie mit Sturm und richtete in ihr ein entſetzliches Blutbad an. Nach dem Zuſammenhang lag ſie öſtlich vom Jordan nach Arabien zu. Es ſcheint, daß ſie dieſelbe Stadt war, die 1 Makk. 5, 26. 36 Chasphor (Chasphon) heißt; jedenfalls irrig aber verſtanden darunter einige das bekannte Hesbon. Nach Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], II, 398 fg.) iſt es die bei Jâgut erwähnte Stadt Chiſfin zwiſchen Nawa und dem Jordan am Weg nach Aegypten gelegen, 15 Paraſangen von Damaskus. Der Talmud nennt eine Stadt Haſpijah an den Grenzen des iſraelitiſchen Landes. Fritzſche.

Kaſſia, ſ. Zimmt.

Kaſtanie, ſ. Ahorn.

Katzen werden nur Bar. 6, 21 erwähnt. In dieſer Stelle werden die Götzenbilder verſpottet, daß die Vögel auf ſie fliegen und die Katzen ihnen aufs Haupt ſpringen. Als Katzen hat man auch etwa die ſijjim erklärt, welches Wort aber ganz allgemein „Wüſtenbewohner" bezeichnet (Jeſ. 23, 13; Pſ. 72, 9). Ebenſo iſt es ganz willkürlich, in dem „Sänger", deſſen Stimme auf den Ruinen Ninives ertönt, eine wilde Katze zu finden. Heutzutage weiſt Paläſtina die Katze ſowol in zahmem als auch wildem Zuſtand auf. Ohne Zweifel waren ſie wild ſchon im Alterthum in dieſem Land verbreitet, während ſie

als Hausthiere erſt ſpäter aufkamen. Man hält dafür, daß wilde Katzen nach der Meinung des apokryphiſchen Autors (Baruch, a. a. O.) den Götterbildern aufs Haupt geſprungen ſeien. Furrer.

Kaufleute, ſ. Handel.

Käuzlein, ſo nennt Luther den Vogel Kos (3 Moſ. 11, 17; 5 Moſ. 14, 16; Pſ. 102, 7), der unter Eule (ſ. d.) beſprochen iſt. Furrer.

Kebsweib, ſ. Ehe.

Kedar, Kedarener, ein in der Bibel oft genanntes Volk arab. Abſtammung, das in der Wüſte zwiſchen dem peträiſchen Arabien und Babylonien theils herumzog, theils in offenen Dörfern (haserim) wohnte (Jeſ. 42, 11; Jer. 49, 31; vgl. Hieronymus zu Jeſ. 42, 11 und Jer. 2, 10; Theodoret zu Pſ. 120 [119]), große Heerden beſaß (Jer. 49, 32; Jeſ. 60, 7; 21, 16), und mit denſelben gelegentlich auch auf den weſtlichen Handelsplätzen, z. B. in Tyrus, erſchien (Ez. 27, 21). Als Beduinen waren ſie gute Bogenſchützen (Jeſ. 21, 17; 1 Moſ. 21, 20), vermochten aber natürlich der großen chald. Heeresmacht gegenüber nicht ſtandzuhalten (Jer. 49, 28 fg.). Der Name leitet ſich ab von Kadar, ſchwarz ſein; ſo benannt ſind die Kedarener aber nicht etwa von dunkler Hautfarbe, ſondern von ihren Wohnungen, nämlich ihren Zelten, deren Tücher zumeiſt aus ſchwarzem Ziegenhaar gewoben waren (HL. 1, 5). Sie werden auch keineswegs zu den Hamiten gerechnet, ſondern als nördliche Araber zu den Ismaeliten, und zwar neben Nabajoth in erſter Linie, d. h. ſie galten neben den Nabatäern als der mächtigſte, angeſehenſte nordarab. Stamm, wie denn auch Plinius (V, 12) ſie mit den Nabatäern zuſammen nennt und die arab. Genealogien (z. B. Ibn Kloteiba's „Handbuch der Geſchichte", herausgegeben von Wüſtenfeld [Göttingen 1850], S. 18, 30) in Uebereinſtimmung mit der Bibel beide unmittelbar von Ismael, als deſſen älteſte Söhne, ableiten. Mit der Zeit wurden die Kedarener geradezu Repräſentanten der nördlichen Araber überhaupt. Die Targume erklären Kedar gewöhnlich (z. B. Jeſ. 21, 16. 17; 42, 11; Targum II zu 1 Moſ. 25, 13) durch ;Arab, und die Rabbinen gebrauchen „Sprache Kedar's" als allgemeine Bezeichnung für das Arabiſche. Steiner.

Kedemoth, eine Stadt im Stammgebiet Ruben (Joſ. 13, 18), aber den Leviten zugetheilt (Joſ. 21, 37; 1 Chron. 6, 64 [7, 79]), neben Jahza und Mephaat (ſ. d.) genannt, iſt ſüdoſtwärts von Medeba (ſ. d.) zu ſuchen, weil ſie noch zur Wüſte gehörte (5 Moſ. 2, 26). Kneucker.

Kedeſch. Unter dieſem Namen werden im A. T. drei Städte erwähnt. 1) Kedeſch in Galiläa war urſprünglich der Sitz eines kanaanit. Königs (Joſ. 12, 22), kam dann im Stammgebiet Naphtali (Joſ. 19, 37), wurde den Leviten zugetheilt (1 Chron. 6, 61 [7, 76]) und zu einer Freiſtadt erhoben (Joſ. 20, 7; 21, 32). Sie war die Heimat des Barak, des Feldherrn der Debora (Richt. 4, 6. 9 fg.), und wurde ſpäter vom Aſſyrerkönig Tiglath-Pileſar eingenommen und entvölkert (2 Kön. 15, 29). Auch nach dem Exil wird die Stadt als noch beſtehend genannt. In den Kriegen der Juden mit den ſyr. Königen nahm Demetrius mit ſeinem Heer dieſelbe in Beſitz (1 Makk. 11, 63. 73), und auch im Buch Tobiä (Kap. 1, 2) kommt ſie unter dem Namen „Kydis (Kydiôs) von Naphtali" vor. „Kedeſch in Galil (Galiläa)" wird ſie genannt, nicht ſowol, um ſie durch dieſen Beiſatz von zwei oder gar drei andern Orten gleichen Namens, von Kedeſch in Iſſaſchar, Kedeſch in Juda und etwa Kadeſch-Barnea (ſ. d.) zu unterſcheiden, denn für dieſen Zweck hätte ſchon die Beſtimmung „auf dem Gebirge Naphtali" (Joſ. 20, 7) genügt, ſondern deshalb, weil ſie im „Kreis der Heiden" (galîl = Kreis, Jeſ. 8, 23; vgl. 1 Kön. 9, 11), im ſpätern Obergaliläa, lag, wo heidniſche und iſraelitiſche Ortſchaften nahe beieinander ſich befanden (vgl. „Haroſet der Heiden" Richt. 4, 2 und ſ. Galiläa). Joſephus („Alterthümer", V, 1, 18. 24; IX, 11, 1; XIII, 5, 6; „Jüdiſcher Krieg", II, 18, 1; IV, 3) nennt den Ort meiſt Kedeſa, auch Kydiſa, und ſetzt ihn in das obere Galiläa, an die Grenze zwiſchen Galiläa und dem Land der Tyrer, rechnet ihn auch zum tyriſchen Gebiet und bezeichnet Kydoiſſa als ein gewaltiges, den Galiläern feindſeliges Dorf der Tyrer. Wenn aber Euſebius und Hieronymus den Ort Kydoſſos und Cidiſſus nennen und ihn, jener 8, dieſer 20 röm. Meilen von Tyrus entfernt, jedesmal aber in die Nähe von Paneas ſetzen, ſo ſcheint dieſen Angaben eine Verwechſelung des alten Kedeſch mit dem heutigen, weiter nördlich gelegenen Kadeiſa weſtwärts von Bâniâs zu Grunde zu liegen. Zur Zeit der Kreuzzüge (1165) ward Kedeſch von Benjamin von Tutela beſucht, zwar keine Juden mehr, wohl aber mehrere Gräber jüd. Heiligen, und unter dieſen

das des Barak, daselbst vorfand. Nach spätern jüd. Reisebeschreibungen sollen hier die Gräber Debora's und Jaël's gewesen sein, wie sich denn heute noch mehrere große merkwürdige Sarkophage, ohne Zweifel jüd. Gräber, daselbst finden. Noch jetzt besteht das biblische Kedesch als ein Dorf mit dem alten Namen, und röm. Ruinen nordwestwärts von den Moräſten um den Meromsee (Bahr el-Hûleh), in dichtbevölkerter dörferreicher Gegend, mit herrlicher Lage auf einem ziemlich hohen Bergrücken, in wasserreichem Lande, von fruchtbaren Ebenen umgeben. Vgl. Robinson, „Paläſtina" (Halle 1841), III, 622, und „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 481 fg.; Ritter, „Paläſtina und Syrien" (Berlin 1850—52), I, 246 fg.

2) Kedesch im Süden des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 23) hat man ſchon mit Kadesch-Barnea zuſammenſtellen wollen, ohne alle Wahrſcheinlichkeit. Zwar die Bedeutung des Wortes macht das Vorkommen mehrerer Oertlichkeiten dieſes Namens wahrſcheinlich, wie denn auch deren mehrere hier im tiefen Süden Paläſtinas wirklich vorhanden ſind (ſ. Kadesch).

3) Ein drittes Kedesch kommt als Levitenſtadt des Stammgebiets Iſſaſchar in einer fehlerhaften Lesart der Chronik (1 Chron. 6, 57 [7, 72]) vor, wofür das Buch Joſua (Kap. 19, 20; 21, 28) den richtigen Namen „Kiſchjon" bietet. Die Lage der Stadt iſt übrigens unbekannt. Kneucker.

Kedorlaomer, ein König von Elam oder Elymais (ſ. d.), die Hauptperſon in dem (1 Moſ. 14 erzählten) Kriegszug der vier oſtaſiat. Könige gegen die weſtaſiat. Stämme. Demſelben wären, der Erzählung gemäß, zur Zeit Abraham's (ſ. d.) die weſtlich gelegenen Länder, auch die Kanaaniter, bis an das Mittelmeer unterworfen geweſen (1 Moſ. 14, 4) und er hätte es im 14. Jahr ſeiner Regierung unternommen, mit einem verbündeten Kriegsheer ſie für ihren damals erfolgten Abfall zu züchtigen. Die Nachricht des Joſephus („Alterthümer", I, 9), daß die Aſſyrer jene Herrſchaft über die Weſtländer ausgeübt hätten, wird von neuern Forſchern (ſ. Knobel zu 1 Moſ. 14; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 572) für richtig gehalten. Infolge des Vordringens der aſſyr. Macht wären die Araber, zu denen die Hykſos gehörten, ſchon vor Abraham's Zeit von Oſten nach Weſten gedrängt worden und in Aegypten eingefallen. Wir hätten uns demgemäß den Kedorlaomer als einen aſſyr. Herrſcher, an der Spitze von Unterkönigen, zu denken. Andere, welche 1 Moſ. 14 für ein Product der jüngern Sage halten (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], I, 44 fg.), nehmen Kedorlaomer für eine ſpätere Nachbildung Sanherib's (ſ. d.), der (2 Kön. 18, 13) gleichfalls im 14. Jahr ſeiner Regierung zur Züchtigung des weſtaſiat. Abfalls einen Kriegszug unternahm. Schenkel.

Kedron, eine Grenzſtadt Judäas gegen Philiſtäa hin, welche der ſyr. Feldherr Cendebäus, von Jamnia herkommend, befeſtigte und Reiterei hineinlegte (1 Makk. 15, 39; 16, 9). Wenn die Vulgata die Lesart „Gedor" bietet, ſo iſt ſie der Wahrheit inſofern nahe gekommen, als Kedron in jenem Gedera (Kedrûs oder Gedrus bei Hieronymus) wiederzuerkennen iſt, welches in der Ebene des Stammgebiets Juda, 4 Stunden ſüdlich von Lydda, im heutigen Wadi es-Surâr gelegen war (ſ. Gedera). Kneucker.

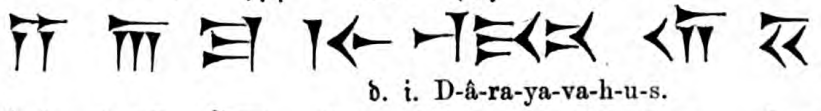
Kegila, genauer **Keïla,** eine Stadt in der Ebene des Stammgebiets Juda gegen die philiſtäiſche Grenze hin (Joſ. 15, 44; vgl. 1 Chron. 4, 19), beſonders aus der Geſchichte David's bekannt (1 Sam. 23, 1). Ihre Bewohner waren, wie es ſcheint, nach der Rückkehr aus dem babyloniſchen Exil beim Neubau der Mauern Jeruſalems mit thätig (Neh. 3, 17. 18). Sie heißt bei Joſephus („Alterthümer", VI, 13, 1) Killa und wird im 4. Jahrh. als ein Dorf Kela (Keeila, Ceila) erwähnt, welches nach Euſebius 17 — dies iſt aber jedenfalls eine verkehrte Angabe — nach Hieronymus richtiger nur 8 röm. Meilen, d. i. 2 Stunden 40 Minuten, öſtlich von Eleutheropolis gelegen haben ſoll und ohne Zweifel in der heutigen Ruinenſtelle Kila wieder aufgefunden worden iſt. Hier wird auch das Grab des Propheten Habakuk und 10 Stadien davon entfernt dasjenige des Micha gezeigt (Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 151). Auf die unwahrſcheinlichſte Weiſe hat man die alte Stadt Keïla auch ſchon in einem Dorf etwa 4 deutſche Meilen ſüdſüdöſtlich von Jeruſalem nachzuweiſen geſucht. Kneucker.

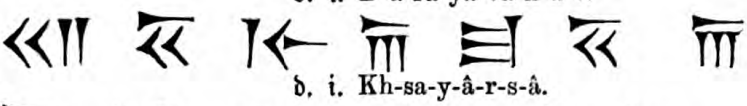
Keilſchrift, mit Beziehung auf die bibliſche Forſchung. Mit dem Namen „Keilſchrift" bezeichnet man jene eigenthümliche Schriftart des alten Orients, deren Schrift-

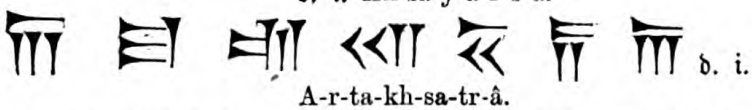
zeichen als aus ihren Elementen zuſammengeſetzt ſind aus (verticalen, horizontalen oder ſchrägen) Keilen ( ) und Winkeln, beziehungsweiſe Winkelkeilen ( ), welche zu den verſchiedenartigſten Combinationen ſich zuſammenfügen. Man begegnet dieſer Gattung von Schrift auf den Denkmälern von Perſepolis und Umgegend, auf den Ruinen von Babylon und Ninive (auf Steinplatten, Backſteinen, Obelisken, Thoncylindern, Inſtrumenten, Gewichten und andern Gegenſtänden), auch in Felſen eingehauen zu Behiſtun (Biſutun) an der Weſtgrenze Mediens, weiter in der Nähe des Vanſees in Armenien, aber auch auf Ruinen im weſtlichen Euphratgebiet, vereinzelt in Kleinaſien und Syrien, auch in Aegypten. Die verſchiedenen Keilſchriften zeigen aber nicht alle den gleichen Typus. Im allgemeinen kann man drei Hauptgattungen unterſcheiden gemäß den drei Arten von Inſchriften, in welchen die Achämenidenkönige ihre Thaten verewigt haben. Es ſind dies die perſ. Keilſchrift (= erſte Gattung der Achämenideninſchriften), die medo-ſcythiſche Keilſchrift (= zweite Gattung der Achämenideninſchriften), endlich die aſſyriſch-babyloniſche Keilſchrift (= dritte Gattung der Achämenideninſchriften). Dabei iſt jedoch zu bemerken, daß die der dritten Gattung entſprechenden einſprachigen Inſchriften wieder einen etwas verſchiedenen Typus zeigen, je nachdem ſie in Babylon oder Ninive gefunden wurden; auch die in Babylon entdeckten zeigen bald einen, mehr dem auf den ninivitiſchen Denkmälern ſich nähernden, bald einen von demſelben noch ziemlich weit abſtehenden, mehr bilderartigen, archaiſtiſchen Charakter. Man kann danach eine aſſyriſch-babyloniſche Curſivkeilſchrift und eine babyloniſche archaiſtiſche oder hieratiſche Keilſchrift unterſcheiden, wobei dann wiederum jedesmal noch Unterarten ſich aufzeigen ließen, wie denn auch ſonſt die an verſchiedenen Orten aufgefundenen Inſchriften untergeordnetere Differenzen im Schriftcharakter zeigen. Ein Muſter hieratiſcher Keilſchrift bietet die unten abgebildete Legende eines Backſteins Nebukadnezar's, ſowie diejenige des Siegels; alle übrigen unten gegebenen Abbildungen von Keilſchrift repräſentiren den vulgären Curſivcharakter.

Wie der äußern Form der Schriftzeichen nach, ſo ſind auch dem Weſen nach die verſchiedenen Keilſchriftarten ſehr voneinander abweichend. Die Schrift der erſten Gattung der Achämenideninſchriften, die perſ. Keilſchrift, zu deren Enträthſelung Grotefend im J. 1802 den erſten ſoliden Grund legte und deren thatſächliche, nur ſpäter in Einzelheiten vervollſtändigte, Entzifferung im J. 1836 gleichzeitig dem Deutſchen Laſſen, dem Franzoſen Burnouf und dem Engländer Rawlinſon gelang, iſt eine reine Buchſtabenſchrift, genau wie das ind. Alphabet, aus ca. 40 Zeichen beſtehend, worunter drei für die Vocale a, i, u. Die Namen der vier in der Bibel vorkommenden perſ. Könige werden danach folgendermaßen geſchrieben:

Cyrus (hebr. Kôresch) = d. i. K-u-r-u-s.

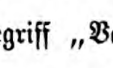
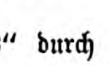
Darius (hebr. Dârĕjâvesch) =  d. i. D-â-ra-ya-va-h-u-s.

Xerxes (hebr. Ahaschvêrôsch) =  d. i. Kh-sa-y-â-r-s-â.

Artaxerxes (hebr. Artaḥschaschta) =  d. i. A-r-ta-kh-sa-tr-â.

Die zweite Gattung, die med. Keilſchrift, um deren Entzifferung ſich namentlich der Däne Weſtergaard, der Engländer Norris, ſowie die deutſchen Gelehrten Holtzmann, Haug und Mordtmann verdient gemacht haben, iſt eine ſogenannte ſyllabariſche, d. h. nur Silben wie ap, er, ik, la, su, ra, kam und ähnliche durch beſondere Zeichen ausdrückende, Schrift von nahezu 100 Zeichen. So bezeichnet z. B. das Zeichen die Silbe na, ein anderes die Silbe bar u. ſ. w.

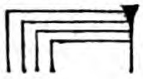
Die dritte Gattung, die aſſyriſch-babyloniſche Keilſchrift, die verwickeltſte von allen,

aus etwa 400 Zeichen beſtehend, iſt theilweiſe ebenfalls eine ſyllabariſche, daneben aber auch eine ideographiſche Schrift, d. h. ſie drückt ihre Wörter theils durch Zeichen für Silbenwerthen aus wie al, il, ul; ba, bi, bu; kam, kas, kar; rak, lam, lim, lub u. ſ. w., theils bezeichnet ſie die Begriffe durch reine Keilbilder oder Ideogramme, den Begriff „Gott" z. B. durch das Zeichen , den Begriff „Vater" durch  , den Begriff „Sohn" durch (und noch ein anderes Zeichen; ſ. unten), den Begriff „Bruder" durch , „groß" durch , „Haus" durch  u. ſ. w. Dabei hat die Schrift noch die Eigenthümlichkeit, daß dieſelben Zeichen, deren phonetiſche Werthe durch die Eigennamen der Achämenidentexte geſichert ſind, daneben auch noch ideographiſche Werthe haben und umgekehrt. Das obige Zeichen für „Gott" hat z. B. auch den Lautwerth an, dasjenige für „Vater" auch den Werth at; das Zeichen für „Bruder" lautet auch ſyllabariſch sis, dasjenige für „Sohn" auch a u. ſ. w. Ja, demſelben Zeichen eignen mitunter mehrere ideographiſche und ſyllabariſche Werthe zu gleicher Zeit. Das Zeichen z. B., deſſen ideographiſcher Werth „Land" durch die trilinguen Inſchriften feſtſteht, hat auch den Lautwerth lat und daneben noch vier andere ſyllabariſche Werthe: das Ideogramm für „Bruder" (ſ. u.), das zudem phonetiſch auch sis lautet, hat daneben noch den Sinnwerth „beſchützen" (naṣar) u. dgl. m. Das iſt das Phänomen der „Polyphonie" der aſſyr. Schrift, das, als der berühmte Keilſchriftentzifferer Rawlinſon es zuerſt ſignaliſirte, ein ſo ungeheueres Aufſehen erregte und manchen wie an der Richtigkeit der Entdeckung zweifeln, ſo demſelben eine erfolgreiche Entzifferung der in einer ſolchen bizarren Schrift concipirten Inſchriften als eine Unmöglichkeit erſcheinen ließ. Und doch iſt dieſe „Polyphonie" der aſſyr. Schrift ein über allen Zweifel erhabenes Factum; wird es doch durch die Aſſyrer ſelbſt authentiſch verbürgt! Ein glückliches Geſchick hat uns unter den Trümmern des Palaſtes eines der letzten Könige Ninives, Aſſurbanipal, eine Anzahl kleiner Thontäfelchen erhalten, auf welchen die Aſſyrer ſelbſt eine ganze Reihe ſolcher Zeichen durch zwei, drei, vier und mehr Laut- oder Sinnwerthe erklären (Layard, Nineveh and Babylon [London 1853], S. 345). Zuſammengeſtellt und lithographirt finden ſich dieſe „Syllabarien" (über 800 Nummern) auf den vier erſten Tafeln des zweiten Bandes des großen, von Rawlinſon und Norris herausgegebenen Inſchriftenwerks: The cuneiform inscriptions of Western-Asia (Bd. 1: A selection from the historical inscriptions of Chaldaea, Assyria and Babylonia [London 1861]; Bd. 2: A selection from the miscellaneous inscriptions of Assyria [London 1866]). Einige der denkwürdigſten haben wir unten abgebildet. Da begegnen wir z. B. Nr. 685—687 einem Syllabar, das der Erklärung des Zeichens gewidmet iſt. Den Lautwerth dieſes Zeichens hatte H. Rawlinſon (der Entzifferer, nicht George Rawlinſon, der Hiſtoriker, des erſtern Bruder) ſchon im J. 1851, ohne von der Exiſtenz der erſt zwei Jahre ſpäter aufgefundenen Syllabarien eine Ahnung zu haben, einerſeits auf ni, andererſeits auf ṣal beſtimmt (ſ. Journal of the Royal Asiatic Society [London 1851], XIV, 72); den Lautwerth ṣal aber ſchrieb er ihm im Wort ṣalmanu zu (vgl. hebr. ṣélĕm, „Bild"). Und ſiehe! Das inzwiſchen entdeckte Syllabar Nr. 685—687 (wir haben es unten mit abgezeichnet) beſtimmt die Lautwerthe dieſes Zeichens 1) auf ni, 2) auf ṣal und endlich gar 3) noch auf ili! Kann man ſich eine glänzendere Rechtfertigung menſchlichen Scharfblicks denken, und kann angeſichts dieſer Syllabarien noch im entfernteſten ein Zweifel ſtatthaben an der Exiſtenz der Polyphonie der aſſyr. Schrift? — Dieſe Polyphonie iſt eine Thatſache, welcher demnach der Entzifferer und Leſer aſſyr. Texte gerade ſo Rechnung zu tragen hat, wie der ſemitiſche Philolog der Vieldeutigkeit eines unpunktirten hebräiſchen oder arab. Wortes. Daß man nun aber andererſeits wegen dieſer ſeltſamen Eigenthümlichkeit der in Rede ſtehenden Schrift nicht an dem Gelingen der Entzifferung zu verzweifeln hat, kann auch der Laie in dieſen Dingen ermeſſen, wenn er bedenkt, daß wir ja eine ganze Reihe und zum Theil ſehr umfangreicher trilinguer Texte haben, bei denen die aſſyr. Texte nur die Ueberſetzung der, jetzt vollſtändig entzifferten, perſ. Inſchriften ſind, und die zudem nicht weniger denn

90 Eigennamen enthalten, die für die Aufſtellung zunächſt des Syllabariums die ſicherſten Anhaltspunkte gewähren. Und was die Ideogramme anlangt, ſo bieten hier theils dieſe Inſchriften ſelbſt, theils jene Syllabarien, theils die unzähligen identiſchen Inſchriften, mit denen die Wände der Paläſte zu Chalah-Nimrud, Ninive-Kojjundſchick und Khorſabad (Dur-Sargina auf den Keilinſchriften) bedeckt ſind, und auf denen in demſelben Zuſammenhang daſſelbe Wort das eine mal ideographiſch, das andere mal phonetiſch, d. i. ſyllabariſch, ſich geſchrieben findet, ſo mannichfache Hülfsmittel, daß es zu verwundern wäre, wenn die Entzifferung nicht gelingen ſollte! Und dieſe Entzifferung iſt gelungen — dank den Bemühungen der Engländer Rawlinſon, Hincks, Talbot, Norris, des unermüdlichen Julius Oppert, der Franzoſen de Saulcy, Botta, Ménant. Beweis deſſen iſt die Thatſache, daß mit Hülfe der gefundenen Laut- und Sinnwerthe es möglich iſt, nicht blos eine, ſondern alle babyloniſchen unter den dreiſprachigen Inſchriften zu leſen und zu verſtehen, wo die perſ. Ueberſetzung die ſtete Controle iſt; ſind weiter die Beſtätigungen, welche die Feſtſtellung einer Reihe von Laut- und Sinnwerthen durch die obenerwähnten Syllabarien nachträglich erfahren hat; ſind die wunderbaren Beſtätigungen zugleich und Ergänzungen, welche die ſchon anderweit feſtſtehenden geſchichtlichen Thatſachen durch die auf Grund der entzifferten Zeichenwerthe vorgenommene Leſung der Inſchriften der niniviſchen und babyloniſchen Denkmäler gefunden haben; iſt der Umſtand, daß die durch dieſe Entzifferung gewonnene Sprache ſich durchaus in den Organismus einer ſonſt bekannten Sprachengruppe einordnet; iſt endlich die merkwürdige Thatſache, daß mit Hülfe der Entzifferung einer Stelle in der großen Inſchrift König Assur-nasir-habal's (Sardanapal's III.), des Erbauers des Nordweſtpalaſtes, durch den Major-General Henry Rawlinſon, es dem engl. Reiſenden und Conſul Taylor gelungen iſt, in einer Höhle, in welcher der rechte Quellarm des Tigris, der Tſubnat, entſpringt, die Bilder zweier aſſyr. Herrſcher mit Inſchriften aufzufinden, aus denen hervorgeht, daß es diejenigen ſind, von denen jener König in ſeiner Inſchrift redet (ſ. den Bericht bei G. Rawlinſon, The history of the five great monarchies of the ancient world [London 1862 fg.], II, 331 fg., 336, 339 fg.; Talbot im londoner „Athenäum", Jahrg. 1863, S. 120 fg.; H. Rawlinſon, ebendaſelbſt, S. 228 fg.; die betreffende Stelle der Inſchrift ſteht bei Rawlinſon und Norris, a. a. O., I, Taf. 19, Z. 104). Um was es ſich dermalen bezüglich der Entzifferung der aſſyr. Schrift noch handelt, das iſt lediglich die Beſtimmung der Laut- oder Sinnwerthe mehrerer, namentlich ſeltener vorkommender, Keilſchriftzeichen; weiter die ſcharfe Abgrenzung der Zeichen der verſchiedenen Ziſchlaute gegeneinander, ſowie die Erledigung einiger anderer untergeordneter Punkte. In allen Hauptſachen iſt die Entzifferung, und zwar für alle Zeit, als abgeſchloſſen zu betrachten; und die Ergebniſſe der Denkmalforſchung auch ferner noch mit einem principiellen Mistrauen aufzunehmen, erſcheint ſomit nicht als gerechtfertigt, ſo unendlich vieles ſelbſtverſtändlich noch für den aſſyr. Grammatiker und Lexikographen bezüglich der Feſtſtellung der Eigenthümlichkeiten des aſſyr. Idioms im einzelnen wird zu thun ſein. Vgl. das Nähere in meiner Abhandlung: „Die Baſis der Entzifferung der aſſyriſch-babyloniſchen Keilinſchriften geprüft" in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XXIII, 337—374.

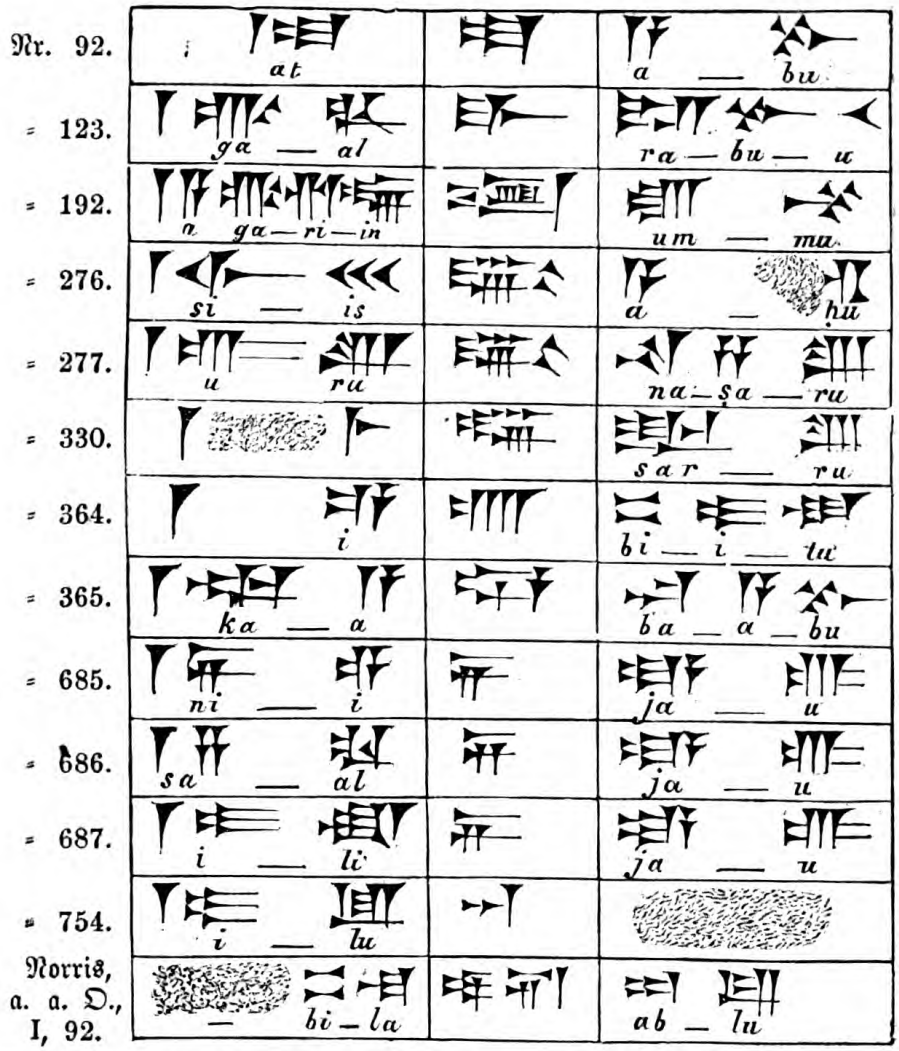
Skizziren wir nunmehr noch die weſentlichſten Ergebniſſe dieſer Entzifferung. Es ſind

1) Bezüglich des Urſprungs der Keilſchrift überhaupt, daß dieſelbe aus einer reinen Bilder- oder Hieroglyphenſchrift hervorgegangen iſt, welche ſich dann in der ſogenannten proto-chaldäiſchen und in der aſſyriſch-babyloniſchen Schrift zu einer gleicherweiſe ideographiſchen und ſyllabariſchen Schrift fortbildete, in der med. Schrift eine reine Silbenſchrift ward und endlich in der jüngſten Gattung von Keilſchrift, in der perſ. Schrift, zu einer der ſanskritiſchen analogen Buchſtabenſchrift umgeſchaffen wurde. Urſprünglich erfunden wurde dieſelbe jedenfalls nicht von einem ſemitiſchen, vielleicht von einem turaniſchen oder kuſchitiſchen Volk, und zwar in Babylonien. Den Uebergang von der alten Hieroglyphenſchrift zu der ſpäter gewöhnlichen aſſyr. Schrift bildet die hieratiſch-babyloniſche Schrift, wie wir ihr noch auf Backſteinen, Thoncylindern und andern Gegenſtänden, in Babylonien namentlich, begegnen. Oft kann man in den Zeichen dieſer hieratiſchen Schrift noch ziemlich deutlich die urſprüngliche Hieroglyphe erkennen. Das Zeichen für „Gott" z. B. hat auf den Backſteinen Nebukadnezar's (ſ. u.) dieſe

Geſtalt: , in welcher Figur jeder ſofort das Bild eines (achtſtrahligen) Sterns, des Symbols der Gottheit, erkennt. Auf denſelben Backſteinen erſcheint das aſſyr. Zeichen für „Haus“ in dieſer Geſtalt:  ; das Ideogramm für „Hand“ iſt in der ſpätern Keilſchrift , in der archaiſtiſchen , in einer noch ältern Form , offenbar die Hieroglyphe einer zuſammengeballten Hand mit vorgeſtrecktem Daumen. Deutlich ſieht man auch in dieſen älteſten Bildern die Keilform der einzelnen Zeichenelemente noch nicht auftreten: zweifellos hat erſt das ſpäter in Anwendung gebrachte Material, beziehungsweiſe eine äſthetiſche Rückſicht, die Ausbildung der reinen Keilform zur Folge gehabt.

2) Bezüglich der Sprache der verſchiedenen Arten von Keilſchriften hat ſich herausgeſtellt, daß wie diejenige der erſten Gattung der perſepolitaniſchen Keilinſchriften eine indogermaniſche (altperſiſch), ſo diejenige der zweiten Gattung der Achämenidentexte aller Wahrſcheinlichkeit nach eine türkiſch-tatariſche oder ural-altaiſche, vielleicht aber auch ein Miſchdialekt iſt. Die Sprache endlich der dritten Gattung, d. i. der aſſyriſch-babyloniſchen Keilinſchriften, iſt fragelos eine ſemitiſche und zwar eine ſolche vom reinſten Schrot und Korn. Wie in allen ſemitiſchen Sprachen ſind im Aſſyriſchen die Wurzeln dreilautig (vgl. nadan, geben; bana, bauen, ſchaffen; ḳaba, reden; saṭar, ſchreiben; naṣar, beſchützen; sama, hören, u. ſ. w.). In Analogie mit allen ſemitiſchen Sprachen werden aus den Wurzeln die Stämme abgeleitet: Kal, Iphteal; Pael, Iphtaal; Schaphel, Iſchtaphal; Niphal. Ganz wie in den übrigen ſemitiſchen Sprachen wird die eigentliche Flexion vorwiegend durch innern Vocalwechſel bewerkſtelligt; werden beim Verbum nur zwei Zeitbildungen unterſchieden: Perfect und Imperfect, von denen aber das erſtere bereits bis auf wenige Reſte in Abgang gekommen iſt; werden im Imperfect die Perſonen durch Präfixe gebildet; wird der Plural durch ein angehängtes im oder i (masc.), ut, at (fem.) gekennzeichnet; wird das Genitivverhältniß durch die Status-Conſtructusverbindung ausgedrückt; werden die Poſſeſſivpronomina dem Subſtantiv, die perſonalen Accuſativpronomina den Verbalformen angehängt; werden Relativſätze durch, dem Satz voraufgeſtelltes, sa (= 'ascher) angeknüpft u. ſ. w. Das Siegel endlich wird dem allem aufgedrückt durch den lexikaliſchen Beſtand der aſſyr. Sprache. Nicht nur ſind die Pronomina und Zahlwörter genau die gleichen wie in den übrigen ſemitiſchen Sprachen (anaku, ich = hebr. anoki; atta, du (masc.); atti, du (fem.); su, si = hebr. hu, hi, er, ſie; attunu, ihr; sunu, sina, ſie u. ſ. w.; sani', zwei; salsi, drei; arba, vier u. ſ. w.), auch die Begriffswurzeln und Begriffswörter ſind die gleichen. „Vater“ heißt im Aſſyriſchen laut Syllabar Nr. 92 abu, ganz wie im Hebräiſchen, „Mutter“ laut Syllabar Nr. 192 ummu, ganz wie im Hebräiſch-Arabiſchen; „Bruder“ laut Syllabar Nr. 276 aḫu, ganz wie im Hebräiſchen; „König“, „Fürſt“ laut Syllabar Nr. 330 sar, ganz wie im Hebräiſchen; „Gott“ laut Syllabar Nr. 754 ilu, ganz wie im Hebräiſchen; „Haus“ laut Syllabar Nr. 364 bit, wie in allen ſemitiſchen Sprachen; „Monat“ laut Syllabar bei Norris (Assyrian dictionary of cuneiform inscriptions of Assyria and Babylonia [London 1869—70], I, 85) arḫ, ganz wie in den übrigen ſemitiſchen Sprachen; „Thor“ laut Syllabar Nr. 365 bab, wie im Arabiſchen, „groß“ laut Syllabar Nr. 123 rab, wie im Hebräiſchen, u. ſ. w. Wahrlich, wenn eine ſolche Sprache keine ſemitiſche iſt, ſo iſt das Griechiſche keine indogermaniſche und iſt das Sanskrit eine Kaffernſprache! —

Syllabare.



Und welche Schlaglichter durch das der Vergeſſenheit wiederum entzogene Aſſyriſche wie auf den Entwickelungsgang der ſemitiſchen Sprachen, ſo auf die Entſtehung von, auch bibliſchen, Sagen fallen, mag der Leſer noch aus zwei Beiſpielen erſehen. Allen, die einmal Hebräiſch gelernt haben, iſt aus der hebr. Bezeichnung für „elf" ein Wort: 'aschte, bekannt, das, wie es im Hebräiſchen ganz vereinzelt ſteht, auch in den übrigen ſemitiſchen Sprachen bisjetzt nicht nachzuweiſen war. Und ſiehe! im Aſſyriſchen iſt istin das gewöhnliche Wort für „eins"; 10+1 aber iſt elf! Wiederum weiß der des Hebräiſchen kundige Bibelleſer, daß die Mehrzahl der Namen der erſten Menſchen lediglich Appellativa, näher Familiennamen, ſind: Adam bedeutet „Menſch", Eva „Mutter", Kain „Kind", Seth „Setzling", Enoſch wiederum „Menſch". Aber wo bleibt Abel (habl)? Man bringt dieſen Namen gemeiniglich mit dem hebr. Wort hebel, das „Hauch" bedeutet, zuſammen und bedenkt nicht, daß derſelbe damit aus der Analogie aller übrigen Namen dieſer erſten Menſchen heraustreten würde. Es iſt das Aſſyriſche, das uns ſagt, was „Abel" urſprünglich bedeutet: nichts anderes als „Sohn", wie von vornherein zu erwarten (ſ. auch Enos); habal iſt das gewöhnliche Wort im Aſſyriſchen, um dieſen Begriff zu bezeichnen, und daſſelbe iſt nach Form und Bedeutung geſichert nicht blos durch Eigennamen wie Merodach Baladan (Marduk-habal-iddina, d. i. „der Sohn iſt Merodach's Geſchenk", vgl. Theodorus, Dorothea, Jonathan, Nathanael); Nabopolaſſar (Nabu-habal-ussur, d. i. „den Sohn beſchütze, Nebo!") u. a.; ſondern zum Ueberfluß auch durch wiederum ein Syllabar, abgedruckt bei Norris (a. a. O., I, 92), welches das Monogramm für „Sohn" erklärt durch habl (hablu), d. i. Abel. Das betreffende ſemitiſche

Wort für „Sohn" hat ſich aber im Hebräiſchen nur als Eigenname des erſten „Menſchenſohns" erhalten, während es im gewöhnlichen Hebräiſchen abhanden gekommen iſt, gerade wie das von Mohammed's Higra her bekannte ſemitiſche Wort für „Flucht" zwar im gewöhnlichen Hebräiſchen in Abgang gekommen iſt, ſich aber in dem Namen der verſtoßenen Sklavin Abraham's, Hagar, der „Vertriebenen" erhalten hat, und wiederum wie das arab. Wort für „behaart ſein" zwar aus dem gewöhnlichen Hebräiſchen verſchwunden iſt, ſich aber gleichſam in dem Namen des rauhen Eſau kryſtalliſirt hat.

3) Wir wenden uns zur Skizzirung der geſchichtlichen Ergebniſſe der Keilſchriftentzifferung, ſoweit ſie die Bibel unmittelbar berühren, wobei wir überwiegend nur auf die aſſyriſch-babyloniſchen Denkmäler Rückſicht zu nehmen haben werden. Doch ergibt ſich aus den perſ. Inſchriften bezüglich der Streitfrage, was für perſ. Könige unter den Esra 4, 6 fg. erwähnten Königen zu verſtehen ſeien, das als zweifellos, daß es nur die Könige Cyrus, Darius, Xerxes und Artaxerxes, nicht etwa, was die letztern betrifft, Kambyſes und Pſeudo-ſmerdis, wie man wol gemeint hat, ſein können, da die perſ. Könige in ihren Inſchriften ſtets nur einen einzigen und zwar den ſchon anderweit, auch durch die Bibel bekannten, Namen führen (vgl. über das Obige meine Bemerkungen in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1867, S. 467 fg.).

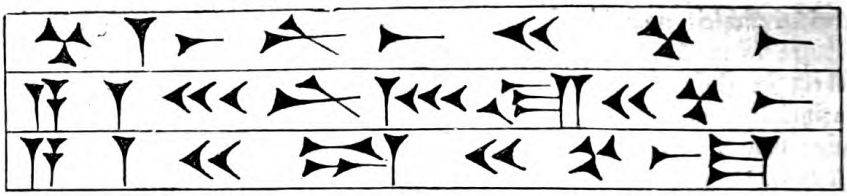
Was nun die aſſyriſch-babyloniſchen Inſchriften angeht, ſo laſſen wir hier wiederum alles Ethnographiſche und Geographiſche beiſeite und beſchränken uns auf das Geſchichtliche im engern Sinn.

Hier iſt nun in erſter Linie darauf hinzuweiſen, daß nach den aſſyr. Inſchriften Iſrael weit früher mit den Aſſyrern in Berührung kam, als es nach den bibliſchen Berichten ſcheinen könnte. Von dem Sohn nämlich jenes Sardanapal, der bei den Aſſyrern ſelbſt laut dem Regentenkanon (ſ. Rawlinſon und Norris, a. a. O., II, Taf. 68) genauer den Namen Assur-nâṣir-habal führte, deſſelben, der den ſogenannten Nordweſtpalaſt zu Chalah-Nimrud erbaute und von der einſtigen Gründung Chalah's durch ſeinen Vorfahr Salmanaſſar (ca. 1300 v. Chr.) mit den Worten Kunde gibt: Ir Kal-ḥu mahrâ sa Salmanuasar sar mat Assur rubbâ âlik paniya ibus ir su inaḥ va izlal ir su ana issuti abni, d. i. „Die alte Stadt Chalah, welche Salmanaſſar, König von Aſſyrien, der Große, der vor mir lebte, gegründet hatte, dieſe Stadt war verödet und herabgekommen, dieſe Stadt erbaute ich von Grund aus neu" (ſ. Inſchrift von Zürich, Z. 14, 15; Rawlinſon und Norris, a. a. O., I, Taf. 26), von dem Sohn dieſes Sardanapal, Salmanaſſar II. (860—825), beſitzen wir, außer einem im Britiſchen Muſeum befindlichen Monolith, auf dem König Ahab (Achabbu) von Iſrael erwähnt wird (Norris, a. a. O., I, 25), einen kleinen Obelisk aus ſchwarzem Baſaltſtein mit einer großen Inſchrift, in welcher derſelbe ſeine Thaten berichtet, ſowie mit Bildwerken, meiſt tributbringende Könige und Geſandtſchaften darſtellend. Auf dieſem Obelisk nun und über einem Bild, das einen vor dem Großkönig knienden König oder Geſandten, dem Geſchenke bringende Perſonen folgen, darſtellt, leſen wir (vgl. Layard, Inscriptions in the cuneiform character [London 1851], Taf. 98) die denkwürdigen Worte: Madatu sa Jahua habal Khumri, d. i. „Tribut Jehu's, Sohnes des Omri". Da auf demſelben Obelisk (bei Layard, a. a. O., Taf. 92, Z. 97, 103) auch eines Ḥazailu, d. i. Haſael, von Damaskus Erwähnung geſchieht, mit dem der König Krieg geführt, ſo kann es nicht dem geringſten Zweifel unterliegen, daß mit „Jehu, Sohn des Omri" niemand anders gemeint iſt als der aus der bibliſchen Geſchichte bekannte Jehu, der als Nachfolger von Herrſchern aus dem Hauſe Omri's vom aſſyr. Großkönig, beziehungsweiſe dem Eunuchen, der in ſeinem Auftrag die Inſchrift entwarf, kurzweg als Sohn Omri's bezeichnet ward. Nach dieſer aſſyr. Inſchrift war alſo ſchon um die Mitte des 9. Jahrh. Iſrael Aſſyrien tributär. Und dieſes Verhältniß ſcheint auch noch in ſpäterer Zeit fortbeſtanden zu haben. Um 800 etwa, zu der Zeit, wo in Nordiſrael der Prophet Amos wirkte, erwähnt ein aſſyr. König Vullush (Name zweifelhaft), der laut dem aſſyr. Regentenkanon von 811—782 regierte, auf einer von ihm herrührenden Inſchrift (vgl. Rawlinſon und Norris, a. a. O., I, Taf. 35, Z. 12) unter den Völkern, von denen er Tribut (madatu) empfangen habe, neben Ṣurru (Tyrus), Sidunu (Sidon), Udumu (Edom), Phalasta (Philiſtäa) auch des „Landes des Omri" (mat khumri), d. i. Nordiſraels. Auch Jerobeam II. alſo, ſcheint es, ermöglichte ſeine Erfolge gegen Syrien-Damaskus (2 Kön. 14, 25 fg.) nur dadurch, daß er die Oberhoheit Aſſyriens anerkannte. Auch von dem Nachfolger Salmanaſſar III. (782—771) vernahmen wenigſtens

aller Wahrſcheinlichkeit nach die Iſraeliten; iſt es doch vermuthlich dieſer König, den der Prophet Hoſea (Kap. 10, 14) als Salman bezeichnet und mit dem er die Zerſtörung der Stadt Arbela in Zuſammenhang bringt. Von einem König Phul (2 Kön. 15, 19 fg.) iſt auf den aſſyr. Denkmälern nichts zu leſen, und da wir die ununterbrochene Reihe der aſſyr. Könige von 900 bis ca. 650 v. Chr. kennen, unter denen ſich ein König Namens Phul nicht befindet, ſo iſt derſelbe entweder ein babyloniſcher König, der von den Iſraeliten fälſchlich, aber nicht analogielos, als König von Aſſyrien bezeichnet wäre, oder aber es iſt der Feldherr eines aſſyr. Königs, doch nicht wohl Tiglathpileſer's, der erſt 745 zur Regierung kam. Was nun dieſen letzterwähnten aſſyr. König Tiglathpileſer betrifft, ſo befinden ſich leider die Tafeln ſeines Palaſtes, auf denen er ſeine Thaten hat eingraben laſſen, dermalen in einem ſehr deſolaten Zuſtand, indem die auf denſelben befindlichen Inſchriften offenbar von einem ſpätern, einer andern Dynaſtie angehörenden König gewaltſam vernichtet wurden. Dennoch iſt das Erhaltene und Lesbare intereſſant genug; wird doch auf einer Platte deſſelben (bei Rawlinſon und Norris, a. a. O., II, Taf. 67, Z. 61) unter den tributpflichtigen Königen auch ein Jahu-khazi von Juda aufgeführt, wobei ſich jeder des judäiſchen Königs Ahas erinnern wird, und wenn die aſſyr. Form zunächſt auf eine hebräiſche: Joahaz führt, ſo hat möglicherweiſe der Aſſyrer hier das Urſprüngliche, indem ein Königsname Ahas, ohne einen Gottesnamen davor oder dahinter, ſonſt niemals vorkommt, und jene werden alſo vermuthlich recht haben, welche meinen, daß der urſprüngliche Name des Königs Joahaz geweſen ſei, daß dann aber ſpäter die Juden dieſen Namen als eines ſo abgöttiſchen Königs unwürdig in Ahas abſichtlich verſtümmelt hätten. Auch eines Menahem von Samarien (Minikhimmi Samirinai) geſchieht auf einer Inſchrift dieſes Königs Erwähnung (Layard, a. a. O., Taf. 50). Wie es ſich mit dieſem Menahem verhalte, von welchem bezüglich der Zeit Tiglathpileſer's die hebr. Quellen nichts berichten, iſt zunächſt unklar. Vorläufig möchte ich mich am meiſten der Anſicht zuneigen, daß es ein Gegenkönig Pekah's war, der ſich, wie ähnlich der frühere Menahem, in den Schutz Aſſyriens begab, um gegen Pekah Unterſtützung zu erlangen, der dann aber dennoch Anerkennung nicht gewinnen konnte.

Es folgt die Endkataſtrophe des nördlichen Reichs. Hier findet zwiſchen den aſſyriſchen und bibliſchen Berichten inſofern eine Verſchiedenheit ſtatt, als die Bibel die Eroberung Samariens dem König Salmanaſſar, die aſſyr. Inſchriften dagegen dem Sargon (Jeſ. 20, 1) zuſchreiben. Vom König Salmanaſſar ſind uns Monumente nicht überkommen; aus dem aſſyr. Regentenkanon können wir einzig ſchließen, daß er nur fünf Jahre regierte (727—722), ſowie wir aus dem bibliſchen Bericht (2 Kön. 17, 1 fg.) entnehmen können, daß er die Eroberung Samariens begann und den König Hoſea noch in ſeine Gewalt brachte, daß er während der Belagerung aber ſtarb und die Eroberung der Stadt erſt ſeinem Nachfolger Sargon gelang (722—705), der von derſelben, ſowie von der Eroberung Asdods (Jeſ. 20, 1) ganz ausführlich berichtet (Botta und Flandin, Monument de Ninive [Paris 1847—50], IV, 145, 149; ſ. auch Hoſea, König; Sargon, Salmanaſſar und Tiglathpileſer, ſowie meine Abhandlung „Sargon und Salmanaſſar nach den aſſyr. Denkmälern" in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1870, S. 529—544.

Ueber den denkwürdigen Zug Sanherib's (704—681) gegen Juda und Aegypten haben wir den ſehr ausführlichen Bericht des Großkönigs ſelbſt, wonach der Zug in deſſen drittes Regierungsjahr (702/1) fällt. Für das Nähere auf den Artikel „Sanherib" verweiſend, bemerken wir hier nur noch, daß Sanherib in der betreffenden Inſchrift auf einem ſechsſeitigen Thoncylinder (bei Rawlinſon und Norris, a. a. O., I, Taf. 39, Z. 29—34) auch den vom Hiskia (Hazakiyahu) empfangenen Tribut angibt und zwar auf 30 Talente Goldes und 800 Talente Silbers, während die Bibel denſelben auf zwar ebenfalls 30 Talente Goldes, aber 400 Talente Silbers ſich belaufen läßt, eine Differenz, die auf der verſchiedenen Berechnung der Summe je nach dem ſchweren, in Paläſtina, oder dem leichten, in Aſſyrien geltenden, Silbertalent beruht, wie Brandis („Das Münz-, Maß- und Gewichtsſyſtem in Vorderaſien" [Berlin 1866], S. 74) überzeugend nachgewieſen hat. Noch ſei bemerkt, daß die Frage, ob Sanherib Sargon's Sohn war, durch die aſſyr. Inſchriften kategoriſch beantwortet wird und zwar in bejahendem Sinn, durch die Backſteininſchriften nämlich ſeines Sohnes Aſarhaddon, lithographirt bei Rawlinſon und Norris (a. a. O., I, Taf. 48) und alſo lautend:

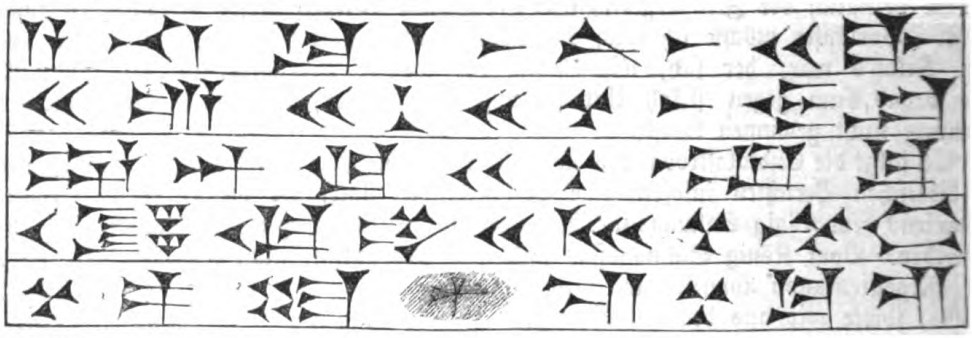


in Transſcription:

Mat Assur-aḥ-iddin sar mat Assur
habal Sin-aḥi-irib sar mat Assur
habal Sar-gina sar mat Assurva.

d. i. Land Aſarhaddon's, Königs von Aſſyrien,
Sohnes Sanherib's, Königs von Aſſyrien,
Sohnes Sargon's, Königs von Aſſyrien.

Von dem ſchon genannten Sohn Sanherib's, Aſarhaddon, beſitzen wir noch eine weitere höchſt denkwürdige Inſchrift, eine Liſte über 22 tributpflichtige „kittäiſche", d. i. ſyriſche Könige, unter denen auch (vgl. Rawlinſon und Norris, a. a. O., I, Taf. 48, Nr. 1) kein geringerer namhaft gemacht wird als Minasi sar Jahudi, d. i. Manaſſe, König von Juda; eine Notiz, durch welche ein für allemal feſtſteht, daß der Chroniker ſeinen bekannten Bericht (2 Chron. 33, 11 fg.) nicht rein aus den Fingern geſogen hat. Noch mag hier die denkwürdige Stelle einer Platteninſchrift von Sherif-Khan Platz finden, in welcher ſich Aſarhaddon als König von Aegypten und Aethiopien bezeichnet. Die Inſchrift ſteht bei Rawlinſon und Norris, a. a. O., I, Taf. 48, und lautet:



transſcribirt:

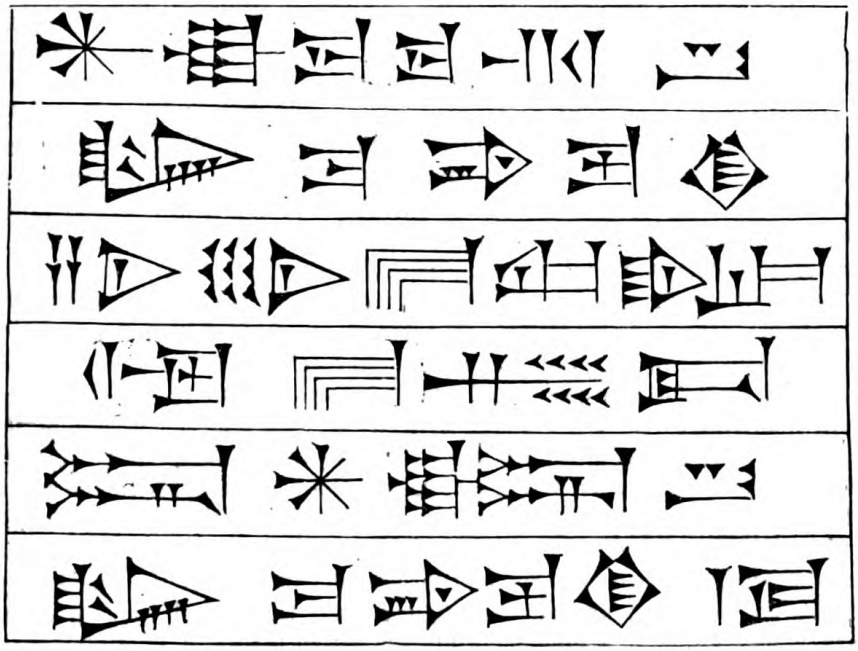
Anaku Assur-aḥ-iddin sar rabu
sar dannu sar kissati sar mat Assur sakkanaku
Bab-ilu sar mat Sumiri va Akkadi
sar sarri mat Muṣur
mat Patumassi (?) mat Kusi,

d. i. Ich, Aſarhaddon, großer König,
mächtiger König, König der Legionen, König von Aſſur, Lehnsherr
von Babylon, König von Sumir und Akkad,
König der Könige von Aegypten,
Patumos (?) und Aethiopien.

Sonſtige Inſchriften aſſyr. Könige, in denen bibliſcher Perſonen Erwähnung geſchähe oder die die bibliſche Geſchichte unmittelbar berührende Ereigniſſe berichteten, beſitzen wir nicht.

Was nun die babyloniſchen Inſchriften betrifft, ſo liefern dieſe im allgemeinen für den Hiſtoriker weit weniger Ausbeute als die aſſyriſchen, da, wenn die aſſyr. Herrſcher von ihren kriegeriſchen Thaten, Feldzügen und Palaſtbauten erzählen, die babyloniſchen Könige vorwiegend es nur mit den heiligen Bauten zu thun haben. Die Bibel (2 Kön. 20, 12; Jeſ. 39, 1) kennt einen König Merodach-bal-adan, der nach dem Bericht der Königsbücher ein Zeitgenoſſe des Sanherib geweſen ſein müßte. Die babyloniſchen Inſchriften erwähnen ſeiner nicht. Dagegen erfahren wir aus der aſſyr. Inſchrift Sanherib's auf dem ſechsſeitigen Thoncylinder (bei Rawlinſon und Norris, a. a. O., I, Taf. 37), daß dieſer es mit einem babyloniſchen König dieſes Namens zu thun hatte, wie denn auch ſchon Sargon

mehrfach eines Merodach-bal-adan von Babel Erwähnung thut (vgl. z. B. Botta und Flandin, a. a. O., IV, Taf. 151). Von Nebukadnezar beſitzen wir lange Inſchriften, die aber auf Bibliſches im engern Sinn Bezügliches nicht enthalten. Doch lernen wir aus dieſen Inſchriften die urſprüngliche und eigentliche Ausſprache dieſes Namens kennen; ſie war: Nabuku-durriussur (vgl. Nebukadreſſor Jer. 49, 28; Eſra 2, 1 (Ketib); Ναβοκοδρόσορος bei Strabo, Alexander Polyhiſtor, Megaſthenes und Abydenus). Dieſes gemäß Rawlinſon und Norris, a. a. O., I, Taf. 51, 52, wo ſich der Name phonetiſch geſchrieben findet. Häufig wird derſelbe aber auch, ganz oder theilweiſe, ideographiſch geſchrieben; ſo auf den in archaiſtiſcher Keilſchrift concipirten Backſteinlegenden, aus denen wir auch ſeinen gewöhnlichen Titel erfahren. Die ſechszeilige Legende eines Ziegels der antiquariſchen Sammlung zu Zürich, die wir hier abbilden, lautet alſo:



in Transſcription:

Nabu-ku-dur-ri-ussur
sar Ba-bi-lu
za-nin bit saggathu
au bit zi-da
habal Nabu-habal-ussur
sar Ba-bi-lu anaku

d. i. Nebukadnezar, König von Babylon,
Erhalter des Tempels .....
und des Tempels .....,
Sohn des Nabopolaſſar,
Königs von Babylon, ich.

Denkwürdigerweiſe iſt uns durch einen glücklichen Zufall auch das Conterfei des gewaltigen Königs und Zerſtörers Jeruſalems erhalten, nämlich auf einem Siegel, welches in Berlin aufbewahrt wird und das wir hierneben abbilden.

Daß wir es hier wirklich mit einem Siegel des Chaldäerkönigs zu thun haben, beſagt die Umſchrift, in Ueberſetzung lautend: „Nebukadnezar, König von Babylon, ich".

Von Nebukadnezar's Sohn Evilmerodach ſind uns Inſchriften nicht überkommen. Eine ſolche haben wir von Neriglisſar (Nergal-sar-ussur), dem Sohn Bilsum-iskun's (bei Rawlinſon und Norris, a. a. O., I, Taf. 67), aus der aber für die iſraelitiſche Geſchichte nichts zu entnehmen iſt. Eine ſehr denkwürdige Notiz iſt uns dagegen zum Schluß noch erhalten

auf einem Thoncylinder des letzten Königs von Babylon, Nabunit. In derſelben nämlich (bei Rawlinſon und Norris, a. a. O., I, Taf. 68, Nr. 1, Col. II, Z. 24 fg.) bezeichnet dieſer König als ſeinen erſtgeborenen Sohn (habal ristu) den Bil-sar-uṣṣur, d. i. Belſazer, für welchen er die Gnade der Gottheit anfleht. Wie dieſe Notiz mit der bekannten im Buch Daniel über den Untergang Belſazer's in Verbindung zu bringen, darüber ſ. Belſazer.

4) Noch ein Wort über die chronologiſchen Ergebniſſe der Entzifferung der aſſyriſch-babyloniſchen Keilinſchriften. Ueber die Zeitrechnung der Aſſyrer iſt ein ganz neues Licht verbreitet durch die Entdeckung von vier Exemplaren jener denkwürdigen Eponymenliſten, in welchen die Aſſyrer die Namen derjenigen Beamten zu verzeichnen pflegten, nach denen gemäß aſſyr. Uebung je das Jahr benannt ward, ähnlich wie die Römer ihre Jahre nach den verſchiedenen Conſuln, die Athener nach den jedesmaligen Archonten zu bezeichnen pflegten. Von dieſen Liſten ſind uns, wie bemerkt, vier Exemplare überkommen, von denen zwar kein einziges vollſtändig iſt, die ſich aber einander wunderbarerweiſe ſo ergänzen, daß ſich eine zuſammenhängende, ganz lückenloſe Chronologie der Aſſyrer herſtellen läßt von ca. 900 v. Chr. bis zum Regierungsantritt Aſarhaddon's (im J. 681). Und da nun weiter durch ein neuentdecktes Täfelchen Aſſur-bani-pal's (Sardanapal's VI.) das 18. Jahr vor dem Regierungsantritt Tiglathpileſer's, welches nach einem gewiſſen Pur-il-Salhe benannt iſt, durch eine Sonnenfinſterniß fixirt iſt, welche nach dieſem Täfelchen im Monat Siwan dieſes Jahres ſtatthatte und laut aſtronomiſcher Berechnung auf den 15. Juni des Jahres 763 v. Chr. trifft, ſo iſt damit die aſſyr. Chronologie ein für allemal fixirt und indirect dadurch auch die iſraelitiſche. Danach fällt der Regierungsantritt des aus der Bibel bekannten Tiglathpileſer in das Jahr 745, derjenige ſeines Nachfolgers (Salmanaſſar) in das Jahr 727, derjenige Sargon's 722, der Sanherib's 705/4, endlich derjenige Aſarhaddon's in das Jahr 681. Die Originaltexte dieſer Liſten ſind von Rawlinſon und Norris (a. a. O., II, Taf. 68, 69) veröffentlicht. Eine theilweiſe Ueberſetzung gab H. Rawlinſon ſchon im J. 1862 im „Athenäum", Nr. 1812, eine vollſtändige Oppert in der Revue archéologique [Paris 1868), I, 319—328, ſowie in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XXIII, 134—149. Letzterer ſtrebt dabei zugleich durch die Annahme einer Unterbrechung der Eponymenliſten vor dem Regierungsantritt Tiglathpileſer's für 48 Jahre eine Rectification der Liſten an, ein Verſuch, der aber, wie er wol lediglich in der Abſicht ſeinen Grund hat, die aſſyr. Chronologie mit der ältern bibliſchen in Einklang zu bringen, ſowie in dem Wunſch, für die ſehr ſpäte und nach meiner Ueberzeugung ganz unglaubwürdige, bei griech. Schriftſtellern ſich findende, Nachricht von einer erſten Zerſtörung Ninives in den Liſten Raum zu gewinnen, als verfehlt betrachtet werden muß, da in den aſſyr. Eponymenliſten von einer ſolchen Unterbrechung der Succeſſion aſſyr. Könige an betreffender Stelle keinerlei Spur ſich findet. Der denkwürdige Bericht Rawlinſon's über die Auffindung des erwähnten Thontäfelchens findet ſich im „Athenäum", Jahrg. 1867, Nr. 2064, S. 660 fg. Ueber die nähere Einrichtung der Liſten und das Verhältniß der einzelnen erhaltenen Exemplare zueinander vgl. meine Abhandlung über „Sargon und Salmanaſſar" nach den aſſyr. Denkmälern in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1870, S. 535 fg.

Wir laſſen zum Schluß noch eine Angabe der wichtigſten Hülfsmittel zum Studium der Schrift und Sprache der aſſyr. Keilinſchriften folgen, für die perſiſchen auf Spiegel's Schrift „Die altperſiſchen Keilinſchriften. Im Grundtext mit Ueberſetzung, Grammatik und Gloſſar" (Leipzig 1862) verweiſend.

1) Inſchriftenwerke: Botta und Flandin, Monument de Ninive (5 Bde., Paris 1847—50); die Inſchriften, faſt ausſchließlich ſolche von Sargon und Khorſabad, finden ſich in Bd. 3 und 4. Layard, Inscriptions in the cuneiform character (London 1851); überwiegend Inſchriften von Nimrud-Chalah und Kojjundſchick-Ninive. Eine große Inſchrift Sanherib's, ſowie eine ſolche Nebukadnezar's, beide nach dem Conſul Bellino benannt, ſind von Grotefend lithographirt und in den „Abhandlungen der königl. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu Göttingen" (4. Bd., Göttingen 1850), herausgegeben.

2) Hülfsmittel zum Studium: Oppert, Expédition scientifique en Mésopotamie (2 Bde., Paris 1857—64); Bd. 1 enthält den Bericht über die Expedition, Bd. 2 das Déchiffrement des inscriptions cunéiformes. Derſelbe: Éléments de la grammaire

assyrienne (Paris 1860; 2. Ausg. 1869); Abdruck aus dem Journal Asiatique, Bd. 15. Ménant, Éléments d'Épigraphie assyrienne (Les écritures cunéiformes, 2. Ausg., Paris 1864). Derſelbe: Exposé des éléments de la grammaire assyrienne (Paris 1868). Endlich der 1. und 2. Band des ſchon erwähnten Assyrian dictionary von Norris.

3) Zur Kritik: Brandis, „Ueber den hiſtoriſchen Gewinn aus der Entzifferung der aſſyriſchen Inſchriften" (Berlin 1856). Olshauſen, „Prüfung des Charakters der in den aſſyriſchen Keilinſchriften enthaltenen ſemitiſchen Sprache", in den „Abhandlungen der königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin. Aus dem J. 1864" (Berlin 1865), S. 475—496. Die Abhandlung des Unterzeichneten: „Die Baſis der Entzifferung der aſſyriſch-babyloniſchen Keilinſchriften geprüft" in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Jahrg. 1869, XXIII, 337—374. Schrader.

Kela, Keila, ſ. Kegila.

Kelch, ſ. Trinkgeſchirre.

Kelter. Bevor Wein- und Oelpreſſen in Gebrauch kamen, bediente ſich das Alterthum der Kelter, die in vielen Gegenden des Morgenlandes noch heutzutage bei der Bereitung des Weins gebräuchlich iſt. Die hebr. Weinkelter beſtand aus einer in Fels gehauenen (Jeſ. 5, 2) oder in die Erde gegrabenen und ausgemauerten (Matth. 21, 33) trogartigen Vertiefung, Gat (Joel 4, 13; Jeſ. 63, 2), auch Pura (Jeſ. 63, 3) genannt, in welcher die hineingelegten Weintrauben von Männern, meiſt leibeigenen Knechten, ausgetreten wurden, woher der Ausdruck „die Kelter treten" (Jeſ. 63, 2; KL. 1, 15; Joel 3, 18; Hiob 24, 11; Neh. 13, 15), wie auch Kelter, Kalter, von Calcatorium abgeleitet wird. Durch ein vergittertes Loch jenes Trogs floß der Moſt in eine unterhalb befindliche Kufe, Jekeb (4 Moſ. 18, 27; 5 Moſ. 15, 14; 16, 13; 2 Kön. 6, 27; Spr. 3, 10; Jeſ. 5, 2; 16, 10; Joel 2, 24; Matth. 21, 33; Mark. 12, 1 (von Luther gewöhnlich durch „Kelter" überſetzt), woraus er in irdenes Geſchirr oder in Schläuche gefüllt ward und darin auch vergor (Hiob 32, 19; Matth. 9, 17; Mark. 2, 22). Der Name der untern Kufe, die als Behältniß des Traubenſafts gedacht wird (Joel 3, 18; Hagg. 2, 16), ſteht bisweilen für den obern Trog (Gat), in welchem die Trauben getreten wurden, oder auch für die ganze Keltervorrichtung (Hiob 24, 11; Jeſ. 16, 10; Jer. 48, 33); ähnlich verhält es ſich mit dem Ausdruck Pura (Jeſ. 63, 3; vgl. Hagg. 2, 16). Der Obertrog ſcheint zuweilen eine geräumige Vertiefung geweſen zu ſein, da Gideon, der den Midianitern verborgen bleiben wollte, ſeinen Weizen darin dreſchen konnte (Richt. 6, 11). Die Keltern waren, wie noch jetzt im Orient, gewöhnlich außerhalb der Stadt, in den Weinbergen und wie dieſe ſelbſt auf Anhöhen angelegt (Jeſ. 5, 2; Sach. 14, 10; Matth. 21, 33; Mark. 12, 1; Offb. 14, 20). Da die Weinleſe überhaupt feſtlich begangen ward (Richt. 9, 27), ſo ließen auch die Kelterer bei ihrer langweiligen Arbeit munteres Gejauchze und Jubelgeſänge erſchallen (Jeſ. 16, 10; Jer. 25, 30; 48, 33). Roskoff.

Kenaan, Kenaaniter. Kenaan erſcheint zwar in den Sagen über die Urſprünge der Kenaaniter als ein Perſonenname (1 Moſ. 9. 10) und ſteht wol auch einmal für das Volk der Kenaaniter (Hoſ. 12, 8), iſt aber urſprünglich Landesname und kommt in der Bibel gewöhnlich in dieſem Sinn vor, ſei es für ſich, ſei es in der Zuſammenſetzung „Land Kanaan". Der Name bezeichnet nach ſtehendem Sprachgebrauch das zwiſchen dem Jordan mit ſeinen Seen und dem Mittelmeer gelegene Land, das ſogenannte Weſtjordanland, welchem das Oſtjordanland, unter dem Namen Gilead, entgegengeſetzt zu werden pflegt (4 Moſ. 32, 32; 33, 51; 35, 14; Joſ. 22, 9. 11. 32). Die Beſchreibung der Grenzen der Kanaaniter 1 Moſ. 10, 19 (von Sidon bis Gaza, von Gaza bis Leſcha) ſtimmt inſofern damit zuſammen, als auch hier der Jordan mit ſeinen Seen als Oſtgrenze vorausgeſetzt iſt; wenn aber hier die Südgrenze von Gaza bis Leſcha gezogen iſt, ſo wird dagegen 4 Moſ. 33, 40 auch noch der Negeb, d. h. der in die Wüſte Zin hineinragende ſüdliche Theil des Landes, zu Kenaan gerechnet. Jedenfalls umfaßte der Name Kenaan im alten Sinn des Wortes einerſeits nicht das ganze von den Iſraeliten ſpäter beſetzte Gebiet, ſondern nur die dieſſeitige Hälfte, andererſeits aber auch Gegenden, welche die Iſraeliten nie oder nur vorübergehend beſeſſen haben, nämlich Phönizien und Philiſtäa. In ſpäterer Zeit ſodann, nämlich nachdem unter ihren Königen die Iſraeliten das Binnenland von den Kenaanitern mehr und mehr geſäubert hatten, haftete der Name ganz beſonders an den Küſtenſtrichen (Jeſ. 23, 11; Zeph. 2, 5; Ob. 20) und gewann wieder den engern Sinn, von dem er, wie ſogleich weiter erklärt werden wird, ausgegangen war.

Nach dieſer engern Bedeutung des Namens, die ſpäter geläufiger wurde, überſetzten auch die griech. Dolmetſcher des A. T. öfters das hebr. Kenaan oder Kenaani mit Phönizien oder Phönizier, und noch im N. T. findet ſich dieſer Sprachgebrauch Matth. 15, 22 verglichen mit Mark. 7, 26. Auch außerbibliſche Nachrichten beſtätigen das: nach Stephanus von Byzanz war Χνά ein alter Name für Phönizien; nach Sanchuniathon (Fragmenta, ed. Orelli [Leipzig 1826], S. 40) ſprachen die Phönizier von einem Gott oder Ahnherrn Χνά, d. i. Φοίνιξ, und nach dem Zeugniß Auguſtin's (in der Erklärung des Römerbriefs) bekannten ſich noch die Punier ſeinerzeit als Abkömmlinge der Kenaaniter. Der Name Kenaan, den die Iſraeliten nicht geſchöpft, ſondern aus älterer Zeit überkommen haben, bedeutet weder „Kaufmannsland", noch „unterworfenes Land" (ſ. dagegen z. B. Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis" [Gießen 1850], S. 307 fg.), ſondern, von der Wurzel kanâ; abgeleitet, „Senkung" oder „Niederung". Eine ſolche Bezeichnung des Weſtjordanlandes iſt freilich auf den erſten Blick ſehr auffallend, da daſſelbe in der Hauptſache ein Gebirgsland war. Ganz unzuläſſig iſt, was man gewöhnlich ſagt, daß daſſelbe vergleichsweiſe im Gegenſatz gegen Arâm (Hochland), d. i. Aramäa, ſo genannt worden ſei, denn mit Arâm ihr Land zu vergleichen konnte den Schöpfern des Namens nicht wohl in den Sinn kommen. Eher könnte das Weſtjordanland im Gegenſatz gegen das Libanon- und Hermonland vergleichungsweiſe als eine Senkung benannt worden ſein; aber auch dies will nicht zutreffen, weil in dieſem Fall das nur wenig höhere Oſtjordanland von der Benennung auszuſchließen kaum begründet geweſen wäre. Vielmehr erſieht man aus 4 Moſ. 13, 29; 14, 25 (Joſ. 11, 3), wonach die Anwohner der Küſten ſpeciell den Namen Kanaaniter führten, ſowie aus dem oben bemerkten ſpätern Gebrauch von Kanaan für die Meeresniederung, daß der Name urſprünglich und eigentlich das Tiefland oder Niederland Paläſtinas bezeichnete. Erſt von da aus kann er im Lauf der Zeit auf das gebirgige Binnenland übergetragen ſein, ſei es, weil die Bewohner des Tieflandes, die Kenaaniter, ſich allmählich hierher ausbreiteten und den Namen mit ſich nahmen, ſei es, was wahrſcheinlicher iſt, weil dieſelben an Bedeutung über die andern verwandten Stämme ſo ſehr hervorragten, daß ihr Name, in Ermangelung eines alle zuſammenfaſſenden Sammelnamens, zur Bezeichnung der ganzen Sippe und ihres Landes angewendet wurde. (Ueber das Geographiſche ſ. Paläſtina.)

Der Volksname Kenaaniter wird im A. T. in doppelter Bedeutung gebraucht. In einer Reihe von Stellen nämlich iſt es der Geſammtname der ganzen vielgliederigen, mit den Phöniziern verwandten, Völkerſchicht Paläſtinas, welche ebenſo wol von den Urbewohnern (Horitern, Refaim, Enakim) und den arab. Eindringlingen (Amalekitern, Kenitern), als von der hebr. Völkerfamilie (Moab, Ammon, Edom, Iſrael) zu unterſcheiden iſt. Dieſer weitere Gebrauch des Kenaaniternamens iſt beſonders im Syſtem der Völkertafel (1 Moſ. 10) zur Grundlage der Darſtellung gemacht. Hier erſcheint Kenaan, zu einem Mannsnamen erhoben, als der gemeinſame Stammvater von elf Söhnen, d. h. Völkerſchaften, von welchen der erſtgeborene Sidon, die folgenden fünf (Heth, Jebuſi, Emori, Girgaſi, Hivi) die das Land Kenaan bewohnenden Stämme, die weitern vier (Arki, Sini, Arvadi, Zemari) vier Staaten und Städte des eigentlichen Phönizien und der letzte (Hamathi) den Staat von Hamath am Orontes in Syrien darſtellen (1 Moſ. 10, 15—19). Aus dieſer Urkunde, welche für das Verſtändniß der kenaanäiſchen Bevölkerungsverhältniſſe die Grundlage bildet, erſieht man zugleich, daß die genannten Völkerſchaften in irgendeinem verwandtſchaftlichen Zuſammenhang miteinander geſtanden haben müſſen, daß aber dieſer Zuſammenhang außer den Bewohnern des Weſtjordanlandes auch die Phönizier im weiteſten Sinn umfaßte und ſelbſt bis tief nach Syrien hineinreichte. Man ſieht auch, daß zu der Zeit, da dieſe Darſtellung entworfen wurde, als die wichtigſte und mächtigſte (darum erſtgeborene) Siedelung dieſes ganzen Völkerkreiſes das altberühmte Sidon in der Meeresniederung galt, und begreift, mit welchem Recht der Name dieſer Niederung auf das zunächſtliegende Hinterland mit den verwandten Stämmen übergetragen wurde. Wenn nun aber hier fünf das Weſtjordanland bewohnende Volksgenoſſenſchaften als Unterabtheilungen der Kenaanäer erſcheinen, ſo wird dagegen in einer Menge anderer Stellen der Name der Kenaanäer in einem engern Sinn gebraucht, ſodaß ſie nur als eine dieſer mancherlei Genoſſenſchaften ſich darſtellen. Die Geſammtbevölkerung Kenaans wird nämlich umſchrieben bald durch die fünf: Kenaaniter, Hethiter, Amoriter, Heviter, Jebuſiter (2 Moſ. 13, 5), oder mit Hinzufügung der Pheresiter durch ſechs (2 Moſ. 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11;

5 Mos. 20, 17; Jos. 9, 1; 12, 8), und unter Hinzunahme der Girgasiter durch sieben (5 Mos. 7, 1; Jos. 3, 10; 24, 11), wogegen 1 Mos. 15, 19—21, wo zehn aufgezählt sind, auch Urbewohner und arab. Stämme, aber keine Hethiter unter den Landesbewohnern mit erwähnt werden. In solchen Stellen kann unter den Kenaanitern nur ein einzelner Zweig des Gesammtvolks gemeint sein, zumal da sie in den Aufzählungen nicht einmal immer voranstehen, sondern oft die Amoriter, oft die Hethiter an die Spitze gestellt sind. Zugleich erhellt aber auch aus solchen in Zahl und Ordnung der Glieder wechselnden Aufzählungen, daß bezüglich der Wichtigkeit der einzelnen und bezüglich der Frage, was Haupt- und was Nebenzweige seien, das Urtheil viel schwanken mochte. Und da ist es denn auch nicht zu verwundern, daß die biblischen Schriftsteller oft nur einen einzigen besondern Namen herausgreifen, um das Ganze dieser Völkerschaften zu bezeichnen, und ihn deshalb auch da setzen, wo sie genauer redend einen andern Besondernamen hätten setzen müssen. Namentlich werden so als Gattungsnamen gebraucht einmal Kenaaniter (wie schon oben gesagt), z. B. 1 Mos. 12, 6; 4 Mos. 14, 43—45 (gegen 5 Mos. 1); Jos. 16, 10; Richt. 1, 9. 10; sodann Amoriter 1 Mos. 15, 16; 48, 22 (gegen 34, 2); Jos. 24, 15; Richt. 1, 34. 35; 6, 10; 10, 11; 2 Sam. 21, 2 (gegen Jos. 9, 3 fg.); 2 Kön. 21, 11; Am. 2, 9. 10; ein paar mal auch Kenaaniter und Pheresiter zusammen (1 Mos. 13, 7; 34, 30; Richt. 1, 4. 5); seltener und eigentlich nur, wo zugleich über Kenaan hinausgeblickt wird, die Hethiter (Jos. 1, 4; 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 7, 6). (Ueber die einzelnen Namen s. die besondern Artikel.)

Diese ganze Völkersippe wird nun in der ethnographischen Uebersicht (1 Mos. 10), wo Kenaan als jüngster Sohn Ham's eingeordnet ist, zu den Hamiten gestellt, und die Erzählung über Kenaans Verfluchung (1 Mos. 9) stimmt damit zusammen. Sie wird somit von den aus Sem abgeleiteten Hebräern (im weitern Sinn) unterschieden, und vielmehr den Völkern des südlichen Erdgürtels, die der Name Ham darstellt, wenn auch als jüngstes Glied, beigerechnet. Nun reicht aber dieser hamitische oder südliche Länderkreis nicht ursprünglich so weit nördlich, daß Kenaan und Theile Syriens darunter befaßt und die Kenaaniter als Ureinwohner dieser Länder angesehen werden könnten, wie man früher allerdings that, sondern erst durch Wanderungen erreichten die Hamsöhne die mittlern Länder Asiens, indem z. B. die Kuschiten nach Babylonien und Assyrien vordrangen (1 Mos. 10, 8—12). Es kommt dazu, daß im A. T. selbst noch deutlich von ältern Bewohnern Palästinas (den Riesenvölkern Refaim, Enakim u. s. w., den Horitern, den Amalekitern) die Rede ist, welche ihrem Ursprung nach nicht näher bestimmt, aber nie zu den Kenaanitern gerechnet werden. Diese haben vor den Kenaanitern das Anrecht, für Urbewohner zu gelten, und können darum diese letztern nicht von Anfang an dort gewohnt haben, sondern müssen als Einwanderer gelten. Damit stimmt aber auch die Ueberlieferung der Phönizier selbst, die uns bei den classischen Schriftstellern aufbewahrt ist; sie geht dahin, daß die Phönizier, d. h. die Kenaaniter nach biblischem Sprachgebrauch, aus dem Süden, näher aus der Gegend des Persischen Meerbusens, in ihr Land erst eingewandert seien (s. Phönizien). Nun hat man freilich auf Grund der Thatsache, daß die Kenaaniter eine mit der hebräischen wesentlich gleiche Sprache redeten (Jes. 19, 18), jene biblische Unterscheidung derselben von den Semiten und ihre Einreihung unter die Hamiten neuerdings geradezu als unglaubwürdig hingestellt und sie als Ausfluß des Nationalhasses der Israeliten gegen die Kenaaniter verstehen zu müssen geglaubt. Aber der Nationalhaß ging nie so weit, daß er wirkliche Stammesverwandtschaft, wo sie vorhanden war, z. B. gegenüber von Moab, Ammon, Edom, ableugnete. Es muß vielmehr ein wirklicher Grund, und da es ein sprachlicher nicht gewesen sein kann, auch ein Unterschied der Hautfarbe und eigentliche Rassenverschiedenheit nicht angenommen werden kann, ein geschichtlicher Grund für jene biblischen Angaben vorgelegen haben, und dieser Grund kann nur in dem noch ganz lebendig erhaltenen geschichtlichen Bewußtsein gesucht werden, daß die Kenaaniter aus dem hamitischen Süden in Palästina eingedrungen sind (Bertheau, „Zur Geschichte der Israeliten" [Göttingen 1842], S. 163—186). Wie erklärt sich dann aber die Verwandtschaft, ja man kann sagen Einheit der Sprache, welche aus den im A. T. erhaltenen kenaanit. Eigennamen, aus den Sprachdenkmalen der Phönizier und aus ausdrücklichen Zeugnissen des Alterthums mit Sicherheit hervorgeht? Solange man von der Voraussetzung ausging, daß die biblische Eintheilung der Völker in Nachkommen Sem's, Ham's und Japhet's auf dem Grund der Verschiedenheit der Sprachstämme beruhe, mußte man zur Erklärung jener Erscheinung nothwendig einen Sprachwechsel auf

seiten der Kenaaniter annehmen, sei es in der Weise, daß diese ihre Sprache erst von den Hebräern angenommen hätten (so die ältern kirchl. Erklärer), oder schon von der frühern semitischen Urbevölkerung (so z. B. Knobel, a. a. O., S. 315). Aber die erstere Annahme ist heutzutage als unmöglich anerkannt, sofern die Kenaaniter vor der Einwanderung der Hebräer im Lande waren, eine hohe Bildung erreicht und, soweit es aus den erhaltenen Eigennamen ersichtlich ist, ihre Sprache ausgebildet hatten, von einem nachträglichen Sprachwechsel aber nichts bekannt ist. Die andere Annahme ist wenigstens nicht nöthig, weil auch die Grundvoraussetzung, daß Sprachverschiedenheit der Grund der Eintheilung in die drei Völkerkreise war, durch keine zwingenden Gründe erwiesen wird, vielmehr auch sonst sich als unhaltbar zeigt, wie z. B. manche in der Völkertafel zu Kusch gerechneten Araberstämme doch semitisch sprachen. Noch weniger braucht man mit Müller (in Herzog's „Real-Encyklopädie", VII, 240 fg.) zu dem Paradoxon seine Zuflucht zu nehmen, daß alle Hamiten von Haus aus semitisch, die Semiten dagegen indogermanisch gesprochen und diese letztern erst bei ihrem Vordringen nach den südlichern Gegenden das Hamitische, d. h. das jetzt sogenannte Semitische, angenommen hätten. Vielmehr wird sich die Sache viel einfacher dahin aufhellen, daß die Kenaaniter schon in ihren frühern südlichen Wohnsitzen eine semitische Sprache redeten und überhaupt im Grunde nichts waren, als einer der aus dem semitischen Norden nach dem tiefern Süden gewanderten Araberstämme, dessen Ausscheidung aus der ältern nördlichen Heimat aber in so frühe Zeiten fiel, daß die jüngsten semitischen Wanderer, die Hebräer, von ihrer gemeinsamen Abstammung nichts mehr wußten und sie nicht als Verwandte anerkannten (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 344. 404; Bertheau, a. a. O., S. 179; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], I, 26 fg.). Es ist dann nicht nothwendig, daß die Kenaaniter von ihren südlichen Sitzen schon ihre völlig ausgestaltete kenaanit. Sprache mitgebracht haben; sie bildete sich im Land selbst durch das Zusammenleben mit der ältern Bevölkerung zu der kenaanit. Landessprache aus, wie umgekehrt dann wieder die Hebräer ihre aus dem Norden mitgebrachte und ursprünglich wol mehr dem Aramäischen verwandte Sprache an der kenaanitischen bildeten.

Denn sehen wir nun auf die Geschichte der Kenaaniter in Palästina, so können wir freilich nicht behaupten, weder daß sie alle zu gleicher Zeit und auf einmal eingewandert seien, noch auch, daß sie alle in gleichem Grad sich rein und unvermischt erhalten hätten. Wenn 1 Mos. 10, 15 Sidon der Erstgeborene Kenaans heißt, so dürfen wir schwerlich (mit Bertheau, a. a. O., S. 157, und Knobel, a. a. O., S. 318) dies dahin ausdeuten, daß die ganze Ausbreitung aller kenaanit. Völker in Kenaan von der phöniz. Küste ausgegangen sei; die Bemerkung besagt nicht mehr, als daß Sidon für den ältesten und wichtigsten Anbau dieser Einwanderer galt. Man braucht aus diesem Grunde auch nicht (mit Knobel, a. a. O., S. 315) darauf zu dringen, daß sie vom Nordosten her über die Gegend der obern Jordanseen hereingekommen seien; es ist ebenso gut möglich (Ewald, a. a. O., I, 343), daß sie vom Süden her eingedrungen sind. Ob ihre Einwanderung mehr friedliche Ansiedelung oder mehr gewaltsame Eroberung war, ist nicht mehr auszumachen; jedenfalls ist aber anzunehmen, daß sie mit den ursprünglichen Bewohnern sich mehr oder weniger vermischt haben, wodurch dann je nach dem Grad der Mischung und der Aufnahme fremder Elemente, zusammen mit der Verschiedenheit der Wohnsitze und der geschichtlichen Fortbildung, auch verschieden ausgeprägte Völkerschaften entstanden, über deren Zugehörigkeit zum Grundtypus man streiten konnte. Es kommt dazu, daß diese Einwandererschicht niemals zu einem Gesammtstaat sich zusammenschloß: nur um so leichter und gründlicher mochte darum auch der Proceß ihrer Einbildung in die frühere Bewohnerschicht vor sich gehen. Die Zeit dieser Einwanderung betreffend, so war dieselbe jedenfalls noch vor der Ankunft der ersten Hebräerzüge geschehen. Zu Abraham's Zeit waren die Kenaaniter (1 Mos. 12, 6) oder die Kenaaniter und Pheresiter (1 Mos. 13, 7) schon im Lande; von den Hethsöhnen in Hebron kauft er ein Erbbegräbniß (1 Mos. 23); Esau nimmt hethitische Weiber (1 Mos. 26, 34); die Amoriter sind im südlichen Gebirge (1 Mos. 14, 7. 13); die Heviter sitzen zu Jakob's Zeit in Sichem (1 Mos. 34, 2 fg.). So werden im 1. Buch Mose die wichtigsten Zweige der Kenaaniter als schon im Lande vorhanden vorausgesetzt. Doch scheint es allerdings nach einigen Stellen (1 Mos. 13, 6—8; 34, 21), als ob die Geschichtschreiber die Bevölkerung damals noch minder dicht sich gedacht hätten. Aber in den fünf Jahrhunderten seit jener Zeit bis auf Mose und Josua haben sie sich sehr vermehrt

und ſtärker ausgebreitet; nun iſt das Land von Menſchen und Städten eng beſetzt. Ihre Vertheilung über das Land, wie ſie ſich aus den zerſtreuten Andeutungen des A. T. ergibt, war ungefähr folgende. Im gebirgigen Süden (4 Moſ. 13, 29; Joſ. 11, 3) des dieſſeitigen Landes, und zwar bis zur Skorpionenſteige und bis zum idumäiſchen Sela hin (Richt. 1, 36; Joſ. 13, 4) ſaßen die Amoriter, d. h. wahrſcheinlich die „Gebirgsbewohner", ein rauhes und kriegeriſches Volk, welches, wie es ſcheint, von der Urbevölkerung am meiſten Beſtandtheile in ſich aufgenommen, auch in der Sprache viel Eigenthümliches hatte (5 Moſ. 3, 9) und von den übrigen Kenaanitern oft ſcharf unterſchieden wird, das aber darum doch nicht, gegen die Ausſage der Völkertafel (mit Knobel, a. a. O., S. 201, und Hitzig, a. a. O., I, 28—36) für einen von den übrigen Kenaanitern völlig verſchiedenen Volksſtamm erklärt werden darf. Auch noch in das mittlere Land hinein ſaßen ſie (Richt. 1, 34 fg.). Und im Oſtjordanland hatten ſie kurz vor Moſe's Zeit Eroberungen gemacht, die Ammoniter und Moabiter zurückgedrängt und mit den dortigen Urbewohnern gemiſcht zwei mächtige Reiche gegründet: das des Königs Sihon mit der Hauptſtadt Hesbon und das des Königs Og von Baſan (ſ. Amoriter). Sie waren es auch, welche den Verſuch des Volkes Iſrael, von Süden her in Kenaan einzudringen, vereitelten (5 Moſ. 1, 44; 4 Moſ. 14, 45). Den Gegenſatz zu dieſen Gebirgsbewohnern bildeten die Niederungsbewohner, die Kenaaniter im engern Sinn, welche an der Meeresküſte, wol auch durch die Iſreelebene hindurch, am obern Jordan ſaßen. Neben dieſen beiden wichtigſten Abtheilungen traten im eigentlichen Kenaan die Hethiter und Heviter damals ſchon mehr zurück. Die Hethiter, einſt in der Hebrongegend (1 Moſ. 23) und auch 4 Moſ. 13, 29 in das Gebirge geſetzt, ſcheinen früher ein ſehr mächtiges Volk geweſen zu ſein, zumal wenn die auf den altägypt. Denkmalen ſo oft erwähnte Cheta Syriens mit ihnen combinirt werden dürfen, was freilich neuerdings wieder beſtritten wird (Bunſen, „Aegyptens Stelle in der Weltgeſchichte" [Hamburg 1845], I, 480; Brugſch, „Geographiſche Inſchriften altägyptiſcher Denkmäler" [Leipzig 1857—60], III, 20 fg.; Duncker, „Geſchichte des Alterthums" [3. Aufl., Berlin 1863—67], I, 341 fg.; Ebers, „Aegypten und die Bücher Moſe's" [Leipzig 1868], I, 285 fg.); ſie waren aber damals, vielleicht eben durch die Amoriter, mehr nordwärts (Richt. 1, 24—26) außerhalb Kenaans gedrängt, wo ſie ſich noch lange hielten (1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 7, 6), wie auch nicht unmöglich erſcheint (ſ. Ewald, „Jahrbücher der bibliſchen Wiſſenſchaft" [Göttingen 1849—61], III, 209), daß die Kittier auf Cypern mit ihnen zu combiniren ſind. Die Heviter, wenig kriegeriſche Leute, mehr handeltreibende Städtebewohner, zu Joſua's Zeit in der Mitte Paläſtinas Herren der Stadt Gibeon und ihrer Nebenſtädte (Joſ. 9, 1. 7; 11, 19), gehörten jedenfalls mit den Phöniziern etwas näher zuſammen und hatten, wenn nicht ſchon zur Zeit des Einbruchs der Iſraeliten, ſo doch ſicher nachher, ihre Hauptſitze im Libanon- und Hermonland und in der Nähe der Phönizier (Joſ. 11, 3; Richt. 3, 3; 2 Sam. 24, 7). Die Pheresiter, d. h. die in offenen Dörfern Wohnenden (und öfters mit den Kenaanitern zuſammen genannt, wie Bauernvolk gegen Handelsvolk), erſcheinen nur einmal an einer genauer beſtimmten Oertlichkeit, nämlich in der Mitte des dieſſeitigen Landes (Joſ. 17, 15, womit auch 1 Moſ. 13, 2. 7; 34, 30 ſtimmt). Die Jebuſiter, wol eine Unterabtheilung der Amoriter, ſaßen in und um Jeruſalem, und auch die Girgaſiter waren wol nur die Inhaber eines kleinen Reichs in der nördlichen Hälfte des Landes. Ein befriedigendes Bild von der Gliederung der Bevölkerung Kenaans zur Zeit Moſe's bekommt man durch dieſe zerſtreuten Andeutungen allerdings nicht; das Schwankende der Namen, welche theils von der geographiſchen Beſchaffenheit der Wohnſitze, theils von der Lebensweiſe und politiſchen Verfaſſung hergenommen ſind, theils aber auch wirkliche Stammeseigennamen darſtellen, macht dies unmöglich. Aber ſo viel wenigſtens ſieht man mit voller Deutlichkeit, daß größere einheitliche Staaten, mit Ausnahme der oſtjordaniſchen, ſich nicht gebildet hatten, vielmehr bei dieſem Volk und ſeinen Theilen der Vereinzelungstrieb und der Hang zur Selbſtändigkeit ſo weit ging, daß jede etwas bedeutendere Stadt und ihr Bezirk ein eigenes Gemeinweſen ausmachte, theils monarchiſch regiert von ſogenannten Königen, deren die Iſraeliten eine ganze Menge vorfanden (ein Verzeichniß von 31 ſteht Joſ. 12, 9—24; 70 als von Adoni Bezek beſiegt werden Richt. 1, 7 genannt), theils republikaniſch mit geordneter Gemeindeverfaſſung, wie Gibeon (Joſ. 9, 11). Nur die Noth (z. B. Joſ. 10) oder Gemeinſamkeit der Intereſſen ließ zu Zeiten Bündniſſe zwiſchen den einzelnen Gruppen auf kurze Dauer zu Stande kommen; ebenſo aber auch ſtand innern Fehden dieſer kleinen

Gemeinweſen oder ihrer Häuptlinge nichts im Wege (Richt. 1, 7). Dieſe jämmerliche Zerriſſenheit und die Kleinheit der einzelnen Herrſchaften erforderte für ihre Selbſterhaltung um ſo mehr künſtliche Nachhülfe, und in der That hatten die Kenaaniter in Betreff der Kriegsmittel ſchon eine ſehr hohe Stufe erſtiegen. Burgen in Menge, meiſt auf Höhen, bedeckten das Land; die zahlreichen wohlgebauten (5 Moſ. 6, 10. 11) Städte waren mit hohen Mauern und eiſernen Thoren befeſtigt (4 Moſ. 13, 28; 5 Moſ. 3, 5; Joſ. 10, 20), Roſſe (5 Moſ. 20, 1; Joſ. 11, 4—9) und eiſerne Kriegswagen (Joſ. 11, 4; 17, 16. 18; Richt. 1, 19; 4, 3) ſtanden ihnen, wie den Aegyptern, in Menge zu Gebote und erſchwerten den Iſraeliten den Kampf gegen ſie gar ſehr, wenigſtens in der Ebene. Aber auch in der übrigen Cultur war dieſes betriebſame Volk damals ſchon ſehr weit vorgerückt und ſtand gewiß den Aegyptern kaum nach. Der Boden war allenthalben angebaut, Wein- und Oelgärten, Brunnen und Ciſternen waren in Menge da (5 Moſ. 6, 11; Joſ. 24, 13), Handel, Gewerbe und Künſte blühten, zumal bei den Kenaanitern und Hevitern. Die Schreibkunſt war bei ihnen ſchon länger in Gebrauch, was zwar vielleicht nicht mit Sicherheit aus dem Namen Kirjath Sepher, d. h. Buchſtadt, im Gebirge Juda (ſpäter Debir genannt; Richt. 1, 11. 12; Joſ. 15, 15. 16. 49), wol aber aus den Nachrichten der Griechen über die Phönizier als Verbreiter der Schreibkunſt, und vielleicht aus der Erwähnung der Bücherſchreiber der Cheta auf den ägypt. Monumenten folgt. Aber dieſe äußere Cultur diente nicht zur Hebung der Sitte; der kaufmänniſche oder kriegeriſche Egoismus wurde durch keine großen und allgemeinen Intereſſen gemildert, durch keine ſtreng obrigkeitliche oder religiöſe Zucht gebändigt; die Ueppigkeit des Landes und die Ergiebigkeit der Gewerbs- und Handelsthätigkeit ſteigerte die Genußſucht der Bewohner. Wolluſt, Schamloſigkeit und unnatürliche Laſter fielen dem unverdorbenen Iſraelitenvolk an dieſen Kenaanitern ganz beſonders auf (3 Moſ. 18, 3—30; 1 Moſ. 9, 22 fg.; auch 1 Moſ. 13, 13; 19, 4 fg. gehört hierher, ſofern die Bewohner des Siddimthals, wenn auch keine eigentlichen Kenaaniter, doch für die kenaanit. Laſterhaftigkeit im A. T. typiſch ſind). Die frühere religiöſe Einfachheit, welche uns noch zu Abraham's Zeit in einem ihrer Prieſterkönige, Melchiſedek, entgegentritt und welche es dem Abraham erlaubte, in dem höchſten Gott deſſelben ſeinen eigenen anzuerkennen, war längſt geſchwunden. Unter der ſtaatlichen und geſellſchaftlichen Zerſplitterung hatten ſich aus der Grundform des Baal und der Aſtarte eine Menge von Localgottheiten herausgebildet, und der wollüſtig grauſame Typus, der dem Dienſt dieſer Gottheiten eignet, ſich aufs üppigſte entwickelt (ſ. Abgötterei, Aſtarte, Baal). Ein vielgeſtaltiger Aberglaube, als Wahrſagerei und Zauberei, ging damit Hand in Hand (5 Moſ. 18, 10 fg.; 3 Moſ. 19, 26. 31; 20, 6. 27). Das ſind die Sünden, Greuel und Laſter der Kenaaniter, welche damals voll entwickelt waren (1 Moſ. 15, 16; 3 Moſ. 18, 24. 25; 20, 23. 24; 5 Moſ. 9, 4; 12, 31), und über welche die Iſraeliten als gottgeſandte Rächer das göttliche Strafgericht bringen ſollten. Gegenüber von der religiöſen und ſittlichen Verſunkenheit der Kenaaniter hatte das junge unverdorbene Iſrael mit ſeinem hohen klar erkannten Lebensziel das höhere Recht, und in ſeiner friſchen Naturkraft und heldenmüthigen Begeiſterung hatte es gegenüber von dem zerſplitterten und verweichlichten Volk das rechte Mittel des Siegs, ähnlich wie ſpäter die islamiſchen Araber gegenüber von den verſunkenen chriſtl. Völkern Aſiens und Afrikas.

Die oſtjordaniſchen Amoriterreiche des Sihon und Og wurden noch unter Moſe in entſcheidenden Schlachten beſiegt (4 Moſ. 21). Im eigentlichen Kenaan wurde im Lauf weniger Jahre (vgl. Joſ. 14, 15 mit 7) durch Ueberwältigung einzelner Städte und Herrſchaften, namentlich aber durch die große Schlacht bei Gibeon im mittlern Land gegen fünf verbündete Könige (Joſ. 10; Jeſ. 28, 21) und durch die Schlacht am Meromſee gegen die verbündeten Könige des Nordens (Joſ. 11) die Macht der Kenaaniter zum erſten mal gebrochen. Aber trotz der ſchonungsloſen Strenge, mit welcher damals noch die Iſraeliten im Namen ihres Gottes gegen die Beſiegten und Gefangenen verfuhren, war die Beſetzung des Landes den Iſraeliten nur erſt zum Theil ermöglicht. Daß die Städte aus Furcht vor dem überlegenen Heldenmuth der Eindringlinge freiwillig ſich unterwarfen, ſcheint nur bei Gibeon und ihrem Gebiet vorgekommen zu ſein (Joſ. 8; 11, 19). Die andern Kenaaniter, auf ihre Burgen und feſten Städte ſich zurückziehend, ſammelten neue Kräfte und konnten, wenn ſie nicht mehr Maſſen des iſraelitiſchen Heeres, ſondern nur einzelne Stammabtheilungen, welche ſich Gebiete beſetzen wollten, gegenüber hatten, um ſo mehr den Kampf mit Erfolg fortſetzen. Die Bibel ſelbſt hat ausdrückliche Nachrichten darüber, daß der

Kampf der einzelnen Stämme mit den ſich wieder aufraffenden Amoritern, Kenaanitern und Pheresitern noch lange nach Joſua's Tod ſich hinzog (Richt. 1; 18, 27 fg.; 4 Moſ. 32, 41. 42); ziemlich tief in der Richterzeit erſt wurde im Norden des Landes der kanaanit. Oberherrſchaft durch Debora und Barak ein Ende gemacht. Das Ergebniß dieſer noch durch das erſte Drittel der Richterzeit ſich hinziehenden Kriege war allerdings die endgültige Feſtſetzung der zwölf iſraelitiſchen Stämme in ihren Gebieten, die ſie ſpäter behielten. Aber dieſe Gebiete umfaßten eben nicht ganz Kenaan: nicht blos Philiſtäa, ſondern auch die phöniz. Städte mit ihrem Gebiet, und die Libanongegenden blieben faſt unangetaſtet (Joſ. 13, 4—6; Richt. 3, 3). Auch in den iſraelitiſchen Stammgebieten ſelbſt hielten ſich noch manche Städte und kleine Reiche unabhängig, im Süden Jebus auf der Grenze von Juda und Benjamin, an der Weſtgrenze von Ephraim die bedeutende Stadt Gezer, die Hinterſtadt zu Joppe, und um ſie ein geſchloſſenes Reich (Richt. 1, 29. 34—36); in Weſtmanaſſe und Iſſaſchar die bedeutende Handelsſtadt Beth Scheân am Jordan, Taanakh, Megiddo, Jibleam im Binnenland, Dor am Meer (Richt. 1, 27. 28; Joſ. 17, 11—13), alſo gerade die für den Handel vom Meer durch die Jiſreelebene nach dem Jordan und Damaskus wichtigern Plätze; in Sebulon Kitron und Nahalol (Richt. 1, 30; Joſ. 19, 35); von Aſcher und Naphtali heißt es geradezu, daß ſie unter den Kenaanitern wohnten (Richt. 1, 32. 33), weshalb jenes Gebiet der nördlichſten Stämme ſpäter auch Galil der Heiden, d. h. Heidenmark (Galiläa) benannt wurde (Jeſ. 8, 23; Joſ. 20, 7; 21, 32); Iſſaſchar war den Kenaanitern ſogar tributpflichtig (1 Moſ. 49, 14. 15). Es war alſo beſonders der Norden, von der Jiſreelebene an und gegen das eigentliche Phönizien hin, wo das alte Landesvolk, an die Phönizier ſich anlehnend, ſich noch in dichtern Haufen hielt und gewiß auch den Handel fortwährend in der Hand behielt. Wo es nicht mehr anders ging, verſtanden ſich dieſe Kenaaniter auch zu Tribut an ihre iſraelitiſchen Oberherren und dieſe gaben ihnen hierin gern nach, weil ſie gewiß auch ihren Nutzen dabei fanden. Daß, von den Iſraeliten gedrängt, viele vom alten Landesvolk auswanderten, namentlich, wie die Hethiter und Heviter, ſich nordwärts zogen, iſt an ſich glaublich und wird ein Beiſpiel davon auch einmal erwähnt (Richt. 1, 26). Möglich iſt auch, daß ſie über Phönizien ſich zum Theil nach den Inſeln und dem Weſten zogen. Aber die Inſchrift, die nach Prokopius („Geſchichte des Vandalenkriegs", II, 10) in der numidiſchen Burg Tigiſis (Tingis) ſich befunden und beſagt haben ſoll: „Wir ſind die, die vor dem Räuber Jeſus, Sohn Nave's, geflohen ſind", iſt jedenfalls untergeſchoben. Immerhin zogen die phöniz. Städte in den aus dem Binnenland verdrängten Volksgenoſſen Leute und Stoffe zu ihrer eigenen Kräftigung und ſteigenden Blüte an ſich, und an dem weltgeſchichtlichen Ruhm und Verdienſt dieſer phöniz. Städte haben ſo wenigſtens mittelbar auch jene Reſte der Kenaaniter ſich betheiligt.

Aber auch auf die Entwickelung Iſraels haben ſie bedeutend eingewirkt. Da innerhalb und außerhalb ſeiner Gebiete ſelbſtändige Städte und Reiche der Kenaaniter ſich forterhielten, viele Kenaaniter auch als Schützlinge und Hörige oder als freie Fremdlinge unter ihnen lebten, ſo war fortwährend der regſte Verkehr. Durch Heirathen mit ihnen (Richt. 3, 6) wurde das iſraelitiſche Blut gemiſcht; in Sachen des Ackerbaues und Handels, der Künſte und Gewerbe wurden ſie die Lehrmeiſter der Sieger und hatten um die Entwickelung der iſraelitiſchen Cultur unleugbare Verdienſte. Selbſt in politiſcher Hinſicht ſcheint der kenaanit. Vereinzelungstrieb, das Sichabſchließen in den Intereſſen des heimiſchen Kreiſes, bald auch auf die iſraelitiſchen Stämme übergegangen zu ſein. Vor allem aber machte ſich der Einfluß in ſittlicher und religiöſer Beziehung geltend. Eintretend in die Städte und Markungen der alten Bewohner, deren oft ganz heidniſche Namen ſogar größtentheils belaſſen wurden, nahmen die Iſraeliten vielfach auch die niedrige ſinnliche Auffaſſung des Göttlichen und die örtlichen Gottesdienſte und Heiligthümer bereitwillig von ihnen an, beſonders im mittlern und nördlichen Land. Thaten, wie die von Gibea-Benjamin erzählten, ſind eben echt kenaanitiſch (Richt. 19); der unreine Gottesdienſt, welcher ſpäter im nördlichen Iſraelreich zur Reichsreligion gehörte, war nicht etwa aus Aegypten entlehnt, wie man ſich es oft vorſtellt, ſondern war die Frucht jener niedrigern Denkweiſe von Gott, wie ſie ſich dort auf Grund der jahrhundertelangen Miſchung mit dem kanaanit. Weſen herausgebildet hatte, zu geſchweigen vom eigentlichen Abfall zu den kanaanit. Dienſten, welcher ſchon in der Richterzeit und dann erneut in der Königszeit von Ahab an ſo viele Familien und Bezirke ergriff. Nicht ohne Grund leiten die heiligen Bücher

alle Rückfälle Israels in religiösen Dingen und das ganze daran sich heftende nationale Unglück von den verführerischen Reizen des übriggebliebenen Kanaaniterthums ab und sehen darin eine gerechte Strafe für die Saumseligkeit und Gleichgültigkeit, mit welcher der von Mose und Josua gebotene Bann gegen alles Kanaanäische gehandhabt wurde (vgl. auch Ez. 16, 3. 45).

Von eigentlichen Kriegen zwischen den Kenaanitern und Israeliten wird nach der Mitte der Richterzeit nichts mehr berichtet; doch kann man aus der Bemerkung 1 Sam. 7, 14 schließen, daß wenigstens im Westen an der philistäischen Nordgrenze dieselben nicht ganz ruhten. Gründlicher gestaltete sich das Verhältniß in der davidisch-salomonischen Zeit um. David eroberte Jebus, die Hauptstadt der Jebusiter (2 Sam. 5, 6 fg.), und daß er auch andere Städte in Israels Gebiet, soweit sie noch selbständig waren, beugte, kann man voraussetzen; hat er doch seine Herrschaft hart in die Nähe von Tyrus und Sidon vorgerückt (2 Sam. 24, 6. 7). Von Salomo wird ausdrücklich erzählt, daß er alle von den Amoritern, Hethitern, Pheresitern, Hevitern und Jebusitern übrigen Reste fronpflichtig machte (1 Kön. 9, 20. 21), und das kanaanit. Reich Gezer im Westen Ephraims gewann er mit Hülfe seines ägypt. Schwiegervaters (1 Kön. 9, 16; Jos. 16, 10). Fortan hört die Geschichte der Kenaaniter in Kanaan auf und was etwa noch von ihnen zu sagen wäre, schließt sich an die Beziehungen der phöniz. Städte zu Israel an (s. Phönizien). Das einst so gefürchtete Volk war jetzt den Israeliten nur noch ein Kaufmannsvolk, dessen einzelne Krämer und Händler vielfach als Fremdlinge die beiden israelitischen Königreiche durchzogen. Damit hängt auch die Umbildung des Sinnes ihres Namens zusammen, sofern Kanaaniter jetzt soviel als Kaufmann (vgl. nach Hos. 12, 8 namentlich Jes. 23, 8; Zeph. 1, 11; Sach. 14, 21; Hiob 40, 30 (25); Spr. 31, 24), Kenaan soviel als Kaufmannsvolk (Ez. 16, 29; 17, 4) und Kinah soviel als Kram (Jer. 10, 17) wurden. Daß auch nach der babylonischen Verbannung nicht blos in Phönizien und den nächstliegenden Gegenden, sondern auch sonst noch zerstreut im Heiligen Lande Nachkommen der Kenaaniter vorhanden waren, entweder Reste der alten oder aus Phönizien eingewanderte, folgt aus Esra 9, 1, wo übrigens die Unterscheidung von fünf kanaanit. Völkerschaften sich aus dem Anschluß an den Sprachgebrauch des Pentateuchs erklärt (vgl. noch 1 Makk. 9, 37).

Dillmann.

Kenath, nach 4 Mos. 32, 42 eine Stadt Gileads, vom Manassiten Nobach eingenommen und nach seinem Namen genannt. Doch scheint sich ihre neue Benennung „Nobach" nicht erhalten zu haben, denn 1 Chron. 2, 23 wird „Kenath" wieder mit ihren 60 „Tochter"-Städten und den benachbarten Dörfern Jairs von den Syrern und Geschuritern den Israeliten entrissen und Richt. 8, 11 ist höchst wahrscheinlich ein anderes, bedeutend weiter südlich gelegenes Nobach gemeint (s. Karkor und Nobach). Von Josephus („Jüdischer Krieg", I, 19, 2) und Ptolemäus (V, 15, 23) wird Kanatha (Kana) in Cölesyrien, von Plinius (V, 16) zur Dekapolis gerechnet, von Eusebius und Hieronymus als „Flecken Arabiens" bezeichnet und nach Trachonitis nahe bei Bozra (Boßra; s. d.) gesetzt. Das in Trümmer verfallene Kanuât (Kunavât), dessen große und viele röm. Ruinen und Denkmale die einstige Wichtigkeit dieser Stadt bezeugen, liegt zwei Stunden nordöstlich von Sueida (es-Suveideh), an den beiden rasch ansteigenden Seiten des tiefen Wadi Kanuât, der mitten durch die Stadt fließt und dessen steile Ufer an mehrern Stellen mit Mauern gestützt werden. Eine gepflasterte Straße läuft längs dem tiefen Bett desselben Flusses hin, welcher in seinem mittlern und untern Lauf westwärts durch mehrere andere verstärkt mit diesen den gemeinschaftlichen Namen el-Mandhur (= der biblische Jarmut; s. d.) führt und südlich vom See Genezareth in den Jordan ausmündet. Wie sich aus den Inschriften ergibt, stand einst unter den Ruinen im Westen bei der Stadt ein herrlicher Sonnentempel, der durch seine hohe Lage die ganze Gegend von Haurân beherrschte, hinter welchem gegen Osten das Gebirge sich höher erhebt, während ihm gegen Westen eine weite Aussicht über die Ebene zu Gebote steht. Südwestlich von der Stadt ist eine reichliche Quelle, und erst von dieser aus hat man die schönste Aussicht in die Ebene von Haurân; zwar wird auch diese vom Dschebel Heisch im Westnordwesten begrenzt, doch südwärts ist der Zug des Jordanthals noch in weiter Ferne sichtbar. Der Umfang der alten Ruinenstadt mag $2\frac{1}{2}$—3 engl. Meilen betragen. Eine ausführlichere Beschreibung der höchst interessanten Ruinen geben Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), I, 157 fg.; Seetzen, „Reisen durch Syrien"

(Berlin 1854—59), I, 78 fg.; Ritter, „Paläſtina und Syrien“ (Berlin 1850—52), I, 931 fg. Kneucker.

Kenchreä, eine Hafenſtadt Korinths am Saroniſchen Meerbuſen (Apg. 18, 18; Röm. 16, 1; ſ. Korinth). Holtzmann.

Kendebäus, ſ. Cendebäus.

Keniſſiter. Ein Theil dieſes Volks, welches 1 Moſ. 15, 19 unter den Völkern aufgezählt wird, deren Gebiet Beſitzthum der Erben Abraham's werden ſollte, wohnte zur Zeit der Eroberung Kanaans durch die Iſraeliten in den ſüdlichen Gegenden des Landes und verband ſich ſchon ſehr früh mit dem Stamm Juda. Es entſtand eine Vermiſchung judäiſcher und keniſſitiſcher Geſchlechter, von welcher wir in den kurzen und zum großen Theil ſchwer verſtändlichen Angaben über die zwei in der alten Geſchichte des Stammes Juda hervorragenden Männer Kaleb und Othniel Kunde erhalten. Der Richter Othniel iſt ein Keniſſiter und wird der Tochtermann des Kaleb (Richt. 1, 13; 3, 9; Joſ. 15, 17; 1 Chron. 4, 13). Durch ſeine Verbindung mit Kaleb erhält er ein Beſitzthum im ſüdlichen Paläſtina und wird dann der Held des Stammes Juda und Richter in Iſrael. Wenn hingegen Kaleb, der nach den beſtimmteſten Angaben dem Stamm Juda angehörte, ein Keniſſiter genannt wird (4 Moſ. 32, 12; Joſ. 14, 6. 14), ſo wird dieſer Beiname ihm geworden ſein, weil er und ſein Geſchlecht ſich mit den Keniſſitern vermiſchte und die letztern einen ſo wichtigen Beſtandtheil der durch die Vermiſchung entſtehenden Gemeinſchaft bildeten, daß auf dieſe der Name der Keniſſiter überging und die ihr Angehörigen zu den Keniſſitern gerechnet wurden. Die Verbindung des judäiſchen Beſtandtheils, der durch Kaleb, und des keniſſitiſchen, der durch Othniel vertreten iſt, kann dann auch noch in anderer Weiſe als ein Verwandtſchaftsverhältniß dieſer zwei Männer dargeſtellt werden; ſo erſcheint Othniel als jüngerer Bruder des Kaleb (vgl. die eben angeführten Stellen), und während ſonſt Othniel ein Keniſſiter oder ein Sohn des Kenas genannt wird, kommt 1 Chron. 4, 15 Kenas als ein Enkel des Kaleb vor. Wahrſcheinlich ſpiegeln ſich in dieſen verſchiedenen Angaben die im Lauf der Zeit wechſelnden Verhältniſſe der beiden Beſtandtheile zueinander ab. Es wird wol ein längerer Zeitraum hingegangen ſein, bis zu der vollſtändigen Verſchmelzung der beiden Beſtandtheile. Später werden die Keniſſiter nicht mehr erwähnt; ſie, die urſprünglich nicht zu den Iſraeliten gehörten, wurden vollberechtigte Angehörige des Stammes Juda und mit zu den Judäern gerechnet. — Ein anderer Theil des Volks der Keniſſiter hatte ſich dem Volk Edom angeſchloſſen und erſcheint daher im Verband der edomitiſchen Stämme als Sohn des Eliſas, des Sohnes des Edom oder Eſau (1 Moſ. 36, 11. 15. 42). Bertheau.

Keniter. Im ſüdlichen Theil der Halbinſel des Sinai wohnten zur Zeit des Auszugs der Iſraeliten aus Aegypten Midianiter, deren Prieſter Reguel Schwiegervater des Moſe war (2 Moſ. 2, 16—21; 3, 1). Reguel's Sohn Chobab hatte ſich ins Lager der Iſraeliten begeben und ward von Moſe aufgefordert, mit ihnen in das Land Kanaan zu ziehen. Zuerſt weigerte er ſich, dieſer Aufforderung Folge zu geben, doch muß er der wiederholten, durch die Zuſicherung dauernder Freundſchaft mit dem Volk Iſrael verſtärkten Bitte des Moſe, die Iſraeliten nicht zu verlaſſen und ihr Führer in der Wüſte zu ſein, ſich gefügt und mit ſeinem Stamm oder Volk den Iſraeliten ſich angeſchloſſen haben (4 Moſ. 10, 29—32). Denn die Söhne des Chobab oder die Keniter wohnten ſpäter im Land Kanaan in der Wüſte Judas, ſüdlich von Arad, einem etwa vier geographiſche Meilen ſüdlich von Hebron gelegenen Ort, wol noch innerhalb des Gebiets, welches von den Tagen David's an zum Stammland Judas gehörte (Richt. 4, 11; 1, 16; 1 Sam. 27, 10). Hier treffen wir auch zur Zeit des Saul Keniter mitten unter den der Vernichtung beſtimmten Amalekitern an, aber Saul gedenkt der Liebe, welche ſie allen Iſraeliten zur Zeit des Auszugs aus Aegypten erwieſen haben, und fordert ſie auf, ſich aus der Mitte der Amalekiter zu entfernen, damit ſie nicht zugleich mit dieſen der Vernichtung anheimfallen (1 Sam. 15, 6). Und als David die den Amalekitern abgenommene Beute vertheilte, erhielten die Keniter gerade ſo wie die Judäer und die zu ihnen gehörenden Jerachmeeliter ihren Antheil an derſelben (1 Sam. 30, 29). So ward von Saul und David das Verſprechen, welches einſt Moſe dem Chobab, dem Stammvater oder dem Haupt der Keniter, dem Führer der Iſraeliten während des Zugs durch die Wüſte, gegeben hatte, an den im ſüdlichen Grenzgebiet des Stammes Juda wohnenden Kenitern erfüllt.

So auffallend es iſt, daß Midianiter, die wir ſonſt in den Wüſten öſtlich von Moab,

Ammon und Edom antreffen, zur Zeit des Moſe im ſüdlichen Theil der Halbinſel des Sinai wohnen, ſo undeutlich auch die wenigen Angaben über das Verhältniß des Chobab, des Vaters der Keniter, zu den Midianitern ſind, ſo können wir uns doch nicht für berechtigt halten, in den Stellen 2 Moſ. 2, 16 fg.; 3, 1 den Text zu verändern und, um ſchnell Schwierigkeiten und Dunkelheiten fortzuräumen, die Midianiter durch die Keniter zu erſetzen. Dem überlieferten Text gemäß werden wir annehmen müſſen, daß die Anfänge der Keniter zu den am Sinai wohnenden Midianitern gehörten, daß ſie ſich dann von ihnen trennten, eine engere Verbindung mit den Iſraeliten eingingen, ihnen während des Zugs durch die Wüſte willkommene Führer waren, mit ihnen ins Land Paläſtina wanderten und in den ſüdlichſten Theilen dieſes Landes als ein kleines Nomadenvolk heimiſch wurden. Hier wohnten ſie in der Zeit der Richter, des Saul und des David, und wenn 1 Moſ. 15, 19 die Keniter neben den Keniſſitern unter den Völkern aufgezählt werden, deren Land die Nachkommen des Abraham in Beſitz nehmen ſollen, ſo ſind eben dieſe im ſüdlichen Paläſtina wohnenden Keniter in Ausſicht genommen, die im Stammland Juda, wenn auch in einer gewiſſen Selbſtändigkeit, ſo doch in Verbindung mit Juda lebten und im Lauf der Zeit Angehörige des Stammes Juda wurden, wie aus 1 Chron. 2, 55 hervorgeht, wo die Kiniter (nur an dieſer Stelle werden ſie ſo genannt, ſonſt immer Keniter) als ein Beſtandtheil Judas unter den Geſchlechtern dieſes Stammes mit aufgezählt werden. Ein Theil der Keniter verſtand ſich zu einem ſeßhaften Leben in Städten (1 Sam. 30, 29; 1 Chron. 2, 55), während ein anderer Theil die alte nomadiſche Lebensweiſe beibehielt. Einzelne Geſchlechter oder Stammabtheilungen werden dann auf ihren Wanderungen gewiß nicht ſelten fernere Gegenden aufgeſucht haben, um Nahrung für ihre Heerden zu finden. Das hat auch das Haus des Cheber gethan, des Mannes der im Lied der Debora geprieſenen Jael (Richt. 5, 24), welcher im nördlichen Paläſtina ſiedelte und zu Jabin, dem König der benachbarten Kanaaniter, in gaſtfreundlichem Verhältniß ſtand (Richt. 4, 11. 17). Zu den Kenitern gehörte, wie aus der Angabe 1 Chron. 2, 55 hervorgeht, das Haus der Rekab oder die Rekabiter, über welche wir etwas genauere Nachrichten im Buch des Jeremia (Kap. 35) antreffen. Nämlich Jonadab ben Rekab, der dem König Jehu in ſeinem Kampf gegen den Baal und die Baaldiener als Eiferer für Jahve zur Seite ſtand (2 Kön. 10, 15. 23), hatte den Rekabitern geboten, kein Haus zu bauen, kein Feld zu beſtellen, keinen Weinberg zu bepflanzen und ſich des Genuſſes des Weins zu enthalten; wie ihre Vorfahren ſollten ſie Nomaden bleiben, damit ſie lange lebten in dem Lande, in welchem ſie hin- und herwandernd verweilten. Den Geboten des Jonadab, den ſie ihren Vater nannten, nachkommend, erhielten ſie ſich in ihrer Eigenthümlichkeit während der drei Jahrhunderte von Jehu an bis Jeremia, in deſſen Tagen ſie vor dem Heer der Chaldäer und der mit dieſen verbündeten Syrer eine Zuflucht innerhalb der Mauern Jeruſalems aufſuchten. Jeremia ward durch ihre Erſcheinung in Jeruſalem zu einer Strafrede veranlaßt, in welcher er ſeine die Gebote Jahve's verachtenden Volksgenoſſen auf den Gehorſam der Rekabiter hinwies, dieſen aber, weil ſie an den Geboten ihres Vaters Jonadab feſtgehalten hatten, die Fortdauer ihres Geſchlechts durch Jahve's Gnade und in ſeinem Dienſt verhieß. Der Bericht über die Betheiligung des Jonadab am Kampf gegen den Baaldienſt, ſodann ſein Name und die Namen der bei Jeremia (a. a. O.) erwähnten Rekabiter, die durch Zuſammenſetzung eines andern Wortes mit Jahve gebildet ſind, endlich die Verheißung, die Jeremia ihnen ertheilt — dieſes alles iſt Beweis dafür, daß ſie in religiöſer Hinſicht ſich der iſraelitiſchen Gemeinde angeſchloſſen hatten und vorzugsweiſe eifrige und ſtrenge Mitglieder derſelben waren. Es wird der Annahme nichts im Wege ſtehen, daß auch die übrigen im Land Paläſtina wohnenden Keniter Iſraels Religion angenommen hatten. Auf eine eigenthümliche Stellung und Beſchäftigung der Keniter in der Stadt Jabez weiſen die Angaben 1 Chron. 2, 55 hin, die aber leider ſo dunkel ſind, daß ſie in befriedigender Weiſe zu erklären ſchwerlich gelingen wird. In allen dieſen Berichten erſcheinen die Keniter als alte Freunde der Iſraeliten, zum Theil als Angehörige der iſraelitiſchen Gemeinde; daneben finden wir aber 4 Moſ. 24, 21 fg. einen Ausſpruch, der nicht auf Freundſchaft und Zuſammengehörigkeit hinweiſt und nicht auf einer Linie mit den andern Angaben über die Keniter ſteht. Es wird hier von Kenitern geredet, die, wiewol ſie eine dauernde Wohnſtätte haben und ihr Neſt auf Felſen gegründet iſt, doch der Vernichtung entgegengehen und von den Aſſyrern als Gefangene fortgeführt werden ſollen. Da die Keniter in dieſer Stelle gleich nach den Amalekitern

genannt werden und die dauernden und unzugänglichen Wohnungen deutlich auf einen Aufenthalt in einem wilden Gebirgsland hinweisen, so dürfen wir an die im Lande Palästina wohnenden Keniter gar nicht denken; vielmehr wird anzunehmen sein, daß ein Theil der Keniter sich den Israeliten nicht angeschlossen, vielleicht längere Zeit sich als ein selbständiges Wandervolk erhalten und auf dem Gebirge südlich oder südöstlich von Palästina, wahrscheinlich in Edom, seine Felsennester gebaut hatte. Der in der Zeit der Könige lebende Verfasser der Bileamssprüche stellt diesem Theil der Keniter Vernichtung durch die sich weiter und weiter in südwestlicher Richtung ausbreitende Macht der Assyrer in Aussicht. Die Keniter Palästinas werden gleiche Geschicke mit der israelitischen Gemeinde gehabt haben. Was von ihnen nach den chald. Kriegswirren übriggeblieben war, wird seine frühere Eigenthümlichkeit aufgegeben und mit den Juden sich verschmolzen haben. Die Nachricht 1 Chron. 2, 55 bezieht sich wol auf Keniter in vorexilischer Zeit. Zu erwähnen ist noch, daß zu Mohammed's Zeit ein Stamm Banulqain oder kürzer Balqain genannt wird, welcher nach Angaben einiger arab. Schriftsteller in derselben Gegend wohnte, wo nach dem A. T. Keniter heimisch waren. Der Name könnte die Vermuthung nahe legen, daß dieser Stamm mit den alten Kenitern zusammenzustellen sei, aber die bloße Namensgleichheit ist doch auf dem Gebiet solcher Stamm- und Völkerverhältnisse von sehr geringer Bedeutung (vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—68], I, 361, und Nöldeke, „Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten" [Göttingen 1864], S. 19 fg.). Bertheau.

Kephar Ammoni (Dorf der Ammoniter) im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 24). Kneucker.

Kephas, s. Petrus.

Kephira, auch **Kephirim**, eine Stadt der Heviter (Gibeoniter), nachmals dem Stamm Benjamin zugesprochen, nach der Gefangenschaft wieder von den zurückgekehrten Exilirten bewohnt (Jos. 9, 17; 18, 26; Esra 2, 25; Neh. 7, 29; 6, 2, wo Kephirim Eigenname und nicht durch „Dörfer" zu übersetzen ist; vgl. 1 Chron. 8, 12), die heutige Ruinenstelle Kefer eine Stunde ostwärts von Jâlo, d. i. Ajalon, im Gebirge. Kneucker.

Kerioth (bei den LXX Karioth) hieß ein Dorf im südlichen Gebiet des Stammes Juda (Jos. 15, 25). Mitten in dem an Gras, Blumen und Ginster reichen Thal, zu dem man südlich von der Hochebene der Dörfer Karmel und Maon hinabsteigt, liegen die Ruinen des alten Ortes. Am südlichen Ausgang des Thals erhebt sich der Hügel Arad (s. d.). Bei seiner idyllischen Abgeschiedenheit hat sich Kerioth in der Geschichte wenig bemerklich gemacht. Zu Christi Zeit war dasselbe ein idumäisches Dorf. Als aber die Kunde vom großen Rabbi aus Nazareth auch in diese Gegend gelangte (Mark. 3, 8), da zog es einen „Mann von Kerioth" (Iskarioth) Namens Juda (s. d.) nach den 40 Stunden entfernten Ufern des Galiläischen Meeres hin, als Jünger unserm Meister nachzufolgen, nicht ahnend, daß er einst durch Verrath seinen Namen für alle Zeiten brandmarken würde (Mark. 3, 19). Furrer.

Kesalon, eine Stadt an den Grenzen des Stammes Juda, westnordwestlich von Jerusalem, wo die Scheidungslinie von Kirjath-Jearim vorbei und nach Beth-Semes hinabging, von seiner Lage auch Hor-Jearim, d. i. Waldberg, geheißen (Jos. 15, 10), heute Kesla, südwestwärts von Kuriet el-Enab (= Kirjath-Jearim, d. i. Waldstadt), auf einer Bergkuppe — dem Waldberg — einer erhabenen Stelle des hohen Rückens zwischen den beiden Wadis Ghurab und Imail, die sich in der Ebene westwärts vereinigen und den Wadi Surar bilden. Kneucker.

Kesia, s. Kassia.

Kesil (Jos. 15, 30), angeblich Name einer Stadt im südlichen Theil des Stammes Juda, aber eine verderbte Lesart für Bethuel, welches sonst (Jos. 19, 4; 1 Chron. 4, 30) stets zwischen Tholad und Horma als Stadt der Simeoniten genannt wird (s. Bethuel). Kneucker.

Kessel, s. Geräthe.

Kesulloth, einerlei mit Kisloth-Tabor, eine Stadt im Stamm Issaschar, auf der Grenze von Issaschar und Sebulon (Jos. 19, 18; 12, 22), und einerlei mit Chasaloth, wie 1 Makk. 9, 2 statt Maisaloth zu lesen ist. Josephus („Jüdischer Krieg", III, 3, 1) führt es unter dem Namen Xaloth „in der großen Ebene" Jisreel und die Kirchenväter als Chasalus 8 röm. Meilen von Diocäsarea an. Es ist also das heutige Dorf Iksâl, Ksâl,

Zâl auf einer felſigen Anhöhe in der Ebene Esdrelon, weſtlich nahe beim Tabor, nicht weit vom Fuß der nördlichen Berge, mit vielen Felſengräbern. Kneucker.

Kette, ſ. Gefängniß.

Ketura, Name der zweiten Gattin des Abraham (ſ. d.), mit welcher derſelbe nach dem Tode der Sara (1 Moſ. 23, 1 fg.) ſich verehelichte (1 Moſ. 25, 1 fg.). Daß er in einem Alter von mindeſtens 137 Jahren (1 Moſ. 23, 1), obwol die Erzeugung des Iſaak in ſeinem hundertſten Jahre bereits durch ein göttliches Allmachtswunder bewirkt erſcheint (1 Moſ. 17, 17), noch ſechs weitere Söhne gezeugt (1 Moſ. 25, 2), iſt ganz unglaublich, und die Altersangaben müſſen daher beide male um ein Erhebliches reducirt werden. Im übrigen galt Ketura, mit Rückſicht auf die hervorragende Stellung Sara's, als der Stammmutter Iſraels, in der Ueberlieferung lediglich als Kebsweib (1 Moſ. 25, 6; 1 Chron. 1, 32). Die Erzählung von der zweiten Ehe des Abraham hat den Zweck, die Verwandtſchaft der ismaelitiſchen Araber mit dem Patriarchen nachzuweiſen (ſ. Ismael), wie denn auch die Araber einen Stamm Katura kennen, der den untern Theil von Mekkas Boden beſetzt haben ſoll (Ritter, „Die Halbinſel Arabien" [Berlin 1846—48], I, 19 fg.). Die Genoſſen deſſelben galten als halb entartet und wurden von den feſter geſiedelten ackerbautreibenden Völkerſchaften verwandten Bluts fern gehalten. Schenkel.

Keuſchheit. Dieſer Begriff ſoll hier nur in dem uns geläufigſten Sinn zur Sprache kommen, ſofern er die ſittliche Beherrſchung des Geſchlechtstriebs bedeutet; es iſt zu bemerken, daß die Luther'ſche Ueberſetzung den Ausdruck vielfach nicht in dieſem, ſondern in dem weitern Sinn von Unbeflecktheit ſei es der Geſinnung, ſei es des Wandels, gebraucht (2 Kor. 6, 6; Phil. 4, 8; 1 Tim. 5, 22; Jak. 4, 8; 1 Petr. 1, 22). Der Kampf mit dem Laſter der Unzucht und unzüchtiger Geſinnung wurde in der urchriſtl. Gemeinde ſehr energiſch geführt. Nicht nur die peſtartig wirkende, das chriſtlich religiöſe Leben zerfreſſende Wirkung trieb dazu, ſondern insbeſondere der Umſtand, daß das heidniſche, vorzüglich das griech. Volksgewiſſen in dieſer Beziehung völlig abgeſtumpft war, daß die geſchlechtliche Ausſchweifung im heidniſchen Cultus nicht nur reichlichen Anreiz, ſondern auch eine gewiſſe Sanction fand, und daß ein mit der heidniſchen Religion ſo innig verwachſenes Laſter den ehemaligen Heiden doppelt gefährlich werden mußte. Von dieſem Kampf bieten uns die neuteſt. Schriften manches Denkmal (vgl. 1 Kor. 5, 9 fg.; 6, 13—20; 2 Kor. 12, 21; Röm. 13, 13 u. ſ. w.). Trotzdem finden wir den ſpecifiſchen Begriff der Keuſchheit im N. T. noch nicht in feſter Sprachform ausgeprägt, ſo ſehr auch praktiſch auf ſie gedrungen wird, wofür der Grund ohne Zweifel in einem Mangel der griech. Sprache zu ſuchen iſt. Die ἐγκράτεια (Apg. 24, 25; Gal. 5, 23; 2 Petr. 1, 6) bedeutet Enthaltſamkeit nicht blos in geſchlechtlicher Beziehung, und die ἁγνότης, ἁγνεία (vgl. 2 Kor. 6, 6; 1 Tim. 4, 12; 1 Petr. 3, 2) bezeichnet ebenſo die Unbeflecktheit der Geſinnung und der Handlungsweiſe überhaupt. Doch nähert ſich ἁγνός vermittels des Zuſammenhangs, in welchem es gebraucht wird, in einigen Stellen der ſpecifiſchen Bedeutung unſers „keuſch". Dies iſt unzweideutig Tit. 2, 5 der Fall, wo von dem Verhalten chriſtl. Ehefrauen die Rede iſt, und 1 Tim. 5, 2, wo die ἁγνεία im Verkehr mit den jüngern weiblichen Mitgliedern der Gemeinden gefordert wird. Der fundamentale Gedanke, auf welchen der Kampf gegen die Unzucht ſich im N. T. ſtützt, iſt der rein religiöſe und für alle Zeiten unwandelbar feſtſtehende, daß der Erlöſte gänzlich Eigenthum des Herrn und auch der Leib ein Tempel des Heiligen Geiſtes ſein muß (1 Kor. 6, 15. 20; 2 Kor. 6, 16). Von der ſpäter aufkommenden mönchiſchen Auffaſſung der Keuſchheit, wonach jede Regung des Geſchlechtstriebs an ſich ſchon für ſündlich angeſehen und folgerichtig ſeine Befriedigung in der Ehe vermieden wird, findet ſich im N. T. noch keine Spur. Vielmehr wendet ſich gegen dieſe in gnoſtiſchen Kreiſen ſchon bald nach der apoſtoliſchen Zeit ſich regenden Tendenzen die Stelle 1 Tim. 4, 3 (vgl. Kol. 2, 23). Und wenn Paulus 1 Kor., Kap. 7, das Unverehelichtbleiben empfiehlt, ſo iſt ſein Motiv nicht, daß er den Geſchlechtsverkehr an ſich für ſündlich hielte (vgl. V. 2—5; V. 35—39), ſondern ihn beſtimmt vor allem die in nächſter Nähe erwartete große Nothzeit des Weltendes (V. 26—31). Dann aber ſtellt er (V. 32—34) noch einen zweiten Grund auf, von welchem nicht zu leugnen iſt, daß er die Gefahr nahe bringt, den hohen ſittlichen Werth der Ehe in einſeitig religiöſem Intereſſe zu verkennen, und welcher der mönchiſchen Auffaſſung von Ehe und Eheloſigkeit einen willkommenen Anhaltspunkt bot. Paulus bewahrt jedoch die chriſtl. Freiheit (V. 35) auch in Bezug auf das Ehelichwerden, ohne die Gewiſſen mit ſeinen Rathſchlägen

zu beſchweren, und weiß nichts davon, daß leibliche Jungfräulichkeit ein Verdienſt und der geſchlechtliche Umgang eine Sünde wäre. Die Stelle Offb. 14, 4 iſt im Blick auf die ſymboliſirende Sprache des ganzen Buchs, insbeſandere auf die Ausdrucksweiſe der ſieben Sendſchreiben (Kap. 2, 14. 20 fg.), nicht auf den Vorrang bewahrter Jungfräulichkeit im buchſtäblichen Sinn, ſondern auf die Reinheit von Befleckung mit heidniſchem (und heidenchriſtl.) Weſen zu deuten. Späth.

Keuſchheitsgeſetze. Wie aus den tiefſinnigen Sagen von der Bildung des Weibes aus einer Rippe des Mannes und von der Entſtehung des Dienſtverhältniſſes des Weibes gegenüber dem Eheherrn (1 Moſ. 2, 18—24; 3, 16) zu erſehen iſt, ſchloß das iſraelitiſche Bewußtſein ſeit alter Zeit einen kräftigen Keim zu idealer Auffaſſung der geſchlechtlichen Verhältniſſe in ſich. Wir haben hier die erſte Anbahnung der uns nun offenbaren Wahrheit, daß das Weib die Beſtimmung habe, die perſönliche Ergänzung des Mannes zu ſein, daher in ihrem eigenthümlichen Weſen dem Mann gleichberechtigt, und daß das eheliche Band als ein den ganzen und den innerſten Menſchen umfaſſendes nicht gelöſt werden dürfe. Im Leben kam freilich mehr die naturelle Auffaſſung, wie ſie der Bildungsſtand des Volkes mit ſich brachte, zur Geltung, und dieſem Stand der realen Verhältniſſe hatte ſich auch die Geſetzgebung anzubequemen (vgl. Matth. 19, 8), weshalb die einſchlagenden Geſetze keine höhere geiſtigere Auffaſſung der geſchlechtlichen Verhältniſſe vorausſetzen als die römiſche (matrimonium est viri et mulieris conjunctio individuam vitae consuetudinem continens), ſondern eher eine niedrigere, ſofern die aſiat. Sitte der Polygamie und der Kebsweiberei noch nicht dem Geſetz der Einehe Platz gemacht hatte. Aber es lag in dem ſich je länger je mehr vergeiſtigenden Monotheismus, deſſen Cultus gegen den geilen Sinnentaumel heidniſcher Naturvergötterung in immer bewußtern Gegenſatz treten mußte, die nöthige Triebkraft, um jenen idealen Keim zu entbinden und ſo die chriſtl. Auffaſſung der Ehe und der geſchlechtlichen Verhältniſſe überhaupt vorzubereiten. Durch ſie vor allem gelangte in Iſrael nach dem Exil die Einehe zur Herrſchaft (vgl. Pſ. 128). Die heiligende Kraft der iſraelitiſchen Gottesverehrung zeigte ſich aber ſchon früher, namentlich an den Geſetzesbeſtimmungen wider die Hurerei. Die heidniſche Proſtitution im Dienſt einer Gottheit iſt der Iſraelitin und dem Iſraeliten als ein Greuel vor dem Herrn unterſagt (5 Moſ. 23, 17 fg.; vgl. 4 Moſ. 25; „Hund" bedeutet das männliche Individuum, das ſich der Proſtitution ergibt). Ueberhaupt ſoll kein iſraelitiſches Mädchen von ihren Angehörigen zur Hurerei angehalten werden (3 Moſ. 19, 29). Bei einer Prieſterstochter iſt auf Unzucht ſogar die Todesſtrafe durch Verbrennen geſetzt, weil ſie ihren Vater dadurch ſchändet, alſo ſich am Heiligthum verſündigt (3 Moſ. 21, 9). Und gab es kein Geſetz gegen die gewerbsmäßige Unzucht ausländiſcher Perſonen, ſo ſehen wir doch den Eifer gegen dieſen ſchwer zu hebenden Schaden in Form der Spruchweisheit lebendig (vgl. Spr. 5, 20 fg.; 7, 5; 22, 14). Die Verführung eines noch unverlobten Mädchens iſt zu büßen mit dem vollen Kaufpreis für eine Braut an den Vater und Ehelichung der Geſchwächten, wofern der Vater ſie nicht verweigert (2 Moſ. 22, 16 fg.; 5 Moſ. 22, 28 fg.).

Auch das Geſetz gegen Ehebruch (ſ. d.) iſt ſtrenger und von höherm Geiſt zeugend als das entſprechende bei den Griechen, wonach das Leben des Ehebrechers der Rache des verletzten Ehemanns verfallen iſt, wofern er ihn auf der That ertappt, auf deſſen Klage hin jedoch nur ſchwere körperliche Züchtigung (darunter die ῥάφανίδωσις) geſtattet war, und die Schuldige Ehrloſigkeit (mit Verſtoßung) traf (vgl. Becker, „Charikles. Bilder altgriechiſcher Sitte" [2. Aufl., Leipzig 1854], II, 485 fg.). Selbſt das alte röm. Recht muß zurückſtehen, welches (Dig., XLVIII, 5, 20 fg.; Nov. 117, Kap. 15) dem Ehemann ein Hausrecht gegen den Ehebrecher und dem Vater der Ehebrecherin ein Recht gegen beide Schuldigen bis zur freigegebenen Tödtung gewährt. Nach dem moſaiſchen Geſetz iſt der Ehebruch ein Frevel, welcher die ganze Volksgemeinde befleckt und daher von der Geſammtheit durch Steinigung beider Schuldigen geſühnt werden ſoll (5 Moſ. 22, 22; 3 Moſ. 20, 10). Und wie eine Frau, ſo iſt auch eine Verlobte zu behandeln (5 Moſ. 22, 21). Von einer Gleichſtellung geſchlechtlicher Ausſchweifungen des Mannes mit denen der Frau konnte jedoch ſo wenig in Iſrael als bei den Griechen und Römern die Rede ſein, da ſchon die geſtattete Polygamie die Gegenſeitigkeit der Verpflichtung aufhob und zudem das Beſitzrecht des Hausherrn die weiblichen Sklaven ſeiner geſchlechtlichen Willkür ſchutzlos preisgab. Scharf waren die Geſetze gegen unnatürliche Unzucht (3 Moſ. 18, 22—30), und wie vortheilhaft ſtechen ſie ab gegen die unſaubern Phan-

taſten heidniſcher Götterſagen und das griech. Nationallaſter der Knabenliebe. Auch die Beſtimmungen über Blutſchande und Verwandtſchaftsheirathen zeigen, wie in Iſrael in dieſer Beziehung ein feineres Gefühl herrſchte als bei den Griechen, bei denen die Ehe in allen Verwandtſchaftsgraden, mit Ausnahme der Aeltern und Geſchwiſter, geſtattet war. Und aus der Begründung der einzelnen Verordnungen (3 Moſ. Kap. 18) iſt zu erſehen, daß man ſich wohlbewußt war, dadurch die Pietät und das Bewußtſein der Familieneinheit zu ſchützen und ſomit die ſittlichen Bande, den Geiſt des Familienlebens vor Verwirrung zu bewahren. Aus 3 Moſ. 20, 21 iſt gar nicht zu ſchließen, daß die bekannte Erfahrung der Unfruchtbarkeit der Ehen unter den nächſten Verwandten zu dieſen Beſtimmungen getrieben hat; dagegen iſt wahrſcheinlich, daß die genannte Erfahrung als eine Beſtätigung der betreffenden Geſetze aufgenommen wurde und ihre Heilighaltung nicht wenig beförderte. Uebrigens hatte das iſraelitiſche Volk noch wohl in Erinnerung, daß es in den Zeiten ſeiner Urväter anders gehalten wurde. Die Sage gibt dem Abraham ſeine Halbſchweſter zum Weib, dem Iſaak die Enkelin vom Bruder des Vaters, dem Jakob zwei Frauen, welche neben naher Verwandtſchaft mit ihm ſogar Schweſtern ſind. Aus 2 Sam. 13, 13 iſt zu ſchließen, daß mindeſtens zu den Zeiten David's noch die Ehe zwiſchen Halbgeſchwiſtern nichts bei Todesſtrafe Verbotenes war, ſondern etwas Erlaubtes. Es iſt auch wahrſcheinlich, daß ſich die Volksſitte niemals ſtreng an die Beſtimmungen des Prieſterrechts band, wie ja ſchon die Schwagerehe (5 Moſ. 25, 5—10) eine Ausnahme bildete (vgl. Eſra 9, 1. 2 mit 5 Moſ. 7, 3; auch Mal. 2, 14 fg.).

Das N. T. bietet uns nur die erſten Anfänge geſetzlicher Beſtimmungen in Betreff der geſchlechtlichen Reinheit (Apg. 15, 29; 1 Tim. 3, 2. 12; 5, 9). Um ſo wichtiger iſt, wie der Grund gelegt wird zu einer neuen Ordnung des geſchlechtlichen Lebens; denn hierdurch wird ein neuer Boden geſchaffen für Bethätigung der Tugend der Keuſchheit. Die religiöſe Gleichſtellung von Mann und Weib (Gal. 3, 28) und die Verklärung des Ehebandes durch die Liebe nach dem Vorbild des Hauptes der Gemeinde (Eph. 5, 23—33) ſtellte das Haupt der Familie der ſich frei unterordnenden Genoſſin gleich. Sie geht für die chriſtl. Anſchauung nicht mehr als Unmündige aus der Gewalt des Vaters in die des Ehemanns über (in mariti manu mancipioque; vgl. Becker, „Gallus oder römiſche Scenen aus der Zeit Auguſt's [3. Ausg., Leipzig 1863], I, 18), und ebenſo widerſpricht es dem chriſtl. Geiſt, daß eine „Schweſter" als mancipium zum Gegenſtand ungezügelter Luſt erniedrigt werde. Die Gleichſtellung des Mannes und des Weibes, der Drang nach Reinigung und Verklärung aller Gemeinſchaftsverhältniſſe, die perſönliche Heiligung und Zucht mußte nothwendig die Keuſchheit in und außer der Ehe als eine faſt ganz neue Tugend erzeugen. Bevor jedoch chriſtl. Norm und chriſtl. Sitte ſich herausbilden konnten, war ein Anſchluß an die jüd. Praxis, wie wir ihn in Apg. 15 finden, als Schutzmittel gegen paganiſtiſchen Libertinismus nothwendig (vgl. 1 Kor. 5, 1 fg.) und mußte auch auf die Entwickelung der chriſtl. Praxis ſehr günſtig wirken. Was Apg. 15, 29 unter der „Hurerei" zu verſtehen ſei, iſt immer noch ſtreitig. Am genügendſten möchte die Erklärung ſein, welche darunter die geſammte heidniſche Licenz in geſchlechtlichen Dingen in ihrem Widerſpruch gegen die moſaiſchen Geſetze (3 Moſ. 18. 20) und jüd. Sitte verſteht; war dieſe Anlehnung an jüd. Sitte auch kein förmlicher Beſchluß auf einer Apoſtelverſammlung, ſo bildete ſie ſich doch ſchon in der Apoſtelzeit, um bald hernach ein apoſtoliſcher Kanon zu werden. Die wichtigſte Spur einer geſetzlichen Beſtimmung in Bezug auf unſern Gegenſtand bietet der erſte Timotheusbrief. Der Biſchof (Aelteſte) wie auch der Diakon ſoll Eines Weibes Mann ſein, auch ſoll keine Frau zur Armen- und Krankenpflege und Aufſicht über den weiblichen Theil der Gemeinde gewählt werden, die nicht Eines Mannes Weib geweſen (1 Tim. 3, 2. 12; 5, 9). Da die Beſtimmung in Betreff der Witwen nur ſo gemeint ſein kann, daß eine ſolche nur einmal dürfe verheirathet geweſen ſein, ſo iſt die Forderung auch für die männlichen Beamten der Gemeinde in demſelben Sinn zu verſtehen. Wiederverheirathung galt ſehr bald für anſtößig, mußte alſo als Hinderniß für ein Gemeindeamt erſcheinen. Wir haben darin gewiß nicht blos die beginnende Hinneigung zum Cölibat zu ſuchen, ſondern zugleich eine energiſche Reaction gegen den ärgerlichen Wechſel der Verbindungen bei den Heiden, auch bei den Juden (vgl. Matth. 5, 31 fg.). Späth.

Kezia, ſ. Kaſſia.

Kidron, d. h. Schwarzbach. An der Nordweſtgrenze des Plateau, deſſen ſüdöſtliche

Zunge von der Stadt Jeruſalem bedeckt wird, nimmt nahe der Waſſerſcheide des Gebirges ein kleines aber ziemlich breites Rinnſal ſeinen Anfang und läuft wenige Minuten ſüdöſtlich, bis es ſich mit einem unmittelbar von Weſten kommenden Rinnſal verbindet, worauf es dann etwa eine Viertelſtunde in öſtlicher Richtung fortſchreitet, das Weichbild Jeruſalems im Norden begrenzend. Kurz bevor es nach Süden umbiegt, nimmt es noch eine kleine Rinne von links her auf und beginnt von da ab tiefer und tiefer in den Boden einzuſchneiden, öſtlich vom hochanſteigenden terraſſirten Abhang des Oelbergs, weſtlich von der ſteilen Wand des Weichbildplateau und des Tempelhügels begrenzt. Einſt lag die Schluchtſohle theilweiſe bedeutend tiefer als heutzutage (ſ. Jeruſalem) und war auch der weſtliche Abſturz weit ſteiler. Gegenwärtig bietet der Thalgrund im Nordoſten und Oſten der Stadt bis unterhalb des Oelbaumgartens Gethſemane einen freundlichen Anblick dar. Fruchtbare Aecker breiten ſich über denſelben aus, Oel-, Granat- und Mandelbäume beſchatten ihn an mehrern Stellen, während man von einem Bachbett keine Spur wahrnimmt. Namentlich der breite Nordoſtwinkel, Akabeh es-Suan genannt, erfreut ſich einer geſegneten Vegetation.

Einige hundert Schritte unterhalb Gethſemane wird der Boden, namentlich an der öſtlichen Halde, rauher, die Schlucht enger. Ueber und neben der Menge gewöhnlicher Judengräber erheben ſich links ziemlich hoch über der Thalſohle die ehrwürdigen Grabmonumente, welche eine alte Tradition dem Andenken Joſaphat's, Abſalom's, des Jakobus und Sacharja geweiht hat. Von der Südoſtecke des Herodianiſchen Harams an weitet ſich die Schlucht um ein Geringes, indem die Halde rechts von der ſüdlichen Richtung leiſe nach Südſüdweſt abweicht. Am Fuß dieſer Halde können wir heutzutage zur Gichonquelle hinabſteigen. Ehe aber große Schutt- und Geröllmaſſen den Thalboden bedeckten, mochte man ebenen Fußes zur Quellmündung gelangen, und ehe der künſtliche Felskanal unter dem Ausläufer des Zion nach dem Tyropöon hin beſtand, die Quelle im Kidronbett einen natürlichen Abfluß finden. Etwa 400 Schritte unterhalb derſelben endigt der Zionhügel und das Tyropöon mündet in die Kidronſchlucht ein, infolge deſſen die Thalſohle zu einer kleinen Ebene ſich ausbreitet, von den „ſanften Waſſern Siloahs" durchrieſelt, von reichem, nie ganz welkendem Grün belebt, die lieblichſte Stelle in der Umgebung Jeruſalems. Mit gutem Bedacht hatten einſt die Könige Judas dieſen Ort für ihre Gartenanlagen ſich auserkoren (2 Kön. 25, 4; Neh. 3, 15; Jer. 39, 4). Doch auf das heitere Leben im Thalgrund ſchaute düſter die Nekropole herab, die ſich in alter Zeit an den Terraſſen des heutigen Dorfes Siloam über den Königsgärten hinzog.

Von Weſten her mündet kaum 100 Schritte vom Tyropöon das Hinnomthal ein, das Thal der gräßlichen Kinderopfer, zugleich ein Todtenthal, da in die ſteile Südwand deſſelben zahlloſe Grabhöhlen eingehauen ſind und am Fuß der Felſengräber jener Töpferacker liegt, welcher einſt den Fremdlingen zur letzten Ruheſtätte diente (ſ. Blutacker). Die breite Thalfläche zieht ſich neuerdings in der Nähe des Brunnens Rogel zuſammen und läuft ſüdſüdöſtlich weiter in einer Breite von kaum 300 Fuß, noch auf eine ziemliche Strecke mit Obſtbäumen verſchiedener Art und Saatenſtreifen geſchmückt, im auffallenden Gegenſatz zu den wenig bebauten ſteilen Abhängen rechts und links.

Schon bei Gethſemane liegt das Kidronthal mehr als 150 Fuß unter der Spitze des Tempelhügels und faſt 500 Fuß unter der Spitze des Oelbergs. Von da bis zum Brunnen Rogel ſenkt ſich der Boden um fernere 200 Fuß. Weiter nach Südoſten ſtürzt die Thalſohle wiederholt in kleinern oder größern Terraſſen ſenkrecht ab, bis ſie endlich das Niveau des Todten Meeres erreicht hat.

Das Thal hat einen ſehr gewundenen, zwiſchen ſüdlicher, ſüdöſtlicher und öſtlicher Richtung hin- und herſchwankenden Lauf. Zwei Meilen ſüdoſtwärts von Jeruſalem zieht es ſich etwa $^3/_4$ Stunden lang faſt direct ſüdlich nach dem Kloſter Mar Saba hin, um dann nicht weit unterhalb des Kloſters wieder direct nach Oſten umzubiegen. Auf dieſer Nordſüdſtrecke gewährt es den Anblick einer großartigen kühnen Schlucht, indem ſich die Felswände meiſt lothrecht 600 Fuß über dem ſchmalen Grund aufthürmen. Unmittelbar mehr nach oben wie auch unterhalb hat die Schlucht einen ſanften Charakter, die Halden dachen ſich zwar ſteil, doch nicht ſenkrecht ab und bieten ſtellenweiſe ſogar einige Weide, welche von den Ziegen der im Thalgrund lagernden Beduinen fleißig benutzt wird.

Von Mar Saba etwa anderthalb Meilen thalabwärts reiſend gelangt man nochmals zu einer Stelle, wo die Richtung für etwas mehr als eine halbe Stunde

direct nach Süden geht. Hier aber verflacht ſich nach Fraas („Aus dem Orient“ [Stuttgart 1867], S. 61 fg.) der Wadi zur weiten grünen Ebene. Die ſanften, großentheils durch ſandige Mergel gebildeten Gehänge, welche die ſchöne Fläche umgeben, ſind von Heerden beſetzt, überall herrſcht Leben und Fruchtbarkeit. Eine Stunde lang geht man über die Fläche weg und nähert ſich dem Rand umſchließender Berghöhen. Geſchiebe aller Art, namentlich Feuerſteine, füllen die Ebene, zwiſchen denen überall eine Grasnarbe ſich feſtgeſetzt hat. Am Rand angekommen windet ſich das Kidronbett etwas nordwärts und ſucht in einem engen Durchbruch durch die umſchließenden Kreideberge den weitern Weg. Während der Hauptarm der Schlucht nördlich am Vorgebirge Feſchkah vorüberſtreichend zum Todten Meer gelangt, haben andere Arme durch letzteres ſich hindurchgearbeitet und daſſelbe in mehrere inſelartige Gruppen geſchieden, die impoſant an 1300 Fuß über dem Spiegel des Salzſees aufragen. An der feſtliegenden Kreidemaſſe ſieht man bis zu einer Höhe von 300 Fuß einen Schuttwall gerollter Steine über den Mündungen der Schlucht aufgethürmt.

In den Spalten des ſteilen Felsgehänges bei Mar Saba wie beim Vorgebirge Feſchkah finden ſcheue Klippſchiefer (ſ. Kaninchen) eine Zuflucht und neben ihnen niſten Tauſende von wilden Tauben „in den Felsgeklüften, im Schirm der Steilwand“ (HL. 2, 14), „über gähnendem Abgrund“ (Jer. 48, 28).

Der Kidron wird ſchon von den LXX, von Joſephus („Alterthümer“, VIII, 1, 5) und dem Johannesevangelium nur als „Winterbach“ bezeichnet (2 Sam. 15, 23; 1 Kön. 2, 37 u. ſ. w. bei den LXX, Joh. 18, 1). Bis in die Nähe der Grabmonumente unterhalb Gethſemane verdient er heutzutage nicht einmal dieſen Namen, indem bis dorthin auch an regneriſchen Tagen kein Bach ſtrömt (ſ. meine „Wanderungen durch Paläſtina“ [Zürich 1865], S. 186). Wenn aber der Iſraelit ſüdwärts vom Tempelberg den trüben ſchmutzigen Regenbach neben dem klaren Siloahbächlein dahinfließen ſah, konnte er ihn mit Recht als „Schwarzbach“ bezeichnen. Iſt der Winterregen beſonders reichlich gefallen, ſo überfließt der Schacht des Rogelbrunnens und bildet dann bisweilen für einige Tage mehrere hundert Schritte weit einen lieblich ſchäumenden Bach.

So dürftig indeß im allgemeinen der obere Kidronbach erſcheint, ſo gewaltige Waſſermaſſen ſtürzen ſich gelegentlich weiter unten von den kahlen Gehängen herab durch die tiefe Schlucht; ſind doch die Regengüſſe Paläſtinas durchſchnittlich ungleich heftiger als bei uns. Mag er aber auch gegenwärtig noch wie in der Vorzeit ein „täuſchender Bach“ ſein, deſſen Waſſer ſchnell ins Geſtein verrinnt (Hiob 6, 15. 17), ſo wird er doch nach Ezechiel in der idealen Zukunft als ein mächtiger unvergänglicher Strom lebenſchaffenden Waſſers vom Tempelberg zum Todten Meer hinunterrauſchen. Und „am Bach werden ſich, an ſeinem Ufer hüben und drüben, allerhand Obſtbäume erheben; nicht wird welken ihr Laub und nicht ausgehen ihre Frucht, jeden ihrer Monate reifen ſie neue; denn ihr Waſſer entſpringt aus dem Heiligthum“ (Ez. 47, 1—12). „Ja dann“, ſpricht ſchon Joel (Kap. 4, 18), „wenn alle Rinnſale Judas fließen mit Waſſer, wird auch eine Quelle ausgehen vom Hauſe Jahve's und tränken die Thalſchlucht der Akazien“; Bäume der letztern Art wachſen am Weſtufer des Todten Meeres und ſo auch am Ausgang der Kidronſchlucht in ziemlicher Menge (Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 391 fg.).

Ueber den Kidron ſchritt der greiſe tiefbetrübte David, als er vor Abſalom nach Oſten flüchtete (2 Sam. 15, 23), und denſelben Gang machte ſein ſpäter Nachkomme, als er im nahen Gethſemanegarten zum letzten Kampf ſich vorbereiten wollte (Joh. 18, 1). Dem in Jeruſalem internirten Simei war es dagegen bei Todesſtrafe verwehrt, über den Kidron hinauszugehen (1 Kön. 2, 37). Im Gegenſatz zum Tempelraum über dem Weſtabhang galt das Kidronthal ſelbſt als eine durchaus unreine Gegend. König Aſa verbrannte ein Götzenbild am Bach Kidron (1 Kön. 15, 13; 2 Chron. 15, 16). Ebenſo wird von Joſia berichtet, daß er die Aſtarte aus dem Hauſe des Herrn hinausführen ließ an den Kidron, ſie daſelbſt verbrannte, ihren Staub auf die Gräber der gemeinen Leute warf und ein gleiches mit verſchiedenen Götzenaltären that, dem Vorbild Hiskia's folgend (2 Kön. 23, 6. 12; 2 Chron. 30, 14). Einſt aber wird auch das Kidronthal am Fuß des Tempelbergs dem Herrn geheiligt ſein (Jer. 31, 40). Nehemia, als er den Zuſtand der Mauern inſpicirte, ritt in der Nacht die Schlucht aufwärts (Neh. 2, 15; an dieſer Stelle wird der Kidron einfach als „Bach“ [nahal] bezeichnet).

Schon der Pilger von Bordeaux (um das J. 333 n. Chr.) nennt die Kidronſchlucht

„Thal Josaphat" (Palaestinae descriptiones ex saeculo IV., V. et VI, herausgegeben von Tobler [St. Gallen 1869], S. 6). Denselben Namen brauchen Eusebius und Hieronymus (Eusebii Onomasticon, ed. Larsow et Parthey [Berlin 1862], S. 260 fg.). Als Josaphatthal bezeichnet aber der Prophet Joel (Kap. 4, 2) den Ort, wo Jahve Gericht über die Heiden halten wird. Deutlich suchte man also schon im 4. Jahrh., wenn nicht bereits in vorchristl. Zeit, den Ort des Weltgerichts in der Kidronschlucht, und diese Ansicht hat sich bis zur Gegenwart unter jüdischem, christlichem und mohammedanischem Volk forterhalten; zeigt man doch an der östlichen Haramsmauer einen hervorstehenden Säulenstumpf, auf dem Mohammed am Tag des Gerichts sitzen wird. Hitzig (zu Joel 4, 2) vermuthet gleich Aben Esra, es möchte der Prophet eher auf die Gegend hinzielen, wo zur Zeit des Königs Josaphat Jahve den Heiden eine furchtbare Niederlage bereitete, und das Josaphatthal Joel's mit dem „Lobethal" (2 Chron. 20, 26) identisch sein, wo Josaphat's Truppen, nachdem sie das Lager der Feinde geplündert, sich wieder vereinigten. Dieses „Lobethal" heißt gegenwärtig Sahel Bereikat und bildet eine kleine fruchtbare Hochebene unmittelbar westlich an den Hügel von Tekoa sich anschließend (2 Chron. 20, 20. 26). Doch nicht im Lobethal fand jenes Gericht der Heiden statt, sondern auf dem Tafelland weiter ostwärts (2 Chron. 20, 20—22); daher ist es auch nicht gerade wahrscheinlich, daß Joel das zukünftige Gericht nach dem Sahel Bereikat verlegen wollte. Seine Worte wurden im Gegentheil ganz richtig auf das Kidronthal bezogen. „Auf dem Berg Zion", sagt der Prophet, „wird Rettung sein; aber die Heiden wird Jahve hinabführen ins Thal." Dort, wo man ehedem die heidnischen Götterbilder zu verbrennen pflegte, sollten auch die Heiden für ihre Missethat büßen. Auf Joel's Weissagung blickt der zweite Jesaja zurück, wenn er schildert, wie in der idealen Zukunft das fromme Volk Jerusalems aus der Stadt hinausgehen wird und schauen die Leichname der gottlosen Menschen, „deren Wurm nicht stirbt, deren Feuer nicht erlischt", unten im Thal der Aschenhaufen und Gräber (Jes. 66, 24).

In zwei Stellen des A. T. wird der Kidronwadi als „Königsthal" bezeichnet (2 Sam. 18, 18; 1 Mos. 14, 17; in letzterer Stelle wird ihm noch der Name Schaveh beigelegt). Hier traf nach der Sage Abraham, heimkehrend vom Sieg über Kedor Laomer, mit dem König von Sodom und Melchizedek, dem König von Salem, zusammen (Josephus, „Alterthümer", I, 10, 2). Hier hatte sich Absalom ein Denkmal errichtet, das unter dem Namen „Hand Absalom's" jahrhundertelang im Gedächtniß des Volkes blieb. Josephus („Alterthümer", VII, 10, 3) gibt die Entfernung dieses Denkmals von Jerusalem zu zwei Stadien an, welche Distanz für das gegenwärtig noch mit dem Namen Absalom's bezeichnete Denkmal zusammentrifft. Freilich, wie dieses jetzt aussieht, kann es nicht früher als aus der Herodianischen Zeit herstammen; doch ist leicht möglich, daß die Hauptmasse des Denkmals lange Zeit vor dem architektonischen Schmuck bestanden, mit dem wir es gegenwärtig geziert sehen. Dieselbe besteht nämlich aus einer von ihrem Naturgrund nie abgelösten quadratischen Felszacke, die man dadurch herstellte, daß man ringsum den anstehenden Fels weghieb. Die Kunstgeschichte bietet in großer Zahl Beispiele von Ueberarbeitung älterer Denkmale. Furrer.

Kilmad (Ez. 27, 23), angeblich eine ostasiat. Stadt oder Gegend, mit welcher Tyrus Handel trieb. Man hat schon auf Charmande am Euphrat in Mesopotamien gerathen. Ohne Zweifel ist die hebr. Vocalisation falsch und man hat zu übersetzen: „Assur war wie dein Handelslehrling." Kneucker.

Kinder. Dies Wort vertritt im A. T. eine Reihe von Ausdrücken, welche ihrem Ursprung nach meistentheils mit den Begriffen Zeugung und Geburt zusammenhängen, im N. T. meistens das griech. τέκνον, welches gleich dem deutschen Kind ebenfalls auf eine Wurzel, welche gebären bedeutet, zurückzuführen ist. Luther hat sich gewöhnlich auch da, wo im Urtext Söhne steht, ungenau des Wortes Kind bedient. So übersetzt er namentlich den Ausdruck Sohn Gottes durchweg mit Kind Gottes. Auch abgesehen von solchen Stellen ist im Begriff Kinder ein großer Reichthum von Vorstellungen zusammengefaßt, denn das Wort bezeichnet sowol ein bestimmtes Lebensalter und dessen Eigenschaften als auch das Verhältniß der physischen Abstammung, der rechtlichen und sittlichen Abhängigkeit, und unterliegt außerdem einem sehr ausgedehnten tropischen Gebrauch. Wir fassen den Stoff unter den eben angegebenen Gesichtspunkten zusammen (s. noch Aeltern, Erziehung, Same, Sohn [Sohn Gottes]).

1) Im physischen Sinn ist Kind in der Bibel der Ausdruck für die leibliche Abstammung ohne Rücksicht des Geschlechts, zwar wie im Deutschen vorwiegend mit Bezug auf das jugendliche Alter und die nächste Generation, aber auch im allgemeinen Sinn der Abstammung überhaupt (1 Mos. 48, 6; 1 Sam. 1, 2; Jes. 29, 23; Mark. 2, 18; 13, 12; Apg. 13, 32; Gal. 4, 31). 2) Die physische Abstammung begründet ein Verhältniß der Abhängigkeit vom Vater, aber nicht weniger auch ein solches der Zugehörigkeit zu ihm, vermöge dessen der Vater bestimmte Rechte über seine Kinder, die Kinder ihrerseits aber auch bestimmte Rechtsansprüche an den Vater haben. In der erstern Beziehung betrachtete sich der Hebräer als den Eigenthümer seiner Kinder und besaß daher eine fast unumschränkte Autorität über dieselben. So bestimmte er die von den Kindern einzugehenden Ehen (1 Mos. 24, 2 fg.; 38, 6); ein Kind, das sich am Vater vergriff oder ihm fluchte, wurde getödtet (2 Mos. 21, 15. 17; 3 Mos. 20, 9); so wurde der Sohn, der, den Warnungen und Strafen der Aeltern trotzend, bei seinem schlechten Lebenswandel beharrte, vom Ortsgericht zur Steinigung verurtheilt (5 Mos. 21, 18—21). Die Persönlichkeit kommt hier wie im ganzen Alterthum noch nicht zu ihrem Recht. Es ist nur die Consequenz dieser Anschauungsweise, wenn der Mosaismus Jahve die Sünden der Väter auch an den Kindern, Enkeln und Urenkeln ahnden läßt, sei es, daß diese mit jenen, oder, wofern die Strafe jene nicht mehr erreicht hat, allein dafür büßen (2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 5, 9; Hos. 4, 6; Am. 7, 17; Hiob 21, 19; Jer. 32, 18). Zwar wird diese Ansicht von den Propheten durchbrochen (5 Mos. 24, 16; Jer. 31, 29 fg.; Ez. 18), aber sie bleibt im populären Bewußtsein die herrschende (vgl. Joh. 9, 2). Erst das Christenthum überwindet dieselbe im Princip, indem es die Freiheit und Selbstverantwortlichkeit der sittlichen Persönlichkeit proclamirt. Die Kehrseite dieser Abhängigkeit ist das auf der leiblichen Zugehörigkeit zu den Aeltern beruhende Recht, welches die Kinder an der socialen Stellung und den Gütern der Aeltern haben. Im Gegensatz zu den Sklaven sind sie die Erben (vgl. Matth. 21, 37 fg.; Röm. 8, 17; Gal. 4, 7; Joh. 8, 33), und wenn die Strafe Jahve's von den Aeltern auf sie übergeht, so doch auch sein Segen (2 Mos. 20, 6; 5 Mos. 7, 9), welche Ansicht dann von Ezechiel (Kap. 18) gleicherweise wie ihr Gegensatz in Anspruch genommen wird. Dies galt jedoch nur von den legitimen Kindern, wogegen die Bastarde, welche wegen der strengen Heilighaltung der Ehe bei den Hebräern (vgl. Weish. 3, 16; 4, 6; Hebr. 12, 8) Gegenstand der Misachtung waren, keinen Anspruch auf das Kindesrecht hatten (Richt. 11, 2. 7); auch die Töchter scheinen nur ausnahmsweise (Hiob 42, 15; Jos. 15, 16 fg.; 4 Mos. 27, 8) geerbt zu haben. 3) Als Erben haben die Kinder des Hauses zugleich eine bestimmte sociale Stellung, in ihnen lebt die Familie fort, und die Hebräer legten hierauf einen so großen Werth, daß der Bruder eines kinderlos Gestorbenen gehalten war, seine Schwägerin zu heirathen, um durch Erlangung eines Erben den Bestand der Familie zu sichern (Leviratsehe: 1 Mos. 38, 8 fg.; 5 Mos. 25, 5—10). Es hängt ferner damit zusammen, daß bei den Hebräern Kindersegen als ein Zeichen göttlicher Huld (1 Mos. 15, 2; Ps. 113, 9; 127, 3 fg.; Spr. 17, 6; Pred. 6, 3), Kinderlosigkeit als Schmach und göttliche Strafe erschien (1 Mos. 30, 23; 1 Sam. 1, 6; Jes. 47, 9; Hos. 14, 9). Es ist auch diese Ansicht die Folge eines Mangels an Werthschätzung der sittlichen Persönlichkeit, daher schon das Buch Sirach (Kap. 16, 1—4) und noch mehr das Buch der Weisheit (Kap. 3, 10—4, 6) dieselbe bekämpft. Innerhalb des Christenthums ist dieselbe vollends aufgehoben. 4) Das sittliche Verhältniß der Kinder zu den Aeltern ist bei den Hebräern vorzugsweise unter den Gesichtspunkt der Ehrfurcht und des Gehorsams gestellt (2 Mos. 20, 12; 3 Mos. 19, 3; 5 Mos. 5, 16; Spr. 1, 8; Sir. 3, 1—16), und zwar im strengsten Sinn. Diese Ansicht des kindlichen Verhältnisses waltet auch im N. T. vor (Mark. 7, 10—13; Kol. 3, 20; Eph. 6, 1—3; vgl. Röm. 1, 30; 1 Tim. 3, 4). Gleichwol konnte das Christenthum, indem es die ethische Verwandtschaft der physischen als das Höhere entgegenstellte (Mark. 3, 34 fg.), die Familienliebe hinter den sittlichen Beruf zurücksetzen (Matth. 19, 29; Luk. 9, 59—62), und sogar eine Zersetzung des Familienlebens um des Glaubens willen für die nächste Zukunft verkündete (Matth. 10, 35—37), die hebr. Gebundenheit des Individuums durch die väterliche Autorität nicht aufrecht erhalten, sondern mußte den ehrfurchtsvollen Gehorsam in einen freien und durch den sittlichen Beruf beschränkten umwandeln, der sich da, wo die Einheit des religiös-sittlichen Lebens hinzutrat, mit der christl. Liebe verbinden konnte, daher jene neutest. Stellen, die sich zum Theil an das A. T. anlehnen, nicht als umfassender Ausdruck für das christl. Princip anzusehen

ſind. 5) Als Bezeichnung für das erſte Lebensalter wird der Begriff Kind zum Gegenſtand mannichfacher Bemerkungen und Vergleiche. Bald iſt es der Unverſtand der Kinder, ihr Mangel an höherer Einſicht (Hoſ. 13, 13; Koh. 10, 16; Hebr. 5, 13; 1 Kor. 3, 1; 13, 11; 14, 20), bald ihre Veränderlichkeit und Unbeſtändigkeit (Luk. 7, 32; Eph. 4, 14), welche hervorgehoben und mit entſprechenden Qualitäten Erwachſener verglichen werden. Am reichhaltigſten ſind in dieſer Beziehung die Reden Jeſu. Er verlangt, daß das Reich Gottes mit dem ſchlichten, empfänglichen, unverfälſchten Sinn der Kinder aufgenommen werde (Matth. 19, 13—15; Luk. 18, 17), er fordert dem Ehrgeiz der Jünger gegenüber die Anſpruchsloſigkeit des Kindes (Matth. 18, 1—4). Mit den Kindern und Kleinen (Matth. 18, 6. 10; Mark. 9, 37) ſind urſprünglich nicht wirkliche Kinder, wie es nach dem unklaren Zuſammenhang, worin dieſe Ausſprüche bei dem Evangeliſten ſtehen, ſcheinen könnte, gemeint, ſondern es wird damit die Unſcheinbarkeit der Jünger gegenüber den Mächtigen bezeichnet (vgl. Matth. 10, 42; Luk. 17, 2). Den aus dem unverfälſchten Kindergemüth kommenden Hoſiannahruf der Kinder im Tempel betrachtet Jeſus mit Anſpielung auf Pſ. 8, 3 als ein von Gott bewirktes Lob ſeiner ſelbſt (Matth. 21, 16). 6) Im tropiſchen Sinn wird das Verhältniß der Abhängigkeit von Gegenſtänden, Perſonen und ſittlichen Potenzen als Kindesverhältniß betrachtet. Dahin gehören die Ausdrücke Kinder Zions oder Jeruſalems, womit der Geburts- oder Aufenthaltsort bezeichnet wird (Jeſ. 66, 8; Matth. 23, 37), und Kinder der Verheißung, d. h. welche durch die göttliche Verheißung zu Kindern (Abraham's) geworden ſind (Röm. 9, 8; vgl. Gal. 4, 23), ferner eine Reihe von Verbindungen des Ausdrucks Kinder mit ſittlichen Eigenſchaften zur Bezeichnung des Beherrſchtſeins von denſelben, wie Kinder des Abfalls (Jeſ. 57, 4), der Weisheit (Matth. 11, 19), des Lichts (Eph. 5, 8), des Gehorſams (1 Petr. 1, 14), des göttlichen Zornes (Eph. 2, 3), des Teufels (1 Joh. 3, 10), endlich die Bezeichnung der Gläubigen als Kinder Abraham's oder Sarah's im Sinn der ſittlichen Nachfolge (Joh. 8, 39; 1 Petr. 3, 6), der Zöglinge und Jünger als Kinder ihrer Erzieher und Lehrer (Sir. 3, 14. 19; Mark. 10, 24; 1 Kor. 4, 14. 17; 1 Petr. 5, 13; Joh. 13, 33; 21, 5; 1 Tim. 1, 2), zuweilen mit Hervorhebung der Vorſtellung geiſtiger Zeugung (Gal. 4, 19; Phil. 10; Tit. 1, 4), und der Gebrauch des Wortes zum Zeichen des Wohlwollens und der Liebe (Mark. 2, 5; 1 Joh. 2, 28; 3, 7; 5, 21). 7) Die bedeutungsvollſte Art dieſes tropiſchen Gebrauchs iſt die Bezeichnung des religiöſen Verhältniſſes zu Gott durch Kind Gottes, wofür jedoch gewöhnlicher „Sohn Gottes" ſteht. Der Ausdruck wird im A. T. theils in der Einzahl und dann von Iſrael als Ganzem, theils in der Mehrzahl von den Iſraeliten gebraucht (Jeſ. 63, 16; 64, 8; Jer. 31, 20; 5 Moſ. 32, 6. 19; Mal. 2, 10), im letztern Fall im Zuſammenhang mit der Vorſtellung Iſraels als des Hauſes oder der Familie Jahve's (Hoſ. 8, 1; Jer. 12, 7; Pſ. 23, 6; 52, 10; vgl. Luk. 16, 27; 1 Petr. 4, 17; Hebr. 3, 6; Joh. 14, 2), auf einzelne Perſonen jedoch, da noch nicht die Individualität, ſondern das Volksganze als Träger des religiöſen Lebens erſcheint, nur ſelten und nur bezüglich hervorragender Repräſentanten des Volks angewandt (vgl. Pſ. 2, 7; 89, 27 fg.). Erſt das Chriſtenthum, dem die Apokryphen auch in dieſer Beziehung vorarbeiten (Sir. 23, 1. 4; Hen. 62, 11; Weish. 2, 13; 14, 3), hat die Kindſchaft principiell als eine individuelle, auf dem perſönlichen Innenleben beruhende aufgefaßt. Im allgemeinen wird durch das Prädicat „Kind Gottes" die Dependenz des religiös-ſittlichen, beziehungsweiſe auch des phyſiſchen Lebens, bezeichnet (Matth. 7, 11; 15, 26), ſodaß Gott als Vater, als der Erwecker, Förderer, Wiederherſteller und Vollender dieſes Lebens erſcheint. Sehr mannichfaltig iſt der Gebrauch, welchen Paulus von dem Begriff der Kindſchaft macht. Theils iſt es die in dem Beſitz des göttlichen Geiſtes begründete freie Liebe zu Gott, ſtatt der knechtiſchen Furcht (Röm. 8, 15 fg.), theils der Anſpruch auf das Erbe Gottes, die zukünftige Theilnahme am vollendeten Gottesreich, die zukünftige Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 17. 21), theils die Nachahmung Gottes (Eph. 5, 1), theils die ſittliche Tadelloſigkeit (Phil. 2, 15), welche er dabei hervorhebt. Auch Johannes bedient ſich häufig des Begriffs und zwar mit Abweiſung der blos phyſiſchen Auffaſſung, ſofern die letztere die Kindſchaft nur auf die hebr. Abſtammung baſirt (Kap. 8, 41 fg., 47). Begründet wird die chriſtl. Kindſchaft (ſ. d.) durch die Zeugung aus Gott (Kap. 1, 12; 3, 3; 1 Joh. 5, 1—4) oder aus der göttlichen Wahrheit (Luk. 18, 37; 1 Joh. 2, 21), mit ausdrücklichem Gegenſatz zu der phyſiſchen Zeugung (Joh. 1, 13; 3, 6). Wie die Kindſchaft ein Beweis der göttlichen Liebe iſt (1 Joh. 3, 1), ſo offenbart ſie ſich auch ihrerſeits durch thätige Liebe zu Gott, Ausübung der ſittlichen

Gerechtigkeit, chriſtl. Bruderliebe (1 Joh. 2, 29; 5, 2 fg.; 4, 7. 19 fg.), welche Momente im Princip eins ſind (1 Joh. 4, 8. 11 fg., 20 fg.; 5, 1 fg.), wie andererſeits (im Gegenſatz zu den Irrlehrern) durch das Bekenntniß, daß Jeſus der im Fleiſch gekommene Meſſias ſei (1 Joh. 4, 2; 5, 1; vgl. Wittichen, „Die Idee Gottes als des Vaters" [Göttingen 1865]). Wittichen.

Kindſchaft Gottes iſt genau genommen kein bibliſcher Ausdruck, obgleich Luther's Bibelüberſetzung ihn an vier Stellen des N. T. bietet (Röm. 8, 23; 9, 4; Gal. 4, 5; Eph. 1, 5); denn das griech. Wort υἱοθεσία bedeutet eigentlich „Adoption", „Annahme an Sohnes Statt". Fehlt indeſſen der Bibel auch dies Abſtractum, ſo redet ſie deſto häufiger in concreto von Gott als dem Vater und von Engeln und Menſchen als ſeinen Kindern oder Söhnen, und iſt daher die Idee der Gotteskindſchaft, obgleich das Wort mangelt, eine der bibliſchen Hauptideen. Dieſelbe kann entweder einen mehr phyſiſchen oder einen religiös-ſittlichen Inhalt haben, je nachdem von Kindſchaft Gottes in dem Sinn geſprochen wird, daß die Engel oder Menſchen von ihm abſtammen, geſchaffen ſind und mit Gnaden überſchüttet werden, oder in dem Sinn, daß die Kindſchaft ſoviel wie geiſtige Aehnlichkeit der Menſchen mit Gott, ſittlich-religiöſe Vollkommenheit bedeuten will. Im erſtern Sinn heißen die Engel „Söhne Gottes" (1 Moſ. 6, 1; Hiob 1, 6; 2, 1; Pſ. 29, 1; 89, 7) als die Gott am nächſten verwandten Weſen, die Kinder ſozuſagen im himmliſchen Hauſe. Denn da die Engel im A. T. nicht etwa als ſittlich vollkommene Weſen vorgeſtellt werden (ſ. Engel), ſo ſcheint die Bezeichnung „Söhne Gottes" mehr auf ein phyſiſches denn auf ein ſittliches Verhältniß hinzuweiſen. Ebenſo wird Gott der Menſchen, oder eigentlich nur des Volkes Iſrael, Vater genannt, weil er dieſelben geſchaffen hat (Mal. 2, 10; 5 Moſ. 32, 6; Jeſ. 64, 8; daß die „Heiden" in dieſem Sinn ebenſo gut wie Iſrael Gotteskinder ſeien, wird nicht erwähnt, da der Blick nur auf Iſrael gerichtet iſt). Aus dem N. T. gehört Apg. 17, 28. 29 hierher. An weitaus den meiſten Stellen aber, wo von Gott als dem Vater oder den Menſchen als ſeinen Söhnen (oder „Kindern") die Rede iſt, iſt das Kindſchaftsverhältniß religiös-ſittlicher Art. Die Gotteskindſchaft iſt ein Gut, das nicht von Natur den Menſchen eigen iſt, ſondern entweder von Gott verliehen wird oder von den Menſchen erworben werden muß. Dieſe Idee einer „Kindſchaft" der Menſchen findet ſich ſchon im A. T., obgleich das Verhältniß zu Gott dort vorzugsweiſe unter dem Bild von Knecht und Herr vorgeſtellt wird, an vielen Stellen (ſ. Kinder). Doch kann nicht etwa ein jeder zur Gotteskindſchaft gelangen; vielmehr iſt dieſelbe einerſeits auf das Volk Iſrael beſchränkt und andererſeits iſt auch in Iſrael der einzelne Sohn Gottes nur „ſofern er ein Glied des Bundesvolks iſt, nicht aber als ſelbſtändige Perſönlichkeit" (Wittichen, „Die Idee Gottes als des Vaters" [Göttingen 1865], S. 13). Denn Gott hat „Iſrael" zu ſeinem Sohn erwählt (2 Moſ. 4, 22; Jer. 31, 9 u. ſ. w.), das Volk als Ganzes iſt der Sohn Gottes. „Wo daher die Erhebung eines Einzelnen zu einer beſondern Würde innerhalb des Bundesvolks oder die Beſtätigung deſſelben hierin als Gottesſohnſchaft auftritt, da iſt dieſe nur als eine geſteigerte individuellere Ausprägung der allgemeinen Gottesſohnſchaft der Iſraeliten anzuſehen (vgl. Pſ. 82, 6)." Es hat „die göttliche Kindſchaft nicht ihren primitiven Urſprung im Individuum, ſondern ſie iſt principiell eine Qualität der Geſammtheit und nur dadurch Eigenthum des Einzelnen, daß er dieſer Geſammtheit durch die Beſchneidung und durch die Beobachtung des Moſaiſchen Geſetzes einverleibt iſt" (Wittichen, a. a. O., S. 3—11). Ueber dieſen Particularismus und Objectivismus kommt die älteſte Anſchauung nirgends hinaus, wenn auch die „Weisheit" (Kap. 2, 13. 16; 5, 5; 12, 7), nach der eigentlich die Frömmigkeit, alſo das ſubjective Verhalten des Menſchen zu Gott, zum Kind Gottes macht, zum Individualismus und Univerſalismus hinüberleitet. Erſt durch Jeſus wird die Gotteskindſchaft allen Menſchen gebracht; denn „die Aenderung, welche Jeſus mit der Idee der Gottesſohnſchaft vorgenommen hat, beſteht darin, daß er dieſelbe in die Sphäre des individuellen Lebens verlegt hat". „Der Einzelne iſt nun nicht mehr Gottesſohn, ſofern er ein Glied des Gottesvolkes Iſrael als des primitiven Gottesſohnes iſt, ſondern ſofern er in perſönlicher Gemeinſchaft mit Gott als dem Vater ſteht" (Wittichen, a. a. O., S. 55). Da dieſe Möglichkeit einem jeden Menſchen eröffnet iſt, ſo iſt die Gotteskindſchaft jetzt für alle beſtimmt. Näher ſtellt ſich die Lehre Jeſu hierüber folgendermaßen. Nicht Iſrael, der einſtmalige „Sohn des Reichs" (= Sohn Gottes), als ſolches hat die Gotteskindſchaft (Matth. 8, 12), ſondern nur diejenigen, welche gewürdigt werden, am meſſianiſchen Zeitalter und an der Auferſtehung theil-

zunehmen (Luk. 20, 35. 36). Das sind aber solche, die schon hier durch Christus zu „Söhnen des Reichs" geworden sind (Matth. 13, 37. 38, vgl. V. 24 fg.). Mit andern Worten: zur Erlangung der zukünftigen (objectiven) Herrlichkeit der Gotteskindschaft (Matth. 13, 43) wird erfordert, daß der Mensch auf Erden bereits (subjectiv) Kind Gottes werde. Wodurch das geschehe, lehrt Matth. 5 (vgl. besonders V. 9. 45; Luk. 6, 35 u. s. w.), in Summa der Satz Matth. 5, 48: „So sollt nun ihr vollkommen sein wie euer himmlischer Vater vollkommen ist." Wer also Vollkommenheit in der Liebe und weiterhin überhaupt religiös-sittliche Integrität erwirbt, der erwirbt die Gotteskindschaft und als deren Folge (oder Inhalt) das ewige Heil (Luk. 6, 35), die ewige Herrlichkeit (Matth. 13, 43) und Engelgleichheit (Luk. 20, 36). Auch nach der Anschauung des Apostels Paulus ist die Gotteskindschaft, oder genauer die „Adoption" des Menschen von seiten Gottes, einerseits ein Gut, das der Geist in Hoffnung vor sich sieht (Röm. 8, 23). Die Folge dieser Adoption ist die Freiheit vom Gesetz (Gal. 4, 1—5) und die Erlangung der göttlichen Erbschaft (Röm. 8, 17; Gal. 4, 7), d. h. die Theilnahme am Reich Gottes. Aber „die zukünftige υἱοθεσία ist die Vollendung der gegenwärtigen" (Wittichen, a. a. O., S. 73). Zu derselben hat Gott uns vor Grundlegung der Welt bestimmt (Eph. 1, 4. 5), und zumal Israel hatte die Anwartschaft darauf erhalten (Röm. 9, 4). Allein die natürliche Abstammung von Abraham genügt keineswegs, um die Adoption zu erlangen (Röm. 9, 8). Vielmehr hat die Annahme an Sohnesstatt „subjectiv den Glauben, objectiv die Rechtfertigung zur Voraussetzung, ihr Wesen ist der Besitz des Geistes, ihr Effect die Wiedergeburt und der Wandel im Geist" (Gal. 4, 23 fg.; Röm. 8, 14 fg.; Wittichen, a. a. O.). Anders gestaltet sich die Lehre von der Gotteskindschaft bei Johannes, durch dessen sittlichen Dualismus ihre universelle Bestimmung aufgehoben wird. Nach ihm gibt es nämlich zwei Klassen von Menschen. Einige sind aus Gott (Kap. 3, 3; 1, 13) und sind somit „Kinder Gottes" (Kap. 1, 13; 11, 52), die andern sind nicht aus Gott (Kap. 8, 47. 42; 10, 26), sondern „aus dieser Welt" und somit Kinder des Teufels (Kap. 8, 44), da er der Herrscher dieser Welt ist (Kap. 12, 31; 16, 11). Diese letztern können nicht, und wollen deshalb auch nicht, Kinder Gottes werden (Kap. 6, 44; 8, 43; 14, 17; 12, 39), während die erstern, welche bereits durch die Geburt aus Gott Gotteskinder sind, durch Christum die Macht erhalten „Kinder Gottes zu werden" (Kap. 1, 12), das kann nur heißen, zur Vollendung in der Kindschaft zu gelangen (s. Scholten, Het evangelie naar Johannes [Leyden 1864], S. 91 fg.). Die Kindschaft Gottes zeigt sich dann in dem Glauben, daß Jesus der Christus ist (1 Joh. 5, 1), und hat zur Folge die Gerechtigkeit, die Freiheit von der Sünde und die Liebe (1 Joh. 3, 9. 10). Die Bedeutung Jesu ist also im Grunde nicht universell, sondern besteht nur darin, die Scheidung der Kinder Gottes von den Kindern des Teufels zu vollziehen (Joh. 12, 31) und die zerstreuten Gotteskinder zu sammeln (Joh. 11, 52; 10, 16). Die übrigen neutest. Schriften reden weniger häufig von der Gotteskindschaft; wo sie indessen davon sprechen, da bieten sie „eine so wesentliche Uebereinstimmung untereinander wie mit der Lehre Jesu dar, daß sie nur begriffen werden können als individuelle Ausprägungen ein und derselben Grundidee" (Wittichen, a. a. O., S. 78). Ueber den Kindschaftsbegriff des Hebräerbriefs vgl. Riehm, „Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs" (Neue Ausg., Basel 1867), S. 737 fg. J. R. Hanne.

Kinnereth, auch **Kinnaroth**, als eine feste Stadt in Nordpalästina, und zwar im Stamm Naphtali, genannt (Jos. 19, 35), war am gleichnamigen See gelegen, aber nicht an der Stelle des spätern Tiberias (s. d.). Sie hat der eine Stunde langen und zwanzig Minuten breiten, überaus fruchtbaren und angenehmen Niederung, welche sich von Megdel (Magdala) bis Khan Minigeh (d. i. Kapernaum) erstreckt — das heutige El-Ghuweir, d. i. das kleine Ghor — denselben Namen gegeben (5 Mos. 3, 17; Jos. 11, 2) und nach dem Ort und der Landschaft, die später auch Gennesar und Gennesaret hieß, wurde der See „Meer (von) Kinnereth" (oder Kinneroth) genannt (Jos. 12, 3; 13, 27; 4 Mos. 34, 11), nachher gewöhnlich „See Genezareth" (s. d.). Dem entsprechend ist „ganz Kinneroth im Land Naphtali" (1 Kön. 15, 20), von der Westseite des Sees nebst ihren Orten zu verstehen, wie denn auch das Wort Kinneret als „Ufer, Uferland" zu deuten sein wird. Andere sind geneigt, dabei an das große Becken zu denken, welches sich vom See Merom bis an die Südspitze des Sees Genezareth erstreckt, und wollen dessen Benennung von der Aehnlichkeit, welche dieses Becken in der Umgebung des fast ganz ovalen und sehr tief liegenden Sees Genezareth mit dem bauchigen Körper eines „Kinnor", d. i.

einer Laute oder Cither, hat, entlehnt wiſſen. Der ſpätere Name Genneſar, Genezareth ſcheint nur eine Verderbung des alten Kinnereth zu ſein. Kneucker.

Kir. So hieß 1) eine der Hauptſtädte Moabs, die durch ihre feſte Lage ſich auszeichnete, einſt dem Sturm des vereinigten ephraimitiſchen, jüdiſchen und edomitiſchen Heeres trotzte (2 Kön. 3, 25. 27), aber nach der düſtern Weiſſagung der Propheten doch endlich von der Zerſtörung erreicht werden ſollte. Der Ort wird als Kir Moab oder auch als Kir-Heres oder Hareſet bezeichnet (Jeſ. 15, 1; 16, 7. 11; Jer. 48, 31. 36). In der nachexiliſchen Zeit bekam die Stadt den Namen Kerak und behielt denſelben bis auf den heutigen Tag. Choraka iſt wahrſcheinlich mit Kerak identiſch (ſ. Grimm zu 2 Makk. 12, 17). Wenn man am Oſtufer des Todten Meeres durch die gewaltige Schlucht Saffi aufwärts ſteigt, gelangt man in etwa fünf Stunden nach Kerak. Hoch liegt die Stadt auf ſchmalem Bergrücken über dem Abgrund, aus deſſen Tiefe ein ſteiler Zickzackweg über Kreide- und Feuerſteinmaſſen aufwärts führt. Auf dem erhabenſten Punkt der Feſte liegt das durch einen breiten Graben von der Stadt abgetrennte Caſtell. Unmittelbar ſüdlich von der letztern ſenkt ſich das Terrain in den tiefen Wadi Ferandſch ab, der eine Stunde weiter nach Weſten mit der Schlucht Saffaf zuſammentrifft.

Höhere Berge beherrſchen faſt rings die Lage von Kerak, obgleich dieſes mehr als 3000 Fuß abſolute Höhe beſitzt. Weſtwärts genießt man indeß vom Caſtell aus eine herrliche Ausſicht über das Todte Meer, deſſen blauer Spiegel ſich maleriſch in dem tiefen gelblichen Felskeſſel ausbreitet, und über das in großen Terraſſen aufſteigende Hochland Judäas. Deutlich erkennt man den Oelberg und die Bethlehem benachbarten Höhen. In der Schlucht ſüdlich und nördlich von der Stadt ſchäumen bis in den Anfang des Sommers reiche Waſſerbäche. An dem ſteilen Abhang gedeihen in geſchützten Terraſſen Oliven-, Feigen- und Orangenbäume. Die fruchtbare Umgebung, die feſte natürliche Lage machte Kerak werth, ein früher Königsſitz zu werden. Aber auch die Kreuzfahrer erkannten die Vorzüge dieſes Ortes und bauten ein neues Caſtell, deſſen Ueberreſte heute noch über die im Weſten ſich ausbreitende Stadt herabſehen. Vgl. Ritter, „Paläſtina und Syrien" (Berlin 1850—52), I, 662 fg., 1223; Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius (Weimar 1823—24), II, 641 fg.; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841), III, 124 fg.; Seetzen, „Reiſen durch Syrien" (Berlin 1854—59), I, 412 fg.; IV, 227 fg.; Lynch, Narrative of the United States expedition to the river Jordan (Philadelphia 1849), S. 352 fg.

2) Name einer Landſchaft, die zum aſſyr. Reich gehörte (Jeſ. 22, 6). Nach Am. 9, 7 ſoll ſich hier die Urheimat der Syrer befunden haben, ſodaß Tiglath-Pileſer, indem er die Damascener nach Kir verpflanzte, ſie wieder in die Wohnſitze zurückgebracht hätte, von denen ſie einſt ausgezogen waren (Am. 1, 5; 2 Kön. 16, 9). Man hält gewöhnlich Kir für jene Landſchaft am Südfuß des Kaukaſus, welche vom Kur durchſtrömt wird. Dieſer Fluß windet ſich auf der weſtlichen Hälfte ſeines Laufs durch mehr oder minder enge Bergthäler, ſetzt dann aber ſeinen Weg durch weite offene Steppen fort und ergießt ſich endlich ins Kaſpiſche Meer. Aber nach allen ſonſtigen Andeutungen haben wir die Heimat der Aramäer auf dem weiten Gebiet zwiſchen dem Gebirge Amanus im Weſten und dem Tigris im Oſten zu ſuchen (ſ. Aram). Nun finden wir im Hügelland öſtlich vom Amanus nahe den Quellen des Afrin und Karaſu (etwa 24 Stunden nordnordöſtlich von Antiochia) den ruinenreichen Ort Kuris, von den Griechen einſt Kyrros geheißen. Da legt ſich denn die Vermuthung nahe, daß macedoniſche Einwanderer der Diadochenzeit den ſemitiſchen Namen Kir nach einem Ort ihrer Heimat ſich mundgerecht machten und alſo das Gebiet um dieſe Stadt herum einen uralten aramäiſchen Wohnſitz bildete. Es möchte dieſe Vermuthung um ſo eher richtig ſein, als man neben Kyrros (nach Prokopius, De aedificiis Justiniani, II, 11) auch Kyros ſchrieb. In einem benachbarten Land, nämlich in den Gegenden des mittlern Euphrat, ſiedelte einige Jahrzehnte nach der Verpflanzung der Damascener Salmanaſſar einen großen Theil der iſraelitiſchen Stämme an (ſ. Goſan). Es iſt ſehr unwahrſcheinlich, daß die Aſſyrer das durch eine ganze Reihe gewaltiger Bergketten von ihnen getrennte Kurthal am Kaukaſus in ihrem Beſitz gehabt haben. Furrer.

Kirche, ſ. Gemeinde.

Kirchweihfeſt, ſo genannt, weil Luther in Joh. 10, 22 das griech. Wort τὰ ἐγκαίνια, welches eigentlich Erneuerungsfeſt bedeutet, mit Kirchweihe überſetzt hat. Man verſteht darunter das Feſt, welches von den Juden jährlich vom 25. des neunten Monats Kisleu

oder Kasleu an (alſo im December) acht Tage lang zum Andenken an die im J. 164 v. Chr. durch Judas den Makkabäer vollzogene Erneuerung des Altars und Neuweihung des von Antiochus Epiphanes entweihten Tempels gefeiert wurde und ſich bis heute erhalten hat. Im Bericht über ſeine Stiftung (1 Makk. 4, 59) wird es „die Tage der Erneuerung des Altars“ (Luther „das neue Altarfeſt“) genannt; bei den Juden heißt es ḥanukkah, d. i. Einweihung, hier und da auch genauer „Einweihung der Hasmonäer“. Am 25. Kislev des Jahres 167 war von den Griechen der kleine, auf dem Brandopferaltar des jeruſalemiſchen Tempels für den Zeus Olympios aufgeſetzte Altar (bei Luther „der Greuel der Verwüſtung“) durch ein Feſtopfer für Zeus eingeweiht worden (1 Makk. 1, 59 [62]), nachdem derſelbe ſchon vom 15. des Monats an auf dieſen Tag zugerichtet worden war (1 Makk. 1, 54 [57]). Wenn nun Judas drei Jahre ſpäter, nachdem er die Syrer ſo weit gedemüthigt hatte, daß ihm der Zugang zum Tempel wieder offen ſtand, zwar die Reinigung des Tempels von den heidniſchen Greueln, den nöthigen Neubau im innern und äußern Heiligthum, die Ausrüſtung des Heiligthums mit neuen Geräthen und die Einrichtung des beſtändigen Dienſtes im innern Heiligthum ſchon früher betrieb und vollendete (1 Makk. 4, 37—51), aber erſt am 25. Kislev die erſten Opfer auf dem neuen Brandopferaltar darbrachte und von da an 8 Tage lang ein feierliches Freuden- und Dankfeſt abhielt (1 Makk. 4, 52—58; 2 Makk. 10, 5. 6), ſo läßt ſich die Abſicht, gerade den Jahrestag der einſtigen Schändung des Altars zum Neuweihetag zu machen und ſein Feſt an die Stelle des griech. Feſtes im Monat der Sonnenwende zu ſetzen, nicht verkennen, und ergibt ſich zugleich daraus als gänzlich hinfällig der Einfall Kaſſel's in Herzog's „Real-Encyklopädie“, XVII, 591 fg.), daß Judas darum, weil Haggai (Kap. 2, 10—23) die Geburt des Erlöſers auf den 24. Kislev geweiſſagt, ſein Feſt auf den 25. verlegt habe. Für die achttägige Feier des Feſtes wird 2 Makk. 10, 6. 7 der Grund angegeben, daß man auf dieſe Weiſe das Laubhüttenfeſt, welches man wenige Monate vorher aus Furcht vor dem Feind im Gebirge und in Höhlen habe feiern müſſen, gleichſam habe nachholen wollen; man habe auch, wie am Hüttenfeſt, durch Tragen von Palmen- und andern ſchönen Baumzweigen und laubumwundenen Stäben ſeiner Freude Ausdruck gegeben. Und 2 Makk. 1, 9 (vgl. 18) wird das Feſt geradezu „das Hüttenfeſt des Kislev“ (im Gegenſatz gegen das Hüttenfeſt des Tiſchrimonats) genannt. Eine ſolche Herübernahme der äußern Zeichen der Fröhlichkeit vom Laubhüttenfeſt her konnte auch durch Nachahmung der ſalomoniſchen Tempelweihe, die mit dem Hüttenfeſt des ſiebenten Monats combinirt war (1 Kön. 8, 65 fg.; 2 Chron. 7, 8—10), begründet werden; jedenfalls iſt die achttägige Dauer vom Hüttenfeſt übergenommen. Als jährlich wiederkehrendes Freuden- und Dankfeſt ſcheint es gleich von Anfang an in Uebung gekommen zu ſein, denn die Veranlaſſung war groß und wichtig genug, um von der jüd. Gemeinde nicht mehr vergeſſen zu werden; dabei mochte es erwünſcht ſcheinen, in dieſem Monat, wo die Heiden ihre Sonnenwendefeſte und Dionyſien feierten, auch ein Feſt, nur höherer Art, zu haben, und durch dieſe Rückſicht ſeine allgemeine und regelmäßige Durchführung erleichtert worden ſein. Nach 1 Makk. 4, 59 und 2 Makk. 10, 8 wurde unter Judas durch Gemeindebeſchluß die Feier dieſes achttägigen Feſtes für das ganze Volk der Juden angeordnet; in den dem 2. Buch der Makkabäer vorangeſchickten Briefen (Kap. 1, 9. 18) wird ſeine Feier den ägypt. Juden empfohlen; nach Joſephus („Alterthümer“, XII, 7, 7) wurde es bis auf ſeine Zeit regelmäßig gehalten, auch Joh. 10, 22 iſt ein Zeugniß dafür. Zugleich ergibt ſich daraus, daß die Feier nicht auf Jeruſalem beſchränkt war. Was die Art der Feier betrifft, ſo kam ſchon früh ein Gebrauch in Uebung, von dem in den Makkabäerbüchern noch nichts erwähnt iſt, der aber ſpäter mehr und mehr als das eigenthümlichſte äußere Abzeichen dieſes Feſtes hervortrat, nämlich das Anzünden von Lichtern in den Synagogen und Häuſern. Schon zu Joſephus Zeit führte deshalb das Feſt geradezu den Namen τὰ φῶτα, d. i. das Lichterfeſt; in der Megillat Antiochos, einer Art Feſtbüchlein für dieſes Feſt (bei Jellinek, Bet ha-Midrasch [Leipzig 1853—54], I, 142—146), heißt es, es ſei eine Satzung, dieſe acht Tage als Tage des Gaſtmahls und der Freude zu feiern und an ihnen Lichter anzuzünden, um kundzuthun, daß der Gott des Himmels ihnen Sieg gegeben habe; auch ſei es verboten, an dieſen Tagen zu trauern und ein Faſten darauf zu verlegen (ähnlich im Talmud, Schabbath, XXI, 2); nach Maimonides ſollte kein Haus, auch das des Aermſten nicht, unbeleuchtet bleiben; je mehr Lichter deſto beſſer. Auch wurde es Sitte, die Zahl der am erſten Tag angezündeten Lichter am zweiten zu verdoppeln, am dritten zu ver-

dreifachen u. ſ. w. Ueber den Grund dieſes Brauchs wußten die Spätern nichts Genügendes mehr; Joſephus findet in den Lichtern ein Sinnbild der Macht und Freiheit, welche dem Volk wider Erwarten aufgeſtrahlt ſei; die Jüngern haben zur Erklärung der acht Lichtertage ein Geſchichtchen erfunden, das ſchon in der Megillat Antiochos ſteht: nach der Reinigung des Tempels habe Judas kein heiliges Oel zum Anzünden der Lampen gehabt, aber doch nach gründlicher Durchſuchung des Tempels noch eine Flaſche, mit einem unverſehrten Siegel des Hohenprieſters verſehen, gefunden, die naturgemäß zwar nur auf einen Tag genügt hätte, aber durch den wunderbar mehrenden Segen Gottes für volle acht Tage ausgereicht habe. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß man mit den Lichtern auf die Wiederanzündung der heiligen Lampen (1 Makk. 4, 50) und des heiligen Altarfeuers (2 Makk. 10, 3) anſpielen wollte (Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], I, 1, 9); da aber dieſe Feſtſitte doch nicht urſprünglich, ſondern erſt im Lauf der Zeit hinzugekommen iſt, und die Feſtzeit mit der Sonnenwende zuſammenfällt, ſo kann allerdings, wie Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 407) vermuthet, ein weiter verbreiteter Volksbrauch, das wiedererſcheinende Sonnenlicht durch Anzünden von Lichtern und Fackeln zu feiern, zur Feſtſetzung jener Sitte mitgewirkt haben. Specialabhandlungen über dieſes Feſt (die mir nicht zugänglich waren) ſind die von Wähner, De festo Encaeniorum (Helmſtedt 1715), und Oldermann, De festo Encaeniorum (Helmſtedt 1715); ſonſt ſind zu vergleichen Buxtorf, Synagoga Judaica (Baſel 1641), Kap. 23; Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1684] zu Joh. 10, 22; Lund, „Die alten jüdiſchen Heiligthümer, Gottesdienſte und Gewohnheiten" (Hamburg 1712), S. 1068 fg., und über die neuere Feier bei den Juden Schröder, „Satzungen und Gebräuche des talmudiſch-rabbiniſchen Judenthums" (Bremen 1851), S. 161 fg. In gewiſſem Sinn ſchließt ſich das chriſtl. Kirchweihfeſt (auch Encaenia genannt) an dieſes jüd. Feſt an (Auguſti, „Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie" [Leipzig 1816—31], III, 316); auch chriſtl. Weihnacht- und Lichtmeßgebräuche wollte man ſchon von demſelben ableiten (z. B. Oldermann, a. a. O., Anm. 5; Guericke, „Lehrbuch der chriſtlich kirchlichen Archäologie" [2. Aufl., Berlin 1859], S. 197). Dillmann.

Kirjath wird Joſ. 18, 28 als eine Stadt im Stammgebiet Benjamins erwähnt und iſt ſchon in dem von Scholz („Reiſe in die Gegend zwiſchen Alexandria und Paräotonium" [Leipzig und Sorau 1822]) weſtlich von Jeruſalem genannten Kerteh vermuthet worden. Die Lage iſt jedoch nicht näher bekannt und höchſt wahrſcheinlich iſt Kirjath nur der abgekürzte Name für Kirjath-Jearim, welches zwar zum Stammgebiet Judas gehörte, aber hart an der Grenze Benjamins lag und alſo leicht auch einmal zu Benjamin gerechnet werden konnte (ſ. Kirjath-Jearim). Kneucker.

Kirjathaim, d. i. Doppelſtadt. 1) Eine Stadt des oſtjordaniſchen Landes, welche urſprünglich den Emim (ſ. d.) gehörte. Dieſe, welche für Amoriter (ſ. d.), alſo von Aegypten eingewanderte Hykſos zu halten ſind, wurden hier „bei der Pyramide der Doppelſtadt" von Kedorlaomer geſchlagen (1 Moſ. 14, 5), wie denn auch die Pyramiden in Aegypten ſelbſt ſchon auf die Hykſos zurückgeführt werden (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], I, 36). Später wurde die Stadt dem Stamm Ruben zugetheilt (4 Moſ. 32, 37; Joſ. 13, 19), erſcheint aber gegen die Zeiten des babyloniſchen Exils hin wieder im Beſitz der Moabiter (Jer. 48, 1. 23; Ez. 25, 9; vgl. 5 Moſ. 2, 9. 10). Euſebius und Hieronymus ſetzen ſie 10 röm. Meilen, d. i. 4 Stunden, weſtwärts (ſüdweſtwärts), von Medaba, und geben an, ſie heiße auch Kariada oder Korajatha und ſei von Chriſten bewohnt. Sie verwechſeln dieſelbe offenbar mit Kirjath-Chuzoth (ſ. d.) oder Kerijoth, dem heutigen Kerejat. Man hat vielmehr den eine halbe Stunde weſtwärts von Medaba (ſ. d.) liegenden Ruinenort El-Teim (Et-Tueme) für das alte Kirjathaim anzuſehen (Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 626; Seetzen, „Reiſen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 408). 2) Eine Levitenſtadt im Stammgebiet Naphtalis (1 Chron. 6, 61 [7, 76]), welche (Joſ. 21, 32) in verkürzter Ausſprache als Karthan aufgeführt wird und vielleicht in Katanah mit Ruinen nordoſtwärts von Safed wieder aufgefunden worden iſt (van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy land [Gotha 1858], S. 147). Kneucker.

Kirjath Arba, ſ. Hebron.

Kirjath-Chuzoth, d. i. Stadt der Straßen, Straßburg (4 Moſ. 22, 39), eine Stadt

der Moabiter, ist wahrscheinlich einerlei mit Kerioth (Kerijoth; Jer. 48, 24—41; Am. 2, 2; s. d.). Sie lag 4 Stunden südwestwärts von Medaba (vgl. Kirjathaim) und ist noch in den weitläufigen Ruinen des verfallenen Kerejat (Kureijat, oder El-Körriat), auf dem westlichen Ende des langen, sich vom Wadi Serka (Zurka) südwestwärts hinziehenden Bergrückens Attarus (s. Ataroth) wiederzuerkennen, die nur ein wenig weiter unten südwestlich von dem durch den sehr großen wilden Pistazienbaum überschatteten Steinhaufen gelegen sind, der sich auf dem Gipfel des Dschebel Attarus, des höchsten Punktes in der Umgegend, erhebt. Vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien" (Berlin 1854), II, 342; Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), II, 630. Kneucker.

Kirjath-Jearim, mit dem Artikel Kirjath-Hajjearim (Jer. 26, 20), abgekürzt Kirjath-Arim (Esra 2, 25), vielleicht blos Kirjath (s. d.; Jos. 18, 28) geschrieben, sonst etwa auch Kirjath-Baal, Kirjath-Baala (Jos. 15, 9. 60; 18, 14) oder blos Baala (s. d.) und Baale-Juda genannt, erhielt ihren Namen „Wälderstadt" von dem bergigen Bezirk, der einst Urwald gewesen (Jos. 17, 18), in welchem ephraimitische Colonisten Kirjath-Jearim und auch Bethlehem gegründet haben (vgl. 1 Chron. 4, 4; 2, 19. 50; s. Ephrat, und Hitzig, „Die Psalmen" [Leipzig 1863—65], II, 392). In der Zeit Josua's gehörte die Wälderstadt nebst Beeroth und Kephira zum Gebiet Gibeons (s. d.; Jos. 9, 17) und wurde dann Grenzstadt zwischen den Stammgebieten Judas und Benjamins (Jos. 15, 9; vgl. 18, 28). Später ward die Bundeslade von Beth-Schemesch hierher gebracht, bis David dieselbe nach Jerusalem holte (1 Sam. 6, 21; 7, 1. 2; 2 Sam. 6, 2; 2 Sam. 6, 3. 4 ist statt „Gibea" einfach „Hügel" zu übersetzen, denn das Haus des Abinadab stand nicht zu Gibea, sondern auf einem „Hügel" bei Kirjath-Jearim; 1 Chron. 13 [14], 5. 6; 2 Chron. 1, 4). Aus der Wälderstadt stammte der Prophet Uria, den der König Jojakim (s. d.) tödten ließ (Jer. 26, 20 fg.). Nach dem babylonischen Exil wurde der Ort wieder aufgebaut und bewohnt (Esra 2, 25; Neh. 7, 29). Josephus („Alterthümer", VI, 1, 4) nennt denselben als eine Nachbarstadt von Beth-Schemesch, und Eusebius und Hieronymus setzen ihn 9 bis 10 röm. Meilen, also gegen 4 Stunden von Jerusalem, in der (nordwestlichen) Richtung nach Diospolis (Lydda) hin. Heutzutage ist die alte „Stadt der Wälder" zu einer „Stadt der Weintrauben" (Kurjat [Kurejet] el-Enab) geworden, ein gut gebautes Dorf mit vielen Oelpflanzungen und Weinbergen, in einem fruchtbaren und anmuthigen Thälchen, das nordsüdlich zieht, 3 Stunden nordwestwärts von Jerusalem gelegen. Als die Israeliten die Bundeslade von Beth-Schemesch (Ain-Schems) nach Kirjath-Jearim heraufholten, gingen sie den großen Wadi Surâr bequem bergan, bis sie zu jenem Seitenthal kamen, an dessen nördlichem Eingang das heutige Dorf Kurjat el-Enab liegt. Dieses wird jetzt von lauter Mohammedanern bewohnt. Hoch oben auf dem Hügel zur Seite des Thals stehen einige große burgähnliche Häuser, das ganze Dorf beherrschend; sie gehören der berühmten, einst so gefürchteten und die Jerusalemspilger ungemein drückenden Scheikhsfamilie, den Abu Ghôsch, von denen das Dorf in unsern Tagen seinen Namen (Abu Ghôsch) erhalten hat. Früher war ein Minoritenkloster hier mit einer großen lateinischen Kirche aus den Zeiten der Kreuzzüge, deren schöne Ruinen, am Ostrande des Dorfes, gegenwärtig zu einem Stall verwendet werden. Man hat dieses ruinirte Gebäude auch schon (im 16. Jahrh.) für das Haus des Propheten Jeremia gehalten und St.-Jeremiakirche genannt, insofern man in Kurjat el-Enab den Geburtsort des Propheten, Anathoth (s. d.), vermuthete, während wiederum andere an das Emmaus (s. d.) des Lukasevangeliums dachten. Vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien" (Berlin 1854—59), II, 65; Robinson, „Palästina" (Halle 1841), II, 588 fg.; „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 205 fg.; Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen" (Berlin 1853—54), II, 742 fg.; Ritter, „Palästina und Syrien" (Berlin 1850—52), II, 547 fg.; Furrer, „Wanderungen durch Palästina" (Zürich 1865), S. 139 fg. Kneucker.

Kirjath-Sanna, s. Kirjath-Sepher.

Kirjath-Sepher erscheint Jos. 15, 15; Richt. 1, 11 als die alte Bezeichnung für die den Hebräern bei ihrer Einwanderung in Palästina unter dem Namen Debir bekannt gewordene kanaanit. Königsstadt auf dem südlichen Gebirge, welche in der Folge zum Stammgebiet Judas gehörte und den Priestern zugetheilt wurde (Jos. 10, 38; 21, 15; 1 Chron. 6, 43 [7, 58]). Aber auch Kirjath-Sanna wird für einerlei mit Debir erklärt (Jos. 15, 49). Alle drei Namen hängen auch durch ihre Bedeutung — Kirjath-Sepher (hebräisch) = „Stadt der Schrift", Kirjath-Sanna = „Stadt des Schreiberrohrs", Debir (indogermanisch)

= „Schreiber“ — innerlich zuſammen und weiſen auf die Erfindung der Schrift hin. Dieſe wurde, allen Anzeichen zufolge, auf Anregung durch die ägypt. Hieroglyphenſchrift von einem Semiten in oder bei Hebron gemacht. Denn dieſe Stadt wird durch die Bemerkung 4 Moſ. 13, 22 in nahe Beziehung mit Aegypten gebracht, wurde vielleicht ſelbſt von Aegypten oder Aethiopien her benannt und darf alſo unbedenklich für Kirjath-Sepher = Kirjath-Sanna = Debir ſelbſt gehalten werden (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [Leipzig 1869], I, 18 fg., 30; ſ. Schreibkunſt). Zwar hat man auch ſchon wegen der Stellen Joſ. 10, 38. 39; 15, 13—19 Kirjath-Sepher, d. i. Debir, von Kirjath-Arba, d. i. Hebron, unterſchieden und jenes in einem Dabir weſtlich bei Hebron oder in den Ruinen von Idwirban (Dewirban), fünfviertel Stunden weſtlich davon (vgl. „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, XI, 50 fg.), finden wollen. Auch das heutige trümmerreiche Thaharijeh (Dhoherijeh), 5 Stunden ſüdweſtwärts von Hebron, hat man verglichen, die weſtlichſte Stadt des judäiſchen Gebirges, am ſüdweſtlichen Abhang deſſelben, auf dem Gipfel eines Berges und weithin ſichtbar nach allen Richtungen, zugleich an der Hauptſtraße nach Hebron gelegen (vgl. Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841], I, 347 fg.; Ritter, „Paläſtina und Syrien“ [Berlin 1850—52], II, 202 fg.). Kneucker.

Kirioth, ſ. Kerioth.

Kir Kareſeth oder **Hareſeth**, ſ. Kir.

Kis, ſ. Saul.

Kisloth-Tabor, 1 Chron. 6, 62 [7, 77] blos Tabor, wol nur infolge eines mangelhaft überlieferten Textes (ſ. Keſulloth). Kneucker.

Kiſon heißt der Bach, welcher die meiſten Waſſer der Ebene Jiſreel in ſich aufnimmt, durch den Engpaß nordweſtlich von Jokneam ſie in die Ebene von Akko führt, um ſie ſchließlich nach einem langſamen und viel gewundenen Lauf ins Mittelländiſche Meer zu ergießen. Im Nordoſten beſchreibt die Waſſerſcheide zwiſchen dem Kiſon und den Bächen der öſtlichen Abdachung eine Linie, die ſich von Keſulloth nach Endor hinüberzieht. Für die Mitte der Ebene beginnen bei Fuleh, eine Stunde weſtlich von Sunem, die fernſten dem Kiſon angehörigen Rinnſale. Alle Regenwaſſer, welche vom ſüdweſtlichen Abhang des Gilboa und von der nördlichen Halde der ſamaritan. Grenzhügel, ſowie des Karmel herunterſtrömen, eilen dem Kiſon zu. Die erſte ausdauernde Quelle, die man daher als die eigentliche Mutter des Baches bezeichnen darf, findet ſich bei Dſchenin, dem alten En-Gannim. Im Hochſommer verſiegen freilich ihre Waſſer ſchon nach kurzem Lauf im Kiſonbett. Weiter nach Nordweſten folgen noch eine große Zahl mehr oder minder ſtarker Quellen, die einen bedeutenden Theil des Jahres hindurch von den Vorbergen Samarias dem Kiſon Waſſer liefern (ich erinnere nur an die Quellen bei Megiddo und Jokneam, an den Quellbach aus dem Wadi Milhe). Doch alle dieſe Zuflüſſe gewähren dem Hauptbach keinen ausdauernden Waſſerſtrom, ſowenig als der Wadi Melek, der auf der Akkoebene von Nordoſten her in den Kiſon mündet und in den Frühlingsmonaten einen großen Waſſerreichthum beſitzt. In heißen Sommern trocknet der Kiſon auf der ganzen Strecke der Ebene Jiſreel aus, nur daß da und dort in einzelnen Tümpeln und Sümpfen ſtagnirendes Waſſer ſich erhält. Als ich am 7. April 1863 den Bach nahe bei Tell Kaſis überſchritt, ſtrömte er noch bei einer Breite von 10 Fuß 1 Fuß tief. Zum perennirenden Fluß wird der Kiſon erſt durch eine Quelle, die kaum eine Stunde vom Meeresſtrand am Fuß des Karmel entſpringt, Saideh von den Arabern genannt. Bei dem äußerſt geringen Gefäll des Baches auf ſeiner letzten Strecke wird ſehr oft bei vorherrſchenden Weſtwinden der Ausfluß durch eine Sandbank geſperrt, oder die Meerwaſſer dringen in das Flußbett ein und machen bis auf eine Stunde landeinwärts das Kiſonwaſſer brakiſch.

Daß ein Bach, der von einer ſo großen Fläche die Waſſer in ſich aufnimmt, in der Regenzeit und zumal bei heftigen Gewittern gewaltig anſchwellen kann, begreift ſich leicht. Nicht nur an dem Tag, da Deborah und Barak an den Ufern des Kiſon mit Siſera's Scharen ſtritten (Richt. 4, 7. 13), kamen viele Feinde in dem wilden Bach um; auch im J. 1799 ſchwemmte derſelbe viele türk. Leichen dem Meer zu, als die Franzoſen den 16. April bei Fuleh das Türkenheer geſchlagen hatten. Debora ſang: „Die Sterne ſtritten in ihrem Lauf an der Siſera. Der Bach Kiſon riß ſie (die Feinde) fort, der Bach der Schlachten, ja der Bach Kiſon“ (Richt. 5, 20. 21; vgl. Kap. 4, 7. 13; 5, 19; Pſ. 83, 10). Am Ufer dieſes Baches ſchlachtete Elia die Baalspriester (1 Kön. 18, 40).

Vgl. Robinſon, „Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes“ (Leipzig 1865), S. 185 fg.;

Thomſon, The land and the book (London 1868), S. 316, 434 fg.; meine „Wanderungen durch Paläſtina" (Zürich 1865), S. 281. Furrer.

Kiſſen, ſ. Bett.

Kitlis, Stadt in der Niederung des Stammes Juda (Joſ. 15, 40), vielleicht der Tell Kilkis, Chilchis, nicht weit von el Kubeibeh, d. i. Kabbon. Kneucker.

Kitron, eine Stadt im Stammgebiet Sebulons, aber zugleich von Kanaanitern bewohnt (Richt. 1, 30), wol einerlei mit der Levitenſtadt Kartha (Joſ. 21, 34) und mit Kattoth (Joſ. 19, 15), vielleicht die heutige Ruinenſtelle El-Kireh, eine halbe Stunde ſüdlich von dem Tell Kaimôn (ſ. Jokmeam). Vgl. Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 150. Kneucker.

Kittel, ſ. Kleidung.

Kittim, ſ. Chittim.

Klage. Das innere Leben drängt zum entſprechenden Ausdruck und die außerordentliche Gemüthsbewegung äußert ſich auch in ſolcher Weiſe. Bei den Menſchen des Alterthums kommt der heftige Seelenſchmerz in ſeiner Unmittelbarkeit zum Ausbruch im Weinen, in lautem Wehklagen, als unwillkürlichen Aeußerungen, und andern ſymboliſchen Zeichen, die auf denſelben Urſprung zurückleiten, und von denen manche als Kundgebungen eines ungebändigten Gemüths erſcheinen, die aber im Verlauf der Zeit zu ſtändigen Formen erſtarrt ſind. Solche urſprünglich unwillkürliche Aeußerungen des Schmerzes und der Trauer, die, zu förmlichen Satzungen geworden, in der Bibel als übliche Gebräuche vorkommen, welche der hebr. Sprachgebrauch im Wort Misped (laute Wehklage, namentlich Todtenklage) zuſammenfaßt und die deutſche Ueberſetzung gewöhnlich mit „Klage" bezeichnet, ſind: das Emporhalten (KL. 1, 17) und Zuſammenſchlagen der Hände über dem Kopf (4 Moſ. 24, 10; 2 Sam. 13, 18; Ez. 6, 11), das Schlagen an die Bruſt (Jeſ. 32, 12; Nah. 2, 8; Luk. 18, 13; 23, 48), an die Lenden (Jer. 31, 19; Ez. 21, 12), das Zerraufen des Haars und Barts (Eſra 9, 3; Hiob 1, 20); es müſſen auch Selbſtverletzungen, wie bei andern Völkern, üblich geweſen ſein, weil ſie geſetzlich verboten werden (3 Moſ. 19, 28; 5 Moſ. 14, 1 fg.). Das auch im übrigen Alterthum gebräuchliche Zerreißen des Gewands ward zum ſtändigen Zeichen der Trauer um Blutsverwandte (1 Moſ. 37, 29. 34; 3 Moſ. 10, 6; 21, 10; 2 Sam. 13, 31), des Ausſatzes (3 Moſ. 13, 45), des Aergers und der Bekümmerniß überhaupt (1 Moſ. 44, 13; 4 Moſ. 14, 6; Joſ. 7, 6; Richt. 11, 35; 1 Sam. 4, 12; 2 Sam. 1, 2. 11; 3, 31; 13, 31; 15, 32; 1 Kön. 21, 27; 2 Kön. 2, 12; 5, 8; 6, 30; 11, 14; 18, 37; 19, 1; 22, 11. 19; Eſra 9, 3; Eſth. 4, 11; Hiob 1, 20; Jer. 41, 5; Joel 2, 13; Jud. 14, 13. 15; 1 Makk. 2, 14; 3, 47; 4, 39; 5, 14; 11, 71; 13, 45; Matth. 26, 65; Apg. 14, 14). Ein auch bei andern Völkern conventioneller Brauch war, den Kopf mit Staub und Aſche zu beſtreuen (Joſ. 7, 6; 1 Sam. 4, 12; 2 Sam. 1, 2; 13, 19; 15, 32; Neh. 9, 1; Jer. 6, 26; 25, 34; Ez. 27, 30; KL. 2, 10; Mich. 1, 10; Hiob 2, 8. 12; 1 Makk. 3, 47; 4, 39; 11, 71; 2 Makk. 10, 25; 14, 15; Jud. 9, 1), auf dem Boden in Staub und Aſche zu ſitzen (2 Sam. 12, 16; 13, 31; Jeſ. 3, 26; 47, 1; Jon. 3, 6; Hiob 2, 8; 16, 15). Mit der Trauer verband ſich die Vernachläſſigung der leiblichen Pflege (2 Sam. 12, 20; 14, 2; 19, 24; Dan. 10, 3; Jud. 10, 2 fg.). Man nahm das Trauergewand (Sak) aus grobhärenem dunkelm Stoff (Offb. 6, 12; 11, 3) ohne Schnitt (Jeſ. 3, 24) und trug es bei Tag und Nacht (1 Moſ. 37, 34; 2 Sam. 3, 31; 14, 2; 2 Kön. 6, 30; 19, 1; 20, 31; 21, 27; Eſth. 4, 1; Ez. 7, 18; Hiob 16, 15; Pſ. 35, 13; Joel 1, 8; Jon. 3, 6; 2 Makk. 3, 15. 19; Matth. 11, 21); man verhüllte das Kinn (Ez. 24, 17. 22; Mich. 3, 7; Eſth. 7, 8) und das Haupt (2 Sam. 15, 30; Eſth. 6, 12; Jer. 14, 3), legte die Sandalen ab (2 Sam. 15, 30; Jeſ. 20, 2 fg.; Ez. 24, 17. 23), beſeitigte allen Schmuck (2 Moſ. 33, 46; 2 Sam. 15, 30; Ez. 24, 17; 26, 16; Jon. 3, 6; Jud. 10, 3), ſchnitt Kopf- und Barthaare, die Hauptzierde des Orientalen, ab (Jeſ. 15, 2; 22, 12; Jer. 7, 29; 16, 6; 41, 5; 48, 37; Am. 8, 10; Mich. 1, 16; Ez. 7, 18; 27, 31). Das Faſten, urſprünglich der Stimmung des Trauernden gemäß, wurde auch zur Obſervanz (1 Sam. 31, 13; 2 Sam. 1, 12; 3, 35), doch herrſchte ſchon früh der Brauch, dem Leidtragenden „Brot der Trauer" und den „Becher der Tröſtung" zu reichen (Hoſ. 9, 4; Ez. 24, 17. 22; vgl. 5 Moſ. 26, 14; Spr. 31, 6; Tob. 4, 18), ſpäter ſich dahin erweiternd, daß der Trauernde bei Leichenbegängniſſen, wahrſcheinlich als Gegenleiſtung für das ihm Gebotene, ein Trauermahl zu geben pflegte (vgl. Jer. 16, 17 mit 2 Sam. 12, 17), wobei der Luxus wetteiferte, wie auch der röm. Leichenſchmaus, ſeiner Ueppigkeit wegen, ſprichwörtlich wurde. Der Klagende begab ſich gern

auf das Dach, in das daſelbſt befindliche Obergemach (Jeſ. 15, 2; 22, 1; Jer. 7, 29; 48, 37 fg.; Jud. 8, 5; Apg. 9, 39). Die Todtenklage um einen Verwandten ſcheint gewöhnlich 7 Tage gedauert zu haben (1 Moſ. 50, 10; 1 Sam. 31, 13; 1 Chron. 10, 12; Jud. 16, 29; Sir. 22, 12), in gewiſſen Fällen länger; die Nationaltrauer um Aaron und Moſe währte 30 Tage (4 Moſ. 20, 29; 5 Moſ. 34, 8). Zur Zeit der Trauer ertönten im Hauſe und am Grab Klagelieder (wie ſolche 2 Sam. 1, 17 fg.; 3, 32 fg.; Jer. 9, 17 und Bruchſtücke bei Jer. 22, 18; 34, 5; 1 Kön. 13, 20; 2 Kön. 2, 12; 13, 14 erhalten ſind), die ſpäter von Flötenſpiel begleitet wurden (Matth. 9, 23).

Klageweiber werden erwähnt Jer. 9, 16, die von Reichern gemiethet wurden, um Klagelieder vorzutragen, was im heutigen Orient noch üblich iſt. Auch die röm. Präficä wurden gedungen, um unter Begleitung der Flötenbläſer die Nänien zu ſingen. Bei Am. 5, 16 und im Talmud werden Klagemänner erwähnt, ähnlich wie bei Hektor's Leiche Sänger den Klagegeſang anſtimmen. Roskoff.

Klageiche, ſ. Debora.

Klageweiber, ſ. Klage.

Klaglieder (des Jeremia), ſ. Jeremia.

Klarheit, ſ. Herrlichkeit.

Klaude, auch Klaudos (Ptolemäus, III, 7) oder Gaudos (Plinius, IV, 12, 20), jetzt Gozzi (nicht zu verwechſeln mit Gozzo bei Malta), iſt der Name eines im Südweſten von Kreta gelegenen Inſelchens, an welchem Paulus auf ſeiner Reiſe von Cäſarea nach Rom vorüberſegelte (Apg. 27, 16 fg.). Das Schiff, auf welchem er ſich befand, wurde in der Nähe deſſelben von einem heftigen, äußerſte Gefahr drohenden Sturm überfallen. Gegenwärtig iſt es nur von wenigen Familien bewohnt. Die Lesart der Apoſtelgeſchichte ſchwankt zwiſchen Klaude und dem von Lachmann adoptirten Kauda, das aber wol Correctur iſt. Schenkel.

Klaudius, ſ. Claudius.

Kleidung. Unter allen lebenden Geſchöpfen ſucht der Menſch allein ſeinen Leib zu bedecken und ihn gegen Kälte und Hitze zu ſchützen. Den Grund davon verlegt die Schöpfungsgeſchichte, nach ihrer tiefſinnigen Art, in das Schamgefühl, wodurch der Menſch als ſittlich beſtimmtes Weſen erſcheint (ſ. Arbeit). Nach der bibliſchen Erzählung machten ſich die Urältern zunächſt Gürtel aus Laub (1 Moſ. 3, 7; Luther: Schürze), culturgeſchichtlich das älteſte Kleidungsſtück, worauf ſie ſich mit Thierfellen bedeckten (V. 21). Die Benutzung des Stoffs aus dem Pflanzen- und Thierreich iſt ſomit in die urälteſte Zeit geſetzt. In der Periode der Erzväter finden wir ſchon Gewebe von Schafwolle oder Ziegenhaar (1 Moſ. 31, 19; 38, 12 fg.), in der Zeit Moſe's den Flachs (2 Moſ. 9, 31); der frühe Zuſammenhang mit dem (1 Moſ. 12, 10; 13, 10; 16, 1; 37, 25) ſchon im früheſten Alterthum der Leinweberei wegen berühmten Aegypten macht die Bekanntſchaft der Hebräer damit unzweifelhaft (vgl. 1 Chron. 4, 21), die feines Linnen mit „Bad" bezeichnen (2 Moſ. 28, 42; 39, 28; 3 Moſ. 6, 3). Wahrſcheinlich wurde auch Baumwolle ſehr früh verarbeitet. Ses und Buz (Byſſus), „weiße Farbe" andeutend (Spr. 31, 22), werden von Leinen- und Baumwollenzeug gebraucht (1 Chron. 15, 27; 2 Chron. 2, 13; 3, 14; 5, 12; Eſth. 1, 6; 8, 15; Ez. 27, 16). Weiße Gewänder, auch im übrigen Alterthum gebräuchlich, erinnern durch feſtliche Reinheit an Licht und Heiligkeit (Pred. 9, 8; 2 Makk. 11, 8; Luk. 23, 11; Joh. 20, 12; Apg. 1, 10; Offb. 3, 4. 18; 4, 4; 6, 11). Bunte, purpurblaue, purpurrothe, karmoiſinfarbige Kleider von Wolle, Leinen, Baumwolle, waren dem hebr. Alterthum nicht unbekannt und wurden von Vornehmen, namentlich Fürſten und Kriegern, getragen (Richt. 5, 30; 8, 26; 2 Sam. 1, 24; Eſth. 8, 15; Jer. 4, 30; Ez. 23, 6; Jon. 3, 6; Nah. 2, 4; Dan. 5, 7. 16. 29; 1 Makk. 10, 20. 62. 64; 11, 58; 14, 43; Luk. 16, 19), auch Gewänder mit eingewirkten Goldfäden kommen vor (2 Moſ. 29, 3; Pſ. 45, 10. 14; 1 Makk. 6, 2). Ob Seide, die im N. T. erwähnt wird (Offb. 8, 12), ſchon vor alters den Hebräern bekannt war, iſt nicht erſichtlich, wie die Geſchichte des Seidenbaues und der Seidenfabrikation im Alterthum überhaupt ſehr dunkel iſt. Der Ausdruck Meſi (Ez. 16, 10. 13), von mehrern Auslegern (auch Luther) durch „Seide" übertragen, iſt ſtreitig, nicht nur weil es unentſchieden iſt, ob die Hebräer zur Zeit des Propheten Seide gekannt, ſondern auch wegen der etymologiſchen Schwierigkeit des Wortes, die man auf verſchiedene Weiſe zu heben verſuchte. Neuerdings will man in dem hebr. Meſi die chineſ. Bezeichnung für Seide shi, die auch in se-ricus, ση-ρικὸν, liegt, und in dem M eine Präformative zur An-

deutung des Gewandes aus dieſem Stoff erkennen. Oefter erwähnt werden Ueberwürfe aus gemeinen (1 Kön. 19, 19; 2 Kön. 2, 8. 13 fg.) und koſtbaren Fellen (Joſ. 7, 21; Jer. 3, 6). Die Bibel beſchreibt zwar nicht die gewöhnliche (nichtprieſterliche) Kleidung, gibt aber geſetzliche Beſtimmungen hinſichtlich des Stoffs. Das Geſetz verbietet, aus Leinen und Wolle gemiſchtes Zeug zu tragen (3 Moſ. 19, 19; 5 Moſ. 22, 11), was aus der Scheu vor Verwirrung der Gattungen und vor Künſtelei erklärt wird; der letzte Grund des Verbots dürfte aber wol in dem Streben nach Einheitlichkeit und Ganzheit, als den Vorſtufen zur Heiligkeit, wie auch in manchen Satzungen über heilige Geräthe, zu finden ſein. Wenn den Prieſtern linnene weiße Kleider zu tragen verordnet werden (3 Moſ. 16, 4; 6, 3; Ez. 44, 17), ſo hängt dies mit dem Erwähnten und der vom Prieſterſtand vornehmlich anzuſtrebenden Reinheit und Heiligkeit zuſammen.

Ueber die Form der hebr. Kleidung gibt die Bibel keine genauere Nachricht; indeß bei Berückſichtigung des Klimas, das dem Morgenländer ein weites Gewand empfiehlt, bei der Stabilität des Orients, wo Bräuche und Trachten ſeit Jahrtauſenden faſt unverändert geblieben, wie Denkmäler aus dem Alterthum und die heutigen Beduinenaraber beweiſen, iſt kaum ein weſentlicher Unterſchied des hebr. Kleiderſchnitts von dem bekannten morgenländiſchen anzunehmen.

Zu den nothwendigen Stücken der einfachen iſraelitiſchen Kleidung gehörte das Unterkleid (Ketonet; Luther: Rock, Leibrock) aus Leinen, Wolle oder Baumwolle, weiß oder bunt, im Ganzen gewoben, auf bloſem Leib, anfangs ohne Aermel getragen, bis an die Knie (1 Sam. 6, 20), ſpäter bei Vornehmen an die Knöchel reichend. Dieſes wurde durch einen Gürtel von Leder (2 Kön. 1, 8; Matth. 3, 4) oder Leinen (Jer. 13, 1) um die Lenden zuſammengehalten, um die freie Bewegung nicht zu hindern (ſ. Gürtel). Wer ungegürtet im Unterkleid war, galt für unangezogen (1 Sam. 19, 21 fg.; 2 Sam. 6, 20; Jeſ. 20, 2; Hiob 26, 6; 24, 10; Joh. 21, 7), daher auch der Arme beim Ausgehen als Oberkleid ein großes viereckiges Stück Zeug „umzuwerfen" pflegte (Bar. 5, 2; Luk. 23, 11; Joh. 19, 2; Apg. 12, 8; Offb. 10, 1), das ihm zugleich als Schlafdecke diente (2 Moſ. 22, 27), und deshalb, wenn verpfändet, nicht über Nacht vorenthalten werden ſollte (5 Moſ. 22, 17; 24, 12 fg.; ſ. Bett). In der Bruſtfalte des um den Leib geſchlungenen Oberkleids konnte mancherlei, wie in einer Taſche, geborgen werden (2 Moſ. 12, 34; Ruth 3, 15; 2 Kön. 4, 39; Hagg. 2, 12; Luk. 6, 38), der abgelegte Umwurf mochte als Sack zum Einpacken und Tragen benutzt (Richt. 8, 25; 1 Sam. 21, 9; Spr. 30, 4), als Reitkiſſen untergelegt (Matth. 21, 7), als Teppich ausgebreitet (2 Kön. 9, 13; Matth. 21, 8) u. dgl. m. gebraucht werden. Man legte das Obergewand ab, wo es die Bewegung hinderte (Matth. 24, 18; Mark. 10, 50; Joh. 13, 4. 12; Apg. 7, 58; 22, 23). Arme und Trauernde gingen barfuß (2 Sam. 15, 30; Jeſ. 20, 2; Ez. 14, 17. 23); übrigens beſtand die Fußbekleidung aus Lederſohlen (1 Moſ. 14, 23; Jeſ. 5, 27; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16), die, mit Riemen feſtgebunden, beim Betreten des Zimmers oder einer heiligen Stätte abgelegt wurden (2 Moſ. 3, 5; Joſ. 5, 15). Den Kopf bedeckte man, wenn man ihn nicht mit dem Obergewand verhüllte, was bei manchen Gelegenheiten geſchah (2 Sam. 15, 30; 1 Kön. 19, 30; Eſth. 6, 12), mit einem einfachen Tuch, das, mit einem Band, einer Schnur ringsherum gebunden (2 Moſ. 29, 9; 3 Moſ. 8, 13; Jon. 2, 6; Ez. 16, 10), einen Kopfbund bildete. Beinkleider, im heutigen Orient unter beiden Geſchlechtern weit verbreitet, von den Arabern jedoch noch wenig getragen, waren bei den Hebräern ſo wenig als bei den Griechen gebräuchlich. Eine Art Hoſen oder wenigſtens einen Anſatz dazu erkennt man in dem „Hüftkleid" (miknasim), das aber zur prieſterlichen Amtstracht gehört (2 Moſ. 28, 42). Daß die Iſraeliten mit der Zeit von ihrer urſprünglichen Einfachheit abwichen und unter der Königsherrſchaft Luxus trieben, wo ſie manchen fremden Putz nachahmten (2 Sam. 1, 24; Jeſ. 3, 16 fg.; Jer. 4, 30; KL. 4, 5; Ez. 16, 10 fg.; Zeph. 1, 8), iſt ebenſo erklärlich als die Rügen der Propheten und die häufigen Mahnungen der Schrift hinſichtlich des Prunks mit Kleidern (Hiob 13, 28; 27, 16; Jeſ. 50, 9; Jer. 6, 8; Sir. 11, 4; 14, 18; 42, 13), der noch im apoſtoliſchen Zeitalter herrſchte (1 Tim. 2, 9; 1 Petr. 3, 3; Jak. 5, 21). Das einfache Unterkleid war ſchon früh, mit Aermeln verſehen, zu einem faltenreichen, bis an die Knöchel reichenden Gewand geworden (1 Moſ. 37, 3). Unter dieſem kam ein feines leinenes oder baumwollenes gewobenes Unterkleid (sadin; Luther „Hemd") in Gebrauch (Jeſ. 3, 23; Spr. 31, 24), das die Philiſtäer ſchon früher trugen (Richt. 14, 12). Me;il (1 Sam. 18, 4; 24, 5. 12; Hiob 1, 20), ein ärmelloſer Talar, länger als das Ketonet, über dem es zunächſt von Vornehmen

getragen wurde (1 Sam. 18, 4; 1 Chron. 15, 27; Ez. 26, 16), erſcheint zu Jeſu Zeit als ſehr verbreitetes Luxuskleid (Matth. 10, 10; Luk. 3, 11; 9, 3). Patis iſt als chaldäiſches weites Unterkleid erwähnt (Dan. 3, 21). Für das Obergewand des Iſraeliten gibt es zwar mehrere Namen, als: Beged (1 Moſ. 37, 29; 39, 12 u. a.), Simla (1 Moſ. 9, 23; 37, 34; 44, 13; Jeſ. 7, 6; 9, 5 u. a.), Salma (2 Moſ. 22, 8; Mich. 2, 8), Gelom (Ez. 27, 24; 2 Kön. 8, 2), Kesut (5 Moſ. 22, 12), Sut (5 Moſ. 49, 11), die von Luther durch Mantel, Kleid, Rock überſetzt werden; da ſie aber alle ſprachlich auf Bedeckung, Hülle zurückleiten, iſt eine Verſchiedenheit nicht erſichtlich. 'Eder (Mich. 2, 8) oder 'Aderet (1 Kön. 13, 13; Sach. 13, 14) war ein einfacher Umwurf aus Thierfellen, der Sittenſtrenge der Propheten, welche ihn trugen, entſprechend; mit demſelben Namen werden aber auch prächtige Pelzmäntel der Könige und Großen Aſſyriens (Jon. 3, 6) und Babyloniens (Jeſ. 7, 21) bezeichnet. In der Bibel werden noch einige fremdländiſche Oberkleider erwähnt: Takrik (Eſth. 8, 15), ein mediſcher Königsmantel; das chald. Karbela (Dan. 3, 21), das für einen Mantel gilt, aber zweifelhaft iſt; der griech. Soldatenmantel (2 Makk. 12, 35); der karmoiſinrothe Mantel röm. Feldherren und Imperatoren (Matth. 27, 28); ein röm. Regen- und Reiſemantel (2 Tim. 4, 13). Die weibliche Kleidung mag ſich von der männlichen, wie im heutigen Orient, nicht weſentlich unterſchieden haben, muß aber doch kenntlich geweſen ſein, weil das Geſetz den Männern verbietet, Frauenkleider zu tragen, und umgekehrt (5 Moſ. 22, 5). Man will darin eine Abwehr ägyptiſchen und kypriſchen Monddienſtes erblicken, bei dem dieſe Kleiderverwechſelung herrſchte; es mag aber das Verbot im allgemeinen die Aufrechterhaltung der Ordnung bezweckt und nebenbei unzüchtigen Ausſchreitungen vorgebeugt haben. Als Unterkleider des weiblichen Geſchlechts ſind außer dem, vermuthlich etwas längern Ketonet (HL. 5, 3), dem feinern Sadin, noch erwähnt Ketonet passim (2 Sam. 13, 18), ein langes Aermelkleid, und Mezil, ärmellos, über dem Ketonet getragen, wie von den Männern. Großen Luxus entwickelten die Frauen in den Obergewändern, da außer dem gewöhnlichen Beged oder Simla (5 Moſ. 21, 13; 22, 5) verſchiedene Ueberwürfe in Mode kamen, deren nähere Beſchaffenheit aber fraglich iſt. Mitpahat (Jeſ. 32; Ruth 3, 15), Mazatapha (Jeſ. 3, 22) deuten auf einen weiten Ueberwurf; Petigil (Jeſ. 3, 23) wird bald für einen Mantel, bald für einen Buſengürtel gehalten. Mannichfach waren auch die Schleierumwürfe, Redidim (Jeſ. 3, 23; Luther „Kittel"; HL. 5, 7; Luther „Schleier"). In der Patriarchenzeit erſcheinen ehrſame Frauen und Mädchen unverſchleiert (1 Moſ. 12, 14; 21, 15; vgl. dagegen 1 Moſ. 38, 15), ſpäter nur Sklavinnen (Jeſ. 47, 2) oder gemeine Weiber, ja die vornehme Frau trug, wie im heutigen Orient, mehrere Schleierumwürfe, wofür die verſchiedenen Namen: Razal (Jeſ. 3, 19), der vom Kopf an den Schläfen herabwallt; Sama (HL. 4, 1. 3; 4, 6; Jeſ. 47, 2), der Bruſt, Hals und Kinn verhüllt; Saziph (1 Moſ. 24, 65; 38, 14. 19) ein vom Hinterhaupt über den ganzen Leib herabhängender Schleiermantel. Die einfache Kopfbedeckung vervielfältigte ſich bei beiden Geſchlechtern in Stoff und Form zu künſtlichen, kaum beſtimmbaren Kopftrachten verſchiedener Benennung: Saniph (Hiob 29, 14; Jeſ. 61, 3. 10; 62, 3) der Kopfbund, Turban; Misnephet, der Turban des Königs (Ez. 21, 31) und des Hohenprieſters (2 Moſ. 28, 4. 27. 39; 3 Moſ. 8, 9; 16, 4); Tebulim (Ez. 23, 15), hohe babyloniſche Turbane. An den ſonſt wenig geachteten Sandalen (Am. 2, 6; 8, 6; Sir. 46, 21), die ſich Vornehmere durch ihre Sklaven anlegen, losbinden (5 Moſ. 25, 9; Ez. 24, 17; Jeſ. 20, 2) und nachtragen ließen (Matth. 25, 9; Mark. 1, 7; Joh. 1, 27; Apg. 13, 25), äußerte ſich vornehmlich die Prachtliebe des weiblichen Geſchlechts, indem es Schnürſohlen von Tahas (Ez. 16, 10; Luther „Semiſch", andere Seehund[?] Delphin[?] Seekuh[?] Hyänenart[?] dunkelrothes Leder), einem jedenfalls koſtbaren Leder, trug. Da bei den ſpätern Griechen und Römern eigentliche Schuhe mit Oberleder von verſchiedener Farbe gebräuchlich waren, ſo vermuthet man ſie auch bei den Iſraeliten jüngerer Zeit. Selbſtverſtändlich iſt bei feſtlichen Gelegenheiten der Gebrauch der Putzkleider (Jeſ. 3, 21; Ez. 17, 24; Sach. 3, 4; Pred. 9, 8), auch Wechſelkleider genannt (1 Moſ. 45, 22; Richt. 14, 12 fg., 19; 2 Kön. 5, 5. 22), die öfter gewechſelt wurden, nicht ſowol infolge levitiſcher Verunreinigung, als vielmehr um durch die Menge der Kleider ſeinen Reichthum zu zeigen, den ſie zum Theil ausmachten (Hiob 27, 16; Spr. 31, 21), die als Ehrengeſchenke verliehen wurden (1 Moſ. 45, 22; Richt. 14, 12. 19; 1 Sam. 18, 4; 1 Kön. 10, 25; 2 Kön. 5, 5. 26; Eſth. 5, 7; Matth. 25, 11; Luk. 15, 22), wovon daher Könige große Vorräthe und dazu einen beſondern Verwalter zu halten pflegten (2 Chron. 34, 22). Bei der bekannten Vorliebe der Morgen-

länder für Wohlgerüche, räucherten oder besprengten die Hebräer ihre Gewänder mit duftigen Stoffen (Ps. 45, 8; HL. 4, 11; vgl. 1 Mos. 27, 15. 27; über den Brauch, im Affect der Trauer, des Entsetzens das Kleid zu zerreißen, wie über das Trauergewand, s. Klage). Das Ausschütteln des Gewandes erklärt sich leicht als sinnbildliche Aeußerung des Abscheues (Apg. 18, 6), sowie das Vertauschen des Anzugs sich als Andeutung eines freundschaftlichen Verhältnisses zu erkennen gibt (1 Sam. 18, 4). Als Beschimpfung galt theilweises Abschneiden der Kleider (1 Chron. 20, 4). Angeklagte erschienen in schmuzigem Gewand vor Gericht (Sach. 3, 3; Jes. 64, 6). Ueber Ursprung und Beschaffenheit des Aussatzes der Kleider sind die Meinungen sehr getheilt. Das Wesentliche dabei ist, daß der Unreinheitsbegriff vom Aussatz am menschlichen Leib auf die Kleidung übertragen und in den Flecken an dieser als eine jenem ähnliche Erscheinung, daher als verunreinigend betrachtet und demgemäß auch behandelt wurde. Roskoff.

Kleinglaube, ein Mangel an Glaubensstärke, den Jesus insbesondere an seinen Jüngern wiederholt ernstlich tadelt. Gerade diese kamen, bei der gefährdeten Lage ihres Meisters, öfters in die Lage, das Vertrauen auf Gott und auf das Gelingen des Werkes Jesu zu verlieren. Als Mangel an Vertrauen auf die göttliche Vorsehung überhaupt ist der Kleinglaube Matth. 6, 30; Luk. 12, 28 geschildert. Wegen unzureichenden Vertrauens auf den unausbleiblichen Schutz Gottes in gefahrvoller Lage trifft der Tadel des Kleinglaubens die Jünger Matth. 8, 26. Als Kleinglaube erscheint das Zagen des auf dem Galiläischen Meer wandelnden Petrus Matth. 14, 31 und die Besorgtheit der Jünger, als sie vergessen hatten, Brot auf den Weg mitzunehmen Matth. 16, 8. Auffallenderweise findet sich dieser Tadel Jesu gegen die Jünger fast ausschließlich beim ersten Evangelisten, sodaß er der Redesammlung, welche den Kern des ersten Evangeliums bildet, eigenthümlich gewesen zu sein scheint. Einen ähnlichen Zustand der Seele schildert Jakobus (Kap. 1, 6—8). Der Kleinglaube ist ein Glaube ohne Sicherheit und Halt, den deshalb der Zweifel schon bei geringfügigen Veranlassungen wankend zu machen vermag; er ist daher ein schwacher, unerprobter, unbefestigter Glaube, der auf eine noch unentwickelte religiös-sittliche Grundgesinnung schließen läßt (s. Glaube). Schenkel.

Klemens, s. Clemens.

Kleopas (Κλεόπας), einer von den beiden Emmausjüngern (Luk. 24, 18). Der Name ist ähnlich aus dem griech. Kleopatros zusammengezogen, wie Antipas aus Antipatros (vgl. Winer, „Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms" [7. Aufl., Leipzig 1867], S. 97). Fälschlich wird Kleopas oft mit dem Kleopas Joh. 19, 25 identificirt, dessen Name vielmehr eine Gräcisirung des aramäischen Chaliphai ist und der deshalb mit dem Alphäus (s. d.) der Synoptiker identificirt werden muß. Wer der Emmausjünger Kleopas war, der zu Jesu das Wort sprach: „Bist du der einzige unter den Fremdlingen zu Jerusalem, der nicht weiß, was in diesen Tagen darinnen geschehen ist", das war den ersten Lesern des Evangeliums vielleicht noch bekannt, die Väter dagegen (nur Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 11, hat wenigstens die richtige Schreibung) werfen ihn mit Klopas zusammen (so Epiphanius, Origenes Contra Celsum u. s. w.), sie befinden sich also in Hinsicht desselben in dem gleichen Dunkel wie wir selbst. Hausrath.

Kleopatra, d. i. eine durch ihre Abstammung glänzende, ist ein häufig vorkommender griech. Frauenname. In der Bibel wird nur eine Frau dieses Namens erwähnt, die Tochter des ägypt. Königs Ptolemäus VI. Philometor, welche dieser mit seiner Schwestergemahlin gezeugt hatte und im J. 150 v. Chr. in Ptolemais mit dem syr. König Alexander Balas mit königlicher Pracht vermählte (1 Makk. 10, 51—58; Josephus, „Alterthümer", XIII, 4. 1; III, 2). Die Ehe war von kurzer Dauer; schon im J. 146 brach Ptolemäus mit seinem Schwiegersohn, und als dieser hatte flüchtig werden müssen, erhielt dessen Gegner, der neue König Demetrius II. Nikator, die Kleopatra zur Gemahlin (1 Makk. 11, 1—18). Nach diesem sehr glaubwürdigen Bericht handelte hier Ptolemäus aus Ländergier und bemächtigte sich, vorgeblich als Freund kommend, durch List Syriens; dagegen wälzen Josephus („Alterthümer", XIII, 4. 6) und Diodor (Fragmenta, ed. Müller (Paris 1842—44), II, 16) die Schuld des Bruches auf Alexander Balas. Ersterer erzählt, daß Ammonius, ein Günstling des Alexander (vgl. Livius Epit. 50), ein Attentat auf das Leben des Ptolemäus versucht und daß, als dessen Auslieferung verweigert worden sei, Ptolemäus den Alexander für den Anstifter gehalten habe; letzterer, daß Ptolemäus dem Alexander wirklich habe Hülfe leisten wollen und sich erst, als er dessen völlige Ohn-

macht erkannt, unter dem Vorgeben von Nachſtellung an deſſen Gegner gehalten habe (ſ. Ptolemäus VI. Philometor). Auch die zweite Ehe der Kleopatra, aus der zwei Söhne, Seleukus V. und Antiochus Grypus, hervorgingen, währte nur einige Jahre. Um oder wol nach 140 v. Chr. ſtand der ägypt. Tryphon dem Demetrius bedrohlich gegenüber; letzterer durfte hoffen, durch einen glücklichen Feldzug gegen Parthien ſeine Macht zu verſtärken, gerieth aber dabei in parth. Gefangenſchaft (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 5. 11; Juſtinus, XXXVI, 1; XXXVIII, 9). Wenn hierüber 1 Makk. 14, 1. 2 nur geſagt wird: er ging mit ſeiner Kriegsmacht nach Medien um Hülfe, Hülfstruppen zum Krieg wider Tryphon an ſich zu ziehen; der König Arſaces aber ſchickte, als er es hörte, einen Feldherrn, ihn lebendig gefangen zu nehmen: ſo hatte der Verfaſſer wol ſelbſt keine klare Vorſtellung von der Sachlage. Nach Entfernung des Demetrius hielt ſich Kleopatra zunächſt in Seleucia und trug dann ſich und das Reich dem Bruder des Gefangenen, dem Antiochus VII. Sidetes, an, der den Tryphon wirklich beſiegte (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 7, 1; Juſtinus, XXXVI, 1). Die Frucht dieſer dritten Ehe war Antiochus Cyzicenus. Unterdeſſen wurde Demetrius in der parth. Gefangenſchaft königlich gehalten; er heirathete die Rhodoguna, Tochter des Königs Mithridates I. (Arſaces VI.), und, nach 10 Jahren wieder frei geworden, beſtieg er nach Verdrängung des Bruders aufs neue für 4 Jahre den ſyr. Thron. Als er, von den Aegyptern beſiegt, zur Kleopatra nach Ptolemais floh, nahm ihn dieſe nicht auf, ſodaß er weiter nach Tyrus flüchtete, wo er durch Feinde umkam (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 9, 3); dagegen ließ ihn nach Appian (Historia Syriaca, Kap. 68, 69) die Kleopatra aus Eiferſucht wegen ſeiner nachherigen Heirath tödten. Weiter erzählt Appian, daß Kleopatra ihren älteſten Sohn, den neuen König Seleucus V., tödtete und daß darauf deſſen Bruder und Nachfolger Antiochus Grypus die Mutter das Gift zu nehmen nöthigte, das ſie für ihn gemiſcht hatte. Dem ſchrecklichen Weib ſchreibt Appian wahnſinnigen Haß gegen alle zu; wir ſehen, daß in dieſem Königshaus Herrſchſucht und Habſucht alle ſittlichen und menſchlichen Bande gelöſt hatte.

Fritzſche.

Klopas (Κλωπᾶς; Joh. 12, 25). Derſelbe Name wie Alphäus. Beides ſind Gräciſirungen des aramäiſchen Chaliphai, nur daß die eine Form das Ch abwirft, die andere es zum K verſtärkt. Ueber die Perſon ſ. Alphäus.

Hausrath.

Klugheit beruht auf Schärfe des Verſtandes (das A. T. hat für dieſen Begriff verſchiedene Wörter, welche die Klugheit als „Nachſinnen", „Einſicht", „Geſchmack", „Rath" bezeichnen, ja ein Wort [ʿârûm], welches unſerm deutſchen „gerieben" = klug entſpricht; im N. T. wird meiſt φρόνιμος gebraucht), und iſt die praktiſche Lebensweisheit, d. h. die Fähigkeit, beſtimmte vorgeſteckte Ziele unter gegebenen (fördernden oder beſonders hindernden) Verhältniſſen und Bedingungen zu erreichen. Je nachdem dieſe Ziele ſittlich guter Art und ſomit von der wahren Weisheit vorgeſchriebene ſind oder ſittlich ſchlechte, und je nachdem die Mittel, welche die Klugheit zur Erreichung derſelben anwendet, erlaubte oder unerlaubte ſind, iſt die Klugheit ſelbſt entweder ſittlich geboten oder ſittlich verwerflich. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Bibel, welche Einſicht, Verſtändigkeit und Klugheit häufig belobt und anempfiehlt (vgl. Spr. 1, 5; 2, 3 u. ſ. w.; Matth. 10, 16), nur eine in jeder Beziehung ſittlich gute Klugheit meint. Selbſt der Siracide, in deſſen Buch ſich auch Klugheitslehren von etwas bedenklicher Art finden (Kap. 18, 36 fg.; 40, 29), ſagt (Kap. 19, 24): „Beſſer gering an Einſicht und gottesfürchtig, als reich an Klugheit und Uebertreter des Geſetzes." Die übrigen Schriften des Alten Bundes aber, in welchen von ihr die Rede iſt und die Klugheit gar häufig mit der Weisheit zuſammenfließt (Spr. 1, 2 u. ſ. w.), heben wiederholt und dringend hervor, wie eine ſittlich-religiöſe Klugheit, d. h. eine Klugheit, die ſittlich-religiöſe (Weisheits-) Ziele verfolgt und dabei die dem göttlichen Geſetz entſprechenden Mittel wählt, die wahrhaftige und empfehlenswerthe Klugheit ſei. Deshalb betonen die Sprüche mehrfach, daß „die Furcht Jahve's der Erkenntniß Anfang" iſt (Kap. 1, 7; 9, 10, ebenſo Pſ. 111, 10), und während die Gottloſigkeit die größte Thorheit iſt (Pſ. 94, 8; 14, 2), ſagt der Gottesfürchtige von ſich mit Recht: „Verſtändiger bin ich als die älteſten; denn deine (Gottes) Befehle halte ich" (Pſ. 119, 100), und lernt er aus Gottes Befehlen Verſtand, weil „die Eröffnung deiner Worte erleuchtet, gibt Verſtand den Einfältigen" (Pſ. 119, 104. 130; vgl. Spr. 2, 6). Und auch der Siracide ſchließt ſich an mit den Worten: „Heil dem der Klugheit gefunden — aber er iſt nicht über den, der den Herrn fürchtet. Die Furcht des Herrn übertrifft alles:

wer sie besitzt, wem kann er verglichen werden?" (Kap. 25, 9 fg.). Jesus aber, von dem die Klugheit überhaupt nur als Mittel zur Erreichung sittlich-religiöser Zwecke empfohlen wird (Matth. 7, 24; 24, 45; 25, 2 fg.), fügt der Ermahnung „werdet klug wie die Schlangen" sogleich die wichtige Cautel hinzu „und ohne Falsch wie die Tauben" (Matth. 10, 16). Und wenn er den untreuen Haushalter wegen seiner Klugheit lobt (Luk. 16, 8 fg.; der „Herr" in V. 8 ist Jesus selbst, nicht der Herr im Gleichniß; vgl. Weizsäcker, „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" [Gotha 1864], S. 213 fg.), so lobt er ihn doch keineswegs wegen des Unrechts; vielmehr ist aus der Bezeichnung „Kinder der Welt", unter welche Kategorie der Haushalter fällt, zu sehen, daß nicht die Art der weltlichen Klugheit, sondern nur die Klugheit an sich, nach Analogie der vom Haushalter bewiesenen, natürlich aber unter Beobachtung der Matth. 10, 16 gegebenen Cautel, empfohlen wird. Uebrigens werden in der Bibel mehr einzelne Klugheitsregeln gegeben, als daß eine Lehre von der Klugheit aufgestellt würde. Wie überhaupt der Orient reich ist an kernigen Sprüchen praktischer Lebensweisheit, so besitzen wir zumal im A. T. deren eine ganze Sammlung, und eine große Menge unserer Sprichwörter stammt bekanntlich von dorther. Drei Bücher hauptsächlich sind damit angefüllt, das Buch der „Sprüche" und die Apokryphen „die Weisheit" und „Jesus Sirach". Auch im N. T. fehlen sie nicht (vgl. Matth. 7, 6 fg., 24 fg.; 25, 2 fg. u. s. w., weiter die Briefe, vor allem des Paulus, Jakobus u. s. w.). Vorzüglich haben Jesus selbst und Paulus lebendige Beispiele einer feinen und lautern Klugheit an sich und in ihren Handlungen gegeben (vgl. Matth. 22, 15 fg.; 1 Kor. 9, 19 fg.). Auf der andern Seite aber werden auch bedenkliche Beispiele von Weltklugheit hervorragender Persönlichkeiten in der Bibel angeführt, ja noch dazu ohne daß ein sittliches Bedenken dagegen geltend gemacht würde. Dahin gehört die Erzählung von Jakob, wie er, der hinterlistige „Fersenhalter", seinen Bruder um die Erstgeburt betrügt (1 Mos. 27), und von Paulus, wie er sich wegen der gegen den Hohenpriester ausgesprochenen Beleidigung entschuldigt (Apg. 23, 1 fg.). Weder der erstere noch der letztere Fall (ob geschichtlich wahr oder nicht, ist gleichgültig) möchte, am Maßstab der Lauterkeit gemessen, für sittlich gut oder auch nur entschuldbar befunden werden. Eine Warnungstafel! Mögen wir davon ablesen, daß die Klugheit ohne Falsch gar oft ein schwieriges Ding ist und daß ein sehr feiner sittlicher Takt dazu gehört, um auf dem Weg praktischer Lebensweisheit und bei Beurtheilung derselben nicht auszugleiten. Zum Schluß merken wir noch an, daß unter den Thieren (nach 1 Mos. 3, 1 und Matth. 10, 16) die Schlange für besonders klug, ja listig galt. Vgl. Bruch, „Weisheitslehre der Hebräer" (Strasburg 1851), und Oehler, „Die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit" (Tübingen 1854). J. R. Hanne.

Knabenschänder, s. Unzucht.

Knecht, s. Sklaven.

Knecht Gottes. Als Knechte Jahve's werden im A. T. solche durch ihre Stellung innerhalb der Theokratie hervorragende Männer bezeichnet, welche zum Dienst Jahve's, zur Ausrichtung seiner Befehle und zum Vollzug seines Heilswillens berufen waren. Der Ausdruck hat durchaus keine herabwürdigende Bedeutung. Es liegt ihm allerdings die Idee des unbedingten Abhängigkeitsbewußtseins zu Grunde, von welchem sich diejenigen am meisten durchdrungen fühlen müssen, die der innigsten Gemeinschaft mit Gott, dem Allmächtigen und Allheiligen, gewürdigt werden. Alle Gottesmänner oder Offenbarungsträger des Alten Bundes heißen Knechte Gottes. So z. B. Abraham (1 Mos. 26, 24); insbesondere Mose (2 Mos. 4, 10; 14, 31; 4 Mos. 11, 11; Jos. 1, 2; 9, 24 u. ö.); aber auch Caleb (s. d.; 4 Mos. 14, 24), Josua (Jos. 24, 29; Richt. 2, 8), Samuel (1 Sam. 3, 9), David (2 Sam. 7, 5; 1 Kön. 3, 6; Ps. 18, 1; 78, 70). Besonders häufig jedoch findet sich diese Bezeichnung auf die Propheten angewandt. Sie heißen überhaupt als solche Knechte Jahve's (2 Kön. 9, 7; 17, 13; 21, 10; 24, 2; Jer. 25, 4; 26, 5; 29, 19; Am. 3, 7; Sach. 1, 6); insbesondere aber werden so genannt: Ahia (1 Kön. 14, 18), Elia (1 Kön. 18, 36), Jona (2 Kön. 14, 25), Jesaja (Jes. 20, 3). Die Propheten (s. d.) erscheinen damit in ausgezeichneter und gewissermaßen einzigartiger Weise als Vollstrecker des göttlichen Heilswillens und Organe der göttlichen Offenbarungsmittheilungen. Eigenthümlich ist, daß auch Nebukadnezar (s. d.) als Knecht Gottes bezeichnet wird (Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10), was sich daraus erklärt, daß der chald. Großkönig an den betreffenden Stellen als Vollstrecker der Gerichte Jahve's an Israel aufgefaßt ist.

So weit wäre der Begriff des „Gottesknechts" ohne weitere Schwierigkeit. Schwieriger

zu erklären ist derselbe jedoch in den Weissagungen des unbekannten exilischen Verfassers von Jesaja (Kap. 40—66). Daß in diesen Weissagungen unter demselben durchgängig ein Subject zu verstehen ist, welches ausdrücklich im Dienst Jahve's steht und mit dem Vollzug seines Heilsplans beauftragt ist, darüber kann kein Zweifel sein. Allein ebenso unzweifelhaft ist es, daß der Prophet mit dem Ausdruck „Knecht Jahve's" nicht immer dasselbe Subject bezeichnen will, und eben durch diesen Umstand wird die richtige und sichere Erklärung wesentlich erschwert.

Zunächst wird das Volk Israel als „Knecht Jahve's" bezeichnet, und zwar dieses Volk in seiner Gesammtheit, als gotterwählte Nachkommenschaft Abraham's (Jes. 41, 8 fg.), sowie es aus den Drangsalen des Exils (s. d.) übriggeblieben war. Der Prophet erinnert an der betreffenden Stelle, um die Verzagten und Zweifelnden zu ermuthigen, an die Großthaten Jahve's an Israel und dessen hohe heilsgeschichtliche Bestimmung; wie er Israel einst von der Knechtschaft Aegyptens erlöst, so jetzt von derjenigen Babyloniens. Von der Gesammtheit des exilirten Volks, ohne jegliche Ausnahme, kommt die Bezeichnung „Knecht Jahve's" noch mehreremal vor. Gleichwol unterscheidet der Prophet unverkennbar unter dem Volk Israel zwei Klassen: solche, welche die Heilsführungen Jahve's zu jener Zeit richtig erkannten und den Ermahnungen des Propheten ein williges Ohr liehen, und solche, welche gegen jene Heilsführungen sich blind und verstockt zeigten und den proph. Ermahnungen ihr Ohr verschlossen (Jes. 42, 18 fg.). Israel hatte unstreitig in seiner Gesammtheit, nach der Ueberzeugung des Propheten, als gotterwähltes theokratisches Volk einen Missionsberuf, die Aufgabe, die Jahvereligion unter allen Völkern der Welt zu verbreiten. Jetzt war der Zeitpunkt eingetroffen zur Erfüllung dieser menschheitlichen Mission, und es war um so tiefer zu beklagen, daß der „Knecht Gottes" seinem göttlichen Herrn in seiner Gesammtheit den Gehorsam versagte. Unzweifelhaft schreibt der Prophet dem gesammten Volk Israel, wenn er es als einen „Boten, den Jahve sendet", bezeichnet (Jes. 42, 19), ohne weiteres einen proph. Beruf zu. Auch ist es sicher seine Meinung, daß die dem Volk jetzt angebotene Erlösung der Gesammtheit desselben zutheil werden sollte (Jes. 43, 1 fg.), wie denn auch dem gesammten Israel göttliche Geistesausgießung in Aussicht gestellt ist (Jes. 44, 3).

Gleichwol setzt der Prophet, mit Beziehung auf die vorhin erwähnten zwei Klassen der Bevölkerung, die er unterscheidet, voraus, daß eine große Anzahl von Exulanten der Ermahnung Jahve's nicht Folge leisten würde (Jes. 48, 1 fg.), und diese können daher nicht in Wahrheit unter das Collectivsubject „Knecht Gottes" subsumirt werden. Alle sind wol berufen, aber nicht alle hören auf den Ruf (Jes. 48, 12 fg.). Ebendeshalb erscheint Kap. 49 der zunächst vom Gesammtisrael verstandene Gottesknecht schon in einem beschränktern Sinn in demjenigen Theil der Exulanten, welche dem an sie ergangenen Ruf Jahve's sich gehorsam bewiesen, d. h. in den echt theokratisch gesinnten Israeliten. Es ist das „wahre Israel" (vgl. auch Röm. 2, 27 fg.; 4, 13 fg.; 9, 6 fg.; 11, 4 fg.), das Israel, an dem sich Jahve verherrlichen will (Jes. 49, 3; 65, 8 fg.), die Aussaat einer bessern Zukunft, an welches der Prophet sich von jetzt an wendet und an welches alle Verheißungen Gottes geknüpft sind. Dieses wahre doppelt erwählte Israel hat nun nicht nur den proph. Beruf, ein Licht der Nationen zu sein und das theokratische Heil in der höchsten Bedeutung des Wortes bis ans Ende der Erde zu tragen (Jes. 49, 6), sondern es soll auch „Jakob zurückführen und Israel sammeln" (Jes. 49, 5 fg.), d. h. der bessere theokratische Kern der Nation hat den Beruf, als besonders erwählter „Knecht Jahve's" das übrige untheokratisch gewordene Israel aufs neue theokratisch zu organisiren und auf diesem Wege Gesammtisrael wieder zum „Gottesknecht" umzuwandeln. Daher bezeichnet der Ausdruck „Knecht Jahve's" von Jes. 49 an unverkennbar nur noch einen kleinern Theil des Volkes Israel, eine Auswahl der Gesammtheit, die mit dem größern, von der theokratischen Idee abtrünnig gewordenen Theil in einem tragischen Conflict sich befand und bei ihm nicht nur auf Gleichgültigkeit und Widerwilligkeit stieß, sondern von ihm auch mancherlei Kränkungen und Verhöhnungen zu erdulden hatte (Jes. 49, 7). Dies stimmt denn auch mit dem sonst bekannten geschichtlichen Thatbestand insoweit völlig überein, als nur ein verhältnißmäßig kleiner Theil der Exulanten die Erlaubniß zur Rückkehr nach Palästina benutzte (s. Esra und Nehemia). Der „Knecht Gottes" in der erwähnten idealen Bedeutung des Wortes soll daher „Bundesmittler" (Jes. 49, 8) in einem ganz besondern Sinn werden, d. h. er soll für sein eigenes Volk werden, wozu eigentlich (Jes. 42, 6)

Gesammtisrael für die Heiden bestimmt ist, er soll das theokratische Verhältniß des Volkes zu Jahve, als der wahren Bundesgemeinde Gottes, noch vollkommener als dies durch die mosaische Stiftung geschehen war, in Zukunft herstellen und dadurch es Israel erst möglich machen, seinen menschheitlichen Missionsberuf zu erfüllen. Unter diesen Umständen ist auch in dem Abschnitt Jes. 50, 4—11 nicht (wie Knobel zu dieser Stelle annimmt) der Prophet Subject, sondern der Jahve treu gebliebene „Knecht Gottes" (Jes. 50, 10), d. h. der theokratisch gesinnte Volkstheil, der von den abtrünnig gewordenen übrigen Israeliten rohe Mishandlungen (Jes. 50, 6) zu ertragen hatte. Die treu gebliebenen Exulanten dagegen sind die, welche „Gerechtigkeit erkennen" und „in deren Herzen das Gesetz Jahve's ist" (Jes. 51, 7).

Da somit das Subject „Knecht Jahve's" von Jes. 49, 1 fg. an in einer ganz bestimmt gezeichneten und begrenzten Bedeutung auftritt, so ist hiermit auch der Schlüssel zu dem berühmten Abschnitt Jes. 52, 13—53, 12 gegeben. Von dem Knecht Gottes wird in diesem Abschnitt ausgesagt: er werde (nach der Rückkehr aus dem Exil) sehr glücklich sein, ebenso hochgeehrt und bewundert, als er vorher (während des Exils) unglücklich, herabgewürdigt und verachtet gewesen sei. Dieser Zustand der Herabwürdigung und Verachtung wird Jes. 53, 2—11 näher geschildert, und zwar von dem als bekehrt vorausgesetzten Gesammtisrael, welches der Prophet den frühern Zustand der theokratisch Gutgesinnten selbst schildern läßt. Das gesammte Israel unterscheidet hier also zwischen sich, das Jahve's Wege nicht erkannte und demnach den Ehrentitel „Knecht Gottes" nicht mehr verdiente, und zwischen dem treu gebliebenen Theil der Exulanten, welcher nicht nur von den heidnischen Bedrückern, sondern auch von den eigenen Landsleuten verächtlich und schnöde behandelt ward (Jes. 53, 2—6). Diese unverschuldeten Leiden des Knechtes Gottes hatten aber eine höhere Bedeutung und einen äußerst heilsamen Zweck. Das sündige Volk bedurfte infolge seiner vielen Vergehungen vor dem Exil und während desselben eines Schuldopfers. Ein solches konnte, nach der Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels, nicht mehr vorschriftsgemäß nach dem Gesetz dargebracht werden. Da geschah es, einer gnädigen Fügung Jahve's zufolge (Jes. 53, 10), daß der treu gebliebene Theil des Volks, der verwundet, zerschlagen und abgeschlachtet ward wie ein Opferlamm, zum Schuldopfer für die übrigen schuldbeladenen Exulanten gemacht wurde und auf diesem außerordentlichen Wege die Sünden und Missethaten derselben büßte (Jes. 53, 4—12). Das gesammte Volk bekennt Jes. 53, 4 fg. seine Sünden und macht sich durch dieses offene und aufrichtige Bekenntniß der Sündenvergebung, auf Grund des von den Bessern aus seiner Mitte dargebrachten Schuldopfers, nun auch würdig (Jes. 53, 5 fg.). Wenn in der betreffenden Schilderung vom Ableben des Knechtes Gottes die Rede ist infolge der auf ihn gehäuften Unbill (Jes. 53, 8 fg.), so ist das insofern buchstäblich zu nehmen, als während des Exils nicht wenige Exulanten den erlittenen Kränkungen und Mishandlungen erlegen waren, und auch der Umstand gehörte zur schuldopferartigen Ableistung für die Sünden Israels, daß sie im Land der Frevler und Ueppigen, d. h. in ungeweihter heidnischer Erde, hatten begraben werden müssen (Jes. 53, 9). Wenn der Knecht Gottes, obwol er starb und begraben wurde, dennoch in Ehren und mit Beute geschmückt fortlebt (Jes. 53, 10 fg.), so rechtfertigt sich diese kühne Metapher dadurch, daß das Subject ein Collectivbegriff ist, welches in vielen einzelnen Individuen erhalten geblieben ist. An die Verheißung von der künftigen Verherrlichung des Kerns der Exulanten, infolge ihrer Bundestreue während der Prüfungstage des Exils, knüpft sich dann noch eine weitere Reihe von Verheißungen, welche die Art dieser Verherrlichung ausmalen. Freilich zuckt durch die Siegeshymnen der kühnsten Hoffnung auch bisweilen wieder der elegische Ton des Schmerzes über den Schmerzenslohn, den die theokratisch gesinnten Exulanten für ihre Treue empfingen (Jes. 57, 1 fg.), und der Prophet verkennt die Hindernisse keineswegs, welche dem Restaurationswerk noch im Wege stehen und ihre Hauptursache eben in der verwerflichen antitheokratischen Gesinnung vieler Israeliten haben (Jes. 59, 1 fg.). Er selbst löst gegen den Schluß seiner Trostschrift den Collectivbegriff „Knecht Gottes" in den Pluralbegriff „Knechte Gottes" auf (Jes. 65, 13 fg.), und gerade die letztere Stelle beweist unwiderleglich, daß unter dem Knecht Gottes nicht ein einzelnes Individuum verstanden werden kann.

Infolge dieses Ergebnisses fällt nun von vornherein die herkömmliche kirchl. Auslegung vom Messias, d. h. von Christus, dahin (vgl. Hengstenberg, „Christologie des Alten Testaments" [2. Ausg., Berlin 1854—57], I, 311 fg.; Steudel, „Vorlesungen über die Theologie des Alten

Teſtamentes" [Berlin 1840], S. 402 fg.; Hävernick, „Vorleſungen über die Theologie des Alten Teſtaments" [Erlangen 1848], S. 235—254, und die neuteſt. Stellen 1 Petr. 2, 24 fg.; Apg. 8, 32 fg.; Luk. 22, 37 u. ſ. w.) Das A. T. kennt überhaupt nur einen ſiegreichen machtgekrönten königlichen, nicht einen leidenden und ſterbenden, zu den Miſſethätern gezählten, unfürſtlichen Meſſias (vgl. namentlich Jeſ. 9, 5 fg.; 11, 1 fg.; Mich. 5, 1 fg.). Der geſchilderte Gottesknecht gehört auch keineswegs einer fernen Zukunft an, er iſt nicht ein Gegenſtand der Erwartung, ſondern ſchon längere Zeit dageweſen (Jeſ. 44, 1 fg.; 49, 1 fg.). Das Schuldopfer hat er (während des babyloniſchen Exils) bereits dargebracht, die Mishandlungen hat er bereits erlitten, und es harrt ſeiner nur noch die Verherrlichung (Jeſ. 53, 10 fg.). Gegen die Auslegung vom Meſſias, beziehungsweiſe von Chriſtus, iſt namentlich auch der Umſtand entſcheidend, daß der „Knecht Gottes" bereits als „begraben im Land der Frevler" vorgeſtellt wird, was an den im Exil geſtorbenen Exulanten buchſtäblich ſich erfüllt hat, auf einen künftigen Meſſias bezogen aber widerſinnig iſt. Zu dem allem kommt noch hinzu, daß der zweite Jeſaja einen Meſſias gar nicht kennt (höchſtens hat in ſeinen Augen Cyrus in uneigentlichem Sinn einen meſſianiſchen Beruf, Jeſ. 45, 1). Im Anſchluß an Joel (ſ. d.) ſtellt er ſich die ſchließlichen Verfaſſungszuſtände des theokratiſch wiedergeborenen Iſraels als ſolche vor, unter welchen das vom Geiſt Jahve's erleuchtete und durchdrungene heilige Volk, nach Ausſcheidung aller Unwürdigen (Jeſ. 57, 3 fg.; 66, 15 fg., 24), ſich ſelbſt regiert wie in den Tagen der Vorzeit (Jeſ. 60, 1 fg.; 61, 1 fg.; 64, 8 fg.; 66, 1 fg.), wie denn überhaupt, nach prophetiſch-theokratiſcher Auffaſſung, die monarchiſche Verfaſſung antitheokratiſch und als eine Strafe des Volks für ſeine Sünden erſchien (1 Sam. 8, 7 fg.). Die Leiden des Gottesknechts laſſen ſich allerdings, vom typiſch-allegoriſchen Standpunkt aus, mit den Leiden Chriſti zuſammenſtellen, aber manches ſtimmt doch auch wieder gar nicht. Chriſtus war nicht ſchon von Anbeginn ſeiner Wirkſamkeit verachtet, ſondern längere Zeit der Liebling des Volks (vgl. Jeſ. 53, 2 fg.); nach der evangeliſchen Erzählung ward er nicht bei Frevlern begraben (vgl. Jeſ. 53, 9); er lebte und wirkte nicht nach ſeinem Tode noch lange Zeit auf Erden (vgl. Jeſ. 53, 10) und hatte auch nicht theil an der Beute der Gewaltigen (vgl. Jeſ. 53, 12; ſ. auch Meſſianiſche Weiſſagungen).

Die Erklärung des „Knechtes Gottes" vom Prophetenſtand (von mir ſelbſt noch vertheidigt in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1836, S. 982 fg.) kommt der Wahrheit am nächſten, da die Propheten die eigentlichen Vertreter und Führer des theokratiſch geſinnten Volkstheils waren; ſie zieht aber für den Begriff zu enge Grenzen und läßt ſich mit dem Umſtand nicht vereinigen, daß der Knecht Gottes an mehrern Stellen das geſammte Iſrael bedeutet. Die Propheten (und wol auch der Verfaſſer von Jeſ. 46—66) übten während des Exils einen ohne Zweifel ſehr hervorragenden, anregenden und ermunternden Einfluß auf das Volk und insbeſondere die daniedergedrückten Beſſergeſinnten aus, aber in einer ſo ausſchließlichen und umfaſſenden Weiſe, wie hier der Knecht Gottes, traten ſie nicht hervor. Auch iſt (vgl. Knobel, „Der Prophet Jeſaja" [3. Aufl., Leipzig 1861], S. 365) richtig bemerkt worden, daß dem Knecht Gottes Verrichtungen zugeſchrieben werden, welche nicht zum Wirkungskreis der Propheten gehörten, wie z. B. die Errettung der Gefangenen (Jeſ. 42, 7; 49, 9) und überhaupt die Einrichtung des erneuten Gemeindeweſens in Paläſtina (Jeſ. 49, 6 fg.).

Als die einzig haltbare Erklärung bleibt daher diejenige vom Volk Iſrael zurück, das zunächſt in ſeiner Geſammtheit, ſeiner heilsgeſchichtlichen Beſtimmung gemäß, Knecht Gottes ſein ſollte. Durch beinahe alle prophet. Vorherſagungen in Betreff der künftigen Schickſale Iſraels zieht ſich die Vorſtellung hindurch, daß ein Gottesgericht den in Sünden verſunkenen Theil des Volks dahinraffen und daß nur ein „Reſt" oder „Same", als der Saatkeim einer neuen beſſern Generation, ſich durch das Läuterungsfeuer hindurch erhalten werde (ſ. Meſſianiſche Weiſſagungen). Dieſer Vorſtellung hat der Verfaſſer von Jeſ. 40—66 einen neuen höchſt eigenthümlichen Ausdruck in ſeiner Schrift von den Leiden und der Verherrlichung des „Knechtes Gottes" gegeben; denn der „Knecht Gottes" iſt unſtreitig das eigentliche und weſentliche Thema des merkwürdigen prophet. Buchs. Aus der Leidens- und Opferglut des Exils erhebt ſich vor dem prophet. Hoffnungsblick, wie der Phönix aus der Aſche, ein neues durchgeläutertes Iſrael. Um des doppelt auserwählten, des in Opferwilligkeit und Todesüberwindung bewährten Knechts willen, vergibt Jahve die ſchweren Sünden des geſammten Volks, deshalb läßt er die Nation ſelbſt nicht untergehen, verdirbt

er nicht worin doch ein Segen ist (Jes. 65, 8), und nur diejenigen, welche auch jetzt noch „Jahve verlassen und seines heiligen Berges vergessen" (Jes. 65, 11), sind schlechterdings dem Untergang geweiht, während die „Knechte" essen, trinken und jubeln (Jes. 65, 13 fg.). Der Knecht Gottes ist demzufolge allerdings ein ideales Israel, indem in der von dem Propheten in Aussicht genommenen Weise das Schicksal der Exulanten sich niemals erfüllt hat.

Zur Literatur über den „Knecht Gottes" ist insbesondere zu vergleichen, außer den Commentaren de Wette, De morte Jesu Christi expiatoria [Berlin 1813], S. 23 fg.; meine Abhandlung in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1836, S. 982 fg.; Umbreit in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1828, S. 295 fg., und „Der Knecht Gottes" (Hamburg 1840); Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer" [Breslau 1837], II, 232 fg. Schenkel.

Knechtschaft, s. Freiheit.

Knidus, bei den Römern Gnidus, in Karien am Vorgebirge Triopion theils auf dem Festlande, theils auf einer durch einen Damm verbundenen Insel (Knidia) der Insel Kos gegenüber gelegen, war die Hauptstadt des Dorischen Bundes in Kleinasien. Als Hauptsitz des Cultus der Aphrodite besaß sie die Statue der unbekleideten Aphrodite des Praxiteles, und unter anderm ist sie durch den Sieg des Cimon über den Pisander (394 v. Chr.) bekannt. Nach 1 Makk. 15, 23 erhielt sie neben andern von Rom aus die Weisung, die Juden als röm. Bundesgenossen nicht zu beunruhigen. Bei seiner Reise nach Rom schiffte der Apostel Paulus vorbei, da der widrige Wind eine Landung nicht zuließ (Apg. 27, 7). Fritzsche.

Knien. Sich zur Erde beugen oder auf die Knie werfen (šaḥa in der Reflexivform) ist eine uralte Begrüßungsweise des Morgenländers (1 Mos. 18, 2; 19, 1; 23, 7. 12; 42, 6; 1 Sam. 10, 1; Ps. 2, 12; 72, 81; Jes. 49, 23; Matth. 18, 26; 29, 8. 41; Mark. 6, 26), womit derselbe seine Ehrfurcht (1 Mos. 23, 7; 2 Kön. 1, 13) vor Vornehmen (2 Sam. 9, 8; 14, 22), insbesondere vor Gott bezeugte (1 Mos. 17, 3; 22, 5; 2 Mos. 20, 5; 4 Mos. 16, 22; 5 Mos. 26, 10; Jos. 5, 14; 2 Chron. 20, 18; Ps. 99, 9), daher in der Bibelsprache s. v. a. „anbeten" (1 Mos. 24, 26; 5 Mos. 4, 19; Jos. 5, 14; 7, 6; Richt. 7, 15; 1 Sam. 1, 3; 1 Kön. 1, 47; 2 Chron. 20, 18; Jes. 2, 8; Ez. 8, 16; 46, 2; Ps. 95, 6; Matth. 4, 9 fg.; Luk. 22, 41; 24, 52; Apg. 7, 59 fg.; 9, 40; 21, 5; Offb. 19, 10; 22, 9 u. a.). In dieser Bedeutung steht auch das Wort sagad in einigen Schriften des A. T. (Jes. 44, 15 fg.; 46, 6; Dan. 2, 46; 3, 5 fg., 25).

Eine Ehrfurchtsbezeigung, die eine so tiefe Demüthigung versinnbildet (Ps. 22, 30), schien der abendländischen Anschauung nach keinem Menschen zuzukommen, daher die Griechen in Persien sich nicht dazu verstehen wollten. Auch Mardochai erwies sich in dieser Beziehung Haman gegenüber widerspenstig (Esth. 3, 2), und die Juden späterer Zeit scheinen ebenso gedacht zu haben (Apg. 10, 26; 22, 9). Nach den Talmudisten verrichtete der Israelit das Gebet gewöhnlich stehend, mit Vorwärtsneigung des Körpers (2 Chron. 29, 30; Neh. 8, 6) und Emporhebung der Hände zum Himmel (2 Mos. 17, 11; 1 Kön. 8, 22; Neh. 8, 6; Jes. 1, 15; Ps. 63, 5; Kl. 3, 41; 1 Tim. 2, 8), er fiel aber auch auf die Knie (1 Kön. 8, 54; 18, 42; 19, 18; Esra 9, 5; Ps. 22, 30; Dan. 6, 11; Eph. 3, 14; Luk. 22, 41; Apg. 1, 60), oder beugte sich ganz zu Boden (2 Mos. 34, 8; 2 Chron. 29, 29; Ps. 95, 6; Matth. 26, 39). Im christl. Alterthum wird, mit Beziehung auf mehrere Stellen bei Kirchenvätern, das Stehen beim Gebet als Regel angenommen, und das Concil von Nicäa (im J. 325) verordnet es förmlich. Der Brauch, öffentlich am Sonntag stehend zu beten, wird bald für eine Andeutung der Auferstehung Christi, bald als Vorzug der Gläubigen betrachtet, der den Büßenden verweigert war. Wir finden aber auch das Knien beim christl. Gebet, als Zeichen der Demuth vor Gott zugleich den Sündenfall andeutend. Wahrscheinlich knieten die Gläubigen nur bei einigen Arten von Gebeten; bei allen Bußübungen war aber das Knien vorgeschrieben. Basilius der Große nennt die Kniebeugung die kleine, die humi prostratio die große Buße. Nach Origenes ist das Knien beim Privatgebet zur Sündenvergebung nöthig. Roskoff.

Knoblauch. In Thabeera (wahrscheinlich mit dem fruchtbaren und anmuthigen Wadi el-Ain ostnordöstlich vom Sinai identisch) gedachten die Israeliten mit Betrübniß unter anderm auch des Knoblauchs (šum), den sie in Aegypten gegessen (4 Mos. 11, 5). Knoblauch (allium sativum L.) gehört auch jetzt noch zu den in diesem Lande angebauten Gemüsepflanzen (s. Pruner, „Die Krankheiten des Orients" [Erlangen 1847], S. 44, und

Hartmann, „Naturgeſchichtlich-mediciniſche Skizze der Nilländer“ [Berlin 1865—66], S. 177), und diente ſchon den Arbeitern an der Cheopspyramide als ein Hauptnahrungsmittel (Herodot, II, 125). Auch in Paläſtina trifft man mehrere Arten von Knoblauch an und in großer Menge wird er auf den Markt von Jeruſalem gebracht. Die Juden aßen denſelben ſehr gern. Wenn die Bibel nur an einer Stelle von ihm redet, ſo geſchieht um ſo mehr im Talmud ſeiner Erwähnung (ſ. Knobel zu 4 Moſ. 11, 5; Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 448 fg.; Ritter, „Paläſtina und Syrien“ [Berlin 1852], II, II, 823). Furrer.

Ko, ſ. Kos.

Kochen. Die Entdeckung der Kunſt, Feuer zu machen und damit Nahrungsmittel zu Speiſen zu bereiten, fällt in die vorgeſchichtliche Zeit. Das Braten und Röſten am Feuer, das bei den Wilden aller Zonen gebräuchlich, das Backen in geheizten Erdlöchern, das unter Beduinen, Bewohnern Nordamerikas und der Südſee allgemein verbreitet iſt (ſ. Backen), das Kochen in Gefäßen mit erhitztem Waſſer, ſind der Bibel bekannte Methoden. Sie gebraucht die Wörter basal, kochen, garmachen überhaupt (Ez. 24, 5, z. B. Fleiſch; 2 Moſ. 29, 31; 23, 19; 4 Moſ. 11, 8; 2 Kön. 4, 38; 2 Chron. 35, 13), aber auch braten, röſten (2 Sam. 13, 8; 2 Chron. 35, 13), und zud, ſieden (1 Moſ. 25, 29. 34), garmachen (1 Moſ. 27, 14). Das Garmachen des Teigs durch Backen iſt ſchon der Patriarchenzeit geläufig, Jakob kocht bereits das für ſeinen Bruder verhängnißvolle Linſengericht, ſeine Mutter verſteht das Fleiſch auf künſtliche Weiſe ſo zu bereiten, daß Jakob's Gaumen getäuſcht werden kann (1 Moſ. 27, 3 fg.). Ueber das Nähere der hebr. Kochkunſt läßt uns die Bibel im Stich; wir entnehmen nur, daß man das Fleiſch briet (was bezüglich des Paſſahlamms geboten wird; 2 Moſ. 12, 9), wahrſcheinlich am Spieß, wie noch jetzt im Orient, wo es gewöhnlich in kleine Stücke zerlegt wird; daß man es, wie auch Hülſenfrüchte und anderes Gemüſe, kochte, mit einer Brühe bereitete (Richt. 6, 19), ſich des Oels anſtatt der Butter bediente (4 Moſ. 11, 8), mit Salz würzte (Hiob 6, 6) und wol auch verſchiedene Würzkräuter gebrauchte, das Fleiſch vor dem Kochen abwuſch (1 Sam. 2, 14; 2 Chron. 4, 6). Als Kochgeſchirr werden erwähnt Keſſel, Töpfe, Becken (4 Moſ. 11, 8; Richt. 6, 19; 1 Sam. 2, 14; 2 Kön. 4, 38; Hiob 41, 12; Mich. 3, 3) aus Thon und Kupfer (3 Moſ. 6, 21; 2 Chron. 35, 13; Jeſ. 29, 16), die Backpfanne aus Eiſenblech (Ez. 4, 3; ſ. Geräthe). Mit der dreizackigen Gabel wurden die Fleiſchſtücke aus dem Gefäß herausgeholt (1 Sam. 2, 37 fg.). Das Kochen war wol meiſt das Geſchäft der Frauen und Mägde (1 Moſ. 18, 6; 27, 14; 1 Sam. 8, 13; 2 Sam. 13, 8), wie auch die Bereitung des Gebackenen (1 Moſ. 18, 6; 27, 17; 1 Sam. 28, 23 fg.; 2 Sam. 13, 8); wir finden aber, wie im griech. Epos, daß das Schlachten des Viehs und Zubereiten des Fleiſches auch männliche Perſonen (1 Moſ. 25, 29; 27, 4; 2 Kön. 4, 38 fg.; Luk. 17, 8) und ſelbſt Hausherren beſorgen (1 Moſ. 18, 7; Richt. 6, 19). Nach 1 Sam. 9, 23 vermuthet man in vornehmen Häuſern beſondere Köche, wozu aber weder der Ausdruck ṭabaḥ nöthigt (womit auch derjenige, der zur Mahlzeit ſchlachtet, bezeichnet wird), noch die einfachen Lebensverhältniſſe Saul's ſtimmen, die nicht an Kochkünſtler, wie etwa in den luxuriöſen Zeiten Griechenlands und Roms, denken laſſen. Daher wird a. a. O. nur eine mit der Bereitung des Mahls beſchäftigte Perſon, kein beſonders angeſtellter Koch zu verſtehen ſein. Ueber die Beſchaffenheit der hebr. Küchen ſchweigt die Bibel und Ez. 46, 24, wo Luther „Küche“ überſetzt, iſt eigentlich der „Kochherd“ gemeint. Den Grund des Verbots, das Böcklein in der Milch ſeiner Mutter zu kochen (2 Moſ. 23, 19), will man in dem Zartgefühl erkennen, dem es widerſtreite, das junge Thier in ſeinem Lebenselement zu bereiten; wahrſcheinlicher iſt es aber auf eine uralte heidniſche Vorſtellung zurückzuleiten. Daß am Sabbat nicht gekocht werden durfte, ergibt ſich aus dem Verbot, an dieſem gottgeheiligten Tag Feuer anzumachen (2 Moſ. 35, 3). Roskoff.

Köcher, ſ. Waffen.

Koheleth, ſoviel als: die Verſammelnde (ḳohélĕt, LXX: Ἐκκλησιάστης, Luther: Prediger, Knobel: das Predigen, beides unrichtig, weil das Wort die Femininform hat), ein Attribut, welches in dem mit dieſer Aufſchrift verſehenen altteſt. Buch dem König Salomo, oder vielmehr der (falſchen und wahren) Weisheit beigelegt wird (Kap. 1, 1; 12). Der König Salomo erſcheint nämlich darin, vermöge einer literariſchen Fiction, als Wortführer der Weisheit, nicht nur weil er als alter berühmter Spruchdichter (Kap. 12, 9; 1 Kön. 5, 26 fg.; Spr. 1, 1 fg.) galt, ſondern weil er in ſeiner Jugend ein Repräſentant

der wahren, in seinem Alter ein Repräsentant der falschen Weisheit gewesen war. Die Weisheit versammelt die Menschen um sich; man lauscht gern ihren Aussprüchen (Spr. 8, 1 fg.; Weish. 9, 11 fg.). Der Verfasser läßt den König Salomo in eigener Person in dem Buch sprechen (Kap. 1, 12 fg.), nicht blos eine abstracte Personification dieses Königs, wie Hengstenberg („Der Prediger Salomo" [Berlin 1859], S. 43), von dem Gewicht der Argumente gegen den salomonischen Ursprung erdrückt, in apologetischem Interesse behauptet. Nur ist Salomo nicht lediglich Vertreter der wahren, von Gott anerkannten Weisheit, sondern es liegt auch in der Absicht des Verfassers, die salomonische Weisheit, soweit sie im Alter zur Thorheit geworden war, als eine falsche und irreleitende zu bekämpfen. Dadurch, daß Salomo die Weisheit doppelsinnig repräsentirt, fällt ein Zwielicht auf das Buch und wird es zum Räthselbuch.

Die herkömmliche Annahme, daß Salomo dasselbe verfaßt habe, ist jetzt allgemein aufgegeben und bedarf keiner Widerlegung mehr. In Betreff seiner Abfassungszeit theilen sich die Ansichten der Ausleger, indem die einen (Hengstenberg, Ewald) das persische, andere (insbesondere Hitzig) das macedonisch-ägypt. Zeitalter annehmen. Hengstenberg (a. a. O., S. 9 fg.) rückt das Buch, lediglich aus apologetischen Gründen, weil er mit der Zeit des Xerxes und Artaxerxes die Sammlung des altt. Kanons für geschlossen hält, bis in die Zeit Esra's und Nehemia's hinauf, wogegen Ewald („Die Dichter des Alten Bundes" [2. Ausg., Göttingen 1866—67], S. 268 fg.) dasselbe erst in der spätern Zeit der pers. Herrschaft seine Entstehung finden läßt. Daß es einer sehr späten Periode der altt. Literatur angehört, dafür legt schon die Sprache Zeugniß ab. Bereits findet sich eine Reihe aramäischer Wörter und Wortformen vor, und selbst talmudische Ausdrücke fehlen nicht (s. Hitzig, „Der Prediger Salomo's" [Leipzig 1847], Vorbemerkungen Nr. 2, und Ewald, a. a. O., II, 268 fg.). Der Verfasser kennt die exilische und nachexilische Literatur und hat sie benutzt (s. Hitzig zu Kap. 5, 14; 6, 3; 7, 14. 16. 28, Stellen, die auf Bekanntschaft mit Hiob, zu Kap. 7, 24; 6, 10, die auf Bekanntschaft mit Jeremia hinzudeuten scheinen). Er lebt in einer Zeit, wo des Büchermachens bereits kein Ende mehr, das viele Lesen zur leiblichen Qual geworden (Kap. 12, 12), wo die Schriftgelehrten das große Wort führen und die Nation statt einer politischen nur noch eine literarische Existenz hat. Der Tempel war längst wiederhergestellt (Kap. 4, 17), die Priester wieder im Vollbesitz ihres Ansehens (Kap. 5, 5), die Zeiten der milden pers. Herrschaft unter Esra und Nehemia waren vorüber, der Zorn des Herrschers ist zu fürchten (Kap. 10, 4); derselbe ist ein Despot, der Narren auf große Höhe stellt und Reiche erniedrigt (Kap. 10, 6); der König ist ein Knabe (Jüngling), vertändelt seine Zeit bei schwelgerischen Gelagen, und alles geht im Lande so schlecht wie möglich (Kap. 10, 16—18). Das zeigt sich namentlich in allgemeiner Rechtsunsicherheit (Kap. 3, 16); Bedrückungen und Gewaltthaten sind an der Tagesordnung (Kap. 4, 1). Ein Großer beschützt die Schlechtigkeiten des andern (Kap. 5, 7, worin jedoch nicht mit Ewald eine Anspielung auf die verderbliche pers. Satrapenherrschaft zu finden ist, so wenig als Kap. 8, 8 [„keine Entlassung gibt's im Krieg"] auf das harte pers. Kriegsgesetz hindeutet). Nach allgemeiner Erfahrung wird während des Kriegs den Mannschaften kein Urlaub gewährt, daher deutet der Ausspruch Kap. 8, 8 auf harte Kriegszeit. Wenn Ewald annimmt, der Druck der pers. Herrschaft, die immer verhaßter geworden, sei die nächste Veranlassung zu dem Buch gewesen, und es seien ihm Reizungen zu Ungeduld und Empörung vorangegangen, so sind die von ihm hierfür angeführten Stellen (Kap. 5, 7; 7, 9 fg.; 10, 4—14) doch viel zu allgemein gehalten, um seine Annahme wahrscheinlich zu machen. Auch hat das Buch keinen patriotisch-nationalen Zweck, ebenso wenig als das ihm geistesverwandte Buch Hiob. Es wird vielmehr ein praktisch-ethisches Problem darin verhandelt, welches den Verfasser um so nachhaltiger beschäftigt, als eine befriedigende Lösung der verworrenen Verhältnisse Israels, seiner Ueberzeugung gemäß, nicht mehr auf dem Wege einer entscheidenden That, sondern nur vermittels moralischer Reflexion und frommer Ergebung in den Gang der göttlichen Weltregierung zu hoffen war. Ein solcher, sinnreicher und frommer Betrachtung angehöriger Versuch zur Lösung des Problems, wie das üble Schicksal, von dem Israel betroffen war, mit der göttlichen Weltregierung in Einklang zu bringen sei, eine Theodicee im kleinen, eignet sich besser für die griechische als für die pers. Periode. Bereits waren die Juden, namentlich durch die Bekanntschaft mit der platonischen Philosophie (s. Alexandrinische Religionsphilosophie) zum Nachdenken über ethische Probleme angeregt. Insofern könnte man die Abfassung des Buchs nach Alexan-

dria verlegen. Dagegen ſpricht jedoch die wiederholte Erwähnung des Regens (Kap. 11, 3; 12, 2), der in Aegypten ſehr ſelten fällt. Die Erinnerung an den Beſuch des Tempels (Kap. 4, 7), an den „Ort des Heiligen" und die Erwähnung der „Stadt" (Kap. 8, 10) läßt nur auf Jeruſalem ſchließen, wenn auch nach Kap. 5, 7 (bamedinah, auf dem Lande) der Verfaſſer nicht in Jeruſalem ſelbſt, ſondern in der Nähe Jeruſalems ſeinen Wohnſitz gehabt zu haben ſcheint. Dazu würde auch Kap. 12, 11, wo der Verfaſſer ſich einen Hirten (doppelſinnig: Lehrer und Heerdenbeſitzer) nennt, gut paſſen. Die Vermuthung Hitzig's, daß in Kap. 8, 2 fg. („ich nehme in Acht das Gebot des Königs auch wegen des Eides Gottes"), der von Ptolemäus Lagi den Juden abgeforderte Unterthaneneid gemeint ſei (Joſephus, „Alterthümer", XII, 1), hat um ſo größere Wahrſcheinlichkeit für ſich, als kein früheres Beiſpiel eines von den Juden abgeleiſteten eigentlichen Unterthaneneides bekannt iſt (der von Zedekia dem Nebukadnezar geleiſtete Vaſalleneid [Ez. 17, 13] gehört nicht hierher). Damit ſtimmt auch Kap. 8, 10, da Ptolemäus zur Zeit der Eidesabnahme, dem Zeugniß des Joſephus (a. a. O.) zufolge, viele Gefangene, inſonderheit aus der Gegend von Jeruſalem, nach Aegypten hatte abführen laſſen. Dieſe Eidesabnahme ſchwebt dem Verfaſſer als ein noch in friſcher Erinnerung gebliebenes Ereigniß vor, weshalb die Entſtehungszeit des Buchs wol nicht unter die letzten Jahre des Ptolemäus Lagi herabgeſetzt werden darf. Die Stelle Kap. 10, 16, welche Hitzig ſcharfſinnig auf den beim Tod ſeines Vaters Philopator erſt fünfjährigen Epiphanes bezieht, in welchem Fall die Schlußredaction des Buchs in das Jahr 204 fiele, würde, nach unſerer Vorausſetzung, auf die letzten Jahre der Regierung des Ptolemäus Lagi (285—283) hinweiſen, der ſeinem jüngſten Sohn, dem Ptolemäus Philadelphus, zwei Jahre vor ſeinem Tod die Regierung übergeben hatte, ein Verfahren, wodurch das Erſtgeburtsrecht verletzt und der nächſte Thronerbe, Ptolemäus Keraunos, zu Racheunternehmungen entflammt worden war (Juſtinus, XVI, 2). Der Ausſpruch (Kap. 10, 16 fg.):

Wehe dir Land, deſſen König Knabe,
Deſſen Fürſten am Morgen ſchmauſen!
Heil dir Land, deſſen König ein Edler,
Deſſen Fürſten zur Zeit eſſen,
Zur Stärkung, nicht zur Völlerei!

ſcheint ſich auf die beiden Jahre zu beziehen, in denen zwei Könige im Lande waren, der alte Lagi und der junge Philadelphus, wobei jener ſich in ein beſcheidenes Privatleben zurückgezogen hatte (Juſtinus, a. a. O.). Dann wäre auch die Stelle Kap. 4, 15: „Ich ſah alle Lebendigen, die unter der Sonne wandeln, im Vergleich mit dem andern Jüngling, welcher an ſeine (des Königs) Stelle trat", auf die Thronfolge des Philadelphus zu beziehen. Die Schilderung der herrſchenden Rechtsunſicherheit und der vorkommenden Bedrückungen iſt für das Zeitalter des erſten Ptolemäus nicht ungeeignet, da derſelbe ſich der Stadt Jeruſalem mit Liſt und Verrath an einem Sabbat bemächtigt, und dann in ihr ſehr gewaltthätig gehauſt hat. Nach der Darſtellung des Joſephus („Alterthümer", XII, 1) war ſeine Herrſchaft in Syrien ſchon wegen beſtändiger Kriegsunruhen ſehr drückend und ſein Zuname „Retter" klang darum wie ein Hohn. Inſonderheit hatte Jeruſalem ſehr viel von ihm zu leiden; dieſe Leidenstage hatte der Verfaſſer des Koheleth miterlebt und eine unauslöſchliche Erinnerung daran bewahrt. War doch die Tempelſtadt unter Ptolemäus auch einmal an Antigonus verloren gegangen. Die Verſetzungen vieler ihrer Bewohner nach Aegypten, wol meiſt als Kriegsſklaven, hatten manchen Familien ſchwere Wunden geſchlagen. Erſt ſpät, nachdem die Kämpfe zwiſchen Demetrius und Ptolemäus ihre Endſchaft erreicht hatten, traten ruhigere und friedlichere Zeiten ein. Neue Gefahr drohte nach der Abänderung der Thronfolge von Ptolemäus Keraunos; damals ſcheint unſer Buch in der Nähe von Jeruſalem entſtanden zu ſein.

Was die ſchriftſtelleriſche Anlage deſſelben betrifft, ſo hat noch Knobel („Commentar über das Buch Koheleth" [Leipzig 1836], S. 14) darin jeden feſten Plan vermißt. Das Thema findet er in der Behauptung, daß das menſchliche Leben und Streben nichtig ſei. Der Verfaſſer wäre demzufolge Fataliſt; alles geht in der Welt ſeinen unabänderlich feſtgeſetzten Gang; kein menſchliches Streben vermag etwas dagegen. Dieſer Fatalismus führte ihn zum Skepticismus; mit aller Anſtrengung erlangt der Menſch nicht, was er bezweckt, auch das mühevollſte Streben iſt erfolglos. Daher treibt ihn der Skepticismus noch weiter, zum Epikuräismus; denn ohne weiteres für epikuräiſch erklärt Knobel die Ethik

des Verfassers. Auf Lebensbehagen und Lebensgenuß laufe zuletzt alles hinaus. Koheleth, die Mängel und Unvollkommenheiten, das Nichtige des Lebens unter der Sonne betrachtend, sucht sich die Ursache davon zu erklären, und findet sie theils in der Art des göttlichen Waltens, theils in der Verkehrtheit des menschlichen Strebens. Daher bleibt ihm zuletzt nichts übrig als Anempfehlung des heitern Genusses des Schönen, so viel sich dessen nach Gottes Anordnung jedem auf seinem Lebensweg darbiete.

Unzweifelhaft findet sich in Koheleth eine Reihe von Aussprüchen, welche diese trostlose und im Grunde materialistische Auffassung desselben rechtfertigen könnten. Allein schon Knobel hat nicht unbemerkt gelassen, daß mit einer solchen Lebensansicht schwer vereinbare Aussprüche ebenfalls in Koheleth sich finden, daß der Verfasser sich in andern Aussprüchen vom Skepticismus abwendet und zum Glauben erhebt, daß er eine gerechte Vergeltung aller menschlichen Handlungen hofft und die Genußsüchtigen an das ewige Gericht Gottes erinnert. Wenn Knobel diesen Widerspruch durch die Annahme zu beseitigen versucht, daß der Verfasser seine verschiedenen, oft sich entgegengesetzten, Erfahrungen nebeneinander anführe und vieles von verschiedenen Seiten betrachte, oder auch manche Ausdrücke in verschiedenem Sinn auffasse, so ist dies augenscheinlich keine Lösung des Räthsels, denn er sieht sich zuletzt zu dem Eingeständniß genöthigt, daß das Buch in seiner Weltanschauung eine Ungewißheit, ein zweifelvolles Schwanken und eine unzufriedene Stimmung verrathe. So bliebe denn am Ende doch nur ein mürrischer grundsatzloser Skepticismus darin zurück. Was ist denn damit erreicht, wenn die Nichtigkeit alles Lebens und Strebens aufgezeigt ist? Was soll eine Empfehlung „des heitern Genusses des Schönen", wenn der Genuß und die Schönheit durchaus nichtig sind? Und wozu in diesem Fall die so ernste, ja erschütternde Erinnerung an das unausbleibliche göttliche Gericht?

Ewald (a. a. O., II, 278 fg.) erklärt die das Buch durchziehende schneidende Kälte gegen alles irdische Trachten und eitle Streben, die in bittern Hohn überschlagende Verachtung alles Einseitigen und Verkehrten im gewöhnlichen Treiben der Menschen, den im Auffinden aller menschlichen Eitelkeiten und Thorheiten unermüdeten Scharfsinn aus der eingetretenen Abnahme der alten Begeisterung in Israel, aus der Verwirrung und dem heftigen Streit alter und neuer Ansichten, und der dadurch gesteigerten Schwierigkeit, in dem neuen Räthsel der Zeit das rechte Heilmittel und den wahren Trost zu finden. Nach seiner Ansicht hatte der Verfasser des Buchs den Plan, in diesen Finsternissen und Verkehrtheiten des Lebens das wahrhaft Belehrende und Aufrichtende zu zeigen. Diese Belehrung und Aufrichtung soll aber in dem damals ganz neuen Satz bestanden haben: die Freude am Leben sei das Gut des Lebens, welches Gott selbst den Menschen als die schönste Gabe reiche; und weil das Leben keinen so nahen und so sichern Zweck habe, als in Gottesfurcht und Wohlthun sich seiner zu freuen, so könne niemand heiter genug den flüchtigen Tag genießen. Mit dieser Charakteristik des Buchs ist jedoch um so weniger das Richtige getroffen, als man dabei sich gezwungen sieht, eine Reihe von Aussprüchen ihres wahren Sinnes zu entkleiden und euphemistisch umzudeuten. Die Freude, welche Koheleth am Leben als dem höchsten Gut empfiehlt, soll nämlich keine blos sinnliche, keine schlechte oder unreine, sondern die wahre und reine Freude sein, „welche nur in Gott und im Licht aller göttlichen Wahrheiten, sowie im Leben nach diesem" ist. Der Verfasser des Buchs soll eine wahre und unreine Freude gar nicht kennen, obwol es doch an Aussprüchen in seinem Buch nicht fehlt, in welchen die sinnliche Freude, die „Wollust der Menschen", Tafelfreuden und Liebesgetändel (Kap. 2, 8. 24; 5, 17; 8, 15; 9, 7), empfohlen und gepriesen werden. Daß der Verfasser die Gottesfurcht hochstellt, ja am höchsten, ist keinem Zweifel unterworfen, daß er aber die Gottesfurcht, „die heitere und der göttlichen Gnade bewußte, welche ohne stets frische Zufriedenheit und Zuversicht unmöglich ist", zugleich als Lebensfreude empfehle, das ist eine entschiedene Miskennung des Geistes und Zweckes unsers Buchs.

Unstreitig ist das Buch nur aus den Verhältnissen seiner Entstehungszeit zu begreifen. Dabei hat aber schon Hitzig, mit richtigem Einblick in das Wesen desselben, bemerkt, daß es ein arger Misgriff wäre, wenn man alle seine Aussagen dem Verfasser als dessen eigene und definitive Ansicht aufbürden wollte. Hitzig sagt treffend, daß der Verfasser bisweilen eine Weisheit auskramt, die nicht seine eigene ist, ja die er nachher widerlegt. Schon früh haben die Ausleger Widersprüche im Buch gefunden und dieselben auf verschiedenem Wege zu heben versucht. Herder („Sämmtliche Werke zur Religion

und Theologie" [Stuttgart 1827—30], XIII, 148) und Eichhorn („Einleitung in das Alte Teſtament" [Göttingen 1820—24], III, 650 fg.) glaubten einen Dialog in dem Buch entdecken zu können; andere (z. B. Umbreit, „Koheleth's des weiſen Königs Seelenkampf" [Gotha 1818], S. 11; Coheleth scepticus de summo bono [Göttingen 1820], S. 48 fg.) glaubten aus des Verfaſſers Seele gleichſam zwei Stimmen tönen zu hören, eine Annahme, die an dem einheitlichen Plan des Buchs und der übereinſtimmenden Grundanſicht des Verfaſſers ſcheitern muß. Die Vermuthungen noch anderer (z. B. Schmidts, „Salomo's Prediger, oder Koheleth's Lehren" [Gießen 1794], S. 32), daß das Buch eine Compoſition von Aufſätzen, aus verſchiedenen Stimmungen deſſelben Verfaſſers herausgeſchrieben, ſei, oder eine Philoſophenrede, in einer Philoſophenverſammlung gehalten (Bertholdt, „Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in ſämmtliche kanoniſche und apokryphiſche Schriften des Alten und Neuen Teſtaments" [Erlangen 1812—19], V, 2243 fg.), oder eine Abhandlung, die einer gelehrten Akademie von Salomo vorgelegt worden (Döderlein, „Salomo's Prediger und Hohes Lied überſetzt" [Nürnberg 1792], S. 15), ſind zu abenteuerlich, um eine ernſtliche Widerlegung zu verdienen. Gleichwol liegt allen dieſen Vermuthungen die richtige Wahrnehmung zu Grunde, daß in dem Buch verſchiedene Standpunkte vertreten und ſorgfältig auseinanderzuhalten ſind. Ueber die eigentliche Urſache dieſer auffallenden Erſcheinung hat ſich jedoch noch keine übereinſtimmende Anſicht herausgebildet.

Es tönen allerdings zwei Stimmen aus dem merkwürdigen Buch heraus, aber nicht aus der Seele des angeblich mit ſich ſelbſt im Kampf begriffenen Verfaſſers, wie Umbreit meinte, ſondern aus dem Zeitalter heraus, in welchem er ſchreibt. Die eine der Stimmen iſt die Stimme der wahren Weisheit, die andere die Stimme der verführeriſchen Scheinweisheit. Dadurch, daß man die beiden Stimmen miteinander vermengt und, mit völliger Misachtung der Feminialform Koheleth, den König Salomo ausſchließlich zum wahren Weisheitsprediger gemacht hat, iſt das Verſtändniß des Buchs von vornherein zur Unmöglichkeit geworden. Als Koheleth, die „Verſammelnde", wird die Weisheit überhaupt bezeichnet, deren echter Repräſentant Salomo in ſeinen frühern Jahren war, wogegen er ſich in den ſpätern der Thorheit ergab. Die wahre Weisheit ſchlägt und widerlegt nun in dem Buch die falſche. Namentlich der Epilog (Kap. 12, 9—14), der mit großem Unrecht (von Döderlein, Bertholdt, Knobel u. a.) als unechter Zuſatz angefochten worden iſt, läßt hierüber keinen Zweifel aufkommen. Nicht Salomo, ſondern die echte Koheleth wird hier als weiſe erklärt, ihre Worte, nicht die des genußſüchtig und leichtfertig gewordenen Königs, ſind Wahrheitsworte, und werden mit Stacheln und eingeſchlagenen Nägeln verglichen (Kap. 12, 11 fg.). Die echte Koheleth iſt überhaupt keine beſtimmte Perſon, ſondern die Perſonification der wahren Weisheit, deren Summa in Kap. 12, 13. 14 zuſammengefaßt erſcheint, wogegen die Scheinweisheit ſich auf eitle Büchermacherei verlegt und ſich vergeblich den Kopf zerbricht (Kap. 12, 12). Daher muß, was im Buch Koheleth die wahre Weisheit ſagt, aufs das ſorgfältigſte von dem unterſchieden werden, was die falſche Weisheit oder der bethörte König Salomo, als ihr Repräſentant, vorbringt. Die Rolle, welche Salomo als Vertreter der falſchen Weisheit dieſer Auffaſſung zufolge in Koheleth ſpielt, iſt keineswegs eine üblere als diejenige, welche ihn der Verfaſſer des „Hohen Lieds" ſpielen läßt. In dieſem iſt er ein Wüſtling, der eine Verlobte raubt, um ſich mit ſeinen lüſternen Anträgen von ihr abgewieſen zu ſehen. Im Buch Koheleth iſt er ſchließlich ein Lebemenſch, dem der ſinnliche Lebensgenuß Anfang und Ende aller Lebensweisheit iſt. Der Verfaſſer folgt mit dieſer Zeichnung ſeines Helden nur dem Vorgang des 1. Buchs der Könige, worin der gealterte Salomo als ein Abtrünniger geſchildert iſt, der in Weiberſtricken ſich gefangen gab und in Abgötterei verſank. Salomo's Weisheit war infolge ſeiner Genußſucht zur Thorheit geworden (1 Kön. 11, 1—13). Dieſen Salomo erkor ſich der Verfaſſer als Urbild der Scheinweisheit, die ſich, trotz höherer Bildung und freierer Lebensauffaſſung, der Luſt und Wolluſt ſchließlich gefangen gibt. Ohne Zweifel wollte er die Grundrichtung der vornehmen Welt ſeines Zeitalters, unter der Maske des in ſeinem Alter zwar noch immer weltklugen, aber genußſüchtigen und wollüſtigen Königs, des vollendeten Lebemanns, züchtigen. Zu dieſem Zweck iſt der König Kap. 1, 12 fg. treffend geſchildert. Er beſchäftigte ſich im Anfang ſeiner Regierung alles Ernſtes mit dem Problem der Weisheit, fand aber ſpäter, daß ſie „Wind" ſei (Kap. 1, 17) und zog daher (in ſeinem höhern Alter) die Weltfreude und den Lebensgenuß der wahren Weisheit, der er in jüngern Jahren gehuldigt, vor (Kap. 2, 1 fg.). Die Form der Weisheit bleibt

ihm, aber dieſelbe hat für ihn ihren wahren Gehalt verloren, Weisheit und Thorheit iſt im Grunde eins, weil der Weiſe mit dem Thoren ſtirbt (Kap. 2, 16). Darum iſt Eſſen, Trinken, ſinnlicher Lebensgenuß das einzige, was auf Erden Werth hat, und mit dem Tod hat alles ein Ende (Kap. 2, 24; 3, 12).

Mit dieſen Sätzen hat die falſche Weisheit zunächſt ihre Weltanſchauung nackt dargelegt. Sie iſt materialiſtiſch, wie denn Salomo gegen den Schluß ſeines Lebens in Materialismus wirklich untergegangen iſt. Mit Kap. 3, 13—17 bricht die Stimme der wahren Weisheit zum erſten mal lebhaft hervor. Auch der Genuß (Kap. 3, 13) weiſt auf eine höhere Weltordnung hin, auch Eſſen und Trinken iſt „Gottesgabe". Es iſt nicht wahr, daß alles nichtig iſt, denn „das Thun Gottes iſt ewig" (Kap. 3, 14). Gott hat die Welt ſo angelegt, daß man ihn fürchten muß, d. h. Gottesfurcht iſt weiſer als Lebensgenuß und die wahre Lebensweisheit (vgl. Spr. 1, 7; 9, 10; Pſ. 111, 10; Sir. 1, 16). Wol herrſcht der Frevel ſelbſt an der Stätte der Gerechtigkeit, aber die wahre Weisheit ſpricht in ihrem Herzen: es kommt die Zeit des Gerichts, es gibt eine ewige Vergeltung für Gute und Böſe.

Die Scheinweisheit, die den ſinnlichen Lebensgenuß für das höchſte Gut hält, kann das Walten einer ewigen göttlichen Weltordnung dagegen nicht über ſich anerkennen und ſie ſucht daher aufs neue ihre materialiſtiſche Weltanſchauung zu begründen (Kap. 3, 18—4, 16). Menſch und Thier: es kommt auf eins heraus, der Tod bringt beiden ein gleiches Ende, es gibt kein ewiges Leben, überhaupt kein Leben nach dem Tode: — alſo völlige Leugnung der Unſterblichkeit auch im Sinne der Hadeslehre. Eine furchtbare Conſequenz dieſer materialiſtiſchen Anſicht iſt der Satz, am glücklichſten ſei, wer gar nie geweſen (Kap. 4, 3).

Ueberraſchend iſt die plötzliche Wendung der Gedanken Kap. 4, 17 fg. Wenn man den Fuß hüten ſoll beim Gang zum Tempel und nicht theilnehmen ſoll an den Opfermahlzeiten der Gottvergeſſenen, ſo gibt es alſo im Licht der wahren Weisheit etwas Höheres als den ſinnlichen Lebensgenuß. Wie die falſche Weisheit zum Materialismus und einem wüſten Leben verleitet, ſo führt der Dienſt der wahren Weisheit dagegen zum ſittlich-ernſten Gottesdienſt, der wenig Worte macht, die übernommenen Gelübde jedoch gewiſſenhaft erfüllt, die Diener Gottes ehrt. Und iſt auch über Bedrückung von ſeiten der Beamten im Lande zu klagen, ſo gibt es doch Rechtsſchutz beim König (Kap. 4, 17—5, 8), d. h. die höhere göttliche Ordnung ſpiegelt ſich auch in der ſtaatlichen ab.

Der folgende Abſchnitt (Kap. 5, 9—17) iſt wieder der falſchen Weisheitslehre entnommen, welche den irdiſchen Beſitz, namentlich auch den Reichthum, als „Wind", und darum als ihr letztes Ziel den flüchtigen Genuß der irdiſchen Güter betrachtet. Die wahre Weisheit dagegen erfreut ſich am Reichthum als an einer Gottesgabe (Kap. 5, 18), der echte Weiſe genießt ihn, als genöſſe er ihn nicht, weil die Freude ſeines Herzens von Gott und nicht vom Reichthum kommt (Kap. 5, 19). Mit Kap. 6, 1 fg. beginnt die falſche Weisheit ihre troſtloſen Klagen aufs neue. Es geht ja doch alles an einen Ort (Kap. 6, 6). Es arbeitet ſich der Menſch ja doch nur für ſeinen Mund ab (Kap. 6, 7). Das Menſchenleben iſt ja doch nur ein Schattenleben (Kap. 6, 12). Auf dieſem Standpunkt der Troſtloſigkeit erſcheint der Todestag erfreulicher als der Geburtstag (Kap. 7, 1). Die Klugheitsregeln, die nun zunächſt folgen, ſind noch nicht der höhern Weisheitslehre entnommen. „Sei nicht allzu gerecht, nicht allzu weiſe, nicht allzu gottlos — was willſt du dich verderben" (Kap. 7, 16 fg.): das ſind Regeln der ſelbſtſüchtigen Weisheit, die das eigene Ich ſchonen will, und der Verfaſſer erklärt ſich darum ernſtlich dagegen. Kap. 7, 23 bemerkt nämlich der Verfaſſer, wie er es mit dieſer Scheinweisheit verſucht und dabei die Erfahrung gemacht habe, daß es nichts mit ihr ſei. Auf ihren Wegen fällt der Menſch zuletzt in die Weiberſchlinge (Kap. 7, 26). Dagegen folgen Kap. 8, 1—13 Rathſchläge der wahren Weisheit, die mit dem Ausſpruch endigen: wenn auch dem Böſen hundertmal die verdiente Strafe nicht auf dem Fuß folge, ſo gehe es doch ſchließlich nur dem Gottesgerechtigen gut, niemals aber dem Sünder (Kap. 8, 13).

Die falſche Weisheit, die Kap. 8, 14 zum letzten mal das Wort aufnimmt und bis Kap. 10, 3 behält, widerſpricht vor allem dem Satz, daß es mit der Gerechtigkeit (Gottesrecht) etwas auf ſich habe und daß es dem Gerechten beſſer gehe als dem Gottloſen. Daher nochmals eine dringende Empfehlung des ſinnlichen Lebensgenuſſes (Kap. 8, 15). „Der Lebendige hat recht" iſt der Kern der folgenden Ausführungen, darum iſt „ein lebendiger Hund beſſer als ein todter Löwe" (Kap. 9, 4). Die wahre Weisheit hatte den Verkehr mit Weibern, unter denen es kein einziges gutes gibt, überhaupt verworfen (Kap.

8, 28); die falſche Weisheit empfiehlt Liebesgenuß (Kap. 9, 9). Es kommt ja doch in allem lediglich auf den flüchtigen Augenblick an (Kap. 9, 10).

Von jetzt an bemächtigt ſich die Stimme der wahren Weisheit der Rede gänzlich; die falſche Weisheit muß verſtummen, wie im Buch Hiob die falſchen Freunde zuletzt verſtummen mit ihren thörichten Einreden. Die wahre Weisheit findet allerdings oftmals kein Gehör und kann dann nichts nützen (Kap. 9, 11 fg.) und öfters erhält ſie keinen Lohn (Kap. 9, 14 fg.); aber die Thorheit ſtiftet immer Unheil (Kap. 9, 17 — 10, 20). Die Lebensfreude iſt nur in dem Fall zu billigen, wenn bei ihrem Genuß die Erwägung nicht fehlt, daß Gott uns über alles ins Gericht bringen wird (Kap. 11, 9). Das Gericht iſt nach Kap. 12, 7 vom Gericht nach dem Tod zu verſtehen; denn nur der Staub kehrt zur Erde zurück, wogegen der Geiſt (haruaḥ) zu Gott, der ihn gegeben, aufſteigt. Die Hadeslehre iſt damit unſtreitig überholt und, wie in Pſ. 73, 26, die Rückkehr des geiſtigen Theils der Perſönlichkeit in den Schos der Gottheit als die höchſte Beſtimmung des Menſchen betrachtet. Zum Schluß beugt der Verfaſſer jedem Misverſtändniß ſeines Buchs noch dadurch vor, daß er ſein Thema ſelbſt ausdrücklich formulirt (Kap. 12, 13). Die wahre Lebensweisheit beſteht in Gottesfurcht und Gehorſam gegen die Gebote Gottes; der Beweggrund zur Befolgung der Stimme dieſer Weisheit liegt in dem Umſtand, daß Gott jegliches Thun, auch das verborgene, richten wird, es ſei gut oder böſe.

Der Zweck, den der Verfaſſer bei der Abfaſſung ſeines Buchs hatte, liegt mithin deutlich vor Augen. Er will wahre Weisheit lehren, indem er zugleich die falſche Weisheit widerlegt, die ſich zu ſeiner Zeit in Büchern und im Leben breit machte (Kap. 12, 12). Sein Buch iſt eine kurzgefaßte Ethik zum täglichen Handgebrauch und ſcheint inſonderheit als Lehr- und Schutzſchrift für die der verführeriſchen Stimme der Tagesweisheit zunächſt zugängliche Jugend (Kap. 12, 1) beſtimmt geweſen zu ſein. Auf Heranbildung einer weiſern gottesfürchtigern Generation hat er es angelegt. „Hab immer Gott vor Augen und ſein Gericht; es iſt nicht alles eitel und vergänglich, denn die göttliche Weltordnung mit dem bevorſtehenden Weltgericht ſteht im Wechſel aller irdiſchen Dinge feſt“, das iſt der Kern des ſinnigen Buchs. Es führt die Theodicee unſtreitig einen Schritt weiter als das Buch Hiob. In dieſem werden die Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit einfach niedergeſchlagen durch den Hinweis auf die Unwiſſenheit und Ohnmacht des Menſchen. Im Buch Koheleth werden die Zweifel nicht lediglich verworfen, ſondern durch die religiös-ſittliche aus dem Gang der göttlichen Weltordnung geſchöpfte Lebenserfahrung widerlegt. Es wird auf eine ganz zuverläſſige transſcendente Löſung des Welträthſels hingewieſen. Der Menſchengeiſt kehrt am Schluß ſeiner irdiſchen Laufbahn zu ſeiner ewigen Quelle zurück; er findet nach dem wechſelvollen irdiſchen Treiben eine feſte überirdiſche Stätte, eine ſichere Zuflucht in Gott; innerhalb der göttlichen Weltordnung bleibt kein Böſes ungeſtraft, kein Gutes unbelohnt, weil das göttliche Gericht ganz ſicher zu rechter Zeit ſich einſtellt.

Das Buch, welches die verwerfliche materialiſtiſche Geſinnung vieler Zeitgenoſſen ſo ſchonungslos aufdeckt, iſt nicht nur in ſeinem Kern von ſittlichem Ernſt durchdrungen, ſondern auch von religiöſem Geiſt erfüllt. Zwar legt der Verfaſſer auf Beobachtung des Ceremonialgeſetzes und Opferinſtituts kein großes Gewicht, aber um ſo höher weiß er die innere Herzensfrömmigkeit und Tugend zu ehren (Kap. 4, 17—5, 6). Dies iſt ihm um ſo mehr anzurechnen, als er im Zeitalter des Schriftgelehrtenthums und der prieſterlichen Reſtauration gelebt hat, noch vor dem frechen Eindringen griech. Unſitte und dem frivolen Abfall vom väterlichen Cultus. Es iſt eine ernſte Mahnſtimme in einer Zeit zunehmender religiöſer Abſtumpfung und fortſchreitender ſittlicher Zerſetzung, an Gedankentiefe und Sittenernſt dem Siraciden, der etwa um ein Jahrhundert ſpäter ſchrieb, entſchieden überlegen.

Aus der reichhaltigen Literatur, die ſich für die ältere Zeit am ausführlichſten in Knobel's „Commentar über das Buch Koheleth“ (Leipzig 1836) verzeichnet findet, heben wir außer den letztern Commentar noch hervor: Gaab, „Beiträge zur Erklärung des ſogenannten Hohen Liedes, Koheleth und der Klagelieder“ (Tübingen 1795); Umbreit, Coheleth scepticus de summo bono (Göttingen 1820) und „Koheleth's des weiſen Königs Seelenkampf“ (Gotha 1818); die Commentare von Hitzig (im „Kurzgefaßten exegetiſchen Handbuch zum Alten Teſtament“, Thl. 7 [Leipzig 1847]; Elſter, „Commentar über den Prediger Salomo“ (Göttingen 1855); Hengſtenberg und Ewald („Sprüche Salomo's. Kohelet“ [1. Ausg., Göttingen 1837; 2. Ausg., Ebd. 1867). Im übrigen ſind noch die Einleitungen zum A. T. und die Bearbeitungen der altteſt. bibliſchen Theologie zu vergleichen.

Schenkel.

König, s. Königthum.

Könige, Bücher der, s. **Samuel**, Bücher Samuel's und der Könige.

Königthum, israelitisches. Die hebr. Ausdrücke für König sind von drei Wortstämmen, mit der Grundbedeutung stark sein, vorangehen, herrschen, abgeleitet und haben daneben die weitern Bedeutungen Vorsteher, Fürst, Statthalter, Tyrann, Feldherr (Hiob 29, 10; Jes. 10, 8; 14, 5; 1 Kön. 22, 48; Spr. 6, 7; 1 Chron. 13, 1). Synonym ist der Ausdruck Gesalbter (2 Sam. 19, 22; Jes. 45, 1; Dan. 9, 25). Der Unterschied des Königs im engern Sinn von den von ihm abhängigen Stellungen wird durch Großkönig oder König der Könige ausgedrückt (2 Kön. 18, 19; Jes. 36, 4; Ez. 26, 7; Dan. 2, 37). Dabei ist der Umfang der Herrschaft gleichgültig und es kann damit ebenso wol der Beherrscher von Ländern und Völkern als von Volksstämmen und Städten bezeichnet sein (1 Mos. 26, 1; 1 Sam. 15, 20; Jes. 36, 8; 5 Mos. 2, 24). Die Institution des Königthums, die königliche Würde und Gewalt sowie das Königreich werden durch Substantiva gleichen Ursprungs ausgedrückt (1 Kön. 11, 11; Jes. 17, 3; 34, 12; Ez. 17, 14; Dan. 9, 1; 11, 5). Das Merkmal der königlichen Würde im engern Sinn ist bei den Hebräern die empfangene Salbung und der Besitz der obersten richterlichen und strategischen Gewalt.

Die Institution des Königthums fanden die Hebräer, als sie sich in den Besitz Palästinas setzten, dort vor. An der Spitze der meisten phönizischen Kleinstaaten standen Könige, welche aus der Erbaristokratie, durch Wahl oder durch Erbrecht, hervorgingen und, obwol eingeschränkt durch die gesetzgebende Gewalt der Geschlechter, das Recht eines Oberrichters und Anführers der Flotte und des Heeres besaßen; ihnen zur Seite standen in Tyrus als Stellvertreter des göttlichen Stadtkönigs Melkart die Oberpriester, die, aus einem bestimmten Geschlecht hervorgehend, einen den Königen ähnlichen Rang besaßen. Die Philister hatten ihre Stammfürsten; die Amoriter verliehen ihren Stammhäuptern, als sich das Bedürfniß einer einheitlichen Leitung geltend machte, königliche Gewalt. Auch die arab. Wanderstämme hatten in den mit der obersten Richtergewalt und der Anführung im Krieg betrauten Emiren, welche aus den ältesten Familien hervorgingen, ein nur durch die Scheikhs, die Häupter der übrigen vornehmen Geschlechter, beschränktes Königthum. Daß die Israeliten erst nach längerer Zeit dem Beispiel ihrer Stammverwandten folgten, ist in der Eigenthümlichkeit ihrer Nationalität und der mosaischen Institutionen begründet. Die Gliederung des Volkes in zwölf gleichberechtigte Stämme ohne ein anderes Band als das des religiösen Princips, der Stämme in Geschlechter, der Geschlechter in Vaterhäuser, mit ihren aus dem Erstgeburtsrecht hervorgehenden Vorstehern, der stark ausgeprägte Unabhängigkeitssinn der Hebräer, die Vorstellung von Jahve als dem Gesetzgeber, Richter und König seines Volks (2 Mos. 15, 18; Jes. 24, 23; Ps. 44, 5; 74, 12; Sach. 14, 9), die Ausbildung eines dem entsprechenden statutarischen Gesetzes, die Richtung des Volkslebens auf den Cultus und die damit zusammenhängende Werthschätzung der priesterlichen Würde, die geistige Macht des Prophetismus: dies alles war der Ausbildung einer einheitlichen und starken politischen Gewalt nicht günstig, und nur die Noth der Zeit konnte dem Königthum den Boden bereiten. War auch die Macht, welche Mose ausübte, der königlichen zu vergleichen, indem er nicht nur die oberste richterliche Gewalt, sondern auch die des Volksführers besaß und priesterliche Functionen versah, so wird er doch nirgends als König bezeichnet (auch 5 Mos. 33, 5 nach richtiger Auslegung nicht), sondern er ist wesentlich Prophet, Mund Jahve's (5 Mos. 18, 15. 18; 34, 10), Richter, Volksführer und Priester aber nur infolge dessen, daß das hebr. Gemeinwesen erst in der Bildung begriffen war. Seine Stellung ist eben eine singuläre, die des Schöpfers des hebr. Gemeinwesens. Er selbst leitet dann die Theilung der Arbeit und der Gewalt ein. Die gottesdienstlichen Functionen werden einem besondern Priesterstand mit einem Hohenpriester an der Spitze übertragen, dem in der Folge auch die oberste Instanz der Jurisdiction anfällt. Ebenso soll das Amt des Heer- und Volksführers für sich bestehen. Dagegen wird und kann die Prophetie nicht Gegenstand eines stabilen Amts werden, sondern sie ist die nicht zu fixirende Wirkung göttlicher Begabung und Erweckung (5 Mos. 18, 15. 18). Auch in der Folge theilt sich die Gewalt zwischen den Richtern, welche Anführer und Rechtssprecher zugleich waren, und dem Hohenpriester. Dann aber kommt zur Zeit steigender Verwirrung die Anführung und Rechtsprechung an den Hohenpriester Eli, der sämmtliche oberste Functionen in seiner Person vereinigt, und von diesem an den Propheten Samuel. Wenn nun erst das Volk nach herben Erfahrungen zur Wahl eines Königs drängt, so

erhellt hieraus, daß das Königthum, wie es ſich den Augen der Hebräer bei den ſie umgebenden Volksſtämmen darſtellte, die erbliche Vereinigung aller politiſchen Gewalt in einer Hand, wodurch dem Ehrgeiz, der Kriegsluſt, der Herrſchſucht und der Prachtliebe ein weites Feld geöffnet und das Königthum Jahve's geſchwächt wurde, einem ausgeprägten hebr. Bewußtſein widerſtrebt hat. Daher die ablehnende Antwort Gideon's auf die angetragene königliche Gewalt: „Ich will nicht herrſchen über euch und mein Sohn ſoll nicht herrſchen über euch; Jahve ſoll herrſchen über euch" (Richt. 8, 23), und das Widerſtreben Samuel's gegen die Einſetzung eines Königs.

Die Einführung des Königthums bei den Hebräern iſt demnach zunächſt die Sache einer äußern Nothwendigkeit. Um ſich gegen den Andrang ihrer Grenznachbarn, insbeſondere der Philiſter und Ammoniter (1 Sam. 9, 16; 12, 12), halten zu können, bedurfte es einer einheitlichen und kräftigen Oberleitung und eines kriegstüchtigen Heerführers. Das Hoheprieſterthum, durch die Prieſtergeſetze an der freien Bewegung gehindert, war dazu nicht geeignet, und das zur Zeit der Verwirrung entſtandene Richteramt, da es keine ſtabile Inſtitution war, bot nicht die Garantie einer ſtetigen Staatsleitung. Den Anſtoß zu dem ausgeſprochenen Verlangen nach einem König gab nach der Erzählung die Beſtechlichkeit der beiden Söhne Samuel's, welchen derſelbe in ſeinem Alter die Jurisdiction übertragen hatte (1 Sam. 8, 1—3), aber nach dem Zuſammenhang kann dies nicht der eigentliche oder alleinige Grund geweſen ſein (vgl. 1 Sam. 8, 20; 12, 12). Die Vorſteher des Volks verſammelten ſich zu Mizpa und verlangten, daß Samuel ihnen einen König einſetze (1 Sam. 8, 4 fg.). Den Widerſtand, welchen dieſer ihrem Verlangen entgegenſetzte, blos auf Rechnung ſeiner Herrſchſucht zu bringen, iſt ein Unrecht. Ein König, der Iſrael richte wie alle Völker (1 Sam. 8, 5 fg.) widerſprach, wie wir ſahen, der ſtrengen Idee des Jahveſtaats und dem religiöſen Bewußtſein des Iſraeliten. So konnte Samuel allerdings ohne Simulation Jahve zu ihnen ſagen laſſen: „Nicht dich haben ſie verworfen, ſondern mich haben ſie verworfen, daß ich nicht König über ſie ſein ſoll" (1 Sam. 8, 7), und ebenſo war es in den bei heidniſchen Völkern vorliegenden Erfahrungen begründet, wenn er ſie auf die Belaſtung und Bedrückung des Volks hinwies, die mit dem Königthum verbunden ſein werde (1 Sam. 8, 10—17). Wenn Samuel gleichwol dem Verlangen des Volks nachgibt, ſo iſt dies wiederum nicht als bloſe Connivenz zu betrachten, ſondern es muß ſich ihm die Möglichkeit gezeigt haben, das Königthum mit der Idee Jahve's durch eine Umgeſtaltung ſeines Weſens im Geiſt des Hebraismus zu verſöhnen. Zwar iſt uns das Königsgeſetz, welches Samuel nach 1 Sam. 10, 25 verfaßte, nicht erhalten; jedoch können wir aus der 1 Sam. 12, 1—17 berichteten Abſchiedsrede Samuel's bei Niederlegung ſeines Amts erkennen, daß ſein Beſtreben darauf hinausging, das Königthum dadurch auf den Boden des Gottesſtaats zu ſtellen, daß er es dem religiöſen Grundgeſetz wie den Kundgebungen der Propheten grundſatzmäßig unterordnete, welches Verhältniß dann die Urſache mannichfacher Conflicte wurde. Der König erſchien danach als Vollſtrecker des Willens Jahve's und daher zugleich als ſein Erwählter (1 Sam. 9, 17; 10, 1. 24). Dies letztere ſchließt jedoch die Mitwirkung des Volks bei der Königswahl ſo wenig aus, daß vielmehr ausdrücklich berichtet wird, die Volksverſammlung (wol die Aelteſten als Vertreter des Volks; vgl. 1 Sam. 8, 4 mit 19) habe Saul zu Mizpa als König ausgerufen und ihn zu Gilgal feierlich eingeſetzt (1 Sam. 10, 24b; 11, 15). Es war dabei auf ein Erbkönigthum, wenn auch nur, wie die Folge zeigt, bedingungsweiſe, abgeſehen (1 Sam. 13, 13 fg.; 20, 31). Als Aufgabe des neuen Königs wird die Ausübung der Juſtiz und die Kriegführung angegeben (1 Sam. 8, 20). Mögen in den betreffenden Erzählungen auch verſchieden gefärbte Darſtellungen, von denen die eine den volksthümlichen Standpunkt vertritt, die andere den theokratiſchen ſo ſchroff geltend macht, daß das Volk geradezu als wiſſentlich gegen den Willen Jahve's handelnd erſcheint (1 Sam. 12, 19), nebeneinander hergehen (vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 36 fg.), ſo ſind doch die Grundzüge des Berichts pragmatiſch zu gut begründet, als daß ſie für ungeſchichtlich gehalten werden könnten. Die hoheprieſterliche Würde blieb bei der Einſetzung des Königthums beſtehen (1 Sam. 14, 13. 18); auch Samuel muß ſeinen perſönlichen Einfluß behalten haben, denn es wird nicht allein von ihm geſagt, er habe das Volk alle Tage ſeines Lebens gerichtet (1 Sam. 7, 15), ſondern bei der Aufforderung zum Krieg gegen die Ammoniter wird auch ſein Name neben dem des Königs genannt (1 Sam. 11, 7), und er nimmt die Darbringung des Opfers vor Beginn eines Feldzugs

sowie die Bestimmung über den Zeitpunkt dieses Beginns (1 Sam. 13, 8 fg.; vgl. 10, 7 fg.), nicht aber, nach gewöhnlicher Annahme, das Privilegium des Opferns überhaupt, das dem König ja ebenso wol wie Samuel, da dieser nicht Priester war, zustand (vgl. 1 Sam. 14, 34 fg.), in Anspruch, wie wenn er noch die oberste Leitung des Volkes hätte. Die Schmälerung dieses, nach der Erzählung von Saul im Princip zugestandenen (1 Sam. 13, 11 fg.) Vorrechts, sowie die Verletzung des strengen Bannrechts (1 Sam. 15, 3. 10—23), wodurch das Eigenthum Jahve's zu Gunsten der Kriegsbeute beeinträchtigt erschien (vgl. Jos. 7, 11), führte zu Conflicten, welche die Aufstellung eines Gegenkönigs zur Folge hatten. Es waren die Conflicte der neugeschaffenen königlichen Macht mit einer kraftvollen Persönlichkeit, welche sich, vermöge ihrer prophet. Begabung und ihrer Leistungen, zur Mitleitung des Staats berufen hielt, und mit dem theokratischen Recht, welches der Lust an Erwerb und Beute eine Schranke setzte. Auch mit der Priesterschaft muß Saul sich überworfen haben, denn nur so erklärt es sich, daß er den Hohenpriester und die Priester an der Stiftshütte zu Nob wegen ihres David erzeigten Wohlwollens ermorden läßt (1 Sam. 22, 11—19). Obwol bereits von Samuel gesalbt, wird David doch auch von den Männern (Aeltesten) von Juda durch eine neue Salbung zum König von Juda eingesetzt (2 Sam. 2, 4). Die übrigen Stämme aber halten an der Familie Saul's fest und erkennen dessen Sohn Isboset als König an (2 Sam. 2, 8—10). Erst nachdem David langjährige Kämpfe geführt hat (2 Sam. 3, 1) und Isboset ermordet worden ist (2 Sam. 4, 4—8), erscheinen die Aeltesten Israels zu Hebron, erkennen die göttliche Berufung David's an, schließen einen Bund mit ihm und salben ihn zum König von ganz Israel (2 Sam. 5, 1—5). David befestigt und erhöht dann durch persönliche Thatkraft die königliche Gewalt. Das Amt der Aeltesten wird dadurch natürlich herabgedrückt, nur in gefährlichen Krisen treten sie noch handelnd ein (2 Sam. 19, 11 fg.), und behalten außerdem ihre Bedeutung bei der Organisation des Heeres (1 Chron. 27, 1—22). David beendigt den Conflict zwischen Religion und Königthum durch sein persönliches Interesse für den Cultus und hebt durch glückliche Kriege Israel auf eine hohe Stufe der Macht und des Ansehens. Er schafft dem Reich einen Mittelpunkt in Jerusalem, indem er dasselbe zum Sitz des Königthums und des Nationalheiligthums erhebt, umkleidet sich mit einer Art priesterlicher Würde, indem er wie Samuel das priesterliche Schulterkleid trägt (2 Sam. 6, 14; 1 Chron. 15, 27; vgl. 1 Sam. 2, 28; 22, 18), vor der Bundeslade herzieht und Opfer und Gebete im Namen des Volks darbringt (2 Sam. 6, 16—18; 24, 25; 1 Chron. 29, 10; vgl. Ps. 110, 4), und sichert sich den Einfluß auf die Priesterschaft durch das Vorrecht, Hohepriester ein- und abzusetzen (2 Sam. 8, 17; vgl. 1 Kön. 2, 26 fg., 35). Vom Chronisten (1 Chron. 23 fg.) wird ihm auch eine umfassende Reorganisation der Priesterschaft und des Cultus zugeschrieben, die aber in dieser Ausdehnung wahrscheinlich erst das Werk Salomo's ist. Zu den Priestern steht er in einem freundlichen Verhältniß (2 Sam. 15, 24; 19, 11 fg.) und den theokratischen Charakter des Königthums wahrt er auch dadurch, daß er bei schwierigen Situationen das Orakel Jahve's befragt, sich den Mahnungen der Propheten unterwirft (1 Sam. 22, 10; 23; 2 Sam. 12, 1—15; 21, 1; 24, 11—17) und die Salbung Salomo's durch den Propheten Nathan und den Hohenpriester vollziehen läßt (1 Kön. 1, 34). Die oberste Gerichtsbarkeit übt er selbst aus (2 Sam. 15, 2; vgl. 8, 15). Er baut sich einen Palast, hält sich einen Harem, bildet sich eine Leibwache (Kreti und Pleti; s. d.), organisirt das Heer und schafft ein Krongut, bestehend aus Grundbesitz und Heerden. Von königlichen Beamten werden ein Feldhauptmann, ein Kanzler (s. d.; vgl. 2 Sam. 8, 16; Jes. 36, 22 und dazu die LXX), Räthe oder Minister, welche auch als Freunde, als Erste zur Hand des Königs und als vor dem Angesicht des Königs Stehende bezeichnet werden (2 Sam. 8, 18; 20, 26; 1 Kön. 4, 5, wo das Kohanim häufig falsch durch Priester übersetzt wird; 1 Kön. 12, 6; 2 Kön. 25, 19; 1 Chron. 18, 17), der Aufseher der Fronarbeiter (2 Sam. 20, 24; 2 Chron. 8, 10), ein Secretär, ein Oberster der Leibwache (2 Sam. 8, 16—18), verschiedene Gutsverwalter (1 Chron. 27, 25—31; 1 Kön. 4, 7—19) und Kämmerer (1 Chron. 28, 1) genannt. So führt er Israel zu nationaler Einheit, erwirbt ihm eine geachtete Stellung unter den Nationen und gibt dem Jahvecultus festen Halt und Mittelpunkt. Aber es ist nicht zu leugnen, daß das Königthum David's schon theilweise den Charakter des orientalischen Despotismus annimmt. Die alten Volksfreiheiten werden wesentlich beschränkt, wie denn von einer Berufung der Aeltesten auch bei einer so wichtigen Angelegenheit wie die Bestimmung des Thronfolgers nicht mehr die Rede ist (1 Kön.

1, 36—40), die Stammesdifferenzen werden gewaltsam niedergehalten, statt innerlich ausgeglichen, die Sicherheit des Throns wird mit blutigen Thaten erkauft, in der Familie und Umgebung des Königs zeigen sich bereits die Kabalen und finstern Gewaltthaten der orientalischen Höfe. Der Schaden, der daraus für das religiöse Leben erwächst, wird einigermaßen aufgewogen durch die persönliche Frömmigkeit des Königs; aber indem neben derselben eine ungebrochene Leidenschaft hergeht, das Streben nach Macht und Glanz des Throns die sittlichen Aufgaben des Volks zurückdrängt und die religiösen Mächte, in den Dienst des Königthums gestellt, an der freien Bewegung gehindert werden, wird der Grund zu einer unheilvollen Zukunft gelegt. Es ist, abgesehen von Königen wie Salomo, Hiskia, Usia und Josia, fortan der Prophetismus, der im Conflict mit dem Königthum den Faden der religiösen Entwickelung weiter spinnt. Salomo vollendet das von seinem Vater Begonnene und erhebt das Königthum zu seinem höchsten Glanz. Behält das Reich auch ungefähr denselben Umfang wie unter David, so sichert er seinen Bestand doch durch Vermehrung der Kriegsmacht, Herstellung von Reiterei und Streitwagen, Erbauung von Festungen, und erhöht den Glanz der Krone durch einen neuen Palast, glänzende Einrichtungen und einen großen Hofhalt und Harem. Dem Cultus gibt er einen glänzenden Mittelpunkt durch Erbauung eines Tempels, dem der Höhendienst Jahve's jedoch nur allmählich weicht (vgl. 2 Kön. 15, 4. 35), er organisirt die Priesterschaft, verschönert den Cultus und erweckt wie sein Vater David durch eigene Dichtungen religiöses Leben. Dabei wurde jedoch nicht minder wie unter David die Volksfreiheit und die freie Entwickelung des religiösen Lebens beeinträchtigt. Hatte vordem jeder das Recht, Opfer und Gebete für sich und andere darzubringen, so ward dies jetzt mehr und mehr ausschließliches Recht der Priesterschaft, und nur der König selbst bildete eine Ausnahme von diesem Privilegium (2 Kön. 15, 4 fg.; 1 Kön. 9, 25; 8, 14. 55; vgl. jedoch 2 Chron. 26, 16 fg.). Auch Israeliten wurden bald zu Fronarbeiten herangezogen (1 Kön. 5, 27; 11, 28; 12, 4), und der Hohepriester stand unter königlicher Gewalt (1 Kön. 2, 26 fg.). Wie die Regierung, so wurde auch der Cultus in Jerusalem centralisirt und verdrängte so die dem Volk lieb gewordenen alten Cultusstätten zu Gibeon, Mizpa und Gilgal; die Gleichberechtigung der Stämme schien auf diese Weise zu Gunsten Judas geopfert und erregte einen nur durch die Autorität des Königs niedergehaltenen Neid. Dazu kam dann der Steuerdruck, welchen die kostbaren Bauten, die verschwenderische Hofhaltung und der maßlose Harem verursachte (1 Kön. 10 fg., mögen auch die dort genannten Zahlen theilweise übertrieben sein). Indem aber Salomo neben dem Jahvedienst seinen ausländischen Frauen zu Liebe fremde Culte einführte (1 Kön. 11, 4—8), rief er den Widerspruch zwar nicht der ihm verpflichteten Priesterschaft, wol aber der Propheten hervor, welche dann die Spaltung des Reichs als den Willen Jahve's verkündigten (1 Kön. 11, 29 fg.; 2 Chron. 11, 2—4).

In der im Vorstehenden beschriebenen Entstehung und Ausbildung des israelitischen Königthums ist der fernere Verlauf seiner Geschichte vorausbestimmt. War der Particularismus der Stämme nur zurückgedrängt, so mußte er unter einem unbesonnenen und kraftlosen König wie Rehabeam sich wiederum mächtig regen, und nicht minder natürlich war es, daß nun die Aeltesten wieder in ihre Rechte eintraten und die Anerkennung des Königs von Bedingungen abhängig machten (1 Kön. 12, 1—4). Waren ferner unter der Regierung von David und Salomo zwei differente Elemente unvermittelt nebeneinander hergegangen, auf der einen Seite das religiös-theokratische, auf der andern ein weltlich-heidnisches, so wirkte dieser Dualismus nun in der Weise fort, daß bald ein theokratisch, bald ein heidnisch gesinnter König den Thron bestieg. Die von David und Salomo gemachten Eroberungen gehen theilweise verloren, werden wiedergewonnen und gehen wiederum verloren, weil sie dem Kern der Monarchie nicht assimilirt werden können. Die häuslichen Zwistigkeiten und blutigen Kämpfe um den Thron wiederholen sich. Der Prophetismus übt theils einen fördernden Einfluß auf die Leitung des Staats aus, theils befindet er sich bei eintretender Neigung zum Heidenthum in scharfer Opposition gegen dieselbe, was dann blutige Verfolgung auf der einen Seite und todesmuthige Ausdauer auf der andern zur Folge hat. Der Träger der religiösen Entwickelung wird hauptsächlich Juda, weil sich hier der Mittelpunkt für den Jahvecultus befindet und sich mit der Erbfolge in der Davidischen Familie auch der religiöse Geist leichter erhält. Hier sind eine ganze Reihe von Königen, Asa, Josaphat, Amazia, Usia, Jotham, Hiskia, Josia, Vertreter und Förderer des nationalen Jahvecultus, hier treten Propheten wie Joel, Amos,

Jesaja, Micha, Jeremia, Habakuk auf, hier kommt die Erneuerung des mosaischen Gesetzes, das Deuteronomium, zu Stande. Doch ist auch das Königthum Judas nicht freigeblieben von den Greueln gewaltsamer Katastrophen und von der Roheit einer heidnischen Denkweise. Das Reich Israel trug insofern einen nationalern Charakter, als es den ursprünglichen Gesammtnamen Israel, neben dem freilich auch Samaria und Ephraim gebraucht werden, behielt, ihm die alten Cultusstätten, an denen das Volk hing, verblieben, der Jahvedienst hier seine alte Form wiedererhielt und das Opfer nicht ausschließliches Privilegium des Priesterthums, welches zudem hier nicht an ein besonderes Geschlecht gebunden war (1 Kön. 12, 31), wurde; aber dafür fanden hier die fremden Culte um so leichtern Eingang und mit ihnen Wollust, Grausamkeit und Verwilderung der Sitten, wogegen dann Propheten wie Elia, Elisa und Hosea auftreten, von denen insbesondere der erste einen mächtigen Einfluß auf die Geschichte des Königthums ausübt. So ist es Elia, der Jehu zum König salbt und dadurch den Sturz des Hauses Ahab veranlaßt. Die Priesterschaft verharrte hier ebenso wenig wie in Juda in beständiger Treue gegen den Jahvedienst. Residenzen der israelitischen Könige wurden Sichem (unter Jerobeam I.; 1 Kön. 12, 25), Thirza (in der spätern Zeit desselben; 1 Kön. 14, 17; 15, 21), dann Samaria (seit Omri; 1 Kön. 16, 24); daneben diente auch der Königspalast zu Jisreel häufig als Aufenthalt der Könige (seit Ahab; 1 Kön. 18, 45). Im Gegensatz zu Juda fand in Israel wiederholt ein gewaltsamer Wechsel der Dynastie statt. Im ganzen regierten hier Könige aus neun verschiedenen Familien, dazwischen fallen (obschon es an directen Angaben hierfür fehlt, so macht doch die Chronologie die Annahme nothwendig) zwei Perioden der Anarchie, die eine (elf- bis zwölfjährige) nach Jerobeam II., die zweite (neun- bis zehnjährige) nach Pekah. Der Zwist beider Reiche dauerte fort, nur unterbrochen durch den Bund zwischen Ahab und Josaphat, der jedoch beide nicht lange überdauerte. Der Untergang beider Reiche ist die nothwendige Folge ihrer Desorganisation, ihrer treulosen untheokratischen Politik, welche den nationalen Geist und damit die Widerstandsfähigkeit lähmte. Nachdem schon Menahem den Assyrern zinspflichtig geworden, erliegt das Königthum Israels unter Hosea, welcher, sich auf ein Bündniß mit Aegypten stützend, den Assyrern den Tribut kündigt, nach dreijähriger Belagerung Samarias dem Heer Salmanassar's; das Königthum Judas hält sich dann, obgleich seit Jojakim von Aegyptern und Chaldäern abhängig geworden, fast noch anderthalb Jahrhundert, bis ihm Nebukadnezar ein Ende macht.

Wir vervollständigen diese Uebersicht über das getheilte vorexilische Königthum Israels durch eine Zusammenstellung der Notizen über die damit in Zusammenhang stehenden Einrichtungen. Zu einer geordneten Verfassung des Königthums ist es weder in Juda noch in Israel gekommen. Der Inhalt des von Samuel niedergeschriebenen Königsrechts (1 Sam. 10, 25) ist uns ebenso wenig bekannt wie derjenige der Gesetzesrolle, welche bei der Krönung des Joas benutzt wurde (2 Kön. 11, 12), das im Deuteronomium (5 Mos. 17, 14—20) enthaltene Königsgesetz aber ist erst das Werk des Deuteronomikers und daher schwerlich je in Gebrauch gewesen. Blieb auch in Juda die königliche Würde in einer und derselben Familie, so gab es doch kein bestimmtes Gesetz über die Erbfolge des Mannesstammes und der Erstgeburt; beide waren nur in der hebr. Erbfolge überhaupt begründet, wie die Geschichte der Athalja, die Thronbesteigung Salomo's und 2 Chron. 11, 20—22; 36, 1 fg., 5 neben 2 Chron. 21, 3 zeigen. Die Nachfolge der Söhne auf dem Thron erfolgte wol am häufigsten durch den blosen Willen des regierenden Königs unter stillschweigender Anerkennung des Volks. Das Beispiel des Joas (2 Kön. 11, 17) und Joahas (2 Kön. 23, 30) wie dasjenige des Rehabeam sind Belege dafür, daß unter Umständen auch ein thätiges Eingreifen und Mitwirken des Volks stattfand. Ist ja doch selbst die Erblichkeit des Königthums nicht der Inhalt eines Gesetzes, sondern erscheint als prophet. Verheißung, sodaß sie von der Bedingung einer theokratischen Regierung abhängig gemacht wird (1 Sam. 13, 13; 2 Sam. 7, 12 fg.; 1 Kön. 11, 30—39; 5 Mos. 17, 20), und wenn daher in Juda das Königthum in der Familie der Davididen forterbte, so war dies nicht die Folge eines Gesetzes, sondern des Ansehens, welches ihre Vorfahren im Volk erlangt hatten (vgl. 1 Kön. 11, 32—36).

Die förmliche Einsetzung der Könige geschah durch Salbung und Krönung. Die Salbung, das Symbol der Weihe für Jahve, erfolgte da, wo ein Kronprätendent durch einen Propheten oder durch den Hohenpriester aufgestellt wurde, durch diese (2 Kön. 9, 1 fg.; 11, 12), mit nachfolgender Anerkennung von seiten der Volksvertreter (2 Kön. 11, 17; 10, 5 fg.),

bei regelmäßiger Nachfolge durch den Hohenprieſter allein. Der Hoheprieſter fungirte dabei wie ſonſt als Vertreter des Volks vor Jahve (vgl. 2 Kön. 23, 30), der Prophet als Bote Jahve's, daher im letztern Fall auch wol eine nochmalige Salbung im Namen des Volks nachfolgte (vgl. 2 Sam. 2, 4; 5, 3). Das Verfahren bei der Einſetzung eines Königs wird im einzelnen gelegentlich der Wahl des Joas folgendermaßen beſchrieben: „Der Hoheprieſter führte den Königsſohn heraus und ſetzte ihm das Diadem auf (vgl. 2 Sam. 1, 10; Pſ. 21, 4) und das Geſetz, und ſo machten ſie ihn zum König und ſalbten ihn und klatſchten in die Hände. Und Jojada ſchloß den Bund zwiſchen Jahve und dem König und dem Volk, daß es das Volk Jahve's ſein ſollte, und zwiſchen dem König und dem Volk" (2 Kön. 11, 12; 17). Nach Abzug deſſen, was hier in den beſondern Verhältniſſen begründet iſt, der Herausführung des Königs durch den Hohenprieſter, der durch den vorhergegangenen Abfall veranlaßten Bundſchließung mit Jahve, haben wir an dieſer Stelle eine lebendige Beſchreibung einer iſraelitiſchen Krönung überhaupt. Die Worte „und ſetzte ihm das Diadem auf und das Geſetz" ſind wol ſo zu verſtehen, daß ihm zugleich die Geſetzesrolle zum Zeichen der Verpflichtung auf das Haupt gelegt wurde. Vielleicht enthielt dieſe Rolle das von Samuel verfaßte in der Stiftshütte deponirte Recht des Königthums oder ein ähnliches Statut. Die Bundſchließung mit dem Volk beſtand wol in einem gegenſeitigen Gelöbniß der Treue. Als Inſignien der königlichen Würde werden neben dem Diadem auch noch das Scepter, ein langer Hirtenſtab (Pſ. 2, 9; 45, 7) und der Thron, ein mit Armlehnen verſehener hoher Seſſel (1 Kön. 10, 18 fg.; Spr. 20, 8), genannt. Wurde der König zum Regieren unfähig, ſo trat der muthmaßliche Thronfolger für ihn ein (2 Kön. 15, 5); war der Thronfolger minderjährig, ſo wurde die Regierung für ihn, ſei es durch den Hohenprieſter (2 Kön. 12, 3), ſei es durch die Mutter geführt. Für das letztere findet ſich zwar kein directer Beleg, aber der Umſtand, daß die Königin-Mutter überhaupt eine hohe Stellung am Hofe einnahm (1 Kön. 2, 19; 14, 21; 15, 2. 13; 2 Kön. 10, 13), macht dies wahrſcheinlich. Die hebr. Könige waren volksthümlicher als die meiſten oriental. Könige. Wie ſie ſelbſt Recht ſprachen und in der Regel die Truppen perſönlich anführten, ſo verkehrten ſie auch ſonſt mit dem Volk. Nach dem Vorgang David's und Salomo's vollzogen auch die ſpätern Könige Judas die prieſterlichen Functionen des allgemeinen Opfers und Gebets in Vertretung des Volks (2 Chron. 26, 16, wo dies freilich ſchon als ein Eingriff in die prieſterlichen Rechte dargeſtellt wird; Kap. 31, 8). Das Inſtitut der Leibwache beſtand auch jetzt fort und hatte beſonders bei Thronumwälzungen einen großen Einfluß (2 Kön. 11, 4 fg.). Von Beamten des Königs werden außer den erwähnten noch genannt: der Hofmarſchall oder Aufſeher des königlichen Palaſtes (1 Kön. 4, 6; 16, 9; 2 Kön. 18, 18; 2 Chron. 28, 7; vgl. Jeſ. 22, 15), der Mundſchenk (vgl. 1 Kön. 10, 5), der Garderobemeiſter (2 Kön. 10, 22), die Kämmerer oder Hofdiener (wörtlich Verſchnittene, wobei jedoch ebenſo wenig wie 1 Chron. 28, 1 an wirklich Verſchnittene zu denken iſt, da ſie nirgends als Haremswächter bezeichnet werden, der Verſchnittene Jer. 38, 7 aber ausdrücklich als Ausländer genannt wird: 1 Kön. 22, 9; 2 Kön. 8, 6; 9, 32; 23, 11; 24, 12). Das Halten eines Harems, beſtehend aus Frauen und Kebsweibern, blieb auch jetzt Sitte (1 Chron. 7, 14; 2 Chron. 11, 21; 13, 21). Die Einkünfte der Könige beſtanden, wie weſentlich ſchon unter David und Salomo, in den Erträgen der aus Grundbeſitz und Viehheerden beſtehenden königlichen Güter (2 Chron. 26, 10; vgl. 1 Chron. 27, 25 fg.), im Gewinn von Handel und Schiffahrt (vgl. 1 Kön. 10, 11; 14, 22), in Lieferungen der Unterthanen (1 Kön. 12, 4. 13; Am. 7, 1; vgl. 1 Kön. 4, 7), im Antheil an der Kriegsbeute (vgl. 2 Sam. 8, 11; 12, 30) und dem jährlichen Tribut der beſiegten Völker (2 Kön. 3, 4; Jeſ. 16, 1; vgl. 2 Sam. 8, 2; 1 Kön. 5, 1), endlich in Geſchenken von Audienz ſuchenden Unterthanen und von Fremden (2 Chron. 32, 23; vgl. 1 Kön. 10, 25; 1 Sam. 16, 20). Auch werden förmliche Umlagen zur Deckung von Kriegsauflagen fremder Herrſcher (2 Kön. 15, 20; 23, 35) erwähnt; gewaltſame Confiscationen von Privateigenthum kamen ebenfalls vor (1 Kön. 21, 3. 7; vgl. Ez. 46, 18).

Die Chronologie (ſ. d.) des hebr. Königthums iſt, was die Regierungsdauer der Könige anlangt, ziemlich ſicher, da die den Regierungszeiten der Könige von Juda und Iſrael hinzugefügten Angaben, wer und ſeit wie lange gleichzeitig der König des andern Reichs regierte, eine Controle möglich machen. Nur die Regierungsdauer Saul's iſt unbeſtimmt und wird erſt von Spätern auf vierzig Jahre feſtgeſetzt (vgl. Joſephus, „Alterthümer", VI, 14, 9; Apg. 13, 21). Die Differenzen in Betreff der Regierungszeit Je-

obeam's II. und seines Sohnes Sacharja (2 Kön. 14, 23; 15, 1. 8) und in Betreff der Regierungsjahre des Pekah und seines Nachfolgers Hosea (2 Kön. 15, 27. 30; 17, 1) erledigen sich durch Annahme einer elf- bis zwölfjährigen und neun- bis zehnjährigen Anarchie. Unsicherer ist die Einfügung der Regierungsjahre in unsere Zeitrechnung. Usher und die Mehrzahl der Historiker setzen die Spaltung des Reichs in das Jahr 975, Ewald dagegen in das Jahr 985, Bunsen in das Jahr 967. Infolge dessen differiren nun auch die folgenden Jahreszahlen, doch ermäßigt sich die Differenz für das Jahr der Zerstörung Samarias und Jerusalems auf zwei bis drei Jahre (s. die Chronologische Uebersicht der israelitischen Geschichte am Schluß von Bd. I).

Nachdem der aus den Makkabäerkämpfen hervorgegangene neue jüd. Staat sich consolidirt hatte, kam es auch zur Erneuerung des Königthums. Es ist nach Josephus („Jüdischer Krieg", I, 3, 1) und nach sonstigen Spuren wahrscheinlich, daß es Aristobulus I. war, welcher im J. 106 zuerst den Königstitel, womit er für seine Person die hoheprieſterliche Würde vereinigte, annahm. Das Königthum der Hasmonäer (s. d.) war ein erbliches, doch findet weder eine regelmäßige Erbfolge des Erstgeborenen statt, noch ist die Erbfolge an den Mannsstamm gebunden, wie die neunjährige Regierung der Alexandra zeigt. Aus den Makkabäischen Kriegen hatten die Hasmonäischen Könige einen kriegerischen Geist geerbt, aber sie verbanden damit auch wilde Leidenschaft und Grausamkeit. Der Kampf der Parteien im Innern und die fortwährenden Kriege lassen es zu keinem sichern Bestand des Reichs kommen; griech. Sitte und ausländische Söldner verhindern, daß das Königthum einen nationalen Charakter erlangt. Die Selbständigkeit der Krone geht bereits unter Aristobulus II. verloren, indem er und sein Bruder, der Hoheprieſter Hyrkanus, vor Schlichtung ihrer Streitigkeiten um den Thron die Entscheidung der Römer anrufen. Hyrkanus II. erlangt die Herrschaft, aber als zinsbarer Hoherprieſter und Ethnarch (63 v. Chr.). Das Königthum Herodes' des Großen (seit 40 v. Chr.) und seiner Nachfolger ist jeder nationalen Grundlage und Idee bar. Edomiter von Geburt, Mörder der Hasmonäer, in Rom zum Dank für mancherlei Dienstleistungen als König der Juden ernannt, hegte er die Absicht, die jüd. Nationalität zu zerstören, den theokratischen Geist der Juden zu brechen und sie zu romanisiren. Auch sein Tempelbau war nicht dazu bestimmt, das jüd. Wesen zu heben, sondern die Gärung im Volke zu beschwichtigen. Herodes Agrippa (seit 40 n. Chr.) vereinigt die getrennten Theile Palästinas nochmals unter der königlichen Würde, aber seine Herrschaft ist nur von kurzer Dauer; dann erlischt das Königthum ganz. Ein Nachsprößling des hebr. Königthums ist Bar Cochba, aber er erliegt sogleich der Heeresmacht Hadrian's (ca. 135 n. Chr.).

Wir wenden uns einer kurzen Betrachtung der das hebr. Königthum tragenden Ideen zu. Das unter dem Druck der äußern Verhältnisse zu Stande gekommene Königthum wird mit der israelitischen Theokratie in der Weise vermittelt, daß der König als Stellvertreter Jahve's, des ewigen Königs in Israel, also als Vicekönig erscheint. Der König ist der Erwählte Jahve's (2 Sam. 21, 6; 5 Mos. 17, 15; 1 Chron. 28, 4 fg.; Ps. 89, 4), sein Gesalbter (1 Sam. 24, 7. 11; 2 Sam. 1, 16; 23, 1; Ps. 89, 21; Kl. 4, 20), er sitzt auf Jahve's Thron (1 Chron. 28, 5; 29, 23), er ist sein Sohn (Ps. 2, 7; 2 Sam. 7, 14; Ps. 89, 27 fg.). Um diese Aussagen zu verstehen, ist zunächst darauf hinzuweisen, daß dieselben nicht dem König allein zukommen, sondern auch dem Volk beigelegt werden. Israel ist das von Jahve zu seinem Eigenthum erwählte Volk (Jes. 41, 8 fg.; 44, 1 fg.; 5 Mos. 4, 37; 7, 6 fg.; Ps. 135, 4), es ist der Gesalbte Jahve's (Hab. 3, 13; Ps. 84, 10), es steht zu Jahve im Verhältniß eines Sohnes und die Israeliten sind seine Söhne (Hos. 11, 1; 2, 1; 2 Mos. 4, 22; Jes. 1, 2; 5 Mos. 32, 18 fg.; Jer. 31, 20), es soll sein Eigenthum aus allen Völkern sein, ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk (2 Mos. 19, 5). Jene Prädicate sind also nicht principiell an das Königthum gebunden, sondern als Momente der königlichen Würde sind sie gleich der Heiligkeit des Hohenprieſters nur eine gesteigerte individuelle Ausprägung allgemeiner Qualitäten des Gottesvolks. Demgemäß kann auch die Ausübung der königlichen Macht nicht als eine schlechthin autonome und nur an Stelle Gottes geschehende betrachtet werden. Auf dem Thron Jahve's sitzend ist der König freilich das Organ zur Ausführung seines Willens, aber diesem Willen, durch Gesetz und Propheten offenbart, soll ja auch das Volk dienen (vgl. 1 Chron. 28, 7—9; 5 Mos. 17, 18—20). Deshalb kann die Einsetzung der Könige nicht schlechthin als das Werk Jahve's betrachtet werden, sondern sie erscheint vermittelt durch das Volk, welches

dadurch Jahve's Willen in Ausführung bringt. Jahve erwählt den König, aber auch das Volk erwählt ihn und ſetzt ihn ein (vgl. noch 5 Moſ. 17, 14 fg.); die vom Hohenprieſter vollzogene Salbung geſchieht gemäß der dem Prieſterthum zu Grunde liegenden Idee, der Vertretung des Gott geweihten Volks durch Gott geweihte Perſonen, gleich allen prieſterlichen Handlungen im Namen des Volks, ſowie ſie auch andererſeits ihrem idealen Grund nach der Ausdruck für die göttliche Erwählung iſt, und der Salbung durch einen Propheten folgt daher entweder die hohenprieſterliche nach oder ſie wird durch die Vertreter des Volks anerkannt. Iſt ſomit der göttliche Wille lediglich das ideale Princip, welches das hebr. Königthum trägt, ſo folgt daraus zugleich, daß die obigen theokratiſchen Prädicate der Könige in erſter Linie dem Amt und erſt in zweiter der Perſönlichkeit, welche daſſelbe bekleidet, gelten. Nur ſo erklärt es ſich, daß ein König eingeſetzt und dann wieder verworfen werden kann, daß die Volksälteſten dem Rehabeam vor ſeinem Regierungsantritt ihre Bedingungen ſtellen und ihm, als er die Erfüllung derſelben verweigert, die Anerkennung verſagen, ohne daß dies Verfahren von ſeiten der Propheten als widergöttlich bezeichnet würde, daß das Prädicat des Geſalbten auch auf Cyrus übertragen wird (Jeſ. 45, 1), und daß endlich das Urtheil der Propheten über die Könige ſo unbeengt und frei iſt. Zugleich erhellt hieraus, wie wenig das hebr. Königthum geeignet iſt, die dogmat. Grundlage für eine abſolutiſtiſche Theorie von der königlichen Macht zu bilden. Sind auch den Hebräern ihre Könige als Geſalbte des Herrn Gegenſtand der Ehrfurcht (1 Sam. 24, 7 fg.; 2 Sam. 1, 16; 16, 9; 19, 21; 1 Kön. 21, 10; vgl. 2 Moſ. 22, 28), ſo hat ſie dies doch weder von einem ſtrengen Urtheil noch von thätigem Widerſtand gegen die Ausſchreitungen der königlichen Gewalt abgehalten, und vor der heidniſchen Vergötterung der Könige hat ſie die Energie ihres religiös-ſittlichen Bewußtſeins bewahrt. Jahve allein iſt ja der abſolute und ewige König ſeines Volks (Pſ. 10, 16; 29, 10; Mich. 4, 7 fg.; Richt. 8, 23; Jeſ. 52, 7; Sir. 50, 17), er übt Gewalt auch über die Könige (Pſ. 33, 16; Spr. 21, 1; 8, 15; Dan. 2, 21), und ihm zu dienen erſcheint als die höchſte Aufgabe der hebr. Regenten (5 Moſ. 17, 18—20 u. ſ. w.). Hierdurch allein wird das Königthum Träger der ſittlichen Weltordnung und wird die prophet. Erwartung möglich, daß die heidniſchen Könige, nachdem ſie ſich dereinſt zum Dienſt Jahve's bekehrt (Pſ. 102, 16; Sach. 14, 16), den König Iſraels als ihren Oberkönig anerkennen würden (Pſ. 72, 11; 89, 28; 110). Im Gegenſatz zum heidniſchen Abſolutismus wird der hebr. König daran erinnert, daß er ſich nicht erheben ſolle über ſeine Brüder, aus deren Mitte er hervorgegangen ſei (5 Moſ. 17, 15. 20), bezeichnet ſich David als Ein Fleiſch und Bein mit ſeinen Unterthanen (2 Sam. 19, 12 fg.) und hebt das Buch der Weisheit (Kap. 7, 5 fg.) nachdrücklich hervor, daß die Könige geboren würden und ſtürben wie andere Menſchen. Die Würde des Königs haftet alſo nach hebr. Anſicht weder an ſeiner Geburt noch an ſeinem Rang, ſondern an ſeinem ſittlichen Charakter und Wirken.

Wie der hebr. Geiſt vermöge ſeiner ethiſch-teleogiſchen Richtung alle großen Inſtitutionen der Menſchheit zum Gegenſtand idealer Gedankenbildung macht, ſo auch das Königthum. Die Bücher des A. T. ſind daher nicht allein reich an Lehren und Mahnungen für die Könige (vgl. beſonders 5 Moſ. 17, 14—20; Pſ. 72; Weish. 1—6), ſondern der Hebräer hat ſich auch mit Anlehnung an die geſchichtlichen Bilder ſeiner großen Könige ein Ideal des iſraelitiſchen Königs entworfen, deſſen Verwirklichung von der Zukunft erwartet wird (ſ. Meſſias).

Von Hülfsmitteln erwähnen wir: für die Geſchichte außer dem angeführten Werk von Ewald, Weber und Holtzmann, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1867), Bd. 1, Bertheau, „Zur Geſchichte der Iſraeliten" (Göttingen 1842); für das Statiſtiſche: die bibliſchen Archäologien von de Wette, Ewald und Keil. Wittichen.

Königin von Saba in Südarabien. Dieſelbe wird 1 Kön. 10, 1—13 wegen ihres Reichthums und ihrer Weisheit geprieſen und es wird von ihr erzählt, daß ſie, umgeben von einem ſehr großen und glänzenden Gefolge, zu dem durch ſeine Weisheit hoch und weithin berühmten König Salomo nach Jeruſalem kam, ihm die koſtbarſten Erzeugniſſe ihres Landes zum Geſchenk brachte und „ihn mit Räthſeln verſuchte", d. h. ihm ſchwierige Fragen zur Löſung vorlegte. Wie aber überhaupt „die Weisheit Salomo's größer war als die Weisheit aller Söhne des Oſtens" (1 Kön. 5, 10 [4, 30]), ſo wurde auch dieſe Königin von ihm und ſeiner Weisheit übertroffen und zur Bewunderung hingeriſſen. Wenn man aus 1 Kön. 10, 9 und Matth. 12, 42 den Schluß gezogen hat, dieſelbe ſei

durch Salomo zum Judenthum bekehrt worden, so ist diese Behauptung zu kühn. Die Schilderungen von der Pracht ihrer Hauptstadt Mariaba (Mara; Strabo, XVI, 4, 19; Diodor, III, 46 fg.; Ptolemäus, VI, 7, 37), deren Name in dem jetzigen Mareb, sechs Tagereisen (16 deutsche Meilen) ostnordöstlich von Sanaa, noch erhalten ist, haben ihre Bestätigung durch die Entdeckung von ihren Ruinen in der neuern Zeit (1843) gefunden (Ritter, „Die Halbinsel Arabien" [Berlin 1846—48], I, 840 fg.). Auch Josephus („Alterthümer", VIII, 6, 6) erwähnt den Besuch dieser Königin und bemerkt, daß Palästina die Balsamstaude nach der Sage dem Geschenk derselben verdanke, macht jedoch irrthümlich aus ihr eine Königin der Aegypter und Aethiopier. Daran anknüpfend lassen die Abyssinier, verleitet von dem Streben, ihre alten Königsgeschlechter auf Salomo zurückzuführen, ihre alte Königin Maqueda mit dem ihr befreundeten israelitischen König einen Sohn Namens Menilek erzeugen. Die Araber dagegen nennen sie Bâlkis und führen sie unter den Fürsten Jemens auf. Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 389 fg. Näheres über Land und Volk der Sabäer s. Scheba. Kneucker.

Königsthal. Dasselbe heißt nach 1 Mos. 14, 17 auch Thal Schaveh. Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 36) übersetzt Schaveh mit Pyramide und deutet den Namen auf das Denkmal Absalom's (2 Sam. 18, 18). Das Königsthal ist mit dem Kidronthal (s. Kidron) identisch. Vgl. auch Thenius zu 2 Sam. 18, 18. Furrer.

Kohlen werden in der Bibel öfters erwähnt. Die hebr. Eisenarbeiter brauchten sie, um eine intensive Glut (Spr. 26, 21) zum Schmieden und Schmelzen hervorzubringen (Jes. 44, 12; 54, 16; Ez. 24, 11); man verwendete sie zum Backen, Kochen und Brennen (Jes. 44, 19; Spr. 6, 28; Joh. 21, 9), man legte Räucherwerk auf glühende Kohlen (3 Mos. 16, 12; Tob. 6, 9. 20; 8, 2), wärmte sich bei frostigem Wetter am Kohlenfeuer (Joh. 18, 18). Außer den Tamariskenkohlen werden im Orient die Ginsterkohlen, wegen Nachhaltigkeit der Glut, besonders geschätzt (Ps. 120, 4). Der Ausdruck Reseph (Rispa), in den LXX häufig durch Kohle übersetzt, während andere, nach der Vulgata, einen Glühstein darunter verstehen, bedeutet eigentlich „Glut, Glühendes" und kann Jes. 6, 6 wohl eine glühende Kohle heißen. Von den sprichwörtlichen Redensarten der Bibel ist „feurige Kohlen auf jemandes Haupt sammeln" (Spr. 25, 22; Röm. 12, 20) vom Schmerz der Beschämung zu verstehen; „glühende Kohlen über eine Stadt streuen" (Ez. 10, 2) heißt, sie verbrennen, und „die Kohle auslöschen" (2 Sam. 14, 7), den letzten Sproß vertilgen. Roskoff.

Koller, s. Kleidung.

Kolossä, griechisch Κολοσσαί, im Sendschreiben des Paulus an die Kolosser nach gewichtigen Zeugen (A, B, C, Griesbach, Lachmann, Tischendorf) Κολασσαί, war eine der bedeutendern Städte Großphrygiens (s. Phrygien). Herodot (VII, 30) bezeichnet sie als eine „große Stadt"; Xenophon (Anab., I, 2) rühmt außer ihrer Größe auch ihren Reichthum, und Strabo (XII, 16) erzählt, daß die Kolosser Schafzucht trieben und berühmte schwarze Wolle verfertigten. Da auch Plinius (V, 41) sie noch zu den bevölkertsten Städten Phrygiens zählt, so ist die Geringschätzung, mit welcher Strabo (XII, 13) von ihr spricht, indem er sie zu den kleinern Städten (polismata) rechnet, wol nicht ganz gerechtfertigt. Sie war in gebirgiger Gegend, an den Berg Kadmus gelehnt, am Fluß Lykus (Wolf) gelegen, der, nach der Angabe Herodot's (a. a. O.) und Strabo's (a. a. O.) in ihrer Nähe verschwunden sein und sich in einer Strecke von fünf Stadien unter der Erde ein Bett gegraben haben soll, bevor er sich in den Mäander ergoß. Der Boden war ringsum vulkanisch (Strabo, XII, 17). Die Vermuthung, daß sie durch die in ihrer Nähe gelegenen Städte Hierapolis und Laodicea überflügelt worden sei und einen Theil ihrer Einwohner an dieselben abgegeben habe (Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1792—1825], VI, 3, 127), läßt sich nicht ausreichend begründen. Wenn das Erdbeben, welches Laodicea um das J. 60 n. Chr. verheerte, aller Wahrscheinlichkeit nach auch Kolossä mitbetraf (vgl. Tacitus, Annal., XIV, 27; Eusebius, Chronicon, Olymp., 210, 4; Orosius, Hist. adversus paganos, VII, 7), so hat es doch wol in dieser Stadt weniger Schaden angerichtet, sonst würde Tacitus (a. a. O.) nicht ausschließlich Laodicea als von seinen Wirkungen betroffen hervorheben. In Kolossä war durch einen Schüler und Gehülfen des Paulus, Epaphras, eine Christengemeinde gestiftet worden (Kol. 1, 7). Obwol der Apostel zweimal Phrygien durchreiste (Apg. 16, 6 fg.; 18, 22 fg.), so hatte er gleichwol Kolossä auf seiner Durchreise nicht selbst besucht (Kol. 2, 1). Er würde das ohne Zweifel gethan haben, wenn damals schon eine Gemeinde in Kolossä gegründet gewesen wäre

(Apg. 18, 23). Die Gründung der betreffenden Gemeinde fällt mithin, aller Wahrſcheinlichkeit nach, ſpäter als das Jahr 54 n. Chr., vermuthlich in den Zeitpunkt des nahezu dreijährigen Aufenthalts des Apoſtels in Epheſus. Im Mittelalter erhob ſich die Stadt aus früherer Vergeſſenheit unter dem Namen Chonä (ſ. Theophylakt zu Kol. 1, 2) wieder; Nicetas Choniates (im Corpus scriptorum historiae Byzantinae, ed. Bekker [Bonn 1835], VI, 230 fg.) beſchreibt ſie als zu ſeiner Zeit in ſchönſter Blüte ſtehend und preiſt ihre durch Umfang und Pracht ausgezeichnete, dem Erzengel Michael geweihte, Hauptkirche. Neuere Reiſende glaubten ihre Spuren im Flecken Chonus wieder aufgefunden zu haben; von Trümmerreſten konnte jedoch nichts entdeckt werden (Pococke, „Beſchreibung des Morgenlandes", deutſch von Windheim [Erlangen 1754], III, 114). Schenkel.

Koloſſer, ſ. Koloſſä und Koloſſerbrief.

Koloſſerbrief. In der von Epaphras (ſ. d.) geſtifteten Chriſtengemeinde zu Koloſſä (ſ. d.) waren Zuſtände von beunruhigender Natur eingetreten, die es als wünſchenswerth hatten erſcheinen laſſen, dem Apoſtel Paulus, deſſen Glaubensrichtung die koloſſiſche Gemeinde angehörte, Kenntniß davon zu geben und ſeinen Rath einzuholen (Kol. 1, 9 fg.; 4, 12 fg.). Epaphras hatte ſelbſt die Reiſe an den damaligen Aufenthaltsort des in Gefangenſchaft befindlichen Apoſtels unternommen, um bei der Wichtigkeit und Zartheit der zu verhandelnden Gegenſtände perſönlichen Bericht zu erſtatten (Kap. 1, 8; 4, 10. 12). Er kehrte nicht wieder nach Koloſſä zurück, ſondern theilte mit dem Apoſtel die Gefangenſchaft (Phil. 23). Immerhin aber waren dieſem die Verhältniſſe in Koloſſä gefahrdrohend genug erſchienen, um einen andern ſeiner Gehülfen, den Tychikus (ſ. d.), mit einer Sendung nach Koloſſä zu betrauen (Kap. 4, 7 fg.), wobei nur zu beklagen iſt, daß die wichtigern Aufträge dem Tychikus zu mündlicher Verhandlung mit den Koloſſern ertheilt waren (Kap. 4, 8 fg.), ſodaß aus dem Sendſchreiben an die Koloſſer, welches Tychikus zu öffentlicher Mittheilung an die Gemeinde mitgenommen hatte, Genaueres über den Stand der Dinge nicht entnommen werden kann. Im allgemeinen geht über die Gemeindezuſtände aus dem Inhalt des Sendſchreibens Folgendes hervor. Die drei chriſtl. Haupttugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung mangelten der Gemeinde nicht (Kap. 1, 1—8), und ſie war auch an die Perſon des Apoſtels anhänglich (Kap. 1, 8). Aber gleichwol war er ſehr beſorgt um ſie und die Nachbargemeinde in Laodicea; denn den erhaltenen Nachrichten zufolge waren beide Gemeinden durch Irrlehrer beunruhigt, inſonderheit war die koloſſiſche ihren Verführungskünſten ausgeſetzt (Kap. 2, 4. 8. 16 fg.).

Die Frage, wer dieſe Irrlehrer geweſen und worin ihre Irrlehren beſtanden, iſt bisher ſehr verſchieden beantwortet worden. Am wenigſten empfiehlt ſich die Anſicht, daß ſie gar keine Chriſten geweſen ſeien, ſondern entweder Juden mit theoſophiſcher oder alexandriniſcher Geiſtesrichtung (Eichhorn und Schneckenburger), oder Heiden aus einer philoſophiſchen Schule oder Sekte, z. B. der pythagoräiſchen (Grotius), einer orientaliſchen (Hug). Die Grundloſigkeit dieſer Vermuthungen erhellt aus der einfachen Thatſache, daß der Apoſtel nicht den Abfall der Koloſſer vom Chriſtenthum zum Judenthum oder Heidenthum befürchtet, ſondern eine verkehrte Auffaſſung des Chriſtenthums, ein Herausrücken der Perſon Chriſti aus der von ihr eingenommenen centralen Stellung innerhalb des chriſtl. Heilsglaubens und eine, mit weſentlicher Schädigung der evangeliſchen Freiheit verbundene Unterwerfung unter menſchliche Meinungen und Satzungen (vgl. Kap. 2, 8 fg. 16 fg. mit Kap. 1, 15 fg.). Wenn nun aber unſtreitig die koloſſiſchen Irrlehrer Chriſten waren, dann entſteht die weitere Frage, ob ſie der judenchriſtlichen oder der heidenchriſtl. Richtung angehörten?

Die koloſſiſche Gemeinde beſtand großentheils aus ehemaligen Heiden. Die Prädicate „vormals entfremdete und feindlich geſinnte" (Kap. 1, 21), mögen ſie nun auf das Verhältniß zu Gott oder zum Volk Gottes bezogen werden, bezeugen den überwiegend heidniſchen Urſprung ihrer Mitglieder (vgl. noch Kap. 1, 27; 2, 13. 20; 3, 5). Gerade der heidenchriſtl. Charakter der Gemeinde ſcheint ſtreng judaiſtiſch geſinnten Lehrern Anſtoß an der Gemeinde gegeben und ſie bewogen zu haben, als Vorkämpfer für die Autorität des moſaiſchen Geſetzes unter ihnen aufzutreten. Dafür, daß die betreffenden Irrlehrer zum Chriſtenthum nur durch Vermittelung des Judenthums gelangt waren und daſſelbe in judaiſtiſch ſatzungsmäßigem Geiſt auffaßten, liegen im Koloſſerbrief ſchlagende Beweiſe vor. Sie hielten die Beſchneidung für unerlaßlich, das Unbeſchnittenſein der koloſſiſchen Heidenchriſten für einen ihnen anhaftenden weſentlichen Mangel (Kap. 2, 11); das Geſetz mit

ſeinen Satzungen galt ihnen auch für Chriſten als verbindlich (Kap. 2, 14); ſie hielten ſich noch immer an diejenigen Punkte in der Religion, die dem Apoſtel Paulus als untergeordnete, blos elementariſche Beſtandtheile derſelben erſchienen (Kap. 2, 8. 20). Mit den levitiſchen Speiſeverboten nahmen ſie es ſehr ſtreng (Kap. 2, 16. 22), und auf Faſten und andere aſcetiſche Uebungen hielten ſie große Stücke (Kap. 2, 23). Die Unbeſchnittenen, die „Griechen", galten ihnen allem Anſchein nach noch immer für unrein (Kap. 3, 11), und ſelbſtverſtändlich nahm infolge ihrer oppoſitionellen Stellung zu dem Kern der Gemeinde die Bruderliebe und die Friedfertigkeit in derſelben weſentlichen Schaden (Kap. 3, 14 fg.).

Wären nur dieſe Merkmale von den Irrlehrern bekannt, ſo würden ſie nahezu in die Kategorie der galatiſchen Irrlehrer fallen (ſ. Galaterbrief). Sie würden als Führer jener ſtreng ſatzungsgemäß geſinnten Partei innerhalb der chriſtl. Gemeinſchaft erſcheinen, welche an der geiſtesfreien Richtung des Paulus ſchweren Anſtoß nahm, den Apoſtel als einen antinomiſtiſchen Schwarmgeiſt bekämpfte, dem Chriſtenthum die ſpecifiſche Beſtimmung eines bloſen Reformjudenthums zuwies und, wie der Apoſtel treffend bemerkte, es dahin zu bringen ſuchte, daß was im Geiſt angefangen, ein klägliches Ende im Fleiſch nehme (Gal. 3, 1 fg.). Allein außer den oben aufgezeigten allgemein judaiſtiſchen Merkmalen, die ſich allerdings bei den koloſſiſchen Irrlehrern finden, machten ſich an ihnen doch noch ganz beſondere Eigenthümlichkeiten bemerklich, wodurch ſie ſich von den galatiſchen Irrlehrern weſentlich unterſchieden. Auch dieſe letztern anerkannten zwar die Dignität Chriſti wol nicht in einem höhern übermenſchlichen Sinn, er war ihnen ſchwerlich mehr als der Meſſias der Juden. Sie legten aber auf das chriſtologiſche Dogma überhaupt kein beſonderes Gewicht; ſie ſcheinen es in der Controverſe gegen den Apoſtel nicht weiter berückſichtigt zu haben. Die koloſſiſchen Irrlehrer dagegen zogen hauptſächlich gegen die pauliniſche Chriſtologie zu Felde, der Glaube an Chriſtus, „das geoffenbarte Geheimniß", in welchem dem Apoſtel „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß" enthalten waren (Kap. 2, 2 fg.), war ihnen ein beſonderer Gegenſtand des Aergerniſſes und der Anfeindung. An die centrale Stelle, welche der Chriſtusglaube in der Theologie des Apoſtels einnahm, ſetzten ſie etwas ganz anderes, was der Apoſtel als „Philoſophie und ein leeres Wahnbild", als „menſchliche Ueberlieferung" bezeichnet (Kap. 2, 8). Daraus erhellt, daß die betreffenden Irrlehrer nicht gewöhnliche Judaiſten, ſondern Vertreter einer ſpeculativen Richtung innerhalb des Judenthums waren, und es liegt die Annahme am nächſten, daß ſie ſich mit der alexandriniſchen Religionsphiloſophie (ſ. d.) beſchäftigt hatten, wie denn Philo (Vita Mosis, II, 3, 167) die Beſchäftigung mit der Philoſophie als eine unerlaßliche Pflicht des echten Juden betrachtete, wie ſehr er auch daneben vor dem falſchen, leere Wortmacherei treibenden Philoſophiren warnte. Pflegte er doch (a. a. O., S. 168) von einer „väterlichen Philoſophie" der Juden zu reden und empfahl er doch (Quod omnis probus liber, II, 470) das Studium derſelben aufs wärmſte. Wenn Joſephus („Alterthümer", XVIII, 1, 2) die Anhänger der drei jüd. Sekten (Sadducäer, Phariſäer, Eſſäer) als Philoſophirende kennzeichnete, ſo iſt nicht auffallend, daß die koloſſiſchen Irrlehrer ſich gleichfalls als „Philoſophirende" den Heidenchriſten der dortigen Gemeinde entgegenſtellten, in der Hoffnung, dadurch als Autoritäten der Wiſſenſchaft zu erſcheinen und größern Eindruck auf Gebildetere hervorzubringen. Der Gegenſtand, um den ſich ihre Speculationen drehten, ergibt ſich aus unſerm Brief mit ziemlicher Sicherheit. Paulus hatte im Lauf ſeiner theologiſchen Entwickelung die Perſon Chriſti immer entſchiedener als centrale heilsmittleriſche Perſönlichkeit gedacht, und der Glaube an ihre abſolute Heilskraft wurde von ihm ſchon in den Sendſchreiben an die Galater und die Römer für die einzige und entſcheidende Bedingung der Heilserlangung erklärt. Er hatte die Dignität Chriſti zunächſt noch nicht von der ſpeculativen Seite aufgefaßt, obwol er als gelehrter Jude die theologiſchen Schulſyſteme des Judenthums wohl kannte, ſondern ihre praktiſch-ethiſche Bedeutung gegenüber dem Opferinſtitut und dem Geſetzesformalismus hervorgehoben. Die Herabwürdigung der Heilsſtellung Chriſti als centraler und abſoluter durch die Irrlehrer ſcheint ihn jedoch über die bisher eingehaltene Linie ſeiner chriſtologiſchen Anſchauungen hinausgedrängt zu haben. Man hat in neuerer Zeit wiederholt die Lehren der koloſſiſchen Irrlehrer mit den Anſichten des gleichfalls aus Kleinaſien ſtammenden Kerinth zuſammengeſtellt. Allein, ſowenig ein gewiſſer Zuſammenhang zwiſchen den Lehren des 40 Jahre ſpätern Kerinth und denen der koloſſiſchen Irrlehrer geleugnet werden ſoll, inſofern Kerinth Jeſum wol ähnlich wie die Irrlehrer unter die gewöhnlichen Menſchen zählte (Irenäus, Contra

haer., I, 26, 1; Philosophumena, VII, 33) und ein ſchroffer Gegner des Apoſtels Paulus war (Irenäus, a. a. O., I, 26, 2), ſo finden wir jedoch, nach der Schilderung des Paulus, bei den koloſſiſchen Irrlehrern keine Spur von dem kerinthiſchen Demiurgen, als einem von dem höchſten Gott abhängigen Untergott. Unſtreitig bemühten ſich dieſelben, den Zuſammenhang zwiſchen der ſinnlichen Erſcheinungswelt mit der höhern unſichtbaren Welt theoretiſch irgendwie begreiflich zu machen, und Paulus tadelt deshalb, daß ſie ſich Grübeleien über Dinge hingeben, welche ſich der Erfahrung entziehen (Kap. 2, 18, wo vor ἑώρακεν das μή nicht weggelaſſen werden darf). Allein das geſchah nicht im Geiſt des ſpätern Gnoſticismus, ſondern in dem der alexandriniſchen Religionsphiloſophie. Um das Himmliſche mit dem Irdiſchen zu vermitteln, bedurfte dieſe, da Gott der menſchlichen Erkenntniß unzugänglich, eigenſchaftslos und an ſich unmittheilbar vorgeſtellt ward, eine Reihe von Mittelweſen, um durch dieſelbe die Kluft zwiſchen Himmel und Erde, Unendlichem und Endlichem, auszufüllen. Die platoniſche Ideenwelt verwandelte ſich auf ihrem Boden in eine Welt von Kräften, oder in die altteſt. Vorſtellung überſetzt, in Engel. Um die Engelverehrung der koloſſiſchen Irrlehrer (Kap. 2, 19) begreiflich zu machen, dazu iſt keineswegs die Berufung auf die kerinthiſche Vorſtellung von der Erſchaffung der Welt durch Engel (vgl. Epiphanius, Adv. haer., XXVIII, 1; Libellus adv. omnes haereses, Kap. 3; ſ. auch Lipſius, „Der Gnoſticismus, ſein Weſen, Urſprung und Entwickelungsgang“ [Leipzig 1860], S. 81 fg.) nothwendig. Nach Philo („Buch von der Weltſchöpfung“, herausgegeben und erklärt von Müller [Berlin 1841], S. 71 fg., 262 fg.; De profugis, I, 556, 577; De confusione linguarum, I, 430; De mutatione nominum, I, 583) hat der oberſte Gott die Welt nicht ſelbſt gebildet, ſondern „Kräfte“ (Engel) haben dabei mitgewirkt. Dieſe Vorſtellung der alexandriniſchen Schule, daß die Engel weltſchöpferiſche Organe Gottes ſeien, bekämpft ja auch der Verfaſſer des Hebräerbriefs (Kap. 1, 1—4) mit dem Nachweis, daß die Welt durch den „Sohn“ geſchaffen ſei. Es iſt ſicher nicht nöthig, bis zur Annahme fortzugehen, daß bereits ein gnoſtiſches Syſtem von den koloſſiſchen Irrlehrern ausgebildet geweſen ſei, wenn auch die Keime zur künftigen Ausbildung eines ſolchen in ihnen vorhanden waren. Aſcetiſche Verirrungen lagen alexandriniſch gebildeten Judaiſten gleichfalls ſehr nahe. War einmal die ſinnliche Welt als eine Verſchlechterung der höhern geiſtigen Ordnung der Dinge, als ein Gefängniß der Geiſter aufgefaßt, dann war ja auch die Beſtimmung des ſinnlichen Menſchen angezeigt, ſich von den Feſſeln der Sinnlichkeit zu befreien, und wodurch konnte dies beſſer geſchehen als durch möglichſte Enthaltung von ſinnlichen Genüſſen (Kap. 2, 21). Die ſtrenge Beobachtung der jüd. Feſte ſtand mit der ſtreng ſatzungsgemäßen Richtung, durch welche dieſe Judaiſten, trotz ihrer allegoriſchen Umdeutungen mancher Geſetzesbeſtimmungen, ſich hervorthaten, in unzertrennlicher Verbindung. Demgemäß iſt auch kein Grund vorhanden, bei den koloſſiſchen Irrlehrern an eſſäiſche Herkunft zu denken (mit Storr, Flatt, Credner, Thierſch, Ewald). Abgeſehen davon, daß die Eſſäer lediglich in Paläſtina, und in Aegypten unter dem Namen der Therapeuten, vorkommen und keine propagandiſtiſchen Zwecke verfolgten — was eigentlich für unſere Frage ſchon entſcheidend iſt — ſo fehlen den Irrlehrern zu Koloſſä die der eſſäiſchen Lebensordnung charakteriſtiſchen Merkmale der heiligen Bäder und Luſtrationen, der heiligen gemeinſamen Mahlzeiten, der Eheloſigkeit, der Reinheitsgrade und Ordenseinrichtung (ſ. Eſſäer). Daß die koloſſiſchen Irrlehrer eine genauere Kenntniß von den therapeutiſchen Grundſätzen, die ſie als Alexandriner aus eigener Anſchauung kennen lernen konnten, ſich erworben und im einzelnen zu verwandten Anſchauungen ſich hinneigten, ſoll damit nicht geleugnet werden. Am leichteſten aber erklärt ſich die Geiſtesrichtung, welche ſie repräſentirten, aus einer Vermengung chriſtl. Ideen, namentlich der Idee des Mittlerthums (der Erlöſung), mit religionsphiloſophiſchen Anſchauungen aus der alexandriniſchen Schule, und ihre eigentliche Abſicht ſcheint geweſen zu ſein, das Chriſtenthum als eine philoſophiſche Geheimlehre zu behandeln, mit welcher ſich eine auf Ertödtung der Sinnlichkeit gerichtete ſtreng aſcetiſche Lebensrichtung verband.

Daß der Apoſtel in unſerm Sendſchreiben gegen eine Richtung kämpft, welche eine die centrale Stellung und Dignität der Perſon Chriſti beſeitigende Geheimlehre ſtiften und eine aparte werkheilige Lebensordnung mit engherzigem aſcetiſchem Formalismus anempfehlen wollte, das ergibt ſich nun auch augenſcheinlich aus der ganzen Anlage und dem Inhalt deſſelben. Wie ſchon bemerkt, ſo hatte, um der Zartheit des Gegenſtandes willen, Tychikus vom Apoſtel vertrauliche Aufträge erhalten, und namentlich ſollte er die Zuſtände der

Gemeinde genauer prüfen, bevor er die nöthigen Mahnungen und Weiſungen ertheilte (Kol. 4, 8). Der Kern der Gemeinde ſcheint unverführt geblieben zu ſein; auf dieſen ſollte er ſich ſtützen (Kap. 1, 3 fg.). Seiner Compoſition nach zerfällt das Sendſchreiben in zwei Theile, in der Art, daß der erſte (Kap. 1, 3 fg.—2, 23) ſich vorzugsweiſe auf die theoretiſchen Streitfragen bezieht, der zweite (Kap. 3—4, 6) ſittliche Ermahnungen enthält. Kap. 4, 7—17 iſt ein Anhang, der die Sendung des Tychikus betrifft, und Kap. 4, 18. 19 folgt der Schluß mit dem üblichen Segenswunſch. Wenn der Apoſtel mit der Verſicherung beginnt, daß ihm ſehr viel daran liege, die Koloſſer „in der Erkenntniß", „in aller Weisheit und Einſicht" weiter zu fördern, ſo iſt die Bezugnahme auf die gegneriſche Geheimlehre hinſichtlich einer von den Irrlehrern verheißenen höhern „Erkenntniß" augenſcheinlich. Den himmliſchen Kräften, den Engeln, die ſie als mittleriſche Organe zwiſchen der unſichtbaren und der ſichtbaren Welt betrachteten, ſtellt er die Perſon Chriſti entgegen als das Urbild der Gottheit, das Princip der Schöpfung, das Centralorgan, deſſen ſich Gott bei der Erſchaffung aller Dinge bediente. Dieſe Perſönlichkeit, welcher ſomit eine kosmiſch-metaphyſiſche urbildliche Dignität zukommt, wurde nun auch mit der erſten Rangſtellung in der chriſtl. Gemeinſchaft bekleidet; ſie wurde zum Haupt der Gemeinde, zum ſchöpferiſchen Anfangspunkt der neuen menſchheitlichen Aera geſetzt, in welcher nun die bisherigen feindſeligen Gegenſätze aufgehoben ſind und namentlich auch die herkömmliche Spannung zwiſchen Judenthum und Heidenthum überwunden iſt. Entgegen dem von den Irrlehrern erhobenen Anſpruch, eine ausſchließliche Geheimlehre der Eingeweihten zu verkünden, erklärt der Apoſtel, daß das von Ewigkeit her verborgene göttliche Geheimniß nunmehr in der Perſon Chriſti geoffenbart ſei und in der Theilnahme der Heiden am Gottesreich beſtehe (Kol. 1, 26 fg.). Da die Perſon Chriſti der Mittelpunkt des geoffenbarten Geheimniſſes iſt, inſofern die Vereinigung der Juden und Heiden in ihm, als dem Princip des Weltalls und dem Haupt der Menſchheit, ſtattgefunden hat, ſo fallen die Ausſagen der Irrlehrer über die Beziehungen der Menſchen zu einer höhern Engelwelt von ſelbſt als Menſchenſündlein dahin (Kap. 2, 9. 18 fg.), und anſtatt daß ein Bedürfniß vorhanden wäre, beſondere Veranſtaltungen zur Ertödtung der Sinnlichkeit zu treffen (Kap. 2, 21 fg.), ſo genügt zur Erfüllung der wahren Lebensaufgabe der Wandel in „dem Herrn Jeſus Chriſtus" (Kap. 2, 6. 11 fg.), ein Gedanke, der im zweiten (paränetiſchen) Theil des Sendſchreibens weiter ausgeführt wird (Kap. 3, 1 fg.). Aus der Gemeinſchaft des Geiſtes, in welcher die Koloſſer mit Chriſtus ſtehen, ergibt ſich ſelbſtverſtändlich die Pflicht, die ſinnlichen Lüſte und Leidenſchaften durch die Macht des chriſtl. Geiſtes zu überwinden und in einem neuen gottgefälligen Leben zu wandeln (Kap. 3, 5 fg.). In dieſem iſt die innere ſittliche Geſinnung auch der Maßſtab der ſittlichen Beurtheilung für das chriſtl. Geſammtleben, und alle äußern nationalen, confeſſionellen, politiſchen, ſocialen Unterſchiede haben auf dieſem Standpunkt ihre Bedeutung verloren (Kap. 3, 11). Statt aſcetiſcher Quälereien und Abmarterungen empfiehlt der Apoſtel die Tugenden der Barmherzigkeit, des Wohlwollens, der Demuth, der Sanftmuth, der Verträglichkeit, der Bruderliebe, der Friedfertigkeit, und ermahnt zu gegenſeitiger Belehrung und Erbauung im Namen Jeſu (Kap. 3, 12—17). Unzweifelhaft hat es ebenfalls in den damaligen Controverſen ſeinen Grund, wenn der Apoſtel auf ein geordneteres Familienleben dringt, indem die eheliche Gemeinſchaft und der geſammte Hausſtand durch die Bekämpfung auch des erlaubten Sinnengenuſſes leicht in ihren Grundfeſten erſchüttert werden konnten. Die ſittlichen Rathſchläge und Klugheitsregeln des Apoſtels ſind kerngeſund und hatten gewiß eine durchſchlagende Wirkung.

Bis dahin ſind wir von der Annahme ausgegangen, daß unſer Brief den Apoſtel Paulus zum Verfaſſer habe. Dieſe Annahme bedarf noch einer Begründung. Die äußern Zeugniſſe für den Pauliniſchen Urſprung laſſen kaum etwas zu wünſchen übrig und in den erſten Jahrzehnten dieſes Jahrhunderts regte ſich auch noch nicht ein Zweifel an der Echtheit des Sendſchreibens. Die zuerſt von Mayerhoff („Der Brief an die Koloſſer mit vornehmlicher Berückſichtigung der Paſtoralbriefe kritiſch geprüft" [Berlin 1838]) vorgetragenen, von Schwegler („Das nachapoſtoliſche Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 320 fg.) aufgenommenen, von Baur („Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti" [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 457 fg.) am ſcharfſinnigſten ausgeführten Gründe gegen die Echtheit erſchienen dem unbefangenen kritiſchen Auge de Wette's („Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen Bücher des Neuen Teſtaments" [5. Aufl., Berlin 1848], S. 280 fg.) als unzureichend. Dieſelben beziehen ſich, insbeſondere wie ſie von Schwegler und Baur entwickelt

worden ſind, zunächſt auf Stil und Darſtellung des Briefſchreibers. Der Stil ſoll im Koloſſerbrief, ähnlich wie im Epheſerbrief, matt und ſchleppend, die Darſtellung tautologiſch, die Gedankenentwickelung, ſoweit von einer ſolchen die Rede ſein könne, ſchwerfällig ſein; es ſoll alles ſo loſe zuſammenhängen, ſo wenig ein ſcharf beſtimmter ſyſtematiſcher Gedankenfortſchritt hervortreten, daß auf jedem beliebigen Punkt abgebrochen werden könnte. Aber gleichwol hat Baur (a. a. O., S. 449) auch eingeräumt, daß Stil und Darſtellung im Koloſſerbrief weniger auffallend ſei als im Epheſerbrief; auch zeigt ſich, bei Vergleichung des erſtern mit dem letztern Brief, zwar eine nicht zu leugnende Verwandtſchaft (ſ. Epheſerbrief), aber dieſe Verwandtſchaft iſt doch nur eine theilweiſe; denn namentlich fehlt im Epheſerbrief jede nähere Beziehung auf die Irrlehrer. Ohne Zweifel ſind es weſentlich andere judaiſtiſche Gegner (vgl. Baur, a. a. O., S. 445), gegen welche der Apoſtel hier kämpft, als diejenigen ſind, welche er im Galaterbrief (ſ. d.) beſtreitet. Allein das iſt kein Argument gegen den Pauliniſchen Urſprung des Briefs. Wenn Baur deutlichere Spuren der geſchichtlichen Exiſtenz der koloſſiſchen Irrlehrer vermißt und im Brief ſelbſt eine beſtimmtere Geſtalt von ihnen, ſo haben wir beides oben nachgewieſen, wobei übrigens nicht überſehen werden darf, daß es dem Apoſtel auf eine genauere Schilderung der Irrlehrer im Brief ſelbſt nicht ankommen konnte, weil ihr Treiben den Mitgliedern der koloſſiſchen Gemeinde hinlänglich bekannt war und überdies Tychikus über das gegen ſie einzuſchlagende Verfahren ſicherlich noch vertrauliche Mittheilungen den Koloſſern zu machen hatte. Das Hauptthema des Briefs, der Nachweis der centralen heilsmittleriſchen Würde Jeſu Chriſti, erhält unſtreitig die zuverläſſigſte Grundlage durch die Annahme, daß Irrlehrer eingedrungen waren, welche jene Würde leugneten und von ihnen in ihrer Geheimlehre angeprieſene Kräfte oder Geſchöpfe höher als Chriſtum ſtellten. Der Standpunkt, den der Verfaſſer des Sendſchreibens überhaupt einnimmt, iſt entſchieden derjenige der pauliniſchen Freiheit, auf welchem die leibliche Beſchneidung keinen religiöſen Werth mehr (Kap. 2, 11) und das moſaiſche Geſetz ſeine verdammende Wirkung verloren hat (Kap. 2, 14). Der Brief trägt zwar im ganzen die Spuren einer gewiſſen Eilfertigkeit in der Abfaſſung an ſich; er iſt nicht ſo ſorgfältig ausgearbeitet wie die Briefe an die Römer, die Korinther und Galater. Der Apoſtel iſt gealtert (Phil. 9); heftige Angriffe auf ſeine Ehre und ſein Leben haben ſeine Kraft zwar nicht gebrochen, aber doch erſchüttert; die Folterqualen der Gefangenſchaft ſind nicht ſpurlos an einem ſo lebhaften thatkräftigen Geiſt vorübergegangen; ſchwere Sorgen laſten auf ihm (Kap. 2, 1), doch tröſtet ihn der Gedanke, daß es die Drangſale Chriſti ſind, die er erleidet, und daß dieſe Leiden zum beſten der Gemeinde dienen. Seine Seele hat ſich bereits emporgeſchwungen über die Mängel der irdiſchen Welt (Kap. 3, 1 fg.), und die Liebe, dieſes Band der Vollkommenheit, der Friede Chriſti, „in dem alle berufen ſind als Glieder Eines Leibes", erfüllen ſeine Seele, aller äußern Drangſale ungeachtet, mit Milde und Ergebung. Man ſieht in der That nicht ein, wozu ein Sendſchreiben dieſer Art dem Apoſtel hätte untergeſchoben werden wollen. Es erklärt ſich aus den religiöſen Zuſtänden und den ſittlichen Bedürfniſſen der koloſſiſchen Gemeinde ausreichend; dagegen wäre es ein ſehr ſchwächlicher und ſchon deshalb erfolgloſer Vermittelungsverſuch zwiſchen Ebionitismus und Paulus geweſen, weil es dem erſtern auch nicht die geringſten Conceſſionen macht. Allerdings iſt der Begriff des „Glaubens" nicht in dem ſcharfen Gegenſatz gegen „die Werke", wie im Römer- und Galaterbrief ausgeführt; allein der Controverspunkt iſt im Koloſſerbrief auch ein ganz anderer als in den letztern Briefen. Es handelte ſich den koloſſiſchen Irrlehrern gegenüber nicht mehr um die Streitfrage, ob „Glaube" oder „Werke" die Factoren ſubjectiver Heilsaneignung ſind, ſondern ob Chriſtus oder irgendein anderes Weſen und Geſchöpf, z. B. die Engel, das Heil objectiv vermitteln. Die Behauptung, daß unter dem Geſetz lediglich die Beſchneidung zu verſtehen ſei, iſt durch Kap. 2, 14 hinlänglich widerlegt.

Ewald's Vermuthung, daß Paulus die Abfaſſung des Sendſchreibens, nachdem durch vorläufige Beſprechung ſein Inhalt feſtgeſtellt war, dem Timotheus überlaſſen habe, welcher in der Zuſchrift Kap. 1, 1 mitgenannt iſt, hat keine Stützen im Brief ſelbſt. Timotheus iſt hier ebenſo wenig als im zweiten Brief an die Korinther (Kap. 1, 1) als „Mitverfaſſer", ſondern nur als Mitabſender und Mitbegrüßender genannt. Von Kap. 4, 7 an iſt außerdem, was Ewald einräumen muß, die Autorſchaft des Apoſtels ausdrücklich feſtgeſtellt und der Gruß iſt eigenhändig nebſt einer Ermahnung, ſeiner Bande nicht vergeſſen zu wollen, beigefügt (Kap. 4, 18 fg.). Die ungewohnten Redensarten, welche nach Ewald („Die Sendſchreiben

des Apostels Paulus übersetzt und erklärt" [Göttingen 1857], S. 467) auf die Verfasserschaft des Timotheus hinweisen sollen, der Mangel des „tanzenden Aufspringens, des raschen Sammelns und des festen Anknüpfens der Gedanken" und was sonst noch im Sendschreiben formell anstößig sein soll — das alles erklärt sich am ehesten aus den Umständen, unter welchen der Apostel schrieb, und auch aus der Originalität seines Geistes, die sich eben nicht immer wieder in denselben Redewendungen und Wortformen bewegte. Was noch Ort und Zeit der Abfassung betrifft, so ist das Sendschreiben gleichzeitig mit dem Brief an die Epheser und an den Philemon abgefaßt, und der Umstand, daß der Apostel, um die sich darbietende Reisegelegenheit des Tychikus nicht zu versäumen, die drei Briefe innerhalb eines unverhältnißmäßig kurz begrenzten Zeitraums abfassen mußte, läßt die nachlässigere Ausdrucksweise in denselben sicher erklärlich erscheinen. Ist der Epheserbrief vom Apostel in der Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben (s. Epheserbrief), so muß auch der Kolosserbrief in derselben geschrieben sein. Der Empfehlungsbrief an Philemon, mit der Bitte um freundliche Aufnahme des entlaufenen Sklaven Onesimus, ging nach Kolossä mit. Der Kolosserbrief ist überhaupt früher als der Epheserbrief geschrieben, was auch aus der größern Breite und Weitschweifigkeit der Gedanken des letztern erhellt; beide sind um das Jahr 60—61 verfaßt. Da das Erdbeben, welches um das Jahr 60 n. Chr. wol auch Kolossä mit betraf, im Brief nicht erwähnt ist, so hatte dasselbe entweder sich zur Zeit seiner Abfassung noch nicht ereignet, oder der Apostel hatte noch keine Kunde davon erhalten. Zur Literatur sind die Commentare namentlich von Bähr, Steiger, Olshausen, Huther, de Wette, Baumgarten-Crusius, Ewald, Dalmer, Meyer (3. Aufl.), Bleek („Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, der Philemon und die Epheser", herausgegeben von Nitzsch [Berlin 1865]) zu vergleichen, sowie die Hand- und Lehrbücher zur Einleitung ins N. T. Ueber die kolossischen Irrlehrer s. Rheinwald, De pseudodoctoribus Colossensibus (Bonn 1834); Osiander, „Ueber die kolossischen Irrlehrer" („Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1834). Außerdem ist noch zu vergleichen Schneckenburger, „Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament" (Stuttgart 1832), S. 146 fg., und „Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe. Nebst einer Beilage über die Irrlehrer zu Colossä" (Berlin 1828), S. 185; der schon erwähnte Commentar von Mayerhoff und endlich mein Commentar („Die Briefe an die Epheser, Philipper, Colosser") in Lange's „Theologisch-homiletischem Bibelwerk". Des N. T. IX. Theil (2. Aufl., Bielefeld 1867). Schenkel.

Kopf, s. Haupt.

Kor, s. Maße.

Korah, hebr. Ḳorah, LXX Kορέ, ein Sohn des Hizhar (2 Mos. 6, 21), aus dem levitischen Haus der Kahathiter (2 Mos. 6, 18), Anstifter der Verschwörung, welche auf dem Wanderzug der Hebräer durch die Wüste (4 Mos. 16, 1 fg.) gegen die Autorität Mose's (s. d.) und insonderheit des aaronitischen Priesterthums angezettelt wurde und mit dem Untergang der Verschwörer endigte. Der urkundliche Bericht gehört im wesentlichen der Grundschrift an, ist aber durch Einschiebsel des spätern Redactors erweitert und mit so vielen sagenhaften Bestandtheilen durchwoben, daß sich das Thatsächliche nicht mehr mit Sicherheit ermitteln läßt.

Ohne allen Zweifel war zur Zeit des korahitischen Aufstandes der Stamm Levi noch nicht als solcher zum Dienst am Heiligthum bestellt (vgl. 4 Mos. 16, 5 fg.; 5 Mos. 10, 8; nach 4 Mos. 16, 8; 4, 17 fg.; 8, 24 fg. dagegen war ihre ausschließliche Bestellung schon am Sinai erfolgt; s. auch 2 Mos. 32, 29). Demzufolge führt die Erzählung auf die ersten Streitigkeiten innerhalb der Stämme um die höchste Stammesautorität und der Häuser um den priesterlichen Vorrang beim Opfer zurück. Aaron hatte mit seinem Haus priesterliche Vorrechte bereits in einer so schroffen und anstößigen Weise an sich genommen, daß er nicht nur die Eifersucht seiner übrigen Stammesgenossen, namentlich vom Haus der Korahiten, in hohem Grad gereizt, sondern auch in der ganzen Gemeinde sich viele Feinde zugezogen hatte. Die Verschwörung ging von einem Theil der Leviten, insonderheit von den Korahiten aus. In hohem Grad gefährlich für die Autorität der beiden Führer, Mose und Aaron, ward sie aber erst durch den Anschluß der Rubeniten, namentlich der Stammesältesten, Dathan's, Abiram's (s. 4 Mos. 26, 9) und Ons geworden, die sich als Abkömmlinge des Erstgeborenen Jakob's (1 Mos. 49, 3) wider Recht und Gebühr zurückgesetzt fühlten und der Erhebung der Leviten sich anschlossen, um bei dieser Gelegenheit ihre Erstgeburtsstammesrechte zur Geltung zu bringen. Auch aus den übrigen Stämmen

hatte ſich eine Anzahl von 250 angeſehenen Männern den Aufſtändiſchen beigeſellt, die gleichfalls den Aaroniten eine beſcheidenere Stellung angewieſen wünſchten (4 Moſ. 16, 2). Es waren großentheils Stammeshäuptlinge und Volksälteſte. Sie traten zuerſt mit Moſe, von dem die Entſcheidung abhing, in Unterhandlung, und beriefen ſich auf einen von ihm ſelbſt bei der Verkündigung der zehn Worte am Sinai aufgeſtellten Grundſatz (2 Moſ. 19, 6), daß die ganze Gemeinde und ſomit alle ihre Mitglieder Prieſter, d. i. heilig ſeien, daß Jahve bei allen in gleicher Weiſe Wohnung genommen habe, und daß die Betrauung eines einzelnen Hauſes mit den prieſterlichen Verrichtungen eine an dem Prieſterrecht der ganzen Gemeinde verübte Unbill ſei. Die Verhandlungen führten zu keinem befriedigenden Ergebniß; zur Anwendung von Gewalt konnten ſich die Aufſtändiſchen ebenfalls nicht entſchließen, und ſo ward die Uebereinkunft getroffen, daß ein Gottesurtheil den Ausſchlag geben ſollte. Die Aufſtändiſchen ſollten mit Rauchpfannen und dem darauf angezündeten Opferrauchwerk beim Heiligthum erſcheinen und abwarten, ob Jahve ſich zu ihren Gunſten erklären werde. Von hier an iſt nun das Thatſächliche durch die ſagenhafte Ueberlieferung ſehr verdunkelt. Das angerufene Gottesurtheil hat Aehnlichkeit mit demjenigen, welches Elia den Baalspriеſtern vorgeſchlagen hatte (1 Kön. 18, 21 fg.; ſ. Elia). Die Rubeniten, Dathan und Abiram an der Spitze, vermutheten von vornherein übles und ließen ſich auf den Vorſchlag gar nicht ein (1 Moſ. 16, 12 fg.). Korah dagegen und ſeine Anhänger aus den übrigen Stämmen (der Ausdruck „die ganze Gemeinde“ [4 Moſ. 16, 19] iſt hyperboliſch, da ja nur ein Theil der Gemeinde ſich zu den Aufſtändiſchen hielt) erſchienen dagegen zur feſtgeſetzten Stunde beim Heiligthum. Das Gottesurtheil fiel zu Ungunſten der Aufſtändiſchen aus; der Vorgang ſelbſt läßt ſich nicht mehr genau ermitteln. Ohne Zweifel hatte ſich, außer dem aufſtändiſchen Theil der Gemeinde, noch eine Menge Unentſchiedener verſammelt, um dem angekündigten Schauſpiel beizuwohnen und je nach dem Ausgang Partei zu nehmen; man wird dabei unwillkürlich an die Feuerprobe erinnert, welche über Savonarola's Schickſal entſchied (vgl. Villari, „Geſchichte Girolamo Savonarola's und ſeiner Zeit“, überſetzt von Berduſchek [Leipzig 1868], II, 232 fg.). Wie die misglückte Feuerprobe dem Savonarola die Gunſt der unentſchiedenen Menge in Florenz entzog, ſo wandte ſich, nachdem das Gottesurtheil ungünſtig ausgefallen war oder ausgefallen zu ſein ſchien, die verſammelte Menge beim Heiligthum von Korah und ſeinem Anhang ab (4 Moſ. 16, 20 fg.). Dieſer unglückliche Ausgang des Handels war wol auch dadurch mit veranlaßt, daß die Rubeniten ſich ſchon vorher von den Korahiten getrennt und die Unterwerfung unter ein Gottesurtheil verweigert hatten. Nachdem einmal Korah für einen Frevler am Heiligthum erklärt und ſein Untergang beſchloſſen war (4 Moſ. 16, 21), entgingen auch die aufſtändiſchen Rubeniten dem gleichen Los nicht (4 Moſ. 16, 25 fg.). Der ſpätern Sage zufolge wurden die Verſchwörer mit ihrem Anhang durch ein entſetzliches Gottesgericht weggerafft, indem die einen bei lebendigem Leibe in den Hades fuhren (4 Moſ. 16, 31—34), während die andern vom Schickſal des Nadab und Abihu (ſ. d.; 3 Moſ. 10, 1 fg.) betroffen, d. h. von dem gemisbrauchten Opferfeuer verzehrt wurden (4 Moſ. 16, 35). Die härtere Strafe des Verſchlungenwerdens traf nach 4 Moſ. 26, 11 nur die Rädelsführer, Korah, Dathan und Abiram, wogegen die Nachkommen Korah's und der Führer der rubenitiſchen Aufſtändiſchen verſchont blieben. Die Sage vom ſchauerlichen Untergang ſämmtlicher Aufſtändiſchen hat ſich wol nicht vor der Zeit Joſia's, d. h. nicht vor der unbeſtrittenen Herrſchaft des einheitlichen Cultus und des aaroniſchen Prieſterthums, ausgebildet. Erſt von dieſem Zeitpunkt an konnte es im Königreich Juda als ein ſo furchtbarer Frevel erſcheinen, wenn einfache Leviten oder ſelbſt nicht levitiſche Iſraeliten den Beſitz von Prieſterrechten anſtrebten. Rationaliſtiſche Vermuthungen, wonach die Rädelsführer der korahitiſchen Verſchwörung durch Zufall oder auf Moſe's Veranſtaltung hin in eine Grube geſtürzt, die 250 Aufſtändiſchen niedergemacht und verbrannt worden wären (vgl. Eichhorn, „Allgemeine Bibliothek der bibliſchen Literatur“ [Leipzig 1787—1800], I, 911 fg.), beruhen mehr oder weniger auf Willkür. Daß die Rädelsführer das Opfer ihres Aufſtandsverſuchs wurden, iſt ohne Zweifel thatſächlich. Wahrſcheinlich wurde der Aufſtand durch den ungünſtigen Ausgang des Gottesurtheils nicht ſofort niedergeſchlagen; denn am folgenden Tag rotteten ſich die Unzufriedenen nochmals zuſammen und verſuchten es, Moſe und Aaron wegen der vorausgegangenen Hinrichtung der Führer zur Verantwortung zu ziehen (4 Moſ. 17, 7 fg., hebr. Text). Die Folge dieſer erneuerten Volkserhebung war der Untergang von 14700 Menſchen, welcher, nach der Sage, durch eine augenblicklich tödtende Plage Jahve's herbeigeführt ward (4 Moſ.

17, 11 fg.). Zur Erinnerung an das Gottesgericht ſoll aus den Rauchpfannen der umgekommenen 250 Männer ein neuer Ueberzug des Hochaltars beim Heiligthum verfertigt worden ſein (4 Moſ. 17, 1 fg.). Der Vorrang des Hauſes Aaron beim Heiligthum ward noch durch ein zweites Gottesurtheil befeſtigt, den angeblich ſproſſenden Stab (ſ. Aaron), d. h. Aaron's Stab, als der Stab des levitiſchen Stammeshauptes, erhielt jetzt ſeinen ſtändigen Platz beim Heiligthum. Erſt infolge der Unterdrückung des korahitiſchen Aufſtandes ſoll nach 4 Moſ. 18, 1 fg. das ausſchließliche Prieſterrecht des aaroniſchen Hauſes geſetzlich geordnet worden ſein. Da aber noch lange über David hinaus nichtaaroniſche Prieſter in Juda vorkommen, ſo fehlt es dieſer Angabe an geſchichtlicher Grundlage (ſ. Aaron, und vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 252 fg.).

Schenkel.

Korahiter. Es bleibt auffallend, daß, trotz der Frevelthat des Vaters, die Söhne (Nachkommen) Korah's nach der Ueberlieferung des Chroniſten als Beamte beim Heiligthum, als Schwellen- oder Thorwächter deſſelben, ausgezeichnet erſcheinen (1 Chron. 9, 19; 26, 1. 19). Zur Zeit Samuel's und David's, in welcher ihre Beſtallung ſtattfand (1 Chron. 9, 22), wußte man entweder von der Vergehung ihres Stammhauptes nichts mehr, oder man rechnete ſie ihnen nicht mehr an. Außerdem erſcheinen die Korahiter noch ausdrücklich als Sänger beim Heiligthum (2 Chron. 20, 19) und als Liederdichter. Denſelben werden zwölf Pſalmen (Pſ. 42—49, 84, 85, 87 und 88) aus der zweiten Sammlung zugeſchrieben. Eigenthümlicherweiſe wird in Pſ. 88, neben den Korahitern im allgemeinen, noch insbeſondere der Eſrahiter Heman (ſ. d.) als Verfaſſer genannt (vgl. 1 Kön. 5, 11, während der 1 Chron. 6, 18 genannte zu den Kehathitern gerechnet iſt). Ueber die Unzuverläſſigkeit der Pſalmüberſchriften ſ. Pſalmen.

Schenkel.

Korallen. Die Polypen geben den ſchlagendſten Beweis von der Macht des Kleinen in der Natur, denn die Wiſſenſchaft zeigt, daß zahlloſe, im Ocean verbreitete Inſeln von ihnen erbaut ſind und weit ſich erſtreckende Bergketten aus angehäuften Ueberbleibſeln von Billionen Schalthieren beſtehen. Zu letztern gehören auch die Korallen. Alte Schriftſteller wie Dioskorides und Plinius hielten die Korallen für Pflanzen, welche die ſteinartige Härte erſt gewinnen, wenn ſie aus dem Meer heraufgeholt und der Luft ausgeſetzt werden; andere erachteten ſie für Steine, bis im 18. Jahrh. die Erkenntniß platzgriff, daß es Waſſerthiere ſind. Die ſteinartigen Körper, die häufig in Geſtalt veräſtelter Baumſtämme gefunden werden, ſind nicht als eigentliche Wohnungen zu betrachten, in welchen die Thiere eingeſchloſſen waren, ſondern als die Mumien von Thieren, die ſich während ihres Lebens ſelbſt gleichſam einbalſamirt haben. Alle korallenbildenden Polypen ſetzen in den Scheidewänden ihres Darmkanals eine Korallenſubſtanz an, durch die mit der Zeit die Flächen der Scheidewände und der Raum zwiſchen dieſen ausgefüllt wird. Während der Polyp wächſt, verhärten ſich allmählich ſeine Organe, außer der Mundſcheibe und den Fangarmen, in welchen keine Ablagerung der Korallenſubſtanz ſtattfindet, und das Wachſen des Thiers hört nicht auf, wenn auch die knochige Hülle einmal gebildet iſt und die Erhärtung ſich fortſetzt; in den harten Theilen bleibt der Stoffwechſel gleichzeitig mit der allgemein fortgehenden Entwickelung. Die pflanzenartigen ſteinigen Körper beſtehen vorwiegend aus kohlenſaurem Kalk in Verbindung mit Fluor, Phosphorſäure, Bittererde, Alaunerde, und die auszeichnende Farbe der rothen Korallen wird vom Eiſenoxyd hergeleitet. Letztere, ſeit Jahrtauſenden bekannt, wurden ſchon im Alterthum hochgeſchätzt, zu Schmuck verarbeitet, als Amulete gegen Zauberei getragen, durch Feuer pulveriſirt gegen mancherlei Krankheiten mit Waſſer getrunken und mit Wein als ſchlafbringend gebraucht. Im Mittelmeer finden ſich faſt nur rothe Korallen, während dieſe im Rothen Meer und im Stillen Ocean nur ſelten vorkommen. Die Bibel kennt ſie als beliebten Luxusartikel und erwähnt unter andern Koſtbarkeiten zwei Namen, die auf Korallen gedeutet werden: Ra'amot (Ez. 27, 16, Luther „Samet"; Hiob 28, 18, von Luther unüberſetzt), und Peninim (KL. 4, 7, Luther „Koralle"; Spr. 3, 15; 8, 11; 20, 15; 31, 10, Luther „Perlen"; Hiob 28, 18). Jedenfalls ſicherer iſt Ra'amot durch „Korallen" zu überſetzen, als anzunehmen, daß mit den zweierlei Namen, welche ſchon den alten Ueberſetzern unklar waren, die hellfarbigen Korallen von den dunkeln unterſchieden werden ſollten.

Roskoff.

Korb, ſ. Geräthe.

Korban, ſ. Opfer.

Kores, ſ. Cyrus.

Koriander (gad). Mit den Samenkörnern des Koriander (coriandrum sativum L.) wird das Manna (2 Moſ. 16, 31; 4 Moſ. 11, 7) verglichen. Die Pflanze, ausgezeichnet durch weiße Blütendolden und ſchmale kugelförmige Samenkapſeln, ſchlanken Stengel, breitſtielige Blätter, von denen die untern einfach, die obern doppelt gefiedert und kleiner ſind, wächſt in Paläſtina wie in Aegypten wild und kommt namentlich im Jordanthal zahlreich vor. Die grauweißen, hohlen, rundlichen Samenkörner haben einen angenehmen würzhaften Geſchmack. Auch das Manna, das jetzt noch auf der Sinaihalbinſel geſammelt wird, gleicht dem Ausſehen nach dem Koriandersamen. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 439 fg.; Strumpf, „Syſtematiſches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 614. Furrer.

Korinth. Dieſe von Strabo (VIII, 6) beſchriebene altberühmte Handelsſtadt auf dem Iſthmus, Griechenlands „Kern und Stern" (Graeciae arx et astrum), war bekanntlich gleichzeitig mit Karthago (146 v. Chr.) von den Römern unter Mummius zerſtört, hundert Jahre ſpäter aber durch Julius Cäſar aufgebaut worden und raſch wieder zur alten Herrlichkeit gediehen. So, als glänzendſte Stadt Griechenlands, fand ſie der Apoſtel Paulus vor — freilich 60—70 Jahre vor ihrer eigentlichen Vollendung unter Hadrian. Einige der Burgen und Tempel, welche auf den kahlen ſenkrechten Gebirgswänden Akrokorinths ſichtbar waren, hatten jene Zerſtörung überdauert. Im üppigen Thalgrund, an jene Felswände gelehnt, dehnte ſich weithin die reiche Handelsſtadt aus, welche freilich damals kaum mehr eine wirklich griech. Stadt genannt werden konnte (Plutarch, De defectu oraculorum, Kap. 8; Pauſanias, II, 1. 2; V, 1. 2). Denn wie im Hintergrund die freieſte Doppelausſicht auf die geſammte Welt des Mittelländiſchen Meeres, ſo bot ſie auch im Innern das Bild einer Miſchung aller möglichen Nationalitäten dar, und inſonderheit wirkte die röm. Färbung ihrer zweiten Entſtehung nach. Es war die Stadt des Weltverkehrs und als ſolche charakteriſtiſch gezeichnet durch die Gottheiten des Meeres und der Liebe, welche daſelbſt Verehrung fanden. „Wol ſind alle Geſtade und Buchten und alle Theile des Landes und des Meeres Heiligthümer und Tempel des meerbeherrſchenden Poſeidon. Aber doch iſt ihm keines ſo theuer und hochgeehrt wie dieſes Heiligthum auf dem Iſthmus, wo man allezeit öſtlich und weſtlich das Meer befahren kann." Dieſe Worte des Redners Ariſtides (III, 23) beziehen ſich auf die beiden Hafenplätze Korinths, Lechäum und Kenchreä. In der Mitte zwiſchen der Bucht von Korinth und dem Saroniſchen Meerbuſen gelegen, war Korinth vorzugsweiſe auf Handel und Seeverkehr gewieſen. Je ſchwieriger es war, den Peloponnes zu umſchiffen, deſto leichter konnten die Waaren über den ſchmalen Iſthmus gebracht werden. Während daher im weſtlichen Hafen die Schiffe Italiens, Siciliens und Spaniens vor Anker lagen, lieferte nach Kenchreä Aegypten ſeinen Papyrus, Libyen ſein Elfenbein, Syrien ſein Räucherwerk, Phönizien ſeine Datteln, Euböa ſein Obſt, Phrygien ſeine Sklaven. Andererſeits gingen von Korinth allerlei Kunſtgegenſtände, Vaſen und Säulen, Thon- und Erzwaaren, ins Ausland. Einer ſo ausgebreiteten Thätigkeit entſprach natürlich die Volksmenge in dieſem großen Markt- und Stapelplatz. Athenäus, der freilich anderthalb Jahrhunderte ſpäter lebte, will allein 460000 Sklaven daſelbſt zählen. Außerdem mochte auch das gemäßigte Klima nicht wenige Fremde am Sitz des Proconſuls feſthalten, und vor allem führten die Iſthmiſchen Spiele, welche mit der Stadt neu aufgelebt waren, eine Menge Griechen aus allen Theilen des röm. Reichs hierher. Paulus, der es verſteht, „den Griechen ein Grieche zu werden" (1 Kor. 9, 21), wird daher inſonderheit den Korinthern ein Korinther, wenn er 1 Kor. 9, 24—27 das Leben der Chriſten dem Thun der Fauſtkämpfer und Wettläufer vergleicht oder 2 Kor. 2, 14—16 die Wirkung ſeiner apoſtoliſchen Wanderung als einen Rauch- oder Opferduft darſtellt, wie er bei feierlichem Siegesaufzug gen Himmel ſteigt. Nicht minder gefeiert als die iſthmiſchen Fichtenwälder war freilich auch der Aphroditetempel von Korinth. In ſeinem Streit mit Poſeidon um den Beſitz des Landes — ſo erzählten die Korinther — war dem Helios einſt die Höhe von Akrokorinth zugefallen. Er aber hatte dieſelbe an die Göttin der Liebe abgetreten, deren älteſter und heiligſter Tempel infolge deſſen eben auf dieſer Burg ſtand. Der Venus und dem Erwerb war faſt ausſchließlich das Treiben in Korinth geweiht. Eine ähnliche Verbindung von Religion, Wolluſt und Handelsbetrieb finden wir bekanntlich bei den Phöniziern, und ohne Zweifel hat auch zu Korinth vor allem der Seeverkehr mit Phönizien auf jenen Cultus Einfluß geübt. Aſiatiſch iſt jedenfalls das von Strabo und Athenäus (Deipnosophist., XIII, 4) erwähnte Inſtitut der heiligen

Freudenmädchen. Dadurch erhielt die ungezügelte Sittenlosigkeit, die zu Gunsten der zahllosen Fremden, der Kaufleute, Schiffsherren und Matrosen, zu Korinth herrschte, gleichsam ihre religiöse Weihe. Erschienen doch diese Tempeldirnen geradezu als die fürbittenden Patroninnen der Stadt, und weihte man doch in kritischen Fällen der Göttin, um sie zu versöhnen, neue Scharen von solchen Dienerinnen! Nirgends in der griech. Welt war solches Unwesen so ausgedehnt und organisirt wie in Korinth. „Von den griech. Lastern redete man im Reich, von den korinthischen sogar in Griechenland." Eine ganze Reihe von Kunstausdrücken, die nichts Gutes bedeuten, wie verba mollia Corinthiorum, κορινθιάζεσθαι, κορινθιαστής, bezog sich hierauf. Hier erst, am Sitz der Bildung und Frivolität, scheint darum der Apostel die tiefsten Blicke in den bodenlosen Abgrund von Schmuz und Niederträchtigkeit gethan zu haben, den das Heidenthum jener Zeit in sich barg. Beweise dafür liefert der Römerbrief, den er hier schrieb, nicht minder aber auch die beiden Sendschreiben, denen der nächste Artikel gewidmet ist.

Hier sei nur noch bemerkt, daß Korinth trotz aller Kunstfertigkeit und Bildungsbeflissenheit doch an eigentlich productiven Größen auf irgendeinem Gebiet des geistigen Lebens geradezu arm zu nennen ist. Es war im Grunde nur die technische Seite der Kunst daselbst zu Hause. Nirgends machte man einen größern Aufwand zum Schmuck der Stadt, nirgends wurde dem materiellen Leben eine so kunstreich verzierte Außenseite gegeben. Kunst und Wissenschaft dagegen, Philosophie und Poesie waren mehr Modesache als daß man auf diesen Gebieten selbst etwas hätte leisten können. Da aber die Mode despotischer ist als der Genius, so legte man gerade in Korinth auf die Außenseite der Bildung das größte Gewicht, wie dies auch die Korintherbriefe deutlich erkennen lassen.

Holtzmann.

Korintherbriefe. Alle Erfahrungen, welche der Apostel in Griechenland und auf dem ganzen von griech. Bildung und Sitte berührten Erdkreis zu machen in der Lage war, concentrirten sich in Korinth, der Hauptstadt Achajas, die er darum auch klopfenden Herzens und mit einem eigenthümlichen, ihm selbst auffallenden Zagen betrat (1 Kor. 2, 1—4). Der erste Anknüpfungspunkt, den er in der wogenden Menge der Weltstadt fand, war nach Apg. 18, 1—3 ein mit den übrigen Juden durch des Claudius' Befehl vertriebener Handwerksgenosse. Bei diesem Aquila und seinem Weib, Prisca oder Priscilla, ließ sich Paulus nieder und arbeitete bei ihm, des Sabbats aber bewies er in der Synagoge die Messianität Jesu, wozu auch Aquila sich bekannt hatte. Den Erfolg können wir danach bemessen, daß er selbst zwar auch später, als schon seine Gehülfen ihm zur Seite standen, noch zweimal ausnahmsweise die Taufe verrichtet hat (1 Kor. 1, 14), daß aber früher, solange Paulus allein war, es nur Stephanas und seine Hausgenossen gewesen sind, welche vom Apostel selbst die Taufe erhielten (1 Kor. 1, 16). Dieser Stephanas war sogar überhaupt der erste unter allen Christen Korinths, der „Erstling Achajas" (1 Kor. 16, 15). Er scheint darum noch später zu den Häuptern der Gemeinde gezählt zu haben, wie auch die Seinigen sich „den Heiligen zum Dienst gewidmet" haben. Diese Bezeichnung kann indessen auf keinen Fall Handreichung und Unterstützung für den Apostel in sich schließen. In beiden uns erhaltenen Briefen legt Paulus den größten Werth darauf, daß er von keinem Gemeindeglied je etwas angenommen hat. „Andere Gemeinden habe ich beraubet und Sold genommen, um euch zu dienen, und während meiner Anwesenheit bei euch war ich, auch als Mangel eintrat, keinem lästig; denn was mir mangelte, ersetzten die Brüder, die aus Macedonien kamen" (2 Kor. 11, 8. 9). Die letzten Worte beziehen sich auf Silas und Timotheus, welche mit Unterstützungsgeldern aus Macedonien anlangten, um alsbald mit Paulus in der Verkündigung des Evangeliums zu wetteifern. Jetzt erst stellte sich die Möglichkeit einer gesteigerten Wirksamkeit ein. Die Apostelgeschichte (Kap. 18, 5) sagt, er habe sich nunmehr ganz dem Wort ergeben, das Taufen aber, als eine untergeordnete Ceremonie, überließ er den Gehülfen. „Denn Christus hat mich nicht gesandt, zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen" (1 Kor. 1, 17). Später ist er dieses Umstandes innerlich froh geworden und dankt Gott dafür (1 Kor. 1, 15). Man hätte ihm ja, wie sich die Dinge nachmals gestalteten, zahlreiche Taufhandlungen, eigenhändig vollbracht, leicht so auslegen können, als habe er dadurch die Täuflinge zu seiner Person in ein bindendes Verhältniß setzen wollen.

Fragen wir aber nun nach der Zusammensetzung dieser Gemeinde, so geht aus der Apostelgeschichte (Kap. 18, 4. 8. 10) so gut wie aus 1 Kor. 12, 2 hervor, daß dieselbe vor-

wiegend aus ehemaligen Heiden bestand. Zwar hatte sich (nach Apg. 18, 5—10) Paulus auch hier seiner Gewohnheit gemäß zuerst an die Juden, dann erst, als diese sich widersetzten, an die Heiden gewandt. Aber der erste große Erfolg trat erst ein, als der Apostel seine Trennung von der Synagoge auch äußerlich kundgethan hatte. Jetzt trat der Synagogenvorsteher Crispus (Apg. 18, 8; 1 Kor. 1, 14) selbst über; viele folgten und ein Gesicht stärkte den Apostel zu weiterer Wirksamkeit. In der That harrte er anderthalb Jahre zu Korinth aus (Apg. 18, 11) und weiß sich daher dieser Gemeinde gegenüber so recht als Vater (1 Kor. 4, 15) und Stifter (1 Kor. 3, 6). Wenn unter den von ihm Gewonnenen, wie er offen gesteht (1 Kor. 1, 26—28), wenig Gebildete waren, so braucht das keineswegs nur eine Folge seines kunstlosen Vortrags (1 Kor. 1, 17; 2, 1—5; 3, 1. 2) gewesen zu sein, da ja später auch Apollos in der Beziehung der Sache keine bessere Wendung gegeben zu haben scheint.

Dieser war, nachdem der Apostel nach einer völlig mislungenen Anklage der Juden beim Proconsul Gallio Korinth mit Aquila und Prisca verlassen hatte (Apg. 18, 12—18), mit letztgenanntem Ehepaar in Ephesus zusammengetroffen, für das pauliniſche Christenthum gewonnen und mit Empfehlungsbriefen nach Korinth gesandt worden (Apg. 18, 24—27). Die kunstmäßige und redneriſch ausgeschmückte Form, in welcher Apollos während des Apostels Abwesenheit seine Lehre vortrug, sagte dem etwas verwöhnten Geschmack der Korinther ungleich mehr zu. Ohne Zweifel bewegte sich diese neue Predigt, wie es von einem alexandriniſchen Judenchristen nicht anders zu erwarten ist, auch vorzugsweise in allegoriſcher und typologiſcher Schrifterklärung. So überraſchend schienen die Aufſchlüsse, welche vermöge solcher Mittel der korinthiſchen Wißbegierde geboten wurden, daß nicht blos neue Mitglieder der Gemeinde gewonnen wurden und Paulus später sagen konnte: „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen“ (1 Kor. 3, 6), sondern auch in der Gemeinde selbst das Ansehen des zweiten Stifters wider den ersten und dann natürlich auch wieder des alten Lehrers gegen den neuen mit eiferſüchtiger Leidenschaft geltend gemacht wurde. Eine bösartige Spannung wurde freilich erst daraus, nachdem Apollos selbst den Schauplatz wieder verlassen und auch Paulus von Ephesus aus jenen kurzen Besuch in Korinth gemacht hatte, von welchem zwar die Apostelgeſchichte ſchweigt, auf den aber Schrader, Oſiander, Bleek, Meyer, Hofmann, Klöpper, Hausrath aus 1 Kor. 16, 7; 2 Kor. 2, 1; 12, 14. 21; 13, 1. 2 gegen de Wette, Reiche, Baur, Hilgenfeld, Lange geſchloſſen haben.

Obwol ſich die Predigt des Apollos von der des Paulus ihrem wesentlichen Inhalt nach nicht unterſchieden haben kann (1 Kor. 3, 5—9; 4, 6; 16, 12), so hat sie doch Anlaß zu jener Parteibildung gegeben, durch welche die korinthiſche Gemeinde einen keineswegs vortheilhaften Ruf erlangt hat. Aber dieſelbe stellte auch noch in anderer Beziehung ein Bild der Streitigkeiten dar, von welchen das apostoliſche Zeitalter bewegt war. Wie in allen großen Handelsstädten, so gab es auch in Korinth viele Juden. Sie hatten eine eigene Synagoge daſelbſt (Apg. 18, 4. 7) und standen wol in lebhafter Verbindung mit dem Mutterland. Feſtreisen korinthiſcher Juden und Judenchristen konnten ſchon hinlängliche Veranlaſſung zur Bildung einer judenchriſtl. Partei geben. Endlich kamen noch, versehen mit Empfehlungsbriefen (2 Kor. 3, 1), phariſäiſche Judenchristen (2 Kor. 11, 22) nach Korinth, wo ſie das Anſehen der Urapoſtel dem Paulus gegenüber geltend machten und ſich in deſſen Wirkungskreis eindrängten (1 Kor. 9, 2; 2 Kor. 10, 13—16; 11, 5; 12, 11). Weil man auf dieſer Seite den Namen des Petrus als Aushängeſchild gebrauchte, entſtand ſpäter die bei dem korinthiſchen Dionyſius bezeugte Sage von einer Anweſenheit des Petrus in Korinth. Uebrigens machten unter den judenchriſtl. Gemeindegliedern dieſe Sendlinge nicht wenig Glück, beſonders dadurch, daß ſie ſcharf die Nationalprärogative Iſraels hervorhoben (2 Kor. 5, 12; 11, 18. 22), während ſie andererſeits nicht, wie die Irrlehrer in Galatien rückſichtslos auf Beſchneidung und Geſetzesbeobachtung drangen, ſondern blos eine je länger, deſto heftiger werdende Feindſchaft gegen die Perſon des Heidenapoſtels an den Tag legten. Die Heidenmiſſion ſollte ihm entriſſen, Jeruſalem Mittelpunkt auch für die griech. Chriſtenheit werden. Da ſie dabei die Partei des Apollos ſchonten, wurden die Modificationen der heidenchriſtl. Richtung auch durch dieſen gemeinſamen Gegenſatz nicht untereinander ausgeglichen. Ohnedies hatte Apollos keinen Anſpruch erhoben, ein Apoſtel zu ſein, und ſtand, wenn er Verfaſſer des Hebräerbriefs ſein ſollte, dem Judenthum überhaupt viel näher als Paulus.

Nun wird aber neben diesen drei Parteien an der maßgebenden Stelle (1 Kor. 1, 12) noch einer vierten Erwähnung gethan, der sogenannten christinischen, die sich aus den Spuren seitheriger Gemeindegeschichte in den Korintherbriefen noch keineswegs erklärt.

Es bildet ein bekanntes Problem der theologischen Forschung, die Spuren der Christuspartei bis zum Zielpunkt einer gesicherten Anschauung über ihre Entstehung, ihr Bekenntniß und ihr Verhalten gegenüber den andern Parteien zu verfolgen. Es hat dieser Punkt sogar Anlaß zur Entstehung einer ganzen Literatur gegeben. Wir fügen hier eine übersichtliche Darstellung der Ausgangspunkte bei, von denen aus die Lösung des Räthsels unternommen wurde.

Als erledigt kann die frühere Meinung betrachtet werden, als handle es sich überhaupt nur um drei Parteien, wobei man (Michaelis, Räbiger) zuweilen, und auf die Autorität vieler Kirchenväter gestützt, noch weiter annahm, es seien die 1 Kor. 1, 12 genannten Parteihäupter nur erdichtet, um die wirklichen Schismatiker nicht zu nennen. Aber dem ganzen Zusammenhang von 1 Kor. 1, 10—13 nach ist die vierte Losung ebenso ein Parteistichwort, wie die drei frühern, und fallen die Christiner in dieselbe Verdammniß wie die Pauliner, Apollonier, Petriner; sie sind somit weder als neutrale (Eichhorn, Bleek), noch gar als diejenigen zu bezeichnen, auf deren Seite Paulus selbst sich stelle (Schott).

In neuerer Zeit hat man daher allgemein anerkannt, daß von vier Parteien die Rede ist, die man aber vermöge verschiedenartiger Combinationen wieder auf zwei Grundrichtungen zurückzuführen strebt. Am nächsten liegt es hier allerdings, den bekannten Gegensatz des apostolischen Zeitalters herbeizuziehen, wonach wir zwei Richtungen zu unterscheiden hätten, von denen jede wieder in zwei Modificationen oder gar nur unter doppeltem Parteinamen existirte. So ordneten sich schon bei Schmidt symmetrisch Pauliner und Appollonier auf der einen, Petriner und Christiner auf der andern Seite zusammen, und hatte ähnlich auch Storr die Christiner für Jakobusjünger gehalten, die sich der Verwandtschaft ihres Meisters mit Christus rühmten. Freilich wäre in diesem Fall sowol 1 Kor. 3, 22 als auch bei Clemens von Rom (Epist. 1. ad. Corinth., Kap. 47) die Erwähnung des Jakobus zu erwarten. Auch nach Hug, Heydenreich, Flatt, Osiander wären sie Judenchristen gewesen, die ebionitisirend statt des Petrus lieber gleich den Erlöser selbst zum Parteihaupt wählten. Bald hält man sie dann wieder für die mildere, weil dem Paulus persönlich verbundene (Becker), bald für die schroffere und anmaßendere Richtung der Petriner (Billroth, Credner, Reuß). Baur hat sich öfters (in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1831, IV, 61 fg.; „Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], I, 291 fg.; in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1850, S. 165 fg.) über diese Frage verbreitet und darin den Ausgangspunkt für seine ganze Auffassung des Urchristenthums, gleichsam die „Stammburg der neutest. Kritik", gefunden. Nach ihm wären es dieselben Personen gewesen, die sich Petriner nannten, weil sie die Lehre Jesu durch den Hauptapostel Petrus vermittelt wußten, Christiner, weil sie an den Urapostеln, als den von Christus selbst Berufenen, festhielten. Diese Judenchristen sind zugleich die im Brief vorkommenden Schwachen, die den Genuß des Götzenopfers scheuen und auch heidenchristl. Gewissen damit beunruhigen. Die Heidenchristen aber sind die Reichen, Stolzen, Starkgeistigen, die sich übermüthig hinwegsetzen über jegliche Form und Rücksicht. Auch Gegner der Tübinger Schule, wie Lechler und Ewald, sind im allgemeinen ähnlicher Meinung. Insonderheit findet letzterer in den Christinern geradezu Essäer, Fanatiker der Ehelosigkeit, Vorgänger der Mönche, Reuß Ascеten überhaupt, während umgekehrt Jäger sie für solche Judenchristen, die heidnisch, antinomistisch lebten, gehalten hat.

Rabiate Judenchristen finden in den Christinern auch Klöpper („Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth" [Göttingen 1869], S. 29 fg.), Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", VII, 155 fg.; VIII, 241 fg.; IX, 338 fg., 350 fg.; XIV, 112 fg.) und Beyschlag (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 217 fg.). Aber gegen Klöpper erkennt Hilgenfeld wirkliche Schüler Jesu in ihnen, Beyschlag wenigstens unapostolische und gegenapostolische Fanatiker. Während sie daher Hilgenfeld nicht blos als persönliche, sondern auch als sachliche Gegner des Paulus betrachtet, ist auch Beyschlag der Ansicht, daß dieser sich viel eher mit dem milden Judenchristenthum der, von den Christinern durch eine weite Kluft geschiedenen Petriner habe vertragen können. Beide Kritiker bahnen, wie man sieht, bereits den Uebergang zu einer ganz neuen Auffassungsweise der Sache. Es gibt in der That noch

einen andern Weg, auf welchem man die vier Parteien in zwei Hauptgegenſätze auflöſen wollte. Man unterſchied nämlich eine apoſtoliſche Richtung, die ſich an menſchliche Vermittelungen des Chriſtenthums anſchloß, und eine antiapoſtoliſche, die keinerlei derartige Vermittelung anerkannte. Die letztere iſt natürlich die Chriſtuspartei.

Eine derartige Löſung des Problems iſt in dreifacher Form verſucht worden. Man ſtellt die Chriſtuspartei entweder auf die heidenchriſtliche oder auf die judenchriſtl. Seite, oder man erblickt in ihr einen, gegen dieſen Hauptgegenſatz ſich gleichgültig verhaltenden, excluſiven Sonderbund.

Die erſte Möglichkeit iſt vertreten durch Neander, Guericke, Olshauſen. Indem die Chriſtiner ſich an ein ſchriftliches Evangelium hielten, verwarfen ſie in philoſophiſchem Dünkel alle apoſtoliſchen Traditionen; ſie waren Gnoſtiker, die im Erlöſer nur einen höhern Sokrates ſahen. Auf ſie bezieht ſich der Tadel menſchlicher Weisheit im Brief.

Auf die zweite Möglichkeit hat zuerſt Schenkel hingewieſen, dem de Wette, Grimm, Lutterbeck und Maier gefolgt ſind. Die Anhänger der vierten Partei waren Theoſophen, welche mit Verwerfung aller apoſtoliſchen Tradition ſich ſelbſt Inſpiration zuſchrieben und durch Viſionen mit Chriſtus in Communication traten. So finden beſonders Stellen wie 1 Kor. 9, 1; 2 Kor. 10, 7; 12, 1 fg. ihre Erklärung. Eine Modification dieſer Hypotheſe verſuchten Dähne und Goldhorn, die auf alexandriniſche Religionsphiloſophen riethen, ſodaß, während die Apollonier zu milden Judenchriſten gemacht werden, dieſe Chriſtiner auf die pauliniſche Seite treten und zugleich als die erſten Keime häretiſcher Gnoſis erſcheinen (Kniewel).

Der dritten Möglichkeit zufolge, die in den Commentaren von Rückert, Meyer und Hofmann entwickelt, ſpäter auch von Neander („Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel" [5. Ausg., Gotha 1862], S. 305) adoptirt iſt, wäre die vierte Partei an ſich orthodox. Die Vermehrung des zweiſpaltigen Parteiweſens zum dreiſpaltigen habe das Bedürfniß nach Einigung erweckt; ſo entſtand eine vierte Richtung, die ſich dadurch über alle ſchon vorhandenen hinausſtellte, daß ſie von aller menſchlichen Autorität Umgang nahm. Nichts lag näher, als daß ſie dieſe ihre Parteiſtellung durch den Namen Chriſti ſelbſt zu decken ſuchte. „Zum Herrn ſelbſt wollten ſie ſich in derſelben eigenliebigen Weiſe halten, wie ſich die andern zu den Trägern ſeines Worts hielten" (Hofmann, „Die H. Schrift Neuen Teſtaments" [Nördlingen 1862 fg.], II, II, 17).

Bei Beurtheilung dieſer verſchiedenartigen Hypotheſen iſt vor allem feſtzuhalten: 1) daß nur der erſte Theil des erſten Briefs Kap. 1, 10—4, 21 vom Parteiweſen handelt, weshalb es gewagt iſt, aus andern Partien der Briefe Züge zur Charakteriſtik der Parteien herbeizuziehen. Doch muß allerdings zugeſtanden werden, daß das „Chriſto Angehören" 2 Kor. 10, 7 auffällig mit der Formel 1 Kor. 1, 12 ſtimmt, weshalb Schenkel, Reuß, Hilgenfeld und Beyſchlag die Stelle 2 Kor. 10—12, jeder für ſeine Theorie, gebrauchen zu dürfen glauben; 2) daß aber auch innerhalb dieſes erſten Theils von der Chriſtuspartei nur ganz gelegentlich an der einen Stelle Kap. 1, 12 die Rede iſt, während die eingehendere Polemik des ganzen Abſchnitts ſich offenbar (vgl. Kap. 4, 6) auf die Apollospartei bezieht; 3) daß das Bekenntniß „Ich gehöre zu Chriſtus" entweder auf eine, im Gegenſatz zur Parteiung ſelbſt zur Partei werdende Richtung (Meyer), oder aber auf perſönliche Bekanntſchaft (Thierſch) und Jüngerſchaft Chriſti (Hilgenfeld) hinzuweiſen ſcheint, nicht aber auf ein Urevangelium (Eichhorn) oder auf das von Chriſtus gegebene Beiſpiel der Eheloſigkeit (Ewald) u. dgl.; 4) daß die vier Parteien in der Stelle 1 Kor. 1, 12 wahrſcheinlich in der Ordnung ihrer geſchichtlichen Entſtehung aufgezählt ſind; 5) daß keineswegs alle Uebel und Schäden der korinthiſchen Gemeinde im Parteiweſen ihren Grund haben oder damit auch nur zuſammenhängen. So hat z. B. die Parteiung das Abhalten gemeinſamer Verſammlungen nicht verhindert (vgl. Kap. 14, 23), und die bei denſelben vorkommenden „Spaltungen" (vgl. Kap. 11, 18. 19) laufen nicht auf den Gegenſatz von Petrinern und Paulinern, ſondern auf den von Armuth und Reichthum zurück.

Wie eben geſagt, war auch ſonſt zu Korinth noch manches keineswegs in wünſchenswerther Ordnung, wovon ſich Paulus ſchon bei Gelegenheit jenes zweiten kürzern Aufenthalts in Korinth überzeugt hatte (2 Kor. 2, 1; 12, 21). Den neubekehrten Heiden fiel es auch hier ſchwer, ſich der unbefangen geübten geſchlechtlichen Zuchtloſigkeit zu entſchlagen (1 Kor. 5, 9—11; 6, 12—19; 2 Kor. 12, 21). Dieſe Neigung der Gemeinde zur Unzucht hatte den Apoſtel ſchon einmal veranlaßt, von Epheſus aus ein nicht mehr vor-

handenes, später durch ein werthloses Apokryph ersetztes Schreiben nach Korinth zu richten, dessen Spur sich noch 1 Kor. 5, 9 findet. In armen. Sprache hat sich nämlich noch ein Brief der Korinther an Paulus nebst einer Antwort desselben erhalten. Beide wurden herausgegeben 1715 von Masson und Wilkins, dann 1719 von Fabricius, vollständig erst 1727 und 1736 durch Whiston und 1776 durch Carpzov, zuletzt 1819 in Venedig von Aucher. Eine deutsche Uebersetzung mit Einleitung erschien von Rinck 1823; derselbe wollte darin eine echte Schrift entdecken, worauf Ullmann in einer aus den „Heidelberger Jahrbüchern" abgedruckten Abhandlung sich die Mühe nahm, ihn zu widerlegen (1823). Zwar kommen diese Machwerke schon vor in den Homilien des Gregorius Illuminator, diese aber sind selbst untergeschoben.

Nachher erfuhr Paulus von einem in Korinth vorgekommenen, besonders ärgerlichen Fall, daß nämlich einer mit seiner Stiefmutter in verbotenem Umgang lebte. Zugleich erhielt er auch Kunde von dem verheerenden Parteiwesen, und zwar durch die Familien- oder Hausgenossen einer gewissen Chloë (1 Kor. 1, 11). Die stärkste Aufforderung aber zu einer neuen schriftlichen Ansprache an die Gemeinde wurde ein Brief, den die Korinther selbst an den Apostel richteten und durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus überbringen ließen (Kap. 16, 17). Derselbe enthielt eine ganze Reihe von Fragen, sich beziehend auf des Apostels frühern Brief, dessen Forderungen von den Korinthern überspannt wurden, um sich um so leichter von der Pflicht der Befolgung dispensiren zu können (Kap. 5, 9—11), auf andere geschlechtliche Verhältnisse, insonderheit auf die von Paulus empfohlene, von den Korinthern für undurchführbar erklärte Ehelosigkeit (Kap. 7, 1), auf das Essen des Götzenopferfleisches (Kap. 8, 1), wahrscheinlich auch auf die Geistesgaben und gottesdienstlichen Versammlungen (Kap. 12, 1), auf die Auferstehung (Kap. 15, 1), worüber etliche freier zu denken sich erlaubten, und die Collecte (Kap. 16, 1). Aus der Antwort des Apostels ersehen wir, daß sich die Heidenchristen in Korinth überhaupt sehr frei benahmen, Einladungen zu heidnischen Opfermahlzeiten annahmen (Kap. 10, 27. 28), ja sogar in Streitsachen über das Eigenthum vor heidnischen Gerichten gegeneinander Recht suchten (Kap. 6, 1). Daran nahmen dann die Judenchristen gerechten Anstoß. Aber auch bezüglich der Gemeindeversammlungen und der Liebesmahlzeiten waren Unordnungen eingerissen, in deren Folge die ursprüngliche Bedeutung des Abendmahls verloren gehen wollte (Kap. 11, 17—34). Ueberhaupt gab sich die Selbstüberhebung der korinthischen Gemeinde in einer gewissen Gleichgültigkeit gegen die übereinstimmende Sitte der übrigen Christenheit kund (Kap. 14, 33. 36). So fühlten sich auch die Weiber ihrerseits emancipirt und bethätigten ihre neugewonnene Freiheit besonders in der Kopftracht (Kap. 11, 2—15) und durch öffentliches Reden (Kap. 14, 34—36). Zugleich war man verschiedener Ansicht hinsichtlich der Geistesgaben (Kap. 12, 1 fg.), und wurde insonderheit die Gabe der Zungenrede ein Gegenstand kindisch eifersüchtiger Bestrebungen (Kap. 14, 1 fg.).

Die dargelegten Verhältnisse boten Veranlassung genug, nicht blos den Timotheus, der gerade mit Erast und andern (Kap. 16, 11) nach Macedonien reiste (Apg. 19, 22), mit einem Besuch in Korinth zu beauftragen, sondern auch den rückkehrenden Gesandten (Kap. 16, 12. 17) ein längeres Schreiben mitzugeben, welches wir noch besitzen in unserm, in seiner Integrität und Echtheit gar nicht zu bezweifelnden ersten Korintherbrief, der in Ephesus geschrieben wurde (Kap. 4, 17; 16, 3. 8. 19) und an die ganze Gemeinde, nicht etwa blos an die Pauliner oder sonst eine geschlossene Partei, gerichtet ist.

In diesem merkwürdigen Denkmal apostolischer Lehrweisheit, welches uns zugleich ein lebendiges und anschauliches Bild urchristl. Gemeindezustände gibt, hat Paulus nicht, wie er sonst pflegt, ein Wort des Lobes und der Aufmunterung für die Gemeinde an die Spitze gestellt. Er beginnt auch nicht sofort mit Beantwortung der Anfragen und Grüße des Briefs, sondern kommt nach Gruß und Eingang (Kap. 1, 1—9) sofort auf einen Punkt, wonach er nicht gefragt worden war, auf das Parteiwesen zu sprechen, dem gegenüber er auf Christus als den Mittelpunkt des Glaubens hinweist und zugleich, um den Zumuthungen der apollonischen Partei zu begegnen, seine kunstlose Weise, Evangelium zu predigen, vertheidigt (Kap. 1, 10—4, 21). Er hat in diesem Abschnitt den letzten Anlaß zu so verdrießlichen Irrungen und Spaltungen in dem falschen Stolz gefunden, welcher sich gern eines selbstgewählten Führers rühmt. Um solche Ueberhebung um so vollständiger zu dämpfen, geht er sofort zu den schreiendsten Uebelständen über, an welchen das

Gemeindeleben zu Korinth litt, befiehlt namentlich ſchwere Beſtrafung des Blutſchänders (Kap. 5, 1—8) und berührt ſchon hier die ſchlechte Ausrede, womit ſich die Korinther ſeinen frühern Mahnungen, den Umgang mit Unzüchtigen abzubrechen, hatten entziehen wollen, als ſei dies überhaupt nicht möglich (Kap. 5, 9—13). Ehe er jedoch zur förmlichen Beantwortung des Gemeindeſchreibens übergeht, beſpricht er noch einige andere Punkte, die ihm nur auf mündlichem Wege bekannt geworden waren. Inſonderheit misbilligt er das Laufen vor heidniſche Gerichte (Kap. 6, 1—11), und in eine allgemeine Rüge der eingeriſſenen ſittlichen Schlaffheit, in die warnende Erinnerung, daß niemand das Reich Gottes ererben werde, der in grober Sünde lebt, läuft dieſer Abſchnitt aus (Kap. 6, 12—20).

Schon die Ausführung, daß das geſchlechtliche Thun keineswegs ein ſittlich und religiös gleichgültiges ſei, ſtand in directem Gegenſatz zu gewiſſen Andeutungen des Gemeindebriefs, den er zur Hand genommen hat, um ihn nun Punkt für Punkt zu beantworten. Was zuerſt (Kap. 7) das eheliche Leben betrifft, ſo gibt er in dieſer Richtung der Natur ihre Rechte um ſo vollſtändiger wieder zurück, als er eben im ehelichen Leben eine Sicherung vor jeglicher Art geſchlechtlicher Unſitte ſieht. Ihm ſelbſt aber fällt dieſes Zugeſtändniß ſchwer und er kommt immer wieder auf den Satz zurück, wie vortheilhaft es für den Chriſtenſtand ſei, der ehelichen Sorge ledig zu gehen. War das eheliche Leben immerhin etwas an ſich Erlaubtes, unter Umſtänden ſogar Gebotenes, ſo ſteht es freilich anders mit dem Eſſen von geopfertem Fleiſch (Kap. 8, 1—11, 1). Wer an den Götzenmahlen theilnimmt, wagt ſich ſelbſt in die Tragweite götzendieneriſcher Einflüſſe und gibt überdies dem ſchwachen Gewiſſen des nicht ebenſo erkenntnißfeſten und klaren Mitchriſten in ganz unnöthiger und leicht vermeidlicher Weiſe Aergerniß. Man kaufe darum Fleiſch, ohne zu fragen, woher es ſei; erfährt man aber unfreiwilligerweiſe, daß an ſeine Herkunft Gewiſſensbedenklichkeiten ſich knüpfen können, ſo laſſe man die Hände davon.

Indem ſich nun der Apoſtel anſchickt, auf das Gebiet des gottesdienſtlichen Lebens überzuſchreiten, tadelt er, an die betreffende Stelle des Gemeindeſchreibens anknüpfend, zunächſt den Brauch der korinthiſchen Weiber, mit unverhülltem Haupt zu beten. Er ſieht darin geradezu eine Schamloſigkeit und bietet aus dem Gebiet der Natur und der Schrift allerlei Gründe auf gegen eine ſolche Unſitte (Kap. 11, 2—16). Uebergehend auf die öffentlichen Verſammlungen, berührt er gelegenheitsweiſe den Misbrauch der Liebesmahle, wovon er gehört hat; er weiſt das Widerſprechende deſſelben gegenüber dem Sinn der urſprünglichen Stiftung nach und ſteht nicht an, die vielen Krankheits- und Todesfälle von ſolch unwürdigem Genuß des Herrenmahls abzuleiten (Kap. 11, 17—34). Erſt jetzt kommt er auf die Zungenrede, und zwar in ausführlichſter Darſtellung (Kap. 12, 1—14, 40). Er lehrt richtige Würdigung der mannichfachen Gaben des chriſtl. Geiſtes überhaupt und hiernach zu bemeſſende richtige Verwendung jener Gabe inſonderheit. In dieſem Zuſammenhang geſchieht es, wenn er im 13. Kapitel auf die Liebe als auf ein Gut hinweiſt, welches zu beſitzen wichtiger iſt als der ohne daſſelbe werthloſe und doch nur vergängliche Beſitz aller Wundergaben. Unter dieſen ſelbſt aber ſtellt er eine Art Rangordnung her, in welcher gerade die Zungenrede eine ziemlich untergeordnete Stellung einnimmt und namentlich der zur Erbauung der Gemeinde dienenden Prophetenrede weit nachſteht. Propheten ſollen in jeder Verſammlung zwei oder drei auftreten, und zwar einer nach dem andern. Weiber ſollen gar nicht reden. So ſchließt dieſer Abſchnitt mit demſelben Gegenſtand, deſſen Beſprechung ihn eingeleitet hatte, dem gottesdienſtlichen Verhalten der Weiber. Es folgt noch die einzige dogmatiſche Partie des Briefs, der Abſchnitt über die Auferſtehung der Todten (Kap. 15). Der Schluß (Kap. 16) enthält eine Reihe von Nachrichten und Ermahnungen, namentlich auch eine Anordnung in Betreff der Liebesgabe, welche der Apoſtel nach Jeruſalem zu bringen geſonnen war.

Dieſes Sendſchreiben ſollte, wie gegen Bleek gewöhnlich und mit Recht angenommen wird, dem ſchon abgereiſten Timotheus noch zuvorkommen (Kap. 16, 10) und kurz vor der Oſterzeit (Kap. 5, 7) des Jahres 58 in Korinth eintreffen. Jedenfalls mußte das Meer wieder offen ſein, was ungefähr ſeit März der Fall ſein konnte. Timotheus ſollte dann nach dem Plan des Apoſtels wieder zum Apoſtel zurückkehren (Kap. 16, 11). Nun haben freilich Neander, Credner, Rückert, de Wette, Reuß, Maier, Hausrath ſtarke Zweifel dagegen geltend gemacht, daß Timotheus damals überhaupt nach Korinth gekommen ſei. Nach Hofmann war er ſchon wieder abgereiſt, als der Brief erſt ankam.

Vielleicht ist er aber auch in Macedonien geblieben, weshalb er 2 Kor. 1, 1 wieder zur Seite des Apostels angetroffen wird, ohne daß der Nachrichten, die dieser von ihm erhalten, Erwähnung geschieht. Um so gewisser aber ist es Titus gewesen, der in Korinth war (Kap. 7, 14. 15; 12, 18), und den Paulus durch die Kunde, die er ihm von Korinth überbrachte, zur Abfassung unsers zweiten Korintherbriefs bestimmt hat. Schon von Ephesus aus hatte Paulus ihn vorausgesandt, um ihn dann in Troas wieder zu treffen. Freilich geht aus 2 Kor. 2, 13; 7, 5. 6 hervor, daß, als Paulus nach Troas kam, Titus nicht daselbst zu finden war. Vielmehr hat derselbe sich erst in Macedonien wieder an Paulus angeschlossen und ihm Nachrichten von so ernster Natur überbracht, daß Paulus alsbald zur Abfassung eines neuen, unsers zweiten Korintherbriefs, schritt, der nach Kap. 8, 10 im Herbst desselben Jahres geschrieben wurde, in dessen Frühling unser erster Brief entstanden ist. Und zwar wurde der zweite Brief nach Kap. 2, 13; 7, 5; 8, 1; 9, 2; Apg. 20, 1 in Macedonien geschrieben; eine alte Unterschrift gibt geradezu Philippi an.

Der Zweck des Briefs ist Kap. 13, 10 ausgesprochen: er sollte die Gemeinde auf die Ankunft des Apostels vorbereiten, sie in diejenige Verfassung bringen, welche Paulus vorfinden mußte, wenn er nicht genöthigt sein sollte, mit starken Strafmitteln einzuschreiten. Zwar die Mehrheit der Gemeinde hatte anerkennenswerthen Eifer an den Tag gelegt (Kap. 7, 11; 9, 2), aber die Unzuchtssünden waren keineswegs ganz verschwunden (Kap. 6, 14—18; 12, 21), des innern Haders noch lange kein Ende (Kap. 12, 20; 13, 11), und die Collecte wurde nur lässig betrieben. Insonderheit aber waren die persönlichen Gegner des Paulus viel bitterer und schroffer gegen ihn hervorgetreten als zuvor, und die Ankunft eines besonders hervorragenden stand bevor (Kap. 11, 4).

Im einzelnen lässt sich die Situation, welche der zweite Korintherbrief voraussetzt, nicht mit derselben Sicherheit zeichnen, wie das hinsichtlich des ersten möglich war. Namentlich ist das Verhältniß beider Briefe zueinander auf mehr als einer Stelle unklar geblieben. Zunächst ist 2 Kor. 2, 4; 7, 8. 12 von einer strafenden Epistel die Rede, welche unserm Brief vorausgegangen sei. Diese Bemerkung beziehen Rückert, Baur, Meyer und die meisten auf Stellen wie 1 Kor. 3, 2. 16. 17; 4, 18—21; 5, 1 fg.; 6, 8; 11, 17 fg. Nicht minder findet man dann die starken Worte, welche von den Gegnern als Prahlerei ausgelegt werden konnten, in 1 Kor. 2, 16; 4, 1; 9, 1 fg.; 14, 18; 15, 8. 10. Auch die neuesten Commentatoren Maier und v. Hofmann verwerfen die Annahme eines zwischen unsern beiden Korintherbriefen mitteninne liegenden, also eines zweiten verloren gegangenen Briefs, während diese Hypothese an Olshausen, Credner, Bleek, Neander, Beyschlag, Ewald, Hausrath und neuestens noch besonders an Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", VII, 167 fg.; IX, 344 fg.; XIII, 103 fg.) und Klöpper (a. a. O., S. 1 fg.) scharfsinnige Vertheidiger gefunden hat. Hiernach hätte also ein scharfes Schreiben in der Mitte gelegen, wofür der Apostel in dem unserigen sich theilweise entschuldigen zu sollen glaubt, sodaß „unser zweiter Korintherbrief nicht den wüthenden, sondern den schon gestillten Sturm darstellt" (Hilgenfeld, a. a. O., IX, 345). Daher die auffallende Erscheinung, daß trotz 1 Kor. 4, 17; 16, 10. 11 im zweiten Brief von der Aufnahme des Timotheus zu Korinth und seiner Rückkehr zu Paulus gar keine Rede ist. Derselbe ist, wie Bleek annimmt, zwar wirklich nach Korinth gekommen (vgl. auch Klöpper, a. a. O., S. 5 fg.), aber mit ungünstigen Nachrichten zu Paulus zurückgekehrt. Hierauf wurde Titus mit einem noch stärker strafenden Brief abgesandt. Die Gemeinde nahm ihn „mit Furcht und Zittern" auf (Kap. 7, 15), und unser Sendschreiben ist durch die Zurückkunft des Titus veranlaßt, der mit zwei Brüdern mit der Ueberbringung desselben beauftragt wurde. Was aber ganz besonders für die Hypothese spricht, ist die Schwierigkeit, Stellen wie 2 Kor. 2, 5—8; 7, 8—12 auf den Blutschänder zu beziehen. Zwar thut dies auch gerade noch Klöpper (a. a. O., S. 10 fg.), aber zum mindesten gewinnt man für die Construction der Verhältnisse, wie der zweite Brief sie voraussetzt, freieres Feld, wenn man zwischen ihn und den ersten einen Gipfelpunkt der judenchristl. Agitation in Korinth verpflanzt, von deren Bewältigung durch die Festigkeit des Paulus erst der zweite erhaltene Brief Zeugniß ablegt. Das große Feuer war nach Hilgenfeld durch Petriner und Christiner, nach Beyschlag allein durch letztere angefacht; jedenfalls sei es zu einer offenen Schmähung des Apostels als eines Prahlers (Kap. 3, 1; 5, 12; 11, 18) und Thoren (Kap. 11, 1. 16; 12, 6), ja eines Wahnwitzigen (Kap. 5, 13), zu einer erklärten Verwerfung seines apostolischen Berufs gekommen, wofür der

Apoſtel in ſcharfen Worten ſeine Genugthuung verlangte (Kap. 7, 8. 12), die ihm auch von der Mehrzahl der Gemeindegenoſſen geleiſtet wurde (Kap. 2, 6. 9; 7, 9. 11), weshalb er jetzt Verzeihung anbietet (Kap. 2, 5. 7. 8. 10). Jedenfalls ſtimmen die beiden Hauptſtellen Kap. 2, 9; 7, 12 ſowol dem Ausdruck als der Sache nach ſo ſehr miteinander überein, daß ſie auf eine und dieſelbe Thatſache bezogen werden müſſen. Dann aber ſpricht für den Blutſchänder zumeiſt die Beziehung auf den Satan 1 Kor. 5, 5 (wozu vgl. Hofmann, a. a. O., II, 11, 105 fg.) und 2 Kor. 2, 11 (wozu vgl. meine Schrift „Judenthum und Chriſtenthum im Zeitalter der apokryphiſchen und neuteſtamentlichen Literatur" [Leipzig 1867], S. 759). Auch ſcheinen ſich die Angaben 2 Kor. 1, 15. 16 zu direct auf 1 Kor. 16, 5 zu beziehen, als daß ein zweites verloren gegangenes Schreiben dazwiſchen Raum fände. Ueberdies verliefen damals die Reiſen nicht ſo ohne Störung, daß es gerathen wäre, zu viele Sendungen und Botengänge in einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum einzuſchieben. Einen zweiten verloren gegangenen Brief anzunehmen wäre überdies dann nicht einmal nothwendig, wenn man in Anbetracht, daß die vier letzten Kapitel unſers Briefs vollkommen den Inhalt geben, welchen die ſieben erſten vorausſetzen, annehmen wollte, mit Weiße („Philoſophiſche Dogmatik" [Leipzig 1855—60], I, 145) und Hausrath („Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther" [Heidelberg 1870]), daß unſer zweiter Brief auf einer Combination von zwei bis drei Briefen beruht, deren letztgeſchriebener ſich aber jetzt am Eingang des Ganzen befindet. An der Integrität des Briefs haben ohnedies ſchon Semler, Weber, van Greeve gezweifelt. Indeſſen hat Hilgenfeld gegen dieſe Hypotheſe allerlei Bedenken geltend gemacht („Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", 1871, S. 99 fg.), und jedenfalls ſpricht für die Zuſammengehörigkeit des Anfangs und des Endes, daß wir Kap. 1, 23. 24 dieſelbe Motivirung des Briefs leſen wie Kap. 13, 10. Unter allen Umſtänden aber muß auch die herkömmliche Annahme zugeben, daß er in Unterbrechungen geſchrieben iſt, einen ſtarken Wechſel von Stimmungen verräth und im erſten Theil den Apoſtel in ſeiner klugen Würde, im zweiten im vollen Feuer des Affects und der Gereiztheit erſcheinen läßt. Auf jeden Fall ſtehen im engſten Zuſammenhang die ſieben erſten Kapitel, die mit Perſönlichkeiten anheben (Gefahren, denen Paulus in Aſien entgangen; Entſchuldigung der Härte des vorigen Briefs) und in der Feier der Hoheit des apoſtoliſchen Amts des Paulus gegenüber allen Verunglimpfungen ihren leitenden Gedanken offenbaren; dann wieder das achte und neunte Kapitel, vom Collectenwerk handelnd; endlich die vier letzten, in welchen Paulus nicht blos die Selbſtvertheidigung in gereizterer Sprache führt, ſondern auch zum ſchärfſten Angriff auf die Gegner übergeht: ſie ſtellen das Affectvollſte dar, was Paulus je geſchrieben hat. Holtzmann.

Kornelius, ſ. Cornelius.

Kos, früher Meropis, jetzt Ko oder Stanchio, eine kleine im Aegäiſchen Meer an der Mündung des Keramiſchen Meerbuſens zwiſchen Knidus und Halikarnaſſus gelegene Inſel mit der Hauptſtadt gleichen Namens. Sie war ſehr fruchtbar, namentlich weinreich, die Bewohner ſehr ſtrebſam. Berühmt waren ihre feinen Seidengewänder, Salben und Geſchirre. Asklepios, dem die Inſel heilig war, hatte in der Hauptſtadt einen berühmten, mit reichen Weihgeſchenken ausgeſtatteten Tempel. Hippokrates, Apelles und der Dichter Philetas waren Koer. Nach 1 Makk. 15, 23 wurden neben andern auch die Koer von Rom aus angewieſen, die Juden als röm. Bundesgenoſſen in keiner Weiſe zu behelligen. Nach Apg. 21, 1 berührte der Apoſtel Paulus auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem die Inſel von Milet aus. Fritzſche.

Kraft. Da für das iſraelitiſche Gottesbewußtſein der Eindruck der göttlichen Macht den Grundton bildet, ſo iſt natürlich, daß alles, was Kraft heißt, auf Gott zurückgeführt wird, und charakteriſtiſch, daß dem altteſt. Sprachſchatz eine ganze Dekade von Synonymen für Kraft zu Gebote ſteht. Gott iſt der Gott der Kraft, er heißt der Starke, und noch im N. T. bedeutet (Matth. 26, 64) „zur Rechten der Kraft" ſo viel als „zur Rechten Gottes". Gott offenbart ſeine Kraft theils in den mannichfaltigen Naturerſcheinungen (Pſ. 147), theils in den Geſchicken der Völker, welche er richtet (Pſ. 59), vorzüglich aber in der Geſchichte ſeines auserwählten Volks, und am leuchtendſten in der Erlöſung aus Aegypten (Pſ. 78). Er thut Großes, Schreckliches (5 Moſ. 10, 21), Wunderbares (Pſ. 77, 15). Seiner Macht iſt nichts verſchloſſen; er thut was ihm gefällt (Pſ. 115, 3). Auf dieſem Belieben Gottes liegt im A. T. ein hoher Nachdruck (vgl. Pſ. 33, 9), während im N. T. das Ewige ſeines Wollens und Wirkens hervortritt (vgl. 2 Joh. 1, 4—14). Im

N. T. ist die Auferweckung Jesu als des Sohnes Gottes der Glanzpunkt der göttlichen Kraftäußerungen in der Welt (Eph. 1, 19 fg.). Die Kraft Gottes wird aber als ein Mittheilbares gedacht (Jes. 40, 29; Ps. 18, 33; 1 Kor. 12, 6). Schon im A. T. ist der Geist Gottes als ein Geist der Kraft (Jes. 11, 2), im N. T. ist der H. Geist selbst als die Kraft Gottes bezeichnet (Luk. 24, 39; 1, 35). Auf ihn werden dann auch die mancherlei Kräfte zurückgeführt, deren sich das neuerwachte christl. Gemeindeleben erfreute (1 Kor. 12, 7 fg.). Uebrigens ist es die Kraft Gottes, welche überhaupt das zur Seligkeit Nöthige in uns wirkt (Eph. 2, 8—10; 3, 20; 1 Kor. 2, 5). Auch in der Natur werden besondere Kräfte vorgestellt, welche die Dinge halten, so Matth. 24, 9 die „Kräfte des Himmels", welche am Ende der Welt wankend werden. Der Ausdruck „Kräfte" bezeichnet aber hier und da auch Wesen einer höhern Weltsphäre, welche in die niedere, der wir hienieden angehören, hereingreifend gedacht wurden, Engel (s. d.), sowol gute als böse (vgl. Röm. 8, 38; 1 Kor. 15, 24); und zwar zeigen Stellen wie 1 Petr. 3, 22; Kol. 1, 16; Eph. 1, 21, daß man ein starkes Bedürfniß fühlte, durch Andeutung einer Mannichfaltigkeit von Stufen diese Vorstellung noch concreter zu gestalten. Späth.

Krämer, s. Handel.

Kranich. So übersetzte Luther das Wort sîs oder sûs (Jes. 38, 14; Jer. 8, 7). Es ist aber vielmehr als „Schwalbe" (s. d.) zu deuten. Furrer.

Krankheiten. Palästina, die Heimat Israels, erfreut sich im ganzen eines gesunden Klimas. Auf dem Hochland besonders athmet man eine reine trockene Luft. Fehlt es auch in der Regenzeit nicht an schroffem Temperatur- und Witterungswechsel, so sind dafür von Mai bis Anfang November die meteorologischen Verhältnisse um so stetiger. Während dieser langen Zeit gehört Regen zu den äußerst seltenen Erscheinungen, aber die Hitze des Tages mäßigt ein über das Meer herstreichender Nordwestwind, der mit großer Regelmäßigkeit morgens um 8 oder 9 Uhr sich erhebt und bis abends 10 Uhr andauert (vgl. Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes" [Leipzig 1865], S. 294; Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 33 fg.). Die Nächte, im April oft noch empfindlich kalt, daß man in denselben, wie einst Petrus (Mark. 14, 54), gern am Feuer sich wärmt, bleiben im Sommer warm genug, um ohne Gefahr, auch nur leicht bedeckt, auf den Dächern schlafen zu können. Der Boden des Landes, verwitterter Kreidekalk, trägt der Natur dieser Felsart angemessen eine Trockenheit liebende Flora, die nicht zu Humus vermodert, sondern in Staub zerfällt und von den Winden verweht wird (Ps. 103, 16; vgl. Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 46). Bei solcher Beschaffenheit nimmt der Boden nicht so leicht Krankheitsstoffe in sich auf; deshalb rühmt schon Tacitus (Hist., V, 6) den trefflichen Gesundheitszustand der Palästinenser.

Indeß besitzen nicht alle Gegenden des Landes solche günstige sanitarische Verhältnisse, wir erinnern an die ausgedehnten sumpfigen Stellen auf den Ebenen von Akko und Saron und vor allem an das mit tropischem Charakter ausgestattete Tiefthal des Jordan. Auf dem Hochland lassen besonders alte Ortschaften, wo sich jahrhundertelanger Schutt aufgehäuft hat, sanitarisch manches zu wünschen übrig. Im Winter saugen nämlich die Schuttmassen viel Regenwasser ein und erzeugen dann bei der großen Sommerhitze verderbliche Miasmen (vgl. Robinson, a. a. O., S. 306 fg.; Tobler, „Nazareth in Palästina" [Berlin 1868], S. 267 fg.; Godard, Égypte et Palestine [Paris 1867], S. 23).

Aber selbst in seinen gesundesten Gauen bietet das Land keinen absoluten Schutz gegen Krankheiten; auch sind diese nicht etwa erst eine schlimme Frucht feinern Lebensgenusses, sondern reichen in die fernste Vergangenheit zurück. So geschieht es denn, daß die Bibel, indem sie das menschliche Leben nach allen Seiten darstellt, auch von körperlichen Leiden häufig zu reden veranlaßt ist.

Sie berichtet von Hautkrankheiten, von Fiebern, von Krankheiten der Verdauungsorgane, des Nervensystems, des Geistes, der Sinneswerkzeuge und der sexuellen Organe. Allein wir dürfen bei ihr keine Beschreibungen erwarten, welche den Forderungen der modernen Wissenschaft entsprächen. Sie drückt in dieser Richtung nur das allgemeine Volksbewußtsein ihrer Zeit aus, forscht nicht tiefer nach der eigentlichen Natur der Krankheit, sondern hält sich nur an die augenfälligsten Symptome. Da aber ganz verschiedene Leiden in ihren Aeußerungen einander oft täuschend ähnlich sind, so hält es schwer oder wird es zuweilen geradezu unmöglich, nach ihren dürftigen und oberflächlichen Angaben

eine ſichere Diagnoſe zu ſtellen. Von Aetiologie in unſerm Sinn findet ſich in ihr kaum eine Spur. Der Iſraelit, tief von der Empfindung durchdrungen, daß ihm die Natur noch ein großes ungelöſtes Räthſel ſei (Hiob 26, 14), griff bei allen Erſcheinungen raſch auf die höchſte Urſache, auf Gott, zurück, oder er nahm ein Hereinſpielen dämoniſcher Mächte an, letzteres aber erſt, als fremdartige theologiſche Reflexionen die Einfachheit ſeines religiöſen Gefühls gebrochen hatten.

Wie wenig die Therapie bei den Iſraeliten über einen rohen Empirismus hinausgekommen, iſt bereits gezeigt worden (ſ. Arzneikunſt). Wenn es nun aber ſelbſt für die heutige Wiſſenſchaft oft ſchwer hält, mit Sicherheit die Urſache der Geneſung zu bezeichnen, ſo ſind um ſo mehr die diesfälligen Angaben der Bibel mit großer Vorſicht aufzunehmen. Nicht gebunden durch phyſiologiſche Kenntniſſe folgte der Iſraelit auch hier wie in der Aetiologie dem Bedürfniß ſeines Gemüths, ſeiner theologiſchen Weltanſchauung, führte, wenn nicht allzu ſehr der Augenſchein widerſprach, die Heilung auf unmittelbare göttliche oder dämoniſche Wirkungen zurück, und ſtellte dem Bereich pſychiſcher Behandlung faſt keine Schranken. Ganz auf demſelben Standpunkt befinden ſich heute noch die Iſrael ſtammverwandten Araber, wie Palgrave (Une année de voyage dans l'Arabie centrale, trad. par Jonevaux [Paris 1866], I, 135) uns mittheilt.

Unter den Hautkrankheiten hat der Ausſatz, der ſich aber nicht als eine blos topiſche, ſondern als eine im höchſten Grad conſtitutionelle Krankheit ausweiſt, wegen ſeiner Wichtigkeit eine beſondere Beſprechung erfahren (ſ. Ausſatz). Aus den genauen Vorſchriften, welche das Geſetz bei der Diagnoſe des Ausſatzes aufſtellt (3 Moſ. 13, 1—44), geht hervor, daß ſchon die alten Iſraeliten eine ganze Reihe anderer Hautkrankheiten kannten. Die im warmen Klima Paläſtinas begründete große Thätigkeit der Haut, der Schmutz, der theilweiſe durch Mangel an Waſſer eine Entſchuldigung findet, das zahlloſe Ungeziefer, das entweder durch Stiche oder Ablagerung von Eiern unter die Epidermis die Haut reizt, alle dieſe Einflüſſe machen es begreiflich, daß die Bewohner jener Gegenden von Hautkrankheiten verſchiedener Art ſehr häufig heimgeſucht werden (vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients" [Erlangen 1847], S. 117 fg.; Hartmann, „Naturgeſchichtlich-mediciniſche Skizze der Nilländer" [Berlin 1865—66], S. 593).

Unter den verſchiedenen krankhaften Hautſymptomen bezeichneten die Hebräer mit se'ét ganz allgemein jedes über das normale Hautniveau emporragende Gebilde, ſei es nun ein Geſchwür oder eine Puſtel, Blaſe, Borke oder eine wulſtige Narbe u. ſ. w. (3 Moſ. 13, 2. 10. 19. 28. 43). Sapáḥat bedeutet „Anſatz" und kann ſich auf Schuppen oder Kruſten verſchiedener Hautkrankheiten beziehen (3 Moſ. 13, 2). Hebra („Acute Exantheme und Hautkrankheiten" [Erlangen 1860—65], S. 326, 411) identificirt das Wort mit dem arab. Sahafat, einem Ausdruck für Kopfekzem, Milchſchorf. Bĕharót, „Lichtungen", heißen die weißen glänzenden Schuppen des bóhak oder der Pſoriaſis (Schuppenflechte), von welcher auch die Hebräer ſchon wußten, daß ſie nicht anſteckend ſei (3 Moſ. 13, 39; vgl. Hebra, a. a. O., S. 273 fg.). Bĕharót ſind aber auch die bald blaß-, bald hellrothen Flecken, wie ſie nach Abſchuppung der Schorfe von Geſchwüren oder Brandwunden ſich zeigen (3 Moſ. 13, 19. 24). Unrichtig bezieht Luther die Bĕharót allgemein auf eiterweiße Exantheme. Šĕḥín, ſeiner Grundbedeutung nach ſ. v. a. entzündliche Anſchwellung, dient zur Bezeichnung der Beulen der Peſt und der Knollen des Ausſatzes, welche beide Krankheitsgebilde geſchwürig aufzubrechen pflegen. Luther überſetzt šehín mit Drüſe. Da dieſes Wort in der Sprache jener Zeit Beule, Geſchwulſt, Geſchwür u. ſ. w. bedeutet (ſ. Grimm's „Deutſches Wörterbuch") und keineswegs dem heutigen wiſſenſchaftlichen Begriff von Drüſe entſpricht, ſo deckt es ziemlich gut den ebenfalls wenig präciſirten Begriff von šehín. Moſe ſoll dadurch, daß er „Ruß des Schmelzofens" gen Himmel warf, an Menſchen und Vieh eine „Drüſe" hervorgerufen haben, die zu Blattern (ʿabaḥbuzót) ausbrach (2 Moſ. 9, 8 fg.). Man hat die hiermit angedeutete Krankheit auf die ſogenannte Nilhitze (Ekzema rubrum bei Pruner, a. a. O., S. 138 fg.) bezogen, indem ſich bei dieſem Ekzem allerdings aus unzähligen Knötchen kleine waſſerhelle Bläschen bilden. Aber die „Nilhitze" befällt die Thiere nicht, und zudem iſt ſie nicht contagiös, während doch der Erzähler (2 Moſ. 9, 11) auf eine contagiöſe Krankheit hinzielt, die „alle Aegypter" ergriff. Richtiger deuten ältere Erklärer das Uebel auf die Pocken, eine uralte, in Afrika heimiſche Krankheit, die in modificirten Formen auch Rinder und Schafe heimſucht (vgl. Pruner, a. a. O., S. 113. 127 fg.; Hebra, a. a. O., S. 188 fg.;

Wunderlich, „Handbuch der Pathologie und Therapie“ [2. Aufl., Stuttgart 1852—57], IV, 188 fg.).

Die Krätze, ein nach der Andeutung in 5 Moſ. 28, 27 vielverbreitetes Uebel, hieß garáb. Vor den Mauern Jeruſalems gab es einen Hügel des „Ausſätzigen“ (garéb), ohne Zweifel der Ort, wohin man die mit ekelhaften Hautkrankheiten behafteten Stadtbewohner verwies. Hebra (a. a. O., S. 410 fg.) hält den durch Baden im Jordan geheilten „Ausſatz“ des Feldherrn Naeman für Krätze. Es ließe ſich ſo allerdings leicht erklären, warum Gehaſi, der Kleider von Naeman angenommen hatte, deſſen Krankheit erbte (2 Kön. 5, 10 fg.). Ich möchte aber eher an die Pſoriaſis denken, die von den Arabern ebenfalls als Ausſatz bezeichnet wird (vgl. Hartmann, a. a. O., S. 386). Der Körper wird bei dieſer Krankheit mit weißen übereinander gehäuften Schuppen bedeckt, „ausſätzig wie Schnee“ (2 Kön. 5, 27) und kommt oft viele Jahre lang von dem Leiden nicht los. Die Pſoriaſis ſoll, wie Hebra (a. a. O., S. 281) mittheilt, nach Ausſage einzelner Aerzte bisweilen bei prädisponirten Perſonen von Gemüthsaffecten hervorgerufen werden, ein Fall, der auch bei Gehaſi, dem überwieſenen Betrüger, zuträfe.

Neben dem garáb wird hĕrĕs als Landplage erwähnt, eigentlich „Kratzkrankheit“, d. h. ein Exanthem, das den Kranken durch heftiges Jucken zum Kratzen nöthigte. Welche Krankheit gemeint ſei, kann nicht geſagt werden, da ſehr verſchiedene Hautkrankheiten peinliches Jucken verurſachen. Wahrſcheinlich iſt hĕrĕs ein Sammelname für alle mit dieſer Pein verbundenen Hautübel, unter denen beſonders die Urticaria (Neſſelſucht) und das Ekzem (näſſende Flechte) auch heute noch in Paläſtina häufig auftreten (vgl. Tobler, a. a. O., S. 274, und „Beitrag zur mediciniſchen Topographie von Jeruſalem“ [Berlin 1855], S. 46). Mit garáb ſteht auch jallĕphet in nächſter Beziehung. Letztere Krankheit bezeichnen die LXX als Lichen (Flechte), die Vulgata als Impetigo (Puſtelflechte). Im Wort ſelbſt liegt einfach die Bedeutung eines an der Haut haftenden, nicht tief gebetteten Exanthems. Wenn ſelbſt die röm. Aerzte den Lichen mit Impetigo verwechſelten (Hebra, a. a. O., S. 310) und Lichen in manchen ſeiner Bilder mit Psoriasis, Pityriasis (Kleienflechte) und Ekzem große Aehnlichkeit hat, ferner Impetigo als eigene Hautkrankheit gar nicht exiſtirt, ſondern nur ein concomitirendes oder conſecutives Symptom anderweitiger Dermatoſen iſt (Hebra, a. a. O., S. 563), ſo werden wir jedenfalls den Begriff jallĕphet in großer Allgemeinheit zu faſſen haben als Ausdruck für Krankheiten, die durch Puſtel- oder Schuppenbildung ſich auszeichnen und an den von der Kleidung nicht verhüllten Stellen des Körpers auftreten, wie z. B. Lichen ruber. Prieſter, die an garáb oder jallĕphet litten, waren zum Gottesdienſt untüchtig (3 Moſ. 21, 20; vgl. Holmes, A system of surgery [London 1861—64], IV, 741).

Als eine beſondere Lepraform nennt das Geſetz den Ausſatz an Kopf und Bart (3 Moſ. 13, 29 fg.), wobei die Haare gelblich und dünn werden und das Mal ein vertieftes Centrum zeigt. Da man ſonſt von einem auf die behaarte Kopfhaut localiſirten eigentlichen Ausſatz nichts weiß, ſo möchte die Krankheit eher mit der Sykoſis oder Bartfinne identiſch ſein, bei der ſich die Haare der erkrankten Stellen auch entfärben und im Verlauf der Krankheit ausfallen. Neben den Eiterbläschen entſtehen große, zu Abſceſſen ſich entwickelnde Knollen. Die Sykoſis kommt ſpontan vor wie auch als Folgekrankheit von Ekzem (ſ. Hebra, a. a. O., S. 524; Wunderlich, a. a. O., II, 239; Hartmann, a. a. O., S. 394).

Die böſe unheilbare „Drüſe“, die an Knien und Waden ausſchlägt, aber von der Fußſohle bis zum Scheitel aufſteigt, hat man für Gelenklepra erklärt. Dieſe Lepra zernagt mit ihren Geſchwüren die Gelenke und äußert ihre Wuth beſonders an den untern Extremitäten, iſt aber meiſt mit allgemeiner knolliger Lepra verbunden (ſ. Knobel zu 5 Moſ. 28, 35; Pruner, a. a. O., S. 167; Hartmann, a. a. O., S. 388).

Noch redet das Geſetz 3 Moſ. 13, 24—28 von einem durch Brandwunden verurſachten Ausſatz im Gegenſatz zu ungefährlichen Brandwundgeſchwüren. Wo der Ausſatz wie in Paläſtina endemiſch iſt, kann ſich dieſer infolge der durch Brandwunden eintretenden Kachexie leicht entwickeln. Doch mochte man auch etwa den einfachen gangränoſen Proceß von Brandwunden (dermatitis ambustionis escharotica) mit dem Wort Ausſatz bezeichnen (vgl. Hebra, a. a. O., S. 220 fg.).

Unter den ſexuellen Krankheiten iſt zunächſt der Schleimfluß (zob) zu erwähnen. Wie das Geſetz beweiſt, hatte man vor dieſer Krankheit einen großen Abſcheu; daher auch

unter den Verwünſchungen, die David über das Haus Joab's ausſpricht, neben dem Ausſatz der zob erſcheint (2 Sam. 3, 29). Alles was der Kranke berührte, hielt man dadurch für verunreinigt. Sieben Tage nach Eintritt der Geneſung mußte derſelbe ſich ſelbſt und ſeine Kleider in fließendem Waſſer waſchen und am achten Tag zwei Turtel- und zwei andere junge Tauben als Sünd- und Brandopfer vor Jahve darbringen (3 Moſ. 15, 2—15). Während der Krankheit floß Schleim (zob) aus dem männlichen Glied oder es wurde infolge derſelben auch verſtopft (3 Moſ. 15, 3). Deutlich kennzeichnet ſich die Krankheit damit als eine Urethritis (Schleimhautentzündung der Harnröhre), indem bei dieſer nicht nur Schleim abgeſondert wird, ſondern auch oft Stricturen der Harnröhre vorkommen (vgl. Pitha, „Krankheiten der männlichen Geſchlechtsorgane" [2. Aufl., Erlangen 1864], S. 77, 83). Bedenken wir aber, wie ängſtlich das Geſetz vor Berührung des Schleimflüſſigen warnt, ſo werden wir die Urethritis genauer als Tripper (gonorrhoea) bezeichnen. Sowol im Anfang dieſer Krankheit als gegen ihr Ende verklebt die verſtärkte Abſonderung von Harnröhrenſchleim die Mündung der Harnröhre („es verſchließt das Fleiſch von dem Fluſſe", 3 Moſ. 15, 3). Die älteſte Bezeichnung des Trippers als Gonorrhöe ging von der irrigen Meinung aus, daß der Ausfluß verdorbener Same ſei (vgl. Falck, Virchow und Simon, „Intoxicationen, Zoonoſen und Syphilis" [Erlangen 1854], S. 495). Durch den Ausdruck gonorrhyes bei den LXX (3 Moſ. 13, 4) verleitet, hat man die Krankheit irrig als Spermatorrhöe oder Samenfluß erklärt. Indeß gleich nach den Vorſchriften über den zob redet das Geſetz von den nächtlichen Pollutionen und braucht für den Samenerguß den Ausdruck šikbàt zéra. Wem im Schlaf der Same entging, der mußte ſich baden und blieb unrein bis zum Abend jenes Tages (3 Moſ. 15, 16).

Die gleichen Vorſchriften wie für den Tripper ſtellt das Geſetz für den außergewöhnlichen Blutfluß des Weibes auf (3 Moſ. 15, 25—30). Bekanntlich wurde im Alterthum das aus den weiblichen Genitalien ſich ergießende Blut geradezu für eine giftige Subſtanz gehalten (Plinius, VII, 13; vgl. Friedreich, „Zur Bibel. Naturhiſtoriſche, anthropologiſche und mediciniſche Fragmente" [Nürnberg 1848], I, 133 fg.). Profuſe und gehäufte Menſtruation (Menorrhagie) und Blutfluß, der mit letzterer keine Verbindung hat (Metrorrhagie), kann aus ſehr verſchiedenen Urſachen entſtehen; oft aber reichen Gemüthsbewegungen hin, die eine oder andere Krankheitserſcheinung hervorzurufen (vgl. Veit, „Krankheiten der weiblichen Geſchlechtsorgane" [2. Aufl., Erlangen 1867], S. 347 fg.).

Wie oft Amenorrhöe (Ausbleiben der Menſtruation), ſo erſcheinen andererſeits auch chroniſche Blutflüſſe bisweilen in Begleitung der mannichfachen hyſteriſchen Leiden (Wunderlich, a. a. O., III, 1, 376; Hewitt, „Diagnoſe, Pathologie und Therapie der Frauen-Krankheiten", deutſch von Beigel [Erlangen 1869], S. 38). Kein körperliches Leiden iſt aber in dem Maß wie die Hyſterie der pſychiſchen Einwirkung unmittelbar zugänglich und wenige Krankheiten ſpotten in dem Grade äußerlicher Mittel, wie dies die Hyſterie ſehr oft thut. Wir ſind daher geneigt, jene Blutflüſſige, die zwölf Jahre an ihrer Krankheit gelitten hatte und durch ihren mächtigen Glauben an Jeſus ſofort geheilt worden war, für eine Hyſteriſche zu halten (Mark. 5, 21—34).

Sterilität der Frauen wurde bei den Iſraeliten oft als göttlicher Fluch angeſehen und galt für Schande (1 Moſ. 16, 4; 30, 1; 3 Moſ. 20, 20 fg. u. ſ. w.). Häufig beruht dieſelbe auf vorübergehenden Erkrankungen der Geſchlechtsorgane, wie z. B. auf katarrhaliſcher Entzündung oder ſpasmodiſchen Leiden der Gebärmutter und kann mit dieſen Leiden wieder verſchwinden. In verhältnißmäßig wenigen Fällen liegen ihr angeborene anatomiſche Anomalien zu Grunde (vgl. beſonders Hewitt, a. a. O., unter Sterilität; Wunderlich, a. a. O., III, III, 517; Veit, a. a. O., S. 269). So beſtätigt die moderne Wiſſenſchaft wenigſtens theilweiſe den auch in der Bibel wiederholt auftretenden Volksglauben, daß die Sterilität eine Art Krankheit ſei, deren Urſache man übrigens gelegentlich auch in der Impotenz des Mannes ſuchte (1 Moſ. 20, 17). Glaubte nach der Sage Rahel dieſelbe durch den Genuß von Alraunen (ſ. d.) heilbar (1 Moſ. 30, 14), ſo führte tiefere Frömmigkeit die Heilung auf Gott zurück, ohne die Vermittelung ſeines Willens durch den Gang der Naturordnung zu kennen (Richt. 13, 3; 1 Sam. 1, 5. 19 u. ſ. w.).

Ob die Syphilis auch ſchon in der bibliſchen Zeit über Paläſtina und die angrenzenden Länder, wo ſie heutzutage überaus häufig auftritt (vgl. beſonders die Berichte Palgrave's, a. a. O., II, 96 fg.), verbreitet geweſen ſei, kann nicht mit Sicherheit entſchieden werden; doch laſſen mehrere Erzählungen mit vieler Wahrſcheinlichkeit das Vor-

handenſein derſelben vermuthen. Nach 4 Moſ. 25, 9 ſollen infolge zügelloſer Unzucht mit Moabitinnen 24000 Iſraeliten geſtorben ſein. Deutet hier nicht die Sage auf eine peſtartige Verheerung durch Syphilis? Noch Jahrzehnte ſpäter litt Iſrael an den Nachwehen jener Ausſchweifung (Joſ. 22, 17). In den Tagen Samuel's wurden einſt die Philiſter mit Beulen (ṭophalîm) am After geſchlagen (1 Sam. 5, 6. 9. 12; 6, 4 fg.; vgl. Knobel zu 5 Moſ. 28, 27; Hitzig zu Pſ. 78, 66). Weil das Leiden als Epidemie auftrat, welche ganz Philiſtäa in Schrecken ſetzte, ſo kann man die „Beulen" nicht von hämorrhoidalen Knoten, wie man ſonſt oft gethan, verſtehen, ſondern viel eher von den contagiöſen Feigwarzen, die ſich bei Syphilitiſchen an den Genitalien und am After entwickeln, am letztern Ort beſonders häufig durch das im Orient ſeit älteſter Zeit verbreitete Laſter der Päderaſtie. Syphilitiſche Afterleiden mochten unter dem verdienten Lohn mitbegriffen ſein, der nach Paulus (Röm. 1, 27) die Päderaſten traf. Die Iſraeliten wurden, wie es ſcheint, nicht ſelten von ſyphilitiſchen Affectionen heimgeſucht, ſonſt hätte der Geſetzgeber kaum die Feigwarzen unter den Landescalamitäten aufgeführt (5 Moſ. 28, 27; vgl. Friedreich, a. a. O., I, 154 fg.; Falck, Virchow und Simon, a. a. O., S. 425, 434; Wunderlich, a. a. O., IV, 133). Gewichtige Gründe ſprechen dafür, daß auch Herodes der Große an ſyphilitiſcher Dyskraſie gelitten. Alle die Symptome, die Joſephus („Alterthümer", XVII, 6, 5; „Jüdiſcher Krieg", I, 33, 5) von des Königs Krankheit angibt, kann man mehr oder weniger häufig bei der conſtitutionellen Syphilis beobachten. Gangränescenz der Genitalien, wobei ſich aus Mangel an zweckentſprechender Pflege Maden in dem faulenden Fleiſch entwickelten, leichtes Fieber (πῦρ μαλακόν), Aſcites des Etrons (Waſſerſucht der untern Hälfte des Unterleibs), Oedem an den untern Extremitäten, Schwärungen in den Eingeweiden mit beſonders heftigen Schmerzen im Kolon (Grimmdarm), furchtbare Schlingbeſchwerden, die den Kranken am Eſſen hinderten (ohne Zweifel infolge der im Schlund verborgenen Geſchwüre), unerträgliches Jucken an der ganzen Hautoberfläche (bekanntlich erzeugen ſich bei conſtitutioneller Syphilis mannichfaltige Exantheme, wie z. B. Lichen syph., impetigo syph., psoriasis syph.), aufreibender Huſten und ſtinkender Athem (infolge Exulceration der Lungen), Aſthma, wobei der Kranke den Athem nur mühſam bei aufrechter Körperlage erhaſchte, Zuckungen in allen Gliedern (d. h. allgemeine Knochenſchmerzen), dieſe mannichfaltigen Leiden kennzeichnen die conſtitutionelle Syphilis bei einem betagten, aber noch kräftigen Mann (vgl. Falck, Virchow und Simon, a. a. O., S. 559 fg.; Holmes, a. a. O., I, 426 fg.; „Encyklopädiſches Wörterbuch der mediciniſchen Wiſſenſchaften", herausgegeben von Buſch u. ſ. w. [Berlin 1828—47], XXXIII, 20 fg.; Pruner, a. a. O., S. 179 fg.; Hartmann, a. a. O., S. 385 fg.). Umſonſt ſuchte der furchtbar gequälte König Heilung in den heißen Schwefelbädern von Kallirrhoë am Todten Meer, umſonſt ſetzten ihn die Aerzte in ein Oelbad. Einige Tage vor ſeinem Tode reizten ihn die unerträglichen Schmerzen zu einem Selbſtmordverſuch, und düſterſte Stimmung hielt ſeinen Geiſt bis zum Ende gefangen.

Von Infectionskrankheiten wäre als weitaus die bedeutendſte die Peſt zu nennen, neben Schwert und Hunger die furchtbarſte Strafe, mit der Jahve das gottloſe Volk ſchlägt (Jer. 14, 12; 24, 10; Ez. 5, 12; 14, 19 u. ſ. w.; ſ. Peſt). In dieſe Kategorie können wir aber auch die Fieberkrankheiten einreihen, von denen die Bibel Andeutungen gibt. Die vom Geſetz erwähnten Plagen dalleḳet, ḳaddâḥat, ḥarḥúr entwickeln alle, wie ſchon ihr Name bezeugt, Fieberglut, zeigen aber neben den gemeinſamen, noch jeder für ſich beſondere Symptome; woher ſonſt die drei verſchiedenen Ausdrücke (3 Moſ. 26, 16; 5 Moſ. 28, 22)? Das Wort, mit dem man Fieberglut im allgemeinen bezeichnete, ſcheint rĕšĕph geweſen zu ſein (5 Moſ. 32, 24; Hab. 3, 5). Die LXX und Vulgata, faſſen durch die Ueberſetzung „Hitze und Froſt", ḳaddâḥat und dalleḳet zuſammen unter dem Begriff des Wechſelfiebers. Letzteres tritt in jenen Gegenden von allen Fiebern weitaus am häufigſten auf und zwar nicht nur als intermittirendes, ſondern oft auch als remittirendes Leiden. Seiner Entwickelung ſcheinen die Monate October und März beſonders günſtig zu ſein (vgl. Tobler, „Nazareth in Paläſtina", S. 273, und „Beitrag zur mediciniſchen Topographie von Jeruſalem", S. 32 fg.; Pruner, a. a. O., S. 356 fg.; Hartmann, a. a. O., S. 359 fg.). Das Fieber beginnt gewöhnlich mit dem Froſt, auf welchen die Hitze folgt. Doch ſind Fälle mit umgekehrten Stadien nicht unbekannt. Auch in Paläſtina zeigen ſich die Rythmen der Anfalls- und Nachlaßperioden beim intermittirenden Fieber ſehr verſchieden. Wie Joſephus („Alterthümer", XIII, 15, 5) berichtet,

litt der kriegeriſche Alexander Jannäus an chroniſchem Quartanfieber, dem er nach drei Jahren unterlag (Mark. 1, 30. 31). Die Evangelien erzählen, daß die fieberkranke Schwiegermutter des Petrus von Jeſus bei der Hand erfaßt, aufgerichtet und ſofort vom Fieber befreit worden ſei. Daß eine ſtarke phyſiſche Einwirkung den Geneſungsproceß beſchleunigen kann, wird durch neuere Beobachtungen beſtätigt (vgl. Friedreich, a. a. O., I, 273 fg.). Es iſt aber auch daran zu erinnern, daß in ſeltenen Fällen nach heftigem Hitzeſtadium ohne Einwirkung von außen ſofort das Stadium der Apyrexie eintritt und der Patient ſich von der Krankheit erlöſt fühlt (vgl. Grieſinger, „Infectionskrankheiten" [Erlangen 1857], S. 19). Daß die Ufer des Sees Genezareth der Malaria ausgeſetzt ſind, begreift ſich aus der tiefen und faſt tropiſch heißen Lage dieſes Sees. Tiberias iſt auch in neuerer Zeit wegen der bösartigen dort graſſirenden Fieber in übeln Ruf gekommen (ſ. Genezareth; vgl. Thomſon, The Land and the Book [London 1868], S. 356). In der Glut des Wechſelfiebers, von dem Damaskus viel heimgeſucht wird (vgl. Ritter, „Die Sinaihalbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1854—55], S. 1353), lag vielleicht auch König Benhadad, als Hazael ihn mit einer naſſen Decke umhüllte und erſtickte (2 Kön. 8, 15).

Die LXX nennen 3 Moſ. 26, 16 unter den Heimſuchungen, mit denen Gott das ungetreue Volk bedroht, auch den Ikterus (Gelbſucht). Dieſer iſt jedoch keine eigene Krankheit, ſondern ein ganz verſchiedene Leiden begleitendes Symptom. Da nun der Ikterus der LXX auch zu den Plagen gehört, „die vernichten die Augen und verſchmachten laſſen die Seele", ſo möchte er am eheſten das biliöſe Typhoid bezeichnen, das mit irregulären Wechſelfiebern viele Aehnlichkeit hat, eine ungewöhnliche Hitze entwickelt und contagiös iſt (vgl. Grieſinger, a. a. O., S. 201. 212—216). Wir erinnern dabei an Pruner's Beobachtung (a. a. O., S. 355), daß die biliöſen Fieber ein Erbtheil aller warmen Klimate ſind und in Syrien wie in Aegypten in verſchiedenen Formen auftreten, ferner daran, daß gerade das biliöſe Typhoid in Aegypten eine ſehr häufige Krankheit iſt (vgl. Grieſinger im „Archiv für phyſiologiſche Heilkunde", XII, 4).

Die Plage ḥarḥur bezeichnen die LXX als erethismós, d. h. Reizung. Wir denken an den exanthematiſchen Typhus oder das Fleckfieber, das auch im Orient häufig vorkommt. Die Krankheit iſt unter anderm charakteriſirt durch rothes turgeſcentes Geſicht, Brennen der Haut, Ausbrechen von Roſeolaflechten am Stamm und den Extremitäten um den 3. bis 6. Tag und erweiſt ſich als ſehr contagiös (vgl. Grieſinger, „Infectionskrankheiten", S. 104 fg.).

Unter den Krankheiten der Verdauungsorgane wird Apg. 28, 8 die Dyſenterie erwähnt. An ihr litt der Vater des Publius auf Malta. Heute noch iſt die Ruhr eine an den Geſtaden des Mittelmeers ſehr verbreitete Krankheit und herrſcht z. B. in Aegypten beſonders ſtark im Winter, alſo zur ſelben Jahreszeit, in welcher des Publius Vater krank daniederlag (vgl. Tobler, „Nazareth in Paläſtina", S. 274; Pruner, a. a. O., S. 212 fg.; Hartmann, a. a. O., S. 397 fg.; Grieſinger im „Archiv für phyſiologiſche Heilkunde", XIII, 529 fg.). Als Ruhr haben einige auch die Krankheit des Königs Joram, Sohn Joſaphat's, gedeutet. „Gott plagte ihn", heißt es, „mit einer unheilbaren Eingeweidekrankheit und ſie zog ſich hin einen Tag um den andern und nach Verfluß zweier Tage (zweier Krankheitsperioden?) gingen ihm ſeine Eingeweide heraus und er ſtarb an böſen Leiden" (2 Chron. 21, 15. 18. 19). Bei der chroniſchen Dyſenterie — nur eine ſolche nämlich könnte hier gemeint ſein — werden oft größere membranöſe oder röhrige Maſſen abgeſtoßen, was die Unwiſſenheit leicht auf ein Herausgehen der Eingeweide deuten mochte (vgl. Bamberger, „Krankheiten des chylopretiſchen Syſtems" [Erlangen 1855], S. 390 fg.; Niemeyer, „Lehrbuch der ſpeciellen Pathologie und Therapie" [6. Aufl., Berlin 1865], S. 657 fg.; Friedreich, a. a. O., I, 271 fg.). Näher noch liegt, bei Joram's Krankheit an eine Darmeinſchiebung (intussusceptio) zu denken. Dieſes Leiden iſt mit zeitweiſen heftigen Kolikſchmerzen, mit Bauchauftreibung, Erbrechen, Stuhlverſtopfungen oder Diarrhöen verbunden und kann ſich jahrelang hinziehen, bis es endlich eine acute Entwickelung bekommt. Das eingeſtülpte Darmſtück unterliegt einer brandigen Zerſtörung und Darmperforation oder Bauchfellentzündung führen dann oft in wenigen Tagen den Tod herbei. Bei dieſem acuten Stadium kann es geſchehen, daß das brandige Darmſtück ſich ablöſt und durch den After abgeht. Man kennt ziemlich viele Fälle, wo Darmſtücke von 10—40 Zoll durch den After abgingen. Meiſt folgt auf einen

ſolchen partiellen Darmverluſt ein ſchneller Tod durch gleichzeitiges Eintreten von Peritonitis oder Perforation, und dies ſcheint auch bei Joram der Ausgang geweſen zu ſein. Nur ſelten endet die Krankheit nach Abgang des Darmſtücks günſtig durch Verklebung der zurückgebliebenen Darmtheile und auch dann nur ſcheinbar, indem die zurückbleibende chroniſche Entzündung allmählich zum Tode führt (vgl. Bamberger, a. a. O., S. 444 fg.; Wunderlich, a. a. O., III, III, 194 fg.).

2 Makk. 9, 5 fg. wird erzählt, daß Gott den Uebermuth des Antiochus Epiphanes durch eine furchtbare Eingeweidekrankheit geſtraft habe, wobei ſich grauſame Kolikſchmerzen eingeſtellt hätten. So weit ließe ſich das Uebel als heftige Helminthiaſis erklären (vgl. Bamberger, a. a. O., S. 478 fg.). Aber nun wird ferner berichtet, durch einen Sturz aus dem Wagen habe der kranke König die Glieder verrenkt, aus ſeinem Leib ſeien dann Würmer in wimmelnder Maſſe zum Vorſchein gekommen und die Fäulniß habe ſo mächtig um ſich gegriffen, daß es nicht nur vor Geſtank beim Patienten kaum auszuhalten war, ſondern auch ganze Stücke ſeines Fleiſches abfielen. Dieſe vom glühendſten Nationalhaß eingegebene Schilderung entbehrt aller ſonſtigen Bezeugung glaubwürdiger Geſchichtſchreiber und zeigt unverkennbar die Abſicht, die Krankheit des Königs als göttliches Strafwunder hinzuſtellen, ſodaß es (vgl. Grimm zu 2 Makk. 9, 9) nutzloſe Mühe wäre, einem etwaigen hiſtoriſchen Kern der Erzählung in Analogien der mediciniſchen Erfahrung nachzuforſchen.

Von Spulwürmern (σκώληκες) gefreſſen, ſoll Agrippa mitten in ſeinem Glanz eines raſchen Todes geſtorben ſein, darum, weil er Gott nicht die Ehre gegeben (Apg. 12, 23). Man hat auch dieſen Bericht als einen tendenziös ausgemalten angefochten. Joſephus („Alterthümer", XIX, 8, 2) erzählt, Agrippa ſei, nachdem er in der Morgenfrühe göttliche Ehrenbezeugung erfahren, plötzlich von einem heftigen Schmerz im Unterleib erfaßt worden. Die Qualen hätten ſich im Verlauf noch geſteigert und beſtändig angehalten, bis endlich nach fünf Tagen der Tod eintrat. Dieſe Beſchreibung läßt an eine durch Darmperforation entſtandene Peritonitis (Bauchfellentzündung) denken. Der von dieſem Uebel Betroffene fühlt plötzlich einen heftigen Schmerz an einer beſchränkten Stelle des Bauchs, bald breiten ſich die Schmerzen aus und dauern bisweilen bis zum Tode fort. Letzterer erfolgt ſelten ſpäter als nach vier Tagen, ſei es bei vollem Bewußtſein unter Angſt und Suffocation, ſei es bei ſoporöſem Zuſtand (vgl. Wunderlich, a. a. O., III, III, 205). Nun können aber allerdings Darmperforationen durch Spulwürmer erfolgen. Größere Knäuel dieſer Paraſiten ballen ſich an einer Stelle des Darms nach Mandière zuſammen. Darauf entſteht Entzündung der Stelle, Anlöthung an die Bauchdecken, endlich Perforation des Darms, Abſceßbildung in den erſtern, durch welchen Abſceß neben eitriger und fauler Maſſe auch Würmer nach außen entleert werden (vgl. L'expérience. Journal de médecine et de chirurgie [Paris 1837—46], II, 65; Bamberger, a. a. O., S. 480). Phyſiologiſch liegt demnach kein Grund vor, die Echtheit der Apg. 12, 23 enthaltenen Krankheitsſchilderung zu beſtreiten.

Unter den von Jahve angedrohten Strafen erſcheint auch eine Krankheit, die ſehr allgemein mit dem Namen „Auszehrung" (šaḥëphet) bezeichnet wird (3 Moſ. 26, 16, von Luther unrichtig mit „Schwulſt" überſetzt) und ohne Zweifel eine ganze Reihe mit allgemeiner Abzehrung verbundener Leiden in ſich begriff. Doch iſt die eigentliche Lungenſchwindſucht (phthisis pulmonum) nicht ganz ſo ſelten in Paläſtina und Aegypten, wie man etwa ſchon behauptet hat. Pruner (a. a. O., S. 337) bemerkt, die Lungentuberkuloſe ſei in Aegypten die häufigſte und gefährlichſte aller Tuberkelkrankheiten (vgl. Hartmann, a. a. O., S. 383; Grieſinger im „Archiv für phyſiologiſche Heilkunde", XII, 520 fg.; Meſue bei Tobler, „Beitrag zur mediciniſchen Topographie von Jeruſalem", S. 42 fg.). Da indeß im Geſetz ſonſt nur contagiöſe epidemiſche Krankheiten genannt werden, ſo thun wir vielleicht beſſer, vorzugsweiſe an die Wechſelfieberkachexie zu denken (vgl. Grieſinger, „Infectionskrankheiten", S. 34 fg.). Auszehrige (Xeroí) ſuchten einſt im Teich Bethesda Heilung (Joh. 5, 3). Vom Altardienſt waren ſchwindſüchtige (dakḳim) Aaroniden nach dem Geſetz (3 Moſ. 21, 20) ausgeſchloſſen. In demſelben allgemeinen Sinn wie šaḥëphet brauchte man auch etwa den Ausdruck razón für Abzehrung (Jeſ. 10, 16).

König Aſa (ſ. d.) wurde im 39. Jahr ſeiner Herrſchaft von einer Krankheit an den Füßen ergriffen; „doch ſuchte er nicht Jahve, ſondern die Aerzte", und ſtarb zwei Jahre nachher (2 Chron. 16, 12). Sein Leiden wird ohne Zweifel die Fußgicht geweſen ſein, die auch im Morgenland vorkommt (Hartmann, a. a. O., S. 385; Tobler, „Beitrag zur medici-

niſchen Topographie von Jeruſalem", S. 40; Pruner, a. a. O., S. 319) und bekanntlich gern ältere, an feine Tafelgenüſſe gewöhnte Leute befällt.

Sehr reich und mannichfaltig treten in der Bibel, namentlich im N. T., die Krankheiten des Nervenſyſtems auf. Unter dieſe Kategorie gehören die Paralytiſchen oder wie Luther überſetzt die Gichtbrüchigen, die züricher Ueberſetzung die Schlagflüſſigen. Beide Ueberſetzungen ſind ungenau, indem ihr Begriff viel enger iſt als der von paralytiſch. Gichtbrüchig kann der heißen, der infolge von rheumatiſchen oder gichtiſchen Affectionen paralytiſch geworden (vgl. Wunderlich, a. a. O., IV, 626. 639 fg.; Haſſe, „Krankheiten des Nervenapparates" [Erlangen 1855], S. 331). Als Gicht deutet die züricher Ueberſetzung den paralytiſchen Zuſtand des Knechts vom Hauptmann zu Kapernaum, weil der Kranke dabei noch furchtbare Schmerzen litt (δεινῶς βασανιζόμενος, Matth. 8, 6). In der That wird, ſobald die Gicht ein Glied anfällt, dieſem jede Bewegung unmöglich und der Schmerz ſehr heftig (Wunderlich, a. a. O., VI, 639). Näher liegt aber, an hyſteriſche Paralyſe zu denken, mit und neben welcher oft große Qualen ſich einſtellen (vgl. Haſſe, a. a. O., S. 197 fg.). Als Schlagflüſſigen kann man nur den bezeichnen, der durch irgendeinen apoplektiſchen Zufall eine beſchränktere oder ausgedehntere Lähmung erlitten hat (Wunderlich, a. a. O., III, 1, 446; Haſſe, a. a. O., S. 414 fg.). Unter Paralyſe aber begriff man im Alterthum alle Leiden, welche in Zuſammenziehung oder Erſchlaffung der Muskeln beſtanden. Ausgezeichnet hieß eine Paralyſe, bei der mit der Bewegung zugleich die Empfindung in den betreffenden Muskeln aufgehoben war (alſo Akineſis vereinigt mit Anäſtheſie), unvollkommen diejenige, bei der das gelähmte Glied die Empfindung bewahrte. Die Apoplexie beſchrieb man als eine plötzlich über den ganzen Körper ſich ausbreitende Paralyſe (vgl. Stephanus' Thesaurus). Noch weiter als den Begriff des Paralytiſchen faßt die Bibel den des Lahmen (cholós, hebr. pisséaḥ), indem ſie jeden ſo heißt, der aus irgendeinem Grunde den Gebrauch eines ſeiner Glieder verloren hat, alſo auch den Krüppel, dem ein Glied amputirt worden (Mark. 9, 45). Als cholós bezeichnen die LXX 2 Sam. 9, 13 den Mephiboſeth, der als fünfjähriger Knabe infolge eines Falles hinkend geworden war, ſei es, daß er ſich damals bleibend die Füße verrenkt oder eine partielle Lähmung der motoriſchen Nerven zugezogen hatte (2 Sam. 4, 4). Da er ſich niederwerfen und auch reiten konnte, ſo war er an ſeinen untern Extremitäten keineswegs gänzlich gelähmt (2 Sam. 9, 6; 19, 27).

Die Evangeliſten erwähnen (Mark. 3, 1; Matth. 12, 10) als beſondere topiſche Lähmung die „verdorrte Hand". Meiſt zeigt ein gelähmtes Glied eine welkere Beſchaffenheit des Muskelfleiſches und kann infolge der durch die Paralyſe verurſachten Atrophie bis zu einem extremen Grad abmagern. Aber auch primärer Muskelmarasmus veranlaßt ein Verdorren der Hand, wobei dann immer die Paralyſe als ſecundäres Symptom ſich einſtellt (Wunderlich, a. a. O., II, 519 fg.; IV, 568; Haſſe, a. a. O., S. 317). Wenn übrigens (1 Kön. 13, 4) von Jerobeam I. erzählt wird, die Hand, die er über den Altar ausſtreckte, ſei plötzlich „verdorrt", ſodaß er ſie nicht mehr zurückziehen konnte, ſo haben wir, die Geſchichtlichkeit der betreffenden Erzählung vorausgeſetzt, einfach an einen längern toniſchen Kampf zu denken, wie ſolche nicht ſelten bei heftigen pſychiſchen Affecten eintreten (Haſſe, a. a. O., S. 149, 151).

Daß Lähmungen ſehr hartnäckig ſein können, iſt allgemein bekannt. Die Apoſtelgeſchichte (Kap. 9, 33 fg.) berichtet von einem Aeneas in Lydda, den Petrus von einer achtjährigen Paralyſe befreite. Ja, dieſer Apoſtel ſoll, wie ſpäter Paulus, einen Menſchen geheilt haben, der von Mutterleib an lahm geweſen (Apg. 3, 2 fg.; 14, 4). Lähmungen können allerdings ſchon im Fötusleben vorkommen (Haſſe, a. a. O., S. 322). Es verſteht ſich indeß von ſelbſt, daß pſychiſche Heilungen angeborener Paralyſen nur vom Standpunkt des abſoluten Wunderglaubens aus als geſchichtliche Vorgänge betrachtet werden können. Man weiß aber auch, wie freigebig überall der Volksmund iſt bei Zeitangaben in Krankheitsgeſchichten, und wie gern er das Ungewöhnliche zum vollendeten Räthſel ſteigert.

Oefters berichten die Evangelien (z. B. Matth. 9, 32. 33; 12, 22; 15, 30. 31; 11, 5; Mark. 7, 32. 37; Luk. 7, 22; 11, 14) von Unglücklichen, deren Geiſt, Gehör und Sprachwerkzeuge ſtumpf (kophós) geworden. Allen derartigen Gebrechen kann Paralyſe der in die Sinnesorgane auslaufenden Nervenfaſern zu Grunde liegen, und dies iſt um ſo wahrſcheinlicher, wenn, wie dies in einigen Fällen angedeutet wird (Matth. 12, 22; Mark.

9, 25 u. ſ. w.), dieſe Leiden in Begleitung von Geiſteskrankheiten auftreten (vgl. Grieſinger, „Die Pathologie und Therapie der pſychiſchen Krankheiten" [2. Aufl., Stuttgart 1861], S. 85, 106 fg., 307 fg.).

Wie Muskelerſchlaffungen, ſo erſcheinen auch Contracturen als häufige Folge von Erkrankungen des Nervenapparats. Nicht gering ſcheint die Zahl der Contracten (kylloí, eigentlich Krumme, bei Luther Krüppel) geweſen zu ſein, welche bei Jeſus Hülfe ſuchten (Matth. 15, 30. 31). Lukas (Kap. 13, 11 fg.) erzählt, eine Frau hätte 18 Jahre lang einen Geiſt der Krankheit gehabt, der ſie zuſammenzog, d. h. ohne Zweifel, ſie bekam von Zeit zu Zeit langwierige toniſche Krämpfe, welche den Rumpf nach vorn beugten (Emproſthotonus).

Wiederholt wird von Epileptiſchen berichtet. Sie heißen bisweilen Mondſüchtige, weil man glaubte, daß der Mond auf die Anfallsperioden der Epilepſie Einfluß habe (vgl. Meyer zu Matth. 4, 24). Auf dieſe Anſicht kam man offenbar durch die auch von der modernen Wiſſenſchaft gemachte Wahrnehmung, daß die Anfallsgruppen am häufigſten nach einer Pauſe von ungefähr einem Monat ſich wiederholen (Haſſe, a. a. O., S. 257). Ferner iſt nachgewieſen, daß auf Geiſteskranke (und wie oft iſt Epilepſie mit Beſanie verbunden!) das volle Mondlicht einen beunruhigenden Einfluß ausübt (Grieſinger, a. a. O., S. 154 fg.). Beim Beginn eines Anfalls ſtürzt der Epileptiſche mit einem thieriſchen Schrei völlig bewußtlos zu Boden, unfähig, ſich gegen irgendwelche Gefahren dieſes Sturzes zu ſchützen (vgl. damit Mark. 9, 22: „Der Geiſt hat ihn oft ins Waſſer oder ins Feuer geworfen, daß er ihn umbrächte"). Es folgen die Entſetzen erregenden toniſchen und kloniſchen Convulſionen, heftiges Umſichſchlagen und Wälzen auf dem Boden, Knirſchen der Zähne, Schaum tritt vor den Mund, bis endlich ein comatöſer Zuſtand ſich einſtellt, aus dem der Kranke mit einem tiefen Seufzer erwacht (Haſſe, a. a. O., S. 251 fg.).

Störungen im Centralnervenapparat, im Gehirn, rufen die mannichfaltigſten Formen von Geiſteskrankheit hervor. Es können dieſe Störungen aus ſehr verſchiedenen Urſachen hervorgehen, häufig aus ſolchen, die rein phyſiſcher Natur ſind. Doch zeigt die pſychiatriſche Statiſtik unwiderleglich, daß die Zahl der Geiſteskranken um ſo höher ſteigt, je aufgeregter das Geſammtleben einer Zeit oder einer Nation iſt (vgl. Guislain, „Kliniſche Vorträge über Geiſtes-Krankheiten", deutſch von Lähr [Berlin 1854], S. 228; Grieſinger, a. a. O., S. 142 fg.; Pruner, a. a. O., S. 305). Wir begreifen es daher, daß im gegenwärtigen erſchlafften geiſtesöden Orient verhältnißmäßig wenig Geiſteskranke vorkommen (Guislain, a. a. O., Pruner, a. a. O.). Nach Grieſinger (a. a. O., S. 141) ſoll übrigens in Kairo auch in unſerer Zeit die Zahl der Irren keine geringe ſein. Aber derſelbe Grund erklärt uns, warum in dem geiſtig ſtrebſamen, tief empfindenden Iſrael ſolcher Kranken viel mehr waren, und warum gerade zu Chriſti Zeit der Wahnſinn in religiöſen und andern Formen außerordentlich häufig auftrat, zumal nach Guislain (a. a. O., S. 294) Geiſteskrankheit im allgemeinen eine Gemüthsſtörung iſt und nicht eine ſolche des Verſtandes. Hat die gewaltige Spannung jener Zeit den Sohn der Maria zu den lichten Höhen eines über jede ſündliche Begier erhabenen, gottinnigen Lebens emporgetragen, ſo andere in düſtere Geiſtesnacht hinuntergeſtürzt.

Weil aber der Schwung des Genius wie der Wahnſinn den Menſchen der Gewöhnlichkeit enthebt, ſo erſcheint leicht dem gemeinen Verſtand beides als weſensähnlich, ſodaß er im Gebaren des Irren das unheimliche Walten einer bewußten göttlichen Macht annimmt, und umgekehrt die ſelbſtloſe Begeiſterung, die der Genius eingibt, für Wahnſinn hält (Mark. 3, 21; Apg. 26, 14; Jer. 29, 26; Hoſ. 9, 7; Ez. 13, 3). Dem Volksglauben folgt der Geiſteskranke in ſeinen Wahnideen, indem er die phantaſtiſchen Gebilde des Aberglaubens als concrete Wirklichkeit empfindet (Mark. 1, 23 fg.; 5, 2 fg.; Matth. 8, 28 fg. u. ſ. w.; vgl. Albers im „Archiv für phyſiologiſche Heilkunde", XIII, 231 fg.; Grieſinger, a. a. O., S. 244 fg.; Wunderlich, a. a. O., III, 1, 242; Ideler, „Verſuch einer Theorie des religiöſen Wahnſinns" [Halle 1848—50], I, 130). Noch heutzutage iſt im Orient die alte Vorſtellung verbreitet, daß der Wahnſinnige ein von böſen Geiſtern beſſener Menſch (maǵnun) ſei (Pruner, a. a. O., S. 469). Daher werden dortzulande Geiſteskranke mit ſcheuer Ehrfurcht betrachtet (Hartmann, a. a. O., S. 409; Lane, Manners and customs of the modern Egyptians [London 1845], I, 312 fg.). Es war daher ein kluger Einfall von David, ſich tobſüchtig zu ſtellen, als er fürchten mußte, dem Haß der Gathiter geopfert zu werden (1 Sam. 21, 12 fg.).

In lebendiger Weiſe werden im A. und N. T. einzelne Formen von Geiſteskrankheit beſchrieben. An intermittirender Schwermuth mit dem Trieb zur Verletzung anderer (vgl. Grieſinger, a. a. O., S. 265 fg.) litt Saul. Auch bei ihm zeigt es ſich ſchon, daß bei Schwermüthigen die Muſik keineswegs immer erfolgreich einwirkt; denn „die durch ſie erregten Stimmungen ſind zu flüchtig, um auf die Dauer der krankhaften Stimmung entgegenzutreten" (Grieſinger, a. a. O., S. 502; Esquirol, „Die Geiſteskrankheiten", deutſch von Bernhard [Berlin 1838], I, 276; Friedreich, a. a. O., I, 299 fg.; 1 Sam. 16, 14 fg.; 18, 10; 19, 9. 10). Es ſcheint, daß unter den Iſraeliten auch jene eigenthümliche Form von Melancholie vorgekommen ſei, bei welcher ſich der Kranke in ein Thier verwandelt glaubt (insania lupina s. zoanthropica); ſonſt wäre der Verfaſſer des Buchs Daniel wol kaum darauf gekommen, dem Nebukadnezar eine derartige Geiſteskrankheit anzudichten (vgl. Hitzig zu Dan. 3, 31 fg.). Nebukadnezar ſoll unter den Thieren des Feldes ſich herumgetrieben, wie ein Ochſe Gras gefreſſen und Haare ſo lang wie Adlerfedern, Nägel wie der Vögel Klauen bekommen haben (Dan. 4, 30). Man kennt eine große Zahl von Beiſpielen, wo Irre ſich in Wölfe verwandelt glaubten, in den Wäldern mit wildem Geheul herumliefen, Bart und Nägel wachſen ließen, Kinder zerriſſen und verſchlangen (vgl. Haeſer, „Lehrbuch der Geſchichte der Medicin" [2. Aufl., Jena 1853—59], II, 170 fg.; Esquirol, a. a. O., I, 303; Grieſinger, a. a. O., S. 232; Friedreich, a. a. O., I, 308 fg.).

Daß großer Jammer nicht ſelten in Melancholie ſtürzt, die bald zu chroniſchem ſtummen Dahinſtarren führt, bald zu Wuthausbrüchen mit Schaum vor dem Mund, convulſiviſchen Bewegungen des ganzen Körpers und fürchterlichem Kreiſchen, war auch den Iſraeliten eine wohlbekannte Thatſache (5 Moſ. 28, 28. 34; 1 Sam. 21, 14 fg.; vgl. Esquirol, a. a. O., I, 133 fg.). Hingegen findet ſich in der Bibel kein Beiſpiel von Selbſtmord aus Schwermuth; denn die ſechs Fälle, von denen ſie berichtet, Saul (1 Sam. 31, 4), Doeg, ſein Waffenträger (1 Sam. 31, 5), Ahitophel (2 Sam. 17, 23), Ptolemäus Makron (2 Makk. 10, 13), Razis (2 Makk. 14, 41 fg.), Judas (Matth. 27, 5), waren durch die Verhältniſſe motivirt. Der Widerwille gegen das Leben und der Vorſatz der Selbſtvernichtung entſprachen der Stärke der widrigen Eindrücke und die That wurde mit Beſonnenheit beſchloſſen und vollführt (Grieſinger, a. a. O., S. 257).

Zur Zeit Chriſti gab es ſehr viele Melancholiſche; denn der Eigenwahn der Beſeſſenheit iſt nur eine beſondere Form der Schwermuth (Grieſinger, a. a. O., S. 244 fg.), die beſonders dann ſich häufig zeigt, wenn religiöſe Ideen alle Köpfe beherrſchen (Mark. 1, 23 fg.; Matth. 8, 29; Apg. 19, 13 fg. u. ſ. w.). Es kann unter ſolchen Umſtänden die Dämonomanie geradezu epidemiſch werden (vgl. Esquirol, a. a. O., I, 291 fg.; Eiſenmann in Canſtatt's „Jahresbericht über die Fortſchritte der geſammten Medicin", 14. Jahrg., III, 76; Marc, „Die Geiſteskrankheiten in Beziehung zur Rechtspflege", deutſch von Ideler [Berlin 1843—44], II, 152 fg.). Pſychiſche Einwirkungen haben auf Beſeſſene bisweilen einen heilſamen Einfluß; aber oftmals hält derſelbe nur kurze Zeit an, eine Thatſache, die ſelbſt Jeſus mit der ganzen Demuth und Offenheit ſeines Weſens in Rückſicht auf ſeine eigenen Erfolge beſtätigt hat (Luk. 11, 20—26; vgl. Esquirol, a. a. O., I, 302). Schlimm erging es den Söhnen des Skeuas in Epheſus, die im Namen Jeſu einen Beſeſſenen heilen wollten, aber mit dem Exorcismus, wie man dies in vielen ähnlichen Fällen auch ſchon beobachtet hat, nur einen neuen Wuthausbruch hervorriefen (Friedreich, a. a. O., I, 318 fg., 325; Esquirol, a. a. O., I, 208). Da Beſeſſene häufig in epileptiſche, kataleptiſche, ekſtatiſche, ſomnambule Zuſtände gerathen (Esquirol, a. a. O., I, 283), ſo wurden ſie zu allen Zeiten vom Aberglauben oder von ſchlauer Berechnung zum Ertheilen von Orakeln veranlaßt. Ein Beiſpiel der Art erzählt uns die Apoſtelgeſchichte (Kap. 16, 16) von einer Sklavin in Philippi, „die einen Wahrſagergeiſt hatte".

Neben den melancholiſchen Formen der Beſanie kamen unter den Iſraeliten auch die krankhaften pſychiſchen Exaltationszuſtände nicht ſelten vor, zumal in der Form des eigentlichen Wahnſinns (vgl. Grieſinger, a. a. O., S. 276). Zu den Geiſteskranken dieſer Klaſſe gehörten ohne Zweifel viele der falſchen Propheten, die man nicht ohne weiteres alle für Betrüger halten darf (Hoſ. 9, 7 fg.; Ez. 13, 2 fg.; Jer. 14, 13 fg.; 5 Moſ. 13, 1 fg. u. ſ. w.). Ebenſo liegt der Beweis vor, daß einige der falſchen Meſſiaſſe, die zur Zeit der Apoſtel unter den Juden auftraten, exaltirte Geiſteskranke geweſen ſind, die mit der abſoluten Gewißheit der Wahnſinnigen die abenteuerlichſten Dinge ſich zutrauten (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 13, 5; „Alterthümer", XX, 5, 1; Apg. 5, 36; 21, 38;

Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867], I, 214 fg.; Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" [Heidelberg 1868], I, 182 fg.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 592).

Auf dem Gebiet der Nervenkrankheiten cumuliren die Berichte von wunderbaren Heilungen. Nun ist zwar im voraus zu bemerken, daß, wenn die Krankheiten von anatomischen Störungen der Nerven, wie z. B. von Extravasat in Gehirn und Rückenmark, herrühren, eine unmittelbare psychische Heilung durchaus unmöglich ist und dem Physiologen nicht weniger wunderbar vorkäme, als wenn durch psychische Einwirkung dem Krüppel die verlorene Hand wieder wachsen würde. Aber es gibt eine große Menge nervöser Leiden, wo eine materielle Ursache schlechterdings nicht nachgewiesen werden kann, oder wo höchstens ein indirectes Agens vorliegt, das durch Reflexwirkung die krankhaften Erscheinungen hervorruft. Die größte Zahl der hierher gehörigen Leiden hat man unter dem Namen Hysterie zusammengefaßt. Längst ist nachgewiesen, daß die Pathologie der Gebärmutter (der hystera), entgegen älterer Meinung, mit der Hysterie nur in einem sehr losen Connex steht und letztere oft auftritt, wo der Uterus von keinerlei Erkrankung heimgesucht ist und daß sie keineswegs auf das weibliche Geschlecht beschränkt bleibt (vgl. Eisenmann in Canstatt's „Jahresbericht über die Fortschritte der gesammten Medicin", 6. Jahrg., III, 97; 7. Jahrg., III, 89; 12. Jahrg., III, 96 fg.; 13. Jahrg., III, 76; Hasse, a. a. O., S. 195 fg., 198; I, 371).

Das eigentliche Wesen der Hysterie ist immer noch ein Geheimniß; nach Hasse (a. a. O., S. 195) nimmt sie aber jedenfalls ihren Ausgang von einem gesteigerten Erregungszustand der sensiblen Nerven. Auch ist man in der jetzigen medicinischen Wissenschaft darüber einig, daß dieses geheimnißvolle Leiden weit mehr von psychischen denn von physischen Einflüssen abgeleitet werden muß (vgl. Niemeyer, a. a. O., S. 357).

Wie aber bei der Entstehung, so spielen auch bei der Heilung desselben psychische Einwirkungen eine sehr wichtige Rolle. Nicht nur etwa in den Volkssagen, sondern in den Annalen der strengen Wissenschaft stehen Fälle verzeichnet, wo hartnäckige hysterische Leiden sofort einem starken physischen Eindruck wichen (vgl. Hasse, a. a. O., S. 205; Niemeyer, a. a. O., S. 364; Friedreich, a. a. O., I, 256 fg.). Heilungen dieser Art haben zu aller Zeit dem Wunderglauben neue Nahrung gegeben und die ohnehin im Volksgemüth tiefwurzelnde Neigung verstärkt, der psychischen Heilkraft besonders erwählter Menschen eine unbegrenzte Wirksamkeit beizumessen.

Besteht die Hysterie in einer wesentlich von psychischen Ursachen bedingten Gereiztheit des Nervensystems, so wird es uns begreiflich erscheinen, daß es zu Christi Zeit unter den Juden überaus viele Hysterische gab, war doch damals, wie wir bereits bei Besprechung der Besessenheit (s. d.) andeuteten, die Atmosphäre des jüd. Volks gewitterhaft gespannt, befanden sich doch die Gemüther in einer außerordentlichen continuirlichen Aufregung. Auch muß es uns nach den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung einleuchten, daß Jesus durch die Macht seiner einzig großen geistigen Individualität in Verbindung mit dem unbedingten Vertrauen, das ihm entgegenkam (Mark. 1, 32. 34; 2, 1 fg.; 3, 1 fg., 22; 5, 1 fg., 34; 9, 23 fg.; 10, 52; Matth. 9, 22 u. s. w.), hysterischen Leiden gegenüber die wunderbarsten Erfolge erzielen konnte, Erfolge, die im innigsten naturnothwendigen Contact mit seiner Predigt des Evangeliums standen und nicht etwa fremdartige Zuthaten waren. Wo das unbedingte Vertrauen fehlte, da vermochte auch Jesus nach dem ausdrücklichen Zeugniß bei Markus (Kap. 6, 5. 6) keine Wunderthat zu thun. Kaum nöthig wird es sein zu erwähnen, daß wir der Annahme magnetischer Kräfte Jesu, die seinem krystallklaren, schlichten großen Wesen fern lagen, in keiner Weise zur Erklärung seiner Heilung Hysterischer bedürfen. Wir wollen übrigens nicht behaupten, daß alle die Heilwundererzählungen, wie sie nun vorliegen, auf wirklichen Heilungen von Hysterischen beruhen. Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, diese Erzählungen kritisch zu untersuchen und nach allen den Factoren zu fragen, die möglicherweise bei ihrer schließlichen Ausgestaltung thätig waren. Genug, daß uns die moderne Wissenschaft den Weg zeigt, wie wir jene „Wunderzeichen" ungezwungen in die ewige Ordnung der Natur einfügen können.

Die Hysterie zeigt in ihren Symptomen eine wahre Proteusnatur (vgl. Sydenham bei Holmes, a. a. O., I, 363) und ahmt oftmals Krankheiten, die auf den schwersten substantiellen Veränderungen beruhen, selbst für das Auge des wissenschaftlichen Arztes täuschend nach. Die verschiedensten Krämpfe, tonische und clonische, chronische Muskel-

contracturen (Luk. 13, 11; Matth. 12, 10), Lähmungen der Glieder (Matth. 4, 24; 9, 2; 8, 6), Taubheit (Matth. 11, 5; Mark. 9, 25), Stummheit (Matth. 11, 5; 12, 22; Mark. 9, 25), Blindheit (Matth. 9, 27; 11, 5; 12, 22; 15, 30. 31; Mark. 8, 22; es verſtößt ſomit keineswegs gegen die phyſiologiſche Möglichkeit, daß der Zauberer Elymas auf die in heiligem Zorn geſprochenen Worte des Paulus hin von vorübergehender Amauroſe befallen wurde, vgl. Apg. 13, 11), Epilepſie (Matth. 4, 24; 17, 14—21), Starrkrampf (Luk. 13, 11) und Katalepſie, ausgeprägteſte Formen von Scheintod (Mark. 5, 35. 41; Luk. 7, 12), Windwaſſerſucht (Tympanitis; Luk. 14, 2), Blutfluß (Mark. 5, 25), Neſſelſucht und andere Hautkrankheiten (Mark. 1, 40; Matth. 8, 2; Luk. 17, 12), alle Formen von Geiſtesſtörung, ſpeciell das Beſeſſenſein, alle dieſe Leiden und andere mehr können ſich infolge der Hyſterie geltend machen (vgl. Niemeyer, a. a. O., S. 357 fg.; Haſſe, a. a. O., S. 195 fg.; Wunderlich, a. a. O., III, 1, 375 fg.; Canſtatt's „Jahresbericht über die Fortſchritte der geſammten Medicin", 9. Jahrg., III, 130 fg.; 11. Jahrg., III, 83 fg.; 13. Jahrg., III, 70 fg.; 14. Jahrg., III, 141; 15. Jahrg., III, 105; Hebra, a. a. O., S. 214, 587; Esquirol, a. a. O., I, 295; Moos in den „Heidelberger Jahrbüchern", Jahrg. 1870, S. 81 fg.; Conſtans in den Annales medico-psychol, Jahrg. 1862, October). Wir dürfen nun aber nicht vergeſſen, daß wir in den Krankheitsbenennungen der Evangelien keineswegs wiſſenſchaftliche Mittheilungen, ſondern Volksurtheile vor uns haben, die nicht unterſcheiden zwiſchen Tympanitis (Luk. 13, 11) und eigentlicher Waſſerſucht (bei letzterer wäre eine unmittelbare pſychiſche Heilung ſelbſtverſtändlich ausgeſchloſſen), zwiſchen paralytiſchen (Matth. 8, 6) und gichtiſchen Schmerzen, zwiſchen paralytiſchen Erſchlaffungen (Matth. 12, 10) und örtlichen Atrophien, zwiſchen entwickelter Pſoriaſis (Mark. 1, 40) und eigentlichem Ausſatz (ſ. d.), zwiſchen Scheintod (Mark. 5, 38. 41; Luk. 7, 12) und wirklichem Tod.

Pſychiſch vermittelte Heilungen ſind ſelbſt aus der heidniſchen Welt des Alterthums bekannt; wir erinnern an jene Marmortafel (aus dem Aesculaptempel auf der Tiberinſel in Rom), welche berichtet, daß drei wunderbare Heilungen — darunter zwei von Blinden — unter Anweſenheit des Volks im Tempel ſtattgefunden hätten (Inscriptiorum latinarum selectarum amplissima collectio, ed. Orelli [Zürich 1828—56], III, 804, Nr. 5980; vgl. Gauthier, Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples chez les peuples de l'antiquité [Paris 1842]). Sogar der Kaiſer Veſpaſian ſoll durch Handauflegung Blindheit und Lähmung geheilt haben (Sueton, Vita Vesp., Kap. 7; Tacitus, Hist., IV, 81; Friedreich, a. a. O., I, 256).

Da die Heilkraft Jeſu ganz geiſtiger Natur war, konnte ſie ſich auf ſeine Jünger und Apoſtel vererben (Matth. 10, 1; Apg. 2, 43; 3, 2; 5, 15. 16; 8, 7 u. ſ. w.). Offenbar aber geht durch letztere ſelbſt ein Zug von ungewöhnlich gereiztem Nervenleben. Wie könnte es auch anders ſein bei Menſchen, die ſchon in jungen Jahren brünſtige Meſſiashoffnungen gehegt hatten, durch den Kreuzestod des heißgeliebten Meiſters bis ins Innerſte erſchüttert worden waren und dann täglich das Wiederkommen ihres Herrn auf den Wolken des Himmels erwarteten. Daher die Viſionen, anhebend bei Maria Magdalena, von der einſt Jeſus „ſieben Teufel ausgetrieben" (Mark. 16, 9; Joh. 20, 1); daher das Reden in Zungen (Apg. 2, 4). Von allen Apoſteln beſaß aber Paulus am meiſten eine ſtark ausgeſprochene hyſteriſche Conſtitution. So erklären ſich ſehr einfach ſeine heftigen Affecte (Apg. 9, 1), ſeine vorübergehende Blindheit (Apg. 9, 8; deutlich iſt hier eine hyſteriſche Amauroſe angezeigt), ſeine ekſtatiſchen Zuſtände (Apg. 9, 4 fg.; 2 Kor. 12, 2 fg.), ſein Zungenreden (1 Kor. 14, 18), ſeine Viſionen (1 Kor. 9, 1; Apg. 16, 9; 18, 9), ſeine außerordentliche Fähigkeit im Aushalten von Strapazen bei ſchwächlichem Körper (2 Kor. 11, 23 fg.), und es wird uns der Sinn jenes dunkeln Bekenntniſſes klar: „Mir ward ein Pfahl ins Fleiſch gegeben, ein Engel des Satans, daß er mich mit Fäuſten ſchlage, daß ich mich nicht überhebe" (2 Kor. 12, 7).

Zu den Nervenleiden, ſpeciell zu den Gehirnaffectionen, gehört auch der Sonnenſtich. Weniger infolge von Einwirkungen der Sonnenſtrahlen unmittelbar als durch eine ſehr ſchwüle, heiße Atmoſphäre kann eine Hyperämie im Gehirn entſtehen, die in ſchweren Fällen intenſivſten Kopfſchmerz, Delirien, Krämpfe, tetaniſche Starrheit und einen raſchen Tod mit ſich bringt (vgl .Wunderlich, a. a. O., III, 1, 420 fg.). Häufig veranlaßt die Inſolation auch Gehirnhautentzündung (Pachymeningitis und Meningitis proprie sic dicta; Haſſe, a. a. O., S. 438, 450), und es ſcheint, daß bei tödlichem Ausgang ſich immer noch ſolche Entzündungen eingeſtellt haben (Pruner, a. a. O., S. 298). Letzterer ver-

ſichert (a. a. O., S. 294), daß die Hyperämie des Gehirns in Aegypten und Syrien beim Beginn der heißen Jahreszeit in einer unglaublichen Ausdehnung auftrete, kein Alter verſchone, doch mehr das männliche als das weibliche Geſchlecht afficire. Im Hinblick auf die Häufigkeit dieſes Leidens jubelt der fromme Dichter: (Wenn Jahve dein Schatten,) „wird am Tag die Sonne dich nicht gefährden noch der Mond des Nachts" (Pſ. 121, 6). Daß auch das Mondlicht auf die Schlafenden dem Sonnenſtich ähnliche ſchlimme Einwirkungen hat und daher in jener Gegend das Schlafen unter Mondlicht möglichſt vermieden wird, hat unter andern auch Finn (Byeways in Palestine [London 1868]) beſtätigt (vgl. noch Hitzig zu Pſ. 121, 6; über die Mondſüchtigen ſ. oben). Vom Sonnenſtich wurde der Knabe der Sunamitin befallen, als er zu den Schnittern auf die Ebene Jeſreel hinausging. Eliſa ſoll ihn vom Tod wieder auferweckt, d. h. wahrſcheinlich aus tetaniſcher Starrheit errettet haben, indem er ſeinen Mund, ſeine Augen und Hände auf die entſprechenden Theile von des Knaben Leib drückte und nach einmaliger Wiederholung dieſes Verfahrens das entſchwundene Leben zurückbrachte (2 Kön. 4, 18 fg.). Aehnlich behandeln heute noch die abergläubiſchen Aſceten des Islam Kranke mit Anhauchen, Handauflegen und Streichen (vgl. Pruner, a. a. O., S. 304). Auch der Mann der Judith ſoll zur Zeit der Gerſtenernte (um die Mitte des April) an Inſolation geſtorben ſein (Jud. 8, 3). Es trifft dieſes Leiden beſonders gern Perſonen, welche, ohne ſich daran gewöhnt zu haben, ſei es mit entblößtem Kopf, ſei es mit ſchwerer Kopfbedeckung, ſich der Hitze auf freiem Felde ausſetzen.

Schließlich ſei unter den Nervenleiden noch der Apoplexie Erwähnung gethan, von welcher die Bibel mehrere Beiſpiele mit deutlichen Worten anführt. Vom Schlag gerührt ſtarb Nabal, der Mann der Abigail, nach zehn Tagen (1 Sam. 25, 37. 38). Ihm hatte ein jäher Schrecken dieſes Schickſal zugezogen. Gemüthsbewegungen, beſonders plötzlich hervorgerufene Affecte, ſind häufig die Veranlaſſung zu Blutextravaſat im Gehirn und dadurch zur Apoplexie (vgl. Wunderlich, a. a. O., III, 1, 432). Ganz dieſelben Urſachen können übrigens die Apoplexia nervosa zur Folge haben, d. h. eine plötzliche allgemeine Hirnlähmung ohne irgendwelche anatomiſche Veränderung (Wunderlich, a. a. O., III, 1, 384 fg.). Der Tod kann unmittelbar erfolgen, oder wie bei Nabal einige Tage nachher, ohne daß der Kranke ſich von den eigenthümlichen Erſcheinungen des Schlagfluſſes (Verluſt des Bewußtſeins, ſchlaffes, regungsloſes Daliegen des Körpers u. ſ. w.) erholt (Apoplexia attonita bei Haſſe, a. a. O., S. 400). An Apoplexie ſtarb auch Alkimus, der unwürdige Hoheprieſter (1 Makk. 9, 55 fg.). Wenn es heißt, er ſei unter Schmerzen geſtorben, ſo erinnern wir daran, daß bei Apoplektiſchen oftmals das anfänglich blaſſe eingefallene Geſicht infolge von Stauung im Venenſyſtem gedunſen und blauroth wird und unter Krämpfen und Fieberanfällen der Tod eintritt (Haſſe, a. a. O., S. 390 fg.). Ananias und Sapphira, unwürdige Glieder der nervös ſo ſehr aufgeregten erſten Chriſtengemeinde, wurden vom Schlag ſofort dahingerafft, indem verſchiedene Umſtände zuſammenwirkten, ihr Gemüth aufs heftigſte zu erſchüttern (Apg. 5, 4 fg.). An ſich liegt in der betreffenden Erzählung kein Moment, die Geſchichtlichkeit derſelben zu beſtreiten (vgl. Friedreich, a. a. O., II, 194 fg.).

Wie die romantiſche Idylle, die wir unter dem Namen des Buchs Tobias beſitzen, erzählt, wurde Tobias von Blindheit befallen, die man ſich wol als durch Entzündung verurſachte Verdunkelung der Hornhaut zu denken hat. Fiſchgalle ſoll vier Jahre ſpäter dem betagten Mann wieder zum Augenlicht verholfen haben, ein Heilmittel, deſſen Wirkſamkeit auch moderne Aerzte wiederholt anerkannt (Friedreich, a. a. O., I, 249 fg.; Truſen, „Die Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer" [2. Aufl., Breslau 1853], S. 218). Blindheit kommt in Syrien und Aegypten vermöge der daſelbſt wirkenden klimatiſchen Einflüſſe häufig vor; daher auch in der Bibel dieſes Gebrechen öfters nachdrücklich hervorgehoben wird (Jeſ. 29, 18; 35, 5; 42, 7; Matth. 11, 5 u. ſ. w.). An Augenkrankheiten erinnert unter anderm auch das Geſetz über die körperlichen Bedingniſſe zum Prieſteramt. Keiner durfte prieſterliche Functionen verrichten, der einen Flecken im Auge hatte (teballúl bezenó; 3 Moſ. 21, 20). Die LXX und Vulgata, denen Luther gefolgt iſt, erwähnen an dieſer Stelle zwei Augenübel, indem ſie auch den dak (den Auszehrigen) als Augenkranken deuten. Die Richtigkeit der Wortſtellung unſerer Textausgabe vorausgeſetzt, hätten die LXX den dak als ephelos erklärt, d. h. als einen, der einen weißen Fleck im Auge beſitzt, die Vulgata als lippus (triefäugig). Teballul aber überſetzten die erſtern mit ptillos. Ptillosis nannte man eine Krankheit, die ſich durch Entzündung der Augenlider und Ausfallen der Wimpern kennzeichnete. Die Vulgata ſtimmt zu

unſerer Erklärung. Es leidet nach den Erfahrungen im heutigen Orient keinen Zweifel, daß die mannichfaltigſten Augenkrankheiten auch bei den Iſraeliten vorkamen, darunter auch leukoma (die weißen Hornhautflecken), nebula (Hornhauttrübung), pannus (Augenfell) u. ſ. w. (vgl. Tobler, „Nazareth in Paläſtina", S. 273 fg.; Hartmann, a. a. O., S. 410; Pruner, a. a. O., S. 432 fg.).

Von der Gangräna (gewöhnlich mit Krebs überſetzt) redet im bildlichen Sinn der 2. Brief an Timotheus (Kap. 2, 17), indem er bemerkt, eine gewiſſe falſche Lehre werde um ſich freſſen wie die gangraena. Unter dieſem Uebel haben wir die gangraena diffusa zu verſtehen, d. h. den weiter und weiter um ſich freſſenden Brand. Zur Würdigung des Bildes bemerken wir, daß man den Brand als Verweſung einzelner Theile des lebenden Leibes bezeichnen kann, indem durch dauernde Aufhebung des Blutumlaufs in den nächſtliegenden Capillaren der nothwendige Ernährungsproceß verhindert iſt, ein Zuſtand, der beſonders dann gern eintritt, wenn faulig zerſetzte Stoffe im Blut einwirken oder dieſes aus andern Gründen zur Zerſetzung geneigt iſt.

Im A. T. wird mehreremal der Knochenfraß (rakab) erwähnt, ein Leiden, das unter anderm mit gewiſſen Formen des Ausſatzes (der Lepra mutilans), der Skrofuloſe, der conſtitutionellen Syphilis unabtrennbar verbunden iſt und ſehr große Schmerzen verurſacht, daher auch bildlich gebraucht wurde zur Bezeichnung heftiger pſychiſcher Qual (Hab. 3, 16; Spr. 12, 4; 14, 30; Hoſ. 5, 12). Furrer.

Krankenpflege, ſ. Diakon und Diakoniſſin.

Kränze. Es liegt wol nahe, Blüten und grüne Blätter zum Sinnbild lebensfriſcher Freudigkeit oder als auszeichnenden Schmuck zu wählen, daher Blumen und Laubkränze, gelegentlich aus Silber oder Gold nachgeahmt, beſonders im Alterthum häufig im Gebrauch waren. In Griechenland galt der Kranz als Amtszeichen der Unverletzlichkeit bei öffentlichen Verrichtungen der Archonten, der Senatoren, der Redner, ſolange dieſe in der Verſammlung ſprachen; ein Kranz aus Olivenzweigen war das Siegeszeichen bei öffentlichen Spielen, und weil ſich an den Kranz der Begriff des Siegs knüpfte, gingen die Lacedämonier bekränzt zum Angriff des Feindes; Geſandte wurden nach glücklich vollbrachtem Auftrag mit einem Kranz geſchmückt. Die Römer verliehen dem Anführer, der eine eingeſchloſſene Stadt oder einen umzingelten Heerhaufen vom Feind befreit hatte, als höchſte kriegeriſche Ehrenbezeigung einen Kranz aus dem auf dem eingeſchloſſenen Raum gewachſenen Gras; der Sieger erhielt einen Kranz aus Lorbern; wer einem Bürger das Leben gerettet hatte, ward mit der Bürgerkrone aus Eichenlaub beehrt; ein Myrtenkranz ſchmückte den Feldherrn, der die Ovation erhielt; verdiente Schauſpieler empfingen Blumenkränze mit Bändern; ein Kranz von Oelzweigen wurde bei der Geburt eines Sohnes, einer von Wolle bei der einer Tochter von den Aeltern vor der Thür aufgehängt u. ſ. w.

Auch bei den Iſraeliten finden wir Kränze im Gebrauch, obſchon nicht in ſolcher Ausdehnung; ſie werden beſonders in den apokryphiſchen Büchern häufig erwähnt und zwar als Sinnbild der Freude (3 Makk. 7, 16; Sir. 6, 31; 15, 6), als Schmuck beim Einzug und feierlichen Empfang von Fürſten und Feldherren (Jud. 3, 8), bei der Feier des Siegs (Jud. 15, 13; Offb. 6, 2), als feſtliche Verzierung des Tempels (1 Makk. 4, 57), als Schmuck heidniſcher Götzenbilder (Brief des Jer. 9) und Opferthiere (Apg. 14, 13). Wie bei Griechen und Römern finden wir auch in der Bibel Kränze bei Gaſtmählern (Ez. 23, 42; Weish. 2, 8; Jeſ. 28, 1 fg.; Pſ. 21, 4; Eſth. 8, 15), bei Hochzeiten (HL. 3, 11; Jeſ. 61, 10; 3 Makk. 4, 8). Im bibliſchen Sprachgebrauch iſt Kranz oder Krone (ſ. d.) die ſinnbildliche Bezeichnung ehrenvollen Schmucks überhaupt (Hiob 19, 9; Spr. 12, 4; 14, 24; 16, 31; 17, 6; Jeſ. 62, 3; Ez. 16, 12; 21, 31; KL. 5, 6; Pſ. 21, 4; 8, 6; 65, 12; 103, 4; Phil. 4, 1; 1 Theſſ. 2, 19; Sir. 1, 11. 18; 25, 6), und anſpielend auf die claſſiſchen Wettkämpfe gebraucht das N. T. den Ausdruck in ſittlich-religiöſer Bedeutung (1 Kor. 9, 25; Phil. 3, 14; 2 Tim. 4, 8; Jak. 1, 12; 1 Petr. 5, 4; Offb. 2, 10; 3, 11; 4, 4). Roskoff.

Kreatur, ſ. Geſchöpf und Schöpfung.

Krescens, ſ. Crescens.

Kreta hieß im Alterthum die größte aller griech. Inſeln des Mittelmeers, welche von Oſt nach Weſt geſtreckt den ganzen Archipelagus im Süden ſchließt. Sie gehört jetzt unter dem Namen Kandia zur europ. Türkei, hat eine Länge von 36 Meilen, eine ſehr ungleiche Breite von 3 bis gegen 10 Meilen, einen Flächeninhalt von 197 Quadratmeilen und, im Alterthum ſtark bevölkert, heutzutage nur noch 100000 Einwohner. Wie

faſt alle Inſeln des Aegäiſchen Meeres der Länge nach ein Bergrücken durchſchneidet, ſo iſt auch Kreta von Oſt nach Weſt von einer Gebirgskette durchzogen, welche offenbar eine Fortſetzung des kleinaſiat. Gebirgszugs bildet, des ſüdlichen Taurusarms, wozu die Inſeln Rhodus, Karpathus und Kaſus als die verbindenden Glieder erſcheinen. In dem Gebirgszug, welcher nördlich und ſüdlich überall hin ſeine Glieder ausdehnt und Kreta zu einem Gebirgsland macht, ragt, in der Mitte der Inſel, da wo ſie am breiteſten iſt, der Ida hervor und erhebt ſein faſt ſtets ſchneebekränztes Haupt kegelförmig zu einer bedeutenden Höhe. Nur der Fuß und die niedrigern Anhöhen deſſelben beſitzen noch einzelne lichte Haine von Ahorn, Eichen und Erdbeerbäumen; die mittlern und höhern Gebirgsſtufen ſind jetzt faſt ganz waldentblößt. Faſt ein Drittheil der Inſel verdankt dem Ida ſeine Bewäſſerung; denn wenn der Schnee auf deſſen höchſten Rücken und Schluchten im Sommer ſchmilzt, ſo gewähren die getränkten Seiten des Gebirges den Heerden fette Weiden. Außerdem ſenden die Höhen nach verſchiedenen Gegenden ſtarke Quellen hinab, welche theils in Bächen durch Thäler fließen, die reiche Ernten geben, theils in künſtlichen Kanälen durch Gärten und Dörfer geleitet werden.

Der im Alterthum ſo gefeierte Ida iſt der Urſitz der kretiſchen Zeusreligion, die Wiege der früheſten Cultur auf der Inſel. In ſeinem Umkreis finden wir die älteſten der bedeutendſten Städte Kretas. Dem Ida ſüdlich, in geringer Entfernung vom Meer, dehnt ſich zu einer Länge von mehrern Meilen die größte fruchtbare Ebene des Eilandes, in ihren nördlichen Theilen, vom Lethäusfluß durchſtrömt und weſtlich von ihm begrenzt, der Kornboden Kretas. Hier lag am nördlichen Eingang die mit Mauern umgebene Gortyn oder Gortyna (Homer, Ilias, II, 646; Odyssea, III, 294), mit zwei Häfen, Metallon und Lebên am Meer. Kraft der Sagen und religiöſen Culte iſt das Gebiet von Gortyna als früheſter Sitz der kretiſchen Urbewohner (Pelasger) zu betrachten. Bei der nördlichen Küſte der Inſel lag am Fluß Käratos (Ceratus) die Minoiſche Stadt Knoſſos (Gnoſus), welche ſpäter, in der Periode der doriſchen Einwanderungen, ihr Haupt mächtig emporhob. Oeſtlich von Knoſos war an der Küſte Olus und weiter Miletus (Homer, Ilias, II, 647) gelegen, von wo aus das berühmte Milet an der Küſte Kleinaſiens gegründet wurde (Strabo, XIV, 941). Oeſtlich beginnt, nur durch ſchmale Thäler geſchieden, ein anderes Maſſengebirge, bei den Alten Dikte genannt; es ſtreift gleichfalls von Weſt nach Oſt, beide Küſten der Inſel im Norden und Süden mit ſeinen Armen berührend, erreicht aber nicht die Höhe des Ida oder der Weißen Berge im Weſten des Landes. Ueppige Fruchtbarkeit herrſcht in den Gebirgsthälern des Dikte. Nur durch eine ſchmale Ebene des bei Hierapytna befindlichen Iſthmus der Inſel unterbrochen, ſetzt ſich gleich öſtlich von dieſer Erdenge das Diktegebirge unter gleichem Namen fort und ſendet ſeine Arme bis zu den äußerſten Vorgebirgen im Oſten der Inſel. Ein meilenlanges und faſt ebenſo breites Bergthal, kranzförmig von einem Höhenoval umgeben, im weſtlichen Anfang der Dikteiſchen Berge, bildet das fette Gefilde der alten Stadt Lyktos und übertrifft durch Fruchtbarkeit, beſonders an Wein und Getreide, alle Gegenden auf der Inſel. Zu dem ſehr bedeutenden Gebiet der Lyktier gehörte auch das öſtlich gelegene Minoa (auf der jetzigen Rhede von Mirabel). In der Nähe des Dikte, am öſtlichen Ufer des Pothereus- (oder Kataraktus-, heute Zuzuro-)Fluſſes, lag 80 Stadien vom libyſchen (ſüdlichen) Meer Präſos, die Stadt der Eteokreten, wo ſich ein Tempel des dikteiſchen Jupiter befand. Ohne Zweifel phöniz. Gründung iſt Itanos, die öſtlichſte Stadt Kretas. Da wo am Fluß Maſſalia, in deſſen Nähe oſtwärts Eleutherna zu ſuchen iſt, die äußerſten weſtlichen Zweige des Ida in Thäler ſich verlieren, erheben ſich gleich nahe die Weißen Berge, ſo genannt entweder vom Schnee, der ihre höchſten Gipfel den größten Theil des Jahres bedeckt, oder wahrſcheinlicher von der weißen Farbe ihrer Kalkſteinfelſen. Sie bilden einen 300 Stadien langen Rücken, welcher in Landengen ausgeht und im Norden der Inſel Vorgebirge bildet. Hier, am nördlichen Ufer des Meeres im Weſttheil des Landes, waren die Hauptſitze des kretiſchen Urgeſchlechts der Kydonen. Ihre Stadt Kydonia, „die Mutter der Städte“, läßt die einheimiſche Sage von Minos erbaut ſein. Weſtlich von Kydonia dehnt ſich in der fruchtbaren Uferebene am Buſen des Diktynnäiſchen Vorgebirges das pergameiſche Gefilde aus; hier lag die Stadt Pergamium, berühmt durch das Grabmal des Lykurg, erbaut nach Virgil (Aen., III, 133) durch Aeneas, oder nach deſſen Scholiaſten durch die gefangenen Trojaner, welche Agamemnon's Flotte hierher trug. Weiter hinauf am Diktynnäiſchen Vorgebirge lag die Stadt Diktynna. Im Namen des Berges

und Vorgebirges, der Stadt und des Tempels lebt die gleichnamige Göttin Diktynna (Britomartis). Auch Phalasarna am westlichen Ufer der Insel hatte, außer einem verschließbaren Hafen, einen Tempel der Artemis Diktynna. Von kretischen Städten und Oertlichkeiten werden in der Bibel nur wenige angeführt: die Stadt Gortyna (1 Makk. 15, 23) und das Vorgebirge Salmone (Apg. 27, 7), auch Salmonium und Salmonis genannt, an der Ostküste der Insel gelegen. Von „Gutfurt" (s. d.), östlich vom Hafen Lebena (Lebên), nahe bei der übrigens unbekannten Stadt Lasäa (Apg. 27, 8) gelegen, segelte der Apostel Paulus in westlicher Richtung ab, in der Absicht, den zur Ueberwinterung sichern Hafen Phönix (s. d.) zu erreichen; das Fahrzeug hielt sich immer „ganz nahe" an der (südlichen) Küste der Insel (eine Stadt „Assus", wie Vulgata und Luther meinen, gab es nicht auf Kreta, wenigstens nicht an der Küste; vgl. Plinius, IV, 12; s. Assus), wurde aber durch den Sturm zur Insel Klaude (s. d.), eine geraume Strecke südlich von Phönix, verschlagen (Apg. 27, 8 fg.).

Wegen ihrer großen Fruchtbarkeit und ihres herrlichen Klimas wird die Insel Kreta von den Alten hoch gerühmt. Vermöge ihrer Lage in den südlichsten Theilen der gemäßigten Zone besitzt dieselbe manche Vortheile der heißern Gegenden, aber die Hitze wird gemildert durch die Seeluft und die kühlenden Nordwinde und steigt deshalb selten höher als im südlichen Deutschland (bis 25° R.). Kretas Producte lobt das Alterthum als besonders vortrefflich. Es ist das Land vieler Heilkräuter; das echte Dictamnum wächst nur hier. Reich ist die Insel an den edelsten Fruchtbäumen; Orangen-, Mandel-, Citronen- und Granatbäume gedeihen hier zu üppiger Fülle. Die Gegend von Kydonia ist die Heimat des nach dieser Stadt genannten Quittenbaums (Plinius, XV, 11: Mala Cotonea, Cydonia). Noch jetzt behauptet der kret. Wein seinen alten Ruhm; vorzüglich beliebt war ein süßer und gekochter Wein (vinum passum). Den eigentlichen Reichthum der Insel macht jetzt der Oelbaum aus. Unter den Waldbäumen behauptet die kret. Cypresse den ersten Rang: in Cypressenhainen fanden sich die Heiligthümer der Götter. Auch die Ceder (Fichte oder Kiefer?), die schwarze Pappel, die Palme, der orient. Erdbeerbaum, die Eiche, der Ahorn und die Platane, der größte Baum der Insel, werden auf Kreta erwähnt. Weniger ausgezeichnet ist die Insel durch das Thierreich. Als einen Vorzug Kretas heben schon die Alten den völligen Mangel an wilden reißenden Thieren hervor, und als vortrefflich wird der kret. Honig bezeichnet, der zugleich eine bedeutende Rolle im Mythus spielt (Diodor, V, 70). Das Mineralreich hat auf Kreta, soweit wir bisjetzt wissen, keine Schätze aufzuweisen. Ein Achat sowie Metallgruben werden gelegentlich erwähnt (Plinius, XXXVII, 10); vorzügliches Eisen soll die Insel in Menge geboten haben (Plinius, VII, 56; Diodor, V, 64); doch wird derselben von neuern Reisenden Metallreichthum abgesprochen. Bei weitem vorherrschend auf Kreta ist der Kalkstein (aber ein Kreidegebirge ist nicht vorhanden!), und neben Sandstein soll sich eine Art vorzüglichen weißen Marmors auf der Insel finden.

Das älteste und wichtigste Zeugniß über Kretas Bevölkerung liefert Homer (Odyssea, XIX, 174 fg.), indem er von dieser Insel singt:

> Darin sind
> Viel' und unzählbare Menschen, die neunzig Städte bewohnen,
> Andre von andrer Sprache gemischt: dort wohnen Achäer,
> Dort einheimische Kreter voll Tapferkeit, dort auch Kydoner,
> Dorier auch, die sich dreifach getheilt, und edle Pelasger.

Homer kennt also außer den eingewanderten hellenischen Völkern — Doriern, Achäern und Pelasgern — auch hochherzige Eteokreter und Kydonen, welche den spätern Ankömmlingen aus Hellas gegenüber bei Herodot (I, 173) „Barbaren" heißen. Wenn nun aber, nach gewissen Spuren zu schließen, vor der dorischen Einwanderung bereits ein Pelasgerstamm als seßhaft auf Kreta anzunehmen ist (vgl. Diodor, V, 80; Dionysius Halikare, I, 18), so müssen eben diese Pelasger als die Urbewohner der Insel gelten und wurden von den später einwandernden Hellenen Eteokreter, „echte Kreter" genannt. Die Ansiedelungen der Griechen (der Dorierzug) auf Kreta werden kaum ein Jahrhundert nach der Zeit David's begonnen haben. Die aus Attika einwandernden Pelasger haben hier ein Larissa (es lag östlich von Gortyn) gegründet, die aus Lakonien ausgewanderten Achäer haben die Stadt Gortyn besetzt. Dieser achäischen Ansiedelung folgten später — nach 760 v. Chr. — andere achäische Scharen. Aber auch Dorier hatten sich, und zum Theil früher als diese

Achäer, auf Kreta niedergelaſſen; Dorier von Argos hatten Knoſſos zu einer doriſchen Stadt gemacht, und Lyktos, von der Oſtküſte Lakoniens aus gegründet, welche zu Argos gehörte, ſtand nachmals in dem Ruf, altdoriſche Sitte und Art am treueſten bewahrt zu haben; Gortyn wurde von Lyktos aus doriſirt. Die alten Einwohner Kretas, die Eteokreter, wurden auf die Oſtſeite der Inſel, auf Präſos und die höhern Theile des Gebirges beſchränkt, welches die ganze Länge der Inſel durchzieht. Auf der Weſtſeite, am Jardanos, zu Minoa, Kydonia, Phalaſarna, an den Vorgebirgen Drepanon und Hermäon, im phöniz. Hafen und in der Stadt Phönix ſaßen die Kydonen; es war dies entweder die aus der Miſchung von phöniz. Coloniſten und Eteokreten erwachſene, oder — jedoch weniger wahrſcheinlich — die ſyr.-phöniz. Bevölkerung allein. Nach der Anſiedelung der Griechen war Kydonia der Hauptort dieſer Bevölkerung; von dieſem hatte ſie den Namen. Aber auch dieſe Stadt ging ſpäterhin an die doriſchen Coloniſten verloren. Die Mitte der Inſel bis auf das Gebirge hatten die Dorier eingenommen: Gortyn im Süden, Lyktos und Knoſſos im Norden waren die Hauptorte derſelben (Duncker, „Geſchichte des Alterthums" [Berlin 1855—60], III, 227 fg.). Itanos, an der Oſtküſte der Inſel, ſoll von einem Phönizier erbaut und nach ihm benannt worden ſein; zudem ſtoßen wir hier auch auf Purpurfärberei oder Purpurhandel (Herodot, IV, 151), und mehrere Münzen dieſer Stadt zeigen eine menſchliche, in einen Fiſchſchwanz endigende Figur. Ebenſo dürfte die kret. Inſel Aradus und die Oberſtadt (Ἀνώπολις) Aradên von der hoch gelegenen phöniz. Inſelſtadt ihren Namen haben (ſ. Phönizier, und vgl. Movers, „Die Phönizier" [Berlin 1849—50], I, 27 fg.).

Durch ihre Lage bot die Inſel Kreta, „die Königin der Inſeln", eine höchſt günſtige Gelegenheit zum Verkehr. Sie mußte fremden Einwanderern als ein günſtiger Punkt theils für Niederlaſſungen, theils als Zwiſchenort für weitere Unternehmungen erſcheinen. Der bedeutendſte Verkehr ging an der Nordküſte der Inſel, und hier finden ſich deshalb auch die meiſten und bedeutendſten Hafenanlagen (Hafen von Kydonia, der des Amphimaliſchen Golf [jetzt Hafen von Suda], von Knoſſos, Amniſos und Herakleion, der des lyktiſchen Cherſoneſos [Porto Tigani] und des lyktiſchen Minoa [Mirabello]). In älteſter Zeit übten Phrygien und Troas großen Einfluß auf Kreta aus. In der ſogenannten Minoiſchen Zeit dürfen wir uns die Seemacht der Kreter auf einer Höhenſtufe denken, die für jenes ferne Alter die größte Bewunderung erregt. Die Maſſe kret. Colonien, der nach allen Weltgegenden hin ſich erſtreckende Verkehr und Einfluß der Kreter ſind überraſchende Erſcheinungen. Kreter finden wir auf den Cykladen und andern Inſeln des Mittelmeers: auf Chios, Lemnos, Erythrä, wo zugleich mit jenen auch Lycier und Karer, die jedoch ſelbſt wieder aus Kreta ſtammen, ſowie Pamphylier zuſammenwohnten; Kreter treffen wir an Thraziens Küſte und in Vorderaſien, insbeſondere in Troas (vgl. Virgil, Aen., III, 104), Kreter wohnten auf Rhodus, und ſogar auf Sicilien und in den ſüdöſtlichen Theilen Italiens ſollen ſich kret. Coloniſten angeſiedelt haben und von hier aus theilweiſe wieder über das Adriatiſche Meer nach Macedonien gelangt ſein. Später, nach der ſogenannten Minoiſchen Zeit, in ſeiner doriſchen Periode, hat Kreta, deſſen Seemacht jetzt daniederlag, wenige Colonien mehr ausgeſandt und vielleicht noch weniger aufgenommen. Ueber die Herkunft der Philiſtäer von Kaphtor, d. i. Kreta, ſ. Kaphtor und Philiſtäer, und vgl. Kreti und Pleti.

In der früheſten Zeit ſtehen die verſchiedenen Völkerſchaften auf Kreta gleichberechtigt nebeneinander. Erſt infolge der doriſchen Einwanderung tritt der Ständeunterſchied hervor und jetzt beruht die Staatsordnung Kretas, welche mit der des gleichfalls doriſchen Sparta in hiſtoriſcher Zeit dieſelbe Grundlage hatte (vgl. Lykurg's Reiſe nach Kreta zu Thaletas), vorzüglich auf dem Unterthanenverhältniß des größten Theils der Bewohner, auf der Scheidung des Ackerbau treibenden Standes von dem der Krieger. Infolge der Ankunft der Hellenen geriethen nämlich die frühern Bewohner Kretas in das Verhältniß von Periöken (hörigen Landbeſitzern), Mnoiten (Staatsſklaven zur Bebauung des Staatslandes) und Aphamioten oder Klaroten (Privatſklaven). Im doriſchen Staatsweſen der Inſel hatten jährlich gewählte Kosmen die Anführung des Heeres im Kriege und die Leitung der Staatsgeſchäfte im Frieden, wobei ſie ſich des Raths der lebenslänglichen Geronten (Alten) bedienten, die aus den geweſenen Kosmen genommen wurden und die verwaltende und richtende Behörde bildeten. Auch ein Ritterſtand wird erwähnt, deſſen Verwaltung ſich auf den Krieg bezogen zu haben ſcheint. Zur Volksverſammlung hatten alle Staats-

bürger Zutritt. Wie in Sparta und bei andern Völkern, ſo fanden auch auf Kreta Syſſitien (gemeinſchaftliche Gaſtmahle) ſtatt. Die Erziehung der Knaben und beſonders der Jünglinge vom 18. Lebensjahr an hatte einen öffentlichen Charakter, ſtand unter Aufſicht der Behörden und bezweckte hauptſächlich Ausbildung der Körperkraft und Abhärtung des Leibes durch gymnaſtiſche Uebung und Unterricht in der Waffenführung. Eigenthümliche Sitten waren, wie in Lacedämon, der Knabenraub und die Liebesverbrüderungen (Männer- und Knabenliebe), welche aber auch auf Kreta bald in Unſittlichkeit ausarteten. Etwa um 200 v. Chr. erfuhr die kret. Verfaſſung eine völlige Umwandlung und das doriſche Leben entartete in demokratiſches Weſen. Die gegenſeitigen, nie aufhörenden kleinlichen Fehden der einzelnen Städte und Republiken gegeneinander erzeugten und nährten bei den Kretern den Geiſt der Falſchheit, Hinterliſt und Lügenhaftigkeit, der ihnen von den Griechen zum allgemeinen Vorwurf gemacht wird (Kallimachus, Hymnus in Jovem, V. 8). Bereits zwiſchen 300—200 v. Chr. zeigt ſich die Verderbtheit der Sitten vollendet. Wilden und unbändigen Charakters, habſüchtig, als Räuber zu Lande und zu Meer, der Schwelgerei ergeben, werden dieſelben geſchildert (Polybius, IV, 9); auch Wolluſt und Unkeuſchheit wirft ihnen Plato (De legibus, I) vor. „Kretiſch handeln gegen einen Kreter" (πρὸς Κρῆτα κρητίζειν) hieß ſoviel als „ſchurkiſch ſich betragen gegen einen Schurken" (vgl. auch Polybius, VI, 46, 3; 47, 5; Plutarch, Vita Philopoemen., Kap. 13).

Seeräuber und Freibeuter ſind die Kreter allſtets, der Gerechtigkeit unkundig;
Wer der Kreter kennt Gerechtigkeit?

mit ſolchen Zügen malt ein Epigramm die Sitten der Kreter (Leonidas von Tarent in der Anthologia graeca Palatina, ed. Jacobs (Leipzig 1813—17], III, 22). Ungefähr gleich alt mit dieſem Vorwurf, den Leonidas erhebt, dürfte auch der Urſprung des Verſes im Titusbrief (Kap. 1, 12) ſein:

Kreter ſind Lügner allſtets, voll Bosheit, müßige Bäuche,

eine Charakterſchilderung, welche den Inſulanern mit den Worten „ihres eigenen Propheten" vorgehalten wird, welche aber nicht, wie gewöhnlich geſchieht, dem Dichter Epimenides von Gnoſſus im 6. Jahrh. v. Chr. zugeſchrieben werden darf, in deſſen Gedichten (Περὶ χρησμῶν) noch Hieronymus den Vers gefunden haben will und an welchen der Verfaſſer des Titusbriefs freilich auch, aber irrthümlich, gedacht haben mag, deshalb nicht, weil in dieſer Zeit das Sittenverderben noch nicht ſo allgemein und tief eingeriſſen war; vielmehr darf der Urſprung dieſes Hexameters, deſſen kret. Dichter uns unbekannt bleibt, nicht viel über die Zeit des Kallimachus (272 v. Chr.), welcher den Vers kennt, hinaufgerückt werden.

Kurz vor der Römerzeit nahmen Kreter als Söldner theil an den Streitigkeiten der Nationen. Keinerlei Art von Gewinn verſchmähten ſie, wenig bekümmert um die Mittel, durch welche er erworben wurde. Sie begünſtigten und unterſtützten die Seeräuber und waren zuletzt ſelbſt mit unter ihrer Zahl. Dieſer Umſtand, die Begünſtigung des Mithridates von Pontus durch Miethſoldaten, vorzüglich durch ihre trefflich geübten Bogenſchützen (vgl. Pauſanias, I, 29, 5; Xenophon, Anab., III, 3, 7; Virgil, Georgica, III, 345), und die Begierde nach Raub wurden endlich für die Römer Veranlaſſung zur Unterjochung der Inſel. Nach einem verunglückten Verſuch des Marcus Antonius wurde Metellus zur Eroberung der Inſel abgeſchickt, vollendete ſie mit Härte und Grauſamkeit und erwarb ſich den Beinamen Creticus (Livius, XLI, 25; XLIII, 7; Dio Caſſius, XXXIV, 177). Kreta blieb von nun an, ſeit 67 v. Chr., röm. Provinz (Florus, III, 7; Juſtinus, XXXIX, 5), wurde von Auguſtus mit der Provinz Cyrenaica in Afrika vereinigt und dem Rath übergeben, ward alſo Provincia proconsularis (Dio Caſſius, LIII, 12; Strabo, XVII, 1198; Tacitus, Annal., III, 38; XV, 20). Auch viele Juden weilten daſelbſt. Ueber den angeblichen Aufenthalt des Apoſtels Paulus und die Stiftung chriſtl. Gemeinden auf Kreta (Tit. 1, 5) ſ. Paulus und Paſtoralbriefe. Nach Kaiſer Konſtantin's Einrichtungen wurde Kreta wieder von Cyrenaica getrennt und zu einer eigenen Provinz gemacht (Zoſimus, II, 37). Unter der Regierung des Kaiſers Michael des Stammlers legten die Sarazenen eine Stadt an der Stelle ihres verſchanzten Lagers oder ihres Chandax an. Dieſen Namen verwandelten die Griechen in Candia. Vgl. noch Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VIII, 675 fg.; Höck, „Kreta" (3 Bde., Göttingen 1823—29); Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" (Leipzig 1845).

Kneucker.

Kreti und Pleti hieß das Corps der Leibwache des Königs David, über welches Benaja als Oberſt oder Hauptmann geſetzt war (2 Sam. 8, 18; 20, 7. 23; 15, 18; 1 Chron. 18, 17; 1 Kön. 1, 34. 38; vgl. auch 2 Sam. 2, 3; 5, 6). Beide Wörter werden vielfach für gemeine Namen gehalten mit der Bedeutung Scharfrichter und Läufer, Lictoren und Satelliten. Daß nämlich die Leibwache hebr. Herrſcher auch Todesurtheile vollzog, geht aus 1 Kön. 2, 25. 34. 46 hervor. Das Nämliche fand in Aegypten und bei den Chaldäern ſtatt (1 Moſ. 37, 36; 40, 3; Dan. 2, 14. 15; Jer. 39, 9. 11. 13; 40, 1), wie noch heute in der Türkei der Kapidſchi-Paſcha die Hinrichtungen perſönlich oder auch durch ſeine Leute zu beſorgen hat. Zugleich wurden aus den Soldaten der Leibwache wol auch die königlichen Sendboten genommen, welche, ähnlich den altperſ. Regierungsboten, die Befehle an entfernte Orte bringen mußten, wie ebenfalls noch jetzt am türkiſchen und perſ. Hof üblich iſt (2 Chron. 30, 6; 23, 1 fg.; Eſth. 3, 13. 15; 8, 14). Uebrigens hieß der Vorſtand der königlichen „Trabanten" genau genommen nicht „Oberſt der Scharfrichter", ſondern „Oberſt der Schlächter"; ſchon an ſich iſt es nicht wahrſcheinlich, daß dieſelben von der Menſchenſchlächterei den Namen hätten, wenn ſie auch etwaige Staatsverbrecher hinzurichten hatten, ſie hatten ihn vielmehr davon, daß ihnen das Geſchäft zuſtand, die Thiere zu ſchlachten und zu zerhauen, deren Fleiſch auf die königliche Tafel kommen ſollte (vgl. 1 Kön. 5, 3 [4, 23]). Um ſo weniger kann daher die obige Deutung von Kreti und Pleti durch „Scharfrichter und Läufer" ſtatthaft ſein: es iſt dies vielmehr die volksgeſchichtliche Bezeichnung der Philiſtäer, aus welchen David ſeine Leibwache bildete. Und zwar bezeichnet Kreti die Kreter und gemeint ſind die Philiſtäer, als welche von Kreta gekommen, wie in Zeph. 2, 5; Ez. 25, 16; 1 Sam. 30, 14; Pleti ſelbſt iſt der Form Kreti erſt nachgebildet aus Pelišti (Philiſter, Peneſten; 2 Sam. 8, 18). Dabei darf nicht willkürlich das erſtere Wort etwa ſpeciell auf die ſüdlichern und das zweite auf die nördlichern Philiſtäer bezogen werden, eher umgekehrt (ſ. Kaphtor); auch kann nicht wohl Kreti als der allgemeine und Pleti als der beſondere Name gelten, weil die Philiſtäer eben Kreter waren; ſondern auf der Inſel Kreta (ſ. d.) wohnten ſeit der Urzeit Pelasger, und ſeit und mit dem Dorierzug noch aus Theſſalien eingewanderte pelasgiſche Peneſten: wie nun Homer (Odyssea, XIX, 176. 177) dieſe beiden Völkerſchaften Kretas unterſcheidet als Eteokreter, d. h. echte Kreter, Ureinwohner von Kreta, und als edle Pelasger, d. i. die eingewanderten Peneſten, ſo werden dieſelben auch ganz dem entſprechend im A. T. in der Formel „Kreti und Pleti" unterſchieden und auch wieder verbunden als ein Volk, das der Philiſtäer (ſ. d.). Aus ſolchen Fremdlingen hätte alſo die Leibwache der iſraelitiſchen Könige urſprünglich beſtanden, wie ja bekanntlich zu allen Zeiten Könige und Fürſten die Bewachung ihrer Perſon gern fremden Miethlingen anvertraut haben, welche nicht im Volk wurzelnd und vom Gebieter allein abhängig eben dadurch ſchon eine Bürgſchaft ihrer Ergebenheit ſtellten; ſo z. B. haben die röm. Kaiſer germaniſche Horden, die Bourbons und Päpſte Schweizer in Dienſt genommen und die Khalifen ſich mit türk. Leibwache umgeben. Aber ſollte David in ſeinem Fall auch mehr Vertrauen zu Ausländern und namentlich zu den verhaßten und feindſeligen Philiſtäern, als zu ſeinen eigenen Unterthanen gehabt haben? Man bedenke, daß das geſammte Iſrael nur zögernd unter ſeine Herrſchaft getreten; war ja auch jahrhundertelang in dem Verhältniß der Iſraeliten zu den Philiſtäern als ihren nächſten Nachbarn „die Regel der Friede und nicht der Krieg" (vgl. 1 Moſ. 21, 22—34; 26, 26—31), und hatte ja David ſelbſt im Philiſtäerland Gaſtfreundſchaft genoſſen (1 Sam. 27, 1—3. 5—7), hatte den Philiſtäern auch die Hegemonie entriſſen (2 Sam. 8, 1) und überträgt den Oberbefehl über ein Drittel ſeiner Krieger einem jüngſt in ſeine Dienſte getretenen Fremdling, Itthai, der mit einer Schar ſeiner Landsleute ſich von Gath übergeſiedelt hatte und die größte Anhänglichkeit an David's Perſon beweiſt (2 Sam. 18, 2; 15, 19 fg.). Ebenſo wenig hat es an ſich etwas Unwahrſcheinliches, daß man ſpäter, nach der Trennung der Reiche, als die Philiſtäer ſich der Hegemonie Jeruſalems wieder entzogen hatten, als „Hartſchiere und Feldjäger" Karer in Sold nahm, welche als kriegeriſche Leute beſchrieben werden, die überall in fremden Waffendienſt traten (Herodot, V, 66, 111; II, 152; I, 171; 2 Kön. 11, 4. 19; vgl. 1 Kön. 14, 27). Vgl. noch Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" (Leipzig 1845). Kneucker.

Kreuz. Eine Beſchreibung des Gegenſtandes, welchen wir unter dem Wort „Kreuz" verſtehen, findet ſich in der Bibel nicht; ſo oft daſſelbe im N. T. genannt iſt, ſo fehlt doch eine Beſtimmung über ſeine Geſtalt, welche von den Schriftſtellern des Alterthums

verſchieden angegeben wird. Blicken wir zunächſt auf das A. T., ſo iſt es überhaupt fraglich, ob hier von einem Kreuz geredet ſei. Man hat daſſelbe oft und wol nicht mit Unrecht unter dem hebr. Wort ;Es verſtehen wollen. Es bezeichnet zunächſt den Baum, oder deſſen weſentlichen Stoff, das Holz (2 Moſ. 15, 25), oder auch beſonders in den Reden der Propheten wider die Abgötterei das aus Holz gefertigte Götzenbild (Jeſ. 40, 20; 44, 19); häufig wird man ſich auch darunter einen der Aeſte, Zweige und des Saftes entbehrenden Baumſtamm, alſo einen Pfahl vorſtellen dürfen, beſonders in den Stellen, wo geſagt wird, daß der Körper eines infolge richterlichen Urtheilſpruchs getödteten Uebelthäters an ein ;Es gehängt werden ſolle. So war es gewiß ägypt. Sitte, wie wir aus der Traumdeutung des Joſeph im Gefängniß und ihrer Erfüllung ſehen (1 Moſ. 40, 19); da hier geſagt wird, daß der getödtete am Pfahl befeſtigte Körper hängen bleiben ſoll als eine Beute der Raubvögel, ſo dürfen wir daraus folgern, daß man den Körper bis zur völligen Verweſung am Pfahl ließ. Daſſelbe war aber bei den Iſraeliten nicht der Fall; auch hier wurde beſonders nach vollzogener Steinigung der Getödtete an ein Holz gehängt, durfte aber nicht über Nacht daſelbſt bleiben; man gab auch dem Verbrecher ein Begräbniß, um nicht das von Gott gegebene Land zu verunreinigen (4 Moſ. 35, 33 fg.). Die Rabbinen bemerken hierzu, daß das Aufhängen nicht bei allen Verbrechern der Fall geweſen ſei, ſondern nur bei den durch die Steinigung getödteten Gottesläſterern. Dem widerſpricht aber die Stelle Joſ. 10, 26, wo auf Befehl des Joſua die Körper der dem Volk Gottes feindlichen fünf Könige von Jeruſalem, Hebron, Jarmuth, Lachis, Eglon an das Holz gehängt werden. Möglicherweiſe hatte dieſes „Holz" oben an der einen Seite einen Arm nach Art unſerer Galgen, oder einen Querbalken, ſodaß ſeine Geſtalt der des Kreuzes ähnlich war; letzteres könnte in ſpäterer Zeit der Fall geweſen ſein (Eſth. 2, 23; 5, 14; 7, 9 fg.; Eſra 6, 11, woſelbſt nicht erſt von vorhergegangener Tödtung, ſondern nur von einem „Hängen an das Holz", alſo wol vom Kreuzigen im ſpätern Sinn, die Rede iſt). Daß nun die ſpäter gewöhnliche Form des Kreuzes, beſtehend aus einem langen aufrechtſtehenden Pfahl und einem kürzern, jenen in der obern Hälfte durchſchneidenden (†), den Hebräern jedenfalls bekannt geweſen iſt, zeigen Form und Bedeutung des letzten Buchſtabens des hebr. Alphabets; dieſer Buchſtabe heißt Taw (ת) und bedeutet urſprünglich ein Zeichen in Kreuzesform, welches man auch leicht wiederfindet, wenn man den erſten Strich des Buchſtabens ein wenig nach oben, und den andern ein wenig nach links verlängert ( ). Die alte kreuzförmige Figur dieſes Buchſtabens Taw wurde im Orient den Pferden und Kamelen in den Hals oder in die Hüfte eingebrannt; in ähnlicher Weiſe zeichneten die Griechen ihre Pferde mit dem Buchſtaben Kappa. In Aſien wurden auch die Sklaven auf ſolche Art mit einem Merkmal verſehen. Ein Kreuzeszeichen wird Ez. 9, 4 auf die Stirn gemacht (vgl. Offb. 7, 3), um die Gerechten im Gericht von den Gottloſen zu unterſcheiden. Solche Zeichen machen in ähnlicher Weiſe die Prieſter der Hindus noch heute bei mehrern religiöſen Gebräuchen auf die Stirn. Das obengenannte Taw hatte nun im alten phöniz. Alphabet, ſowie auch auf jüd. Münzen die Form eines Kreuzes und ſcheint auch die Geſtalt des griech. T beſtimmt zu haben. Eigenthümlich iſt eine Erwähnung deſſelben als Zeichen der Unterſchrift Hiob 31, 35, wo Hiob den Wunſch, daß der höchſte untrügliche Richter ſelbſt ſeine Betheuerungen anhöre und ihm die Urſache ſeines Unglücks mittheile, in den Worten ausdrückt:

O, wer ſchafft mir einen, der mir zuhörte!
Hier meine Unterſchrift! Der Allmächtige erwidere mir
Oder es ſchreib' eine Klagſchrift mein Gegner!

Die Worte im zweiten Hemiſtich „meine Unterſchrift" ſind aber im Hebräiſchen ausgedrückt durch tawí, d. i. mein Kreuz, und dieſe Art und Weiſe der Unterſchrift iſt alſo dieſelbe, der ſich in unſern Tagen ein des Schreibens Unkundiger bedient.

Im N. T. wird das Kreuz vielfach erwähnt, aber immer mit Beziehung auf Chriſtus. Zuerſt bei dem Bericht des Todes des Erlöſers am Kreuz (Matth. 27, 32. 40. 42; Mark. 15, 30. 32; Luk. 23, 26; Joh. 19, 17. 19. 31). Auch hier erfahren wir nichts über des letztern Geſtalt. Die Römer nahmen zur Kreuzigung auch noch in ſpäterer Zeit Kreuze von verſchiedener Geſtalt; entweder ragte der längere Pfahl über den quer hindurchgehenden hinaus (†), oder er reichte nur bis an dieſen (T). Daß Chriſti Kreuz die letztere Geſtalt gehabt habe, dafür ſpricht eine, bisjetzt die älteſte Abbildung des Crucifixen, welche man vor kurzer Zeit in den Katakomben Roms gefunden hat. Die Behauptung, daß das

Kreuz des Erlöſers die andere Geſtalt (†) gehabt habe, rechtfertigt man wol durch den Hinweis auf die Inſchrift über demſelben (Joh. 19, 19). Das Kreuz wurde vom Verurtheilten ſelbſt, nach röm. Sitte, zum Richtplatz getragen (Matth. 27, 32), für den ermatteten Erlöſer übernahm es Simon von Kyrene. Im figürlichen Sinn wird im N. T. das Tragen des Kreuzes oft geſagt von der Erduldung der von Gott zur Prüfung geſchickten Leiden und ihrer bereitwilligen Ertragung (Matth. 10, 38; 16, 24; Mark. 8, 34; 10, 21; Luk. 9, 23; 14, 27). Außerdem wird unter dem Kreuz Chriſti ſynekdochiſch nicht nur das ganze Leiden des Erlöſers, deſſen Mittelpunkt der Tod am Kreuz war, ſondern auch die dadurch bewirkte, vor Gott geltende Gerechtigkeit bezeichnet (1 Kor. 1, 17; Gal. 6, 12. 14; Phil. 3, 18). Der Ausdruck „Aergerniß des Kreuzes“ (Gal. 5, 11) weiſt auf den Anſtoß hin, den Juden und Heiden zu den Zeiten der Apoſtel an der Lehre nahmen, daß die Gerechtigkeit von Gott abhängen müſſe vom Glauben an den gekreuzigten Chriſtus. Gerade an dieſem aber feſthaltend, hat die Kirche zu allen Zeiten das Kreuz als die Einheit von Geſetz und Evangelium, indem es ſowol Schuld und Strafe als auch Sühne und Vergebung durch den Triumph des Erlöſers über die Gott feindlichen Mächte uns vorhält, zu ihrem Siegeszeichen und zum Thema ihrer Predigt gemacht. Daher bildete das Kreuz, mehr oder minder koſtbar verziert, ſeit den früheſten Zeiten des Chriſtenthums einen paſſenden ornamentalen Abſchluß der Altäre und Thürme der Kirchengebäude.

Grundt.

Kreuzigung. Der Act des Kreuzigens wird ausgedrückt durch die Worte: kreuzigen, an das Kreuz anheften, an das Kreuz erhöhen; die Juden brauchen dafür das allgemeine Wort taláh, d. i. hängen, da das Kreuzigen eine Art des Hängens iſt, und deshalb wird auch Chriſtus in der ſpätern jüd. Literatur oft talúj, d. i. der Erhängte, genannt. Die äußerſt ſchmerzhafte und entehrende Strafe der Kreuzigung war bei den alten Völkern, namentlich bei den Indiern, Aegyptern, Aſſyrern, Karthagern, Perſern, Scythen, Griechen und Römern, bei den letztern bis zu Konſtantin's des Großen Zeit, gewöhnlich; bei den Juden war ſie jedenfalls in der vorexiliſchen Zeit nicht Sitte, irrthümlich hat die Vulgata in der Stelle 2 Sam. 21, 6 an ein crucifigere, d. i. kreuzigen, gedacht (ſ. Kreuz). Erſt in den Zeiten der heidniſchen Oberherrſchaft wurde nach vielen Zeugniſſen des Joſephus die Kreuzigung ausgeübt, und erſt unter röm. Herrſchaft als geſetzliche Criminalſtrafe unter den Juden angewendet; eben darum konnte ſie auch nur von den röm. Procuratoren ſelbſt dictirt werden. Das außerordentlich Entehrende der Strafe lag darin, daß ſie für gewöhnlich nur an Sklaven und ſchweren Verbrechern, wie Straßenräubern, Aufrührern, Ruheſtörern u. a., nie aber an röm. Bürgern vollzogen wurde. Darum kann wol der Apoſtel Petrus am Kreuz geſtorben ſein, während Paulus, im Beſitz des röm. Bürgerrechts (Apg. 22, 28), dieſem Tod entging. Cicero gegen Verres nennt das Kreuz die allergrauſamſte, ſchauderhafteſte Todesſtrafe, welche nicht nur vom Körper eines röm. Bürgers, ſondern auch von den Augen, ja von den Gedanken eines ſolchen fern bleiben müſſe. Darum erfüllt uns eine Bemerkung des Curtius mit Entſetzen, welcher berichtet, daß nach der Eroberung von Tyrus 2000 längs dem Ufer des Meers gekreuzigt worden ſeien infolge des über alle Maßen grauenhaften und empörenden Befehls Alexander's des Großen.

Dem Vollzug der Kreuzigung ging nach röm. Criminalpraxis die Geiſelung des Verurtheilten voran (Matth. 27, 26; Mark. 15, 15); die letztere war beſonders bei den Hebräern eine gewöhnliche Leibesſtrafe. Der Delinquent wurde dabei bis an den Gürtel entkleidet und mit den Armen an eine Säule angebunden; ſie geſchah gewöhnlich in einem offenen Hof im Angeſicht der Richter. Nach Matth. 27, 26 fg. geſchah die Geiſelung Jeſu außen vor dem Prätorium am Ort des Richtſtuhls, denn erſt nach dem Vollzug derſelben führen die Kriegsknechte Jeſum in den innern Hofraum des Richthauſes. Der Verurtheilte trug hierauf ſein Kreuz ſelbſt nach dem Richtplatz, welcher nach geſetzlichen Beſtimmungen außerhalb der Stadt lag (4 Moſ. 15, 35 fg.; 1 Kön. 21, 13; Apg. 7, 58). Dort wurde derſelbe entkleidet, vielleicht ihm nur ein Schurz um die Lenden gelaſſen, und ſeine Kleider fielen den Henkern oder den vollziehenden röm. Soldaten, welche darum loſten (Matth. 27, 35; Joh. 19, 23 fg.), anheim (Matth. 27, 35); erſt in ſpäterer Zeit wurde den letztern vom Kaiſer Hadrian verboten, dieſe Beute ſich anzueignen, wenn nicht eine beſondere Erlaubniß von ſeiten des Feldherrn oder Procurators ſtattfand. Ehe der Verurtheilte an das die Manneshöhe nur wenige Fuß überragende, mit einer

Inſchrift (Matth. 27, 37; Luk. 23, 38) verſehene Kreuz gehoben oder mit Stricken gezogen wurde, gab man ihm einen berauſchenden Trank, wahrſcheinlich um ihn zu betäuben, wenigſtens gibt der Talmud dies als Zweck deſſelben an. Das Jeſu gereichte Getränk nennt Matthäus (Kap. 27, 34) „Eſſig mit Galle vermiſcht", Markus (Kap. 15, 23) „Wein, der mit Myrrhe verſetzt war"; aus beiden Angaben zu ſchließen, iſt es ſchlechter, ſauer gewordener Wein geweſen, welcher der Schärfe des Eſſigs nahezu gleichkommt. Dieſe Art Eſſig wurde im Orient von gemeinen Leuten und auch von den Soldaten im Lager vielfach getrunken; hier war er vielleicht mit einem bittern Saft vermiſcht, nach Markus mit Myrrhe, welche nach einer Bemerkung des Theophylakt ſo bitter wie Galle iſt. Der Erlöſer ſcheint anfangs dieſes Mittel der Betäubung zurückgewieſen zu haben, um erſt durch die ſchrecklichen Qualen des Durſtes aufgefordert davon Gebrauch zu machen (Matth. 27, 48, vgl. 34; Mark. 15, 36, vgl. 23). Allerdings ſtimmen in dieſem einzelnen Punkt die Berichte der Evangelien nicht völlig überein, nur Matthäus und Markus berichten in dem angegebenen Sinn, Lukas (Kap. 23, 36) ſpricht von einem einmaligen Darreichen, ebenſo Johannes (Kap. 19, 28 fg.), kurz vor dem Verſcheiden Jeſu. Ein wenig unter der Mitte des ſenkrecht ſtehenden Kreuzespfahls ragte der Sitzpflock hervor, welcher zwiſchen die Beine des Gekreuzigten kam, ſodaß hierauf weſentlich der Körper ruhte, da die durchbohrten Hände und die Füße wol nicht die Laſt des Körpers zu tragen im Stande waren. Erſtere wurden mit ſtarken Nägeln angenagelt, ob daſſelbe auch bei den Füßen der Fall war, oder ob dieſelben nur angebunden waren, iſt eine ſchwierige Streitfrage; daß das letztere ſtattgefunden, ſcheint aus der Erwähnung der Seile neben den durch die Hände getriebenen Nägeln hervorzugehen, wie es uns der röm. Schriftſteller Lucan berichtet, ohne jedoch eine genaue Schilderung der Kreuzigung geben zu wollen; ein anderer röm. Schriftſteller erwähnt dagegen ausdrücklich Annagelung der Füße und Hände. Daſſelbe erwähnen beſonders die Kirchenväter Juſtinus Martyr und Tertullian, indem ſie hierin gerade eine Erfüllung von Pſ. 22, 17 erblicken; wol waren ſie oft Augenzeugen von Kreuzigungen, und darum hatte die Anführung jener Pſalmſtelle nur dann einen Sinn, wenn ſie vollkommen mit der Wahrheit übereinſtimmte. Die Anbindung der Füße nicht nur, ſondern auch der Hände wird uns vielmehr als beſondere ägypt. Sitte berichtet, darum haben wir anzunehmen, daß ſowol dieſe als jene bei Chriſto nach röm. Art von den Nägeln durchbohrt waren, auch will die Stelle Luk. 24, 39 nicht allein die Körperlichkeit des Auferſtandenen beweiſen, ſondern die Identität der Perſon, und das geſchah durch den Hinweis auf die durchbohrten Hände und Füße; alſo waren wol auch Jeſu Füße durch zwei Nägel am Kreuz angeheftet, wofür auch die ſehr alte Tradition von zwei Paaren der Kreuzesnägel Jeſu ſpricht. Zwar wird vom Kirchenhiſtoriker Sokrates berichtet, daß die den großen Zug der Wallfahrten nach dem Heiligen Land eröffnende Kaiſerin Helena das Kreuz Chriſti, jedoch nur mit den zwei durch die Hände getriebenen Nägeln, gefunden habe. Allein der Zuſammenhang dieſes Berichts zeigt, daß damit nicht alles Aufgefundene beſchrieben werden ſoll, ſondern nur der Theil davon, den Helena zum Geſchenk für ihren Sohn beſtimmte; dagegen ſagt ein anderer Kirchenvater ausdrücklich, daß die beiden Fußnägel dem Konſtantin geſchenkt worden ſeien, während ein Dritter von dem Geſchenk beider Nägelpaare redet; bleibt ſomit auch unentſchieden, welche Nägel Konſtantin beſeſſen habe, ſo iſt doch die Erwähnung dieſer ſowie jener ein Beweis dafür, daß ebenſo gut dieſe als jene bei der Kreuzigung gebraucht wurden. Dies zu verneinen wird man ſich nicht auf Joh. 20, 25. 27 berufen wollen, indem hier nur die durchbohrten Hände und die verwundete Seite erwähnt ſeien zur Ueberführung des zweifelnden Jüngers; denn die Betaſtung der am nächſten liegenden Hände und der Seite mußte ſchon ein hinreichender Beweis für denſelben ſein.

Aber dieſe Durchbohrung der Hände und Füße allein war jedenfalls nicht ausreichend, den Tod durch Verblutung herbeizuführen, denn der Zutritt der freien Luft ließ das Blut an den verwundeten Stellen bald gerinnen und hemmte ſo den Ausfluß deſſelben; darum darf es uns nicht wundernehmen, wenn uns berichtet wird, daß jeder Gekreuzigte mindeſtens zwölf Stunden am Kreuz noch gelebt habe, ja daß je nach der körperlichen Beſchaffenheit des Betreffenden ſeine Qualen bis auf den zweiten, ja ſogar bis auf den dritten Tag ſich erſtreckten, wenn nicht etwa der Hungertod ſie früher beſchloß. Eben darum konnte es in einem einzelnen Fall möglich ſein, daß ein vom Kreuz Abgenommener durch die liebevollſte Pflege in das Leben zurückgerufen wurde. Die mediciniſche Wiſſen-

ſchaft hat uns mit Ausführlichkeit ein grauenhaftes Bild entworfen von dem unter unausſprechlichen Qualen und entſetzlichen Martern zu Ende gehenden Leben am Kreuz. Die unnatürliche ſtets gleiche Lage des Körpers mit den über die Haupteshöhe erhobenen ausgeſpannten Armen mußte eine gewaltſame Dehnung und ſchließliche Erſtarrung der Muskeln der Arme und des Oberkörpers zur Folge haben, ſodaß auch die geringſte Bewegung den ganzen Körper afficirte. Die Circulation der Säfte wurde unmöglich, der Blutumlauf wurde gehemmt, denn das Blut konnte aus den Herzkammern durch die ſich immer mehr mindernde Kraft der Pulsadern nicht mehr bis zu den äußerſten Extremitäten geführt werden; ſtieg es daher in den Kopf oder blieb es auf die Bruſt beſchränkt, ſo erzeugte es hier eine namenloſe Beklemmung und Seelenangſt, dort eine Hitze und Schwere im Haupt, welche ſich endlich zum Schwindel und zu völliger Bewußtloſigkeit ſteigerte, ſodaß ein Augenblick des wiederkehrenden Bewußtſeins die folternden Qualen des brennendſten Durſtes fühlbar machen mußte. Nimmt man hinzu, daß eine ſolche von Minute zu Minute geſteigerte Pein des Leibes und der Seele bis auf den dritten Tag ausgedehnt ſein konnte, ehe der Todesengel der Erlöſung kam, ſo werden wir mit Grauen und Entſetzen von dieſer ausgeſuchteſten Marter des Alterthums erfüllt.

Blicken wir nach dieſem allgemeinen Bericht auf einzelne beſondere Umſtände bei der Kreuzigung Jeſu. Fragen wir zunächſt nach ihrer unmittelbaren Urſache, ſo wird uns dieſelbe leicht aus einem Blick auf die damaligen Verhältniſſe des jüd. Volks und ſeine meſſianiſchen Hoffnungen klar. Das religiös-ſittliche Ideal eines Königs, welches Chriſtus lehrte und beanſpruchte, war von den damaligen Juden, welche unter dem Druck heidniſcher Gewalt vielfach ſeufzten, gänzlich verkannt und nur als Erwartung eines politiſchen Gewalthabers, welcher nach Vernichtung der Feinde des Volkes Gottes als Sieger mit Krone und Purpurmantel hinaufziehen ſollte nach Zion, den Thron des David wieder aufzurichten, ausgeſprochen worden. Die eine Seite Jeſu, das wahrhaft Menſchliche an ihm, als deſſen höchſten Repräſentanten er ſich ſelbſt des Menſchen Sohn mit Vorliebe nennt (Joh. 5, 27; Matth. 25, 31; Luk. 21, 27; Offb. 1, 13; 14, 14; Matth. 8, 20; 9, 6; 11, 19; 12, 32. 40; 17, 22; 18, 11; Mark. 2, 10; 9, 9. 31; 14, 21 u. ſ. w.), blieb ihnen gänzlich fremd, während auf der andern Seite die nur in einzelnen Strahlen hervorbrechende, durch Wunder und Zeichen ſich verkündende göttliche Natur ihnen kein genügender Beweis für den Meſſias zu ſein ſchien. Sie wünſchten Wunder und Zeichen (Joh. 7, 31; 20, 30; Matth. 8, 17; 12, 39; 16, 4; Mark. 8, 11 fg.), die aber bei Jeſu ſämmtlich ſittliche Tendenz hatten, nie die Neugier befriedigen wollten (Matth. 16, 1 fg.; Mark. 8, 11 fg.) und in der Stille geſchahen (Matth. 9, 30; Mark. 1, 44; 7, 36; 8, 26; Luk. 5, 14; 8, 56). Das ließ ein offenbares Hervortreten Jeſu als einer politiſchen Größe kaum erwarten, ſo ſehr ſelbſt ſeine nächſten Jünger dieſen Gedanken hegten, den auch ſie nur allmählich verloren; noch am Kreuz erwartete das jüd. Volk eine überzeugende That zur Erweckung des Glaubens an Gottes Sohn (Matth. 27, 40. 42; Mark. 15, 30). Aber auch hier unterblieb dieſelbe, und ſo ſah ſich eine oberflächliche und äußerliche Beurtheilung in Jeſu getäuſcht. Darin wird man den hauptſächlichſten Grund der Feindſchaft des jüd. Volks wider Jeſum zu ſuchen haben, und eine höchſt willkürliche Handhabung der Grundſätze des Rechts ſchöpfte daraus einen wichtigen Anklagepunkt, der den Pilatus nöthigen müſſe, auf jeden Fall ein Todesurtheil zu fällen. Man verlangte deſſen Beſtätigung auch ohne weiteres von ihm (Joh. 18, 30); da das unmöglich war, wurde Jeſus als Judenkönig im religiös-politiſchen Sinn angeklagt. Da nun aber Jeſus durch ſeine Erklärung, daß er zwar ein König ſei, ſein Reich aber nicht dieſer Welt angehöre, den politiſchen Charakter ſeines Königthums verneinte, ſo warf man ihm vor, daß er Gottes Sohn zu ſein behauptet; da auch das nicht die gewünſchte Wirkung hatte, ſtützte man ſich allein auf die politiſche Anklage, dazu das falſch verſtandene Wort Jeſu benutzend, daß er ein König ſei. Aus ſolchem Benehmen der Ankläger Jeſu geht hinreichend hervor, wie unſicher ſie in ihrer Sache waren. Deshalb bemühten ſie ſich auch, die evangeliſche Geſchichte zu verfälſchen (Matth. 28, 11 fg.); auch berichtet eine jüd. Sage, ein Herold habe 40 Tage lang gerufen: „Jeſus ſoll geſteinigt werden; wer zu ſeiner Vertheidigung etwas weiß, der komme und rede!“ aber es ſei niemand gekommen. Wol wußte man freilich auch zur Anklage nichts zu ſagen, denn die vom hohen Synedrium gehaltene Sitzung (Matth. 27, 1) ſollte nur der Formalität genügen und die Anklage formuliren. Beſonders eigenthümlich iſt es, daß man ſchließlich mit der Anklage durchdrang, Jeſus habe ein König ſein wollen; gerade

das aber erwartete man nur in anderer Weiſe von ihm. Ehe man jedoch vor Pilatus jene Anklage ausſprach, verklagte und verurtheilte man ihn als Gotteslästerer vor dem hohen Synedrium (Matth. 26, 65 fg.; Mark. 14, 64; Joh. 19, 7); einen ſolchen traf allerdings die Todesſtrafe (3 Moſ. 24, 16). Die Frage konnte nur die ſein, ob Jeſus wirklich in dieſem Sinn ſtrafbar war; allein da eben ſeine Erſcheinung mit ſeinem Weſen nicht übereinzuſtimmen ſchien, ſo ſagte man, er habe ſich fälſchlich für den Meſſias erklärt und Gottes Sohn ſein, den Tempel Gottes in drei Tagen abbrechen und einen neuen Tempel errichten wollen (Mark. 14, 58 fg.; Matth. 26, 63; Luk. 22, 67 fg.; ſ. Jeſus Chriſtus). Gottes Sohn nennen ihn allerdings ſeine gläubigen Jünger (Matth. 16, 16), und ſo nennt er ſich ſelbſt auf die beſchwörende Frage des Hohenprieſters; von demſelben werden viele Zeugen vernommen (Matth. 26, 60), deren Ausſagen aber nicht übereinſtimmten (Mark. 14, 56). Sodann treten zwei andere Zeugen, Matth. 26, 60 „Lügenzeugen" genannt, deren Ausſagen (Mark. 14, 57. 59) ebenfalls nicht ſtimmten, wider Jeſum auf, welche den mißverſtandenen Ausſpruch deſſelben Joh. 2, 19 verändert wiedergeben. Dies veranlaßt den Hohenprieſter, Jeſu einen förmlichen Eid vorzulegen, ob er der Meſſias ſei. Jeſus antwortet in der rabbiniſchen Formel nachdrücklicher Bejahung: Du ſagſt es! und darin erblickt der Hoheprieſter eine Gotteslästerung. Demnach iſt das formale Recht dieſer Anklage doch nur ein ſcheinbares, indem ihre Wahrheit nur vorausgeſetzt wurde von den Mitgliedern des Synedriums, die durch Jeſu Verurtheilung bewieſen, daß ſie noch feſthielten am Glauben an eine irdiſche Theokratie. Nur deren beſchleunigte Realiſirung, nicht aber ihre Erhebung und Umwandlung in ein himmliſches Gottesreich des Geiſtes und der Wahrheit hatten die Juden jener Zeit gehofft. Derſelbe irrende Nationalgeiſt Iſraels, welcher der Stimme Jeſu ſein Ohr verſchloß, trat ihm auch vor dem Richterſtuhl des Synedriums entgegen. Ohne beſondere Prüfung und Beurtheilung ſeiner Thaten und Worte verurtheilte man den, der ſie vollzogen, und übergab ihn dem Pilatus, als dem Beſitzer königlicher Macht und Gewalt; denn das Synedrium konnte wol eine der vier Capitalſtrafen: Steinigung, Verbrennung, Enthauptung und Hängen, zuerkennen und in früherer Zeit auch vollſtrecken, zu Jeſu Zeiten aber mußte letzteres ſeitens des röm. Procurators geſchehen. So ſtand denn Jeſus vor Pilatus (ſ. d.). War Jeſus auch unſchuldig, für Pilatus mußte er ſchuldig erſcheinen, da laut der Anklage die Anmaßung der königlichen Würde (Matth. 27, 11; Mark. 15, 2; Luk. 23, 2; Joh. 18, 33) für den echten Römer eine genügend große Schuld war; außerdem ſchien die feſtliche und jubelnde Begrüßung Jeſu beim Einzug in Jeruſalem (Matth. 21, 8 fg.; Mark. 11, 7 fg.; Luk. 19, 35 fg.; Joh. 12, 12 fg.) demjenigen, der Jeſu wahres Königthum nicht verſtand, ſchon das Vorſpiel einer Empörung zu ſein; und daher müſſen wir von Pilatus ſowie von den Mitgliedern des Synedriums ſagen, daß weniger der Urtheilsſpruch ſelbſt, als vielmehr die Art, wie er gegeben wurde, unſere Entrüſtung und gerechten Tadel hervorruft.

Blicken wir nun auf den Erlöſer am Kreuz (über den Ort der Kreuzigung ſ. Golgatha), ſo ſind uns aus ſeinem Mund von den vier Evangeliſten die bekannten ſieben Worte aufbewahrt. Charakteriſtiſch iſt ihre Aufeinanderfolge, ſowie die Art und Weiſe, wie jeder Evangeliſt gerade diejenigen Worte Jeſu berichtet, welche am meiſten mit der Tendenz und dem Charakter des betreffenden Evangeliums harmoniren (ſ. Jeſus Chriſtus).

Eine Kreuzeswache iſt Matth. 27, 36. 54 erwähnt; dieſelbe wurde von den Römern zu dem Zweck am Kreuz aufgeſtellt, damit nicht etwa von den Freunden des Gekreuzigten der Körper abgenommen würde, um ihn, wenn auch nicht ins Leben zurückzurufen, ſo doch ehrlich zu begraben; denn da der Tod durch Blutverluſt nicht erfolgte, ſo konnte der Gekreuzigte noch längere Zeit leben, bis er endlich dem Hungertod erlag, um dann am Kreuz zu verweſen und den Raubvögeln zur Beute zu fallen. Auf beſondere Bitten von ſeiten der Angehörigen ſcheint aber die Leiche zur Beerdigung nicht verſagt worden zu ſein; daß dies in Bezug auf den Körper Jeſu auch dem Joſeph von Arimathia von Pilatus erlaubt wurde (Matth. 27, 57; Mark. 15, 43; Luk. 23, 52; Joh. 19, 38), erklärt ſich uns außerdem wol, wenn wir an das jüd. Geſetz 5 Moſ. 21, 22 fg. denken. Daſſelbe wurde von den Juden auch auf die Gekreuzigten übertragen, und gerade damals (Joh. 19, 31) war die Kreuzesabnahme noch vor Sonnenuntergang durch den mit dieſem Zeitpunkt eintretenden Sabbat, welcher zugleich der erſte Tag des Paſſah war, beſonders gefordert. Darum hatten die Juden dieſen Wunſch wol noch vorher vor Pilatus ausgeſprochen (Joh. 19, 31), ehe Joſeph von Arimathia mit ſeiner Bitte kam (V. 38).

Pilatus, welcher die Nachricht, daß Jeſus ſo bald verſchieden ſei, kaum glauben wollte und darüber den mit der Wache am Kreuz beauftragten Hauptmann (Mark. 15, 44) vernahm, gab deshalb wol auch um ſo eher ſeine Erlaubniß dazu, daß die Beine der Gekreuzigten gebrochen würden, wie es die Juden von ihm erbaten (Joh. 19, 31). Nur in dieſem beſondern Fall ſcheint das ſonſt nicht erwähnte Zerſchmettern der Beine vorgekommen zu ſein, um auf grauſame Weiſe den Tod zu beſchleunigen; ſo unternahm man es bei den beiden mit Jeſu Gekreuzigten (Joh. 19, 32); bei Jeſu, da man ſah, daß er ſchon geſtorben war, unterließ man es als zwecklos (Joh. 19, 33), nur der eine der Soldaten (die Tradition nennt ihn Longinus), um die volle Gewißheit vom Tode Jeſu zu erlangen, führte einen Lanzenſtich nach der Seite des Herrn, eine etwaige Zuckung hätte ihn dann belehrt, daß der Körper noch nicht völlig leblos geweſen, und ſicherlich hätte der Stich der Lanze das letztere dann herbeigeführt (Joh. 19, 34). Der Bericht dieſer Thatſache, in welcher Johannes (Kap. 19, 36 fg.) eine Erfüllung altteſt. Weiſſagungen erblickt (2 Moſ. 12, 46; Sach. 12, 10), hat der mediciniſchen und theologiſchen Wiſſenſchaft Veranlaſſung zu äußerſt ſpeciellen Unterſuchungen gegeben. Daß der Lanzenſtich die linke Seite des Herrn getroffen habe, iſt nur dann wahrſcheinlich, wenn jener röm. Soldat entweder zur linken Seite des Kreuzes ſtand oder vorn vor demſelben, wo die Lanze in ſeiner Rechten dann, wie ſolches am nächſten liegt, die linke Seite des Erlöſers am Kreuz treffen mußte. Die Folge des Stiches war das Herausrinnen von Blut und Waſſer, wobei man nicht an „wäſſeriges Blut" wird denken können, da beide Begriffe ſich zu ſehr ausſchließen und Johannes (Kap. 19, 35) gerade in dem Blut „und" Waſſer etwas ganz Außerordentliches und Wunderbares erblickte. Freilich wiſſen wir weder die Stelle, noch die Richtung, noch die Tiefe des Stoßes genau; darum wird eine ſorgfältige anatomiſche Unterſuchung nicht möglich ſein, und es bleibt daher immer gewagt, ſich den mancherlei Vermuthungen der mediciniſchen Wiſſenſchaft anzuſchließen. Da die Blutadern der Bruſt bei Verſtorbenen in der Regel leer von Blut ſind, ſo müßte der Lanzenſtich jedenfalls tiefer bis in die Gegend des Herzens gedrungen ſein, würde ſomit das Pericardium mit durchbohrt haben; da aber in demſelben nur eine ſo geringe Quantität Waſſer ſich befindet, daß das Ausfließen deſſelben kaum für das Auge bemerkbar ſein konnte, ſo erinnert man wol beſſer an die Wahrnehmung, daß ſich das Blut bald nach dem Tode in eine feſte Maſſe, den ſogenannten Blutkuchen, und in das leichtere gelbliche Blutwaſſer zerſetzt; ſo konnte ſowol dieſes als jenes aus der Wunde herausfließen. Weiter in dieſen Punkt einzudringen, ſcheint kaum möglich oder überhaupt nöthig; doch iſt man gerade darauf wiederholt zurückgekommen, um verſchiedene Zweifel über den durch die Kreuzigung wirklich erfolgten Tod Jeſu laut werden zu laſſen. Dabei aber müßte man die klaren Worte, daß „Jeſus verſchied" (Matth. 27, 50; Mark. 15, 37; Luk. 23, 46; Joh. 19, 30) überſehen, und den Umſtand verkennen, daß das apoſtoliſche Lehrgebäude auf der Thatſache, d. i. auf der Wahrheit der am Kreuz durch Chriſti Tod vollzogenen Sündenvergebung als auf unerſchütterlichem Fundament ruht. Grundt.

Krieg, Kriegskunſt, Kriegsheer. Krieg wird es geben, ſolange die vollſtändige Entwickelung der beſondern Staatsformen nicht verwirklicht, die Vollendung des ſittlichen Proceſſes im Ganzen und in den menſchlichen Einzelweſen nicht erreicht ſein wird. Weil das Menſchengeſchlecht ſeit ſeinem Daſein in dieſem Entwickelungsproceß noch begriffen iſt, darum ſind Krieg und Kampf ſo alt als jenes. Obſchon man bezweifeln mag, daß die vollendete Vergeiſtigung der verwirklichten Menſchheit oder der ewige Friede je eintreten werde, ſo iſt doch das Streben danach unaufhaltbar, weil es auf ewigem Geſetz beruht. Wie aber der Trieb nach Entwickelung in die menſchliche Natur gelegt iſt und deren Weſen ausmacht, ſo liegt es gleichfalls im Volksgeiſt, ſein Leben zu entfalten und darin ſeine Beſtimmung und Berechtigung zu ſehen. Wenn wir die Geſchichte des Volkes Iſrael ohne Heiligenſchein betrachten, ſo finden wir den Grund zu dem Krieg, wodurch es Kanaan eroberte, im unaufhaltſamen Drang eines berechtigten Volkslebens. Nachdem das Gefühl der Zuſammengehörigkeit in den Söhnen Iſraels erwacht, der loſe Stämmeverband durch die kräftige Hand Moſe's zur Volkseinheit erhoben war, drängte das Volksbewußtſein nach Verwirklichung und Geltendmachung ſeines Daſeins als Volk, und dadurch iſt die Eroberung Kanaans nothwendig bedingt. Ohne Land kein Volk. Dieſes muß auf eigenem Boden fußen, wenn es fortſchreiten und zu einer Geſchichte gelangen ſoll. Die unvermittelte Einheit des Religiöſen und Staatlichen tritt im hebr. Volk in ſo vollendeter Weiſe

auf, daß es ſich dadurch kennzeichnet. Aus der religiöſen Anſchauung, „das Volk“ ſein, das Gott zu ſeinem Liebling ausgewählt, entſpringt auch der Rechtstitel zur E oberung Kanaans durch Krieg. Die bibliſche Ueberlieferung iſt von der Vorſtellung dur drungen, Jahve habe die Iſraeliten nach Kanaan geführt und ihnen die Kanaaniten in Hand gegeben. Der Krieg, mit dem die Hebräer ihr Leben als Volk begründeten, ihre ganze Geſchichte, wird unter theokratiſchen Geſichtspunkt geſtellt. So erſcheint Eroberungskrieg gegen die kanaanit. Stämme als Pflicht (2 Moſ. 17, 8 fg.; 5 M 25, 17 fg.); zugleich aber zeigt ſich die geſunde Politik der iſraelitiſchen Geſetzgebung, Iſrael kein eroberndes Volk bleiben, ſondern nach Beſitznahme des Landes den Geſchä des Friedens obliegen und auf den Vertheidigungskrieg ſich beſchränken ſoll (5 M 2, 4 fg.), wodurch der Beſtand und die Entwickelung eines Volkes allein möglich w Die Beſchaffenheit des von Iſrael eingenommenen Gebiets, das weder feſt abgeſchlo noch durchaus zuſammenhängend war, veranlaßte lange Kämpfe mit kanaanit. Stämm und raubluſtigen Nachbarn, und ſeit David, wo Iſrael aggreſſiv auftrat, war es Kriege mit den Aſſyrern, Aegyptern, Perſern und griech. Syrern verflochten. Da überh Paläſtina ſehr oft die Walſtatt für die Kriege jener Weltreiche war, ſo hat die B viel von Krieg und Kampf zu berichten.

Obgleich das Hebräervolk ſeit ſeinem Auszug aus Aegypten zur Uebung der Waf genöthigt war, blieben ſeine feindlichen Conflicte mit andern Stämmen doch meiſtens zuſammenhängende Gefechte. Erſt ſeit Saul und David finden wir eine geregeltere Kri führung, und die Noth beim Zuſammenſtoß mit krieggeübtern Völkern wurde die Le meiſterin der Hebräer. Wenn nicht unvorhergeſehene feindliche Einfälle eine raſche V wehr erheiſchten, unternahm man den Feldzug in günſtiger Jahreszeit (2 Sam. 11, Da es verboten war, über den Ausgang Zeichendeuter, Todtenbeſchwörer u. dgl. zu fragen (1 Sam. 28, 1 fg.; vgl. Ez. 21, 21), ſo ſuchte man den göttlichen Willen durch heilige Los zu erforſchen (Richt. 1, 1; 20, 27 fg.; 1 Sam. 14, 27; 22, 5; 23, 2; 28, 30, 8), oder hörte den Ausſpruch eines Propheten (1 Kön. 22, 6; 2 Kön. 19, 2 fg.; 2 Chr 18, 4 fg.). Der Eröffnung der Feindſeligkeiten gingen bisweilen Unterhandlungen vora und blieben dieſe fruchtlos, ſo erfolgte, obgleich nicht immer, eine förmliche Kriegserklär (5 Moſ. 20, 10 fg.; Richt. 11, 12 fg.; 1 Kön. 20, 2 fg.; 2 Kön. 14, 8). Die wehrpflich Mannſchaft wurde durch Sendboten, auch wol unter Androhung von Strafen im F des Ausbleibens (1 Sam. 11, 7 fg.; Richt. 6, 34; 11, 20; 19, 29 fg.), oder durch den Sch des Kriegshorns, durch Lärmſchlagen und auf Anhöhen ausgeſteckte Stangen mit Fe zeichen zu den Waffen aufgeboten (Richt. 3, 27; 7, 22 fg.; Jeſ. 5, 26; 11, 12; 13, 2; 18, Jer. 4, 5 fg.; 51, 27; Ez. 7, 14; Am. 3, 6; Joel 2, 1). Gelegentlich ward vor der Schl ein Opfer gebracht (1 Sam. 7, 9; 13, 8 fg.; Jeſ. 13, 5; Jer. 6, 4; 51, 27; Joel 1, 4, 9), ein Prieſter, der Feldherr oder der König ſuchte durch eine Anſprache den kriegeriſch Muth zu ermuntern (5 Moſ. 20, 2; 2 Chron. 20, 20). Prieſter pflegten zwar das H ins Feld zu begleiten (2 Chron. 13, 4 fg.; vgl. 4 Moſ. 10, 9), aber von einem beſond Feldprieſter, deſſen der Talmud erwähnt, weiß die Bibel noch nichts. Der Brauch, Bundeslade, das Symbol der hülfreichen Gegenwart Jahve's, in den Krieg mitzunehm (4 Moſ. 14, 44; vgl. ähnliches bei den Philiſtäern 2 Sam. 5, 21), ſcheint ſich ſchon f verloren zu haben. Mancherlei beſondere Vorbereitungen zum Kampf, als Salben Schildes u. dgl. (1 Kön. 22, 30 fg.; Jeſ. 21, 5; Jer. 46, 3 fg.), ſind ſelbſtverſtändlich

Das Zeichen zum Angriff ward mit der ſilbernen Trompete gegeben (4 Moſ. 10 2 Chron. 13, 12; 1 Makk. 16, 8; 1 Kor. 14, 8), die ihrem urſprünglichen Stoff und Form nach auch „Horn“ genannt wird (Jeſ. 64, 4 fg.). Hierauf erſcholl das Feldgeſ (2 Moſ. 32, 17; Joſ. 6, 20; 1 Sam. 17, 52; 2 Chron. 13, 15; Jeſ. 5, 26; 6, 5 fg.; 42, Jer. 4, 19; 25, 30; 42, 13; 49, 2; 50, 42; Ez. 21, 27; Am. 1, 14; Hiob 39, 25), das weilen aus beſtimmten Worten beſtand (Richt. 8, 20). Ein Zweikampf eröffnete manch die Schlacht (1 Sam. 17, 2 fg.) und entſchied den Krieg; da hierbei aber eine Ue einkunft der kriegführenden Parteien vorausgeſetzt wird, von der die Bibel nichts erwä ſo können die angeführten Beiſpiele nur als Herausforderungen der Helden gelten, ſie unter den homeriſchen häufig vorkommen.

Die Kriegskunſt war ſehr einfach. Das Heer ſtellte ſich in Schlachtordnung, oft erwähnt, aber nie näher beſchrieben wird. Die Eintheilung in drei Haufen, die ſch in Abraham's Zeit verlegt wird (1 Moſ. 14, 14 fg.), findet ſich auch unter Gideon (Ri

7, 16. 20), Saul (1 Sam. 11, 11) und David (2 Sam. 18, 2). Wie die drei Haufen ſich ordneten, iſt nicht erſichtlich, ſie ſcheinen den Angriff des Feindes im Centrum und an den Flanken bezweckt zu haben (Richt. 7, 16. 19; 1 Sam. 11, 11; 2 Sam. 12, 2; Hiob 1, 17; 1 Makk. 5, 33). Der Ausdruck „Flügel des Heeres" iſt der Bibel geläufig (Jeſ. 8, 8; Ez. 12, 14. 17; 38, 6); jeder Flügel wie das Centrum hatte ſeinen Befehlshaber (2 Moſ. 14, 7; 15, 4; 2 Kön. 7, 2; 17, 19 u. ſ. w.; Ez. 15, 23). Auch ein Hintertreffen wird erwähnt (Joſ. 8, 13; 10, 19), in ſpäterer Zeit iſt von vier Heerhaufen die Rede (2 Makk. 8, 22). Da im Gefecht Mann gegen Mann kämpfte, ſo waren perſönliche Tapferkeit und körperliche Gewandtheit entſcheidend und galten als vorzüglichſte Eigenſchaften des Kriegers (2 Sam. 1, 23; 2, 18; 1 Chron. 12, 8. 18; Am. 2, 14 fg.; Hab. 3, 19). Indeß gebrauchte man doch frühzeitig beſondere Stratageme, bediente ſich mancher Kriegsliſt (2 Kön. 7, 12 fg.; 1 Moſ. 24, 25 fg.; Richt. 4, 17 fg.), machte einen plötzlichen Ueberfall (1 Moſ. 14, 14; Richt. 7, 16 fg.), legte einen Hinterhalt (Joſ. 8, 12; Richt. 20, 36 fg.; 1 Sam. 15, 5), ſuchte die Stärke und Stellung des Feindes durch Spione auszukundſchaften (Joſ. 2, 6. 22; Richt. 7, 10 fg.; 1 Sam. 20, 4; 1 Makk. 5, 38; 12, 26), benutzte günſtige Umſtände, wie z. B. David das Rauſchen der Bäume, um unvermerkt anzumarſchiren (2 Sam. 5, 22 fg.), oder Joab das waldige Terrain (2 Sam. 18, 8), um den Sieg davonzutragen. Hervorragende Kriegsthaten wurden oft mit Geſchenken oder einem ausgeſetzten Kampfpreis belohnt (Joſ. 15, 16; Richt. 1, 12; 1 Sam. 17, 25 fg.; 18, 11 fg.; 1 Chron. 11, 6). Zum Rückzug oder Haltmachen wurde geblaſen (2 Sam. 2, 25. 28; 18, 16; 20, 22; 2 Chron. 20, 27).

Zu allen Zeiten und unter allen Völkern ſind zwar Keime des Völkerrechts, z. B. in der religiöſen Scheu vor Verletzung fremder Geſandten, der geſchloſſenen Bündniſſe und Verträge u. dgl. wahrnehmbar; aber ein völkerrechtliches Verhalten im Krieg iſt erſt da zu erwarten, wo Privatperſon vom Feind geſondert und ſelbſt dieſem menſchliche Würde zuerkannt, wo Privatgut vom öffentlichen Vermögen unterſchieden und jenes als unantaſtbar geachtet wird. Im Alterthum, wo der Hellene nur im Hellenen ſeinen Bruder ſah, der Römer nur dem Bürger ſeines Staats Perſönlichkeit einräumte, der Sohn Iſraels nur in ſeinen Stammgenoſſen berechtigte Weſen erblickte, betrachteten die Völker die Feinde, mit denen ſie im Krieg lagen, als rechtloſe Dinge, gegen die ſie alles für erlaubt hielten. Auch das Verfahren der Hebräer als Sieger mit dem Beſiegten war hart und der Kriegsbrauch erſchien als berechtigt, da der Krieg als göttliches Gericht galt, in welchem dem Sieger ſein Recht zugeſprochen, die beſiegte Partei aber verurtheilt werde (2 Chron. 20, 12; Jeſ. 66, 15 fg.). Die Geſchichte der Hebräer liefert zwar manche Beiſpiele mildern Verfahrens gegen den Feind (2 Sam. 8, 2; 2 Kön. 6, 20 fg.; 2 Chron. 28, 8), daher ihre Könige als „gütige" gerühmt werden mochten (1 Kön. 20, 31 fg.); allein die gefangenen Heerführer und Fürſten wurden auch oft getödtet (Joſ. 16, 24 fg.; Richt. 7, 25), den Gefallenen die Köpfe abgeſchnitten (1 Sam. 17, 54; 31, 9; 2 Makk. 15, 30), die Todten und Gefangenen ausgeplündert (1 Sam. 31, 8; 2 Makk. 8, 27), dieſe zu Sklaven gemacht (4 Moſ. 31, 26 fg.; 5 Moſ. 20, 14) oder getödtet, oft auf grauſame Weiſe (2 Sam. 10, 1 fg.; 21, 31; 2 Chron. 25, 12) oder verſtümmelt (Richt. 1, 5 fg.; 1 Sam. 11, 2). Gefangene Weiber, die der Sieger nicht zu Kebsweibern machte, wobei die Geſetzgebung einige menſchliche Verbindlichkeiten feſtſtellt (5 Moſ. 21, 11 fg.), wurden geſchändet, Schwangere aufgeſchlitzt, Kinder an Steinen oder Straßenecken zerſchellt (2 Kön. 15, 16; 8, 12; Jeſ. 13, 16 fg.; Am. 1, 13; Hoſ. 10, 14; 14, 1; Nah. 3, 10; 2 Makk. 5, 13; Pſ. 137, 8). An Pferden zerſchnitt man die Sehnen (2 Sam. 8, 4; Joſ. 11, 6. 9), das platte Land ward Gegenſtand der Verwüſtung (Richt. 6, 4; 1 Chron. 20, 1; 2 Kön. 3, 19. 25; Jud. 2, 27), die eroberten Städte wurden oft verbrannt und zerſtört (Richt. 9, 45; 1 Makk. 5, 28. 52; 10, 84), ihre Heiligthümer vernichtet oder weggeführt (1 Sam. 5, 1 fg.; 2 Sam. 5, 21; Jeſ. 46, 1). Zuweilen begnügte man ſich, daß man die Feſtungswerke niederriß, die Schätze fortnahm (1 Kön. 14, 26; 2 Kön. 14, 13 fg.), Geiſeln erzwang (2 Kön. 14, 14), Contributionen erhob (2 Kön. 18, 14; Jeſ. 33, 18) und in den wichtigen eroberten Plätzen Beſatzungen hinterließ (2 Sam. 8, 6. 14; ſ. Feſtungen). Der Sieg ward mit Jubelgeſchrei, Siegesliedern und Tanz gefeiert (2 Moſ. 15; Richt. 5; 1 Sam. 18, 6 fg.; 2 Sam. 22; Jud. 16, 2. 24; 1 Makk. 4, 24), durch Aufhängen erbeuteter Waffenſtücke im Heiligthum verewigt (1 Sam. 21, 9; 31, 10; 2 Kön. 11, 10; 1 Chron. 10, 10), die Beute (ſ. d.) wurde vertheilt. Die Gebliebenen zu begraben galt als heilige Pflicht (1 Kön. 11, 15), gefallene

Anführer wurden vom Heer betrauert (2 Sam. 3, 31) und erhielten ihre Waffen mit ins Grab (Ez. 32, 27).

Die buchſtäbliche Auffaſſung der Sabbatfeier in ſpäterer Zeit brachte den Juden im Feld manchen Nachtheil (1 Makk. 2, 32 fg.; 2 Makk. 6, 11); aber im letzten jüd. Krieg waren ſie, nach dem Zeugniß des Joſephus, weniger bedenklich.

Das iſraelitiſche Kriegsheer beſtand urſprünglich ausſchließlich und ſpäter überwiegend aus Fußvolk (4 Moſ. 11, 21; 1 Sam. 4, 10; 15, 4), die Streitwagen der Kanaaniten, Philiſtäer, Syrer, Aegypter (Joſ. 17, 16; Richt. 1, 19; 4, 3. 13; 1 Sam. 13, 5; 1 Kön. 22, 31; 2 Chron. 12, 3) und deren Reiterei (2 Moſ. 14, 6 fg.; 5 Moſ. 20, 1; Joſ. 11, 9; 2 Sam. 1, 6; 10, 18; 2 Kön. 6, 14) veranlaßten Salomo, gegen das theokratiſche Geſetz (5 Moſ. 17, 16 fg.), ſein Heer auch mit Wagen und Reitern zu verſtärken, die zur Friedenszeit in Städten lagen (1 Kön. 4, 26; 9, 19; 10, 26; 5, 6; Jer. 46, 4. 9). Seitdem war iſraelitiſche Reiterei ſtändig im Heer (1 Kön. 16, 9; 2 Kön. 8, 21; 13, 7; Jeſ. 2, 7; Mich. 5, 9), es wurde gelegentlich auch ägyptiſche zu Hülfe genommen (2 Kön. 18, 24; Jeſ. 31, 1; Ez. 17, 15). Das Verhältniß der Reiterei zum Fußvolk iſt nicht beſtimmt. Die Stärke des Heeres wird meiſt ſo außerordentlich hoch beziffert (2 Chron. 13, 3; 14, 7 fg., 17; 25, 5 fg.; 26, 11 fg.; 1 Sam. 11, 8; 15, 4; 2 Sam. 17, 11; 1 Chron. 21, 5; 27, 1 fg.; 2 Sam. 24, 9 fg.), daß ſich die Annahme ſagenhafter Uebertreibungen aufdrängen muß.

Zum Kriegsdienſt verpflichtet das Geſetz jeden Iſraeliten vom 20. Lebensjahr (4 Moſ. 1, 3; 26, 2; 2 Chron. 25, 5), wahrſcheinlich nach der Dienſtdauer der Leviten (4 Moſ. 4, 2 fg.), bis ins 50. Nach angelegten Liſten über die waffenfähige Mannſchaft konnte der Sopher (2 Kön. 25, 19; Jer. 52, 25) mit Hülfe des Liſtenführers (2 Chron. 26; vgl. 2 Sam. 8, 17; 20, 25; 1 Chron. 18, 16) die Aushebung der Wehrpflichtigen ſtamm- und ſtädteweiſe übernehmen (4 Moſ. 31, 3 fg.; Joſ. 7, 3; Richt. 4, 6. 10; 20, 10). Bei unerwarteten Einfällen wurde die Mannſchaft auf die früher angegebene Weiſe zuſammenberufen. Vom Waffendienſt ausgenommen, obgleich nicht ausgeſchloſſen (1 Chron. 27, 5 fg.), waren die Leviten (4 Moſ. 2, 23); auf ein Jahr dienſtfrei war, der jüngſt gefreit oder ein bürgerliches Unternehmen erſt begonnen hatte (5 Moſ. 20, 5 fg.; 1 Makk. 3, 55). Das aus Landmiliz beſtehende Heer theilte ſich, mit Berückſichtigung der verſchiedenen Waffenarten (2 Chron. 14, 8), in Haufen von 1000, 100 und 50 Mann (4 Moſ. 31, 14. 48; Richt. 20, 10; 1 Sam. 8, 12; 2 Kön. 1, 9; 11, 15) mit je einem Führer (2 Kön. 11, 4; 2 Chron. 25, 5) unter einer beſondern Fahne (vgl. 4 Moſ. 2, 31 fg.; ſ. Fahnen). Aus ſpäterer Zeit werden größere Abtheilungen erwähnt (1 Chron. 27, 11 fg.; 2 Chron. 17, 14; 1 Makk. 3, 55). Der Oberfeldherr des ganzen Heeres (1 Sam. 14, 50; 2 Sam. 2, 8; 24, 2; 1 Kön. 1, 19; 11, 15) bildete mit den Anführern der größern Truppenabtheilungen eine Art Generalſtab (1 Chron. 13, 1 fg.) und hatte im Frieden die militäriſche Volkszählung zu leiten (2 Sam. 24, 2 fg.). Derſelbe war gewöhnlich der König ſelbſt. Von einer Uniformirung der Miliz iſt natürlich keine Rede, da anfangs jeder Kriegspflichtige ſich ſelbſt erhalten mochte; doch wird ſchon früh eine Art Proviantcommiſſare erwähnt (Richt. 20, 10) und bisweilen verſorgten benachbarte Städte die lagernden Truppen (1 Sam. 17, 17 fg.; 2 Sam. 17, 27 fg.). Fremde Miethstruppen erhielten einen Sold (2 Chron. 25, 6 fg.). Die Einrichtung eines ſtehenden Heeres, wovon die ältere Zeit nichts weiß, hängt mit der Königsherrſchaft zuſammen und fällt in deren Beginn. Saul, der ein 3000 Mann ſtarkes Corps aus der waffenfähigen Mannſchaft zuſammenſtellte und durch Werbung ergänzte (1 Sam. 13, 2; 14, 52; 24, 3), eine beſondere Leib- und Hauswache (1 Sam. 18, 5. 13; 22, 14) aus ſeinem Stamm Benjamin unterhielt (1 Chron. 12, 29), machte den Anfang. Weiter ging David, indem er außer der Leibwache (ſ. Kreti und Pleti) und 600 Mann Kerntruppen (1 Sam. 16, 6; 20, 7; 23, 8 fg.; 1 Kön. 1, 8), aus ſeinen Anhängern aus früherer Zeit beſtehend (1 Sam. 22, 2; 23, 13; 25, 13; 2 Sam. 15, 18; 16, 6; 20, 7; 23, 8 fg.; 1 Kön. 1, 8), noch ein großes ſtehendes Heer in Bereitſchaft hatte, von dem je eine Abtheilung von 24000 Mann zu Garniſonen, zur Uebung u. dgl. im Dienſt war (1 Chron. 27, 1 fg.). Auch Salomo unterhielt ein Corps von ausgeſuchten Veteranen, den ſogenannten Sališim, deren auch ſpäter Erwähnung geſchieht (1 Kön. 9, 22; 2 Kön. 7, 2; 9, 25; 15, 25), und ſelbſt die königlichen Prinzen hatten unter David und Salomo ihre Garden (2 Sam. 15, 1; 1 Kön. 1, 5). So finden wir unter Rehabeam (1 Kön. 14, 28), Aſſa (2 Chron. 14, 8), Joſaphat (2 Chron. 17, 14 fg.), Athalja (2 Kön. 11, 4), Amazia (2 Chron. 25, 5), Uſia (2 Chron. 26, 11) mitten im Frieden ſtehende

Heere, wenn sie auch nicht fortwährend im Dienst waren. Im Reich Israel scheint später das stehende Heer immer auf den Beinen gewesen zu sein, wozu die Kriegslust der benachbarten Syrer veranlassen mochte. Die Löhnung der Truppen bestand in Naturalien und später legten die Könige in Städten Magazine an (1 Chron. 17, 12; 32, 28); erst unter den Hasmonäern erhielt das Heer einen ordentlichen Sold (1 Makk. 14, 32), dabei galt aber die Beute, wie früher, noch immer als eine dem Soldaten zufallende Belohnung. Das Heer begriff zwar wesentlich Israeliten, Fremde waren aber davon nicht ausgeschlossen (2 Chron. 25, 6 fg.), ja die Garde und die zuverlässigsten Truppen David's waren Nichtisraeliten (2 Sam. 11, 3; 15, 18; 18, 7), die das königliche Haus gelegentlich auch dem Volk gegenüber vertraten (1 Kön. 1, 38). Unter den Makkabäern gestaltete sich das jüd. Militärwesen den Umständen gemäß. Judas ordnete seine Armee in bestimmte Abtheilungen (1 Makk. 3, 55); Fürst Simon erhielt ein stehendes Heer aus eigenen Mitteln (1 Makk. 14, 32), seine Nachfolger verstärkten die Truppen, und Johannes Hyrkanus, der den Juden mistraute, warb vornehmlich Ausländer (1 Makk. 5, 39), die von Alexander, Alexandra und Aristobulus beibehalten wurden. Juden traten hingegen auch in fremde Kriegsdienste (1 Makk. 10, 36) und einzelne schwangen sich, nach Josephus, selbst zu Heerführern auf. Unter den Herodianern ward das jüd. Heer ganz nach röm. Art organisirt (Matth. 8, 5; Joh. 4, 46) und zählte vorzüglich Ausländer, unter denen auch Germanen waren. Die Herodianischen Soldaten wurden auch, gleich den römischen, zur Bewachung Gefangener gebraucht (Apg. 12, 4 fg.). Während der unmittelbaren röm. Herrschaft über Judäa waren, zur Aufrechthaltung der Ruhe, röm. Cohorten zu Cäsarea, dem Sitz des Procurators, in Garnison (Apg. 10, 1), wovon ein Theil zur Zeit der großen Feste nach Jerusalem rückte und in der Burg Antonia lag (Apg. 21, 31). Roskoff.

Krippe, ein trogartiges Behältniß, woraus das Vieh sein Futter frißt. Wir finden sie in der israelitischen Landwirthschaft, da Viehzucht nicht nur in der Patriarchenzeit, sondern auch nach der Besitznahme Palästinas, in Verbindung mit Ackerbau, fleißig betrieben wurde. Die Angaben 1 Sam. 25, 2; 1 Kön. 5, 3; 8, 63; 2 Chron. 35, 7; Ps. 144, 15, bieten eine Vorstellung von der Stärke der israelitischen Viehzucht, und nach einer Bemerkung bei Josephus („Jüdischer Krieg", VI, 9, 3) soll die Zahl der Osterlämmer in einem Jahr 256000 Stück betragen haben. Der Heerdenreichthum der Israeliten bestand vornehmlich aus Schafen, Ziegen und Rindern; Esel, scheint es, wurden später weniger als zur Zeit der Erzväter gezogen, und auch die Kamelzucht war minder bedeutend. Den Sommer hindurch ward das Vieh auf der Weide im Freien gehalten (Luk. 2, 8 fg.), nur des Nachts in Hürden eingepfercht und von Hirten bewacht; bei eintretender Regenzeit trieb man es in Ställe (2 Chron. 32, 28), wo es bis gegen die Zeit des Passah blieb, Streu erhielt (Hab. 3, 17) und sein Futter aus der Krippe fraß (Jes. 1, 3; Hiob 39, 9; Spr. 14, 4; Luk. 13, 15). Dieses bestand aus Gras, Heu (4 Mos. 22, 4; Dan. 4, 9; Hiob 40, 10; Ps. 106, 20; Spr. 27, 25) und Gemengsel (Hiob 6, 5; 24, 6; Jes. 30, 24), das, wie man vermuthet, gesalzen wurde. Daß Jesus nach seiner Geburt in eine Krippe gelegt wurde, weil es an Raum in der Herberge zu Bethlehem fehlte, erzählt Lukas (Kap. 2, 7).
Roskoff.

Krispus, s. Crispus.

Krith, s. Chrith.

Krokodil. Diese bekannte, im Nil einheimische Rieseneidechse (crocodilus vulgaris) wird unter dem Namen Liwjatán oder Tannín im A. T. wiederholt erwähnt. Doch bezeichnen diese beiden Ausdrücke eigentlich Reptil oder Wasserthier überhaupt, sodaß nur der jeweilige Zusammenhang für die Bedeutung von Krokodil entscheidet. Jesaja (Kap. 27, 1) redet von zwei Arten des Liwjatán, der flüchtigen und der geringelten Schlange, und deutet damit nach Hitzig auf zwei Schlangensternbilder hin. Nach Ewald soll Hiob 3, 8 unter dem Liwjatán der Drache zu verstehen sein, der gemäß einer auch bei den Indiern gangbaren Vorstellung bei Sonnen- und Mondfinsternissen das betreffende Gestirn verdunkelt und durch Zauberer verscheucht wird. Ps. 104, 26 wird dasselbe Wort für ein riesiges Meerthier gebraucht, das Gott schuf, „um zu spielen mit ihm". Tannín bedeutet oft die Schlange (2 Mos. 7, 9. 10. 12; vgl. dazu Kap. 4, 3; 5 Mos. 32, 33; Ps. 91, 13); zuweilen steht es auch wie Liwjatán für riesiges Meerthier (1 Mos. 1, 21; Ps. 148, 7). An diesen beiden Stellen übersetzt es Luther mit Walfisch.

Pſ. 68, 31 erwähnt ein „Thier des Rohres", was einige Ausleger irrig anſtatt auf das Nilpferd auf das Krokodil bezogen haben. Ferner hat die Vulgata das Thier Sab als Krokodil gedeutet, während die LXX es für das ſogenannte Landkrokodil halten, bei den Arabern Waran el-Ard geheißen (Psammoscaurus scincus; 3 Moſ. 11, 29; vgl. ferner Herodot, IV, 192). Es iſt dies eine Eidechſe mit ſcharfen Zähnen und langer Schnauze, die oft vom Schwanz- bis zum Kopfende drei bis fünf Fuß mißt und in Paläſtina wie auf der Sinaihalbinſel und in Aegypten ſich findet. Genau entſpricht aber dem hebr. Sab das arab. dab. Dieſen Namen trägt eine grasgrüne, mit braunen Punkten beſprengte oder auch bräunlichgelbe mit dunkeln Flecken gezierte Eidechſe, die etwa $1\frac{1}{2}$ Fuß lang wird und ſich durch einen breiten, ſtacheligen und ſehr ſtarken Schwanz auszeichnet. Sie gräbt ſich gern in den Sand und weiß ſich da gegen den giftigen Ceraſt (ſ. d.) gut zu vertheidigen. Man findet ſie in der Wüſte Juda nicht ſelten; einſt kam ſie, wie es ſcheint, noch häufiger in der Ebene Saron vor, ſodaß eine dortliegende Ortſchaft Kephar-ſaba (das ſpätere Antipatris) von dieſem Thier den Namen trug (vgl. Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte" [Stuttgart 1833—41], VI, 623 fg.; Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 255 fg., 262 fg.; Bochart, Hierozoicon [Leipzig 1793—96], II, 463 fg.; Seetzen, „Reiſen durch Syrien" [Berlin 1854—59], III, 436 fg.).

Das eigentliche Krokodil wird von den Propheten öfters als Symbol für Aegypten oder deſſen König gebraucht (Jeſ. 27, 1; 51, 9; Ez. 29, 3; 32, 2). So verkündet Ezechiel (Kap. 29, 3): „Sieh', ich will an dich, Pharao, du großer Tannín gelagert inmitten ſeiner Ströme. Ich lege Haken in deine Backen und laſſe die Fiſche deiner Ströme ſich an deine Schuppen hängen und ziehe dich herauf aus deinen Strömen mit allen Fiſchen, die an deinen Schuppen hängen. Und ich werfe dich in die Wüſte, dich und alle Fiſche deiner Ströme." Kap. 32, 2: „Wie ein Tannín in den Gewäſſern wareſt du und brauſteſt durch deine Nüſtern und trübteſt die Waſſer mit deinen Füßen und durchwühlteſt die Ströme." Mit dichteriſchem Schwung beſchreibt der Verfaſſer des Buchs Hiob das gewaltige Thier als ein Zeugniß für die Größe des Schöpfers.

Man weiß, wie ſehr das Krokodil von den meiſten Aegyptern verehrt wurde, wie ſeine Geſtalt als hieroglyphiſches Symbol des Sonnenaufgangs galt. Es ſcheint, als ob der hebr. Dichter an ägypt. Phantaſie ſich anlehnte, wenn er die Augen des Krokodils mit Frührothwimpern vergleicht und einen Feuerathem ihm beilegt (Hiob 41, 9. 10). Furchtbar erſcheinen die zwei Reihen ſeiner durch Mangel an Lippen offen hervortretenden Zähne (Hiob 41, 5). Nicht für Pfeile blos, ſondern ſelbſt für Büchſenkugeln iſt der aus viereckigen eng gefügten Hornſchuppen beſtehende Panzer, der Kopf, Rücken und Schwanz deckt, undurchdringlich (Hiob 41, 6—8. 17. 18). Im Waſſer treibt ſich das Thier mit der Kraft des Schwanzes vorwärts, daher das Schäumen der Flut beim Dichter Hiob's (Kap. 41, 22) erwähnt. Es ſinkt raſch zur Tiefe, indem es einfach plötzlich die Luft aus ſeinen Lungen austreibt, wobei infolge des raſchen Niederſinkens des Thieres einerſeits und des ſofortigen Aufſteigens vieler Luftblaſen andererſeits das Waſſer ſcheinbar zum Sieden kommt wie in einem Topf (Hiob 41, 22). Am häufigſten ſieht man Krokodile von etwa 12 Fuß Länge, doch trifft man auch ſolche, die 30 Fuß vom Kopf- bis zum Schwanzende meſſen. Mit ſeinem dicken Wanſt und den kurzen, durch ſpitze Zehen ausgezeichneten Füßen durch den Schlamm watſchelnd, erinnerte es den Dichter (Hiob 41, 21) an einen unten mit ſpitzen Scherben verſehenen Dreſchſchlitten.

Heutzutage kommt das Krokodil unterhalb Theben nicht mehr vor. Dagegen hat man daſſelbe neuerdings auch in Paläſtina wieder getroffen, nämlich in Nahr es-Zerka bei Cäſarea Stratonis. Das Vorkommen des Thieres in dieſem Gewäſſer wurde ſeit vielen Jahrhunderten behauptet, aber immer wieder angezweifelt, bis endlich ein großes Exemplar vor einigen Jahren getödtet und dem engl. Miſſionar in Nazareth zur Verfügung geſtellt wurde. Der bekannte Jordanſchiffer Mac Gregor glaubt ſogar im Kiſon ein Krokodil entdeckt zu haben, doch möchte das von ihm nur flüchtig bemerkte Geſchöpf eher die mannslange Nileidechſe (Lacerta nilotica) ſein, von den Arabern Waran el-Bak geheißen, während der Bewohner des Nahr es-Zerka nach den Beſchreibungen, die ich vom Beſitzer des Skelets erhielt, zur eigentlichen Krokodilfamilie gehört (vgl. Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 375 fg.; „Zeitſchrift der Geſellſchaft für Erdkunde zu Berlin", IV, 267. Ueber das Krokodil im all-gemeinen vgl. Triſtram, a. a. O., S. 257 fg.; Bochart, a. a. O., III, 737 fg.). Furrer.

Krone. Bei den Hebräern wie bei andern Völkern gehörte zu den königlichen Insignien, außer Scepter, prächtigem Gewand und Schmuck, das Diadem, Nezer (2 Sam. 1, 10; 2 Kön. 11, 12; Pſ. 89, 40; 132, 18), oder die Krone, ʿatara (2 Sam. 12, 30; HL. 3, 4; Ez. 21, 31 [26]; Sach. 6, 11. 14). Beide hebr. Namen leiten auf die Grundbedeutung „umgeben", „umſchließen" zurück; mit erſterm wird auch der prieſterliche Kopfſchmuck (2 Moſ. 29, 6; 39, 30; 3 Moſ. 8, 9), mit letzterm der Kranz der Neuvermählten (HL. 3, 11), der Becher (Jeſ. 28, 1) und die Kopftracht des Herrſchers (Pſ. 21, 4; Eſth. 8, 15) bezeichnet. Man vermuthet, daß mit der Salbung des Königs, die unſerer Krönung gleichkam und die göttliche Weihe verſinnbildete, jedoch nicht bei jedem Regentenwechſel erwähnt wird, auch die Aufſetzung des Krondiadems, des Abzeichens der königlichen Würde, verbunden war, obſchon ſie erſt ſeit Joas berichtet wird. Der bibliſche Sprachgebrauch nimmt „Krone" für Ehrenſchmuck überhaupt (Hiob 19, 19; 31, 36), für das Würdigſte, Edelſte, Beſte (Spr. 12, 4; 14, 24; 17, 6), daher Zion ſo genannt wird (Jeſ. 62, 3; ſ. Kränze). Ueber die Form der hebr. Kronen wiſſen wir nichts, man vermuthet, daß ſie diademartig aus einem Reif, über der Stirn mit einer breitern Verzierung, beſtanden und ſpäter eine den unſerigen ähnliche Geſtalt erlangt haben. Dies iſt wahrſcheinlicher als die Meinung, welche die hebr. Könige Diadem und Krone tragen läßt. Roskoff.

Kröte. So hat Luther Ṣab überſetzt, welches Wort vielmehr die Dornſchwanzeidechſe (Uromastix spinipes) bezeichnet (ſ. Krokodil; vgl. auch 3 Moſ. 11, 29). Ebenfalls unrichtig deutet er (Pſ. 78, 45; 105, 30) Ṣephardéʿa, was Froſch heißt, als Kröte.

Furrer.

Krug, ſ. Geräthe.

Kryſtall verſchiedener Art findet ſich auch in den bibliſchen Gegenden, nämlich auf dem Libanon, im Gebirge Paläſtinas und beſonders in den kryſtalliniſchen Maſſen der ſinaitiſchen Berge (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 562, 790; II, 476, 813; III, 674 u. ſ. w.). Das Mineral wird im Hebräiſchen mit demſelben Ausdruck wie Eis oder Hagelkorn bezeichnet (Ḳeraḥ oder gabiš). Ezechiel (Kap. 1, 22) vergleicht des Firmamentes Klarheit mit dem „Auge des Kryſtalls" und der neuteſt. Seher ſchildert (Offb. 22, 1) den Strom des Lebens, der einſt durch die Gaſſen des neuen Jeruſalems rauſchen wird, als glänzend wie Kryſtall. Kap. 4, 6 hat der Verfaſſer die Schilderung von Ez. 1, 22 aufgenommen. Es hatten beide Seher wol den Kalkſpathkryſtall im Auge, der Glasglanz hat, durchſichtig und meiſt farblos iſt und oft Spalten im Kalkgeſtein füllt. Bergkryſtall ſcheint in jenen Gegenden ſehr ſelten vorzukommen und die andern Kryſtallarten würden nicht gut zur Vergleichung der Seher paſſen. Uebrigens ſchätzte man das Mineral ſehr hoch und ſtellte es dem ophiriſchen Gold, den Korallen und Perlen an die Seite (Hiob 28, 18).

Furrer.

Kuchen. Nebſt dem geſäuerten und ungeſäuerten Brot und den Aſchkuchen (ſ. d.) erwähnt die Bibel mehrere Arten feinern Backwerks oder Kuchen, deren Beſchaffenheit ſich nur vermuthen läßt, als die in der Pfanne (marḥeset) in Oel gebacken, auch zu Speiſeopfern verwendet wurden, wobei einige an Pfannkuchen, andere an Krapfen erinnern; Kuchen, deren Teig man in Oel knetete, auf dem Backblech (maḥabat) buk (3 Moſ. 2, 5), dann in Stücke brach und nochmals mit Oel übergoß (3 Moſ. 6, 14 [21]); Leḇibot (2 Sam. 13, 5 fg.), nach der unſichern Etymologie bald für ein herzförmiges, oder herzſtärkendes, oder blätterartig gewickeltes, in der Pfanne bereitetes Backwerk, bald für Schmalzkuchen oder Pudding gehalten; Ḥallot (2 Sam. 6, 19), bei Opfern gebraucht (2 Moſ. 29, 2; 3 Moſ. 2, 4; 7, 12; 8, 26; 4 Moſ. 2, 4), mit Oel eingeknetet und im Ofen gebacken (3 Moſ. 2, 4), werden dem Wort nach für kringelähnliche „Lochkuchen" oder für „runde" oder „angenehme, ſüße" Kuchen erklärt; Reḳikim (3 Moſ. 2, 4; 4 Moſ. 6, 15; 1 Chron. 23, 29), ſehr dünne, mit Oel überſtrichene Opferfladen. Zu den Kuchen nahm man häufig Bienen-, Dattel-, Trauben-, Mannahonig, der im Orient auch jetzt anſtatt des Zuckers gebraucht wird. Solche Honigkuchen (ṣaphihit biḏebas) waren von jeher ein Leckerbiſſen des Morgenländers (ſ. Backen). Unter ʾašiše zanabim (Hoſ. 3, 1), die (HL. 2, 5; 2 Sam. 6, 19; 1 Chron. 16, 3) als Erfriſchung erwähnt werden, verſteht man Kuchen mit Roſinen. Cawanim (von den LXX beibehalten) waren Kuchen, die man der heidniſchen Göttin „der Königin des Himmels" bereitete und opferte (Jer. 7, 18; 44, 19).

Roskoff.

Kuh. Wie unſer „Rind" bald ohne Unterſchied des Geſchlechts, bald von dem einen oder andern gebraucht wird, ebenſo das hebr. Bakar, das alſo auch das weibliche ausſchließlich bezeichnen kann (1 Moſ. 33, 13), obſchon die Kuh den beſondern Namen Para hat. Nebſt Schafen und Ziegen machten Rinder den Hauptbeſtandtheil der hebr. Landwirthſchaft aus; ſie waren die gewöhnlichen Haus- und Opferthiere, deren Pflege unter geſetzlichem Schutz ſtand (2 Moſ. 21, 33 fg.; 33, 4; 3 Moſ. 19, 19; 22, 24. 27; 5 Moſ. 22, 4). Die duftigen Weiden in der Ebene Saron (1 Chron. 27, 28 fg.), die fetten Triften von Baſan (2 Moſ. 32, 4; Ez. 39, 18) waren der Viehzucht wegen berühmt und die baſaniſchen Kühe ſprichwörtlich (Am. 4, 1; ſ. Viehzucht). Die Kuh war dem Hebräer wichtig, nicht nur weil er Rindfleiſch (1 Sam. 14, 32; 1 Kön. 4, 20; 19, 21), beſonders Kalbfleiſch, gern aß (1 Moſ. 18, 7; 5 Moſ. 12, 21; 1 Sam. 28, 24; 2 Sam. 12, 4; 2 Chron. 18, 2; Neh. 5, 18; Jeſ. 22, 13; Am. 6, 4), wegen Verwendung des Rindes zu landwirthſchaftlichen Arbeiten (5 Moſ. 22, 10; Richt. 14, 18; 1 Kön. 19, 19 fg.; Jer. 30, 24; Am. 6, 12; Hoſ. 10, 11; Hiob 1, 14), zum Ziehen und Laſttragen (1 Chron. 12, 40), wegen der Nutzbarkeit der Haut und des Horns, ſondern auch wegen der Milch, die dem Honig an die Seite geſetzt (2 Moſ. 3, 8; 13, 5; Joſ. 5, 6; Jer. 11, 5), nach deren Menge der Reichthum des Heerdenbeſitzers bemeſſen wurde (Hiob 21, 24). Sie war ſowol friſch (1 Moſ. 18, 8) als geronnen (Richt. 4, 19; 5, 25; Hiob 20, 17; Luther: Butter), wie im heutigen Orient, ein beliebtes Nahrungsmittel, aus ihr bereitete man Käſe (1 Sam. 17, 18; 2 Sam. 17, 29; Hiob 9, 10; ſ. Milch). Merkwürdig iſt das Verfahren mit der rothen Kuh, die fehlerlos und ungebraucht ſein mußte (5 Moſ. 21, 3; 1 Sam. 6, 7), außerhalb des Lagers als Sündopfer geſchlachtet, und nachdem von ihrem Blut ſiebenmal gegen das Heiligthum geſprengt worden, ganz und gar mit Cedernholz, Yſop und Coccuswolle verbrannt wurde. Von der geſammelten, außerhalb des Lagers an einem reinen Ort aufbewahrten Aſche nahm man zum Sprengwaſſer, welches als Lauge diente, um mittels eines Yſopbüſchels die Verunreinigung durch den Tod zu beſeitigen. Das 5. Buch Moſe enthält (Kap. 21, 1 fg.) eine eigenthümliche Beſtimmung. Wurde ein Erſchlagener im Freien gefunden und der Thäter blieb unbekannt, ſo mußten die Aelteſten des dem Leichnam nächſtgelegenen Ortes eine junge Kuh, mit der noch nicht gearbeitet worden, an einem immerfließenden Bach ſo ſchlachten, daß das Blut in das Waſſer floß, worauf die Prieſter ihre Hände waſchen, zum Zeichen ihrer Unſchuld an dem Mord, und zugleich erklären ſollten, daß ſie weder Urheber noch Mitwiſſer des Verbrechens ſeien. Roskoff.

Kukuk, wahrſcheinlich der auch als Eule (ſ. d.) und Schwalbe gedeutete tahmas (3 Moſ. 11, 16), der in Paläſtina vorkommt und von dem die Alten glaubten, daß er die Eier und Jungen der Pflegeältern ſeiner Jungen aus dem Neſte werfe und freſſe (Ariſtoteles, Historia animalium, VI, 7; IX, 29). Sein Fleiſch galt und gilt zum Theil noch als ſchmackhaft. Den Namen, der „Gewaltthätige" (von hamas, Gewalt üben), hatte er wegen jener vermeintlichen Eigenſchaft. Schenkel.

Kümmel (cuminum sativum, nicht unſer gemeiner Kümmel, carum carvi L., ſondern der ſogenannte röm. Kümmel) wurde ſchon im Alterthum wie noch heute in Paläſtina cultivirt, um den gewürzhaften Samen dieſer Dolden tragenden, dem Fenchel ähnlichen Pflanze zu benutzen. Nach Jeſaja (Kap. 28, 27. 28) ſchlug man den zarten Samen mit einer Ruthe aus; hätte es ſich doch ohnehin nicht gelohnt, die verhältnißmäßig geringen Quantitäten der Kümmelſtauden wie die Getreidegarben mit dem Dreſchſchlitten zu behandeln. Bezeichnend aber für die Pedanterie der Schriftgelehrten und Phariſäer zu Chriſti Zeit war es, daß ſie ſogar das Küchengewürz (ſ. auch Dill) verzehnteten (Matth. 23, 23). Furrer.

Kundſchafter, ſ. Krieg, Kriegskunſt, Kriegsheer.

Kunſt, Künſte (bei den Hebräern). Da die einzelnen Künſte an beſonderer Stelle ihre Betrachtung finden (ſ. Dichtkunſt, Muſik, Tempel), ſo erübrigt hier nur, die allgemeine künſtleriſche Anlage des Volkes zu beſtimmen, ſowie das Maß zu erörtern, in welchem ſich der Kunſttrieb in Iſrael darſtellte. Hierbei kommen ſowol die bildenden Künſte im engern Sinn, die der Form und der Farbe (Architektur, Sculptur, Malerei) in Frage, als auch die des Tons und der Rede (Muſik, Dichtkunſt). Die beſonders früher häufige Meinung, bei den Orientalen oder wenigſtens den Semiten könne von Kunſt keine Rede ſein, leidet entweder an Unkunde und Flüchtigkeit oder hat nur einzelne Kunſtgattungen im Auge, oder ſie läßt, in künſtleriſchem Dogmatismus von Einem beſtimmten

Ideal trunken, den kunſthiſtoriſchen Geſichtspunkt ganz aus den Augen. Freilich hat die gerechte geſchichtliche Würdigung ihre Schwierigkeiten. Unſere Kunſtgeſchichte hat ſich zu enge am Aufleben des antiken Ideals entwickelt, um nicht von demſelben abhängig zu ſein, um nicht die helleniſche Kunſtform als die abſolut ſchöne hinzuſtellen und als Maßſtab anzulegen. Die letztere ſtellt jedoch nur den Menſchen in den Mittelpunkt, weniger die übrige Natur, findet das Ideal am vollkommenſten in der Plaſtik entwickelt, weniger in der Malerei, weiſt aber doch auch auf eine Reihe Entwickelungsſtufen zurück, welche ſie ſelbſt nicht durchgemacht, ſondern wahrſcheinlich aus dem Orient überkommen hat. Sehen wir alſo auch ganz ab von der Möglichkeit eines andern Kunſtideals, ſo müſſen dem Hiſtoriker dieſe mehr elementaren Formen in eben dem Maß von Wichtigkeit ſein wie alle Anfänge und Entwickelungsepochen bedeutender Geiſtesſchöpfungen. Ein ſicheres Urtheil erheiſcht Einſicht in die elementaren Bedingungen und Grundformen künſtleriſchen Schaffens, eine feinere Spürkraft für den leiſen Pulsſchlag des langſam erwachenden Kunſttriebes. Immer will die Kunſt eine höhere, geiſtigere Wirklichkeit ſchaffen, als Natur und Leben darbieten. Ein Maß ſolcher höhern Wirklichkeit iſt ſchon da, wenn z. B. der aſſyr. Künſtler eine Kampfesſcene an die Wände des Palaſtes malte: das ruhmvolle Ereigniß, an ſich flüchtig vorübergeeilt in der verrinnenden Stunde, iſt feſtgehalten für das Auge jedes Zeitgenoſſen, vieler Nachkommen. Den König auf ſeinem Streitwagen bildet er nicht, wie derſelbe wirklich daſtand, ſondern in der vollen Würde, wie er ihn ſich denkt, d. h. in Idealität. Iſt für den religiöſen Sinn gerade die Gegenwart der Gottheit der befriedigende Vollgenuß, ſo kommt demſelben der Künſtler durch die maleriſche oder plaſtiſche Abbildung entgegen, ſobald die Gottheit in ihrer vollen Individualität ſich mit der Vorſtellung des Gläubigen deckt oder gar dieſelbe reinigt und idealiſirt. Schon die Reinheit geometriſcher Formen verräth ein Streben nach Idealität; es iſt der Beginn des ſchönen Ebenmaßes, das der ſuchende Kunſttrieb erringen will. Der Drang, Erhabenes zu bilden, wird ſich anfangs lediglich in der alle Naturwirklichkeit überragenden Größe darſtellen, bis dieſelbe ſich mit der rechten Proportion aller Theile vereint. Gerade der Orient zeigt dieſe Richtung in erhöhtem Maß, und dieſer Drang nach dem Erhabenen, ſich zunächſt im Koloſſalen ſowie im Maſſenhaften einen Ausdruck ſuchend, findet ſchwerer im Princip des Anmuthigen ein angemeſſenes Gegengewicht. Iſt aber der Kunſttrieb ſtets eine eigenthümliche Richtung des menſchlichen Grundſtrebens, die Natur zu beherrſchen und zum Organ ſeines Geiſtes zu ſtempeln, ſo wird und muß er da kräftiger ſich entfalten, wo ſie leichter zu beherrſchen iſt mit Auge und mit Hand, ſo in dem ſchönen Klima von Hellas, das nicht jene ſchroffen Gegenſätze Aſiens kennt, wo ſelbſt der Blick auf das weite Meer begrenzt iſt durch zahlloſe Eilande. Wo, wie vielfach in Vorderaſien, der Menſch noch fortwährend der Natur ſeine Subſiſtenz abringen muß, wo Wüſte und Oaſe harte Gegenſätze bilden, wo Steppe und Gebirge nur andere Formen von Unwirthlichkeit zeigen: da kann der Geiſt ſchwer zu jener lieblich-ernſten Ruhe gelangen, welche die wahre Kunſtübung erheiſcht. Wo aber der Boden günſtiger, wo eine Stätte geebnet iſt durch hundertjährige Civiliſationsarbeit, wo ein kräftiges nationales Leben die Empfindung behaglicher Sicherheit aufkommen läßt, da können wir Kunſtbildungen fordern und erwarten.

Ein gewiſſes Maß dieſer Vorbedingungen finden wir auf dem Boden Paläſtinas, in Iſrael. Denn es iſt unrichtig, hier von Betrachtung des ſemitiſchen Geiſtes überhaupt auszugehen, ſolange der ethnologiſche Begriff des Semiten noch ſo ſchwankend iſt, ſolange unſer Einblick in das Leben und Walten der großen Reiche in Aſſur und Babylon noch ſo wenig ſichere und umfaſſende Züge uns entgegenbringt, ſolange wir nicht noch vollſtändiger den urſprünglichen Sinn der arab. Cultur abgelöſt haben von der vielfach verzerrenden, nur in wenigen Punkten günſtig reſtaurirenden Tünche des Islam. Selbſt die nationale Literatur Iſraels verräth doch noch zu wenig Hände, zu wenig Richtungen (wenngleich unendlich mehr als die gewöhnliche Ueberlieferung ahnt und zugibt), um den eigentlichen Sinn und Geiſt des Volkes ſelbſt treu und vor allem farbenreich zeichnen zu können. Gleichwol zeigt der Geiſt dieſes Volks mannichfaltige Spuren und Anfänge, aus denen ſich Kunſtſchöpfungen entwickeln konnten. Das offenbart ſich ſchon in der wol eigenthümlich gearteten, aber hohen Stufe, welche die Dichtkunſt (ſ. d.) der Hebräer einnimmt. Wir gewahren eine lebhafte Phantaſie, welche freilich in überaus leichter Beweglichkeit nicht in einem Bilde ausruht, ſondern, die Anſchaulichkeit des Gedankens bezweckend, von Gleichniß zu Gleichniß ſchnell überſpringt. Kein Dualismus zwiſchen Geiſt und Körper

lehrte das Leben als Schlacke verachten: geht doch die hebr. Pſychologie gerade von der perſönlichen Einheit des Menſchen aus! Ja, der „Lebensgeiſt“ (die Ruach) iſt zwar göttliches Walten, aber doch identiſch mit dem rein natürlichen Leben des Organismus, nicht nur im Menſchen, ſondern auch im Thier, ſelbſt in der Pflanze. Freilich wurde die Vergötterung des Naturlebens von allen höhern Geiſtern abgewieſen: aber wenn auch nicht natürliche Erſcheinungsform, ſo war doch die Natur als Werk und als Offenbarungsſtätte der Gottheit an und für ſich wol würdig, Kunſtobject zu werden. Daß die Unabbildbarkeit Gottes keineswegs ſo allgemein anerkannt war, wie man wol früher gemeint hat, in der Vorausſetzung, alle Geſetze des Pentateuchs hätten ſtets nicht nur autoritative, ſondern auch factiſche Geltung gehabt, iſt heute zugeſtanden. Daß aber gleichwol jenes Princip tiefer im Volk haftete, als man hier und da zugeben möchte, erkennen wir gerade daraus, daß die oft vorkommenden Abbildungen Jahve's einen großen Mangel an Originalität zeigen und ſich entweder an allgemein ſemitiſche Ueberlieferungen anlehnen oder Bildungen der Nachbarvölker einfach adoptiren. Um ſo mehr erheiſcht das thatſächliche Zurückbleiben Iſraels in den bildenden Künſten eine Erklärung. In der ſchnellen Beweglichkeit der Phantaſie (vgl. Schnaaſe, „Geſchichte der bildenden Künſte“ [1. Ausg., Düſſeldorf 1843—64], I, 257 fg.) liegt ſie nicht allein. Mehr noch in der Geſchichte des Volkes. Nur kurze Zeiten ruhiger Entwickelung waren ihm beſchert, wie unter Salomo, und ſofort ſehen wir auch Kunſtſchöpfungen hervortreten. Vorher ließ der Kampf um ſichere Exiſtenz die ruhige Freude am Daſein nicht aufkommen; ſpäter ward die Volkskraft durch die Trennung der Reiche und weiterhin durch die Zuſammenſtöße mit den vorderaſiat. Weltmonarchien brach gelegt. Das Land litt häufig unter verheerenden Calamitäten. Noch ſtärker wirkte die eigenthümliche Regierungsform. In Babylonien, Aſſyrien, Aegypten entſtehen mächtige Bauten durch die Allgewalt der Fürſten. In Iſrael hat der republikaniſche Geiſt nur vorübergehend geſchwiegen. Als die Maſſe nicht mehr reagirte, ſprach ſich derſelbe in der höhern prophetiſchen Form aus: die ſelbſtverherrlichende Eitelkeit ſogar eines Hiskia erfährt von Jeſaja (Kap. 39) ſtrenge Rüge, nicht minder wo ſie als Luxus und Prunk der Großen auftritt, erkauft durch Mishandlung des Volks (Am. 3, 15; 6, 11). Auch an die Feier der Verſtorbenen konnte ſich in Iſrael keine Kunſtbildung anſchließen, wie bei den Aegyptern und Perſern. Der gerechte Gott gab nach der Anſchauung des Volks dem Würdigen ſchon in dieſem Leben Reichthum und Glück; in dem Gedächtniß der Nachkommen fortzuleben galt als Erſatz für die Ungewißheit nach dem Tode, und die Pietät war ſo ſtark, daß ſie keiner Auffriſchung durch impoſante Denkmäler bedurfte. Wol iſt hier und da von Grabmälern die Rede, bei Königen und Fürſtenſöhnen, doch waren dies (ſ. Grab, Gräber) ausgehauene Höhlen des Berges Zion; die künſtlichen Grabmäler mit Vorhof und Gemächern, welche nördlich von Jeruſalem am Damaskusthor gezeigt werden, ſind viel ſpätern Urſprungs. Die unkritiſche Meinung franzöſ. Reiſenden, die hieraus auf einen altjüd. Kunſtſtil ſchließen wollten, zerfällt in nichts, zumal der ägyptiſch-griech. Stil derſelben deutlich in die Zeit des Herodes und der Römer herabführt, der auch in den arab. Felsmonumenten im Wadi Muſa vorkommt (vgl. Springer, „Handbuch der Kunſtgeſchichte“ [Stuttgart 1855], S. 54). Selbſt der Gottesdienſt bot der Entwickelung einer iſraelitiſche Kunſt keine hinlänglich feſte Baſis dar. Das Centralheiligthum kam nicht ohne Spuren von Oppoſition ſeitens der Propheten zu Stande, als Abweichung von der alterthümlichen Einfachheit (2 Sam. 7, 5 fg.). Schon jene Centraliſirung ſchloß ja die Vermehrung kirchl. Kunſtſchöpfungen aus. Und der Gedanke, daß der Tempelcultus zu Jeruſalem die ſicherſte Gewähr der göttlichen Gnade abgebe, hat im Volk niemals feſte Wurzel gefaßt. Dagegen ſpricht ebenſo das lange Fortbeſtehen der Bamoth oder Hügelculte, ſowie andererſeits das Wirken der Propheten. Während in Aegypten lange Reihen mächtiger Säulen der Feſtproceſſion eine höhere Weihe geben ſollten, genügte in Iſrael der feiernden Menge der geſchloſſene Raum der Vorhöfe. Das Anſehen und die Macht der Prieſter iſt hier niemals bedeutend geweſen; denn ſelbſt nach Eſra's Zeiten werden ſie von den geſchulten Geſetzesinterpreten überragt. Und wiederum ſo nüchtern waren die Juden nicht, um die alltäglichen Thätigkeiten und bürgerlichen Geſchäfte, gleich ihren ägypt. Nachbarn, in Stein zu verewigen, ſchon deshalb, weil ſie zum Handwerk nicht viel Neigung beſaßen und überwiegend dem Acker- und Weinbau oblagen. Der Sinn für das Erhabene, der ſich ſo großartig in ihren Dichtungen kundgibt, fand nicht den Weg zu einer Darſtellung in Form und Farbe, die dem Volk ſelbſt genügt haben

würde: wo aber ein derartiges Talent ihnen entgegenzutreten ſchien, welches jene Brücke ſchlug, ahnte man ſofort einen höhern Geiſt, eine göttliche Begabung. So bei Bezaleel und Oholiab (2 Moſ. 36, 1. 2). Ein ſinniges liebevolles Sichverſenken in die Bildungen der Natur, welches für die Schöpfung des künſtleriſch Anmuthigen die Grundſtimmung bildet, widerſtrebte zu ſehr dem tiefen Ernſt, der ſchnell vom Geſchöpf zum Schöpfer emporſtieg, aber ebenſo auch dem maßloſen Sinnentaumel, der bei den andern Orientalen nur zu leicht den Rückſchlag zu dem düſtern Ernſt mancher Culte bildete. Gleichwol bezeugen es die anmuthigen, feiner Naturbetrachtung entnommenen Gleichniſſe in den Sprichwörtern Salomonis, daß es dem Volk an Keimen zu jener künſtleriſchen Sinnigkeit nicht ganz gebrach.

Wir behandeln zunächſt die Spuren von Architektonik. Mag die Stiftshütte in der Wüſte wirklich die im 2. Buch Moſe ausführlich beſchriebenen Formen gehabt haben, oder mag uns dieſe Beſchreibung nur das ſpätere Traditionsbild vergegenwärtigen, eine Combination, deren factiſche Grundlagen ſowol in dem ungleich größern Führerzelt Moſe's als auch im Heiligthum zu Schilo (Joſ. 18, 1) zu ſuchen ſind, was uns das Richtigere zu ſein ſcheint, gleichviel (im letztern Fall ſogar um ſo mehr), uns liegt dort ein Bild künſtleriſcher Conception vor. Es wird dargeſtellt als ein zeltartiges Gebäude von beweglichen Holzwänden, überdacht mit einer vierfachen Lage theils koſtbarer, theils ſolider Teppiche, 30 Ellen lang, 10 Ellen hoch, ebenſo viel breit, durch einen Vorhang abgeſchloſſen gegen den rings umgebenden Vorhof von 100 Ellen Länge und 50 Ellen Breite. Die 60 Säulen, 5 Ellen hoch, die ihn umgaben, dienten lediglich als Träger des ringsum laufenden Vorhangs. Die innere Theilung des Zeltes verhielt ſich wie 1 : 2; das Allerheiligſte mit der Bundeslade war 10 Ellen tief, das Heilige (mit den Geräthen einer alterthümlichen Cultusform: Räucheraltar, Schaubrottiſch, Leuchter) 20 Ellen. Der Grundriß iſt durchaus der eines arab. Zeltes, das noch heute in zwei Abtheilungen geſchieden iſt, hinten die kleinere, das unnahbare Heiligthum der Familie bergend, vorn die größere, ringsumher der eingezäunte Hof für Hab und Gut. Im Hinausſchreiten über das Gewöhnliche, Nothwendige, Zweckmäßige gibt ſich der künſtleriſche Trieb bereits kund. Die Maße ſind viel größer, weil es eben das Zelt iſt, „in welchem Jahve wohnt", ohne ins Koloſſale zu gehen, ohne maſſenhafte Gemächer hinzuzufügen. Es iſt als ob es der hebr. Geiſt von vornherein aufgegeben hätte, die wirkliche Größe und Erhabenheit der Gottheit in rein äußerlicher Ausdehnung ihrer Wohnung irgendwie entſprechend darzuſtellen. Und das Wort Salomo's bei der Tempelweihe, welches die Incongruenz zwiſchen dem Tempelgebäude und den unendlichen Räumen des Himmels (1 Kön. 8, 27) beleuchtet, iſt nicht einer beſondern Höhe prophetiſcher Anſchauung entnommen, ſondern deutet auf ein im Volk ziemlich weit verbreitetes Axiom hin. Denn wie viel Sinnliches ſich hier auch in die Gottesvorſtellung einmiſchen mochte, ſo haftete dieſelbe doch ganz überwiegend an den großartigen Erſcheinungen des Himmels. Sonach hat das Allerheiligſte nicht eigentlich die Bedeutung einer Cella (des Gemachs für die Statue des Gottes), ſondern entſpricht ihm nur äußerlich und faſt unabſichtlich. In der Art und Weiſe aber, wie nun dieſes Gotteszelt von den gewöhnlichen Menſchenzelten geſchieden wird, mangelt dem Volk die Originalität und es muß zu bereits anderweitig ausgeprägten Formen greifen. Das Maleriſche vertreten die gewirkten bunten Teppiche, und die höhere Vollkommenheit dieſer Wohnung verräth ſich im geometriſchen Ebenmaß der Theile — beides echt ägyptiſch. Dieſes harmoniſche Maß gipfelt hier noch im Kubus, den das Allerheiligſte ausmacht, es iſt die volle Regelmäßigkeit, der erſte ſchüchterne Schritt auf der Bahn höherer Kunſtformen. Das Heilige iſt genau doppelt ſo groß, weil hier die Stätte des reinen Prieſtercultus ſein ſollte.

Der Tempel des Salomo führt uns in das Gebiet der wirklichen Baukunſt. Er ward errichtet auf der geebneten und dann kunſtreich terraſſirten Platte des Morija, des kleinern Hügels neben dem Zion. Der Kern des Ganzen bleibt identiſch, nur die Maße und das Material ändern ſich: das Ganze gewinnt mehr den Charakter eines königlichen Palaſtes, als der würdigern Wohnung für die Gottheit (2 Sam. 7, 2) oder vielmehr für das Heiligthum der Bundeslade. Das eigentliche Haus beſtand gleichfalls aus dem Allerheiligſten und dem Heiligen, beide durch Wände geſchieden, durch eine mächtige Flügelthür verbunden. Die Maße in Länge und Breite (60 und 20 Ellen) ſind verdoppelt, aber die Höhe (30 Ellen) iſt verdreifacht, dem neuen Charakter eines hochragenden Palaſtes

entſprechend. Wir ſehen demnach keinen genügenden Grund, mit Bähr („Der Salomoniſche Tempel“ [Karlsruhe 1848], S. 33), an einen Schreibfehler für 20 Ellen zu denken. Gleichwol blieb der kubiſche Charakter des Sacrariums bewahrt. Der 10 Ellen hohe Raum über demſelben floß wahrſcheinlich zuſammen mit den zahlreichen an beiden Langſeiten und der Hinterſeite, in drei Stockwerken ſich erhebenden Gemächern, die für Tempelvorräthe und Utenſilien beſtimmt waren und nur kleine Zimmer von 5 Ellen Höhe darſtellten. Ihre Zahl iſt ungewiß: wären es ihrer dreißig geweſen (Joſephus, „Alterthümer“, VIII, 3, 2), ſo müßten wir ſie ſehr klein denken. Das Heilige mündete in eine Vorhalle von 10 Ellen Länge und Tiefe; davor zwei freiſtehende Säulen, Jachin und Boas (ſ. Jachin und Boas), von 12 Ellen Umfang und 23 Ellen Höhe, von der indeß 5 Ellen auf das Capitäl kommen. An dieſem gewahren wir Wölbungen, in der untern Hälfte netzartige Geflechte mit vielen Granatäpfeln, in der obern Lilienſtengel, -Blumen, -Blätter, ſodaß es wie ein Lilienſtrauß ausſah. Das Dach des Hauſes mochte flach ſein; eine leichte Deckenwölbung im Innern (nach Thenius) müßte ſtärker indicirt ſein. Um das „Haus“ ſelbſt zog ſich ringsherum ein Vorhof für die Prieſter, den eine Mauer von dem niedriger liegenden Vorhof für das Volk trennte. In dieſem wurden ſpäter wol Zellen angebracht, aber von Säulenhallen läßt ſich nirgends die geringſte Spur entdecken; ſie ſind dem Ganzen völlig fremd. Das Material beſtand aus mächtigen balkenähnlichen Quadern, die aber nach innen und außen mit Cedern- und Cypreſſenholz verkleidet waren. Worin lag die Urſache dieſer eigenthümlichen Erſcheinung? Schwerlich darin, daß man die Innenwände mit Basreliefs verſehen wollte; denn in Aegypten wählte man hierzu gerade den Stein, hier aber ein Material, das der Verwitterung unendlich leichter ausgeſetzt iſt. Kein Wunder, daß der Bau bereits 150 Jahre ſpäter (2 Kön. 12) umfaſſender Reparaturen bedurfte! Auch genügt wol nicht der Grund, daß Häuſer von koſtbarem Holz höher galten als ſteinerne. Gerade bei religiöſen Bauten ſpielt die Conſervirung des Alterthümlichen eine große Rolle, und ſo ſcheint auch dieſe durchgängige Holzbekleidung daran erinnern zu ſollen, daß das urſprüngliche Gotteshaus (in Schilo) lediglich aus Holz beſtand. Der Bericht legt einen beſondern Nachdruck darauf, daß man nichts von den Steinen gewahrte (1 Kön. 6, 18). Einen Schritt weiter — und das Holz ſelbſt fällt fort, wol aber muß der Stein ſelbſt den Formen des Holzes nachgeben. So verrathen die ſteinernen Grabkammern in Aegypten deutlich den Urtypus des Holzbaues, in der Decke, als wäre ſie aus Baumſtämmen zuſammengefügt, ſelbſt in der Nachbildung des Lattenwerks im Relief der Thür (vgl Erbkam, „Ueber den Gräber- und Tempelbau der alten Aegypter“ [Berlin 1852], S. 16). Aehnliches findet ſich in den Urformen der griech. Tempel, deren Structur durchweg auf alten Holzbau zurückführt.

Phöniz. Bauleute, vom König Hiram entlehnt, haben beim Tempelbau ſtark mitgewirkt. Viel zu weit geht die Vermuthung, daß ſie auch phöniz. Cultus mit eingeſchleppt hätten. Der Grundriß iſt, wie wir fanden, dem der Stiftshütte entſprechend und daher echt iſraelitiſch. Allein gleichwol könnte daneben ein ſtarker Einfluß phöniz. Kunſtſtils angenommen werden. Nur freilich iſt es nicht leicht zu ermitteln, welcher Art derſelbe geweſen iſt, da uns aus Phönizien faſt nichts übriggeblieben iſt, was darüber ſichere Kunde gäbe. Man muß in die Colonien blicken, wohin die Phönizier in viel höherm Maß, als man früher gemeint hat, ihre Eigenart mitgenommen haben, d. h. da wo ſie ganz allein herrſchten. Auch die Phönizier haben nach den alten Schriftſtellern (Joſephus, Contra Apion., I, 17, 18) Holz und Metall bei ihren Prachtbauten verwendet. Säulen von Erz, Balken von Cedernholz werden bei den Tempeln zu Gades und Utica erwähnt; Backſteine ſcheinen ihnen, wie den Juden, unbekannt geweſen zu ſein. In einem Tempel zu Karthago waren, wie beim Salomoniſchen Tempel, die Wände mit Goldplatten belegt. Alles dieſes betrifft aber nur Nebendinge, nicht den architektoniſchen Grundriß; von reichen Teppichbehängen, wie bei den Phöniziern, finden wir im Tempel nichts. Auf jene Momente hin das Urtheil zu fällen (mit Schnaaſe, a. a. O., I, 249), daß der Bauſtil der Juden mit dem der Phönizier höchſt übereinſtimmend, faſt zuſammmenfallend geweſen ſei, erſcheint mehr als gewagt. Die Tempelreſte auf der Inſel Gozzo, die ſogenannte Gigantea, auch auf phöniz. Urſprung zurückgeführt, geben deutlichere Bilder. Jeder einzelne Tempel iſt in mehrere Haupträume getheilt. Eine elliptiſche Thürſchwelle führt in einen vordern Hofraum, welcher, elliptiſch wie die Schwelle geſtaltet, durch einen ſchmalen Durchgang mit dem hintern gleichförmigen größern Hof verbunden iſt. Im Hintergrund befindet ſich

ein im Halbkreis erhöhter Raum, in den Seitenrundungen Heiligthümer mit vielen Altären. Ein anderer Tempel, wie auch der Hadjar-Chem auf Malta, beſtand aus einer Menge rundlicher elliptiſcher Räume. Der paphiſche Tempel auf Cypern zeigt, wie der zu Marathos, der Inſel Arados gegenüber, erhöhte Emporbühnen, ohne Zweifel für die Götterſtatuen — zwei Höfe von faſt gleicher Größe, mit Säulen umgeben, ſeitwärts im zweiten Hof die Cella mit erhöhtem Mittelbau und niedrigen, von Säulen getragenen Seitenhallen (vgl. Springer, a. a. O., S. 52, 53). Sind dies wirklich Denkmäler der phöniz. Kunſt, ſo ſpringt, gerade in Betreff der architektoniſchen Hauptformen und der Grundlinien, die umfaſſendſte Unähnlichkeit mit dem Salomoniſchen Bau ſofort ins Auge. Die Cella war hier nicht erhöht, zumal ja auch ihr Inhalt dem Auge des Volks, ſelbſt der Schar der Prieſter verborgen ſein ſollte; denn darauf fällt beſonderer Nachdruck, daß die Lade Gottes im tiefen Dunkel ſtehe (1 Kön. 8, 12), ein Sinnbild der verhüllenden theophaniſchen Wolke. Nirgends finden wir hier durch Mauerwerk bezeichnete Scheidungen im Tempelraum ſelbſt, ſowie dort nicht rings umſchließende Vorhöfe. Daß das Heiligthum (mit dem Prieſtervorhof?) als Ganzes höher gelegen war, brachte nur die gegebene Form der Hügelkuppe mit ſich. Nirgends, was beſonders charakteriſtiſch, jene elliptiſchen und halbrunden Räume, die allein dem ganzen Bau eine total verſchiedene Form gegeben hätten, nirgends jene Säulenreihen und Säulenhallen, die ſich bis ins innere Heiligthum hinziehen. Wunderlich iſt es, daß auch Movers („Die Phönizier" [Berlin 1849—50], I, 58, 673) eine große Verwandtſchaft zwiſchen den phöniziſchen und jeruſalemiſchen Bauten annimmt. Die bloſe Ausſonderung eines Adyton, in das nur die vornehmſten Prieſter eintreten konnten, gibt doch eine viel zu dürftige Parallele. Vollends wenn man einen Blick in die citirte Stelle thut (Lucian, De dea syria, Kap. 31). Nach ihm war der Tempel nicht „einfach", ſondern ein anderes Gemach in ihm enthalten, durch einen ſchmalen Auf- und Zugang mit dem größern Theil des Heiligthums, das allen offen ſtand, verbunden. Thüren ſeien nicht vorhanden. In jenes Gemach gehen nur die Prieſter, die der Gottheit am nächſten ſtehen. Man halte doch nur feſt, daß die Scheidung von Sacrarium und Vorhof, der Stätten für Gott, Prieſter, Volk, allen ausgeführtern Heiligthümern naturnothwendig eignen muß. Ebenſo wenig gewahren wir im Grundriß eine Anlehnung an Aegypten, an und für ſich nicht ſo unmöglich, da bekanntlich Salomo eine Pharaonentochter geheirathet hatte. Allein ſchon der Charakter der durchgängigen Steinarbeit, ferner die koloſſalen Dimenſionen, die langen Colonnaden von außen, die Säulenreihen im Innern, der Umſtand, daß die Vorhöfe das Heiligthum nicht rings umgeben, ſondern in gleicher Breite vor der Cella liegen, zugleich der Wechſel von Breite und Tiefe (der Tempel des Chenſu bei Karnak iſt ſehr tief und ſchmal, der von Qurna bei geringer Tiefe ſehr breit), die ſehr mannichfaltige Anordnung der innern Räume — alles dies liefert ſo tiefgreifende architektoniſche Unterſchiede, daß auch von leiſer Anlehnung nichts zu entdecken iſt. Daß neben dem Sacrarium ſich hier wie dort viele Gemächer fanden, kommt nicht in Betracht. Denn im Salomoniſchen Tempel ſind ſie lediglich durch rein praktiſche Zwecke hervorgerufen und dienen dem Cultus nur ſehr mittelbar. Ihre untergeordnete Bedeutung zeigt ſich auch darin, daß das eigentliche Heiligthum jenen Anbau um 12 Ellen überragte. Ueber die Paläſte der Könige und Großen können wir von künſtleriſchem Standpunkt nichts ſagen, da hierüber die Quellen ſchweigen und nur das Material (Cedernholz und Stein), ſowie Ausſchmückung (Thüren mit eingelegtem Elfenbein), erwähnen.

Von Malerei finden wir wenige Spuren, die ſich nicht weiter verfolgen laſſen; was die Bilder von Kriegern an den Wänden betrifft, die Ezechiel (Kap. 23, 16) erwähnt, ſo deutet dies auf chald. Kunſt. Dagegen war das Innere des Tempels mit Basreliefs geſchmückt, jener eigenthümlichen Verbindung des maleriſchen Princips mit der Sculptur, die in Aegypten beſonders häufig erſcheint. Die Holzwände des Tempels waren mit reichem Schnitzwerk bedeckt, welche Bilder von Cheruben, Palmen, Coloquinten, Blumen darſtellten, ſämmtlich mit Goldblech überzogen, in welchem die Umriſſe jener Geſtalten deutlich hervortraten. Hier iſt es vor allem die Abweſenheit der farbigen Ausmalung des Reliefs, ſowie aller Inſchriften, welche vom ägypt. Stil ſtark abweicht, während der Ueberzug mit Gold dem phöniz. Geſchmack näher ſteht. Die Stelle der Göttergeſtalten vertreten hier die Cherube, jene Sinnbilder, in welchen theils ideelle Wächter des Heiligthums, theils Perſonificationen der theophaniſchen Wolke zu ſehen ſind. Allein beides deutet mehr nur auf den Urſprung. Denn in jener Bedeutung hätten ſie mehr in den Vorhof gehört, in dieſer ausſchließlich

ins Allerheiligſte: offenbar ſind ſie hier nur als geeignetſte Decoration des Heiligthums überhaupt gedacht. Denn auch die Cherube (ſ. d.), welche im Sacrarium ſich befanden, aufrecht ſtehende koloſſale Geſtalten, deren Flügelenden in der Mitte zuſammenſtießen und anderer-ſeits faſt die Seitenwände berührten, ſcheinen eher die heilige Lade zu hüten, weniger den Gottesthron darzuſtellen, eben wegen der aufrechten Stellung. Daß ſie weſentlich menſchliche Figur hatten, daß ihre Flügel, bei den vorexiliſchen Beſchreibungen faſt ausſchließlich hervortretend, die Hauptſache bildeten, ſetzen wir hier voraus, da die Zuſammenſetzung derſelben aus Menſch, Stier, Löwe und Adler wol größtentheils der durch aſſyr. Vor-bilder angeregten Phantaſie Ezechiel's ihre Entſtehung verdankt. Wie aber iſt der reiche Schmuck an Palmen und Blumen zu verſtehen? Die Dattelpalme ſoll wol als der ausgezeichnetſte Vertreter der Baumwelt gelten; ſie war in alter Zeit in Paläſtina ſo häufig, daß ſie ſogar auf ſpätern jüdiſchen und röm. Münzen als Sinnbild des Landes vor-kommt. Als Nutzbaum ſcheint ſie indeß hier weniger verwerthet worden zu ſein. Deſſen ungeachtet verräth ſich doch auch hier eine gewiſſe Paſſivität, eine leiſe Anlehnung an fremden Kunſtgeſchmack. Denn auch in Phönizien galt die Dattelpalme als Landesſymbol und wird in der ägypt. Architektur (beſonders im neuen Reich) ſtark gebraucht. Wir finden nämlich in den Schriften Iſraels der Palme keineswegs mit ſolcher Auszeichnung gedacht, daß wir von vornherein erwarten dürften, ſie auch als decoratives Element, vollends an heiliger Stätte, anzutreffen, viel eher Eiche und Terebinthe, Weinſtock und Feigenbaum. Dagegen iſt die Lilie ganz paläſtinenſiſch. Da aber ſonſt Blumen im Gottesdienſt (ganz anders als bei andern Völkern) keine Rolle ſpielen, ſo ſcheint auch hierin das ägypt. Vorbild gewirkt zu haben, nur daß man ſtatt Lotos und Papyrus die einheimiſche Pflanze vorzog. Sollten wir aber bei der Bedeutung als Decoration, als einer Art goldener Tapete, ſtehen bleiben müſſen? Der Nachdruck, den die Urkunde auf jenen Schmuck legt, widerräth dieſe Beſchränkung. Dem Orient iſt die freie Natur der angemeſſenſte Ort für das göttliche Walten und nicht minder für das menſchliche Wohlſein. Nicht im eigenen großen Haus zu ſitzen, iſt ſein Wunſch, ſondern zu ruhen „unter dem Weinſtock und Feigenbaum", unter grünen Fruchtbäumen als den Symbolen des quellenden Lebens. Erwäge man nun, wie gerade in der Salomoniſchen Zeit die alten Erinnerungen aufleben und umfaſſende Darſtellung fanden: von den Eichen Mamres, unter denen Abraham und Iſaak ſo gern weilten, von der Terebinthe bei Sichem, von der Tamariske, die der Stamm-vater ſelbſt zu Beerſaba gepflanzt hat. Eine rechte Gottesſtätte kann er nur als reich bewäſſerten Garten voll friſcher Bäume ſich denken, und alle Völker des Alterthums empfanden in dem prangenden Blätterſchmuck, in der lebenskräftigen Fülle des Baumwuchſes, kurz im heiligen Hain die Nähe der Gottheit. So lag es nahe, dem heiligen Gebäude des Tempels dadurch einen Stempel höherer künſtleriſcher Idealität aufzudrücken, daß man es ideell zu einem „Paradies" machte. Es iſt dies eine von den Formen, durch welche die Kunſt ihrem Urzweck zu genügen ſtrebt, dem rohen Material Leben einzuhauchen durch Nachbildung der Natur. Für die Architektonik bietet ſich aber als ſolches Naturobject die Landſchaft dar, die vegetative Welt. Selbſt die Baukunſt in Hellas (während doch die Eigenthümlichkeit der griech. Kunſt darin gipfelt, den Menſchen als die Urform ſchöner Kunſtbildung anzuſehen) verräth deutlich dieſe Anlehnung. Und noch viel deutlicher erſcheint jene Com-bination in den großen aſſyr. Bauten (hängende Gärten der Semiramis) und in den ägypt. Tempeln.

Und daſſelbe künſtleriſche Motiv erſcheint auch in den mächtigen freiſtehenden Säulen vor dem Tempelhaus (1 Kön. 7, 15—22). Die Grundidee des Baumes ſpringt uns hier greifbar entgegen. Eine Combination mit den Baalsſäulen iſt ohnehin ausgeſchloſſen durch ihre Größe wie durch ihr reiches Capitäl; denn dieſe phöniz. Idole waren viel kleiner und koniſch zugeſpitzt. Für den Urſprung der Säulenform bietet die ägypt. Architektur die lehrreichſten Belege. Die eine Form entwickelt ſich aus dem Pfeiler; durch das Acht- und Sechzehneck hindurch kam ſie zur Walzenform; das anfangs dürftige Capitäl wird nach und nach complicirter, nimmt Rundungen und Geſtalten auf. Die andere Form entwickelt ſich ganz deutlich aus dem Bild der Lotosblume und lehnt ſich ſpäter an die Formen der Papyrusſtaude und Palme an (vgl. Erbkam, a. a. O., S. 25 fg.). Bei den beiden Salomoniſchen Säulen verbietet ſchon der freie Stand eine Anlehnung an den Pfeiler anzunehmen und weiſt auf den Urtypus der vegetativen Entſtehung hin. Aber die einfache, vollends naturgetreue Nachbildung des Baumes genügte nicht. Der ſemitiſche

Geiſt iſt zu unruhig, aber man erwäge auch, daß die vegetative Natur in jener Zone, wo ſie überhaupt pflanzliches Leben in Fülle erzeugt, denſelben Charakter der Unruhe, des ſchnellen Wechſels von Entſtehen und Vergehen, aufweiſt. Und ſowenig im volklichen Daſein das einzelne Individuum ſeinen Blick anhaltend feſſelte, nur die Geſchlechtsgruppe, die Familie, der Stamm, ſo noch weniger das Naturindividuum, der einzelne Baum, die einzelne Pflanze in ihrer Ganzheit. Noch zu unentwickelt, um die individuelle Naturform ihrer entſtellenden Zufälligkeiten zu entkleiden und dadurch dem künſtleriſchen Urtrieb des Idealiſirens zu genügen, wählt er den mehr mechaniſchen Weg der Zuſammenſtellung. Der kräftigſte Stamm treibe zahlloſe Früchte beſter Art und prange in den ſchönſten Blüten: dieſe Tendenz ſtellt ſich in jenen Säulen dar. Verrathen ägypt. Säulen den Urgedanken eines Bündels von Lotospflanzen, ſo fällt hier eine derartige Ableitung bei den 12 Ellen dicken Säulen von ſelbſt fort. Und wo der Stamm 4 Ellen im Durchmeſſer hat, kann der Künſtler auch unmöglich an den höchſtens 18 Zoll ſtarken Stamm der Palme gedacht haben. Der Baum als Symbol des Lebens iſt auch Sinnbild feſtwurzelnder Kraft, und darum iſt wol an die echt paläſtinenſiſche Eiche gedacht worden. Das außerordentlich große Capitäl (ſich zum Stamm verhaltend wie 5 : 18) verſinnbildet den obern Theil des Baumes, das Laubwerk mit Blüten und Früchten. Im untern Theil waren an ſieben Reifen 200 Granatäpfel — nicht zu viel für den beträchtlichen Raum und als Darſtellung außerordentlicher Fruchtbarkeit. Granatäpfel (in der Größe einer Orange) galten für beſonders ſchön (HL. 4, 3) und waren wegen ihres Saftreichthums ungemein erfriſchend. Und unter den Blumen gab man der Lilie (Luther: Roſe) den Preis (HL. 4, 5; 6, 2; 7, 3): darum endeten die Säulen oben wie ein prächtiger Lilienſtrauß. Sollten die Säulen Bäume abbilden (wie denn vielleicht in den Vorhöfen wirkliche Bäume gepflanzt waren; vgl. Pſ. 92, 13 fg.), warum keine Aeſte? zumal gerade dieſe den vollen Reiz des Baumes vermitteln, indem ſie den Schatten bringen, auf den der Orientale ſo hohen Werth legt. Auch in dieſem Punkt möchte die architektoniſche Tradition, wie ſie aus Aegypten her bekannt war, einſchränkend und normirend gewirkt haben, freilich in ſehr unbedeutendem Maß (ſ. auch Jachin und Boas). Das große Lavationsbecken im Vorhof (das „eherne Meer") könnte als Abbildung einer reich ſtrömenden Quelle das Bild eines bewäſſerten Gartens vervollſtändigen, wenn nicht dieſe Deutung doch durch den praktiſchen Zweck deſſelben, den Abwaſchungen der Prieſter zu dienen, beſchränkt würde, wie ſelbſt in der dichteriſchen Rede das Kunſtprincip des ſchönen Rhythmus durch Gleichzahl wie durch regelmäßigen Wechſel von Länge und Kürze der Silben nicht zum vollen Durchbruch gelangen konnte (ſ. Dichtkunſt).

Schließlich bliebe nur ein Wort zu ſagen über den ſymboliſchen Charakter, den man der geſammten oriental. Kunſt zuſchreibt und auch bei den hebr. Kunſtſchöpfungen oft in höchſt übertriebener Weiſe hat finden wollen. Vorzüglich im Unterſchied von der helleniſchen Kunſt. Wir können hier nicht ſo weit ausholen, um die übliche Verwirrung in dieſer Frage ganz zu löſen; daher nur einige Andeutungen. Symboliſirend iſt alle Kunſt, weil ſie idealiſirt. Die bloſe Nachahmung des ſinnlichen Naturobjects ſchafft nie ein Kunſtwerk; ſelbſt das Porträt wird erſt dann künſtleriſch, wenn es den höhern gleichen Geſammttypus zum Ausdruck bringt: „die Kunſt muß malen, wie ſich die plaſtiſche Natur das Bild dachte". Im einzelnen muß die ideale Gattung, alſo ein begriffliches, zur Anſchauung kommen. In Hellas findet ſich ein viel größeres ausruhendes Gefallen an der Natur und ihren Einzelheiten als im Orient, an der Hochſtellung der menſchlichen Geſtalt. Deshalb ruht hier die Schönheit weitaus in der ſchönen Form. Aber den Orient zog an und berauſchte die Lebensfülle der Natur, wie wir oben ſahen, und die Richtigkeit des Individuums, geſtützt durch alle ſocialen Verhältniſſe, fand ihre Rechtfertigung in der Größe der Gottheit, deren Symbol der Himmel mit ſeinen Phänomenen hergab. So konnte hier das Ideelle im Landſchaftlichen und im Menſchlichen als ſolchem nicht zur vollen Anſchauung gelangen. Deshalb tritt es in Combinationen verſchiedener Naturobjecte von ſelbſt ſtärker hervor. Im Orient iſt daher nur in höherm Maß das einzelne Naturobject Mittel zum künſtleriſchen Zweck, während Hellas daſſelbe dem Kunſtzweck ſelbſt bedeutend näher bringt. So löſt ſich der ſpecifiſche Unterſchied in einen graduellen auf, wie dies auch neuere Kunſthiſtoriker vielfach eingeſehen haben. Aber tiefſinnige Gedanken, hohe Begriffe zum Ausdruck bringen zu wollen, davon iſt auch die oriental. Kunſt entfernt; da hört alle wahre Kunſt auf, und an Stelle der natürlichen

berechtigten Symbolik tritt die künſtelnde Emblematik, ein Unterſchied, welcher Bähr in ſeiner „Symbolik des moſaiſchen Cultus“ gänzlich entgangen iſt. In Iſrael konnte überhaupt das Symboliſche gerade nach ſeinem Hauptgebiet nicht zur Reife gelangen. Der religiöſen Symbolik rechte Heimat iſt die Naturreligion. Wo die Gottheit viel weniger durch den erleuchteten Geiſt und das wache Gewiſſen redet, wo die Kategorie der gebenden und verheerenden Macht das religiöſe Bewußtſein nahezu ausfüllt: da lauſcht man begierig, um in den Naturerſcheinungen die Selbſtbezeugung der Gottheit zu vermehren. Dinge, in denen ſich dieſe Macht kundzugeben ſcheint, werden heilig; aus ihrer Zuſammenfügung entſtehen bildliche Geſtalten, welche nicht nur an den gedachten und geglaubten Gott erinnern, ſondern ihn auch mehr oder weniger ſelbſt repräſentiren. Der Widerſpruch der hervorragendſten Geiſter Iſraels gegen jede bildliche Darſtellung Jahve's, wie ſehr auch die Volksvorſtellung dahin neigen mochte, mußte jene Symbolik im Keim unterdrücken. Denn die angemeſſenſten Selbſtdarſtellungen Gottes in Wolke, Feuer, Wolkenſäule ließen ſich eben nicht plaſtiſch fixiren, zumal die Idee des perſönlichen Gottes jene Formen wiederum für die Vorſtellung aufhob. Wirkliche Gedanken aber zu ſymboliſiren, dazu eigneten ſich weit mehr ſymboliſche Handlungen, nicht Gebilde.

Außer den bereits erwähnten Schriften vgl. noch Lübke, „Grundriß der Kunſtgeſchichte“ (4. Aufl., Stuttgart 1868); Carriere, „Die Kunſt im Zuſammenhang mit der Culturentwickelung und die Ideale der Menſchheit“ (Leipzig 1863 fg.), Bd. 1. Dieſtel.

Kupfer iſt leicht zu gewinnen und zu verarbeiten, kam daher von den unedlen Metallen am früheſten in Gebrauch. Zu Waffen, Geräthen und Gefäßen wurde es früher als Eiſen benutzt und bekanntlich werden Grabſtätten, die letzteres enthalten, für jünger gehalten als ſolche, deren Inhalt aus Kupfer beſteht, ſowie Geräthſchaften aus Stein auf ein noch höheres Alter hindeuten. Die Griechen, die in den älteſten Zeiten ihr Kupfer von der Inſel Kypros bezogen, wo die gewerbthätigen Phönizier die Kunſt aus kupferhaltigen Erzen herzuſtellen begründet hatten, nannten es Chalkos Kyprios, die Römer aes cyprium, woher cuprum und der Name Kupfer. Der hebr. Ausdruck Nehoset, als Bezeichnung eines beſondern Metalls (von Luther durch „Erz“ überſetzt), wird allgemein auf Kupfer gedeutet, obſchon es fraglich iſt, ob nicht an manchen Bibelſtellen eine Miſchung aus Kupfer und Zinn, Werkblei u. ſ. w., alſo eigentliches Erz (Bronze) gemeint ſei, da die Fertigkeit, Kupfer durch Legiren mit andern Metallen zu härten, ſehr früh bekannt war und die Legirung vom einfachen Metall im Alterthum nicht immer ausdrücklich unterſchieden wurde. Aus Kupfer oder Erz waren manche heilige Tempelgeräthe (2 Moſ. 25, 3; 27, 2. 3. 6. 25. 38; 1 Kön. 5; 2 Kön. 16, 14 fg.; 25, 13 fg.; 1 Chron. 19 [18], 8. 11; 23 [22], 3; 2 Chron. 4; Jer. 52, 17 fg.), Gefäße zum gewöhnlichen Gebrauch (3 Moſ. 6, 28; 4 Moſ. 16, 39; Ez. 27, 13; Sir. 13, 3; Mark. 7, 14), Waffen (1 Sam. 17, 5 fg.; 2 Sam. 21, 16 fg.), beſonders Bogen (2 Sam. 22, 35; Hiob 20, 24; Pſ. 18, 35), Thüren und Riegel (5 Moſ. 33, 25; 1 Kön. 4, 13; Jeſ. 45, 2; Pſ. 107, 16), Feſſeln (meiſt im Dual. Richt. 16, 21. 2 Sam. 3, 34; 2 Kön. 25, 7; Jer. 39, 7; 52, 11; Dan. 4, 12; KL. 3, 7 übertragen), Spiegel (2 Moſ. 38, 8), Götzenbilder (Dan. 5, 4. 23). Die Bibel gebraucht den Ausdruck „Erz“, „ehern“, auch bildlich zur Bezeichnung der Stärke und Dauer (Hiob 40, 13; 41, 18; Jeſ. 48, 4; Jer. 1, 18; 15, 20; Mich. 4, 13). Unter den im Grundtext vorkommenden Namen hasmal (Ez. 1, 4. 27; 8, 2), nehoset kalal (Ez. 1, 7), nehoset mushab (Eſra 8, 27) iſt wahrſcheinlich beſonders blankes und glänzendes, dem aurichalcum oder dem ſogenannten korinthiſchen Erz ähnliches Metall zu verſtehen. Roskoff.

Kürbis. So überſetzt Luther Kikajôn, während die neuern Erklärer den Ausdruck auf die Ricinusſtaude beziehen. Die LXX überſetzten Kolokynte, die Vulgata hedera. Nach der Erzählung bei Jon. 4, 6 fg. ſoll die Pflanze in einer Nacht aufgewachſen ſein und die Hütte des Propheten beſchattet haben. Doch ein Wurm habe eines Morgens die Pflanze geſtochen, ſodaß ſie raſch dahinwelkte und dem Propheten keinen Schutz mehr gewährte, als bald darauf ein glühender Oſtwind die Kraft der Sonnenhitze bis zur Unerträglichkeit ſteigerte. Für die Ueberſetzung „Ricinus“ ſpricht, daß im Talmud das Ricinusöl als šemën kik bezeichnet und auch bei den Claſſikern, wie z. B. bei Herodot (II, 94), der Ausdruck kiki für den Ricinus gebraucht wird. Ferner ſoll Hieronymus für dieſe Deutung einſtehen, indem er zu Jon. 4, 6 fg. berichtet, daß der Kikajôn im Syriſchen el-Keroa genannt werde. Dies aber ſei ein Strauch mit breiten, weinlaubähnlichen, dichten Schatten gewährenden Blättern, der auf eigenem Stamm ſich halte,

in Paläſtina beſonders an ſandigen Orten ſehr häufig wachſe und außerordentlich ſchnell vom Halm zum kleinen Baum werde. Nun iſt aber keineswegs ſicher, ob Hieronymus mit dieſer Beſchreibung die Ricinusſtaude im Sinn gehabt hat; denn das Wort keroa kann ebenſo gut dem arabiſchen ḳuraʒah entſprechen, was Kürbis bedeutet, als dem arab. ḫerwaʒ, Ricinus. Auch paßt die Schilderung nur theilweiſe auf den Ricinus. Nicht an ſandigen Orten hat dieſer ſeinen Lieblingsaufenthalt, ſondern vielmehr in der Nähe des Waſſers, wie z. B. am Tiefufer des Jordan, am Galiläiſchen See. Hingegen iſt die Coloquinte vorzugsweiſe eine Pflanze der trockenen ſandigen Wüſten. Man möchte faſt glauben, daß Hieronymus die Schilderung des Kürbis mit der des Ricinus vermengt habe, indem er ſich nicht auf Autopſie, ſondern auf Ausſage bethlehemitiſcher Landleute ſtützte. Wie dem ſei, für die Erzählung bei Jona paßt am beſten die Coloquinte. Sie treibt ſehr ſchnell überaus lange Schoſſe, entfaltet einen Reichthum von großen weinlaubähnlichen Blättern und wird jetzt noch im Orient, wie ehedem, an Lauben aufgezogen, um raſch kühlen Schatten zu gewähren, erliegt aber bald den Stößen des ſengenden Oſtwindes (vgl. Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867]). Furrer.

Kuſch, ſ. Aethiopien.

Kuſchan-Riſchathaim (Richt. 3, 8. 10), König von Meſopotamien, unter deſſen Botmäßigkeit die Iſraeliten nach ihrem Uebertritt aus der Wüſte in das urbare Land Kanaan geriethen, der jedoch mehr nur den Schein und Namen der Herrſchaft behauptet haben dürfte, ſodaß ihm, dem weit entfernten Gebieter, der Gehorſam leicht verſagt werden konnte. Der Bedeutung ſeines Namens („Talarträger") gemäß war derſelbe ein Nichtſemite babyloniſcher Art, denn die Babylonier trugen Leibröcke (Herodot, I, 195). Kneucker.

Kuß, als Mittel der Begrüßung und Ehrenbezeigung ſchon unter Gruß (ſ. d.) erwähnt. Wir treffen die Spuren einer feſten Sitte, ohne dieſe ſelbſt in allen einzelnen Zügen nachweiſen zu können. Im Kreis der Familie gehört der Kuß zur Begrüßung der Geſchwiſter. Wer draußen wandernd eins der Geſchwiſter traf, küßte es (1 Moſ. 4, 27); Sulamit wünſcht ihren Geliebten küſſen zu dürfen, wie ſie ihren leiblichen Bruder, wenn ſie ihn draußen fände, küſſen würde (HL. 8, 1); gleiches gilt von Geſchwiſterkindern, weshalb der nach Meſopotamien gewanderte Jakob ſeine Baſe Rahel am Brunnen küßt (1 Moſ. 29, 11). Von ſeiten der Kinder iſt der Kuß eine Ehrfurchtsbezeigung, die auf Geheiß des Vaters dargebracht wird (1 Moſ. 27, 26. 27) und die letzte Ehre, welche der angeſehenſte Sohn dem verſtorbenen Vater erzeigt (1 Moſ. 50, 1). Man nimmt gewöhnlich an, daß in allen dieſen Fällen der Mund geküßt worden ſei. 1 Moſ. 27, 26 fg. iſt man verſucht, an ein Küſſen des Scheitels oder der Stirn (Jakob über das Geſicht des ſitzenden oder lagernden Vaters gebeugt) zu denken, da der Kuß dem blinden Vater den Geruch der Kleider ſeines Sohnes ermöglichen ſoll. Der Ausdruck „er trat hinzu und küßte ihn" unterſcheidet ſich beſtimmt von der Begrüßung des Schwiegervaters: „er neigte ſich und küßte ihn" (2 Moſ. 18, 7), d. h. wie Furrer („Wanderungen durch Paläſtina" [Zürich 1865], S. 9) noch 1864 beobachtet hat, „aufs Knie niederfallend drückte er des Schwiegervaters Hand an den Mund". Dauernder Abſchied von den Aeltern wurde mit einem Kuß genommen (1 Kön. 19, 20; Ruth 1, 14), und ebenſo wurden Kinder, namentlich verheirathet wegziehende Töchter, mit einem Kuß entlaſſen (1 Moſ. 31, 28; 32, 1; Ruth 1, 9; 3 Makk. 5, 49; Tob. 10, 12). Dem entſprechend wird vom Familienhaupt die Anerkennung der Zugehörigkeit zur Familie mit einem Kuß beſiegelt (1 Moſ. 48, 10). Der vergebende Vater nimmt den reuigen Sohn mit einem Kuß wieder auf (2 Sam. 14, 33; Luk. 15, 20). Ebenſo der mächtige Bruder die Brüder, denen er frühere Beleidigung verzeiht, gleichſam das Band, das ſein Zorn wegen der Beleidigung zerriſſen hat, mit dem Kuß wieder anknüpfend (1 Moſ. 33, 4; 45, 15). Mehrmals wird a. a. O. mit erzählt, „er fiel ihm um den Hals", auch ſcheint wenigſtens ſpäter bei ſolchen Umarmungen öfter der Hals geküßt worden zu ſein. Denn, indem es anſtatt wajiſḳehu („er küßte ihn") wajiſḳehu („er biß ihn") lieſt, läßt das Targum des Jonathan den Jakob von dieſer beißenden Begrüßung Halsſchmerzen, Eſau aber Zahnweh bekommen. Aehnlich gehört beim Beſuch naher Verwandten der Kuß zur würdigen, die Verwandtſchaft ehrenden Begrüßung bei der gaſtlichen Aufnahme (1 Moſ. 29, 13; Tob. 7, 6). Im weitern ſchließt hier an, daß David den Barſillai (2 Sam. 19, 40), den er mit in ſein Haus nehmen will, aber auf des alten Mannes Bitte zurückläßt, wie ein Kind, das der Vater entläßt, „küßt und ſegnet". Auch wird der öfters als Zeichen der „Huldigung" aufgefaßte Kuß, welchen

Samuel dem Saul (1 Sam. 10, 1) gibt, hierher gehören und die Salbung ergänzend von ſeiten des ſeitherigen Alleinbeſitzers die Aufnahme in die theokratiſche Herrſchaft andeuten. Wird in dieſen Verhältniſſen allen der Kuß ſtets nur gegeben und empfangen (vgl. namentlich Ruth 1, 9. 14), ſo wird dagegen von David und Jonathan ausdrücklich erwähnt, „ſie küßten ſich einander“ (1 Sam. 20, 41); denn im Freundſchaftsbund ſtehen beide einander gleich.

In Betreff Fernſtehender wird das Küſſen der Recht ſuchenden durch Abſalom als lohnſüchtige Schmeichelei erwähnt (2 Sam. 15, 5); es iſt die Umkehr der Sitte, nach welcher von den Ankommenden die Begrüßung ausgeht, wovon uns 2 Sam. 20, 19 fg. ein Bild bewahrt iſt. Der Ankommende verbeugte ſich (vgl. Thenius zu 2 Sam. 20, 9); mit den Worten: „Iſt es Friede mein Bruder“ ergriff er hierauf den Bart des zu Begrüßenden mit der rechten Hand und küßte denſelben (2 Sam. 20, 10); letzteres wird gegen Thenius' Einwände durch die Stelle ſelbſt erwieſen. Nur wenn Jakob aus gebückter Stellung oder kniend mit dem in ſeiner linken Hand befindlichen Schwert von unten auf zuſtieß, konnte er dem Amaſa den Bauch aufſchlitzen, ſodaß die Eingeweide herausfielen. Das Zeichen des Friedens wurde noch öfters misbraucht, denn Spr. 27, 6 meldet der Dichter: „Treu gemeint ſind die Wunden vom Freunde, aber verrätheriſch die Küſſe des Haſſers.“ Der liebenden Braut reiner Wunſch iſt, den Geliebten wie einen Bruder küſſen zu dürfen (HL. 8, 1); die Dirne des Harems ſingt in Sehnſucht von den Küſſen, damit ſie der Liebhaber tränken ſoll (HL. 1, 2). Das ehebrecheriſche Weib lockt den unerfahrenen Jüngling im Dunkel der Nacht mit einem Kuß in ihr Haus (Spr. 7, 13), aus dem ſie ihn nach gebüßter Luſt dem Tode zuſenden wird.

Von den alten Perſern wird berichtet, daß ihre Könige bei der Huldigung auf Hände und Füße geküßt worden ſeien (Xenophon, Cyrop., VII, 5, 32). Man hat behauptet, auch den iſraelitiſchen Königen ſei mit Küſſen gehuldigt worden. Das A. T. erzählt nichts davon. Aus den beiden einzigen Stellen hierfür (1 Sam. 10, 1; Pſ. 2, 12) läßt ſich der Huldigungskuß nicht erweiſen. Denn 1 Sam. 10, 1 „iſt es nur der die göttliche Weihe ertheilende Prophet ſelbſt, der den geſalbten König küßt“ (Olshauſen zu Pſ. 2, 12), und nie wieder wird ein König im A. T. geküßt. Pſ. 2, 12, wo allerdings die gewöhnliche Ueberſetzung lautet: „Küſſet den Sohn“, verliert jene Behauptung den letzten Halt in einem misverſtandenen Text, der entweder verderbt iſt (vgl. Olshauſen, Hupfeld, Baur, de Wette zu dieſer Stelle) oder der nach Hitzig („Die Pſalmen“ [Leipzig 1863—65], I, 11 fg.) überſetzt werden muß „fügt euch der Pflicht“.

Aber von den Aegyptern geht aus 1 Moſ. 41, 40 hervor, daß ſie ihrem König oder ſeinem Vertreter mit Küſſen huldigten; „zu ſeinem Mund hinan“ ſoll Joſeph vom ganzen Volk geküßt werden, d. h. das ganze Volk ſoll ihm Kußhände (vgl. Knobel zu dieſer Stelle) zuwerfen. Mit Kußhänden wird auch in Iſrael den Geſtirngottheiten gehuldigt (Hiob 31, 27), als deren Söhnen den ägypt. Königen wol jene Huldigung zukam, während der Mangel dieſer Ceremonie in Iſrael vielleicht in der Bekämpfung des Geſtirndienſtes ſeine Urſache hat. Die gleiche Huldigung ſcheint zu ſein, was 1 Kön. 19, 18 vom Küſſen des Baal (ſ. d.) berichtet wird, die ſich dann auch an die Kälber wendete (Hoſ. 13, 2), weshalb der Prophet den widerſinnigen Unfug geiſelt, der „Menſchen opfert, Kälber aber küßt“.

Mit jenem angeblichen Huldigungsverſuch ſind auch die Stellen Jeſ. 49, 23 (vgl. Geſenius und Knobel dazu); Mich. 7, 17; Pſ. 72, 9 in Verbindung geſetzt worden. Dort wird von den Feinden Gottes und des Volkes angekündigt: „Sie werden den Staub lecken“, was auch nach Bunſen (zu Jeſ. 49, 23) „Bezeichnung für den Fußkuß als Zeichen der Unterwerfung ſeitens der Unterthanen und Vaſallen“ ſein ſoll. Dies würde lediglich abendländiſches Gefühl den huldigenden Fußkuß als „Staub lecken“ bezeichnen; der Fußkuß iſt den Morgenländern nicht verächtlich. Mich. 7, 17 erklärt überdies die Sache ſehr deutlich. Sie, die Feinde, „müſſen Staub lecken wie die Schlangen, wie die auf der Erde hinkriechenden hervorzittern“. „Staub lecken“ heißt in tiefſter Demüthigung mit dem Angeſicht im Staub liegen (ſ. auch Gruß).

Auch das ſpätere Judenthum kannte gleich dem heutigen Morgenland (Tiſchendorf, „Reiſe in den Orient“ [Leipzig 1846], I, 255) den Kuß als Form der Begrüßung beim Kommen und Begegnen, daher der Misbrauch des Judaskuſſes (Matth. 26, 48; Mark. 14, 44; Luk. 22, 47). Handkuß ehrte den Vornehmen und ſchmeichelte dem Begüterten (Sir. 29, 5). Der Talmud, der die großen Rabbinen wie Fürſten geehrt ſehen will,

erzählt, daß die Knie derſelben geküßt worden ſeien (vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 629), ganz ähnlich wie Niebuhr („Reiſebeſchreibung nach Arabien" [Kopenhagen 1774—78], I, 414) erzählt, daß er die rechte Hand und die Knie des Fürſten von Sanaa geküßt habe. Das Küſſen der Füße angeſehener Männer bei Gaſtmählern war ebenfalls Sitte (Luk. 7, 38), und wird auch (vgl. Wetſtein zu dieſer Stelle) von Rabbinen ausdrücklich bezeugt.

Endlich erwähnt das N. T. den Abſchiedskuß (Apg. 20, 37 — ähnlich wie 3 Makk. 5, 49 u. a.) und außerdem „den heiligen Kuß" (φίλημα ἅγιον; Röm. 16, 16; 1 Kor. 16, 20; 2 Kor. 13, 12; 1 Theſſ. 5, 26), auch „Liebeskuß" genannt (φίλημα ἀγάπης; 1 Petr. 5, 14). Dieſer Kuß war ein ſymboliſches Zeichen der brüderlichen, alle weltlichen Unterſchiede aufhebenden, heiligen, d. i. Gott angehörenden Gemeinſchaft der Chriſten. Wie bei Geſchwiſtern wurde auch der „heilige Kuß" zwiſchen beiden Geſchlechtern gewechſelt. Später erhielt er eine beſtimmte liturgiſche Bedeutung bei der Abendmahlsfeier; um Anſtoß und Aergerniſſe zu meiden, wurden die Geſchlechter wieder getrennt — die Ceremonie ſchrumpfte naturgemäß zuſammen, bis ſie im 13. Jahrh. gänzlich verſchwand. Manchot.

Kutha (nicht **Kuth**), ein aſiat. Diſtrict, aus welchem Aſarhaddon, einige Jahrzehnte nach dem Umſturz des Reiches Iſrael durch Salmanaſſar (722 v. Chr.), aſſyr. Coloniſten in das ſeither verödete, durch Raubthiere noch weiter entvölkerte Land verſetzte (2 Kön. 17, 24 fg.; Eſra 4, 2; vgl. 10). Dieſe neuen Ankömmlinge verſchmolzen ſich mit den Ueberreſten des Zehnſtämmevolks, welche, wie allem Anſchein nach in Galiläa, ſo vermuthlich auch im Süden, im nachmaligen Samaritis, bei der aſſyr. Wegführung zurückgeblieben waren, und aus dieſer Vermiſchung entſtanden ſpäter die Samaritaner (ſ. d.), welche daher in der ſyr. Bibelüberſetzung und im Talmud vorzugsweiſe auch Kuthäer (Kutim) heißen (Joſephus, „Alterthümer", IX, 14, 3; vgl. XIII, 9, 1). Es waren ihrer fünf „Völker", welche aus Aſſyrien kamen, und wenn im Buch Eſra andere genannt werden, ſo haben dieſe doch auch in derſelben Gegend, wie jene, gewohnt. Aus den bekanntern Wohnſitzen der genannten vier andern Völkerſchaften — Babel, Avva, Hamath, Separwaim (ſ. d.) — läßt ſich die unbekanntere Heimat der Kuthäer dahin näher beſtimmen, daß ſie in der Gegend vom Perſiſchen Meerbuſen am Euphrat herauf bis gen Babylon ungefähr zu ſuchen ſei. Man darf daher Kutha ebenſo wenig mit Joſephus („Alterthümer", IX, 14, 3; X, 9, 7) öſtlich vom Tigris nach Perſien verſetzen, als mit neuern Gelehrten die Kuthäer mit den Koloſſäern in Suſiana zuſammenbringen. Vielmehr erwähnen arab. Geographen eine alte Stadt Kuta rabba nebſt einem jetzt trocken liegenden Fluß Kuta, wo Nimrod den Abraham ſoll haben ins Meer werfen laſſen, in der Ebene von Irak, im Lande Babel, nordöſtlich von Babylon, ſüdlich in der Nähe des königlichen Kanals; ohne Zweifel iſt dies das bibliſche Kutha. Wenn alſo die Samaritaner in Briefen an Alexander dem Großen ſagen, daß ſie Sidonier genannt würden (Joſephus, „Alterthümer", XI, 8, 6; vgl. 12, 5), ſo folgt daraus nicht, daß ein Landſtrich um Sidon oder eine Stadt daſelbſt auch Kutha geheißen habe, zumal wir davon gar keine Nachrichten haben; vielmehr läßt ſich ihre Behauptung wol auf ihre alte Stammverwandtſchaft mit den Phöniziern zurückführen, da ja dieſe wie jene von den Gegenden des Erythräiſchen Meeres, d. i. des Perſiſchen Meerbuſens, hergekommen ſind (Herodot, I, 1; VII, 89; ſ. auch Phönizier und Avviter), wenn man nicht lieber geradezu annimmt, Osnappar habe unter den andern Eſra 4, 9. 10 noch erwähnten Völkerſchaften auch Phönizier in Samarien eingeführt (ſ. noch Tarpelaje und Tripolis und vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis" [Gießen 1850]). Kneucker.

Kyamon, eine Stadt, welche Esdrelon gegenüberliegt (Judith 7, 3), iſt ſchon an verſchiedenen Punkten auf und bei der großen Ebene Esdrelon geſucht worden. Bald glaubte man durch Buchſtabenverſetzung in Kyamon das alte Jokneam (ſ. d.) zu finden, bald daſſelbe im heutigen Jâmôn bei Jiſreel ſuchen zu müſſen (Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 378; IV, 622). Am wahrſcheinlichſten bleibt die Annahme von Schultz und Groß (in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", III, 48, 58), welche Kyamon im heutigen Kûmieh auf der niedrigen, oſtwärts vom Kleinen Hermon auslaufenden Hügelkette, nordweſtlich von Beit-Iſfah, vermuthen (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], III, 399, 460 fg.). Kneucker.

Kyrene, ſ. Cyrene.

Verzeichniß

der im dritten Bande enthaltenen Artikel.

H.

Heiligkeit (Gottes). Von Bruch. 1.
Heiligthum, ſ. Heilig und Stiftshütte, Tempel, Höhen, Altäre u. ſ. w.
Heiligung. Von Schenkel. 3.
Heilsmittel, ſ. Heiligung.
Heimſuchung. Von Späth. 5.
Heirathen, ſ. Ehe und Hochzeit.
Helam. Von Kneucker. 5.
Helba. Von Kneucker. 6.
Helbon. Von Nöldeke. 6.
Heleph. Von Kneucker. 6.
Heliodorus. Von Fritzſche. 6.
Heliopolis. Von Fritzſche. 7.
Helkath. Von Kneucker. 8.
Helkath-Hazzurim. Von Kneucker. 8.
Hellas, ſ. Griechenland.
Helleniſten. Von Hausrath. 8.
Heller, ſ. Münzen.
Helm, ſ. Waffen.
Heman. Von Steiner. 10.
Hemath, ſ. Hamath.
Hemd, ſ. Kleider.
Hemor. Von Röck. 10.
Hena. Von Schenkel. 10.
Henoch. Von Dillmann. 10.
Hepher. Von Kneucker. 14.
Herbergen. Von Grundt. 14.
Hercules, Herakles (mit 2 Abb.). Von Stark. 15.
Herlinge, ſ. Weinberg.
Hermas. Von Lipſius. 20.
Hermes, ſ. Merkur.
Hermogenes. Von Manchot. 25.
Hermon. Von Furrer. 25.
Herodes. Von Keim. 27.
Herodes' Söhne und Enkel. Von Keim. 38.
Herodianer. Von Keim. 65.
Herodion. Von Röck. 67.
Herr. Von Schenkel. 67.
Herren, ſ. Diener.
Herrlichkeit. Von Gaß. 69.
Herz. Von Wittichen. 71.
Hesbon. Von Furrer. 75.
Heſekiel, ſ. Ezechiel.
Heſmon. Von Kneucker. 75.
Hethiter. Von Bertheau. 76.
Hethlon. Von Kneucker. 76.
Heu. Von Furrer. 76.
Heuchelei. Von Späth. 77.
Heuſchrecken (mit 5 Abb.). Von Furrer. 78.
Heva, ſ. Eva.
Hevila, ſ. Havila.
Heviter. Von Bertheau. 80.
Hezron, ſ. Hazor.
Hiddekel, ſ. Tigris.
Hierapolis. Von Fritzſche. 81.
Hilen. Von Kneucker. 81.
Hilkia. Von Schenkel. 81.
Himmel. Von Schenkel. 82.
Himmelfahrt. Von Schenkel. 83.
Himmelfahrt Jeſu. Von Schenkel. 83.
Himmelreich, ſ. Reich Gottes.
Himmelsgegenden. Von J. R. Hanne. 85.
Hin, ſ. Maße.
Hindin, ſ. Hirſch.
Hinnom. Von Furrer. 86.
Hinrichtung, ſ. Strafen.
Hinterlage, ſ. Pfand.
Hiob. Von Merx. 87.
Hion, ſ. Ijjon.
Hiram. Von Fritzſche. 101.
Hirſch. Von Furrer. 104.
Hirſe, ſ. Getreide.
Hirten. Von Furrer. 104.
Hiskia. Von Steiner. 106.
Hiſpanien. Von Grundt. 111.
Hoba, ſ. Choba.
Hobab, ſ. Jethro.
Hochmuth. Von Späth. 112.
Hochpflaſter, ſ. Gabbatha.
Hochzeit. Von Roskoff. 112.
Hodſi. Von Schenkel. 113.
Hof. Von Manchot. 113.
Hoffart, ſ. Hochmuth.
Hoffnung. Von Schenkel. 1[illegible]
Höflichkeit, ſ. Geſelligkeit [illegible] Grüße, Ehre, Ehrenbe[illegible] gungen.
Höhen. Von Steiner. 11[illegible]
Hoherprieſter, ſ. Prieſter.
Hohes Lied. Von Dieſtel. 11[illegible]
Höhlen. Von Furrer. 12[illegible]
Hölle, ſ. Hades, Scheol [illegible] Hinnom.
Höllenfahrt Chriſti. Von Schweizer. 129.
Holofernes. Von Fritzſche. 13[illegible]
Holon. Von Kneucker. 13[illegible]
Holz. Von Roskoff. 132.
Homer, ſ. Maß.
Honig. Von Furrer. 134.
Hophni und Phinehas. Von Kneucker. 135.
Hophra. Von Steiner. 13[illegible]
Hor (mit 2 Abb.). Von Kneucker 135.
Horeb. Von Furrer. 137.
Horem. Von Kneucker. 13[illegible]
Hor-Gidgad. Von Kneucker 138.
Horiter. Von Kneucker. 13[illegible]
Horma. Von Kneucker. 13[illegible]
Hörner. Von Roskoff. 14[illegible]
Horniſſe. Von Furrer. 141.
Horonaim. Von Kneucker. 14[illegible]
Hoſa. Von Kneucker. 142.
Hoſea, ſ. Joſua.
Hoſea und ſein prophetiſches Buch. Von Schrader. 142.
Hoſea (König). Von Schrader. 145.
Hoſianna. Von Krenkel. 14[illegible]
Hüfte. Von J. R. Hanne. 14[illegible]
Hühner. Von Furrer. 14[illegible]
Hürden, ſ. Viehzucht.
Hukkok. Von Kneucker. 14[illegible]
Hulda. Von Röck. 149.
Hunde. Von Furrer. 14[illegible]
Hur. Von Kneucker. 150.
Huram, ſ. Hiram.

Hure, Hurerei, ſ. Keuſchheitsgeſetze und Unzuchtsvergehen.
Hurerei, ſ. Abgötterei.
Huſai. Von Röck. 150.
Hut. Hüte. Von Roskoff. 150.
Hütten, ſ. Wohnungen.
Hyacinth, ſ. Edelſteine.
Hyäne. Von Furrer. 151.
Hydaspes. Von Fritzſche. 151.
Hymenäus. Von Schenkel. 151.

J.

Ja. Von Schenkel. 152.
Jabal. Von Schenkel. 152.
Jabbok. Von Kneucker. 152.
Jabes. Von Kneucker. 153.
Jabez. Von Kneucker. 154.
Jabin. Von Röck. 154.
Jabne. Von Kneucker. 154.
Jabneel. Von Kneucker. 155.
Jachin und Boas. Von Hitzig. 155.
Jacob, ſ. Jakob.
Jacobsbrunnen, ſ. Jakobsbrunnen.
Jacobus, ſ. Jakobus.
Jadua. Von Kneucker. 156.
Jaebez, ſ. Jabez.
Jaël. Von Manchot. 156.
Jaeſer. Von Fritzſche. 157.
Jagd. Von Furrer. 158.
Jagur. Von Kneucker. 158.
Jahaz und Jahza. Von Kneucker. 159.
Jahr. Von Grundt. 159.
Jahve. Von Schrader. 167.
Jahza, ſ. Jahaz.
Jaïr. Von Nöldeke. 171.
Jairus. Von Schenkel. 172.
Jakmeam, ſ. Jokmeam.
Jakneam, ſ. Jokneam.
Jakob. Von Steiner. 173.
Jakobsbrunnen. Von Furrer. 175.
Jakobus. Von Hausrath. 175.
Jakobusbrief. Von Holtzmann. 179.
Jakthiel, ſ. Jokteel.
Jambres und Jannes. Von Steiner. 189.
Jamnia, ſ. Jabne.
Jannes, ſ. Jambres.
Janoah. Von Kneucker. 190.
Janum. Von Kneucker. 190.
Japhet. Von Nöldeke. 190.
Japhia. Von Furrer. 192.
Japho, ſ. Joppe.
Jarah, ſ. Jerach.
Jareb. Von Kneucker. 192.
Jarmuth. Von Kneucker. 192.
Jarobeam, ſ. Jerobeam.
Jasobeam. Von Fritzſche. 193.
Jaſon. Von Fritzſche. 193.
Jaspis, ſ. Edelſteine.
Jatba. Von Kneucker. 195.
Jatbatha, Jatbath. Von Kneucker. 195.
Jattir. Von Kneucker. 195.
Javan. Von Kneucker. 195.
Jazer, ſ. Jaeſer.
Iddo. Von Röck. 196.
Idumäa, ſ. Edom.
Jebus, Jebuſiter. Von Dillmann. 197.
Jechonja, ſ. Jojachin.
Jedidja, ſ. Salomo.
Jeduthun. Von Fritzſche. 198.
Jehaſiel. Von Schenkel. 198.
Jehoaſch, ſ. Joas.
Jehojada, ſ. Jojada.
Jehoram. Von Steiner. 198.
Jehovah, ſ. Jahve.
Jehu. Von Schenkel. 199.
Jehud. Von Kneucker. 201.
Jekabzeel. Von Kneucker. 201.
Jenſeits, ſ. Ewiges Leben, Himmel, Weltende.
Jephta. Von Grundt. 201.
Jephtahel. Von Schenkel. 203.
Jerach. Von Kneucker. 203.
Jerachmeel. Von Kneucker. 204.
Jeremia (Prophet). Von Graf. 204.
Jeremia (Buch des). Von Graf. 206.
Jeremia (Klaglieder). Von Graf. 208.
Jeremuth, ſ. Jarmuth.
Jeria. Von Röck. 209.
Jericho. Von Furrer. 209.
Jerobeam I. Von Schenkel. 211.
Jerobeam II. Von Schenkel. 213.
Jeruſalem (mit 2 Plänen). Von Furrer. 214.
Jeſabel, ſ. Iſebel.
Jeſaja. Von Hitzig. 246.
Jeſchana. Von Kneucker. 252.
Jeſchurun, ſ. Iſrael.
Jesreel, ſ. Jiſreel.
Jeſſe, ſ. Iſai unter David.
Jeſua, ſ. Joſua.
Jeſus, ſ. Barabbas.
Jeſus, ſ. Juſtus.
Jeſus (Sohn Sirach's). Von Fritzſche. 252.
Jeſus Chriſtus. Von Schenkel. 257.
Jether. Von Röck. 300.
Jethro. Von Schenkel. 300.
Jethur, ſ. Ituräa.
Igel. Von Furrer. 301.
Ibleam. Von Schenkel. 301.
Ijje Abarim, ſ. Abarim.
Ijim. Von Schenkel. 301.
Ijjon. Von Schenkel. 301.
Iphtael, ſ. Jephtael.
Ireon. Von Schenkel. 301.
Iſreel. Von Furrer. 302.
Ithnan. Von Röck. 303.
Ikonium. Von Overbeck. 303.
Illyricum. Von Krenkel. 304.
Immanuel. Von Schenkel. 304.
Indien. Von Kneucker. 304.
Inſel, Inſeln. Von Kneucker. 311.
Joab. Von Schrader. 312.
Joab. Von Schenkel. 313.
Joachas. Von Schrader. 313.
Joas. Von Schrader. 314.
Jobab. Von Steiner. 315.
Jobel, ſ. Jubeljahr.
Jochanan. Von Fritzſche. 315.
Jochebed, ſ. Moſe.
Joel. Von Steiner. 315.
Jogbeha. Von Kneucker. 317.
Johanan. Von Schenkel. 318.
Johanna, ſ. Chuzas.
Johannes der Täufer. Von Schenkel. 318.
Johannesjünger. Von Holtzmann. 324.
Johannes der Apoſtel. Von Holtzmann. 328.
Johannes (Briefe des). Von Holtzmann. 342.
Johannes der Presbyter. Von Holtzmann. 352.
Johannes Hyrkanus, ſ. Hasmonäer.
Johannes, ſ. Markus.
Johannesbrotbaum. Von Furrer. 360.
Jojachin. Von Schrader. 360.
Jojada. Von Schrader. 361.
Jojakim. Von Schrader. 361.
Jokneam (Jokmeam). Von Schenkel. 362.
Joktan. Von Kneucker. 362.
Jokteel. Von Kneucker. 364.
Jonadab. Von Röck. 364.
Jonas. Von Reuß. 365.
Jonathan. Von Fritzſche. 371.
Jonien. Von Fritzſche. 376.
Joppe. Von Fritzſche. 376.
Joram. Von Steiner. 377.
Jordan. Von Furrer. 378.
Joſabeath (Joſeba). Von Röck. 381.
Joſaphat. Von Nöldeke. 381.
Joſeph (Sohn Jakob's). Von Steiner. 382.
Joſeph (Verlobter der Maria). Von Schenkel. 385.
Joſeph (von Arimathia). Von Hausrath. 386.
Joſeph Barnabas, ſ. Barnabas.
Joſeph oder Joſes. Von Hausrath. 386.
Joſes. Von Hausrath. 386.
Joſia. Von Nöldeke. 387.
Joſua. Von Schrader. 389.
Joſua (Buch). Von Schrader. 390.
Jotbath (Jotbatha). Von Kneucker. 391.
Jotham. Von Nöldeke. 391.
Jozadak. Von Kneucker. 392.

Ir-Heres. Von Kneucker. 392.
Irrlehrer. Von Lipsius. 392.
Irrthum. Von Schenkel. 395.
Ir-Semes, s. Beth-Schemesch.
Isaak. Von Schenkel. 396.
Isai, s. David.
Isaschar, s. Issaschar.
Isboset. Von Schenkel. 397.
Isboseth, s. Isboset.
Ischarioth, s. Judas.
Isebel. Von Steiner. 397.
Ismael. Von Schenkel. 398.
Ismael (Sohn Natanja's). Von Schenkel. 398.
Isop, s. Ysop.
Israel. Von Steiner. 399.
Issaschar. Von Wittichen. 404.
Ithai. Von Schenkel. 405.
Ithamar. Von Schenkel. 405.
Ituräa. Von Kneucker. 406.
Jubal. Von Schenkel. 408.
Jubel- oder **Jobeljahr.** Von Steiner. 408.
Juda. Von Steiner. 412.
Judäa. Von Fritzsche. 417.
Judas (der Makkabäer). Von Fritzsche. 418.
Judas (der Apostel). Von Mangold. 425.
Judas (Ischariot). Von Mangold. 426.
Judas (der Galiläer). Von Hausrath. 432.
Judas (Bruder Jesu). Von Mangold. 432.
Judas Barsabas, s. Barsabas.
Judas (von Damaskus). Von Röck. 433.
Judas (Brief des). Von Schenkel. 433.
Juden, s. Judenthum.
Judengenossen, s. Proselyten.
Judenschulen, s. Schulen.
Judenthum. Von Reuß. 436
Judith. Von Fritzsche. 445
Julias oder **Julia.** Von Röck. 452.
Jünger. Von Schenkel. 452
Jungfrau. Von Schenkel. 452
Jungfrauschaft, s. Jungfrau.
Junias. Von Schenkel. 454
Jupiter (mit 3 Abb.). Von Stark. 454.
Justus. Von Röck. 459.
Jutta. Von Kneucker. 459
Juva, s. Avva.

K.

Kab, s. Maße.
Kabbon. Von Kneucker. 460.
Kabul. Von Furrer. 460.
Kabzeel, s. Jekabzeel.
Kad, s. Maße.
Kades oder **Kades Barnea.** Von Furrer. 460.
Kades Naphtali, s. Kedesch.
Kadmoniter. Von Kneucker. 461.
Käfer. Von Furrer. 461.
Kahath. Von Graf. 461.
Kahlkopf, s. Haare.
Kain, Kainan. Von Merx. 461.
Kaiphas. Von Hausrath. 463.
Kaiser. Von Holtzmann. 464.
Kalb (goldenes). Von Merx. 466.
Kaleb, s. Caleb.
Kalender. Von Kneucker. 468.
Kalk. Von Furrer. 473.
Kalmus. Von Furrer. 474.
Kalne. Von Kneucker. 474.
Kamarim. Von Kneucker. 475.
Kamel. Von Furrer. 475.
Kamin, s. Häuser.
Kammer, s. Häuser.
Kämmerer, s. Hof und Verschnittene.
Kamon. Von Kneucker. 478.
Kamos, s. Chamos.
Kampf. Von J. R. Hanne. 478.
Kana. Von Furrer. 479.
Kanaan, s. Kenaan.
Kanaaniter, s. Kenaaniter.
Kandake. Von Hausrath. 480.
Kaninchen. Von Furrer. 481.
Kanne, s. Geräthe.
Kanne (Ortsname). Von Kneucker. 481.
Kanon (des A. und N. T.). Von Steiner und Holtzmann. 481.
Kanzler. Von Schenkel. 493.
Kapernaum, Kapharnaum. Von Furrer. 493.
Kaphtor. Von Kneucker. 496.
Kappadocien. Von Grundt. 497.
Kapper, Kapperbeere. Von Schenkel. 498.
Karien. Von Krenkel. 498.
Karkor. Von Kneucker. 498.
Karmel. Von Kneucker. 498.
Karnaim, s. Aschera und Astaroth.
Karneol, s. Edelsteine.
Karnion, s. Astaroth.
Karpus. Von Schenkel. 500.
Kasbi. Von Schenkel. 500.
Kasluchim, s. Casluchim.
Kasphia. Von Schenkel. 500.
Kaspis. Von Fritzsche. 500.
Kassia, s. Zimmt.
Kastanie, s. Ahorn.
Katzen. Von Furrer. 500.
Kaufleute, s. Handel.
Käuzlein. Von Furrer. 501.
Kebsweib, s. Ehe.
Kedar, Kedarener. Von Steiner. 501.
Kedemoth. Von Kneucker. 501.
Kedesch. Von Kneucker. 501.
Kedorlaomer. Von Schenkel. 502.
Kedron. Von Kneucker. 502.
Kegila. Von Kneucker. 502.
Keilschrift (mit Abbildungen). Von Schrader. 502.
Kela, Keila, s. Kegila.
Kelch, s. Trinkgeschirre.
Kelter. Von Roskoff. 513.
Kenaan, Kenaaniter. Von Dillmann. 513.
Kenath. Von Kneucker. 520.
Kenchreä. Von Holtzmann. 521.
Kendebäus, s. Cendebäus.
Kenisiter. Von Bertheau. 521.
Keniter. Von Bertheau. 521.
Kephar Ammoni. Von Kneucker. 523.
Kephas, s. Petrus.
Kephira (Kephirim). Von Kneucker. 523.
Kerioth. Von Furrer. 523
Kesalon. Von Kneucker. 525
Kesia, s. Kassia.
Kesil. Von Kneucker. 525
Kessel, s. Geräthe.
Kesulloth. Von Kneucker. 525
Kette, s. Gefängniß.
Ketura. Von Schenkel. 524
Keuschheit. Von Späth. 524
Keuschheitsgesetze. Von Späth 525.
Kezia, s. Kassia.
Kidron. Von Furrer. 526
Kilmad. Von Kneucker. 526
Kinder. Von Wittichen. 527
Kindschaft Gottes. Von J. R. Hanne. 532.
Kinnereth (Kinnaroth). Von Kneucker. 533.
Kir. Von Furrer. 534.
Kirche, s. Gemeinde.
Kirchweihfest. Von Dillmann. 534.
Kirjath. Von Kneucker. 536
Kirjathaim. Von Kneucker 536.
Kirjath Arba, s. Hebron.
Kirjath-Chuzoth. Von Kneucker 536.
Kirjath-Jearim. Von Kneucker 537.
Kirjath-Sanna, s. Kirjath Sepher.
Kirjath-Sepher. Von Kneucker 537.
Kirioth, s. Kerioth.
Kir Kareseth oder Hareseth, Kir.
Kis, s. Saul.
Kisloth-Tabor. Von Kneucker 538.
Kison. Von Furrer. 538
Kissen, s. Bett.
Kitlis. Von Kneucker. 539

Kitron. Von Kneucker. 539.
Kittel, ſ. Kleidung.
Kittim, ſ. Chittim.
Klage. Von Roskoff. 539.
Klageiche, ſ. Debora.
Klageweiber, ſ. Klage.
Klaglieder (des Jeremia), ſ. Jeremia.
Klarheit, ſ. Herrlichkeit.
Klaude. Von Schenkel. 540.
Klaudius, ſ. Claudius.
Kleidung. Von Roskoff. 540.
Kleinglaube. Von Schenkel. 543.
Klemens, ſ. Clemens.
Kleopas. Von Hausrath. 543.
Kleopatra. Von Fritzſche. 543.
Klopas. Von Hausrath. 544.
Klugheit. Von J. R. Hanne. 544.
Knabenſchänder, ſ. Unzucht.
Knecht, ſ. Sklaven.
Knecht Gottes. Von Schenkel. 545.
Knechtſchaft, ſ. Freiheit.
Knidus. Von Fritzſche. 549.
Knien. Von Roskoff. 549.
Knoblauch. Von Furrer. 549.
Ko, ſ. Kos.
Kochen. Von Roskoff. 550.
Köcher, ſ. Waffen.
Kobeleth. Von Schenkel. 550.
König, ſ. Königthum.
Könige, Bücher der, ſ. Samuel, Bücher Samuel's und der Könige.
Königthum (iſraelitiſches). Von Wittichen. 557.
Königin von Saba. Von Kneucker. 564.
Königsthal. Von Furrer. 565.
Kohlen. Von Roskoff. 565.
Koller, ſ. Kleidung.
Koloſſä. Von Schenkel. 565.
Koloſſer, ſ. Koloſſä und Koloſſerbrief.
Koloſſerbrief. Von Schenkel. 566.
Kopf, ſ. Haupt.
Kor, ſ. Maße.
Korah. Von Schenkel. 571.
Korahiter. Von Schenkel. 573.
Korallen. Von Roskoff. 573.
Korb, ſ. Geräthe.
Korban, ſ. Opfer.
Kores, ſ. Cyrus.
Koriander. Von Furrer. 574.
Korinth. Von Holtzmann. 574.
Korintherbriefe. Von Holtzmann. 575.
Kornelius, ſ. Cornelius.
Kos. Von Fritzſche. 582.
Kraft. Von Späth. 582.
Krämer, ſ. Handel.
Kranich. Von Furrer. 583.
Krankheiten. Von Furrer. 583.
Krankenpflege, ſ. Diakon und Diakoniſſin.
Kränze. Von Roskoff. 596.
Kreatur, ſ. Geſchöpf und Schöpfung.
Kreſcens, ſ. Crescens.
Kreta. Von Kneucker. 596.
Kreti und Pleti. Von Kneucker. 601.
Kreuz. Von Grundt. 601.
Kreuzigung. Von Grundt. 603.
Krieg, Kriegskunſt, Kriegsheer. Von Roskoff. 607.
Krippe. Von Roskoff. 611.
Krispus, ſ. Crispus.
Krith, ſ. Chrith.
Krokodil. Von Furrer. 611.
Krone. Von Roskoff. 613.
Kröte. Von Furrer. 613.
Krug, ſ. Geräthe.
Kryſtall. Von Furrer. 613.
Kuchen. Von Roskoff. 613.
Kuh. Von Roskoff. 614.
Kukuk. Von Schenkel. 614.
Kümmel. Von Furrer. 614.
Kundſchafter, ſ. Krieg, Kriegskunſt, Kriegsheer.
Kunſt, Künſte. Von Dieſtel. 614.
Kupfer. Von Roskoff. 622.
Kürbis. Von Furrer. 622.
Kuſch, ſ. Aethiopien.
Kuſchan-Riſchathaim. Von Kneucker. 623.
Kuß. Von Manchot. 623.
Kutha. Von Kneucker. 625.
Kyamon. Von Kneucker. 625.
Kyrene, ſ. Cyrene.

Berichtigungen und Verbesserungen.

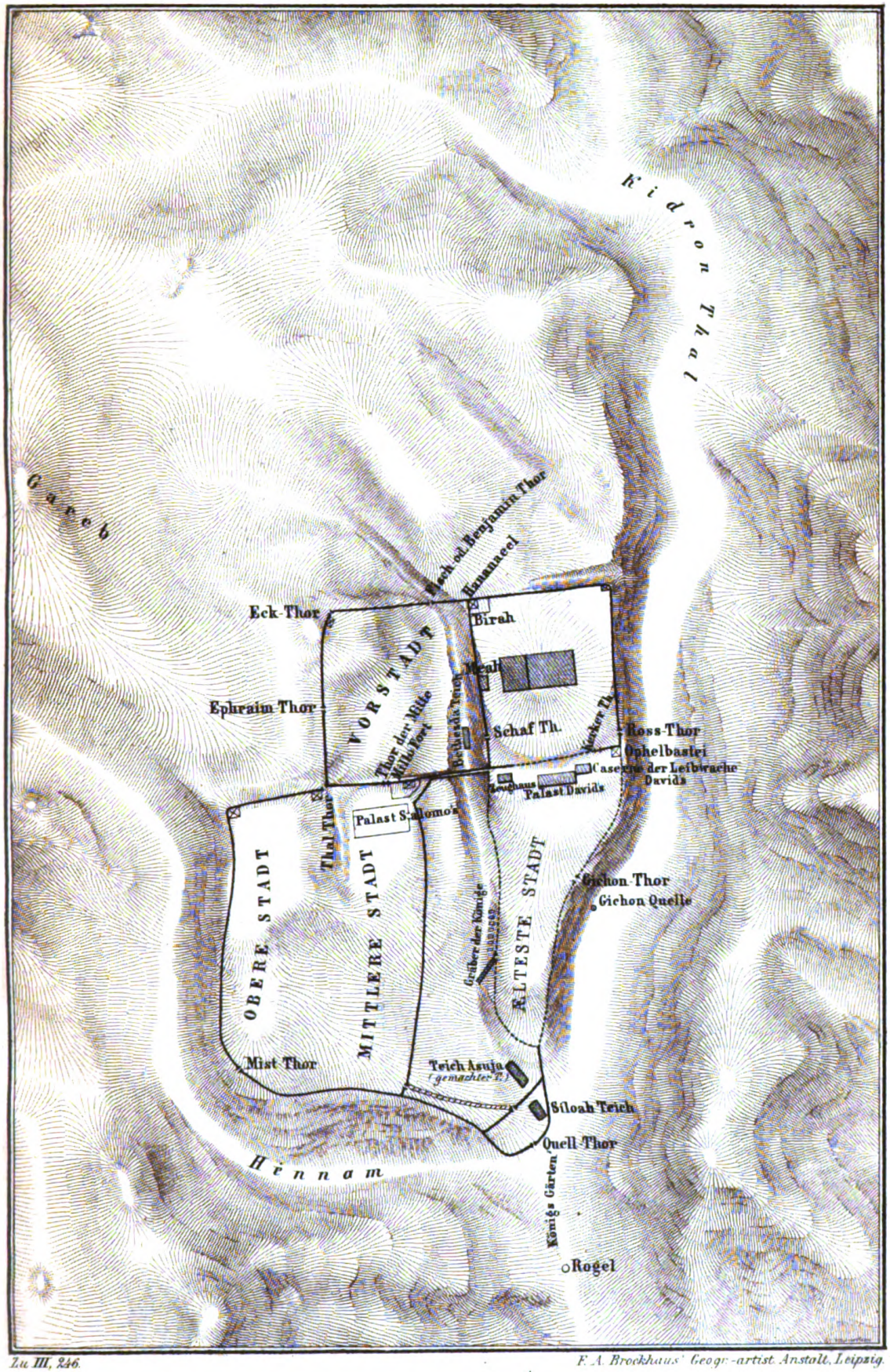
Seite 269, Zeile 14 v. o., statt: Daviden, lies: Davididen
» 304, » 26 v. o., ebenso
» 396, » 12 v. o., st.: Negab, l.: Negeb
» 466 streiche die Columnenüberschrift Kalah
» 500, Zeile 21 v. o., l.: eigentlich Kosbi nach Kasbi
» 500, » 27 v. o., st.: 2 Mos., l.: 4 Mos.
» 503, » 10 v. u., st.: Dârayavahus, l.: Dârayavus

Nachträgliche Berichtigung zum zweiten Bande.

Seite 617, Zeile 11 v. u., statt: Joh. 11, lies: Joh. 1

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

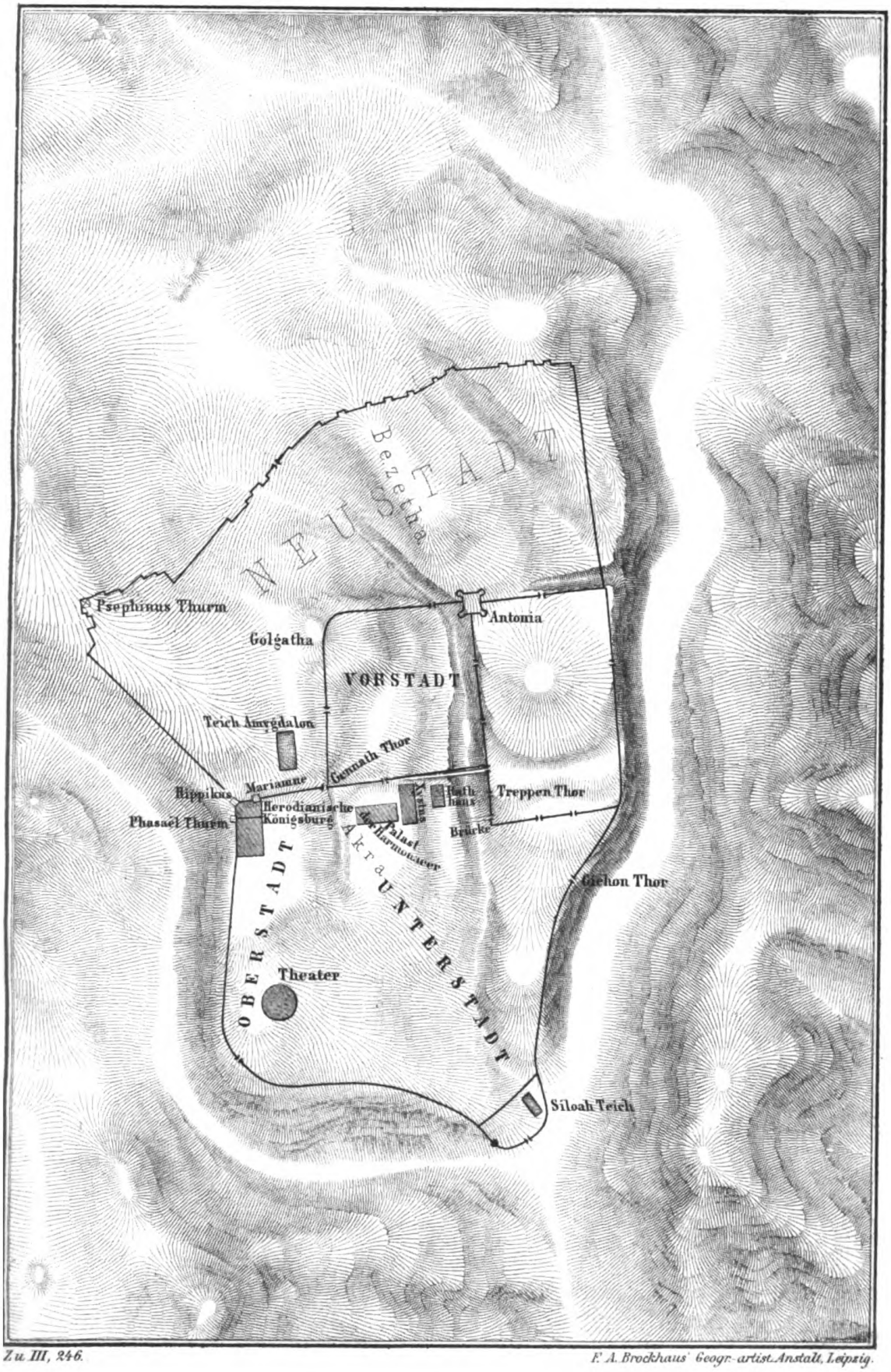
Das vorexilische Jerusalem.



Lu III, 246.

F. A. Brockhaus' Geogr.-artist. Anstalt, Leipzig.

Das nachexilische Jerusalem.



Zu III, 246.

F. A. Brockhaus' Geogr.-artist. Anstalt, Leipzig.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Das Leben Jesu

für das deutsche Volk bearbeitet

von

David Friedrich Strauß.

Dritte Auflage.

8. Geh. 9 M. Geb. 10 M. 20 Pf.

Dieses berühmte Hauptwerk des kürzlich verstorbenen **Verfassers**, das für die theologische wie für die Laienwelt gleich epochemachende und bleibende **Wichtigkeit** hat, liegt in dritter Auflage vollständig vor. Dasselbe erschien zunächst in 6 Lieferungen zu je 1 M. 50 Pf. und ist auch in dieser Ausgabe noch fernerhin durch alle **Buchhandlungen** zu beziehen.

Das neue Wissen und der neue Glaube.

Mit besonderer Berücksichtigung von

D. F. Strauß' Schrift: „Der alte und der neue Glaube".

Von

J. Frohschammer.

8. Geh. 3 Mark.

Der Verfasser bekämpft in dieser Schrift, mit **Bezugnahme** auf das vielgenannte Werk von Strauß, einerseits die mechanistische Auffassung der **Welt**, andererseits die päpstliche Hierarchie sowie die kirchlich-dogmatische Orthodoxie und confessionelle **Beschränktheit**; er empfiehlt dagegen als eine der wichtigsten Aufgaben unserer Zeit die wahre **Wiederbelebung** und Erneuerung des religiösen Glaubens auf dem Boden des ursprünglichen **Christenthums**.

Werke von Ernest Renan

in autorisirten deutschen Ausgaben.

Das Leben Jesu.

Dritte Auflage.

8. Geh. 5 Mark. Geb. 6 Mark.

Die Apostel.

8. Geh. 3 Mark. Geb. 4 Mark.

Paulus.

Mit einer Karte. 8. Geh. 6 Mark. Geb. 7 Mark.

Der Antichrist.

8. Geh. 6 Mark. Geb. 7 Mark.

Diese vier Werke Renan's stehen in engstem Zusammenhang miteinander, indem sie die ersten vier Bände seiner „Geschichte der Anfänge des Christenthums" bilden.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.